

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

### #: ##### ##

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	Stückelberger, Christoph
Publisher	#####
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-28 21:55:31
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/163971">http://hdl.handle.net/20.500.12424/163971</a>



# 환경과 개발

## 사회윤리학적 접근

크리스토프 스투켈베르거 지음  
정미현 옮김

# 환경과 개발

사회윤리학적 접근

Umwelt und Entwicklung : Eine sozialetische Orientierung

지은이

크리스토프 스투켈베르거

(Prof. Dr. Christoph Stückelberger)

옮긴이

정미현

(Rev. Dr. Meehyun Chung)

# 환경과 개발

사회윤리학적 접근

Umwelt und Entwicklung : Eine sozioethische Orientierung

## 환경과 개발

사회윤리학적 접근

Umwelt und Entwicklung : Eine sozioethische Orientierung

2006년 10월 30일 초판 1쇄 발행

지은이 / 크리스토프 스틱켈베르거  
옮긴이 / 정미현  
펴낸이 / 김성재  
펴낸곳 / 한국신학연구소

등록 / 1973년 6월 28일 제5-25호  
주소 / 110-030 서울시 종로구 청운동 115-1  
전화 / 02)738-3265 팩스 / 02)738-0167  
E-mail / ktsi@chollian.net  
홈페이지 / <http://ktsi.or.kr>

이 책의 한국어판 저작권은 저자와의 협의에 의해 여자 정미현이 소유합니다.  
저작권법에 따라 보호를 받는 저작물이므로 무단 전재와 무단 복제를 금합니다.

Umwelt und Entwicklung: Eine sozioethische Orientierung

by Christoph Stückelberger

Copyright©2006 Meehyun Chung, Basel, Switzerland.

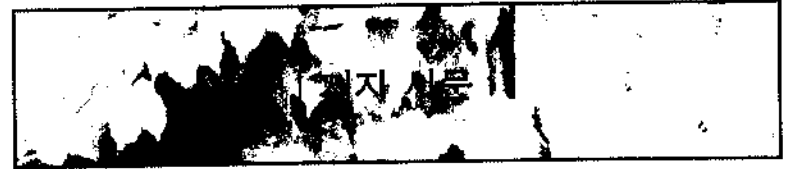
This translation of *Umwelt und Entwicklung: Eine sozioethische Orientierung*,  
originally published in Switzerland in 1997,  
is published by arrangement with Rev. Dr. Meehyun Chung.

값 12,000원

ISBN 89-487-0316-1 93230

과본은 교환해 드립니다.

 한국신학연구소



어떻게 하면 충분히 균형을 갖추고 지속 가능하게 개발과 환경보존을 연관 지을 수 있겠는가? 어떻게 하면 이에 연관된 이해관계와 갈등을 극복할 수 있겠는가? 공동의 세계 안에서 일상적으로 교류하는 가운데 너무 많게 혹은 너무 적게 관여하는 것도 아니고, 생명을 파괴하는 진보 낙관주의와 자연의 보전에 비중을 두기 때문에 인간의 생명을 적대시하는 환경 근본주의(환경 근본주의는 창조의 보전을 절대시하기 때문에 비극적으로 인간의 회생을 야기할 수 있는 위험을 지닌다) 사이에서 올바른 척도를 찾을 수 있는 곳은 어디인가?

약 20여 년 전부터 나는 환경과 개발 사이의 화해를 목표로 노력하고 있다. 1979년에 출간된 나의 책 『인간을 위한 정의로운 성장의 시발점』이라는 책을 그 한 예로 들 수가 있겠다. 70년대 이후 환경 윤리적 문제의식이 본질적으로 확대, 심화되었다. 또한 여러 다양한 정치적 혹은 경제적 환경 개발들이 진행되었다. 1992년 "환경과 개발"이라고 하는 주제로 열린 유엔협의회는 21세기를 향해 매우 필요한 방향을 제시하였다. 그러나 동시에 환경과 개발 사이의 긴장관계는 더욱 심화되었다. 예를 들어 동아시아의 신흥 산업 국가들의 급속한 성장은 전 지구적 환경오염에 막대한 영향을 끼치게 되었다. 반면에

## 6\_ 환경과 개발-사회윤리학적 접근

아프리카, 남아메리카, 아시아 대부분의 국가들은 풍부한 지구적 천연 자원을 이용할 수 있는 가능성이 여지까지 없거나 점점 더 줄어들고 있는 형편이다.

나는 이러한 긴박한 결단의 시기에 이 책에서 사회 윤리적 방향성을 제시하고자 한다. 가장 핵심적 가치는 형평을 지키는 것이며, 자연과학적, 역사적, 시급한 현안 윤리문제에서 이러한 내용을 점검하는 것이라 볼 수 있겠다. 그래서 전 지구적으로 균형 넘치는 발전과 공동 세계 그리고 더불어 사는 삶을 위한 환경을 위한 24개 지침 규정사항을 전개하였다. 특정한 신학적 환경윤리를 더욱 가치 있게 만들고 동시에 세계관적 차이를 넘어서는 공동의 가치관에 입각한 균형적인 세계윤리에 대하여 기독교적으로 기여하고자 하는 것이다. 1992년 리우 세계환경회의에서 논의했던 것처럼 “환경과 개발” 사이에 목표와 가치관적 갈등을 극복하기 위한 시도는 해결되지 않았고 실행되지 못했다.

이 책은 1995년 여름 바젤대학 신학부의 교수 자격시험 논문으로 제출되고 통과된 것이다. 감사의 인사를 전하고 싶은 많은 분들이 있다. 당시 내가 일하고 있던 취리히 칸톤 교회 연합신문의 발행자인 목회자협의회와 칸톤 취리히 교회협의회

의 허락으로 받은 6개월간의 연구 휴가는 이 책의 저술을 가능하게 하였다. 이러한 연구 휴가가 없었더라면, 당시에 연합신문의 발행책임자로서, 또한 1996년 스위스 “만인을 위한 빵”(개발도상국에 대한 재정 지원을 전담하는 스위스 교회 전문기관: 역자 주) 총무로서 도저히 이 책을 쓸 수가 없었을 것이다. 나의 부인 수잔네 스투켈베르거도 이 일을 적극적으로 도와주었다. 취리히 대학의 한스 루 교수는 오래 전부터 환경 윤리 문제에 대하여 아주 중요한 도움을 주는 대화 상대자이다. 쾰터 알트너 교수와 요한네스 피셔 교수의 가치 있는 조언들은 책을 마무리하는 단계에서 몇 가지 점을 더욱 분명하게 해 주었다. 자연과학자들, 기업가들, 교회의 환경운동 전문가들과의 대화와 논의도 아주 요긴했었다. 끝으로 “만인을 위한 빵”과 에밀 브루너 재단의 도움으로 이 책의 발간이 가능케 됨을 감사한다.

1996년 3월 취리히에서  
크리스토프 스투켈베르거(Christoph Stückelberger)



스위스는 어디를 보아도 너무 아름다운 나라이다. 금수강산인 대한민국은 더욱 아름다운 우리나라다. 적어도 인간의 손이 닿은 곳을 빼면 말이다. 스위스의 험준한 알프스 그 어디를 가더라도 인간의 손길이 이어진 것을 쉽게 볼 수 있다. 그런데 그 모습은 자연을 훼손시키거나 지배하거나 종속시킨 것이 아니라, 자연을 잘 가꾸고 들본 흔적이다. 세계 어느 나라와 비교해 보아도 우리나라처럼 빼어난 아름다운 풍경과 자연 조건을 지닌 나라는 흔하지 않다. 하나님께서 우리에게 주신 선물이었다. 그러나 천민 자본주의의 탐욕의 결과로 망가지고, 무분별한 오페수 방출, 소수 특권층을 위한 골프, 스키를 포함한 관광산업, 군사문화 등으로 갈기갈기 찢기고 이지러진 곳이 이제 백두대간 어딜 가더라도 너무 많다. 우리의 전통 문화 사상에 배곡히 자리 잡은 자연에 대한 경외심은 교과서에서나 찾아볼 수 있는 낡은 문장처럼 들린다. 마치 홍익인간, 천지인, 인내천, 경천에인 같은 개념들을 신물 나게 들었지만, 우리 몸이 일상성으로 육화되지 못한 것처럼 말이다.

최근 들어 서양 사람들이 기독교에 대하여 염증을 느끼고 동양 종교에 호기심을 보이는 모습은 전 세계적 유행이 되었다. 동양 종교가 자연 친화적이라는 생각이 그 중요한 이유가

운데 하나이다. 그러나 동양 종교가 오래 뿌리내린 한국 문화 안에서의 우리들의 삶의 현실을 볼 때 과연 이 말이 타당성을 가지고 있는가 물어보지 않을 수 없다. 동양 종교가 오랫동안 영향을 끼친 우리나라와 기독교가 1600여년 자리한 스위스만을 비교해 보더라도, 서양 기독교가 환경 파괴의 주범이라는 일방적 비난은 설득력이 없다.

해마다 재현되는 기후 변화로 인한 자연재해와 인재를 막아내는 근본대책은 국가 차원의 협약 내용이 아니라, 우리 모두의 일상적 삶의 문제에 해당된다. 1972년 스톡홀름에서의 환경에 대한 국제회의를 필두로, 1992년 리우 협약을 거쳐 1997년 교토 의정서가 마련되고, 이제 발효되었지만, 이것은 국제적 수준의 협약으로 끝날 일이 아니라, 우리 각자의 일상적 삶의 태도가 어떻게 바뀌느냐에 관계된 것이다.

이미 환경윤리에 대한 책들은 우리나라에 많이 있는 편이다. 그러나 종교개혁 신학사상을 견지하면서 환경윤리를 전개시킨 책은 드물다. 이 책은 교의학과 윤리학의 조화와 균형이 아주 잘 드러나 있다. 그런 의미에서 이 책이 한국의 신학계와 기독교의 울타리를 뛰어넘어 환경 문제에 관심하는 모든 이들에게 특별히 선한 열매를 맺기를 바라마지 않는다. 무엇보다도

우리 모두에게 이 주제에 대한 신학적 경각심을 북돋워 주며, 특히 회색의 콘크리트와 검은 아스팔트로 뒤덮힌 환경에서 자라나 자연을 대하는 방법을 알지 못하는 우리의 어린이들에게 경이로운 신앙을 일깨워 줄 수 있는 일들에 이 책이 간접적 영향을 끼치게 된다면 역자로서 바랄 것이 없겠다.

이 책의 저자가 소위 제3세계 개발 문제에 애정을 갖고 참여하는 신학 윤리학자이기 때문에 제1세계 중심의 일방적인 환경 윤리적 견해를 펼치지 않는다는 점이 돋보인다. 저자의 꼼꼼한 연구결과로 인하여 독자들은 영어권과 독일어권의 환경 관련 책들에 대한 포괄적이고 풍부한 자료와 정보들을 각 주에서 참고할 수 있을 것이다. 또한 각 자료에 대하여 짚막하게나마 개략적 설명을 하고 있기 때문에 더욱 자세한 연구를 하고자 하는 이들에게 좋은 길잡이가 되어 줄 것이다.

이 책이 독일어권에서 발간된 직후인 1997년에 이미 역자는 번역을 의뢰 받았지만, 당시 역자는 이 일을 감당할 수 있는 연구 여건을 갖지 못했었다. 거의 10여년이 지난 지금, 그것도 스위스에 다시 와서 이 작업을 마치고 보니, 모든 때가 있다(전 3:1-11)는 전도서의 말씀이 더욱 새롭게 와 닿는다.

이 책의 독일어 원본은 현재 우리말로 번역된 분량의 두 배 정도이다. 원본에 나오는 개신교 윤리의 역사에 해당되는 부분은 책 발간을 위한 재정적인 이유로 이 번역본에 포함되지 않았기 때문이다. 차후 이 내용도 한국에 소개될 기회가 열리기를 역자로서 간절히 바랄 뿐이다.

우리말로 옮겨 놓았을 때 역자의 능력 부족으로 독일어의 맛이 우리말의 맛으로 그대로 옮겨지지 못하는 한계가 늘 있 기 마련이다. 그 가운데에서도 특별히 부연 설명되고 강조되어야 할 몇 가지 개념이 있다. 저자의 기본 의도를 전달하고 살리는 가장 중요한 개념들이기 때문이다. Das Maß, Mitwelt, Mitmensch가 이에 해당되는 개념들이다. Das Maß라는 것이 이 책에 나오는 가장 핵심 개념인데 역자는 이를 맥락에 따라서 규범, 척도, 균형, 형평, 절제된 중간 등 다양한 개념으로 번역하였다. 이것은 같은 단어가 쓰였을지라도 항상 같은 개념으로 번역될 수 없기 때문이다. 아리스토텔레스에게 이 개념의 의미가 중도의 길을 뜻하는 것이라면, 저자에게는 이러한 중용적, 중도적 의미를 지나기도 하지만, 막연하게 중립적이고, 당파성이 없는 단순한 중간을 의미하는 것이 아니라, 조화와 균형을 이루는 중간인 것이다. 즉 대조되는 것으로 보이는 것이

함께 조화를 이루는 것이다. 자유가 너무 적게 되면 독재가 되고, 자유가 너무 많이 허용되면 개인 이기주의가 되는데, 이렇게 상충되는 상반적 내용들 사이에서 정의로운 균형을 찾는 것이다. 또한 자유에 대한 규범과 균형을 찾는다는 것은 자유와 그에 대비되는 정의를 함께 유지하는 것이며, 음과 양의 율려적 조화외도 유사한 의미를 지닐 수 있다.

그 외의 두 가지 개념인 Mitwelt와 Mitmensch는 각각 공동의 세계 혹은 공동 환경, 그리고 이웃하는 인간으로 번역되었다. 즉 인간을 제외한 주변의 환경, 세계를 지칭하는 말이다. 이웃하는 인간이란 이기적 개인주의를 벗어나, 공동체성을 강조하는 점에서 저자가 아주 자주 사용하는 개념이다. 개인과 집단 이기주의, 인간 중심주의를 벗어나 온 피조물을 아우르는 공동체성을 주장하는 것이 이 책의 의도 가운데 주선율이다. 전체적으로 환경이란 우리말 개념도 인간 중심적 한계를 지니고, 생태란 개념은 생물체에만 국한되는 문제가 있다. 그런 점에서 자연이란 말이 가장 많이 쓰여야 하겠으나, 맥락적 이해를 위하여 환경, 생태란 개념을 자연보다 더 많이 사용하였다.

이 책은 대한예수교장로회 통합(PCK), 한국기독교장로회(PROK), 스위스 개혁신교회연맹(SEK)으로 구성된 한서 교회협

의회와 스위스 개혁신교회 번역 지원사업의 일환으로 발행된 것임을 밝혀둔다. 스위스 종교개혁의 유산을 이 번역사업을 통해 한국에 소개하도록 재정지원을 해 준 스위스 교회에 감사한다. 또한 이 번역서에 해당되는 성서의 번역은 표준새번역 개정판을 참조하였음을 아울러 밝혀둔다. 이 출판에 도움을 주신 많은 분들이 있다. 교정을 보아주신 김영명 목사님, 출판에 기꺼이 동의해준 한국신학연구소의 관계자 여러분들과 특히 함승우 국장님께 진심으로 감사 인사를 전한다.

역자가 어렸을 때 일찌감치 전 국토를 데리고 다니면서 대한민국의 아름다움을 일깨워주신 사랑하는 아버지와 어머니에게 이 책을 헌정하고 싶다. 아버지가 현재 아프시지만, 직접 간호하지 못하고 멀리서 기도밖에는 별로 힘이 되지 못하는 안타까움과 애절함을 가득 담은 채 말이다.

2006년 8월 8일 스위스의 알프스에서  
역자 정미현

저자서문 / 5

역자서문 / 8

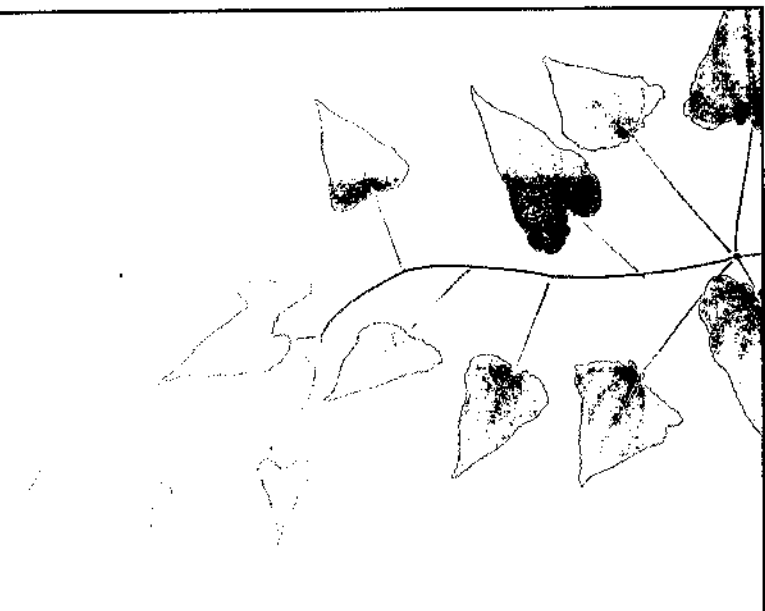
## I. 도입

1. 태초에는 경이로움이 있었다. / 19
2. 무절제한 이 시대에서 규범과 균형을 찾는 문제 / 23
3. 개념설명 / 38
  - 1) 자연-환경-공동의 세계-창조 / 39
  - 2) 생태학-생태윤리학-창조윤리학 / 46
  - 3) 규범과 균형(Maß)-절제된 균형과 규범유지(Maßhalten) / 50
  - 4) 덕-에토스-세계 윤리 / 52

## II. 균형을 갖춘 기독교적 공동의 환경윤리학의 방향성

1. 태초에는 창조적 과잉이 있었다. / 60
2. 하나님이 제공해 주신 것, 당신이 이 땅에 손님이로 오신 것을 환영합니다! / 68
3. 어떻게 균형을 찾을 수 있는가? / 90
  - 손님이 지켜야 할 첫 번째의 12가지 지침들
  - 1) 창조주 하나님에 대한 관계 / 97
  - 2) 우주적 그리스도에 대한 관계 / 111
  - 3) 성령에 대한 관계 / 123
  - 4) 이웃하는 인간에 대한 관계 / 134
  - 5) 공동체적 세계에 대한 관계, 그 가치와 권리 / 142

- 6) 하나님 나라 안에서 화해된 창조 / 165
- 7) 놀이들 / 173
- 8) 찬양과 축제 / 178
- 9) 두려움과 떨림 / 185
- 10) 신화와 동화 / 192
- 11) 생태적 가격 설정 / 200
- 12) 상대성과 보충성 / 206
4. 어떤 규범과 척도를 갖고 사는 것인가? / 213
  - 손님이 지켜야 할 두 번째의 12가지 지침들
  - 1) 지속 가능한 개발 / 214
  - 2) 생태 정의 / 223
  - 3) 자기 제한에 의한 자유 / 236
  - 4) 인간과 공동체적 세계를 위한 평화 / 248
  - 5) 창조주의 아름다움 / 253
  - 6) 종의 다양성 / 263
  - 7) 고난과 죽음 / 270
  - 8) 새로운 시대-척도 / 277
  - 9) 지역적 지구적 삶의 공간 / 287
  - 10) 세계 시민의 규범 / 292
  - 11) 전체성 가운데 개별 / 296
  - 12) 힘과 책임성 / 302



## 1. 도입

1. 태초에는 경이로움이 있었다.
2. 무절제한 이 시대에서 규범과 균형을 찾는 문제
3. 개념설명
  - 1) 자연-환경-공동의 세계-창조
  - 2) 생태학-생태윤리학-창조윤리학
  - 3) 규범과 균형(Maß)-절제된 균형과 규범유지(Maßhalten)
  - 4) 덕-에토스-세계 윤리

## I. 도입

### 1. 태초에는 경이로움이 있었다.

태초에는 경이로움이 있었다. 이해하는 것 대신에 감동받는 것이 환경윤리학의 출발점이고 균형과 규범(das Maß, 이 책에서 역지는 이 개념을 맥락에 따라서 규범, 척도, 균형, 형평, 절제된 중간 등 다양한 개념으로 번역하였다)을 위한 윤리적(Ethos) 기초이다. 세 번째의 새로운 천년이 시작된 것은 이 지구와 인류에 대해서 결정적인 것이다. 이것은 생태학적 천년주의(Millennarismus)에 대한 문제가 아니라, 오히려 삶의 기반에 대한 시급한 위협에 대한 문제이다. 그리고 이것은 곧 이 땅 위의 삶의 영역에서 염려되는 많은 문제들이다. 과연 우리가 올바른 척도를 발견하고 절제된 균형을 유지하며 살 수 있을까? 또한 그것을 존중하는 삶이 가능한 땅이 성취될 수 있는가? 아직도 우리는 여전히 “경계를 표시하는 들을 옮기는 시대”<sup>1)</sup> 안에 살고 있다. 어제 인간적 행동의 한계를 넘는 것으로써 간주된 것이, 내일에는 이미 당연한 것으로 비춰지는 한계 안에 우리는 살고 있다. 그래서 밤사이에 그 누군가가 몰래 경계를 가르는 들을 옮겨둔 것 같이 생각할 수 있다. 유전공학, 컴퓨터공학, 기동성들은 그것에 관

1) Brunner, H. H. : Mein Vater und sein Ältester. Emil Brunner in seiner und meiner Zeit, Zürich 1986, 333.

한 광고적이며 선동적인 용어들이다. 우리는 “균형과 목적이 없는 세계”<sup>2)</sup>에 살고 있지 않는가? 이렇게 아주 균형을 상실하고 경계를 옮기는 것이 우리 시대의 특징이 되어서, 이것이 전 세계적으로 새로운 합의가 되었다. 자연과 함께하는 일상 생활에서의 현대적 균형 상실은 너무 파괴적이어서, 새로운 균형 유지가 필수적이며 특별히 그것은 생존에 필수적인 것이다. 그러나 어떠한 생태학적 균형과 규범이 올바른 것인가? 그리고 어떻게 개발과 이러한 것을 연결시킬 수 있는가? 우리의 세기에 결정적 전환이 가능할 수 있는가? 이러한 물음에 대한 견해들은 서로 아주 많은 입장 차이를 보이고 있다.

만약 우리가 오늘날 창조에 대해서 극단적으로 위협받은 것을 묘사하는 것이나, 문제의 심각성을 상세히 서술하는 것이나 호소로 시작하지 않고, 오히려 경이로움으로 시작한다면,<sup>3)</sup> 거기에서 적절한 대답을 이미 찾을 수 있다. 따라서 능동적으로 삶을 가꾸는 것이 아니며, 오히려 선물로 주어진 삶의<sup>4)</sup> 비밀에 관해 경이로워 하는 것이다. 또한 인간의 행위가 아닌, 오히려 “성령 안에서 인간에게 행하여진 하나님의 행위”<sup>5)</sup>가 바로 이

2) 위의 책, 325.

3) 이러한 내용은 캔바라의 세계교회협의회회의 창조신학에 상응한다. 이것은 1991년 세계교회협의회 제7차 총회에서 “성령이여 오소서, 온 피조물을 새롭게 하소서”라는 전체 주제 가운데 제1분과 보고의 초안에 들어있다. 즉 생태학적 물음을 논의하고, 환경문제를 처음에 묘사한 것이다. 완성된 원고는 의도적으로 창조의 아름다움과 창조의 위대성에 대한 교백으로 시작한다(Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht aus Canberra 1991, Frankfurt 1991, 58).

4) “생명이 주어짐”에 대한 것을 또한 렌트로프(Trutz Rendtorff)가 그의 윤리학에서 설정하였다(Ethik, Bd. 1, Stuttgart 1980, 32ff).

와 같은 윤리학의 출발점이 된다. 세계를 사로잡아 파악하려 하는 것이 아니라, 오히려 그것의 광대함과 아름다움에 도취되어 사로잡히는 것이다. 규범에 대한 윤리적 계명이 아니라 오히려 균형을 잃은 듯 보이는 충만함으로 하나님께서 우리에게 제공해 주시는 것, 원망이 아니라 칭찬하는 것, 금욕적인 포기가 아니라 오히려 다양성을 유지하려는 욕구가 균형과 규범에 대한 논의의 시작이다.

우리의 우주는 그 넓이를 상상할 수 없는 광대한 것이다. 만약 우리가 우리의 지구의 직경을 1mm로 축소해서 상상한다면(1:10<sup>10</sup>, 다시 말하여 10억 번으로 축소화함), 그러면 태양의 직경은 14cm이고, 지구와 태양의 거리는 15m, 다음 별까지의 거리는 4,000km이다. 일년에 빛의 경과된 거리를 1mm로 가정하면(1:10<sup>19</sup> 축소화함), 다음의 별까지의 거리는 4mm, 은하계의 직경(그것은 약 천억 광년을 포함한다)은 100m이며, 관찰 가능한 영역은 약 15,000km이다.<sup>6)</sup>

이러한 소우주는 정말 환상적이다. 이것은 백만분의 백cm로 연출되는 우리의 상상력을 뛰어 넘는 것이다. 전 세계에 9,040종의 다양한 조류가 있다는 것을, 우리는 이미 거의 당연하게 받아들인다. 이에 더해 989,761개의 곤충의 다양한 종이 있고, 전체적으로 1,392,485개의 종이 지금까지 알려졌다

5) Ulrich, H. G.: Eschatologie und Ethik, München 1988, 47.

6) Stenflo, J. O.: Evolution des Weltalls-Gleichgewichtsbetrachtungen in der Astronomie, in: Stolz, F. (Hg.): Gleichgewichts- und Ungleichgewichtskonzepte in der Wissenschaft, Zürich 1986, 5-19 (9f).

고, 약 3천만의 다양한 종이<sup>7)</sup> 아직까지 알려지지도 연구되지도 않았다. 그것은 소우주적 그리고 대우주적인 대부분의 신비스러운 통일체와 상응된다. 경이로움과 겸손함이 시간의 눈금을 깨운다. 만약 우리가 지구의 나이를 45억년으로 가정하고, 이 시간을 단지 하루 24시간으로 재현한다면, 완전히 2분 정도 되지도 않은 순간 안에 네안데르탈인이 빙하권 안에서 얼음 없는 구역에 정착한 것이다. 그리고 0.1분 안에 신생대의 큰 코끼리인 매머드는 멸종하였다.

“모든 것이 움직이고 싶은 큰 욕구에서 시작하였다…… 나는 생명을 유지할 생각에 사로잡혔다.” 페루치(Franco Ferrucci)는 삶의 욕구에 대해서 이렇게 서술했다.<sup>8)</sup> “생명을 사랑하시는 주님”<sup>9)</sup>은 그 스스로 그의 창조에 대해서 경이로움을 느꼈을 것임에 틀림없다. 그는 모든 창조 후에 피조물들이 “아주 훌륭하게”<sup>10)</sup> 창조된 것에 대한 경이로움을 확인하였다. 성서에서의 창조의 시편이 모두 창조의 아름다움을 노래하는 찬양시편인 것은 우연이 아니다.<sup>11)</sup> 또한 종교개혁자들의 창조론과 오늘날 창조신학에서는 특별히 환경교육에서와 같이 찬양과 경이로움이 의미 깊은 역할을 한다.<sup>12)</sup> 경이로움은 모든

인간의 기본적 능력이고, 선물로써의 삶의 근본적 경험에 기초하고 하늘의 별을 관찰하는 것에서 나타난다. 칸트(Immanuel Kant)는 명확히 종교적인 것에 근거함 없이 그의 윤리적 척도의 발견을 다음과 같은 유명한 문장으로 서술했다. “두 가지 것이 항상 새롭게 늘어나는 경이로움과 경외심을 지닌 나의 마음을 충만하게 한다…… 그것은 내 머리 위에 빛나는 별과 내 마음속에 있는 도덕적 법칙이다.”<sup>13)</sup>

## 2. 무절제한 이 시대에서 규범과 균형을 찾는 문제

인간적 개발의 목적이 인간을 규범(Maß)으로 삼는 것인가?<sup>14)</sup> 혹은 인간이 그 규범에 따르는 것인가?<sup>15)</sup> 혹은 인간이 규범과 함께하는 것인가?

12) 경이로움에 대해 우리는 환경교육에서 분명하게 배우지 못한다. 740 페이지나 되는 광범위한 환경교육용 교과서에서 사용되는 용어들 중 경이로움, 찬양, 감사의 용어들을 찾을 수 없기 때문이다. Callies, J./Lob, R. E. (Hg.): Handbuch Praxis der Umwelt-und Friedenerziehung, Bd,2 Umwelterziehung, Düsseldorf 1987.

13) Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, hg. von K. Vorländer, Hamburg 1990, 186 (A 288). (『실천이성비판』 백종현 옮김 (아카넷, 2002))

14) 이 용어는 프로타고라스(Protagoras)에서 인용되었다.

15) 이러한 표현은 유전공학과 관련된 문제성에 대한 염려를 나타낸다. 다음과 비교. Van den Daele, W.: Mensch nach Maß? Ethische Probleme der Genmanipulation und der Gentherapie, München 1985.

7) Wilson, E. O./Peter, F. M. (Hg.): Biodiversity, Washington 1988, 4f.

8) Ferrucci, F.: Das Leben Gottes, von ihm selbst erzählt, München 1988, 27 und 38.

9) 지혜서 11:26.

10) 이 표현은 창세기 1장에 일곱 번이나 등장한다.

11) 특히, 시편 8, 19, 104, 136, 147, 148. 보기로 시편 104: Steck, O. H.: Welt und Umwelt, Stuttgart 1978, 63ff.

인간이 만물의 규범이라고 하는 것을, 인간에 의하여 야기된 생태학적 부담에 직면해서 그 누구도 감히 주장하지 못한 다. 또한 인간 중심적 환경윤리학과 이러한 것을 의미하는 것은 결코 아니다. 혹은 인간 스스로 외부로부터 규정된 규범에서 그 한 가지를 따라서 행동해야만 하는가? 즉 척도와 규범(Maß)에 따라서 행동하는 것인가? 단독적 인간이 다른 것에 대해서 확정되는 혹은 자연의 규범에 따르는 것인가? 물리 중심적(physisozentrisch)으로 근거 지워진 환경윤리학과 이러한 것에 대치되는 것이 아니다. 그리고 이것은 인간에게 결정의 자유를 승인한다. 규범과 함께 인간의 윤리적 목적이 남는다. 즉 그의 자유의 지각에서 그리고 복지로 향하는 그의 책임감, 이웃 인간들과 공동의 환경을 균형성 있게 다루는 것인가? 이러한 것은 종교적으로 말해서 신 앞에서의 책임감과 창조자를 찬양함으로써 모든 규범들에 관계하는 것인가? 이러한 물음은 환경윤리학의 연구에 연결되어서 전개되고, 해명되어야 한다. 다음의 연구보고는 어떻게 인간이 규범적 척도와 함께 행동할 수 있는지를 보여준다. 특별히 그것은 환경과 함께 하는 일상생활에서 제시될 것이다.

“생태학은 자연에 내재하는 규범들을 인식하는 것이다…… 우리가 자연 안에 제한된 여유 공간을 만나는 곳에서, 우리는 이러한 규범과 척도들을 인식한다…… 이러한 규범과 척도에 대한 해방적 도취감은 18세기에서부터 현대의 시민혁명에 대한 강한 충격이었다. 이것에 관계하는 특정한 질서에서의 해방이 우리를 법칙에서 해제하는 것이 아니라는 것을 우리는 오늘날 배울 수가 있다. 즉 삶은 단지 규범적 척도들에서 가능하

다는 것…… 우리는 새로운 척도들을 발견해야만 한다는 것이다.”<sup>16)</sup> 철학자 피흐트(Georg Picht)는 이렇게 오늘날 자연과학과 인문학의 중심적인 공동 과제를 서술한다.

자연의 내재적 척도들을 발견하는 것이 환경학자들의 과제이다. 그러나 그것은 존재하는 것(Sein)으로부터 (혹은 단지 제한된) 당위(Sollen)를 이끌어 낼 수가 없다.<sup>17)</sup> 따라서 이러한 것은 환경윤리학의 과제이다. 인간이 개입하여 소망하는 규범과 책임적 규범에 대한 비판기준을 자연에서 노력을 통해서 얻는 것이다. 이러한 핵심적 내용들은 항상 수많은 환경윤리학 저서들에서 문제 제기된 것이다.<sup>18)</sup> “이것은 자연을 허용된 한

16) Picht, G.: Zum Begriff des Maßes, in: Eisenbart, C. (Hg.): Humanökologie und Frieden, Heidelberg 1979, 418-426 (418 und 421).

17) 이것은 자연적인 잘못된 연관성에 대한 문제이다.

18) 환경윤리학에 관한 책들이 특히 80년대 초에 급속히 증가하였다. 광범위하게 주석된 책들이 영어권에서 등장하였다. 예를 들면 다음과 같다. Anglemeyer, M./ Seagraves E. R.: The Natural Environment. An Annotated Bibliography on Attitudes and Values, Washington 1984; Davis, D. E.: Ecophilosophy. A Field Guide to the Literature, San Pedro/California 1989; Nash, R. F.: The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics, Madison, Wisconsin 1989; Simmons, D. A.: Environmental Ethics: A Selected Bibliography for the Environmental Professional, CLP Bibliography Chicago 1988; Sheldon, J. (ed.): Rediscovery of Creation. A Bibliographical Study of the Church's Response to the Environmental Crisis, Scarcrow Press/New York/London 1992. (특히 이는 미국과 에큐메니칼 운동에서의 논의에 대한 영어권의 문헌들이다.) 독일어권에서는 이에 상응하는 포괄적, 주석적인 책들이 부족하다. 그러나 짧게

도에서 이용하는 것과 허용되지 않는 한도에서 이용하는 것 사이에서 일반화된 임시적 한계의 문제이다.”<sup>19)</sup> 생물학자인 스트레이(Gernot Strey)는 다음의 내용을 확증하였다. 규범의 발견이 임시적 한계의 의미에서 환경윤리학의 생리중심적 항목과 같이 인간중심적 항목의 공동적인 문제라는 것이다.

인간은 간섭하지 않을 수가 없다. 인간의 실존을 통해서 그는 항상 인간 이외의 공동의 세계에 영향을 주고 또한 자연의 규범에 영향을 준다. 그러나 인간은 완전히 간섭할 수가 없다.

요약된 내용들이 있다. 포괄적인 명제들과 더불어 좋은 전망을 다음의 저자가 제시하고 있다. Frey, Ch.: *Theologie und Ethik der Schöpfung. Ein Überblick*. ZEE 32 (1988), 47-62; Halter, H.: *Theologie, Kirchen und Umweltproblematik. Der Beitrag der Theologie zu einer Ökologischen Ethik*, in: *Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen*, Zürich 1985, 165-211; Bartolommei, S.: *Etica e ambiente*, Milano 1989; 특히 동물 윤리학에 대해서는 다음의 책을 참조. 이 저서는 토이쉬(Gotthard Teutsch)가 칼스루의 교육대학교 바른 연구 입문소에서 규칙적으로 주석한 보고서이다; *Zum interdisziplinären Gespräch* Hübner, H. (Hg.): *Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht*, München 1987; 가장 광범위한 책들은 생명윤리와 인간 유전공학에 대한 것이다. Schubert, H. von: *Evangelische Ethik und Biotechnologie*, Frankfurt a. M. 1991; Hübner, J./Schubert, H. von (Hg.): *Biotechnologie und evangelische Ethik. Die internationale Diskussion*, Frankfurt a. M. 1992; Hunold, G./Kappes, C. (Hg.): *Aufbrüche in eine neue Verantwortung. Annotierte Bibliographie zur Humangenetik und Embryonenforschung(zur katholischen Diskussion)*, Freiburg 1992.

19) Strey, G.: *Umweltethik und Evolution*, Göttingen 1989, 79.

그리고 자연의 법칙을 스스로 규정할 수가 없다. 인간적 전능의 환상에도 불구하고 이러한 것은 창조자에게 해당된다. 그러므로 자연에 대해 관여하거나 관여하지 않는 것의 올바른 규범에 대한 발견은 인간적 실존의 기본문제이다.

성서의 두 번째의 창조기사에서 규범을 발견하는 것이 인간에게 과제로 주어졌다. 에덴 동산을 “맡아서 들보라”는 것이다.<sup>20)</sup> 그것은 한편으로 인간의 개입에 대한 결정적인 비판기준이 이미 정해진 것이다. 인간은 관여해야만 한다. 그러나 인간의 존귀한 생존을 위해서 그것이 필수적이고, 자연적인 삶의 토대를 파괴하지 않는 한에서 그래야한다. 다른 한편으로 그것이 규범 발견의 문제를 우선 분명하게 설정했지만 해결하지는 못했다. 왜냐하면 규범은 인간적 인식을 위해서 종종 숨어있기 때문이다. 시편 시인은 규범의 인식에 대한 그리움에 대해서 이렇게 노래한다. “내 눈을 열어 주십시오. 그래야 내가 주님의 법 안에 있는 놀라운 진리를 볼 것입니다. 나는 땅 위를 잠시 동안 떠도는 나그네입니다. 주님의 계명을 나에게서 감추지 마십시오. 내 영혼이 주님의 율례들을 늘 사모하다가 쇠약해졌습니다.”<sup>21)</sup> 문화와 자연 사이, 개입하고 관여하는 것과 그렇지 않은 것 사이에는 긴장이 있다. 즉 규범의 새로운 인식을 통해서, 윤리적으로 옳고 그름을 판별하는 것을 통해서 각각 새로운 결정을 해야만 한다.

행위가 생태학적 책임을 지는 규범에 따라야만 하는 것은 전 세계적으로 늘어나는 상식이다. 지속가능성과 장기적인 생

20) 창 2:15.

21) 시 119:18-20.

존 가능성의 목표는 예를 들면 유엔의 영역에서 그리고 그들의 환경프로그램에서 논쟁할 여지가 없다.<sup>22)</sup> “생태학적으로 책임을 지는 규범”은 기업가들과<sup>23)</sup> 학자들의<sup>24)</sup> 윤리적인 스스로의 의무감과 경제 윤리적 지침과 같은 새로운 덕 목록으로<sup>25)</sup> 입구를 찾는다.<sup>26)</sup> 이렇게 규범유지를 위한 생태학적 감수성이 증대하는 반가운 발전에도 어려운 문제가 있다. 규범에 대한 것은 평화에 대한 것과 마찬가지로이다. 모두가 평화를 원하지만 모두가 이에 대해 서로 다르게 생각하는 것이다. 즉 모두가 규범과 균형을 원한다. 그러나 모든 사람이 이에 대해 서로 다르게 생각하는 것이 문제다. 따라서 이 저서는 그것의 해명에 기여해야 됨으로 다음과 같이 상술할 필요가 있다.

22) 다음과 비교. II.4.1).

23) 국제적 상공회의소는 두 번째 세계산업회의에서 1991년 환경관리에 대해서 다음과 같이 결정했다. “장기적으로 수용할 수 있는 발전에 대한 산업경제 헌법” 16가지 기본 항목 가운데 제1항은 다음과 같다. “환경 중심적 경영이 기업정책의 우선적 목적으로써 그리고 환경계약적 발전에 대한 해결의 원동력임을 인정하는 것이다.”

24) 기술공학의 스위스 아카데미에서 1991년 10개의 항목을 공개하였다. “기계/기술 공학에 대한 윤리학.” 기본 항목 4항은 “기계/기술 공학자들은 상품과 기술공학을 육성해서 소비로 인해 점점 더 부족해지는 원재료와 환경부담을 책임있는 척도에 따라서 줄이는 것이다.”

25) “오늘날 덕개념은 자연과의 일상화에서 규범유지에 대한 문제로 새롭게 수용되었다.” 다음의 저자가 언급함. Honecker, M.: Einführung in die Theologische Ethik, Berlin 1990, 165.

26) “인간적 규범과 척도”란 스피겔의 새로운 “경제윤리학 지침서” 10가지 항목 가운데 10번째에 해당된다. Spiegel, Y.: Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis-ein wachsender Widerspruch? Stuttgart 1992, 207-219.

- 어떠한 규범이 생태학적으로 책임을 질 수 있으며 삶을 증진하는 것인가? 기존의 윤리적 과정은 생태학적 이유들에서 무엇 때문에 규범과 균형 유지가 필수적인가 하는 것에 대한 오늘날의 물음에 매우 빈약하게 답할 뿐이다. 이것은 점차로 명료하다. 어디에 규범이 근거하는가를 자세하게 말하는 것은 더욱 어려운 윤리적 과제이다. 공동의 세계와 더불어 사는 매우 규범적 일상화는 비판적 잣대를 갖고 내용적으로 채울 수 있다.

- 그것으로 인식론적인 물음이 연결된다. 어떠한 인식의 원천에서 인간이 생태학적 규범과 균형을 인식할 수 있는가? 자연으로부터? 이성으로부터? 신적인 계시로부터? 역사적 경험에서 인식할 수 있는가?

- 누가 올바른 규범과 균형을 결정하는가? 윤리학자 혹은 자연과학자들인가? 국민과 정치가들을 통한 민주적 결정에 서인가? 혹은 예를 들면 현실적으로 허용되는 자본적, 기술적 수단에서와 같은 사실적인 기준인가? 어떻게 생태학적으로 올바른 균형에 대하여 세계적인 윤리적 합의를 찾을 수 있는가? 여기에서는 단지 규범과 균형을 찾는 환경 윤리학에 기여하는 것이 주제가 되어야 한다. 또한 민주화와 환경에 대한 중요한 토론은 주변부에 머물러야만 한다.

- 인간이 인간이외의 공동 환경 속으로 균형 감각을 상실한 채 관여하게 된 원인은 어디에 있는가? 인간의 교만으로 인해 그의 한계를 넘은 인간의 죄성인가?<sup>27)</sup> 금지된 것에

27) 예를들면 Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik, IV/I, Zollikon-Zürich 1953, 395-573: Die Sünde als Hochmut?

대한 인간의 원초적 호기심인가?<sup>28)</sup> 인간이 스스로 신의 역할을 하려고 하는 전능함과 무능함 사이의 편차인가?<sup>29)</sup> 아니면 억제하기 어려운 인간의 인식갈망의 욕구에서인가?<sup>30)</sup> 아니면 그것은 자연에 관한 그리스 아리스토텔레스의 지식이 12세기, 13세기의 유대-기독교 세계와 기독교적 노동의 에토스(Ethos)를 만남으로 인하여 생겨난 역동성에서인가?<sup>31)</sup> 지난 400년의 자연과학적, 기술적 발

전에서 기인한 것인가?<sup>32)</sup> 개신교주의와 함께 자유롭게 상정된 변화잠재력을 통해서<sup>33)</sup> 혹은 세계를 형성하는 데에서 물러섬으로 기술적-경제적 발전을 그의 고유한 역동성에 내맡긴 종교개혁과 함께 촉진된 종교적 개인주의를 통해서인가? 자연목적론과 자연지배가 구원신학적으로 정당하게 된 근대 초기의 역사낙관주의에서인가?<sup>34)</sup> 19세기 이래로 자유주의의 역동성에 의하여 무엇보다도 가능하게 된 현존하는 시장의 한계를 넘어서고자 하는 시장경제의 역동성에서인가?<sup>35)</sup> 학문적, 기술적 세계의 모습을 건립하고 생태학적으로는 분명히 실패한 자본주의와 마찬가지로 공산주의에 원인이 있는 것인가? 혹은 균형 상실의 주요 원인은 석유 획득이래로 특히 지난 수십 년간 찾아볼 수

28) Widmer, P.: Die Lust am Verbotenen und die Notwendigkeit, Grenzen zu überschreiten, Zürich 1991.

29) 다음의 저자가 설명. Richter, H. E.: Der Gotteskomplex, Hamburg 1979; Stückelberger, Ch.: Der Mensch zwischen Allmacht und Ohnmacht, Ex Libris Nr. 3/1983 (Zürich), 9-14; Faber, M./Manstetten, R.: Ihr werdet sein wie Gott. Das faustische Streben als Ursprung der Umweltkrise, Neue Zürcher Zeitung 30./31. März 1991, 9.

30) 인식을 추구하는데 있어서 균형 상실은 이미 전통적인 덕론의 주제였다. 다음과 비교. Pieper, J.: Zucht und Maß, München 1939 (1964), 104-112. 이에 더 추가해서 II.4.3)의 연구의 자유에 대한 항목에서 그 예를 볼 수가 있다.

31) Krolzik, U.: Umweltkrise-Folge des Christentums? Stuttgart 1979, 77ff. 땅의 지배(Dominium terrae)에 대한 역사에서 보여진 것과 같이 그는 또한 에머리(Carl Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentum, Hamburg 1972)의 단순한 주제에 반박한다. 즉 무엇이 규범을 잃고 "땅을 지배하라"는 자연 착취의 원인인가? Vgl. Krolzik, U.: Zur Wirkungsgeschichte von Gen. 1,28. in: Altner, G. (Hg.) Ökologische Theologie, Stuttgart 1989, 149-163. Vgl. Stückelberger, Ch.: Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum, Zürich 1982, 6-26; Münk, H.J.: Umweltkrise-Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische

Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 28 (1987), 133-206.

32) 지난 20년 동안 이와 관련된 학문적, 역사적 연구는 아주 광범위하다. 여기서 언급하는 그 제한된 영역을 훨씬 넘어서는 것이다.

33) Strohm, Th.: Protestantische Ethik und der Unfriede in der Schöpfung. Defizite und Aufgaben evangelischer Umweltethik, in: Rau, G. et al. (Hg.): Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis protestantischer Theologie, Gütersloh 1987, 194-228 (198ff).

34) Groh, R./Groh, D.: Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt a. M. 1991, 11-91 (생태위기에 대한 종교적 근원을 분석한 책이다).

35) Lübke, H.: Liberalismus und Zivilisationsdynamik, Neue Zürcher Zeitung 7. Sept. 1988, 23 (in der Serie: Liberalismus als Sprengkraft und Gestaltungswille).

있었던 화석 연료 사용에 있는 것인가?

이 책은 자연에 대한 일상 생활에서 규범과 균형 상실의 원인에 관한 이러한 다양한 정신적 가설과 학문 역사적 가설에 몰두하고자 하지 않는다. 단지 두 가지 관점만을 확실하게 할 수 있다. 첫째로 이에 대한 연구 성과들은 지난 10년간에 본질적으로 차별화해야 된다. 독점적 원인을 설명하려는 노력이 복합적 원인을 설명하려는 노력을 통해서 해체되어야 한다는 것은 생태학의 학문적 통합성에 속하는 것이다. 이로써 단순하고, 단편적인 책임전가가 더 이상 불가능한 것이 된다. 이것은 모두 책임에서 벗어나는 것이 아니라, 오히려 모두가 특수한 영역에서 그들의 공동 책임을 인식하는 것이다. 두 번째로 지난 400여 년 간의 자연 지배의 전개를 분석하는 것이 이론의 여지없이 중요한 것이라고 하더라도, 2차 대전 이후의 지난 50여 년 동안 특별히 통계적, 에너지 획득적, 기술공학적, 정치적 요소의 비중들이 너무 적었다. 예를 들면 데카르트(René Descartes)와 베이컨(Francis Bacon)은 석유없이 역사적으로 그렇게 영향을 끼칠 수가 없었을 것이다(석유의 역사는 데카르트적 그리고 베이컨적 사고의 결과로써 이해될 수가 있다).

- 척도와 규범의 윤리학의 또 하나의 중요한 물음은 다음과 같다. 즉 어떻게 생태학적으로 인정된 규범이 준수될 수 있을까? 그리고 어떻게 그것을 수행할 수가 있을까? 여기에 대해 생태영성으로부터 환경교육과 경제정치를 지나 환경 정치에 이르기까지 문제제기가 충분하다. 환경윤리학은

그래서 항상 경제윤리학 그리고 정치윤리학이다. 비록 윤리적 규범을 실현화하는 것이 윤리적 물음에 대한 핵심임에도 불구하고,<sup>36)</sup> 그리고 환경윤리학에서 특별히 중요하고 급박한 것임에도 불구하고, 단지 성향적으로만 받아들일 수가 있다(예를 들면 II. 3.).

- 생태학적 규범과 범주를 위한 일반적인 비판기준을 작성할 수 있는가? 혹은 규범은 아주 주관적인 것이 아닌가? 알려진 바로는 한 사람이 안락한 삶을 위해 식량, 가동성 혹은 에너지를 그렇게 많이 필요로 하지 않는다.<sup>37)</sup> 규범과

36) 많은 윤리적 항목들은 오늘날 이념적 규범 그리고 실천적 규범 사이에서 구별된다. "이상적 윤리학자들은 어떠한 방법으로 현실적인 행동 방법이 될 수 있는지에 대해서 고려하지 않고 당위적 규정을 발표하는 것에 만족한다." 스페츠니(Gerhard Szczesny)의 이러한 비난은 (Das sogenannte Gute, Hamburg 1971) 오늘날 아주 소수의 윤리학자들에게 해당된다. 그럼에도 불구하고 이것은 항상 주목받는다. (예를 들면, Neue Zürcher Zeitung 21. /22.3.1992, S.21: "Zuviel der Guten"). 좋은 것으로 인식된 것을 실행하는 것은 물론 끊임없는 도전이다.

37) 다음과 같은 성 프란치스코(Franz von Assisi)에 대한 전설이 있다. 생태학적 규범과 척도에 대한 오늘날의 상징적 일화이다. "어느 날 밤 형제들이 잠을 자던 깊은 밤에 갑자기 한 사람이 소리를 질렀다. '나 죽어요, 나 죽어요.' 그러자 모두 놀라 깨어 일어나서 이상하게 생각했다. 성 프란치스코는 몸을 일으켜 말했다. '형제여 일어나라. 그리고 불을 켜라!' 그리고 나서 그가 말했다. '나 죽었다고 소리지른 사람이 누구인가?' 그러자 그 소리지른 사람이 대답했다. '저예요.' '형제여, 내가 죽었다는 것이 무슨 뜻인가?' 라고 프란치스코가 그 사람에게 물었다. '내가 교파서 그랬어요.' 성 프란치스코는 발상을 차려서 현명하고 인자하게 그와 같이 식사를 했다. 그리고 그 형제의 소원에 따라 다른 형제들도 같이 식사를 하게 되었다. 다 먹은 후에 성 프란

척도의 윤리학이 필수불가결하게 특정한 내용과 상황에 연결되는가에 대해서는,<sup>38)</sup> 모든 것이 넘치는 과잉 사회(선진국)와 부족한 사회(개발도상국)에서는 다른 물음을 제기해야 되는 것이 아닌가? 우리 복지사회에서는 안락과 복지에 대한 어떤 규범과 척도를 우리가 필수불가결하게 유지해야 하는 문제를 제기해야 되는 반면에, 세계의 삼분의 이를 차지하는 대부분 나라에서는 얼마나 많은 사람을 위해서 그리고 누구를 위해서 생존 자체를 보장할 수 있는가라는 물음을 제기할 수 있다. 어떠한 것이 생태학적으로 올바른 규범과 척도인가 하는 것은 역사적 전개를 근거로 아주 서로 다르게 평가될 수 있다.

- 규범과 척도의 윤리학과 함께 한 시대의 균형 상실을 해체할 수 있을까? 윤리적 형성의 힘이 과대평가 되어서는 안 된다.

치스코는 다른 이들에게 이렇게 이야기했다. '형제들이여, 내가 여러분에게 말하는데, 모두들 각자의 본성을 따라야만 합니다..... 그리고 만약 여러분들 중에서 다른 사람들보다 적게 양식이 필요한 사람은 더 많은 양식이 필요한 사람의 규범을 따르지 말고 오히려 자기의 본성에 따라 자기의 육체에 필요한 것을 공급해 주고, 올바른 정신에 도움이 되도록 하십시오. 왜냐하면 하나님은 선함을 원하시지 외부적 회생을 원하시지 않기 때문입니다.' (Franz von Assisi: Geliebte Armut. Ausgewählt und eingeleitet von G. und Th. Sartory, Freiburg 1977, 55.)

38) 대부분의 신학적 윤리학의 항목에서 오늘날 규범 발전에서의 상황에 기인하는 것이 관계된다. 윤리학의 상황성에 대해서 나는 다른 책에서 설명하였다. Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten, Zürich 1988, 11-21.

오늘날 규범과 균형 유지의 문제가 다시 시사성을 띄게 되고 그것을 바로 오늘날 이러한 환경윤리학적 과제와 함께 성찰하는 것은 우연이 아니다. 서양 역사에서 균형 유지에 대한 관심이 언제 윤리학에서 특별한 역할을 차지하였는가 하는 것은 역사 연구에서 주목할 만하다. 이러한 것은 무엇보다도 (균형 상실의) 정치적, 경제적 혹은 교회 정치적으로 극단적인 팽창의 시기에서였다. 팽창의 절정기는 동시에 힘의 붕괴가 시작되는 때였다. 절제의 덕은 종종 권력적인 것에 대한, 확장에서 규범과 균형을 유지하도록 하는 것에 대한 부르짖음이었다. 그것은 동시에 혁명적으로 일어나지 않고 오히려 그들의 상태에 머무르려고 그들의 요구를 절제하는 허약한 자들에 대한 훈계였다.

정의, 규범과 균형의 이집트 여신인 마아트(Maat)는 5대와 6대 고대 이집트 왕조(기원전 약 2,500년에서 2,200년까지)에서 특별한 역할을 하였다. 그 시대는 금과 가축 때문에 팔레스타인과 누비엔을 향하여 전투적으로 무장된 확장의 시대였고, 자기 절제에 소홀하고 물질적 복지에 사로잡혀 있었던 때였다.

중용(Maß)의 윤리학의 중요한 역할을 하는 철학자로서 아리스토텔레스(기원전 384-322년)는 알렉산드로스 대왕(기원전 336-323년)시대에 살았다. 그의 지배 아래에서 왕국은 "세계왕국"으로 뻗어 나갔고, 엄청나게 확장되던 시기였다. 아리스토텔레스는 이러한 것을 중용 상실로 보았으며, 적절한 크기의 도시적 국가에서 한 국가가 형성되는 올바른 규범과 척도 (Maß)를 보았다.

모든 성서 가운데 절제(Maß)의 덕을 가장 일찍 받아들인 신약성서의 목회서신은 서기 약 100여년 경에 작성되었으며, 그 때는 황제 트라야누스(Trajan, 서기 98-117년)가 통치하고 로마의 제국이 크게 확장했던 시기였다.

토마스 아퀴나스(1225-1274)는 아리스토텔레스의 기본 덕을 그 당시의 중용 유지로써 새롭게 도입하고 신학적인 의미를 부여하였다. 그 당시에는 마지막으로부터 두 번째의 십자군 전쟁이 있었고 교황권이 왕권을 넘어서 승리하는 시대였다.

중세 시대의 책으로 가장 널리 읽혀진 것으로 간주된 토마스 아 캠퍼스(Thomas a Kempis, 1380-1471)의 『그리스도를 본받아(imitatio Christ)』는 겹겹히 규범을 유지하는 것에 대하여 말하고 있다. 그는 콜럼버스가 아메리카 대륙을 정복하고 발견하기 21년 전에 죽었다.

우리의 세계에서 중용(Maß)의 덕에 대한 철학적 연구들이 (아리스토텔레스에서 토마스주의까지) 특별히 1차 대전 동안에 그리고 히틀러의 확장과 함께 2차 대전 이전에 등장한 것이 흥미롭다.<sup>39)</sup> 오늘날 규범, 척도와 균형(Maß)의 윤리(Ethos)에 대한 새로운 외침은 우리가 거대한 세계적 확장의 마지막 단계에 처해있다는 것을 제시하지 않는가? 이러한 표징

39) Ottmann, H.: Art. Maß als ethischer Begriff, Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 5, Basel 1980, Sp. 807-814. Lit. z.B. von H. Kalchreuter 1911, W. Herrmanns 1913, R. Klingeis 1920, J. Piper 1930, H. Schilling 1930. 1937-1940. 이 내용은 취리히에서 비판적 시각으로 두 달마다 발간되는 "zweimonatszeitschrift für freie deutsche Kultur"라는 잡지에서 "규범과 가치"라는 제목으로 출판되었다.

들은 규범과 균형 상실의 결과로써의 붕괴가 이번에는 정치 권력적인 것이 아니라, 생태학적, 경제적 그리고 인구에 따른 것임을 암시한다.

지난 20여 년간에 생태학적 담론의 발전이 우리의 주제에 시간사적인 틀을 마련해준다. 예를 들어 1972년을 1992년과 비교해서 몇 개의 내용만을 언급할 수 있겠다. 1972년 로마클럽 보고서<sup>40)</sup>(Club of Rome-Studie)의 폭발적인 인기를 얻고 『성장의 한계』라는 책이 출판되었다. 같은 해에 스톡홀름에서 유엔-환경회의가 개최되었다. 1973년의 석유파동과 관련하여 포기, 자기 제한과 절제, 작은 마을단위의 분산화의 대안적 요구와 같은 생태학적 의식이 빠르게 확산되었다.<sup>41)</sup> 환경문제는 70년대 중반에서 정치적으로 환경법규가 마련됨과 아울러 대부분의 산업국가들에서 채택되었다. 또한 환경교육, 환경직업훈련, 환경윤리학과 환경경제학 등에서도 이 문제가 수용되었다. 환경문제는 "기술에서 윤리학으로"의 길을 다시 걷게 하는 것이다.<sup>42)</sup> 환경문제는 산업국가들에서 이미 오래 전부터

40) 1968년 4월 이탈리아의 실업가 아우렐리오 페체이(1900-1983)의 제창으로 지구의 유한성에 대한 문제의식을 가진 유럽의 경영자, 과학자, 교육자 등 지식인들이 로마에 모여 회의를 가진데서 붙여진 이름이다. 이후 이 클럽의 활동은 세계적으로 확산되어 천연자원의 고갈, 공해와 환경오염, 개발도상국의 인구 증가 등 인류의 위기에 대해 타개책을 모색하고 경고하며 조언하는 일을 한다(역자 주).

41) 예를 들면 다음의 책들에서 상징화 되었다. Ilich, I.: Selbstbegrenzung, Hamburg 1975; Schumacher, E.F.: Die Rückkehr zum menschlichen Maß, Reinbeck 1977.

42) Stückelberger, Ch.: Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum, Zürich 1982, 1-6.

국민의식 가운데 시급한 현재적 문제의 최우선 순위에 놓이게 되었다. 1992년에는 환경 관점이 정치적, 경제적 결정과 더불어 가장 중심적이고 시급한 논제가 되었다. 그것은 기후변화 문제와 이에 연관된 개발 문제와 함께 1992년 리우에서 환경과 개발에 관한 유엔 회의를 통해서 전 지구적으로 인정되었다. 이와 같은 여러 다양한 제한 규정에도 불구하고 1972년에서 1992년 사이의 환경에 대한 전반적 상황은 매우 크게 나빠졌다.<sup>43)</sup> 공기와 물과 같은 영역에서는 물론 부분적으로 어느 정도 나아졌기는 하지만 말이다.

### 3. 개념설명

우리의 연구에 아주 중요한 역할을 하는 몇 가지 개념들을 다시 정확하게 정의해 보고자한다. 개념들을 무분별하게 사용하거나 혼용하는 것이 환경관련 분야에서 아주 두드러지게 나타나는 현상이다. 여기에 적용되는 광범위한 책들에서 대략적인 내용을 선별해서 사용하려고 노력했다. 이러한 이유로 나는 어떤 의미에서 이 개념들을 사용하였는지 이제부터 정확하게 선별해서 설명하고자 한다.

43) Die Lage der Umwelt 1972-1992: Die Rettung unseres Planeten. Bericht der UNO-Umweltbehörde UNEP, Nairobi 1992; Meadows, D. et al: Die neuen Grenzen des Wachstums. Die Lage der Menschheit: Bedrohung und Zukunftschancen, Stuttgart 1992.

#### 1) 자연-환경-공동의 세계-창조

위에 열거한 네 가지 개념들 즉, 자연, 환경, 공동의 세계(Mitwelt), 창조는 오늘날 신학적인 이해에서는 동일하다고 할 수 없지만, 일상생활의 의미에서 아주 비중있게 인간없이 형성되거나 혹은 형성될 수 있는 전체적 현실의 부분들에서 인간에 의하여 본질적으로 형성되고 변화된다. 이러한 네 가지 개념들에서 인간에 대한 관계규정은 환경윤리학에서 서로 다르게 각각 강조되어야 한다. 나는 상황에 따라서 여기서 어떻게 달리 강조되어야만 하는 것인지를 모든 네 가지 개념에 의식적으로 적용하였다.

자연<sup>44)</sup>은 생태학적 그리고 인간생태학적 의미에서<sup>45)</sup> 성장된

44) Die Artikel "Natur" in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel 1984, 421-478. (Lit.); in: Teutsch, G.: Lexikon der Umweltethik, 1985, 72 f; Höffe, O.: Lexikon der Ethik, 1986, 176f; Stöckle, B.: Wörterbuch der ökologischen Ethik, 1986, 88-92. Weiter Rapp, F. (Hg.): Naturverständnis und Naturbeherrschung, München 1981, bes. 10ff (E. Knoblauch), 36ff (J. Mittelstrasse); Schwemmer, O.: Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis, Frankfurt a.M. 1987; Weber, H.-D.: Vom Wandel des neuzeitlichen Naturbegriffs, Konstanz 1989; Schreiber, H.-P.: Der Wandel des Naturverständnisses. Philosophische Aspekte, in: Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel Bd. 98, 1988, 1-10; Scherer, G.: Welt-Natur oder Schöpfung?, Darmstadt 1990, bes. 1-18; Picht, G.: Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Stuttgart 1989 bes. 80-95.

무기적, 유기적, 식물적, 동물적인 특정한 방식으로 주어지는 것의 전체성(이미 알려진 것이나 알려지지 않은 것)을 나타낸다. 이것은 인간의 영향 없이 그리고 인간의식 밖에 속해 있거나 혹은 인간적 영향을 통해서 부분적으로 (오늘날은 이미 거대한 부분이) 변화되는 것들이다. 그러나 인간으로부터 독립적으로 생성된 것, 고유성 그리고 영향력들이 대부분 보존되었다. 이와 같이 주어진 특성은 하나의 체계를 형성하거나 혹은 다수의 체계를 형성한다. 인간은 전체 자연의 한 부분이다. 인간과 나머지 자연들은 다양하게 서로 영겨서 연결된다.<sup>45)</sup>

자연은 오늘날의 자연과학, 자연철학, 그리고 신학적 인식들의 원인으로 또한 실제적으로 자연의 전 영역에서 인간의 세계 포괄적 영향의 원인으로 문화, (헤겔의) 정신, (칸트의) 자유 혹은 사회에<sup>47)</sup> 대한 반대 개념으로 매우 제한적으로 적용될 수 있다.<sup>48)</sup> 인간의 영향력은 위에 언급한 자연에 대한 생태학적 그리고 인간생태학적 정의에 포함된다.

모든 각각의 자연개념은 필연적으로 인간 중심주의적이다.

45) 인간생태학에 대한 개념은 다음을 참조. I.3.2).

46) 이러한 물질적인 자연개념 외에 예를 들면 자연법 혹은 자연법칙이라 서술되는 인간과 사물에 대한 법적으로 규정될 수 있는 형식적인 내용이 있다.

47) 이에 대해 요긴하게 도움이 될 만한 것은 다음의 책을 참조. Oechsle, M.: Der ökologische Naturalismus. Zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft im ökologischen Diskurs, Frankfurt 1988, 120ff.

48) Stolz, F.: Typen religiöser Unterscheidung von Natur und Kultur, in: ders. (Hg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988, 15-32.

자연과 동일시되는 것은, 그 자체로 문화 현상이다. 자연에 대해서 200여 개가 넘는 정의가 있다고 한다. 자연은 인간중심적인 관점과 물리중심적 관점 안에서 인간이 자연으로써 체험하는 것과 자연으로써 상상하는 것을 표현하는 것이다. 때문에 어떠한 자연을 본래적으로 보호할 수 있는가가 자명한 것이다. 특정한 과거, 현재 혹은 미래의 상태?<sup>49)</sup> 특정한 상태에 고정되고 그것으로부터 규범적 표현을 도출하는 자연주의적 자연 개념(naturalistischer Naturbegriff)은 윤리적으로 허용될 수 없다.

자연은 단지 우리 인간이 학문적으로 서술하고 묘사하는 개념이다. 그럼에도 불구하고 자연은 학문을 떠나서 일상생활에서의 경험을 포함한다. 예를 들면 우리는 생각없이 희귀한 꽃을 꺾으면 안 되고, 또한 동물을 괴롭혀도 안 된다는 것 등을 일찌감치 배우게 되는데 이런 것이 이미 규범적인 관점을 포괄한다.<sup>50)</sup>

신학적 관점에서 자연이라는 개념은 창조에 대한 일종의 세속적인 동의어이다. 그것은 일상적 용어에서 이신론적(deistischen) 혹은 범신론적(pantheistischen) 신 이해와 연결된다. 그러나 아래 언급될 환경윤리학적 의미에서 창조주의 표상과 연결되는 것은 아니다. 우리는 창조라는 화두 아래

49) 동일한 의견을 제시하는 저자로서 다음의 책을 참조. Honnefelder, L.: Welche Natur sollen wir schützen?, Gaia 2/1993, 253-264, bes. 254f.

50) Rust, A.: Ist ein normativer Naturbegriff möglich? in: Ökologie. Unizürich. Informationsblatt der Universität Zürich 2/1990, 14-17.

에 이 점을 다시 언급할 것이다.

환경(Umwelt)<sup>51)</sup>은 생태학적인 용어와 결부해서 무엇보다도 인간의 관심 여하에 따라<sup>52)</sup> 인간을 둘러싸고, 인간에게 영향을 끼치고, 인간에 의해 영향받고, 인간의 삶의 근거를 형성하는 자연으로 표현된다. 일차적 환경은 생태계와 그것들의 체계를 포함하고, 이차적 환경은 인간을 통한 정신적, 기술적, 경제적 으로 형태 지워진 문명적 세계에 의한 것인데, 이것이 생태계에 영향을 주는 것이다. 환경은 하나의 인간학적인 개념이고 인간의 목적에 의해서 세계와 자연을 축소화하고, 형태 지우고 그렇게 보존되어야 한다. 자연의 독자적 가치는 인간의 사용용도에 의해서 축소된다. 환경보호에서 자연보호가 인간보호로 되고, 이것은 다시 말하면 자연보호의 일차적 동기는 인간의 삶의 기본을 보호하는 것이다. 이러한 동기는 절대적 가치를 갖지만 우리가 계속해서 살펴보면 알 수가 있듯이 그것만으로는 충분하지가 않다.

공동의 세계, 공동의 환경(Mitwelt)<sup>53)</sup>은 생태학적 관계성에서

51) "자연"의 개념에 대하여 앞서 언급된 사전에서 인용.

52) 19세기에 이 개념은 보편적으로 주변환경과 사회적인 맥락에서 사용된 반면에, 1909년 처음으로 욱스킬(J. von Uexküll)에 의해서 생물학적, 생태학적인 용어로 사용되었다. "주체가 감지하는 모든 것은, 그가 감지하는 세계(Merkwelt)로, 그리고 작용하는 모든 것은 작용하는 세계(Wirkwelt)가 된다. 감지하는 환경과 작용하는 환경은 단적인 연합성이며, 둘러싸인 세계로써의 환경을 형성한다."(Umwelt und Innenwelt der Tiere. zit. nach Strey, G.: Umweltethik und Evolution, Göttingen 1989, 9.)

53) "공동환경(Mitwelt)"이란 개념이 18세기말에 "이전 세계(Vorwelt)"와 "이후 세계(Nachwelt)"와 구별되어 그 당시 사람들에게 인간과

자연에 반대해서 그들에게 고유가치로 서술된다. 인간이 공동의 환경에서 단지 유용한 인상을 받은 것을 찾는 것이 아니라, 오히려 동반자 관계를 유지하려고 한다. 인간은 공동환경에서 또한 그들 스스로의 의지를 고려해야 한다. 이 개념은 인간과 그리고 인간이외의 공동환경을 공동적인 전체의 부분이라는 것이라 강조하며 (비록 확실하게 구별되는 것에도 불구하고) 또한 서로 주체와 주체의 관계에 있다는 것을 강조한다. 즉 공동의 환경이란 이러한 인간이외의 공동의 세계를 의미한다.

창조<sup>54)</sup>(Schöpfung)는 신에 의해서 창조되고, 인간의 원죄와 결부된 것으로, 또 예수에 의해 구원되고 그리고 그것의 완성을 고대하고, 특정한 목적으로 움직이는 현실성으로 표현된다. 창조는 인간과 자연을 포함한다. 인간은 창조의 한 부분이고, 하나님에 의해서 부여받은 특별한 사명을 가꾸고 보존해야만 한다. 창조된 창조력과 피조된 창조 사이의 구별은 창조로

연결됨을 의미하는 반면에, 생태학적 토론에서 이 개념은 특히 마이어 아비쉬(K.M. Meyer-Abisch)에 의해서 도입되었다(Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984, 14, 245ff; Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt, München 1990, bes. 35ff.). 그는 "인간의 자연 역사적 연관성"과 함께 하는 이 개념을 자연적 공동의 세계와(1990, 35), "유사한 정도로 태어남"이라는 것과 연관하여 근거짓는다. "이러한 보편성에서 우리들의 자연 역사적 가족관계성은 동물, 식물, 풍경, 바다, 공기, 빛이 되는 우리의 자연적인 공동의 세계이며, 이것은 인간이 인간적 공통성 즉 인류 가운데 우리의 이웃인간들이 되는 것과 같다."(위의 책, 48)

54) Vgl. Teutsch, G.: Schöpfung ist mehr als Umwelt, in: Bayertz, K.: Ökologische Ethik, Freiburg 1988, 55-65. 자연과 창조의 관계에 대해서는 다음을 참조. Trillhaas, W.: Art. Natur und Christentum, RGG, Bd. IV, Sp. 1326-1329.

씨의 세계의 표상에 대한 본질을 규정하는 것이다. 창조는 창조자가 창조물을 보전하고, (고통에서) 구원하고, 다시 (영적으로) 거듭날 수 있게 하고, 제한하는 창조자에 대한 관계로부터 살아있는 것이다. 자연이 진화론적 제한 없이 혹은 자기조정을 통해서 스스로 한계 짓는 것을 상상할 수 있는 동안에, 피조물으로써 창조는 마지막으로 향하는 “바로 그 이전 단계”로 제한된다.<sup>55)</sup> 창조의 개념은 창조주에 마주한 인간으로서 항상 창조물의 책임을 포함한다.

창조윤리학의 내용에서 혹은 환경윤리학의 내용에서 창조에 대한 말은 자연개념에서와 비슷하게 생태학에서 일차적으로 인간이외의 공동의 세계로 향하는 것이다(그렇지만 인간이 창조의 전체에서 중요한 부분으로써 결코 제외 되는 것은 아니다). 이러한 것은 행위하는 하나님의 관점에서 그리고 창조자에 마주한 인간의 책임의 관점에서 있다. 교의학적 의미에서 창조는 이와 반대로 신학적 환경윤리학에서 개념의 제한보다 더욱 포괄적으로, 그것이 모두 처음부터 완성까지 하나님에 의해 창조된 것을 포함한다. 즉 무로부터의 본래적 창조(creatio originalis ex nihilo)에서 계속적인 창조(creatio continua)를 넘어 궁극적인 새로운 창조(creatio nova)에까지 이른다. 이러한 의미에서 그것은 또한 창조의 영(creator spiritus, Schöpfergeist) 안에서 인간을 통해서 창조된 문화, 기술, 학문, 정치적 그리고 경제적 체계 등을 포함한다. 이것은

계속적인 창조의 한 부분이라고 할 수 있다. 이렇게 교의적이고 윤리적인 속고에 대한 창조개념의 이러한 포괄적 영역이 필수적이며, 또 다른 한편으로는 환경윤리학의 부분적 영역에서 창조는 인간이외의 공동의 세계에 대한 제한된 의미에서 그것이 하나님에 의해 창조되고, 보존되고, 새롭게 되며 인간이 이것을 함께 가꾸는 것에 적용된다는 것은 정당하다. 내가 교의적인 개념의 창조에서 설명을 하고자 하는 것이 아니라, 오히려 환경윤리학적 창조의 개념에서 시작하려는 이유는 다음과 같다. 그것은 일상적 용어와 연결시키고, 또 다른 학문과의 교류를 위해서이다.

“창조의 파괴”나 “창조의 보존”에 관한 말들은, 그것이 각각 환경윤리학의 구성요소인 것처럼 그리고 무엇보다도 전 세계적으로 세계교회적 프로그램들인, 창조 개념의 제한적 의미에서 정당한 것이다. 그것은 구체적 그리고 부분적 파괴 혹은 동물들과 식물들의 보전, 자연 경관, 재생할 수 없는 자원 등의 보전이 표현되는 한 정당한 것이다.<sup>56)</sup> 다시 말하면 이것은 환경윤리학이 생태학적, 인간이외의 공동의 세계와 같은 의미에서 우리 인간이 그 공동 환경들과 가까운 관계 속에서, 그것을 파괴하고, 사용하고 보호하는 입장에 있기 때문이다. 이러한 의미에서 환경윤리학에서의 창조의 개념은 인간에 의해서 파괴되는 공동의 세계, 또 동물과 식물, 자연환경, 천연가스 등과 같은 인간이외의 공동의 세계와 밀접한 관계를 가진다는 뜻이다. 그러나 교의학적으로 포괄적인 의미에서의 창조는 인

55) Bonhoeffer, D.: Ethik, München 1975, 154(『기독교윤리학』, 손규태 옮김(대한기독교서회, 1982)). Zu "Natur und Kreatur". Vgl. Link, Ch.: Schöpfung, Bd.2, Gütersloh 1991, 520-526.

56) Graf, F.: Von der creatio ex nihilo zur Bewahrung der Schöpfung, ZThK 87/1990, 206ff.

간에 의해서 완전히 파괴되는 것도 아니고 또한 보존되는 것도 아니다. 왜냐하면 인간이 비록 오늘날 모든 분야에서 그 힘을 발휘하지만 인간 스스로 자기의 힘을 너무 과다하게 사용하거나, 그 힘을 너무 만용하여 창조자 대신에 인간 스스로가 신이라는 생각을 할 수도 있기 때문이다.

인간과 이웃하는 창조물과의 관계성(Mitgeschöpflichkeit)<sup>57)</sup>은 공동의 세계라는 개념의 의도를 창조 개념의 의도와 함께 연결하고 다른 인간과 이웃하는 창조물들과 연결된 인간의 공동체적 운명을 함께 강조한다.

## 2) 생태학-생태윤리학-창조윤리학

생태학(Ökologie)<sup>58)</sup>은 “자연의 가정학”<sup>59)</sup>으로써 생물과 그들의 주위 환경 사이의, 또한 공동체로서의 삶과 공동체적 삶

57) 이 개념은 내가 알기로는 1959년 처음으로 취리히 신학자인 블랑크가 사용하였다. F. Blank : Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung. in: Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum 70. Geburtstag von E. Brunner, Zürich 1959, 193-198. 이 개념은 일곱 개의 사회윤리학적 비판기준의 하나로 리히에게서 수용되었다. Rich, A.: Wirtschaftsethik, Bd. 1, Zürich 1984, 193-196.

58) 생태학이라는 개념은 1886년 헤켈(E. Haeckel)이 생물학적 의미로도 도입하였다. 현대 유럽에서 이 개념에 대한 구체적 논의는 다음을 참조. Balsiger, Ph.: Begriffsbestimmungen Ökologie und Interdisziplinarität, Bern 1991, 13-41. 그는 대학에서 생태학에 대한 개념 정의가 근본적으로 다양한 연구 정치적 목적을 통해서 제한된다는 것을 제시한다.

59) Remmert, H.: Ökologie. Ein Lehrbuch, Berlin 1989, 1.

의 공간 사이의 교환관계에 관한 문제라고 할 수가 있다. 환경체계는 삶의 공간의 모든 인과관계의 총체이다. 일차적으로 영향을 끼치는 생물학적 인식의 인과 관계 외에 생태학은 인과 관계에 대한 “인간과 환경, 사회, 문화, 경제, 물리적, 진화적, 정치적인 관점과 관련된 이론이다. 이러한 전 영역에서의 관점은 결국 모든 학문과의 관계를 말한다고 할 수가 있다.”<sup>60)</sup>

학문으로써의 생태학은 복수적 인식방법과 여러 가지 분야와의 협동작업을 전제로 한다. 환경학(예를 들면 환경화학)과, 환경인문학(예를 들면 환경심리), 환경사회학(예를 들면 환경경제) 등으로 구별될 수 있다. 이에 상응해서 많은 “접속사적으로 사용된 생태학 이론들(Bindestrich-Ökologien)”이 있다. 생태학은 점점 더 통합학문(Integrationswissenschaft)으로 부각된다. 비록 위와 같은 긍정적인 전제조건에도 불구하고, 나는 이러한 학문의 방법이 그러한 기대들을 다 충족시킬 수가 있는가에 대하여 의심하게 된다. 내가 추측하기로는 오늘날 생태학이든 윤리학<sup>61)</sup>이든 그 어떤 학문도 단독적으로 통합하는 학문이 될 수 없다고 생각한다.

생태학은 하나의 서술적인 동시에 규범적 개념이다. 왜냐하면 생태학은 우리의 환경체계를 유지하는 책임감을 포함하기

60) 바젤대학에서의 공식적인 정의. Bericht der Regenzkommission MGU über den Ausbau von Lehre und Forschung im Bereich Mensch-Gesellschaft-Umwelt an der Universität Basel, 1987, 3. 베른대학에서의 정의도 이와 유사하다.

61) Vgl. HCE, Bd. 1.3. Teil, 391-518: Christliche Ethik als Integrationswissenschaft.

때문이다. 이를 바이체커(Carl Friedrich von Weizsäcker)는 다음과 같이 규범적인 것으로 정의한다. “생태학은 우리의 고향인 자연에 대한 이성적 책임감이다.”<sup>62)</sup> 이것에 상응하는 것으로 인류생태학(Humanökologie)은, 인간과 환경과의 관계에 집중하고, 더 나아가서는 규범적인 학문이라고 할 수 있다.<sup>63)</sup> 쾰갈렌(St. Gallen) 대학에서는 피흐트의 이론에 근거해서 이렇게 정의한다. “인류생태학은 어떻게 인간이 이러한 자연환경 안에서 인간이 그 안에 살고 있는 환경을 파괴하지 않는 그들의 고유한 집을 건설할 수 있을까라는 인식인 것이다.”<sup>64)</sup> 그럼으로써 우리는 직접적으로 생태학적 윤리학에 접해 있다.

생태윤리학(Ökologische Ethik)은 환경인문과학 분야의 학과, 특히 철학과 신학에서 생물과 그들의 환경 사이에서 상호 교환적인 인과관계의 고려 아래에서 인간적 행위에 대한 규범을 찾는 것이라고 할 수가 있다. 생태윤리학은 “개별적인 생물의 관심에 관련되는 것이 아니라, 오히려 종들과 그것들의 상호 의존성에 관련된다.”<sup>65)</sup> 그것은(혹은 그렇게 존재해야만 되는) 모든 윤리적인 적용 영역들에서의 관점인 개인과 개별윤

리학적 영역들과 같은 즉 경제윤리학, 생명윤리학, 정치윤리학, 평화윤리학의 사회윤리학적 영역들이다.

환경윤리학(Umweltethik)은 생태윤리학과 같은 것으로, 그것은 경제 혹은 평화윤리학처럼 개념 자체가 독일어권에서는 생태윤리학보다 더 적극적으로 수용되었다. 그래서 나는 보편적 내용에 관한 문제를 다룰 때 이 개념을 적용하였다.

창조윤리학(Schöpfungsethik)은 자연과 환경을 넘어서 나아가갈 때 특별히 수용되는 창조에 대한 신학적 개념의 차원이다. 창조윤리학은 창조신학에 상응하는 환경윤리학보다 더욱 적합하고 정확한 신학적 윤리학이다. 그래서 나는 신학적인 내용에서 무엇보다도 이 개념을 사용하였다. 신학적 배경에서 이 개념을 사용하려고 하고 기독교적 상황에 관한 근거를 넘어서는 곳에서, 나는 또한 환경윤리학과 생태윤리학에 대해서도 언급하려고 한다. 이에 상응해서 창조신학에 대한 것뿐만 아니라, 또한 생태학적 신학에 관한 것도 언급된다.

프랑스어권에서는 마찬가지로 환경윤리(éthique écologique)와 창조윤리(éthique de la création) 사이의 구별을 하고, 영어권에서는 환경윤리(environmental ethics)라는 용어가 우세하다.

생명윤리학(Bioethik)은 특히 생물학과 의학에서 관계하는 윤리적으로 중요한 문제를 다룬다. 여기에서는 인간과 동물에 적용되는 생물학과 유전공학에서의 새로운 학문적, 기술적 방법에 관한 토론이 아주 중요하다. 이것은 환경윤리학에서 처럼 상호성이 아니라, 종들 사이에서 오히려 각 개체로써의 생명의 본질에 작용되는 것이라고 할 수가 있다. 생명윤리학은 서로

62) Weizsäcker, C.F. von: Vorwort zu Picht, G.: Der Begriff der Natur und seine Geschichte, a.a.O., XV.

63) 다음의 19개 논문모음집에서 이 내용이 더 분명해진다. Glaeser, B. (Hg.): Humanökologie. Grundlagen präventiver Umweltpolitik, Opladen 1989.

64) Zit. bei Balsiger, Ph.: Begriffsbestimmungen Ökologie und Interdisziplinarität. a.a.O., 25.

65) Ruh, H.: Argument Ethik, Zürich 1991, 17.

다르게 포괄적으로 파악되었다. “포괄적인 생명윤리학 (umfassenden Bioethik)”으로써 이 개념은 환경윤리학과 거의 동일하다.<sup>66)</sup> 공개적인 토론에서 생명윤리학은 의료윤리학과 관련되어서 주로 사용되기 때문에(비록 전문용어에서는 정당한 것이 아님에도 불구하고), 나도 이 개념을 우리의 논의에서 가급적 조금 사용한다.

삶의 윤리학(Lebensethik)은 포괄적인 생명윤리학 대신에 사용될 수도 있다.<sup>67)</sup> 즉 환경윤리학, 창조윤리학, 생명윤리학에서 삶의 포괄적 가능성에 관한 문제가 동시에 다루어지는 것이다. 그러나 이 개념이 너무 광범위하다는 것이 분명해진다. 왜냐하면 우리가 어떤 윤리학을 이야기할 때 우리 삶과 관계되지 않는 윤리학이 있을 수 있을까 하는 물음이 제기되기 때문이다.

### 3) 규범과 균형(Maß) - 절제된 균형과 규범유지(Maßhalten)

규범 혹은 균형은 아주 포괄적 개념이다.<sup>68)</sup> 이 개념은 여기

66) Altner, G.: Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991, 1: “생명윤리학은 생물학자들에게만 해당되는 특별한 윤리학이 아니다. 그것은 오히려 살아있는 자연의 모든 형태에 마주하는 인간적 책임의 포괄적인 새로운 방향성을 목표로 한다.”

67) 하이델베르크에서 저자와의 대화 가운데 후버(Wolfgang Huber)가 이렇게 제안했다.

68) “규범(Maß)”에 관한 항목은 다음을 참조. Das Historische Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel 1980, 807-825.

에서 단지 간략하게 언급되었다. 왜냐하면 이 책의 연구 목적은 이 개념을 환경윤리학적으로 분석하고 완성시키는 것에 있기 때문이다.

자연철학에서 규범(Maß)의 개념은 수학, 지리학, 물리학, 천문학과 생물학에 적용되는 비율, 척도의 이론으로써 하나의 중요한 역할을 하며, 질서에 관한 생각과 함께하는 것이다. 또한 미학적 개념으로써 그것은 서양 역사에서 아주 중요하다. 윤리학에서는 너무 많음과 너무 적음(하나의 가치)사이에서 상대적 최상의 것에 대한 올바른 척도(Maß)를 찾는 것이다. 이것은 종종 자원의 형평성에 관한 문제라고 할 수가 있다. 인식된 규범(Maß)은 제한과 한계로써 부정적으로 체험하는 것이다. 긍정적으로 그것은 개인적, 사회적, 그리고 자연적인 가능성들을 지속적으로 그리고 균형 있게 이용하는 지식과 능력으로써 다루어진다. 규범(Maß)은 최대한에 관한 것이 아니라, 최상책에 관한 것이며, 인간 삶의 목적으로써 한계의 극복에 관한 것이 아니라, 오히려 인간 삶의 성취로써 한계를 풍부하게 이용하고 수용하며 인식하는 것에 관한 것이다.

규범(das Maß)에 대한 생태학적 윤리학의 상황에서 우리는 특히 윤리적 선도가치로써 또한 균형과 규범 유지의 덕과 에토스에 관심을 가진다. 규범은 윤리적 전형, “규범유지(Maßhalten)”, (아주 중요한 네 가지의 덕의 하나인 “사려깊음(sophrosyne)”으로써), 올바른 정도와 양을 지킬 수 있는 능력을 표현한다. 규범에 대한 우리의 윤리학에 대해서는 우리의 인간이외의 공동의 세계와 함께 일상생활에서 너무 많이 적용하는 것과(공동환경을 파괴하고, 지속 가능성이 불가능한

상태) 너무 적게 하는 것(모두를 위한 인간적으로 가치있는 삶이라는 명목하에 발전이 저해되는 것) 사이에서의 최상책을 간구하는 것이 문제이다.

“자연에 내재하는 규범”을 찾는 데에서 측정성에 대한 물음은 오늘날 균형(Maß)의 자연과학적인 인식을 총괄하는 것으로써 신중하게 숙고되어진다. 이렇게 균형과 규범(Maß)의 개념은 의미심장한 방법에서 자연과학적, 윤리적, 양적, 질적인 관점을 연결한다. 신학적인 측면에서 올바른 규범(Maß)을 찾는 것에서 유명한 아리스토텔레스적 용어인 올바른 “중간(Mitte)”을 발견하는 것이 우선적으로 중요한 것이 아니라, 균형의 발견은 오히려 역동적인 과정이며, 상대적 사건들에서와 같이 묘사된다. 규범과 균형(Maß)은 창조자와 창조된 피조물들과 서로 상호적 관계 안에 머무는 가운데 새롭게 발견되어야만 한다.<sup>69)</sup> 이것은 윤리적으로 가치의 역동적인 균형으로 인도한다.<sup>70)</sup>

#### 4) 덕-에토스-세계 윤리

덕(Tugend)은 고전적으로 “인간적으로 탁월한 개인성을 향한 (스스로의) 교육적 이상”<sup>71)</sup>이라 불려왔다. 덕 이론의 성향

적 사고는 아주 시사적이다. 그것은 어떻게 우리가 선의 인식에서 선의 행위로 오게 할 수 있는가라는 물음에 대한 대답을 찾는 것이다. 성향(Habitus)이란, 덕이 연속적인 연습을 통해서 그리고 성격형성을 통해 얻게 되는 삶의 태도인 것이다. 연습된 자기교육은 배리새파적인 자기구원에 반대하여 개신교적 의구심을 품는 것이다. 즉 인간이 단순히 추진력에 의한 공도 아니고 또한 사회적으로 기대된 역할에만 부응하는 것도 아니다. 덕은 “태도의 모습(“Haltungsbilder”, 미트(Dietmar Mieth))”으로써 인간에게서 윤리적 충동력을 강화해야 한다. 종종 윤리적 규범의 영향력 없음에 대한 것을 쓰리도록 경험하면서 의미에 대한 이해를 얻게 된다. 그것을 후버(Wolfgang Huber)가 이렇게 서술한다. “더욱 책임있는 결정의 판단기준에 따른 물음이 중요한 것처럼 성격형성의 원인에 대한 물음도 동시에 중요하다.”<sup>72)</sup> 덕윤리학은 그래서 서로 보충적인 보완이고 그리고 책임윤리학에 반대되는 것이 아니다.<sup>73)</sup> 그것은 의무 개념에 속하는 것처럼 절대적으로 도덕적 요구가 결핍되어 있다. 덕 개념은 유명한 텔레비전 사회자인 비케르트(Ulrich Wickert)의 대중적으로 인기있는 윤리적 수필모음집에서 나타나는 것과 같이 오늘날 르네상스 시대를 경험한다.<sup>74)</sup>

69) 특히 II.3.1)에서 II.3.5)까지 참조.

70) 상대적인 개념으로써 규범(Maß)이 여기에서 리히(Arthur Rich)의 상대성에 대한 기준의 의미에서 사용된다.

71) Höffe, O.: Art. Tugend. Lexikon der Ethik, München 1986, 257.

72) Huber, W.: Vorwort zu Birch, R.C./Rasmussen L.L.: Bibel und Ethik im christlichen Leben, Gütersloh 1993, 11.

73) Tödt, H.E.: Perspektiven theologischer Ethik. München 1988, 43ff.

74) Wickert, U.: Das Buch der Tugenden, Hamburg 1995. 그는 본문을 9개 덕의 유형으로 구분한다. 1. 진실, 진실성, 진심, 2. 이성,

그럼에도 불구하고 덕이라는 개념은 또한 윤리의 “낡은 유산”에 속한다. 그것은 역사가 흐르면서 개인주의적인 축소로 반복되어 나타났고 항상 소시민적인 도덕으로 쇠퇴되었기 때문이다. 그러나 덕이론은 특히 스토아적 전통에서 의미하는 것과 같이 근본적으로 개인 윤리학이 될 필요가 없다. 피퍼(Joseph Pieper), 미트(Dietmar Mieth), 요나스(Hans Jonas)와 같은 학자들은 사회적 구조 혹은 정치적 구조처럼 형태 지워진 덕이라는 입장을 취한다. 아리스토텔레스에서 토마스 아퀴나스를 거쳐 종교개혁에 이르기까지 일정한 질서 속으로 연관된 덕 개념은 우리가 그렇게 빨리 극복할 수가 없다. 이러한 의미에서 덕의 개념 뒤에는 우리가 한 번 더 생각할 만한 가치있는 항목들이 있다. 위에 언급되었듯이 “낡은 유산”이 된 덕을 해방시켜야만 한다. 나는 앞에 전개될 내용에서 덕을 에토스로 대치하겠다.

에토스(Ethos)는 윤리학보다 더 깊은 의미를 가진다. 윤리학은 무엇보다도 당위성의 원리의 학문적 개념적 설명을 말함이다. 에토스의 개념은 숙고하는 것 외에 윤리적 원칙의 주관적 수용으로써 사실적 삶의 습관과 성격을 포함한다. 에토스는 전승된 경험과 규범적 인식을 각 개인, 그를 혹은 기구의 윤리적으로 책임있는 태도와 실천과 연관짓는다.<sup>75)</sup> 그래서 에토스

지혜, 3. 정의, 4. 의무, 자기의무, 책임, 5. 연대성, 형제애, 선, 6. 용기, 용감성, 시민의 용기, 7. 관용, 8. 신용과 성실, 9. 겸허, 겸손, 부지런함, 인내.

75) 에토스(Ethos)는 습관(aethos)과 성격, 양심(ethos)에 해당되는 그리스 개념의 합성어이다. 에토스 개념에 대한 더 자세한 논의에 대해서는 다음을 참조. Kuchler, W.: Sportethos. Beitrag zu einer

의 개념은 덕의 개념과 상당히 가까워진다. 그러나 덕의 개념보다 에토스의 개념이 더 적게 사용되었기 때문에 덜 부담되는 장점을 지니고 있다.

세계 윤리(Weltethos)는 공동적으로 연결된 목표와 가치 그리고 공동적 생존을 위한 근본태도<sup>76)</sup>가 필수불가결한 문제들에서 인류의 지구적 에토스를 표현한다. 세계윤리의 구상<sup>77)</sup>은 오늘날 상호의존적 세계에서 다원주의의 자유로운 기회를 존중하면서 공동으로, 윤리적으로 책임질 수 있는 행위에 도달하기 위한 필연성을 제시한다. 세계윤리란 혼합주의적 잡탕을 만들자는 것이 아니고 또한 한 문화에서 다른 문화로의 강제적 병합인 통합윤리를 만들자는 제국주의적인 것도 아니다. 오히려 몇몇의 근본적이며 인류에 공동적으로 구속력 있게 존중되는 기본 가치들에 대하여 숙고하는 과정으로써(문화의 다양성

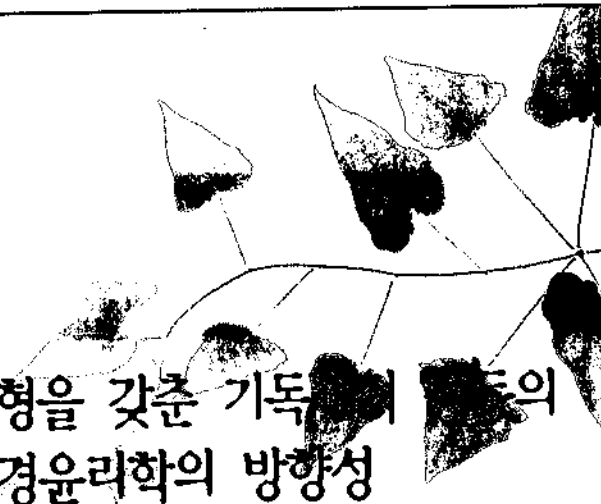
Phänomenologie der Ethosformen, München 1969. 쿠클러는 에토스를 다음과 같이 정의하였다.(13): “광의적 의미에서 에토스는…… 인간에게서 혹은 온 생명과 삶의 영역을 위한 그들에서 이상, 가치, 규범이 살아있는 도덕성이다.” 거기에서 의무적 특성은 에토스의 특색이다. 이에 대해 다음의 저자들도 설명함. Kluxen, W.: Ethik des Ethos, Freiburg 1974. Zur Spannung zwischen dem philosophischen Ideal des Ethos und dem Evangelium: Hirsch, X.: Ethos und Evangelium, Berlin 1966, 1-150.

76) 쾨그(Hans Küng)은 “세계윤리 없이는 그 어떤 것도 생존 할 수가 없다”는 기본적 명제를 제시한다. Küng, H.: Projekt Weltethos, München 1990. 13, 19.

77) 다른 사람들은 세계윤리에 대한 동의어를 필요로 한다. 필자는 인류의 에토스(Menschheitsethos)라는 개념이 적합하다고 생각한다(예를 들면. Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 50, 73).

을 아주 존중하면서), 인권 문제를 다루는 것과 같은 것이다. 쾅(Hans Küng)의 다음과 같은 정의에 우리는 동의할 수 있다. "우리가 세계윤리를 갖고 의도하는 바는 기존의 종교를 넘어서는 하나의 세계종교를 만들자는 것도 아니고 또한 한 종교가 다른 종교를 지배하는 것을 의미하는 것은 더욱 아니다. 세계윤리라 함은 모든 종교에서 구속력 있는 가치, 무조건적 척도와 개인적 기본태도와 관련되는 기본적 공통합의점을 의미한다."<sup>78)</sup>

78) Küng, H.: Auf dem Weg zu einem Weltethos-Probleme und Perspektiven, Zeitschrift für Kulturaustausch 43, Jg. 1/1993, 11-20(19).



## II. 균형을 갖춘 기독교의 환경윤리학의 방향성

1. 태초에는 창조적 과잉이 있었다.
2. 하나님이 제공해 주신 것. 당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다!
3. 어떻게 균형을 찾을 수 있는가?
  - 손님이 지켜야 할 첫 번째의 12가지 지침들
  - 1) 창조주 하나님에 대한 관계
  - 2) 우주적 그리스도에 대한 관계
  - 3) 성령에 대한 관계
  - 4) 이웃하는 인간에 대한 관계
  - 5) 공동체적 세계에 대한 관계. 그 가치와 권리
  - 6) 하나님 나라 안에서 화해된 창조
  - 7) 놀이들
  - 8) 찬양과 축제
  - 9) 두려움과 떨림
  - 10) 신화와 동화
  - 11) 생태적 가격 설정
  - 12) 상대성과 보충성
4. 어떤 규범과 척도를 갖고 사는 것인가?
  - 손님이 지켜야 할 두 번째의 12가지 지침들
  - 1) 지속 가능한 개발
  - 2) 생태 정의
  - 3) 자기 제한에 의한 자유
  - 4) 인간과 공동체적 세계를 위한 평화
  - 5) 창조주의 창조적 아름다움
  - 6) 종의 다양성
  - 7) 고난과 죽음
  - 8) 새로운 시대-척도
  - 9) 지역적 지구적 삶의 공간
  - 10) 세계 시민의 규범
  - 11) 전체성 가운데 개별
  - 12) 힘과 책임성

## II. 균형을 갖춘 기독교적 공동의 환경윤리학의 방향성

근본적으로 모든 기독교 공동 환경(Mitwelt) 윤리학에서는 다음과 같은 물음을 제기할 수가 있다. 하나님은 인간과 인간 이외의 공동의 환경에 대하여 창조를 보존하고 완성하도록 어떤 임무를 주는가? 성서는 이러한 임무를 증언하는데 여러 다른 증언들에서 인간의 대답이 드러난다. 즉 우리가 살고 있는 지구를 지배하는 것(창 1:28)으로부터 아주 허약하고 미미한 인간이 넓은 우주 공간에서 이와 같이 중요한 역할을 담당할 수 있는 것에 대한 감사의 경이로움에까지 이르는 것이다. “사람이 무엇이기에 주께서 이렇게까지 생각하여 주십니까?”(시 8:5)

“어떻게 내가 창조를 대하고 행동해야만 하는가?”라는 윤리적 물음 앞에서 다음의 신학적 문제가 먼저 제기된다. 그것은 “이러한 전체 창조물 가운데 나는 무엇인가?”라는 물음이다. 우리가 의도하는 내용은 다음의 대답에 기초한다. 나는 하나님께 사랑받는 인간이다. 또한 하나님께 사랑받는 모든 것과 전 세계의 이웃하는 인간과 더불어 하나님께서 창조하신 공동의 환경, 한 가운데 있는 것이다. 나는 우리가 손님으로 묵고 가는 이 땅 위에서 여러 손님들 가운데 한 손님이다. 이렇게 하나님에 의해 직설적으로 제공된 것은 하나님의 명령적 금지 조항보다

앞서 있는 것이다. 이러한 사상은 성서적 내용을 통해서 시종 일관 되는데, 인간을 위해 하나님께서 제공한 것은 하나님의 손님으로써 이 땅 위에 존재하도록 허락된 것이다. “나는 땅 위를 잠시 동안 떠도는 나그네입니다”(시 119:19). 이러한 손님됨의 인간상은 공동환경 윤리에 기초를 둔다. 바로 이 점에 근거하여 이 장에서 균형의 윤리학이 전개된다. 이것은 공동환경을 대하는 기독교적 업적으로써 균형을 지닌 일상적 세계 윤리로 이해된다. 여기에서는 “균형을 상실한” 풍성함에 대해 신학적으로 근거 지워진 긍정적 평가로부터 출발한다(II.1)). 우리가 함께 살고 있는 공간으로써의 우리들의 집인 이 땅을 위한 24가지의 “손님준수사항”이 “손님됨의 인간학”(II.2))이라는 소단락을 위한 균형과 규범의 근거가 된다. 여기에서 우선적으로 어떻게 균형과 규범을 유지할 수 있는가라는 물음이 먼저 제기되며(II.3)), 이어서 어디에 이러한 균형과 규범이 근거하는가를 묻게 된다(II.4)).

### 1. 태초에는 창조적 과잉이 있었다.

이 책은 태초에 경이로움이 있었다는 것으로 시작되었다. 이 장에서는 하나님의 “창조적 균형 상실”에 대한 경이로움으로부터 시작하려 한다. 그것은 즉 창조의 과다한 풍성함을 말한다. 균형을 가득 지니고 살 수 있는 사람은 우선적으로 풍성함을 만끽하며 살 수 있는 사람들이다. 자연의 넘쳐남을 보고 경탄할 수 있는 사람, 하나님의 무한한 은혜를 인식하는 사람,

사랑에 숨겨진 풍부함을 경험하는 사람, 신비주의자들처럼 차나 속에서 하나님의 풍성함을 바라보는 사람, 이러한 사람들은 균형 넘치게 살 수 있는 능력을 충분히 선사받은 것이다. 기독교 윤리학이 율법보다 복음을, 명령법보다 직설법을, 계명보다 하나님의 은혜의 선물을 우선시하는 것처럼, 하나님이 먼저 일하시고, 인간이 무엇을 해야 하는 것인가를 말하는 것이다.<sup>1)</sup> 그래서 기독교적 환경윤리는 “두려움과 떨림”<sup>2)</sup>으로 시작하는 것이 아니라(물론 이러한 것도 필요하지만), 충만함에 대한 기쁨으로 시작하는 것이다.

“우리는 과다한 풍성함 가운데 하나님을 인식하는 것이 아닌가? 왜냐하면 필요한 어떤 것을 행하는 순수히 자연스러운 것은 동물적이며 광물적인 것이다.

그러나 비 위로 자개 다리를 놓고, 달에 대하여 동화를 쓰며, 비밀스럽게 무지개를 깊은 바다 속의 조개 안에 넣는 것

그리고 지속적 번식을 위하여 필요한 성교가 요구되고

정육을 부추기며

잡초까지도 꽃으로 번성하도록……”

로빈슨 제퍼스(Robinson Jeffers)<sup>3)</sup>의 이 시는 바로 경이

1) 예를 들어 Ulrich, H.: Eschatologie und Ethik, München 1988, 9.에서 강조됨.

2) 한스 요나스의 책임 윤리와 유사하다.

3) Jeffers, R.: Gedichte, Passau 1984 aus dem Gedicht “Gottes Exzesse.”

## 62\_ 환경과 개발 - 사회윤리학적 접근

로움으로 시작된다. 쿠르트 마르티(Kurt Marti)가 이 시를 이렇게 이어갔다.

“그것은 거룩한 낭비이며,  
신적 에로스이며  
목적과 필요성을 넘은 것이다.  
그리고 이윤추구에만 혈안이 된 다국적 기업들 같은  
우리의 탐욕적 자아를 부끄럽게 한다!.....”<sup>4)</sup>

과잉은 창조의 특성이다. 정이 넘치면 필요 이상의 일도 생겨난다. 과잉, 창조적 풍성함은 하나님의 창조행위, 하나님의 기쁨과 사랑, 에로스, 생명에 대한 기쁨, 모든 것을 뛰어넘는 위대함의 특성이다. 피조물의 다양성은 바로 그 안에 근거한다. 인간의 균형 상실은 창조 안에 감추어진 “평형 잃은” 과도함 때문에 단지 생겨난 것이다. 막대한 석유, 가스, 석탄의 매장량을 한번 생각해 보자. 인간이 그것들을 아주 짧은 시간 동안에 소비해 버렸고, 그로 인해 지구의 환경체계를 유지할 수 있는 것을 너무 무절제하게 넘어섰다. 창조의 과잉에 대한 다른 예는 종의 다양성이다. 이에 대한 윤리적 평가는 앞으로 다루게 된다.<sup>5)</sup>

창조의 과잉적 풍성함은 창조주 자체가 풍성함을 뜻하는 것이다. 풍성함을 뜻하는 그리스어 ‘플레로마’(pleroma)는 하

나님과 예수 그리스도를 수식하는 성서의 중요한 표현이다. 바울은 적정적으로 “그리스도의 충만한 복”(롬 15:29)을 언급하고 있으며, 요한복음에서는 이렇게 강조된다. “우리는 모두 그의 충만함에서 선물을 받되, 은혜에 은혜를 더하여 받았다”(요 1:16). 그리스도 안에서 하나님의 완전한 풍성함이 현존하는 것이다(요 1:16; 골 1:19). 하나님의 풍성함 가운데에는 통전성의 측면이 함축되어 있다.<sup>6)</sup> 정교회의 창조신학은 하나님의 풍성함의 차원을 굉장히 강조한다.<sup>7)</sup> 이러한 점은 우리가 특히 수용해야 할 것이라 생각된다.

풍성함이 태초의 창조(creatio originalis)의 위대한 다양성 가운데 놓여 있다면, 이는 계속적 창조(creatio continua)에도 마찬가지로 해당되는 것이다. 예를 들어 그것은 사랑으로 표현된다. 특별히 원수를 사랑하라는 것은 논리적으로 누군가에게 기대될 수 있는 척도를 넘어서는 것이다. 충만함의 의미에서 과도함이란 율법의 성취로써 사랑 가운데 윤리적으로 나타난다(롬 13:10). 사랑은 무로부터의(ex nihilo) 새로운 창조를 가능케 한다. 예를 들어 사랑이 중요를 바꾸어 놓는다면

6) Fischer, J.: Ganzheitlichkeit im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Mythos und christlichem Glauben, in: Thomas, Ch. (Hg.): “Auf der Suche nach dem ganzheitlichen Augenblick”. Der Aspekt Ganzheit in den Wissenschaften, Zürich 1992, 233-244. 피셔는 신학적 견해에서 전체적인 현실성에 대한 요구를 증명한다. 이후 그는 이러한 요구를 복합적이며 학문적으로 담혀진 이 세계에서 해결할 수 있기에는 신학이 너무 과도한 요구를 받고 있는 것은 아닌지 옹계 지적하고 있다. 236.

7) Gregoris, P.: The Human Presence. An Orthodox View of Nature, Genf 1978, 66-68.

4) Marti, K.: O Gott! Essays und Meditationen, Stuttgart 1986, 62 aus dem Gedicht “Gottes Eros.”

5) II.4.6) 참조.

말이다. 그렇기 때문에 예수 그리스도의 삶은 균형을 유지하는 것과 그것을 넘어서는 것을 동시에 드러내고 있다. 그는 인간적 존재로서의 한계를 받아들인다. 바로 권력과 자연의 한계와 교만에 대항하는 광야에서의 삼중적 유혹(마 4:1-11)을 물리침으로써 그러한 것이다. 그러나 사랑과 헌신 가운데에서는 “균형을 잃어버린다.”<sup>8)</sup> 인간의 척도와 한계를 뛰어넘는다는 것은 예수 그리스도가 죽음과 죄를 통한 인간적 한계를 극복하게 되는 부활에서 절정에 이른다. 그래서 부활에 의하여 풍성함은 종말론적 차원을 지니게 되는 것이다. 영원성은 영광에 대한 과도함으로 표현된다. 바울은 고린도교회에 보내는 편지에서 이렇게 적고 있다. “지금 우리가 겪는 일시적인 가벼운 고난은, 비교할 수 없을 정도로 영원하고 크나큰 영광을 우리에게 이루어 줍니다”(고후 4:17). 마음이 풍성해져서 말문을 막아버리게 하는 것을 여기에서 느낄 수 있다. 이렇게 해서 종말적 새 창조에서는 태초의 창조보다 더욱 거대한 정도로 풍성함이 넘쳐나게 되는 것이다.

또한 이러한 풍성함이 의미하는 것은 불가능한 것이 가능하게 되며 기대치 않은 것이 열려지게 된다는 것이다. “하나님은 화해의 능력으로 구원 계획 안에 계시며, 이 세상적, 가시적, 규칙적으로 질서 지워진 우리의 세계를 끊임없이 문제시하신다. 하나님은 그의 구원계획으로 가능한 모든 것과 계산되어질 수 있는 모든 것을 넘어서신다. 그는 불가능한 것을

이끌어 내신다.”<sup>9)</sup> 태초의 창조부터 창조의 완성까지 펼쳐져 있는 삶과 축복이 넘쳐나는 화려한 색깔의 무지개 아래에서 인간과 피조물들은 그들의 삶을 영위할 수 있다. 이것이 기독교적 윤리의 척도가 설정되어 있는 화해의 긍정적 특성이며 태두리인 것이다.

헬더 까마라는 이렇게 기도한다. “나는 하늘을 그 속에 비추이는 자그마한 물웅덩이이고 싶다.”<sup>10)</sup> 하늘이 끝없는 풍성함이라면, 이것은 인간에게도 비추어져야 한다. 이러한 상징은 성서에서 베다니의 한 여성 이야기에 등장한다. 이 여성은 하나님에 대한 넘치는 사랑을 경험한 나머지 아주 귀중한 향유를 한 병 가득히 예수에게 부은 것이다.<sup>11)</sup> 무엇인가 신적인 예로 스, 신적인 열정, 넘쳐나는 힘은 “전체를 위하여 모든 위험 부담을 감수하는”<sup>12)</sup> 남녀 예언자들의 열정 가운데, 하나님의 영에 의하여 가득하게 된 황홀경과 금욕 가운데(이 두 가지 모두 그 자체로 균형성을 넘어서는 것과 관련되어 있다.), 남녀 신비주의자들의 환상 가운데, 남녀 순교자들의 헌신 가운데, 사랑하는 이들이 연합되는 곳에서, 하나님을 찾는 열정적 경주 가운데<sup>13)</sup>, 남녀 학자들의 연구에 대한 열정 가운데<sup>14)</sup>, 정의를

9) Iwand, H.J.: *Glauben und Wissen*. Nachgelassene Werke I, hg. von H. Gollwitzer, München 1962, 196.

10) Carmar, H.: *Mach aus mir einen Regenbogen*. Mitternächliche Meditationen, Zürich 1981, 1.

11) 막 14:3-9. Vgl. Rieser, E.: *Sehnsucht nach Überfluss*. Auf der Suche nach dem menschlichen Maß, Teil 3, Kirchenbote für den Kanton Zürich 17/1990, 4.

12) 이것은 청소년을 위한 테제 공동체의 주제가기도하다.

8) 자기 헌신을 예수의 본질적 특징으로 파악하는 것에 대해서는 다음을 참조. Stückelberger, C.: *Vermittlung und Parteinahme*, Zürich 1988, 428ff.

위한 남녀 정치가들의 노력 가운데, 일자리를 보장하고자 하는 기업가들과, 환경을 보존하고자 하는 운동가들의 노력 가운데 느껴볼 수 있는 것이다.

마하트마 간디가 강조한 것처럼, 전투하는 것을 배운 병사가 접쟁이보다 오히려 폭력 없는 세상을 위하여 기여할 수 있는 것이다. 규범과 척도를 위한 윤리도 이와 마찬가지로이다. 망설이며 주저하는 중간치의 사람보다 오히려 절제 없이 열정적이었던 사람이 규범 윤리를 위하여 무엇인가를 행할 수 있는 것이다. 이따금씩 넘쳐남과 열정의 창조적 힘에 대한 기쁨에 의하여 균형의 윤리가 아주 긴박하지 않은 곳에서는 어중간한 지루함이 나타나게 된다. 절제 없음은 어중간함 속에서 뒷문을 통하여 슬그머니 다시 들어오게 되고, 일상적이고 눈에 별로 띄지 않는 소비주의의 형태로 드러나게 되는 것이다. 이것은 선진 국가의 중산층이 공동의 세계에 대하여 형평성을 상실한 것이다. 척도의 윤리는 활출경적이고 금욕적 자극이 통합될 수 있을 때에만 단지 삶의 기쁨이 되며, 유지될 수 있는 것이다. 이러한 점에서 어중간한 중간성에 대한 니체(Friedrich W. Nietzsche)의 비판은 진지하게 받아들여질 수 있는 것이다. 그렇다고 해서 디오니소스적인 것을 니체에게서처럼 그렇게 이상화할 필요도 없지만 말이다. 창조에 대한 사랑을 추구하는 요소로써 도르테 퀼레가 금욕적인 것을 긍정하는 것은 척도와 규범에 대한 환경윤리로 받아들일 수 있겠다.<sup>15)</sup> 신적인 과잉이

신비적으로 보이는 것은 세계로부터 도피하는 값싼 태도가 아니다. 오히려 세계로 접근하는 것이다. 그래서 소유에 대한 욕망은 줄어들고 이 지상의 물질을 사용하는데 있어서 자기 절제를 하는 것은 "가졌으나 갖지 않은 것처럼"이라는 바울의 윤리적 척도가 자연스런 결과로 이어지는 것이다.

이러한 물리적 정신적 경계의 경험과 경계를 넘어서는 풍부한 규범은 역설적으로 들릴지 모르나 균형을 유지하는 것을 촉구할 수 있다. 그러기 위해서는 두 가지 조건들이 필요하다. 첫째는 황홀경과 금욕 안에서 상징화되는 과도한 것이 공동체성을 진흥시켜 주는 것인지 아니면 이기적인 자기 관련성 안으로 끌고 들어가는 것인지를 그 가운데에서 가늠할 수 있는 것이다. 특별히 바울의 신학과 윤리에서 이러한 기준은 아주 중요한 역할을 하는 것이다. 들쭉날쭉 창조된 세계의 조건 가운데 지나친 과도함은 단지 부분적으로 혹은 짧게 한계지어 경험되어질 수 있다. 그것은 강도 높은 행복의 순간이나, 정신적 비전으로써 또는 물질적으로 넘쳐나는 것으로써 혹은 성적 절정 등으로 드러나는 것이다.

"과도함"이라고 하는 창조적으로 선사된 순간은 삶을 격려하기도 하지만, 삶을 훼손시킬 수도 있다. 만약 그것을 소유하려 하고, 지속적인 것으로 만들려고 한다면 말이다. 바로 그것이 오늘날 벌어지고 있는 것이다. 특별한 것이 일상적인 것이 되고, 넘쳐남은 예외적인 것에서 규정된 것으로 되어버린다.

13) 고전 9:24-27.

14) 학자들의 연구에 대한 호기심도 무절제한 것이 될 수 있다. 이에 대하여 연구의 자유에 대한 II.4.3) 참조.

15) Sölle, D.: lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985, 169ff(『사랑과 노동』, 박계순 옮김(한국신학연구소, 1987)).

그것은 환경을 지속적으로 파괴하는 것이다. 정신적 열광은 종교적 광신으로 드러나게 되고, 성적 황홀경은 일상적인 연속적 자극이 되어버린다.

규범과 척도의 윤리는 신적인 풍부함의 거울인 과도함에서 그 활동의 여지를 찾아야 한다. 예를 들어 정교회에서는 예배 도중 종을 울려서 절제한다. 가톨릭 교회에서는 금육과 황홀경에 대하여 고난 주간으로 한정하는 일정한 장소와 시간을 정하고 있다. 개신교에서는 종교개혁을 통하여 정당하게 과도함을 교회의 제도화된 좁은 영역으로부터 해방시켜 주었다. 그래서 충만한 사랑과 하나님의 은혜가 일상적인 삶의 모든 영역 가운데 들어갈 수 있도록 말이다. 그러나 제한된 무절제의 리듬은 척도를 찾는 수단으로써 제거되어 버렸다. 세속적 개신교 노동윤리와 연결되어 우리의 문화는 더욱 지속적이며 민주적으로 무절제를 부추긴 것이 아닌가? 척도의 윤리를 위하여 리듬감은 황홀경과 금육의 짧은 단계와 균형을 유지하는 긴 단계를 촉구할 수 있는지 점검해 보아야 할 것이다. 교회 내부적으로도 이러한 리듬감은 시험해 볼 수 있다. 그럼으로써 환경에 대한 태도를 위하여 중요한 것은 사회 전체적으로 제도화되어질 수 있어야만 한다.

## 2. 하나님이 제공해 주신 것. 당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다!

어떻게 제공된 창조의 과도함을 경외감 가득한 일상성과 파

괴의 절제와 조화시킬 수 있겠는가? “땅을 정복하여라”(창 1:28)라는 이 지시어는 두 가지 창조 기사 가운데 덜 오래된 것이며, 약 2500여 년 전 바빌론 포로기에 쓰여졌다. 이 문구는 자연에 대한 인간의 관계를 말해주는 가장 잘 알려진 성서 표현으로 널리 사용되어졌다. 이것이 성서의 핵심 문장으로 절대화되었다. 그래서 종종 억압하는 통치의 태도로 오해되고 거부되었다. 그러나 이 문구는 자연을 착취하라는 그 어떤 권한을 부여한 것이 아니다. 오히려 그것은 통치자인 왕이 그 백성을 잘 다스리고, 청지기가 재산을 잘 관리하는 것처럼 공동의 환경에 대하여 책임있는 태도를 취하라는 뜻이다. 이러한 인식은 환경윤리와 그에 대한 주석서에서 지난 수년 동안 아주 자주 인용되었기 때문에 이 책에서 다시 언급할 필요가 없다.<sup>16)</sup> 성서의 창조 기사는 인간에게 제공된 위대한 것과 연결되어 있다. 그래서 이 땅은 비옥한 정원과 같이 경작되고, 이 정원은 지속성 있고 경외감을 갖고 “그 곳을 맡아서 돌보게”(창 2:15) 되어진 것이다.

창조 가운데 경외감을 갖고 움직이도록 하는 인간에 대한 하나님의 당부는 본래적 창조기사 가운데에서만 찾아질 수 있는 것이다. 창조 전체 가운데 인간의 입장과 그 임무는 창조의

16) Neu z. B. Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 125-128; Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 136-141; früher z.B. Steck, O.H.: Welt und Umwelt, Stuttgart 1978, 78-82(『세계와 환경』, 박영옥 옮김(한국신학연구소, 1990)); Zur Wirkungsgeschichte des dominium terrae: Krolzik, U.: Umweltkrise-Folge des Christentums? Stuttgart 1979, 70-80.

종말론적 목표로 인하여 규정되었다. 즉 하나님의 계약의 긍정으로 인하여 하나님 나라의 오심과 함께 타락된 창조가 회복되고 완성되는 것이다. 이 세상의 끝 날에<sup>17)</sup> 대한 묵시적 두려움에 대하여 신학적으로 논의해야 될 것 외에 동시대적 환경윤리에서 창조 안에서의 인간의 이러한 윤리적 규정에 대하여 방향이 제시되었다.<sup>18)</sup> 하나님 나라를 향한 전망에 대하여서는 다른 부분에서 언급할 것이다.<sup>19)</sup> 바로 이러한 종말론적 방향에

17) z. B. Körtner, U.: Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988; Drewermann, E.: Der tödliche Fortschritt, Regensburg 1989; Von-Raab-Straube, A.: Erleben wir das Jahr 2000? Apokalyptik als Chance, Olten 1986; Primavesi, A.: From Apokalypse to Genesis. Ecology, Feminism and Christianity, Turnbridge Wells 1991, 67ff; Altner, G.: Bewahrung der Schöpfung und Weltende, in: ders. (Hg.): Ökologische Theologie, Stuttgart 1989, 409-423; Bischofberger O. et al: Apokalyptische Ängste-christliche Hoffnung, Freiburg/Zürich 1991.

18) z. B. Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 372ff; Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 116ff, 281ff(「창조 안에 계신 하느님」, 김근진 옮김(한국신학연구소, 1986)); Schrage, W.: Bibelarbeit über Röm 8, 18-23, in: Moltmann, J. (Hg.): Versöhnung mit der Natur?, München 1986, 150-166; Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 136ff, 157ff; 304ff. 종말론적 차원이 "창조의 안식일 가운데 있는 세계의 완성"으로 축소되게 된다면, 이러한 차원은 물론 줄어들게 된다. 이것은 다음의 책에서 드러난 바와 같다. Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 144f.

19) II.3.6) 참조.

서 어떤 한 그림이 우리에게 생각할 거리를 제공한다. 그것은 구원사적 증언을 통한 실마리를 제시해 주는 것과는 같은데 즉 하나님은 주인이고 인간은 이 땅 위에서 손님이 된다는 것이다.<sup>20)</sup>

하나님은 종말의 시간에 거대한 잔칫상을 벌이지만 이미 우리를 이 잔치에 초대하신다. 그는 풍부한 창조를 그의 손님들에게 제공해 주며 창조의 완성에 참여케 하신다. 이러한 하나님의 긍정과 제공해 주는 것을 인간은 가장 적합한 방법으로 영광을 돌리며, 기쁨과 찬양과 감사로 응답할 수 있는 것이다. 동시에 이렇게 하나님이 제공하여 주는 것은 윤리적 방향 제시의 기본이 되는 것이다. 경험된 긍정으로부터 인간은 아주 정의감 있는 손님처럼 땅 위에서 처신할 수 있는 것이다.

하나님 자신이 손님을 청한 주인이 되신다. 하나님 자신이 잔칫상을 준비하신다(사 25:6-8). 완성된 창조는 잘 차려진 잔치이다. 이 때 손님이 주인을 고르는 것이 아니라, 주인이 손님을 청하시는 것이다(요 15:16).

특히 신약성서적 전승에서 이러한 손님됨이라고 하는 종말론적 방향은 세 가지 차원에서 구별되어야 한다.

(1) 그리스도가 곧 재림하실 것이라고 하는 것과 하나님 나라의 완성에 대한 초대 공동체의 종말 임박성 가운데 내적 윤

20) Vgl. Stückelberger, Ch.: Ich bin ein Gast auf Erden. Naturschutz-ein Auftrag für Christen und Kirchen, Natur und Mensch 6/1991, 225f; ders.: Gott behüte. Mensch bewahre. Die Lebensgrundlagen erhalten. Grundlagentext zur Aktion 1995 von Brot für alle und Fastenopfer, Bern/Luzern 1994, 15.

## 72\_ 환경과 개발- 사회윤리학적 접근

리적 관련성 안에서 손님됨이라고 하는 것을 살펴 볼 수 있다. 그것은 영원한 하늘의 고향을 제시하는 것이다. 그러나 오늘날 손님됨이라는 것은 행위가 더 이상 중간 윤리에 상응하지 않는 곳에서 윤리적 유효성을 갖는 것이다.

(2) 이 땅 위에서 손님을 환대하는 것은 마지막 심판에서의 범주가 되는 것이다. 왜냐하면 손님과 낯선 사람들을 대접하는 것이 그리스도 자신을 영접하는 것이 되기 때문이다(마 25:35).

(3) 모든 피조물의 상대적 손님 환대는 종말론적 화해에서 완성되는 것이다(사 11:6). 하나님의 손님됨, 동료 인간과 다른 피조물의 주인됨은 심지어 인간을 넘어서는 온 세계를 함께 포함하는 기본적인 태도가 되는 것이다.

신약성서로부터 비롯된 손님됨의 인간상에 대한 종말론적 방향은 출애굽 전승에서 특히 강조되어 나타나는 땅 위에서 손님됨에 대한 풍부한 구약성서적 이해로부터 분리될 수가 없다. 성서의 전승과 지중해 연안과<sup>21)</sup> 근동 아시아의 문화에서 손님

됨과 손님을 환대하는 것은 아주 중요한 위치를 차지한다.

여기에서 흔히 사용되는 말(히브리어로 ger, 그리스어로 xenos)인 손님과 낯선 사람은 동일한 의미로 사용되기도 한다.<sup>22)</sup> 그 뒤에는 종교현상학적으로 잘 알려진 태도의 예가 있다. 바로 알려지지 않았다는 이유로 적대감을 갖게 되는 낯선 사람을 손님 환대와 우정에 의하여 “길들이고” 중립화하는 것이다.<sup>23)</sup> 구약성서에서 낯선 사람과 손님을 공경한다는 것은 구속사적으로 이집트에서의 이스라엘 민족이 경험한 상황에 대한 기억에 근거한다. “나의 백성이 일찍이 이집트로 내려가서, 거기에서 머물러 살려고 하였으나, 앗시리아가 까닭없이 그들을 억압하였다”(사 52:4). 그러나 “이집트 사람을 미워해서도 안 됩니다. 당신들이 그들의 땅에서 나그네로 살았기 때문입니다”(신 23:7, 이와 유사한 구절은 출 22:2; 레 19:34; 신 24:18).

바빌론 포로기에 이스라엘 민족의 두 번째 타향살이 경험과 함께 이 땅 위에서 손님됨이란 구약성서에서 인간존재의 인간학적 근거가 전개된다. 다윗 왕이 솔로몬 왕에게 왕위를 물려 주며 행한 고별사는 이러하다. “주님 앞에서 우리는, 우리의 모든 조상처럼, 나그네와 임시 거주민에 불과하며, 우리가 세상에 사는 날이 마치 그림자와 같아서, 의지할 곳이 없습니다”

21) 베두인-팔레스타인의 소설가이자 작가인 사슬림 알라페니쉬(Saslim Alafenisch)는 제자에게 손님에 대한 관습의 상징인 그들의 풍습을 이렇게 묘사했다. 만약에 한 손님이 그들의 텐트에 들어오면, 그 손님에게 세잔 가득 커피를 내어놓는다. 첫 잔은 손님의 권리의 잔이라 불리는데 이것을 마시는 것은 손님이 하나님의 보호 아래에 있는 것을 뜻한다. 두 번째 잔은 향유의 잔이라 불리는데 맛을 즐기는 잔을 의미한다. 손님과 주인은 서로 한 공동체로 즐기는 것이다. 세 번째 잔은 칼의 잔이라 불리는데 이것은 손님이 의무적으로 주인이 어려운 곤경에 빠졌을 때 칼로 주인을 보호하라는 것이다. 그리고 만약 손님이 적당한 양을 넘어서 마시면 그 다음은 창피함을 모르는 맨스리움의 잔을 내어놓는다.

22) Vgl. Stählin, G.: Art. xenos, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. V, 1-36.

23) Leeuw, G. van der: Phänomenologie der Religion, Tübingen 1970, 28(『종교현상학 입문』, 손봉호·길희성 옮김(분도출판사, 1995)).

(대상 29:15). 이것은 우리 자신의 생명은 땅과 물건처럼 소유하는 것이 아니라, 대여된 것이라는 태도에 밀접히 연관된 것이다. 그 이전의 몇 구절을 보면 이렇하다. “주님, 위대함과 능력과 영광과 승리와 존귀가 모두 주의 것입니다. 하늘과 땅에 있는 모든 것이 다 주님의 것입니다”(대상 29:11). 하나님으로부터 부와 존귀함이 나오기 때문에 다른 이들에게 계속 나누어져야 한다는 것이다(대상 29:12). 환경적으로 시편 또한 이렇게 말한다. “땅과 그 안에 가득 찬 것이 모두 다 주님의 것, 온 누리와 그 안에 살고 있는 모든 것도 주님의 것이다”(시 24:1). 즉 인간은 소유권이 아니라 땅 위에 있는 물질을 사용할 권리만이 있다는 것을 말한다.

다윗 왕의 연설에서 나오는 손님됨이라는 동기는 거의 문자적으로 동일하게 신약성서에서도 등장하는데 위대한 신앙의 이야기들이 언급되는 히브리서를 그 예로 들 수 있다. 신앙 가운데 모범이 되는 모든 위대한 이들은 “땅에서는 길손과 나그네 신세임을 고백하였습니다”(히 11:13). 손님됨이란 것에는 고향 상실의 경험이 끊임없이 연관되어 있다는 것이 여기서 분명해진다. 왜냐하면 “이런 말을 하는 사람들은 자기네가 고향을 찾고 있다는 것을 나타내는 것입니다”(히 11:14). 히브리서에서 이 고향은 하늘의(“더 좋은 고향” 16절) 고향으로 표현되고 해석되는 반면에, 구약성서에서 하나님 안에서 고향을 찾을 것이라는 것은 이 땅 위에서 손님됨에 가치를 부여하는 것이며 이는 특히 시편에 드러나 있다. 이스라엘 민족은 하나님과 마주하여 하나님의 손님으로써 법적 권리가 없으나, 절박한 가운데 숨을 곳과 보호받을 것을 요구하는 것이다. “주

님, 내 기도를 들어 주십시오…… 나 또한 나의 모든 조상처럼 떠돌면서 주님과 더불어 살아가는 길손과 나그네이기 때문입니다”(시 39:12, 이와 유사한 구절은 시 119:19; 61:5b; 대상 29:15). 주님의 집인 성전에서 손님됨의 권리를 갖는 것은 고향(시 15:1; 61:5a)을 갖는 것이다. 신약성서에서 땅 위의 삶은 영원한 고향으로의 파도기가 아니며, 고향이 되는 장소이다. 왜냐하면 하나님 자신이 그 창조 안에 거하시기 때문이다.

“나는 땅 위를 잠시 동안 떠도는 나그네입니다”(시 119:19). 이것은 저 세상으로의 도피적 갈망이 아니라, 이 땅 위에서 하나님 나라를 기쁨으로 기다리는 순례자 공동체가 되는 것이며, 피조되었기 때문에 마음대로 할 수 없음을 받아들이는 가운데 깊은 경외감을 갖는 것이다. 손님으로 처신하는 사람은 머물렀던 숙소에 다음 손님을 위하여 깨끗하게 정돈을 해야 하는 것이다.

우리는 낯선 사람이 되고, 손님이 된다는 것이 종교사회적으로 또 성서적으로 서로 밀접히 연관되어 있다는 것을 이미 살펴보았다. 낯선 사람은 하나님의 손님이며 하나님의 보호 아래 있는 것이다. 하나님에 대한 사랑은 그래서 낯선 사람과 손님에게로 향하여 있는 것이다. 바로 이러한 이유로 구약성서에서 손님을 제대로 환대하지 못하는 것은 악한 것으로 표현되었다(창 19:5ff; 사 19:15ff). 손님을 보호하는 것은 이 문화 안에서 심지어 자신의 가족을 보호하는 것보다 더 중요한 일로 여겨지게 되었다(창 19:8).

복음서들에서는 손님 환대가 아주 특별한 역할을 하고 있다. 특별히 누가복음에서는 손님됨의 본래적 신학에 대하여 말할

수 있겠다. 그것은 이미 언급한 종말론적 상황 가운데 놓여 있는 것이다(눅 7:36ff; 9:51ff; 10:38ff; 11:5ff; 14:1ff; 14:12ff). 하나님은 손님을 환대하는 것은 하나님의 자비로움의 근본적 모습이다. 그것은 하나님이 창조를 완성하는 가운데 그의 왕국에서 제공하는 것이다(눅 14:15ff; 12:37; 13:29; 15:20ff; 마 6:33). 때문에 인간은 손님으로서 신뢰감을 갖을 수 있고 그의 삶을 위하여 걱정할 필요가 없다(마 6:8; 6:25, 34). 이에 상응하여 인간적 손님 환대가 사랑의 표현이 되며(롬 12:13) 그리스도에 대한 사랑의 표현이 된다(마 25:35ff). 사랑으로 손님을 염려하고 보호해 줄 수 있어야 한다.<sup>24)</sup> 덕의 목록 가운데 손님을 환대하는 것은 사랑의 구체화

24) 수도원 전통에서 이것은 중요한 역할을 차지한다. 베네딕투스회의 원칙은 다음과 같다: "수도원을 방문하는 모든 손님들은 예수와 같이 영접되어야만 한다. 왜냐하면 예수께서 언젠가 이렇게 말씀하시게 될 것이기 때문이다. 나는 손님이었고, 너희들은 나를 영접하였다. 그들에게 오는 모든 사람이 이러한 영예를 받아야 한다…… 수도원장과 그리고 동시에 전 수도원 공동체가 모든 손님의 발을 씻어준다." (Die Regel Benedikts, Beuron 1978, Kap. 53. (『수도 규칙-베네딕도』, 이형우 역주(분도출판사, 1991)). 손님을 수용하는 것에 관련된 이면자에 대한 정치적이며 또한 환경윤리학적으로 흥미로운 것은 손님의 권리와 방문의 권리를 칸트가 구별하는 것이다. 세계의 평화질서를 위한 그의 노력에서 "영원한 평화를 위한 세 번째 규정 조항은 다음과 같다. 즉 세계시민권은 일반적인 환대의 조건들을 제한해야만 한다." 그의 해석에 의하면 "손님을 환대하는 것은 낮은 사람의 권리를 의미하고, 다른 사람의 땅에 발을 디딘 것으로 인하여 적대적으로 대하여져서는 안 된다는 것이다…… 이러한 권리를 주장하는 것은 손님의 권리가 아니다(손님을 일정한 기간 동안에 동거인으로 만들 수 있는 아주 특별한 좋은 계약을 요구하게 되는 것으로서). 이것은 그 사회에 제공되는 모든 인간들에게 열려 있으며 땅 위의 공동체적 소유권

된 모습으로 확고한 자리를 차지한다. 베드로전서 4장 7-9절에서 "불평없이 서로 따뜻하게 대접하십시오"라고 권면하고 있다. 덕과 같은 맥락에서 균형을 유지하는 것으로 언급되었다. 그럼으로써 손님 환대는 도덕적으로 좁혀 들어간 것이 아니라, 창조의 우주적 넓이로 설정되는 것이다.<sup>25)</sup>

손님과 함께하는 식탁 공동체는 (복음서와 예수 그리스도에 게서 다시금) 손님 환대를 포함한 것이며 종말론적 화해를 미리 실현하는 것이다. 이러한 것은 공동체를 구성하는 기능과 그 의미 때문에 아주 높은 가치를 지니게 되는 것이다(롬 16:4f; 빌 1:22). 하나님 스스로가 손님에게 식탁을 마련하신다는 구약적 표현은(시 23:5) 신약성서에서 자비로운 주인으로서의 예수의 모습으로 이행되어졌다(막 6:41ff; 8:6ff). 손님들의 발을 닦아주는 주인의 모습은 손님 환대를 자기 이익을 구하지 않는 헌신으로써, 손님에 대한 봉사<sup>26)</sup>로써(눅 12:37; 22:37) 그리고 십자가에 달리신 예수 그리스도의 자기

을 가지게 되는 방문의 권리이다…… 바로 그 점에 대하여 지구 위에 그 누구도 다른 사람보다 더 많은 권리를 갖게 되는 것이 아니다." (Kant, I.: Zum ewigen Frieden, Gesammelte Werke Bd. 6, hg. von W. Weischedel, Frankfurt 1964, 213f.)

25) 이 점에 대하여 다음의 책을 참조. Fox, M.: Der grosse Segen. Umarmt von der Schöpfung, München 1991, 126-135. 폭스는 이 책에서 성스러움은 도덕적 완성으로써가 아니라, "우주적 손님 환대"의 차원에서 말해질 수 있다고 말한다.

26) 손님됨과 봉사에 대한 관계성에 대해서는 다음의 박사학위 논문을 참조. Sigrist, Ch.: Die geladenen Gäste. Diakonie und Ethik im Gespräch. Zur Vision der diakonischen Kirche, Bern 1994.

헌신의 모습으로까지 드러난 것이다. 이렇게 신약성서적 이해에서 손님됨과 봉사적 행위 사이에는 밀접한 연관성이 있다. 이것은 창조에 대한 봉사에 해당하는데 이 점에 대해서는 앞으로 보게 될 것이다. 성례전적 공동체는 하나님이 손님 환대하는 것과 하나님 자신으로부터 초대된 손님들의 가시적 식탁 공동체와 연관된 표현이다(고전 10:16-18; 막 14:22).<sup>27)</sup> 주인 되시는 하나님의 가까움이 여기에서 현재화되었다. 계약신학적으로 표현되어서 “내 피로 세운 새 언약”(고전 11:25)을 통하여 “새 언약의 일꾼”(고후 3:6)이 되는 것이다. 다양한 교파를 아우르는 성례전적 공동체가 이러한 손님됨에 근거하고 있는 것이다.<sup>28)</sup> 세리와 죄인들과 예수께서 식사하시는 것은(막 2:15ff) 하나님 나라의 거대한 잔치를 미리 선취하는 것이다(마 22:1ff; 눅 14:15ff). 이와 같이 예수 그리스도와 함께 이미 시작된 잔치에 대한 종말론적 표징은 기독교인들의 통합과 인류를 위한 아주 중요한 근거가 된다. “사람들 가운데 연합이란 그 상품이나, 기업이나, 이해관계에 의하여 생겨나는 것이 아니라, 한 식탁 공동체(상징적으로 성만찬)에서 비롯되는 것이며, 모든 인간이 이 자리에 손님으로 자리하고 있는 것이

다.”<sup>29)</sup> 식탁 공동체에 참여하는 손님의 가장 중요한 특성은 나눔이다. 그래서 성례전은 전 세계적으로 손님들 가운데 나눔을 위한 출발점이 될 수 있으며, 여기에 모든 동료 인간들과 공동체적 세계가 함께 포함되는 것이다.

손님 환대에 대한 다섯 가지 다른 각인된 내용들은 성서에서 서로 구별된다.

(1) 가장 중요한 것은 이미 언급된 모든 피조물들에 대한 사랑이다.

(2) 손님에 대한 환대는 이스라엘 민족이 나그네 되었던 것으로부터 해방된 것과 초대 교회 공동체가 박해사에 경험하게 되었던 환대의 도움에 대한 구속사적 기억으로부터 비롯된다.

(3) 손님 환대는 믿는 이들에게 하나님으로부터 부여된 능력으로써 여겨지는 것이다(벧전 4:9f).

(4) 손님으로 등장한 천사가 목을 곳을 찾게 되고 그럼으로써 신적인 것과의 만남의 기회가 주어지게 된다는 오래된 종교사학적 요소는 성서에서도 마찬가지로 등장한다. 예를 들어 구약성서에서 아브라함의 손님 환대(창 18-19), 신약성서적으로는 예수 그리스도의 말씀 가운데 이렇게 전해진다. “너희를 맞아들이는 사람은 나를 맞아들이는 것이요”(마 10:40). “나그네 대접하기를 소홀히 하지 마십시오. 어떤 이들은 나그네를 대접하다가, 자기들도 모르는 사이에 천사들을 대접하였습니다”(히 13:2).<sup>30)</sup>

27) Roloff, J.: Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottesdienst und Abendmahl, in: ders.: Exegetische Verantwortung in der Kirche, Göttingen 1990, 172-200.

28) Vgl. die Lima-Dokumente: Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt 1982.; Locher, G. W.: Streit und Gästen, in: Theologische Studien 110, Zollikon 1972.

29) Weder, H.: Vorstoss zum Tragenden. Über Toleranz in der Volkskirche. 칸톤 취리히 교회에서 행해진 1993년 9월 28일 강연의 별도 인쇄물, 16.

(5) 손님 환대는 또한 복음을 널리 전하는 것에도 기여한다.

인간을 하나님의 손님으로 보며 또한 이웃하는 인간과 공동체적 세계에 대하여 주인이 되는 것으로 파악하는 유대 기독교적 인간상은 다음과 같이 요약하여 볼 수 있다.

- 하나님은 아주 관대한 주인이 되신다. 인간은 다른 모든 피조물들과 함께 이 땅 위에서 손님이 될 수 있는 것이다.
- 손님됨이란 단지 주인과의 관계성 안에서 말해질 수 있는 것이다. 인간은 스스로 손님됨을 규정하는 것이 아니다. 이것은 하나님으로부터 인간과 맺어진 계약을 통하여 전사된 것이다.
- 피조된 모든 것은 손님에게 대어진 것이다. 그러나 소유되도록 주어진 것은 아니다. 그래서 대어진 것은 조심해서, 경외심을 갖고, 꾸준히 지속적으로 사용되어야 한다. 대역물에 어떤 변경을 할 경우에는 아주 조심해서 단지 주인과 논의 후에 해야 한다. 이 점에서 “손님의 정치”, “손님 경제”가 생겨나는 것이다.<sup>31)</sup>
- 손님됨이란 주인으로부터 보호받는 것이고 은신처를 찾는

30) 손님의 형태로 신들이 방문한다는 기본구도는 창 18-19장에서도 등장한다. 이것은 에게해 연안과 우가릿 지역에서 “최소한 29가지의 이야기”가 전해진 가운데 있는 것으로써 성서에도 기록된 것이다. 이것에 대한 연구는 Krieg, M.: Götter auf Besuch. Genesis 18-19 und die Tugend der Gastfreundschaft. 1994년 1월 17일 취리히대학에서 행한 신임 교수 강연원고이다.

31) Vgl. Lutsenburg Maas, A. van: A Guest among Guests, New York 1987. 여기에서는 손님됨의 신학과 “손님의 정치 (Politics of Guests)”와 “손님 경제(Guests Economics)”의 내용이 다루어졌다.

것이다. 동시에 이 땅 위에 삶이란 마지막이 아니라, 마지막 이전의 것으로 볼 수가 있다. 다가오는 하나님 나라에 대한 기대는 이 땅 위에서의 삶을 통하여 각인되는 것이다. 다른 영원한 고향에 대한 희망은 탐욕을 극복하는 여유를 갖게 한다. 왜냐하면 이 땅 위에서의 모든 행복이 성취되어야 하는 것은 아니기 때문이다. 손님됨이란 이 땅 위에서 나그네로 머물게 되는 것과 연관되어 있다. 동시에 예수 그리스도 안에서 하나님 나라는 이미 시작되었고(막 1:15) “너희 가운데”(눅 17:21) 있는 것이다. 그럼으로써 바로 이 세계 가운데 고향의 새로운 차원이 열려지게 된 것이다.

- 하나님이 주인일 뿐 아니라, 스스로 이 땅 위에서 손님(나그네! 요 1:11; 마 8:20)으로 머무신다. 그래서 인간은 단지 손님일 뿐 아니라, 또한 주인이 될 수 있는 것이다. 그러나 인간은 하나님과 같은 의미가 아니며, 자율이 아니라 신율, 즉 하나님께서 부여하신 임무인 것이다. 즉 손님으로서 손님의 임무를 받게 된 것이다. 인간이 하나님의 형상을 지녔기 때문에(존재의 유비가 아니라, 관계의 유비의 차원에서), 인간은 하나님의 손님으로써 주인이 될 수 있는 것이다. 인간은 그 자체로 다음과 같은 규칙을 명심해야 한다. 예수께서는 이렇게 말씀하신다. “네 친구나 네 형제나 네 친척이나 부유한 이웃 사람들을 부르지 말아라.” 오히려 “가난한 사람들과 지체에 장애가 있는 사람들과 다리 저는 사람들과 눈먼 사람들을 불러라. 그리하면 네가 복될 것이다. 그들이 네게 갚을 수 없기 때

문이다”(눅 14:12ff). 실용적인 이용가치를 계산하기 때  
문이 아니라, 이러한 것을 따지지 않는 사랑과 존경심으  
로 손님의 고유한 가치를 인정하는 그러한 태도가 주인에  
게 각인되어야만 한다(적어도 종말론적 관점에서는). 이  
웃 인간들뿐 아니라, 모든 피조물들을 손님으로 바라보아  
야만 한다. 손님됨이라고 하는 우리의 윤리는 각각의 고  
유한 가치 앞에서 경외심을 갖도록 하는 것이다. 주인됨  
이라는 것은 신약성서적 봉사에 상응하며, 예를 들어 식  
탁 공동체에서 손님들에게 자기 유익을 구하지 않고 봉사  
하는 것이다. 이렇게 해서 주인됨의 태도는 봉사로 이어  
지는 것이며, 또한 창조에 대한 봉사로 이어질 수 있는  
것이다.<sup>32)</sup> 그래서 손님들에 대한 주인의 의무와 특별히 배  
려되어지고 보호받을 수 있는 가난한 이들(아나뱌)에 대  
한 임무 사이에는 밀접한 관계가 있는 것이다.

땅 위에서 손님됨이라는 이러한 내용으로부터 성서의 두 가  
지 창조 기사에서 이중적 창조의 과제가(그것으로써 이러한 본  
문의 한 가지 차원만이 조명되는) 새로운 빛 가운데 등장하게

32) 봉사에 대한 통전적 관점은 오늘날 교회 공동체에서의 봉사 이외에 교  
회와 사회 안에서 “환경적 봉사”의 차원이 삽입될 수 있다. 이에 대해  
여 다음을 참조. Kohler, M.E.: Kirche als Diakonie. Ein  
Kompendium, Zürich 1991, 52-60. 손님됨(성만찬에서 볼 수 있  
는), 봉사와 환경에 대한 책임을 서로 상세히 연관짓는 연구에 대하여  
서는 다음의 박사학위 논문 참조. Sigrist, Ch.: Die geladenen  
Gäste. Diakonie und Ethik im Gespräch. Zur Vision der  
diakonischen Kirche, Bern 1994.(이 학위 논문은 이 책이 출판된  
이후에 출판되었기 때문에 그 내용을 여기서 다룰 수가 없었다.)

된다. P문서를 통한 창조의 보고(창 1:28)인 “땅을 지배하라”  
는 임무는 손님이자 주인이 되는 인간에게 향한 것이다. 지배  
의 대상은 생명체가 아니라, 땅이며, 즉 땅을 경작하라는 것이  
다(29절). “그것은 땅을 가꾸어 일하는 것이고, 식물을 재배하  
여 이용하는 것이고, 그 소출로 인간에게 힘을 주며 삶을 가능  
하게 하는 것이다.”<sup>33)</sup> 땅도 이러한 과정에서 대역물에 속하는  
것이다. “땅을 소유하라”는 어구는 히브리어의 본문에서 이 단  
어의 의미가 논의의 여지가 있지만, 소유의 의미에서 이해되는  
것이 아니다. 오히려 인간은 “안락함을 느끼고” 집이 되는 이  
땅 위에서 머무르며 모두의 안녕을 위하여 형성된 것이다. 손  
님으로서 인간은 모든 피조물인 손님들 가운데 한 손님으로  
머무는 것이다. 주인으로서 인간은 주인을 신뢰하는 손님들과  
함께 어우러져서 손님들로 하여금 섬김을 받는 것이 아니라  
오히려 그들을 섬기는 것이다(마 20:28). 땅의 지배  
(dominium terrae)는 땅에 대한 봉사(servicium terrae)가  
되는 것으로 바뀌는 것이다. 독일어본 성서 표준새번역은 창 1  
장 28절을 의미에 따라 이렇게 번역하고 있다. “나는 너희들  
을 물고기, 새와 다른 모든 동물들 위에 두어서 너희들이 염려  
하며 돌보게 한다.”

더 오래된 두 번째의 창조 기사에서 인간에 주어진 임무도  
역시 손님됨과 주인됨의 측면에서 이해될 수 있다. “에덴 동산  
에 두시고, 그 곳을 맡아서 돌보게 하셨다”(창 2:15). 아프리카

33) Steck, O.H.: Dominium terrae. Zum Verhältnis von Mensch  
und Schöpfung in Genesis 1, in: Stolz, F. (Hg.): Religiöse  
Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988, 89-106 (96).

의 한 격언은 이렇게 말한다. “손님에게 삼일동안 먹을 것을 주고, 나흘째에는 손에 곡괭이를 쥐어주라.” 하나님은 인간의 삶에 필요한 것을 주신다. 그러나 넷째 날부터 즉 인간이 힘을 갖고 성장하게 되었을 때에는 함께 일해야 하는 것이다. 이로써 손님됨에 대한 성서의 이해와 우리의 일상적 경험 사이에는 아주 중요한 차이가 언급된 것이다. 손님인 사람은 섬김을 받을 수 있고, 휴식을 취할 수 있으나 오히려 수동적인 상태에 있다. 이것이 우리의 일상적 경험이다. 그러나 성서는 땅 위에서 손님됨이 동시에 책임 있는 능동성을 지니는 것임을 말해주고 있다. “주 하나님이 사람을 테려다가 에덴 동산에 두시고, 그 곳을 맡아서 돌보게 하셨다”(창 2:15). 이것은 땅을 정원사가 가꾸듯이 돌보고 목자가 양떼를 돌보는 듯 보호하는 것이며, 창조의 형성과 화해에 하나님의 동역자로서 함께 일하는 것이다. 적극적인 개입 의지를 갖고 지속가능한 발전의 세계 프로그램을 위한 윤리적 기본이 되는 것이다. 이러한 형태는 자동적으로 “스스로 멧가를 치루고” 생겨나는 것이 아니라, 주인의 임무를 받아 행해지는 것이다. 인간은 땅 위에서 공동 창조자인(Co-Creator) 손님으로 머무는 것이다.

손님됨의 인간의 모습은 여기에서 외적으로 기독교적인 것에 근거하는 것이다. 그러나 다른 종교를 갖은 사람이나 혹은 어떤 종교에 속하거나 신앙생활을 하지 않는 사람에 의해서도 받아들여질 수 있는 것이다. 적어도 삶의 유한성과 비임의성에 대한 인간의 기본적 경험을 인정하고 피조물에 대하여 경외심을 갖고 우정 어린 공동체적 힘을 그리워하는 태도를 지닌 사람이라면 말이다. 인간이 다른 모든 피조물들과 더불어 하나님

의 손님으로 보여지거나(신 중심적으로) 혹은 예술가 훈더트바서(Friedensreich Hundertwasser)가 “자연의 손님”<sup>34)</sup>으로 이해했던 것(생명중심적으로) 사이에는 차이가 있다. 하나님의 손님으로서 인간과 비인간적 공동 세계(Mitwelt)를 근본적으로 서로 우정을 지킬 수 있고 지켜야만 하는 동등한 가치를 지닌 동반자로 설정하였다. “자연의 손님”이란 자연이 주인이고 인간이 손님이 되는 것을 뜻한다. 이러한 생명중심적 일방적 관계는 다시금 다른 방법으로 일방적인 인간중심주의를 쉽게 뒤집어 놓는 것이 된다. 그러므로 기독교적 환경윤리는 하나님이 제공해 주시는 것 안에서 기초하는 손님됨의 종말론적 근거를 특정한 것으로 포기하지 못하게 한다.

손님으로 살고 행동하라는 인간에 대한 하나님의 초대는 성서에 등장하는 유일한 인간의 모습이 아니다. 그러나 이것은 가장 핵심적인 것이다. 바로 이점이 환경윤리를 위하여 풍성하게 만들어 줄 수 있는 것인데, 균형을 유지하는 긍정적으로 가득한 모습을 보여주기 때문이다. 그것은 자기 금욕에 의한 것이 아니라 가치에 의한 것이며, 의무에 의한 것이 아니라 기쁨에 의한 것이고, 포기에 의한 것이 아니라 충만함에 의한 것이다.

34) Hundertwasser, F.: Friedensvertrag mit der Natur, zit in: Andreas-Griesebach, M.: Eine Ethik für die Natur, Zürich 1991, 222f. 일곱 가지의 그의 평화조약 가운데 6번째 조항은 다음과 같이 시작된다. “우리들은 단지 자연의 손님이고 우리는 그에 걸맞게 행동해야 한다.” 훈더트바서는 또한 ‘노아 2000’이라는 그림을 “당신은 자연의 손님입니다. 그에 걸맞게 행동하십시오”라는 제목으로 발표하였다.

그러나 어떻게 이러한 인간의 모습은 환경윤리에서 표현된 인간의 다른 모습에 관련된 것인가? 다섯 가지의 성서의 인간학적 기본 진술에 대한 관계를 마지막으로 다음과 같이 언급할 수 있겠다.

(1) 인간의 모습을 왕과 여왕으로 묘사하고 창조의 면류관으로 보는 것이다.<sup>35)</sup> 이것은 땅의 지배와 하나님의 형상으로부터 유추될 수 있는 것이며, 통치가 오로지 (하나님과 민족과 온 창조에 대한) 섬김으로 이해될 수 있다. 그러한 예는 구약성서에서 나타나는데 예를 들면 삼상 15:11; 16:7이다. 그리고 신약성서에서는 예수 그리스도가 왕으로 분명히 드러나는 것이다. 인간의 왕적인 가치는 손님됨의 겸허함에 어떤 방법으로도 모순되지 않는다.

(2) 인간을 청지기, 하나님의 관리자, 대리자의 모습으로 보는 것은 특히 영어권의 기독교 환경윤리에서 청지기(Stewardship)란<sup>36)</sup> 단어로 확대되었다. 여기에서 통치의 임무는 고유한 지배가 아니라, 하나님으로부터 위임받은 충실한 땅의 경작과 보존으로써 이해되는 것이다(창 2:15). 하나님은 책임적 존재이며 인간과 자연은 책임적 대상이다. 하나님의 청지기로서의 인간의 모습은 (손님됨의 모습처럼) 유일신교인 유대교, 기독교, 이슬람교 모두에서 공통적인 것이다. 쿠란에서(Sure 2:

28ff) 인간은 하나님의 대리자(Khalifa)로 표현되었다. 칼리파와 청지기는 동일한 모습으로부터 출발한 것이며 땅은 성실하게 관리되어야 할 대상이지만, 인간에게 속한 것은 아니다. 여기에서 손님됨의 모습에 대한 일치가 분명해진다. 여기에서 차이점은 청지기에서 능동적 책임을 전면에 부각시키고 하나님, 인간, 자연이라는 분명한 (돌봄의) 위계 질서가 설정된다는 것이다. 손님됨의 모습은 그에 비해서 삶에 주어진 선물의 특성을 강조하며, 이 땅 위에서 손님됨과 손님의 권리라는 측면에서 인간과 자연의 동등성과 인간적 삶의 유한성과 상대성을 강조하는 것이다.

(3) 인간을 자연의 일부로 보는 것은 오늘날 많은 사람들에게 부각된다. 특히 몸 중심적이고 통전적 가치를 부각시키는 점에서 그러하다. 이에 대한 성서적 근거는 특별히 모든 피조물의 기본적 동일성에 근거하며, 그것은 모든 피조물이 하나님에 의하여 지음 받았음을 뜻한다. 이러한 동등한 가치는 피조물들의 차이를 속성과 과제로 보여질 수 있게 하는 것이다. 그러나 인간을 자연의 일부분으로 보는 언급은 오늘날 종종 자연을 이상화하고, 인간에게 땅 위에서의 특별한 과제를 부여하는 염세적 인간상에 대조하는 것으로 보는 것이다. 왜냐하면 그 점에서 인간의 능력을 인정치 않는 것이기 때문이다. 바로 그 때문에 신학적으로 이 내용을 지지할 수가 없는데 인간이 모든 타락에도 불구하고 특별한 사명을 감당해야 되기 때문이다. 이렇게 책임적 청지기와의 연관성에서 인간은 자연의 일부로 이해되어야 한다. 이것은 세계교회협의회(W.C.C.) 제7차 총회에서 아주 분명한 신학적 근거로 표현되었다. "인류는 피

35) Vgl. z. B. Neidhart, W./Ott, H.: Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie, Stuttgart 1977, bes. 21-67.

36) Teutsch, G.: Art. Stewardship, Lexikon der Umweltethik, Göttingen/Düsseldorf 1985, 98-100.

조된 세계의 일부로써 뿐 아니라, 바로 그런 점에서 그 안에서 하나님의 관리자가 되는 임무를 받은 것이다.”<sup>37)</sup> 이러한 이중적 진술은 인간과 공동 세계와의 관계의 대칭성을 존중하는 것이다. 비록 그 가운데에는 부정할 수 없는 비대칭성이 존재한다고 할지라도 말이다. 자연의 일부분이라는 것은 연합됨이라는 것을 전면에 부각시키는 것이다. 이에 비해 손님됨이란 관계성을 나타내는 표현이다. 자연의 타자성에 대하여 경의하는 것이 여기에 더 좋게 함축되었다. 동시에 여기에서는 자연이 우리를 환대하여 주는 것처럼 자연을 환대하며 만나야 한다는 임무를 포함하고 있는 것이다.

(4) 인간의 모습을 자연의 동반자(Partner)로<sup>38)</sup> 보는 것은 인간과 자연의 관계성과 대칭성, 동시에 상호적 의존성을 강조하는 것이다. 인간과 자연의 책임적 파트너쉽과 책임적 부모됨이란 것은 “환경에 대한 책임의 모든 원형”<sup>39)</sup>으로써 보여질 수가 있다. 이러한 그림은 인간들 사이에서의 파트너쉽의 경험으로 인하여 직접적으로 이해될 수 있는 장점을 지니고 있다.

37) Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991, Frankfurt 1991, 61. 이와 유사하게 코흐(T. Koch)가 말하였다. “인간은 자연의 일부이다. 그러나 인간으로서 자연의 한 부분이 아니다”(Das göttliche Gesetz der Natur, Zürich 1991, 81).

38) 인간과 자연 사이의 동반자됨에 대한 모습은 나의 다음 책의 근본 주제이다. Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum, Zürich 1982, 51f, 71f.

39) Strohm, Th.: Protestantische Ethik und der Unfriede in der Schöpfung. Defizite und Aufgaben evangelischer Umweltethik, in: Rau, G. et al: Frieden in der Schöpfung, Gütersloh 1987, 194-228(218).

단점과 한계는 인간적 속성을 비인간적 공동 세계로까지 전이하여야 한다는 점에 있다. 이러한 점들과 문제점을 인정하면서도 인간과 자연 사이의 형제, 자매됨에 대하여 말할 수 있는 것이다. 이것은 특별히 신비주의자들에게서 나타난다. 예를 들어 성 프란치스코는 “달을 형제”로, “해를 자매”로 노래하였다.<sup>40)</sup> 이렇게 유보적으로 동의하는 것은 자연의 권리에 맞선 것에도 해당된다. 왜냐하면 자연은 권리의 주체가 될 수 없기 때문이다. 자연 그 전체를 땅 위의 손님으로 보는 그림은 의인화하는 것이다. 이러한 점을 의식하고 주의한다면 이 모든 시도들을 인정할 수 있다.

(5) 인간의 모습을 하나님의 시민으로 표현하는 것은 신약 성서적으로 손님됨과 나그네 됨에 거리를 두고 등장하는 것이다. “그러므로 이제부터 여러분은 외국 사람이거나 나그네가 아니요, 성도와 같은 시민이요, 하나님의 가족입니다.”(엡 2:19) 즉 더 이상 나그네나 손님이 아니라, 하나님 백성 가운데 유대 기독교인과 이방 기독교인들이 함께 사는 것이다. 믿는 이들은 그리스도에 대한 관계를 통하여, 또한 성령을 영접하고(엡 2:18) 하나님에 대한 사랑에서 머무는 것 가운데 하나님의 자녀가 아니라, “이제부터는 내가 너희를 종이라고 부르지 않겠다. 종은 그의 주인이 무엇을 하는지 알지 못한다. 나는 너희를 친구라고 불렀다”(요 15:15). 즉 의식있고 깨어있는 하나님의 동반자가 되는 것이다. 그러나 우리가 지금까지 손님됨에

40) Hildegard von Bingen, Franz von Assisi (Doyle, E.: Von der Brüderlichkeit der Schöpfung. Der Sonnengesang des Franziskus, Zürich 1987), 이 점에 대해서 매튜 폭스도 강조한다.

대하여 확인했던 그 모든 것이 효력을 잃는다는 것을 뜻하지는 않는다. 오히려 인간은 그리스도의 사건으로 말미암아 손님됨의 긴밀한 형태 속으로 들어가는 것이다. 친구가 된 손님은 그를 신뢰하는 이들과 더불어 책임 있는 태도를 취하게 되는 것이다. 그는 특별히 신뢰받는 것을 즐기며 전적인 책임을 느끼고, 완전한 동거인이 되는 것이다.

### 3. 어떻게 균형을 찾을 수 있는가?

- 손님이 지켜야 할 첫 번째의 12가지 지침들

모든 숙박업소에는 문서화된 규칙과 문서화되지 않은 규칙들이 있다. 그것은 손님들이 평화롭고 마찰없이 공존하는 것이 가능해야 한다는 것이다. 별 다섯 개짜리 호텔과 여인숙 사이에서 손님에 대한 규칙은 일반적으로 차이가 있기 마련이다. 자연보호 공원과 여가를 즐기는 일반공원과도 차이가 있는 것이다. 어쨌든 어디에서나 이에 상응하는 규칙들이 있다.

지구를 공동의 집으로 묘사하는 그림은 그리스어 오이코스(oikos)에 이미 함축되어 있으며, 집(oikos)과 규범(nomos)의 합성어인 경제(Ökonomie)에 수용되어졌다. 이 말은 올바른 살림살이와 이 땅 위에 자원들을 잘 다루는 것을 의미한다. 집(oikos)과 말씀(logos)의 합성어인 환경(Ökologie)이라는 말은 이 지구 위에 유기체적 체계에서 좋은 관계를 형성하는 것을 말한다. 거주(oikeo)를 뜻하는 오이쿠메네(Ökumene)란 말은<sup>41)</sup> 지구라는 ge를 덧붙여 해석하면 우리가 살아가고

있는 이 지구 위에서 세계의 기독교 공동체로서, 또한 전 인류가 한 연합을 이루는 것을 말한다. 교회만이 하나님의 집이 아니라, 모든 인간과 전체 창조가 “하나님의 성전”이다(고전 3:16). 이렇게 해서 경제, 환경과 교회 연합을 뜻하는 오이쿠메네는 하나님의 살림살이에서 책임있는 청지기가 되는 동일한 과제를 지닌 세 가지 다른 측면인 것이다.

세계교회협의회 전 총무 라이저(Konrad Raiser)는 교회 연합적 “하나님의 살림살이에서 살림규정사항”을 교회 연합적 손님 환대의 표현으로써 제안한다.<sup>42)</sup> 유럽의 교회들은 “공동의 집인 유럽”을 위하여 “공존을 가능하게 하는 몇 가지 기본적인 집안 규정”을 표현하였다.<sup>43)</sup> 이 두 가지 예에 상응해서 우리 모두의 집인 지구에서 더불어 사는 균형있는 삶이 가능하기 위한 환경적 집안 규정을 전개시켜야만 된다.

손님이 지켜야 할 첫 번째의 12지침들(II.3.1)-12))에서는 역동적인 과정 가운데 끊임없이 바뀌는 진화적 변화들에 직면해서 어떻게 우리가 균형을 인식하는가 하는 것과 어떻게 그 균형을 유지할 것인가가 중요하다. 어떠한 기본적 태도가 필요

41) 이 말은 기원전 5세기 헤로도토스 이래로 명사적 분사로 사용되었다. Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, Frankfurt a. M. 1983, Sp. 877ff.

42) Raiser, K.: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?, München 1989, 162-170, bes. 167ff.

43) Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel, Basel/Zürich 1989, 69.

한 것인가? 여기에서 신학적인 근거가 드러나야 하는 것은 살아있는 관계성을 통하여 일어난 것이기 때문이다. 두 번째의 열두 가지 손님 규정 사항(II.4.1)-12))에서는 환경윤리적으로 더 구체적으로 이 지구 위에서 손님으로 더욱 규범적인 태도를 지닌다는 것이 무엇을 의미하는가가 전면에서 부각된다. 규범은 무엇에 근거하는가? “어떻게”라는 것이 “무엇에”보다 앞서 설정되었다. 왜냐하면 “어떻게”라는 것은 덜 분명하기 때문이며 이 불음에 대답하기가 더 어렵기 때문이다.

이 규정사항의 구조에서 다음과 같은 일곱 가지 점에 대하여 주목할 수 있다.

(1) 모든 지침은 초대으로써 시작한다. “이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다.” 하나님이 제공해 주신 것이 계명보다 앞서 있고, 복음은 율법 앞에 있다. 인간이 이 세계에 존재한다는 것은 사과해야 될 일이 아니다. 생명의 하나님이란 인간적 삶을 아무 조건없이 환영한다는 것이다. 하나님으로부터 유래하는 이러한 초대를 우리 인간들이 긍정한다면, 이것은 불손한 것인가? 기독교인들은 하나님으로부터 요청된 하나님의 초대를 이웃하는 인간들에게 계속 전하도록 위임받게 되었다. 이것은 기독교인들이 창조적 제자직에서 그리스도의 영으로부터 이러한 초대를 하나님의 사랑과 하나님의 위대한 축복의 표현으로써 계속 전해야 한다는 것이다. 이것은 기독교인들이 “그리스도의 사절”로서 그리스도를 통한 화해를 계속 전해야 하는 것과 마찬가지로(고후 5:20). 그리고 하나님이 용서하셨듯이(마 6:12, 주기도문) 서로를 용서해야 하는 것이다. 그리스도가 사랑하고 치유하셨듯이(요 15:12, 행 3:6ff)

사랑하고 치유해야 한다. “여러분으로 하여금 복을 상속받게 하시려고, 하나님께서 여러분을 부르셨습니다”(벧전 3:9). 이처럼 기독교인들은 축복을 널리 전해야 하며, 하나님으로부터 초대받은 것을 계속 전해 주면서 서로가 주인이 되어야 한다.

(2) 모든 지침은 유비적 내용으로 이중적 형태로 작성되었다. 첫째 형식은 개인적 언급과 함께 시작된 손님에 대한 규정이다. 이 형식은 특별히 기독교인들을 향한 신학적 근거를 가지고 비롯되었다. 둘째 형식인 “다른 말로 하면”이라는 형태는 사회윤리적 기준으로써 기본적으로 신학적 연관성이 없이 표현되었다. 이러한 형태는 기독교적 고백을 넘어서서 모든 인간들에게 보편적 이해를 가능케 해야 한다. 명백히 기독교적인 것과 보편적으로 이해되는 것을 여기에서 연결할 수 있다.<sup>44)</sup> 이러한 형태는 분명히 신학적 창조윤리의 가설에 근거한다. 예를 들어 손님됨의 기독교적 시각의 “종말론적 가산”은 여기에서도 반영된다. 두 형태 모두에서 규범과 척도의 세계윤리에 대한 기독교적 기여가 중요하다.

(3) 집안 규정이나 손님에 대한 규정은 함께 살아가는데 필요한 단지 최소한의 사항에 해당된다. 이것은 구약성서 십계명의 두 번째 부분에 해당되는 것과 신약성서의 목회서신에서 대부분의 가훈이 복지에 대한 윤리적 최소화해당되는 것과 마찬가지로(윤리적 극대화는 산상수훈에서 찾아볼 수 있다). 우리 모두의 집인 지구를 위한 손님들에 대한 다음과 같은 규정은 피조된 모든 것을 위한 사랑의 윤리적 극대화가 아

44) 이와 방법적으로 유사함을 보이는 책으로 다음을 참조. Rich, A.: Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1984, 127f.

나라, 땅에 대한 일상성에서 균형을 유지하는 기본적 내용을 규정하는 것이다. 그러나 십계명에서 최소한의 것도 지키기 어려운 것처럼, 다음과 같은 손님 규정을 지킬 수 있는 것도 쉬운 일은 아니다.

(4) 십계명과 비교하여 윤리 그리고 환경윤리는 율법이지 복음이 아니라고 더 강도 높게 비판할 수 있다. 무신론자들을 정당화하는 것이 앞에 드러나는 것이다. 산상수훈은 윤리적 계명이라기보다 오히려 구원에 대하여 긍정하는 것이다. 실제적으로 예수와 바울의 창의론은 오직 믿음에 의해서 구원에 이르는 것을 강조하며, 계명을 지킴으로써 구원에 이르려고 하는 집착으로부터 해방시키는 것이다. 하나님의 손님들은 그들이 손님에 대한 규정을 읽고 따르기 이전에 이미 손님으로 받아들여질 수 있다. 그렇다고 해서 이러한 규정이 쓸모없는 것은 아니다. 손님은 자유로워서 자기 자신의 구원을 위한 두려움 때문에 이러한 규정을 따라야 하는 것이 아니라, 다른 존재와 공동체를 위하여 그래야 하는 것이다. 율법은 그 세 번째 용도를(*tertius usus legis*) 지니며, 죄의 "거울"의 기능이(*usus elencticus legis*) 아니라, "규범"의 역할을 하는 것이다. 즉 손님에 대한 규정인 이 율법 자체가 복음이 되는 것이다.<sup>45)</sup>

45) 이것은 바르트와 유사한 내용이다. Barth, K.: *Evangelium und Gesetz*, München 1935, z.B. 5, 8, 11. ('은총의 선택 및 복음과 율법', 박봉환·전경연 옮김(향원사, 1964)) 바르트의 이러한 견해는 루터와 연결된 에벨링(G. Ebeling)의 견해와 대립된다. 그는 율법과 복음을 다음과 같이 정의한다. "요구되고, 고발되고, 심판되는 모든 것은 엄격히 신학적 용어로 말하면 율법이다. 예수 그리스도의 의미에서 그리고 그의 이름에 합당하게 하나님 앞에서 존재함으로써 믿음을 일

(5) 가정의 규칙은 평범하고, 일상적 상황에서의 태도를 묘사한다. 이것은 대부분 이미 알려진 손님 습관과 연관 지을 수 있고 그래서 새로운 규정들과 연관 짓는다면 준수될 수 있는 한 기회를 갖게 되는 것이다. 그 가운데 가정의 좋은 규정들이 풍부히 규범화 될 수 있다.<sup>46)</sup> 그 외에 모든 숙박업소에는 비상시 대책 안내문이 있다. 화재시, 혹은 엘리베이터 고장으로

깨우고, 일으키고, 위안하며, 평화를 주는 모든 것은 복음이라 불릴 수 있는 것이다." Ebeling, G.: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 3, Tübingen 1979, 291. 이 내용까지는 에벨링에 동의할 수 있다. 그러나 그가 복음을 실재성을 인지하고, 사고하여 받아들이는 태도로 축소시키고, 행위 가운데 실재성을 설정하는 차원을 뒤에 놓는다면, 복음에 대하여 정당하지 못한 것이다. 그리고 그가 바르트들 윤리적 차원으로의 전이를 통하여 복음을 축소한 것으로 비난한다면 바르트에 대해서도 옳지 못한 것이다(Ebeling, G.: *Karl Barths Ringen mit Luther*, in: *Lutherstudien III*, Tübingen 1985, 428-573, u.a. 550f, 555). 율법을 지양하고, 바르트에게서처럼 윤리를 복음으로부터 유추하는 것은 종교개혁적 윤리의 전통에 부합하는 것이다. 이러한 것이 내 견해로는 루터의 해석에 따라 율법과 복음을 분리하는 에벨링의 방법보다, 복음에 더 적합하고 더 상세한 윤리를 가능하게 한다고 본다.

46) 이러한 규범윤리에 대한 한 예로써, 자동차의 사용을 윤리적으로 완전히 거부하거나 정당화하는 대신에 슈말스티그(D. O. Schmalstieg)은 "절반의 사용 규칙"을 제안한다. 이산화탄소의 감소에 상응해서 자동차는 지금까지 보다 "오로지" 절반만이 사용되어야만 한다. Schmalstieg, D.O.: *Aussteigen und sich selbst bewegen. Mobilität, Auto-Befreiung. Ethik*, Genf 1990, 103-142. 절반화한다는 것은 습관과 자명함에 문제를 제기하고 새롭게 인식하도록 한다. 이것은 충분히 급진성을 지니지만, '평범하고' 상대적으로 인식된 습관을 완전히 없애지 않는다(Ders.: *Auto halbieren! Offene Kirche* 2/1991, 5).

로 그 안에 갇히게 될 때 등과 같은 상황에서 대피하는 법이다. 윤리와 환경윤리에서는 일상적 상황에서의 대부분의 규칙들이 표현되었다. 다음의 지침들도 이를 행하는 것이다. 그러나 적어도 문제점을 제시하기 위해서 오늘날 우리들의 환경의 상황이 이미 극적으로 나빠진 것이 아닌지, 그래서 비상시를 위한 더욱 극단적 태도와 조치가 취해져야만 하는 것은 아닌지 물을 수 있다. 스트레스 상황에서 인간의 태도는 거기에서 고유한 율법성에 따르게 되며, 윤리적 결단력을 부분적으로 효력 없이 만들거나, 행위를 마비되게 만드는 것이다. 비상시 대책에서는 특유한 스트레스 윤리나 혹은 충격 요법(이러한 것이 가능한 점에서 그리고 충격시에 윤리가 완전히 효력을 상실하지 않는다는 전제하에)을 표현해야 된다.

(6) 지침들은 보편적 윤리의 범주들이지 구체적인 사례를 극대화한 것이 아니다. 각각의 지침들은 제시하는 그 자체로써 충분한 것이다.

(7) 생태적 규범은 절대적 위대성이 아니라, 관계적 위대성이다. 무엇보다도 자연의 고유한 가치에서 이러한 규범의 물리 중심적 견해와 인간의 고유한 관심에 대한 인간중심적 견해를 규정하는 반면에, 종종 이 두 가지를 연결할 수 없는 격차가 생겨나는 반면에, 인간과 공동환경 사이의 살아있는 관계의 결과로써 규범을 다음과 같이 규정하고 싶다. 서로가 도움을 주고받아야 되는 형편에서 자기의 관심, 다른 사람의 관심, 공동체의 복지와 안녕은 서로 연관되어 있다. 자기의 본래적 관심은 관계성 가운데 머무르려는데 있다. 내가 생각하는 신중심적 견해는 하나님과 인간의 관계속에서 규범을 끌어낸다. 그러한

관계 가운데 인간과 공동환경 사이의 관계가 이미 규정되며 그 안으로 포함되는 것이다. 여기에서 주체와 객체, 더욱이 나와 그것의 관계가 아니라, 주체와 주체, 즉 나와 너의 관계(마르틴 부버)가 중요한 것이다. 이러한 관계설정은 열정중심주의(Pathozentrik)를 근간으로 한다. 그것은 다른 피조물에 대한 인간의 연민 가운데 규범을 유지하도록 한다. 그런데 이것은 단지 연민에만 해당되는 것이 아니라, 함께 기뻐하는 것, 또한 함께 느끼고 행동하는 것을 포함하는 것이다.<sup>47)</sup> 이에 대하여 적합한 표현은 느낌을 함께 하는 연민적 열정중심주의(Empathozentrik)이다. 왜냐하면 함께 느낄 수 있는 애절함 혹은 공감(Empathie)은 다른 생명체에 대한 포괄적 느낌을 표현하는 말이기 때문이다.

### 1) 창조주 하나님에 대한 관계

#### 손님 준수사항 I/1

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 당신을 위해 지구인 이 집은 열려 있습니다. 이 지구의 정원의 다양성과 풍부함을 발견하십시오. 그리고 지구의 소유자가 아니라, 손님으로 행동하십시오. 창조주의 역할을 담당 하실 필요는 없습니다. 피

47) 열정중심주의에 대한 새로운 연구는 다음을 참조. Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 65-98. 그 역시 열정중심적 환경 윤리학이 "고통을 느낄 수 있는 생명체에 대한 직접적 의무"보다 더욱 순수히 고통에 초점을 맞춘 것이라고 정의한다. 그 목표는 생명체의 "고통과 아픔을 줄이거나 저지하는 것"이다(65).

조물로서 이 정원을 경작하고 보존하고, 그리고 주어진 생명을 전수할 수가 있습니다.

다른 말로 하면

인간은 생명체를 무로부터 창조할 수 없다. 인간은 주어진 생명을 계속 전하여 줄 수는 있다. 규범을 준수한다는 것은 이러한 한계를 벗어나지 않고, 기회로써 받아들이는 것이다. 충분히 규범적으로 행동한다는 것은 (나 자신의 삶과 다른 생명체의 삶을 포함하여) 살아있는 것을 내 마음대로 함부로 할 수 없다는 것으로부터 출발하는 것이다.

창조주와 피조물 사이의 구별은 기독교 신앙과 기독교 환경윤리에서 근본적인 것이다. 창조주와 피조물의 혼합은 신앙 없음의 중요한 특성이 된다. 그래서 하나님을 멀리하는 사람들은 "창조주 대신에 피조물을 숭배하고 섬겼습니다"(롬 1:25). 하나님과 인간의 구별은 규범유지의 윤리에 가장 중요하게 신학적으로 기여하는 것이다.<sup>48)</sup> 주인이 한 사람을 손님으로 맞아들여서 단지 한 손님이 있는 것처럼(스스로를 손님이 되게 만드는 것이 아니라, 최소한 초청장을 보내달라고 요청할 수 있는 것이다) 창조주 없는 피조물이 없다. 이미 창조라는 말은 자연 안에 그 어떤 것도 창조주로부터 독립적이거나 그렇게 생각할 수 없음을 말해준다.<sup>49)</sup> 창조주에 대한 관계로부터가 아니라면,

48) Huber, W.: Konflikt und Konsens, München 1990, 190f.

49) Picht, G.: Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Stuttgart 1989, 85(창조의 개념에 대해서).

아무 것도 아닌 것이다. 아니면 루터가 소교리문답에서 말하듯이 "나는 하나님이 모든 피조물들과 함께 나를 창조하셨음을 믿는다."<sup>50)</sup> 오로지 창조주만이 무로부터 무엇인가를 창조할 수 있다. 피조물은 "단지" 피조된 것을 계속 전달하고 바꿀 수 있는 것이다. 놀랍게도 이러한 사실은 오늘날 예를 들어 땅의 파괴의 문제에서 볼 수 있는 것이다. 인간은 땅을 만들 수가 없다. 기름진 비옥한 땅은 생산될 수가 없는 것이다. 수만 년 묵은 고지대 습지는 인간이 그에 대한 책임을 지기에는 인간적 시간의 차원을 능가한다. 창조주에 대한 피조물의 깊은 경외감이 특별히 모든 살아있는 존재에 연관되는 것이다. 창조 개념은 피조물 상호간의 책임과 창조주에 대한 책임을 내포하고 있는 것이다. 무로부터의 창조론이<sup>51)</sup> 서기 2세기 이후에 등장한 말이라 할지라도, 그것은 성서의 창조 이해에 아주 근본적으로 연관된 것이다. 그것은 창조주와 피조물 사이의 존재론적 구별을 받아들이며, 이것을 철저화하는 것이다. 여기에서 거리감과 "창조주의 초월 개념을 공간적 거리감이 아니라, 피조물 가운데 현존하나 이 세계를 넘어서는 신적 현존으로 이해하는 것이다."<sup>52)</sup> 창조주와 피조물을 구별하는 것은 무로부터의 창조의 표현을 철저화하며, 네 가지의 방법으로 피조된 것을 구별한다.<sup>53)</sup>

50) Bayer, O.: Schöpfung als Anrede, Tübingen 1986, 80ff.

51) Geisser, H.: Schöpfung aus dem Nichts. Die philosophisch unannehmbare, wissenschaftsgeschichtlich wirksame Weltinterpretation christlicher Theologie, in: Stolz, F. (Hg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988, 102-125.

52) 위의 책 117.

(1) 피조된 것은 피조된 것 그 이상 아무 것도 아니다.

(2) 그 자체로 피조된 것 혹은 그 일부는 아무 것도 아닌 것이 아니고 악마적인 것도 아니며, 하나님으로부터 창조된 그 모든 것은 좋은 것이다.

(3) 무로부터 창조된 것은 기본적으로 동등한 가치를 지닌다.

(4) 존재하는 피조성은 실재성의 연합을 의미한다.

피조성이란 “빈손을 갖고 하나님 앞에 서는 것”을 의미한다.<sup>54)</sup> “마음이 가난한 사람”(마 5:3)은 이렇게 해석될 수 있다. “하나님과 그의 창조를 신뢰하고 피조물로 머물 수 있는 사람은 기뻐하라. 너희들은 창조주와 함께 새로운 세계 가운데에서 살게 될 것이다.”<sup>55)</sup> 피조물됨이란 의존적일 수 있고, 창조주를 신뢰할 수 있으며, 세계를 혼자서 구원해야만 되는 것은 아니다. 그것은 그 아래 머무른다는 뜻의 그리스어 히포모네(hypomone)의 의미에서 겸허함을 뜻한다. 피조물됨이라는 것은 수용과 삶의 주어짐과 고유한 삶을 수용하는 행위로부터 시작하는 것이다.<sup>56)</sup>

53) 위의 책 120f.

54) “마음이 가난한 사람”(마 5:3)을 이러한 의미로 해석할 수 있다.

55) 산상수훈을 환경윤리적으로 해석한 것에 대해서는 다음을 참조 Stükelberger, C.: Gottes Weinen über die Schöpfung hören. Ökologische Auslegung der Bergpredigt I, Kirchenbote für den Kanton Zürich 19/1989, 7.

56) 피조성에 대한 이러한 이해 위에 렌트로프(T. Rendtorf)가 그의 윤리학의 체계를 마련하였다(Ethik, Bd. 1, Stuttgart 1980, 32-44, bes. 37ff.).

환경파괴와 오늘날 한계를 넘어선 위험성의 (예를 들면 유전자 기술처럼) 근본적 뿌리는 인간이 한계짓는 대상을 수용하지 않는 것에 있다. 이러한 사람들은 연구의 목표를 스스로 설정하고 창조주의 역할을 할 수 있다고 보는 것이다. 이들은 이것을 파우스트적 극대화에 따라 원칙적으로 좋은 일을 하겠다는 진지한 확신으로부터 행하는 것이다. “노력하는 자는 우리가 구원할 수 있다.” 우리가 절대 선과 절대 악을 철저히 구분할 수 있다고 말한다면, 우리 윤리학자들은 피조성의 규범을 마찬가지로 넘어서는 것이다. 피조물됨에 머무는 규범을 지키지 않는 곳에서는, 항상 파괴적 절대주의와 종종 이름 없고 “주인 없는 폭력들”<sup>57)</sup>로 이끄는 것이다.

피조물적인 자기 제한은 성서적 견해에 따르면 경계선을 넘는 것에 대한 자기 충동의 억압적 의미에서 고유한 의지의 행동이 아니라, 하나님에 대한 살아있는 관계이다. 이것은 하나님같이 되려는 유혹으로부터 자유롭게 하는 것이다(창 3:5). 인간에게 정의로운 규범은 아리스토텔레스적으로 표현하여서 자기 부정과 자신을 넘어서는 교만 사이의 중간을 차지하는 것이다. 이러한 규범을 지키려는 자는 무엇을 더 추구할 수 있어서 부족함이 없는 것이 아니라, 규범을 유지하는 데에서 그 극도와 완전한 가치에 도달한 것이다. “자기 한계에 충실한 인간의 자부심”에 대한 카뮈의 말에 동의할 수 있다. 인간이 창조

57) 이 점이 바르트에게서 아주 분명히 드러난다. Barth, K.: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959-1961, Zürich 1979, 363-399.

자가 아니라 피조물이라는 신학의 근본 핵심이 인간을 왜소하게 하는 것이 아니라, 가장 최고의 가치를 선사하는 것이다. 왜냐하면 그는 하나님의 피조물로서 가장 최고의 존재가 되기 때문이다. 피조물로서의 모든 생명체와 무생명체의 온 우주가 이러한 가치를 수용한다. 토이취(Teutsch)는 “피조된 가치”<sup>58)</sup>라고 정당하게 말한다. 피조된 모든 것에 대한 경외를 생명중심적, 물리중심적으로 강조하는 것과 신학적 환경윤리가 만나게 되는 것이다. 나는 여기에서 피조된 가운데 있는 모든 피조물의 가치를 의식적으로 먼저 언급한다. 왜냐하면 인간과 공동 환경을 함께 위협하는 오늘날의 환경 위기에서 차이점을 언급하는 것 보다 공통점을 강조하는 것이 더 중요하기 때문이다.

두 번째로는 인간중심적 환경윤리에서 강조한 인간의 특별한 위치를 언급하는 것이다. 인간의 가치는 피조된 외에 인간이 하나님의 형상으로 지음 받았다는 것이다(창 1:26). 이것의 본래적 근거는 논쟁거리다.<sup>59)</sup> 이러한 내용은 성서적으로 이성 에 의해 주어진 것이나, 신체의 직립과 아름다움에서나, 통치적 태도나 선과 악에서 한 가치를 선택할 수 있는 자유에 근거하는 것, 즉 자연법적으로 근거된 인간의 속성이 아니라, 인간과 특별히 강도 높은 관계를 갖고자 하는 하나님의 그리움에 근거하는 것이다. 하나님의 형상이란 존재가 아니라 관계를 가

리키는 것이다.<sup>60)</sup> 이렇게 이해된 하나님의 형상은 종교개혁자들이 생각했듯이 타락으로 상실된 것이 아니다.<sup>61)</sup> 하나님의 의도는 인간을 하나님의 동역자(partner)로서 이 세계의 질서를 세우고<sup>62)</sup> 보존하며<sup>63)</sup> 완성을 향한 과정을 돕도록 과제를 부여하는 것이다. 그래서 “인간이 영광 가운데 피조됨을 밝혀야만 하는 것이다.”<sup>64)</sup> 동물과 비교하여 인간은 절대적이 아니라, 단지 점진적인 것이며, (오늘날에는 동물이 인간보다 더욱 본질적인 것이라 말할 수도 있겠는데) 창조를 질서정연하게 유지하도록 돕는 것이다. 이러한 것은 환경체계를 조정하는 위대한 기여라고 생각한다면 납득할 수 있다. 이러한 점에서 환경윤리적으로 여전히 급박한 것은 동물의 가치에 대한 칼 바르트의 언급인데, 동물이 인간으로 하여금 하나님의 형상과 같은 존재로 지음 받은 것을 기억하게 해 준다는 것이다.<sup>65)</sup> 그럼으로써 동물은 인간에게 규범을 지키도록 돕는 것이다.

창조주의 피조물됨이란 대화 가능한 인격체로서의 하나님에 대한 살아있는 관계를 내포하고 있다. 비인격적 범신론은 “알

58) Teutsch, G.: Lexikon der Tierschutzethik, Göttingen 1987, 69.

59) Vgl. Westermann, C.: Genesis 1-11, Neukirchen-Vluyn 1972; Scheffczyk, L.(Hg.): Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969.

60) 바르트도 이러한 견해를 지닌다. Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik III/1, Die Lehre von der Schöpfung, Zürich 1947, 206f.

61) 위의 책 225f.

62) 창 2:20에서 동물들의 이름을 부르는 것이 그러한 표현이라 볼 수 있겠다.

63) Steck, O.H.: Welt und Umwelt, Stuttgart 1978, 78f; Schlitt, M: Umweltethik, Paderborn 1992, 137.

64) 하나님의 형상론에 대해 오토도 이렇게 보고 있다. Ott, H./Neidhart, W.: Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie, Stuttgart 1977.

65) Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik III/1, a.a.O., 212.

수 없는 하나님<sup>66)</sup>을 대변하는 것이며, 이것이 창조주에 대한 유대 기독교 신앙과 함께 할 수 없는 점이다. 범신론이 물론 기독교 생태 영성적 운동에서 여기 저기 등장하고 많은 사람들이 오늘날 범신론적 확신으로부터 땅의 문제에 대하여 존경스럽게 행동한다는 것을 아주 인정할 수 있지만 말이다. 범신론은 창조주와 피조물의 경계를 허문다. 그러므로써 땅 위에서 손님됨이라는 모습은 대상성을 상실하게 되는 것이다.

이에 비해서 하나님 안에 모든 것이 있다는 범재신론은 피조된 것의 피조성과 전적으로 연결지을 수 있다. 이 점이 환경윤리에서 중요한 것이다. 이러한 것은 생태 영성주의와의 논쟁에서 드러난 것이다. 범재신론은 신학적 전통에서 교부시대 이래로 특히 정교회에서 끊임없이 등장하였고, 오늘날 창조신학적으로 받아들여진 것이다. 몰트만(Jürgen Moltmann)은 “내재적 초월”에 대하여 말한다. 영으로써의 하나님을 통하여<sup>67)</sup> “모든 것 안에서 하나님을 경험하며” 또한 “하나님 안에서 모든 것을 경험”하는 것이다.<sup>68)</sup> 칼리어(Catherine Chalié)도 그

녀의 유대교적 창조신학에서 하나님의 내재와 초월을 연결한다.<sup>69)</sup> 링크(Christian Link)는 “창조의 비밀을 위한 자연의 투명성”에 대하여 말한다.<sup>70)</sup> 대케(Sigurd Daecke)는 자연의 (재)성례전화를(성스럽게 된 자연) 자연의 성스러움화(성스러운 자연)하는 것이나, 자연의 세속화<sup>71)</sup>에 대한 기독교적 대안으로 제시한다. 자연은 내재적으로 성스러운(holy) 것이 아니라, 성스럽게(sacred) 되는 것이다. 그것은 하나님으로부터 부여받은, 이차적인 성스러움이다. 그러므로 자연의 피조물성이 간직되는 것이다. 자연은 인간처럼 하나님과의 관계 안에서 본래적인 것이다. 범재신론은 세계초월과 하나님의 세계내재 사이의 긴장을 상호보완적으로 유지할 수 있다.

창조주에 대한 살아있는 관계에서 자연과 인간을 성스럽게 된 피조물로 규정하는 것은 윤리적으로 다음과 같은 결론에 이르게 한다. 즉 공동체적 세계는 성스러운 것도, 사물 자체로

66) 2차 대전에 의해 영향받은 라가츠(Leonhard Ragaz)의 경교는 오늘날에도 여전히 신중하게 받아들여질 수 있다. “알려지지 않은 모든 신들은 몰록신(Moloch, 페니키아 사람이 신봉한 소의 모양을 한 화신으로, 사람을 그 신의 제물로 바쳤음; 역자 주)이 되며, 운명이 이념, 우상들, 인간들을 모든 형태에서 삼켜버릴 수 있는 것이다.” Ragaz, L.: Die Bibel-eine Deutung, Fribourg/Brig 1990, Bd. 1, 157, 1. Aufl. 1947, Bd. 1, 161.

67) 이에 대하여 II.3.3) 참조.

68) Moltmann, J.: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 44-51(49) (『생명의 영』, 김균진 옮김(대한기독교서회, 1992)). 이와 비슷하게 ders.: Gott in der

Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 219f.

69) Chalié, C.: L'alliance avec la nature, Paris 1989, 53-92.

70) Link, Ch.: Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: Altner, G.(Hg.): Ökologische Theologie, Stuttgart 1989, 166-195. Ders.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 427.

71) Daecke, S.: Anthropozentrik oder Eigenwert der Natur? in: Altner, G. (Hg.): Ökologische Theologie, Stuttgart 1989, 277-299 (295ff); ders.: Natur und Schöpfung. Überlegungen zu einer ökologischen Theologie der Natur, in: Umwelt-Mitwelt-Schöpfung. Kirchen und Naturschutz. Laufener Seminarbeiträge 1/91, 35-44 (40f).

인간에게 사용되도록 된 것도 아니며, 손님됨의 의미에서 조심스럽고 충분한 존경심을 갖고 사용되어야 하는 것이다. 규범을 준수하는 것은 이러한 중도적 길 가운데에 있다.

피조물에 대한 창조자의 관계는 성실함과 항구성에 영향을 받은 것이며 그의 백성과 맺은 하나님의 계약에<sup>72)</sup> 구속력을 갖는 것이다. 구약성서적으로는 이스라엘 민족과(예를 들어 창 17:7) 신약성서에서는 세계적 하나님의 백성과의 새로운 계약(눅 22:20; 히 9)과 관련있는 것이다. 하나님의 계약은 주체와 주체의 관계인 유대-기독교적 원형과 관련되어 있다. 그것은 객관화 할 수 있는 소유권이나 마음대로 할 수 있는 임의성에 기초하는 것이 아니라, 동반자적이고, 지속성을 강조하는 사랑처럼 상대의 고유한 가치를 존중하는 것에 근거하는 것이다. 하나님의 계약에 대한 성실함 가운데 지속성에 대한 윤리적 가치를 위한 신학적 근거가 마련되는 것이다.

하나님은 인간과 계약을 맺으시며 인간이 아닌 공동체적 세계와도 계약을 맺으시는 것이다. 하나님이 노아와 맺으신 계약은 이러하다. “이제 내가 너희와 너희 뒤에 오는 자손에게 직접 언약을 세운다. 너희와 함께 있는 살아 숨쉬는 모든 생물, 곧 너와 함께 방주에서 나온 새와 짐짐승과 모든 들짐승에게도, 내가 언약을 세운다. 내가 너희와 언약을 세울 것이니, 다시는 홍수를 일으켜서 살과 피가 있는 모든 것들을 없애는 일이 없을 것이다. 땅을 파멸시키는 홍수가 다시는 일어나지 않

을 것이다”(창 9:9-11). 현재의 인류, 미래의 세대와 인간이 아닌 공동환경이 동등한 가치를 지니는 계약의 새 상대자로 언급되어졌다. 신중심적 계약신학과 함께 인간중심적인 것과 생명중심적인 환경윤리 사이의 대립은 넘어서게 된 것이다. 설령 구약적 계약사상이 출애굽과 포로기 전통과 함께 이스라엘의 해방의 역사와 관련 있다고 할지라도 하나님은 “자연과 함께 하는 계약”<sup>73)</sup>을 맺으신다. 창조주의 성실함은 토라에서 뿐 아니라, 자연법 안에서도 나타난다.<sup>74)</sup> 그것은 하나님의 성실함의 가시적 표현이다.<sup>75)</sup> 자연법은 심지어 하나님의 계약의 성실성을 인간들에게 보여준다. “나의 주야의 약정이 흔들릴 수 없고, 하늘과 땅의 법칙들이 무너지지 않는 것과 마찬가지로, 야곱의 자손과 나의 종 다윗의 자손도, 내가 절대로 버리지 않을 것이다”(렘 33:25f).

하나님은 계약 가운데 자의적으로 인간과 다른 피조물들과 관계를 맺으신다. 이것은 예수 그리스도 안에서 하나님이 인간이 되신 것 안에서 가장 분명히 되는 것이다. 하나님의 창조에 대한 특성은 제한성을 두셨다는 것이다(예를 들어 시 104:9). 그리고 그 안에서 스스로 제한을 두고 계신다. 이로써 하나님은 인간에게 치유적 한계에 대한 무제한적 자유의 길을 보이

72) 계약신학에 대해서는 다음을 참조. Vgl. Bund. Bundestheologie und Bundestraktion, hg. von der Theologischen Kommission des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, Bern 1987.

73) 이미 그 제목에서 드러나는 것처럼 칼리어가 이 점에 대해 인상 깊게 유대교적 창조신학과 창조윤리를 계약신학적으로 구축하고 있다. Catherine Chaliel: L'alliance avec la nature. Der Bund mit der Natur), a.a.O.

74) 위의 책 163-170.

75) Pannenberg, W.: Glaube und Wirklichkeit, München 1976, 11ff.

시는 것이다. 믿는 이들은 감사함으로 하나님에게 연결되고 계약을 확증하는데 대한 감사함으로 이에 대하여 답하는 것이다.

권력을 포기하시는 하나님은 인간에게 위대한 가능성을 선사하시며 공동 사역자(Co-operator)와 공동 진행자(Co-evolutor)로 책임을 갖게 하신다. 이 땅 위에서 손님으로 인간은 지금까지 우리가 보았던 것처럼 노예나 어린이가 아니라, 친구이고 동역자이다. 우선적으로 행동하는 자는 영으로 역사하시는 하나님이시다. 하나님 없이 인간은 공동 사역자가 될 수 없다.<sup>76)</sup>

인간이 하나님과의 계약에서 공동 사역자와 공동 진행자가 된다는 것은 인간이 공동 창조자가 될 수 있다는 것을 뜻하는 것은 아니다. 그렇지 않으면 창조주와 피조물의 관계 사이의 구별이 혼합되어져 버릴 것이다. 인간은 또한 협력적인 피조물 가운데 머무는 것이다. 하나님의 동역자와 공동 계획자가 된다는 것은 스스로를 하나님의 자리에 대치시키지 않고, 하나님의 계획과 질서를 인식한다는 것이다. 그 때문에 인간은 세계를 스스로 구할 수 있는 것이 아니고, 완전히 망가트릴 수 있는 것도 아니다. 두 가지 모두 자신을 과대평가하는 것이다.<sup>77)</sup> 요나스는 “우주적 자율성 때문에 하나님이 힘을 포기하고, 이 우주의 이쪽편인 우리의 지상에서 우리의 손에 신적인 모험의 운명

이 우리 손에 놓여있고 우리가 그 책임을 져야한다는 것”<sup>78)</sup>에 대해 그가 말하는 점에서 이 책이 일반적으로 매우 중요한 규범을 담고 있기는 하지만, 그의 창조윤리에 모순되는 언급을 하고 있다. 쥘레도 인간에게만 전적으로 책임을 전가하고 있다. “핵무기의 홀로코스트의 마지막 해결책 이후에 하늘의 아버지나 어머니도 없고, 창조주도 없는 것이다.”<sup>79)</sup> 요나스나 쥘레는 계약 가운데 하나님의 성실함을 포기하는 것이다. 요나스에게는 하나님이 능동적으로 함께 작용하는 것으로부터 떠난 것처럼 보이고, 창조를 자율에 내맡기게 한다. 쥘레에게서는 창조주가 범신론에서와 유사하게 창조와 동일시되는 것이어서, 창조의 파괴는 하나님의 죽음으로 작용하는 것이다. 인간적 책임에 대한 윤리적 호소의 상황에서는 이러한 것이 이해가 간다. 이러한 것이 점점 더 인간을 과대평가하게 하고, 과다한 요구를 하게 한다. 살아있는 하나님과의 관계를 물을 수 있겠다.

창조의 파괴와 함께 범재신론적으로 이해된 하나님에게 가장 무거운 고난이 가해졌고, 자연을 잘못 사용하는 것은 하나님을 잘못 이용하는 것을 의미한다.<sup>80)</sup> 그러나 하나님은 이 지구 위에 다양한 종이 사라진다고 해서 죽는 것은 아니다. 만약 그렇다

76) 인간을 하나님의 공동 사역자로 보는 것에 반대하여 이를 유보하는 울리히(Hans G. Ulrich)의 견해는 그 또한 강조하는 성령론과의 (필요한) 연관성에서 내가 보기에 적합하지 않다(Ulrich, H.G.: Eschatologie und Ethik, München 1988, 189-193).

77) 후버도 마찬가지로 견해를 갖고 있다. Huber, W.: Konflikt und Konsens, a.a.O., 190.

78) Jonas, H.: Materie, Geist und Schöpfung, Frankfurt 1988, 56 und 58. Vgl. auch ders.: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt 1987.

79) Sölle, D.: Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1986, 209f.

80) Daecke, S.: Missbrauch der Natur als Missbrauch Gottes. Überlegungen zu einer ökologischen Theologie, EvKomm 23 (1990), 653-656.

면, 인간 스스로를 하나님으로 설명하는 것 외에는 달리 방법이 없는 것이다. 경악스러움과 기쁨 사이의 복합에서 하나님의 죽음에 대한 니체의 언급은 여기에서 인식되는 것이다.<sup>81)</sup>

오늘날 끊임없이 듣게 되는 문장인 “자연은 살아남게 될 것이다”는 너무 단순하고 인간을 경시하는 “낙관주의”로 거부할 수 있다. 그러나 신학적으로 이 문장이 의미하는 것은 창조주에 대한 하나님의 계약의 성실성은 선택 인간이 하나님과의 계약을 어긴다고 할지라도 남아있다는 것이다. 자연은 계약을 어길 수 없다. 왜냐하면 그러한 자유를 갖고 있지 않기 때문이다. 인간이 없는 창조는 하나님의 계획이 아주 위기적으로 망가지는 것이라 할 수 있다. 피조물 전체의 구원 없이 인간의 구원이 없는 것과 마찬가지로 인간이 함께함이 없는 창조의 완성도 없는 것이다.

인간이 하나님과의 계약관계에서 피조물로 남는 것이 규범을 지키는 기독교적 윤리의 근거이다. 하나님의 섭리(providentia dei)를 윤리적으로 생각하는 것도 이에 속하게 되는 것이다. 목시적 두려움과 지구를 양 어깨에 짊어지고 행동하는 데에는 마비되게 하는 본래적 책임에 대한 호소 사이에서 악순

81) “신이 어디로 갔는가?”라고 그 광인이 부른다. ‘내가 너희에게 말해 줄께. 우리가 그를 죽였거든. 너희와 내가 말이다. 우리 모두가 그를 죽인 것이야…… 이 행위의 거대함이 우리에게 너무 큰 것 아닌가? 우리가 신들에게 가치있게 나타나기 위해서는 우리 스스로가 신들이 되어야만 하는 것은 아닌가?’ (Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, München 1973, 127(『즐거운 학문, 메시아에서의 전원시, 유교(1881년 봄~1882년 여름)』, 안성찬·홍사현 옮김(책세상, 2005)).

환을 하는 것 대신에 하나님의 섭리에 대한 신앙은 칼빈에게서 특별히 강조되는 바와 같이 행위의 힘을 일깨우는 것이다.<sup>82)</sup> 책임감 없음과 자신을 과대평가하는 것 사이에서 공동 사역자로서 책임의 올바른 규범을 찾는 것이 이에 속하게 된다.

## 2) 우주적 그리스도에 대한 관계

손님 준수 사항 1/2

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 온 창조에 대한 사랑을 맞아들이고 계속 전하여 주는 데에서 당신은 예수 그리스도의 제자로 사는 것입니다. 모든 피조물들과 함께 느끼고 함께 고통을 느끼는 데에서 당신과 함께 하는 손님들로서 우주적 당신은 그리스도를 만나게 됩니다.

다른 말로 하면

자기 스스로 제한하는 가운데 사는 삶과 이웃하는 인간과 공동 환경과 함께 하는 아주 규범적인 일상이 의미하는 것은 예수의 인간성과 공동 창조성을 인식하게 하며 창조와 함께 하는 본래적으로 함께 느끼고 함께 아파하는 것에서 경험하게 한다.

82) Bühler, P.: Gottes Vorsehung und die Bewahrung der Schöpfung, in: Weder, H.: Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung, Zürich 1990, 99-121 특히 114ff). 정의, 평화, 창조의 보전의 에큐메니칼 프로그램이 너무 추상적이라고 하는 평화, 창조의 보전의 에큐메니칼 프로그램이 너무 추상적이라고 하는 그의 비판은 그렇게 맞는 말이 아니다. 우선 구체적인 실행에 제한을 두어야 한다는 것은 빌러가 자기 구원적 경향이라고 한꺼번에 간주해 버리는 환경윤리가 주장하는 바이기도 하다.

하나님의 자기 제한은 나사렛 예수의 성육신 가운데 가장 인상적으로 보여지고 있다. 우리는 이미 예수의 광야 시험과 유혹 이야기에서 어떻게 예수가 “하나님과 같이 되리라”는 유혹을 물리쳤는지 보았다(눅 4:1-13). 인간적 규범으로써 한계를 수용하는 데에서 예수는 참 인간이 되었다. 이로써 예수는 하나님같이 되려하였고 되려하며 그래서 인간됨을 훼손시켰고 훼손시키는 아담과 하와, 그리고 평균적인 우리들과는 극도로 대조되는 모습을 만들어 낸 것이다.

예수의 삶과 메시지는 아주 규범적이었던 것으로 보인다. 그의 손님됨의 비유는 우리가 보았던 것처럼, 이미 주인의 자비가 넘쳐나는 것을 보여준다. 예수는 모든 것을 철저화하였다. 그것은 하나님에 대한 관계의 특정성, 제자직으로의 단호한 외침, 구약성서적 계명의 해석, 사랑에 대한 이해로부터 원수에 대한 사랑, 약자를 위한 열정적 개입, 폭력에 대한 거부, 대가를 바라지 않는 용서, 이미 실현된 하나님 나라에 대한 선포, 십자가에서의 완전한 자기헌신이다.<sup>83)</sup> 또한 기독교적 특성에서 규범의 윤리는 십자가를 지나칠 수 없다.

네 가지 형태의 의미에서 하나님의 수난은 이러한 윤리에서 포기할 수 없는 부분이다. 첫째 살아있는 모든 것을 위한 하나님의 열정, 둘째 살아있는 모든 것을 위한 인간의 대답하는 열정, 셋째 하나님의 수난으로써, 넷째 하나님과 그의 급진성에 대한 수난으로써 그러하다. 하나님의 열정 가운데 예수의 규범은 가시화된다. 그것은 모든 피조된 것에 대한 포괄적 사랑의

규범이다. 고유한 가족과 고유한 백성에 대한 사랑은 원수와 다른 모든 사람들에 대한 사랑으로 확대되었다(예를 들어 마 5:43ff; 눅 8:21; 10:25ff). 창조주에 대한 사랑으로부터 공동 환경을 보호하는 각각의 계명을 지키는 것이 성장하게 된다. 이것은 구약성서에서 동물에 대한 것으로 인상적인 방법으로 설명되었다(예를 들어 출 23:4; 23:19; 34:25f; 레 22:27f; 신 5:14; 22:6f; 잠 12:10). 이러한 사랑은 모든 피조물과 함께 느끼고 아파하게 하는 것이다. 이러한 내용이 신약성서에서 아주 조금만 분명히 설명되었다. 그러나 예를 들어 들 위의 백합화와 새의 모습이나(마 6:25-34)<sup>84)</sup> 산상수훈에서 복 있는 사람에<sup>85)</sup> 대하여 설명하는 것은(마 5:3-12) 이웃하는 공동의 세계와 환경에 대한 경의심과 함께 하는 느낌을 갖도록 생태적인 표현이 이미 함축된 것이다.<sup>86)</sup> 산상수훈은 이 땅 위에서 손

84) Lejeune, Ch.: Les oiseaux et les lis. Lecture, 'écologique' de Matthieu 6,25-34, Manuskript für die Assemblée générale de la commission nationale pour l'oecuménisme, Tournai/Brüssel 1988.

85) Vgl. Stückelberger, Ch.: Die Bergpredigt-ökologisch ausgelegt, in: Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung. Drei Bibelarbeiten an der Europäischen Ökumenischen Konferenz in Basel 1989, hg. von der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt der Schweiz, Bern 1989, 1-11; verändert auch in Kirchenbote für den Kanton Zürich 19/1989, 7; 20/1989, 4; 21/1989, 4.

86) Als Lied in:..... heute noch einen Apfelbaum pflanzen. Ökumenisches Liederbuch zur Schöpfung, hg. von der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt der Schweiz, Zürich-Luzern 1989, Nr. 54 A und B.

83) Vgl. Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme, Zürich 1988, 370-431.

넘처럼 살도록 격려해 주는 말씀이다.

사랑의 관계에 머무는 사람은 하나님과의 관계에 머무는 것이다(요 15:9ff). 여기에서 사랑이란 이웃하는 인간에 대한 사랑만을(요일 4:7-21) 뜻하는 것이 아니다. 신약성서에서 언급된 사랑의 한계를 확대하는 것은 모든 피조물에 대한 포괄적 사랑으로 유도하는 것이다. 이는 창조주가 피조된 모든 것을 좋은 것으로 나타내며 사랑하도록 하는 것과 마찬가지로이다. 그러나 사랑에 대한 이 산상수훈과 성서의 본문들을 생태적으로 해석해도 되는 것인가? 시사적인 문제들이 그 성서 본문 안으로 투여되어 버린 것이 아닌가? 긴박한 문제성에 성서를 직접적으로 적용하는 데에는 이러한 위험이 있다. 여기에서 우리에게 중요한 것은 더 포괄적인 것이다. 기독교 공동체에서 개인 구원이 기독교 신앙 가운데 가장 핵심적인 것이라고 하는 것을 강조하는 그 소리들은 더 커진다. 교회는 환경문제에 관여하기 보다 더욱 말씀선포와 개인전도에 힘써야 한다고 말이다.

개인적으로 그리스도에 대한 관계를 진지하게 여기는 사람은 우주적 그리스도에 대해서도 그 관점을 넓힐 수가 있는 것이다. 우주적 그리스도란 모든 것 안에 계시며, 창조 전체를 구원하시고, 창조신학 안에서 오늘날 새롭게 다시 발견되는 것이다.<sup>87)</sup> “모든 것이 그분으로 말미암아 창조되었고, 그분을 위

하여 창조되었습니다”(골 1:16). “세상을 그리스도 안에서 자기와 화해하게 하신 것입니다”(고후 5:19).라는 것은 지상의 예수가 우주적 그리스도 바로 그 분이시라는 것을 복음서 전체에서 읽을 수 있는 것이다.

성서적으로 우주적 그리스도는 이미 선재하는 지혜로써 구약성서에 언급되었다(지혜서 7:24; 7:27; 8:1; 잠 8:22-28). 수난당하는 고난의 종으로서 그는 모든 고난을 짊어지셨다(사 53). 신약성서에서 그는 빌립보서에 또 나타난다(빌 2:6, 9). 이미 환경윤리와 관련해서 많이 인용된 로마서 8장 19-22절도 그리스도가 우주 전체와 피조물의 해방자임을 말해주고 있다. 에베소서 1장 9절 이하와 히브리서 1장 2-4절도 마찬가지이다. “하늘과 땅 위와 땅 아래와 바다에 있는 모든 피조물과, 또 그들 가운데 있는 만물이”(계 5:13f) 그를 찬양한다. 우주적 그리스도에 대한 가장 잘 알려지고 인상적인 본문은 골로새서와 요한복음 서언이다. “태초에 말씀이 계셨다…… 모든 것이 그로 말미암아 창조되었으니, 그가 없이 창조된 것은 하나도 없다.” 예수는 모든 것 가운데 가장 먼저 된 분이시다(요 1:1f, 15). 골로새서(골 1:15-20)<sup>88)</sup>에서도 예수 그리스도는

87) Galloway, A. D.: The cosmic Christ, New York 1951; Fox, M.: Vision vom kosmischen Christus. Aufbruch ins dritte Jahrtausend, Stuttgart 1991(『우주 그리스도의 도래』, 송형만 옮김(분도출판사, 2002)); Schiwy, G.: Der Gott der Evolution. Der kosmische Christus im Werk von Teilhard de Chardin, in: Bresch, C. et al: Kann man Gott aus der Natur erkennen?,

Freiburg u.a. 1990, 102-116; ders.: Der kosmische Christus. Spuren Gottes ins neue Zeitalter, München 1990; Moltmann, J.: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989 (bes. 306-329). (『예수 그리스도의 길』, 김권진·김명용 옮김(대한기독교서회, 1990))

88) 이 본문 주석이 끼친 영향의 역사에 대해서는 다음을 참조. Vgl. Gabathuler, H. J.: Der Christus-Hymnus Col 1, 15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre, Zürich 1965.

“모든 피조물보다 먼저 나신 분”으로 찬양된다. “만물이 그분 안에서 창조되었습니다…… 모든 것이 그분으로 말미암아 창조되었고, 그분을 위하여 창조되었습니다. 그분은 만물보다 먼저 계시고, 만물은 그분 안에서 존속합니다”(골 1:16-18). 이 짧은 본문 가운데 모두 8번의 “모든, 온, 전체”라는 단어가 언급되었다. 우주적 그리스도는 포괄적 해석으로 통전성, 전체성을 나타낸다. 그리고 하나님은 그리스도 안에서 “모든 충만함을 머무르게 하시기를 기뻐하신다”(골 1:19). 1961년 세계교회협의회 제3차 총회에서 이 성서 본문이 아주 특별한 의미를 지니게 되었다. 여러 차원에서 주목받은 우주적 그리스도에 대한 매튜 폭스(Matthew Fox)의 책이 나오기 30여 년 전에 세계교회협의회는 우주적 생태신학에 대한 논의를 한 것이었다. “우주적 그리스도론”이란 “만물”이 그리스도로 말미암아 구원되고 그 안에서 모든 것의 중심을 찾게 된다는 기본적인 조이고, 비전이다. 자연 모두가 인류의 역사처럼 그리스도의 구원 행위와 은혜의 약속 안에서 포함된 것이다.<sup>89)</sup> 호주 캔바라에서 열린 세계교회협의회 제7차 총회도 이와 유사한 내용을 지니게 되었다. “예수 그리스도의 구원사역은 인간적 삶의 갱신일 뿐 아니라, 우주 전체의 갱신이다.”<sup>90)</sup>

바이체커(C. F. von Weizsäcker)도 이 본문에 대하여 해석하였다. Der Hymnus des Kolosserbriefes, in: ders.: Bewusstseinswandel, München 1988, 227-239.

89) Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, 22.

90) Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht der

우주적 그리스도는 창조신학에서 항상 중요한 역할을 한다. 예를 들어 그리스 교부 니사의 그레고리우스와 빙엔의 힐데가르트, 성 프란치스코, 니콜라우스 쿠자누스, 마이스터 에크하르트<sup>91)</sup> 등과 같은 창조 신비주의자들에게서나 오늘날의 에르네스토 카르데날<sup>92)</sup>에게서도 마찬가지로 아주 중요하였다. 종교개혁자로서는 칼빈의 예도 들 수 있겠다. 그에 의하면 “하나님의 아들이 하늘로부터 세상으로 오셨으나 하늘, 즉 삼위일체의 하나님을 떠난 것이 아니다…… 그 분은 땅 위로 다니셨으며, 그의 의지로 십자가에 달리셨다. 그러나 그 분은 계속해서 세상 전체를 처음과 마찬가지로 성취하셨다.”<sup>93)</sup> 이러한 범재신론적 시각은 역사적 예수와 우주적 그리스도를 연결짓는다. 이로

Siebtens Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1991 in Canberra, Frankfurt a.M. 1991, 61, Nr. 11.

91) Vgl. Fox, M.: Vision vom kosmischen Christus, a.a.O., 163-192.

92) Cardenal, E.: Das Buch von der Liebe. Lateinamerikanische Psalmen, Hamburg 1972. 그에게서 신비주의 전통의 우주적 그리스도가 어디에서든 등장한다. “하나님은 모든 인간의 고향이다. 그는 우리가 갈망하는 유일한 것이다. 하나님은 모든 피조물 안에 가장 깊숙이 감추어져 계시며, 우리를 부르고 계신다. 이것이 모든 존재로부터 비롯되는 아주 비밀스러운 비추임이다…… 자연은 물질적이며 느낄 수 있는 하나님의 사랑이다. 하나님의 섭리가 우리가 바라보는 모든 것 안에 가시화된다…… 음식, 사랑, 우정 등과 같이 인간이 자연적으로 원하는 모든 것은 서로서로 그리고 모든 세계 전체를 연합하는 유일하게 원하는 것이다. 이러한 우주적 성례전은 오로지 그리스도 안에서 완성된다”(위의 책, 21, 35, 56).

93) Calvin, J.: Institutio, II/13, 4.(『기독교강요(상, 중, 하)』, 이종성의 3인 옮김(생명의 말씀사, 1988))

써 링크가 옳게 입증하는 것처럼 “칼빈은 먼저 생겨나고 나중에 이어지게 되는 개괄적인 것보다 더 깊이 있게 창조를 신약 성서의 그리스도 사건 안으로 엮어 두었다.”<sup>94)</sup> 특히 계몽주의 이래로 우주적 그리스도에 대한 이해는 아주 많이 뒤로 물러나게 되었다. 그리고 이러한 경향은 자연을 대하는 규범과 균형형을 상실한 근대의 태도를 촉진하게 되었다.

우주적 그리스도를 재발견하는 것이 이렇게 중요한데, 이것은 칼빈이 그랬던 것처럼 역사적 예수와 연결되어야 한다. 이에 비하여 폭스는 “역사적 예수로부터 우주적 그리스도를 찾는 것으로…… 서양에서의 패러다임의 전환”을 완성하려 한다.<sup>95)</sup> 그래서 그리스도는 역사적 차원에 대해서는 전혀 관심을 드러내지 않은 채 많은 것이 그 안으로 투사되어질 수 있는 가깝고 불확정한 암호가 되어버린다. 바로 그런 점이 이미 신비주의자들에게서 드러난 위험성이었고, 오늘날 부분적으로 심층심리학적 해석이 아주 많은 점에 도움을 주기는 하지만, 여전히 지니고 있는 문제점이다. 우주적 그리스도는 항상 역사적 지상적 예수에게서 “검증”되어야 한다. 이 점이 폭스에게서 부족한 점이다. 예수 그리스도의 십자가는 문자적 의미에서 우주적 그리스도의 “손톱의 증거”<sup>96)</sup>가 된다.

우주적 그리스도에 대한 언급은 오메가 포인트를 향한 진보 낙관적 성향을 지닌 테이아르 샤프랭(Teilhard de Chardin)

의 진화적 이해나 폭스와 같은 뉴에이지와 유사한 (물론 그 자신은 이에 대해 경계를 하지만) 내용과 구별이 되어야 한다. “분명한 것은 우주적 그리스도는 심도 높은 에큐메니칼 시대를 주도해야 한다.” 새로운 종교다원주의의 시대를 말이다.

그리스도가 우주적이며, 온 창조 가운데 임재하시는 분이시라면, 많은 부분을 지닌 그리스도의 몸으로써의 기독교 공동체의 유형을(고전 12:12-30) 제시한 바울의 모습이 전체 우주를 향하여 혹은 적어도 이 지구에 해당되는 것으로 이해하는 데에 올바른 것이다. 그리스도는 오늘날 일련의 자연과학자들이 유기체적으로 이해하는 이 땅 위에 있는 한 몸의 “머리”가 되신다. 몸의 한 부분이 아파하면 몸 전체가 아파한다는 바울의 인식은(고전 12:26) 예를 들어 기후 변화와 같이 오늘날 이미 확정적으로 경험된 전 지구적 생태적 상호 의존성에 대한 것으로 해석될 수 있다. 이렇게 바울적 기독교 공동체의 우주적 그리스도론으로부터 지구 위에 있는 모든 피조물을 포함하는 손님들의 전 세계적 공동체를 이해할 수 있는 것이다.

그리스도로서의 예수는 전체 창조의 주님(kyrios)이 되시며 창조주 하나님과 삼위일체적으로 연결되어 있다. 이렇게 창조와 구원은 연관되어 있는 것이며, 창조주와 지상의 예수와 구원자인 그리스도와 성령은 한분이다.

창조신학과 윤리에 대한 이러한 삼위일체적 방향성은 바이어(Oswald Bayer)에 의해서도 말해진다. “창조신학은 종말론과 마찬가지로 죄론으로부터 아주 조금만 분별되어 질 수 있다.”<sup>97)</sup> 공동 환경에 대한 기독교적 책임에 대한 언급은 죄론의 문제를 도외시 할 수 없다. 인간의 자기 정당화는 창조에

94) Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 1, Gütersloh 1991, 175.

95) Fox, M.: Vision vom kosmischen Christus, a.a. O., 115ff.

96) 술을 한 방울도 남김없이 다 마신 증거로 왼쪽 엄지 손톱에 술잔을 거꾸로 올려놓는 관습이다(역자 주).

마주한 인간의 태도에서 죄의 표현인 것이다.<sup>98)</sup> 그러나 이러한 죄는 어디에 근거하는가? 철학자 마이어 아비치(Klaus Michael Meyer-Abich)가 “자신의 삶을 위하여 다른 존재를 죽게 하는 사람은 평생을 죄짓는 것이다.”<sup>99)</sup>라고 말한 반면에, 생물학자 스트레이(Gernot Strey)는 말한다. “우리가 다른 유기체적 존재 덕분에 산다면 그리고 살기 때문에, 죄를 짓게 됨에 대하여 말한다는 것을 나는 적잖이 않은 입장이라고 본다.”<sup>100)</sup> 인간은 단지 인간이기 때문에 죄를 짓지 않는다는 뜻이다.

신학자 록스트룹(Knud Løgstrup)은 파괴의 현실이 창조를 표현하는 중요한 부분이라고 제시한다. “창조 안에서 잔인함 없이 재생산은 불가능”하다는 것이다. “잔인함은 창조주의 작업과 하나님 나라 사이에서 구별하게 한다.”<sup>101)</sup> 인간은 착취로부터 벗어날 수 없다.

우리가 다른 생명체를 대가로 또 그러한 생명체와 끊임없는 갈등관계에서 살아야만 한다는 사실은 신학적으로 원죄로써 표현되어야 한다.<sup>102)</sup> 원죄는 개인적 죄가 아니고, 우리의 인

간적 존재에 연관된 것이다. 인간의 발전 가능성은 계몽주의가 말했던 것과는 달리 원죄에 의하여 제한적으로 열려 있는 것이다. 인간은 돌이킬 수 없는 피해를 끊임없이 야기하며 오늘날 그것이 극도에 치닫고 있다.

죄는 우선적으로 개인적, 구조적으로 현재에 야기된 죄로써 인식하고 고백할 수 있다. 선하신 창조 안에 가시화된 우주적 그리스도의 모습 안에서 인간은 본래적인 악을 인식할 수 있다. 인간은 그것을 죄로써 고백할 수 있다. 예를 들어서 마치 유럽 에큐메니칼 교회협의회가 창조의 파괴에 대하여 다음과 같이 고백했던 것처럼 말이다. “우리는 우리가 개인적으로 또 공동으로 실패한 것을 고백합니다…… 우리는 권력과 부를 잘못 사용하고, 천연 자연을 개별적 이익을 위하여 착취하며, 가난과 주변화가 진행되도록 한 정치적 경제적 체계에 대하여 충분히 단호하게 비판하지 못했습니다…… 우리는 모든 삶에 대한 성스러움과 가치와 모든 인간이 유사하게 죄를 짓는 데에 유념하는 것에 항상 증언적이지 못했기 때문에 실패했음을 고백합니다.”<sup>103)</sup> 인류가 화석자원을 미래의 다음 세대나 그 다음 세대에 이를 때까지 사용 가능하도록 보존하지 못했고, 극적인 기후 변화를 저지할 수 있는(우리는 그것을 기껏해야 조금 낮출 수 있을 것이다) 정치적 의지를 관철하지 못했던 것을

97) Bayer, O.: Schöpfung als Anrede, Tübingen 1986, Vorwort.

98) Gestrinch, Ch.: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, 204.

99) Meyer-Abich, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984, 192.

100) Strey, G.: Umweltethik und Evolution, Göttingen 1989, 126.

101) Løgstrup K.: Schöpfung und Vernichtung, Tübingen 1990, 331f.

102) 창조론 가운데 원죄를 강조하고 신학사적으로 다루고 있는 것은 다

음의 책을 참조. Schupp, F.: Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990. 유감스럽게도 그에게서 구체적, 현재적, 개별적이고 구조적인 환경에 대한 죄가 거의 언급되지 않았다.

103) Europäische Ökumensische Versammlung Frieden in Gerechtigkeit, Basel 1989, Schlussdokument, Abschnitt, 43.

죄로 인식해야 한다. 죄의 고백은 온 피조물의 용서와 화해에 대해 하나님이 제공해 주신 것에 대한 대답이다. 이러한 고백은 교회에서만 아니라, 정치에서도 그 위치를 차지한다.<sup>104)</sup> 이것은 규범을 유지하는 회개(metanoia)의 과정의 부분이다.

환경윤리란 우주적 그리스도의 빛 가운데에서 지상적 예수를 향하여 있는 것이다. 오늘날 우주적 그리스도를 재발견하는 것은 기독교 창조윤리와 창조영성을 위하여 필연적이고 약속을 가득 제시하는 것이다. 균형 있는 생태윤리를 위해서 그 말은 우주적 그리스도에 대한 살아있는 관계를 통하여 균형을 유지하는 것이 가능하고 촉구된다. 창조윤리의 기본 범주으로써 함께 느낀다는 것은 기독교인을 위하여 자연과 함께 느낄 뿐 아니라, 창조 안에서 역사하시고 고난을 당하시는 우주적 그리스도와 함께 느끼는 것이다. 모든 피조물에 대한 사랑은 그리스도에 대한 사랑이다. 그것은 모든 피조물과 한 몸으로 연결되고 그리스도는 “머리”가 되신다는 것이다. 창조의 파괴는 그리스도를 계속 새롭게 못 박는 것이다. 우주적 그리스도 기독교론은 예술가 리첸부르거(Roland Litzenburger)가 인간이자 동시에 물고기를 십자가에 못 박은 것으로 표현한 그의 작품 안에 잘 묘사되었다.

104) Vgl. Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten, Zürich 1988, 582-593 (Voraussetzungen für kollektive Schuldbekennnisse: 592f.)

### 3) 성령에 대한 관계

손님 준수 사항 I/3

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 당신이 주인의 마음으로 행동한다면, 손님들과 함께 어우러져 사는 것과 지속성 있는 보존을 위한 필요한 근거는 가장 극대화되어 실행되는 것입니다. 이러한 마음의 힘을 지켜 주십시오. 이 마음으로 당신이 행동하게 하십시오.

다른 말로 하면

이 땅 위에 모든 생명은 중심으로부터 발전되어지게 되었다. 그 한 가지는 우주의 자체적 유기체 구조이다. 그 다른 한 가지는 세계의 영혼(Weltseele)이거나 혹은 통전성인 것이다. 기독교적 신앙으로 표현하면 성령이다. 이러한 중심은 만물의 규범에 작용하며 규범과 균형성을 유지하게 한다.

“성령이여 오시옵소서. 온 창조를 새롭게 하소서!

생명을 주시는 이시여. 당신의 창조를 유지케 하소서!

진리의 영이시여. 우리를 자유케 하소서!

연합의 영이시여. 당신의 백성을 화해하게 하소서!

성령이시여. 우리를 변화케 하시고 성스럽게 하소서! 아멘”<sup>105)</sup>

105) Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht der siebten Vollversammlung des Ökumensichen Rates der Kirchen 1991, Frankfurt a. M. 1991, 47. 창조와 영에 대한 에큐메니칼 토론에 대해서는 다음을 참조. Castro, E. (Hg.): Dem Wind des

이 기도는 성령의 역사를 위한 짧은 형식의 기도문이다. 이것은 전체 주제와 함께 1991년 캔바라에서 열린 세계교회협의회 제7차 총회의 네 분과 주제를 포괄하고 있다. 성령은 모든 기독교 창조신학과 윤리에서 핵심적인 것이다. 삼위일체론은 모든 기독교 교회의 공통적 기반이 되며, 그렇기 때문에 기독교적 창조론의 기반이 된다.<sup>106)</sup> 규범 윤리학으로써의 창조윤리의 내용을 담은 이 책도 삼위일체적으로 근거지어졌다. 그러나 여기서 영은 무엇을 말합니까? 루아호, 프뉴마, 이 호흡은 창조주와 우주적 그리스도에 대하여 어떠한 관계를 갖는 것인가? 이것은 우리의 주제를 위하여 어떤 의미를 갖는가?

오늘날 많은 자연과학적 주장들은 자기 조직, 자기 조정, 자기 갱신의 원칙, 즉 자기초월을 완성하는 것에 따른 생태계의 합성적 작용과 지구에 근거한 진보로부터 출발한다. 자연 안에서 규범이란 자연 안에 내재하는 질서의 원칙이 감추어져 있다는 것을 말한다. 예전에는 이것을 예를 들어 세계의 영혼이라고 표현했으나 오늘날에는 예를 들어 자아(Selbst) 혹은 영(Geist)이라 부른다. 이것은 종교적으로 종종 설명되지 않은 함축된 의미들과 연결되어 있다. 하나님의 창조적 영이 성서적으로 의도하고 있는 것과 의도하지 않는 것은, 천체 물리학자 얀취(Erich Jantsch)와의 논쟁에서 나타나고 있다.<sup>107)</sup>

Geistes Gottes. Gedanken zum Thema von Canberra, Genf 1990.

106) Pannenberg, W.: Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 34-49; Link, Ch.: Schöpfung, Gütersloh 1991, 528-31; Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, München 1985, 106-110.

얀취는 “우주의 자체적 조직”으로부터 출발한다. “생명은 자기 실현의 과정으로써 보여진다.”<sup>108)</sup> 신적인 것은 “인격적 차원이나 다른 형태에서가 아니라, 진화적인 전체적 역동성 안에” 선포되는 것이다. 이로써 “신은 창조주가 아니지만, 우주의 영인 것이다.”<sup>109)</sup> 얀취는 성스러운 힘(Numinosen) 대신에, 의미에 대하여 말하는 것을 선호한다. 진화에 의미적인 과정 안으로 들어가게 된 것은 미래에 대한 두려움을 받아들이는 것이다. 여기서 또한 두려움이란 “종의 생존”을 최고의 가치로 방어하는 그러한 두려움이다. 자기 초월 가운데 우리는 개인으로서의 우리 자신에 대해서 뿐 아니라, 인류를 넘어서는 것에 이르는 것이다.”<sup>110)</sup> 카프카(Peter Kafka)는 얀취의 책 서문에 이와 동일한 방향으로 적고 있다. “창조의 역사의 원칙을 이해하고 더욱 이해되도록 만드는 데에 이르게 된다면, 아마도 인간적 영을 이렇게 조직할 수 있어서, 생존 가능한 전체 체계가 생겨나는 것에 이르게 될 것이다.”<sup>111)</sup>

얀취에게서 세계 발전의 시각에 대한 자연과학적 시도는 인상적이며, 그의 세계상 가운데 창조주와 우주적 그리스도에 대하여 이미 언급되고 이제 영에 대하여 언급될 내용과 아주 분명히 대조되는 것이다.<sup>112)</sup> 네 가지 차이점이 언급되어질 수

107) Jantsch, E.: Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, München 1992 (erweiterte Neuauflage. Erste deutsche Auflage 1979).

108) 위의 책, 411.

109) 위의 책, 412.

110) 위의 책, 414.

111) 위의 책, 1.

있다.

(1) 유대 기독교적 창조주는 대화를 전낼 수 있는 분이시다. 또한 개인적 책임을 이끄시며, 이름 없는 진화의 과정이 아니다.

(2) 창조주와 피조물 사이의 구별을 안취가 하듯이 범신론적으로 없애버린다면, 인간은 인간됨을 그르치는 것이다.

(3) 하나님의 계약의 성실성은 인간의 인간됨에 대한 그분의 성실함을 내포하고 있다. 또한 성서적으로 약속된 “새로운 인간”은 인간으로 남는 것이다. 인류와 공동환경이 생존하는 것은 기독교적 확신에서 포기할 수 없는 가치를 지니는 것이다.<sup>113)</sup> 이러한 가치는 안취의 진화사적인, 그리고 마침내 영지주의적 이원론에 의하여 영향받은 환상에 의하여 상대화되어서는 안 된다. 그것은 인류의 물리적 죽음은 별로 나쁜 것이 아닌 것으로 여기는 태도이다. 왜냐하면 “인류의 영은 이러한 형태를 단지 유아기적 단계에 필요로 하기 때문이다. 자기 성찰적 능력을 갖고서 우리는 스스로 의식화되는 우주의 영이 된 것이다.”<sup>114)</sup>

(4) 지혜로부터 그의 한계를 존중하는 손님으로서의 인간의 모습 대신에 안취에게서는 “하나님 같이 되려하는” 계몽주의적 인간상이 이에 상응하는 진보적 낙관주의와 함께 나타나는

것이다. 인간이 단지 영을 더욱 많이 갖는다면, 인간이 이미 세상을 구원할 수 있다는 것이 여기서 암시되었다. 인간이 인식의 나무를 너무 많이 먹은 것이 아니라(하나님같이 될 수 있다는 것을 뱀이 인간에게 약속한 것을 상기할 때), 너무 적게 먹은 것이다. 이렇게 안취는 결코 우연치 않게 폰 클라이스트의 작품의 한 대목을 인용하며 그의 책을 끝맺고 있다. “무죄의 단계로 다시 돌아가기 위하여 우리는 다시 인식의 나무를 먹어야만 하지 않겠는가? 물론 그는 대답하였다.”<sup>115)</sup>

안취에 대하여 창조신학적 대답을 하는 듯이 종교개혁자 칼빈은 모든 것을 관통하는 영에 대하여 창조주와 피조물을 구별하는 장에서 다음과 같이 적고 있다. “이러한 세계에 생기를 불러 넣어주고 유지하는 ‘보편적 영들’(Weltseele)에 대한 어두컴컴한 사고유희는 무엇을 말합니까?…… 우리가 두려워하고 경배해야 할 참 하나님을 가능한 한 근본적으로 떨쳐 버리기 위하여 스스로를 그림자 우상으로 만드는 것과 다를 바 없는 것이다. (단지 경건한 마음을 가진 사람이라면) ‘자연’이 하나님이라고 올바른 신념을 갖고 말할 수 있을 것임을 나도 인정한다. 그러나 그것은 깊이 숙고된 적절한 언급이 아니다. 왜냐하면 자연은 오히려 하나님으로부터 세워진 질서이기 때문이다…… 따라서 하나님을 불분명하게 그의 사역 안에서 하나님에 의하여 하위적으로 설정된 현상과 혼합한다면 치명적인 문제인 것이다.”<sup>116)</sup>

하나님의 영에 대한 범신론적 시각 대신에 범재신론적 시각

112) 안취의 명제에 대한 자연과학적인 비판은 다음의 책을 참조, Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 124-127.

113) 이 점에 대하여 루(Hans Ruh)도 동일하다.

114) Jantsch, E.: Die Selbstorganisation des Universum, a.a.O., 414f.

115) 위의 책, 416.

116) Calvin, J.: Institutio I/5, 5.

은 이 영이 인간뿐 아니라, 모든 피조물 가운데 작용하지만, 피조물과 동일하지 않다는 것을 의미하는 것이다. 몰트만에 동의하면서 이렇게 볼 수 있겠다. “하나님의 영에 의하여 하나님은 또한 물질적 체계 안에 계신다. 창조 안에는 영이 없는 물질이나 비물질적 영도 없다. 왜냐하면 단지 정보화된 물질만이 있기 때문이다. 모든 물질계와 생명계를 규정하는 정보들이란 영이라 부를 수 있는 것이다.” 이것은 “모든 것이 하나님이다”라는 것이 아니고, “그러나 하나님이 모든 것 안에 계시며, 모든 것이 하나님 안에 있다”<sup>117)</sup>는 것이다.

한 단계 더 나아가서 하나님이 인간과 다른 모든 피조물들과 맺은 계약은 자연의 아주 복잡한 지향체계 안에서 생명 인공두뇌학(바이오 사이버네틱스)이 묘사하듯이 인식할 수 있다. 계약은 창조주와 관계 안에 머문다는 것을 위한 은유이다. 그래서 나는 생명 인공두뇌학을 신학적으로, 특히 성령론적으로 확대한 개념으로써 생태계 안에서 신적 두뇌학(Theokybernetik)을 말할 것을 제안한다. 왜냐하면 하나님은 성령으로서 조정하시고, 선장되시며, 모든 진화적 현상 가운데 방향을 정해주시는 지혜이시기 때문이다. 자연의 정보화 과정과 방향성의 과정에서 신적인 영을 인식한다 할지라도, “영의 인격체성”<sup>118)</sup>을 확실히 유지할 수 있을 것이다. 인격체성의 논리적

결과는 창조주와 예수 그리스도와 영을 삼위일체적으로 연합하는 것이다.

이와 같이 확대된 이해에서 성령은 “단지” 인간과 그의 구원에 관련된 좁은 영향으로부터 자유로워지는 것이며 우주적 그리스도에 상응하여 “우주적 영”<sup>119)</sup>이 되게 하는 것이다. 이 영은 창조 전체 안에서 그 완성을 위하여 역사하신다. 이 점에 대하여 말레이시아에서 열린 세계교회협의회(세계)의 한 토론회에서 분명히 말한다. “성령은 전체 창조 가운데 사는 피조된 에너지가 아니다. 창조 전체가 이러한 신적인 생명 가운데 살고 움직이며 존재한다. 영은 ‘만유’ 안에, 만유와 함께, 만유 아래 존재한다. 성령은 만유를 완성으로(구원으로) 향하게 인도하신다. 창조 전체 안에 성령의 현존을 근거로 우리는 우주가 성스러움에 참여치 않는다는 견해와 인간이 자연의 일부가 아니라는 견해를 거부할 뿐만이 아니다. 이로써 우리는 생명체와 무생명체, 인간과 비인간 사이의 엄격한 구분을 또한 거부하는 것이다.”<sup>120)</sup>

칼빈을 다시금 기억해 보면 그가 성령의 역사를 전체의 창조 가운데 강조한 것이 특히 눈에 띈다.<sup>121)</sup> “왜냐하면 성령은

117) Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, München 1985, 219 und 109. 정신과 물질의 관계에 대해서는 또한 다음을 참조. Vgl. Hollenweger, W. J.: Geist und Materie. Interkulturelle Theologie Bd. 3, München 1988, 271-300.

118) Moltmann, J.: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 282-325.

119) 이 개념은 몰트만에게서 사용되었다. Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, a.a.O., 110-116; Daecke, S.: Säkulare Welt-sakrale Schöpfung-geistige Materie, in : EvTh 45(1985), 261-276 (274ff).

120) Beschleunigter Klimawandel. Zeichen der Gefahr, Bewährung des Glaubens. Ein Studienpapier des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1994, 36.

121) Krusche, W.: Das Wirken des Heiligen Geistes nach

어디에나 현존하시며 하늘과 땅에 있는 만물을 유지하시며, 먹이시고 생기를 불어일으키신다.”<sup>122)</sup> 동일한 영이 “다시 태어남의 근원자”가 되시는 것이다. 그리고 “우리의 칭의는 그의 사역이다.”<sup>123)</sup> 칼빈에게 성령은 “살게 만드는 물”이며 “하나님이 그의 권능을 펼치시는 하나님의 손”이며, “우리를 자기의 것이라는 표로 인을 치시고…… 우리 마음에 주신 보증”(고후 1:22)이다. “왜냐하면 성령은 이 세상 가운데 순례자로 떠도는 우리와 동시에 죽은 이들을 하늘로부터 살리시기 때문이다.”<sup>124)</sup> 이렇게 하나님의 영은 이 땅 위에서의 손님인 우리가 길 위에서 먹을 양식이 되신다.

하나이면서 긴장 관계 안에 있는 인간에게 작용하는 성령과 우주적 영 사이에서처럼 인격체성과 비인격체성 사이의 관계는 물론 긴장이 많다.<sup>125)</sup> 이러한 긴장은 세계 내적인 것과 하나님의 세계 초월 사이에서의 관계처럼 지상의 예수와 우주적 그리스도 사이의 관계에서도 참아낼 수 있는 것이다. 보프는 간단하고 분명한 형식으로 이 긴장을 해소한다. “성령은 우주 가운데 거하시며 인간의 마음에도 머무신다.”<sup>126)</sup> 성령은 이중

적 영으로써 두 가지 중요한 역사 방식을 지니신다. 성령은 모든 피조물을 살게끔 하시고 인간을 성스럽게 만드신다. 이렇게 살게끔 하시고 성화하시는 영은 이 장 처음에서 인용한 세계교회협의회 기도에서 구체적으로 표현되었다. “생명을 주시는 이시여, 당신의 창조를 유지케 하소서! 성령이시여, 우리를 변화케 하시고 성스럽게 하소서!”<sup>127)</sup>

성령이 철저히 삼위일체적으로 하나로 보여져야 하며, 하나님의 사역과 함께 창조주로서의 하나님의 사역과 예수 그리스도의 사역과 함께 다시금 강조될 수 있다. 성령은 항상 창조주의 창조의 영으로서<sup>128)</sup> 그리고 나사렛 예수와 우주적 그리스도의 화해의 영으로서 자유로이 움직이신다.

그러면 이 모든 것은 규범적인 환경윤리를 위하여 무슨 뜻을 지니는가?

구체적 결과에 대해서는 II, 4장에서 다룰 것이다. 기독교윤리에서 삼위일체적 근거를 갖는다는 것은 윤리를 위한 성령론에서 가장 중심적 역할을 한다.<sup>129)</sup> 바울은 윤리를 성령론적으

Calvin, Berlin 1957. Link, Ch.: Schöpfung, a.a.O., 549 und Bd. 1, 125.

122) Calvin, J.: Institutio I, 13, 14.

123) 위의 책.

124) 위의 책, III 1, 3.

125) 이에 대해 비판적으로 언급한 다음 책을 참조. Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 551.

126) Boff, L.: Von der Würde der Erde. Ökologie, Politik, Mystik, Düsseldorf 1994, 54.

127) 성령의 세 가지 다른 차원(진리의 영, 연합과 화해의 영, 갱신과 새로운 창조의 영)의 존재 방식에 대해서 이 부분에서 언급될 수 없다. 이 점에 대해서는 나의 다른 책을 참조. Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten, Zürich 1988, 457-464.

128) “그리고 아들에게서”라는 것을 여기에서는 니케아 신조의 필리오케의 의미에서 이해할 수 없다. 그것은 성령을 아버지와 아들 다음으로 자리매김 하는 것이 아니라, 아버지와 아들과 성령의 동시성과 완전한 동등성으로부터 출발하는 것이다. 이에 대해서 Moltmann, J.: Der Geist des Lebens, a.a.O., 321.

로 근거하여 말한다.<sup>130)</sup> 그리스도에 따르고 또한 창조에 따르는 새로운 행위란 영의 은사이다(롬 6:1ff; 8:1ff; 갈 5:13ff; 고전 12:8). 이렇게 인간은 성령을 통하여 하나님의 공동 사역자가 되는 것이다. 인간은 창조주의 영에 의해 주입된다 하더라도, 스스로 공동 창조자가 되는 것은 아니다. 창조주의 영은 인간을 신들로 만드는 것이 아니다. 그러나 하나님은 인간이 인간이 되도록 돕는 것이다. 바로 그 점이 노력해야 될 규범이 된다. 인간은 인간으로 머물고 비로소 인간이 되는 것이다. 인간은 손님으로 머무는 것이다. 다행스럽게도 말이다.

창조와 더불어 일상성 가운데에서 규범을 인식하고 그것을 유지할 수 있는 능력은 성령의 한 작용이다. 바울은 “성령의 열매”(갈 5:22f) 아홉 가지를 열거하는 데에서 사려깊음(sophrosyne)의 의미에서 직접적이 아니라, 이러한 사려깊음에 관련된 스스로를 다스리는 절제의 의미에서 규범유지를 언급하고 있다. 이와 같이 그리스, 헬레니즘적 윤리에서 중심적 덕목이 되는 이것은 더 이상 금욕이나 몸의 경시를 초래하는 인간의 자율적 의지의 행위가 아니다. 자기를 다스린다는 것은 여기에서 삼위일체 하나님에 대한 신앙적 관계의 결과이며, 모든 생명체에 대한 신비적이고 연민적인 관계에서 구체화하는 것이다. 그것은 모든 것을 자기에게 유익이 되는 점에서만 판

단하는 자기관련성으로부터 자유롭게 되는 것을 의미한다. 그래서 다른 존재에 대한, 인간이 아닌 공동의 세계에 대한 또한 그 세계의 관심과 욕구에 따라 적용하게 되는 것이다. 하나님의 영은 몸과 물질에 대립되는 것이 아니다. 이러한 점은 유대 기독교 전통에서 매우 긍정적으로 가치를 인정받게 되었다. 왜냐하면 창조된 것이 선한 것이기 때문이다. 창조주의 영은 물질적인 것에 생명을 부여한다. 이 영은 우리 안에서 능력 발휘하여서 몸을 위하여 염려하며, 굶주린 생명을 먹이시고, 사물의 공정한 분배와 삶의 기회를 촉구하는 것이다. 여기에서 보이는 것은 규범유지가 자기 목적이 아니라, 이웃하는 인간과 공동의 세계 때문에 생겨난다는 것이다. 이와 같은 규범유지를 성령이 도우시는 것이다. 여기에서 성령의 다양한 은사에 상응하는 것은 각자에게 매우 다르다. 전 인류의 공동체와 생물 공동체에서 “각 지체가 그 맡은 분량대로 활동함을 따라 몸이 자라나며, 사랑 안에서 몸이 건설됩니다”(엡 4:16). 이와 같이 윤리적 요구에 개별적으로 부합하는 것은 성령의 특성이다. 성령의 다른 특성은 지속성, 인내, 긴 호흡과 창조에 대한 성실함을 강화하게 하신다는 것이다.<sup>131)</sup>

기독교인에게서 규범의 윤리에 대한 첫걸음은 영적 삶인 것인데, 그것은 즉 성령에 대한 기도로써 하나님을 부르는 것이다.<sup>132)</sup>

129) Ulrich, H. G.: Eschatologie und Ethik, München 1988. 울리히가 성령론을 강조하는 데에서 기독교론과 창조론을 연관짓는 점이 너무 부족하다.

130) Vgl. Schrage, W.: Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982, 167-170; Schulz, S.: Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987, 348-357.

131) 이에 대해 다음에서 자세히 언급됨. Müller-Fahrenholz, G.: Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit, Gütersloh 1993, 136-144.

132) Barth, K.: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik

## 4) 이웃하는 인간에 대한 관계

## 손님 준수 사항 I/4

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 모든 인간은 하나님의 형상으로 지음 받은 동등한 가치를 지닌 손님입니다. 당신은 당신의 규범을 함께 손님이 되는 이웃하는 인간에 대한 관계에서 찾게 됩니다. 여기에는 현재와 미래의 세대가 모두 포함됩니다. 그들은 모두 당신과 마찬가지로 손님의 권리를 지닙니다.

## 다른 말로 하면

모든 인간은 삶과 삶을 전개시킬 권리를 갖는다. 이것은 현재와 미래의 전 세계의 모든 세대에 해당된다. 본래적 규범은 다른 사람, 특히 규범성 상실의 결과로 고난을 당하는 이들인 약자에 대한 관계에 관여하게 된다.

얼마나 많은 양의 고기를 내가 먹으며, 얼마나 자주 내가 비행기를 타고 여행을 하고, 어떠한 의약품을 한 제약회사가 새롭게 개발해야 되는지에 대한 물음은 원칙적으로 각자의 관심에 따라 대답된다. 나에게 유익하며 성취된 삶을 살게 하고 지속적으로 존속하며 성장에 필요한 것으로 보이는 것은 아주 중요한 척도이다. 이러한 고유한 관심은 윤리적으로 비난할 수 없는 것이다. 이것은 생존을 위한 의지의 긍정적 표현이라고 할 수 있다. 이러한 것이 결여된다면 그런 사람은 종종 스스로

너무 조금 염려하는 것이다. 그럼에도 불구하고 자기만을 위한 이런 관심이란 규범 윤리를 위한 충분한 근거가 되기에는 부족하다. 그것은 오히려 균형을 상실한 과도함과 극도의 가난에 사는 대다수 사람들 사이에서의 깊은 격차에 대한 원인 가운데 하나이다. 나만이 유일하다는 광적인 생각은 사람들을 오늘날 특히 나르시시적인 자기도취의 나 자신만을 위한 태도에 빠지게 하며, 관계성의 상실을 구체적 형태로 보여주고 있는 것이다. 독신주의 생활과 이혼율이 점점 급증하는 것은 이를 반영하는 요소들이다.

유대 기독교적 신앙에서는 다른 존재에 대한 규범이 있다. 사랑에 대한 이중 계명, 즉 하나님과 이웃을 자기 몸처럼 사랑 하라는 구약성서와 신약성서의 가장 기본이 되는 이 계명은 (레 19:18; 6:5; 마 22:37-39) 하나님에 대한 사랑의 결과로써 이웃에 대한 사랑의 관계를 제시하고 있는 것이다. 척도가 되는 것은 절대적으로 결의론적으로 고착된 규범이 아니라, 하나님과 이웃하는 인간에 대한 역동적 관계로 존재함인 것이다. 유대 기독교적 신앙을 관통하는 이러한 확신은 이웃을 자신의 자유를 위한 척도로 설명함으로써 바울에게서 받아들여졌다 (울법에 얽매인 그 자신을 해방시켰다). "기독교인의 자유"에서 이 세상의 사물들과 관계하는 데에서 제의적 제한에 의한 금기는 없는 것이다. "모든 것이 다 허용된다"고 사람들은 말하지만, 모든 것이 다 유익한 것은 아닙니다"(고전 10:23). 비성례전화된 세계에서 규범은 공동체성을 이루는 것이다. 이렇게 바울은 연이어 말하고 있다. "모든 것이 다 허용된다고" 사람들은 말하지만, 모든 것이 덕을 세우는 것은 아닙니다. 아

무도 자기의 유익을 추구하지 말고, 남의 유익을 추구하십시오…… 어찌하여 내 자유가 남의 양심의 비판을 받아야 하겠습니까?”(고전 12:23f, 29). 바울의 문장 가운데 나오는 판단한다는 것은 아리스토텔레스의 관점에서 “중간”이 아니며 (그는 이러한 규정에서 이웃을 필요로 하지 않는다) 아담 스미스의 “비당파적 관중”의 “보이지 않는 손”도 아니고, 또한 칸트에서와 같이 “태어난 심판관”으로서의 인간의 이성이 아니라, 이웃하는 인간이 되는 것이다. 심판적 규범이란 이웃을 위한 가시적 손이며 (당파적으로) 착취와 고통을 당하는 이들의 가시적 손인 것이다. 주변부에 사는 혜택 받지 못한 사람들이 아주 규범있는 삶의 양식을 위한 규범이 되는 것이다.

여기에서 나 자신의 관심을 완전히 거부할 수는 없다. 그러나 이 관심을 이웃의 빛 가운데에서 새롭게 조명하는 것이고 이것은 그가 나를 위하여 해야 되는 것과 마찬가지로이다. 이를 통해서 상호적인 동반자 관계가 형성되며, 이것은 동등하지 않은 사람에게도 그러하다. 기독교의 “새로운 경제”는 “각 사람은 은사를 받은 대로, 하나님의 여러 가지 은혜를 맡은 선한 관리인으로서 서로 봉사하십시오”(벧전 4:10). 이것은 손님들 가운데 손님으로 존재하라는 것이다. 이렇게 해서 규범을 찾는 것은 대화적인 과정이 된다. 기독교윤리는 이러한 대화적 과정에서 전문가와 의결권을 가진 정치가들 외에 환경의 위협성과 환경파괴에 의해 직접적으로 피해 입은 사람들의 경험이 충분히 중요성을 갖게 되어야 함을 말한다. 참여란 인간적으로 올바른 규범을 찾는 전제가 된다.

이웃하는 인간들이나 미래의 세대도 이러한 파잉적 풍부함

가운데 살아갈 수 있고 자연적 삶의 토대가 거기에서 지속적으로 유지된다면, 예수적, 바울적 자유이해에서도 허용된 것이다. 나의 자유나 욕구 만족의 척도는 현재적이고 미래적으로 이웃하는 인간들의 자유이며, 욕구의 만족이다. 하나님의 자유는 특별히 가난한 사람들에게(히브리어로 아니, 그리스어로 프토코스) 해당된다.<sup>133)</sup> 이웃 인간에 대한 인간의 연대적 자비와 연민이(마 5:7) 여기에 상응하는 것이다. 이러한 연민 가운데 인간은 인간과 공동적 세계에 마주하는 그의 행위를 위한 규범을 찾게 되는 것이다.

환경윤리적으로 볼 때 이러한 약자란 환경파괴에 의하여 고통을 당하는 사람들이다. 예를 들어 어린이들이나 최저생계비를 갖고 사는 사람들, 혹은 수질오염, 땅의 침식, 제3세계에서의 독극성 폐기물, 지구 온난화에 의한 가뭄으로 즉시 생존 위협을 받게 되는 이들이 여기에 속한다. 환경 위험이나 매연, 소음 등의 환경공해에 시달리는 사람들도 이처럼 고통을 당하는 사람들에 속하는 것이다. 이들의 상황이 생존까지 위협 받는 것은 아니라고 할지라도 말이다. 예를 들어 공항 주변에 사는 사람들, 소음공해 많은 고속도로 주변이나, 교통 통행량이 많은 지역 주민들, 환경적 경제체제에 맞추기 위한 구조조정으로 일자리를 갖지 못하고 그 수가 증가하는 실직자들의 무리가 또한 여기에 해당된다. 다음 장에서 살펴볼게 될 나약한 자연들도 또한 이처럼 고통을 당하는 존재에 해당된다.

133) Santa Ana, J. de: Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche, Wuppertal 1979.

평등과 다음 세대를 포함하는 모든 인간의 평등한 권리를 위한 근거는 도대체 어디에 놓여 있는 것인가? 왜 평등이 규범이 되어야 하는가? 우리는 다음 세대 권리의 근거에 초점을 맞추고자 한다. 왜냐하면 신학적인 인권토론에서 현재 살아가고 있는 사람들의 동등한 권리가 충분히 근거되어야 하기 때문이다 (무엇보다 하나님의 형상에 따라서 그러한 것이다).<sup>134)</sup>

철학자 비른바허(Dieter Birnbacher)는 미래 세대를 위한 책임의 근거를 “세대상호적 이용 총액 실용주의”에서 찾고 있다. 즉 가능한 많은 사람들이 가능한 많이 이용할 수 있는 목표를 실현시키는 것이다(행복과 불행 사이에서의 커다란 차이).<sup>135)</sup> 이것은 미래 세대를 포함할 때만이 단지 가능한 것이다. 그러나 내가 개인적으로 사용하는 것에 극도의 제한을 해야 한다면, 왜 나는 추상적으로 공동체의 사용 증대를 도와야

134) Lochman, J. M./Moltmann, J (Hg.): Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen 1977, 47ff, 61f; Huber, W./Tödt, H. E.: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977, 186ff; Baur, J (Hg.): Zum Thema Menschenrechte. Entwicklungszusammenarbeit im Horizont der Menschenrechte, hg. von der Schweiz., Nationalkommission Justitia et Pax, Freiburg 1984, 51f; Menschenrechte. Der Auftrag der Christen für ihre Verwirklichung. Ein Werkbuch für Kirche und Unterricht, hg. von der Menschenrechtskommission des Schweiz. Evang. Kirchenbundes und der Schweiz. Nationalkommission Justitia et Pax, Bern-Stuttgart 1986, 64ff.

135) Birnbacher, D.: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988, 101ff.

하는 것인가? 이렇게 다수의 인간을 위한 가장 강력한 추진력의 하나로써 자기 자신이 이용하는 것이 먼저 알려지는 것이다. 우리가 자의적으로 제한하지 않는다면, 이미 삶의 질이 제한 받게 되는 경험들(예를 들어 소음, 공기오염, 분주함)과 또한 고유한 복지를 상실하게 될 것에 대한 두려움이 있는 것이다.

철학자 요나스에게서는 “후속 세대의 존재를 위한”<sup>136)</sup> 근거 할 수 없는 의무에 맞서는 책임이 생겨나는 것이다. 그가 근거 할 수 없다고 하는 점은 지적으로 만족스럽지 못한 것이다. 그러나 종교적으로 중요한 측면을 지니고 있다. 유일한 삶이란 살아있는 존재의 지속성의 아주 적은 부분이 된다. 우리가 원 하는지 우리에게 묻지 않은 채로, 삶이 우리에게 선사된 것처럼, 이렇게 신뢰된 채로 이어질 수 있을 것이다. 삶을 마음대로 할 수 없는 점에서 그것을 근거지울 수 없는 한 내용이 있다. 왜냐하면 근거 지워진다는 것은 손에 쥐어지게끔 한다는 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 신학적으로 근거 지워지게 된다면, 오로지 이러한 장후와 인간과 함께하는 우정의 징표로써 하나님이 그의 손님들에게 그의 계획을 드러내려 하신다는 의미에서 그러하다.

미래의 세대의 동등한 권리를 위한 일곱 가지 성서적 신학적 인 근거들을 다음과 같이 언급할 수 있다.

(1) 창조주와 피조물 사이에서의 넘어설 수 없는 차이는 현 재나, 과거나, 미래든지 간에 시간적 차원과는 별도로 피조물

136) Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortungen, Frankfurt 1984, 84-90(『책임의 원칙』, 이진우 옮김(서광사, 1994)).

의 기본적 동등한 가치를 이끄는 것이다.

(2) 아직 태어나지 않은 사람들을 포함하여 대략 60억의 모든 사람들은 하나님의 형상이다.

(3) 노아와 맺으신 하나님의 계약은 후손을 계약 안에 포함하는 것이다(창 9:9).

(4) 부모를 공경하라는 십계명의 다섯째 계명(출 20:12) 세대 간의 계약을 포함하는 것이다. 바로 이 점에서 우리는 우리 이전에 살았고, 이후에 살게 될 세대를 돌보아야 할 책임이 있는 것이다. 황금률의 의미에서 이것은 전제가 되는 것이고, 우리 또한 돌봄을 받게 되는 경험을 전제로 하는 것이다.

(5) 그리스도의 구원과 삶을 도우시는 성령의 힘은 앞으로의 세대를 포함하여 모든 피조물을 위한 우주적 차원에 해당된다.

(6) 미래의 세대는 특별히 사랑을 필요로 하는 약한 자<sup>137)</sup>에 해당된다.

(7) 현재와 미래 세대 간의 한계는 완전히 이어지는 것이다. 우리의 자녀들 안에 우리 뒤에 있게 될 미래의 세대가 이미 현존하는 것이다.

미래 세대를 위하여 하나님과의 관계 안에 근거한 종교적으로 동기 부여된 책임은 내 견해로는 사용총액 실용주의로서의 규범윤리를 위한 더욱 강한 힘을 보여준다. 미래 세대의 권리들은 오늘날의 권리의 한계를 형성하며 이러한 상대성에 의하

137) Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 201. 그는 해방신학적 전제인 "가난한 자들을 위한 선택"에 잇대어 "미래 세대를 위한 선택"에 대하여 말하고 있다.

여 감화수단과 환경윤리적 규범을 형성한다.

이러한 권리의 내용 가운데 나는 세계개척교회연맹에 의해 수용된<sup>138)</sup> 인권에 관련된 보편적 선언서의 확대로써 살라딘(Peter Saladin)과 쟁거(Christoph Zenger)에 의한 미래 세대의 환경윤리적 10가지 권리들과 연관짓고자 한다.

어떻게 미래 세대의 권리들이 환경실천적으로 결정권을 갖게 될 수 있는가 하는 것은 아직 초보단계이다. 환경유지시험에 유비적으로 "이후 오게 될 세계를 지속할 수 있는지를 시험해 보는 것"<sup>139)</sup>에 대한 제안은 시도해 볼직하다. 마치 미래 세대의 권리가 어느 정도 보호될 수 있을 것 같이 더 이상 그렇게 행동할 수는 없다. 미래 세대가 "대체 가능성이 없거나 적은 천연자원과 에너지에 대한 비축량을 위한 권리"같은 법들을 부분적으로 더 이상 가질 수 없다는 것을 오히려 우리는 인정해야 한다. 설령 가능한 어떤 대체 에너지가 발견된다고 할 지라도, 미래 세대는 오늘날 우리가 누리는 복지에서 없어서는 안 될 필수적인 요소인 화석연료를 가질 수 없다. 이렇게 해서 대체될 수 없는 자원 이용량을 극적으로 감소하도록 요구해야 될 뿐 아니라, 어떻게 미래의 세대에 피해 보상을 할 수 있는지 윤리적인 문제를 던져야 한다.

인간 이외의 공동세계와 미래 세대의 권리를 강조하는 것이

138) Vischer, L. (Hg.): Rechte künftiger Generationen. Rechte der Natur, Bern 1990, 12f; 다음과 동일함. Saladin, P./Zenger, Ch.: Rechte künftiger Generationen, Basel 1988, 46f.

139) Saladin, P.: Rechte künftiger Generationen, in: Vischer, L., a.a.O., 26-34(33).

또한 중요하다. 그것은 윤리적으로 단지 믿어질 수 있는 것이며, 세계의 3분의 2가 받아들일 수 있는 것이다. 오늘날 고통당하고 매일 죽어가는 사람들을 미래의 세대와 고통당하는 자연처럼 진지하게 받아들인다면 말이다. 여러 가지의 환경윤리에서 환경과 개발의 측면을 연결하는 것은 여러모로 부족하다. 이러한 노력을 인간과 자연의 갈등에서 오늘날 가난한 사람들은 이미 포기하였다는 소름끼치는 생각이 가끔 들 수 있는 것이다. 현재 세대와 미래 세대 사이의 갈등에서 볼트만이 1976년 이미 인권과 관련하여 다음과 같이 표현하였던 기준이 이에 해당되는 것이다. "인간은 그의 현재를 미래의 비용으로 착취해서는 안 된다. 그의 현재를 미래를 위해서 희생할 의무가 없는 것처럼 말이다. 인간은 오히려 현재와 미래 세대의 삶의 기회와 자유의 기회를 정의로운 방법으로 균형을 맞추기 위하여 노력해야 한다."<sup>140)</sup> 정의로운 방법으로 균형을 맞춘다는 것에 대해서는 이후에 다루기로 하겠다.<sup>141)</sup>

##### 5) 공동체적 세계에 대한 관계. 그 가치와 권리

손님 준수 사항 I/5

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 당신은 손님들 가운데 존재하는 손님입니다. 여기에는 이웃하는 인간들 외에

140) Moltmann, J.: Theologische Erklärung zu den Menschenrechten, in: Lochman, J. M./Moltmann, J. (Hg.): Gottes Recht und Menschenrechte, a.a.O., 44-60(53).

141) II.4.2).

또한 모든 피조물이 속하는 것입니다. 이웃 피조물들에 대한 연민의 관계에서 당신의 인간적 규범을 찾을 수 있습니다. 이 피조물들은 당신과는 별도로 나름대로의 가치와 권리들을 갖고 있습니다.

다른 말로 하면

생물과 무생물로 이루어진 공동세계는 인간으로부터 독립적인 고유한 가치를 지닌다. 모든 피조물은 그들에게 적합한 삶과 그것을 전개할 수 있는 권리를 지닌다. 규범있게 산다고 하는 것은 공동 세계의 가치 앞에 경외심을 갖는다는 것을 뜻한다.

자연과 아주 규범있게 지낸다는 것은 우리가 자연에 대한 관계를 가졌을 때에만이 가능한 것이다.<sup>142)</sup> 위에 언급된 이러한 중요 진술은 세 가지 점에서 전개될 수 있다. 1. 공동세계의 인지, 2. 공동세계의 존엄성과 고유한 가치, 3. 공동세계의 권리들

142) 구약성서에서 자연을 받아들이는 것은 이러한 존재적 연관성에 근거한다. 주석적 견해를 스택은 이렇게 요약한다. "구약성서의 이스라엘이 자연스런 세계를 보았다면, 인간을 주체로서 그 옆이나 그 바깥에 위치시키는 것이 아니라, 자연스런 세계 가운데에서 인간을 보는 것이다..... 우리는 객관적인 세계관이 아니라, 아주 실존에 관련된, 자연과 인간을 서로 연관짓는 세계관을 만나게 되는 것이다." Steck, O.H.: Bewahrung der Schöpfung. Alttestamentliche Sinnesperspektiven für eine Theologie der Natur, in: Weder, H. (Hg.): Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung, Zürich 1990, 39-62(47f).

## 1. 공동세계를 인지하는 것

어떻게 공동세계에 대한 살아있는 관계를 형성할 수 있겠는가? 자연에 대한 소외는 점차로 증가하며 일상적 생활 가운데 자연을 경험하는 것은 감소된다. 비록 환경보호에 대하여 모두가 말하고 자연으로 돌아가고 싶은 욕구가 아주 많은 것처럼 보여진다 하더라도 말이다. 이에 대한 원인은 예를 들어 인위적인 대형 백화점, 상가들과 놀이공원 등 도시화가 전 세계적으로 진행되는 것이다.<sup>143)</sup> 그리고 자연을 직접적으로 오감으로 느끼는 것이 아니라, 대중매체를 통하여 자연을 받아들이는 것이다. “에너지 체계에 의하여 자연적인 공동세계로부터 차단하는”<sup>144)</sup> 것에서부터 비롯되는 자연의 리듬과는 별도로 비닐하우스 재배사업, 인공 눈을 만들어 내는 사업에 이르게 되는 것이다.

자연을 인지한다는 것은 오늘날 동식물의 삶의 조건들, 일상적인 오존과 공기오염도 등과 같은 복지적 요소의 환경체계 기능에 대한 정보를 통해서 이루어진다. 보고, 듣고, 냄새 맡고, 맛을 보고, 만져보고 하는 고유감각을 통한 인지는 자연에 대한 관계에서 포기할 수 없는 것이다. 오늘날 보편적으로 사람들의 시력이 감소된 것은 모든 오감을 통한 하나님의 다양한 창조적 은사를 저해하는 것이다. 나는 닭, 토끼, 양을 직접

도살하고 음식을 만들어보는 경험을 하고 나서 고기 소비량을 감소시켰다. 자연을 감각적으로 체험하는 것은 환경 교육에서 가장 필수적인 경이로움<sup>145)</sup> 도와주는 것이다. 자연주의적인 잘못된 결론에 이르지 않고, 다음과 같은 루터의 견해에 동의할 수 있겠다. “곡식의 낱알 하나나 앵두 씨를 잘 심을 수 있다면, 그것이 예의범절을 잘 가르칠 수 있는 것이다.”<sup>146)</sup>

자연을 인지하는 다른 중요한 요소는 함께 느끼고 함께 연민하는 능력으로써의 동감(Empathie)이다. 산상수훈에서 복 있는 사람에 관련하여 우리는 이미 이 내용에 대한 성서적 중요성을 언급하였다. 마이어 아버지는 다음과 같은 규칙을 정하고 있다. “자연적 공동세계는 제한적 조건 가운데에서 경작되어야 한다. 그 가운데서 이에 연관된 변화의 고통이 감내될 수 있어야 한다. 이에 대하여 판단할 수 있기 위하여 고통은 우리로부터 느껴져야 한다.”<sup>147)</sup> 기독교인들은 우주적 그리스도 자신이 이 공동세계 안에서 고통을 당하는 것을 믿는다. 그리스도의 손님이 된다는 것은 창조와 함께 느끼고 함께 고통을 당하는 것이다. 왜냐하면 함께 느낄 수 있는 사람은 “모든 피조

145) Stückelberger, Ch.: Staunen oder beherrschen? Eine Unterrichtshilfe des WWF-Lehrerservice, Zürich 1982. 또한 이 책 I.1. 참조.

146) Luther, M.: WA 19/497, 16f, zit. in: Peters, A.: “Ein Kirschkern kann uns wohl Mores lehren.” Luthers Bild der Natur, in: Rau, G. et al (Hg.): Frieden in der Schöpfung, Gütersloh 1987, 142-163 (143).

147) Meyer-Abich, K. M.: Aufstand für die Natur, München 1990, 113.

143) 1960년에는 제3세계 인구의 78%, 1990년에는 63%, 2000년에는 55%가 농촌에서 살았다. 2030년까지에는 약 34%가 될 것이라는 전망이다. 즉 도시 인구의 증가로 그 나머지 66%는 도시에 살게 될 것이라는 뜻이다.

144) Meyer-Abich, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984, 255ff.

물이 이제까지 함께 신음하며, 함께 해산의 고통을 겪고 있다는 것을”(롬 8:22) 알며, 구원을 갈망하는 것이다.<sup>148)</sup> 환경적 파괴로부터의 자유함을 갈망하고 있기 때문이다. 이렇게 함께 느낀다는 것은 수동적으로 참아내는 것이 아니라, “모든 것을 위한 열정으로써의 고난”<sup>149)</sup>을 능동적으로 느끼는 것이다. 이와 같이 함께 고난당하는 것으로부터 “환경적, 사회적, 경제적, 정치적으로 행해져야 하는 것을 위한 눈높이”로써의 규범이 생겨나는 것이다.<sup>150)</sup>

규범을 인식하는 것은 종종 자신의 몸을 거쳐서 일어난다. 심장마비는 자기 양보다 지나치게 일한 사람에 대하여 경고하는 것이며, 이처럼 여러 형태의 질병이 자신의 양을 적절히 느끼도록 돕는 경우가 있다. 자연을 인지한다는 것은 자신의 몸을 인지한다는 것이기도 하다. 몸은 혹사하거나 저주할 적대적인 자연이 아니라, 자신의 몸의 존엄성을 자연의 존엄성의 일부로 받아들여야 하는 것이다(예를 들어 항응성 식품을 섭취하여). 몸에 해를 끼치지 않고 자신의 몸에 대하여 조심해서 경외심을 갖고 생활한다는 것은 창조주에 대한 경외심의 표현이다. 내 자신의 몸은 다른 자연과 마찬가지로 나의 소유물이

아니라, 대여품이다. 나는 하나님 안에서 손님이다. 나는 나 자신 안에서도 손님인 것이다. “내 배에 대한 권리”는 이로써 “자살할 수 있는 권리”나 “항응적인 것을 취할 권리”와 같이 상대화되어진다. 바울이 고린도사람들에게 쓴 것 보다 자연의 일부로써의 몸에 대한 위대한 존엄성을 더 잘 표현할 수 없다. “여러분의 몸은 여러분 안에 계신 성령의 성전이라는 것을 알지 못합니까? 여러분은 성령을 하나님으로부터 받아서 모시고 있습니다. 여러분은 여러분 자신의 것이 아닙니다”(고전 6:19). 신비주의자들은 항상 몸과 창조가 어떻게 밀접하게 연관되어 있으며, 그 안에서 대우주와 소우주에 상응하는 것을 볼 수 있는지에 대하여 끊임없이 표현하였고, 노래하였다.<sup>151)</sup> 오늘날 생태여성주의 윤리에서도 자연과 더불은 경외심 넘치는 태도에 대한 몸의 연관성의 의미에 대하여 정당하게 강조하고 있다.<sup>152)</sup> 이미 복음서에서 여성들은 “그들의 말과 행동들에서 창조의 요소들과 거의 항상 연관되어 있었다…… 그들은 모든 감각을 필요로 하였다.”<sup>153)</sup>(마 26:6ff; 막 7:24ff; 눅

151) Z.B. Hildegard von Bingen: Gott sehen, hg. von H. Schipperges, München 1990, 117ff; Cardenal, E.: Das Buch der Liebe, Hamburg 1972, 101ff; auch Calvin, J.: Institutio I, 5, 4.

152) Warren, K.: The Power and the Promise of Ecological Feminism, Environmental Ethics 12 (1990), 125-146 (125f); Moltmann-Wendel, E.: Wenn Gott und Körper sich begegnen, Gütersloh 1989.

153) Jornod, D.: Les femmes de l'Évangile saisissent la nature à bra le corps, Les Cahiers Protestants, Nr. 3/1991, 32-35 (32).

148) Schrage, W.: Bibelarbeit über Röm 8:18-23, in: Moltmann, J., Hg.: Versöhnung mit der Natur?, München 1986, 150-166. 그는 바울의 자연에 대한 낭만적 체험이 아니라, 종말로부터 비롯되는 묵시 전통에서의 창조의 상태의 의미를 적고 있다는 것을 올바르게 제시한다.

149) Altner, G.: Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn, Stuttgart 1980, 233ff.

150) 위의 책, 241.

8:43ff; 요 2:1ff).

정보, 감각의 인지, 동감, 자신의 몸을 인지하는 것, 미학적 교육<sup>154)</sup>은 환경 교육<sup>155)</sup>에서 중요한 요소들이다. 공동세계에 우호적인 세계와 인간의 모습에 대한 교육에 빠질 수 없이 속하는 것은 환경윤리이다. 자연을 인지하는 것은 객관적이고 가치중립적으로 일어날 수 없다. 그것은 가치적 태도에 이미 각인되는 것이다. 자연을 체험하고 경험하는 것은 구별할 수 있다. 실재성의 동일한 직접적 체험은 여러 사람들에게서 여러 경험들에 대한 것으로 인도하며 여러 가지 상이한 태도에 상응하는 것이다.<sup>156)</sup> 체험하는 것은 의미하는 것, 통합과 경험에 대한 기본적 참고의 틀에 대한 방향성에 의하여 생겨나는 것이다. 화려한 꽃에서 하나님의 선물을 보게 되는 반면에 어떤 사람에게 그 꽃은 단순히 판매해서 수익을 올리는 물건이 되는 것이다. 방문국에 대한 여행객의 태도 변화를 조사한 것에 따르면 원칙적으로 한 나라로의 여행을 통하여서 이전에 가졌던 선입견을 단지 확증하게 된다는 것이다.<sup>157)</sup> 마찬가지로

154) 참고 II.4.5)

155) 여기에 대한 포괄적 내용으로는 다음의 63개의 논문들 참조. Calliess, J./Lob, R. (Hg.): Handbuch Praxis der Umwelt- und Friedenserziehung, Bd. 2 Umwelterziehung, Düsseldorf 1987.

156) Strey, G.: Umweltethik und Evolution, Göttingen 1989, 49-51. 그는 인지함에서 행동으로의 과정을 단계별로 구분한다. 만남, 체험, 정보, 경험, 자연의 모습, 자연에 대한 관계, 자연과 함께 하는 태도.

157) Meyer, W.: Erwartungen und Verhalten deutscher Ferntouristen. Erste Ergebnisse einer psychologischen Untersu-

자연에 대한 관계도 “자연을 방문”하는 데에서 달라지는 것이 아니다. 의미의 틀과 표본이 바뀌어야 한다. 손님됨이라 하는 것은 그와 같이 새로운 것이며 동시에 아주 오래된 범주인 것이다.

## 2. 공동세계의 존엄성과 고유한 가치

손님됨이란 이웃 피조물과 함께 땅의 자원을 대여물로 알고 살아가는 것이다. 생물과 무생물의 인간 이외의 공동세계는 침해나 훼손될 수 없는 것이 아니지만, 마음대로 할 수 있는 것이 아니다. 즉 이러한 세계는 주인과 미래의 다른 손님들에게 그 고유한 존엄성과 정체성이 간직된 채 되돌려져야 하는 것이다. 이것은 인간과 마찬가지로 피조된 것이다. 그 자체로 이러한 공동세계는 창조주, 우주적 그리스도, 우주적 성령에 의하여 주입되고 하나님의 계약 안에서 동반자가 되는 것이다 (창 9:9). 여기에 자연의 주체적 성격에 대한 신학적 근거가 놓여있다. 자연은 마음대로 할 수 있는 객체가 아니라, 인간과 는 별도로 고유한 가치를 지닌 주체이다. 이것을 인식하는 것은 규범유지와 자기 제한, 인간성의 근본적 부분이다.<sup>158)</sup> 2대

chung, in: Ferntourismus, hg. vom Studienkreis für Tourismus, Starnberg 1974.

158) 인간의 존엄성, 피조물의 존엄성, 하나님께 영광을 돌리는 것 사이의 연관성에 대하여 다음의 인용문이 아주 아름답게 표현하고 있다. “동물의 존엄성을 부인하는 것은 인간의 결려함을 부인하는 일이다. 그리고 창조주이신 하나님의 비할 바 없는 영광을 부인하는 일이다. 비인간적인 비천함을 지닌 인간이 이룬 것이 아니기 때문에 이내 변형되고 말 인간의 영광을 술잔을 높이 들어 축하하는 일이다.” Schä-

유엔 사무총장이었던 함마숄트(Dag Hammarskjöld)는 이것을 분명히 인식하였다. “단순함이란, 실제성을 우리와 관련하여 체험하는 것이 아니라, 그 성스러운 독립성 안에서 체험하는 것이다.”<sup>159)</sup> 자연의 고유한 가치와 마음대로 할 수 없는 것에 대한 이와 같은 경외심은 생명중심적이고 물리중심적인 환경윤리의 내용들에 기반을 이루는 것이다.<sup>160)</sup> 이것은 또한 자연의 인간중심적 시각으로부터도 근거있게 한다.<sup>161)</sup> 이르강(Bernhard Irrgang)이 자연의 인간중심적 시각으로부터 고유한 가치에 대하여 말한다면, 이에 대해서는 창조 신학적으로 대답할 수 있는 것이다. 자연의 존엄성과 고유한 가치는 그 자체로부터 나오는 것이 아니며 “자연으로부터 자연의 일부가 나오거나 자연 자체가 고유한 가치를 갖지 못한다.”<sup>162)</sup>라고 이

fer, O.: L' experimentation sur les animaux vivants. Problème d'éthique chrétienne, Manuskript, Straßbourg 1981.

159) Hammarskjöld, D.: Zeichen am Weg, München-Zürich 1965, 150.

160) Z.B. Taylor, P.: Respect for Nature, Princeton 1986 (bes. 61ff: The Concept of Inherent Worth.); Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 68ff; Link, Ch.: Rechte der Schöpfung-Theologische Perspektiven, in: Vischer L. (Hg.): Rechte künftiger Generationen. Rechte der Natur, Bern 1990, 48-60; Meyer-Abich, K. M.: Aufstand für die Natur. München 1990, z.B. 90f.; Ruh, H.: Argument Ethik, Zürich 1991, z.B. 19, 68; ders.: Zur Frage nach der Begründung des Naturschutzes, ZEE 31 (1987), 125-133 (130f, 133).

161) Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 146ff.

점에 대하여 말한 이르강이 옳다. 그러나 그러한 존엄성과 가치는 피조성과 하나님으로부터 주어진 것으로써 창조의 종말론적 완성의 사건에 참여하는 것을 통하여 주어지는 것이다. “땅 위에 있는 모든 것, 그리고 그 자신을 창조된 것으로 이해한다는 것은 다음을 말하는 것이다. 즉 그 안에 살아있는 모든 것과 하나님으로부터 자신의 고유한 가치를 가진 것으로써 인지하는 것이다.”<sup>163)</sup>

공동세계의 존엄성에 대한 경외심은 특히 종말론적으로 또한 근거지워진 것이다. 하나님 나라에서는 이리와 양, 뱀과 아이가 손님들로서 서로 평화로이 공존하는 것이다(사 11:6-9; 65:25). 이렇게 해서 인간은 해방을 갈망하는 것들을(롬 8) 훼손시킬 어떠한 권리도 없는 것이다.

“모든 만물은 각각의 개체 안에서가 아니라, 자연 전체 안에서 그 고유한 가치를 지닌다. 그 중심에는 각 개체나 생물이나 종이 아니라, 자연이 있는 것이다…… 자연은 전체로부터 그 본래적 규정을 경험하게 된다”<sup>164)</sup>는 아비쉬의 통전적 사고를 바울적이며, 창조신학적으로 지지할 수 있다. 이러한 표현에 보충적으로 각 개체의 고유한 가치와 존엄성은 하나님이 머리에 머리칼처럼 각각을 “헤아리시며”(마 10:30) (적어도 하나님의 백성에 대해서 이를 말씀하시는데) 그 이름을 부르신다

162) Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 85.

163) Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 84.

164) Meyer-Abich, K. M.: Aufstand für die Natur, a.a.O., 90f.

(사 43:1)는 것을 말할 수 있다. 창조주와 피조물의 구분은 전체에 대한 자연철학적 통전적 시각을 확대한다. 통전주의가 실제성 전체로부터 비롯되는 반면에, 이러한 전체는 신학적 시각에서 “단지” 전체적으로 창조된 것이다. 이러한 것은 창조주에 의해서 포괄적 전체로써 규정되면, 전체 그 자체로써 완전히 인식되게 된다.

인간의 존엄성은 하나님의 형상의 결과이며, 모든 피조물이 하나님의 작품으로써 공통적으로 지니는 존엄성이 빛나는 것이다. 마음대로 할 수 없는 피조물의 존엄성은<sup>165)</sup> 모든 인간에 의해서 존중되어야 하는데, 권력이 많은 사람들도 여기에서 예외일 수 없다. 이렇게 해서 이집트의 왕 파라오에게도 그의 죽음과 그의 나라가 황폐한 사막이 될 것이라고 예언되었다. 왜냐하면 그가 신이며 왕으로서 한계를 벗어난 자만심으로 자연을 지배하려 하고 주장하였기 때문이었다. “네가 나일 강을 네 것이라고 하고 네가 만든 것이라고 한다…… 그 때에야 비로소 그들이, 내가 주인 줄 알 것이다.”(겔 29:3, 9) 이웃하는 피조물에 대하여 오만함을 내세우기보다는 그 각각의 고유한 가치에 대하여 경이로워 하는 것이 인간을 겸손하게 만들며, 인간으로 하여금 자신이 하나님의 피조물임을 일깨우게 한다. 하마와 악어의 존엄성에 대하여 다음과 같이 상세히 기술하며 읊

은 겸손함을 설명하고 있다. “베헤못<sup>166)</sup>을 보아라. 내가 너를 만든 것처럼, 그것도 내가 만들었다”(욥 40:15). 하나님께서 이렇게 말씀하시는데 대하여 읊이 대답한다. “주께서는 못하시는 일이 없으시다는 것을, 이제 저는 알았습니다”(욥 42:2).

공동세계의 존엄성에 일관되게 경외심을 갖는 것은 그것을 인간의 대적자로 보는 것이 아니라, 사랑 안에서 만나는 것이며 필요한 곳에서는 돌보고 보호해야 하는 것이다. 마치 하나님이 “사람을 구하시듯 짐승도 구하여”(시 36:6) 주시는 것 같이 말이다. 이렇게 해서 공동의 세계에 대한 사랑은 창조에 대한 섬김이 되는 것이다.<sup>167)</sup>

자연의 존엄성을 강조하는 데에서 그 부정적 측면을 간과하게 되는 것은 아닌가? 우리는 자연을 이중성을 지닌 것으로 경험한다. 즉 삶을 추구하는 것이면서 동시에 파괴적이기도 한 것이다. 자연신학에서 자연은 이중성을 지닌다. 이러한 부정적 측면 때문에 여러 종교들이 자연을 극복된 것으로 본다. 이에 비하여 유대 기독교적 신앙은 창조가 선한 것이라는 하나님의 긍정으로부터 비롯된다. “세계를 좋은 것으로 내버려두며, 그 자체로 의미 있으며 인간을 위해서도 의미 있는 것으로 받아들이는 것이 중요하다.”<sup>168)</sup> 인간이 무엇보다도 변화의 행위에

165) 피조물의 존엄성과 특히 동물의 존엄성 개념에 대한 참고문헌과 인용문들을 모은 것으로는 다음의 책을 참조. Teutsch, G.: Wovon soll die geschöpfliche Würde der Tiere geschützt werden? Unveröffentlichte Studie aus Beständen und Vorarbeiten des Archivs für Ethik im Tier-, Natur- und Umweltschutz der Badischen Landesbibliothek, Karlsruhe 1994.

166) 구약성서에 나오는 공룡과 같은 거대한 초식동물. 개역성서에는 하마로 번역되었다(역자 주).

167) Vgl. Kohler, M. E.: Kirche als Diakonie, Zürich 1991, 52-61 (Ökologische Diakonie); Schäfer-Guignier, O.: Ethique de la création et diaconie écologique, in: Foi et Vie 87 (1988), 1-30.

168) Einverständnis mit der Schöpfung, a.a.O., 62.

서 자연의 선함을 각기 현재화하게 된다면, 자연으로의 연관성은 아주 균형적인 것이 될 것이다. 그럼에도 불구하고 예를 들어 질병의 형태와 같은 파괴적이고 악한 경험들이 남아있는 것이다. 고통을 줄이고 고통과 씨름하는 것은 인간의 의무에 속한다. 선함을 긍정하는 것은 파괴적인 것을 통하여 삶을 긍정하는 것에 이르게 하는 것이다.<sup>169)</sup>

고유한 가치와 자연의 존엄성을 이렇게 파악하는 것은 예를 들어 사회윤리학자 호네커(Martin Honecker)에 의하여 거부되었다. “인간을 인간 이외의 생물과 구분하는 것은 하나의 특별한 존엄성이다.”<sup>170)</sup> 그는 자연의 가치에 대하여 말하며 인간의 존엄성 개념을 유보하려 한다. 왜냐하면 인간은 하나님의 형상이기 때문이다.<sup>171)</sup> 인간의 존엄성은 인권의 근본이다. 그것은 독일의 기본법 서두에 해당된다. “인간의 존엄성은 불가침적이다. 그것을 존중하고 보호하는 것은 모든 국가 권력의 의무이다.”(Art. 1.1.GG) 1992년부터 스위스 연방법에는 자연의 존엄성에 대한 항목이 포함되어 있다. “동물, 식물, 그리고 다른 유기체의 종자나 유전자를 대하는 것에 대해 스위스 연방이 규정한다. 연방은 피조물의 존엄성과 인간, 동물과 환경의 안정과 안녕을 도모하며, 동물과 식물의 종들의 유전자적 다양성을 보호한다.”<sup>172)</sup> 이미 1980년 칸톤 아르가우 법에는

169) 위의 책, 63f.

170) Zit. nach Schubert, H.: Evangelische Ethik und Biotechnologie, Frankfurt 1991, 180.

171) Kluxen, W.: Moralische Aspekte der Energie-und Umweltfrage, in: Handbuch der christlichen Ethik, hg. von Hertz, A. et al., Freiburg 1982, 379-424 (410).

이론과 연구가 “피조물의 존엄성을 존중해야 한다”(Art. 14)<sup>173)</sup>는 개념이 채택되어 있다.

인간과 공동세계 사이의 구별이 없다고 할지라도 또한 인간을 특별히 내세우는 것이 환경윤리적으로 포기할 수 없는 것이라 할지라도, 내 견해로는 공동세계의 존엄성에 대하여 말하는 것이 오늘날 필연적이며 정당하다. 바르트는 이미 1945년 동물의 존엄성에 대하여 다음과 같이 말하고 있다. “동물은 창조주를 당연히 찬양하는 가운데, 창조에 주어진 규정을 자연스럽게 성취하는 가운데, 피조물 됨을 실제로 겸손히 인정하고 실행하는 데에서 인간을 앞서간다. 동물의 종, 그 존엄성, 또한 그 한계를 잊지 않고, 간직하며, 어떠한 점에서 인간도 동일한 것을 말할 수 있는지에 대하여 물음으로써 이 점에서도 동물이 인간을 앞선다.”<sup>174)</sup> 바르트는 사랑스럽게 인간과 이웃하는 피조물을 각각의 고유한 가치와 존엄성을 지니는 집중적 순환구조로 묘사한다. “다른 피조물의 외적인 순환이 내적인, 인간 때문에 존재한다면, 정말로 그렇게 태도를 취하게 되는지에 대해 우리는 무엇을 알고 있는가? 혹시 정반대로 태도를 취하고 있는지에 대해 우리가 알고 있는 것은 무엇인가? 내적, 외적 순환 모두가 고유한 독자성과 존엄성을 갖고 하나님과

172) Schweiz. Bundesverfassung, Art 24 novies Abs. 3, 1992년 5월 17일 국민투표에서 이 법안이 채택되었다.

173) 스위스에서 이 개념에 대한 법적 전개에 대해서는 다음을 참조. Vgl. Goetschel, A. (Präsident der Vereinigung Tierschutz ist Rechtspflicht, Zürich): Zum Begriff ‘Würde der Kreatur’, 1994년 2월에 행한 강연 원고.

174) Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, 1945, 198.

더불어 특별한 중을 갖는 것인지에 대해 우리는 무엇을 알고 있는가?"<sup>175)</sup> "인간의 존엄성은 인간이 자기 목적, 그 자체에 대한 목적, 내적 가치를 지니는 것이지 다른 존재를 위한 목적을 갖지 않는다"<sup>176)</sup>고 호네커가 말한다. 창조신학적 시각으로 바로 이렇게 마음대로 할 수 없는 것이 공동세계에도 해당된다고 볼 수 있다. 그것은 인간의 욕구를 위한 수단일 뿐 아니라, 자체적 목적이며 때문에 존엄성을 지닌다. 인권이 자연의 권리 확대에 이어져야 한다는 제안은 자연의 존엄성 개념을 정당화한다. 인권과 인간의 존엄성을 위해 pingzhang 노력하는 후버의 다음과 같은 입장에 나는 전적으로 동의한다. "종교의 지혜는 자연의 고유한 존엄성을 알고 있다…… 자연의 이러한 존엄성에서 인간적 전개와 자유와 다른 존재의 권리에 대한 기본법 제2조항을 보충하기 위하여 그 인간적 전개의 한계를 설정할 수 있다."<sup>177)</sup>

요약하자면 신학적으로 공동세계의 고유한 가치는 피조성, 주체성, 임의적으로 할 수 없음, 존엄성, 종말론적 화해 과정의 일부, 파괴성에도 불구하고 선함이라는 화두로 특성화할 수 있겠다. 자연을 기독교적으로 인지하는 것에 대한 인간의 대답

175) 위의 책, Bd. III/2, 1948, 165.

176) Honecker, M.: Einführung in die theologische Ethik, Berlin 1990, 192 (Zur Menschenwürde 192-196).

177) Huber, W.: Über die Würde der Natur, in: ders.: Konflikt und Konsens, München 1990, 226-235 (232, 235). Vgl. auch ders.: Rights of Nature or Dignity of Nature, in: Annual of the Society for Christian Ethics, Washington 1991.

은 존경심, 경외감, 돌봄, 선한 것을 그 자체로 됨, 모든 피조물을 포함하는 하나님 나라로 향하는 것이다. 이로써 자연과의 연관성은 불가능한 것이 아니며, 인간과 공동세계 사이에 발생하는 갈등을 위한 환경윤리적인 우선적 법칙을 요구하는 것이다.<sup>178)</sup>

### 3. 공동세계의 권리들

자연의 권리를 인정하는 것은 경외감 있고 지금까지 행했던 것보다 더욱 규범적으로 자연에 대한 관계를 설정하는 것이다. 인간과 자연의 관계를 법적 관계로 형성하는 것은 규범유지의 만병통치약이 아니다. 그러나 그것은 가격과<sup>179)</sup> 법적 권리에 의하여 가치가 정해지는 세계에서 자연에 더 많은 비중을 두어야 하는 것을 진지하게 받아들여야 할 시도이다. 법적 시각에서 자연의 권리에 대한 기준을 정하는 라임바허는 다음과 같이 스스로 상대화하고 있다. "자연의 권리에 대한 생각은 자연을 쓰레기 집하장으로 만들지 않는다면 토론을 위한 가능한 한 길을 제시하는 것이 될 것이다."<sup>180)</sup> 자연의 권리란 자연을 객체화하는 데에서 주체화하는 시도이다.<sup>181)</sup> "자연을 파괴하는 자연의 법적 객체성을 도울 수 있다면, 그것은 자연의 법적 주체성을 촉구하는 것이다."<sup>182)</sup> 자연의 권리는 자기 목적이 아니

178) 참조 II.4.6).

179) 자연의 가격에 대해서 다음을 참조 II.4.11).

180) Leimbacher, J.: Die Rechte der Natur, Basel 1988, 479, ähnlich 78: ders. Rechte der Natur, in: Reformatio Okt. 1987, 348-356.

181) 위의 책, 35ff, 75ff, 77f.

라, 공동세계 앞에 경외감을 강화하는 수단이다. 자연의 권리를 인정하기 위한 주장들은 대략 다음과 같다.

- (적어도 고등동물을 포함하여) 생물은 느낌을 갖고 있으며, 고통도 느낀다.
- 자연도 생존의욕이 있다.
- 자연의 파괴 앞에서 자연을 보호하고 자연을 대변해야 된다.
- 수세기 이래로 법적 주체들의 끊임없는 확장이 일어나고 있다.<sup>182)</sup>
- 공동세계와 함께 하는 인간의 자연사적 연관성은 평등권의 적용에 이르게 한다. 이러한 권리에 따라서 동등한 것은 동등하게, 다른 점은 다르게 다루어져야 하는 것이며, 이것은 공동세계에도 해당되는 것이다.<sup>184)</sup>
- 입증책임이 필연적으로 뒤바뀌는 것은<sup>185)</sup> 자연이 권리를

182) 위의 책, 40.

183) 예를 들어 여성들과 노예들은 아주 오랜 법적 전개 과정을 거쳐서 그들의 권리를 획득하였다. 노예제를 극복하기 위한 신학적 주장들을 인간에 의하여 노예화된 자연과 그 자연에 대한 권리의 근거로 이행하여 적용하는 것은 아주 도움이 되는 시도일 것이다. 예를 들어 다음을 참조. Schulz, S.: Gott ist kein Sklavenhalter, Zürich 1971, 137-243.

184) Meyer-Abich, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur, München 1986, 173f.

185) "자연에 대한 의심할 바 없는 영향이 있는 곳에서는 그 위대성이 아니라, 비위대성을 증명하는 것이다."

(Mensch sein im Ganzen der Schöpfung. Ein ökologisches Memorandum im Auftrag und zuhanden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz, Zürich

갖게 된다면 오히려 실현될 수 있을 것이다.

- 자연의 가치는 가격을 책정하는 경제적인 것일 뿐 아니라 법적으로도 보호되어야 한다. 왜냐하면 예를 들어 멸종되는 종들인 파괴적 자연은 대체될 수 없기 때문이다.<sup>186)</sup> 자연의 권리를 인정하는 것에 대한 반대 의견들은 대체로 다음과 같다.
- 파괴의 과정에서 자연은 무감각하다. 자연은 의식이 없으며, 도덕성을<sup>187)</sup> 지니지 않고 슬픔을 알지 못한다.<sup>188)</sup>
- 권리에는 의무가 속한다. 그러나 자연은 의무를 지낼 수 없다.
- 자연은 책임적 주체가 될 수 없다.
- 자연의 권리는 인간에 의해 변호적으로 인지될 수 있다. 예를 들어 고등 동물들은 "들보아 줄 수 있는" 인간을 필

1985, 12)

186) in: Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik, von einer Arbeitsgruppe der Evang. Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 78. "살을 위해 대체될 수 없는 것에 대해서는 가격이 책정될 수 없다. 자연은 의심할 바 없이 이용가치가 있고 가격을 지닌다. 그러나 자연은 명백히 이를 넘어서서 대체될 수 없는 것이며 그 가운데에서 고유한 가치를 지니고 아울러서 고유한 권리를 지닌다. 그것은 법적 질서에 의하여 보호될 수 있는 것이다."

187) Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 85f.

188) Koch, T.: Das göttliche Gesetz der Natur, Zürich 1991, 77ff; 이와 유사하게 Patzig, G.: Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten, in: Frankfurter Beiträge zur Geschichte, Theorie und Ethik in der Medizin, Bd. 3, Hildesheim 1986, 80ff.

요로 한다. 다른 생물체는 그렇지 않다. 그 “결과로 그 권리가 인간에 의해서 대변될 수 있는 한 부류의 동물이 있고, 그렇지 못한 다른 부류가 있다는 것이다.”<sup>189)</sup>

이 책은 이러한 논의들을 갖고 각각 구체적으로 논쟁할 자리가 되지 못한다. 자연의 법적 권리에 대한 윤리적 논쟁은 지금 상당히 강도가 높다.<sup>190)</sup> 특히 동물의 권리에 대하여 그렇

189) Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 96.

190) 자연의 권리에 대한 논의에 대해선 이미 언급된 것 외에 다음을 참조. Sitter, B.: Pläydoyer für das Naturrechtsdenken. Zur Anerkennung von Eigenrechten der Natur, Beiheft zur Zeitschrift für Schweizerisches Recht, H. 3, Basel 1984 (자연의 권리에 대한 자연법적 근거); Holzhey, H.: Der Gedanke eines “Rechte der Natur” als Resultat radikaler Kritik des Naturrechtsdenkens, in: ders./Kohler, G. (Hg.): Studia Philosophica, Suppl. 13, Verrechtlichung und Verantwortung, Bern 1987, 207-218 (지터에 대해 비판적인 시각이다. 자연의 권리는 자연을 마음대로 할 수 없다는 것을 표현하기 위한 존재론적 진술이 아니라, 인지적 이성의 사고 형식이다); Rémond Gouilloud, M.: Du droit de détruire: essai sur le droit de l'environnement, Paris 1989 (프랑스에서의 논쟁점들을 다루고 있는 이 책의 저자는 프랑스에서 환경파괴의 법 역사적 뿌리를 제시하고 있다); Link, Ch.: Rechte der Schöpfung-theologische Perspektiven, in: Vischer, L. (Hg.): Rechte künftiger Generationen. Rechte der Natur, Bern 1990, 48-60 (창조의 존엄성 안에서 권리가 정착하는 것); Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 101-107 (피셔에 대한 베른 그룹의 제안에서의 긍정적인 것); Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 82-92 (자연의 기본권리 대신에 자연에 마주한 인간의 기본책임에 대한 것임) Bondolfi, A.: Si puo ‘parlare coerentemente di “diritti della natura”?, in: Cenobio

다.<sup>191)</sup> 창조윤리와 손님됨의 인간상에 대한 것으로부터 다음과 같은 신학적 사회윤리적 관점들을 언급할 수 있겠다.

-바르트는 다음과 같은 유명한 문제를 제시한 적이 있다. “하나님에 의해 예수 그리스도 안에서 유일회적으로 완성된 오로지 믿음으로 말미암은 죄인의 칭의와 권리의 문제 사이에 하나의 관계가 있는 것인가……?”<sup>192)</sup> 이것을 우리의 주제로 바꾸어 이렇게 물어볼 수 있다. 존경과 지속적으로 아주 규범 있는 창조에 대한 태도를 촉구할 수 있도

Nr.3/1992, 283-296 (자연의 권리에 대한 비판들을 가능하는데서 또한 법적 근거들을 말함); Goetschel, A.F.: Tierschutz und Grundrechte, Bern 1989; ders.: Recht und Tierschutz: Hintergründe Aussichten, Bern 1993.

191) Vgl. z.B. Feinberg, J.: Die Rechte der Tiere und zukünftiger Generationen, in: Birnbacher, D. (Hg.) Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 140-179; Singer, P.: Befreiung der Tiere, München 1982(동물의 삶의 권리에 대한 극단적 입장); Regan, T.: The Case for Animal Rights, London 1984 (동물권리의 맹렬한 옹호자); Hargrove, E. C. (ed.): The Animal Rights/Environmental Ethics Debate. The Environmental Perspective, New York 1992 (미국에서 논의된 가장 중요한 논문들의 모음); Ruh, H.: Tierrechte-neue Fragen der Tierethik, in: ders.: Argument Ethik, Zürich 1991, 90-123 (auch in: ZEE 1989, 59-71) (루는 원칙적으로 모든 생명체가 동등한 권리를 갖고 있다는 점에서 출발하지만, 인간이 동물을 살육할 일정한 권리가 있다는 것을 어느 정도 인정한다); Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 80-98.(동물의 권리에 대하여 오히려 비판적인 견해들을 결산한 것)

192) Barth, K.: Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1984, 5.

특 하기 위해서, 하나님에 의해 인간과 다른 모든 피조물에게 부여된 존엄성을 어떻게 하면 정의롭게 수용할 수 있겠는가? 자연의 권리는 그 질문에 대한 한 대답의 시도이다.

- 인간과 공동세계의 존엄성은 인간과 공동세계의 존재론적 질로부터 조금만 유래되며, 그렇게 조금만 인간과 자연의 권리를 행하게 된다. 그것은 인간과 공동세계에 대한 하나님의(계약의) 관계 안에 근거하며 기능적으로 규정되었다. 그것은 인간과 자연이 무엇을 위하여 거기에 존재하는지에 대한 질문에 답변을 하는 것이다. 그것은 권리를 보호하고 인간의 삶을 이 땅 위에서의 손님의 것으로 이해하며, 이 땅을 성실히 경작하고 보전하라는 그의 임무와 존귀함과 자유를 인지할 수 있는 것이다. 인간이 자연의 권리를 인정할 수 있기 때문에, 인간은 하나님의 계약에 대답하며 이렇게 자연과 관련 있어서 아주 사려 깊게 자연을 대하도록 인간이 책임을 지는 것이다. 그것은 자연의 권리 앞에서 인간의 실존론적 관심의 우선권을 배제하지 않으며, 포함한다.<sup>193)</sup> 그러나 그것은 근거를 가져야 할 의무를 지닌다. 자연의 실존론적 관심은 인간의 비실존론적 관심에 우선한다.

- 하나님이 특히 보답할 수 없는 손님들을(눅 14:14) 초대 하듯이 인간도 그의 이웃하는 피조물에게 행해야 한다. 인간은 자연에게서 대가를 바라지 않고 그 고유한 가치를

보호하여야 한다. 이에 상응해서 자연의 의무에 대한 요구를 신학적으로 권리를 위한 대가로써 거부할 수 있다. 권리는 법적으로 더 이상 의무에 연관된 것이 아니다.<sup>194)</sup> 예를 들어 어린이의 권리에 대한 유엔선언서는 권리와 의무를 서로 대응적인 것으로 계산하지 않는다. 차세대와 혹은 장애자들은 그에 상응하는 의무를 수행할 수 없더라도 권리를 지니고 있다. 보편적으로 인간을 위한 자연의 업적은 아주 상당한 것이다.

- 인간은 하나님에 의한 관리자로서, 약한 지체를 위한 대변인으로서 세움을 받았다. 또한 자연의 일부를 자연의 다른 일부와 망가진 인류의 부분을 위하여 보호해야 한다는 과제를 부여받았다.<sup>195)</sup> 이미 중세에는 인간이 동물을 대변할 수 있었던 교회법정이 있었다.<sup>196)</sup> 물론 인간이 자

194) 위의 책, 50f.

195) 위의 책, 399-478. 인간을 통한 자연을 대리하는 법적 형태.

196) Vgl. Ferry, L.: Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme, Paris 1992, 9-20. 페리에 의하면 13세기와 18세기 사이에 전 유럽에서 12번이나 동물관련 법 재판이 있었다. 스위스의 신학자인 험머라인(Felix Hemmerlein)이 1497년 그의 책 "Des exorcismes"에서 쿠어지역 근처에서 풍뎡이의 재앙에 관해서 보고하고 있다. 그 결과 쿠어 법정에서 풍뎡이에 대한 재판이 있었다. "주민들이 이 파괴적인 벌레들을 쿠어 칸톤 법정으로 가지고 왔다. 그들은 변호사와 검사를 주문하고 법정의 관례적인 모든 형식 절차를 밟아 나갔다. 결국 판사는 풍뎡이들도 신의 창조물들이고, 살아갈 권리가 있다고 결론지었다. 벌레들의 삶의 기반을 빼앗는 것은 불의한 것이다. 판사는 이 벌레들을 야생적인 숲 속으로 추방하여서 이것들이 더 이상 주민들의 농업을 망가뜨리지 못하게 하였다. 그리고 결국 그렇게 되었다"(Ferry, L., a.a.O., 13f.).

193) Leimbacher, J.: Die Rechte der Natur, a.a.O., 239.

연의 권리를 변호해야 한다면, 여기에서는 진지한 법적, 윤리적 문제들이 생겨날 수 있다.

-자연의 권리에 의하여 입증책임이 뒤바뀌어 작용하는 것은 이 땅위에서 손님됨이라는 의식을 근본적으로 도와주는 것이다. 물론 이와 같이 뒤바뀌어진 입증책임은 공동 세계의 형태를 불가능하게 만들 정도로 부담이 되어서는 안 될 것이다.

요약하면 자연의 권리들은 규범유지를 보장하기 위한 만병통치약이 아니다. 그러나 그것은 도로의 신호등과 같은 것이다. 그것은 계속 앞으로 진행하거나 방향을 바꾸기 전에 아무 위험이 없는지 우선 좌우를 살피도록 한다. 자연 속으로 관여하기 전에 이러한 것이 정말로 삶에 필요하고 삶을 촉구하는 것이 되는지에 대한 정당성을 부여해야만 한다. 그것은 세계개혁교회연맹이 자연에 대한 권리를 제안한 것에서 나타난 바와 같다. "자연에 대한 개입은 정당화를 필요로 한다. 그것은 자연에 관여하는 관심이 자연의 권리의 온전한 보전에 대한 관심보다 더 무게 있게 되고 관여하는 것이 도를 넘어서는 것이 되지 않을 때 허용될 수 있다."<sup>197)</sup> 자연의 고유한 가치와 존엄성을 보호하기 위한 다른 길이 있다면 그것은 진지하게 고려되어야 한다.

그 길은 예를 들어 자연의 권리를 파괴하기 보다는 자연에 대한 인간의 기본 의무를 이행하는 것에 근거한다. 이렇게 독일개신교회연맹(EKD)은 기본법에 대한 보충으로 다음의 항목을

197) Vischer, L. (Hg.): Rechte künftiger Generationen. Rechte der Natur, Bern 1990, 13f.

제안한다. "창조를 위한 책임에서 국가는 생명의 자연스런 근본을 보호한다."<sup>198)</sup> 대법원 판사 살라딘은 "자연스런 환경과 함께 조심해서, 보전하며 살아가는 것"에 대한 기본 의무를 제안한다.<sup>199)</sup>

#### 6) 하나님 나라 안에서 화해된 창조

손님 준수 사항 I/6

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 당신의 행위를 은 피조물의 화해와 완성으로의 하나님의 약속과 이미 그에 대한 가시적인 표징에 방향을 맞추십시오. 그러면 당신은 규범과 균형을 찾을 수 있을 것입니다.

다른 말로 하면

창조의 계속적 전개는 목적 없이 우연에 따라 일어나는 것이 아니다. 인간의 화해와 인간 이외의 공동세계의 화해에 목표를 맞추는 사람은 아주 규범 있게 행동한다.

198) Zit. nach Meyer-Abich, K. M.: Aufstand für die Natur, München 1990, 124.

199) Saladin, P.: Menschenrechte und Menschenpflichten, in: Böckenförde, E./Spaemann, R. (Hg.): Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, 287. Zur Grundpflicht des Menschen gegenüber der Natur auf Verfassungs- und Gesetzesstufe. Vgl. auch Leimbacher, J.: Die Rechte der Natur, a.a.O., 261ff, 280ff.

“하나님 나라에 대한 비전 없이 신학윤리란 아무 것도 아니다.”<sup>200)</sup> 창조윤리가 종말론적 전망을 갖지 못한다면, 그것 또한 잘못된 방향을 갖는 것이며, 단편적인 시각과 부분적 관심에만 사로잡혀 있는 것이다.<sup>201)</sup> 창조주, 우주적 그리스도, 우주적 성령에 대한 관계로부터 인간의 공동 세계에 대한 새롭고, 존경심 넘치는 관계가 생겨난다면, 거기에는 하나님 나라를 향한 종말론적 방향이 이미 포함되어 있는 것이다. 폴로세서는 이것을 다음과 같이 표현한다. “만물이…… 그분을 위하여 창조되었습니다”(골 1:16). 그럼에도 불구하고 이러한 방향은 여기에서 외적으로 강조할 수가 있다. 삼위일체적 창조신학은 “삼위일체적 하나님 나라론”<sup>202)</sup>에 상응하는 것이다. 그 가운데에서 삼위일체적 하나님이 창조를 우주적으로 생동감 있게 만들고 화해하며 완성한다. 여기에 내가 의미하려고 시도하는 삼위

200) Marti, K.: O Gott!, Stuttgart 1986, 175.

201) 이러한 시각은 다음에서 수용된 것이다. 예를 들면 Ragaz, L.: Die Bibel-eine Deutung. Neuauflage der siebenbändigen Originalausgabe in vier Bänden, Fribourg/Brig 1990, I; Auer, A.: Umweltethik, Düsseldorf 1984, 262-275; Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, München 1985, 74-78, 116ff; Chalier, Ch.: L'alliance avec la nature, Paris 1989, 199-207; Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 372-383; Pannenberg, W.: Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 163-202; Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 98-100; Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 157-161, 304ff.

202) 나는 몰트만의 개념을 수용한다. Moltmann, J.: Trinität und Reich Gottes, München 1980, 226-229(『삼위일체와 하나님의 나라』, 김균진 옮김(대한기독교출판사, 1987)).

일체적으로 근거된 환경윤리가 상응하는 것이다.

창조를 보전한다는 것은 거꾸로 되돌아가서 자연의 근본 상태를 보전하거나 재생해야 된다는 것을 의미하지 않는다. 이러한 것은 진화사적으로 보아서도 있을 수가 없었다. 진화는 유대 기독교적 시각에서 볼 때 목적 없이 우연히 진행되는 것이 아니라, 창조의 완성으로써의 새로운 창조의 목표를 향한 것이다. 이렇게 해서 환경윤리적 규범유지는 목적론적으로<sup>203)</sup> 새로운 창조의 미래로 향하여 있는 것이다. 종말론에 대한 윤리적 방향은 하나님의 행위에 방향을 맞추는 것을 의미하며 그런 점에서 절대적인 것이다. 그것은 동시에 하나님의 행위가 인간의 행위에 앞서며, 인간의 행위는 그 답으로써 따라야 한다는 것을 의미한다.<sup>204)</sup> 바울은 이 점에서 합당한 하나님 경배를 보고 있다. “나는 하나님의 자비하심을 힘입어 여러분에게 권함

203) 아퀴나스(Thomas von Aquin)도 아주 규범적인 것을 목적론적으로 규정한다. “목표로 이끄는 것을 위한 규범이 그 자체로써의 목적이다”(Summa Theologica, II/II, q 141, a 6(『신학대전』, 정의체 옮김(바오로딸, 1999))).

204) Mostert, W.: Leben und Überleben als Thema der Eschatologie, in: Weder, H.: Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung, Zürich 1990, 123-138 (134). “창조를 보존하는 주체는 하나님이지, 인간이 아니다.” 유감스럽게도 모스테르트는 이러한 중요한 진술을 행위의 목적론적 방향성에 대한 거부와 연관 짓고 있다. “환경 위기의 근거는 절대적이고 지구적 목표들을 설정하는 데에 있다”(132). 이러한 명제는 오늘날 환경 위기에 대한 수많은 연구 결과를 근거로 볼 때 내 견해로는 지지할 만한 것이 못된다. 설령 이념에 의한 유토피아가 온다고 하더라도 그것이 절대화된다면 그리고 하나님의 행위를 배제한다면, 이 세상을 위한 유토피아적 차원을 내포하는 하나님 나라에 대한 방향은 거부되어질 수 없다.

니다…… 여러분은 이 시대의 풍조를 본받지 말고, 마음을 새롭게 함으로 변화를 받아서, 하나님의 선하시고 기뻐하시고 완전하신 뜻이 무엇인지를 분별하도록 하십시오”(롬 12:1-2).<sup>205)</sup> 현재 실제적으로 가능한 것과 미래적으로 약속된 것 사이에서의 긴장이 첨예하게 될 때, 윤리는 급진적이 되는 것이다. 그러나 이러한 긴장이 극복된다면 윤리는 기독교적 윤리로 남아 있게 된다.<sup>206)</sup>

새롭고 화해된 창조에 대하여 구약성서와 신약성서 모두 언급하고 있다. 시편에서 선한 창조를 찬양하는 것 외에도 예언서에서는 종말론적 창조의 평화적 유토피아가 있다(예를 들어 호 2:20f.). 특별히 표현력이 풍부하게 이사야 예언서는 다가오게 되는 평화의 나라의 모습을 묘사하고 있다. “그 때에는, 이리가 어린 양과 함께 살며, 표범이 새끼 염소와 함께 누우며, 송아지와 새끼 사자와 살진 짐승이 함께 풀을 뜯고, 어린 아이가 그것들을 이끌고 다닌다. 암소와 곰이 서로 벗이 되며, 그것들의 새끼가 함께 눕고, 사자가 소처럼 풀을 먹는다. 젖먹는 아이가 독사의 구멍 곁에서 장난하고, 젖먹는 아이가 살무사의 굴에 손을 넣는다. 나의 거룩한 산 모든 곳에서, 서로 해치거나 파괴하는 일이 없다……”(사 11:6-9; 65:25)<sup>207)</sup> 이 본문

205) Vgl. Barth, K.: Der Römerbrief, Zürich 1989, 447 (1. Aufl. 1922) (『로마서 강해』, 조남홍 옮김(한울출판사, 1998)).

206) Ulrich, H. G.: Eschatologie und Ethik, München 1988, 71.

207) 주석에 대해서 Vgl. z.B. Liedke, G.: Die Zukunft der Schöpfung (Jes 65, 17-25), in: Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung. Drei Bibelarbeiten von der Europäischen Ökumenischen Konferenz in Basel 1989, hg. von der

이 나타내는 것은 인간 이외의 공동 세계가 근본적인 선함에 도 불구하고 인간의 죄된 개입과는 별도로 구원을 필요로 하고 해방을 기다린다는 것을 제시한다.

로마서 8장 19-23절<sup>208)</sup>의 의미있는 문구들에서 바울은 “피조물도 썩어짐의 종살이에서 해방되어서, 하나님의 자녀가 누릴 영광된 자유를 얻으리라는 것”(롬 8:21)을 말하고 있다. 바울은 이사와 대조되게 자연이 “인간적 타락의 결과로 고난을 당한다”고 말하고 있으며<sup>209)</sup> 그 때문에 “허무”(롬 8:20)에 굴복하게 되었다고 보고 있다. 바울의 방향은 피조물의 탄식과 고난을 묘사하거나 인간에게 죄를 묻고자 함이 아니라, 우주의 구원에 대한 희망을 표현하고자 하는 것이다. 그의 “출발점”은 “장차 오게 될 영광”<sup>210)</sup>이다. 그래서 나는 여기에서 로마서 8장을 하나님 나라에 대한 방향과의 관련에서 언급하는

Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt, Bern 1989, 1-21.

208) Vgl. dazu Weder, H.: Geistreiches Seufzen. Zum Verhältnis von Mensch und Schöpfung in Römer 8, in: Stolz, F. (Hg.): Religiöse Wahrnehmung der Welt, Zürich 1988, 57-72; Schrage, W.: Bibelarbeit über Röm 8, 18-23, in: Moltmann, J. (Hg.): Versöhnung mit der Natur? München 1986, 150-166.; Hasenfranz, H.-P.: Das Christentum. Eine kleine Problemgeschichte, Zürich 1992, 201. 하젠프란츠에게는 로마서 8:19ff가 “창조 안에 있는 기독교인의 가장 기본적 본문이다.” 이렇게 이 본문이 중요하지만, 기독교적 성서 윤리는 이 본문에만 의존하기 보다는 성서 전체의 증언에 더욱 강하게 기대야 한다.

209) Käsemann, E.: An die Römer, Handbuch zum Neuen Testament 8a, Tübingen 1974, 225.

210) Weder, H.: geistreiches Seufzen, a.a.O., 58.

것이다. 약속된 미래로부터 창조의 현재와 우리의 환경윤리적 과제를 그 안에서 판단할 수 있다.

바울과 성서 전체의 이해에 따르면 피조물 전체의 구원 없이 인간의 구원이 없으며, 반대로 인간의 구원없이 창조의 완성은 없다. 인간과 공동세계의 화해는 “새 하늘과 새 땅”(계 21)의 포기할 수 없는 가장 중요한 부분이다. 개인 구원과 그리스도에 대한 관련성을 교회의 선포과제의 유일한 중심으로만 설정하고, 기독교인과 교회의 공동적 책임성을 하찮은 일이며 환경주의자들의 취미 생활 정도로만 보는 사람은 복음을 잘못 이해하는 것이다. 인간과 자연의 화해는 인간에게서가 아니라, 하나님에게서 그 출발점을 지닌다. 자연과 하나님의 화해는 자연과 함께 하는 아주 규범 있는 일상성의 윤리를 위한 기본 근거이다. 하나님이 우리를 “그리스도 안에서 화해케 하시려고”(고후 5:18; 골 1:20), 하나님은 전 세계와도 화해하시는 것이며<sup>211)</sup>(고후 5:19) 인간과 자연 사이에서의 화해를 위한 전제를 마련하신다. 이에 상응하여 우리에게 주어진 “화해의 직분”(고후 5:18)<sup>212)</sup>이 있는 것인데, 그것은 공동세계와 함께 하는 화해 안에서 이루어진다.<sup>213)</sup>

211) 바울이 여기에서 사용하는 그리스어 우주(Kosmos)는 대부분의 경우에 인간의 세계로 이해되지만, 그의 광범위한 화해론의 상황과 로마서 8장에서는 인간 이외의 공동세계를 포함하는 것으로 이해되어야 한다.

212) 화해의 직분에 대한 신학적 윤리적 토대에 대해서는 다음을 참조. Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten, Zürich 1988, 349-463.

이러한 새 창조는 하나님 나라에 대한 다른 표현인데, 종말론적 성취에서 이 세상적인 것과 저 세상적인 가치를 지니고 있다. 이러한 새 창조는 시간의 끝에 이르기까지 완전히 실현될 수가 없다. 이 땅 위에 피조된 것은 피조된 것으로 남으며 선택과 썩어질 것의 이중성 안에 사로잡힌 것이다. 동시에 우주적 그리스도와 우주적 성령의 작용을 통하여 새로운 창조는 이미 체험되게 되었고, 동역자로서의 인간에 의하여 촉구될 수 있다. 이것은 한편으로 “이미” 가시적이 된 새로운 창조의 징표를 간직하기 위한 결정적 참여로 이끌 수 있다. 동시에 이것은 “아직 아닌” 여유로움을 간직한다. 완성의 기쁨은 아직 앞에 놓여 있는 것이다. 인간은 그것을 강요할 수도 없고 그래서도 안 된다.

이어지는 창조, 진화적인 계속적 창조에서의 규범유지는 이로써 두 가지 점에 의하여 규정되었다. 한 가지는 선택하고 창조된 세계의 규범은 간직되어야 한다.<sup>214)</sup> 동시에 다가올 창조의 길을 준비해야 한다. 피조된 세계의 변화는 또한 새로운 창조의 근거가 되는 삶의 근거들이(예를 들어 유전자적 자원의 다

213) 교회를 위한 환경윤리적 결과들에 대해서는 다음을 참조. Stückelberger, Ch.: Versöhnung mit der Natur-Aufgabe und Möglichkeit der Kirchen, in: Bischofberger, O. et al: Umweltverantwortung aus religiöser Sicht, Freiburg/Zürich 1988, 63-80.

214) Link, Ch., Schöpfung, Gütersloh 1991, 372. 링크는 시초에서의 창조와 종말에서의 창조의 연관성을 제시한다. “창조의 균형은..... 이미 ‘마지막’과 광범위한, 이 세계에서 약속된 지평을 넘어서는 하나님 나라에 대한 전망을 전제로 한다.”

양성) 간직되듯 간직된다는 것을 앞서 전제할 수 있다. 동시에 창조의 고난과 인간과 자연의 갈등에서 보이는 옛 창조의 타락성은 고난의 감소와 인간과 자연의 화해를 향한 발걸음에 의하여 극복되어야 한다. 인간은 이 땅 위에 하늘이나, 하나님 나라나 새로운 창조를 건설하는 것이 아니다. 인간이 이루는 것은 그의 피조성과 제한성의 정후 아래에 머무는 것이다. 이러한 진술은 인간에 의하여 만들어진 것에 뒷구멍으로 다시 절대적 종말론적 가치를 부여하지 않기 위한 굉장히 근본적인 내용이다. 바로 그러한 문제가 근대시대에 기술을 갖고서 끊임 없이 이루어졌던 것이다. 그래서 새로운 기술력과 함께<sup>215)</sup> 자연의 변화가 종말론적 현상으로 평가되었던 것이다.

새로운 창조의 징표는 인간의 행위, 또한 기술적 행위를 통하여 나타난다. 칼빈은 그리스도의 나라를 이렇게 설명한다. "하늘나라의 일정한 시초를 이미 여기 땅 위에서 시작하게 하고, 이와 같은 사멸적이고 허무한 삶을 확실히 불멸하고 허무하지 않고, 복된 것으로 시작하게 하는 것이다."<sup>216)</sup>

계세례파 운동, 계몽적 낙관주의 혹은 실제 사회주의의 역사에서 보여주었던 것처럼 어떤 유토피아를 실현시키기 위해 노력하는 것이 파괴적 절대주의로 이끌게 된다면, 이러한 종말론적 윤리의 방향에서 규범 상실을 위한 이유가 있는 것이 아닌가? 요나스가 유토피아 지향적인 "희망의 원리"를 "책임의 원리"로 극복하려 했다면 그가 옳은 것 아닌가?<sup>217)</sup> 종말론적

215) Krolzik, U.: Umweltkrise-Folge des Christentums?, Stuttgart 1979, 66ff.

216) Calvin, J.: Institutio IV, 20, 2.

약속에 환경윤리의 방향을 설정한다는 것은 어떤 유토피아에 이르거나 그래서 그것이 역사적 사실이 된다거나 도달치 못한 환상으로 머문다는 것을 의미하는 것이 아니다. 약속이란 오히려 우리의 삶을 한계 짓는 지평 가운데 머문다. 지평에 도달하려고 하는 그 누구도 떠오르지 않는다. 도를 넘은 것으로 보이는 예언자적 구원의 약속은 도를 넘은 심판적 말씀의 비판과 함께 이러한 의미에서 규범유지를 지지하는 지평을 형성한다.<sup>218)</sup>

## 7) 놀이들

손님 준수 사항 1/7

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 놀이는 허락되었고 바라는 바입니다. 당신은 함께 놀 수 있도록 초대되었습니다. 놀이가 제대로 진행되도록 그 규칙을 지켜 주시기 바랍니다.

다른 말로 하면

규범유지는 자유와 질서의 동등성을 전제로 한다. 그것은 모든 놀이에서 보이는 바와 같다. 목적을 단지 그 자체로부터 갖고 있는 목적으로부터 자유로운 일과 행위들은 공간을 필요로 한다.

217) Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 287ff.

218) Guggisberg, K.: Maßvoller durch maßlose Kritik? Das Maß bei den Propheten, Kirchenbote für den Kanton Zürich, Nr. 16/1990, 6.

놀이는 목적으로부터 자유로운 필연적이 아닌 행위를 위한 상징어이며 감각과 기쁨을 전달하며 자유와 질서(놀이 규칙)가 함께 작용하는 가운데에 기인한다.

자연과학에서는 놀이의 그림이 진화적 상념들에서 더욱 자주 중요한 역할을 한다. 창조가 과정이며, 목표 지향적이 아닌 자유와 질서의 합성적 놀이로써의 열린 체계로 이해된다면, 그것은 세계의 흐름을 처음부터 규정하는 것이다.<sup>219)</sup> 놀이 가운데 자연과 정신의 연합이 나타난다. 인간은 이러한 놀이에서 관중일 뿐 아니라, 항상 함께 참여하는 놀이꾼이다. 세계의 진행은 이러한 점에서 자연법과(가능성으로, 아직 필연성이 아니라) 생명체와 인간에 의하여 공동으로 규정되었다.

사회학과 사회학적 생태학에서 놀이 이론은 현상과 태도의 방법을 위한 설명적 유형을 형성한다.<sup>220)</sup> 인간의 여러 노동들은 놀이를 하는 것을 만족시키기 때문에 매력적인 것이다. (예를 들어 컴퓨터 사용) 놀이를 하는 것은 자유시간에 하는 일일 뿐 아니라, 우리의 실재성 가운데에 있는 기초적 움직임이다. 놀이를 하는 것은 그것에 대한 표현이다.

신학적으로 놀이는 창조 안에 있는 하나님의 근본적 움직임

219) Vgl. z. B. Eigen, M./Winkler, R.: Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall, München 1979; Gilch, G.: Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild, Stuttgart 1968.

220) Z. B. Mosler, H.: Selbstorganisation von umweltgerechtem Handeln: Der Einfluß von Vertrauensbildung auf die Ressourcennutzung in einem Umweltspiel, Zürich 1990 (Diss.)

으로써 표현될 수 있다.<sup>221)</sup> 우리의 질문은 어느 한도 내에서 놀이의 신학은 창조에 마주한 규범유지로서 기여할 수 있는가 하는 점이다.

도대체 왜 우주가 만들어졌으며 그 안에 지구가 창조되었는가? 이에 대한 적절한 대답은 비록 신인동형론적으로 들릴지라도 하나님께서 기꺼이 놀이를 즐기시기 때문이다. 놀이하는 신(Deus ludens)이 순수한 기쁨과 완전한 자유로 세상을 창조하였다. 아무도 하나님이 그 일을 하도록 강요할 수 없다. 그러나 피조된 것은 임의적인 것이 아니라, 완전히 의미를 지니는 것이다. 왜 이렇게 아주 압도적인 종의 다양성이 있는가에 대한 물음은 신학적으로 이렇게 가장 설득력 있게 대답될 수 있다. 하나님이 기꺼이 놀이를 즐기신다고 말이다. 아름다움도 마찬가지이다. 아름다움은 사치스런 것이다. 번식을 위해서는 정자와 난자의 아름다움이 필요하다. 그러면 무지개의 다채로운 음은? 하나님이 기꺼이 놀이를 즐기시기 때문에 그것이 있는 것이다. 놀이적인 자유, 놀이적 다양성, 놀이적 아름다움은 모두 하나님의 창조 사역에 처음부터 마지막에 속하는 것이다.

221) Vgl. Moltmann, J.: Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel, München 1981; Fink, E.: Spiel als Weltsymbol, Stuttgart 1960; Ferrucci, F.: Die Schöpfung. Das Leben Gottes, von ihm selbst erzählt, München 1988; Stückelberger, Ch.: Gott achtet uns, wenn wir arbeiten, aber er liebt uns, wenn wir spielen. Eine kleine Theologie des Spiels, Kirchenbote für den Kanton Zürich, Nr. 14/1989, 7.

세계의 시초에 이미 함께 하였던 “놀이하는 지혜”는 우주적 춤을 추었다. “……땅의 기초를 세우셨을 때에, 나는 그분 곁에서 창조의 명공이 되어, 날마다 그분을 즐겁게 하여 드리고, 나 또한 그분 앞에서 늘 기뻐하였다”(잠 8:29f). 이에 상응해서 삼위일체적 연합 가운데 우주적 그리스도와 성령이 함께 놀이하시는 것이다. 창조의 연속에서 모든 피조물은 함께 놀이하도록 초대되었다. 여기에는 “그 속에서” 놀고 있는 (시 104:26) 하나님이 창조하신 위험스런 리위야단으로부터, 예수께서 직접 그 놀이에 초대하시는 인간에 이르기까지 모두가 해당된다. 그러나 마태복음과 누가복음의 비유는 예수의 동시대인들이 제자적으로 초대를 거부한다고 이렇게 설명한다. “우리가 너희에게 피리를 불어도 너희는 춤을 추지 않았고, 우리가 곡을 해도, 너희는 울지 않았다”(마 11:17f). 여기에서 놀이란 다른 부분에서와 마찬가지로 종말론적 은유이다. 창조의 완성에서 “젖먹는 아이가 독사의 구멍 곁에서 장난”(사 11:8)하는 것이다. 그리고 “어울려서 노는 소년 소녀들이 이 도성의 광장에 넘칠 것이다”(슥 8:5). 이렇게 놀이는 창조의 근본으로써 자유, 다양성, 기쁨, 찬양(시편에서 “노래하고 놀이하도”), 지혜, 업적으로부터 자유로운 은혜, 완성의 표현이 된다.

창조와 함께 하는 일상성에서 규범유지의 윤리를 위하여 이것은 인간이 하나님의 동역자인 것처럼, 함께 놀이하는 존재임을 뜻한다. 피조물의 자유는 한 놀이로써의 계약에 참여하는 것에 근거한다. 이러한 놀이는 하나님이 자신을 드러내는 표현과 자신의 힘을 포기하는 것과 함께 아주 커다란 감행을 시도

하는 것을 말한다.<sup>222)</sup> 이러한 감행적 놀이는 인간 스스로가 만들거나 만들 수 없는<sup>223)</sup> 이 놀이 규칙을 잘 지킬 때에만 가능한 것이다. 함께 놀이하는 사람으로서의 인간의 규범은 인간이 자유를 제한 속에서 받아들이며 (창조의 제한 가운데) 삶 가운데 목적으로부터 자유로운 공간을 다시 마련하는 것이다. 유용성에 의해 완전히 목적 지워진 삶은 삶을 훼손시키는 것이다. 왜냐하면 그것이 기쁨, 다양성, 아름다움을 죽이기 때문이다. 우리의 사회에서 놀이가 항상 여가 산업으로 산업화되고 스포츠에 의하여 상업화되는 것은 목적으로부터 자유롭고 그 가운데서 의미를 부여하는 것이 점점 더 밀려나게 되는 신호이다. 이것에 맞서는 것이 환경윤리를 위하여 기여하고자 하는

222) Jonas, H.: *Materie, Geist und Schöpfung*, Frankfurt 1988, 54-56, 요나스는 “유한한 것의 무한한 놀이”에 대하여 세계 창조의 근거로써 이야기한다. 그리고 창조 안에서 “신적인 감행”, “아주 위험한 세계 모험가”에 대하여 이야기한다. 그에겐 이러한 감행이 성공할 수 있는지에 대한 “아우슈비츠 이후”의 불확실성이 숨겨져 있는 것이다. 이것은 탈무드에서 표현되는 (역사적 경험에 의한) 동일한 유대적 불확실성이다. 탈무드의 이야기에 따르면 신이 세계를 창조하기 위해 26가지 시도를 하였다. 그런데 모두 그것이 실패로 평가되었다. 신이 결국 세계를 창조했을 때, 이렇게 소리쳤다고 한다. “이번 것은 제발 잘 되기를 빈다.”(in: Prigogine, I./Stengers, I.: *Dialog mit der Natur*, München 1981, 294.) 또한 기독교적 창조 종말론도 창조 놀이의 모험적 성격을 인지해야 하고, 진화적 구원 자동화주의를 대면해서는 안된다. 그런 것이 예를 들어 샤르댕에게 나타난다. 그러나 기독교인에게는 하나님이 그리스도 안에서 그 의 온전한 사랑을 주었고, 주고 있기 때문에 창조의 감행이 성공하게 되는 것이다.

223) 이와 유사하게 Barth, K.: *Die Kirchliche Dogmatik* III/3, 98.

놀이의 신학의 의미이다.

### 8) 찬양과 축제

손님 준수 사항 I/8

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 당신은 손님으로서 모든 손님들이 함께 하는 우주적 축제에 참여합니다. 여기에서 창조의 춤과 리듬감을 갖고 평형을 찾도록 노력하십시오. 찬양 가운데 당신은 당신의 적절한 척도를 찾을 것입니다.

다른 말로 하면

개인적, 사회공동체적, 종교적인 인간의 리듬은 자연을 경외하라는 리듬을 갖는다. 자연의 리듬이 존경되어진다면 오히려 규범과 균형이 유지될 것이다.

감사하고 찬양하는 것은 자기 확답의 표현이다. 하나님, 이웃 인간, 공동세계에 대한 감사는 자기 자신으로부터 살지 않고, 받아들이는 사람조차도 당연하게 생각하지 않는 의식의 표현이다. "사람의 아들이 무엇이기에 주님께서 이렇게까지 돌보아 주십니까?"(시 8:4) 이것은 감사의 결과로써 겸허함의 표현이다. 감사함과 찬양은 관계의 표현이다. 찬양시편으로써 창조시편은 이 말씀 가운데 요약된 것이다(특히 시 8:104, 읊 38-42). 감사하고 찬양할 수 있는 사람은 땅 위에서 손님됨을 기억하는 것이다.

"성부와 성자와 성령께 영광, 태초로부터 지금까지 그리고

영원무궁토록……" 이것은 삼위일체 하나님에 대한 찬양적 기도이다.<sup>224)</sup> 이것은 하나님의 행위의 넓은 지평에서 고유한 생태적 행위를 설정하며 회의와 자신을 과대평가하는 가운데 그의 적절한 규범을 제시하는 것이다. 종교개혁적으로 아주 핵심적인 오직 하나님께만 영광(Soli Deo gloria)이라는 것은 환경윤리를 위해서도 중요한 것이다. 하나님의 영광을 위한 열정은<sup>225)</sup> 쓸데없는 사치스러움이 아니라, 규범유지의 기독교적 윤리의 중요한 부분이다. 영광송(Doxologie)을 승리 도취적으로 잘못 이해하고 십자가의 신학(theologia crucis)을 영광의 신학(theologia gloriae)으로 밀어부치는 위험은 오늘날 그리 많지 않은 것으로 보인다. 침울한 환경문제에 직면하여 영광송을 오히려 잊어버리고 마치 인간이 온 세계를 혼자 짊어져야 하는 것처럼 인간에게 환경문제를 호소함으로써 지나치게 기대하는 것이 오히려 더 큰 위험이라 여겨진다. 영광송은 윤리적으로 매우 중요한 지배 비판적 기능을 갖는다. 하나님 자신만이 영광을 받으실 분이라면, 다른 영광과 통치의 요

224) 몰트만은 "삼위일체적 영광송"에 대하여 말한다. Moltmann, J.: Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 315ff.

225) 바르트는 "하나님께 영광을 돌리기 위한 열정"에 대하여 말한다. Barth, K.: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Zürich 1979, 180-346. 여기서 인용한 문구는 77장의 소제목인데 그의 윤리학의 삼분의 일 이상을 차지하는 내용이다. 그는 열정을 하나님을 위한 "위대한 열정"으로 이해한다(180-187). 영광송은 특히 또한 칼빈의 창조신학에서도 가장 중심적 역할을 한다. 이에 대해 다음을 참조. Link, Ch.: Schöpfung, Gütersloh 1991, 126-133.

구는 모두 시험대에 올려져야 하고 극복되어야 한다.<sup>226)</sup> 그래서 유전공학과 같은 모든 새로운 기술공학에 대하여 문제제기해야 된다. 이것은 자연과 이웃하는 인간에 대한 고유한 통치를 강화하는 데에 쓰이는 것인가 아니면 인간과 동물의 고통을 감소시킴으로써 하나님께 영광을 돌리는 것에 도움이 되는 것인가?

창조의 찬양은 환경파괴에 직면해서 물론 비판적으로 볼 수 밖에 없다. (얼마나 자주 예배에서 전통적 찬양의 노래들이 반복되는지) 아직 이러한 일이 있는 곳에서는 오늘날 인간들의 두려움과 질문들이 진지하게 받아들여지지 않았다. 이렇게 해서 믿음, 애통합, 죄책 고백, 회개를 위한 부름이 영광송과 함께 연결되는 것이다.<sup>227)</sup> 창조주와 창조의 찬양은 파괴에 맞선 본래적 저항력임을 다시금 강조할 필요가 있다.<sup>228)</sup>

오직 하나님께만 영광이라는 하나님 찬양은 일차적으로 예

226) Lochman, J. M.: Reich, Kraft und Herrlichkeit. Der Lebensbezug von Glauben und Bekennen, München 1981, 59 (Zur ethischen Auswirkung der Doxologie).

227) 찬양, 애통합, 간구, 정보를 연결하는 측면에서 다음에 두 문헌을 참조. Ökumensiche Arbeitsgemeinschaft Kirche und Umwelt der Schweiz.: .....heute noch einen Apfelbaum pflanzen. Ökumenisches Liederbuch zur Schöpfung, Zürich 1989(현대적 창조노래 모음집); Mit der Schöpfung danken, leiden, hoffen. Anregungen zum Erntedank, Bern 1990. 창조에 대한 예배의식의 새로운 자료들이 여러 나라에서 생겨났다. Z.B. Advent and Ecology, ed. by WWF United Kingdom, Manchester 1988; Creation Harvest Liturgy, ed. by International Consultancy on Religion, Education and Culture, Winchester 1987.

배 장소에서만 완성되는 것이 아니라, 일상의 모든 생활을 규정하는 것이다. 이에 대하여 종교개혁자들이 끊임없이 강조하였고 규범을 유지하는 것도 사순절 같은 일정한 시간에 제한되었을 뿐 아니라, 매일 실행하도록 설교하였다. 이렇게 한계를 짓는 것이 중요하였기 때문에 규범을 유지하는 것과 마찬가지로 찬양의 특별한 시간을 정하고 지키는 것도 중요하다. 낮과 밤의 리듬, 평일과 주일, 주와 월, 계절들, 교회력, 개인적 삶의 단계들과 사회적 예식들은 모두 규범을 유지하는 데에 본질적으로 도움이 되는 것이다. 자연과 함께 하는 오늘날의 균형 잃은 일상은 자연의 리듬이 더 이상 인지되지 않거나 존중되지 않는 것에 관련되지 않는다. 인간적 개혁의 거대한 부분은 인간을 이러한 리듬에서 독립적이 되도록 만드는 것이다. 전 세계적인 식량의 이동은 지역별, 계절별 한계로부터 독립되게 만든다. 낮과 밤의 리듬으로부터 독립적으로 만드는 인공조명은 이제 더 이상 눈에 띄는 것도 아니다. 비닐하우스에서의 작물 생산은 땅과 날씨 등으로부터 독립적이 되게 만든다. 삶의 양식이 개인주의화되고 오늘날 격렬히 촉구되는 경제적 제한 조건들의 조정들은 아직 남아있는 리듬을 아주 빨리 무너뜨리는 역할을 한다. 일요일에도 상가가 문을 열고, 일요일에도 노동을 하며, 24시간 문을 여는 가게들과 오락산업들은<sup>229)</sup>

228) Kuschel, K.-J.: Schöpfungslob im Zeitalter der erschöpften Schöpfung? in: Kirche und Kunst 4/1990, 196-200.

229) "음식, 체험, 오락을 위한 업소들은 늘어나는 수요를 충족시키기 위하여 24시간 영업을 할 수 있어야 한다"라고 이미 90년대 초에 취리히 업소 주인협회에서 요청하였다(Neue Zürcher Zeitung Nr 164, 17. Juli 1992).

이에 대한 몇 개의 예이다. 오락산업은 환경문제가 많이 봄을 일으켰음에도 불구하고 계속 자연과 그 리듬으로부터 멀리 떨어져 있다. 자연 체험은 언제든지 원하면 살 수 있게 되었으며, 경의심을 갖고 공동세계를 대해야 되는 것과 관계가 없다. 규범유지는 그로 인해서 분명히 어렵게 되었다.

이러한 독립성은 물질적 복지를 추구하는 것이다. 그 때문에 매력적이다. 그것은 그러나 단지 단절적이고 자연의 지속적 유지를 어렵게 만든다. 자연의 지속적 유지란 인간이 자연의 리듬을 그의 활동 가운데 유념해야만 가능한 것이다. 우주적 지혜, 우주적 그리스도, 우주적 성령의 춤은 리듬의 춤이다. 이러한 지혜는 성서적 전승에서 끊임없이 들려져 왔고 특히 신비적 창조전승에서 이어져 내려왔다. 카르데날(Ernesto Cardenal)을 다시 여기서 언급하고자 한다. “모든 생명체는 동일한 우주의 리듬 가운데 움직인다. 원자의 회전과 우리의 혈액순환, 식물의 수액과 바다의 밀물과 썰물, 달의 주기, 별의 움직임, 은하수의 움직임 자체, 이 모든 것은 동일한 리듬 가운데 움직인다. 모든 것은 우주의 찬양이다…… 이러한 리듬은 종교이다. 굴이 그 번식을 위하여 바닷물의 조수 간만의 차에 의존하듯, 호수의 지렁이는 달의 주기에 의존하여 있고, 우리 인간은 리듬과 예전적 시간성에 의존하여 있는 것이다. 왜냐하면 종교는 성서가 말하듯이 인간에게 그의 일정량을 알려 주기 때문이다…… 온 우주는 노래이다. 찬양과 축제의 노래이며 결혼식의 노래이다.”<sup>230)</sup>

230) Cardenal, E.: Das Buch von der Liebe, Hamburg 1972, 103f.

손님으로 존재한다는 것은 우주적 축제에 손님으로 참여하는 것이다. 규범유지란 리듬과 창조의 찬양과 함께 균형을 찾는 것을 뜻한다. 이러한 생각이 냉철한 태도를 지닌 우리 시대의 사람들에게 신비적으로 들리고 현실의 긴장성을 거의 견뎌내지 못할 것임을 인정한다. 그러나 규범윤리를 위한 중요한 기반이 그 안에 있는 것이다. 환경윤리의 과제는 1. 환경윤리적으로 숙고된 형태에서 창조의 찬양을 추구하는 것이다. 2. 자연의 리듬과 교회력의 리듬을 예전적으로 연관시킬 환경윤리적 필연성을 제시하는 것이다. 3. 정치적 경제적 체제에서 그리고 노동윤리<sup>231)</sup>에서 창조의 리듬을 주시하고 구조적으로 안정되게 강조하며 일하는 것이다.

이와 같은 창조의 리듬에는 특별히 노동과 휴식, 행위와 명상, 경작과 휴경이 함께 속해 있다. 창조신학은 최근에 이러한 점에서 안식일에 주목하였다.<sup>232)</sup> 안식일에서는 창조의 완성으로써의 일요일의 성화에서 노동으로부터의 휴식이 중요한 것이다(창 2:2; 출 20:8). 이보다 더욱 중요한 것은 안식일이 창조를 재건하는 징표인 것이다. 그런 점에서 안식일은 종말론적 표징이다. 일요일은 인간뿐 아니라, 온 창조에 해당된다. 매 7

231) 휴식 없는 직업노동의 개신교 노동윤리는 자연의 리듬에서 한계를 주목하지 못하게 했다.

232) Vgl. Link, Ch.: Schöpfung, Gütersloh 1991, 384-387; Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, München 1985, 281-299; ders.: Gerechtigkeit schafft Zukunft, München/Mainz 1989, 82-87; Schäfer-Guignier, O.: et demain la terre. Christianisme et écologie, Genf 1990; Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 144-146.

일제 되는 안식일에 상응해서 매 7년마다 안식년을 만들고 7년이 7번째에 해당되는 50번째 되는 해에는 화해의 해인 회년을 선포하는 전통이 구약성서에서 전해진다(레 25).<sup>233)</sup> 안식년에는 땅이 자체적으로 갱신하기 위하여 휴경되어야 한다(레 25:4). 회년에는 노예를 풀어주어야 하며, 땅도 되돌려 주어야 하며, 빚도 삭감되어야 한다. 여기에 손님됨의 사회윤리가 표현되는 것이다. “땅을 아주 팔지는 못한다. 땅은 나의 것이다. 너희는 다만 나그네이며, 나에게 와서 사는 임시 거주자일 뿐이다”(레 25:23). 또한 빛진 사랍이나 일용 노동자도 같이 초대된 손님이며 “임시 거주자”로 다루어져야 한다(레 25:30, 40). 이것은 구약시대에는 이스라엘의 지파에만 해당되었고 비로소 신약시대에 와서야 모든 민족에게 해당되었다. 안식일, 안식년, 회년은 창조와 인간이 그 안에서 끊임없이 회복하고 재생할 수 있도록 리듬감을 형성하는 것이다. 농업에서 휴경을 하는 것으로부터 개발도상국에 대한 “창조적 빛 땅감”에 이르기까지의 모든 일들이 오늘날 이 사상에 해당되는 것이다. 1991년 스위스 교회가 기념하였던 회년은 규범유지의 해의 한 시도로 표현될 수 있다.<sup>234)</sup>

233) 이 법이 고대 이스라엘에서 정말 실현되었는지에 대해서는 논란이 많다. 그러나 그것이 여기서 중요한 것은 아니다.

234) 스위스에서는 1991년(스위스 연방 700주년 기념식)을 회년으로 축하하였다. 스위스의 정의, 평화와 창조보전을 위한 에큐메니칼 교회 위원회는 구약의 회년 사상을 현대적으로 이행하였다(Schweiz. Ökumen. Komitee für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung: Zum Leben befreien. Das Jubiläumsjahr als Chance, Bern 1990; Peter, H. B. et al.:

## 9) 두려움과 떨림

손님 준수 사항 1/9

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 손님이 지켜야 할 사항은 많은 부분에서 자유로운 선택 사항이기는 합니다. 그러나 기본 원칙은 의무 사항입니다. 당신 스스로 그 원칙을 마음대로 바꾸려 하지 마십시오. 그렇지 않으면 모든 손님이 만나는 집인 이 땅이 망가지게 됩니다. 그것은 당신에게도 해당됩니다.

다른 말로 하면

인간의 존엄성이 손상되어서는 안 되는 것처럼, 창조의 존엄성을 보호하기 위한 금기사항이 있다. 이러한 금기사항을 위반하는 것이 처벌되지 않으면 안 된다. 생명에 대한 경외는 이러한 한계를 넘어서는 것에 대한 경외감을 포함한다.

“금기사항이 완전히 없어진 우리의 세계는 새로운 힘의 유형에 직면하여 자의적인 새로운 금기 사항을 규정해야 한다. 우리는 너무 무모하게 감행했다는 것을 알아야만 하며, 정도가 지나친 것에 대하여 다시금 배워야만 한다…… 우리는 다시금 두려움과 떨림에 대해서도 배워야하며 하나님을 모르는 무신론자들이라도 성인들을 경외할 줄 알아야 한다. 한계의 이러한

Kreative Entschuldung. Diskussionsbeiträge Nr. 30 des Instituts für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, Bern 1990). 세계교회협의회는 회년 사상을 1995-98년의 프로그램에서 주요 의제로 다루었다.

측면을 인식하는 데에는 충분한 과제들이 있다. 인간적 상태는 지속적으로 개선을 요구한다. 우리는 그것을 돕도록 시도하자. 그리고 보호하고 문제들을 줄이고 치유하도록 노력하자. 그러나 우리는 우리 존재의 근원, 그 비밀스런 근원적 자리인 창조주가 되려고 시도해서는 안 된다.”<sup>235)</sup> 유대교 철학자 요나스는 “두려움과 떨림”이라는 내용을 갖고서 이렇게 설명하며, “전율로부터 상실된 경의감을 회복하고, 긍정적인 것을 부정적인 것으로부터 다시 찾아야만 하는 것”으로부터 출발한다.<sup>236)</sup>

환경윤리에 대한 나의 견해는 이에 비해 긍정적인 것에서(경이로움, 충만함, 손님됨이라는 선물, 하나님 나라의 약속) 시작한다. 그럼에도 불구하고 나는 그것을 보충적이고 필수불가결한 것으로서 언급된 바구원적인 것에 설정하는 한도 내에서 요나스에 동의한다. 규범유지는 종종 단지 두려움에 의해서만 가능하게 된다. 너무 비만해지는 것, 어떤 것에 의존적이 되는 것, 사랑을 잃어버리는 것, 자신의 삶의 근거를 망가트리는 것 등에 대한 두려움이 이에 해당된다. 두려움은 자신의 생존욕구를 자극하여 생동감 있는 힘을 모으는 것이다. 규범유지에 실패하여 자신의 안락함을 상실하게 될 것에 대한 두려움은 우리가 아주 정직하게 말한다면, 대부분의 사람들에게 또한 우리 자신에게 행동을 위한 아주 강한 동기부여가 되는 것이

235) Jonas, H.: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt 1990, 218(『기술 의학 윤리: 책임 원칙의 실천』, 이유택 옮김(술, 2005)).

236) Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 392f.

다.<sup>237)</sup> 비합리성을 촉구하는 기독교의 두려움을 유발시키는 복되지 못한 전통은 다시 재생되어서는 안 된다. 그러나 생존의지의 표현으로써 합리성<sup>238)</sup>을 남겨 하고 인간에게 “이성을 가져다 주는” 두려움<sup>239)</sup> 필요한 것이다.

진행되고 있는 환경파괴에 대한 정보들을 공개한다면, 모든 희망적인 해결방안이나 신적인 계약과 위에 언급된 하나님 나라의 약속에도 불구하고 묵시적으로 암울하고 참담함 상님들에서 벗어나게 하지 못할 것이다. “서구의 몰락”<sup>240)</sup>은 “원자폭탄 홀로코스트”<sup>241)</sup>에 대한 계산과 비교하여 볼 때(예를 들어 “핵무기에 의한 겨울”의 형태로 거대한 원폭상황에서 그러한 것이며, 현재적 핵무기 무장에 따르면 이렇게 만들 수 있는 핵

237) Schupp, F.: Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990, 566. “두려움과 종교는 단지 부정적으로만 판단되어서는 안 된다.” 가능한 한 “일정한 상황에서는 두려움만이 인간을 이성과 그들의 책임감을 받아들이도록 할 수 있기” 때문이다.

238) 인간이 원하는 능력과 그것으로써 그의 삶을 규정하고 노력하는 목표를 달성하게 하는 인간에게 능력을 부여하는 그러한 합리성을 말한다. Vgl. Picht, G.: Zum philosophischen Begriff der Ethik, ZEE 22 (1978), 243-261 (255).

239) 그 이유를 알 수 없는 것과 그래서 오히려 부자유스럽게 마비시키는 무서움(Angst)과 그 대상을 알기 때문에 생산적이 될 수 있게 만드는 두려움(Furcht) 사이에는 구별될 수 있다.

240) Spengler, O.: Der Untergang des Abendlandes, Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit, München 1918, Bd. 2(『서구의 몰락』, 탁평순 옮김(범우사, 1995)): Welthistorische Perspektiven, München 1922.

241) Schell, J.: Das Schicksal der Erde. Gefahr und Folgen eines Atomkrieges, München 1982.

무기 숫자도 충분한 것이다.) 상대적으로 별반 해가 되지 않는 변형이었다(삶은 다른 문화권에서 계속 진행될 수 있기 때문이다.). 기후변화의 가능한 결과들에 대하여 산출한 것에 따르면 10억 인구가 기후 난민이 될 수 있는 것이다. 왜냐하면 해안가 주민들이 해수면의 증가로 내쫓기기 때문이다. 이 모든 것이 묵시적 특성을 갖는 것이다. 핵무기 사용의 가능성과 “환경적 홀로코스트” 사이에 있는 내적인 연관성은 자연을 종속시킨 것이다.<sup>242)</sup>

이 모든 세계 몰락의 시나리오들을<sup>243)</sup> 몰아내어 버려서는 안 된다. 그렇지 않으면 그것은 더욱 강력하게 진보 낙관주의의 앞자리를 차지하게 될 것이기 때문이다. 기독교적 환경윤리는 묵시록의 철조망을 지나쳐 버릴 수가 없다. 기독교 환경윤리는 예를 들어 지구적 환경위기를 “지금 이런 상태이다”라고 하며 사실적인 통계 숫자를 제시하는 디트푸르트(Hoimar von Dittfurth)<sup>244)</sup>적인 염세주의를 그대로 공유할 수는 없다. 분명한 구원의 계획이 있는 것도 아니고, 이에 마주하는 비구

242) “원자폭탄은 자연을 세속화시킨 결과이다(성인의 해체). 또한 그것은 인간에 의해 더럽혀진 자연의 대답이다”(자연의 복수). 이러한 명제를 대변하고 근거짓는 내용은 다음을 참조. Dätwyler, Ph.: Die Bombe in uns, in: ders./Eppler E./Riedel I.: Die Bombe, die Macht und die Schildkröte. Ein Ausweg aus der Risikogesellschaft?, Olten 1991, 7-42 (20ff, 28ff).

243) 이에 대한 좋은 포괄적 자료는 다음을 참조. Körtner, U.: Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988, 155-277.

244) Dittfurth, H. von: So laßt uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen. Es ist so weit, Hamburg/Zürich 1985.

원의 계획이 있는 것도 아니다.<sup>245)</sup> 묵시적 전통에는 경악스러움에서부터 항상 비구원의 진행방식이 만들어졌다. 환경윤리는 두려움에 가득 찬 불확실성을 출발점으로 삼아야 한다. “인류가 생존의 보장을 갖지 못하고 기독교적 신앙도 그러한 보장을 해주지 못한다는 견해를 진지하게 받아들여야 한다.”<sup>246)</sup> 신약성서로부터 종말을 시간적으로 미리 예견하려는 모든 시도들은 거부되었다. 그러나 그 점으로부터 열 처녀의 비유에서 보여진 것처럼(마 25:1ff) 두려움을 지닌 깨어있음을 요구하는 것이 생겨나게 된 것이다.

앞서 다루었던 “오직 하나님께만 영광”이라는 영광송은 이미 여러 번 언급했던 창조주와 창조에 대한 경외로써 두려움과 관련 있는 것이다. 그 두려움은 놀이 규칙을 어기고 손님 규정을 지키지 않는 것에 대한 필수불가결한 두려움과 관련 있는 것이다.

이사야 묵시록에서의 세계 심판의 예를 우리가 주목해보자(사 24-27). 그것은 두려움과 경악스러움의 그림을 그리며, 회개를 촉구하는 것이다. “주님께서 땅을 텅 비게 하시며, 황폐하게 하시며, 땅의 표면을 뒤엎으시며, 그 주민을 홀으실 것이니, 이 일이 백성과 계사장에게 똑같이 미칠 것이며, 종과 그 주인에게, 하녀와 그 안주인에게, 사는 자와 파는 자에게, 빌려 주는 자와 빌리는 자에게, 이자를 받는 자와 이자를 내는

245) 열려진 체계의 자연과학적 이론으로부터 창조의 미래를 기대치 못하게 변화할 수 있는 첨단효과와 새로운 조정방법을 초래하는 가능성을 끊임없이 계산해야 된다.

246) Körtner, U.: Weltangst und Weltende, a.a.O., 325.

자에게, 똑같이 미칠 것이다. 땅이 완전히 텅 비며, 완전히 황무하게 될 것이다. 주님께서 그렇게 된다고 선언하셨기 때문이다. 땅이 메마르며 시든다. 세상이 생기가 없고 시든다. 땅에서 높은 자리를 차지한 자들도 생기가 없다. 땅이 사람 때문에 더럽혀진다. 사람이 율법을 어기고 법령을 거슬러서, 영원한 언약을 깨뜨렸기 때문이다. 그러므로 땅은 저주를 받고, 거기에서 사는 사람이 형벌을 받는다. 그러므로 땅의 주민들이 불에 타서, 살아 남는 자가 얼마 되지 않을 것이다”(사 24:1-6).

이사야 묵시록은 기원전 8세기의 예언자에 의해서가 아니라, 후기 포로기나 심지어 헬레니즘 시대에서 유래한 것이다. 그 생성 연대는 기원전 5-2세기경으로 추정한다.<sup>247)</sup> 여기서는 인간과 공동세계를 거의 동등하게 포괄하는 세계 심판으로서의 세계 파괴가 주제이다. 인간에 의하여 망가지고 인간이 살지 못하게 된 땅에 대한 극적인 그림이 이것이다. 지진(1절), 가뭄(4절), 전쟁(5절)이 이러한 상황의 원인이 되는지는 알 수 없다. 어쨌든 이 위기는 자연의 운명이 아니라, 인간의 죄로 말미암아 초래된 것이고, “죄의 무게”(20절)로 이해될 수 있다.<sup>248)</sup> 인간이 땅을 더럽히고, 율법을 어기고 마음대로 바꾸었

247) Kaiser, O.: Der Prophet Jesaja, Kp. 13-39, ATD 18, Göttingen 1973, 145. (이사야 (1,2)), 한국신학연구소 번역실 옮김(한국신학연구소, 1987)). 카이저는 이것의 기록 연대를 167/164와 360/340 사이로 본다.; Wildberger, H.: Jesaja 2. Teilband Kp. 13-27, Neukirchen 1989, 897ff. 빌트베르거는 이 기록연대를 5세기 전반으로 보고 있다. 그는 오늘날 대부분의 성서 해석자들이 행하는 것처럼 이사야 24:1-20을 이사야 묵시록의 가장 오래된 기본 문서로 본다.

기 때문이다. 땅을 더럽혔다는 것은 이러한 상황에서<sup>249)</sup> 추측컨대 피를 쏟아 부는 것을 말한다(민 35:33; 시 106:38). 피가 땅을 더럽히고 땅은 죄를 씻을 수가 없다. 평화와 창조의 보전의 불가분리의 연관성의 인식이 이 뒤에 깔려 있는 것이다. 하나님의 계약이 창조 전체와 맺어진 것이기 때문에(노아와의 계약 창 9:9) 인간에 의한 계약 위반은 창조 전체에 영향을 미친다.

오게 된 그리고 올 수 있는 세계 심판에 대한 묵시적 묘사는 자연과학적으로 근거지어진 우리 시대의 진단과 같은 진단이 아니다. 세계 심판에 대한 언급은 오히려 세계의 몰락에 대한 대안이 된다.<sup>250)</sup> 인간이 그 가운데에서 죄를 발견함으로써 열거하기 때문에 책임을 지도록 하는 것이다. 세계 심판의 묘사는 세계 종말에 있을 하나님의 심판에 대해서라기보다는 오히려 다음과 같은 것을 말한다. 땅을 훼손시키는 사람은 이미 심판 받은 것이고, 즉 자신을 타락시키는 것이다. 그러나 그 반대로 우주적 그리스도를<sup>251)</sup> 경청하는 사람은 “죽음에서 생명으로 옮겨갔다”(요 5:24). 세계 심판은 인간이 스스로 이웃

248) Kaiser, O., a.a.O. “그들이 금기사항을 위반하고”라는 것을 손님 준 수 사항 I/9에서 내가 인용하였다.

249) 다른 장소에서는 음행(렘 3:2) 우상숭배(렘 3:9)를 의도하는 것이다.

250) Vgl. Dossier: Weltgericht statt Weltuntergang, Kirchenbote für den Kanton Zürich, Nr. 6/1992, 7-10.

251) 우주적 그리스도는 심판관으로 부활한 그리스도이다. 그리스도를 심판관이자 화해자로 보는 것에 대해서는 다음을 참조. Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme, Zürich 1988, 370-450, bes. 387-397.

을 심판하거나 자연이 오늘날 자주 들을 수 있는 것처럼 “스스로 복수하고 앙갚음” 하는 유혹으로부터 보호하는 것이다. 심판하는 것은 하나님의 일이며 인간이나 자연의 일이 아니다. 가난한 이들이 하나님 앞에서 호소하는 것처럼 자연도 신음하는 소리(롬 8: 22)와 탄식(호 4:3)<sup>252)</sup>으로 호소한다. 기독교적으로 대변될 수 있는 묵시록은 복수하는 하나님을 묘사하려는 것이 아니다. 왜냐하면 하나님은 기독교적 이해에 따르면 그리스도 안에서 “인자가 온 것은 사람의 생명을 멸하려 함이 아니라 구원하려 함이다”(눅 9:56).<sup>253)</sup> 바로 이러한 구원케 하시는 힘을 일깨워서 인간의 아주 규범 있는 자기 제한이 될 수 있게 하는 것이 창조에 관여함에서 일정한 금기를 절대적으로 인정하고 두려움을 갖는데 필요한 것이다(유전공학은 오늘날 환경윤리에서 많은 부분 이에 대한 시금석이자 상징이 되었다).

#### 10) 신화와 동화

손님 준수 사항 I/10

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 창조신화를 진지하게 받아들이십시오. 그것은 이미 오래전에 날아버린 오래

252) 루터는 “최후 심판날에 모든 피조물들이 하나님을 모르는 자들에 대하여 그들이 이 땅 위에서 자연을 잘못 사용하였다고 고함을 지르게 되고, 모든 법과 정의에 맞서서 복종해야만 했던 독재자로 고소하게 될 것”이라고 말하였다(WA 41, 308, 15-18).

253) 본문이 아니라, 각주에 나오는 대로 고대 사본에 따른다(역자 주).

된 세계의 모습이 아니라, 규범유지를 위한 선구적 내용을 지니고 있습니다.

다른 말로 하면

규범윤리는 행위적으로 효과 있도록 함축적 합리성과 창조신화의 지혜와 함께 윤리적 범주의 명백한 합리성을 연결하는 것이다.

창조 신화와 동화는 전 세계적으로 자연을 이용하는 데에서 규범과 형평을 상실한 것과 소유욕이 삶의 기반을 망가뜨리며 불행의 원인이라는 것을 인식하는 것이다. 세 가지 예를 언급 하겠다.

“왜 하늘이 이렇게 멀리 있지”라는 제목의 나이지리아 창조 신화의 이야기는 이러하다. “태초에 하늘은 땅에 아주 가까이 있었다. 그 때 사람들은 땅을 경작할 필요가 없었다. 왜냐하면 배고플 때 하늘의 한 조각을 잘라 먹으면 되었기 때문이었다. 그러나 시간이 지나면서 하늘이 화가 났다. 왜냐하면 그들이 먹을 수 있었던 것보다 더 많이 하늘을 잘라내었고 나머지는 쓰레기더미에 던져 버렸기 때문이었다. 하늘은 쓰레기더미가 되고자 하지 않았다. 그 때문에 하늘은 인간이 앞으로 조심하지 않으면 멀리 가버리겠다고 경고하였다. 한동안은 누구나 이 경고를 새겨듣고 조심하였다. 그러나 어느 날 욕심꾸러기 한 여자가 하늘의 큰 덩이를 베어내 버렸다. 그 여자는 많이 먹었기는 했지만, 잘라낸 조각을 다 먹을 수 없었다. 놀라서 그 여자는 남편을 불렀다. 그러나 남편 또한 그것을 다 먹을 수 없었다. 그들은 도움을 청하고자 마을 사람 모두를 불렀다. 그래도

그들은 다 먹을 수가 없었다. 결국 그들은 그 나머지를 쓰레기 더미에 버려야 했다. 하늘은 이렇게 해서 무척 화가 났다. 그래서 인간이 손을 닿을 수 없는 먼 곳으로 가버렸다. 이후 인간은 먹을 것을 위하여 일하여야 하였다.”<sup>254)</sup>

이러한 창조 신화는 노동의 필연성의 기원을 설명하며, 소유욕에 결부되어 있다. 내적으로 규범유지란 자연 혹은 신적 존재가 주는 과잉적인 것을 대하여 윤리적으로 올바른 태도를 말한다. 이와 동일한 기본주제는 이스라엘 민족이 출애굽 과정에서(이것은 창조 신화는 아니지만, 안식일 계명과 연관된 해방의 신화이다) 사막을 지나 갈 때의 만나와 메추라기 이야기에서도 나타난다(출 15:22-16:36). 하나님은 모두에게 필요한 양 만큼의 만나<sup>255)</sup>를 주셨다. 하나님이 주시는 것에 대하여 신뢰하는 것 대신에 소유욕을 갖고 쌓아두는 것은 도움이 못된다. “오멜로 되어 보면, 많이 거둔 사람도 남지 않고, 적게 거둔 사람도 모자라지 않았다. 그들은 제각기 먹을 만큼씩 거두어들인 것이다. 모세가 그들에게 아무도 아침까지 그것을 남겨 두지 말라고 하였다. 그런데 어떤 사람들은 모세의 말을 듣지 않고, 아침까지 그것을 남겨 두었다. 그랬더니, 남겨 둔 것에서는 벌레가 생기고 악취가 풍겼다. 모세가 그들에게 몹시 화를 내었다”(출 16:18-20).

자연이 주는 선물을 사용하는데 있어서 균형과 규범을 유지

254) Beier, U. (Hg.): The Origin of Life and Death. African Creation Myths, London/Nairobi 1970, 51f (Übersetzung CS).

255) 사막의 나무 잎사귀에 형성된 먹거리.

하도록 이렇게 경고하는 것은 지역별 신화들에서도 나타난다. 양식을 합부로 대하는 사람은 벌 받게 된다. 인간은 너무 먹을 것이 없어도 안 되지만, 너무 많이 먹어 비판이 되어도 망가지게 되어있다. 스위스 중부에 위치한 알프스 지역에 이러한 전설이 있다. “블뤼블리스<sup>256)</sup> 알프스 산은 오늘날 더 이상 찾을 수 없는 곳이 되었다. 거기에는 소가 먹으면 곧바로 우유가 되게 하는 풀이 만발하였다. 그래서 사람들은 하루 세 번 소젖을 짜내야만 했다. 이윽고 사람들은 치즈덩이와 버터덩이로 작은 다리를 지었다. 거름더미에 짓지 않고 집에서 외양간으로 오고 가기 위함이었다. 그 위에 눈이 내리기 시작하였다. 그 목동은 도망가려 하였다. 그러나 그는 오두막 문 뒤에 남비와 함께 남아 있어야 했다. 소젖을 계속 짜내어 치즈와 버터를 만들어야 하기 때문이었다.”<sup>257)</sup>

신화와 동화, 전설 형태의 이야기들이 윤리적 판단력을 돕는 것인가? 그것은 낱아버린 것이나 이성적이고 학문적으로 생각하는 사람들에게는 단편적이고 증거가 불충분한 이야기가 아닌가? 아니다. 신화는 모든 덕의 모습에 대하여 또한 규범유지의 윤리를 위하여 필요한 태도의 모습을 전달하여 주는 것이다. 현재의 신학과 철학에서 다음과 같은 근본적 인식을 얻게 된다. 즉 (루돌프 볼트만의 이름과 연관된) 탈신화화 프로그램에 따라서 “신화적인 것에 대한 새로운 태도를 갖게 되어야 한다는 것이다. 현실성 전체를 포괄하는 실재성의 내용은…… 신화적 표현 방법 없이 혹은 적어도 신화적 이해에 뿌리내린

256) 옹프라우 근처의 알프스 산맥에 있는 한 봉우리 이름(역자 주).

257) Müller, J.: Sagen aus Uri, Bonn 1978.

표현법 없이 결코 충분히 표현되는 것이 아니다.”<sup>258)</sup> 신학과 철학은 오늘날 탈신화화가 부분적으로 시대적으로 제한된 것보다<sup>259)</sup> 오늘날 신화 우호적이 되어야 한다.<sup>260)</sup> 신화우호성은 결코 이성에 대한 거부를 뜻하는 것이어서는 안 된다. 오히려

258) Schmid, H. H. (Hg.): *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 11 (Vorwort von H. H. Schmid). *Sammelband der Vorträge des VI. Europäischen Theologenkongresses 1987 in Wien.*

259) 볼트만의 탈신화화 프로그램이 20세기의 신화들에 대한 항의로써 정치적으로 제한된 것으로 이해될 수 있는 것처럼, 오늘날의 신화우호적 태도는 여러 형태의 시대적 문제에 아무 대답을 줄 수 없는 객관화된 학문적 사고의 위기의 결과로 볼 수 있다.

260) Huppenbauer, M.: *Mythos und Subjektivität. Aspekte neutestamentlicher Entmythologisierung im Anschluß an Bultmann und Picht*, Tübingen 1992, Kp. 1.1. -Die Bedeutung des Mythos betonen in der jüngeren Diskussion z. B. Hübner, K.: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; ders.: *Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens*, in: Schmid, H. H.: *Mythos und Rationalität*, a.a.O., 27-43; Blumenberg, H.: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1984; Janowski, H. N.: *Geschichte durch Geschichten? Zur Rehabilitation des Mythos*, in: *EvKomm* 20 (1987), Nr.9, 498-501; Bohrer, K. H. (Hg.): *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983; Weder, H.: *Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung*, in: Schmid, H. H. (Hg.): *Mythos und Rationalität*, a.a.O., 44-80. 베더는 신화로부터 이별하는 것이 아니라, “세속적인 시대에서 신화에 대한 이성적인 관계를 얻는 시도으로써” 탈신화화를 간직하자고 주장한다. 그는 “신화에 대한 은유적 태도를 전지할 것”을 제안한다(63, 68).

오늘날 철학자와 신학자들에 의하여 외연적으로 만들어졌고 만들어지는 것을 통하여 신화의 “합축적 합리성”을 발견하는 것이다.<sup>261)</sup> 합리주의에서는 물론 이성을 신화의 지혜에 대하여 연결하는 것으로부터 분리하는 것이다. 바이체커는 종교적 신화를 “우리로 하여금 생명과 세계 전체로 방향짓게 하는 한 방법”이라고 올바르게 정의한다. “신화는 이러한 의미에서 이성의 가장 오래된 기관이다.”<sup>262)</sup> 신화와 철학 혹은 신학 사이의 차이는 다음과 같이 특성화될 수 있다<sup>263)</sup>(신화는 여기에서 보편적 의미로 전통적 이야기로 이해될 수 있는데 종종 제의적 현실 가능성과<sup>264)</sup> 연결되기도 한다.). 합축적 합리성을 포함하는 신화는 포괄적이며, 세계를 범례적이며 구체적으로 묘사하고 동일화에 의한 방향을 인도한다. 합리성을 명백히 표현하는 철학과 신학은 다른 철학과 신학에 비하여 배타적이며 경계적이고, 보편적 타당성을 요구하고 그 간격을 통한 방향을 인도

261) Stolz, F.: *Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos*, in: Schmid, H. H. (Hg.): *Mythos und Rationalität*, a.a.O., 81-105 (84ff).

262) Weizsäcker, C. F. von: *Bewusstseinswandel*, München 1988, 251.

263) 나도 이 견해를 따름 Stolz, F., a.a.O., 82-92.

264) 위의 책 82. 판넨베르크는 훨씬 좁은 의미로 신화개념을 사용하였다. Pannenberg, W.: *Die weltbegründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube*, in: Schmid H. H. (Hg.): *Mythos und Rationalität*, a.a.O., 108-123. 그는 기독교적 메시지의 특성인 종말론을 신화와는 거리를 두고 말한다. “기독교적 신앙과 신화 사이의 근본적인 대립”으로 후편 바우어도 그렇게 보고 있다. M. Huppenbauer, a.a.O., Kp. 1.1.

한다.

윤리와 또한 환경윤리를 위해서는 신화(혹은 동화)에서 일어나는 것처럼 확인 과정을 통한 방향이 의미 있는 것이다. 체코의 철학자 마코비치(Milan Machovec)는 윤리의 화려한 점에 대한 엄격한 판단을 다음과 같이 제시한다. “도덕이 학문적 연구의 대상이 된 이후에, 도덕성은 신화의 영역에 여전히 남아있던 인간에게 도덕적으로 영향을 끼치고 교육시킬 능력을 상실하였다. 신화적 이야기는 우리에게 윤리가 학문으로써 결코 그 스스로 작용할 수 없었던 도덕적 영향의 근본을 넓은 영역에서 소개한다…… 각각의 사람은 고유한 감정, 걱정, 희망, 무서움, 슬픔을 통하여 도덕적으로 나아질 수 있다. 그리고 추상성이 아니라, 구체적 인간을 두렵게 만들 수 있다.”<sup>265)</sup> 신화에는 그림, 태도의 모습들, 모범적인 모습이 담겨있다. 창조 신화도 근원신화로서 과거가 되어버린 것으로 설명될 뿐 아니라, 현재와 미래에서 형성되는 것이다. 그것은 윤리적 기능을 갖는다. 이미 엘리아데(Mircea Eliade)가 다음과 같이 말하였다. “신화의 주요과제는 인간의 가장 의미 있는 제의의 모범적 모습과 인간적 행위들을 ‘확립하는 것’이다.”<sup>266)</sup>

종교적 신화와 동화의 도움으로 규범을 유지한다는 것은 자연을 다시 마력화한다거나 다시 성례화한다는 것을 의미하

265) Machovec, M.: Die Rückkehr zur Weisheit, Stuttgart 1988, 115. Zu Mythos und Rationalität auch 59-83.

266) Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. Mit einem Vorwort von M. Eliade, Einsiedeln/Zürich 1964, 33(1992년에 새로 출판됨).

지 않는다. 또한 그것은 함축적 합리성으로 규정되고, 보편성의 원칙적 범주에 따르는 학문적으로 표현된 환경윤리를 거부하는 것을 의미하지도 않는다. 후자의 것은 오늘날 학문적 기술적 세계에서 대화 가능성을 위하여 필수불가결한 것이다. 이러한 시도는 창조 신화의 내연적 합리성의 아주 오래된 지혜를 동기부여하는 기능과 교육적 기능과 함께 연관 짓지 않는다면, 효과 없는 것이다. 왜냐하면 위에 언급한 예와 같이 이러한 지혜는 규범유지의 필연성을 알고 있기 때문이다. 이야기적 화법이며, 종교적 신화를 진지하게 받아들이고 풍성하게 만드는 환경윤리는 그 다음에야 전개시킬 수 있는 것이다.<sup>267)</sup> 여기에서는 단지 문제점을 열거하는 것으로 족하다. 종교적<sup>268)</sup> 신화는 실재성을 추구하고 금기의 한계를 설정하는 힘과 함께 단순히 “만들어”질 수 있는 것이 아니다. 그것은 오래된 집단적 과정의 성과이고 (신학적으로 보아서) 신적 계시의 결과이다.

267) Schmid, H. H., a.a.O. 오늘날의 신화적 이해에 대한 윤리학의 관계는 교회사적 기여에만 수용되는 것이 아니다. 신화-순환을 환경윤리학적으로 풍요롭게 만들도록 하는 시도는 드레버만에게서도 찾을 수 있다. Drewermann, E.: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum, Regensburg 1981, 111-132.

268) 의식적으로 나는 신화에 대하여 말한다. 그것이 결여된 곳에서는 그 자리에 험사리 세속적, 예를 들어 민족적이거나 학문적인 “신화들”이 보충적인 방향으로 들어서게 된다(예를 들어 가치 문제에서 금기 시되는 학문의 객관성의 긍정주의적 “신화”). 그러한 시민 종교적 상황에서는 규범윤리가 끊임없이 소시민적 질제의 도덕으로 쇠퇴하는 것이다.

## 11) 생태적 가격 설정

손님 준수 사항 I/11

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 당신의 자연스러운 공동세계는 구매할 수 있는 물건 이상인 것입니다. 돈은 끊임없이 증가할 수 있습니다. 자연자원은 그에 비하여 제한되었습니다. 땅의 대여물로 빌린 것에 값을 지불하십시오. 그래서 모든 생태학적 가격이 그 안에 포함되어 있도록 말입니다.

다른 말로 하면

세계 경제의 오늘날의 형태에서 돈의 지배적 역할 때문에 가격 형성은 규범을 유지하기 위한 가장 효력 있는 그리고 가장 빠른 방법 중의 하나이다. 가격은 완전한 생태적 진리를 말하도록 즉 환경비용이 완전히 포함되도록 형성되어야 할 수 있다.

이 앞장에서 다룬 창조와 근원적 신화는 특별히 농업적이고 물품 교환이 적용되었던 사회에서 아주 효과적인 것이었다. 그에 비해 대부분 오늘날의 사회에서는 점점 더 화폐경제의 영향을 받는다. 자연과 교우하는 것 또한 많은 부분에서 그것에 의하여 규정되었다. 때문에 오늘날 돈과 자연, 경제와 환경, 그리고 그 안에서 자연자원을 위한 특별한 가격 형성은 규범유지 윤리를 위한 해결책의 역할을 하는 것이다.

“시장의 척도가 오늘날 지배하는 것이지만 인간의 척도가 그러한 것이 아니다.”<sup>269)</sup> 혹은 자연의 척도도 그렇지 못하다. 돈은 자연스런 한계에 이르지 않고, 무한대로 증식될 수 있다.

이와 같은 “돈의 창조”는 제한적인 “자연의 창조”와 아주 강력한 갈등관계를 이루게 된다. 그래서 경제가 환경에 하부구조화 되어야 한다는 요구가 더 목소리를 높여야 하는 것이다. 이러한 견해를 제창하는 한 선구자는 독일어권에서 쌍 갈렌의 경제학자 빈스방거(Christoph Binswanger)이다. “인간의 임의성에 기인하는 돈의 창조는 인간의 소관이 아닌 자연의 창조 아래에 종속되어야 한다.”<sup>270)</sup> 신학적 경제윤리적<sup>271)</sup>, 교회적 입장들도<sup>272)</sup> 이러한 것을 끊임없이 강조한다.

25년의 논의 후에 오늘날 환경윤리적으로 중요한 견해들은 환경정치적, 경제정치적으로 더 관철하게 되어서 가격은 외부적 환경 비용을 완전히 국제화하여야만 하게 된다. “가격이 완전한 경제적 환경적 진리를 말해야만”<sup>273)</sup> 한다는 것은 정치가들과 기업가들 역시 (적어도 이론적으로는) 인정하고 있다. 그래서 UNCED 기업가들 협의회는 이러한 내용을 수용하고

269) Rock, M.: Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Konsequenzen, in: Birnbacher, D. (Hg.): Ökologie und Ethik, Stuttgart 1980, 72-102 (82).

270) Binswanger, Ch.: Geld und Natur. Das wirtschaftliche Wachstum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie, Stuttgart 1991, 23. 이 견해를 그는 이미 1929년 교수로서의 첫 공식 강의에서 설명하였다. 위의 책 27-41.

271) Z. B. Rich, A.: Wirtschaftsethik, Bd. 2, Gütersloh 1990, 308-318.

272) Z. B. Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 132.

273) Weizsäcker, E. von: Erdpolitik, Darmstadt 1990, 143. Zum Thema “Die Preise müssen die Wahrheit sagen” 143-158.

다음과 같이 표방하고 있다. “환경 또한 가격을 가져야만 한다.”<sup>274)</sup> 환경 비용에 속하는 것은 현재적으로 일어난 손해뿐 아니라, 미래적으로 부족하게 될 것이다. 예를 들어 원자재에 대해서 단지 현재적으로 부족한 것만이 반영되는 반면에, “미래적 부족 또한 가격 형성에서 함께 고려되어야만 한다. 그것은 자원의 이용 비용을 더 비싸게 만들 것이다. 그래서 살림살이에 사용되는데 필요하게 만들고 동시에 많은 원자재 수출을 하는 개발도상국들에게 도움이 되도록 해야 한다”라고 경제윤리학자 리히가 정당히 말하고 있는 것이다.<sup>275)</sup> 이와 같은 진술과 전개들은 물론 경제와 환경이 이미 오래전에 화해하지 못했다는 것을 감출 수 없다.

70년대 중반 이후 80년대에 환경법들이 제정되고 규범유지가 계명과 금기사항으로 보완된 80년대 말 이래로 환경기구들이 논의의 전면에 부각되었다.<sup>276)</sup> 미리 염려하는 원칙(예를 들어 위험부담 감소), 원인의 원칙(피하게 하는 것이나 혹은 피해보상액), 공동부담원칙(공동으로 피하게 하는 것이나 피해보상액을 함께 부담하는 것)의 환경윤리의 세 가지 기본 원칙

274) Schmidheiny, St. mit dem Business Council for Sustainable Development: Kurswechsel, München 1992, 43-66 (43).

275) Rich, A.: Marktwirtschaft-Möglichkeiten und Grenzen, Zeitschrift/Reformatio 41 (1992), Nr.4, 260-272. 이 논문은 82세로 리히가 별세한 바로 그 직후인 1992년 7월말 발행되었다.

276) Vgl. Weizsäcker, E. von: Erdpolitik, a.a.O., 152ff; als Übersicht für die Schweiz: Schweiz. Gesellschaft für Umweltschutz (Hg.): Umwelt und Markt, Zürich 1992; Arbeitskreis Kapital und Wirtschaft :Mehr Markt in der Energie-und Umweltpolitik, Zürich 1992, 13-24.

들에서 원인의 원칙이 가장 직접적으로 시장경제 체제에 의하여 방향지어졌다.

경제 체제적 도구들이 오늘날 다양하게 논의되고 있다. 방출에 대한 세금(조종을 위한 세금, 예를 들어 비행기 소음에 대한 지불), 사용자 부담제(예를 들어 쓰레기), 상품 부담제(예를 들어 배터리), 관리세(예를 들어 새로운 상품의 등록), 거래할 수 있는 방출 증서(예를 들어 이산화탄소 방출), 환경 처벌의 확대<sup>277)</sup>, 반환금 제도(공산품을 살 때 미리 지불하는 것, 예를 들어 플라스틱 병), 환경 친화적 생산품, 환경 투자, 개별적 회사들, 계열사들 혹은 지사들의 자의적 체결들에 대한 세금 감면혜택, 이용자의 혜택(예를 들어 스모그를 경보해 주는 촉매제가 있는 자동차), 환경세 등이 그것이다.

환경 피해는 매년 외부적인 부담을 야기시킨다. 즉 보편적으로 국민 총생산액의 5-10%의 비용에 부담되는 것이다.<sup>278)</sup> 독

277) 환경처벌법의 도입은 단지 원인 적용의 원칙에서만도 아주 효과를 보고 있다. 왜냐하면 환경에 해를 끼치거나 위험부담 높은 기술력들이 아주 빨리 안전성 확보의 재정적 한계에 이르기 때문이다. 스위스에서 에너지 의무 조항에서 최대한 10억 프랑의 비용 총액이 핵발전소를 위하여 분명히 증대된다면(위험부담에 직면하여 필연적인 것으로써), 예를 들어 원자력 발전소 전기에 비하여 태양열 전기가 분명히 경쟁력을 갖게 될 것이다.

278) 독일에서는 비케에 의해서 약 5%로 추산되었다. Wicke, L.: Die ökologischen Milliarden, München 1986; 라이퍼트는 1988년에 약 10%로 추산한다. Leipert, Ch.: Die heimlichen Kosten des Fortschritts, Frankfurt 1989; Weizsäcker, E. von: Erdpolitik, a.a.O., 146. 구 동독과 비교해서: Umweltreport DDR: Bilanz der Zerstörung, Kosten der Sanierung, Strategien für den ökologischen Umbau, Frankfurt 1990.

일에서는 연간 국민 총소득액의 1-1.5%를 환경보호에 사용하고 있다. 언급한 기구와 장치들을 적용하여, 바이체커의 계산에 의하면 지금까지 단지 10-20%의 외적인 환경비용이 국제화되었다.<sup>279)</sup> 세금체계의 증가는 (적어도 산업국가들에서는) 급증하였다. OECD가입국가들에서 그것은 1987-1991년 사이에 세 배 증가하였다.<sup>280)</sup>

자연을 경제화 함으로써 경제의 환경화를 가져오겠다는 구상적 내용은 현재적 세계경제의 조건하에서 시도될 만한 것이 못되며, 그것은 상대적 발전이다. 이렇게 환경윤리적으로 볼 때 시장경제적 기구들은 규범유지에서 매우 지지될 수 있는 것이다. 모든 것이 그 가격을 갖는 곳에서는 자연도 그에 적당한 가격을 받아야 한다. 이러한 환경적 가격의 진리 없이 규범유지가 가능하지 않다. 여기에서 윤리적 조건은 환경비용이 정의롭게 분배되어야 한다는 것이다. 그것은 몇몇의 제도적 장치에서 균형을 이루는 정책을 필요로 하는데, 특히 근본 욕구를 충족시켜주는 생산품에 대한 세금에서 나타난다.

물론 자연의 경제화와 금품화는 몇몇의 윤리적 문제와 연결되어 있다. 자연에 대한 책임은 개별적인 것에서 가격체제로 미루어졌다("나는 자연을 내가 원하는 대로 사용할 수 있다. 나는 그 값을 치루었다"). 자연의 금품화는 손납됨이라는 발상과 긴장관계에 있는 실용주의적 성향에서 생겨난 것이다. 자연은 인간을 위한 사용이라는 것으로부터 인간중심적인 것으로

279) Weizsäcker, E. von: Erdpolitik, a.a.O., 147.

280) OECD: Recent Development in the Use of Economic Instruments, Environment Monographs Nr. 41, Paris 1991.

판단되었다. 공동의 세계에 맞선 것으로써 자연에 (인간중심적이든 생명 혹은 물리 중심적인 것으로 근거지어졌든 그것이 여기에서 결정적으로 중요한 것이 아니다) 주체적 성격을 인정하고 우리의 발상에 상응하는 것처럼<sup>281)</sup> 객체적 성격대신에 관계적 성격을 앞으로 옮겨 본다면, 자연의 금품화에 대한 것을 넘어서서 자연을 마음대로 할 수 없는 존엄성을 위한 발걸음을 내딛어야 한다. 모든 것은 자기의 값이나 존엄성을 지닌다는 칸트의 표현<sup>282)</sup>을 환경윤리적으로 가별게 변화시켜 볼 수 있겠다. 즉 공동세계는 그 값어치와 존엄성을 지닌다.<sup>283)</sup>

두 번째의 윤리적 문제는 가격의 생태적 진리 없이 균형유지가 불가능하다는 문장 뒤에 숨겨진 인간의 모습에 대한 물음이다. 이 문장은 인간이 (적어도 환경윤리의 유용성과 영향성을 마침내 분별할 수 있는 평균치의 사람) 자연에 대한 관계, 창조 신화에 대한 지혜 혹은 창조주 하나님에 대한 신앙 때문에 규범을 유지하는 것이 아니라, 가격에 의해 조정될 수 있는 단견적인 재정 상황에 의해 그러하다는 견해를 포함한다. 이미

281) II.3.5) 참조.

282) Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 77, in: Werke in sechs Bände, hg. von W. Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1966, 68("윤리형이상학 정초", 백종현 옮김(아카넷, 2005)). "목적의 영역에서는 모든 것이 가격이나 존엄성을 갖는다. 가격을 갖는 것은 그 대신에 그에 상응하는 다른 것으로도 대치될 수 있다. 그에 비해 모든 가격을 넘어서서 상응하는 것을 찾을 수도 없는 것은, 존엄성을 갖고 있는 것이다."

283) 환경경제에서 대부분을 차지하는 인간중심적 발상들과 환경윤리에서 자주 등장하는 생명중심적 발상들 사이에서 긴장은 대화로써 계속 풀어나갈 수 있는 것이다.

플라톤은 돈을 추구하는 것을 인간적 욕망에 포함하였다(에피타미아). 인간이 어떠한가만 한다는 것을 고려치 않고 인간이 어떠한가라는 것을 보는 윤리는 돈을 추구하는 데에서 또한 이에 상응하여 비용을 절약하려는 데에 설정해야 한다. 그것은 윤리적으로 비난할 것이 아니라, 윤리적으로 중요한 실용성의 내용으로써 심지어 원하여질 수 있는 것이다. 이러한 길이 절대화 되지 않고 윤리적 동기의 첫 단계로써 고유한 관심에 관련되어지는 한에서 말이다. 민주적으로 형성된 국가에서는 국민이 자연에 대한 내적 관계와 그 가치에 대한 견해를 이미 전개시켰다면, 국민이 환경적 진리를 말하는 가격형성에 물론 단지 동의할 수 있다.

## 12) 상대성과 보충성

손님 준수 사항 I/12

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 세계의 복잡성과 모순성을 참아내도록 시도하십시오. 당신이 한 지침이나 혹은 한 가치를 절대화하지 않고, 그 연관성에 유의한다면, 당신은 규범을 찾을 수 있을 것입니다. 동시에 당신은 우선성을 들 수 있을 것입니다.

다른 말로 하면

규범윤리를 위한 모든 윤리적 지침은 절대화될 때 규범을 상실한 것이 될 수 있다. 단지 상대성과 다양한 유도 동기들의 연관성이 규범으로 이끌 수 있는 것이다. 모든 가치가 동시에 실현

될 수 없기 때문에 선호적 원칙을 유념할 수가 있다.

윤리적으로 아주 규범적인 것은 관계의 크기이며 규범유지는 우선적으로 관계를 통해서 일어난다. 환경윤리의 이러한 기본 명제는 특히 기본 지침 I/ 1-5에서 가치의 상대성을 위한 특별한 방법에 서로 해당되는 것이다. 상대성이란 관계 안에 있고, 서로 관련된 안에 있는 것을 의미한다. 가치는 절대화되지 않고 관계 안에서 상대적 가치를 유념하는 것이다. 상대성의 이러한 범주에 대하여 나는 특히 리히의 윤리에 덕을 보고 있다.<sup>284)</sup>

지금까지 여러 번 언급했고 다음 장 II.4에서 언급하게 될 환경윤리적으로 중요한 가치는 그것을 동시에 실현하려고 할 때에는 긴장관계 안에 있는 것이다. 자유와 구속, 황홀경과 금욕, 사랑과 두려움, 하나님의 초월과 내재, 저 세상에 대한 희망과 이 세상에서의 책임, 자신이 사용하는 것과 공동적인 유익, 현재의 세대에 대한 책임과 미래의 세대에 대한 책임, 인간보호와 자연보호 등이다. 정의, 평화, 창조의 보전이 서로 함께 속하여 있기는 하지만, 예를 들어 재정을 이러 저러한 과제에 어떻게 분배하느냐가 문제될 때, 서로 지속적으로 갈등관계에 있는 것이다. 다른 예를 들어보면 유럽의 내수 시장의 근거를 형성하는 네 가지의 자유이다. 인간의 자유왕래와 화물

284) 상대성의 범주는 그의 윤리학의 가장 기초적 범주이다. Rich, A.: Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1984, 184-192; Bd. 2, Gütersloh 1990, 36-40, 168-175(『경제윤리(1, 2)』, 강원돈 옮김 (한국신학연구소, 1993)).

수송이 극대화되고, 상대적으로 창조의 보전을 지속적으로 유지하는 가치로 여겨지지 않으면, 그것은 규범을 상실한 것으로 이끌게 된다. 한 가치를 낙관화하는 것 대신에 극대화한다면, 설령 그 가치 자체가 규범유지에 도움이 된다고 할지라도 규범상실에 이르게 하는 것이다. 가치가 상대적으로 서로 관련 있고 서로 한계를 짓게 되며 절대화 앞에 보호하게 된다면, 규범유지가 가능하게 된다. 이 땅 위에서 손님으로 사는 삶은 한 기본가치에만 매달려 있게 만들지 않는다. 목적의 상대성과<sup>285)</sup> 기본가치의 상대성이<sup>286)</sup> 필요한 것이다.

가치의 상대성을 통한 규범유지는 여기에서 중간적 가치와 혼동되어서는 안 된다. “그것은 단순히 중간적 제의나 혹은 평형과는 전혀 상관이 없는 것이다. 그리고 상대성이란 가능한 한 관여하지 않고 벗어나기 위하여 상반되는 입장들 사이에서 기회주의적인 태도를 취함을 의도하는 것은 더욱이 아니다.”<sup>287)</sup> 시간적으로 제한된 이러 저러한 가치의 과증함이 때로 필요할 수도 있다. 그와 같은 비대칭성은 그러나 항상 그 일방성을 의식하고 절대적 원칙이 되지 않는 상황성에 관련된 것이며 실용주의적인 것이다. 리히는 긴장을 유일회적으로 극복할 수 있으며, 종말적인 하나님 나라에 유보적으로 머물 수 있는 가치의 조정을 올바르게 제시하고 있는 것이다.<sup>288)</sup>

상대성에 대해서라기보다는 가치-인공두뇌학(사이버네틱스)

에 대해서도 말할 수 있을 것이다. 인공두뇌학이 연결된 조정과 생명-인공두뇌학을 연결하여 유기체와 환경체계를 조정하는 것으로 표현했다면, 가치-인공두뇌학은 가치와 규범을 역동적인 동등한 무게에서 조정될 수 있는 연결된 체계로 바라보는 것을 의미한다. 조정하는 것은 생명-인공두뇌학에서 파악되는 것과 비교하여 볼 때 자체적인 것이 아니라, 인간의 윤리적 결정을 통하여 생겨나는 것이다. 기독교윤리에서 하나님의 영은 가치의 연결을 통하여 규범유지를 가능케 하는 조정하는 힘인 것이다. 자연주의적인 잘못된 결론을 말함 없이, 무엇이 가치-인공두뇌학을 위한 생명-인공두뇌학을 의미하는가를 시험해 볼 필요가 있을 것이다. 우주적, 신적인 정신이 인간에게서 작용하는 신적 정신과 동일하다는 것을 전제로 한다면 말이다.

상대성과 관련 있고 동시에 그것으로부터 구별되는 것은 보충성이다. 이것은 상대성과 마찬가지로 절대주의를 극복하려 한다면, 규범유지의 범주로 보여질 수 있다. 다시금 양자이론으로부터의 보충성의 자연과학적 정의에 대하여 상기하여 보자. 보충성은 여러 가지 가능성들이 함께 속하여 있는 것이며, 동일한 객체를 다양한 것으로 의미하는 것이다. 보충적 인식들은 그것이 동일한 객체의 인식인 점에서 서로 함께 속하여 있다. 그런 점에서 그 인식들은 동시에 동일한 시간에 일어날 수 없을 때에는 서로 배제한다.

보충성은 오늘날 인식 이론으로써 여러 학문 영역에서 적용되었다.<sup>289)</sup> 신학에서<sup>290)</sup> 그것은 특히 대담한 후기 중세 신학자이며 추기경이었던 니콜라우스 쿠자누스(Nikolaus von

285) 위의 책, Bd. 2, 36f.

286) 위의 책, 168ff.

287) 위의 책, 169.

288) 위의 책, 40.

Kues 1401-1464)에게서 아주 중요한 역할을 하였다. 그의 신론과 우주론은 대립적 일치론(*coincidentia oppositorum*)<sup>289)</sup>에 영향을 받았다. 이러한 인식 방법은<sup>292)</sup> 세계가 화해될 수 없는 대조적인 것에 의하여 영향받는다는 것으로부터 비롯된다. 이러한 것은 피조된 것의 유한성 때문에 조화되거나 결합할 수 없는 것이다. 하나님의 무한성에서 대조되는 것은 동시에 일어나게 되며 연합되어지는 것이다. 대립적 일치론은 유한한 것에서 아무것도 중심이 될 수 없다는 것이며 이것이 단지 절대자에게로 오고 있음을 의미한다(그러므로 쿠자누스는 코페르니쿠스 이전에 땅이 우주의 중심이 될 수 없음을 이미 파악하였다.). 여기서부터 그는 전체적 우주론을 전개

289) Fischer, E./Herzka, H./Reich, K. (Hg.): *Widersprüchliche Wirklichkeit. Neues Denken in Wissenschaft und Alltag*, München 1992 (Vorträge eines Symposiums zu Komplementarität).

290) *Neuere Beiträge z. B. Heine, S.: Die Beziehung von Gott und Mensch als coincidentia oppositorum*, Manuskript zum in vorheriger Anmerkung erwähnten Symposium (nicht im Sammelband); Reich, K.: *Religiöse und naturwissenschaftliche Weltbilder: Entwicklung einer komplementären Betrachtungsweise in der Adoleszenz*, *Unterrichtswissenschaft* 15 (1987), 332-343; Kaiser, C.: *Christology and Complementarity*, *Religious Studies* 12 (1976), 37-48.

291) Nikolaus von Kues: *Schriften*. In deutscher Übersetzung, München 1977.

292) Flasch, K.: Nikolaus von Kues. Die Idee der Koinzidenz, in: Speck, J. (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen*, Göttingen 1987, 229. 플라쉬는 인식방법보다 인식이론이 될 문제가 된다는 것을 제시한다.

한다. 오늘날 창조 영성에서 그리고 창조 신비주의에서 쿠자누스를 다시 발견하는 것은 우연한 일이 아니다.<sup>293)</sup>

보충성과 함께 연결된 것은 대화성<sup>294)</sup>(Dialogik)이다. 대화성으로써 골트슈미트(Hermann Levin Goldschmidt)는<sup>295)</sup> 두 가지 대립적 인지됨이 함께 작용하는 것을 표현하였다. 그것은 함께 함으로 전체를 이루는 것이다. 그가 이것을 종합적 변증법에서 시도하려 했던 반면에, 모순은 남겨지게 되어있다. 변증법은 통치를 찾는 것인데, 대화성은 통치로부터 자유로운 것이며,<sup>296)</sup> 모순과 더불어 살 정도로 자유롭다. 그럼에도 불구하고 받아들이 수 없는 모순이 있다. 그것은 악이다.<sup>297)</sup> 내 견해로는 여기에 여러 가지 중요한 대화성의 문제가 있다. 대화성에서 범주들은 어디에서 유래하는가? 어떠한 모순들은 좋은 것이며, 어떠한 것은 악한 것인가? 골트슈미트는 대화론주의<sup>298)</sup>(Dialogismus)로부터 대화성을 분리한다. 예를 들어 범 대화론주의(Pandialogismus)의 형태에서 "어디에서나 모든

293) Fox, M.: *Vision vom Kosmischen Christus*, Stuttgart 1991, 186-189; Thiele, J.: *Die mystische Liebe zur Erde. Fühlen und Denken mit der Natur*, Stuttgart 1989, 130-143; Schupp, F.: *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf 1990, 389-399.

294) 음파 양처럼 대립적으로 보이는 것이 대화를 통하여 조화를 이룬다는 긍정적 의미이다(역자 주).

295) Goldschmidt, H. L.: *Freiheit für den Widerspruch*, Schaffhausen 1976.

296) 위의 책, 196과 15.

297) 위의 책, 196.

298) 대화가 굳어진 이념이 되는 부정적 의미를 내포한다(역자 주).

것과 '대화'를 하려는 것"<sup>299)</sup>이며 이로써 구속력이 없게 되는 것이다. 대화성과 보충성의 관계를 그는 이렇게 규정한다. "삼라만상의 보충성은 인식하던 인식하지 못하던 간에 단지 이 우주 가운데 대화성이 그렇게 오래 존속하는 가운데, 그 보존을 위하여 시도하고 그렇게 되는 때에 생겨난다."<sup>300)</sup>

상대성, 보충성, 대화성이 우리의 규범윤리를 위하여 무엇을 의미하는가?

(1) 아주 규범적이란 것은 처음부터 극단적인 것 사이의 정적인 중간에 놓인 것을 말하는 것이 아니다. 규범은 상대성, 보충성, 대화성과 함께 역동적이 되는 것이다. 창조와 함께 하는 아주 규범적인 일상이란 유일회적으로 정립되는 것이 아니다. 규범을 찾는다는 것은 역동적 과정이며, 그 안에서 여러 가지의, 종종 대립적 가치가 서로 관련성을 갖게 되며 상황적으로 무게를 갖게 되는 것이다.

(2) 과학적인 보충성에서 항상 인식의 길이 시사적이 되고 다른 것은 잠재적이 되는 것처럼, 시사적인 것과 잠재적인 것의 가치는 구별할 수 있다. 잠재적인 것은 그 자체로 중요치 않은 것이 아니다. 그러나 지금 시사적인 것이 아니라는 것이다. 이렇게 해서 병적 욕망의 사회에서 금욕은 규범을 유지하는데 아주 중요한 시사적 가치이다(예를 들어 청심자 운동이 설립되어 술을 멀리하게 하는 것). 금욕은 잠재적 교정으로써의 가치를 지닌다. 아주 엄격한 사회에서 금욕은 사랑에 속하는 열정

299) 위의 책, 199.

300) 위의 책, 208.

을 다시금 깨울 수 있는 규범을 유지하는 데에서 아주 필연적으로 시사적 가치가 될 수 있다. 금욕은 가능한 교정으로써 잠재적 가치를 지닌다. 동일한 것이 자연을 경외하는 데에 해당된다. 창피한 줄 모르고 자연을 파괴하는 오늘날에 경외와 지속성의 가치는 시사적으로 분명히 가장 전면에 내세울 수 있다. 경외는 자연 모습의 가치와 인간의 안녕을 위한 자연의 변화와 상대적으로 연결되어 있다. 상황성에 제한되어 이러한 가치는 요즘 뒷전으로 물러났다. 그러나 그것은 잠재적 가치로 남아 있는 것이다. 동일한 것이 자유와 연대성 등에도 해당된다.

(3) 상대성, 보충성, 대화성은 모든 절대주의적인 것에 대한 거부이다. 어떤 가치가 절대화되는 곳에서는 그 반대로 되어지는 것이다. 그것은 결코 가치 상대주의를 의미하지 않는다. 그러나 살아있는 관계들에서 유래하는 끊임없는 역동적인 시험과 교정을 의미한다.

#### 4. 어떤 규범과 척도를 갖고 사는 것인가?

- 손님이 지켜야 할 두 번째의 12가지 지침들

첫 번째의 "부분"인 손님이 지켜야 할 12가지의 지침들에서는 어떻게 공동세계와 함께 하는 규범유지가 가능한가, 어떻게 환경과 개발을 합칠 수가 있는가 하는 물음들이 전면에 부각되는 것이다. 나머지 12가지의 지침들인 두 번째의 "부분"에서는 "무엇"이 중요하다. 아주 규범적으로 산다는 것은 환경윤리적으로 중요한 12가지의 근본가치에서 보여져야 한다. 이러한 것

은 이미 지금까지의 연구에서 여러 가지의 안전들과 논의하는 가운데 계속해서 부각되었다. 그것은 규범윤리의 고유한 의제들에서 체계화되어진다. 공동세계 윤리에서 가치의 상대성이 언급되었듯이 근본적이기 때문에 나는 그것을 한두 가지 근본 가치를 표본적으로 골라 다루고 심화시키지 않고, 12가지를 선택한 것이다. 공동세계 윤리 전체를 전체적 연관성에서 규범윤리의 관점아래 보아야 한다. 이것은 나에게 오늘날 각각의 근본가치의 항목별 연구보다 더 급박한 것으로 보인다.

### 1) 지속 가능한 개발

#### 손님 준수 사항 II/1

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 당신 뒤에 오는 손님들이 적어도 당신과 동등한 삶의 조건들을 가질 수 있도록 행동하십시오. 인간적인 것과 인간 이외의 삶의 다양성이 존엄하게 지속적으로 유지될 수 있도록 행동하십시오.

#### 다른 말로 하면

이웃하는 인간과 자연에게 더 이상 미루지 않고 자신이 그렇게 사는데 기여할 수 있는 사람은 아주 규범적으로 행동하는 것이다. 대체될 수 없는 자원들과 순환되지 않는 자원들의 결핍은 사람들이 자유로이 사용하는 것보다 우선권을 갖는다. 그렇지 않으면 지속적인 개발이 이루어지지 않기 때문이다.

우리는 지속가능한 개발을<sup>301)</sup> 다음과 같이 정의한다. 지속적

이고, 지구력 있는 개발은 미래 세대와 자연의 존엄한 삶을 위협에 빠트리지 않고, 현재 세대를 위한 존엄한 삶을 가능케 한다.<sup>302)</sup> 지속성(Dauerhaftigkeit)이란 오늘날 국제적으로 노력

301) Brundtland 보고서에서 "sustainable development"는 일반적으로 "영속적인 개발(Dauerhafte Entwicklung)"이란 독일어 표현으로 번역되었다. 브라질의 리우에서 1992년 "지속적인 개발(nachhaltige Entwicklung) 영향이 나중까지 남는다는 의미에서 단순한 시간의 영속적 연장과는 다른 의미이다. 역자 주)"이란 개념의 번역으로 대체되었다. "환경과 개발"이라는 주제의 리우 세계회의 이후로 이 주제에 대한 방대한 양의 책들이 출판되었다. 윤리학에 대해서는(예를 들면 Justitia et Pax, Hg.: Eine Welt mit Zukunft. Die Chance der nachhaltigen Entwicklung, Zürich 1995), 전 대륙적인 전체적 구상에 관해서(예를 들면 Commission of the European Communities, Forward Studies Unit: Promoting Sustainable Economic and Social Development. The Future of North-South Relations, Brüssel 1993), 수많은 사례연구들에 대해서는(예를 들면 Brot für die Welt et al.: "Unsere Bäume sind weg, und alles Wild ist verschwunden." Urwaldzerstörung, Medienkonflikte und die Suche nach einer menschlichen Entwicklung im pazifischen Raum), Länderstudien (Sustainable Netherlands 1994, Nachhaltiges Deutschland 1995, Nachhaltige Schweiz 1996), 특별히 여성관련 저서들에 대해서는(예를 들면 Frauen-Feature-Service, Hg.: The Power to Change. Frauen, Umwelt und Entwicklung, Zürich-Dortmund 1994), 교재자료들에 대해서는(예를 들면 Brot für die Welt: Umwelt und Entwicklung. Lesebuch, Stuttgart 1993).

302) 브룬트란트 보고서에 의거해서 이 정의를 사용하였다(Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Greven 1987, 46.). "지속적인 개발은 미래 세대의 욕구를 만족시키면서 현재 세대

되고 있는 지속가능성(sustainability)의 의미에서 환경적으로 또한 개발정치적으로 아주 규범적인 것을 위한 매우 중요한 범주 가운데 하나이다. 이러한 영구적 능력은 정체를 의미하지 않는다. 성장과 개발은 체로 성장을 위한 요구나 영구한 성장을 위한 요청에 고착된 것이 아니다. 양적, 질적 성장은 장기간으로 보아 수행될 수 있는가로 가능하는 것이다. 예를 들어 다시 자라는 나무 이외에는 나무를 베어서는 안 된다는 것이다. 영속성이란 자연의 "이자"에 의하여 사는 것이지 자연의 "자본"으로 사는 것이 아님을 말한다. 세계은행은 물론 1992년 환경과 발전에 대한 리우 회의에서 지속가능한 개발은 "이자"<sup>303)</sup>에서 뿐 아니라, "자본"에 의해서도 살 수 있다는

의 욕구를 만족시키는 개발이다." 나의 개념 정의는 두 가지 본질적인 요소를 확대시킨 것이다. '욕구하는 것' 뒤에는 브룬트란트 보고서의 매우 중요한 근본 욕구 방안이 숨겨져 있다. "존엄적인 삶"은 (물리적)기본 욕구를 만족시키는 것을 넘어서는 것이다. 두 번째의 것으로써 미래세대 외에 자연 또한 함축적일 뿐 아니라, 명백하게 연관되었다. 이어서 단순하고 쓸모있는 개념이 있다. "한 행위가 지속성을 지닌다면, 그것은 모든 실용적 목적을 위하여 무제한적으로 이행될 수 있다." (Caring for the Earth. A Strategy for Sustainable Living, published by The World Conservation Union IUCN, United Nations Environment Programme UNEP, World Wide Fund For Nature WWF, Gland/Genf 1991, 10 지속가능한 개발을 위한 요소들에 대한 도움이 되는 목록은 다음을 참조. 위의 책 198-201). Vgl. Agenda für eine nachhaltige Entwicklung. Eine allgemein verständliche Fassung der Agenda 21 und der anderen Abkommen von Rio, veröffentlicht vom Centre for Our Common Future, Genf 1993; Cobb, J. B. Jr.: Sustainability. Economics, Ecology and Justice, New York 1992.

견해를 대변하였다. 이에 대하여 환경 관련 단체들의 격렬한 거부기가 있었다. 사실상 인류는 자연의 "자본"에 의해 사는 것이다. 예를 들어 화석자원인 석유가 그렇다. 대체, 재생 불가능한 자원을 사용하는데 있어서 인간은 "자본"을 먹고 사는 것이다. 그것은 비대체성을 정의한 것이다. 인간이 오늘날 통계 숫자를 유지함에 있어서 자연의 "자본"을 전혀 건드리지 않는다는 것은 불가능하다. 윤리적으로 그것은 자연의 "자본"을 가능한 한 적게 사용하고 인간의 지능으로 새로운 자연의 "자본 형성"에 기여하여 비슷한 가치를 지닌 대체물을 만들어 낼 수 있도록 하는 목표에 확고히 머물 수 있다(완전히 동일한 가치를 지닌 것이란 물론 없을 것이다. 왜냐하면 오랜 시간동안에 형성된 것은 짧은 시간에 생성된 것보다 환경적, 윤리적으로 높은 가치를 지녔기 때문이다).

지속가능한 개발을 위한 정의로써 이미 앞서 언급한 세계교회협의회(WCC)의 목표를 언급할 수 있다. "(태아의 방법처럼) 의미 있는 개발을 한다는 것은 다음을 수행하는 것이다. 즉 올바른 일을 적당한 정도로 적절한 시간에 서로 올바른 관계 안에서 올바른 장소에 오게끔 하는 것이다."<sup>304)</sup>

303) 스위스 위원회 위원이며 에너지 전문가 콘(Michael Kohn)이 나에게 행한 구두 보고에 따른 것이다.

304) Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991, Frankfurt 1991, 68, Nr. 33. "지속가능한 경제"의 목표는 세계교회협의회가 이미 1979년 신앙과 학문에 대한 세계교회협의회에서 전개한 것이다. Ökumenischer Rat der Kirchen: Faith and Science in an Unjust World. Report of

가치로서의 지속성이란 자연으로부터 유도할 수 있는 것이 아니다. 환경체계는 자연적 역동적으로 동일한 무게를 아는 것이지만 진화의 과정에서 많은 종이 망가져 갔다. 자연은 전체적으로 보아서 생명의 파괴에 대해서 상관없는 것이다.

이에 비하여 신학적, 윤리적으로 지속성의 규범은 다음과 같은 가치에 근거한다.

(1) 지속성에 대한 의무는 하나님에 대한 사랑과 그의 창조로부터 유래한다. 영속적인 개발을 위한 인간적 개입은 창조와 함께 하는 계약 안에서<sup>305)</sup> 하나님의 성실함에 대한 대답이다. 하나님의 영구한 계약의 약속이 일차적으로 시간적인 진술이 아니고, 관계 안에 머무는 것을 강조하는 질적인 것처럼 지속적 개발은 시간적 지평과 관련된 것이 아니고, 하나님의 구원 행위에 대한 대답 안에서 창조의 질적 보존을 의미하는 것이다. 그 가운데에서 창조와 보존은 동일한 의미를 지닌 것이다.<sup>306)</sup> 하나님의 인간에 대한 이중적 초대인 땅을 “맡아서 돌보게 하신”(창 2:15) 내용은 지속가능한 개발이 의미하는 것을 구체적으로 요약한 것이다.

(2) 영속적이고 지속가능한 한 개발은 생존이 한 가치라는

the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future, Vol 2 Reports and Recommendations, 125-135.

305) 참조 II.3.1).

306) 루터는 “하나님 안에서는 창조와 유지하는 것이 하나이며 동일한 것이다”(WA 43, 233, 24f)라는 것을 분명히 말한다. 인간은 그에 비하여 모든 그의 행위의 모순 때문에 이 두 가지 측면이 한 행위 안에서 따로 분리되었다.

것, 즉 최고의 가치라는<sup>307)</sup> 것으로부터 출발한다. 신학적으로 보아서 범주적 (가설적이 아니라) “명령법”은 요나스가 말했듯이<sup>308)</sup> 모든 생명은 선물이며 인간에게 주어진 것이라는 사실에 근거한다. 인간은 삶을 단지 계속 전하여 주거나 형성할 수 있지만, 그것에 대하여 마음대로 결정할 수는 없다.<sup>309)</sup> 인간은 땅 위의 손님이라는 것이 이러한 진술의 핵심이다.<sup>310)</sup>

(3) 지속가능성이란 상호성의 황금률에 근거한다. 그들에게 기대된 것 자체를 인간과 공동세계에 행해야만 하는 것이다 (마 7:12). 충분히 삶의 근거를 제공해 주는 한 세계 안으로 태어나게 되었다는 것이 그 자체에 의존하게 되어 있기 때문에, 이것은 다른 존재에게도 보존되어야 하는 것이다.

(4) 지속가능성의 목표는 현재, 미래 세대의 동등한 권리의

307) Ruh, H.: Argument Ethik, Zürich 1991, 25.

308) Jonas, H.: Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 90.

309) 이것은 스택(O. H. Steck)이 다음과 같은 기본 문장에서 요약하듯이 구약성서적 창조본문에 근거한다. “인간이 자연적인 가치와 환경과 함께 지내는 것은 그의 삶의 한계와 기쁨을 열어주는 것이다. 첫째는 다른 존재와 미래 존재들에게 앞서 주어진 그들의 삶의 세계의 창조의 질을 무생물적 자연에 이르기까지 파괴하지 않는 것이다. 둘째는 모든 다른 살아있는 존재에게 현재와 미래적으로 야훼에 의하여 창조된 삶과 삶의 가능성을 본래적 존재권에서 지니도록 하는 것이다. 셋째는 인간 이외의 생명체를 기본적 삶의 필요요건에 따라 죽이는 것은 인간의 몸체에 대한 위협을 방어하는 데에 제한된 것이다.” (Bewahrung der Schöpfung, Alttestamentliche Sinnerspektiven für eine Theologie der Natur, in: Weder, H. (Hg.): Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung, Zürich 1990, 39-62. 61.)

310) 참조 II.2.

가치에 근거한다.<sup>311)</sup>

(5) 지속가능성은 하나님 나라에서<sup>312)</sup> 창조물의 완성이 아니라, 그것에 대한 전제이다.

(6) 아리스토텔레스로부터 개혁주의자들에 이르기까지 규범 유지는 신분적 질서와 연관되어 있었다. 규범유지란 무엇보다 그의 자리에 머무는 것이다. 그래서 신분적 질서의 철폐는(해체라고는 말할 수 없다) 인간의 평등권으로부터 옳게 나온 것처럼, 인류는 그 전체로써 “그 자리에 머물도록” 부름을 받은 것이다. 지속가능한 개발이 의미하는 것은 인류가 “그들의 척도에서” 즉 인간됨의 한계 안에 머무는 것이다. 지속가능성이란 긍정적 겸허의 표현처럼 생존에 필요한 견해이다.<sup>313)</sup>

경제적으로 지속가능한 개발에서 중요한 것은 (소수를 위한) 더욱 많이의 경제학이 아니라, (다수를 위한) 충분함의 경제학이다. 목표는 인구 각 개인당 충분한 복지에 이르는 것이지 최대의 복지에 이르는 것이 아니다.<sup>314)</sup> 지속가능성은 요구의 안

311) 참조 II.3.4).

312) 참조 II.3.6).

313) 규범유지와 겸손함의 관련성에 대해서는 다음을 참조. Piper, J.: Zucht und Maß, München 1964, 89-96.

314) 세계은행 경제학자 데일라도 이렇게 말함. Daly, H.: Sustainable Development: From Religious Insight to Ethical Principle to Economic Policy, 1992년 6월 리우에서 열린 세계교회협의회에서의 강연원고(Manuskript, Pkt 3): “우리는 인구 각 사람의 복지를 위해(효과적으로 유지되고 할당되고 평등하게 나누어지는), 최대의 사람들이 이러한 조건 안에서 유지될 수 있도록 노력해야 한다. 목표는 충분한 것이 되게 하는 것이지 최대한 각각의 인구의 복지를 달성하는 것이 아니다.” 이와 유사한 다음의 저자를 참조.

정과 인구의 안정과 환경의 안정에서 보여져야만 한다.<sup>315)</sup> 산업국가에서의 요구의 안정은 규범의 환경윤리에 있어서 하나의 중요 과제이다. 그것은 더욱 필요한 제한의 수용을 위한 준비됨을 조장한다.<sup>316)</sup> 인구의 안정은 특히 남반구의 나라들에서 환경윤리의 과제이다.

환경의 안정은 의심나는 경우, 즉 환경적인 것과 경제적인 이해관계 사이에 갈등이 생겨났을 때 경제적 개발 앞에 우선권을 갖는다. 환경에 대한 시민적 조처의 영향에 대한 의심이 있는 곳에는 지속성에 도움을 주는 점에서, 환경에 대한 무거운 결과를 초래할 것을 예언하는 그러한 진단으로부터 비롯될 수 있다. “피고에 대하여 의심이 나는 경우에”라는 법적 기본 문항을 환경적으로 옮겨서 적용하면, “자연을 위하여 의심이 나는 경우(in dubio pro natura)”<sup>317)</sup>이다.

이것은 특히 가능한 되돌릴 수 없는 피해들에 해당된다.<sup>318)</sup>

Goudzwaard, B./de Lange, H.: Weder Armut noch Überfluß. Plädoyer für eine neue Ökonomie, München 1990. 데일리가 노력하듯이 유명한 환경학자이자 전 미국 부통령인 고어(Al Gore)도 균형적 경제에 대해 노력한다. 그는 데일리처럼 종교적 관점에서의 역할을 환경의 과제를 달성하는 것으로써 강조한다(Gore, Al: Wege zum Gleichgewicht. Ein Marschallplan für die Erde, Frankfurt a.M. 1992, 239ff: Kapitel “Ökologie des Geistes”).

315) Rich, A.: Wirtschaftsethik, Bd. 2, Gütersloh 1990, 162-168.

316) Furger, F.: Christliche Sozialethik, Stuttgart 1991, 193.

317) 이것은 스위스 환경운동연합회의 “직업 윤리적 태도의 기본” 가운데 하나이다(Verbandstatuten Art, 2, 4). 요나스도 이와 유사하게 “의심스러운 경우에 최악의 경우를 받아들인다(in dubio pro malo)”는 것을 말한다.

특히 그러한 피해들을 시험하는 데에서 일정한 환경적 한계를 갑자기 넘어설 수 있는 데에서 그리고 지속적 개발을 망가지게 하는 데에서 가능한 환경적 위기 효과에 주목하게 된다. 물론 회복될 수 없는 피해들은 범주적으로 금할 수가 없다. 모든 가치의 상대성을 강조하고 각각의 가치의 절대화를 거부하는<sup>319)</sup> 우리의 규범윤리는 회복될 수 없는 피해를 피하는 최대의 가치를 (지속가능성에 도움을 주는 점에서) 비용, 유용성, 균형성 유지에 포함시켜야 하며<sup>320)</sup> 다른 가치들과 관련지어야 한다.

장기적으로 수행될 수 있는 개발은 예를 들어 다음과 같은 자원의 이용을 의미한다. 갱신 가능한 자원의 사용율은 그 갱신의 비율을 넘어서는 안 된다. 대체 불가능한 자원의 사용율은 새로 전개된 대안의 비율을 넘어서는 안 된다. 오염 비율은 이것을 흡수하는 가능성을 넘어서는 안 된다. 대체 불가능한 자원들의 인위적인 빠듯함과 순환되지 않는 자원들을 받아들일 때, 지난 20년 동안의 환경 정책의 경험을 근거로 그리고 특히 위에 언급한 시장경제적 도구들의<sup>321)</sup> 추정을 근거로 그러한

318) 슬리트(Michael Schlitt)는 "악하게 되돌려 질 수 없는"(얼마 지나지 않아 다시 되돌릴 수 있도록 만드는 것을 전제하는) 것과 "강하게 되돌려 질 수 없는" 것 사이에 구별을 하고 있다. 회복 불가능성에 대해서는 인간에 의하여 되돌릴 수 없는 과정들에서만(인간에 의하여 영향력을 끼칠 수 있는 시간의 지평, 즉 최대한 두, 세 세대에 이르는 것) 단지 말할 수 있다(Umweltethik, Paderborn 1992, 207).

319) 참조. II.3.12).

320) Birnbacher, D.: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988, 80.

321) 참조. II.3.11).

지속가능성이 단지 달성될 수 있는 것이다. 이러한 빠듯함은 이 자원들을 자유롭게 사용하는 것 앞에서 우선권을 지닌다. 그렇지 않으면 지속적 개발은 오늘날의 지적 수준에 따르면 더 이상 도달할 수 없고<sup>322)</sup> 지속가능성이 비본질적 욕구를 채우는 것보다 우선권을 갖기 때문이다. 환경적 진리를 말하는 가격 형성은 이에 대한 중요한 발걸음이다.

## 2) 생태 정의

### 손님 준수 사항 II/2

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 자연자원, 인간의 노동, 인간에 의하여 생산된 물품 주인에 의한 이 세 가지 선물을 전 세계적, 환경적 부담과 마찬가지로 현재와 미래 세대 사이에서 정의롭게 분배하도록 행동하십시오. 정의롭다는 것은 가장 약한 이들에게 가장 이용될 수 있도록 한다는 뜻입니다.

### 다른 말로 하면

분배에서 갈등이 있는 경우에 현재와 미래 세대들 혹은 인간을 제외한 공동세계의 근본적 욕구가 현재와 미래 세대들 혹은 인간 이외의 공동세계의 비본질적 욕구 보다 우선권을 갖는다. 삶을 위하여 꼭 필요한 것에 대한 권리는 전개를 위한 권리(예를 들면 자유, 사치함, 교육 등) 위에 설정된다. 구체적으로 말하여 물과

322) 이 진술은 1992년 4월 23일, 20주년을 넘긴 로마 클럽에서 뉘에쉬(Jakob Nüesch) 스위스 취리히 기술공과대학(Zürich ETH) 총장의 발언에 근거한다.

식량에 대한 권리는 재산과 교육에 대한 권리 앞에 우선권을 갖는다는 것이다. 왜냐하면 식량과 물이 모든 인권을 위한 기본전제이기 때문이다.<sup>323)</sup>

정의는 기독교윤리의 가장 중요한 가치 가운데 하나이다. 그것은 환경윤리에서 가장 중요한 역할을 담당해야 한다. 공동 세계와 인간에 의하여 생산된 물품들의 정의로운 분배는 사회적, 환경적 부담과 같이 공동세계를 아주 규범 있게 대하기 위한 아주 의미 있는 척도가 되며 지속가능한 개발을 위한 전제가 된다.<sup>324)</sup> 성서에서 특히 예언자적 전승에서 절제는 결코 자기 목적이 아니었고, 단순히 경건을 연습하는 것으로서는 가치 없는 것이었다. 그것은 법과 정의에 봉사하는 것이어야 했다.<sup>325)</sup> 정의의 범주가 경제윤리와<sup>326)</sup> 개발정책의 윤리에서<sup>327)</sup>

중요한 위치를 차지하는 반면에, 환경윤리에서는 지금까지 오히려 저급한 역할을 하였다(미래 세대를 위한 동등권에 대한 물음 이외에). “정의, 평화, 창조의 보전”을 위한 전 세계적 프로그램과 환경과 개발에 대한 UNCED 세계협의회는 1992년 리우에서 정의로운 삶의 기회와 정의로운 물품의 분배 없이는 아주 규범 있는 공동세계와 함께하는 삶이란 가능하지 않다는 것을 분명히 하였다. 그래서 개발정책과 환경정책은 더 이상 분리될 수 없고 오늘날 원조기관들과 환경연합들이 함께 추구하는 내용적 정의의 표현인 것이다. 환경 위기는 아주 커다란 부분에서 남반구와 북반구의 문제이기도 하다. “거의 모든 환경문제에서 전 인구에 대한 천연자원의 제한이 중요할 뿐만 아니라, 그 자원의 정의로운 분배가 중요한 것이다.”<sup>328)</sup>

정의로운 자원분배 문제를 위한 한 예로써 에너지 사용을 예로 들어보자. 전 세계적으로 대략 30억 톤의 석유가 해마다 증대되었다. 스위스는 해마다 1200만 톤을 사용한다(스위스

323) Stückelberger, Ch.: Das erste Menschenrecht: Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität, ITE-Studie 1, Bern 2006.

324) 1992년 6월 열린 UNCED 세계협의회에서 환경과 개발에 대한 리우선언 제5항은 다음과 같다. “모든 국가들과 모든 민족들은 지속가능한 개발을 위하여 포기할 수 없는 빈곤을 극복하는 중요한 과제에서 함께 일하여야 한다.”

325) 사 1:10-17; 24:1-6; 32:16; 암 5:1ff.

326) 예를 들면 in: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA “wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle”, kommentiert von F. Hengsbach, Freiburg 1987; Rich, A.: Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1984, 201-221.

327) 특히 정의로운 교역에 대한 관련성에서 예를 들면 다음을 참조. Gerechter Preis? Materialien und Erwägungen zu einem entwicklungspolitischen und wirtschaftsethischen Problem,

hg. vom Institut für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, Bern 1990.

328) Die ökologische Krise als Nord-Süd-Problem. Fallbeispiel Amazonien. Eine Studie der Kammer der Evang. Kirche Deutschlands für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1991, 63. Vgl. auch die Fallbeispiele in: Siebert, H.: Die vergeudete Umwelt. Steht die Dritte Welt vor dem ökologischen Bankrott?, Frankfurt a. M. 1990, 12ff; Wöhlcke, M.: Der ökologische Nord-Süd Konflikt, München 1993; Diefenbacher, H./Ratsch, U.: Verelendung durch Naturzerstörung? Die politischen Grenzen der Wissenschaft, Frankfurt a.M. 1992.

인구 6백만을 기준으로 하였을 때, 인구 한 사람당 연간 1톤을 교통수단 연료로, 1톤을 난방용으로 사용한다.)<sup>329)</sup> 지구의 약 60억 인구가 스위스 사람들처럼 연료를 사용하려 한다면, 세계의 연간 에너지 소비량은 약 120억에 달하게 될 것이다. 즉 오늘날 사용량의 네 배가 증대하는 것이다. 남반구의 사람들은 더운 기후 때문에 난방이 별 필요 없으므로 심지어 난방 연료를 빼버린다 해도, 스위스 수준의 기동성에 맞추어볼 때 인류는 단지 기동성을 위하여서만도 오늘날 사용하는 전체 석유량의 두 배를 사용하게 될 것이다(스위스에서 기동성 가운데 큰 비중을 차지하는 것은 전기를 이용한 대중교통 수단이며, 공기오염을 가져오는 자동차는 스위스 국외에서 생산되며, 스위스 사람들의 외국 여행에서 사용되는 자동차 연료와 비행기 연료는 여기에서 고려되지 않은 것이다.). 24%의 세계 인구비율과 함께 북반구에서는 73%의 세계 에너지사용이 가속화되었고, 세계 인구의 76%를 차지하는 남반구에서는 세계 에너지의 단지 27%만을 사용하고 있는 것이다.

이러한 불평등한 자원 사용은 예를 들어 스위스 안에서만도 단지 대중교통 수단을 사용하는 사람들과 자가용을 사용하는 사람들 사이의 차이를 보더라도 증대되고 있다. 현재와 미래 세대를 위한 동일한 윤리적 범주는 미래 세대의 수 만년 동안 형성된 석유사용 권리를 요구하고 있다.<sup>330)</sup> 관습적으로 증진된

석유의 안정된 세계 비축량은 오늘날의 정보에 따르면 약 1200억 톤이 된다. 오늘날의 사용 속도와 정도로 보면 약 40년 정도 사용할 양이다.<sup>331)</sup> 모든 사람이 스위스 사람들처럼 사용하게 된다면 약 10년 정도 사용할 양이다. 석유에 관련해서 볼 때 미래 세대에 대하여 말하는 것은 고사하고, 현재 세대 사이에서도 정의로운 분배와는 아주 거리가 먼 것이다. 가스, 석탄, 우란 같은 재생 불가능한 에너지들의 미래 세대에 대한 결산은 긍정적이다. 그러나 여기에서도 또한 분배의 정의가 매우 제한되었다. 가스는 1990년 사용량에 따르면 60년 정도의 분량이 남아 있고, 석탄은 약 270년 정도, 즉 단지 11세대에 해당되는 것이다.<sup>332)</sup> 지속가능성의 범주는 확대되어야 할 것이다. 모든 경우에 인류 역사적으로 화석 에너지의 사용가능성은 단지 확 짧게 타버리는 성냥처럼 기후에 중요한 이산화탄소 방출을 제외하고도 매우 제한된 것이다.

330) 참조 II.3.4).

331) Runge H.: Langfristige Perspektiven der Erdölversorgung und-nutzung. Studiengruppe Energieperspektiven Baden/CH, Dok. Nr. 41/1989, 8ff. 스페인의 마드리드에서 1992년 9월 열린 제15차 세계에너지회의(WEC)에서도 약 40년을 진단하였다.

332) 1990년 전 세계적으로 천연가스는 240만 톤 사용됨, 세계비축을 1431억 톤. 일차적 소비에너지 석탄은 전 세계적으로 1990년 310만 톤. 세계저장용 8447억 톤(World Energy Council, Moderate Scenario 1989, nach Ott, G.: Perspektiven der Weltenergieversorgung und insbesondere die Aussichten der Kohle, Studiengruppe Energieperspektiven, Baden/CH, Dok. Nr.49/1991, 32. 1992년 스페인 마드리드에서의 세계에너지 회의와 유사함.

329) Statistisches Jahrbuch der Schweiz 1990. Zum Energieverbrauch in ganz Europa vgl. Energie Report Europa. Daten zur Lage. Strategien für eine europäische Energiewende, hg. vom Öko-Institut Freiburg, Frankfurt 1991, 17ff.

에너지 사용에 대한 이러한 숫자들은 자연과 함께 하는 일상성을 위한 규범으로써의 분배 정의가 무엇을 의미하는지 분명히 보여주고 있다. 즉 모든 인간에게 대체 불가능한 자원에 대한 권리가 있다는 것을 승인하는 것이다. 이러한 정의의 개념은 윤리적, 신학적으로 상술할 수 있다.

자원과 생산품의 공정 분배 외에 전 세계적으로 정의로운 노동의 분배는 생태정의의 우선적 문제가 되었다. 1994년 국제노동기구(ILO)의 연구에 따르면 전 세계적으로 고용인구의 30%인 8억 2천만 명이 충분한 일거리를 갖고 있지 못하다는 것이다. 이와 같은 세계 경제는 인간적으로 불리하기에는 너무 먼 것이다. "모두를 위한 노동"<sup>333)</sup>이라는 것은 물론 동시에 어떻게 이러한 노동이 전 세계적으로 분배되어 세계 교역에 대한 참여가 가능하게 되며 분업화한 세계 경제의 생태적인 부정적 결과를 축소할 수 있을가라는 물음을 던지는 정의의 목표이다.

자원, 노동, 생산품의 분배에서의 생태 정의는 다음의 세 가지 차원을 포괄한다.

- (1) 오늘을 살아가는 사람들 사이에서의 정의로운 분배.
- (2) 현재와 미래 세대 사이에서의 정의로운 분배.

333) 스위스교회연맹의 사회윤리연구소와 정의와평화연구소의 "실업의 지속적 극복을 위한 모델"이라는 제목으로 한 연구, Bern 1994. 노동의 새로운 분배에 대한 전체적 초안을 두가 구상하였다. Ruh, H.: Modell einer neuen Zeiteinteilung für das Tätigsein des Menschen. Strategien zur Überwindung der Arbeitslosigkeit, in: Würzler, H. (Hg.): Arbeitszeit und Arbeitslosigkeit, Zürich 1994, 135-153.

(3) 인간과 인간 이외의 공동세계 사이에서 삶의 기회의 정의로운 분배.

우리가 앞서 언급한 것처럼<sup>334)</sup> 자연에 대하여 존엄성, 고유한 가치와 권리가 약속되어진다면, 공동세계에 마주한 인간의 태도는 정의의 요구들 아래 서있게 되는 것이다.<sup>335)</sup>

정의는 생명체를 위한 종 특유의 동등한 가치를 지닌 관계성의 생성을 의미한다. 동등하지 못한 것이 가장 약한 존재에게 가장 많이 도움이 되도록 해야 된다는 것에서 사용될 수 있다. 즉 "가장 적게 혜택을 입은 존재에게 가능한 한 가장 많이 이익을 가져오도록"<sup>336)</sup>해야 된다는 것이다. 이러한 정의와 함께 나는 많이 논의되고 신학적 윤리에서 널리 알려진 롤즈(John Rawls)의 정의 이론을 수용하고자 한다.<sup>337)</sup> 롤즈는 "단지" 인간에만 관련을 짓는데, 그 가운데에서도 미래 세대에 국한한다.<sup>338)</sup> 그는 미래 세대에 대한 자신의 "정의로운 절약원

334) 참조 II.3.5).

335) Sitter, B.: Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?, ZEE 31 (1987), 271-295, bes. 272. 생태적 정의의 범주들으로써 그는 정의의 고전적 범주들을 자연과 함께 하는 일상성으로 옮겨 놓고 있다. 즉 자의성의 금지, 법적인 경청, 증거허용, 격려, 보호성, 정당방위, 황금률(238ff).

336) Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1970, 336(『정의론』, 황경식 옮김(이학사, 2003)).

337) Höffe, O. (Hg.): Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1977; Ruh, H.: Gerechtigkeitstheorien, in: Wildermuth, A./Jäger, A. (Hg.): Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik, Tübingen 1981, 55-69; Rich, A.: Wirtschaftsethik Bd. 1, Gütersloh 1984, 202ff.

338) Rawls, J. a.a.O., 319-327.

칙"을 계약 이론적으로 근거짓는다. 자원 가운데 얼마만큼의 양이 예를 들어 미래 세대를 위하여 절약되어야 하는가 하는 것은 롤즈에게는 단지 "모든 세대 가운데 가장 적게 선호되는 관점으로부터 규정"<sup>339)</sup>되는 것이다. 그는 정당하게 "올바른 절약율을 규정하는 것은 불가능하다"<sup>340)</sup>는 것을 확증한다. 상응하는 모든 결정적인 것에서 무엇이 현재와 미래의 공동세계에 마주하여 올바른 것인가 하는 물음을 설정하게 된다면, 그것은 이미 자원을 대하는 아주 규범적인 생활 태도로 인도하는 것이다.

롤즈의 두 가지 정의원칙들은<sup>341)</sup> 공동세계에 대한 생태적 정의에 적용하게 하는 것이다. 여기에서 마지막 결과뿐 아니라, 정의로운 원칙들에 따른 과정을 형성할 수 있다. 정의로운 분배의 문제 이외에 자원의 정의로운 획득의 문제는 생태적 정의 이론에 속하는 것이다. 정의로운 획득은 요구의 이론에서 나타나는 바와 같이 "공정한 양도"(판매계약)나 "공정한 습득"(주인 없는 물건의 습득)에만 기인하는 것이 아니라, 마음대로 할 수 없는 공동세계에 대한 정의와 습득한 것의 지속가

339) 위의 책, 326.

340) 위의 책, 320.

341) "첫 번째 기본 문장. 누구나 모두에게 가능한 동등한 기본적 자유의 포괄적 전체 체계에 대한 동등한 권리를 갖는다. 두 번째 기본 문장. 사회적 경제적 불평등성은 다음과 같이 만들어져야 한다. 1. 그것은 정의로운 절약정신의 제한 아래에서 가장 적게 혜택을 받은 사람들이 가장 많이 이익을 보도록 해야 한다. 2. 그것은 정의로운 기회균등에 따라 열려 있는 관직과 자리와 함께 연결되어야만 한다." (336)

능한 사용에 대한 의무가 이에 속하는 것이다.

생태적 정의의 결정적 문제는 인간 이외의 공동세계가 인간과 동일한 권리를 부여받게 되었는가 하는 것이다. 여기에서 인간중심적인 것과 생명 혹은 물리 중심적 안전들 사이에서의 긴장이 새롭고 분명해진다. 루는 "모든 생명체가 윤리적으로 보아서 원칙적으로 생명에 대한 동일한 권리를 갖는다"<sup>342)</sup>고 보았다. 마이어 아비쉬(Klaus Michael Meyer-Abisch)는 물리 중심적으로 정의의 기본 문장을 다음과 같이 표현하였다. "평등성에 이르기까지 여러 가지를 동등하게 취급해야 하고, 다양함이 존재하기까지 여러 가지를 다양하게 취급해야 한다."<sup>343)</sup> 그런 다음에야 모든 생명체를 법적 주체로써 다룰 수 있을 것인데, 그들의 다양성에 따라 다르게 다루는 것이다. 즉 고양이는 고양이로서, 개는 개로서 다루는 것이다. 평등으로써의 정의에 속하는 것은 종적으로 정당한<sup>344)</sup> 생명적 관계를 존중하는 것이다. 마이어 아비쉬와 연관해서 알트너(Günter Altner)는 공동세계에 관여하는데 가능한 한 많이 주저하도록 하기 위하여 한걸음 더 나아가는다. "평등함은 다양성보다 더 비중 있는 것이다."<sup>345)</sup> 또 더 한 걸음 나아가서 테일러(Paul Taylor)는

342) Ruh, H.: Argument Ethik, Zürich 1991, u.a. 20.

343) Meyer-Abisch, K. M.: Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt, München 1990, 48f.

344) 종적으로 낯선 유전자 기술적 관여에 대한 관점으로 이러한 종적 정의가 다음에서 강조되었다. in: Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsfindung im Blick auf die Gentechnik, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evang. Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 78f.

자연에 대한 보상 업적을 요구하는데 예를 들어 자연보호구역의 확대의 형태이다.<sup>346)</sup> 그는 이것을 물리중심적 의제로부터 근거짓는다. 여기에서 그는 “다시 설정할 수 있는 정의”로부터<sup>347)</sup> 덧붙여진 피해에 대한 보상으로써 모든 생명체를 위한 부담과 이용의 동등한 분배를 위하여 노력한다. 그의 결론들에 잇대어진 이러한 평등함의 기본 문장은 “인간중심주의”에 의한 이르강에 격렬하게 맞선 것이다. 그는 “주장된 평등함에 이의를 제기한다…… 자연은 권리와 주체성을 지나지 못한다.”<sup>348)</sup>

이 땅 위에서 손님됨에 대한 나의 의견을 따르면 모든 생명체의 평등함은 태어남과 모든 생명이 창조주에 의하여 선물로 주어짐에 근거하는 것이다. 이로부터 마음대로 할 수 없다는 것이 결과적으로 따르게 된다. 인간에게 돌봄의 책임이 주어지게 한(창 2:15) 마음대로 할 수 있는 권한은 이에 상응하여 제한되고 기본적으로 마음대로 할 수 없는 우선적 특성 가운데 놓여있는 것이다. 인간이 손님이기 때문에 자연의 자원을 단지 빌려 쓰도록 되어있고, 정의로운 사용과 이웃하는 인간들과 또한 미래 세대와 모든 생명체와 나누도록 촉구되어 있다. 동등한 것을 동등하게, 다양한 것을 다양하게 다루도록 하라는 기본 문장이 이에 해당된다.

정의(히브리어로 체다카)는 구약성서적 이해에 따르면 인간

(인권으로써)과 공동세계(자연의 권리로써)에 하나님이 주관하신 창조와의 계약에 의하여 약속된 권리의 존중이다. 정의는 창조의 규범을 포함하는 것이다.<sup>349)</sup> 정의는 생명을 가능하게 하는 세계 질서의 표현이고,<sup>350)</sup> 신적인 율법인 토라에서 가시화된다. 그것은 구약성서적 평화(히브리어로 샬롬) 이해에 가까우며, 우리가 나중에 보게 될 포괄적 질서를 또한 나타낸다. 그러므로 시편기자는 이렇게 말한다. “정의와 평화가 입을 맞춘다”(시 85:10) 정의와 평화를<sup>351)</sup> 위한 예언자적 개입은 하나님 자신이 정의와 평화를 실현시키고자 하는 열정의 표현이다.

기독교적 정의 이해는 구약성서적 관점을 넘어서 한 걸음 더 나아가간다. 예수의 산상수훈에서 나타나는 바와 같이 그리고 바울적 은총의 신학<sup>352)</sup>에서 표현이 되는 “더 나은 정의”란<sup>353)</sup> 하

349) Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 365, 370f.

350) Schmid, H. H.: Gerechtigkeit als Weltordnung, Tübingen 1968.

351) Spieckermann, H.: Gerechtigkeit und Friede in der prophetischen Verkündigung, in: Weder, H. (Hg.): Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung, Zürich 1990, 13-37.

352) Stuhlmacher, P.: Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus, in: ders.: Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 87-116.

353) Weder, H.: "Bessere Gerechtigkeit" als Prinzip menschlichen Verhaltens, in: ders. (Hg.): Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung, Zürich 1990, 63-79; Lutz, U.: Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7), EKK Bd. I/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985, 244-353; Stuhlmacher, P.: Die neue Gerechtigkeit in der Jesus-Verkündigung, in:

345) Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 223.

346) Taylor, P.: Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics, Princeton 1989, 291ff, 304.

347) 위의 책, 304ff.

348) Irrgang, B.: Christliche Umweltethik, München 1992, 86.

나님의 넘치는 충만함과 사랑의 표현이다. 내가 다른 사람에게서 원하고 기대하는 것을 이웃에게 먼저 행하라는 것은(마 7:12) 계속해서 유효하고, 만약 실현된다면 이미 큰 가치를 지니는 것이다. 그러나 새로운 정의는 분배적 정의에 관한 것을 넘어서 또한 그것을 “벌어들인” 것이 아닌 사람들에게 대해서도 경계를 두지 않는다. 원수사랑(마 5:43ff)은 이에 대한 가장 분명한 표현이다. 행위적 규범은 얻어진 것이 아니라, 필요한 것, 필요성, 요구인 것인데, 그것은 (처음에는 공평하지 못한 것으로 나타나는 신약성서적 “경제윤리”에 근거한) 포도원에서의 노동자들에 대한 비유에서 표현된 바와 같다(마 20:1-16). 약한 자는 정의의 척도이다. 정의롭다는 것은, 가장 약한 자들에게 가장 많이 이롭게 되는 것이다. 롤즈의 정의에 대한 두 번째의 기본 문장은 다음의 관점을 수용한다. 신약성서적 정의에 대한 생각은 다른 사람들, 특히 희생자에 대한 생각으로부터 비롯하는 것이다. 이러한 더 좋은 정의는 요지부동한 상황들을 깨트리는 점에서 창의적인 것이다. 이것은 예를 들면 환경파괴의 본질적 요소인 제3세계의 악순환적인 빛을 “창의적 빛탕감”을 통해서 깨트리는 것이다.<sup>354)</sup> 만약 이러한 새로운 정의로 굶주린 사람들이 산상수훈에서 복 있는 자에 대하여 말하는 네 번째의 축복과 같이(마 5:6) 행복하게 된다

ders.: Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 43-65. Stückelberger, Ch.: Vermittlung und Parteinahme, Zürich 1988, 380-383.

354) Vgl. Peter, H.-B./Roulin, A./Schmid, D./Villet, M.: Kreative Entschuldung. Diskussionsbeiträge 30 des Instituts für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, Bern 1990.

면, 인간 사이의 정의는 인간과 자연 사이의 화해의 표현으로써의 생태적 정의를 의미한다. “더 좋은 정의”를 위한 비범한 발걸음 없이 오늘날 공동세계와 함께 하는 아주 규범 있는 태도에 도달할 수 없다.

수많은 분배 갈등에서 생존에 필수적인 이해관계와 생존에 필수적인 것이 아닌 것 사이에서 사회적 생태학적 정의를 위한 구별은 필수적이다. 예를 들면 테일러가 그의 환경윤리학에서 설명한 것, 또한 루와 알트너가 받아들인 것과 같다. 이에 상응하여 이 장 처음에서 이미 언급된 정의에 대한 기본 문장이 표현될 수 있다. 분배 갈등에서 현재와 미래 세대들 혹은 인간 이외의 공동세계의 본질적 욕구가 현재와 미래 세대들 혹은 인간 이외의 공동세계의 비본질적 욕구들 앞에서 우선권을 갖는다. 삶에 필수적인 것에 대한 권리는 전개에 대한 권리 위에 놓여진다.

이러한 기본 문장은 위에 언급한 기본 문장과 연결된다. 즉 같은 것은 같은 것으로 다양한 것은 다양한 것으로 다루어야 한다는 것이다. 이것은 갈등관계에서(삶에 대한 모든 생물체의 기본적으로 동등한 권리에서) 생명체의 점증하는 조직적 높이와 함께 보호적 측면의 위계질서로 이끌 수 있다.<sup>355)</sup> 이렇게 해서 생태정의의 더욱 확대된 기본 문장을 다음과 같이 표현할 수 있다. 현재적 혹은 미래 세대들 사이 혹은 인간 이외의 세계에서 분배 갈등에서 모두에게 생존에 필요한 욕구가 문제일 경우에는 현재 세대가 미래 세대 앞에 우선권을 갖으며, 인

355) Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 223f.

간이 인간 이외의 공동세계보다 우선권을 갖는다. 한 종의 생존은 한 개체의 생존보다 우선권을 갖는다.<sup>356)</sup> 이러한 기본 문장들이 실천되는 효과는 여기서 전개될 수 없다. 그것은 예를 들어 인간을 기아에서 보호하는 것이나 동물의 종을 보호하는 것에서 재정을 어떻게 사용하는가가 문제가 될 때 적용될 수 있는 것이다.

### 3) 자기 제한에 의한 자유

#### 손님 준수 사항 II/3

당신이 이 땅에 오신 것을 환영합니다. 하나님은 당신과 온 창조에 자유를 주셨습니다. 당신이 삶의 질서의 한계를 존중한다면, 파괴의 압박과 소유욕으로부터 당신은 자유롭고, 창조와 사랑스런 관계를 형성하도록 자유로울 수 있을 것입니다.

#### 다른 말로 하면

자기 제한은 자유에 대한 아주 책임적 태도이다. 그것은 규범성을 상실하게 하는 뿌리로서의 탐욕으로부터 자유하게 한다. 또한 그것은 지식욕으로부터도 자유롭게 하며 책임 있는 연구의 자유로 인도한다. 모든 자유의 척도는 사랑이고 공동체성이다.

윤리학의 기본주제는 자유로부터의 행위이다. 환경윤리학의 근본 믿음은 다음과 같다. 즉 인간적 자유의 어떤 척도가 인간

의 안녕과 동시에 인간 이외의 공동세계에 도움을 주는가? 언제 자유가 파괴적인 규범상실에 이르게 하는가 그리고 언제 규범유지가 구속에 이르게 하는가? 자유는 신학적으로 아주 중심적이고 환경윤리적으로 아주 이중적인 가치를 지닌다. 예를 들어 기동성의 제한이 자유의 제한으로 거부되는 반면에, 이로 인해 소음과 공해가 줄어든다면, 자유를 얻는 것이다. 얼마만큼 그리고 어떤 자유가 누구를 위하여 그리고 무엇을 위하여? 이러한 것이 문제이다.<sup>357)</sup> 여기서는 단지 제한적으로 규범유지와 자유의 관계에 대한 약간의 신학적 제사들을 할 뿐인데, 탐욕과 연구의 자유의 예를 들고자 한다.

자유는 하나님의 형상으로 지음 받은 인간에 대한 창조주의 선물이다.<sup>358)</sup> 이것은 그의 손님들에 대한 주인의 선물인 것이다. 하나님은 피조물에게 질서 가운데 자유를 선물한다.<sup>359)</sup> 필요치 않은 것, 넘쳐나는 것, 한계를 넘는 것에 대한 충동은 인간 존재의 자유와 특성을 총괄한 것으로 보인다. 그러나 기독교적 견해에 따르면 하나님이 주신 자유에 대한 인간의 적당한 대답이 규범을 유지하는 것이며 이러한 자유와 아주 책임 있게 지내는 것으로써의 표현이 자기 제한이다. 하나님 스스

357) 다양한 자유 이해에 관해서 다음을 참조. Stückelberger, Ch.: Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum, Zürich 1982, 30-40: Umkehr zur Freiheit.

358) 다음에서 상세히 설명됨. Bieler, M.: Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf, Freiburg 1991. 빌리어의 하면 자유는 피조물적 존재의 기본 형태이고, 먼저 인간과 하나님 사이의 관계의 기본 형태가 아니다.

359) 참조 II.3.7).

356) 이에 대하여 더 상세히 다음을 참조. II.4.11).

로 자기 제한 가운데 그의 자유를 드러내신다. 하나님은 자의적으로 그의 자연법칙과 열린 체계의 진화적인 역동성에 연결하며, 하나님은 (오늘날까지 밝혀진 지식에 따르면) 우주의 무한한 충만함으로부터 지구에서의 삶을 제한하고, 개별적인 인간을 나사렛 예수 안에 드러난 성육신에 의해서 연결한다. 이러한 자유로부터의 신적인 자기 제한은 광야에서의 유혹에 대한 예수의 반응에서 사대를 초월한 타당성으로 표현된다(마 4:1-11).

사회윤리학자인 후버가 다음과 같이 표현한 것에 나는 동의한다. “자기 제한은 인간적 자유의 반대가 아니라, 오히려 그것의 표현이다. 자유는 인간이 고유한 삶에 대한 관심을 다른 낯선 사람들의 삶과 연결하는 것이다. 자유는 다른 사람의 삶에 대한 존경으로써 자신의 삶의 관심의 수행을 제한하는 것에 근거한다.”<sup>360)</sup> 즉 자유는 결코 무제한적인 것이 아니라, 오히려 창조 전체에 대한 책임과 공동체적으로 근거된 틀 안에서 그 한계를 찾는 것은 단지 유럽의 녹색당에서 뿐 아니라, 오히려 생태 진보주의에서도 분명하게 인식된다. 자유의 한계는 자기의 고유한 전제조건을 파괴하는 것에 놓여있다. 파괴된 자연 안에서 자유는 불가능하다.

절제를 통한 이러한 자유는 끊임없이 규범과 균형의 상실을 통해서 위협받게 되었다. 성장이 성장에 대한 압박이 되는 곳에서, 자유는 이미 포기되었다. 아주 규범 있는 향유가 균형과

규범을 잃은 탐욕에 전복될 때, 자유는 위협된다. 기독교적 자유란 그래서 우선 이러한 압박감들에서 자유롭게 되는 것이다. 외적인 억압의 다양한 압박들로부터의 해방은 (특히 구약성서의 출애굽 전통에 근거하여) 죄로부터의 해방과(특히 신약성서에서 예를 들면 롬 6:12ff) 그리고 중독으로부터의 해방이다. 이러한 중독으로부터 자유롭고, 여유로운 자기 제한은 시편 131장 1절 이하에서 그림과 같이 표현된다. “주님, 이제 내가 교만한 마음을 버렸습니다. 오만한 길에서 돌아섰습니다. 너무 큰 것을 가지려고 나서지 않으며, 분에 넘치는 놀라운 일을 이루려고도 하지 않습니다. 오히려 내 마음은 고요하고 평온합니다. 젖은 아이가 어머니 품에 안겨 있듯이, 내 영혼도 젖은 아이와 같습니다.”

그러나 어떻게 영혼을 만족시킬 수가 있는가? 이에 대하여 니카라과의 신비주의자이자 정치가인 카르데날이 이렇게 대답한다. “영원한 삶을 믿지 않는 모든 사람들에게는 기쁨과 즐거움이 슬픈 것이다. 왜냐하면 그것은 언젠가 끝나기 때문이다. 단지 영원에 희망을 두는 사람만이, 이 지상에서의 기쁨을 마음으로부터 즐길 수가 있다. 왜냐하면 그는 그 안에서 그를 기다리고 있는 기쁨이 통고된 것을 보기 때문이다. 그는 이 지상의 기쁨이 달아나고 빨리 끝날 것에 대해서 기뻐한다. 왜냐하면 그는 다가오게 되는 것에 대해서 그리워하기 때문이다.”<sup>361)</sup> 카르데날은 이 본문으로써 이 고통 많은 세상에서의 삶을 짊어지고 가기 위하여 세계로부터 도피하는 것이나 저 세상에 대한

360) Huber, W.: Selbstbegrenzung aus Freiheit. Über das ethische Grundproblem des technischen Zeitalters, Evang. Theol. 52 (1992), Heft 2, 128-146 (137).

361) Cardenal, E.: Das Buch der Liebe, Hamburg 1972, 86.

아편으로서의 싸구려 신앙을 말하려고 하는 것이 아니다. 영원한 삶에서 충만에 대한 희망은<sup>362)</sup> 아주 밀도 높은 삶으로 인도하며, 이 세상에서의 집착을 버림과 존귀한 규범유지를 가능하게 한다. 탐욕은 규범성 상실과 자연을 대하는 규범 없는 삶의 근원이다.<sup>363)</sup> 탐욕의 극복은 모든 종교들의 목적이다.<sup>364)</sup> 그것은 카르데날이 말한 것처럼 환경윤리학적으로 핵심적이다. “오로지 탐욕 없이, 오로지 모든 것을 버릴 수 있는 것에서 우리는 모든 것을 가질 수 있는 것이다. 하나님을 소유한다는 것이란 모든 것으로부터 떠나는 것이다. 자신을 모든 것으로부터 떼어낸다는 것은, 하나님을 껴안는 것이다”<sup>365)</sup> 이로써 카르데날은 바울이 말한 “모든 것을 가졌으며 가지지 않은 것처럼” 하라는 의미를 받아들인다. 창조와 그 자원을 대하는 아주 규범적인 일상은 종말론적으로 얻을 수 있는 것이다. 집착하지 않고 내버린다는 것은 탐욕으로부터 해방시키며 자기 제한 가운데에서 자유로 인도한다. 삶을 향유하는 것은 결코 금욕적인 윤리으로써 금지되거나 망가지게 만드는 것이 아니다. 그러나 그것은 자신의 삶과 전 세계의 목표와 의미에 대한 질문을 더 넓은 지평에서 설정하는 것이다. 그렇게 환경윤리학은 에너지 소

비를 극적으로 줄여야만 한다는 임무에 대해서 강조하는 것만이 아니다. 그것은 물론 그러한 내용을 말해야만 하지만, 그러나 그와 마찬가지로 중요한 것은 집요하게 의미에 대하여 물어야 하는 것이다. 왜 그리고 어떤 가치에 대하여 우리는 이러저러한 것을 행하는가? 규범유지는 만약 우리가 자신만의 영혼 구원과 우리 자신의 육체적 안녕에 대한 끊임없는 걱정으로부터 떼어내어 의미 있는 것, 즉 하나님 나라와 그 자유로 지평을 자유롭게 만들 수 있다면 가능한 것이다. 단지 이렇게 우리는 의미의 갈등을 해소할 수 있는 것이다. 바울은 로마교회에 이렇게 쓰고 있다 “하나님의 나라는 먹는 일과 마시는 일이 아니라, 성령 안에서 누리는 의와 평화와 기쁨입니다”(롬 14:17).

탐욕의 극복은 물론 개별적 믿음을 통해서만 일어나는 것이 아니다. 거기에는 또한 “구조적 개선”이 추가적으로 필요하다. 왜냐하면 오늘날의 세계 경제에서 성장에 대한 심한 압박감은 (단견적으로 방향지위진)<sup>366)</sup> 소유욕과 탐욕을 구조적으로 제도화

362) 이 개념은 II.1.에서 묘사된 하나님의 충만함에 완전히 참여하는 것으로서 신학적으로 이해할 수 있다.

363) “모든 악의 뿌리는 탐욕이다”(딤후 6:10). 탐욕(Philargyria)은 또한 소유욕, 집착 혹은 돈에 대한 탐욕으로 번역할 수도 있다.

364) 욕심에 대한 8개 종교의 관계는 다음의 문헌 참조. “Focus on Greed” von The New Road, Nr. 22/1992 des WWF International.

365) Cardenal, E.: Das Buch der Liebe, a.a.O., 65f.

366) 사용자의 태도에 대한 연구는 특히 서민층의 소비자들이 매우 현재적으로 연관하여 성급하게 결정한다는 것을 보여준다. Vgl. Wiswede, G.: Soziologie des Verbraucherverhaltens, Stuttgart 1972, 147ff; Bovay, C. et al.: Energie im Alltag, Soziologische und ethische Aspekte des Energieverbrauchs, Zürich 1989, 102f. 살림살이에서 에너지 소비에 대한 사회학적 분석은 다음과 같은 결론에 도달하였다. 즉 “다수의 응답자들이 단견적으로 매우 짧게 생각해서 대답했다. 일상생활의 미래적 지평은 다음의 세 가지로 나누어진다. 날, 주, 달.” 대다수의 소비태도는 단견적으로 한 달 생활비에 따른 것이다. 또한 많은 기업들의 가계 경영정책은 경쟁의 압박 가운데 반대적으로 확인되는 것에도

하기 때문이다. 그것은 현재적 경제 질서를 이끄는 주요 동기이다.

“무엇으로부터 자유로워지는 것” 다음에는 “무엇을 위해 자유로워지는 것”이 따르게 된다. 자유의 규범은 사랑과 공동체성이다. 이렇게 유럽 개신교 교회들은 공동으로 고백하였다. “자유는 사랑과 ‘연관되어’ 있을 뿐만 아니라, 그것은 사랑이다. 자유는 공동체 가운데, 특히 우리의 책임을 기억하게 하는 희생자들과 함께 하는 공동체성에서 성숙하는 것이다. 창조와 함께 하는 조화에 대한 노력에서 자유는 성장한다.”<sup>367)</sup> 특히 바울은 자유를 단지 사랑에서만 생각한다(갈 5:13). 만약 자유가 공동체성에서 생겨나고 공동체성으로 인도하는 것이 아니라면, 그것은 균형과 규범을 상실한 것이다(고전 8; 10:23ff). 규범유지가 삼위일체 하나님, 이웃하는 인간과 공동세계에 대한 관계 안에서 머무르는 것으로부터 생겨나는 것처럼<sup>368)</sup>, 자유의 규범은 이러한 관계들로부터 새롭게 찾을 수 있다. 이와 같이 의지의 자유는 실행적인 자율의 척도에서 더 이상 측정되지 않고, 체험되는 참여와 공동체성의 척도에서 측정되는 것이다.

어떻게 이러한 “무엇으로부터 자유”에서 “무엇으로의 자유”

불구하고 항상 단계적으로 실행되고 그로 인하여 장기적인 지속가능성의 범주에 모순되는 것이다.

367) Europäische Evangelische Versammlung “Christliche Verantwortung für Europa”, 24-30. März 1992, Schlußbericht der Sektion V (verantwortlicher Lebensstil), Pkt. II d, in: epd-Dokumentation 17/1992, 29.

368) 참조 II. 3.1)-5).

가 가능한가는, 이 책 II.3에서 손님이 준수해야 될 지침들에서 개략적으로 설명하였다. 여기에서 또 다시 종말론적이고 성령론적 차원을 상기시킬 수 있다. 자기 제한에서의 자유는 하나님의 창조적 영의 사역으로써 그리고 새로이 시작되는 창조의 징표로써 이해할 수 있는 것이다. 모든 자유가 아니라 이 자유가 옛 창조에 속하지 않고, 온 창조를 해방케 하는 새로운 창조의 시작인 것이다.<sup>369)</sup>

자유와 규범유지를 해체할 수 없이 연관 짓는 기독교적 이해는 연구의 자유의<sup>370)</sup> 예에서 구체화 되었다. 피조된 모든 삶

369) 기독교적 자유의 종말론적 차원은 신약성서에서의 환경에 대한 논쟁에서 다음의 책에서 상세하게 제시되었다. Vollenweider, S.: Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, Göttingen 1989, bes. 375ff: Freiheit als Hoffnung der Schöpfung (anhand Röm 8.)

370) 유전공학과 환경문제와 관련하여 특히 풍부한 문헌들로부터 다음의 세 가지 편집된 자료가 도움이 된다. Holzhey, H./Jauch U./Würgler, H. (Hg.): Forschungsfreiheit. Ein ethisches und politisches Problem der modernen Wissenschaft, Zürich 1991; Müller, H.-P. (Hg.): Wissen als Verantwortung, Stuttgart 1991; Shea, W./Sitter, B. (eds.): Scientists and their Responsibility, Nantucket/MA, USA, 1989; Vgl. Peter, H.-B.: Freiheit und Verantwortung in der Wissenschaft. Bericht und Kommentar zu einem Kolloquium der vier schweiz. wissenschaftlichen Akademien, Beiheft zum Mitteilungsblatt der vier schweiz. wiss. Akademien, 1/1990 (der volle Text der Referate findet sich bei Schea/Sitter); Steigleder, K./Mieth, D. (Hg.): Ethik in den Wissenschaften, Tübingen 1990.

의 영역에서 학문적 연구의 급속한 질주에서 오늘날 특별한 정도로 환경윤리학적 물음이 제시된다. 기독교는 다음과 같은 점에서 본질적으로 도움이 되는 것이다. 즉 인간에게 세계와 마주하여 학문적 연구에 전제가 되는 그러한 자유가 주어진 것이다.<sup>371)</sup> 그러나 어떻게 자기 제한에서 성서적 자유 이해로부터 연구의 자유를 오늘날 판단할 수가 있을까?

연구는 새로운 것이 발견되는 것에서 그것이 적용될 때 윤리적으로 좋은 것인지 혹은 비판받을 것인지를 미리 확정할 수 없다는 가능성을 내포하고 있다. 아주 많은 연구들이 그래서 윤리적으로 양립적인 것이다.<sup>372)</sup> 그 성과가 삶을 증진하는

371) 물리학자인 튀르카우프의 명제도 이와 같다. Thürkauf, M.: Gedanken zur maßlosen Anwendung technischer Möglichkeiten, in: Bremi, W.: Ekstase, Maß und Askese, Basel 1967, 23-38. 자연과학적 연구는 예를 들면 종교개혁주의자들에게 아주 긍정적으로 평가되었다. 유럽 전역에 영향을 끼친 쾰리히의 종교개혁주의자인 불링거(Heinrich Bullinger)는 이렇게 말하였다. "가장 지혜로우신 주님은 항상 창의적이고 천상적인 선물로써 충분히 갖추어진 인간이 창조와 자연의 비밀의 발견과 연구에 종사하고 연습하기를 원하시는 것이다." (Bullinger, H.: Dekaden, 4. Dekade, 4. Predigt, Zürich 1550, zit. nach Büsser, F.: Das Buch der Natur, Stäfa 1990, 70). 자연의 연구는 근대에서 심지어 기독교적 평화를 위한 노력과 연관관계가 있었던 것 같다. 영국의 웨이커 교도인 펜(William Penn)은 1693년에 비전있는 종교로써 공동의회와 함께 하는 유럽적 평화질서를 제안하였다. 이로써 군대가 감소되고 군인은 실업하게 된다는 비판에 대해서 이렇게 그는 대답한다. "아니다. 왜냐하면 교역, 자연의 연구와 수공업 기술은 그에 비해서 증진되어야 한다." (Penn, W.: An Essay Towards the Present and Future Peace of Europa, London 1693, 40f (faksimile Hildesheim/Zürich 1983).

것과 삶을 파괴하는 것에 쓰일 수가 있다. 연구가 인식의 증대를 가져올 수 있도록 하기 위해서는 커다란 자유 공간을 필요로 한다. 그러나 여태껏 언급한 이유에서 모든 자유는 제한되어야만 한다는 점에서 또한 연구의 자유는 절대적인 것이 아니다. 어디에 적절한 척도와 규범이 놓여있는가?

인간으로서 자연 안에서 아주 규범 있고 절도 있게 행동하고 행위의 결과를 가늠할 수 있으려면 생태학적 법칙과 한계에 대한 포괄적 지식이 필요하다. 일반적인 것과 마찬가지로 인간 존엄적인 삶의 증진을 위하여 지식의 공급과 연구에 대한 도덕적 의무가 있는 것이다.<sup>373)</sup>

인식의 추구는 자기 목적이 될 수 있거나 혹은 지식에 대한 탐욕으로 되어버릴 수가 있다. 이러한 것은 탐욕이나 모든 다른 형태의 집착처럼 규범유지에 반대되는 것이다. 인식 추구의 규범유지는 이미 고전적 덕으로써의 절제(temperantia)에 (예를 들면 아우구스티누스와 토마스 아퀴나스에게서처럼) 속한다.<sup>374)</sup> 충동의 억제는 또한 연구의 충동을 (우연한 충동에

372) Wolters, G.: Einschränkungen der Forschungsfreiheit aus ethischen Gründen?, in: Hozhey, H./Jauch U./Würgler, H. (Hg.): Forschungsfreiheit. Ein ethisches und politisches Problem der modernen Wissenschaft, Zürich 1991, 199-214 (207).

373) Jonas, H.: Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 61ff; Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 185-187.

374) 아우구스티누스는 "인식과 경험의 욕구"에 대해 말한다(Confessiones 10, 35(『고백록』, 선한용 옮김(대한기독교서회, 1990)). 토마스 아퀴나스는 연구(studiositas) 아주 규범있는 인식의 갈구에 의한 호기심(curiositas) 균형감각 없는 인식의 갈구, 도가 지나친 호

대해서 말하는 것이 아니다) 절제하는 것을 내포한다. 이것은 연구의 자유를 자기 제한하는 책임을 의미한다. 지식에 대한 욕구는 한계를 설정하는 지혜를 필요로 한다. (먼저 다른 것에 연계된 연구에서가 아니라, 기본적 연구에서이다. 왜냐하면 “지식의 근대적 형태는 그 현실에서 분리될 수 없기 때문이다.”<sup>375)</sup> 사실상 이러한 연구의 자유에 대한 배경에는(근본적으로 아주 긍정할 수 있겠는데) 인간과 자연의 안녕을 위한 고귀한 동기만이 있는 것이 아니라, 연구자의 개별적인 야심, 관례, 이미 주어진 재정적, 시간적 투자, 연구 지불유예를 정당한 요구로써 나타나도록 한다.

이미 오늘날 연구의 자유를 도덕적인 근거로 인하여 제한하는 것이 있다. 인간에 대한 몇몇의 실험들은 논쟁 없이 금지되었다. 그리고 학문적 동물 실험은 법적인 제한을 받아야 한다. 사랑과 공동체성에 덕이 되는 아주 규범 있는 연구의 자유를 위해서는 세 가지 측면에서 다음과 같은 규정들이 가능하고 강화될 수 있다.

- 개별적 학문연구자들은 그들의 연구에 대한 윤리적 관계성을 숙고하고 그리고 직업윤리적 틀 안에서 책임을 지녀야 한다(여러 학문의 영역에서의 “히포크라테스의 선서”). 즉 생명에 유익한 연구들을 추구하고 인간과 공동

기심)의 억제에 대하여 말한다(Summa theologica z.B. II/II, 166, 2ad 3). 토마스 아퀴나스에 대해서는 다음을 참조. Vgl. Piper, J.: Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend, München 1939, 104-111.

375) Picht, G.: Über den Begriff der Natur und seine Geschichte, Stuttgart 1989, 9f.

세계에 해악을 끼치는 연구를 포기한다는 것이다. “개별적 학문 연구자는 그의 연구가 원칙상 제한을 갖는다는 인식을 벗어날 수 없다”<sup>376)</sup> 이러한 개인 윤리학적 항목은 필수적이다. 그러나 역동적인 것으로부터 특히 개인적인 경제적 연구는 빠른 한계에 도달한다.

- 학문적 공동체나 학문적 연구 영역은 이미 여러 곳에 존재하는 윤리 심의위원회나 바른 지침서 등에 의하여 조건적 틀을 정해야 한다. 물론 이러한 것이 너무 조금 제한되는 것이 문제이다.
- 국가적 연구 정책과 연구법들<sup>377)</sup>은 민주적으로 지지된 특정한 목표 과제를 주며(예를 들면 공동세계와 함께 하는 폭력 없는 일상화에 도움이 되는 연구<sup>378)</sup>), 우선 순위를

376) Ruh, H.: Freiheit und Begrenzung für den Zugriff zum Leben, in: Grenzen der Eingriffe in das menschliche Leben und die Umwelt, Wissenschaftspolitik, hg. vom Schweiz. Wissenschaftsrat, Beiheft 33/1986, 20-33(30).

377) “연구의 자유에 대하여 기본적으로 열려”하는 것에 대해 스위스 연방 학문과 연구단체의 소장이 말한다: Ursprung, H.: Forschungspolitik und Forschungsfreiheit in der Schweiz, in: Hozhey, H./Jauch, U./Würgler, H. (Hg.): Forschungsfreiheit. Ein ethisches und politisches Problem der modernen Wissenschaft, Zürich 1991, 145-155 (155). 베른의 판사인 살라딘은 이에 반대하여 자연의 권리의 계속적 발전으로서 국가법을 통한 강력한 연구의 자유의 제한과 또한 연구결과에 대한 특별한 위험성에 대한 보고 의무를 주장한다. Saladin, P.: Should Society Make Laws Governing Scientific Research?, in: Shea, W./Sitter, B (eds.): Scientists and their Responsibility, Nantucket/MA, USA 1989.

정하거나 혹은 특정한 영역에 대해서는 시간적으로 제한하는 연구 지불유예를 통해 연구를 중단할 수 있게 한다. 삶의 증진을 목적으로 하는 방향으로서의 학문적 연구를 미루리는 것은 (기초연구에서) 아주 논란의 대상이 된다. 물론 그것을 현실화하는 것이 어려울지라도, 규범유지의 윤리로부터 필수적인 것이다. 그럼으로써 연구가 지배적 지식이 아니라, 오히려 섬기는 지식이 되게 하는 것이다. 연구 지불유예가 개발 과정에 더 영향을 줄 수 있는지는 물론 의문스럽다. 지불유예의 실제적 불가능성이(무엇보다도 재정이 빠듯한 것이 실제적인 지불유예로 이끌 수 있다는 것) 자유에서 자기 제한의 윤리를 기본적으로 문제 삼는 것은 아닌가?

4) 인간과 공동체적 세계를 위한 평화

손님 준수 사항 II/4

당신이 이 땅에 오신 것을 환영합니다. 이웃하는 인간과 공동체적 세계에 대하여 가능한 한 폭력 없이 대화하십시오.

다른 말로 하면

자연과 함께 하는 평화 없이 인간들 사이에 평화는 없다. 인간들 사이에 평화 없이 자연과 함께 하는 평화는 없다.<sup>379)</sup>

378) Meyer-Abisch, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur, München 1984, 220-244 (244): Vom rechten Gebrauch der Wissenschaftsfreiheit.

서유럽에서는 매년 세계 석유 소비량의 20%를 사용하는데, 1.5%의 세계 자원을 소유하고 있을 뿐이다. 미국은 25%의 석유를 사용하며, 3%이하의 자원을 소유하고 있다. 천연자원은 오늘날 사회의 생명의 신경체제이다. 그래서 평화운동에 열심이었던 전 미국 대통령 카터도 심지어는 1980년에 이렇게 말한 적이 있다. “페르시아의 걸프지역에 대한 모든 외부적 권력, 조정의 모든 시도들은 미국의 이해관계에 대한 공격으로서 보여질 수 있을 것이다. 그러한 시도는 모든 필요한 수단으로써 차단되어야 하며, 여기에는 군사적 힘이 포함되는 것이다.”<sup>380)</sup> 이라크의 독재자 후세인(Saddam Hussein)에 의한 1990년의 쿠웨이트 점령은 (정당화 될 수 없는) “외부적 권력의 시도”였고, 이에 대하여 미국은 다른 국가들과 함께 1991년 고유한 이해관계에 따라 이에 상응하는 거대한 군사개입으로 대응하였던 것이다.

평화는 매우 불평등하게 나누어지고 점점 부족해져가는 석유, 우라늄, 물, 동 등의 천연자원을 분배하려는 투쟁에 의하여 위협에 처해 있는 것이다. 환경재해 난민에 의하여 증가되는 긴장들은 많은 지역에서 점점 더 평화를 위협하게 된다.<sup>381)</sup>

379) 바이체커에게서 인용함. Weizsäcker, C. F.: Die Zeit drängt, München 1986, 116(『시간이 촉박하다』, 이정배 옮김(대한기독교서회, 1987)).

380) 카터(Jimmy Carter)의 1980년 1월 23일, 국가의 상태에 대한 메시지.

381) 국제적 연구과제팀 ENCOP(Enviroment and Conflicts Project)이 스위스 평화단체의 후원으로 이에 대한 광범위한 사례연구를 할 수가 있었다. 환경적, 국제적 갈등과 그 해결책의 사례들에 대해서는

그래서 창조윤리는 필연적으로 평화윤리여야 한다. 평화는 영속성, 자유, 정의처럼 창조와 함께 하는 일상을 위한 아주 규범적인 범주이다. 폭력으로 정복하고 안정성을 확보하게 된 삶의 양식은 규범적인 것이 되지 못한다. 자연 착취는 인류의 몇몇 부분에서 복지를 증대할 수 있으며, 이러한 복지는 이에 해당된 사람들에 대해서는 단기적으로 긴장감소적이며 평화를 촉구하는 것으로 작용할 수 있다. 그러나 장기적으로 자연 파괴는 자연과 아울러 인간 사이의 평화를 극도로 위협하는 것이 된다. 정의, 평화와 창조의 보전을 위한 세계교회협의회 전개는 80년대 중반부터<sup>382)</sup> 내부적이며, 해결될 수 없는 연관성과 함께 세 가지 기본 가치를 나타내었는데, 여기에서 다시 반복하지 않겠다.<sup>383)</sup> 이러한 상황 가운데 위에 언급한 바이체커의 기본 지침이 유래한 것이다. 자연과 함께 하는 평화 없이 인간들 사이에 평화는 없다. 인간들 사이에 평화 없이 자연과

함께 하는 평화는 없다. 구약성서적 평화 개념인 샬롬은 정의, 안녕, 자유와 아울러 하나님과 인간, 자연과의 화해의 연합성을 담고 있다.<sup>384)</sup>

공동세계에 대하여 가능한 한 폭력 없이 더불어 살아가는 것은 환경적 규범이며 규범 유지의 표현인 것이다. 비폭력은 모든 종교들의 경전에서 아주 높은 가치를 지니고 있다. 그것은 인간에게 뿐 아니라 모든 생명체에도 해당된다(그러나 실천적으로 이것이 가능하지 않다는 것은 우리 모두가 충분히 알고 있는 것이다). 힌두교와 불교에서 비폭력은 다치게 하지 않음(ahimsa)이며, 도교에서는 욕심없이 침해하지 않는 것(wuwei)이며, 기독교에서는 산상수훈에서의(마 5:5) 은유(praytes)에 해당된다.<sup>385)</sup>

이웃하는 인간이나 공동 세계에 대한 폭력이란 위기 방어 혹은 자신의 생존을 위하여(동물과 식물이 인간을 위한 먹이

무엇보다도 다음을 참조. Bächler, G.: Umweltzerstörung: Krieg oder Kooperation? Ökologische Konflikte im internationalen System und Möglichkeiten der friedlichen Bearbeitung, Münster 1993.

382) 이 프로그램은 1983년 밴쿠버(Vancouver)에서 열린 제6차 세계교회협의회에서 결의되었다.

383) Z.B. Duchrow, U./Liedke, G.: Schalom. Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden, Stuttgart 1987(『샬롬』, 손규태·김윤옥 옮김(한국신학연구소, 1989)); Frieden in Gerechtigkeit. Die offiziellen Dokumente der Europäischen Ökumensichen Versammlung 1989 in Basel, Basel 1989; Justice, Peace and the Integrity of Creation, The Ecumenical Review 38 (1986), Nr. 3.

384) Vgl. Schmid, H. H.: Schalôm "Frieden" im Alten Orient und im Alten Testament, Stuttgart 1971; Schmid, H. P.: Schalom: die hebräisch-christliche Provokation, in: Bahr, H.-E. (Hg.): Weltfrieden und Revolution, Frankfurt a.M. 1970, 131-167.

385) Spiegel, E.: Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie, Kassel 1987; Lienemann, W.: Gewalt und Gewaltverzicht. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt, München 1982, 29-98. 상세한 이 연구서들에서 자연에 대한 비폭력성의 차원이 결여되어 있다. Den Beitrag der Religion für den Weltfrieden beurteilen Vertreter der Weltreligionen in: Küng, H./Kuschel, K.: Weltfrieden durch Religionsfrieden, München 1993.

가 되는 것) 필수적일 수도 있다. 규범 유지의 윤리적 목표는 비폭력이다. 그것은 손님됨에 상응한다. 왜냐하면 손님은 그에 게 맡겨진 것에 대하여 마음대로 할 권리가 없는 것이다(힘과 권력으로 소유한다는 것은 이미 이 개념의 독일어 단어에서 드러난다).

자연에 마주한 폭력에 대한 구체적 규범은 우리의 에너지 예산이다. 이에 대하여 마이어 아비쉬와 두크로(Ulrich Duchrow)와 리트케(Gerhard Liedke)가 제시하였다.<sup>386)</sup> 인간에 의하여 에너지 전환이 야기되면 될수록, 즉 태양열 이외에 에너지가 더 많이 방출되면 될수록, 인간 이외의 창조에 대한 폭력이 더 증대되는 것이다. 이로써 폭력이 측정될 수 있는 것이다. 이러한 진술은 동시에 우리가 자연에 마주하여 완전히 폭력 없이 살지 못한다는 것을 말해준다. 그러나 우리는 폭력을 합리적인 에너지 사용으로 줄일 수 있는 것이다. 그래서 예를 든다면 교통수단에 대한 책임적 규범을 통하여 에너지의 적정량을 측정할 수 있는 것이다. 우리가 교통수단에 의하여 얼마나 자연을 더럽히고 있는지 분명해진다. 자연과의 평화를 위한 노력은 에너지 전환의 극적인 감소에 의하여 동시에 인간들 사이의 평화에 대한 노력의 관계로 이행할 수 있는 것이다.<sup>387)</sup> 기아 지역에서 식량원조품을 실은 비행기들은(정의에

대하여 앞서 언급한 바와 같이) 재난 당한 사람들의 생존에 관계되기 때문에 자연의 근본적 욕구보다 우선권을 갖는 것이다. 이에 비하여 에너지 절약은 휴가 여행하는 항공편보다 우선권을 갖는다. 왜냐하면 여기에서는 자연의 종에 대한 생존이 인간의 비기본적 욕구에 의하여 야기된 에너지 사용과 방출에 의하여 위협받기 때문이다. 절충하는 휴가 여행 항공편을 위한 필연적인 근거인 경제적 압력들은 경제 보다 환경이 우선권을 갖는다는 것 때문에 윤리적으로 설득력이 떨어진다.

자연을 대하는 가능한 한 비폭력적 태도의 규범은 다른 규범들과 마찬가지로 유일회적으로 확정할 수 없는 것이다. 구체적인 극대화는 상황 분석과 하나님과 이웃하는 인간과 공동세계에 대한 살아있는 관계로부터 상황에 관련하여 규정할 수 있다. 이러한 방향은 살림이 완성에 이르도록 하는 인간과 자연의 종말론적 화해에 대한<sup>388)</sup> 성서적 희망의 모습을 담지한다.

##### 5) 창조주와 창조의 아름다움

손님 준수 사항 II/5

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 창조의 아름다움을 기뻐하십시오. 그것은 하나님의 아름다움의 표징입니다. 창조에 대해서 이러한 아름다움을 간직하고 손상된 곳에서는 다시 그 아름다움이 회복될 수 있도록 행동하십시오.

386) Meyer-Abisch, K.M.: Natur und Geschichte, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 3, Freiburg 1981, 159-202 (192); Duchrow, U./Liedke, G.: Schalom, a.a.O., 72-80.

387) 상대성에 대한 범주에 대해서는 다음을 참조. II.3.12).

388) 사 11:6-9; 65:25; 호 2:21f; 고후 5:19; 골 1:20.

다른 말로 하면

창조의 아름다움은 인간적 삶의 필연적 부분이다. 그것은 기쁨과 의미를 전달하며 공동 세계 앞에 경외감을 갖도록 돕는다. 공동 세계의 아주 규범 있는 모습에는 그 아름다움을 보호하고 유지하는 것이 속한다.

규범은 윤리적임과 동시에 미학적 개념이다.<sup>389)</sup> 우리는 미학적 차원에 대하여 비올론에서 말할 수 있다. 규범 유지의 덕은 특히 아름다움에 추가된 것이다.<sup>390)</sup> 아름다움은 오늘날 규범 윤리를 위하여 어떠한 의미를 지니고 있는가? 그 아름다움 가운데 자연의 창조를 위한 규범이 있는 것인가?

아름다움의 범주는 창조신학과 윤리에서 더 자주 등장한다.<sup>391)</sup> 환경철학자 롤스톤(Holmes Rolston)의 범주를 따라 보도록 하자. "자연이 아름다울수록, 더 조금 변경되어야 한다."<sup>392)</sup> 이에 대하여 많은 물음들이 생길 수 있다. 아름다움을 인지하는 것은 매우 다양한 것이다. 무엇이 아름다운 것인가?

389) Vgl. Rücker, H.: Art. Maß als ästhetischer Begriff, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel 1980, Sp. 814-822; Ottmann, H.: Art. Maß als ethischer Begriff, ebd., 807-814.

390) Thomas von Aquin, Summa theologica II/II, q 141. 2: "아름다움이 모든 덕에 덧붙여지는 것이지만 그것은 아주 특별한 의미에서 규범유지에 덧붙여지는 것이다."

391) 예를 들면. Christian Link, Matthew Fox, Matthias Zeindler, Michael Schlitt, Günter Altner, Holmes Rolston..... 출처에 대해서는 아래 부분을 참조.

392) Rolston, H.: Environmental Ethics, Philadelphia 1988, 305.

어떻게 아름다움을 창조신학적으로 가치평가할 수 있는가? 인간이 그의 행동을 통하여 하나님의 동역자로서 창조를 더욱 아름답게 만들 가능성이 있는 것인가?

신학적으로 창조의 아름다움은 하나님의 아름다움에 근거하며 이것을 제시하고 있다.<sup>393)</sup> 하나님의 아름다움(단지 몇 가지만 언급하는 것으로 여기서 충분하다면) 성서적으로 하나님의 "영광"과 관련 있다. 구약성서에서 아훼의 영광(kabod)<sup>394)</sup>

393) 하나님과 아름다움에 대하여 새로운 전망을 자인들러가 다음과 같이 제시한다. Zeindler, M.: Gott und das Schöne. Studien zur Theologie der Schönheit, Göttingen 1993, 광범위한 참고문헌을 포함하는 다음 논문 참조; Moltmann-Wendel, E.: Gottes Lust an uns, Schritte ins Offene Nr. 6/1992 (Heft zum Thema Das Maß der Schönheit!), 13-17; Bohren, R.: Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik, München 1975; Jüngel, E.: "Auch das Schöne muß sterben"-Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis, in: ders.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 378-396; Austin, R.: Beauty of the Lord! Awakening the Senses, Atlanta 1988; Seim, J./Stieger, L. (Hg.): Lobet Gott. Beiträge zur theologischen Ästhetik. Festschrift zum 70. Geburtstag von R. Bohren, Stuttgart 1990. 가장 포괄적인 자료는 다음을 참조; von Balthasar, H.U.: Herrlichkeit, 6 Bände, Einsiedeln 1961-1969. 이 점은 바르트에게도 가장 핵심적인 것이다. Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik KD II/I, 733ff.

394) Vgl. Zeindler, M.: Gott und das Schöne, a.a.O., Teil II, B.2.1; Westermann, C.: Art. kbd, THAT I, 794-812; ders.: Das Schöne im Alten Testament, in: ders.: Erträge der

은 하나님의 중요성, 영광, 존귀한 자리, 빛나는 광휘, 하나님의 빛나고 강력한 영향력<sup>395)</sup>의 표현이다. 그의 “숨막히게 하는” 아름다움은 구름, 빛, 번개, 불로써 현현한다. 그것은 하나님의 영광을 드러내는 방법이다(예를 들어 시 97). 시편기자는 야훼를 경탄하며 이렇게 말한다. 주님은 “권위와 위엄을 갖추셨습니다”(시 104:1). 여기에서는 야훼의 영광에 대하여 구약성서적으로 왕에게 붙이는 칭호가 붙여졌다. 하나님의 아름다움은 종종 종말론적 차원을 지닌다. 예를 들어 빛으로써의 현상이다. “예루살렘아, 일어나서 빛을 비추어라. 구원의 빛이 너에게 비치었으며, 주님의 영광이 아침 해처럼 너의 위에 떠올랐다”(사 60:1, 58:8). 야훼의 영광이란 하나님의 아름다움을 미학적으로 바라다보는 즐거움을 단순히 뜻하지는 않는다. 구약성서적으로 하나님은 그의 비접근성에서 또한 “바라다보게” 되지도 못하였다. 그것은 하나님에 대한 놀라운 정의감, 기원과 찬양을 부르는 것이다. 야훼의 영광은 하나님의 아름다움을 뜻하지만, 그 이상을 말하고 있는 것이다. 하나님을 찬양하는 데에서 언어는 그 한계를 느낄 수밖에 없다.

신약성서에서 야훼의 영광(kabod Jahwe)에 상응하는 것은 하나님의 영광(doxa theou)이다.<sup>396)</sup> 이것을 통해서 그리스도는 죽은 자 가운데서 살아나셨다(롬 6:4). 그리고 그리스

도에 대해서는 “주님의 영광”(고전 2:8)이라는 말로 옮겨졌다. 영광(Doxa)은 다시 종말론적 차원을 지니며 바울에게서 부활하는 미래적 존재를 묘사하는 것이다(롬 5:2; 8:17). 이것은 이미 현재적으로 경험될 수 있는 것이다. “우리는 그의 영광을 보았다.”(요 1:14; 고후 3:7ff) 하나님의 아름다움이 언급되는 장소는 신약성서에서도 기원, 찬양, 즉 영광송이다.

하나님의 아름다움은 정교회 전통에서 특별한 의미를 가졌다. 이것은 환경윤리를 위해서도 또한 결실을 맺을 수 있게 될 수 있다. 아름다움과 창조의 복됨을 반영하는 하나님의 복 사이에는 관련성이 있는 것이다. “하나님의 아름다움은 기쁨, 복 있는 사람을 찬양하는, 복 받음의 아름다움이다.”<sup>397)</sup> 이렇게 동방 정교회는 하나님의 계시 안에 드러난 하나님의 영광과 아름다움을 향한 온 우주의 변모를 축하하는 것이다.

창조의 아름다움은 믿는 사람들에게 하나님의 아름다움을 반영하는 것이다. 특히 힐테가르트 같은 창조 신비주의자들, 칼빈의<sup>398)</sup> 영향을 받은 칼 바르트, 오늘날 창조 영성을 주도하는 폭스는 모두 창조의 아름다움을 강조한다. 성서적으로 이것은 무엇보다도 세 가지 관련성에 자리 잡고 있다.

(1) 창조가 선하다는 것은(창 1:31) 창조의 아름다움을 제

Forschung am Alten Testament, München 1984.

395) “영광의 하나님이 우렛소리로 말씀하신다.”(시 29:3)

396) Vgl. Kittel, G.: Art. doxa, ThWNT, Bd. 2, 235-258(『신약성서 신학사전』, 번역위원회 옮김(요단출판사, 1986)); Zeindler, M.: Gott und das Schöne, a.a.O., Teil II, B.2.2.

397) Gregorius, P.: The Human Presence. An Orthodox View of Nature, Genf 1978, 71; 또 도미니쿠스회 수사인 폭스도 우주적 축복과 하나님의 아름다움을 강조하는 데에서 동방교회의 신학을 아주 많이 수용한다. Fox, M.: Der große Segen. Umarmt von der Schöpfung, München 1991, 80-96, 361.

398) 특히 Institutio I, 5; 다음에서 상세히 다루어짐 Zeindler, M.: Gott und das Schöne, a.a.O., Teil II, C.3.

시한다. 그 아름다움은 하나님에 의하여 창조된 것으로써 그 자체적 존재의 모습에서 기능할 수 있다.

(2) 특히 창조시편들과 지혜문헌들과<sup>399)</sup> 산상수훈에<sup>400)</sup> 나오는 유명한 들에 핀 백합화에 이르기까지 창조의 아름다움과 위대함을 노래하고 있다.

(3) 이것은 또한 하나님의 사역에서 하나님 자신을 인식하는 것(롬 1:20)이다. 하나님의 아름다움과 영광은 창조의 아름다움에 반영되고 있다. 여기에는 하나님의 형상으로서 인간의 아름다움이 속한다. 칼빈은 이렇게 말하였다. “우리가 볼 수 있는 이 세상의 아름다움은 하나님의 영의 힘에 의하여 구성된 것이다.”<sup>401)</sup> 이렇게 하여 “창조의 비밀에 대한 자연의 투명성”<sup>402)</sup>이 그 아름다움 가운데 생겨나는 것이다. 창조의 아름다움은 인간에게 하나님의 영을 통하여 그 눈과 귀를 열어주어서 하나님을 찬양하고 회망을 그 안에서 찾을 수 있도록 하는 것이다.

아름다움은 링크에 의해서 “창조의 규범”<sup>403)</sup>이라 불리어졌다. 그것으로부터 아름다움의 윤리적 문제가 시작된다. 무엇을

자연 안에서 아름답다고 묘사할 수 있으며, 그에 상응하여 보호할 수 있겠는가? 자연 그 자체의 정원은 인간이 가꾼 정원보다 아름다운가? 들장미보다 인위적으로 가꾸어진 장미가 더 아름다운가? 유전자 조작된 쥐는 어떠한가? 그러한 쥐를 다른 쥐와 외형적으로 구분할 수 있는가? 자연의 미학적 이론들은 매우 다양하고<sup>404)</sup> 미학적 자연의 경험은 역사적 변화에 놓여있는 것이다.<sup>405)</sup> 아름다움에 대하여 언급한 신학들은 무엇이 아름다운가에 대한 범주를 정해주지 않는다.<sup>406)</sup> 그러나 최근에 예를 들어 자인들러와<sup>407)</sup> 쉬리트<sup>408)</sup>는 범주들을 정하였다.

404) 예술에서 아름다움의 복합적인 개념에 관해서 그리고 미학에서 대응되는 이론을 비록 그 개념들이 자연 안에서의 아름다움의 개념들과 다양하게 연관되었음에도 불구하고 나는 여기서 고려하지 않았다. Vgl. z.B. Grossi, E.: Die Theorie des Schönen in der Antike, Köln 1980; Anunto, R.: Die Theorie des Schönen im Mittelalter, Köln 1982; Seel, M.: Eine Ästhetik der Natur, Frankfurt 1991.

405) 다음의 문헌들을 참조. Groh, R./Groh, D.: Von den schrecklichen zu den erhabenen Bergen. Zur Entstehung ästhetischer Naturerfahrung, in: dies.: Weltbild und Naturaneignung, Frankfurt 1991, 92-149.

406) 다음의 저자도 이에 대해 확인하였다. Zeindler, M.: Gott und das Schöne, a.a.O., Teil I, C.6. 아퀴나스는 범주로서, 협화음, 비율, 예견할 수 없는 것, 분명함, 색깔, 빛을 열거하였다(Pöltner, G.: Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin, Wien 1978).

407) Zeindler, M.: Gott und das Schöne, Göttingen 1993, Teil II, A.2. 자인들러는 설득력있게 이렇게 언급하며 이에 대한 상세한 근거를 제시한다. 1. 관심없는 호רות, 2. 미학적 주체의 내적인 조화, 3. 미학적 주체와 객체 사이의 외부적 조화, 4. 아름다운 형태,

399) 시 8, 104, 지혜서 1:14; 7:17-20; 11:21; 13:5, 7.

400) 마 6:28, 30, 32.

401) Calvin J.: Institutio I, 13, 14.

402) Link, Ch.: Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: Altner, G. (Hg.): Ökologische Theologie, Stuttgart 1989, 166-195. Auch ders.: Die Welt als Gleichnis, München 1982, 338ff; ders.: Schöpfung, Gütersloh 1991, Bd. 2., 468-472.

403) Link, Ch.: Schöpfung, a.a.O., 371f.

이들과 논쟁하면서 계속해서 나는 다음과 같은 아름다움의 범주들을 언급한다. 아름다움은 한 객체의 속성이 아니라 인지된 상대에 대한 한 주체의 관계성의 표현이다. 이러한 점에서 범주들을 이해할 수 있을 것이다.

(1) 미리 찾아진 것은 아름다운 것이다. 손님됨에 대한 인간의 모습은 다음을 의미한다. 하나님은 주인으로서 준비하신 것, 즉 삶이 주어짐은 아름다운 것이다. 그것은 손님 자신의 미학적 판단에 종속된 것이 아니다. 자연의 아름다움이란 계속해서 만들어 낼 수 있는 것이 아니다. 신학적으로 말해서 아름다운 것은 인간이 아름다운 것이라고 설명하는 것이 아니라, 하나님의 아름다움과 그의 의지에 응답한 것이다. 그럼으로써 우리가 보기에 추한 것이라고 할지라도 하나님의 복 아래에 있으면 아름다운 것이다. 예를 들면 예수께서 치유하시는 나병 환자, 환경 체계에서 의미를 지니는 쥐며느리 등이 이에 해당된다.

(2) 자신의 이해관계로부터 해방된 것은 아름다운 것이다. 아름다운 것은 치장되어야만 하는 것이 아니며, 흐뭇하게 만들고 그 자체로 아주 의미 있는 것이어서, 더욱 변화시킬 필요가

5. 완성, 6. 매혹성, 7. 가시적 아름다움, 8. 주체에 대한 객체의 적합성, 9. 미학 이외의 평가들과의 연관성. 그는 범주 1항과의 관련성에서 "아름다움에 대한 조종할 수 없는 관계"에 대해 말한다(Teil II, C.6.3); Vgl.: ders.: Schönheit der Schöpfung und Schöpfungsethik, ZeitSchrift 40 (1991), Nr. 6, 425-429.

408) Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 248-252. 슈리트는 다음과 같이 언급한다. 1. 다양성 안에서의 일치, 2. 연상작용의 충만함, 3. 전형적 아름다움, 4. 주의력의 적용.

없는 것이다. 아름다움에 대한 관계는 주체가 아름다운 것을 조정하려 하지 않는다는 것에 의하여 설정된다.<sup>409)</sup> 왜냐하면 아름다운 것은 이미 성취된 것이기 때문이다. 물론 아름다운 것과 추한 것만이 있는 것이 아니라, 그 사이에 여러 정도의 차이가 있는 것이다. 누군가가 자기의 몸을 아름답게 느끼지만 그래도 일정 부분을 성형수술해서 완전하게 만들려고 한다면, 그것으로부터도 다양한 윤리적 문제들이 비롯된다.

(3) 다양성 가운데 일치와 자유 가운데 질서의 조화는 아름다운 것이다.<sup>410)</sup> 이로써 형태, 양식, 비율이 언급되어지고, 항구적인 것과 변형이 연관되어진 것이다. 다양성은 그 척도를 질서 가운데 찾으며, 질서는 그 척도를 살아있는 변형 가운데에서 찾는다. 이로써 종의 다양성을 보존하기 위한 더욱 중요한 미학적 근거들이 여기에서 마련된다. 이에 대하여 다시 언급하게 되겠다.

(4) 매혹성은 아름다움을 지니고 있다. 끌리게 하는 아름다움은 힘을 지니며, 기쁨을 주며, 연결을 가능케 하고, 따라하도록 자극하고 만남을 반복하도록 한다(예를 들면 경치의 아름다움에 이끌려 다시 찾아가는 것). 신학적으로 이해하여서 아름다움은 하나님이 인간과 은 창조와 맺은 계약의 도구이며 표현인 것이다. 그것은 동시에 이중적이기도 하다. 아름다운 것은 하나님에 대한 인간의 관계를 매우 강화할 수 있다(시편

409) Seel, M.: Eine Ästhetik der Natur, Frankfurt 1991.

410) 자인들러가 여기에서 사용한 조화라는 개념은 감정적으로 아름다움을 만남에서 느끼게 된다는 것으로 들린다. 그럼에도 불구하고 나에게서는 조화의 개념이 추상적으로 여겨진다.

104편을 생각한다면, 심지어 황홀경적 사랑에 대하여 말할 수도 있을 것이다.). 또한 그것이 아름답게 창조된 것에 의해 중독되고 소유욕과 탐욕으로 이끌게 되면, 하나님에 의해서 거두어 가게 할 수도 있다.

(5) 풍성함과 삶 가운데 빛나는 것은 아름다운 것이다. 창조의 아름다움이 하나님의 아름다움에 대한 표현이라면, 그리고 하나님이 "생명의 연인"(지혜서 11:26)이라면 생명의 풍성함을 반영하는 것은 아름다운 것이다.

환경윤리적으로 이 모든 것은 다음의 내용을 의미한다. 아름다움은 언급된 의미에서 창조의 척도이기 때문에 창조의 보호와 자연의 아름다움에 대한 재현을 아주 규범 있게 관여하는 것에 속한다. 하나님의 동역자로서 인간은 그 점에서 아름다움을 증진시킬 수 있다. 그러나 인간은 아름다움을 만들어 내는 권리를 침해할 수는 없는 것이다. 더욱 아름다운 자연들이 오히려 보호되어야 한다는 롤스톤의 우선권 원칙은 문제되어 보인다. 그러한 원칙은 심지어 (물론 그가 그렇게 의도하지 않았을 것이지만) 추한 것을 근절시키고 싶은 인종개량학(Eugenik)으로 해석될 수도 있다. 인간의 욕구와 마찬가지로 생태적으로 자연의 덜 아름다운 부분도 마찬가지로 중요한 것이다. 바울적으로 말하면 심지어 몸(기독교 공동체의 모습으로서)의 추한 부분도 특별히 주목하고 돌봄을 필요로 하는 것이다(고전 12:23). 자연의 빛남을 체험하는 것 그리고 그것의 보호를 전제한다는 것은<sup>411)</sup> 인간과 자연의 관계에 도움이 되는

우선권의 원칙이 되어야 한다. 창조된 것의 아름다움이 인간에게 직접적인 체험의 영역에서 더욱 부족하게 드러날수록, 그것은 보호될 수 있다.

## 6) 종의 다양성

손님 준수 사항 II/6

당신이 이 땅에 오신 것을 환영합니다. 당신과 더불어 초대된 손님들인 식물과 동물, 그리고 사람들 사이에서의 종적 다양성을 보호하십시오.

다른 말로 하면

종의 다양성은 그 자체로 인하여 그리고 인간을 위한 이용가치 때문이라도 보호되어야 한다. 이해관계에 따른 갈등에서 여러 가지의 우선권 원칙이 주어져야 한다.

전 세계의 다수의 나라가 서명한<sup>412)</sup> 1992년의 생물종의 다양성에 대한 유엔협약에서는 그 협약의 목표를 다음과 같이 설정하였다. "이 협약의 목표는 유전자적 자원에 적용으로부터 생겨나는 종의 다양성을 보존하는 것이다. 이것은 유전자적 자원에 적합하게 접근하며 중요한 기술력과(이 자원과 기술력에 대한 모든 권리를 고려하는 가운데) 적합한 재정지원으로 적

411) 참조. II.3.5)-1.

412) 1992년 6월까지 150여 국가들이 서명하였다. 미국은 그 당시에 생명공학을 위한 특허권이 미국 산업을 위협한다고 생각하기 때문에 서명하지 않았다.

합하게 이행하는 것을 포함한다.<sup>413)</sup> 이러한 목표설정은 종의 다양성에 대한 보호는 오늘날 유전자 조작기술이 경제적 관심에 연관되어 있음을 이미 보여주는 것이다. 때문에 종의 다양성에 대한 보호는 경제윤리의 주제이며 또한 마찬가지로 환경윤리의 주제이다. 이 부분에서 경제윤리학적 측면을 조사할 수는 없다. 그러나 어떻게 종의 다양성에 대한 보존을 윤리적으로 근거지을 수 있겠는가?<sup>414)</sup> 나는 다음의 일곱 가지 근거를 언급하고자 한다.

(1) 인간을 위한 종의 다양성에 대한 이용은 중요한 것이다. 이것은 생태학적 균형(종 상호간의 의존성), 생태학적으로 옳은 태도(유기체적 지표), 건강(의약품을 위한 기본근거이며 질병에 맞선 저항), 식량생산품(사육하는 것을 포함하여), 산업생산품과 회복에 기여한다.

(2) 우리는 종이 현재에 가지는 혹은 아마 미래에 가지게

될 모든 유용한 기능들을 지금까지 알 수 없다. 이렇게 알려지지 않은 지식은 최대한 존중되어야 한다. 다른 종에 의하여 총체적으로 경제적, 생태적, 미학적 기능으로서 이어지게 되는 한, 종의 멸종은 진정한 상실이 아니다.<sup>415)</sup> 이러한 비론바허의 규범은 중요하지 않다. 왜냐하면 많은 생태학적 지식에도 불구하고 모든 기능이 어떤 종에 의하여 이어받았는지에 대해서 확실히 알 수가 없기 때문이다. 뿐만 아니라, 그는 단지 유용성에 관해서만 언급하지 종의 고유한 가치에 대해서는 주장하지 않는다.

(3) 다양성은 아름다움의 중요한 특징이다. 자연의 아름다움은 또한 윤리적으로 가치가 있는 것이기 때문에 이것은 또한 자연의 다양성이다.<sup>416)</sup>

(4) 종은 인간을 위한 이용 혹은 생태계를 위한 이용과는 별도로 자기 고유의 가치를 지닌다.<sup>417)</sup> 그것들은 창조와 맺은 하나님과의 계약의 한부분이고 온전한 창조, 즉 모든 종이 희망하는 창조의 종말론적 완성의 부분이다.

(5) 공동세계 윤리의 가장 중요한 기본 문장은 오랜 시간 동안 생성된 것의 존엄성에 대한 경외심이다.<sup>418)</sup> 해롭지 않은

413) Convention on Biological Diversity, 1992년 6월 5일 리우데 자네이로에서 열린 환경과 개발 UNCED유엔회의에서 승인된 제1항.

414) Vgl. Altner, G.: Naturvergessenheit, a.a.O., 219-226; Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 208-218; Ruh, H.: Zwölf Thesen zur Bedeutung der Artenvielfalt im Rahmen einer ökologischen Ethik, Gaia 1 (4/1992), 246; Rolston, H.: Environmental Ethics, Philadelphia 1988, 126-159; Johnston, L.: A Morally Deep World, Cambridge/New York 1991, 158-175; Birnbacher, D.: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988, 222-226; Gunn, A.: Preserving Rare Species, in: Regan, T. (ed.) Earthbound, 1984, 289-335.

415) Birnbacher, D.: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988, 75.

416) 참조 II.4.5).

417) 자연의 고유한 가치에 대한 신학적 근거에 대해서는 참조 II.3.5) 또한 심층생태학은 "삶의 형태의 다양성과 풍부함은 그 고유한 가치를 스스로 지니고 있다"는 것을 강조한다(Deval, B./Sessions, G.: Deep ecology, Salt Lake City 1985, 70.).

418) Ruh, H.: Zur Frage nach der Begründung des Natursch-

것 가운데 새롭게 창조할 수 없는 것을 우리가 완전히 말살해서는 안 된다. 그러한 것이 다양성을 지니고 있고, 그것이 인간에 의해서 창조될 수가 없다는 것은, 창조자의 의지에 상응된다는 것을 나타낸다.

(6) 지역적으로 바꿀 수 없는 종들은 인간에게 고향을 마련해주고 그의 문화적 동일성에 속한다.

(7) 종의 다양성에 대한 의미는 바로 넘쳐나는 것, 소위 “쓸모없는” 것에서, 장난스럽게 표현하면 “정도를 넘은 것”에 있다. 이렇게 종의 다양성에 대한 척도는 그 충만함에서 생겨나는 것이다. 삶은 넘쳐나는 것을 통하여 살만한 가치가 있게 된다.

자연에서의 과도함을 보전하는 것은 본래적 삶을 마음대로 할 수 없는 충만함과 그 안의 의미를 체험하는 것을 가능하게 한다. 목적이 없는 “목적”은 목적 없는 것이 의미를 심어준다는 것에 근거한다. 그러나 이러한 경험은 여전히 인간중심적이다. 기독교적 환경윤리학에서 종의 풍성함은 신중심적으로 근거지울 수 있다. 이것은 취리히의 교회역사가인 블랑케(Fritz Blanke)가 이미 1959년에 행하였던 바와 같다. “자연은 존재의 목적을 가진다. 그 목적은 인류의 유지와 더 이상 관계가 없는 것이다. 그러나 무엇이 이러한 목적이 되는가? 이에 대하여 성서는 다음과 같은 영광송적 대답을 주고 있다. 자연은 하나님의 위대함, 힘과 영광을 묘사해야 한다(시 8, 19, 29, 104, 148).”<sup>419)</sup> 만약 인간이 오늘날 “다양성을 지키는 목자”<sup>420)</sup>로 부

utzes, Zeitschrift für Evangelische Ethik 31 (1987), 125-133 (133).

름을 받았다면, 이러한 것을 인간은 하나님을 찬양하는 예배로써, 다양성을 위한 하나님의 열정에 대답하는 것이다.<sup>421)</sup>

1992년 6월 5일 UNCED 유엔회의에서 체결된 “종의 다양성에 대한 협약”은 전 세계적으로 그리고 아주 서로 다른 윤리적 기본근거에 의하여 종의 다양성에 대한 가치가 인정되었다는 것을 보여준다.<sup>422)</sup>

무엇 때문에 종의 다양성에 대한 보호가 옳은 것이고 필수적인가를 우리가 우리 편에서 짧게 윤리적으로 근거지운 후에, 다양성에 대한 규범이 있는지에 대한 다음과 같은 물음을 제기할 수가 있다. 140만 개의 동물과 식물의 종에 대하여 연구되었지만 아직 천만에서 삼천만에 이르는 종에 대해서는 알려지지 않았다고 한다. 만약 생물학이 쓸모없는 종들이 없고<sup>423)</sup> 다

419) Blanke, F.: Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung, in: Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festschrift Emil Brunner, Zürich 1959, 194-197(197).

420) 세레(Michel Serres)는 인간의 과제를 “양치는 목자의 다양성(bergers des multiplicités)”라고 아름답게 표현하였다.

421) Schäfer-Guignier, O.: et demain la terre…… christianisme et écologie, Genf 1990. 50f. 그는 “다양성에 대한 성스러운 열정(la divine passion de la diversité)”에 대해서 이야기한다. 종의 다양성에 대한 신학적 근거에 대해서는 다음을 참조. Cobb, J.: A Christian View of Biodiversity, in: Wilson, E./Peter, F.: Biodiversity, Washington 1988, 481-486.

422) 이 협약은 서두에서 종의 다양성을 보호해야 되는 근거로써 “종의 다양성의 고유한 가치와 생태학적, 유전적, 사회적, 경제적, 학문적, 교육적, 문화적, 미학적 그리고 회복적 가치”를 열거하는 동시에 또한 “식량, 건강과 늘어나는 세계인구의 다른 욕구들을 언급하였다.”

423) Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 108.

양성이 저항적 균형과 환경조건의 변화에 대한 적응능력을 위하여 필수적이라는 것을 확증한다면, "다양성을 필요하고 원하는 가치에 따른 척도로 확정하는 것은 인간들에게 현재적으로 불가능하다. 그리고 인간이 왜 그러한 것을 원해야 하는 것인지 하는 것도 문제이다."<sup>424)</sup> 이렇게 해서 보호되어야 하는 종들의 숫자에 대한 양적 척도란 없다. 그러나 가능한 한 많은 종들을 보호할 수 있다는 원칙은 있다. 이 점에서 이해관계가 갈등으로 이어지게 된다면, 다음과 같은 일곱 가지 우선권 규칙이 유효하다.

(1) "인간이 실제로 이 지상의 모든 동물과 식물 종들을 보존해야 하는 의무가 있는지에 대한 물음"<sup>425)</sup>은 오늘날 윤리적으로 중요하지 않다. 왜냐하면 인간이 지속적으로 종들을 말살시키고 또한 생각할 수 있는 모든 조치를 취하고도 완전히 보호할 수 없기 때문이다. 인간은 가능한 한 많이 보호해야 한다.

(2) 식물과 동물의 종이 인간의 삶을 지속적으로 그리고 거대한 정도로 위협하고, 적절한 수단으로도 충분한 보호가 불가능하다면(예를 들면 체체파리), 그것들은 심하게 억압받거나, 극단적인 경우에 말살될 수 있다.

(3) 생명체 혹은 유기체가 교동적으로 발전할수록(미생물에

서 식물을 넘어 동물로), 보호적 측면과 보호되어야 하는 종에 대한 우선성도 더 늘어난다. 생태계를 위한 종의 의미가 얼마나 생동감 있는가를 고려할 수 있다. 예를 들면 세균은 비록 "저급한" 유기체적 단계에 속함에도 불구하고, 생태계에 대해서는 아주 생동적인 의미를 가진다.

(4) 성장하는 것은 만들어진 것 앞에 우선권을 갖는다.<sup>426)</sup> 예를 들어 오랜 진화기간에서 발전된 종들은 인간에 의해서 유전공학에서 생산된 종들 보다 우선권을 갖는다.

(5) 한 종의 통합적 보호와 종의 한계에 대한 존경은 종의 다양성을 보호하는 것에 속한다. 한 종의 통합적 보호와 종의 한계를 유념하는 것은 인간의 이용적 관심 앞에 우선권을 갖는다. 예외적인 것은 정확히 심사하고 근거되어야 한다(입증책임의 전환. 예를 들어 종의 한계를 유전공학적으로 넘어설 때, 왜 그의 관심이 종의 통합의 관심 앞에 우선적인지에 대한 윤리적인 근거를 제시해야만 한다.).<sup>427)</sup> 한 종에서 다른 종으로 유전전달은 자연 안에서 아주 제한되어 나타나며 인간에 의해 인위적으로 작용된 유전전달을 합리화하기에 충분하지 않다.

(6) 인간 공동체와 국가를 위한 생동적인 의미를 갖는 종의 보호는 인간의 다른 공동체와 혹은 다른 국가를 위하여 덜 생동감을 갖는 종의 보호보다 우선권을 갖는다. 종에 접근하는

424) Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik, vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der Evang. Kirche in Deutschland, Gütersloh 1991, 80(Kap. über Artenvielfalt).

425) Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 210.

426) Kluxen, W.: Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage, in: Handbuch der christlichen Ethik, hg. von Hertz, A. et al, Freiburg 1982, Bd. 3, 379-424 (406).

427) EKD 연구도 이와 유사하다. "종의 한계는 꼭 필요치 않으면 넘어서는 안 되는 의미있게 주어진 특성을 묘사한다." Einverständnis mit der Schöpfung, a.a.O (Anm. 133), 79f.

것과 유용성은 인간의 기본욕구에 상응해서 정의롭게 분배 되어야 한다.<sup>428)</sup>

(7) 인간적 존재방식에 대한 다양성의 보호는(문화적 다양성, 소수민족 보호) 식물과 동물에 대한 다양성의 보호와 마찬가지로 중요하다. 이것은 사용할 수 있는 재정수단의 분배가 다양성의 보호에<sup>429)</sup> 대하여 갈등을 일으킬 때 고려할 수 있다.

### 7) 고난과 죽음

손님 규정 사항 II/7

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 모든 생명은 죽음에 의해 제한되었다는 것을 의식하는 가운데 행동하십시오. 고난을 감소시키고 부자연스러운 죽음을 막을 수 있도록 노력하십시오.

다른 말로 하면

공동세계에 관여하는 것은 필요한 한도 내에서 그리고 책임질 수 없는 곳에서 느낄 수 있는 능력으로써 동감하는 것과 이웃하는 다른 사람들과 다른 생명체와 함께 아파하는 것을 가능한 한 인지하는 것이다.

428) 정의의 범주에 대하여 다음을 참조. II.4.2).

429) 이러한 논쟁은 실제로 원주민의 보호와 생물학적 종의 다양성을 보호하기 위한 국제적 재정 지출 가운데에 놓인 갈등에서 구체적으로 생겨난다.

피조성의 확실한 특성은 죽음을 맞게 된다는 것이고, 그렇기 때문에 유한적이라는 것이다. 이러한 제한성은 모든 인간적 계획과 행위에 규범과 척도가 된다. “주님 알려 주십시오. 내 인생의 끝이 언제입니까? 내가 얼마나 더 살 수 있습니까? 나의 일생이 얼마나 덧없이 지나가는 것인지를 말씀해 주십시오”(시 39:4). 인위적 생명 연장 조처를 하더라도 자연적, 생물적으로 제한된 삶의 시간은 있다. “우리의 연수가 칠십이요 강건하면 팔십이라도, 그 연수의 자랑은 수고와 슬픔뿐이요, 빠르게 지나가니, 마치 날아가는 것 같습니다”(시 90:10).

한 인간의 비교적 짧은 삶의 시간은 영원한 것을 만들고자 하는 전능성을 원하는 인간적 소망을 상대화한다. 인간이 행하는 모든 것은 이러한 유한성 아래에 있는 것이다. 심지어 부분적으로 무시한 진리 절대주의와 함께 하는 자연과학의 객관적 인식도<sup>430)</sup> 이와 마찬가지로이다. 여기에 연유한 인간적인 모든 기술력도 이러한 유한성과 인간적 삶의 제한성 아래 있는 것이다. 모든 피조물의 이러한 제한성은 예를 들어 위험성에 대한 담론과 기술력 추산에 연관지을 수 있다. 유한성은 오늘날 너무 자주 극복되어야 할 부족함으로 보인다. 공동세계의 관점에서 규범유지란 이에 비하여 유한성을 높게 평가하는 것이다. 왜냐하면 그것이 살아있는 것의 특성이자 표현이기 때문이다.

430) Üexküll, Th. v.: Organismus und Umgebung: Perspektiven einer neuen ökologischen Wissenschaft, in: Altner, G. (Hg.): Ökologische Theologie-Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 392-408 (405ff).

이러한 관점에서 죽음은 성 프란치스코가 태양의 노래에서 말하듯이 “내 형제되는 죽음”이 되는 것이다.<sup>431)</sup> 이 땅 위에서 손님됨은 자연스런 죽음을 친구로 맞아들임을 뜻한다. 왜냐하면 죽음이 마지막이 아니라, 부활을 통한 새로운 삶의 출발이며 새로운 고향에서의 손님됨의 종말론적 차원이 시작되기 때문이다. 자연스런 죽음에 의해 이렇게 체험된 제한성은 규범유지를 자유롭게 한다. 왜냐하면 이러한 제한성이 이 짧은 인생길에서 모든 것을 체험해야 하는 소유욕으로부터 자유하게 하기 때문이다. 이것은 영원한 것을 만들어야 한다는 점으로부터 자유롭게 만드는 것이다. 죽음에 대한 이러한 긍정적 평가에 따라서 죽음과 고난에 맞선 투쟁을 선포할 수 있다. 나는 여기서 다음과 같이 대부분 죽음과 고난을 동시에 언급한다. 왜냐하면 그들은 쌍둥이기 때문이다. 고난은 더 나아가서 죽는다는 것이며, 둘 모두 일반적으로 제한 혹은 삶의 파괴로써 체험되는 것이다. 고난과 죽음의 세 유형을 다음과 같이 구별할 수 있다.<sup>432)</sup>

(1) 고난과 죽음은 인간과 다른 인간, 혹은 생명체에 의식적으로 혹은 무의식적으로 부과된 것이다. 악의 표현으로 그리고 인간에 의하여 자행된 고난과 죽음은 피할 수 있는 것이다. 윤리의 과제는 이와 같은 고난을 줄이게 하고 죽음을 피하도

록 돕는 것이다. 동물에 대해서 동물이 자연스런 환경에 의해 고통당하는 것 이외에 인간이 동물에게 더 이상 고통을 가해서는 안 된다는 기본적 윤리의 최소화도 이에 해당된다.

(2) 고난과 죽음은 인간과 다른 생명체가 운명으로써 만나 는 것이다. 인간이 이것을 야기시킨 것도 아니고(예를 들어 자연재해나 병에서는 인간이 얼마나 이러한 것을 야기했는지 시험해 볼 수 있다) 이러한 고난은 구조적으로 인간에게 속한 것이다(예를 들어 탄생의 아픔, 나이 들어 몸이 아픈 것이나 자연스런 죽음 등). 고통을 최대한 줄이는 것과 무엇보다도 인간적으로 존재를 받아들이고 삶 속으로 통합되는 것 이외에 이러한 고난과 죽음은 종종 피할 수 없는 것이다.

고난과 죽음을 극복하고자 하고 몰아내고자 한다는 것은 고난 없는 삶의 가능성에 대한 환상에 빠지는 것이다. 이러한 환상은 절제와 규범 없는 측면인 것이다. 이러한 고통은 구약성서에서 일어났던 것처럼(창 3:16) 개인적 죄 값을 치루는 것으로 이해할 수 없다. 예수의 윤리는 죄의 문제로부터 구원을 제공하여 주는 것이고 회개하도록 부르심으로 시각을 전환하게 한다(눅 13:1ff; 요 9:3).

(3) 다른 존재의 삶을 위하여 자의적으로 받아들인 고난과 죽음이 있다. 이와 같은 고난과 죽음은 고결한 윤리적 의미를 지닌다. 그것은 일정한 상황에서 필연적인 “사랑의 대가”<sup>433)</sup>임이 틀림없다. 하나님 자신이 예수 그리스도의 십자가의 길에 이르기까지 함께 고난당하는 사랑의 길을 선택하였다.<sup>434)</sup> 그것

431) “주여, 내 형제인 육체적 죽음을 통하여 찬미받으소서. 아무도 죽음을 피할 자 없나이다.”

432) 다음의 저자도 이와 유사하다. Eibach, U.: Art. Leiden, Evang. Soziallexikon, hg. von Schober, Th. et al, Stuttgart 1980, Sp. 816-818.

433) Brantschen, J. et al.: Leiden, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 10, Freiburg 1980, 5-50 (40ff).

은 불필요한 고난과 죽음과 씨름하는 연대성의 길이다. 고난의 첫 번째 좋은 환경 윤리의 틀 안에서 규범을 찾기 위하여 특별히 중요하며, 윤리적으로 설명되어야 한다. “고난을 감소시키는 것”은 (환경) 윤리에서 폭넓게 지지된 전도적 가치(Leitwert)<sup>435)</sup>이다. 특별히 걱정적으로(pathozentrisch) 근거된 환경 윤리는<sup>436)</sup> 인간과 동물의 통증과 고통을 줄이고 방지하는 것을 가장 중요한 안전으로 삼는다.

고난과 죽음을 감소화 시킨다는 목표는 구체화되어야 한다. 자연스런 죽음이 아니라 완력적으로 야기된 죽음은 물리쳐야 한다. 원하는 자의적인 것, 다른 사람과 함께 하는 연민, 모두

434) 이러한 암시 정도로 여기서는 충분할 것이다. 예수 그리스도의 헌신과 대속적 고난에 대해서 나의 다음의 책 참조. in: Vermittlung und Parteinahme. Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten, Zürich 1988, 410-431.

435) 다음의 예를 참조. Schulz, W.: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 738ff(『달라진 세계와 철학』, 송기득 옮김(현대사상사, 1984)); Ruh, H.: Argument Ethik, Zürich 1991, z.B. 19; Altner, G.: Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 70; Ringeling, H.: Christliche Ethik im Dialog, Freiburg 1991, 225f, 232ff.

436) Vgl. Teutsch, G.: Lexikon der Umweltethik, Göttingen/Düsseldorf 1985, 85ff; 이 안전은 다음의 저자에서 상세히 보고되었다. Schlitt, M.: Umweltethik, Paderborn 1992, 65-98. 걱정 중심적 환경윤리학은 동물의 권리를 그들의 고통을 느끼는 능력에 근거하고 있다. 그것은 벤담(Jeremy Bentham)이 제시하는 문제에 의거한 것이다. 즉 “동물이 합리성을 갖고 있는가? 말할 수 있는가? 가 아니라, 그들이 고통당할 수 있는가를 묻는 것”이다(Bentham, J.: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ed. L. Laffleur, New York 1948, 311.).

함께 살아가는 것에서 발생하는 고난에 대한 지켜질 수 있는 일정한 규범이 아니라, 폭력적으로 다른 생명체에 덧붙여진 참을 수 없는 고난을 줄일 수 있다는 것이다. 기독교적 윤리에 따르면 고난이 없고 죽음이 없는 사회와 자연이 추구해야 할 목표가 아니다. 고난을 지켜질 수 있는 정도로 줄이고 생명체에 정당하게 나누어야 한다. 지속적으로 망가지지 않고, 즉 전개 능력에서 심하게 잘려나가는 것 없이 얼마나 많은 고난을 인간과 동물이 견딜 수 있는가<sup>437)</sup>하는 것은 적어도 인간에게는

437) 동물윤리학에서의 중심적인 물음인 어떠한 종의 동물이 고통을 받는가에 대해서는 여기서 더 상세히 전개할 수가 없다. 우리는 고통동물이 감각적으로 아픔을 느낀다는 것에 적어도 어느 정도 합의하는 데서 출발할 수 있다(Vgl. Staudinger, H.: Das Leiden in der Natur, in: Oelmüller, W. (Hg.): Leiden, Paderborn 1986, 111-118; Singer, P.: Befreiung der Tiere, München 1982). 동물적 고통을 인간의 고통과 같은 단계에 설정할 수 있는지에 대해서는 예를 들면 다음을 참조. (Strey, G.: Umweltethik und Evolution, Göttingen 1989, 135) 이에 반대하는 입장에 대해서는 예를 들면 다음을 참조 (Patzig, G.: Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten, in: Hardegg, W./Preiser, G. (Hg.): Tierversuche und medizinische Ethik, Hildesheim 1986, 80f.). 이 문제는 아주 많이 논란이 된다. 인간의 고통은 아주 다른 과거의식과 미래의식과 이에 연관된 인간의 감각적 문제를 통해서 동물적인 고통과 구별된다. 그래서 인간의 고통은 추측해 보면 한편으로는 더 크고 다른 한편으로는 견딜 수가 있는 것이다. 왜냐하면 인간이 고통에 덜 내맡겨지기 때문이다. 유명한 바울의 말씀 즉 “모든 피조물이 이제까지 함께 신음하며, 함께 해산의 고통을 겪고 있다”(롬 8:22)는 것은 당연히 동물이 고통을 느끼는 것에 관한 생물적 진술이 아니다. 그것은 오히려 신학적으로 인간과 동물의 구원사건에서의 동일성에 관한 진술이다.

각 개인별로 차이가 있다.

고난은 감각적으로 느껴질 수 있는 고통, 정서적 반응, (고난에서 어떤 의미를 찾을 수 있는가 하는) 성찰적 작업이 복합적으로 작용하는 것으로부터 생겨날 수 있기 때문이다. 고난의 정의로운 분배란 부담된 정도에 따라 분배하고(이것이 기독교 윤리의 탁월한 메시지이다) 사랑의 결과로써 다른 존재의 고난을 함께 지는 것이다.

이렇게 해서 우리는 우리의 가이드라인을 차별화하는 것에 이르는 것이다. 불필요하고 참을 수 없는 고난을 줄이고, 피할 수 없는 고난을 견디어 낼 수 있는 정도에 따라 각각의 생명체에 나누고 부자연스런 죽음이 축소될 수 있도록 행동하라. 자의적 고난을 상제화하는 것이 필요하다. 십자가와 고난의 신비는 기독교의 역사에서 종종 고난을 분별없이 칭송하게 하였다. "수난의 신비가…… 증명된 바와 같이 가난하고 아픈 사람들, 짓눌리고 억눌린 사람들의 경건성"<sup>438)</sup>이라 할지라도 연민의 윤리에 반대하는 나체의 저항은 정화적으로 작용한다. 오늘날 등감하는 것은<sup>439)</sup> 이웃하는 사람들과 함께 고난당하는 것으로 새로이 발견되어야 하고, 환경윤리에서 모든 생명체로 확대되어야 한다. 인간과 공동세계가 해체될 수 없이 서로 연결되어 있고 서로 의존적이 된다는 경험은 종종 연민에 의하여 획득할 수 있는 것이다. 연민을 느낀다는 것은 다른 존재를 위하여

열정을 느낀다는 것이다. 연민을 느낀다는 것은 타자로부터 생각하고 느끼는 능력이며, 기독교적 사랑의 근본적 내용을 수용하는 것이다. 슈바이처(Albert Schweitzer)가 말한 것처럼<sup>440)</sup> 사랑이 연민으로 축소되어서는 안 된다고 할지라도 그것은 사랑의 포기할 수 없는 부분이다. 연민은 결코 정의를 보충하는 것으로 잘못 이용되어서는 안 된다. "정의를 사랑을 위한 전제"<sup>441)</sup>인 것처럼, 사랑은 정의를 위한 총동체가 되며, 연민은 공동세계와 그 세계의 권리와 서로 제한되는 것이다. 함께 고난당하는 연민적 사랑에서 자연에 대한 규범을 찾을 수가 있다.

## 8) 새로운 시대 - 척도

### 손님 규정 사항 II/8

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 기술과 경제의 재빠른 성장 속도가 생물계의 느린 전개 가능성과 인간의 심리적, 윤리적 발전과 사회적 구조에 맞춰 질 수 있도록 행동하십시오.

438) Moltmann, J.: Der gekreuzigte Gott, München 1972, 48(『십자가에 달리신 하나님』, 김균진 옮김(한국신학연구소, 1979)).

439) 다음과 비교. II.3.2) (슬퍼하는 자에 대한 축복의 말씀) 그리고 II.3.5)-1 (공동세계를 인지하는 것).

440) "윤리학은 연민이다. 모든 삶은 고통이다. 삶에 대하여 알게 되는 의지는 모든 피조물과 함께 하는 깊이 있는 연민에서 파악되는 것이다…… 우리에게 잘 알려지고 익숙한 윤리학에서 '사랑'으로 표현되는 것은 그 본질에 따르면 연민이다"(Schweitzer, A.: Kultur und Ethik, München 1960, 257)(『문화와 윤리』, 김석목 옮김(경지사, 1973)).

441) Brunner, E.: Gerechtigkeit, Zürich 1943, 153.

다른 말로 하면

인간의 시간에 대한 척도는 기술적, 산업적 과정에서 뿐 아니라, 자연의 시간의 척도들에 맞추어져야 한다. 시간 절약하는 것이 환경의 추가적 부담을 초래하게 된 곳에서는 개인적이고 또 체제적인 조처가 보편적으로 포기되어야 한다.

내 사무실에는 화석화된 나무토막이 하나 있다. 들로 굳어진 나무껍질을 잘 볼 수 있는데, 1억 7천 년 묵은 것이다. 바로 그 옆에는 이 책을 쓰고 있는 컴퓨터가 놓여 있다. 다음 컴퓨터로 교체할 때까지 최대 수명은 약 5년 정도일 것이다. 10년 후에 이 모델은 단지 잔상으로 남아 있을 것이다. 두 유형의 시간의 세계를 여기에서 보여주고 있는 것이다. 환경 문제는 시간을 대하는 우리 삶의 태도를 아주 많이 바꾸어 놓게 되었다. 그리고 이러한 인식이 점점 확고해진다. 거의 모든 삶의 영역에서 “나노-초-문화(Nanosekunden-Kultur)”<sup>442)</sup>에 이르기까지 오늘날 근대 자연과학의<sup>443)</sup> 직선적인 시간 이해가 영향을 끼쳤다. 특히 시간이 돈이라고 하는 시간의 금전화에 대한 근대적 삶은 그 결과로 모든 삶의 과정을 가속화하는 특성을 지니게 되었다. 미래 연구가 비터(Willy Bierter)는

442) 다음의 저자가 이 개념을 사용함. Rifkin, J.: Uhrwerk Universum. Die Zeit als Grundkonflikt des Menschen, München 1988, 21-42: Die neue Nanosekunden-Kultur.

443) 자연과학에서의 시간 이해의 변화에 대해 다음과 비교. 예를 들면. Müller, A. M. K.: Die präparierte Zeit, München 1971; “신학과 자연과학의 공동적인 지평으로서의 시간”에 대해서는 다음을 참조. Link, Ch.: Schöpfung, Bd. 2, Gütersloh 1991, 446-454.

“시간을 절약하는 것이 자본 집약적이 되면 될수록, 시간 자체가 더 가치 있게 된다.”<sup>444)</sup> 속도와 가속화는 수단으로부터 목적과 모든 것이 규정된 정도에 이르게 하는 것으로 점점 더 보이게 되었다. “속도와 힘”은 점증하는 법적 속도 조절에도 불구하고 가장 빈번한 자동차 산업의 광고 문구로 등장하였다.<sup>445)</sup> 어떤 소식을 먼저 전달할 수 있는 대중매체가 승리하게 된다. 한 생산품을 가장 짧은 시간에 생산할 수 있는 기업이 비용을 절감하고 기업경쟁에서 결정적으로 이득을 본다. 전통적 식량 생산법에 비하여 유전공학적 식물 종의 생산의 중요한 장점은 새로운 종자를 6-10년 걸려서 개발하는 대신에 몇 달 안에 발전시킬 수 있다는 데 있다.<sup>446)</sup> 이 유전공학은 급속

444) Bierter, W.: Zeit. Problematiker und wichtige Fragestellungen. Syntropie, Stiftung für Zukunftsgestaltung, Liestal 1990, 5 (Manuskript).

445) Stricker, B.: Autowerbung I: Ergebnisse einer Untersuchung des Verkehrsclubs der Schweiz, VCS-Zeitung 4/ 1992, 18-20. 1987년에는 “품질, 상징성, 감정”들이 광고의 진술에서 우선적 자리를 차지하고 있었다. 1992년에는 “속도, 힘”이 언급된 진술들의 40%를 차지한다(1991-1992년 사이 스위스 자동차 광고지의 1291건을 분석한 바에 의함).

446) 이러한 결과에 대해서 나는 식물 재배자와의 대화와 새로운 유전공학 방법의 지니는 근본적 장점이 무엇인가라는 나의 물음에 대한 그의 대답에 근거한다. 이와 유사한 견해는 다음을 참조. Leisinger, K.M.: Gentechnologie für Entwicklungsländer-Chancen und Risiken, in: Chimia 43 (1989), 78: “전통적 파종재배법에 비해서 유전공학 방법의 장점은, 빨리 그리고 효과적인 결과를 가져오는 것이다.” 물론 유전공학적으로 변형된 식물들이 자유로운 재배시도의 실험을 거쳐 제품으로 시장에서 판매될 수 있기까지는 몇 년이 필요하다.

한 물품 증대를 위한 산업화의 모든 장점과 자연에게 끼친 모든 단점과 함께 자연을 산업화의 도구로 전락시켰다.

자연적 생산품은 산업주의 생산의 시대적 척도에 따른다. 산업주의의 시대원칙은 점점 더 의학(환자는 더 빨리 치유되고 싶어 한다)과, 음식문화(패스트푸드), 대중매체와 전달(빠르면 빠를수록 좋다), 교통, 교육과 정신적 문제 치료에 대한 해결과 같은 삶의 영역에서도 영향을 끼치게 되었다. 문자적 의미에서 아주 값진 시간과 함께 하는 우리의 환경적 태도는 에너지를 통한 시간의 보완적 대체이다. 자전거 대신 자동차를 타는 사람은 (부분적으로는 가상으로, 부분적으로는 실제로) 시간을 절약한다. 때문에 에너지를 절약하기 위한 가장 근본적인 부분은 시간과 함께 하는 일상태도인 것이다.

이러한 접촉과 상호작용에 맞서는 저항이 증가한다. “느림의 미학을 발견하는 것”,<sup>447)</sup> “시간을 늦추는 그룹의 결성”,<sup>448)</sup> “시간의 생태학”<sup>449)</sup>을 찾는 것, 고유한 시간과 함께 하는 본질

447) Nadolny, S.: Die Entdeckung der Langsamkeit, München 1983(『느림의 발견』, 유종휘 옮김(푸른물결, 1998)). 이 책은 전 세계적으로 번역된 소설인데 독일어 1쇄에서 25만권이 출판되었다.

448) 하인텔 교수가 여기에서 의장을 맡았다. Peter Heintel, Klagenfurt/Österreich. 이 단체의 목적은 그들이 스스로 묘사한 바와 같이 다음과 같다. “가속화는 모든 행위들의 척도가 되고, 본질적 시간을 더럽히는 것이다…… 우리는 가속화의 지연을 필수적이라고 생각한다.”(Heintel, P.: Warum ein Verein zur Verzögerung der Beschleunigung der Zeit? Kollektivbrief 7. 9. 1990)

449) 개신교 투칭(Tutzing)의 시간 아카데미의 “시간의 생태학”이라는 주제와 관련하여서 다음을 참조. Held, M./Geissler, K. (Hg.): Ökologie der Zeit-Vom Finden der rechten Zeitmaße,

적인 일의 강조, 시간적으로 쫓기는 것에 의한 붕괴와 출구는 이에 대한 징후들이다. 이 뒤에는 오늘날 누구나 알고 있는 역설적 경험에 있는 것이다. 시간을 벌기 위한 스트레스가 크면 클수록, 시간이 더 없다는 것이다. 우리가 시간을 더 많이 가지려고 하면 할수록, 시간을 가질 수 없다는 위험성이 커지는 것이다.<sup>450)</sup>

무엇이 오늘날 창조신학적으로, 환경윤리적으로 자연에 대하여 인간적 행위를 위한 시간의 척도와 규범을 찾으려 하는가? 시간과 상호작용하는 가운데에서 규범유지의 윤리는 무엇인가? 아홉 가지의 측면을 다음과 같이 언급할 수 있겠다.

(1) 시간과 함께 하는 환경적으로 중요한 태도는 창조신학에서 대부분 안식일과 일요일<sup>451)</sup>의 주제에 놓여있다. 일요일은 노동으로부터의 휴식일 뿐 아니라, “창조 전체가 상징적으로 그리고 인간적으로 간섭되지 않고 창조주의 현존 안으로 들어가야 하는 아주 특별한 시간이다. 창조의 안식은 제한되지 않은”<sup>452)</sup> 것이다. 시간의 리듬화로 인도하는<sup>453)</sup> 일요일은 “시간적 복

edition universitas, 1993.

450) 환경교육적으로 묘사된 다음의 내용을 참조. Waldvogel, M./Nagel, U./Stückelberger, Ch.: Unsere Welt wird anders. Texte, Projekte, Planspiele für einen neuen Umgang mit der Umwelt, in: Zusammenarbeit mit dem WWF Schweiz Lehrerservice, Zug 1984, 9-20: Zeit gewinnen-Zeit verlieren.

451) Moltmann, J.: Gott in der Schöpfung, a.a.O., 179ff; Link, Ch.: Schöpfung, a.a.O., 384ff; Schäfer-Guignier, O.: Et demain la terre…… Christianisme et écologie, Genf 1990, 45ff.

452) Link, Ch., a.a.O., 386.

지를 중대시키는 기회"<sup>454</sup>)이며 동시에 모든 시간에 특정한 질을 선사하는 것이다. 그것은 전체 창조 가운데 하나님의 현존의 질이며 모든 피조물 가운데에서 비롯된 화해의 수준인 것이다. "일요일의 수준"이 평일에도 반영된다면 인간적 시간은 성취된 시간이 된다. 시간이 창조주와 피조물 사이의 격차를 더욱 크게 한다면 인간적 시간은 상실된 시간이 된다.

(2) 시간은 삶처럼 하나님의 선물이다. 제한된 삶의 시간은<sup>455</sup> 피조성을 포함한다. 이 땅 위에서 손님됨에는 시간을 마음대로 할 수 없는 것처럼 생명을 마음대로 할 수 없다는 것이 이에 속한다. "내 앞날은 주님의 손에 달렸으니"(시 31:15) 라는 문구는 이것에 대한 성서의 고전적 표현이다. 때문에 우리는 시간을 소유나 통치 수단으로 대치할 수 없으며, 시간의 수여자가 빌려준 대여품으로 보아야 한다.<sup>456</sup>

(3) 이러한 대여품으로서의 시간과 함께 책임을 다한다는 것은 기독교 노동윤리가 늘 항상 강조하였듯이 시간을 합리적으로 이용하는 것을 전적으로 포함하는 것이다. 그러나 소유욕이 이 땅의 자원들을 대하는 규범유지를 방해하였듯이 시간에

453) 참조. II.3.8).

454) Schweiz. Nationalkommission Justitia et Pax (Hg.): Zeit, Zeitgestaltung und Zeitpolitik. Eine Thesenreihe zum thema Arbeitszeit-Freizeit, Bern 1990, 47-50. Justitia et Pax 는 "(모든 사람에 대한 기본적 욕구와 안정이 보장된다는 전제하에) 시간의 복지가 물품의 복지와 양적인 성장 앞에 우선권을 갖는 것이다." (위의 책 24)

455) 참조 II.4.7).

456) 인간이 인내하지 못하는 것을 하나님의 인내와의 관계에서 살펴보는 것은 또 하나의 독자적 연구의 주제일 것이다.

대한 욕구도 그러하다. 선물로 주어진 시간에 대한 아주 규범 있는 태도가 없어지고 시간을 소유하려는 탐욕만이 남는 것이다. 거의 모든 삶의 과정과 행위 과정의 가속화는 집단적 시간 욕구에 대한 표현이다. 소유욕은 성서적으로 죄로 여겨졌다. 시간에 대한 탐욕도 마찬가지이다.

(4) 신학적으로 보아서 직선적인 시간의 "크로노스(chronos)"가 결정적인 것이 아니라, 성취된 성스러운 시간을 올바르게 표현한 카이로스(kairos)가 결정적인 것이다.<sup>457</sup> 카이로스 로 방향을 잡는 것은 행위의 올바른 때를 기다리고 행위의 올바른 척도를 가늠하는 여유의 미덕으로 인도한다.<sup>458</sup> 인간의 자연스럽고 우주적이며, 생물적인 리듬으로써의 시간은<sup>459</sup> 창조의 선물로써 카이로스의 일부이며 창조윤리적으로 주목할 필

457) "교회가 '성스러운 시간' 개념을 다시 발견해야 한다는 것은 하나님 때문만이 아니라, 모든 인간들의(혹은 나의 생각으로는 온 피조물이 여기 삽입되어야 한다고 보는데) 안녕을 위한 것이다. 카이로스인 하나님의 시간은 세속적 세계의 크로노스 안에 들어서며, 새로운 비전을 열어주고 새로운 가능성들을 선사한다"(Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumensichen Rates der Kirchen in Canberra 1991, Frankfurt, 1991, 119.).

458) Höffe, O.: Art. Tugend, in ders.: Lexikon der Ethik, München 1986, 258.

459) "생물학적 시간"과 관련하여 뉴욕의 연대기적 생물학연구소에서 조사했다. 인간적 시간의 리듬과 함께 하는 달의 주기와 한 해의 주기와 관련된 전체적 조망을 여성 신비주의자인 힐데가르트가 제시하였다(z.B. in: Gott sehen, München 1990, 77-93). 여기에서 물론 모든 현상들을 모순 없이 모든 체계 안에 정렬하려 시도하는 닫혀진 세계의 모습의 일정한 경직성이 분명해진다.

요가 있다.

(5) 모든 종과 적어도 인간에게는 각 개체적으로 고유한 삶의 리듬을<sup>460)</sup> 갖는다는 것이 피조성에 속하는 것이다. 시간에 대한 리듬의 다양성은 종의 다양성처럼 신적인 풍부함의 표현으로써 긍정적인 것이며, 생태계를 위하여 삶에 필연적인 것이다. 그렇기 때문에 그것은 보호될 필요가 있다. 인간은 인간 이외의 공동세계를 단지 제한적으로 고유한 리듬과 각자의 속도에 맞추도록 할 수 있고 해도 좋은 것이다. 단지 인간의 리듬에 강하게 영향을 끼치는 가속만 생각한다면 이것을 행하지 않는 것은 불가능하다. 오늘날 자연과 인간은 일차적이며 기술적으로 규정된 가속화에 종속되어 있다. 공동세계에 정의심을 갖는다는 것은 개발의 시간과 종과 유기체의 시간관리를 공경하는 것을 뜻한다.

(6) 어떠한 시간의 척도가 옳은 것인가 하는 물음에 보편적으로 해당되는 대답은 없다. 규범 유지가 하나님, 이웃하는 인간, 공동 세계에 대한 관계의 문제라면, 과정의 속도감에 대한 문제는 다른 존재의 개발 속도에 대한 배려의 문제이다.<sup>461)</sup> 이러한 것이 무시되는 곳에서는 평화가 깨어지는 것이다. 왜냐

하면 비동시성이 나타나기 때문이다. 이것은 남반구와 북반구 사이의 환경적 긴장과 마찬가지로 정치적 긴장을 위한 커다란 책임을 지니게 된다. 자연은 빠른 기후온난화 현상에서 보이는 바와 같이 인간이 배출하는 것과 함께 자연에서 요구하게 되는 것처럼 적용하는 과정을 짧은 시간 안에 달성할 수가 없다.

(7) 자연과 아주 규범적으로 상호 작용한다는 것은 개발의 속도를 조정한다는 것이다. 이러한 것은 (세계 종교간) 지평적이며, (생명체의 여러 가지 단계 사이에서) 수평적으로 일어나야 한다. 느림이라는 것은 속도감과 같이 적은 가치를 지니고 있다(비록 속도감에 대한 반대 운동으로써 느림의 윤리를 상황에 따라 지지할 수 있다 하더라도 말이다). (특히 기술적, 산업적) 과정들은 느리게 되어야만 한다. 다른 (정치적, 교육적인) 과정들은 속도가 붙어야 한다. 세 번째 (대부분 생물학적인) 것은 가속화될 수 없다. 이러한 "약한 지체들"에 대해서는 환경적으로 또한 윤리적으로 볼 때 인간적 발전의 속도와 변화의 가능성을 배려해야 한다. 기술적, 경제적 결정 과정이 오늘날 시험과 승인 단계를 거쳐 책임질 수 없이 느리게 된다는 비판이 증가하는 것은 불필요한 관료주의가 장애가 될 때에는 이해할만하고 정당한 것이기도 하다. 그러나 대부분의 장애들은 오늘날 기술력의 결과를 추정하는 것이나 정당한 민주적 참여 때문만이 아니라, 환경적으로 절대적으로 필요한 느림의 과정 때문에 필요하다. 환경적으로 필요한 느리게 만드는 것에 대하여 중요하기는 하지만,<sup>462)</sup> 실행할 수 없는 유예정책

460) 인간에 대한 영역으로는 다음을 참조. Schweiz. Nationalkommission Justitia et Pax: Zeit, Zeitgestaltung und Zeitpolitik, a.a.O., 16f, These 5: Vielfalt von Lebensrhythmen.

461) 리프킨은 자연의 시간적 리듬에서 동감하는 것에 대하여 말한다. "동감하는 시간적 세계에 상응하는 것은 우리의 자연에 대한 현실성이다. 우리는 파당성을 동반자의 관계와 바꾸며 우주를 채우고 있는 다른 많은 시대적 세계와의 공동체성에서 기리고 있다." Rifkin, J.: Uhrwerk Universum, a.a.O., 270.

462) 그러한 점에서 인간역사의 역동성과 더욱 느린 자연역사의 역동성 속에서의 긴장이 민주적으로 합법화된 자발 유예를 통하여 철폐될

들(모라토리움)에 대해선 이미 언급하였다.

(8) 환경으로 잉여 시간을 절약하는 것은 개인적으로나 구조적으로 신중하고 철저한 선악의 분별에 의하여 그리고 시간을 절약하는 것을 포기하는 것이 거대한 희생을 초래하게 된다고 할 때에만 단지 예외적으로 정당한 것이다.<sup>463)</sup> 경제와 각각의 소비자의 소비 태도와 같은 생산 방법의 개선과 가속화에서 시간을 절약하는 범주는 환경적 지속 가능성의 범주 아래 종속되는 것이다. 왜냐하면 갈등 관계에 있는 경우, 윤리적으로 볼 때 (어쨌든 산업국가들에서는) 환경이 경제보다 또한 시간 경제보다 우선권을 갖는다. 생산과 소비는 그렇게 속도를 늦출 수 있고 변화시킬 수가 있어서 시간은 자연에서 사용 후 갱신되는 자원으로 남는 것이다.

(9) 환경윤리적으로 중요한 것으로부터 시간의 척도를 찾는 것은 올바른 시간의<sup>464)</sup> 문제이기도 하다. 예를 들어 이산화탄소 배출에 대한 제재가 지연되면 될수록, 희생자는 커지게 되는 것이다. 미도우(Donella & Dennis Meadows)는 그들의 미래형 모델을 언급하고 있는 "성장의 한계"라는 그들의

수 있다는 것에 알트너(Günter Altner)는 동의한다(Naturver-gessenheit, a.a.O., 108).

463) Schweiz. Nationalkommission Justitia et Pax: Zeit, Zeitgestaltung und Zeitpolitik, a.a.O., 18-20, auch 33f und 45f.

464) Vgl. z. B. Höffe, O.: Beginn der Flug der moralischen Vernunft erst am Abend? Plädoyer für eine Kultur der Rechtzeitigkeit, in: Holzhey, H. et al (Hg.): Forschungsfreiheit. Ein ethisches und politisches Problem der modernen Wissenschaft, Zürich 1991, 7-24.

책이 나온 지 20년이 지난 뒤에 무엇이 20년의 차이를 가져 오게 할 수 있는가를 말하고 있다. 그들에 의하여 제안된 조처들이 1995년 대신에 2015년에 시행된다면, "이미 10억의 인구들에게 원하는 삶의 수준이 제공될 수 있어야만 한다."<sup>465)</sup> 우리는 어떤 책의 후기를 작성하는 것으로 만족스러울 수 없고, 올바른 때에 적절히 논쟁할 수 있어야만 한다. 시간으로부터 독립적인 선이 아니라, 올바른 시간에 대한 선이 환경윤리의 과제이다. 거기에서 "시간이 촉박하다"는 불안감과 "시간을 가져보라"<sup>466)</sup>는 신중함 사이에서 올바른 규범을 찾을 수 있는 것이다.

#### 9) 지역적 지구적 삶의 공간

손님 규정 사항 II/9

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 환경적으로 방향 지워진 당신의 지역적 삶과 전 세계적 연대와 통합 사이에 균형을 찾을 수 있도록 행동하십시오.

다른 말로 하면

가능한 한 전 세계적으로 열려있는 것과 연대성은 보람성의 원

465) Meadows, D. und D./Randers J.: Die neuen Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1992, 246.

466) Vgl. Weizsäcker, C. F. von.: Die Zeit drängt, München 1986; Rendtorff, T.: Nehmt euch Zeit, in: Das Ende der Geduld. C. F. von Weizsäcker, "Die Zeit drängt" in der Diskussion, München 1987, 25-34.

칙에 따른 지역적, 환경적 자율성과 연관되어 있다.

시간과 공간은 현실의 두 가지 기본 차원이다. 시간과 함께 하는 아주 규범적인 일상성이 환경적으로 필연적인 것처럼, 땅이라는 공간과 함께 하는 일상성을 위한 환경적 지속성의 범주에서 규범을 찾는 것은 공동체에 봉사하는 가운데 자유가 정의로운 분배에 상응하는 것과 마찬가지로이다.

우리 앞에 어떠한 세대도 오늘날 우리가 처한 상황처럼 세계적으로 연관된 통합성 가운데 살지 못하였다. 90년대 초부터 두 유형의 세계로 나누어진 극단화를 극복하고자 애쓰는 것처럼 세계 시장에 실제적으로 거의 모든 국가들이 연결되어 있는 것과 확대된 세계적 정보통신은 이에 덧붙여진 두 가지 주요 화두이다. 지구촌이라는 이러한 인류의 통합은 세계의 평화와 기독교인의 연합을 위하여 의미 있는 것이다. 이것은 세계적 복지의 증대와 정의로운 물자의 분배에 도움을 줄 수 있을 것이다. 그러나 후자의 것은 오늘날 세계 시장의 조건에 의하여 이루어지지 못하고 있다. 또한 땅을 인류 공동의 삶의 공간으로 본다는 것은 우리가 기후문제에서 특히 지구상의 환경체계가 몇몇의 유기체와 마찬가지로 상호 의존적이라는 것을 생각해 볼 때 환경적으로도 불합리한 것이 아니다. 전 세계적 통합은 다른 한편으로 예를 들어 지속성의 범주와 연결할 수 없는 절제와 규범을 잃은 교통수단에 의한 환경적 파괴에 영향을 끼친다. 지속가능한 개발과 세계무역 사이에서 긴장이 해소되지 않는다는 것을 세계 자유무역 질서의 확장을 변호하는 사람들은 인정한다.<sup>467)</sup> 통합대신에 고립이나 생태적 목표로써

독제가 시도되어야 한다는 것인가? 개발 옆에 통합이 수반되어야 한다는 것은 더욱 강력한 지역성에 대한 개발을 간과할 수 없다. 동시에 유럽적 통합은 “유럽의 지역성”에 대한 외침을 울려 퍼지게 하고 전 세계적으로 새로운 민족주의와 인종중심주의를 멀리하는 것이다. 사회적 국가가 그 한계에 이르면 이를수록 “자그마한 연결망”<sup>468)</sup>의 사회적 체계는 의미를 획득할 수 있다. 괴리됨과<sup>469)</sup> 자기 의존<sup>470)</sup>에 대한 70년대 개발도상국에서의 개발정치적 외침은 사라졌으나 “인간적 규범으로의 회귀”<sup>471)</sup>라는 전체적 프로그램을 담고 있는 유명한 구호인 “작은 것이 아름답다”는 것은 통폐합을 통하여 다국적기업이 더욱 확장되는 것을 저지할 수 없었다. 동시에 공간적 유기체적 기업의 분산화의 이념이 뿌리를 내렸고 특정한 지리적 연합의 자율권이 새롭게 환경적 관점에서 시사성을 갖게 되었다. 예를 들

467) Schmidheiny, St.: Kurswechsel. Globale unternehmerische Perspektiven für Entwicklung und Umwelt, München 1992, 120ff.

468) Binswanger, H./Geissberger, W./Ginsburg, Th.: Wege aus der Wohlstandsfalle. Der NAWU-Report. Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltzerstörung, Frankfurt a.M. 1979, 222-260.

469) Senghaas, D.: Weltwirtschaft und Entwicklungspolitik. Plädoyer für Dissoziation, Frankfurt 1977.

470) 유명한사로는 탄자니아의 전 국가원수인 니레르(Julius Nyerere)가 있었다.

471) Schumacher, E.F.: Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Alternativen für Wirtschaft und Technik. “Small is beautiful”, Hamburg 1977(『작은 것이 아름답다』, 김진옥 옮김(범우사, 1999)).

어 심층생태학과 미국 내의 많은 환경운동들이 대변하고 있는 생태지역주의(der Bioregionalismus)는 “환경적, 문화적, 경제적으로 지역의 고유성을 의식하고 사는 삶을 뿌리내리기”<sup>472)</sup> 위하여 애쓰고 있다. 지역적 확고성과 지속에 대한 고대 베네딕투스회의 규칙인 지역의 확고성(stabilitas loci)이 다시 시사적으로 부각되는 것이다.<sup>473)</sup> 한 지역 안에 산다는 것은 이동성과 전 세계적 물자교환을 제한하고 가까이 있는 지역과 그 생산물에 대한 책임을 촉구한다. 자연 안에 인간이 자연의 유지에 스스로 기여할 수 있는 것 외에<sup>474)</sup> 더 이상 요구할 수 없어야 한다는 것에 대한 지속가능성에 대한 환경윤리적 기본성은 전 세계적 평균에 해당되는 것일 뿐 아니라, 생태지역주의의 발상에 따라 지역적인 연합성에 해당되어야만 한다.

세계시장과 생태지역주의는 두 가지 서로 모순되는 발상이다. 어떻게 이 두 형태로부터 생태적, 경제적으로 책임질 수

있는 규범을 찾아낼 수 있을 것인가?

전 세계적 통합은 윤리적으로 모순적이다. 그것이 평화윤리적으로, 교회론적으로 정의로운 분배로부터 소망될 수 있는 반면에, 지금까지 실행된 환경윤리적 유형 안에서 정의의 측면으로부터 볼 때 매우 문제가 많다. 그러나 생태지역주의 또한 윤리적으로 모순을 지닌다. 그것이 환경윤리적으로 소원될 수 있는 반면에, 전 세계적 연대로부터 벗어날 위험성을 지니며 새로운 인종중심주의를 포함할 수 있는 위험성을 지니는 것이다. “세계 시장과 지역 사이에서 새로운 균형을 찾으려는 것”<sup>475)</sup>이 중요하다. 지역으로 완전히 물러나는 것은 가능하지도 않고 바랄 수도 없는 것이다. 아주 강력한 사회적, 환경적 조처를 덧붙이지 않고 세계 시장을 더욱 확장하는 것은 환경위기를 초래하게 된다.

규범은 윤리에서 인정된 보완성의 원칙 가운데 있다. 그것에 따라서 가능한 한 더 많이, 가능한 한 저변에서 결정하고, 생산되고 문화적으로 뿌리내릴 수 있어야만 하는 것이다. 이러한 규범에 이르는 가장 중요한 수단은 다시금 가격 형성이다. 가격이 운반 비용에 합당하게 책정되어 완전히 환경적인 진리를 말하게 된다면,<sup>476)</sup> 자동적으로 많은 상품들은 이용 지역에 가능한 한 가까이에서 생산될 것이기 때문이다.

475) 프리민(Jans Pirmin)의 바젤 지역의 여러 개발 모델의 과정 가운데 하나로써 바젤이라는 미래의 모습을 담고 있는 글의 제목과 연관된다. in: Arras, H./Bierter, W. (Hg.): Welche Zukunft wollen wir? Drei Szenarien im Gespräch. Eine Beitrag des Basler Region Forum, Liestal/Basel 1989, 211-217.

476) 참조 II.3.11)

472) Spretnak, Ch.: Postmodern Directions, in: Griffin, D. (ed.): Spirituality and Society, New York 1988, 33-40 (37). Vgl. Sale, K.: Dwellers in the Land: The Bioregional Vision, San Francisco 1985.

473) Vgl. Abt Holzherr, G.: Stablitias Loci-eine säkulare Tugend?, in: Ruhe und Bewegung. Vom schwindenden Nutzen wachsender Mobilität, Arbeitsblätter 2/92 des Schweiz. Arbeitskreises für ethische Forschung, Zürich 1992, 32-34. 베네딕투스회에서 지역의 확고성을 수도원으로 수용하기 위한 범주로서 도입하였던 것은(베네딕투스 규칙 58), 부동산을 추구한 것이 아니라, 한동안 수도승들에게서 매우 애호되던 때도는 것에 대한 반대운동으로써 이해되어야 한다.

474) II.4.1)

## 10) 세계 시민의 규범

손님 규정 사항 II/10

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 세계인구의 안정화와 자원 사용을 위하여 당신이 참여해야 합니다. 당신의 개인적 규범 유지가 효과 없이 되지 않도록 말입니다.

다른 말로 하면

세계인구의 안정화와 대량생산과 대량소비에 의한 자원 사용의 안정화를 위한 개인적 규범유지와 동시에 개인적 참여의 노력은 서로 관련된다.

평균적으로 스위스인은 연간 1000리터의 석유를 사용한다.<sup>477)</sup> 어떤 사람이 예외적으로 한 해에 평균보다 단 한번 더 주유했고, 50리터를 더 사용했다고 가정해 보자. 그래도 그는 평균적 스위스인에 속하게 될 것이다. 평균적으로 산다고 하는 것은 보편적 느낌에 따라 아주 규범적으로 사는 것과 같은 의미를 지닌다. 아무도 이 사람을 규범 없이 살았다고 하지는 못할 것이다. 그러나 이 지구 위에 약 60억 인구가 각기 매년 50리터씩 더 석유를 사용했다고 하면, 약 3억 톤의 석유 사용량이 증가하는 것이고(전 세계적으로 연간 30억에 해당) 한 해 동안에 9%가 증가하는 것이다(인류의 절반인 성인만 계산하더라도 전 세계적으로 여전히 4.5%가 증가한다.). 이 예는 아주 규범

있게 보이는 태도도 다수의 인간이 행하게 될 때에는 규범을 상실한 것이 될 수 있다는 것이다. 개별적인 규범 유지 태도는 세계 인구 증가로 인해 별 소용이 없는 것이 되어버리고 있다.

생태적 부담과 파괴는 사물과 행위의 질적 문제일 뿐 아니라, 아주 거대한 양적 문제이다. 근대 시대에 몇몇 부유한 사람들만이 유럽을 여행할 수 있었을 시기에는 환경이 문제되지 않았다. 부유한 5% 사람들이나 가난한 15% 사람들이 아니라, 산업국가에서 살아가는 규범을 지키고자 하는 80%의 중산층의 사람들이 환경오염의 주역인 것이다. 규범 상실은 오늘날 물질적 복지를 가능하게 하는 대량생산에 의해서 일차적으로 생겨난 것이다. 즉 한 생산품을 가능한 한 많이 생산해야 된다는 시장경제적 압박감과 대량소비(정의의 측면에서 볼 때 당연히 원해지는)에 의한 부의 광범위한 분배가 생겨나는 것이다. 두 가지 문제를 여기에서 제기할 수 있다.

(1) 예를 들어 오늘날 대량 관광산업으로 야기된 환경 파괴에 직면하여, 극도로 비싼 교통 운송비를 책정하여 예전과 마찬가지로 단지 부유한 사람들만이 여행할 수 있게 한다면, 환경 생태적으로 지속가능한 경제에서 복지의 격차가 벌어지게 될 것인가?

(2) 어떻게 환경윤리적으로 인구 성장에 대처할 것인가? 첫 번째 물음은 실제적 위험성을 말해 주고 있다. 환경윤리적으로 그 물음에 분명히 아니라고 대답할 수 있다. 상대성의 범주를 근거로<sup>478)</sup> 지속가능한 발전, 환경적 정의와 민주적 참여의 선

477) 이 점에 관해서 다음을 참조 II.4.3).

478) 참조 II.3.12).

도적 가치는 그 관계성 안에서 볼 수 있다. 이것은 동시에 이행할 수 있는 것이다. 산업국가들 내에서의 남과 북 사이의 증가하는 소득 격차는 모든 외형적 생태 환경 비용이 국제화된다면 두려워할 만하게 된다. 때문에 동시에 환경 부담의 재분배에 대한 사회 정치적 조치가 필수적이다. 이러한 분배를 위해서 정의의 범주가 표현되었는데, 가장 많이 소외된 이들에게 가장 이득이 되도록 말이다.<sup>479)</sup> 세계 인구의 증가는 세계 최고의 산업국가들에서 삶의 양식 이외에 아주 의미 깊은 환경문제이다. 세계 시민 개발과 인류의 발전이 복지 격차와 관련 있는 것은 여기서 언급될 필요 없는 진부한 사실이다. 그래서 복지 격차의 축소에 의한 세계 인구는 여성 지원을<sup>480)</sup> 통하여 또한 직접적 가족계획에 의하여 안정시킬 수 있다. 환경윤리적 필연성은 세계 인구의 안정을 위하여(특히 남반구에서) 개입되는 환경윤리적으로 볼 때(특히 북반구에서) 자원 사용의 감소의 안정세와 연관이 될 때만 설득력을 갖게 된다.<sup>481)</sup> 이 모든 것은 개발협력과 환경에 대한 의식적 행동으로 행하여야 될 교회 선교의 과제이다. 1994년 카이로에서의 세계인구협의

479) 참조 II.4.2).

480) 이것은 1994년 9월 카이로에서 열린 세계인구협회의 결의사항이었다.

481) 이것이 여성들의 17개 논문들의 기본 방향이었다. in: Brot für alle/Erklärung von Bern/Fastenopfer (Hg.): Wenig Kinder-viel Konsum? Stimme zur Bevölkerungsfrage von Frauen aus dem Süden und Norden, Bern 1994, bes. bei: Shiva, v.: Die wahren Gründe der Umweltzerstörung im Süden, ebd. 42-47; Mies, M.: Nicht Überbevölkerung-Konsumismus im Norden ist das Problem, ebd., 48-55.

회 이후 교회의 논의들에 대해서는 여기서 잠시 언급될 뿐이다.<sup>482)</sup> 여기에서 개신교의 바티칸에 대한 비판이 필요하다. 왜냐하면 1974년 부카레스트, 1984년 멕시코, 1994년 카이로에서의 세계인구회의와 1992년 리우에서의 환경과 개발 유엔회의 모두에서 인공 피임법과 낙태에 대한 문제로 좁혀졌는데, 인구 안정에 대한 개신교적 입장을 진행하는데 여러모로 가톨릭의 입장이 방해가 되기 때문이다.<sup>483)</sup>

482) Vgl. Weltbevölkerungswachstum als Herausforderung an die Kirchen. Eine Studie der Kammer der EKD für kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1984; Wie viele Menschen trägt die Erde? Eine Studie der Kammer der EKD für kirchlichen Entwicklungsdienst, 1994; Skriver, A.: Zu viele Menschen? Die Bevölkerungskatastrophe ist vermeidbar. München 1986; Power Bratton, S.: Six Billion and More: Human population Regulation and Christian Ethics, John Knox/Westminster Press 1992; Peter, H.-B.: Bevölkerungswachstum kontra nachhaltige Entwicklung? Sozialethische Erwägungen aus protestantischer Sicht, ISE-Texte 12/94, Bern 1994.

483) Vgl. Skriver, A.: Zu viele Menschen?, a.a.O., 129?138; Brot für alle/ Institut für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes: Weltkonferenz über Bevölkerung und Entwicklung. Eine protestantische Gegenposition zum Vatikan, Bern, 15. Aug. 1994.

## 11) 전체성 가운데 개별

손님 규정 사항 II/11

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 하나님과 인류, 모든 만물을 당신의 몸처럼 사랑하십시오. 생명에 봉사하는 모든 생명체의 화해된 협력을 위하여 당신 자신을 개입시키십시오.

다른 말로 하면

종과 개체의 생명권은 보호될 수 있다. 환경체계의 작용 능력의 보존이 갈등관계에 있을 때 개체의 생존보다 우선권을 갖는다.

오늘날의 환경윤리에서 특히 생명중심적 주제들에서 종의 생존이 개체의 생존보다 우선권을 지닌다는 전반적 경향이 있다. 이에 대해 이미 마이어 아비쉬의 통전주의와 테일러의 철학적 이해에서, 롤스톤과 심층생태학, 또한 루의<sup>484)</sup> 신학적 환경윤리학에서도 이미 제시하였던 것과 같다. 미국의 선구적 환경윤리자인 레오폴드(Aldo Leopold)는 땅의 윤리에서 공동체의 복지와 안녕이 부분의 안녕보다 우선한다는 것으로부터 출발한다. 이러한 태도는 아리스토텔레스까지 거슬러 올라가는데 그는 이미 윤리적 범주에서 공동체의 안녕이 개체의 안녕보다 상위적이라는 것을 말하였다. 개별적 종으로써의 더 높은 가치를 다시금 생명중심적이고 통전적인 환경윤리에서 "전체"가 육화된 것으로써 환경체계가 갖게 되는 것이다. 이러한

484) 알트너는 "종의 생명권…… 개체의 생명권"을 강조한다. Naturvergessenheit, Darmstadt 1991, 108.

가치 위계질서를 위한 기본 논제로써 생태계의 기능과 한 종의 존재함이 개체의 삶에 대한 전체가 된다는 것이다. 예를 들어 롤스톤은 이렇게 말한다. "체계의 과정<sup>485)</sup>은 상위적 가치인데, 개체에 마주해서 상관이 없어서가 아니라, 이 과정이 개체성보다 앞서며 개체성을 초래하기 때문이다."<sup>486)</sup>

개체보다 전체가 앞서는 것에 맞서는 모순도 제기된다. 네 가지 유형이 여기서 언급될 수 있다.

(1) 희생이 없어야 한다. 개체는 전체의 생존을 위하여 희생되어서는 안 된다. 코흐(Traugott Koch)가 그의 창조신학에서 이 점에 대해서 밝힌다.<sup>487)</sup>

(2) 통치적인 지배에 반대해야 한다. 개체로부터 전체로의 가치 피라미드 뒤에는 위계질서적 세계의 모습이 있다. 그것은 "봉건 귀족적 보편성의 피라미드"(에른스트 블로흐)이다. 이것은 철학자 발트포겔(Markus Waldvogel)이 언급한바 있다.<sup>488)</sup>

(3) 평균가치란 없다. 평균치적 사용주의가 개체를 위한 발전의 평균치적 이용으로 방향지워진 반면에, 이용적 가치의 실용주의는 모든 개체들을 위한 이용 총액의 증대를 위하여 노력한다. 비른바허(Dieter Birnbacher)는 후자를 긍정하여 "평균적 가치가 중요치 않음"<sup>489)</sup>에 대하여 말한다. 개체를 위

485) 이것은 환경체계를 의미한다.

486) Rolston, H.: "Is there an Ecological Ethic?", Ethics 85 (Jan. 1975), 101.

487) Koch, T.: Das göttliche Gesetz der Natur, Zürich 1991, 83.

488) Waldvogel, M.: Das einzigartige und die Sprache. Ein Essay, Wien 1990, 89ff.

한 종에 대한 언급이 갖는 추상적 평균가치는 생존이 문제 될 때 조금 도움이 되는 것인가?

(4) 환경 교육을 위한 동기가 너무 부족하다. “행동하는 의식적 인간적 개체를 위해서는 종의 생존이 진지하게 받아들여진 행동 동기가 될 수 없다.”<sup>490)</sup> 보편적인 종보다 구체적 동물이나 식물의 보호를 위해 오히려 노력하여야 한다.

종과 전체의 우선권에 대한 이러한 반대 의견에서 새로운 집단주의에 대한 두려움을 느낄 수 있는 것이다. 그것은 생태적으로 동기 부여되었지만 다시금 정치적으로 전체주의적 의미에서 왜곡될 수 있는 것이다.<sup>491)</sup> 이와 같은 정당한 두려움 때문에 이러한 반대 의견을 제시하는 것이 진지하게 받아들여져야 한다. 그럼에도 불구하고 개체의 일방적 강조는 종과 개체의 생존 사이에서 윤리적 갈등을 해소하지 못한다.

문제는 실행하는 데에서 종과 개체의 생명권 사이에 존재하는 갈등뿐 아니라, 종들 사이에서(동물과 식물), 개체들(식물, 동물, 인간) 그리고 속(인간의) 사이에서 그 관계적 갈등이 더욱 복잡해지게 되는 것이다. 한 종(Art)으로써 인류는 생물학적으로 말해서 수많은 속(Gattung)으로부터(속은 종보다 하

위개념이 된다) 유래한다. 여기에서 생명권이 급박하게 위협받은 민족들과 인종들의 문제가 해당된다. 이들은 개체로서의 삶의 권리뿐 아니라, 민족으로서의 문화적 정체성을 존중할 권리를 가진다. 브라질 북부의 아마존 유역에 야노마니 인디언(Yanomani-Indianer)들이 멸종 위기에 놓여 있다.<sup>492)</sup> 보스니아 자그렘의 이슬람 지도자 세릭(Imam Mustafa Ceric)은 보스니아에서 이슬람인들에 대한 인종 청소에 대해 이렇게 말하였다. “우리는 멸종위기에 있는 개나 새가 되는 것이 차라리 좋을 것입니다. 그러면 유럽에서 실제로 우리들이 처해 있는 운명에 관해 관심을 기울이게 될 것이기 때문입니다.”<sup>493)</sup> 이러한 비참한 외침은 산업사회의 환경보호 노력에 대한 소위 제3세계의 방대한 지역의 목소리이기도 하다.

개체, 속, 종, 개체와 전체 사이의 관계에서 규범을 찾기 위하여 나는 신학적, 환경윤리적으로 다섯 가지 측면에서 다음과 같은 내용을 제시하고자 한다.

(1) 창조 안에 있는 기묘한 생명의 다양성과 풍부함은 성실히 보존되어야 한다. 이러한 다양성과 풍부함은 창조 안에서 하나님의 의도이다.<sup>494)</sup> 이렇게 다양한 삶을 가능하게 하는 것에 윤리적 의무가 연관되어 있다.

(2) 종, 속, 개체 사이의 갈등에서는 정의의 원칙이 우선된

489) Birnbacher, D.: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart 1988, 60ff.

490) Akademie der Wissenschaften zu Berlin: Umweltstandards. Forschungsbericht 2, Berlin 1992, 33 (Im Zusammenhang mit Überlegungen zum “Gedanken der Individualwürde”).

491) Christofer Frey: “In der Rede vom Schöpfer vom Ganzen zu sprechen erfordert eine politisch wache Übersetzung in die gegenwärtige Situation” (ZEE 32 [1988], 53)

492) Vgl. die Fallstudie: die ökologische Krise als Nord-Süd-Problem. Fallbeispiel Amazonien. Eine Studie der Kammer der EKD für kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1991, 37ff.

493) Glaube in der Zweiten Welt, Nr.9 /1992, 8.

494) 다음을 참조 II.1. 그리고 II.4.6).

다. 이에 따라 여기에서 기본적인 조건이 비기본적 조건에 우선해야 한다. 기본적 조건이 서로 갈등 관계에 있을 때에는 즉 종, 속, 개체의 생존이 문제가 될 때에는 전체의 지속적 존속, 환경 체계의 기능 수행이 각 부분의 생존보다 우선권을 지닌다. 왜냐하면 하나님이 창조주로서 전체 우주에 드러나신 그리스도와 성령으로서 창조 전체를 보존하고 완성하려 하시기 때문이다. 그것은 종이 각 개체보다 자동적으로 우선해야 됨을 의미하지는 않는다. 왜냐하면 각 개체에 놀랍고 신비스런 방법으로 전체가 또한 드러나 있기 때문이다.

(3) 창조의 전체성을 강조하는 데에서 각 개별적 존재 안에 유대 기독교적 계시가 하나의 커다란 가치를 지닌다. 하나님이 개별적 인간을 그의 이름 가운데 부른다(사 43:1). 각 동물과 식물도 마찬가지이다. 수많은 날짐승이나 벌들도 이름 없는 종으로 남아 있는 것이 아니라, 하나님이 이 모든 존재를 “이름을 갖고” 부르셨다(사 40:26). 하나님에 대한 인간의 책임성과 죄를 범하게 되는 것과 자유의 길은 이렇게 인격적으로 이름 불리어짐에 근거한다.

(4) 개체와 종이 함께 속하는 것은 소우주와 대우주에 대한 이해에서 나타난다. 이에 따라 전체는 부분적 개체 안에 포함되어 있는 것이다.<sup>495)</sup> 또한 각각의 인간 안에 인류 전체가 나타나 있기도 하다. 거꾸로 말하면 각 인격체가 인류가 되어야

495) (아리스토텔레스에서 니콜라우스 쿠자누스와 빙엔의 힐테가르트를 거쳐 현대에 이르기까지) 이러한 이론의 철학적-신학적 길에 대해서는 다음을 참조. Vgl. Lanczkowski, G. et al.: Art. Makrokosmos/Mikrokosmos, TRE Bd. 21, 745-754.

한다는 것이다. 개체와 그의 종(인간, 동물, 식물에 해당) 사이의 관계의 원형은 삼위일체 안에서 하나님 자신이다.<sup>496)</sup> 삼위일체의 각 존재 안에 하나님은 전체로서 현존한다. 영원한 삶의 과정 가운데 삼위일체의 인격들 사이에서의 교환이 생겨나는 것이다.<sup>497)</sup>

(5) 종의 생존이 개체의 생존보다 우선권을 갖는다는 앞서 언급한 생명중심적 기본 문장은 생태적으로 옳기는 하지만, 윤리적으로 자비롭지 못하다.

분명한 말로 바꾸어 본다면 인도의 한 여성은 마지막으로 남겨둔 나무를 음식을 끊이기 위하여 베어야 하는데, 이런 원칙에 따르면 나무의 멸종을 돕기보다는 차라리 굶어 죽어야 한다는 뜻이다. 이처럼 더 높은 가치를 위해서 하위적 가치의 삶을 포기해야 한다는 것을 다른 존재에게 요구하는 것은 받아들여질 수 없는 것이다. 우리는 단지 공동체와 종과 환경 체계의 삶을 위해서 자신의 삶을 자발적으로 자유로이 제한하거나 심지어 희생할 수 있다. 이와 같이 전체를 위한 개체의 자발적 희생은 그리스도 안에서 이미 드러난 길이다.

496) 나는 데살로니가 출신의 그리스 정교회 신학자인 만차리디스(Georgios Mantzaridis)와의 대화를 통해 이러한 생각을 얻게 된 것을 감사드린다. 이 내용은 그의 윤리학에 중점을 이루는 것이다. Vgl. Mantzaridis, G.: Christianike ethike(Christliche Ethik), Thessaloniki 1991, 262; Vgl. Sophrony, A.: Voir Dieu tel qu'il est, Genf 1984, 140f.

497) 이 점에 대해서 고대부터 유래한 삼위일체론적 순환(perichoresis/circumincessio)이 말해주고 있다. Vgl. Moltmann, J.: Trinität und Reich Gottes, München 1980, 191f.

그래서 집단주의의 일방성은 개인주의의 일방성과 마찬가지로 극복될 수 있다. 상대성<sup>498)</sup>이 의미하는 것은 종의 생명권과 개체의 생명권을 보호하는 것이다. 혹은 게오르게스큐 퇴겐(Nicholas Georgescu-Roegen)이 재치 있게 이웃 사랑의 계명을 종에 대한 것으로 확대한 것과 같다. “인류 자체를 너 자신과 같이 사랑하라”<sup>499)</sup>고 말이다.

## 12) 힘과 책임성

손님 규정 사항 II/12

당신이 이 땅에 손님으로 오신 것을 환영합니다. 힘없이 무너져서 마비되지 마십시오. 지속가능한 발전을 당신이 수행할 수 있도록 충분한 힘을 갖도록 노력하십시오. 동시에 다른 존재에 의하여 당신의 힘이 제한되고, 조정될 수 있고, 다른 존재에 봉사하도록 행동하십시오.

다른 말로 하면

행동과 결단할 수 있는 여유를 가진 사람만이 책임적으로 규범을 유지할 수 있다. 여기에서 힘에 대한 올바른 규범이 제시되어야 한다. 이러한 힘은 잘못 사용되지 못하도록 올바르게 분배되고, 민주적으로 제한되고, 조정되어야 한다. 책임성의 규범은 한 개인이나 한 제도가 갖는 힘의 규범에 상응해야 된다.

498) 참조 II.3.12).

499) 후문을 참조. in: Rifkin, J.: Entropy into the Greenhouse World, New York 1989, 307.

“하나님의 창조에 참여하기 위한 힘은 인간의 능력을 나타내는 것이다.”<sup>500)</sup> 세계교회협의회(세계교회협의회)의 힘에 대한 이러한 신학적 정의는 창조에 대한 책임을 인정하기 위하여 힘이 필요하다는 것을 보여준다. 힘이란 자신과 이웃 인간 혹은 제도에 대한 그의 의도를 결정적 단계에서 영향력 있게 드러낼 수 있고 부분적으로 관철시킬 수 있는 능력이다. 힘은 그 자체로 좋거나 나쁜 것이 아니라, 파괴와 같은 것을 좋게 만들기 위한 것에 사용되어야 한다. 힘에 대한 사회윤리적 논의는 힘에 대한 이중성을 제시한다. 힘이 너무 없는 사람은 그의 책임을 다할 수가 없다. 힘이 너무 많은 사람은 힘을 잘못 사용할 위험성이 높다. 그 때문에 힘에 대한 올바른 규범과 척도는 이웃 인간과 공동 세계와 함께 하는 책임적 일상성의 아주 중요한 부분이 된다. 네 가지 문제를 여기에서 제시할 수 있다.

(1) 규범 유지가 가능하게 되는 힘에 대한 올바른 규범과 척도란 무엇인가? 힘에 대한 모든 사고의 신학적 출발점은 하나님의 힘이다.<sup>501)</sup> 하나님의 힘은 해방의 역사에서 드러난 것처럼 창조의 기본이다.<sup>502)</sup> 하나님의 힘은 그의 모든 인간적 힘을 제한한다. 동시에 하나님은 피조물의 자유를 위하여 그의 힘의

500) Bericht aus Vancouver. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt 1983, 112.

501) Vgl. dazu z.B. Schrey, H. H.: Art. Macht, TRE Bd. 21, 652-657.

502) 이 두 가지 시편은 인상 깊게 서로 연결되어 있다. 시편 136:4-9는 창조에 중요하고, 10-24에서는 그의 백성과 함께 하는 하나님의 역사가 중요하다.

부분을 자의적으로 포기한다. “하나님의 자기 제한”<sup>503)</sup>으로서의 이러한 힘의 포기는 이미 그의 창조 안에 놓여 있으며, 예수 그리스도 안에서의 성육신에서 가시화되는 하나님의 모든 피조물에 대한 사랑의 표현이며 피조물과 맺은 그의 계약의 특성이다.<sup>504)</sup> 하나님은 그의 힘을 특별히 인간적 척도에서 볼 때 약한 자와 나누심으로써 약자를 강하게 하신다(눅 1:52; 고전 1: 25). 하나님에 대적하는 모든 권세들은 종말의 시간에 하나님의 힘 아래 놓이게 될 것이다(고전 15:24-28). 이러한 몇 가지 언급들은 기독교적 관점에서 하나님의 손님으로서 하나님의 영에 이끌림을 받고 이 세계에서 행동하도록 인간이 모든 권한을 위임받았다는 것을 제시한다.

인간은 하나님에 의하여 긍정된 힘을 진지하게 받아들여야 한다. 힘이 이웃 인간에 의하여 미리 기권되거나 거부되어지는 곳에서 힘을 요구해야 한다.<sup>505)</sup> 또한 인간은 힘을 나눌 수 있어야 한다.<sup>506)</sup> 하나님 스스로가 그의 피조물들과 힘을 나누듯이 말이다(아주 신비스런 방법으로 하나님의 삼위일체성은 하

나님이 그의 힘을 나누시는 것이다). 힘을 제한하는 것은 힘을 나누는 것과 조정하는 것을 통하여 생겨난다. 두 가지는 공동 세계와 함께 하는 일상성에서 규범을 유지하기 위하여 필요한 것이다.

(2) 무엇이 책임을 올바르게 가능하고 준수하는 것인가?<sup>507)</sup> 책임의 규범은 한 개인, 제도 혹은 국가가 갖는 힘에 대한 규범에 상응해야 한다. 이것은 너무 적거나 너무 많은 것 사이에서 책임의 올바른 규범을 찾는 것에도 역시 해당한다. 상응하는 책임을 인지하지 않고 힘을 실행한다는 것은 이웃 인간과 공동 세계를 해치고 훼손시키는 것이다. 예를 들어 인간이 전적으로 책임을 질 수 없는 기술력 같은 인간적 행위는 제한할 수 있다. 행위의 기능성들의 형태에서 어떠한 힘에도 상응하지 않는 책임 의식에 대한 과도한 규범은 마찬가지로 생명을 경시하고, 자기 파괴적인 것이다. 힘을 지닌 이들이 그 책임을 제시하고 동시에 오늘날 전 지구적 문제에 대한 지식과 예민함에 의하여 정신적으로 지키고 마침내 행동이 부자연스럽게 된 많은 사람들의 짐을 덜어주는 것이 윤리의 과제이다. 지구적 위협성에서 생겨난 널리 퍼진 “영적 마비”<sup>508)</sup>를 극복하는 것도

503) Moltmann, J.: Trinität und Reich Gottes, München 1980, 123ff.

504) 이 점에 대해서는 II.3.1) 참조.

505) 여성들이 교회 내에서 정의로운 참여를 할 수 있도록 “여성 십년의 해”를 선포한 세계교회협의회 주요한 의도들이 여기에서 신학적으로 지지되는 것이다.

506) 남반구와 북반구의 관계성에 대해서 다음을 참조. Vgl. Hieber, A.: Macht teilen-gemeinsam leben. Grundlagentext zur Kampagne 1993 der Schweizer Hilfswerke Brot für alle und Fastenopfer, Ökumenisches Kursbuch 1993 zur Aktion, Bern/Luzern, 6-16.

507) 힘과 책임에 대한 관계에 대해서는 다음을 참조. Vgl. Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1984, 172ff. 여기에서 특히 의미있는 것은 그가 책임을 미래적인 것으로 확대하는 점이다. (199ff.)

508) 이에 대하여 성령론적으로 인상깊은 대답은 몰러-파렌홀츠에게서 보여진다. Müller-Fahrenholz, G.: Erwecke die Welt. Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit, Gütersloh 1993, 78-87. 119ff.

또한 윤리의 과제이다. 모두가 세상에 있는 모든 것에 책임을 지는 것이 아니다. 규범 유지에 속하는 것은 책임의 올바른 규범을 찾는 것이다.

기독교윤리에서 인간적 책임은 하나님의 행동에 대하여 “단지” 대답하는 것이 될 뿐이다.<sup>509)</sup> 기독교적 책임 윤리는 모든 인간적 행위에 앞서고 세계를 구원하려는 하나님의 구원 행위 가운데 신뢰를 구축하는 것이다.<sup>510)</sup> 바로 그 점에 책임의 근거가 있는 것이다.

(3) 무엇을 통해서 힘을 더욱 책임있게 사용하는 것이 드러나게 되는가? 힘은 인간이 원하는 대로 마음대로 할 수 있는 인간의 소유물이 아니라, 잘못 사용했을 때 하나님이 다시 되돌려 가실 대역물이다. 위대한 사람들도 역시 여기에서 예외가 될 수 없었고, 신적인 계명 아래 세워진 것이다(신 17:14-

509) 책임이라는 개념은 피흐트가 제시한 것처럼 기독교적-종말론적 개념에서 본래 비롯된 세속화로부터 나온 것이다. Picht, G.: Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969, 318-342.

510) 책임윤리학의 한계를 옹계 제시한 책으로는 다음을 참조. Fischer, J.: Christliche Ethik als Verantwortungsethik? EvTheol 52/1992, 114-128. 책임이 근본적인 것이 아니라, 행위의 (종말론적) 관점으로써 이해되어야 한다는 전제 아래서 또한 각각의 책임의 범위가 정확해야 하고 그래서 전 세계에 대한 “책임의 제국주의”가 (ebd. 125) 회피되어야 된다는 것은 나의 의견으로 힘에 대한 상호관계성에서 윤리학에서 책임에 대한 동기로, 또한 신학적인 것에서 포기될 수가 없다. 어떤 차원에서 책임이 각각 언급되어졌는지 윤리학에서 더욱 분명히 강조되어질 수 있다. 환경과 발전에 대한 세계위원회와 정식 참가자는 한 어린이보다 환경에 대하여 다른 책임을 가진다. 그러나 두 책임 모두는 동일한 것이다. 피셔가 대안으로 제안하는 “염려의 동기”(ebd. 124f)는 책임의 중요한 한 측면이다.

20). 인권 같은 긍정적으로 설정된 법 위에 상위적으로 기본법이 신학적으로 이 점에 근거한다. 힘을 책임적으로 사용하는 것에 대한 범주들은 여기에서 단지 언급되어질 뿐이다.

힘<sup>511)</sup>에 대한 유대 기독교적 주요 특성은 힘을 섬기는 것으로 이해하는 것이다. 통치를 섬기는 것으로 대치하는 신약성서적 표현은 매우 분명한 것이어서 예를 들어 마가복음 10장 43절은 다음과 같이 설명한다. “너희 가운데서 누구든지 위대하게 되고자 하는 사람은 너희를 섬기는 사람이 되어야 한다.”<sup>512)</sup> 이러한 진술은 예수는 섬김을 받으려 온 것이 아니라, 섬기려 온 것이라고 언급한(막 10:45) 하나님의 힘의 포기에 근거하고 있다. 이렇게 해서 세계의 모습은 하나님과 인간이 공동으로 섬김(conservitium)을 통하여 함께 어우러져 수행하는 것(condominium)으로 이해할 수 있다. 섬김의 특성은 책임적 청지기의 모습에서 강조되었다. 이것은 교회 연합적 환경윤리에서 “관리”란 개념 아래 대표된 것과 마찬가지로이다.<sup>513)</sup>

(4) 어떻게 자기 제한의 생태학적 정치가 힘과 수행 능력을 얻게 되는가? 이러한 질문은 오늘날 환경윤리의 본질적 핵심이다. 이것은 이러한 관련성에서 정치윤리의 부분이 되는 것이다.<sup>514)</sup> 환경의 세기에 윤리적 범주에 생태적 조처를 충분히 세

511) 힘의 수단과 무력함에 대한 윤리적 판결에 대해서 나는 다른 책에서 상세히 설명했다. Vermittlung und Parteinahme, Zürich 1988, 529-549.

512) 손님됨을 섬김으로 이해하는 것에 대해서는 II.2. 참조.

513) Vgl. z. B. Hall, D.C. Imaging God: Dominion as stewardship, Eerdmans, Michigan 1986.

514) 이러한 질문에 대해서 윤리학과 환경정치에 대한 국제적 회의가 개

우기 위하여 생태 독재자의 힘이 필요한 것인가?<sup>515)</sup> 민주주의의 느린 발전 과정과 정치인들의 재선에 대한 의존성 때문에 민주주의는 환경 위기를 적절한 조치로 충분히 막아낼 수 없지 않은가? 바이체커(Ernst Ulrich von Weizsäcker)도 영향력 있고 생태적으로 효력 있는 정치를 추구하는 데에서 이 문제를 역시 제기한다. 그는 “생태 독재주의를 분명히 부정”<sup>516)</sup>한다고 대답한다.

설령 정의, 지속성, 공동체의 섬김과 민주적 참여에서의 자유를 동시에 추구한다고 할지라도, 갈등의 상황에서는 삶의 근거를 보호하는 선악의 분별이 민주주의 수호보다 우선권을 갖는다. 왜냐하면 생존이 민주주의를 위한 전제가 되기 때문이다. 윤리적으로는 생존의 가치가 민주주의의 가치보다 우선권을 갖는다. 그러나 이것이 생태 독재주의를 합리화하는 것은 아니다. 왜냐하면 다양한 의회적, 비의회적 방법이 민주주의적 법치국가의 건설에 쇠진해 버리지 않았기 때문이고, 여전히 진행될 수 있기 때문이다. 예를 들어 특정한 결정 과정의 가속화가 이에 해당된다. 선별적이고 시간적으로 제한된 민주적 법치국가에서 이미 보여진 특별법 조치의 도구로써 생태적으로

최되었다. 1차 회의의 강연원고는 다음의 자료에서 볼 수 있다. in: Poli, C./Timmermann, P. (ed.): L'Etica nelle politiche ambientali, Padua 1992; 2차 회의는 1992년 미국의 조지아에서 개최되었다.

515) 다음과 비교. II.4.8).

516) Weizsäcker, E. U. v.: Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schweiz zum Jahrhundert der Umwelt, Darmstadt 1990, 269.

올바른 시간을 찾는 관점이 중요한 윤리적 가치로써 지지될 수 있다. 여러 모양의 저항 형태들이 마찬가지로 민주적 과정들을 가속화할 수 있기 때문에 민주적 법치국가 내에서도 저항권이 법치국가를 무너뜨리려고(체제저항) 시도하지 않는 한, 이러한 방법을 애초부터 비민주적인 것으로 거부할 수 없다. 이렇게 제한된 저항에서 국가적 제재를 감수하는 점에서,<sup>517)</sup> 사회체제를 생동감 있게 만들고 차세대를 위한 생명 보호의 차원에서 계속 유지하려는 점에서 저항권은(저항의 호소, 조정, 갱신의 기능)<sup>518)</sup> 인정되어야 한다.

국제적 환경 정치의 윤리는 점차 다음과 같은 물음과 논쟁해야 된다. 즉 민족권의 도구화를 계속해서 발전시킬 수 있는 것처럼, 환경에 특별한 방법으로 부담이 되는 그러한 국가들이 근본 원인의 원칙에 따라 국제적 공동체로부터 책임 추궁할 수 있는 법적 조치를 취할 수 있게 되어야 한다. 이에 대한 전

517) 이러한 의미에서 법치국가에서 제한된 저항이 다음에 언급되는 대부분의 저자들에게서 긍정된다. Saladin, P./Sitter, B (Hg.): Widerstand im Rechtsstaat, Freiburg 1988. 생태학에 관련된 것으로는 다음의 것을 참조. Mayer-Tasch, P. C.: Widerstandsrecht und Widerstandspflicht im Zeichen der sozioökologischen Krise, 29-43; Gruner, E.: Widerstand als Veränderungspotential im Kampf gegen die Naturzerstörung, 57-70; Ruh, H.: Widerstand im Rechtsstaat-pragmatische Strategien in ethischen Perspektiven, 277-284; Schweiz. Evang. Kirchenbund: Widerstand? Christen, Kirchen und Asyl, Bern 1988.

518) Rhinow, R.: Widerstandsrecht im Rechtsstaat?, Bern 1984, 35ff.

제는 유엔이나 그 산하 전문기구들이 계속적으로 발전하여 힘의 분배에 대한 위에 언급된 범주들의 의미에서 모든 국가들의 정의로운 참여가 가능해야 한다. 규범적 환경윤리는 각 개인의 행동에서 비롯하여 비정부기관(NGO)들의 참여와 도움을 거쳐서(환경 영역에서 힘의 분배와 조정의 의미에서 아주 중요한 의미를 갖는)<sup>519)</sup> 국제적 법제화에 이르기까지 모든 측면에서의 조치를 요구한다.

---

519) 분석과 제안들에 대해서는 다음의 자료를 참조. in: United Nations Development Programme UNDP: Human Development Report 1993. 이 문헌은 특히 시민의 참여를 주제로 하고 있다(5장은 비정부기관에 대한 것임.).

“태초에는 경이로움이 있었다. 이해하는 것 대신에 감동받는 것이 환경윤리학의 출발점이고 균형과 규범을 위한 윤리적 기초이다.”

이 책은 태초에 경이로움이 있었다는 것으로 시작되어, 하나님의 “창조적 균형 상실”에 대한 경이로움을 이끌어 내고 있다. 그것은 즉 창조의 과도한 풍성함을 말한다. 균형을 가득 지니고 살 수 있는 사람은 우선적으로 풍성함을 만끽하며 살 수 있는 사람들이다. 자연의 넘쳐남을 보고 경탄할 수 있는 사람, 하나님의 경계 없는 은혜를 인식하는 사람, 사랑에 숨겨진 풍부함을 경험하는 사람, 신비주의가들처럼 찰나에 하나님의 풍성함을 바라보는 사람, 이러한 사람들은 균형 넘치게 살 수 있는 능력을 충분히 선사받은 것이다. 기독교윤리학이 율법보다 복음을, 명령법보다 직설법을, 계명보다 하나님의 은혜의 선물을 우선시하는 것처럼, 하나님이 먼저 일하시고, 인간이 무엇을 해야 하는 것인가를 말하는 것이다. 그래서 기독교적 환경윤리는 “두려움과 떨림”으로 시작하는 것이 아니라 (물론 이러한 것도 필요하지만), 충만함에 대한 기쁨으로 시작하는 것이다.

---

# Umwelt und Entwicklung

## Eine sozioethische Orientierung

