

AUTHOR 이경직

TITLE 정의로운 전쟁: 개혁주의 관점

IN 백석저널

vol.5 (Spring, 2004):195-219

정의로운 전쟁: 개혁주의 관점

Just War: Reformed Perspective

이경직(천안대학교 기독교철학 교수)

I. 들어가는 말

이라크 전쟁의 참상과 후유증이 알려지면서 세계적으로 반전 분위기가 무르익고 있다. 언제나 전쟁의 먹구름이 끼어 있는 한반도에도 평화가 오기를 모두 기도하고 있다. 성경에서도 전쟁과 폭력의 종말이 오는 날을 소망하고 있다(사 2:4). 각 나라들이 방어와 공격을 위해 소유하고 있는 무기를 농기구와 포도 재배 기구로 바꾸는 날을 소망한다.¹⁾

이에 반해 전통적으로 전쟁을 옹호하는 사람들은 무력을 사용하는 일을 긍정적으로 여기며, 정치적 갈등을 해결하는 데 군사력이 필요하다고 여긴다. 그들은 전쟁은 바람직하지는 않지만 불가피한 수단으로 여긴다.²⁾ 따라서 정부가 수행하는 전쟁에 국민은 모두 참여해야 한다고 여긴다.

이 글의 목적은 전쟁을 정당하다고 여기는 입장들을 자세하게 살펴보고, 개혁주의 시각에서 그 입장들을 비판적으로 분석함으로써 전쟁 문제에 대한 개혁주의 관점을 제시하려는 데 있다. 우선 전쟁 옹호론의 근거와 문제점을 일반적 관점에서, 이어서 구약과 신약의 관점에서 살펴본 다음, 구약과 신약에서 정의로운 전쟁을 뒷받침하는 근거들을 살펴보고자 한다. 이어서 정의로운 전쟁과 부정

의한 전쟁을 구분해 주는 기준을 전쟁을 시작하는 기준과 전쟁 상황에서 정의로운 행동이 되는 기준으로 나누어 자세하게 살펴보고자 한다. 이어서 정의로운 전쟁에 대한 비판들을 간략하게 검토한 이후에, 정의로운 전쟁 옹호론자가 핵무장 시대에 어떠한 입장을 취해야 하는지 살펴보고자 한다.

II. 전쟁 옹호론

1. 일반적 근거와 문제점

우선 일반적으로 전쟁을 옹호하는 입장을 살펴보고자 한다. 이 입장을 대표적 근거는 '정부가 인간의 보호지이자 부모'라는 생각에 있다. 자식이 부모에게 순종하는 것이 마땅하듯이, 국민은 자신을 태어나고 교육받게 해 준 정부에 순종해야 한다. 또한 자신이 태어난 국가를 자신의 국가로 받아들이고 사는 것은 국가의 명령에 순종하겠다고 암묵적으로 계약한 셈이다. 이와 관련하여 거주 이전의 자유가 중요한 역할을 한다. 한 국가에서 떠날 수 있는 자유가 보장되지 않은 상태에서는 그 국가의 법과 명령에 따르겠다는 암묵적 계약을 했다고 보기 어렵기 때문이다. 더 나아가서 잘못된 법이 있는 상태가 정부와 법이 없는 상태보다 바람직하다.³⁾ 소크라테스가 자신에게 부당하게 사형 선고를 내린 아테네 정부의 명령을 존중하여 독배를 마신 까닭도 바로 여기에 있다.

이러한 주장에서 문제점을 몇 가지 발견할 수 있다. 무엇보다도 법이 국가 안에서만 성립하고 국가들 사이에서는 성립하지 않는다는 것이 큰 문제이다. 달리 말하자면, '전쟁 옹호론'은 국가의 법을 넘어서는 보편법 또는 자연법을 인정하지 않는다. 만일 '살인하지 말라'가 보편적으로 타당한 명령이라면, 살인을 요구하는 한 국가의 명령이 그보다 낮은 지위를 차지해야 하는 것은 아닌가? 전쟁 상황에서 상대방을 죽이는 행위가 살인 행위에 해당하지 않기 위해서는 정당한 전쟁을 옹호하는 사람들이 주장하듯이 많은 전제 조건들이 채워져야 할 것이다. 또한 국가의 법이 국가 구성원 개인에게 있는 양심의 법과 같음을 빗을 때 반드시 국가의 법을 따라야 한다는 결론이 언제나 나오지는 않는다. 개인들의 양심 법과 심각하게 마찰을 빚는 경우 국가법이 재검토되어야 하는 경우도 있을 수

있다. 또한 거주 이전의 자유가 형식적으로만 규정되어 있고 실질적으로 불가능한 경우가 있을 수 있다. 그 경우 그 국가 안에 머물러 있다는 이유만으로 암묵적 계약이 성립되었으며, 따라서 (부당하든 부당하지 않든 간에) 국가의 모든 법을 따라야 한다고 요구하는 데 무리가 따른다. 외국으로 이민 가기 위해서는 까다로운 이민 절차를 통과할 수 있는 능력과 재력이 따라야 한다. 하루 생계를 유지하기도 어려운 사람에게서 이민의 자유는 이론적으로만 가능한 자유이지 실질적으로 가능한 자유는 아니다. 그러한 사람에게 국가의 (부당한) 법을 받아들일 수 없으면 이 국가를 떠나라고 요구하는 것은 마치 태평양 한가운데서 아무런 구명 장비도 없이 배를 떠나라고 요구하는 것과 같다. 선상의 부당한 법을 따를 것인지 아니면 그 배를 떠나 죽음을 택할 것인지, 양자택일하라고 요구해서는 안 될 것이다.

2. 성경적 근거와 문제점

1) 구약에 나타난 전쟁

구약에서 이스라엘은 타민족에 대한 전쟁을 '여호와와의 전쟁'이라고 불렀다. 살인하지 말라는 제6계명을 이러한 전쟁에는 적용하지 않았다. 이스라엘은 전쟁을 제6계명과 연결하는 대신 출애굽기 32장 25-29절과 연결시켰다. 그래서 전쟁에서 상대방을 죽이는 일을 살인으로 여기지 않았다. 도리어 그 일은 여호와 의 심판 수단으로 여겨졌다.⁴⁾ 사무엘상 16장 18절에서는 다윗을 전쟁에 나간 용감한 군인으로 묘사하는데, 이 구절을 통해 하나님께서 전쟁에 대해 긍정적 평가를 하고 계시다고 해석할 수 있다.⁵⁾

이와 관련하여 구약은 하나님의 전쟁을 일종의 거룩한 전쟁으로 묘사하고 있다. 윌트겐 에바하에 따르면, 구약에 나타난 거룩한 전쟁은 예배 의식과 같은 절차를 따른다. 먼저 전쟁을 널리 알리며, 군인들과 무기를 하나님께 바친다. 이어서 이스라엘을 위해 상대방을 이길 것이라는 하나님의 결정이 내려지며, 그 전쟁은 하나님의 전쟁이라고 선포된다. 실제 전투가 일어나기도 전에 상대방은 하나님에 대한 두려움에 사로잡히며 결국 패배한다. 승전 후 전리품은 하나님의 전리품으로 간주된다.⁶⁾ 이 전쟁 과정에서 군인들의 장비나(삼상 14:6; 17:45, 47) 수(數)는(삼하 24:1 이하; 출 30:12) 중요한 변수가 되지 못한다. 군인들보다

앞서가며(삿 4:14; 신 20:4; 삼하 5:24), 군인들에게 용기를 주시며(삼상 30:6), 상대방에게서 용기를 빼앗는(출 15:14-16; 23:27 이하) 하나님에게만 찬양을 드려야 하고(출 14:4; 속 4:6 이하) 전리품을 드려야 한다.⁷⁾ 사무엘하 24장에서 볼 수 있듯이, 이스라엘에서 인구 조사가 하나님을 모독하는 행위로 여겨졌던 것도 바로 이러한 이유에서이다. 사무엘상 15장에서 볼 수 있듯이, 사울이 왕권을 빼앗긴 이유도 전쟁을 자기 재량대로 했다는 데 있다.⁸⁾ 왕을 세워 달라는 이스라엘 백성의 요구를 하나님께서 좋지 않게 여기신 이유도 그 백성이 전쟁의 주체를 하나님 대신 이스라엘로, 정치적 권력자로 바꾸려는 데 있었다(삼상 8:10-20).⁹⁾

그런데 하나님의 전쟁은 이스라엘의 대적자를 향해서만 이루어진 것이 아니었다. 이스라엘이 더 이상 하나님의 편에 서지 않을 때 이스라엘도 하나님의 전쟁 대상에 들어가게 되었다. 그래서 이스라엘을 대상으로 전쟁을 수행하는 바벨론의 느부갓네살 왕에게 '여호와의 종'이라는 호칭이 주어진다(렘 27:6).¹⁰⁾ 이제 하나님은 하나님을 반역한 이스라엘을 향해 전쟁을 시작하신다. 아모스 3장 2절에 드러나듯이, 이전에 교만한 이방 민족을 향해 하나님께서 전쟁을 하시는 도구가 이스라엘이었듯이, 이제 교만한 이스라엘을 벌하시기 위해 하나님께서 사용하시는 도구는 이방 민족일 수 있다.¹¹⁾

앞서 제시한 내용에 비추어 볼 때, 정부는 하나님의 뜻을 순종할 때 권위를 갖는다는 사실을 알 수 있다. 정부의 기원은 하나님에게 있으며, 정부의 권위는 하나님에게서 나온다는 주장이 이와 관련해서 의미를 갖는다. 그래서 사무엘은 이스라엘 백성을 향해 하나님께서 사울을 왕으로 세우셨다고 선포한다(삼상 8:22). 하나님의 뜻에 맞는 사람에게 국가의 통치권을 주시는 분은 하나님이시다(단 4:25). 따라서 통치자에게 순종해야 하나님께 순종하는 것이다. 창세기 9장 5-6절에서 하나님은 하나님의 형상인 사람을 죽인 자를 반드시 죽여야 한다고 말씀하신다. 이는 '눈에는 눈, 이에는 이'라는 원칙이 잘 나타나 있는 출애굽기 21장 23-25절에서도 확인할 수 있다. 그래서 사무엘상 23장 1절에 보듯이, 그일라를 공격하고 타작한 곡식을 마구 약탈한 블레셋을 공격하라는 명령을 다윗은 하나님에게서 받는다.¹²⁾ 따라서 이러한 정부가 요구하는 전쟁에 참여하는 일은 살인이 아니며 하나님의 뜻을 이루는 행위가 된다.

2) 신약에 나타난 전쟁

정부의 권위가 하나님에게서 나왔다는 입장은 신약에서도 계속 이어진다. 예수님께서는 마태복음 22장 21절에서 "가이사란 것은 가이사에게 바치라"고 명령하셨다. 또한 요한복음 19장 11절에서 예수님은 빌라도 앞에서 "위에서 주지 아니하셨다면 나를 해할 권세가 없었으리라"고 하신으로써 부당한 권력인 빌라도의 권위도 인정하셨다. 디모데전서 2장 2절에서는 왕들과 높은 지위에 있는 모든 사람들을 위해 기도하라고 요구하며, 디도서 3장 1절에서 통치자들과 집권자들에게 복종하며 순종하라고 가르친다. 베드로전서 2장 13-14절에서도 인간이 세운 모든 제도에 순종하라고 요구한다. 그래서 주권자인 왕이나 총독들에게 순종해야 한다고 요구한다.

하나님께서 정부의 통치와 권세를 세워 주셨음을, 특히 로마서 13장이 강조한다. 따라서 정부의 명령을 거부하는 사람은 하나님의 명령을 거부하는 사람으로 여겨진다. 정부와 통치자는 하나님의 사자로서 백성에게 선을 이루며, 악을 행하는 자에 대해 하나님의 진노를 표현하는 도구이다.¹³⁾ 따라서 정부가 기독교인에게 군 복무를 명령하고 전쟁에 참여할 것을 요구할 때 기독교인은 무조건 이 요구에 따라야 한다.

더 나아가서 전쟁 옹호론자에 따르면, 기독교인이 군 복무하는 것이 부적절하다는 이야기가 신약 성경에 나타나지 않는다. 베드로가 고넬료 백부장의 믿음을 높이 평가하면서 그에게 군 복무를 그만두라고 권고하지 않는다. 또한 신약 성경에는 "선한 싸움" "예수 그리스도의 좋은 군사"와 같이 전쟁에 사용되는 표현이 많이 등장한다.¹⁴⁾ 예수님께서도 평화 대신 칼을 가지고 오셨다고 표현하신다(마 10:34).¹⁵⁾ 더 나아가서 예수님 자신이 성전을 청결하게 하기 위해 채찍을 직접 드셨다(요 2:15-16).

그래서 미국 신학자 리처드 샤울(Richard Shaull)은 1966년 WCC 제네바 회의에서 하나님께서 폭력과 혁명 가운데 일하신다고 주장했다.¹⁶⁾ 파농(Frants Fanon)에 따르면, 폭력은 인간을 치유하고 해방시켜 주는 결과를 낳는다.¹⁷⁾

3) 전쟁 옹호론에 대한 비판

위와 같은 전쟁 옹호론은 많은 비판을 받는다. 특히 역사를 되돌아볼 때 하나

님의 뜻을 실현한다는 명분 아래 국가와 개인이 부정의하게 폭력을 휘두른 예가 많다. 가장 대표적인 예가 십자군 전쟁일 것이다. 성지(聖地) 예루살렘을 이슬람 교도의 손아귀에서 보호해야 한다는 명분 아래 마음껏 부정한 폭력을 행사했기 때문이다. 소위 폭력 혁명을 통해 부패한 정부를 제거하겠다는 명분을 내세웠던 많은 혁명이 결국 또 다른 국가 폭력의 메커니즘을 낳는 결과에 빠진 것도 역사 속에서 관찰되는 사실이다. 자신의 이익을 하나님의 뜻과 일치시키는 잘못이 되풀이되는 셈이다. 이 점을 가장 잘 지적한 사람이 자크 엘룰(Jaegue Ellul)이다.²⁰ 마틴 루터 킹(Martin Luther King, Jr.)도 파괴적 수단으로는 건설적 목적을 이룰 수 없다고 주장했다.²¹

또한 구약성경에서 인간의 완악한 마음 때문에 하나님께서 이혼을 인정하지 않으시면서도 허용하신 것처럼(마 19:8), 전쟁 자체가 바람직한 것은 아니라는 주장도 나온다. 신약에서 기독교인은 육적 전쟁 대신 영적 전쟁을 하도록 요구된다. 기독교인의 무기는 물리적 검이 아니라 하나님의 말씀이라는 영적 검이다(엡 6:17).²² 『마태복음』 10장 34절은 전쟁을 옹호하는 구절로 해석되어서는 안 된다. 예수께서는 베드로에게 "검을 가지는 자는 다 검으로 망하느니라"(마 26:52)고 가르치시기 때문이다. 이 본문에서 예수께서는 자신의 사역 목적보다 사역의 결과를 밝히신 것이다. 예수께 충성한 결과 아버지가 딸과, 며느리가 시어머니와 불화할 수 있다(마 10:35). 예수께서 사역하신 결과 가족이 길에 의해 분리되듯이 분리될 수 있다. 『누가복음』 12장 51절에서 칼 대신 분쟁이라는 단어를 사용하는 까닭도 여기에 있다.²³

또한 구약에서 통치자의 명령을 언제나 순종해야 하는 것은 아니다. 예를 들면, 다니엘의 세 친구들은 느브갓네살 왕이 세운 신상에 절하라는 왕명을 거부했다(단 3:6). 히브리 산파들도 남자 아기를 죽이라는 바로의 명령에 불복했다(출 1:17, 19, 21). 초대 교회 사도들은 그리스도의 복음을 전하지 말라는 유대 지도자들의 명령에 따르지 않았다(행 4-5장). 예수님의 부모도 헤롯이 아기 예수를 죽이려 하자 이집트로 피신했다(마 2:13-14). 이는 하나님의 법과 맞지 않는 정부의 명령은 따르지 않아야 한다는 입장을 뒷받침한다. 자국 정부의 명령에 따라 수행한 전쟁이라고 해서 모두 도덕적으로 정당화되는 것이 아니라는 사실은 뉘른베르그 재판에서 나온 결론이기도 하다.²⁴

또한 예수께서 환전상들을 성전에서 쫓아내실 때 채찍은 사람에게 사용하지 않고 동물에게만 사용하였다. 예수께서 환전상들을 쫓아내실 때 사용하신 것은 채찍이나 제자들의 힘이 아니라 예수 자신의 인격과 말씀의 권위였다(요 2:15-16).²⁵ 따라서 예수 자신이 실권을 통해 폭력을 옹호했다는 주장에는 근거가 없다.

III. 정의로운 전쟁과 기독교

위의 논의를 통해 전쟁을 무조건 정당하다고 여기는 입장에 문제가 있음을 알 수 있었다. 하지만 그렇다고 해서 전쟁을 하는 일이 무조건 그르다는 결론이 나오는 것은 아니다. 전쟁이 '언제나' 옳다는 주장을 부정하는 경우 '전쟁이 언제나 옳은 것은 아니다'라는 결론이 나오기 때문이다. 폭력을 사용해서는 안 된다는 명제에 집착해서 히틀러의 대량 학살을 허용한 독일 교회의 전철을 밟아서는 안 될 것이다. 악한 세상에서 악한 사람의 악행을 막기 위해서는 무력이 필요할 수밖에 없다. 악에 저항하지 않고, 선량한 사람을 지켜 주지 못하는 것은 도덕적으로 잘못된 일이다.²⁶

그렇다면 전쟁이 어떤 경우에 정당화되지 못하고, 어떤 경우에 정당화되는가 하는 물음이 나온다. 이 물음은 전쟁을 정당하게 여기는 기준을 어디에서 찾아야 하는가 하는 문제를 낳는다. 소위 '정의로운 전쟁'(just war)을 옹호하는 사람들은 그 기준을 '정의'에서 찾는다. 그렇다고 해서 이들이 전쟁을 좋아하는 것은 아니다. 그들의 목적은 엄격한 기준과 조건을 만들어 전쟁을 제한하고 평화를 이루려는 데 있다.²⁷ 이 입장에 따르면, 세상이 에덴동산처럼 낙원이라면 전쟁 없이 평화로운 상태에서 정의를 완전히 이룰 것이다. 하지만 죄의 영향을 받은 세상에서는 정의를 지키기 위해서는 때로 평화를 포기하고 전쟁을 불가피하게 선택해야 한다. 그래서 가톨릭과 동방정교회, 주류 개신교는 이 입장을 택하고 있다.²⁸

그런데 정의로운 전쟁을 옹호하는 방법에는 두 가지 방법이 있다. 첫 번째 방법은 윤리적 기본 원리에서 정의로운 전쟁의 기준을 연역해 내는 것이다. 예를

들어, 존 롤즈(John Rawls)는 『정의론』(A Theory of Justice)에서 공정으로서의 정의라는 윤리적 원리로부터 정의로운 전쟁의 기준을 연역해 내었다. 두 번째 방법은 이미 우리가 정의로운 전쟁의 기준이라고 물려받은 것을 윤리적 기본 원리에 맞는지 검토해 보는 것이다. 많은 신학자들과 철학자들이 이 방법을 사용했다.²⁷⁾

지면상 이 글에서는, 존 롤즈의 방법에 대해서는 따로 다루기로 하고, 두 번째 방법을 사용하는 사람들을 살펴보고자 한다. 철학자 플라톤(Platon)이나 아리스토텔레스(Aristoteles)에 따르면, 전쟁은 평화라는 목적을 위해서만 정당화된다. 정의로운 전쟁을 옹호하는 논증을 최초로 자세하게 밝힌 키케로에 따르면, 올바른 이성을 통해 평화와 질서를 구현할 수 있으며, 전쟁을 싫어하는 우리의 감성과는 달리 이성은 평화와 질서를 위해 때로 전쟁이 필요하다는 사실을 가르쳐 준다.²⁸⁾ 이와 맥락을 같이하는 아우구스티누스(Augustinus)도 정의로운 전쟁을 받아들인다. 그에 따르면, 합법적 지도자가 수행하며, 기독교의 사랑을 실천하는 전쟁은 정당화될 수 있다.²⁹⁾ 20세기에 들어와서 전쟁은 법적 갈등을 해결하는 최후 수단(ultima ratio)로서 인정되었다. 칼 폰 클라우제비츠(Carl von Clausewitz, 1780-1831)에 따르면, 전쟁은 국가의 정치를 수행하는 하나의 방법에 들어간다. 그는 군사 대결이 민족 전쟁으로 발전하는 과정에서 모든 국민이 전쟁에 적극 참여하는 소위 전쟁의 민주화가 일어난다는 사실에 주목한다. 그 결과 국민의 병역 의무가 보편화되었다. 이는 요한 발렌틴 엠브서(Johann Valentin Embser, 1749-1783)가 칸트(Kant)의 정치적 이상(理想)인 '영원한 평화'를 하나님을 망각하는 것으로 비판하는 것과 맥락을 같이한다. 이들에게서 전쟁은 민족이 자신을 관찰해 나가는 수단이다. 철학자 피히테(J. G. Fichte)도 1806년 『독일 국민에게 고함』에서 전쟁을 민족과 연결해서 해석한다. 그에 따르면, 하나님의 의지는 강한 자의 권리가 관찰되는 데 있다. 헤겔(G. W. F. Hegel, 1770-1831)도 민족들이 도덕적으로 건강하기 위해 전쟁이 필요하다고 주장했다. 그에 따르면, 민족이 전쟁이라는 수단을 통해 외부에 대해 자기를 주장할 때 민족 내부에 안정과 평화가 온다.³⁰⁾

1. 구약에 나타난 정의로운 전쟁

많은 신학자들이 정의로운 전쟁의 정당성을 구약성경과 신약성경에서 찾는다. 우선 구약성경을 먼저 살펴보자. 구약에서 민족간의 전쟁은 보편적 현상이었다(신 7:2; 수 8:1-2).³¹⁾ 아시리아인들이 일으키는 전쟁의 목표는 다른 도시나 지방을 점령하는 데에만 있지 않고 점령지 주민들이 아수르 신의 주권을 승인하도록 하는 데도 있다. 그래서 아시리아인 등 외부 민족에 대해 이스라엘이 치르는 전쟁은 이스라엘의 정체성을 지키려는 데만 국한되었다. 이스라엘이 민족의 생존을 위해서 치르는 전쟁은 구약에서 정당화되었다.³²⁾

신약에서 믿음의 조상으로 소개되는(롬 4:11, 12; 히 11:8-10) 아브라함은 조카 롯을 구출하기 위해 군대를 이끌고 전쟁을 치렀다(창 14:13-16). 여호수아나 사사들이나 다윗도 하나님이 인정하시거나 명령하신 전쟁을 치렀다.³³⁾ 이러한 전쟁은 인정되었다(히 11:33-34).³⁴⁾ 하지만 그렇다고 해서 모든 전쟁을 인정한 것은 아니었다. 가나안을 정복하는 전쟁을 수행할 때도 하나님은 무력 사용의 범위와 대상에 제한을 두셨다.³⁵⁾ 하나님은 원래 전쟁을 원하지 않으시고 평화를 원하시기 때문이다. "제가 땅 끝까지 전쟁을 쉬게 하심이여 활을 꺾고 창을 끊으며 수레를 불사르시는도다."(시편 46:9) "이 나라와 저 나라가 다시는 칼을 들고 서로 치지 아니하며 다시는 전쟁을 연습하지 아니하고."(미가 4:3) 하지만 죄의 영향 아래 있는 현실에서 이 평화의 나라는 아직 완성되지 못한 상태에 있다.³⁶⁾

죄의 영향 아래에 있는 현실에서는 옳지 못한 일을 막을 때 옳지 못한 수단이 사용될 수밖에 없는 경우가 있다. 우리를 이것을 정당 방위라고 부른다. 예를 들어, 『출애굽기』 22장 2절에서 집주인이 담 넘어 오는 도둑과 싸우다가 그를 죽었다고 해서 처벌받지는 않는다.³⁷⁾

2. 신약에 나타난 정의로운 전쟁

신약성경에서는 구약성경에 비해 전쟁에 대해 그리 많은 말을 하지 않는다. 아서 홈즈(Arther Holmes)에 따르면, 이는 구약이 이스라엘 국가에게 주신 말씀인 데 반해, 신약은 개인들에게 직접 주신 말씀이기 때문이다.³⁸⁾ 바우어른파인트(Bauernfeind)에 따르면, 신약 시대의 사람들은 구약에서 하나님이 명령하신 전쟁들과 심판을 초래할 마지막 전쟁 사이에 놓여 있었으며, 미래에 일어날

전쟁을 논의하거나 정당화할 생각이 없었다고 한다. 그에 따르면, 세례받은 기독교인이 전쟁에 참여하려 하거나 군 복무하려 했다는 증거나 생각이 신약에 나타나지 않는다.³⁹⁾

하지만 신약성경이 전쟁을 무조건 거부한 것은 아니다. 『누가복음』 3장 14절에서 세례요한은 군인들에게 무기를 버리라고 요구하지 않았다.⁴⁰⁾ "폭력이나 거짓 고소로 강도짓 하지 말고 너희 품삯에 만족하라"고 요구했을 뿐이다. 군인이라는 직업이 하나님을 믿는 일과 모순된다고 주장하지 않았다.⁴¹⁾ 세례요한은 군인들에게 군대를 떠나라고 요구하지 않고 올바른 군인이 되라고 요구했다.⁴²⁾

물론 바우어른파인트에 따르면, 이는 이미 노예인 사람이 기독교인이 되었을 때 노예에서 벗어나라고 요구하지 않은 것과 같다. 이미 군대에서 복무하고 있는 군인이 기독교인이 되었을 때 군인이라는 직업을 버리라고 요구하지 않았다. 또한 신약성경은 노예나 군인의 덕목, 즉 희생적 충성을 높게 평가하고 있다. 하지만 바우어른파인트에 따르면, 그렇다고 해서 기독교인이 전쟁하는 것이 정당화되는 것은 아니다.⁴³⁾ 그런데 바우어른파인트는 군인과 노예를 같은 부류로 분류해야 하는 이유를 제시하지 못한다. 오늘날 노예 제도가 거부되고 있지만 군대 제도는 인정되고 있는데, 그와 같이 그 현실을 부정하려는 입장을 취하는 쪽이 증명의 부담을 져야 하는 것이 마땅하다.

예수님도 "이스라엘에게서 이런 믿음을 본 적이 없다"(눅 7:9)고까지 로마 군인 백부장의 믿음을 극찬하셨으며(마 8:8, 10, 눅 7:1-10), 그에게 군복을 벗으라고 요구하지 않으셨다.⁴⁴⁾ 예수님의 십자가 처형을 요구한 유대인과 달리, 한 로마 백부장은 예수께서 "진실로 하나님의 아들이시다"라고 고백하기까지 한다(마 27:54).⁴⁵⁾ 신약 시대는 무력을 통해 지중해 세계의 평화를 보장하던 로마 제국이 다스리던 시대였다. 로마 군인들과 마찰이 있었을 때 예수님은 그들이 임무를 수행하는 일을 이해하시는 입장을 취하셨다(요 18:11).⁴⁶⁾ 또한 예수께서 재적으로 환전상을 몰아내신 성전 청결 사건에서 볼 수 있듯이(요 2:13-22), 예수님은 악 앞에서 수동적이지 않으셨다.⁴⁷⁾

예수님은 제자들을 평화의 사도로 파송하셨을 때, 전대와 주머니와 신을 가지고 가지 말라고 하셨지만(눅 10:4), 하나님의 나라가 아직 오기 전의 시대를 사는 사람들을 위해서는 "그러나 이제는 전대 있는 자는 가질 것이요 주머니도 그

리하고 겹 없는 자는 걸옷을 팔아 살지니라"(눅 22:36)고 말씀하신다. 이는 교회를 위협하는 주변 세력에 대해 교회가 무력을 통해 자신을 방어할 권리를 지닐 수 있다는 말씀으로 해석될 수 있다.⁴⁸⁾

사도 바울도 세례요한이나 예수님과 같은 태도를 취한다. 그는 베드로를 보내어 로마 군인 고넬료에게 설교하도록 했다. 고넬료는 "경건하여 온 집으로 더불어 하나님을 경외하며 백성을 많이 구제하고 하나님께 항상 기도하는"(행 10:2) 사람이다. 또한 주변 사람들로부터 "의인이요, 하나님을 경외하는 사람"으로 여겨진다. 그는 유대 온 족속이 칭찬하는 사람이며, 거룩한 천사의 지시를 받아 베드로를 초대하려는 사람이다(행 10:22). 베드로는 "하나님을 경외하며 의를 행하는 사람을 하나님이 받으신다"(행 10:35)고 하면서 고넬료에게 군대를 떠나라고 요구하지 않았다.⁴⁹⁾

무력을 지니는 정부에 대해 사도 바울은 정부가 "검(machaira)을 헛되이 지니는 것이 아니다"라고 밝힌다. 정부는 "잘못 행하는 자에게 하나님의 분노를 실행하는 하나님의 종이기"(롬 13:4) 때문이다. 세금을 거두는 일뿐 아니라 검을 사용하는 것도 하나님께서 세속 정부에게 위임하신 권위를 나타낸 것일 수 있다.⁵⁰⁾ 여기서 '검'은 제의적이고 상징적 의미만 지닐 뿐이라는 반론도 있다. 하지만 여기서 말하는 '검'은 살상 무기를 가리킨다(삿 3:16).⁵¹⁾ 하나님을 인정하지 않으려는 사람에게 하나님이 내리시는 형벌 가운데 전쟁도 포함된다(롬 1:28-29).⁵²⁾ 이와 같은 맥락에서 『베드로전서』 2장 13-14절에서도 주를 위하여 인간 위에 세운 제도를 따르라고 하면서, 악한 일을 하는 자를 왕이나 왕의 방백이(무력을 통해) 징벌하는 것을 인정하도록 한다. 달리 말하자면, 타락한 인간의 욕망 때문에(야 4:1-3) 생기는 전쟁을 통해 하나님은 죄를 응징하시기도 하고 하나님 백성에게는 평화를 주신다.⁵³⁾

바울이 그리스도인의 삶의 모습을 설명하면서 병사의 예를 곳곳에서 드는 것을 볼 때도 전쟁이 무조건 배제된 것은 아니다. 예를 들어, 『디모데후서』 2장 3절에서 바울은 "예수 그리스도의 좋은 군사로서 고난에 동참하라"고 권고한다.⁵⁴⁾ 『에베소서』 6장 10-20절에서도 "하나님의 전신갑주를 입으라"고 권고한다. 사도 요한도 『요한계시록』에서 하늘에서 그리스도께서 승귀(勝貴)하신 모습을 본다. 그분은 "백마를 타고 공의로 심판하시며 싸우신다"(계 19:11). 여기서 사도

요한은 승귀하신 그리스도의 활동을 군사적 용어로 표현한다. 물론 여기서 그리스도의 '전쟁'은 영적 전쟁이다. 그래서 이 전쟁은 하나의 은유일 뿐이지 물리적 전쟁은 부정적으로 여겨지고 있다는 비판도 있다. 하지만 대체로 은유를 사용할 때는 부정적인 것을 사용하기보다 긍정적이거나 중립적인 것을 사용한다. 예를 들어 매춘부나 부도덕한 직업을 은유로 사용해서 하나님의 활동을 표현하지는 않는다.⁵⁵⁾ 따라서 『요한계시록』의 구절은 하나님께서 전쟁을 완전히 배제하지는 않으신다는 정황 증거가 될 수 있다.

『히브리서』에서도 사사들과 다윗이 군사적으로 거둔 공적들을 밝히고 있다. 그들의 행위는 그들이 하나님을 정말 믿고 있음을 증명하는 것으로 여겨진다. 히브리서에 따르면, 그들은 "믿음으로 나라들을 이기기도 하며 의를 행하기도 하며 ... 강하게 되기도 하여 전쟁에 용맹하게 되어 이방 사람들의 진을 물리치기도"(히 11:33, 34) 했다. 신약 교회 앞에 제시된 그들의 믿음은 군사적 용맹에서 나타난다. 그들이 정의를 이루기 위해 적군과 싸워 적군을 패배시키는 일이 이 본문에서 하나님은 인정하셨다. 이 본문에서 우리는 정의를 시행하는 일과 비폭력이 타락한 세계에서 서로 부딪칠 때 하나님께서 정의의 시행을 우선으로 두심을 알 수 있다. 하나님께서는 정의를 이루시기 위해 그분의 아들 예수 그리스도께서 십자가 위에서 폭력을 당하는 일도 감수하셨다.⁵⁶⁾

바우어른포인트에 따르면, 신약은 그리스도인에게 군 복무에 대한 지침을 주지 않는다. 종말을 정확하게 계산하면서 현재의 전쟁이 그리스도에 대항하는 전쟁이라고 확신하는 사람은 군 복무를 거부할 것이다. 또한 치명적 무기를 마음대로 사용하는 것은 신약에서 받아들여지지 않는다고 여기는 사람도 그러할 것이다. 하지만 그리스도인의 큰 계명인 이웃 사랑을 구체적 상황에서 실천하는데 치명적 무기를 사용해야 한다면 방어적 목적의 전쟁은 정당화될 수도 있다. 또한 법에 어긋나는 공격과 적법한 방어를 구분할 수 없다는 비판을 받아들인다 해도 전쟁을 신약에서 폐기되지 않은 응급 조치로 볼 수 있는 가능성은 열려 있다. 하지만 이와 반대로 인간 사회가 협정을 통해 무기 사용을 포기하고 희생하는 것도 중요할 수 있다. 이를 통해 바우어른포인트는 신약에서 전쟁에 대한 분명한 입장을 찾을 수 없다고 여긴다.⁵⁷⁾ 물론 인간 사회가 협정이나 때로 (피주기 비난을 감수하고 복한에 몰자 지원을 하는) 자기 희생을 통해 평화를 위해 노력

해야 하는 것은 옳다. 그렇다고 해서 전쟁이라는 수단이 완전히 배제되는 것은 아니다. 더 나아가서 '전쟁'을 물리적 폭력이라는 관점에서 이해할 때 경제적 제재 등도 전쟁의 수단에 포함될 수 있을 것이다.

원수를 사랑하라는 계명은 원수에게 무력을 사용하는 것을 배제하는가? 무력을 사용하는 경우 적이 나중에 뉘우치고 복음을 믿을 가능성을 차단하는 것은 아닌가? 하지만 사랑과 의분이 하나님의 성품에서 서로 모순되지 않는다. 『요한복음』 3장 16절에서 하나님은 독생자를 내주시기까지 세상을 사랑하시지만, 『데살로니가후서』 1장 5-10절에서 예수 그리스도는 복음을 거부하고 신자를 박해한 자들에게 환난으로 심판하실 것이다. 또한 이 심판은 종말에만 있는 것이 아니라 현실에서도 있을 수 있다. 『누가복음』 13장 1-5절에서 하나님의 성품에서 사랑과 정의는 서로 모순을 일으키지 않는다. 사랑만 강조하고 하나님의 분노와 정의를 배제한다면 감상적이고 인본주의적인 사랑 개념을 주장하는 결과를 낳을 것이다. 이 개념은 성경에서 말하는 사랑 개념과 다르다. 악한 공격자에 대한 정당한 방어는 종말의 심판에 공격자가 받아야 할 죄의 비중을 줄일 수 있다는 점에서 기독교의 사랑 계명과 모순되지 않을 수 있다.⁵⁸⁾

특히 자신이 아니라 제3자가 부당한 공격에 노출되어 있을 때 그를 방어하기 위해 무력을 사용하다가 자신을 희생하는 일은 기독교의 사랑과 일치할 수 있다. 상황에 대해 정확히 판단하고 정당 방어의 기준을 정확히 지켜야 한다는 조건을 지킨다면, 모든 경우에 무력을 무조건 배제하는 것이 꼭 정의와 조화를 이루는 사랑을 성취하는 수단이 되지는 못한다. 물론 현실에서 위의 조건을 제대로 지키지 못하며, 위의 조건을 악용해서 자신의 부당한 공격을 정당화하는 데 사용한 경우가 매우 많다. 무엇보다도 인간이라는 한계 때문에 상황을 정확히 판단하기 어렵고 미래에 전개될 결과를 정확히 예측할 수 없기 때문에 그러하다. 그래서 무력을 불가피하게 사용해야 하는 경우, 정말 신중해야 하고 무력만이 최후에 남은 수단인지 확인해야 할 필요가 있다. 하지만 정의로운 전쟁이 현실에서 남용되고 오용되었다고 해서 정의로운 전쟁 자체가 비기독교적이라고 바로 결론 내릴 수는 없다. '가능하면 평화라는 도구를 사용하라'는 말과 '무조건 전쟁을 해서는 안 된다'는 말은 서로 다르기 때문이다.

3. 정의로운 전쟁의 기준

그렇다면 전쟁이 정의로운지 여부를 결정하는 기준은 무엇인가? 이 기준을 결정할 때 오늘날 학자들이 기본으로 삼는 것은 아우구스티누스와 아퀴나스의 가르침이다. 두 사람 모두 정의로운 전쟁과 관련하여 두 가지 기준을 제시한다. 첫째, 어떤 전쟁이 정의로울 수 있는지를 결정하는 기준, 즉 전쟁을 시작하는 것이 정당한 기준(jus ad bellum)이 있다. 둘째, 전쟁을 이미 시작했을 때 그 상황에서 정당한 행위를 정하는 기준(jus in bello)이 있다.

1) 개전이 정당한 기준(jus ad bellum)

어떤 상황에서 나는 강제력과 무력을 사용하는 데 가담할 수 있는가? 그동안 학자들은 개전을 정당화하는 기준을 다음과 같이 꼽아 왔다. (1) 전쟁의 주체에 적합한 권위가 있어야 한다. (2) 전쟁의 원인이 정의로워야 한다. (3) 전쟁이라는 수단 때문에 예상되는 비용은 예측되는 성공 가능성에 비해 적절해야 한다. (4) 평화로운 해결 수단이 전혀 없는 상태이어야 한다. (5) 전쟁의 의도나 목적이 옳아야 한다. 이는 정부가 비합법적일 수 있으며, 경제력을 확대하려는 것과 같이 정당하지 못한 원인이 있을 수 있으며, 사람들을 정복하려는 목적과 같이 평화를 거스르는 전쟁 목표가 현실에 있다는 것을 전제하기 때문에 나오는 기준이다.⁶⁰

우선 정의로운 전쟁이 되려면, 전쟁 주체는 합법적 권력인 주권을 지닌 정부이어야 한다(롬 13:4). 전쟁을 수행하는 주체가 개인이 되어서는 안 된다. 정의로운 전쟁은 가능하지만 정의로운 사적 보복은 가능하지 않기 때문이다. 개인들의 법적 관계를 중재해 주는 국가 기관이 잘못된 공격에 대한 처벌을 담당하기 때문이다. 예를 들어, 스페인 법학자 발타사르 아얄라(Balthasar Ayala, 1548-1584)는 합법적 국가 기관이 선포한 전쟁만이 정당한 전쟁이라고 여긴다. 그에 따르면, 정당한 권위(auctoritas principis)가 최고의 힘을 지닌다.⁶¹ 또한 합법적 국가 기관은 합법적 원리와 절차에 따라 전쟁을 선포해야 한다.

그런데 이 경우 이미 주권을 빼앗긴 이웃 국가의 고통을 무시하는 결과를 낳을 수 있다는 비판을 받을 수 있다. 하지만 방어 개념을 자국 방어에만 두지 않고 지구촌 전체의 방어에도 둔다면, 국제 연합(UN)이나 국제 범죄 재판소와 같은 국제적 대행자로 전쟁 주체를 확대시킬 수 있는 가능성은 열려 있다.⁶²

둘째, 정의로운 전쟁이 되려면, 전쟁의 원인이 정당해야 한다. 적이 법을 위반했다는 것만이 전쟁의 정당한 근거(causa iusta)가 될 수 있다. 예를 들어, 공격에 대해 자신을 방어하는 전쟁이나, 불의하게 점령당한 것을 회복하려는 전쟁이나, 악행을 응징하려는 전쟁은 정의롭다. 국가의 주권을 보호하거나 인간의 존엄성을 보호하려는 전쟁은 정의롭다. 창세기 14장에서 보듯이 선량한 사람을 지키기 위한 전쟁은 정당하다. 그런데 이 경우 어느 정도까지의 행위를 상대 국가의 공격으로 여겨야 하는가 하는 문제가 나온다. 마이클 왈저(Michael Walzer)처럼 공포를 줄 정도로 압박한 위협이나 인류의 양심에 충격을 줄 정도로 큰 고통도 공격으로 여겨 반격에 나서야 하는지,⁶³ 아니면 대대적인 물리적 공격만을 공격으로 여겨야 하는지 기준을 정하기가 쉽지 않다. 그래서 압도적 위협이 된다는 객관적 증거가 없는 경우에는 선제 공격은 정당화되지 못한다.

그런데 왈저와 같은 입장을 따르는 경우 부당한 고통 아래에 있는 다른 국가에 대해 인도적 개입을 할 수 있는 길이 열리지만, 동시에 구체적으로 어떤 행위가 인도적 개입의 원인이 되는지 결정하는 주체가 가치 중립적이지 않기에 그 입장은 오용될 위험이 크다.⁶⁴ 그래서 현행 국제법은 왈저의 견해와는 달리, 예방 차원의 전쟁을 금지한다. 하지만 공격이 분명히 예상되는 가운데 상대방에 대해 선제 공격을 하는 것이 피해를 줄일 수 있지 않느냐는 반론이 있을 수 있다. 그래서 왈저에 따르면, 상대방에게 공격하겠다는 분명한 의도가 있고, 상대방이 실제로 전쟁을 준비하고 있으며, 상대방의 공격을 기다리는 경우 위험 부담이 매우 커질 수 있는 경우에는 예방 차원에서 선제 공격을 할 수 있다.⁶⁵ 하지만 이 입장은 상대방의 의도를 오판했을 때 피할 수 있었던 전쟁을 일으키게 할 수 있으며, 개전을 정당화하는데 오용될 수도 있다. '상대방의 공격 의도'라는 표현이 모호하기 때문에, 즉 적용 범위가 정확하지 않기 때문에, 이 입장을 계속 확대 해석하는 경우 모든 전쟁이 정당화될 수 있는 위험성을 지닌다.⁶⁶

반면에 방어 개념을 자국 공격에 대한 방어에만 국한시킨다면, 인권 침해에 시달리는 다른 국가의 국민들의 고통을 외면하는 문제가 생길 수도 있다. 오늘날 이러한 딜레마를 피하기 위해 국가 연합체인 UN이나 국제 사법 재판소의 권위를 빌리기도 하지만, UN이나 국제 사법 재판소 역시 일부 강대국의 영향을 크게 받고 있는 실정이며, 그 자체가 완전한 기준을 제시한다는 보장이 되지 못

한다.

또한 프란시스코 데 비토리아(Francisco de Vitoria, 1483/93-1546)가 주장한 인류 사이의 법(ius inter gentis), 즉 국제법에 따르면 모든 주체는 서로 동등하며, 전쟁에서도 피고와 심판자처럼 행동할 수 없다. 따라서 전쟁의 정당한 이유(iusta causa)를 찾는 태도는 이러한 동등성을 무시하는 셈이다.⁶⁶⁾

셋째, 정의로운 전쟁이 되려면 전쟁이 치러야 하는 비용과 전쟁이 성취하는 결과 사이의 비율이 적절해야 한다(debitus modus).⁶⁷⁾ 정의를 지키기 위한 전쟁에 들어가는 비용은 부정의한 상태를 허용할 때 생기는 비용보다 더 커서는 안 된다. 치료를 해서 현재 질병 상태보다 더 나쁜 상태가 된다면 치료를 하지 않는 편이 더 좋은 것과 같다. 달리 말하자면, 전쟁의 승리 가능성을 엄밀하게 살펴봐야 한다.⁶⁸⁾ 의무론자들은 이 기준을 공리주의에 토대를 두는 것으로 여겨 비판하기도 한다. 때로 성공 가능성이 희박하더라도 부당하게 고통받는 사람들을 구출하기 위한 시도를 해야 하는 것이 마땅한 것은 아닌가?

넷째, 정의를 실현하기 위해 전쟁밖에는 다른 해결 수단이 없는 경우에 개전이 정당화된다.

다섯째, 전쟁의 의도나 목적이 옳아야 한다. 정의로운 전쟁을 수행하는 자의 동기는 증오나 복수심이 아니라 사랑이어야 한다. 또한 그 전쟁의 목적은 잃어버린 평화(pax)를 되찾고 정의를 세우는 것이어야 한다. 그래서 아우구스티누스는 전쟁의 목적을 이웃 사랑이라고 표현했다.⁶⁹⁾

또한 전쟁의 목적은 적을 전멸시키는 데 있지 않고 그들로 하여금 평화로운 질서를 승인하도록 하는 데 있다. 그런데 어떤 평화를 되찾아야 하는가? 이와 관련해서 밀러(Miller)는 두 가지 종류의 평화를 언급한다. 군사적 평화는 전쟁 이전의 상태로 되돌리는 것이며, 정치적 평화는 미래에 갈등이 있을 가능성을 없애고 지속적인 평화의 여건까지 만드는 것이다.⁷⁰⁾ 어떤 평화를 목표로 삼느냐에 따라 정당화될 수 있는 개전이 다를 수 있다. 그런데 다른 나라의 공격이 임박해 있다는 사실이 정말 확실하지 않는 한 선제 공격은 정당화되기 어렵다.⁷¹⁾

2) 전쟁에서 정당한 행위의 기준 (jus in bello)

개전이 정당한 이유를 둘러싼 논의가 철학적이고 윤리적인 데 반해,⁷²⁾ 전쟁에

서 정당한 행위의 기준을 찾는 논의는 현실적이다. 옳지 않은 전쟁이라도 일단 일어난 경우에는 어떻게 행동해야 하는가를 다루기 때문이다. 이론 차원에서는 판단을 유보할 수 있을지 모르지만, 행위 차원에서는 판단을 유보하거나 방관하는 일 자체도 하나의 행위이다. 그래서 폴 램지 등은 전쟁 상황에서 어떤 행동이 정당화되는가를 둘러싼 논의를 기독교 윤리의 부패로 보지 않는다. 19세기 이후 무기의 발달 때문에 대량 살상이 가능해졌고,⁷³⁾ 그러한 상황에서 전쟁에서 불가피하게 생기는 폭력과 파괴를 되도록 줄이려는 시도는 바람직하다고 볼 수 있다. 그래서 이 논의는 전쟁의 목적보다 수단에 관심을 둔다.

이 기준과 관련하여 일반적으로 세 가지 기준이 제시된다. 비례성과 분별성이 이 기준들을 규정한다. 힘과 폭력을 사용하는 일은 군사적으로 불가피하고 합법적이어야 한다.⁷⁴⁾ 첫째, 전쟁 대상에 차별을 두어야 한다. 그래서 비전투원을 살상의 대상에서 제외해야 한다. 전쟁과 관련하여 비전투원을 공격하는 일은 의미가 없기 때문이다. 둘째, 공격 목표물에 제한을 두어야 한다. 그래서 공격 대상은 군부대와 군수 시설 등을 넘지 말아야 한다. 사람 살상이 목적이 되어서도 안 된다. 셋째, 전쟁에 사용되는 도구가 적당한 것인지 살펴보아야 한다. 그래서 공격받아 생긴 피해보다 더 큰 피해를 낳는 공격 무기는 사용하지 말아야 한다.⁷⁵⁾ 공격 수단의 선택이 이득보다 해악을 끼치는 것을 막기 위해서이다. 예를 들어, 소총 공격을 해 왔을 때 바로 핵무기로 반격하는 것은 정당하지 못하다. 그래서 화학전이나 포로 고문, 포로 학대 등은 정당한 전쟁 수행 방법이 아니다.⁷⁶⁾

하지만 대부분 최후의 수단이 아닌데도 전쟁을 사용하며(이 경우 침략이다), 국제법을 무시해서 전쟁 포로를 굶길 수 있으며, 성공이 예상되지 않는데도 전쟁을 감행해서 무모한 복수에 해당할 수도 있다. 그래서 도덕적 판단에 근거하는 전쟁만 정당화될 수 있으며, 이 전쟁은 방어 전쟁이어야 한다.⁷⁷⁾ 그래서 정의로운 전쟁을 받아들인다 해도 실제로 옹호될 수 있는 전쟁은 거의 없다고 할 수 있다.

4. 핵무장 시대와 정의로운 전쟁

그런데 20세기에 등장한 핵무기는 정의로운 전쟁을 옹호하는 사람들에게 어려움으로 등장했다. 그들은 핵전쟁을 방지하고 줄이기 위해서 핵무기를 보유해

야 한다는 소위 핵 억지론을 제안했다. 그들 가운데 핵무기를 핵무기 공격에 대한 방어용으로만 사용해야 한다는 유연한 입장과, 전쟁을 막기 위한 것이라면 재래식 공격에 대해서도 핵무기를 사용할 수 있다는 공격적 입장이 있다.⁷⁸⁾

하지만 핵 억지론은 평화를 목표로 삼지만 전면적 파괴를 낳을 수 있는 전략이라는 비판을 받는다. 또한 핵무기로 위협하면서 세계 평화를 유지하는 것이 과연 도덕적인가 하는 물음도 낳는다. 서로에 대해 불신하는 가운데 위태롭게 유지되는 평화는 전쟁이 없다는 의미의 소극적 평화에 불과할 것이다. 참된 정의가 구현되는 평화는 핵무기 위협을 통해 도달될 수 없기 때문이다. 서로에 대한 적개심을 해소하고 서로의 안전을 보장하려는 노력을 실제로 할 때 참된 세계 평화에 이를 수 있다.⁷⁹⁾

정의로운 전쟁을 옹호하는 입장은 20세기 핵무장 시대로 들어서면서 실제로 평화주의에 가까이 접근할 수밖에 없다. 정의로운 전쟁을 정당화하는 기준을 만족시킬 수 있는 전쟁이 거의 있을 수 없게 되었기 때문이다.

우선 핵무기 사용은 전쟁에서 정당한 행위를 결정해 주는 기준에 맞지 않는다. 핵무기 사용은 우선 비전투원과 전투원을 구별해야 한다는 원리에 맞지 않는다. 방사를 피해는 전 세계로 확산되며, 그 피해는 전투원과 비전투원을 가리지 않기 때문이다. 또한 핵무기 사용은 공격 목표물을 군부대 등 직접적 위협에 제한해야 한다는 원리에도 맞지 않는다. 또한 핵무기는 피해를 받은 것보다 더 큰 피해를 상대방에게 주게 된다.

하지만 그렇다고 해서 핵무기 사용을 완전히 배제하는 것은 아니다. 전술 핵이 개발되면서 정의로운 전쟁이 핵무기 사용을 무조건 배제하지는 않을 수 있는 가능성이 열리기 때문이다. 전투원만 공격하고 비전투원에게 피해를 주지 않거나, 민간 시설 대신 군사 시설만 제거하는 전술 핵인 경우 위의 기준을 충족시킬 수도 있다.

또한 핵무기 사용은 개전을 정당화하는 기준에도 일부 맞지 않는다. 전쟁이라는 수단 때문에 예상되는 비용은 예측되는 성공 가능성에 비해 적절해야 한다. 하지만 핵무기 사용이 성공할 가능성은 매우 희박하다. 한 강대국이 핵무기를 사용할 때 다른 강대국도 핵무기를 사용할 수밖에 없으며, 그 결과는 상호 파멸일 것이기 때문이다.⁸⁰⁾ 또한 전쟁의 주체에 적합한 권위가 있어야 한다는 기준

도 핵무장 시대에서는 절대적이지 않아 보인다. 이 기준에 따르면, 핵무기를 억제하기 위한 협약을 위반한 국가에 대해서 집단 방위 체제인 나토(NATO)나 관련 당사국들이 전쟁을 선포할 수 있다. 하지만 이미 핵무기를 보유하고 있는 특정 국가가 아직 핵무기를 보유하지 못한 국가에 대해 특권을 지녀야 한다는 논리는 현실을 반영하는 것이지만, 도덕적으로 정당화되기 힘든 논리이다. 핵무기 억제 협약은 소수 국가의 핵무기 보유와 이를 통한 세계 지배에 이바지하는 역할로 전략할 수 있기 때문이다. 따라서 핵무기 보유 국가가 핵무기를 보유하려는 국가에 대해 전쟁을 일으킬 때 그 개전을 도덕적으로 정당화하기 힘들어 보인다.⁸¹⁾

하지만 그렇다고 해서 핵무기 보유 자체를 국제적으로 불법화하면, 법을 무시하는 나라들만 핵무기를 소유하는 결과를 낳을 수 있다.⁸²⁾ 어느 국가가 더 합리적이고 도덕적인가 하는 물음은 대답하기 힘든 물음이지만, 현실적으로 보다 도덕적인 국가가 핵무기를 소유하는 것이 독재 국가나 악성 국가가 핵무기를 소유하는 것보다는 차악이 될 수 있다. 또한 이미 핵무기를 소유한 나라들이 있는 상황에서 핵무기 소유가 부도덕하다는 원론적 이야기만 되풀이할 것이 아니라, 이러한 현실에서 핵무기 사용을 줄이고 평화를 정착시킬 수 있는 현실적 방안도 밝혀야 한다. 오늘날 국제 사회는 이미 힘의 논리에 따라 움직이고 있기 때문이다.

IV. 나가는 말

이 글에서는 정의로운 전쟁이라는 개념을 잘 이해하기 위해 우선 전쟁 옹호론자들이 일반적 차원에서, 그리고 성경적 차원에서 어떤 논거를 제시하는지 살펴 보았다. 일반적 차원에서 전쟁을 옹호하는 사람들은 개인의 보호자와 양육자 역할을 하는 정부가 전쟁을 요구했을 때 개인은 일종의 빛을 갠 행위로 전쟁에 참여해야 한다고 주장했다. 하지만 국가법과 국제법이 일치하지 않을 때 개인이 무조건 국가법을 따라야 한다는 생각에 문제점이 있었다. 또한 국가법이 개인의 양심에 어긋날 때 무조건 개인의 양심을 무시할 수는 없다는 점도 지적했다. 성경적 관점에서 전쟁을 옹호하는 사람들은 살인 행위에서 배제되는 구약의 기록

한 전쟁에서 근거를 찾았다. 또한 이들은 신약에서도 전쟁을 명령하는 국가와 정부의 권위를 인정하라고 명령한다고 주장한다. 하지만 역사적 교훈에 따르면, 폭력은 하나님의 뜻보다 개인이나 국가의 이익을 관철시키는 데 사용된다. 하나님께서 인간의 완악한 마음 때문에 이혼을 바라지 않으시면서도 허용하셨듯이, 전쟁 역시 그러하다고 지적된다. 또한 성경의 여러 구절에 따르면, 세속 정부의 권위에 무조건 복종해야 하는 것도 아니다.

따라서 정부가 수행하는 전쟁이라고 해서 무조건 정당화되는 것은 아니다. 그렇지만 현실적으로 악이 이루어지고, 또한 그 악의 결과가 자신뿐 아니라 무고한 제3자에게 나타날 때, 무조건 평화만 외칠 수도 없는 사정이다. 이러한 사정을 감안하여 제시되는 것이 소위 정의로운 전쟁이라는 개념이다. 이 글에서는 먼저 구약과 신약에서 정의로운 전쟁을 옹호하는 구절들을 살폈다. 이어서 정의로운 전쟁인지 여부를 판정하는 기준이 무엇인지 밝히고자 했다. 그 기준에는 전쟁을 시작하는 것이 정당한 기준(jus ad bellum)과, 전쟁이 이미 시작했을 때 그 상황에서 정당한 행위를 정하는 기준(jus in bello)이 있다. 첫 번째 기준으로 다섯 가지 기준을 제시했다. (1) 전쟁의 주체에 적합한 권위가 있어야 한다. (2) 전쟁의 원인이 정의로워야 한다. (3) 전쟁이라는 수단 때문에 예상되는 비용은 예측되는 성공 가능성에 비해 적절해야 한다. (4) 평화로운 해결 수단이 전혀 없는 상태이어야 한다. (5) 전쟁의 의도나 목적이 옳아야 한다. 두 번째 기준으로 세 가지 기준을 제시했다. (1) 전쟁 대상에 차별을 두어 비전투원을 살상의 대상에서 제외해야 한다. (2) 공격 목표물에 제한을 두어 군부대와 군수 시설 등을 넘어 공격해서는 안 된다. (3) 전쟁에 사용되는 도구가 적당한 것인지 살펴보아야 한다.

마지막으로 핵무장 시대에 접어든 후로는 정의로운 전쟁의 기준들을 충족시키는 전쟁이 될 가능성이 매우 희박함을 지적했다. 그래서 정의로운 전쟁을 옹호하는 입장이 실제로는 평화주의에 가까이 접근할 수밖에 없음을 밝혔다. 또한 핵 억지론이 갖는 효용을 인정하면서도 핵 억지론이 정의롭지 못한 전쟁을 불러일으킬 가능성을 언급했다. 그럼에도 불구하고 전술 핵 등이 사용될 가능성이 완전히 배제되는 것이 아님도 지적했다.

개혁주의 입장은 정의로운 전쟁을 원칙적으로 인정하면서도, 현실에서 정의

로운 전쟁의 기준을 충족시키는 전쟁이 드물며, 더구나 핵 무장 시대에는 더 드물다고 여김으로써 사실상 평화주의에 근접하는 입장을 취한다. 이는 사형에 대한 입장과의 맥락을 같이한다. 개혁주의는 하나님의 공의의 실현으로서 사형을 인정하면서도 현실에서 사형을 매우 드문 경우로 삼고자 하기 때문이다. 무조건 평화를 외치는 평화주의가 자칫 하나님의 공의 실현에 눈 감을 수 있다는 점을 고려할 때, 개혁주의 전쟁관은 하나님의 공의를 살리면서도 실질적 평화 조성에 이바지할 수 있는 장점을 지닌다고 할 수 있다.

주 석

- 1) 위르겐 에바하, 김형기 옮김, 『성서와 폭력』 (서울: 대한기독교서회, 1988), 43-45.
- 2) 후버/로이터, 김윤옥/손규태 옮김, 『평화윤리』 (서울: 대한기독교서회, 1997), 144-145.
- 3) 노르만 가이슬러, 위거찬 옮김, 『기독교 윤리학』 (서울: 기독교문서선교회, 1999), 282-285.
- 4) 월터 카이저, 홍용표 옮김, 『구약성경윤리』 (서울: 생명의 말씀사, 1990), 197.
- 5) 에바하, 『성서와 폭력』, 20.
- 6) 에바하, 『성서와 폭력』, 25-26.
- 7) Bauernfeind, "Polemos, polemeo," *TDNT*, 508.
- 8) 위르겐 에바하, 『성서와 폭력』, 31-33.
- 9) 에바하, 『성서와 폭력』, 62.
- 10) 후버/로이터, 『평화윤리』, 50-53.
- 11) Bauernfeind, "Polemos, polemeo," 509.
- 12) 가이슬러, 『기독교 윤리학』, 279-281.
- 13) 가이슬러, 『기독교 윤리학』, 281-282.
- 14) 딤펬전 1:18; 6:12; 딤펬후 2:3; 4:7; 엡 6:11; 마 10:34; 계 2:7, 11, 17, 26-29; 3:5, 12, 21; 엡 6:10-13; 계 12:7.
- 15) P. E. Hughes, *Christian Ethics in Secular Society* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983), 199-200.
- 16) 박원기, 『기독교 사회윤리. 이론과 실제』 (서울: 이화여대출판부, 1994), 108.
- 17) 박원기, 『기독교 사회윤리. 이론과 실제』, 111.
- 18) 박원기, 『기독교 사회윤리. 이론과 실제』, 108, 110.
- 19) 박원기, 『기독교 사회윤리. 이론과 실제』, 113.
- 20) J. J. Davis, *Evangelical Ethics. Issues Facing the Church Today*, 2nd Edition (Philpsburg: P & R, 1993), 210.
- 21) 가이슬러, 『기독교 윤리학』, 287-290.
- 22) 가이슬러, 『기독교 윤리학』, 293-294.
- 23) 가이슬러, 『기독교 윤리학』, 289.
- 24) 가이슬러, 『기독교 윤리학』, 302.
- 25) 신원하, 『전쟁과 정치』 (서울: 대한기독교서회, 2003), 138.
- 26) Davis, *Evangelical Ethics*, 214.
- 27) J. F. Childress, "Just-War Criteria," in: R. B. Miller (ed.), *War in the Twentieth Century. Sources in Theological Ethics* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 351.
- 28) 주경로, 『거룩한 전쟁』 (서울: 예명, 2001), 83.
- 29) 주경로, 『거룩한 전쟁』, 103.
- 30) 후버/로이터, 『평화윤리』, 145-153.
- 31) 강인한, 『기독교윤리 다이제스트』 (서울: UCN, 2002), 164.
- 32) 에바하, 『성서와 폭력』, 34.
- 33) Davis, *Evangelical Ethics*, 215.
- 34) 신원하, 『전쟁과 정치』, 141.
- 35) 신명기 2장. 주경로, 『거룩한 전쟁』, 85-87.
- 36) 주경로, 『거룩한 전쟁』, 113-115.
- 37) 가이슬러, 『기독교 윤리학』, 300-301.
- 38) 주경로, 『거룩한 전쟁』, 87.
- 39) Bauernfeind, "Polemos, polemeo," 514-515.
- 40) 신원하, 『전쟁과 정치』, 141.
- 41) Davis, *Evangelical Ethics*, 216.
- 42) 가이슬러, 『기독교 윤리학』, 301.
- 43) Bauernfeind, "Polemos, polemeo," 515.
- 44) Davis, *Evangelical Ethics*, 216; 신원하, 『전쟁과 정치』, 141.
- 45) 주경로, 『거룩한 전쟁』, 100-101.
- 46) 주경로, 『거룩한 전쟁』, 203-204.
- 47) Davis, *Evangelical Ethics*, 217.
- 48) 후버/로이터, 『평화윤리』, 62-63.
- 49) 주경로, 『거룩한 전쟁』, 205도 참조: 고넬료와 베드로(사도행전 10장)
- 50) Davis, *Evangelical Ethics*, 216.
- 51) 주경로, 『거룩한 전쟁』, 88-89.
- 52) 가이슬러, 『기독교 윤리학』, 302; 주경로, 『거룩한 전쟁』, 100.
- 53) 주경로, 『거룩한 전쟁』, 100, 116.
- 54) Davis, *Evangelical Ethics*, 268, n.30.
- 55) Davis, *Evangelical Ethics*, 217.
- 56) Davis, *Evangelical Ethics*, 215-217.
- 57) Bauernfeind, "Polemos, polemeo," 515, n.95.
- 58) Davis, *Evangelical Ethics*, 217-218.

- 59) Davis, *Evangelical Ethics*, 275.
 60) 후버/로이터, 「평화윤리」, 122.
 61) 신원하, 「전쟁과 정치」, 201.
 62) M. Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books Inc., 1977), 77.
 63) 신원하, 「전쟁과 정치」, 220-223.
 64) 신원하, 「전쟁과 정치」, 218.
 65) 주경로, 「거룩한 전쟁」, 93.
 66) 후버/로이터, 「평화윤리」, 120-121.
 67) 푸호르/리드케, 손규태/김윤옥 옮김, 「살름」 (서울: 한국신학연구소, 1987), 146.
 68) 신원하, 「전쟁과 정치」, 199-203.
 69) 신원하, 「전쟁과 정치」, 195.
 70) R. B. Miller, "Just War Criteria and Theocentric Ethics," in: L. Cahill/J. Childress (eds.), *Christian Ethics: Problems and Prospects* (Cleveland: the Pilgrim Press, 1996), 347. 신원하, 「전쟁과 정치」, 200에서 재인용.
 71) 가이슬러, 「기독교 윤리학」, 304.
 72) W. V. O'Brien, "Just-War Doctrine in a Nuclear Context," in: R. B. Miller (ed.), *War in the Twentieth Century. Sources in Theological Ethics* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 311.
 73) 신원하, 「전쟁과 정치」, 139.
 74) Davis, *Evangelical Ethics*, 215.
 75) 신원하, 「전쟁과 정치」, 207.
 76) 가이슬러, 「기독교 윤리학」, 305. 「신명기」 20장 19절 참조: "너희가 어느 성읍을 오랫동안 에워싸고 쳐서 취하려 할 때에도 도끼를 들어 그곳의 나무를 자발하지 말라. 이는 너희의 먹을 것이 될 것임이니라 찍지 말라." 포위 공격을 할 때 사용될 수 있었던 나무는 열매를 맺지 못하는 나무들뿐이었다.
 77) Davis, *Evangelical Ethics*, 276.
 78) 신원하, 「전쟁과 정치」, 147-148.
 79) 신원하, 「전쟁과 정치」, 150.
 80) 박원기, 「기독교 사회윤리. 이론과 실제」, 105-106.
 81) O'Brien, "Just-War Criteria," 315-317.
 82) 가이슬러, 「기독교 윤리학」, 307.

참고 문헌

- 강인한, 「기독교윤리 다이제스트」 (서울: UCN, 2002).
- 노르만 가이슬러, 위거찬 옮김, 「기독교 윤리학」 (서울: 기독교문서선교회, 1999).
- 푸호르/리드케, 손규태/김윤옥 옮김, 「살름」 (서울: 한국신학연구소, 1987).
- 박원기, 「기독교 사회윤리. 이론과 실제」 (서울: 이화여대출판부, 1994).
- 신원하, 「전쟁과 정치」 (서울: 대한기독교서회, 2003).
- 월터 카이저, 홍용표 옮김, 「구약성경윤리」 (서울: 생명의 말씀사, 1990).
- 위르겐 에바하, 김형기 옮김, 「성서와 폭력」 (서울: 대한기독교서회, 1988).
- 주경로, 「거룩한 전쟁」 (서울: 예영, 2001).
- 후버/로이터, 김윤옥/손규태 옮김, 「평화윤리」 (서울: 대한기독교서회, 1997).
- Bauernfeind, "Polemos, polemeo," *TDNT*, 508-515.
- Childress, J. F., "Just-War Criteria," in: Miller, R. B. (ed.), *War in the Twentieth Century. Sources in Theological Ethics* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 347-366.
- Davis, J. J., *Evangelical Ethics. Issues Facing the Church Today*, 2nd Edition (Philipsburg: P & R., 1993).
- Hughes, P. E., *Christian Ethics in Secular Society* (Grand Rapids: Baker Book House, 1983).
- Miller, R. B., "Just War Criteria and Theocentric Ethics," in: Cahill, L./Childress, J. (eds.), *Christian Ethics: Problems and Prospects* (Cleveland: the Pilgrim Press, 1996), 342-364.
- O'Brien, W. V., "Just-War Doctrine in a Nuclear Context," in: Miller, R. B. (ed.), *War in the Twentieth Century. Sources in Theological Ethics* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 302-324.
- Walzer, M., *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books Inc., 1977).

| 주제어(Key Word) | 정의로운 전쟁(Just War Theory), 개혁주의 신학(Reformed Theory), 정당한 기준(Jus ad Bellum), 정당한 항의 기준(Jus in Bello), 핵전쟁(Nuclear Warfare)