

기억의 윤리, 정의의 회복: 화해를 위한 한일 가톨릭 교회의 역할

박상훈 S.J.

예수회 인권연대연구센터 소장

들어가는 말: 역사의 부정의와 식민주의

1. 이행기 정의의 문제

1.1 역사, 의무 그리고 책임

1.2 이행기 정의와 종교

1.3 이행기 정의와 화해

2. 회복적 정의의 문제

2.1 화해와 회복의 조건

2.2 화해의 실천 윤리

2.3 회복의 정의

3. 기억의 윤리

3.1 기억의 윤리와 정치

3.2 기억 공동체와 가톨릭 공동체

맺는 말: 가톨릭의 성사, 평화, 정의

들어가는 말: 역사의 부정의와 식민주의

역사의 부정의가 만들어내는 결과는 다양하고 깊다. 협약은 강제되거나 부정되고, 공동체는 뿌리 뽑히며, 문화는 파괴되고, 피지배민들은 착취와 수탈에 시달린다. 식민통치의 희생자들과 피해자들에게는 합당한 보상이 이루어지지 않는다. 역사의 부정의는 가해자와 피해자가 사라진 후에도 길고 어두운 그림자를 내린다. 폭력의 기억은 후손들에게 전이되며 공동체 사이의 관계는 마비되고 민중의 역사와 이야기는 메말라 비틀어진다. 현재에 드러나는 수많은 불균형과 불공정의 깊은 뿌리에는 역사의 부정의가 있다. 식민지 역사에 대한 분노는 가해자에게 복수해야 하는 ‘좋은 이유,’ 즉 ‘정당화(justification)’의 한 요소가 되며, 피해를 겪은 당사자나 후손에게 역사의 부정의는 ‘회복과 배상’을 주요 요구로 삼는 ‘정의의 추구’를 수행하는 데 가장 강력한 동기가 된다.

역사의 부정의를 수정하고 회복하려는 요구는 과거 식민지뿐만 아니라 여러 종류의 억압, 배제, 차별을 경험한 그룹에서도 강력하게 제기되었다. 호주의 에보리진, 뉴질랜드의 마오리, 나치 학살의 피해자, 미국의 아메리칸 인디언, 하와이안, 그리고 노예제 피해자, 남아공 아파르트헤이트 피해자, 일본군 성노예 피해자와 강제 징용자 등 헤아릴 수 없을 정도이다. 이런 움직임을 엘라자르 바르칸은 ‘윤리의 폭발’이라고 불렀다: “제2차 세계대전 이후, 그리고 냉전의 마지막 무렵부터 급속하게 윤리와 정의의 요구가 정치의 문제로서 큰 주목을 받게 되었다. 과거 피해자(국)에 대한 보상과 배상의 요구가 국내 및 국제 정치의 가장 중요한 의제 가운데 하나가 되었다.”¹⁾

일단 정치의 문제가 되면, 갈등-이후 혹은 이행기(길든 짧든)의 부정의 문제는 정책 중심으로 표준화되는 경향을 띤다.²⁾ 식민지 수탈과 침략 전쟁이 가져다준 폭력과 억압의 영향은 균일한 것이 아니어서, 이 영향을 완화하거나 치유하는 방식도 단일하지 않다. 단적으로, 2018년 10월 한국 대법원이 내린 일제 강제노동 배상 판결이 이런 어려움을 드러내 준다. 이 판결로 일본의 식민지배 이후, 이른바 65년 체제와 95년 체제로 이어지며 한일관계의 모순과 불안정을 봉합하거나 재조정하려 했던 시도가 근본적인 한계에 부딪치게 되었다.³⁾ 지금 한일 사이의 갈등은 식민지배의 성격을 두고 벌이는 충돌이면서, 더 큰

1) Elazar Barkan, *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Injustices*, (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2000), xvi.

2) Lea David, “Against Standardization of Memory”, *Human Rights Quarterly*, 39(2017), 296-318.

3) 권혁태, 「역사와 안보는 분리 가능한가?: 일본의 우경화와 한일관계」, 『창작과 비평』, 42(2014, 봄),

본적으로는 동북아시아에서의 이해와 권력 확장을 두고 부딪치는, 화해가 불가능해 보이는 대립이다.⁴⁾ 이 대립은 물론 복잡하게 엮물리는 사회-정치 지형 안에서 전개된다. 일본은 1990년대부터 다시 등장한 우익 과시즘, 그리고 선진 자본주의와 미국의 동아시아 정책과 결합된 ‘아시아 팽창주의(pan Asian Ideals),’⁵⁾ 한국은 식민지배와 분단의 부정적인 영향, 기득권 계층의 지배력과 허위의식, 그리고 한미관계의 종속성이 두드러진다.⁶⁾ 이런 상황이 식민지-이후 두 나라가 민주주의와 인권을 중요한 가치로 삼는 온전하고 변형하는 ‘좋은 공동체’를 형성해 갈 기회를 축소시켜 왔다. 이제 두 나라는 진실, 정의, 평화를 성취해야 과제를 피해 갈 수 없다. 식민지배에서 냉전으로, 권위주의에서 민주주의로의 전환을 포함해, 역사는 언제나 전환의 시기를 거친다. 전환의 시기는 그리스도교의 은유를 빌리자면, 치유의 희망으로 고무된 고백과 회개와 정리의 시간이다.⁷⁾

이 글은 전환기에 일어났던 역사적 부정의와 상처를 회복하고 치유하려는 윤리적-사회적-종교적 시도를 의무와 책임의 윤리, 이행기 정의, 기억의 윤리, 화해와 회복의 과정을 통해 살펴본다. 그런 가운데 가톨릭 교회의 평화 척도의 방향과 과제가 제시될 수 있는데, 이에 따라 한일 가톨릭 공동체 공동의 실천적인 전망도 따라 나올 수 있을 것이다.

1. 이행기 정의의 문제

1.1 역사, 의무 그리고 책임

의무와 책임은 윤리의 판단과 행위의 준거이다. 이 기준이 과거의 잘못과 행위에도 적

380-394; 남기정, 「한일관계를 어떻게 할 것인가?: 한일관계의 필요성, 방법론, 가능성」, 『역사비평』, 127(2019, 여름), 10-35.

4) 현재 한일 사이의 분쟁과 갈등에서, 두 나라는 안보와 패권정책이 일으키는 문제를 역사 문제의 갈등으로 치환해 각국의 이익을 확보하는 방식으로 대응해 왔으며, 그럼으로써 사실상 역사가 안보 의제에서 배제되는 결과가 되었다는 견해가 있다.(참조: 권혁태, 「역사와 안보는 분리 가능한가?」, 380-394.) 그러나 이 글은 과거의 잘못을 그 자체로 *심각하게* 고려해서, 이 문제가 정의의 관점에서 수정되어야 한다는 규범적 입장에 서있다.

5) John Lie, *Multiethnic Japan*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007), 172.

6) Vladimir Tikhonov, “Transcending Boundaries, Embracing Others: Nationalism and Transnationalism in Modern and Contemporary Korea”, *The Asia-Pacific Journal*, 10(2012), 11-12.

7) Pierre Hazan, *Judging War, Judging History: Behind Truth and Reconciliation*, trans. Sarah Meyer de Stadelhofen, (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007), 7-8.

용될 수 있는가? 이 글은 역사적 부정의가 윤리적으로 매우 심각한 문제이며, 여기에 연루된 피해자/가해자 모두가 *윤리적 주체*로서 응답할 필요가 있다는 믿음에서 출발한다. 잘 응답하기 위해서는 무엇이 요구되는지에 대해 주의를 기울여야 하며 그 요구가 어떻게 정당화되는지를 숙고해야 한다. 정의의 요구에 대한 윤리적 문제는 역사에서의 의무/책무와 책임/자격의 성격과 범위에 관한 탐색이다.

역사적인 *의무*는 개인 혹은 단체, 공동체, 국가가 과거에 개입하고 실행했던 잘못에 대한 윤리적 책임을 뜻한다. 과거의 행위는 *윤리적으로* 현재의 책임과 연결된다. 1965년 한일협정의 예를 들어 보자. 한국과 일본 정부는 국교 정상화를 위한 법적, 제도적 장치로 한일 기본조약과 청구권 및 경제협력에 관한 협정을 체결했다; 기본조약에서 식민지배의 불법성을 고려하지 않았기 때문에, 이후 청구권 및 경제협력에 대한 해석에서도 상반되는 차이가 생겼다; 그러나 국제법의 해석과 관계없이, 식민지배는 그 자체로 *부정의하다*; 부정의에는 *배상의 정의*가 필요하다.

이 논변은 윤리적 논변이다. 이에 따르면, 과거는 역사적 의무의 근거이다. 이것은 과거의 행위가 현재의 상태에 주는 어떤 영향 때문이 아니라, 과거에 이루어진 행위가 그 자체로 정의롭지 않다는 사실에 의해 역사적인 의무가 된다. *역사적 의무*는 보다 넓게 보면 과거에 관련된 의무에 속한다.

약속을 지키고 협약을 준수하는 것, 잘못된 협정을 과기/수정하는 것, 피해에 대해 보상하고 채무를 청산하는 것, 무고한 사람에 대한 처벌을 피하는 것 모두가 *과거 관련 의무*이다(더하자면, 남아프리카 공화국의 <진실화해위원회>의 방식처럼 가해자에 대한 처벌도 유보해야 하는 경우가 있다). 의무에 대한 책임지는 당사자(국)가 직접적인 가해자가 아니라 그 후손인 경우에, *과거 관련 의무*는 비로소 *역사적 의무*가 된다. 많은 경우, 역사적 의무에 의해 회복되거나 보상받아야 하는 사람들은 피해 당사자뿐만 아니라 후대의 사람들이다. 역사적 부정의는 과거의 인물에 의해 수행되거나, 아니면 과거의 인물에 가해진 잘못이다.

책무에는 언제나 그에 상응하는 자격이 따라 나오며, 그 반대도 마찬가지이다. 누군가 역사적 부정의를 수정할 의무를 지녔다면, 여기에는 반드시 그 불의를 수정할 책임이 있는 특정한 당사자(개인이든 공동체가든)가 있어야만 한다. 책임은 의무의 논리적인 배면이어서, 의무의 특성으로부터 그에 상응하는 책임이 따라 나온다. 이 관계를 부정하면, 논리

적으로 자기모순에 빠진다. 윤리학의 표준적인 용법에 따르면, 책무(obligation)는 개인 혹은 공동체가 어떤 행위나 과제, 혹은 특정한 관계로 인해 갚아야 하는 특별한 종류의 윤리적 의무(duty)이다. 자격(entitlement)은 이런 행위나 관계에서 나오는 특별한 권리(right)이다.⁸⁾ 그래서 책무는 윤리 주체로서 지녀야 하는 일반적 의무와 다르며, 자격도 우리가 인간인 한 누구나 지녀야 하는 보편적 권리와도 다르다. 다음 두 문장을 비교하라:

1. 우리는 누구나 타인에게 해를 끼치지 않을 *의무*가 있으며, 모든 인간은 인권을 지닌다.
2. 일제강점기 강제징용과 성노예 피해자는 배상받을 *자격*이 있고 일본 정부는 배상해야 할 *책무*가 있다.

즉, *책무*와 *자격*은 특정한 시기, 특정한 개인이나 공동체에 속하는, 보편적 *권리*와 *책*의 특별한 형식이다. 역사의 부정의에서 책무와 자격의 성격과 범위를 보편적 권리와 의무와 구분하는 것은 특히 역사적인 부정의의 경우 둘 사이의 충돌이 생길 수 있기 때문이다. 그래서, 역사적 부정의로 인한 피해자의 권리와 가해자의 책무의 범위와 성격을 보다 명확히 할 필요가 있다. 예컨대 부정의 하계 침해된 *역사적 획득권(historical title)*에만 책임과 의무를 부여하는 입장⁹⁾은 과거의 광범위한 권리 침해, 재산권을 포함하지 않는 부정의 등 *배상의 정의(reparative justice)*를 고려하지 않기 때문에, 과거의 잘못에 대해 우리가 반드시 해야 할 일 - 의무와 책임 - 의 범위도 정할 수가 없다. 그래서 무엇인가가 원래 상태로 *회복*하려면, 반드시 *배상*이 있어야 한다. 회복으로서의 배상은 희생자와 그 후손이 역사적 부정의에 대해 무엇을 정당하게 요구할 수 있는가의 물음이다. 이 부정의에 대한 응답은 크게 두 종류이다: 하나는, 권리, 의무, 배상과 보상에 대한 *법적인 접근* 회복으로서의 배상이고, 다른 하나는, 사과, 용서, 참회, 속죄, 화해를 포함한 *신학적 접근* 화해로서의 배상이다. 그럼에도, 도대체 역사적 의무가 어떻게 존재하는가에 대한 회의적인 견해에 대한 대안으로서 다른 종류의 정의 척도가 필요하며, 그 가운데 *이행기의 정의(Transitional Justice)* 척도가 유용하다는 점을 살펴 본다.¹⁰⁾

8) Janna Thompson, *Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Injustice*, (Cambridge: Polity, 2002), xii-xiv.

9) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, (New York, NY: Basic Books, 1974), 150-153.

10) Jon Elster, *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 79-135; Naomi Roht-Arriaza, "The New Landscape of Transitional Justice", in *Transitional Justice in the Twenty-First Century: Beyond Truth versus*

1.2 이행기 정의와 종교

*이행기 정의*는 한 체제에서 다른 체제로 이행하면서 과거에 발생한 부정의를 어떻게 수정할 것인가의 문제이다.¹¹⁾ 일반적으로는 사법적 징벌, 조사와 청문, 진실과 투명성 확보, 피해자 보상 등이 이 과정에 포함된다. 권리와 법에 의한 접근이다. 한일 사이의 갈등의 문제를 *이행기 정의의 척도*에서 접근하려면, 표준적인 접근과 구분되는 두 가지 조건을 더 고려해야 한다. 하나는, 표준적인 이행기 정의 접근에서 제시되는 해결 대신 보다 넓은 의미로 이행기 정의를 봐야 한다, *화해 척도*는 이행기 정의에서 고려하는 법과 권리 보다는 윤리적인 함의를 더 강조한다. 둘째, *이행기*라는 말은 1980년대부터 독재와 약정에서 민주주의 체제로 이행할 때 이루어졌던 수많은 국제/국내 사법 절차와 진실위원회의 성과에 기초한다. 그러나 동일한 사법절차와 진실위원회 방식들이 통상의 이행기보다는 훨씬 긴 기간에 걸쳐 이루어진 경우가 많았고, 법의 규칙 이외에도 보상, 사죄, 기념 등이 동시에 이루어졌다.¹²⁾ 이런 노력을 배제한 *이행기 정의*는 보다 포괄적인 방식으로 과거의 부정의를 고치려는 시도를 제한한다. 중심 질문은 ‘과거의 막대한 부정의에 직면해서 지금 정의의 의미가 무엇인가’이다.

세계적으로, 과거의 부정의 문제에 대응하면서 이전보다 두드러지게 종교의 역할이 커졌다. 1970년대 이후 종교가 내전의 중요한 원인 가운데 하나인 경우가 많았지만, 동시에 민주화와 평화 협정을 주도하거나 중재하는 역할도 두드러졌다. 진실위원회 활동을 전개하거나 사법 절차와 배상을 요구하고, 화해와 용서를 요청하고 실행하며, 희생자와 피해

Justice, ed., Naomi Roht-Arriaza, Javier Mariezcurrena, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 1-16; Ruti G. Teitel, *Transitional Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 11-26; Ruti G. Teitel, “Transitional Justice Genealogy”, in *Harvard Human Rights Journal*, 16(2003), 69-94.

- 11) 루티 타이틀은 ‘이행기 정의’의 표제 아래 형사, 역사, 배상, 헌법, 행정의 정의를 열거하고 있으며 (Teitel, *Transitional Justice*), 가톨릭 평화 연구 진영에서는 정의로운 평화, 회복의 정의, 이행기 정의를 많은 경우 겹쳐 쓰고 있다.(Daniel Philpott, “Reconciliation, Politics, and Transitional Justice”, in *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, ed., Atalia Omer, R. Scott Appleby, and David Little, (Oxford: Oxford University Press, 2015), 335-354.) 즉, 이행기 정의는 다양한 형태로 나타나지만, 공통점은 표준적인 정의 척도인 분배 정의가 포괄하지 못하는 과거의 잘못에 대한 배상, 복구 및 수정의 과정을 포함한다.
- 12) 1980년대 독일에서는 홀로코스트 문제를 두고 격렬한 논쟁이 있었는데, 그때에도 표준적인 이행기 정의 절차와 별도로 사과, 배상, 박물관/기념관 건립 등의 노력이 지속적으로 이루어졌다. 2000년대 스페인에서 프랑코 독재 시대에 대한 청산 작업, 한 세기 전에 있었던 캐나다, 미국, 호주, 뉴질랜드의 선주민 착취의 경우도 마찬가지였다.

자의 권리와 인정을 강력하게 요청했다. 그리스도교의 경우, 정치적 영역에서 일어난 과거의 죄에 대해 신학적으로 탐색하는 과제가 부각 되었고 정치와 종교가 만나는 지점에서 이행기 정의가 보다 중요한 역할을 하게 된다.¹³⁾ 그리스도교에서 *이행기 정의*는 평화 구축(Peacebuilding)과 정의(Justice) 척도를 모두 포함한 *화해(Reconciliation) 모델*이며, 자유주의 평화 모델에 대한 대안 역할을 하고 있다.

1.3 이행기 정의와 화해

현재 대부분의 국제 기구, 인권 및 법률 단체, 유럽과 북미 정부는 이행기 정의를 실행할 때, *자유주의 평화* 척도를 규범으로 삼는다. 이는 개인의 권리와 자유, 그리고 합당한 책벌을 포함한 법의 지배를 핵심으로 삼는 정의의 이념에 기초해 평화를 촉진하려는 시도이다. 반면, 가톨릭 전통에서는 *화해*가 핵심축이며, 이는 *자유주의 평화* 척도와 대립하는 것은 아니지만, 구분된다. 화해는 그 자체로 정의의 내용이다.¹⁴⁾

정의는 삶의 모든 영역에서 *올바른 관계*를 규정하는 의무의 포괄적인 집합을 말한다: *잘못*에 대한 *올바른* 행위와 *올바른* 응답이다. 정의는 따라서 포괄적인 *올바른 관계*이며, 부정의가 파괴한 관계의 복구이다. 이에 따라, 화해를 *올바른 관계*로 파악하는 것이 핵심이다. 화해는 어떤 잘못이 파열시킨 관계의 회복이며, 이 회복의 결과가 올바른 관계의 상태 혹은 조건이다. 정의가 포괄적인 올바른 관계라면, 화해는 회복하는 정의 혹은 이

13) Atalia Omer, “Religion, Conflict, and Peacebuilding: Synthetic Remarks”, in *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, ed., Atalia Omer, R. Scott Appleby, and David Little, (Oxford: Oxford University Press, 2015), 659-682; Philpott, “Reconciliation, Politics, and Transitional Justice”, 335-354.

14) 히브리 성경에서 *שֶׁדֶק*(*sedeq*)과 *מִשְׁפָּט*(*mishpat*)은 정의 혹은 올바름으로 번역한다. *Sedeq*은 하나님의 계약에 따라, 삶의 모든 영역에 스며들어 있는 의무와 책무를 가리킨다. 이 말은 이스라엘이 어떤 삶을 살아야 하는지에 대한 규범의 집합이면서, 악에 의해 깨져버린 세계를 복원하는 하나님의 활동도 뜻한다. 따라서 이 히브리 단어는 화해가 정의의 개념이라는 점을 지지한다. Elizabeth Achtmeyer, “Righteousness in the OT”, in *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, ed., George A. Buttrick, (Nashville, TN: Abingdon, 1962), 80-82.; 신약 성경에서도 화해는 핵심이다. *dik-* 어간으로 시작하는 그리스어 단어(대개 *δικαιοσύνη*; *dikaïosunē*)는 의로움, 올바름의 뜻이며, 히브리 성경의 *sedeq*과 *mishpat*의 번역어이다. 바오로 사도는 의화 (*δικαιοσύνη*; *dikaïōsin*)라는 말을 사용해 죄인을 올바르게 만드는 그리스도의 구원의 힘, 특히 십자가 사건이 지니는 치유의 능력을 묘사했다. 올바름은 ‘구원하는 정의’, 즉 변형의 과정이어서 정의는 회복하고 치유하는 특징을 지닌다. John R. Donahue, “The Bible and Catholic Social Teaching”, in *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, ed., Kenneth Himes, (Washington D.C.: Georgetown University Press, 2011), 9-40.

회복으로부터 나오는 정의의 상태를 뜻한다.¹⁵⁾ 따라서 화해는 정의의 개념이며, 정치적 화해의 윤리는 가톨릭 사회윤리의 중심 가운데 하나이다.

그리스도교 성경 전통에서 이해한 정의와 더불어, 화해와는 구분되는 것처럼 보이지만 사실상 하나로 모아지는 또다른 개념 두 가지가 있다. 평화와 자비이다. 먼저, 평화는 정의의 어떤 상태, 혹은 올바른 관계의 상태라는 점에서 화해와 같다.

히브리어 *shalom*(שלום)은 건강과 번영, 경제-정치적 정의, 관계에서의 신실함을 뜻하는데, 포괄적인 올바름이라는 함의를 가지고 있다. 신약성경의 *에이레네*(εἰρήνη)는 *shalom*을 그대로 번역한 것인데, 비슷하게 복리, 정의, 공동체의 올바른 질서를 뜻하다. 하나로 모으면, 성경 전통에 가장 가까운 의미는 *온전함(fullness)*이다. 다른 하나는 자비이다. 화해가 올바른 관계를 회복하는 과정이라는 뜻에서, 화해로서의 정의에 상응하는 것이 자비이다. 자비를 책벌에서 면제해주는 뜻으로 사용하는 것과는 아주 다르다. 그래서 요한 바오로 2세는 회칙 『자비로우신 하느님 *Dives in Misericordia*』에서 이렇게 말한다. “이 세계와 인간 안에 존재하는 온갖 형태의 악으로부터 자비가 선의 가치를 회복시키고 선을 촉진하고 이끌어낼 때, 자비의 참되고 온전한 측면이 드러난다.”¹⁶⁾ 여기서 자비는 변화시키는 덕의 힘이며, 화해와 같은 뜻으로 쓰인다. 이 문헌 여러 곳에서, 자비는 단지 정의를 보완하는 것이 아니라, 정의를 성취하고 새로운 내용을 부여하며 완성하는, “정의의 가장 심원한 원천”이라고 부른다. 2002년 1월 세계 평화의 날 연설에서 요한 바오로 2세도 유명한 말을 남겼다. “정의 없는 평화도 없고, 용서 없는 정의도 없다.”¹⁷⁾ 자비는 온정적 감수성이나 추상화된 이상이 아니라, 화해하려면 반드시 구체적으로 실행해야 하는 실천 윤리이다.

이런 방식으로 정의와 자비가 내적 연관을 맺으려면, 정의는 통상적인 의미보다 훨씬

15) 그리스어 화해(καταλλαγή; *katallege*)에는 두 가지 뜻이 있다: 돈이나 재화의 교환, 그리고 증오나 소외에서 우애와 평화로의 변형. 신약 성경에서는 두 가지 뜻을 하나로 수렴해, 인간과 자리를 교환한 하느님(강생incarnation)이 인간의 죄를 감싸 안고 십자가 죽음을 통해 죄와 악을 부수고, 하느님, 인간, 세계가 서로 우애를 향유하도록 인간을 해방(*liberation; salvation*)했다는 뜻으로 사용한다.

16) 교황 요한 바오로 2세 회칙, 『자비로우신 하느님 *Dives in Misericordia*』(1980), 6항, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html (접속일: 2020.10.30).

17) John Paul II, “No peace without justice, No justice without forgiveness”, *Message for the World Day of Peace*, (Jan. 1, 2002), http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/document/sf_jp-ii_mes_20011211_xxxv-world-day-for-peace.html(접속일: 2020.10.30).

더 화해와 가까워야 한다. 즉, 부서진 관계를 올바른 관계로 변형하는 포괄적인 힘이어야 한다. 그래서 화해는 올바른 관계로 복구시키고 자비에 의해 촉진되며, 그래서 평화의 특성을 지닌 올바른 관계의 상태를 지속시키는 정의의 개념이 된다. 정리하자면

1. 화해 = 포괄적으로, 올바른 관계(올바름)를 복구하는 과정 = 회복시키는 정의의 과정 = 자비
2. 화해 = 올바른 관계(올바름)의 상태 = 정의의 상태 = 평화

화해가 포괄적인 올바른 관계를 의미하는 정의의 개념이라면, 이를 어떻게 정치 영역에 적용시킬 수 있는가? 국가도 정치적 화해를 수행한다. 그러나 이는 포괄적이지 아니라 국가 내부 혹은 국가들 사이의 국제 관계에서, 시민의 의무와 책무에 한정한다. 즉, 이때 정의는 민주주의와 법의 지배를 포함한 인권의 존중을 뜻한다. 이 점에서 *화해*와 *자유주의의 평화*는 거의 차이가 없다. 차이가 나는 지점은 과거 부정의의 피해자/희생자를 대면할 때이다. 화해는 관계를 복구하는 다양한 실행을 통해 역사적, 정치적 부정의가 만들어 놓은 끝없는 고통과 상처를 돌보는 것이다. 정치적 화해와 별도로, 화해 척도는 *회복적*이다. 부정의와 상처를 인정하고 물질적인 배상을 하며 자유와 평등을 복원하고 참화와 용서를 실제로 수행하는 것이다.

관계를 복구하는 정의, 화해하는 평화, 균열된 모든 것을 회복하려는 자비, 이 모든 것이 과도하게 유토피아의 윤리를 제시하고 있는 것처럼 보인다. 그러나 윤리의 운명은 이상(理想)의 완전한 성취, 또는 완전한 부재에 있지 않다. 역사의 부정의는 수정되지 않고, 정치적 폭력과 전쟁은 지속되고 있다. 그럼에도 이 윤리적 이상은 *이행기 정의*의 기제의 중요한 부분이다. 특히 고통스러운 과거의 잘못에 *대면*하고 역사의 부정의를 *기억*하는 것은 신앙-기반의 종교 공동체가 수행하는 *화해 척도*에서 특징적인 면모이다. 그렇지만 이는 *회복의 정의* 척도와도 많은 점에서 비슷하다. 이 척도는 1970년대부터 반인도적 범죄와 반인권 범죄에 대한 사법 정의의 적용에 기준을 제공했다.¹⁸⁾ 모두 일치하는 것은 아니지

18) 회복적 정의를 실제 정치 영역에 적용한 가장 잘 알려진 예는 1990년대 중반 남아공 성공회의 투투 주교가 이끌었던 <진실과 화해 위원회 Truth and Reconciliation Commission>이다. 미국 가톨릭 주교회의도 범죄와 처벌에 대한 기준으로 이 척도를 채택했다. United States Conference of Catholic Bishops, *Responsibility, Rehabilitation, and Restoration: A Catholic Perspective on Crime and Criminal Justice*, Nov. 15, 2000.

만, 대략 세 가지 특징이 있다. 범죄(여기서는 정치적 부정의)는 가해자는 물론이고 피해자와 공동체 사이의 관계를 파괴한다; 범죄에 대한 대응은 이 관계를 복구하는 것이고 가해자가 남긴 해악과 상처의 다양한 측면을 회복시키는 것이다; 이 회복의 과정에는 가해자, 피해자, 공동체 모두가 적극적으로 참여해야 한다.

그렇다면 화해는 정확히 무엇을 복원하고 회복하는 것인가? 식민지배이든 독재나 폭압에 의한 통치이든 정치 공동체는 역사적 혹은 정치적 부정의로 인해 올바른 관계가 파열된다. 어떤 정치 프로그램이나 정치기획을 수행할 때 일어나는 부정의한 행위나 구조가 있다. 가해자는 국가 권력을 시행하는 행위자이거나 반대쪽 행위자이다. 여기서 윤리적 맥락은 체계적인 정치적 불의이다. 너무 큰 규모로 발생해서 그 안의 거의 모든 사람이 영향을 받는다. 여기서 어떤 종류의 행위와 법이 부정의한가? 전쟁 범죄, 반인도적 범죄, 제노사이드, 고문, 강간, 사회정치적 권리침해, 경제적 부정의 등, 모두가 부정의 하지만, 어떤 기제가 개입하는가에 따라 비껴가기도 한다. 그래서 만약 정치적 부정의, 따라서 역사적 부정의가 인권이 심대하게 침해받은 것으로 규정했다면, 무엇보다 먼저 가해자가 침해한 피해자의 손상과 상처가 훨씬 구체적이고 촘촘하게, 다양한 측면에서 드러나도록 해야 한다. 표준적인 정의 회복 절차가 아니라 피해자가 실제로 회복되어야 한다.

2. 회복적 정의의 문제

2.1 화해와 회복의 조건

화해의 척도는 평화, 화해, 자비 같은 그리스도교 성경-신학의 개념으로 이루어져 있어서, 권리와 법의 지배를 핵심으로 하는 자유주의의 평화 척도에 비해 포괄적이다. 그렇다면 화해 척도에서는 일본군 성노예와 강제징용 피해자 문제 같은 역사적, 정치적 해악이 어떻게 수정되어야 하고, 피해자들에게 끼친 잘못은 어떻게 회복되어야 하는가? 이를 위해 두 가지 사항이 더 고려되어야 한다. 먼저, 부정의에 의한 고통과 상처의 대면, 그리고 화해의 실천 윤리이다. 올바른 관계의 회복을 수반하는 정의는 역사적, 정치적 부정의에 의한 피해, 고통, 상처에 먼저 주의를 기울여야 한다. 이런 종류의 손상은 인간성 자체에 대한 모멸과 공동체에서의 올바른 관계의 악화를 수반하는데, 적어도 여섯 가지의 특정한 손상이 있다:

1. 희생자의 기본적 인권 침해: 인권 침해에 의한 상처는 그 자체로 부정의 내용과 일치한다. 권리는 존중을 포함하는데 부정의가 행해졌을 때, 이 존중이 거부되는 것이다. 다른 어떤 해악에 앞서, 피해자에게 가장 명백한 해악이 된다.
2. 희생자의 인간성에 대한 해악: 희생자와 그 가족, 동료의 죽음, 영구적인 몸의 상처, 심리와 감정의 상처, 재산의 상실, 슬픔, 모멸, 성폭력, 희생자의 인종, 에트니시티, 젠더, 국적에 대한 차별과 모독.
3. 불의의 기원과 상황에 대한 무지: 일본군 위안부 피해자들의 많은 증언에서 보듯이, 희생자 자신은 그에게 해악을 준 부정의의 상황과 원인에 대해 알 수 없다. 이 무지는 부정의 자체가 주는 손상의 일부를 구성한다.
4. 희생자를 둘러싼 정치 공동체와 피해를 끼친 공동체가 희생자의 고통을 부인하거나 무관심하게 대응함으로써, 희생자의 손상을 인정하지 않는 경우: 정치철학자 앙드레 뒤 트와는 “희생자들에게는, 자신들의 손상을 인정하지 않는 것이 사실상 이중의 손상이 된다. 있는 그대로의 손상은 실제의 고통, 아픔, 트라우마이지만, 정치적인 손상은 그 고통을 공식적으로 인정하기 거부하는 데 있다”¹⁹⁾고 한다. 가톨릭 사회 윤리에 따르면, 이 인정의 결여는 가난한 사람과 고통받는 사람을 자신과 동일시했던 예수 그리스도가 수행한 고통의 연대를 부인하는 것과 다름 없다. 해방신학자 혼 소브리노는 “연대는 타자의 고통과 비극을 함께 나누면서, 자기 자신이 그들의 고통에 충분히 스며들도록 *affected* 놔두는 것이다” (강조표시는 저자).²⁰⁾ 대면을 통한 연대는 내가 충분히 약해지는 상태이다.
5. 가해자가 행했던 부정의가 일종의 승리의 상징으로 지속적으로 영향을 주는 경우: 가해지는 피해자뿐 아니라 피해자의 권리를 옹호해야 할 공동체와의 올바른 관계도 단절하는 것이다. 이런 종류의 부정의는 물질, 심리적, 영적인 손상을 끼칠 뿐 아니라, 그 행위 자체로 피해자와 공동체의 존엄을 모독하고 멸시하는 해악이다.

19) André du Toit, “The Moral Foundations of the South African TRC: Truth as Acknowledgement and Justice as Recognition”, in *Truth v Justice: The Morality of Truth Commissions*, ed., Robert I. Rotberg and Dennis Thompson, (Princeton: Princeton University Press, 2000), 133.

20) Jon Sobrino, *Where is God?: Earthquake, Terrorism, Barbarity, and Hope*, tr. Margaret Wilde, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004), 19.

6. 부정의는 희생자뿐 아니라 가해자에게도 손상을 끼친다. 이 손상은 자유주의 평화 접근에서는 거의 고려하지 않지만, 회복 정의 전통에서는 부정의가 가해자에게 지속하는 심리적 손상을 끼치며 자주 다른 종류의 부정의로 이끈다는 점에 주목한다. 가톨릭 관점에서, 죄는 죄인의 삶에 실제로 효력 있는 결과를 남긴다.

여섯 가지의 상처는 역사적 부정의가 직접 피해자에게 끼친 *일차적인 상흔*이다. 이 일차적 상흔은 *이차 상흔*이라 할 수 있는 파생하는 부정의를 만든다. 일차 상흔이 촉발한 기억, 감정, 판단의 연쇄가 이차적으로 이차 상흔으로 이어진다. 가해자가 지속적으로 사죄를 거부하거나 평화 협정, 배상 협정을 부인하는 등의 결과로 이어지며, 경우에 따라 또 다른 전쟁 범죄, 제노사이드, 국제적인 차원의 공격 등으로 비화한다. 처음의 부정의에 대한 기억으로부터 공포, 증오, 원한, 복수의 감정이 증폭되며, 집단으로 경험한 이차적 상처는 세대를 넘어 갈등의 순환으로 지속한다(지금 이런 예를 쉽게 볼 수 있다: 식민지배의 일차 상흔 이후 세대를 넘어 이어지는 한국과 중국의 피해자는 물론이고, 북아일랜드, 바스크, 보스니아, 코소보, 이라크, 팔레스타인 등). 역사와 정치의 화해 척도는 역사적 부정의가 일차, 이차에 걸쳐 상처를 남긴 특정한 방식과 관련해, 피해자의 상처의 회복을 목표로 한다. 역사적 부정의를 인정하고 파악하는 것은 상처의 다중성을 찾는 것이며, 희생자, 가해자, 방관자, 국가 사이의 다양한 결합과 의무를 갈라 보는 것이다. 이후에 회복하는 실천의 다중성도 따라서 나오게 된다. 위에 열거한 여섯 가지 상처에 상응하는 적어도 여섯 가지의 실행방식이 도출된다: (1) 사회적으로 정의로운 제도 구성, (2) 인정, (3) 배상, (4) 처벌, (5) 사죄, (6) 용서.

2.2 화해의 실천 윤리

위의 실행방식들이 필요한 일차적인 이유는 회복이 지니는 본래적 가치 때문이다. 그 리스도교 성경의 정의 개념에 따른 이 실행방식들은 서로 의존해 있고 서로 보완해 주며, 자유주의 평화 척도에 비해 보다 통합적이다. 기본적으로 이 방식들은 세상의 악과 고통에 대한 하나님의 대응, 즉 모든 차원에서 정의를 회복하려는 신적 의지를 표본으로 삼는다. 그래서 이 방식들이 지니는 윤리적 규준은 명확하나, 현실의 적용에서는 언제나 난점을 지니고 있다. 여기서는 그 난점들에도 불구하고, 회복과 화해의 근거가 되는 성서-신학

적 설명 몇 가지를 제시한다.²¹⁾

2.2.1 사회적으로 정의로운 제도 구성

이 요소는 역사적으로도 현실적으로도 복잡하고 어렵지만, 인권과 ‘법에 의한 지배(the rule of law)’에 기초한 제도는 어느 경우이나 평화를 실행하는 전제이며 정치적 화해의 실행이라는 점을 분명하게 해야 한다. 여기서 인권은 정치-시민적 권리뿐 아니라 사회-경제적 권리도 포함하며, ‘법에 의한 지배’에는 국제 인권 협약과 인도주의 국제법 존중의 의무도 들어간다. 인권과 인권 보호의 책무는 그 자체로 인간의 존엄을 위한 ‘올바른 관계’의 한 형태이다. 바오로 6세 교황의 유명한 선언대로, “정의 없이는 어떤 평화도 없다”²²⁾는 원칙은 여기서 “정의로운 사회 제도 없이는 어떤 평화도 없다”로 바꾸어 쓸 수 있다.

2.2.2 인정

과거의 부정의가 피해자에게 끼치는 고통-심리적, 물질적 상처, 트라우마, 반곤 등은 공동체가 이 고통을 인정하지 않으면 치유가 시작될 수도 없다. 인정하지 않고 이해하지 않는 것 자체가 일차 상처이며, 이는 정치 공동체로부터의 소외, 그리고 그 공동체에 대한 분노를 일으키는 근원이 된다. 치유는 절박한 문제이다. 피해자의 고통을 인정함으로써, 그들이 받은 피해의 상황을 알게 되고 고통을 인지하며, 피해자의 상처에 ‘불의(injustice)’라는 분명한 이름을 부여할 수 있고 공감을 표현할 수 있다. 이 과정에서 공동체는 부정의에 대한 새로운 기억을 나누고 소통하도록 피해자를 초대하고 함께 하는 것이다.

그리스도교 성경 전통에서는, 피해자를 인정하는 것이 가난한 사람들, 잊혀진 사람들, 희생당한 사람들을 기억하시는 하느님을 따라 하는 행위와 같다. 하느님의 복원 의지는

21) 화해와 회복의 실천 방식들은 가톨릭 신학 및 사회과학 연구자들인 R. Scott Appleby, Robert J. Schreiter, Daniel Philpott의 견해들을 이 글의 취지에 맞게 수정한 것이다. 참조: Robert J. Schreiter, R. Scott Appleby, and Gerard F. Powers, eds., *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010), 3-22; 92-124; 421-449.

22) Paul VI, “If you want peace, work for justice”, *Message for the Celebration of the Day of Peace* (Jan. 1, 1972). http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/messages/peace/documents/hf_p-vi_mes_19711208_v-world-day-for-peace.html(접속일: 2020.10.30).

예수 그리스도를 통해 보다 극적으로 드러난다. 십자가에서 예수는 자신을 희생자들과 동일시하며 희생자들의 고통을 자신의 것으로 받아들인다. 여기서 그치지 않고, 부활 사건을 통해 희생자들의 온전한 회복을 가능하게 한다. 부활 신앙이 주는 강한 힘은 희생자들과의 일치와 해방을 공공의 영역에서 실행하는 것이다.²³⁾ 요한 바오로 2세 교황은 회칙 『사회적 관심 *Sollicitudo rei socialis*』에서 “타자를 우리 이웃, 동료로 보게 하는 연대”를 가톨릭 사회적 가르침의 핵심으로 삼았다. 연대는 “모호한 감수성이 아니라, 공동선에 헌신하게 하는 확고하고 지속적인 결심이며 결장”이다.²⁴⁾ 연대는 서로를 도구나 수단이 아니라 인격으로 볼 때 비로소 가능한 능력이어서, 사람을 억압하고 착취하는 어떤 행동과도 대립한다. 특히 사회적 차원에서는 교회 공동체가 공동선의 척도에서 가난하고 희생된 사람들 편에 서있는 것이 연대이다. 국제 관계의 영역에서도 국제적인 상호의존성은 연대의 사회적 덕목으로 변환되어야 한다. 인간의 능력과 역량은 모두의 선익에 봉사해야 하므로, 연대는 어떤 형태의 제국주의적 지배와도 대립한다. 그래서 “연대는 평화로 가는 길이며 동시에 발전으로 가는 길이다.”²⁵⁾

역사적, 정치적 부정의에 의한 피해자들의 고통을 인정하고 받아들이는 것은 공동체가 그들과 연대한다는 것이고 온전한 회복을 위한 의지를 지닌다는 것이다. 이런 인정과 이해는 물론 필수적이지만, 이것 만으로 완결되는 것은 아니다. 희생자들의 회복에는 오랜 기간에 걸친 치유가 필요하고, 정치적 배려 뿐 아니라 공동체 차원의 배려가 있어야 하므로, 이로부터 교회의 사목적 배려의 방향도 가늠해 볼 수 있어야 한다.

2.2.3 배상

피해자가 잃어버린 것을 복구하는 것이 배상이다. 원칙은 가해자가 피해자의 인격에 가해진 부정의한 해악(경제적, 심리적, 신체적 해악)을 제거해야 할 의무가 있다는 것이다. <가톨릭 교회의 교리서>는 이 의무를 죄로부터 발생하는 해악을 회복시킬 때 필요한 ‘참회’와 같은 것으로 본다.²⁶⁾ 가해자가 자신이 저지른 부정의의 피해를 온전하게 보상하는

23) Jurgen Moltmann, *The Crucified God*, (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), 317-338.

24) 교황 요한 바오로 2세 회칙, 『사회적 관심 *Sollicitudo Rei Socialis*』(1987), 38항, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html(접속일: 2020.10.30).

25) Ibid., 39항. 바오로 6세 교황에게 “발전은 평화의 새로운 이름”(『민족들의 발전』, 87항)이며 비오 12세에게 “평화는 정의의 첫 열매”이다. 반면 요한 바오로 2세에게 “평화는 연대의 첫 열매”이다.

것은 매우 자명해 보이지만, 일제식민지 시대의 강제징용 배상금 문제의 경우에서 보듯이, 이 과정 역시 현실에서는 성취하기에 매우 어렵고 혼란스럽다. 온전한 배상은 온전한 인정과 함께 간다. 인정의 과정에서 공동체는 피해자의 고통을 인지하고, 그 고통을 부정적으로 기억할 수 있으며 회복의 가능성을 볼 수 있었다. 배상의 물질적 측면은 이 회복 과정에 더해진 또 다른 복원력이다. 그렇다면 배상의 범위와 정도는 반드시 고려해야 할 요소이지만, 이 복원력에서는 덜 중요한 요소가 된다. 예컨대 아르헨티나 독재 정권의 희생자들의 어머니들은 정부의 보상금을 ‘피 묻은 돈’으로 여겨 거부했고, 강제 위안부 피해자들도 일본 정부의 사과 없는 보상금을 거부했다. 배상의 실행은 해악에 대한 사과와 인정 없이는 이루어지지 않는다. 상처의 중요한 차원들을 치유하려는 일련의 실천이 동시에 이루어져야 회복이 가능하다.

2.2.4 처벌

화해의 윤리는 처벌과 서로 부딪히는 것처럼 보인다. 자비, 화해, 회복의 정의, 용서는 분명 처벌, 보복과는 어울리지 않는다. 그러나 처벌을 정당화하는 것은 자연스럽고, 여기에는 두 가지 접근방식이 있다. 하나는 응보주의(retributivism)이다. 인권의 침해는 중대한 범죄이기 때문에 처벌받아야 한다. 여기서 처벌은 범죄의 정도에 따라 비례한다. 권리와 책임의 합당한 비례에 따라 옳고 그른 행위에 대한 계산이 가능하며, 가해자의 회복 여부와 관계없이 처벌이 적용된다. 다른 하나는 결과주의(consequentialism)이다. 처벌이 가져다주는 좋은 효과가 있다. 인권 침해의 지속되는 발생을 막고 책임의 소재를 분명히 해 미래의 인권 침해 사례를 예방하는 것이다. 대부분 인권 옹호 진영의 입장은 이 둘 사이를 오간다. 그러나 처벌은 정의의 개념으로서의 화해와 서로 충돌하지 않는다. 오히려 ‘회복’의 기제가 적용된다면, 처벌은 화해의 구성요소이다. 성경과 가톨릭의 사회적 가르침의 전통에서는, 처벌의 중심 근거가 선/악, 권리/책임의 균형 회복이 아니라, 가해자의 인격, 관계, 정치질서의 회복이다. 처벌이 의도하는 것은 가해자가 저지른 부정의의 메시지와 가해자 자신의 영혼의 무질서이다. 인정과 배상처럼, 처벌도 정치 공동체의 의사소통 방식이다. 가해자가 공동체의 정당한 가치를 위반한 사실을 명확히 비판하고 자신의 부정의

26) 한국천주교주교회의, 『가톨릭 교회 교리서』(2018), 1459항,
<http://www.cbck.or.kr/Documents/Catechism>(접속일: 2020.10.30).

를 인정하도록 초대하며, 참회와 사과를 끌어내고 결국에는 공동체에 복귀하도록 하는 것이다. 처벌은 공동체가 가해자에게 바라는 참회의 의사소통 기능을 한다.

성경 전통도 비슷하다. 처벌은 악에 대한 하느님 응답의 한 부분이다. 악의 힘을 제한하고 하느님 약속에 따른 평화의 올바른 관계를 복원하는 것이다. 심지어 처벌은 자비의 재현이다. 성경에서 자비는 죄에 몰들어 깨져 버린 모든 것을 회복하는 힘이기 때문이다. <가톨릭 교회 교리서>에서는 처벌의 회복하는 기능을 강조한다. 처벌의 일차적인 목적은 가해자가 만든 ‘무질서,’ 즉 올바른 관계의 파괴를 복구, 회복하는 치유적인 것이다.²⁷⁾ <간추린 사회교리>에서도 처벌은 두 가지 목적이 있다. “가해자가 사회로 복귀 하도록 격려하는 것이고, 범죄로 파괴된 사회 관계에서 일치를 회복하는 정의, 즉 화해하는 정의를 촉진하는 것이다.”²⁸⁾

2.2.5 사죄

공적인 사죄는 화해와 회복의 과정에서 점점 더 공통의 실행방식이 되고 있다. 가해자가 공적으로 참회와 책임을 표명하는 것은 개인이 아니라 공동체가 희생자의 피해를 인정한다는 것이어서, 또 다른 회복의 실천인 용서를 가능하게 한다. 사죄가 마땅히 받아야 할 처벌을 무효화 하는 것이 아니기 때문에, 사죄는 회복적인 처벌의 실행과도 일치한다.

2.2.6 용서

화해의 윤리를 구성하는 여섯 가지 실행방식 가운데, 용서는 가장 드물고 논쟁적이다. 따라서 만약 용서가 이루어진다면 가장 큰 변화를 가져올 수 있다. 국가 지도자 가운데 가해자에 대한 용서를 실행한 경우는 남아프리카 공화국의 넬슨 만델라가 유일하며, 가톨릭 교회에서도 1980년 요한 바오로 2세의 <자비로우신 하느님>의 반포 이전까지는 어떤 교황도 정치적 실천으로서 용서를 강력하게 지지하지 않았다. 용서는 피해자와 희생자가 가해자에 대해 지니는 당연한 분노와 원한을 멈추고, 가해자에 대한 책임 추궁도 포기하는 사랑의 행위이다. 용서는 단지 무효화가 아니라, 새로운 구성력이다. 용서를 통해 희생

27) Ibid., 2266항.

28) 교황청 정의평화위원회, 『간추린 사회교리』 (2005), 403항, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html(접속일: 2020.11.20).

지는 가해자를 새롭게 보는 의지를 실천하며, 끊임없이 상처를 주었던 가해자에 대한 기억을 변화시킨다. 다른 화해의 실행방식처럼, 이 과정에서도 피해자는 가해자가 사과하고 참회하고 배상하도록 초대한다. 용서는 그래서 올바른 관계의 회복, 혹은 화해로 나아가게 된다. 물론 이 새로운 관계가 지나는 내용은 상황에 다르다. 끔찍한 대량 살상 범죄나 식민지배 국가가 주도한 잔혹한 강제노동, 성범죄는 어떤가. 여기서도 용서가 가능한가?

우선 무엇이 용서가 아닌가를 보자. 용서는 악에 대해 눈감는 것이 아니라, 그것에 정확하게 이름을 붙여주고 단죄하는 것으로부터 시작한다. 용서는 악을 망각하는 것이 아니라, 악에 대한 기억을 전제한다. 용서는 부정의한 행위, 구조, 조건을 받아들이는 것이 아니며, 힘의 정당한 사용을 배제하는 것도 아니다. 용서는 희생자가 폭력, 억압, 차별의 상황으로 다시 무력하게 돌아가는 것을 뜻하는 것도 아니다. 가톨릭 관점에서, 용서는 ‘하느님을 모방 *imitatio Dei*’ 하는 것이며, 하느님의 구원 활동에 참여하는 것이다. 예수는 악보다 훨씬 큰, 조건 없는 사랑으로 고통을 자기 자신과 일치시키며 그럼으로써 부정의의 희생자들과 자신도 일치시켰다. 예수는 똑같은 방식으로 가해자도 이 회복의 과정에 초대한다. 그럼으로써 가해자는 자신의 죄에서 해방되고, 희생자는 증오와 실망과 고통으로부터 해방된다. 용서는 갈라진 모든 것을 치유하는 자비와 악을 극복하고 올바른 관계를 회복하는 활동에 참여하는 것을 뜻한다. 그래서 요한 바오로 2세는 사회적인 평화는 오직 용서와 화해를 통해서만 가능하다고 말했다.²⁹⁾ 그럼에도 화해의 실행과정에서 특히 공포스러운 정치적 부정의와 관련된 때, 용서는 결코 쉽게 오지 않는다. 그래서 용서는 의무라기보다는 덕에 훨씬 가깝게 있다.

2.3 회복의 정의

화해의 실천방안 각각은 주의 깊은 실행을 통해서 *인간의 복리(human flourishing)*를 직접적으로 증진하는 것이어서, 일차적 상처에 대한 회복의 과정이 될 수 있다. 이와 동시에 상처, 트라우마, 무지, 무관심, 경멸, 책임회피, 시민적 권리 부재의 조건과 상황을 변화시키려는 것이다. 이 과정의 효과는 이차적인 결과로 이어진다. 즉, 어떤 정치 공동체의 성격과 역할에 대해 사람들의 판단과 관심을 변화시킨다. 판단이 다양화하고 축적되어, 정치 체제와 정치 질서의 변화가 선에 기여하는, 일종의 *사회자본*으로 기능할 수 있다.

29) John Paul II, “No peace without justice, No justice without forgiveness”.

희생자가 인정받고 보상과 사과가 이루어지고 기본권리가 복원되거나, 또 가해자의 부정의를 대변하는 메시지가 효력이 없어지고, 가해자 스스로 가책을 느끼며 자신의 주장을 무효화하거나, 해당 공동체 구성원이 과거에 일어났던 잘못을 인지하고 현재 정치 체제가 이 문제를 다루는 실상을 알게 되면, 이 모든 당사자들은 기본 인권과 그 지속성에 근거한 새로운 체제의 합법성을 유산으로 나누는 것이다. 이 과정은 또한 서로의 신뢰를 증진시켜 민족이나 국가의 정체성 같은 사회적 정체성을 새롭게 할 수 있고, 동료 시민들과 더불어 기쁘게 사회문제를 숙의하게 할 수 있다. 합법성, 신뢰, 강화한 사회적 정체성, 숙의 민주주의 등의 사회적 힘이 이차적 회복을 가능하게 하며, 이것이 여섯 가지 실행이 필요한 두 번째 이유이다.

따라서 회복의 실천 윤리는 다음처럼 정리할 수 있다: 정치적/역사적 화해는 정의의 개념이다. 여기에는 희생자, 가해자, 공동체, 부정의에 연루된 국가가 기본권리를 보장하고 증진할 수 있는 정치체제에서 서로 올바른 관계에 서있도록 모든 당사자의 회복을 촉진하는 것이다. 여섯 가지 실천 방식은 역사적 부정의가 피해자들에게 가한 특징적인 상처에 관련해서, 피해자와 공동체의 모든 관계를 회복하려는 것이다. 이 회복 과정으로 정치체제에 대한 신뢰, 합법성, 사회적 동의를 증진하고, 따라서 정의로운 제도와 기관의 안정성, 국가 사이의 평화, 및 다른 사회적 선도 증진할 수 있다.

3. 기억의 윤리

3.1 기억의 윤리와 정치

회복의 실천윤리는 과거의 잘못에 의한 고통과 상처를 *기억할 의무*를 통해 이행기 정의의 추구 과정에서 배제될 수 있는 희생자 중심의 관점 - 배제된 사람을 위한 우선적 선택과 화해의 포괄성 - 의 중요함을 환기하는 역할을 한다. 유엔 인권위원회 <기억 과정> 보고서는 기억이 “부정의와 싸우고 화해를 증진하는 도구이며, 과거(사건을 회상하고, 희생자를 인정하고 존중하며, 이야기가 서로 관련될 수 있게 만드는 작업) 뿐 아니라 똑같이 현재(치유과정과 공동체 사이의 신뢰 형성)와 미래(교육과 의식제고를 통해 또다른 폭력을 방지)로 나가는 데 추동력”이라고 밝히고 있다.³⁰⁾ 기억하는 과정은 과거의 잘못이나 갈등-이후 상황에서 상흔을 치유하고 평화와 민주주의를 증진하는 데 어떤 기여를 할

수 있는가?³¹⁾ 기억은 단순히 과거 사실들의 저장기 아니라, 구성하는 상상력의 지속하는 활동이다. 개인이나 집단의 기억은 오류이거나 왜곡될 수 있고, 그래서 창안되기도 하고 이식되기도 한다. 과거는 사건을 순차적으로 저장하는 것이 아니라, 언제나 ‘어떤 과정으로 만들어 가며’ 매개된다. 이 매개는 개인과 사회의 요구와 의미의 틀에 의존한다.³²⁾ 결국, 왜 기억(창안된 기억을 포함해서)이 살아 있어야 하며, 어떻게 기억이 현재의 정체성을 구성하는지를 이해하려는 한에서, 기억-역사(mememohistory)는 ‘과거로부터’ 역사를 읽는다. 아직 *말해지지 않은 것*들이 기억 언어에 스며들어 있다. 중요하고 의미 있는 사건이나 인물이 어떻게 기억되고 기념되어야 하는지를 두고 격렬하게 벌어지는 논란들을 보라. 거기에는 언제나 갈등하는 이념과 정치 의제들이 개입한다. 동시에 기억, 애도/추모, 기념에는 모두 윤리적 책무가 포함된다. 사람들은 대개 어떤 인물과 사건은 *반드시* 기억되어야 하며, 어떻게 기억되어야 하는지 - 아니면 어떻게 잊어야 하는지 -에 대한 나름의 확고한 견해를 가지고 있다.³³⁾

그러나 기억에 윤리적 차원이 있다는 주장은 언뜻 이상하게 들린다. 기억하고 망각하는 활동의 여러 양상들은 우리가 조정할 수 없고, 그래서 윤리적으로 중립인 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 기억은 염려와 관심 같은 내적인 상태와 결합되어 있어서 윤리의 성격을 떨 수밖에 없다. 누군가를 염려하거나 무시하는 것은 자연적으로 윤리적인 태도이다. 심지어 규범 윤리의 핵심은 옳음과 그름에 대한 분별이기도 하지만, 염려와 관심의 내적인 태도라고도 할 수 있다. 염려와 관심은 매우 높은 수준의 윤리적 태도이다. *기억의 윤리*는 ‘우리가 무엇을 기억해야?’ 하는가 뿐 아니라, 어떻게 기억해야 하고, ‘누가 기억해야 할 의무를 지니고 있는가?’와도 관련된다. 홀로코스트의 희생자들 가운데 많은 사람들이 살아남기 위해서 동료 유대인들을 배반하는 것은 드문 일이 아니었다. 한나 아렌트는

30) Farida Shaheed, *Report of The Special Rapporteur in the Field of Cultural Rights: Memorialization Processes*, U.N. GAOR, Human Rights Council, 25th Session agenda item 3, at 6 (23 Jan. 2014). <https://digitallibrary.un.org/record/766862?ln=en>(접속일: 2020.10.30).

31) 1980년대 이후 국제 인권기구 중심으로 과거의 잘못을 기억하고 피해자의 정의를 회복시키기 위한 방법으로 기억하는 과정에 대한 표준화와 정책 개발이 성행했다. 성과에도 불구하고 표준화에 따른 왜곡도 적지 않았다. 이에 대한 비판으로는 Lea David, “Against Standardization of Memory”, 296-318.

32) Sue Campbell, *Our Faithfulness to the Past: The Ethics and Politics of Memory*, ed. Christine M. Koggel and Rockney Jacobsen, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 24-29.

33) Avishai Margalit, *The Ethics of Memory*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 18-25.

『예루살렘의 아이히만』에서 ‘유대 의회’가 가해자가 아니라 피해자들을 비난한 예들을 제시하며 ‘자기 중요’에 빠진 이 지도자들을 규탄한다. 많은 유대인들은 이 어두운 기억을 잊고 싶거나 지워버리고 싶을 것이다. 우리에게 -여기서는 누구라도 상관 없다 - 이들과 이들이 한 일을 기억해야 하는 윤리적 의무가 있는가?

노마 필드는 『죽어가는 천황의 나라에서』에서 일본인 세 사람의 생애와 기억, 그리고 저자 자신의 기억을 함께 불러 내면서, 보다 구조적이고 역사적으로 얽혀 있는 일본인들의 사회적인 심성과 일본 사회의 중층성을 드러낸다. 오키나와에서 슈퍼마켓을 운영하는 치바나 쇼오이치는 소프트볼 경기장에 걸려있는 일장기를 불 태워버린 사람이고, 야마구치에 사는 나카야 야스코는 공무 중에 사망한 자위대원 남편을 신사에 합사하는 것을 거부하고 소송을 제기했으며, 나가사키 시장 모토시마 히토시는 일왕에게 전쟁 책임이 있다는 발언으로 우익의 총격을 받았다. 이들은 “(자신들의) 삶이 현재와의 연관성 속에서 역사적 책임을 지는 인간의 능력을 극명하게 보여”주는 경우이다.³⁴⁾

기억의 윤리는 우리가 무엇을 기억해야 하며 어떻게 기억해야 하는지에 대한 일정한 ‘기준’을 제공한다. 천황제와 우익 과시즘에 반대한 세 사람은 그 체제에서 피해받은 경험을 지닌 한국인과는 어떤 ‘두터운’ 관계 안에 있지 않다. 즉, 가족도 아니며 공동의 문화, 정치 공동체에 속하지도 않으며, 타인이다. 이것이 그들을 기억해야 할 어떤 의무도 없다는 뜻인가? 기억의 윤리와 윤리 일반에서 핵심은 처음에는 무관심 했거나 혹은 ‘두터운’ 관계에 있지 않았던 사람 혹은 사건에 대해서 관심과 염려를 확장시키는 능력이다. 윤리 감수성 교육은 관심을 두어야 하는 것들(사람, 사건, 환경)의 범위를 넓히는 과정을 포함한다. 기억의 윤리는 그래서 기억 공동체의 윤리가 된다. 기억 윤리는 가까운 사람뿐 아니라, ‘얕은’ 관계를 맺는 다양한 공동체와 안으로 묶여 있어서, 이런 공동체 혹은 사람에게 어떤 기억의 의무를 가지고 있는지를 살펴봐야 한다. 집합적, 문화적 기억에 관련한 논란은 바로 이 지점이 문제가 되고 있다는 것을 명확하게 보여준다. 깊고 두터운 관계를 맺는 사람을 *넘어서* 우리가 관심을 두어야 하는 범위를 확장해야 할 윤리적 책무를 지녀야 하는 경우는 드문 일이 아니다. 왜 과거의 불의를 기억해야 하는가? 폴 리코르의 말이다. “우리는 기억해야만 한다. 기억은 윤리의 의무이기 때문이다. 우리는 희생자들에게 빚지고 있다. 그 빚을 갚을 수 있는 가장 작은 일은 무엇이 일어났는지를 이야기하고 또다

34) 노마 필드(Norma Field), 『죽어가는 천황의 나라에서』, 박이엽 옮김, (서울: 창비, 1991/1995), 12.

시 이야기하는 것이다... 우리가 희생자들에게 할 수 있는 가장 기본적인 보상이 이것이다.”³⁵⁾

2019년 8월 일본 나고야 아이치 트리엔날레 ‘표현의 부자유전- 그후’에서 ‘평화의 소녀상’ 전시를 둘러싸고 격렬한 논란이 있었다. 소녀상 전시에 대한 항의와 협박으로 전시는 사흘 만에 중단됐고, ‘표현의 부자유전’ 실행위원들은 법원에 전시 재개요구 가처분 신청까지 내면서, 폐막 일주일 전에야 다시 전시하게 되었다. 그 사이 ‘평화의 소녀상’이 환기하는 일본군 성폭력, 식민지 지배 역사에서의 책임 문제는 사라지고 대신 표현의 자유에 대한 논란으로 번지게 되었다.³⁶⁾ 기억과 염려 사이에 내적인 연관이 있다면, 윤리와 정치 사이에서도 그렇다. *기억의 공동체는 정치 공동체이다* (물론 모든 정치 공동체가 기억 공동체는 아니다). 기억의 윤리 관점에서 이 논란은 관심을 두고 염려해야 할 희생자를 어떻게 기억해야 하는가에 관한 문제이다. 이는 공동 기억의 윤리가 특정한 정치적 결과를 가져온다는 뜻이 아니라, 본질적으로는 기억해야 할 공동의 책임과 의무에 관한 윤리-정치의 성격을 지닌다는 것이다. 우리 대부분은 윤리적 잘못으로 인한 부정의에 민감한 감수성을 가지고 있어서, 이런 불의를 제거하고 싶어한다. 잔혹한 폭력 레짐에서 고통 받은 사람 자신은 물론이고, 이 상황을 직접 경험하지 않았더라도 사회적 증언자/전달자가 되어 폭력과 악의 실상을 드러내려는 시도를 한다. 기억의 윤리에서 증언 공동체의 정치적 역할은 무척 중요하다. 1991년 12월 일본군 위안부 생존자인 김학순과 다른 한국 여성 세 명이 도쿄 지방법원에 일본 정부의 사죄와 보상을 요구하는 소송을 제기함으로써, 위안부 문제를 다루는 틀이 “피해자의 치욕에서 가해자의 범죄”로 바뀌게 되었다³⁷⁾ 이전에 위안부 문제는 감정적인 시혜나 전적인 망각으로 묻혀 있었다. 김학순의 증언을 가능하게 했던 배경에는 1980년대 한국 민주화의 진전, 여성 문제의 사회적 중요성의 부각, 시민단체의 적극적인 개입이 있었다. 과거의 부정을 기억하는 것은 윤리적일 뿐 아니라 정치적으로 새로운 가능성을 만들어 가는 것이다.

35) Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, (Minneapolis: Fortress, 1995), 289.

36) 조기원, 「‘소녀상’ 보러 1만3천명 추첨 참여...트리엔날레 폐막」, 『한겨레신문』 (2019.10.15), <http://www.hani.co.kr/arti/international/japan/913267.html>(접속일: 2020.11.22).

37) 우에노 지즈코(上野千鶴子), 『위안부를 둘러싼 기억의 정치학: 다시 쓰는 내셔널리즘과 젠더』, 이선 옮김, (서울: 현실문화, 2014), 99-100.

3.2 기억 공동체와 가톨릭 공동체

로버트 벨라와 동료 연구자들은 미국 사회에 대한 실증 연구를 바탕으로, 어떤 사회가 온전하게 성장하기 위해서는 개인의 정체성이 공공성의 관계 속에서 형성된 다양한 공동체를 필요하다는 점을 제시했다. 이들은 자족감(self-reliance)이라는 미국의 국가적 신화가 의무, 헌신, 사회적 책임을 회피하게 만들어 결국 개인의 자아도 지극히 공허하고, 사회와 분리된 개별적 자아로 변화했다고 진단했다. 관계 안에 있는 자아에 대한 감각 없이는 개인 뿐 아니라 공동의 선도 유지 될 수 없다. 공동의 선을 나누고 참여하는 다양한 공동체는 물론 짧은 기간에 형성될 수 없고, 역사에서 사회적 덕목으로 다듬어져 가는 과정을 거쳐야 한다. 사회적 덕목의 형성에서 가장 중요한 것들 가운데 하나가 ‘기억의 공동체’를 만들어 가는 것이다: “과거를 잊지 않기 위해서, 공동체는 이야기를 생산해야 한다. 이야기를 통해서 인물들이 공동체의 의미를 구체화하고 예시한다. 집합적 역사의 이야기와 표본이 되는 인물들은 기억 공동체에서 핵심인 전통의 중요한 부분이 된다”.³⁸⁾ 이야기에 는 선의의 사람들이 협력으로 성취한 공동의 선 뿐 아니라 어떤 공동체가 다른 사람들에게 가한 고통스러운 기억, 그리고 고통을 숨죽이며 견뎌내야 했던 피해자들의 아픔이 함께 있다. 기억이 중요한 것은, 어떤 이야기가 공동체에 영향을 준다면, ‘기억의 공동체’는 공동의 선을 추구하는 과정에 영감과 활력을 불어 넣어 앞으로 다가 올 ‘희망의 공동체’로 변모할 수 있는 가능성을 보여 준다는 데 있다.

기억의 공동체를 성장하게 하는 다른 요소는 “삶의 방식으로서의 공동체를 이루는 실행 방법들 - 의식(전례), 미적 실천, 윤리적 실천 - 이다”.³⁹⁾ 벨라는 이 실행 방법들을 ‘참여의 실천(practices of commitment)’⁴⁰⁾이라 부르면서, 기억과 희망의 공동체에 반드시 필요한 조건으로 꼽고 있다. 그러나 일본의 경우, 식민지 지배와 전쟁 범죄(대표적으로 난징 대학살과 중군 위안부 문제)를 부정하며 사용하는 여러 이념 기제들 - 천황제, 신사참배, 네오내셔널리즘 - 에는 ‘기억의 작업’⁴¹⁾에 저항하는 ‘식민지 병리’⁴²⁾의 내면화를 통

38) Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, and Steven Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, (San Francisco: Harper & Row, 1985), 153.

39) Ibid., 154.

40) Ibid.

41) 하시 데즈야(高橋哲哉), 『일본의 전후책임을 묻는다: 기억의 정치, 망각의 윤리』, 이규수 옮김, (서울: 역사비평사, 2000), 12.

해 부정적인 방식으로 ‘참여의 실천’을 수행하는 큰 흐름이 있다.

이 어려움을 고려하면, 이행기 회복의 정의를 실현하는 과정에서 한일 가톨릭 공동체에 계도 유효한, 기억과 희망의 공동체로서의 역할을 찾는 것이 절박하다. 이 둘은 역사적으로 큰 차이와 갈등 안에 있는 정치 공동체의 한 부분이지만, 그리스도교 공동체로서는 공통적인 전통과 경험을 함께 나누고 있다. 그리스도교 신앙 공동체의 기억과 희망은 예수 그리스도의 삶, 죽음, 그리고 부활이라는 근본 내러티브에 기초한다. 그리스도교 공동체 역사는 이 원형의 이야기와 엮어진 수 많은 다른 사람들의 이야기이다. 특별히, 세상에서 이름 없고 잊혀진 사람들의 이야기는 십자가에 달린 예수 그리스도의 약속과 깊게 공명한다. 이들과 십자가 예수와의 연관을 놓친다면, 그리스도교 공동체는 예수 그리스도의 원형의 이야기를 잇는 것이며 따라서 복음의 가치도 놓치는 것이다. 가톨릭 전통에서 기억의 공동체를 형성하는 신앙의 실천은 무엇보다 ‘사도신경’과 ‘성인들과의 통공 (the Communion of Saints)’이라는 종교적 신념과 표현에 잘 나타나 있다.

특히 ‘성인들과의 통공’은 살아있는 사람들과 죽은 사람들 사이의 깊은 연관을 드러내는 전통적인 가톨릭 신앙이다. 가톨릭 교회는 삶과 죽음을 통괄하는 하느님의 자비의 능력이 죽은 이들을 전혀 새로운 삶의 차원으로 고양시킨다는 이 신앙을 ‘모든 성인(聖人)의 대축일’이라는 전례를 통해 기념한다. 그러나 신학적으로 말해서, 이 전례는 단지 교회의 제도를 통해 인정된 탁월한 성인들만을 기념하는 것이 아니다. 교회가 기념하는 것은 세 가지이다: ‘참된 행복 선인’을 통해 예수가 보여 준 삶의 길을 따르는 모든 백성들, 세대를 넘어 하느님과 예언자들의 후예들이 보여준 전복적인 기억, 그리고 그들과의 친교와 우애 안에 살아가고 있다는 희망이다.⁴³⁾ 즉, 이 전례는 시간과 공간을 뛰어 넘는 강한 연대와 역사의 고통 속에서도 자라나는 기쁨의 상태를 상징한다. 특별히, 이 세상에서 이름을 부여 받지 못한 사람들, 그리고 제도 교회 안에서는 길을 잃어버렸지만 하느님의 관대함 안에 있는 이들이 주인공이다. 칼 라너는 이 전례의 성격을 이렇게 요약한다: “모든 성인 대축일을 기념할 때, 우리는 익명의 성인들, 알려지지 않은 성인들을 가장 먼저 마음에 둔다. ... 땅 위에서 조용하게 생활을 영위하며, 오직 하느님의 눈에만 위대하게 보

42) 서경식, 『다시, 일본을 생각한다: 퇴락한 반동기의 사상적 풍경』, 한승동 옮김, (서울: 나무연필, 2017), 30.

43) Elizabeth A. Johnson, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, (New York and London: Continuum, 2000), 250-251.

이는 가난한 이들, 미소한 이들, 교회와 세계 역사가 어떤 인정도 하지 않은 사람들이다.”⁴⁴⁾ 우리는 역사의 부정의와 악에 희생당한 사람들 또한 이 목록에 더할 수 있다. 이들은 잊혀진 기억과 왜곡된 이야기로 ‘공식적으로는’ 오랜 세월 사라졌었다. 가톨릭 공동체는 기억의 전례를 통해 고통스럽지만 충실하게 삶을 이어온 이들을 기념할 수 있다. 기억하고 기념하는 공동체는 전복하는 공동체이다. 살인자와 억압자가 겹으로는 승리한 것 같지만, 이름 없는 이들을 기억함으로써 패배한 이들의 미래가 인정되며, 그럼으로써 불의한 승자의 입장과는 전혀 다른 종류의 이야기와 역사를 쓸 수 있다. 고통은 지워지지 않았지만, 이들이 하느님의 보살핌과 염려 안에 있다는 것을 확증해 주는 것은 기억하는 공동체이다.

맺는 말: 가톨릭 성사, 평화, 정의

화해의 윤리는 정의 개념을 올바른 관계의 복원으로 확장함으로써 역사적 부정의의 문제를 다루는 가톨릭 공동체의 정치-윤리적 접근법이다. 정의는 성경 전통, 자연법 전통, 교회 공동체 전통 안에 ‘계시’된 하느님의 성격, 목적, 행위를 반영하고 있다. 평화는 치유, 용서, 화해의 지속하는 순환의 과정을 거쳐 점진적으로 이루어진다. 이 과정에서 특징적인 것은 기억의 치유과정, 희생자/가해자 모두의 치유, 그리고 화해로서의 정의의 실천이다. 가톨릭 전통에서, 평화와 화해 척도의 중요 요소에는 인간 생명의 고귀함과 모든 인간의 본래적인 존엄, 인종, 민족, 젠더, 종교와 관계없이 참여하는 공동선과 참여(연대와 보조성 원리), 배제된 이들에 대한 우선적 선택, 그리고 회복의 가치가 있다. 물론 이것은 가톨릭만의 고유한 관심은 아니며, 서로 중첩하는 다양한 사회적, 정치적 행위자의 실천과 정책과 겹친다. 두 부문 사이의 친화와 집중의 관점에서 보면, 치명적인 갈등을 완화시키고 상처를 치유하며 지속할 수 있는 평화를 만드는 데는, 강조점의 차이는 있겠지만, 서로 친화하지 않을 이유가 거의 없다. 가톨릭 교회는 국제적으로 거대한 네트워크여서, 예상할 수 있는 단점도 있지만 장점도 많다. 지역, 국가, 대륙에 따라 집중점을 찾으면, 강력하고 효과적으로 평화구축의 역량을 발휘할 수 있다. 특별히 한일 가톨릭 공동체가

44) Karl Rahner, “All Saints”, *Theological Investigations*, vol. 8, trans. David Bourke, (New York: Seabury, 1977), 24, 26.

고려해야 점들이 있다. 먼저, *평화*가 문제이다. 화해 척도로 평화구축을 실행할 때, 두나라 공동체가 겪을 수 있는 도전과 응답을 분석해야 한다; 두 번째, *가톨릭 평화*가 문제이다. 두 나라에서 가톨릭 공동체는 서로 다른 사회적·문화적 환경에 있으므로, 가톨릭 교우의 윤리와 신앙을 나누며 일치를 강화하고, 친화와 집중의 실천 전략을 만들어야 한다.⁴⁵⁾

특별히 기억의 윤리와 기억 공동체는 가톨릭 전례의 사회적 상상력과 결합되면 화해 과정에서 희생자 치유와 회복의 좋은 예를 보여줄 수 있다. 가톨릭 평화와 화해 척도는 다른 평화 척도와 비교해 두드러지는 특징이 하나 있다. 전례와 성사이다. 이 세계를 *성사적으로 sacramentally* 보는 것은 이 세계가 하느님의 구원하고 치유하는 현존으로 가득 차 있다고 보는 것이다. 이 세계는 단지 지금 보이는 그대로의 세계가 아니다. 전례를 화해와 평화의 핵심 활동 - 저항 운동에서의 투쟁을 구체화하고, 죽은 이를 애도할 때 표현할 수 없는 것을 표현하려 하고, 기억을 통해 고통의 의미를 체화하고, 그럼으로써 대안의 사회적 형성을 상상하는 것 - 으로 보는 것은, 보이는 것과 보이지 않는 것을 매개하려는 가톨릭 성사의 전통에 근거한다. 보이는 세계는 갈등으로 부서진 세계로 경험되며, 보이지 않는 세계 - 폭력과 죽음으로 돌이킬 수 없게 상실되었지만, 희미하게나마 평화의 희망을 지니는 세계 - 는 기억과 기대를 통해 서로 매개된다. 가톨릭의 *윤리적 상상력*은 전례의 종교적 실행을 통해 가장 깊게 기억의 의무를 환기한다. 한일 가톨릭 공동체는 일상에서 실행하는 화해의 성사와 전례를 통해, 전복과 회복의 과정에 참여하고 있는 것이다. 이는 두 공동체의 오랜 실천이면서 동시에 새로운 연대의 가능성이다. 국가 사이의 대립과 갈등은 깊고 다층적이지만, 정의와 화해를 추구하는 과정에서 한일 가톨릭 교회가 해야 하는 역할은 작은 것이 아니다. 부정의의 전복과 인간 복리의 회복은 신앙 공동체의 사명이다.

45) 현재 이루어지고 있는 한일 가톨릭 공동체의 협력에 관한 구체적인 사례는 최영균, 「동아시아 연대와 가톨릭 교회」, 『신화전망』, 196(2017), 89-97 참조.

참고문헌

[한국어]

- 권혁태, 「역사와 안보는 분리 가능한가?: 일본의 우경화와 한일관계」, 『창작과 비평』, 42 (2014, 봄), 380-394.
- 남기정, 「한일관계를 어떻게 할 것 인가?: 한일관계의 필요성, 방법론, 가능성」, 『역사비평』, 127(2019, 여름), 10-35.
- 서경식, 『다시, 일본을 생각한다: 퇴락한 반동기의 사상적 풍경』, 한승동 옮김, 서울: 나무연필, 2017.
- 최영균, 「동아시아 연대와 가톨릭 교회」, 『신학전망』, 196 (2017), 74-113.
- 교황 요한 바오로 2세 회칙, 『자비로우신 하느님 *Dives in Misericordia*』, 1980,
http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html(접속일: 2020.10.30).
- 교황 요한 바오로 2세 회칙, 『사회적 관심 *Sollicitudo Rei Socialis*』, 1987,
http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html(접속일: 2020.10.30).
- 교황청 정의평화위원회, 『간추린 사회교리』, 2005,
http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html(접속일: 2020.11.20).
- 한국 천주교 주교회의, 『가톨릭 교회 교리서』, 2018,
<http://www.cbck.or.kr/Documents/Catechism/>(접속일: 2020.10.30).

[번역서]

- 노마 필드(Norma Field), 『죽어가는 천황의 나라에서』, 박이엽 옮김, 서울: 창비, 1995.
- 다카하시 데즈야(高橋哲哉), 『일본의 전후책임을 묻는다: 기억의 정치, 망각의 윤리』, 이규수 옮김, 서울: 역사비평사, 2000.
- 우에노 지즈코(上野千鶴子), 『위안부를 둘러싼 기억의 정치학: 다시 쓰는 내셔널리즘과 젠더』, 이선 옮김, 서울: 현실문화, 2014.

[외국어]

- Achtmeier, Elizabeth, "Righteousness in the OT", in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed., George A. Buttrick, Nashville, TN: Abingdon, 1962, 80-82.
- Barkan, Elazar, *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Injustice*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Bellah, Robert, et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, San Francisco: Harper & Row, 1985.
- Campbell, Sue, *Our Faithfulness to the Past: The Ethics and Politics of Memory*, ed., Christine M. Koggel and Rockney Jacobsen. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- David, Lea, "Against Standardization of Memory", *Human Rights Quarterly*, 39(2017), 296-318.
- De Greiff, Pablo, "Justice and Reparations", in *The Handbook of Reparations*, ed., Pablo de Greiff, Oxford: Oxford University Press, 2006, 451-477.
- Donahue, John R., "The Bible and Catholic Social Teaching", in *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, ed., Kenneth Himes, Washington D.C.: Georgetown University Press, 2011, 9-40.
- Du Toit, André, "The Moral Foundations of the South African TRC: Truth as Acknowledgement and Justice as Recognition", in *Truth V. Justice: The Morality of Truth Commissions*, ed., Robert I. Rotberg and Dennis Thompson, Princeton: Princeton University Press, 2000, 122-141.
- Elster, Jon, *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____, "Justice, Truth, Peace", in *Transitional Justice (Nomos LI)*, ed., Melissa S. Williams, Rosemary Nagy, and Jon Elster, New York: New York University Press, 2012, 78-97.
- Field, Norma, "Beyond Envy, Boredom, and Suffering: Toward an Emancipatory Politics for Resident Koreans and Other Japanese", *Positions* 1(1993, 3), 640-670.
- Johnson, Elizabeth A., *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York and London: Continuum, 2000.

- Lie, John, *Multiethnic Japan*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.
- Margalit, Avishai, *The Ethics of Memory*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Moltmann, Jurgen, *The Crucified God*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1973/1993.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, NY: Basic Books, 1974.
- Omer, Atalia, “Religion, Conflict, and Peacebuilding: Synthetic Remarks”, in *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, ed., Atalia Omer, R. Scott Appleby, and David Little, Oxford: Oxford University Press, 2015, 659-682.
- Philpott, Daniel, ed., *The Politics of Past Evil*, Notre Dame, ID: University of Notre Dame Press, 2006.
- _____, “Reconciliation, Politics, and Transitional Justice”, in *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, ed., Atalia Omer, R. Scott Appleby, and David Little, Oxford: Oxford University Press, 2015, 335-354.
- Rahner, Karl, “All Saints”, *Theological Investigations*, vol. 8, trans. David Bourke, New York: Seabury, 1977, 24, 26.
- Ricoeur, Paul, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis: Fortress, 1995.
- Roht-Arriaza, Naomi, “The New Landscape of Transitional Justice”, in *Transitional Justice in the Twenty-First Century: Beyond Truth versus Justice*, ed., Naomi Roht-Arriaza and Javier Mariezcurrena, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 1-16.
- Shaheed, Farida, *Report of The Special Rapporteur in the Field of Cultural Rights: Memorialization Processes*, U.N. GAOR, Human Rights Council, 25th Session agenda item 3, at 6 (23 Jan. 2014), <https://digitallibrary.un.org/record/766862?ln=en> (접속일. 2020.10.30).
- Schreiter, Robert J., Appleby, R. Scott and Powers, Gerard F., ed., *Peacebuilding: Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2010.
- Sobrinho, Jon, *Where is God?: Earthquake, Terrorism, Barbarity, and Hope*, tr., Margaret Wilde, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002/2004.
- Teitel, Ruti G, *Transitional Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____, “Transitional Justice Genealogy”, *Harvard Human Rights Journal*, 16(2003), 69-94.

Thompson, Janna, *Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Injustice*, Cambridge: Polity, 2002.

Tikhonov, Vladimir, “Transcending Boundaries, Embracing Others: Nationalism and Transnationalism in Modern and Contemporary Korea”, *The Asia-Pacific Journal*, 10(2012), 11-12.

기억의 윤리, 정의의 회복:
화해를 위한 한일 가톨릭 교회의 역할

박상훈 S.J.

이 글은 전환기에 일어났던 역사적 부정의와 상처를 회복하고 치유하려는 윤리적·사회적·종교적 시도를 의무와 책임의 윤리성, 이행기 정의, 기억의 윤리와 기억 공동체, 화해와 회복의 과정을 통해 살펴본다. 일본 식민주의에 의해 저질러진 과거의 잘못과 부정의는 자유주의 정의 척도 보다는 국제적으로 지지를 받는 이행기 정의의 척도에서 파악하는 것이 훨씬 효과적이다. 과거의 부정의를 해소하려는 노력에 종교의 역할이 커지고 있는 환경에서, 이행기의 정의는 평화구축과 정의척도를 모두 포괄하는 화해의 모델과 협력하면서 보다 실질적으로 부정의를 완화 시킬 수 있다. 화해 모델은 회복적 정의 척도에서 제시하는 다양한 실천 사항들을 구체화하며, 그리스도교 공동체의 평화구축에 기여하는 장점이 크다. 특히 부정의를 전복하고 온전함을 회복하는 과정에서 필수적인 기억의 윤리와 정치, 그로부터 형성되는 기억 공동체의 역할이 한일 가톨릭 교회에도 유효하다는 점을 밝힌다.

주제어: 역사적 부정의, 의무와 책임, 이행기 정의, 기억의 윤리와 기억 공동체, 화해와 회복

**An Ethics of Memory and Restoration of Historical Injustice:
the Role of Catholic Churches of Korea and Japan for the Reconciliation**

Pak, Sang Hun S.J.

This article outlines the Catholic principles of significant elements in repairing the historical injustices and past wrongdoings committed by Japanese colonialism. In order to do that, the article provides an overview of how a Catholic social ethics of the reconciliation and restoration can contribute to the way in which both the Catholic communities of Korea and Japan have been continued to pursue the Catholic peacebuilding. In the proposal for the social ethics of reconciliation, the themes of duty and responsibility, transitional and restorative justice, an ethics of memory, and an ongoing practice of a faith- community are discussed with six harms and rectifying practices for reconciliation and restoration.

Key Words: Historical Injustice, Colonialism, Reconciliation, Transitional/restorative Justice, Ethics of Memory

| | |
|----------|--------------|
| 논문 투고일 | 2020년 4월 20일 |
| 논문 수정일 | 2020년 11월 6일 |
| 논문게재 확정일 | 2020년 5월 4일 |
