

여성주의 기독교윤리학의 재생산권 변증*

- 인공임신중절의 전면적 허용을 중심으로

김혜령 (이화여자대학교, 부교수)

I. 들어가며

II. 낙태죄 범죄화에 대한 여성계의 핵심 비판

1. 국제 인권 규약 위배
2. 국가 통치 수단으로서의 낙태죄 비판
3. '프로 라이프'와 '프로 러브'의 관점

III. 전면적 임신중지 허용에 대한 여성주의적 기독교 윤리학의 변증

1. 모성의 윤리적 주체성과 출산하지 않을 권리
2. 모성의 윤리적 실패를 위한 변호

IV. 나오며

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2022.53.08>

* 본 논문은 한국여성신학회의 정기학술제(2022년 5월 발표제목 “2021 낙태죄 폐지 이후, 여성주의 기독교윤리학의 재생산권 변증론: 인공임신중절의 전면적 허용을 중심으로”)와 제3시대그리스도교연구소 월례포럼(2022년 6월 발표제목 “편들기의 윤리학 - 인공임신중절 전면적 허용에 대한 여성주의 기독교윤리학의 변증”)에 발표했던 논문을 수정, 보완한 것임.

• ABSTRACT •

**The Dialectic of the Reproductive Rights in Feminist Christian Ethics:
Regarding the Full Permission of Artificial Pregnancy**

Associate Prof., Kim, Hye-ryung (Ewha Womans University)

Starting from recognizing the ethical dilemma that claims the legitimacy of artificial abortion based on women's right to self-determination or socioeconomic weakness, this study seeks new arguments from the perspective of feminist Christian ethics. For this purpose, it will explain the 'right not to give birth' from a new perspective of the 'right to give birth' or further from the inseparable relations with the 'ethical subjectivity of maternity that gives birth.' In addition, it will explain the ethical failure of women as the 'sole person in front of childbirth' in relation to a society's structural injustice, and prepare a framework for social discussions on establishing reproduction rights.

Key words: Abortion, Artificial Abortion, Reproductive Rights, Right not to Give Birth, Maternity, Feminist Christian Ethics, Ethical Failure

I. 들어가며

본 연구는 여성주의 기독교윤리학의 관점에서 여성의 임신중지와 피임, 그리고 임신과 출산, 양육 등 전반의 의사결정과 사회적 보호와 배려를 ‘재생산권’(Reproductive Rights)이라는 개념 아래 보편적 권리 차원에서 ‘변증’하고자 한다. 하지만 여기서 사용하는 ‘변증’이란 말은 오늘날 기피 대상이 된 중세 교리 신학이나 현대 근본주의 조직신학의 낡은 하위분야와 상관이 없다. 콘스탄티누스 황제의 기독교 개종으로 기독교가 제국의 종교가 되기 전까지, 초대 기독교 교회와 교인들의 신앙은 “그 발생부터 ‘변증적’인 성격을 가지고 있었다.”¹⁾ 분명히 유대교와의 연속선에서 발생한 기독교 교회이자 신앙이었지만, 초대 기독교인들은 유대 공동체로부터 박해와 차별 속에 자신들의 신앙을 변증해야 할 요구에 언제나 직면하였다. 그러나 유대 공동체를 대상으로 한 초대 기독교인들의 신학적 변증론은 결국 실패하며, 기독교는 유대 공동체로부터 분리를 피할 수 없게 되었다. 물론 유대 공동체 설득에 실패하였다고 해서, 변증 자체가 실패한 것은 아니다. 김연희에 따르면, 이스라엘의 이야기에 대한 해석의 권리를 독점한 유대 공동체의 권위에서 벗어나, 초대 교회는 “이스라엘의 이야기를 예수의 이야기로 직조한 독자적인 신앙의 기호체계”를 결국 갖추기 때문이다.²⁾ 한마디로, 초대 기독교의 변증론은 당시 유대교 종교지도자들이 독점한 낡은 해석과의 갈등 속에 근본적으로 새로운 해석의 길을 열며, 낡은 해석 속에 배제되고 억압받던 이들을 새로운 공동체의 주체로 해방하고 환대하는 길을 열었다.

같은 의미에서, 여성주의적 기독교윤리학의 재생산권 변증은 거부장적

1) 김연희, “변증학으로서의 그리스도교 신학: 어제와 오늘”, 『철학과현실』 107(2015), 243.

2) 위의 글, 247.

교권이 독점한 교회와 그러한 교회를 수호하는 보수적 한국 신학 풍토에서 함부로 살인죄로 규정 받고 있는 ‘임신중지’ 뿐만 아니라 신학 연구의 대상조차 되지 못했던 ‘재생산권’까지 적극적으로 변호함으로써, 생명 창조와 인간 사랑에 대한 교회의 낡은 해석 속에 배제되고 억압받는 여성을 해방하고 환대하는 새로운 길을 모색하고자 한다.

이미 2019년 헌법재판소가 형법상의 낙태죄를 헌법불합치로 결정하고 이에 따라 2021년 해당 형법 조항이 자동폐지된 상황이기 때문에, 혹자는 이러한 변증이 여전히 필요한 작업인지 의아해할 수 있다. 그러나 임신중지술의 비범죄화와 관련된 정치적 성과는 현재 역행의 위기에 심각히 처해 있다. 특히, 도널드 트럼프 前 대통령의 집권 이후 보수 성향의 대법관들이 절대 우위를 차지하게 된 미국의 경우, 임신 24주 이내의 낙태 권리를 임부에게 전면 보장한 ‘로 대 웨이드 판결’(Roe v. Wade, 1973)이 최근 폐지되면서 미국 사회를 정치적으로 심각하게 분열시키는 핵심적 요인으로 급부상하고 있다. 낙태 금지와 관련하여 미국의 담론을 그대로 수용하고 있는 한국의 상황도 별반 다르지 않다. 보수적 한국 기독교 세력에 의해 반낙태운동이 반동성애주의와 함께 주요 정치적 의제 중 하나로 강하게 드러나고 있다. 또한 반페미니즘 세력의 지지를 받아 당선된 윤석열 대통령 임기 중 헌법재판관 9명이 전원 교체되는 시간표도 예고되어 있다. 이에 본 논문은 세속적 페미니즘과의 연대지지 관계 너머, 여성 신학적 윤리학의 고유한 문제의식과 논증 속에서 임신중지술에 대한 비범죄화가 어떻게 옹호될 수 있는지를 집중적으로 살펴보고자 한다.

II. 낙태죄 범죄화에 대한 여성계의 핵심 비판

분단 이후 북한과의 인구경쟁을 벌이며 출산을 장려하던 이승만 정권이 박정희 군사정권으로 교체된 60년대 중반 이후부터 국가는 정책을 바

뛰 강력한 산아제한 정책을 폈다. “가족계획 운동을 통한 인구 억제를 경제개발의 중요한 요소로 간주”했기 때문이다.³⁾ 이러한 분위기는 70~80년대에 접어들며 노골적으로 국가에 의해 낙태 시술이 장려되는 일로 연결되었다. 국가는 1953년 만들어진 형법 269조(낙태한 부녀와 의사를 처벌하도록 명시한 법)을 폐지하지 않으면서도, 임신초기 낙태시술이라 할 수 있는 ‘월경조정술 사업’에 정부의 예산을 지원하였고, 의료 서비스 접근이 어려운 농촌마을에는 영구피임 시술과 낙태 수술이 가능한 ‘낙태 버스’를 운영하였다.⁴⁾ 이러한 상황에서 의료 현장의 낙태 시술은 처벌받지 않고 음성적으로 확산하였다.

분위기의 반전은 저출산이 사회적 문제로 대두되기 시작한 2009년 이후에 발생하였다. 이즈음 이명박 정부는 저출산 타계를 목적으로 ‘낙태 줄이기 캠페인 및 낙태 안 하는 사회 환경 조성’을 정책으로 제시하였으며, 이듬해 프로라이프 의사회는 인공임신중절 시술 병원과 의료인들을 연이어 고발하였다.⁵⁾ 이에 따라, 낙태를 암묵적이거나 음성적으로 허용했던 우리 사회에 ‘낙태=살인죄’라는 형법적이고 도덕적인 낙인이 거침없이 퍼졌다. 이윽고 2012년 헌법재판소가 낙태 시술자에 대한 징역형 처벌에 대한 헌법 소원에 합헌 결정을 내리면서, 원치 않는 임신을 한 많은 여성은 자신의 건강을 심각하게 훼손할 위험이 있는, 더 음성적이고 더 시장적인 낙태 시술에 고통스럽게 내몰리게 되었다. 이러한 상황 속에서도 정부가 “2016년 보건복지부는 인공임신중절 수술을 ‘비도덕적인 진료 행위’로 규정하고 시술 의사의 처벌을 강화하는 의로법 개정안을 발표”하

3) 류민희, “낙태의 범죄화와 가족계획 정책의 그림자”, 백영경 외 11인, 『베를그라운드』 (서울: 후마니타스, 2018), 159.

4) 이소라, “‘낙태버스’를 아시나요... 국가가 낙태 지원까지 했었다.”, 『한국일보』 인터넷판 (2020.11.2.), <https://www.hankookilbo.com/News/Read/A2020102915190002824?did=DA>, 접속일 2022. 5. 27.

5) 이유림, “낙태죄 정치화하기”, 백영경 외 11인, 『베를그라운드』, 42.

자,⁶⁾ 결국 여성계의 조직적 시민저항운동이 펼쳐지기에 이른다. 이러한 분위기 속에 2019년 4월 헌법재판소는 낙태한 여성과 낙태를 시행한 의사를 처벌하는 형법상 조항이 임신한 여성의 자기결정권을 침해한다는 이유로 ‘헌법불합치결정’을 다시 내리며, 2020년 12월 31일까지 개선 입법을 입법하도록 명시하였다. 그러나 사회적 갈등을 핑계로 국회는 해당 기한까지 형법 27장 269조와 270조를 대체할 새로운 입법을 하는 데 실패하였고, 이 두 조항은 자동적으로 폐지되며 낙태의 형법상 처벌이 사라지게 되었다. 하지만 새로운 입법의 공백은 인공임신중지와 관련하여 여성의 자기결정권과 건강권을 지키는 데 필요한 후속 조치들을 제도화하는 일을 방기하는 결과를 초래하고 있다. 또한, 서론에서 언급하였듯이 후속 입법의 공백은 형법상의 낙태죄를 다시 부활시키려는 보수 세력의 정치화를 통해 끊임없이 반복될 수 있는 불안정한 상태를 조장하고 있다.

지금까지 요약한 한국 사회의 낙태죄 폐지 과정에서 여성계는 낙태죄를 범죄로 규정한 형법과 국가 정책에 반기를 들기 위해 어떠한 비판적 관점을 취하였는가? 크게 세 가지 관점에서 간추릴 수 있다.

1. 국제 인권 규약 위배

2020년 말 형법상의 낙태죄가 폐지되기 전까지, 대한민국의 법은 상위법인 형법 269조와 270조(1953년 제정)에 의해서는 예외 상황 없이 낙태를 형법상의 죄로 규정하며 여성의 자기낙태와 의료진의 낙태시술을 처벌규정을 유지하였다.

그러나 동시에, 1973년 제정한 「모자보건법」이라는 행정법을 통해 낙태를 허용하는 예외 사유(모자보건법 제 14조 - ‘인공임신중절수술의 허

6) 백영경, “낙태죄 폐지가 시대의 상식이 되기까지”, 백영경 외 11인, 『배틀그라운드』,

용한계)를 규정하여 낙태 가능 범위를 국가가 직접 허용 및 통제하는 이 중의 방식을 선택했다. 2009년 개정된 이 법 조항에 의하면, 형법상의 낙태죄 폐지가 헌법재판소에서 결정되기 전까지 총 5가지 예외 상황을 인정하며 형법적 처벌을 면제했다.

1. 부모가 대통령령으로 정해진 우생학적 또는 유전학적 정신장애나 신체 질환이 있는 경우
2. 부모가 대통령령으로 정한 전염성 질환이 있는 경우
3. 강간 또는 준강간에 의한 임신인 경우
4. 법률상 혼인할 수 없는 혈족이나 인척간 임신인 경우
5. 임신의 지속이 모체의 건강을 심각하게 해칠 우려가 있는 경우이다.⁷⁾

이런 이원화된 법체계는 법체계 자체로서의 모순을 안고 있다고 할 수 있다. 박용철에 의하면, 「형법」 그 자체에서 하위 규정으로 처벌을 배제할 수 있는 ‘위법성조각사유’ 또는 ‘책임조각사유’를 두어 그 예외를 인정할 수 있었음에도 불구하고, 「모자보건법」에 배제의 조문을 둔 것은 행정법에 불과한 “「모자보건법」을 이른바 특별 형법화 함으로써 「형법」보다 우선적으로 적용하게 하는 법리상의 우를 범하고” 있기 때문이다.⁸⁾

그러나 더 실질적 문제는 대한민국 형법상의 처벌 조항이 국제적 인권 기준을 현격히 부합하지 못했다는 사실이다. 대한민국은 유엔의 국제인권조약, 즉 자유권 규약과 사회권 규약을 가입(1990년)하여 이미 발효하

7) 그러나 이 다섯 가지 경우라 하더라도, 임부 혼자의 결정만으로는 인공임신중절이 형법상의 처벌 조항에 예외가 될 수는 없다. 14조는 이 5개의 항목 중 1개 해당을 전제하면 서도, “본인과 배우자(사실상의 혼인관계에 있는 사람을 포함한다.)의 동의를 받아 인공임신중절수술을 할 수 있다”(모자보건법 제 14조 ①)라고 명시하고 있기 때문이다.

8) 박용철, “낙태에 대한 법적 관점: 낙태는 범죄인가? 권리인가?”, 「신학과 철학」 제37호 (2020), 50.

였다. 유엔은 각각의 규약위원회를 하위에 두고 모든 당사국의 규약 이행 정도를 파악하여 보고하고 국제적 규약에 위배 되는 당사국의 반인권적 상황이나 법률상의 수정을 권고한다. 김정혜에 따르면, 유엔 자유권규약 위원회는 2019년 일반권고를 통해 자유권 규약의 모든 당사국에 임신을 중단한 여성과 시술을 제공한 의료진에게 형사처벌을 해서는 안 된다고 명시하였다. 형사처벌이 여성을 ‘안전하지 못한 인공임신중절’에 내몰기 때문이었다. 특히, 이보다 2년 앞선 2017년 사회권규약위원회는 대한민국 정부에 직접 권고하며 “대한민국이 임신 중단을 형사 처벌하는 데에 우려를 표한다. 임신을 중단한 여성에 대한 처벌을 폐지하여 여성의 성적, 재생산적 건강권을 보장하고 존엄성을 보호하라”고 명확히 요청하였다.⁹⁾ 이에 대해, 김정혜는 “국제인권 규범에서 생명권 논의는, 태어나지 않은 존재의 생명이 아니라 이미 살고 있는 사람들의 생명을” 말하고 있다고 강조한다.¹⁰⁾ 그러나 이러한 국제적 결정이 태아의 생명을 무가치하게 보는 매정함에서 기원한 것이 아니라, 낙태를 형법으로 처벌하였을 때 현실적으로 발생하는 여성의 생명권과 건강권의 심각한 훼손 위험을 국제 인권 논의의 우선적 판단 기준으로 삼았다는 데에 의의가 있다.

2. 국가 통치 수단으로서의 낙태죄 비판

낙태죄 폐지 주장의 두 번째 입장은 형법상의 낙태죄가 1953년 이래 입법된 이후 인구정책에 따라 실효적 법이 되거나 사문화된 법으로 시시 때때로 얼굴을 바꾸며 국가의 통치수단으로 이용되어 왔음을 강력히 비판한다. 이러한 관점은 낙태죄 폐지와 관련하여 사회-정치적 논쟁의 장에

9) 김정혜, “처벌에서 온전한 의료행위로”, 『낙태죄』 개정 관련 공청회 자료집 (국회 법제 사법위원회, 2020), 76.

10) 위의 글, 75.

서 걸으려는 ‘태아의 생명권’(프로 라이프)과 ‘여성의 자기결정권(프로 초이스)’의 대립으로 논쟁의 구도가 가시화되지만, 실질적으로는 태아의 생명권이 국가의 통치권보다 열등한 것으로 취급되도록 방치해 온 부끄러운 역사가 은폐되어 있다.

실제로, 「모자보건법」에는 낙태죄 유지를 주장하는 이들의 핵심 개념인 프로 라이프, 즉 태아 생명권의 절대적 우위를 주장하는 논리와 대치되는 항목이 존재한다. 낙태가 허용된 예외 조항 중에 부모의 우생학적이거나 유전적 정신장애나 신체질환, 전염성 질환을 포함하는데, 이러한 조항은 결국 “좋은 인종을 육성하고, 반대로 열등한 것은 배제·제거하는 논리와 방법을 제공하는”¹¹⁾ 근대 제국주의식 우생학적 관점을 벗어나지 못하고 있다. 한마디로, 「모자보건법」 자체가 낙태해도 ‘괜찮은’ 아이를 선별하고 있다는 역설적 해석을 모순적으로 가능하게 했다. 이러한 모순은 낙태 관련 법이 입법과 집행의 목적에 있어 태아의 생명을 구하는 것보다 국가의 통치를 수월하게 하는 데에 더 많이 초점을 맞추고 있는 것은 아닌지 강력한 의구심을 불러일으킨다. 여성주의자들은 사회경제적 요인이나 여성 본인의 요청에 의한 낙태는 범죄화하면서도 우생학적인 인구 통치를 가능하게 하는 장애나 유전병, 전염병 요인의 낙태는 허용하는 관련 법의 윤리적 불공정성을 문제 삼는다. 나아가 낙태의 범죄화와 예외적 허용의 통치를 통해 여성의 몸이 어떻게 국가에 의해 통제되며 자기결정권과 건강권을 침해받는지 고발한다.

그러나 단순히 국가 권력만이 낙태법 적용에 관한 비밀관적인 입장을 견지해 온 것이 아니다. 한국 개신교 역시 낙태죄에 대한 비밀관적인 태도를 보이며 국가의 인구정책에 적극적으로 협조함으로써 결과적으로 냉

11) 김혜령, “전시기 오락 정책과 문화로서의 우생학”, 역사비평 73호(2005). 황지성, “건강한 국가와 우생학적 신체들”, 백영경 외 11인, 『배틀그라운드』 219, 재인용.

전 체제 이후 남한 사회의 보수 정권과의 밀월관계를 강화한다. 60년대까지 피임과 낙태와 관련하여 가톨릭교회와 입장 차가 있지 않았던 한국 개신교가 70년대로 접어들면서 박정희 정권의 가족계획사업을 적극적으로 지지하는 집단으로 변화하였다.¹²⁾ 특히 개신교 내부에서 YWCA연합회나 초교파 여성 개신교인 모임인 애국위원회 등이 가족계획정책에 부합하는 피임 교육과 임신중절에 대한 죄의식 해소에 큰 공헌을 하였다.¹³⁾ 그리고 대다수의 개신교 교회는 임신중절과 관련한 교계 내 활발한 여권 운동에 대해 보수 정권의 인구정책에 이바지하는 선에서 묵인하는 태도를 보여 왔다.

70년대 이후 인공임신중지술에 대한 암묵적 관용의 태도를 오랫동안 취해 왔던 한국 개신교 교회는 2009년 이명박 정부가 낙태를 인구감소의 주요 원인으로 지목하며 낙태죄를 실효적으로 부활시키게 된 즈음부터 이전과 다른 태도로 임신중지 문제를 다루기 시작했다. 심지어 성도덕과 결혼, 가정관에 있어 교리상 가톨릭교회와 전통적으로 다른 태도를 보여 왔던 개신교 전통을 무시하고, 가톨릭교회의 반낙태운동과 정치적 연합 전선을 쉽게 이룩했다. 또한, 70년대 이후 미국에서 유행하는 프로 라이프 운동을 그대로 수입하여 반낙태운동을 적그리스도와 맞서 싸우는 선교 전쟁으로 정치화하는 개신교 단체들이 세력을 빠르게 확장하였다.

낙태에 대한 주류 개신교의 급격한 입장 변화의 역사는 결국 다수의 개신교 교회와 기독교인들이 오늘날 주장하는 ‘낙태죄 존치’가 그 자체로 기독교 생명윤리에 부합해서가 아니라, — 반동성애운동과 반페미니즘 운동과 함께 — 정권과의 밀월 속에 개신교계를 보수정치의 주류세력으

12) 윤정란, “국가·여성·종교: 1960-1970년대 가족계획사업과 기독교 여성을 중심으로”, 『여성과 역사』 8(2008), 68-70.

13) 김혜령, “성 소수자 혐오의 혐오성에 대한 기독교윤리학의 비판적 논증”, 『신학사상』 190(2020), 305.

로 집결시키려는 목적에 부합하기 때문이라는 의심을 피할 수 없게 한다. 특히, 수정된 순간부터 창조주의 섭리에 근거한 절대적 생명권이 태아에게 부여된다며 낙태를 살인죄로 주장하는 개신교 계열의 반낙태운동 주동자들은 인공임신술 과정에서 수정 이후의 자궁에 착상된 다수의 배아 중 과도한 착상을 이유로 선별적으로 제거되는 일부 배아가 실제로는 — 낙태 시술과 거의 동일한 방식으로 — 모체로부터 제거되는 문제와 관련하여 어떠한 비판적 입장을 표하지 않는다. 이러한 사실은 낙태죄 존치를 주장하는 그들의 윤리적 순수성이 이미 정치적으로 오염되어 있음을 스스로 증명하는 것이라 할 수 있다.

3. ‘프로 라이프’와 ‘프로 러브’의 관점

낙태죄 폐지를 주장하는 세 번째 입장은 낙태 금지 혹은 낙태 범죄화가 초래하는 여성의 건강권과 생명권, 나아가 더 나은 삶에 대한 권리를 심각하게 침해하고 있음을 공론화한다. 인공임신중지술은 우리 사회에서 오랫동안 흔한 말로 ‘애를 지웠다’라는 말로 쉽게 표현되었다. 그러나 이러한 표현은 임신을 인공적으로 중지시키는 행위가 숙련된 지식과 기술을 가진 전문 의료진에 의해 수행되어야 할 고도의 의료 행위라는 사실을 의식하지 못하게 방해해 왔다. 특히 형법상 낙태죄가 폐지된 2020년 이전까지 앞에서 언급한 다섯 가지 제한된 허용 사유를 제외하고 사회경제적 요인이나 임부 본인의 요청에 의한 임신중지술을 모두 불법으로 구분하였던 상황에서, 의료 행위로서의 임신중지수술은 한국의 의학 교육과 의료 현장에서 정당한 의료행위로서의 지위를 얻기 매우 힘든 상황이었다. 실제로 의료진 스스로가 인공임신중지술의 필요성에 공감하고 심지어 이를 실시할 의사(意思)가 있다고 하더라도, 임부 건강의 다양하고 특수한 상황에 따라 적절하게 달리 실시되어야 할 임신중지술 처치를 정당한 의

료 행위로서 진지하게 교육받고 실습할 상황이 한국 사회에서 제대로 형성되기 어려운 것이 현실이다.

하지만 자발적 준법정신이나 법적 처벌에 대한 공포가 원치 않는 임신에 대해 여성이 임신중지 의사를 포기하고 결국 출산을 수용하게 하는 것은 아니다. 형법상 낙태죄가 아직 폐지되지 않았던 「2018년 인공임신중절 실태조사 보고서」에 따르면, 만 15~44세 여성 10,000명의 조사 대상자 중 7.6%인 756명이 평생 1회 이상의 임신중단을 경험한 것으로 조사되었다.¹⁴⁾ (실태조사에서는 임신중단을 ① 약물복용 ② 약물복용에도 임신중단이 실패하여 임신중절수술을 받은 경우, ③ 임신중절수술을 받은 경우로 세분하여 질문하였다.) 그러나 전체 응답자 중 임신 경험자(3,792명)만을 기준으로 다시 보면, 임신을 경험한 여성 중의 약 20%(약 1/5에 해당)가 1회 이상의 임신중단의 경험을 했음이 알 수 있다. 이는 상당히 높은 수치라 할 수 있다.

이 실태 조사에서는 임신중단 경험자의 임신중단 사유도 함께 물었는데, 이 사유 중 「모건보건법」의 예외적 허용 조항 3항에 명백하게 해당하는 ‘강간 또는 준강간에 의해 임신해서’로 답한 이는 0.9%에 지나지 않았으며, 허용 조항 중 1항과 2항의 내용에 완전히 일치하지는 않지만 근접하다고 볼 수 있는 ‘나의 건강 상태가 문제가 있어서’나 ‘태아의 건강 문제 때문에’로 답한 이들은 각각, 9.1%와 11.3%밖에 되지 않았다.¹⁵⁾ 한마디로, 합법의 경계를 가장 개방적으로 잡아도, 임신중지를 한 여성 중 최소 약 77%는 「모건보건법」이 허용하지 않은 사유에 해당하기에 불법적 처치를 받을 수밖에 없었을 것으로 추정할 수 있다. 특히, 인공임신 허용 범위 논쟁에서 ‘진면적 허용’ 여부를 가름하는 가장 급진적인 기준이 되는

14) 이소영 외, 「인공임신중절 실태조사」 (서울: 한국보건사회연구원, 2018), 193.

15) 위의 보고서, 208.

‘본인 요청’ 사유에 근접하다고 볼 수 있는 ‘학업, 직장 등 사회 활동에 지장이 있을 것 같아서’라는 사유가 33.4%로 가장 큰 응답을 받았으며, 사회 통념상 불법 낙태술의 가장 큰 사유로 여겨지는 사회경제적 사유(설문 상 질문 ‘경제 상태상 양육이 힘들어서’) 역시 32.9%라는 높은 응답률로 뒤를 잇고 있다.¹⁶⁾

인공임신중지술을 선택하는 여성들이 절대로 사라지지 않는 현실을 고려할 때, 낙태의 범죄화는 결국 임공임신중절수술을 처치하는 의료인 우위의 불공정한 의료시장을 기형적으로 만들어 내었다. 실제로 실태조사에 인공임신중지를 경험한 여성 중 기관(산부인과 개인병원이나 전문병원, 종합병원, 조산원 등)에서 임신중지수술을 받았다고 응답한 735명의 여성은 인공임신중절술 방법과 후유증 등에 대한 정보를 사전에 충분히 제공받았는지를 묻는 물음에 평균 2.5점(4점 만점)을 답하였다.¹⁷⁾ 이는 상당수의 불법 시술을 포함했다고 추정되는 2018년의 조사 당시 인공임신중절술을 받는 ‘환자’ 여성에게 만족할 만큼의 충분한 정보가 제공되지 않고 있음을 보여준다. 또한, 756명의 임신중지 경험자 중 8.5%에 이르는 적지 않은 수의 여성이 ‘자궁천공, 자궁유착증, 습관성 유산, 불임 등’과 같은 상당한 수준의 위험이 동반된 신체적 증상을 겪었다고 응답하였다.¹⁸⁾ 임신중지에 대한 도덕적 터부와 법적 처벌이 강력하게 존재하는 사회에서, 많은 여성이 결국 자신의 건강과 생명의 위험(모성 사망)에도 불구하고 의료법이 보호하지 않는, 즉 ‘안전을 보장받을 수 없는’ 처방이나 수술 환경에 자신을 내몰았다.

이러한 사실 인식에서, 여성주의자들은 태아와 여성의 관계를 ‘프로 라이프’ 대 ‘프로 초이스’로 설정하는 기존의 논쟁 구도를 강력하게 비판한

16) 위의 보고서, 208.

17) 위의 보고서, 231.

18) 위의 보고서, 236.

다. 이러한 구도는 건강이 심각하게 훼손되거나 심지어 목숨을 잃을지도 모르는 위험 상황을 인지하고 있음에도 불구하고 임신중지술을 선택할 수밖에 없는 여성의 절박한 상황을 전혀 고려하지 않으면서, 결과적으로 여성의 삶과 생명이 불법적 의료 환경에서 위험에 빠지는 것을 방조한다. 즉 임신중지의 합법화를 주장하는 측 역시 여성의 프로 초이스의 측면이 아니라, ‘여성의 생명과 삶을 위한 프로 라이프’(여성의 생명과 삶 모두 지시하는 의미로서의 Life)를 강조하며, 논쟁의 새 국면을 연 것이다.

더 나아가 여성주의 연구자들은 임신중지 사유와 관련하여 중요한 점을 추가로 지적하고 있다. 임신중지술 처치를 받기를 원하는 가장 큰 사유 중 하나에 해당하는 것이 ‘사회경제적 요인’이라는 점을 염두에 둔다면, 사회경제적 요인을 직접적으로 결정하는 계급뿐만 아니라, 간접적으로 영향을 주는 인종이나 국가, 연령, 결혼 여부나 배우자 존재 여부, 노동 능력 여부 등이 함께 교차적으로 작용하고 있음을 어렵지 않게 유추할 수 있다. 실제로 미국의 질병 통제와 예방 센터(Centre of Disease Control and Prevention)의 2010년 조사 결과에 따르면, 미국 사회에서 낙태를 한 여성의 85.3%가 미혼 상태였을 뿐만 아니라, 낙태한 여성의 69%가 경제적 어려움으로 선택하였고, 실제로 42%의 여성이 연방정부의 빈곤 기준에 못 미치는 수입으로 곤란한 지경에 처해 있음이 보고되었다.¹⁹⁾ 심지어 다민족 상황에서 낙태 경험은 인종 차별의 구도와도 거의 맞물리는 상황을 보여주는데 — 예상과 크게 다르지 않게 — 비(非)히스패닉 계열의 백인 여성의 낙태율이 가장 낮고, 비히스페닉 흑인 여성의 낙태율이 가장 높은 것으로 보고되었다.²⁰⁾ 낙태하는 여성의 경험에서 발견되는 교차성

19) Whitten-Andrews, Jeanie, “Calling for a Pro-Love Movement: A Contextualized Theo-Ethical Examination of Reproductive Health Care and Abortion in the United States”, *Feminist Theology*, Vol.26(2)(2018), 150.

20) 위의 글.

의 강한 흔적은 낙태의 범죄화가 사회적 취약계층 여성의 건강권과 생명권, 나아가 더 나은 삶을 위한 권리를 더 심각하게 침해하고 있음을 보여준다.

이러한 문제의식에서 여성신학자 제니 화이트 앤드류(Jenie Whitten-Andrews)는 낙태의 비범죄화를 위하여 임신중지라는 비극에 처하는 많은 여성의 삶의 어려운 처지와 고통에 먼저 귀 기울이며 낙태 문제에 새롭게 접근하는 방법을 제안하였다. 그리로 이를 ‘프로 러브’(Pro-Love Approach)라 불렀다. 이 접근법은 여성의 몸을 통치의 대상으로 보거나 도덕적 논쟁의 대상으로 보는 과거의 논점에서 벗어나, “다양하고 복잡한 방식으로 여성이 경험하는 압제적인 구조나 제도, 나아가 상호인격적 관계에서의 문제들을 검토”한다.²¹⁾ 이러한 관점을 통해 그는 연약한 태아의 생명 대신 자기 삶의 질을 이기적으로 선택한 것으로 ‘모성’ 여성을 몰아붙이는 반낙태주의자들의 낙인에서 벗어나, 실질적으로 다수의 사회 취약계층의 여성에게 임신중지 말고는 다른 선택의 여지가 남아있지 않음을 지적하였다.

특히, 그는 신학자로서 ‘프로 러브’ 관점의 낙태 비범죄화 운동이 근본적으로 임신과 임신 중지를 계기로 하여 여성들에게 더욱더 불공정하게 작동하는 사회의 가부장적인 통치구조가 결국 여성의 인간다운 삶을 방해하는 부정의의 상황 그 자체로 작동하기 때문에, ‘프로 러브’ 운동 속 ‘사랑’은 부정의한 억압 구조를 해체하는 ‘정의’와 불가분의 관계에 있음을 강조하였다. 또한, 정의를 배제할 수 없는 사랑을 강조하기 위해 패트릭 쉹(Patrick S. Cheng)의 ‘급진적 사랑’의 개념을 바탕으로, 낙태를 둘러싼 선과 악, 순결과 부정의 이원법적 프레임을 해체하고, 원치 않는 임신과 낙태에 내몰리는 여성들을 사회적 편견과 법적 처벌에서 해방하는 운동

21) 위의 글, 154.

이야말로 기독교 성정의에 부합하는 것이라 주장하였다.²²⁾

임신중지를 선택하는 여성이 겪는 교차적 차별 상황을 강조하는 방법은 근본적으로 임신중지를 주제로 한 사회적 논쟁에서 낙태하는 여성을 ‘성적으로 문란한 여성’이라거나 ‘자연적 본성이라 할 수 있는 모성을 거부한 패륜적 여성’, 나아가 ‘자기 자녀에 대한 살인을 저지를 만큼 이기적이고 사악한 여성’이라고 낙인찍어온 사회적 편견과 차별을 개선하는 데에 크게 공헌한다. 나아가 더 많은 시민이 판단을 균형 있게 할 수 있도록 임신중지의 당사자로서의 여성이 처한 어려움과 고통을 공감하고 이해할 수 있도록 돕는다. 특히 ‘프로 러브’ 관점에서 임신중지 외에 다른 선택권을 갖지 못한 가난하고 소외된 처지에 처한 차별받는 인종과 청소년, 빈민 계층의 여성들이야말로 기독교의 핵심 가르침인 ‘이웃사랑 명령’이 지시하는 ‘사랑해야 할’ 주요 대상 중에 하나임을 깨닫게 한다. 이와 같은 연장선에서, 브라질 여성해방신학자 이본 게바라는 “해방신학이 오랫동안 말해왔던 ‘가난한 자들에 대한 우선권’이 낙태라는 선택에 내몰린 (빈민층) 여성들에게 더 관용적으로 제공되어야 한다고 주장했다.”²³⁾

그러나 이러한 방식이 근본적으로 노출하는 한계가 있다. ‘약자’ 여성에 관한 과도한 강조는 임신중지의 정당한 사유에 있어 여성의 약자적 상황만을 방어하는 데에 그치기 때문이다. 물론, 이웃사랑의 윤리는 사랑받아야 할 이웃의 약자성이나 취약성을 인지하는 것에서 출발한다. 그러나 근본적으로 여성 간의 계급, 인종, 능력과 같은 요소의 차이에 있어 갈라치기의 위험도 발생시킬 수 있다. 사회경제적 혹은 신체적, 혹은 문화적 계급과 지위, 능력이 우월한 여성의 임신중지는 어떻게 할 것인가? 임신중지를 원하는 여성들의 교차적 차별 상황을 강조하거나 그에 대한 공감

22) 위의 글, 156.

23) 김혜령, “이본 게바라의 라틴 아메리카 여성해방신학과 생태여성신학 연구”, 『한국기독교신학논총』 92-1(2014), 200.

과 급진적 사랑의 책임을 불리일으키는 방식은 약자 보호와 이웃사랑의 가치를 아는 많은 선량한 시민들을 대상으로 상당히 설득력을 갖춘 논리가 되어왔다. 그러나 이 방식은 그들의 선량한 관용과 아량이 근본적으로 '사회경제적 요인' 너머, '특정한 이유가 없어도 여성이 원하면 낙태를 허용해야 한다'는 의미로서의 '본인 요청'에까지 확대되도록 하기는 어렵다. 다른 말로, 결과론적으로 온정주의식 관용의 윤리를 벗어나기 힘들다. 이러한 방식은 기독교 윤리학적으로 근본적인 궁지, 즉 아포리아에 직면하게 한다. 태아와 여성 중, 어느 쪽이 더 비참한 존재인지 경쟁적으로 증명해야 하는 논쟁의 무한 고리에 빠지게 하기 때문이다.

III. 전면적 임신중지 허용에 대한 여성주의적 기독교윤리학의 변증

사회적 약자를 향한 이웃사랑 명령은 기독교 윤리학의 정초이다. 그러나 임신중지와 관련하여 성급하게 이웃사랑 윤리를 바로 적용하거나, 임신중지를 지지하는 기독교윤리의 유일한 해답으로 이웃사랑 명령만을 주장하는 일은 사회의 통념상 경제사회적 약자로 구분될 수 없는 다른 여성들의 낙태 선택에 쏟아지는 도덕적 비난을 막을 수 없게 한다. 그들은 이웃사랑의 대상이 아니라, 주체가 되어야 한다고 여겨지기 때문이다. 물론, 사회를 경제사회적 구조가 아니라 가부장적 구조라는 관점에서 접근할 때 여성은 '누구나' 사회적 약자라는 점을 부각시킬 수는 있다. 그러나 이웃사랑 윤리는 결국 조금 더 나은 형편에 있는 존재에게 더 많은 책임을 '사랑'이라는 이름으로 의무 짓는다. 다시 말해, 아무리 '프로 러브' 관점에서 급진적 사랑이 가부장적 사회의 억압으로부터 여성이 당하는 부정의를 인지하고 그를 '억압에서 해방시키는' 사랑을 주장한다고 해도, 그 관점은 '여성'과 '여성을 억압하는 사회' 간 관계의 부당함만을 드러낼 뿐

이다. 그에 반해, ‘임신한 여성’과 ‘자궁 속 태아’의 관계 속에서 태아를 상대로 여성의 약자성이 더 크다는 주장을 펼치기는 쉽지 않다. 부당한 것은 사회이지, 태아가 아니기 때문이다. 더군다나, 태아는 이웃사랑의 명령이 전통적으로 지시해왔던 ‘이웃-타자’로 구분하기 힘들에도 불구하고, 레비나스가 말했듯 “내 것인 동시에 내 것이 아닌” “낮선 이”로서 부모에게 여전히 ‘타자’로 남으며,²⁴⁾ 타자성에 대한 인식이 가능하다면 그것은 부모의 주체성에 대한 자기 인식이자 타자에 대한 윤리적 무한 책임과 결국 다르지 않게 된다.

이러한 관점에서 볼 때, 잘 작동하는 급진적 사랑의 윤리학은 임신한 여성을 사회의 억압이 발생시키는 죄책감에서 해방될 수 있도록 하지만, 자궁 속 태아를 향한 죄책감과 관련해서는 근본적인 설명을 주지 못한다. 기독교여성 중 상당수는 임신중지를 창조질서에 불복종하며 살인을 저지르는 죄라 비난하는 근본주의적 도덕주의도 수용하기 힘들지만, 태아의 주 수를 단순히 따져 마치 물질 단위처럼 설명하는 유물론적 세계관도 쉽게 받아들일 수 없기 때문이다. 이러한 윤리학적 아포리아를 명백하게 인지하면서, 본 연구는 여성주의적 기독교 윤리학의 관점에서 어떻게 임신한 여성 본인의 요청까지 포함한 광의로서의 임신중지의 윤리적 가능성을 주장하여, 결과적으로 법적 정당성을 마련하는 데에 기초가 될 수 있는지 성찰하고자 한다.

1. 모성의 윤리적 주체성과 출산하지 않을 권리

교황 요한 바오로 2세는 『사랑과 책임』에서 인간의 자유의지를 통한 자기 결정능력을 강조하며 충동적 본능은 인간이 타고난 본성일 수 없음

24) Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, 김도형 외 역, 『전체성과 무한』 (서울: 그린비, 2018), 405-406.

을 강조하였다.²⁵⁾ 성적 행위가 문란함에 빠지지 않도록 통제할 수 있는 ‘이성적 능력’이 인간에게 본성상 있음을 강조함으로써, 세속화된 현대사회에서 점점 잊혀 가는 가톨릭교회의 금욕적 성 윤리의 기틀을 다시 놓고자 한 것이다. 물론, 자연적 본능보다 이성적 본성을 인간 존재의 더 본질적인 핵심으로 설명하는 이원론적 존재론은 이미 고대 그리스 철학과 아우구스티누스 전통의 서양 신학의 거대한 융합 속에 깊은 뿌리를 두고 있다. 이 전통에서 ‘윤리’란 자연적 본능에 대한 이성적 본성의 우월적 통제와 지도를 의미해 왔다. 존재론적으로는 자연과 문화의 이원론적인 구별을 명백하게 하면서도, 동시에 윤리학적으로는 인간의 모든 자연적 행위를 문화적 행위로 격상시켜야 할 당위를 부여하는 것이다.

그러나 본능을 통제해야 할 이성의 의무나 자연적 행위를 문화적 행위로 격상시켜야 할 윤리적 주체성은 성별의 이원적 위계질서 속에서 언제나 남성만이 전유하는 능력이었다. 여성은 언제나 ‘이성적인’ 남성을 유혹하여 남성의 윤리적 주체성을 훼손하는 ‘본능적인’ 존재로 규정되었다. 여성의 생식능력을 핑계로 성차별적으로 재생산 활동(생존을 위한 가사노동과 양육, 노인돌봄 등) 전반을 전담하도록 한 것은 가부장적 농업 문명이 만들어 낸 차별적인 노동 분업이었지만, 이러한 성 역할에 고정된 여성의 현실은 - 남성처럼 이성적이며 문화적인 활동을 할 수 있는 능력을 갖추지 못한 - ‘본능적이며 자연적인 존재’일 뿐이라는 주장의 근거가 되었다. 원인과 결과의 도치를 통해 성차별적 사회구조를 고착시키는 근거가 되어 온 것이다.

이러한 상황에서 전통적인 기독교윤리학은 재생산 활동으로서의 남성성행위를 ‘본능적 충동’에서 기발하는 피할 수 없는 것으로 설명하면서도

25) Pope John Paul II, *Love and Responsibility*, 김울 역, 『사랑과 책임』 (인천: 누멘, 2010), 65.

동시에 이성으로 통제 가능하며 또한 통제해야 하는 것이라는 이중의 논리를 펼쳤다. 이에 비해, 여성에게 성 충동은 이성에 의해 통제되어야 할 것이 아니었다. 사실 여성은 그것을 통제할 이성을 가지고 있는 존재로 인정받지 못하였다. 당연히 통제는 아버지와 남편의 의지 아래에서 이루어져야 했다. 여성 성행위의 윤리성은 여성의 자기 통제 능력의 지휘로 판단되는 것이 아니라, 오직 결혼제도를 통해 권리를 독점한 남편의 요구에 대한 성실한 응답으로 증명될 뿐이었다. ‘인간은 이성적 존재다’라는 명제는 실제로는 오직 남성에게만 해당하였다. 한마디로, 남성의 본성(nature)은 이성이지만, 여성의 본성(nature)은 본능으로 전제되었기 때문이었다.

이러한 배경에서, 임신과 출산은 여성의 자연적 본능을 가장 충실하게 드러내는 가장 순수한 ‘자연적 행위’로 여겨졌다. 자연과 문화를 대비시키는 이원론적 사유 체계 안에 ‘자연적 행위’라는 말은 행위자에게 행위에 대한 어떠한 이성적 통제나 지도의 능력이 부재한다는 것을 의미하였다. 실제로, 현대사회에서 피임과 임신중지에 대한 안전한 기술이 등장하기 전까지, 임신과 출산은 인간의 자연 영역에 속한 것으로 여겨질 수밖에 없었다. 물론, 기독교의 전통적 신학은 — 유물론적 세계관과 달리 — ‘자연’을 창조주의 거룩한 피조물이자, ‘인간-남성’의 관리 대상물이라는 이중의 관점으로 바라보게 했다. 이에 따라, 여성의 임신과 출산은 창조주의 절대적 주체성이 실현되는 섭리에 대한 수동적 체험이자, 아내와 태아(자녀)에 대한 ‘남성-남편-가부장’의 소유권이 실효성을 갖게 되는 법적 사건이었다. 한마디로, 여성의 임신과 출산은 여성의 의지 아래 통제되고 지도받을 수 있는 주체적 행위로 인정받을 수 없었다. 오로지 ‘자연적 행위’로서 신의 창조 섭리에 대한 복종과 가부장적 질서에 대한 순응을 제외하고 여성에게 다른 선택이 남아있지 않도록 만든 것이다.

결국, 여성주의 기독교윤리학에서 ‘임신하지 않을 권리’와 ‘출산하지 않을 권리’의 정당성을 밝는 작업은, 임신과 출산의 행위를 여성이 본성상 거부할 수 없는 ‘자연적 행위’로 규정해 온 기독교 전통의 가르침에 대항하며, ‘인간 여성’의 의지로 선택할 수 있는 ‘문화적 행위’로서 새롭게 설명하는 데에서 시작해야 한다. 무엇을 하지 않을 권리는 결국 무엇을 할 권리와 조건적으로 같은 말이기 때문이다. 그러나 여성주의 기독교윤리학은 자연과 문화를 위계적으로 양분하여 온 서양 전통의 이원론적 세계관과 이미 결별했다. 인간의 본성을 자연적인 요소와 문화적인 요소로 양분하거나, 복수로서의 인간들을 ‘자연적이지만 한 존재’와 ‘문화적이기도 한 존재’로 구별하는 인간관 속에는 근본적으로 여성과 남성 간의 성차별을 재생산하는 가부장적 지배 질서가 불가분의 관계로 일체 되어 있다. 여성주의 기독교윤리학은 인간의 본성(nature)을 통전적으로 이해하는 데에서 시작한다. 즉, 인간의 자연 자체가 이미 그 시작부터 문화적이며, 인간 존재 그 자체가 ‘문화적 존재’임을 전제한다. 그리고 그 전제 아래, 임신과 출산 행위 역시 문화적 행위로 지위를 복원시키는 작업이 동반될 수 있어야 한다.

인간의 문화는 기술적 행위와 윤리적 선택을 통해 변화하며 인간 본성(nature)을 새롭게 구성하고 생동시켜 왔다. 물론, 자크 엘룰(Jacque Ellul)의 경고처럼 현대 산업자본주의 문명에서 기술이 신(新)이데올로기의 기능으로 작동한 측면을 부인할 수 없다. 그러나 기술의 위험성으로 인해 반기술문명이나 자연주의로의 환원을 현 인류의 목표로 삼을 수도 없다. 프랑스 개신교 신학자 가브리엘 바하니안(Gabriel Vahanian)의 통찰처럼, 기술은 인간의 문명과 불가분의 관계로서 ‘사람’(l’humain)이 ‘자연인’(l’homme)을 넘어서서 ‘참사람됨’(l’humanité)으로 나아갈 수 있도록 하는 인간적인 방법²⁶⁾일 수 있다. 그러나 이러한 관점이 기술우상주의를

쉽게 허용할 수 없는 것은, ‘기술’이란 히브리 성서 전통 속에서 에덴동산 인류의 추방 형벌 시 하나님이 인간에게 다시 베푼 ‘조건적’ 은혜로 처음 인류에게 제공되었다고 해석할 수 있기 때문이다. 인류의 첫 기술은 벌거벗은 것이 안타까워 인간에게 손수 가죽옷을 지어 입히신 하나님의 무두질에 대한 모방과, 선악과를 먹으면 ‘반드시 죽을 것이다’라는 말씀에도 불구하고 결국 죽음을 유예하며 에덴동산 밖 흙을 갈며(cultivate) 생존하도록 허락하신 농사 기술에 기원을 두고 있다고 신학적으로 해석할 수 있다.

기술은 인간의 생존과 삶을 위한 방법으로, 그 자체로서 중립적이다. 그러나 기술의 잉여 생산력을 바탕으로 권력과 질서를 만드는 인간의 문화는 에덴동산 밖, 추방된 세계를 결국 성차별 세계이자, 인종 차별 세계, 신분과 계급차별 세계, 인간에 의한 생태계 착취 세계를 만들어 내기도 했다. 이러한 세계에서 아브람의 첫 번째 아들 이스마엘을 낳은 하갈의 고통은 하와가 명령받은 원천적 형벌로서의 아이 낳는 고통과는 이미 완전히 다른 것이 되었다. 이성애적 가부장적 질서와 고대 신분제의 지배 질서가 강하게 교차하는 문화에서 하갈의 임신과 출산은 인간의 의지와 상관없이 일어나는 자연적 행위가 아니라 지배 질서의 힘을 가진 자들(아브람과 사래)에 의해 착취적으로 일어난 문화적 행위였다. 하갈의 고통 역시 차별과 배제의 문화의 결과물이었다.(창16:11) 하갈을 학대한 늙은 사라의 임신과 출산도 마찬가지다. 하나님이 아브람에게 “너의 자손이 저 별처럼 많아질 것이다.”(창 15:5)라고 오래전에 약속하신 말씀의 성취로 여겨졌던 사라의 출산은 그가 “늙은 아브라함에게 아들을 낳아주지 않았던가!”(창21:7b)라며 자랑 섞어 ‘끼끌’ 웃음을 멈추지 않았던 순간, 행위의

26) Vahanian, Gabriel, *God and Utopia: The Church in a Technological Civilization*, 양명수 역, 『하나님과 유토피아』 (서울: 성광문화사, 1991), 119.

파생 결과가 완전히 달라졌다. 사라의 기쁨은 새로운 생명의 도래에 대한 순수한 기쁨이 아니라, 가부장적 문화 속에서 가계의 혈통을 이은 ‘본처’의 기쁨으로 전락했다.

그러나 이성적 존재로서 인간은 윤리적 반성을 통해 자신과 문화를 변혁시키는 존재이기도 하다. 성서는 임신과 출산이란 문화적 행위를 통해 가부장적이고 이성애적이며 신분과 인종의 차별적인 문화에 순응하거나 적극적 재생산자로서 참여한 여성 인물만을 증언하지는 않는다. 문화적 행위로서의 임신과 출산을 통해 낳은 문화에 저항하며 새로운 문화를 만들어 낸 여성이 있다. 예수의 어머니 마리아다. 전통적 성서 해석에서 가브리엘 천사의 수태고지 이야기(눅1:26-38)는 인간의 탄생에 임하시는 창조주 하느님의 섭리와 마리아의 ‘착한/거룩한’ 순종 혹은 복종(모두 영어로 obedience)을 증거하는 것으로 해석되며 낙태를 반대하는 이들의 근거로 자주 사용된 본문이다. 그러나 마리아의 행위가 ‘착하다/거룩하다’라는 도덕적 지위를 정말로 얻기 위해서는 마리아가 창조주 하느님의 섭리를 거부할 수 있었음에도 거부하지 않기로 마음먹은 선택, 즉 자유에 기반한 선택이 전제되어야만 한다. 착함이나 거룩함 모두 행위자의 거부할 수 있는 권리를 전제할 때만 가능한 윤리적 개념이다. 다음은 영국 출신의 미국 시인 드니스 레버토프(Denise Levertov)의 시 〈수태고지〉 중의 일부다.

헌데 우리는 온화한 순종을 듣네. 아무도 거론치 않은 용기
 잉태케 하시는 성령
 시작하지 않으시네, 그녀의 허락 없이는
 하느님은 기다리셨고
 그녀는 자유로왔네
 받아들일 수도 거절할 수도 있었던, 선택

인간다움의 완성에 꼭 필요했기에²⁷⁾

레버토프는 이제까지 거의 모든 그리스도인이 주의하지 않았던 마리아의 ‘선택의 자유’를 언급한다. 더 나아가 그 선택의 자유를 존중하시는 하느님의 기다림에 관해서도 이야기한다. 이러한 새로운 상상은 여성의 임신과 출산 행위를 창조주의 거룩한 섭리이자 자연적 숙명으로 설명하여 왔던 교회의 오래된 가르침의 윤리적 맹점을 크게 두 가지 면에서 드러낸다. 첫째, 마리아의 “예, 저는 주님의 종입니다. 당신의 말씀대로 저에게 이루어지기 바랍니다.”(눅1:38)라는 응답이 자신은 선택권이 없는 ‘종’처럼 복종하겠다는 다짐에 불과하다면, 마리아는 그저 하느님의 재생산 계획에 의해 사용된 도구에 불과하게 된다. 그렇다면, 그의 행위에는 착하다거나 거룩하다는 윤리적 가치평가가 적합하지 않다. 둘째, 만약 이 고지가 마리아의 거절할 선택권을 전제하지 않은 하느님의 완고한 의지라면, 혹여라도 마리아가 강력하게 저항하며 임신과 출산을 거부한다고 할 때 결국 하느님은 ‘임신을 원치 않는 여성’에게 임신을 하게 만드는 존재가 되어 버렸을 것이다. 인간 사회에서 임신을 원치 않는 여성을 임신하게 만드는 것은 ‘성폭력’을 사용하지 않고는 가능하지 않다. 성관계를 거치지 않는 성령에 의한 신비한 임신이라고 해도, 마리아를 임신하게 하는 행위의 ‘폭력성’은 쉽게 부인될 수 없다.

정리하자면, 수태고지의 이야기는 거부할 수 없는 임신과 출산에 대한 어머니의 생물학적 숙명이나 하나님의 생명 창조 섭리 등에 관한 이야기가 아니다. 그것은 임신과 출산 앞에 선택의 권리를 가진 여성의 자유에 관한 이야기이자, 가부장적 결혼과 가족제도, 제국의 식민 통치 억압 속에서도 자유로운 선택을 통해 낡은 문화를 변혁하는 ‘창조적 문화 행위’에

27) Kearney, Richard, *Anatheism: Returning to God After God*, 김동규 역, 『재신론』 (서울: 갈무리, 2021), 62.

관한 이야기이다. 그리고 궁극적으로 여성이 하느님의 창조 사역에 주체적 동역자로 참여하고 있음을 증거 하는 이야기이다. 그러나, 그렇기에 이야기는 역설적으로 여성이 임신과 출산을 ‘잘’ 선택하기 위해서라도 ‘선택하지 않을 권리’가 앞서 전제되어 있음을 드러내는 것이기도 하다.

여성의 모성 경험은 순전히 자연적인 경험이 아니다. 그것은 문화적 경험으로서, 문화에 기대어 혹은 문화를 변혁하여 일어나는 여성의 ‘(비)윤리적 경험’이다. 모성 경험이 (비)윤리적 경험일 수 있는 이유는 결국 주체 여성이 선택이 ‘자기 사랑’과 ‘자녀 사랑’ 사이의 갈등 속에 일어나는 일이기 때문이다. 그러나 같은 모성 경험에 속한다고 해도 - ‘임신’이나 ‘양육’과 달리 - ‘출산’은 (비)윤리적 경험으로서의 갈등 상황에 차이가 있다. ‘임신할 것인가 혹은 하지 않을 것인가’라는 선택에는 이미 미래 자녀의 ‘타자성’에 대한 인정이 전제되어 있다. 주체 엄마는 임신을 고민하며 자녀 타자에 대한 책임을 질 수 있느냐 없느냐의 갈등할 뿐이다. 양육 경험에서의 갈등도 유사하다. 이미 자녀는 세상에 나온 존재로서 눈앞의 ‘타자’이다. 그러니 양육 경험에서 엄마가 겪는 갈등은 ‘자녀의 사랑을 위해 얼마나 자기 사랑을 포기해야 하는가’에 달려있다. 임신과 양육 모두, 엄마의 윤리적 책임을 불러일으키는 자녀의 타자성이 이미 (가상으로 혹은 현실적으로) 인정되고 있다.

그러나 출산, 특히 ‘원치 않는 출산’에서는 상황이 다르다. 출산을 원치 않는 여성의 갈등은 ‘출산행위를 통해 내가 책임지어야 할 존재로 인정할 것인가, 인정하지 않을 것인가’에 집중되어 있다. 임신과 양육의 갈등이 ‘타자 책임의 갈등’이라면, 출산의 갈등은 — 그보다 근본적인 — ‘타자 인정의 갈등’이라 할 수 있다. 출산을 원치 않는 여성에게 ‘자궁 속 존재’는 태명을 붙일 수 없는 존재다. 아직 그 존재의 타자성 자체를 인정하지 못하는 것이다. 그래서 ‘자궁 속 익명의 존재’는 엠마누엘 레비나스

(Emmanuel Levinas)가 ‘아들’을 설명하며 표현했던 ‘내 것이면서 동시에 (얼굴이) 낯선 타자’가 아니라, ‘낯(얼굴)을 직면한 바 없는 존재(무엇)’에 불과하다. 그래서 임신중지를 고민하는 여성에게 어머니의 책임을 말하는 것은 아직 성급하다.

자유주의적 페미니즘은 ‘자기결정권’이라는 개념을 통해 출산의 갈등에서 자궁 속 존재를 ‘타자’로서 인정할지 말지를 결정할 권리가 임부에게 독점되어 있다고 주장한다. “내 몸속에서 일어나는 생식 현상이기에, 재생산의 권리 역시 나의 것”이라고 보는 것이다.²⁸⁾ 자궁과 몸에 대한 배타적 소유권에 기반한 자유주의적 페미니즘은 자궁의 주인인 ‘여성’이 자궁 속 존재의 ‘타자성’을 인정하지도 않았는데, 생물학적 부성이나 가족, 종교 나아가 국가가 앞질러 그 존재의 잠재적 인간성을 인정하고 여성의 자기 몸에 대한 자유를 침해하는 것에 강하게 비판한다. ‘자기결정권’이라는 말은 출산 앞에 여성의 선택 권리의 배타성을 효과적으로 드러낼 수 있기에 여성주의적 기독교윤리학에서도 유용할 수 있다.

그러나 ‘자기결정권’이라는 말은 임신을 인지한 뒤 ‘자궁 속 존재’를 놓고 자신의 삶, 심지어 자신의 생명을 놓고 저울질하는 여성의 심각한 존재론적 갈등을 너무 쉽게 은폐할 위험이 있다. 인간이 죽음 앞에 선 단독자라면, 임부 여성은 출산 앞에 선 단독자다. 자궁 속 존재의 생물학적 아버지도, 임신한 여성의 어머니도, 입양을 약속한 선량한 이웃도, 낙태를 죄라고 가르치는 교회 지도자도, 심지어 자궁 속 존재의 시작을 연 하느님도 출산을 대신할 수 없다. 아담과 하와를 제외하고, 하느님은 심지어 그의 아들까지 출산 앞에 선 단독자로서의 임부 여성을 통해 새 인간을 창조했다. 임부 여성만이 하느님의 ‘자궁 속에서 시작한 존재’를 사회적 존재이자 법적 존재로서 인정받을 수 있도록 인간 세계 속에 넣어주는

28) 백영경, “낙태죄 폐지가 시대의 상식이 되기까지”, 16.

(give birth to a child) 유일무일한 존재인 것이다.

그러나 이 유일무이함이야말로 출산 앞의 단독자가 품은 두려움의 원천이다. 이 두려움은 타자 외면에 대한 윤리적 죄책감보다 앞서 있는 근원적 두려움이다. 하느님은 금지의 명령을 어긴 하와에게 ‘임신하는 고통이자, 해산하는 고통’(창세기 3:16)을 주었다고 했다. 이제까지 이 고통은 성관계 행위와 출산 행위에서 발생하는 신체적 고통으로 해석되어왔다. 그러나 여성주의적 기독교윤리학의 관점에서, 이 두려움은 출산 앞의 단독자로서 감당해야만 하는 자기 삶의 중단에 대한 두려움이자 자기 파괴의 두려움이다. 하와에게 내린 형벌이 개인 하와가 아니라, 인류 여성 모두가 공유한 실존이라면, 그 두려움은 일부 이기적이고 무책임한 여성들만의 것이라 할 수 없다. 여성 모두가 처한 두려움이다. 출산은 다만 이 두려움을 감내하는 용기 있는 자에게만 가능하다.

자궁 속 존재를 타자로 인정하고 출산하기로 결단하는 행위는 — 단순히 자기 소유물로서의 몸에 대한 결정권의 발동이 아니라 — 임부 여성만의 고유한 윤리적 행위다. 그러나 폴 리코어(Paul Ricoeur)의 성찰처럼, 인간의 윤리적 결단 능력은 역설적으로 인간의 윤리적 취약함(vulnérabilité)에서나 가능하다. 시몬 드 보부아르(Simone de Beauvoir) 역시 인간 조건에 포함된 실패(failure)의 요소를 강조하지 않고는 윤리학 자체가 불가능하다고 했다.²⁹⁾ 높은 수준의 사회경제적 조건이 인간의 윤리적 결단의 수월성을 줄 수 있을지는 모르지만, 그것이 필요충분조건일 수는 없다. 많이 가진 자가 더 윤리적일 수 있는 것도 아니고, 덜 가진 자가 덜 윤리적이어야만 하는 것도 아니다. 자기중심성을 탈피하여 타자를 환대하는 ‘자유’가 어디서 오는 것이지 무수히 많은 철학자와 신학자가

29) de Beauvoir, Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, 한길석 역, 『그러나 혼자만은 아니다』 (서울: 푸리에, 2016) 18.

설명하려 했으나, 모두가 동의하는 답을 찾은 이는 없다. 다만, 그 기원을 설명하기가 너무 어렵기에 유신론자들은 신의 전적인 은혜라고 여겼고, 무신론자들은 거룩한 내면의 신비라 여겼다.

여성주의적 기독교윤리학의 관점에서 볼 때 여성의 임신중지 결정이 그 자체로 비난받지 말아야 할 이유는 그 결정이 임부 개인의 지나친 자기중심성이 아니라, 인간의 보편적인 윤리적 나약함에서 비롯되었기 때문이다. ‘할 수 있음’의 윤리는 ‘할 수 없음’이란 인간의 보편적 실존을 딛고 일어서는 용기 있는 자들의 복(福)이다.(눅1:42) 그러나 아무리 ‘출산할 수 있음’이 용기 있는 자들의 복이라 하여도, 복 받을 용기를 법으로, 그것도 처벌이 따르는 형법으로 강제할 수는 없다. 더군다나 정교분리가 원칙이 된 세속적 시민사회 사회에서, 아무리 그것이 ‘복’의 은혜를 선물한다고 하여도, 복을 거부하거나, 다른 복을 찾는 이에게, 이것만이 복이라고 강제할 수 없다. 미국의 대표적 공공신학자 맥스 스택하우스(Max L. Stackhouse)는 신학이 일반은총의 영역인 시민사회에 적극적으로 참여함으로써 기독교의 진리를 구현하기를 요청했지만,³⁰⁾ 여성신학적 관점에서 기독교의 진리 구현방식이 처벌을 전제한 형법을 방법론으로 삼아 공공영역에 대한 지배권을 강화하는 방식으로 일어나게 하는 데에는 동의할 수 없다. 만약에 기독교가 여성의 임신중지 문제와 관련하여 공공영역에서 할 수 있는 것이 있다면, 그것은 원치 않는 임신이 발생하지 않도록 하는 성평등 문화와 제도가 형성될 수 있도록 직간접적으로 지원하는 일이거나, 어렵게 출산을 결심하고 출산한 여성들이 좌절하지 않고 아이를 키울 수 있도록 직간접적으로 지원하는 일에 제한되어야 한다.

30) 문시영, “낙태 비범죄화 논란에 관한 공공신학적 제언”, 『장신논단』 50-1(2018), 253.

2. 모성의 윤리적 실패를 위한 변호

출산은 자연적 행위가 아니라, 기술적 행위와 윤리적 결단이 교차하는 문화적 행위다. 그렇다면, 임신중지 행위 역시 자연을 거스르는 행위가 아니라, 기술적 행위와 (비)윤리적 결단이 교차하는 문화적 행위다. 다만, 후자의 행위는 인간 조건에 포함된 ‘윤리적 나약함’에서 비롯된 윤리적 실패이다. 그러나 여성신학적 기독교윤리학은 윤리적 실패로서의 임신중지 행위를 임부 개인에게 탓을 돌려 법적 처벌의 죄를 묻거나, 도덕적 비난을 쏟아붓는 것에 반대한다. 이러한 입장은 결국 여성신학적 기독교 윤리학으로 하여금 “임신중지라는 윤리적 실패의 책임을 임신중지를 한 여성 개인에게 귀속시키지 않으면서도, 책임의 주체를 해명할 수 있는지” 탐구하게 한다.

이에 답하기 위해 미국의 여성주의 정치학자 아이리스 매리언 영(Iris Marion Young)의 ‘책임에 관한 사회적 연결모델’의 적용이 유용할 수 있다. 그는 한나 아렌트의 『예루살렘의 아이히만』의 영향을 받아, 인간 사회의 많은 문제가 단순히 문제를 직접적으로 발생시킨 행위자를 찾아 그의 도덕적이면서도 법적인 책임을 묻는 것만으로는 해결될 수 없음을 주장하였다. 그러한 문제는 어김없이 구조적 부정의와 깊은 관련이 있기 때문이다. 영은 “구조적 부정의는 선형적 연결로 추적할 수 없다”고 지적하며, “불법적이거나 부도덕한 행위에 관여하는 사람들만 부정의를 저지르는 것이 아니다. 그 밖에도 부정의에 관여하는 사람들이 너무 많다”고 주장하였다.³¹⁾

영의 사회적 책임의 사회적 연결 모델은, 사회적 문제를 유발하는 불법적이고 비도덕적인 행위를 직접 저지른 사람이 아니라라도 같은 사회의

31) Young, Iris Marion, *Responsibility for Justice*, 허라금 외 역, 『정의를 위한 정치적 책임』 (서울: 이화여자대학교출판문화원, 2018), 176.

구성원으로서 “개인은 행위를 통해 부정의한 결과를 만들어 내는 과정에 기여하기 때문에 사회 부정의에 책임이 있다”고 설명한다.³²⁾ 우리가 사는 사회 자체가 각자의 이익을 추구하고 목표를 달성하기 위해 상호 의존적인 협력뿐만 아니라 서로 경쟁하는 체제를 구축하고 있기에, 사회적 연결 속에서 나의 행위들이 — 심지어 합법적이며 도덕적 행위들이라 하더라도 — 타인에게 부정적 결과를 끼칠 수 있기 때문이다. 그렇기에, 영은 법적이고 도덕적 책임이 있는 사람들을 낙인찍어 사회적으로 격리를 초래함으로써 사회의 다른 구성원들의 책임을 은폐하는 법적 책임 모델보다는, “특별하게 잘못을 저지르지 않았더라도 부정의한 결과에 대해 책임”을³³⁾ 지도록 요청하는 사회적 연결 모델이 사회적 문제를 해결하는 데에 훨씬 더 생산적일 수 있음을 강조한다.

물론 영이 사회적 연결 모델을 제시하며 ‘임신중지’의 문제를 직접 예시로 든 것은 아니다. 이제까지 ‘임신중지 행위’야말로 임신중지술을 요청한 임부 여성 개인의 법적이고 도덕적 책임으로 취급되어왔다. 그러나 OECD 회원국을 대상으로 한 조사에 따르면, 한 사회의 임신중지율과 법률상의 금지와 처벌 규정이 직접적인 관련이 없음을 드러냈다. 슬로바키아는 임신중지를 전면적으로 허용하는 나라지만 인공임신중절율이 조사 대상 1,000명당 8명에 불과하였다. 이에 반해 똑같이 임신중지를 전면적으로 허용하는 스웨덴은 18명에 달하였다. 이에 반해, 본인 요청뿐만 아니라 경제사회적 사유, 심지어 모체의 정신적 건강의 사유의 경우 낙태를 불법화한 일본의 경우 10명으로 조사되었다.³⁴⁾ 이는 임신중지를 선택할 자유를 법적으로 부여하거나 혹은 법적으로 금지하는 것이 임부 개인의 결정과 무관하다는 사실을 보여준다.

32) 위의 책, 189.

33) 위의 책, 191.

34) 이소영 외, 「인공임신중절 실태조사」, 35.

이러한 사실을 배경으로, 여성주의적 기독교윤리학의 관점에서 특별히 정당해 보이는 이유없이 임신중지를 한 임부 여성에 대해 법적 처벌이 완전히 면해져야 한다고 어떻게 주장할 수 있을까? 나아가, 최소한 임신 자체에 대한 책임은 현명하게 피임하지 못한 임부 본인에게 근본적으로 존재하지 않느냐는 의심의 눈초리에 어떻게 답할 것인가? 성을 가톨릭교회의 금욕적인 관점에서 이해하는 이들에게 ‘원치 않는 임신’이란 말은 어불성설이다. 성은 오직 혼인 관계에서 ‘임신’을 하기 위한 목적에서만 이루어져야 하기에, 임신은 언제나 ‘원하는 임신’ 밖에 될 수 없다. 그러나 개신교 전통의 성 윤리는 — 개신교도 여전히 혼인 관계 안의 배태적 행위로 규정하고 있지만 — 성을 통한 두 인격의 연합 행위로 이해함으로써 임신을 원하지 않더라도 성관계를 부부가 향유할 수 있도록 개방하였다.

그러나 제대로 된 성교육이 부재한 한국 상황에서 부부관계 안에서 임신을 원치 않으면서도 피임을 제대로 하지 않아 결국 인공임신중절을 고려했던 경험을 한 여성이 통계 조사상 상당수에 이른다. 「2018년 인공임신중절 실태조사」에 따르면, 인공임신중절을 하지는 않았지만 임신 기간 동안 인공임신중절을 고려한 여성(383명) 중 법률혼 관계에 있던 이들이 56.4%(216명)에 이르렀고, 이 수치는 미혼 상태로 응답한 여성의 29.8%(114명)보다 월등히 높은 수치였다.³⁵⁾ 더욱 놀라운 사실은 의학적으로 제대로 된 피임 방법이라고 할 수 없는 월경주기법을 아직도 사용하는 법적 부부들이 전체 조사대상의 법적 부부(3,366명) 중 25.5%에 이르렀으며, 질외사정법을 사용하는 부부도 47.8%에 이르렀다.(복수응답 가능) 법적 부부관계에서 피임하지 않는 이유는 단지 35.8%만이 임신을 원했기 때문이라고 응답했지만, 여성 응답자 본인의 피임 사용이 불편해서(24.4%)라거나 파트너가 피임을 원치 않아서(17.9%)라는 답변도 꽤 상당

35) 위의 보고서, 120.

한 수치를 보였다.³⁶⁾ 보수적으로 법적 부부관계 안의 피임 관련 통계들만 살펴봐도, 한국 부부들은 ‘원치 않는 임신’에 대한 직접적 책임을 다하는 데에 여전히 무능하고 무책임하며, 성차별적 특성까지 상당히 반영되어 있다고 할 수 있다.

그러나 이러한 상황 속에서도 임부 여성의 인공임신중절 선택에 법적 책임에 대한 면제를 주장하는 근거는, 성관계의 상호책임성에 근거하여 원치 않는 임신의 원인 제공자가 임부 여성뿐만 아니라 그의 남성 파트너도 되기 때문이다. 물론 법적 책임 모델을 강화하여, 원치 않는 임신의 원인 제공자로서의 임부뿐만 아니라 그 파트너도 처벌하자는 주장이 가능할 수 있다. 그러나 양성 모두에게 법적 책임을 지우는 ‘법적 책임 모델’의 강화는 여전히 적절하지 못하다. 피임 기술을 이용한 커플의 노력에도 불구하고 임신을 완전히 피할 수 없다. 콘돔을 정확하게 사용했을 때도 피임 실패율은 2%를 기록하는데, 실제로 일상의 성관계에서 콘돔을 사용하는 사람들을 대상으로 한 조사에서 콘돔의 실패율은 15%에 이른다. 경구용 호르몬 피임약도 복용 안내에 따라 정확히 사용하면 0.3%이지만, 실제 사용자들의 조사에서는 8%라는 적지 않은 실패율을 나타낸다.³⁷⁾ 성관계를 하는 커플의 특수성 말고도, 같은 커플이 그날에 갖는 성관계 상황의 특수성에 따라서도 피임 기술은 임신을 완벽히 막는 데에 실패할 수 있다. 여성의 몸은 어떠한가? 근본적으로 임신의 공간인 여성의 몸은 근대 철학자들의 사고처럼 정신에 의해 소유되거나 완전히 통제할 수 있는 대상이 아니다. 근본적으로 완전한 통제가 불가능한 몸의 생식 작용에 대해 그 책임을 임부 여성에게만 법적 책임을 돌리는 것은 법적으로 정당

36) 위의 보고서, 131-132.

37) 김영신, “피임약 콘돔 실제 실패율 높아...올바른 피임 방법은?”, *Medical World News* 인터넷판(2021. 9. 27.),

<http://medicalworldnews.co.kr/news/view.php?id=1510945012>, 접속일 2022. 5.

28.

하지 못하다.

원치 않는 임신을 한 여성에게 임신중지의 법적 책임을 물을 수 없다고 해서, 결국 아무도 책임이 없는 것은 아니다. 아리스토텔레스 영의 책임의 사회적 모델을 적용해 보면, 커플의 피임 실패는 사회의 다양한 구조적 부정의와 끈끈하게 연결되어 있다. 가부장적 구조의 부정의는 남성 파트너의 피임에 대한 적극적 책임이 면해지도록 하는 배경이 되었으며, 왜곡된 사회의 성 관념은 성 정의에 기초한 건강한 성교육이 제대로 이행되지 못하게 된 공공 교육의 질적 저하와 관련이 있다. 실패율이 가장 낮은 여성용 피하이식체가 빈곤계층의 여성들에게 널리 사용되지 못하는 것은 우리나라의 의료건강보험 체계가 재생산권을 아직 적극적으로 보호하지 못하는 것과 깊은 관련이 있다. 남성용 호르몬 피임약의 개발이 더딘 것은 의료산업의 연구 투자 자체가 이미 성차별적인 구도 아래 짜여 있음을 드러낸다. 또한, 출산을 원치 않게 만드는 것 역시 구조적 부정의와 관련 있다. 장애 아동을 양육하기 힘든 현실이나 감당할 수 없는 교육과 주거 비용, 목숨을 건 도약을 요구하는 무한 경쟁 사회의 매정함, 경력단절 등 여성이 출산을 원하지 않도록 만드는 사회적 부정의는 수도 없이 많다. 결국, 이 모든 사회적 부정의의 구조망은 원치 않는 임신과 임공임신중절을 방지하는 데 필요한 사회정치적 제도와 문화의 변혁을 제대로 만들지 못한 시민 모두의 정치적 무관심과 무능, 나아가 사회적 연대의 붕괴와 깊은 관련이 있다.

책임의 사회적 연결 모델에서는 원치 않는 임신을 한 여성과 파트너가 아니더라도, 원치 않는 임신에 대한 책임을 사회가 공유한다. 그것이 개인의 불법적이거나 비도덕적 일탈에 의한 것이 아니더라도, 사회적 부정의에 의해 발생할 수 있기 때문이다. 바로 이러한 관점에서 문제에 접근할 때야 비로소 2020년 12월 31일 낙태죄 폐지 이후 국회에서 방치한 입

법 공백의 문제가 명백하게 드러날 수 있을 것이다. 낙태죄가 형법상 폐지되었다고 하여 크게 달라진 것이 없다. 불법이지만 처벌을 거의 받지 않았던 인공임신중절술이 합법이 되어 처벌의 대상에서 벗어났다는 점을 빼고는 달라진 것이 없다. 새롭게 입법되어야 할 「성·재생산권리 보장 기본법」³⁸⁾ 없이는 근본적인 변화를 만들기 힘들다. 입법의 주체는 국회의원이며 다수당이지만, 그 주체를 움직이게 하는 것은 결국 시민이다. 원치 않는 임신과 출산 앞에 선 단독자로서 자기 삶의 중단과 자기파괴의 두려움으로 인해 안타깝게도 윤리적 실패에 직면하게 될 많은 여성의 비극을 막을 방법은 여성 내면의 타자 책임 윤리를 고양하는 것만으로는 거의 불가능하다. 윤리적 결단이 정치적 활동과 협업을 해야 할 이유가 바로 여기에 있다.

IV. 나오며

차별금지법(평등법)의 법안이 국회 법사위에 제출되어 공청회의 과정을 거치는데 이르기까지 일부 교회와 그리스도인들의 조직적 반대가 너무 격렬하게 일어나고 있다. 이러한 현상이 단순히 기독교의 정치세력화 이기에 문제가 된다고는 할 수 없다. 인간의 문화를 변혁하는 기독교윤리가 되기 위해서는 정치적 활동을 배제해서는 안 된다. 그러나 문제는 세속화와 다종교의 현실에 직면한 사회에서 최근 몇 년간 지속되는 반동성애·반페미니즘·반낙태·반이슬람 기독교 운동이 도덕의 제국주의를 쌓고 있다는 사실에 있다. 심지어 나사렛 예수의 이웃사랑의 명령과 예수 그리스도의 구속 사역과는 전혀 상관없는, 혐오와 차별의 이데올로기를 기독교인뿐만 아니라 비기독교 시민까지 지켜야 할 절대적 도덕으로 둔갑시키고 있다. 하느님의 선(善)의 칼을 위조하여 세상을 향해, 사람을

38) 2020년 성적권리와 재생산정의를 위한 센터 SHARE가 제안한 법률안의 명칭

향해 거침없이 휘두르고 있다. 더 절망스러운 것은 이들이 합리적 대화 불능의 상태에 빠져있다는 점이다. 이성의 지적 능력도 이성의 실천 능력도 모두 상실했다. 어디서부터 변혁을 이끌어야 할지 암담하다. 그러나 절망 속에서도, 자신과 이웃의 고통의 구조적 부정의를 사회에 알리고 다른 시민들을 설득하여 구조 자체를 바꿔내는 연대만이 여전히 우리의 희망이다. 여성신학적 관점에서 출산 앞의 단독자로 두려움에 떨고 있는 여성과 윤리적 실패로 깊은 좌절에서 헤어나오지 못하는 여성은 우리 자신이면서 동시에 이웃 자매이다. 2022년 지금이 여성주의 그리스도인들의 연대를 키워내야만 한다.

참고문헌

- 김연희. “변증학으로서의 그리스도교 신학: 어제와 오늘.” 『철학과현실』 107 (2015), 242-262.
- 김정혜. “처벌에서 온전한 의료행위로.” 『낙태죄 개정 관련 공청회 자료집』. 국회 법제사법위원회(2020), 71-78.
- 김혜령. “이본 게바라의 라틴 아메리카 여성해방신학과 생태여성신학 연구.” 『한국 기독교신학논총』 92-1(2014), 197-235.
- _____. “성 소수자 혐오의 혐오성에 대한 기독교윤리학의 비판적 논증.” 『신학사상』 190(2020), 273-317.
- 문시영. “낙태 비범죄화 논란에 관한 공공신학적 제언.” 『장신논단』 50-1(2018), 247-265.
- 박용철. “낙태에 대한 법적 관점: 낙태는 범죄인가? 권리인가?.” 『신학과철학』 37(2020), 45-66.
- 백영경 외 11인. 『배틀그라운드』. 서울: 후마니타스, 2018.
- 윤정란. “국가·여성·종교: 1960~1970년대 가족계획사업과 기독교 여성을 중심으로.” 『여성과 역사』 8(2008), 59-91.
- 이소영 외 14인. 『인공임신중절 실태조사』. 서울: 한국보건사회연구원, 2018.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*, 김도형 외 역, 『전체성과 무한』, 서울: 그린비, 2018.
- Pope John Paul II. *Love and Responsibility*, 김울 역, 『사랑과 책임』, 인천: 누멘, 2010.
- de Beauvoir, Simone. *Pour une morale de l'ambiguïté*. 한길석 역. 『그러나 혼자만은 아니다』. 서울: 꾸리에, 2016.
- Kearney, Richard. *Anatheism: Returning to God After God*. 김동규 역. 『재신론』. 서울: 갈무리, 2021.
- Vahanian, Gabriel. *God and Utopia: The Church in a Technological Civilization*. 양명수 역. 『하나님과 유토피아』. 서울: 성광문화사, 1991.
- Whitten-Andrews, Jeanie. “Calling for a Pro-Love Movement: A Contextualized

Theo-Ethical Examination of Reproductive Health Care and Abortion in the United States.” *Feminist Theology*. 26-2(2018), 147-159.

Young, Iris Marion. *Responsibility for Justice*, 허라금 외 역. 『정의를 위한 정치적 책임』. 서울: 이화여자대학교출판문화원, 2018.

김영신. “피임약 콘돔 실제 실패율 높아...올바른 피임 방법은?”, *Medical World News* 인터넷판(2021. 9. 27.), <http://medicalworldnews.co.kr/news/view.php?id=1510945012>, 접속일 2022. 5. 28.

이소라. “‘낙태버스’를 아시나요... 국가가 낙태 지원까지 했었다.”, 『한국일보』 인터넷판 (2020. 11. 2.), <https://www.hankookilbo.com/News/Read/A2020102915190002824?did=DA>, 접속일 2022. 5. 27.

논문투고일: 2022년 07월 15일

심사개시일: 2022년 07월 17일

게재확정일: 2022년 08월 15일

• 국 문 초 록 •

본 연구는 여성의 자기 결정권이나 사회경제적 약자성에 근거하여 인공임신중절의 정당성을 주장하는 기존 여성주의의 윤리적 궁지를 인정하고, 여성주의 기독교윤리학 관점에서 새로운 논증을 모색하고자 한다. 이에 본 연구는 ‘출산하지 않을 권리’를 ‘출산할 권리’, 나아가 ‘출산하는 모성의 윤리적 주체성’과의 불가분의 관계 속에서 새롭게 해명하고자 한다. 또한 ‘출산 앞의 단독자’로서의 여성의 윤리적 실패를 사회의 구조적 부정의와의 관련성 속에서 설명하고, 재생산권 확립에 대한 사회적 논의의 기틀을 여성주의 기독교 윤리학의 관점에서 마련해 보고자 한다.

주제어: 낙태, 인공임신중지, 재생산권, 낳지 않을 권리, 모성, 여성주의 기독교윤리학, 윤리적 실패
