

신학적 과제로서의 기후변화

조영호 (안양대학교)

I. 서론

II. 인간의 문제로서의 기후 변화

1. 인간의 문제로서의 기후 변화
2. 사회적 관계의 변화
3. 세계를 구성하는 현실로서의 기후변화
4. 인간 삶과 인간 문화의 문제로서의 기후변화

III. 기후변화의 신학적 과제

1. 새로운 기후 논의 안에서의 신학의 자리
2. 인간에 대한 새로운 질문: 'theorein'이 아니라 'jada'
3. 땅의 신학

IV. 결론: 하나님의 초월과 내재의 관계를 유지하는 창조신학

• ABSTRACT •

The Climate Change and its Theological Meaning

Cho, Young Ho

Since the climate change is directly related to the culture or to the lifestyle, it demands to change the social relations. Another important topic of the climate change is the ecological justice which is closely related to the issue of equality. This shows why the question on the human being and the ecological justice should be based on the theological issues in terms of the discussion of the issue of the climate change.

In this sense, the climate change is the matter of the theology and faith, because the object of the theology is not only God, but also the human being. Since it is the task of the theology to relate tradition and situation with each other, the theology can be termed as an answer of theology. Thus, the climate change needs to be an important theological question as well as an important theological task.

What kinds of question need to be answered on the issue of the climate change as a theological topic to the theology? Actually it confronts us with various questions. As for the most remarkable question among them is the emphasis layed on the earth as a life - game - space or as a living environment. The earth, the living space of the mankind, can be understood as the house of God where God dwells. This means that the house of God can be considered as the sum of the entire earth and all living things in it. Therefore, the mankind, who lives in the midst of life, has the responsibility to preserve this created world as the House of God.

This understanding requires Christians to live differently, that is, to pray for other people and to do the justice. What the theology can contribute in order to solve the problem of the climate change, is to provide an inner motivation not for the change of God, but for the change of the mankind himself and his lifestyle.

The inner motivation means to become Christians through their faith. In other words, it means to be human in essential sense. As Jesus carries the cross in order to save all lifes, we as Christians should also be connected with others and live creatively together with other lifes, because Jesus called us only to the life.

Key words: Climate change, Living-space, Earth, Becoming-Christian,
Becoming-human

I. 서론

기후는 전통적인 의미에서 인문사회학의 주제가 아니었을 뿐 아니라 신학의 주제도 아니었다. 그러나 최소한 2007년 IPCC 제4차 보고 이후 기후 혹은 기후변화는 자연과학적 영역을 넘어서 인문사회학의 중심 주제가 되었으며 신학의 주제가 되었다. 왜냐하면 기후변화는 인간 삶의 조건인 환경 변화만을 의미하는 것이 아니기 때문이다. 그보다 기후변화는 인간 삶의 양식과 인간의 사고방식의 변화를 의미한다는 점에서 인간 자신의 변화를 의미한다고 말할 수 있다. 우리가 기후변화를 우리 자신의 변화라고 말할 수 있는 이유는 그것이 인간 생존의 문제인 동시에 온 생명¹⁾의 생존 문제와 직결되어 있기 때문이다. 그리고 기후변화의 원인이 인간 자신에 있을 뿐 아니라 인간이 창조한 문화에 기반하고 있기 때문이다.

이러한 의미에서 기후변화를 신학의 주제로서 다루어보고자 한다. 이를 위해 우선 기후 변화에 대한 인문사회학적 성격을 살펴보고 (1장) 이것이 어떤 의미에서 신학적 문제가 될 수 있는지 살펴보고자 한다. 그리고 IPCC 4차 보고서 이후 전개되고 있는 새로운 기후논의에서 신학의 자리가 어디에 있는지 살펴 볼 것이다. (2장) 이러한 모든 논의 이후에 기후 변화가 신학에 제기하는 오늘날의 신학적 주제 혹은 문제가 무엇인지 개관해 보는 것을 (3장) 이 논문의 목적으로 삼을 것이다.

1) 온 생명이라는 개념에 대해서는 장희익의 글들을 참조: 장희익, 『삶과 온 생명』, 서울: 숲 1998; 동저자, 『온 생명과 환경, 공동체적 삶』, 서울: 생각의 나무, 2008.

II. 인간의 문제로서의 기후 변화

1. 인간의 문제로서의 기후 변화

인간이 공유하고 있는 인간의 세계, 즉 우리의 자연적 환경은 더 이상 자연적 자연이라고 말할 수 없을 것이다. 오히려 우리는 그것을 비자연적 혹은 인공적 자연이라고 해야 맞을 지도 모른다. 왜냐하면 근대 이후 자연은 “인간이 자연으로부터 그리고 자기 자신으로부터 창조한 그 무엇, 즉 문화를 의미”²⁾하기 때문이다. 인간의 세계를 인간에 의해 형성된 문화라고 이해하는 방식은 신학적으로 보았을 때 하나님의 창조로서의 세계에 대한 이해가 결여 되어 있다는 문제점을 지니고 있다.³⁾ 그럼에도 불구하고 이러한 이해 방식은 기후 변화를 통한 인간적 삶의 조건 변화가 근대 문화와 삶의 양식에 그 원인이 있다는 사실을 명백하게 제시한다는 점에서 많은 것을 시사한다. 즉 이 관점에 따르면 기후변화는 더 이상 자연적인 현상이 아니라 문화적인 현상인 것이다. 그러므로 이미 많은 근대 문명 비평가들이 그러했던 것과 같이 우리도 역시 생태 위기의 원인을 근대 문명과 정신 속에서 찾아야 할 것이다. 왜냐하면 근대적 문명은 자신의 근거를 경제와 기술 그리고 학문이라는 거룩한 삼위(Trias) 위에 기초하고 있기 때문이다. 이 삼위를 겔렌(A. Gehlen)은 이미 근대적 산업사회의 “초구조(Superstruktur)”라고 제시한바 있다.⁴⁾ 생태적 위기는 도구적 이성에 의해 협소해진 자연 이해 안에 자신의 뿌리를 가지고 있다. 그리고 이러한 자연 이해는 근대의 수학적-물리적 학문 개념들과⁵⁾ 존재-

2) Harald Welzer, Hans-Georg Söffner und Dana Giesecke, „KlimaKulturen“, in: 동저자, *KlimaKulturen. Soziale Wirklichkeiten im Klimawandel*, Frankfurt a. M 2010, 11.

3) J. von Lüpke, *Anvertraute Schöpfung. Biblische Gedanken zum Thema „Bewahrung der Schöpfung“*, Hannover 1992, 20f.

4) A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg 1957, 13.

신론적 형이상학⁶⁾ 그리고 유아적 대량소비로⁷⁾ 유지되는 시장 자본주의에 의해 형성되었다.

이상에서 살펴 본 것과 같이 기후변화는 인간 문화 혹은 인간 삶의 양식의 문제인 동시에 변화를 의미한다. 따라서 기후변화를 완화 혹은 해결하기 위한 인간적 활동 역시 문화적 기초에 의해 새롭게 확정되어야 할 것이다. 즉, 기후변화와 그것으로 인해 야기될 생태 위기는 문화적인 것으로 규정할 수 있다. 그러므로 기후변화를 완화하거나 해결하기 위한 인간적 활동은 결국 근대적 프로젝트에 대항하는 새로운 문화적 프로젝트로 정의될 수 있을 것이다.

2. 사회적 관계의 변화

세계은행(WB)이 밝힌 바와 같이 기후변화로 인해 발생하는 연간 경제적 손실이 지난 30년간 4배로 증가했으며⁸⁾ 2013년도에만 전 세계에서 자연재해로 사망한 사람이 전년도의 2배인 2만 명에 달한다.⁹⁾ 그런데 문제는 이러한 피해의 주 대상이 가난한 국가들이라는데 있다. 18차 기후변화 협약 당사국 총회에서 가장 가난한 국가가 기후변화로 인한 피해를 가장 크게 입은 것으로 나타났다. 독일 환경단체인 게르만와치(Germanwatch)는 2013년 기후 위험 인덱스를 토대로 최근 20년간 기후변화로 인해 약 53만 명이 사망했고 2.5조 달러의 손실을 냈은 것으로 드러났다고 밝혔

5) V. Höslle, *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1991, 43ff.

6) M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: ders., *Holzwege* (GA 5), Frankfurt a. M., 1977, 75-113, 특히 75-77; 동저자, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1978.

7) 유아적 대량 소비에 대해서는 다음을 참고: B. Barber, *Consumed. Wie der Markt Kinderverführt, Erwachsene infantilisiert und die Demokratie untergräbt*, München 2008; E. Fromm, *Haben oder Sein*, Stuttgart 1977.

8) 연합뉴스, “세계은행 자연재해 피해액 32년간 4천조 원”, 2013. 11. 18.

9) 연합뉴스, “지난해 자연재해로 전 세계 2만 명 사망”, 2014. 1. 7.

다. 특히 기후변화로 가장 큰 피해를 입은 10개국 중 8개국은 개발도상국이었다. 그리고 유엔 산하 기구인 재해감소를 위한 국제전략기구(UNISDR)는 세계가 단합해 기후 변화에 대해 체계적으로 대응하지 않으면 21세기에 자연재해로 입는 경제적 손실이 최소 25조 달러(약 2경 6천 8844조 원)에 달할 것이라고 경고했다.¹⁰⁾

가난한 사람들, 구체적으로 말해서 전 세계의 굶주리는 인구 15억 3천만 명과 식수 부족에 시달리는 13억 명에게 가장 두려운 것은 식량가격의 폭등과 가뭄의 심화로 인한 물 부족현상일 것이다. 유엔 식량농업기구(FAO)에 따르면, 2011년을 기준으로 밀 가격은 1년 전에 비해 75%, 옥수수는 77%가 올라서 글로벌 식량 위기로 인해 곡물 가격이 급등했던 2008년보다 심각한 것으로 나타났다.¹¹⁾ 기후변화는 이러한 곡물가격이 폭등의 중요 원인 중 하나로 지적되고 있다. 기후변화로 인한 농업의 문제는 기후변화가 어떤 특정시점의 문제가 아닌¹²⁾ 지속적인 문제임을 보여준다.¹³⁾ 그리고 이러한 식량문제는 결국 사회적 관계뿐 아니라 국가간 관계, 즉 국제적 관계의 변화를 초래할 것이 분명하다. 기후변화는 폭염과 폭풍과 홍수, 가뭄, 식량난과 식수난, 해수면 상승과 대규모 환경난민을 발생시켜 생존 조건을 악화시킴으로써 식량폭동과 같은 사회적 혼란을 야기하며 또한 계급과 지역 사이의 갈등을 증폭시킬 수밖에 없기 때문이다. 벨처의 지적대로, 기후변화는 새로운 폭력갈등을 불러일으키거나 기존의

10) 연합뉴스, “기후변화로 자연재해와 경제손실 급증”, 2013. 10. 1.

11) 장상환, “‘도미노 인플레이션’ 생활빈곤 시대 도래하나,” 르몽드 디플로마크, 30호(2011년 3월호), 30.

12) 하랄트 벨처, 『기후전쟁: 기후변화가 불러온 사회문화적 결과들』, 서울: 영림카디널, 2010, 269.

13) 기후변화가 더욱 심해질수록, 가뭄과 홍수만이 아니라 폭염과 해수면 상승으로 인한 농경지 침수로 인해 식량생산은 줄어들게 되고, 식량가격이 폭등하면 식량폭동의 가능성이 높아지고 식량 확보를 위한 “식량의 무기화”와 분쟁이 불가피할 것이라고 학자들은 말한다.

갈등을 심화시킬 수 있다.¹⁴⁾ 그리고 기후변화의 일차적 희생자들이 다름 아니라 기후변화에 가장 책임이 없는 가난한 사람들일 것이다.¹⁵⁾

이상에서 볼 수 있는 것과 같이 기후변화는 인간의 변화 뿐 아니라 사회적 관계의 변화를 요구한다. 그리고 기후변화는 사회적 불평등을 초래하고 있을 뿐 아니라 사회적 불평등에 의해 초래되기도 한다.¹⁶⁾ 이러한 문제를 EKD는 “생명으로의 귀환”¹⁷⁾이라는 연구서를 통해 사회적 불평등의 문제를 기후 변화의 중요한 주제로 이미 제시한바 있다. 그리고 동시에 기후변화는 중심부와 주변부 사이의 국제적 불평등의 문제도 첨예화한다.¹⁸⁾ IPCC 4차 보고서 뿐 아니라 다양한 기후변화 연구의 결과들은 기후변화의 일차적 희생자가 가난한 나라들, 지역들 그리고 인간들, 특히 여성, 어린이 그리고 소외 자들이라는 사실을 제시하고 있다.¹⁹⁾

14) 하랄트 벨처, 『기후전쟁』, 330.

15) 이런 점에서 방글라데시의 기후과학자 아티크 라만(Atiq Rahman)은 “기후 종족학 살”(climatic genocide)이라는 용어를 사용한다. Gwynne Dyer, *Climate Wars: The Fight for Survival as the World Overheats*, Oxford: Oneworld, 2010, 56.

16) 오늘날 생태 사회학자들은 가난이 가장 큰 생태적 문제임을 말한다. 다시 말해 가난한 이들은 그들 스스로가 환경 파괴의 우선적이고 주된 피해자임에도 불구하고 자신들의 생존을 위해 스스로 환경을 파괴할 수밖에 없는 상황에 놓여 있다(D. A. Narjoko u. E. Jotzo, Survey of the Recent Developments, in: *Bulletin of Indonesian Economic Studies*, 43, No. 2, 2007, 143-169, 특히 161-169). 가난한 사람에게 생존의 문제는 환경의 문제보다 우선한다. 그러나 이들의 생존을 위한 삶의 양태는 환경에 치명적인 위협이 된다. 목재를 예로 든다면 가난한 사람들은 추위를 이기고 삶을 위한 섭생을 위한 난방 방식으로 탄소를 다량 발생시키는 목재 등에 의존한다. 그리고 이러한 삶의 양식으로 인하여 환경의 파괴와 기후변화 가스 생산량을 증대시킬 수밖에 없다. 이러한 현상은 소위 말하는 제삼세계에서 뿐 아니라 그리스와 같은 국가에서도 발생하는 문제이다. 이에 대해 독일 시사지 슈피겔은 “Heizungskrise: Giftiger Smog überzieht griechische Großstädte”라는 제목으로 보도했다. <http://www.spiegel.de/wirtschaft/griechenland-giftiger-smog-ueber-athen-und-thessaloniki-a-940959.html>

17) EKD, *Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels*, Gütersloher, 2009.

18) U. Beck, *Klima des Wandels*, in: H. Welzer, H.-G. Soeffner und Dana Giesecke, *KlimaKulturen*, 36, 38.

19) Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), *Climate Change 2007: The*

최근 연구는 가난 퇴치와 환경보호가 서로 밀접하게 연관되어 있다는 것을 보여주고 있다. 왜냐하면 사회적 약자가 곧 환경적 약자이기 때문이고 기후변화에 의해 직접적인 생존의 위협을 받고 있는 이들이 바로 가난한 나라에 살고 있는 인간들이기 때문이다. 가난은 가장 큰 생태적 문제이기 때문에 가난의 문제와 사회적 불평등 문제 해결 없이는 모든 환경정책과 모든 기후변화에 대항하는 노력은 실패할 수밖에 없을 것이다.²⁰⁾ 즉 기후변화의 문제는 가난의 문제 뿐 아니라 국제적 사회적 불/평등의 문제와 연관되어 있는 “생태정의의 문제”²¹⁾이다. 따라서 기후변화가 사회적 관계에 미치는 작용에 대한 관심 없이는 기후변화를 신학적 주제로 개념화한다는 것은 불가능할지도 모른다. 그러므로 기후변화에 대해 이야기 하고자 할 때, 우리는 생태적 불평등 혹은 생태적 정의의 문제에 대해서 이야기 해야만 한다. 그리고 이러한 논의는 인간의 문제라는 점에서 정치적, 경제적, 사회적 문제일 뿐만 아니라 신학적 문제이고 신앙의

Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the IPCC, Genf 2007; EKD, *Umkehr zum Leben*, 16; U. Beck, *Klima des Wandels oder Wie wird die grüne Moderne möglich?*, in: H. Welzer u. a., *KlimaKulturen*, Gütersloh 2009, 33-48; J. Conrad, *Von Arrhenius zum IPCC: Wissenschaftliche Dynamik und disziplinäre Verankerungen der Klimaforschung*, Münster 2008; A. Daschkeit, u. W. R. Dombrowsky, *Die Realität einer Katastrophe. Gesellschaftliche Diskurse zum Klimawandel*, in: C. Büscher u. a. (Hg.), *Ökologische Aufklärung. 25 Jahre „Ökologische Kommunikation“*, Wiesbaden 2010, 69-95; H. Welzer, *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*, Frankfurt a. M. 2008.

- 20) 기후변화는 이미 말한 것과 같이 빈부의 사회적 불평등의 문제와 중심부와 주변부 사이의 불평등의 문제를 첨예화한다. 국제 성장정책은 이미 오랫동안 가난퇴치 사업에 전념해 왔다. 국제적으로 사람들은 오늘날 무엇보다도 Millenniums-Entwicklungszeile를 통해 2015년까지 전 세계 가난을 절반으로 줄이고자 노력하고 있다. 이러한 운동 아래에서 우리는 생태적 지속가능성 혹은 지속가능한 발전이라는 목적을 발견할 수 있다.
- 21) 생태정의의 문제에 대해서는 다음을 참조: EKD, *Umkehr zum Leben*, Kap. 3; 조년선, 김종환 역, 『기후변화와 자본주의』(책갈피, 2011); 존 벨라미 포스터, 추선영 역, 『생태계의 파괴자 자본주의』(책갈피, 2007); B. Pötter, 정현경 역. 『기후 변화의 먹이 사슬: 가해자와 피해자, 그리고 이득을 보는 사람들』, 이후 2011.

문제인 것이다.²²⁾

3. 세계를 구성하는 현실로서의 기후변화

기후변화는 신학과 신앙의 문제라고 말할 수 있다. 만약에 우리가 기후변화를 신학적 문제라고 말할 수 있다면, 어떤 의미에서 그것이 신학적 문제인가? 우리는 이 질문에 대해 두 가지 측면에서, 즉 신학 방법론과 신학의 대상에 대한 논의를 통해 대답하고자 노력해 볼 것이다.

왜 기후변화가 신학적 과제일 수 있는지에 대해서 우리는 P. 틸리히의 상관 방법론을 통해 대답해 볼 것이다. 틸리히에 따르면 신학의 진정한 과제는 전통과 상황을 상호관련 짓는데 있다. 왜냐하면 신학은 항상 '대답하는 신학'이기 때문이다. 다시 말해서 "신학은 상황이 제기하는 질문에 대답하되, 영원한 메시지의 힘 안에서 그리고 질문이 제기할 상황이 아울러 제공해 주는 개념적인 도구들을 가지고 대답한다"²³⁾는 것이다. 이처럼 메시지와 상황은 질문과 대답의 생동적인 교호 작용 속에서 상관적으로 해석되고 통합된다. 그렇다면 이러한 신학은 상황이 제기하는 어떤 "질문을" 문제 삼아야 하는가? 그것은 궁극적인 질문이며, 절대적인 질문, 곧 현존의 근거와 삶의 의미에 대한 실존적인 질문이다. 틸리히에 따르면, 메시지와 상황을 관련짓는 상관 방법은 하나님과 인간 사이의 존재론적 상관관계에 기초하고 있다. 즉 "하나님은 인간의 질문에 대답하며 인간은 [...] 질문을 던진다."²⁴⁾ 인간만이 자신의 본질과 존재에 대해 질문한다. 이런 의미에서 인간은 질문하는 존재자이고 인간 존재는 질문인 것이다.

22) EKD, *Umkehr zum Leben*, 20; Mike Hulme, *Why We Disagree About Climate Change. UNDERSTANDING CONTROVERSY, INACTION AND OPPORTUNITY*, Cambridge 2010, Kap. 5. 특히 143.

23) P. Tillich, *Systematische Theologie* Bd. I, Stuttgart 1956, 9.

24) P. Tillich, *Systematische Theologie* Bd. I, 75.

그리고 신학은 이 질문을 하나님과 관련하여 신학화하는 것이다.

그렇다면 신학이 관계하는 “상황”은 무엇인가? 그것은 현실 세계 그 자체다. 신학이 관계하는 현실은 세계를 구성하는 모든 것이다. 다시 말해서 문제없는 이상적 세상이 아니라 온갖 문제를 안고 있는 현실적 세상, 모든 구체적 제약과 자연적 재난, 현실적 불행과 모든 슬픔을 지닌 세상, 매우 받아들이기 어려운 양면성을 지닌 세상 전체다. 신학이 관계하는 현실인 세상, 그 속에 살아가는 인간은 성공과 실패, 아름다움과 추함, 행복과 불행, 구원과 재난 의미와 무의미 속에서 살아가는 것이다. 그리고 신학자들은 이러한 현실을 해석하고 이곳에서 제기되는 문제, 즉 인간에 대해 대답하는 것이다.

기후변화는 우리 시대에 있어서 가장 주요한 문제인 동시에 질문이라는 의미에서 이것은 시대적 질문이다. 그리고 이 질문은 기독교 신앙과 신학에게 하나의 요청이다. 그러므로 기독교 신학이 신학으로서의 임무를 온전히 수행하고자 하는 한 신학은 이 요청에 응답해야 한다. 이러한 의미에서 기후 변화는 신학적 문제임이 분명하다.

4. 인간 삶과 인간 문화의 문제로서의 기후변화

둘째로 기후변화는 신학의 대상이라는 관점에서 신학의 문제라고 말할 수 있다. 신학사의 흐름 속에서 신학의 대상은 언제나 하나님이다. 왜냐하면 하나님은 자기 자신에 대한 인간의 질문을 넘어선다는 점에서 신학의 대상이기 때문이고 하나님은 그가 인간에 의해 인식되어진다는 점에서 신학의 대상이기 때문이다. 신학의 대상은 분명 하나님이다. 하나님에 대해 말하지 않는 신학은 신학이 아닐 것이다. 그러나 동시에 인간에 대해 말하지 않는 신학도 신학이라고 말할 수 없을 것이다. 왜냐하면 인간 역시 신학의 대상이기 때문이다.²⁵⁾ O. Bayer가 말했던 것과 같이,²⁶⁾ 기독교

교 신학이 자신들의 초점을 하나님에게만 맞추어 왔음에도 불구하고 신학의 대상은 하나님과 인간이다. 그리고 하나님과 인간의 관계이다.²⁷⁾ 신학은 하나님과 인간, 이 둘의 관계에 대한 이해 속에서 형성될 수 있는 것이다.

만약에 우리가 신학의 대상을 하나님에게만 국한시킨다면, 우리는 기후 변화를 신학적 주제로 삼을 수 없을 것이다. 그리고 인간 삶의 공간이며 하나님의 창조 세계 혹은 땅을 신학의 주제로 삼을 수 없을 것이다. 만약 이러한 생각들이 옳다면 우리는 인간 삶과 인간 삶의 조건에 대해 어떠한 신학적 논의도 할 수 없을 것이다. 따라서 신학은 기후 변화에 대한 침묵해야 할 것이다.

그러나 신학이 인간을 그리고 인간과 신의 관계를 신학 대상을 삼는다면 그래서 인간과 하나님의 창조로서의 세계와의 관계를 신학적 주제로 삼을 수 있다면, 우리가 이미 살펴 본 것과 같이 기후 변화가 인간 자신의 변화 혹은 인간 삶의 양식의 변화와 관련되어 있다는 점에서 기후변화를 분명히 신학의 문제로 다룰 수 있을 것이다.

만약에 기후문제가 인간 삶의 문제이고 인간 문화의 문제라면, 그리고 만약에 인간 문화가 산업 사회의 정신 혹은 근대적 기획을 자신의 근거로 삼고 있다면, 오늘의 신학은 기후변화라는 문제 상황으로부터 나오는 인간의 질문을 신학적 물음으로 삼을 수 있을 것이다. 왜냐하면 신학과 인간 문화는 별개의 것이 아니기 때문이다.²⁸⁾

25) 칼뱅은 신학을 하나님에 대한 인식과 인간에 대한 인식으로 정의한다. J. Calvin, *Inst.*, I, I. "Tota fere sapientiae nostrae summa ... duabus partibus constat, Dei cognitione et nostril".

26) O. Bayer, *Theologie*, Gütersloher 1994, 408.

27) W. Joest und Johannes von Lüpke, *Dogmatik I: Die Wirklichkeit Gottes*, Göttingen 2010, 20.

28) 티리히는 신학과 문화의 관계에 대해 다음과 같이 말한다: "문화는 종교의 현상이고 종교는 문화의 본질이다." (P. Tillich, *Theologie of Culture*, Oxford 1959, 42.)

III. 기후변화의 신학적 과제

1. 새로운 기후 논의 안에서의 신학의 자리

만약에 우리가 기후변화를 다른 많은 문제들 중에 하나일 뿐 아니라 가장 중요한 문제라고 말할 수 있다면, 그렇다면 과연 신학은 새로운 기후 변화의 논의 과정에서 제기되는 물음들에 대해서 신학적으로 대답 할 수 있을까? 그리고 과연 신학은 새로운 기후변화의 논의 과정 어디에서 자신의 자리를 마련할 수 있을까?

우선 우리는 인간에 대한 새로운 질문들과 이 질문들에 대한 새로운 이해 속에서 신학의 자리를 찾아 볼 수 있을 것이다. 기후변화는 우리 인간에게 우리 자신에 대해 철저하게 다른 이해를 하도록 요청하고 있다. 왜냐하면 우리들은 기후변화라는 현상을 통해 지구가 인간의 생명과 다른 생명체의 생존에 위협한 장소가 되었음을 인식하게 되었고, 동시에 우리 인간이 지구에 얼마나 의존되어 있는지 깨닫게 되었기 때문이다. 만약 우리들이 이러한 사실을 마음으로 받아들인다면, 우리는 '인간은 누구인가'라는 하나의 중요한 질문을 심도 있게 다루어야만 할 것이다. 왜냐하면 인간에 대한 이해가 인간의 모든 행동의 저변에 근거하고 있기 때문이다. 그러나 이 문제는 기후논의 과정에서는 여전히 다루어지지 않았다.

두 번째 신학의 자리는 기후변화의 결과가 불공정하게 나타난다는 사실, 즉 기후정의의 문제와 관련해서 찾아 볼 수 있을 것이다. 우리들에게 제시되고 있는 기후변화 시나리오는 부자와 가난한 사람들이 매우 다른 삶의 가능성과 결과를 맞이하게 된다는 사실을 명확하게 보여주고 있다. 기후변화의 결과가 가지고 오는 불공정성은 기후변화에 대항하는 실질적인 행동을 위해 전 세계적으로 요청되는 국제적 연대를 불가능 혹은 불필요하게 만드는 것처럼 보인다. 분명 위기에 대한 책임과 고통의 관점에서

인간들 사이에 엄청난 차이가 있음을 인식해야한다. 그러나 동시에 기후 문제는 인류 모두의 공통적인 문제임도 사실이다. 따라서 지구 전체의 관점에서 사태를 파악하고 정의문제와 지속가능성 문제를 함께 다뤄야 한다. 다시 말해서 생태문제와 정의문제는 명백히 직접적인 관계를 가지고 있다. 그러므로 신학은 이 두 방향의 관계에 대한 논의 속에서 자신의 자리를 마련할 수 있을 것이다.

결론적으로 말하자면, 기후변화를 신학의 과제로 삼을 때 우리가 직면하게 되는 첫 번째는 물음은 “인간은 누구인가?”라는 인간론의 문제이다. 그러나 기후 변화는 신학에게 인간론적 문제만을 제기하고 있는 것은 아니다. 이것은 하나님을 어떻게 이해할 것인가라는 신론적 문제를 제기한다. - 이 문제의 중심적 주제는 하나님의 초월성과 내재성의 관계에 대한 문제이다 - 그리고 이 세계를 어떻게 이해 할 것인가? 즉 인간과 하나님의 관계와 하나님과 세계의 관계 그리고 세계와 인간의 관계에 대한 이해의 문제도 새롭게 제기된다.

2. 인간에 대한 새로운 질문: ‘theorein’이 아니라 ‘jada’

다양한 자연과학적 연구의 결과들과 이 땅에서 일어나고 있는 다양한 기후 현상들은 우리들로 하여금 기후변화가 인간의 생존과 삶의 조건에 가장 위협적인 요소라는 사실에 동의하도록 만들고 있다. 그러나 많은 기후변화에 대한 논의들은 대부분 기후변화의 결과나 그 영향에 대한 관심 그리고 이와 관련된 윤리적 문제에 대한 논의에서 머무르고 있다. 하지만 우리는 여기서 우리의 관심을 단순히 기후변화가 야기할 결과나 영향들에만 두지 않을 것이다. 오히려 우리는 이러한 관심을 넘어서 기후변화가 신학에게 무엇을 요구하고 있는지 그리고 어떤 새로운 신학적 주제를 제시하고 있는지 살펴볼 것이다. 왜냐하면 자연과 함께 변화하는 우리

들의 환경에 대한 윤리적 질문도 중요하지만 우리의 창조 이해에 대한 조직 신학적 물음 역시 중요하기 때문이다. 즉 기후변화의 시대에 신학은 다양한 새로운 질문들— 창조 신학에 대한 이해, 우리 자신에 대한 이해 그리고 하나님 이해 등—에 직면하고 있기 때문이다. 그리고 이러한 새로운 질문들에 대한 신학적 대답이 과연 우리들의 의식 전환과 윤리적 삶을 가능하게 할 수 있는가의 문제에 있다.

무엇보다도 기후변화는 신학에게 지금까지 자주 다루어지지 않았던 새로운 주제를 제시하고 있는데, 그것은 바로 ‘삶의 공간’, ‘생명의 공간’에 대한 이해의 문제이다. 다시 말하면 기후변화 시대에 신학에게 요청되는 주제는 인간과 모든 피조물의 거주 공간이자 생명 공간으로서의 지구 혹은 ‘땅’이다. 기후변화는 우리에게 우리네 삶의 공간이자 거주 공간이며 생명 공간인 땅을 바라보도록 하고 있다. 즉 그 누구도 기후변화만큼 땅이 지니고 있는 중요성에 집중하도록 하지 못했다. 기후변화의 시대에 도달해서야 우리는 땅을 우리네 삶과 온 생명의 삶의 조건으로 이해하기 시작했다.

‘공간’ 혹은 온 생명의 거주 공간으로서의 ‘땅’은 오늘날 중요한 신학적 주제로 새롭게 제시되었을 뿐 아니라²⁹⁾ 새로운 인문학적 주제로 다양하

29) J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985; 동저자, *Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt*, München/Mainz 1989; 동저자, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995; 동저자, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997; E. Moltmann-Wendel, *Der auf der Erde tanzt. Spuren der Jesusgeschichte*, Stuttgart 2010; D. Sölle, *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985; 동저자, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990.; 동저자와 L. Schottroff, *Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel*, München 1996; 동저자와 L. Schottroff, *Die Erde gehört Gott. Texte zur Bibelarbeit von Frauen*, Hamburg 1985; S. McFague, *Model of God for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia 1987; 동저자, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993; R. R. Ruether, *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco 1992..

게 논의되고 있다.³⁰⁾

인간이 이 땅 위에서 다른 생명들과 계속 존재하기를 바란다면 그는 기후변화에 대항하여 행동해야만 할 것이다. 왜냐하면 인간은 단지 그가 생명들 사이에서 살아갈 수 있을 때에만 살아갈 수 있는 존재이기 때문이다.³¹⁾ 그러나 기후문제와 관련해서 인간이 행동한다는 것은 말처럼 그렇게 간단한 일이 아니다. 왜냐하면 그것은 인간 자신의 생활양식의 변화를 의미하고 일상적 삶의 제약을 의미하기 때문이다. 우리가 이미 경험적으로 알고 있는 것과 같이 일상적 편의와 생활 속도의 제한을 받아들이는 것은 쉬운 일이 아니다. 따라서 우리가 기후변화에 대항하여 행동하려고 할 때 문제는 어떻게 내적 당위와 동기를 부여할 수 있는가 그리고 자신의 삶의 제약을 받아들일 수 있도록 할 것인가 하는 것이다.

따라서 문제는 정치적인 결정이나 경제적인 문제에만 있는 것이 아니라 우리의 머리와 가슴에 있다는 사실을 깨닫는 것이다. 기후변화와 싸운다는 것은 곧, 우리들 자신과 싸워야한다는 것이다. 만약 우리가 기후변화를 완화하기 위해 무엇인가 행동하기를 바란다면, 그리고 이를 위해 인간의 삶의 양식을 변화시키고자 한다면, 우리는 다음의 것을 물어야만 한다: “나는 누구인가?”

인간의 사상과 행동의 근거에는 하나의 실존적 질문이 자리 잡고 있다. 즉 인간들이 어떤 행동을 결정하고 실행할 때, 우리는 항상 “나는 누구인가”라는 실존적 질문을 중심에 위치시킨다. 그러나 이 인간의 중심적인

30) 강학순 교수에 따르면 “공간이란 논제(topic)는 21세기의 학제적 담론에서 우선적으로 다루어야할 보편적 아젠다이다.” (강학순, 『존재와 공간. 하이데거 존재의 토폴로지와 사상의 흐름』, 한길사 2011, 22) 그는 인간이 공간 안에 있는 방식은 사물들과 같이 기하학적 공간 안에 위치하는 것이 아니라, 오히려 삶의 공간 안에 거주하는 것이라는 사실을 명시하면서 하이데거는 인간과 공간이 서로 분리될 수 없다는 사실을 보여주고 있다고 한다. 더 자세한 것은 강학순 교수의 존재와 공간 참조.

31) A. Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, München 1982, 111.

질문은 현대인이라 불리는 우리 인간들에 의해 대답되지 못한다. 왜냐하면 인간에 의해 정복된 자연은 더 이상 대답할 수 없고, 거부당한 하늘은 침묵하고 있기 때문이다. 더 나아가 오늘날의 인간은 더 이상 인간적인 인간이 아니라 하나의 부품이 됨으로서³²⁾ (하이데거), 다시 말해서 자신의 근원적, 자연적, 그리고 종교적 총체들로부터 자신을 분리시킴으로서 (몰트만) 더 이상 인간의 중심적 질문마저도 제기하지 못하고 있다.

만약에 인간 행동의 근거가 우리들의 마음 속에 있다는 것에 우리가 동의 할 수 있다면 우리는 정의롭고 지속가능한 삶의 양식을 창출하기 위해 우리 자신이 누구인지 그리고 하나님ی 누구이신지 질문해야만 할 것이다. 왜냐하면 생태적 위기는 우리의 반생명적이고 반 생태적인 행동을 추동하고 허용하는 신관과 인간관에서 비롯된 문제라고 이해할 수 있기 때문이다. 그러므로 생태 문제 혹은 기후변화 문제는 본래적인 의미에서 인간의 영성 혹은 인간 의지의 문제라고 말할 수 있다. 그리고 기후변화 시대에 신학이 직면하고 있는 문제는 단순히 기술이나 근대적 학문 인식을 극복하는 길을 제시하는 것 뿐 아니라 인간 자신에 대한 이해와

32) 근대적 인간이해, 즉 경제적 인간은 (homo oeconomicus) 하나의 기계론적 인간 이해로 하나의 허상이다. (존 벨라미 포스터, 『생태계의 파괴자 자본주의』, 98) 이러한 기계적 인간 이해는 인간 자신을 인간, 자연 그리고 하나님으로부터 소외시킨다. 즉 근대적 인간인 경제적 인간은 타자와의 일체의 관계를 가지지 않는 개체로서 이해된다. (D. Sölle, *Wie wird man heute reich?*, in: 동저자와 L. Schottroff, *Den Himmel erden*, 130-133; 동저자., *Mutanfälle. Texte zum Umdenken*, Hamburg 1993, 11-21) 쉴레에 의하면 이러한 무관계적인 인간은 죽음 이전의 죽음을 살아가는 이를 말한다. (D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, München 1983, 97; 동저자, *Hinreise. Zur religiösen Erfahrung; Text und Überlegungen*, Stuttgart 1976, 7-14; 동저자, *Lieben und arbeiten*, 10) 그리고 이러한 인간 소외는 신학적으로 죄라고 이해될 수 있다. (P. Tillich, *Systematische Theologie Bd. II*, Stuttgart 1958, 87ff, 129ff, 162; 동저자, *Offenbarung und Glaube* [GW VIII], Stuttgart 1970, 214) 따라서 우리는 인간에 대한 기계적 개념을 포기하고 자연과 인간의 관계를 새롭게 구축해야 한다. 이때, 인간은 자연과의 관계나 삶의 충분한 발전 가능성으로부터 타자를 배제하지 않고 유기적 공동체의 일부로서 삶의 발전을 공유할 수 있을 것이다.

인간의 권력 의지³³⁾의 변화나 극복 방법을 제시하는 것이다.

그렇다면 이것은 어떻게 가능할까? 선을 이는 것만으로는 선을 행할 수 있을까? 바울은 그렇지 못함을 말한다. (롬 7:13-25) 이것이 철학과 신학의 차이이며 동시에 객관적 지식과 (theorein) 관계적, 신앙적 인식의 (jada) 차이이다. 그렇다면 관계적, 신앙적 인식은 새로운 지식인가? 이 인식은 지식이지만 지식을 넘어서는 지식이라는 점에서 새롭다. 여기서 의미하는 인식은 일반적 의미에서의 지식(theorein)을 의미하는 것이 아니라 관계적 인식(jada)을 말한다.³⁴⁾ 기독교적 인식은 소유의 활동이나 사물의 지배를 말하는 것이 아니다. 오히려 그것은 사랑의 관계와 세계에 대한 공동체적 인식을 말한다. 이것은 믿음을 의미한다. 믿음은 하나님을 갈망함을 말한다. “하나님을 갈망하고 추구하는 것은 이성이 아니라 마음이다.”³⁵⁾ 이것은 파스칼 자신이 보여 주었던 것과 같이 인간은 이성을 통해서가 아니라 마음을 통해, 즉 믿음을 통해 하나님을 갈망하고 추구할 때 우리의 삶이 변화할 수 있다는 것을 말한다. 다시 말해서 만약 우리가 우리 자신과 하나님을 다르게 이해할 수 있다면 우리의 행동이 진실 되게

33) 하이데거에 의하면 현대 기술에 은닉되어 있는 힘은 인간이 존재하고 있는 것과 맺는 관계까지도 규정하고 있음을 보여준다. (M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1985, 18; 동저자, *Holzweg*, Frankfurt a. M. 1977, 95; 동저자, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1978, 235; 강학순, “하이데거의 기술과 인간의 자유로운 본질 연관에 대한 존재론적 고찰”, 철학연구 55집, 2001, 187 이하) 그리고 그는 이 힘을 권력에의 의지라고 말한다. 권력에의 의지와 근대 프로젝트의 문제에 대한 신학적 논의는 J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh 1997; 동저자, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985 참조.

34) R. Bultmann, *Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft*, in: 동저자, *Glauben und Verstehen*, Bd.1, Tübingen 1954, 117; M. Heidegger, 『종교적 삶의 현상학』, 누멘 2011, 104-125. 하이데거는 이 두 지식을 객관적 지식과 현실적 지식으로 구분한다.

35) B. Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensees)*, Heidelberg 1972, 141.

변화할 수 있다는 것을 말한다.

3. 땅의 신학

1) 하나님의 집으로서의 땅

이미 말한 것과 같이 인간 거주 공간으로서의 땅은 오늘날 중요한 신학적 주제가 되고 있다. 쾰레는 창조에 대해 말할 때 땅의 성스러움에 대해서 말해야 한다고 주장하면서³⁶⁾ 온 땅의 영성의 회복이 오늘날 창조신앙을 이해하도록 돕는다고 본다. 즉 그녀에게 창조신앙은 우리 자신의 생명 뿐 아니라 땅 위에 있는 모든 생명의 거룩함에 대한 고백을 뜻한다.³⁷⁾ 그러나 쾰레는 우리가 어떻게 이 땅 위에 있는 온 생명의 거룩함을 고백할 수 있는지 말하지 않는다. 즉 어떻게 땅을 재신화하지 않으면서 우리들이 이 땅과 이 땅 위에 살아가는 온 생명의 거룩함을 인식하고 고백할 수 있는지 말하지 않는다. 우리는 쾰레의 질문에 대한 대답 가능성을 몰트만에게서 찾아 볼 수 있다. 몰트만은 교회 뿐 아니라 인간의 거주 공간인 땅도 하나님 자신이 거주하시는 하나님의 집으로 인식할 수 있다고 주장한다.³⁸⁾ (시 19:1-4) 그에 따르면 하나님의 집은 단지 인간에게 속해있는 것이 아니라 온 생명에게 속해 있다는 것이다.

우리가 몰트만의 논의를 따른다면 하나님의 집은 이 땅 전체, 즉 이

36) D. Sölle, *Lieben und arbeiten*, 15, 19. 쾰레의 주장은 하나님의 피조물인 창조 세계로서의 땅을 신성화할 수 있는 가능성을 지니고 있다. 그러나 칼뱅이 기독교 강요에서 말하고 있는 것과 같이 인간은 창조 세계 속에서 하나님에게 의존되어 있다는 것을 인식한다고 말했던 것과 같이 창조 세계로서의 땅에 대한 새로운 종교적 경험은 오늘날 신학적으로 중요하다고 할 수 있을 것이다.

37) D. Sölle, *Gott denken*, 72; R. R. Ruether, *Gaia and God*, San Francisco 1992.

38) J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 113, 305; 동저자, *Das Kommen Gottes*, 305; K. Berger, *Der Kosmos ist der heiligste Tempel*, in: G. Rau, *Frieden in der Schöpfung*, Gütersloh 1987, 60.

땅 위에 살아가는 모든 생명들과 더불어 상호 관계 속에 존재하는 온 생명으로 이해할 수 있다. 만약에 우리가 이러한 이해 방식을 받아들일 수 있다면 우리는 구원을 하나님의 집에 속한 모든 하나님 가족의(familia dei) 지속가능한 풍요로움으로 이해할 수 있을 것이다. 왜냐하면 몰트만이 말하고 있는 것과 같이 인간은 이 땅으로 부터 구원을 받는 것이 아니라 이 땅과 함께 구원받기 때문이다(Nulla salus sine terra).³⁹⁾

그리고 여기서 집은 oikos로부터 파생되는 생태적, 경제적, 일차적이라는 세 가지 의미의 상호 관계 속에서 이해되어야 할 것이다. 즉, 하나님의 집은 인간 거주 공간인 동시 생명 공간을 의미한다. 그리고 이 공간은 결국 창조의 공간으로 이해 될 수 있다. 그러므로 인간은 하나님의 집으로서의 창조⁴⁰⁾ 안에 거주하는 동시에 보존하며 온 생명과 함께 공존해야 한다. 이것이 인간의 소명인 동시에 책임이다. 만약 누군가 창조 세계이자 생명 공간인 인간의 거주 공간을 하나님의 집으로 이해 할 수 있다면 그는 더 이상 하나님의 존재를 온 생명의 거주 공간으로부터 분리해서 신앙할 수 없을 것이다.⁴¹⁾ 그리고 우리는 우리 자신을 본질적으로 이 땅으로부터 낫선 것으로 대립시킬 수 없을 것이다. 왜냐하면 하나님의 집은

39) J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, 101; 동저자, *Das Kommen Gottes*, 301.

40) 몰트만은 „창조 안에 계신 하나님“에서 칼빈이 제시한 ,하나님 영광의 극장‘ (theatrum gloria Dei)이라는 개념과 유대 철학의 ,쉐히나라는 개념을 가지고 창조세계를 하나님의 집으로 재해석한다.

41) 하나님은 그의 피조물인 땅과 구별되는 분이지 구분되거나 분리된 분이 아니다. 창조자 하나님은 그의 피조물인 땅과 구별되지 구분되지 않는다. 왜냐하면 인간은 창조세계 속에서 하나님에게 의존되어 있다는 사실을 인식하기 때문이다. 이것에 대해 칼뱅에 다음과 같이 말한다: 하나님의 영광은 창조 안에서 빛난다(Inst. I, 5, Titel). 즉 하나님은 자신의 영광을 그분의 창조세계 속에 나타내신다. 창조는 어떤 의미에서 하나의 거울이다. 이 거울 안에 보이지 않으시는 하나님이 인식된다. 그러므로 인간은 창조세계 속에서 하나님을 인식할 수 있다. 그리고 창조세계는 하나님의 영광을 재현한다. 이러한 의미에서 칼뱅은 창조세계를 하나님 영광의 극장 (theatrum gloria Dei)이라고 말한다. (*Cree pour spectacle de la gloire de Dieu*, Inst. I,5,5; I,15,20.).

내세에 있는 것이 아니라 여기 오늘 우리들의 생명 공간에 있기 때문이다.

2) 땅의 신학

기후변화의 시대 땅이 새로운 신학적 주제로 부각되면서 F. W. 니체의 기독교 비판은 우리들의 마음을 크게 울린다. 그는 다음과 같이 말한다: “형제들이여, 나는 그대들에게 간청한다. 땅에 성실하게 머물고 세상 저편의 희망들을 말하는 자들을 믿지 말라. 그들은 음모자들, 삶의 멸시 자들이다. 한때 하나님을 모독하는 죄가 가장 큰 죄였다. 그러나 지금은 땅에 대한 범죄자가 가장 끔찍한 자다.”⁴²⁾ 니체의 이 문장, 특히 “땅에 성실하라”는 그의 말은 무엇을 의미하는 것일까? 보다 구체적으로 어떻게 우리는 니체의 이 문장을 신학적으로 이해하는가?

이것을 위해 우리는 본회퍼의 말에 귀 기울일 필요가 있다. 그는 니체의 문장을 신학적으로 재해석할 뿐 아니라 신학적 의미를 부여하기 때문이다.⁴³⁾ 본회퍼에게 “땅에 대한 신뢰”는 “하나님에 대한 신뢰”로 이해된다. 그리고 땅에 대한 신뢰는 “고난에 대한 신뢰, [...] 그리고 세계와의 연대를 포괄한다.”⁴⁴⁾ 본회퍼는 1932년 “나라에 임하옵시며”라는 (Dein Reich komme! Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden) 주기도문에 대한 강연에서 “땅으로부터 도망치는 사람은 하나님을 찾을 수 없다. [...] 하나님을 사랑하는 자는 그를 있는 그대로의 땅의 주님으로서 사랑하며 땅을 사랑하는 자는 하나님의 땅으로서 그것을 사랑한다. [...] 하나님 나라를 사랑하는 자는 그것을 지상에 하나님의 나라로서 사랑

42) F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: Werke in drei Bänden, Darmstadt 1973, Bd. 2, 280.

43) T. R. Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht*, München 1976, 137ff.

44) 위의 책, 138.

한다.”⁴⁵⁾ 우리는 “저 세상 사람들”이 아니며 기독교는 “저 세상 사람들의 종교가 아니며” 그리스도는 이러한 약함을 원치 않고 인간을 강하게 만든다. 그는 인간을 종교적 세계도피로 이끌지 않고 성실한 아들인 인간에게 땅을 되돌려 주신다.⁴⁶⁾ 그러므로 땅과 하나님을 같이 사랑하는 자만이 하나님 나라를 믿을 수 있다⁴⁷⁾고 말한다. 이 말의 의미는 “하나님의 나라를 전적으로 사랑하는 자, 그가 역시 전적으로 땅 위의 하나님의 나라를 사랑한다는 것이다.”⁴⁸⁾ 왜냐하면 “하나님의 나라는 이 땅 위에서 부활의 나라이기 때문이다.”⁴⁹⁾

이것은 다음의 사실을 알려준다: 하나님을 사랑하는 이들은 거주 공간으로서의 땅을 사랑한다. 왜냐하면 육신을 지니고 있는 인간은 땅에 속해 있기 때문이다. (창 2:7) 우리들의 몸은 땅으로부터 오고 우리의 육신은 땅에 속해 있다. 우리 인간은 땅에 속해 있는 존재다. 만약에 우리가 땅을 사랑하지 않으면 본회퍼가 말했던 것과 같이 우리는 하나님을 사랑하지도 신뢰하지도 않는 것이다. 왜냐하면 “하나님, 형제, 그리고 이 땅은 함께 속해 있기 때문이다.”⁵⁰⁾ 그러므로 우리 스스로는 이 땅에 속해 있는 것이다.

이러한 주장은 그리스도교의 중심적 믿음인 성육신론을 통해서 확인할 수 있다. 성육신론이 말하는 것은 하나님이 육신을 입고 우리와 함께 현재 이 땅 위에 임마누엘로서 현존하신다는 것이다. 이러한 의미에서 하나님은 육신이나 세상을 반대하지 않는다. 왜냐하면 우리는 본회퍼가

45) D. Bonhoeffer, *Dein Reich komme. Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden*, Gesammelte Schriften Bd. 3, München 1966, 270-285, 특히 273.

46) D. Bonhoeffer, *Dein Reich komme*, 271.

47) *Ibid*, 270.

48) *Ibid*, 273.

49) *Ibid*, 277.

50) D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* (DBW 3), München 1989, 63.

말했던 것과 같이 세상없이, 세상을 떠나서는 하나님을 볼 수 없기 때문이다. 그리고 세상과 관계없는 신, 인간과 관계없는 신은 기독교의 하나님이 아니기 때문이다. 그리고 동시에 우리는 하나님 없이는 세상을 볼 수 없기 때문이다.⁵¹⁾ 왜냐하면 우리는 단지 예수 그리스도 안에서만 온전히 볼 수 있기 때문이다. (요 14:9) 우리는 하나님 없이 세상을 인식할 수 없고 세상없이 하나님을 인식할 수 없다. 마찬가지로 “세계 없는 하나님은 하나님이 아니고”⁵²⁾ “하나님 없는 세계는 세계가 아니다.”⁵³⁾ 그러므로 하나님을 신뢰하고 사랑하는 이는 이 땅을 사랑하고 신뢰하는 자이다. 이러한 의미에서 우리의 생각을 전개한다면 다음과 같은 질문도 가능해진다: 하나님의 집으로서의 이 땅을 파괴하는 자는 단지 이 땅 만을 파괴하고 있는 것일까?

성육신론은 피조물로서의 우리가 하나님 안에서 이 땅 위에서 육신적으로 살고 행동하며 존재한다는 사실을 보여준다. 하나님은 세계를 등한시하지 않는다. 오히려 그는 이 세상을 사랑하며 우리 인간이 이 세상을 사랑하기를 기다리신다. 하나님이 이 세상 안으로 성육신하셨기 때문에 (요 1:14) 그리고 그분이 이 세상을 사랑하시기 때문에 (요 3:16) 우리는 이 세상을 사랑해야 한다. 그러므로 우리의 과제는 이 세상을 사랑한다는

51) 하나님과 세계가 분열되어 있는 한 누구도 분열되지 않은 눈으로 하나님과 현실 세계를 볼 수 없습니다. 모든 노력에도 불구하고 방향만 다를 뿐 우리는 사팔뜨기로 남아 있게 됩니다. 그러나 하나님과 세계의 현실성이 화해된 곳, 하나님과 인간이 하나가 된 곳이 있기 때문에, 바로 그곳 때문에 하나님과 세계를 같은 눈으로 파악할 수 있는 것입니다. 이곳은 현실의 피안, 이상의 왕국 어딘가에 있는 것이 아니라, 신적인 기적으로서의 역사의 한복판, 세상의 화해자이신 예수 그리스도 안에 있습니다. ... 예수 그리스도를 보는 사람은 진실로 하나님과 세상을 하나로 봅니다. 그 사람은 세상없이 하나님을 볼 수 없고, 하나님 없이는 세상을 볼 수 없습니다. (D. Bonhoeffer, *Ethik*, DBW Bd. 6, München 1992, 68f)

52) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 1, Hamburg 1966, 148.

53) F. Schlegel, *Dialektik*, Darmstadt 1976, 303.

것이 오늘 우리에게 무엇을 의미하는지 대답하는 것이다.

만약, 우리가 땅에 대한 신뢰와 세상에 대한 사랑을 실질적인 인간의 삶의 방식으로 살아낼 수 있다면 그리고 만약, 우리가 인간은 단지 다른 생명과의 상호 관계 속에서만 존재할 수 있다는 사실을 받아들일 수 있다면, 그렇다면 우리는 역시 복음의 기쁜 소식이 단지 인간만을 위한 것이 아니라 온 세계, 온 생명을 위한 것이라고 말할 수 있을 것이다. 그리고 만약, 우리가 ‘생태적 보편성’을⁵⁴⁾ 신학의 중요한 과제로 받아들인다면 복음은 모든 피조물과 그들의 생명을 위한 것이라는 데 동의할 수 있을 것이다. 인간의 생명은 자연과의 상호 관계 속에서 일어난다. 온 생명과 창조 세계는 인간의 생명 공간이고 인간의 거주 터이다. 그러므로 온 생명과 땅과 창조세계로부터 분리된 인간은 있을 수 없다. 왜냐하면 “자연의 구원 없는 인간의 구원은 없으며”⁵⁵⁾ 인간의 구원 없는 자연의 구원도 없기 때문이다. (롬 8:19) 이러한 의미에서 복음은 인간과 인간의 생명을 위한 것일 뿐 아니라 온 생명과 이 땅 그리고 온 세상을 위한 것이다.⁵⁶⁾

그리고 만일 우리가 지구 전체를 복음 속에 포함시키려 한다면, 그렇다면 그것은 우리가 어려운 경제 문제에 대한 사고와 결정에 참여해야 한다

54) 기후변화를 자신의 신학적 주제로 삼고자하는 오늘의 신학과 교회는 교회의 보편성을 생태적 보편성으로 그 이해를 확대해야 할지도 모른다. 우리가 교회를 사도신경과 니케아 신조를 따라 하나의 거룩한 보편적 교회이며 사도적 교회라고 고백한다면, 우리는 동일한 방식으로 교회를 생태적 교회로 고백할 수 있지 않을까? 만약에 교회가 자신의 신앙으로부터 공피조물을 제외시킨다면 교회는 스스로를 “보편적”이며 “사도적”인 교회라고 말할 수 있을까?

55) J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 301. 자연 구원과 인간 구원에 대해 쉐퍼도 몰트만과 유사한 견해를 제시한다. 그는 그리스도의 죽음은 인간의 구원 뿐 아니라 자연의 구원을 위한 것이라고 말한다. [프란시스 쉐퍼, 김진홍 역, 『환경오염과 자연의 죽음』, (서울: 생명의 말씀사, 1995), 52f]

56) 칼뱅은 우리는 모든 피조물과 함께 하나님 창조의 구원을 고대한다. 그에 따르면 “모든 피조물들은” 우리 인간과 함께 구원의 완성 때까지 “경주하는 동반자들이다. 어디에서나 형체도 없는 폐허들을 보기 때문에, 그는 하늘과 땅에 있는 모든 피조물들이 새롭게 되기를 고대한다.” (Inst. III, 25, 2).

는 것을 의미한다. 왜냐하면 지구의 모든 사람들이 생존을 위해 필요한 자원에 접근할 수 없는 한 정의롭고 지속 가능한 지구는 불가능할지 모르기 때문이다.⁵⁷⁾ 유기체적 세계관 속에서는 부분이 아프며 전체가 건강할 수 없다. 따라서 생태적 보편성은 전체의 일부분, 특히 세계자원의 80%를 사용하는 인류의 20%의 생활 방식에 철저한 변화가 있어야 한다는 것을 의미한다.⁵⁸⁾ 왜냐하면 이들의 삶의 방식이 지구 온난화에서도 나타나는 것과 같이 인류의 대다수를 가난하게 만들고 지구 위에 살고 있는 생명을 파괴하는데 큰 영향력을 행사하고 있기 때문이다.

특히 그리스도인은 다르게 살아야한다. 왜냐하면 우리의 기독교인다운은 인간을 위해 기도하고, 정의를 실천하는 일이라는 두 가지 존재방식에 있어서만 성립할 수 있기 때문이다.⁵⁹⁾ 그리고 그리스도인은 타자를 위한 인간,⁶⁰⁾ 즉 예수 그리스도와 같이 하나님 곁에서 고난 중에 서있는 자들을 말한다.⁶¹⁾ 그리스도인의 제자도는 십자가를 지는 삶을 의미한다. 즉 고통 받고 착취당하는 타인과 그리고 온 생명들과의 연대하는 삶을 의미한다. 본회퍼는 다음과 같이 말한다: “인간됨, [...] 그리스도는 우리 안에 인간을 창조하신다. 종교적 행동이 그리스도인을 만드는 것이 아니라 세

57) 쾰레는 “빵이 없이는 평화도 없다”고 말한다. (D. Sölle, Fenster, der Verwundbarkeit, Theologisch-Politische Texte, Stuttgart 1987, 24.) 그녀의 주장은 다음의 사실을 우리에게 제시한다. 살롬으로서의 평화는 사회적 정의와 창조 보존과 관련되어 있다. 왜냐하면 자연 파괴는 직접적으로 사회적 부정의의 결과이기 때문이다. 이러한 의미에서 기후변화, 빵 (사회적 정의), 그리고 평화는 하나의 공통항을 이룬다고 말할 수 있다. 기후변화와 평화 혹은 국제 분쟁의 문제에 대해서는 다음의 책을 참조 H. Welzer, *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*, Frankfurt a. M. 2008.

58) L. Boff, *Von der Würde der Erde*, Düsseldorf 1994, 20; 소위 말하는 20대 80 사회에 대해서는 다음을 참조 H.-P. Martin und H. Schumann, *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*, Hamburg 1997.

59) D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1970, 23f.

60) D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), Gütersloh 1998, 414.

61) D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), 395; 동저자, *Nachfolge* (DBW 4), 81-84.

속적 삶 속에서 하나님의 고난에 참여함으로써 그리스도인이 된다.⁶²⁾ 이러한 의미에서 그리스도의 제자로서의 그리스도인의 삶은 타자와 그리고 못 생명과의 연대와 고난을 함께 나눔을 의미한다. 즉 그리스도인이 된다는 것은 타인을 위해 그리고 모든 생명을 위한 새로운 인간이 되신 것을 의미한다.

결론적으로, 기후문제를 해결하기 위해 신학이 말 할 수 있는 것은 하나님의 변화를 말하는 것이 아니라 인간 자신의 변화를 말하는 것이다. 다시 말해 인간의 인간됨 혹은 그리스도인의 그리스도인 됨을 주장하는 것이다. 하나님의 마음이 아니라 우리의 마음이 바뀌어야 한다. 우리는 우리가 하나님의 하나님 됨을 예수 그리스도의 역사 속에서 본다는 것을 기억하고 오직 예수를 통해 하나님을 볼 수 있다는 사실을 상기해야 한다. (요 1:18) 그리고 성육신 하신 하나님, 가난한 자 중의 가난한 자로서, 고난 받는 자들 중의 고난 받는 자로서 우리에게 생명과 평화를 선물하신 그분 (눅 2:7), 바로 그 예수가 자신의 가이없는 사랑 때문에 십자가에 달리셨다는 것을 잊지 말아야 한다. 우리는 예수의 십자가를 기억해야 한다. 예수는 온 생명을 살리기 위해서 죽으셨다. 예수의 십자가는 우리에게, 다른 사람들과 연대하면서 사는 것이 때로는 희생과 수난이 라고 해도 유일한 생명의 길이라는 것을 그리고 온 생명과 함께 살아가는 길임을 제시한다. 본회퍼가 말했던 것과 같이 “예수는 새로운 종교로 우리를 부른 것이 아니라 생명으로 부르셨다.”⁶³⁾

IV. 결론: 하나님의 초월과 내재의 관계를 유지하는 창조신학

기후변화는 인간 문화 혹은 인간의 삶의 양식의 문제이다. 그리고 기후

62) D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), 395.

63) 위의 책, 537.

변화는 인간 삶의 양식의 변화를 의미하는 동시에 사회적 관계의 변화를 요구한다. 기후 변화의 중요한 주제는 사회적 불/평등의 문제와 연관되어 있는 생태정의의 문제다. 따라서 새로운 기후 변화의 논의 안에서 신학의 자리는 인간에 대한 질문과 생태정의의 문제에서 찾을 수 있다.

기후 변화는 분명 신학적 문제다. 왜냐하면 신학의 대상이 하나님 뿐 아니라 인간이라는 점에서, 그리고 신학은 전통과 상황을 상관적으로 설명하기 위해 자신에게 제기되는 질문에 대답해야 한다면, 기후변화는 우리 시대에 있어서 가장 중요한 신학적 문제인 동시에 신학에 대한 질문임이 분명하다.

그렇다면 신학의 주제로서의 기후변화는 오늘날 신학에게 무엇을 질문하고 있는가? 기후변화는 우리들에게 다양한 질문을 제시하고 있다. 그 중에서 가장 우리 눈에 띄는 것은 생명 공간 혹은 인간의 삶의 거주지로서의 땅에 대한 강조이다. 인간의 거주 공간인 땅을 우리는 하나님이 내주하시는 하나님의 집으로 이해할 수 있음을 살펴보았다. 하나님의 집은 이 땅 전체와 이 땅 위에 살아가는 온 생명을 의미한다. 그리고 인간은 하나님의 집으로서의 창조세계를 보존해야 할 소명과 책임을 지니고 있다.⁶⁴⁾ 이러한 의미에서 우리는 더 이상 하나님의 존재를 온 생명의 거주 공간인 땅으로부터 분리된 분으로 신앙할 수 없을 뿐 아니라 우리는 땅으로부터 구원받는다고 이해할 수 없다. 칼뱅이 이미 말했던 것과 같이 우

64) 칼뱅 역시 인간에게 하나님의 창조 세계를 보존할 책임이 있음을 말한다. 창조의 과정은 우리들에게 인간에 대한 하나님의 사랑을 보여준다. “그는 최초로 아담을 창조하셨다. 그리고 나서 그는 이 세계를 하나님의 선물들로 (Gaben) 가득 채우시고 풍요로움을 부여하셨다.” (Inst. I, 14, 2) “하나님은 인간을 위해 그들이 태어나기 이전에 이미 풍요롭게 하셨다.” (*Ita prius fuit locuples quam nasceretur*, Commentaires sur les cinq livres de Moïse, Genese, chap. 1, 26, CO XXIII, 27, XXIII, 29; *Ecce tibi paratum a me victum antequam factus esses, me igitur patrem agnosce*, CO XXIII, 29) 이 주장들이 말하고자 하는 것은 창조세계는 인간을 위해 창조되었고, 인간 역시 창조세계의 보존을 위한 특별한 책임을 지니고 있다는 것이다.

리는 이 땅 위에서 하나님을 인식하고 만나고 찬양한다. (Inst. I. 6:1) 그리고 하나님의 말씀을 통해 우리는 땅, 온 생명과 함께 구원받는다. (Inst. III.25:2) 이러한 이해에 우리가 동의할 수 있다면 우리는 더 이상 우리가 이 생명 공간이요 거주의 공간인 창조세계로서의 이 땅을 파괴하고 해할 수 없을 것이다. 왜냐하면 본회퍼가 말한 것과 같이 하나님을 신뢰하는 자는 땅을 신뢰하고 땅을 신뢰하는 자는 하나님을 신뢰하기 때문이다.

이러한 신앙적 고백 혹은 이해는 결국 우리들로 하여금 타자를 위해 기도하고, 정의를 실천하며 살아가도록 독려한다. 이처럼 기후변화의 문제를 해결하기 위해 신학이 말 할 수 있는 것은 하나님의 변화가 아니라 인간 자신의 변화와 삶의 양식의 변화를 위한 내적 동인을 제시하는 것이다. 이 내적 동인은 신앙을 통해 우리가 그리스도인이 되는 것이다. 다시 말해서 인간의 인간됨을 말하는 것이다.⁶⁵⁾ 예수께서 온 생명을 살리기 위해서 십자가를 지셨던 것과 같이 우리는 그리스도인으로서 타인과 연대하고 온 생명과 함께 창조적으로 살아야 한다. 왜냐하면 예수는 우리를 오직 생명으로 부르셨기 때문이다. 그리고 칼뱅이 말한 것과 같이, 하나님이 인간에게 하나님이 창조하신 창조세계를 유지해야 할 특별한 책임을 부여하셨기 때문이다.

이러한 논의에 있어서 우리들이 주의해야하는 사실은 생명 공간 혹은 인간의 거주 공간인 이 땅을 신성화하지 않는 것이다. 이 땅은 창조주가 아니다. 오히려 창조 공간은 하나님의 창조물이다. 그러므로 본회퍼의 주장을 말할 경우에도 우리는 땅을 사랑하는 사람이 하나님을 사랑하는 것이 아니라고 말해야 한다. 오히려 우리는 하나님을 사랑하고 신뢰하는 이가 이 땅을 사랑하고 신뢰할 수 있다는 것을 분명하게 말해야 한다.

65) H. 쾨도 그리스도인 됨은 곧 인간의 인간 됨이라는 본회퍼의 주장과 동일한 관점을 제시한다. (H. Küng, *Christ sein*, München 1976)

칼뱅은 우리에게 두 가지 하나님 인식의 길을 제시하지만 이 두 가지 분명하게 구분한다. 하나님은 자신의 창조 세계 속에서 항상 활동하고 계신다. 하나님 영광의 극장인 창조 세계 속에서 인간이 당신을 인식하도록 하신다. 창조 안에서 하나님의 영광은 모든 인간 앞에 제시된다. 그러나 하나님은 이 몽학 선생을 통해서 충분히 인식되지 않으신다. 오히려 그분은 자신의 말씀 안에서 인식되신다. (Inst. I,6:1) 즉 하나님은 우리에게 그분의 말씀 속에서 그분 자신이 창조사역 안에서 인식된다는 사실을 알려 준다. 이와 같이 하나님은 창조 안에 내재하시는 동시에 창조 세계로부터 초월해 계신다. 그리고 그분은 창조 세계의 창조자이시지 그 반대는 아니다. 따라서 기후변화 시대에 새롭게 제기되고 있는 신학적 과제를 논의할 때, 특히 창조 신학을 전개할 때 우리는 이 하나님의 초월과 내재의 긴장 관계를 놓치지 말아야 할 것이다. 성경의 하나님은 초월자이신 동시에 내재자이시고 내재자인 동시에 초월자이시기 때문이다.

우리는 우리의 주님이 꽃들에게 이러한 아름다움을 부여하셨다는 것을 생각해야만 한다. 이 아름다움은 우리들의 눈 안에 드러난다. 만약에 이것이 허용되지 않았더라면, 이들의 모습에서 이러한 아름다움을 우리들이 경험할 수 있었겠는가? (Institutio III, 10,2).

참고문헌

- 강학순. 『존재와 공간. 하이데거 존재의 토포로지와 사상의 흐름』. 한길사 2011.
- 강학순. 『하이데거의 기술과 인간의 자유로운 본질 연관에 대한 존재론적 고찰』.
『철학연구』 55집, 2001.
- 문하영. 『기후변화의 경제학』. 매일경제신문사, 2007.
- 장희익. 『삶과 온 생명』. 숲, 1998.
- 장희익. 『온 생명과 환경. 공동체적 삶』. 공동체적 삶, 생각의 나무 2008.
- 장상환. “‘도미노 인플레이션’ 생활빈곤 시대 도래하나,” 르몽드 디플로마크, 30호
(2011년 3월호).
- 기든스 앤서니, 홍욱희 역. 『기후변화의 정치학』. 에코리브르, 2009.
- 닐 조년선, 김종환 역. 『기후변화와 자본주의』. 책갈피, 2011.
- 마슬린 마크, 조홍섭 역. 『기후변화의 정치경제학: 지구 온난화를 둘러싼 진실들』.
한계레출판사, 2010.
- 벨처 하랄트, 윤종석 옮김. 『기후전쟁: 기후변화가 불러온 사회문화적 결과들』. 서
울: 영림카디널, 2010.
- 쉐퍼 프란시스, 김진홍 역. 『환경오염과 자연의 죽음』. 생명의 말씀사, 1995.
- 포스터 존, 추선영 역. 『생태계의 파괴자 자본주의』. 책갈피, 2007.
- 피터 베른하르트, 정현경 역. 『기후 변화의 먹이 사슬: 가해자와 피해자, 그리고 이
득을 보는 사람들』. 이후, 2011.
- Barber, B. *Consumed. Wie der Markt Kinderverführt, Erwachsene infantilisiert
und die Demokratie untergräbt*, München 2008.
- Bayer, O. *Theologie*, Gütersloher 1994.
- Beck, U. *Klima des Wandels oder Wie wird die grüne Moderne möglich?*, in:
H. Welzer u. a, *KlimaKulturen*, Gütersloh 2009.
- Berger, K. *Der Kosmos ist der heiligste Tempel*, in: G. Rau, *Frieden in der
Schöpfung*, Gütersloh 1987.
- Boff, L. *Von der Würde der Erde*, Düsseldorf 1994.
- Bonhoeffer, D. *Dein Reich komme. Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich
auf Erden*, Gesammelte Schriften Bd. 3, München 1966, 270-285.

- Bonhoeffer, D., *Schöpfung und Fall* (DBW 3), München 1989.
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung*, München 1970.
- Bonhoeffer, D., *Widerstand und Ergebung* (DBW 8), Gütersloh 1998.
- Bonhoeffer, D., *Nachfolge* (DBW 4), Gütersloh 1998.
- Bonhoeffer, D., *Ethik* (DBW 6), München 1992.
- Bultmann, R., *Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft*, in: *Glauben und Verstehen*, Bd. 1, Tübingen 195.
- Büscher, C. u. a. (Hg.), *Ökologische Aufklärung. 25 Jahre „Ökologische Kommunikation“*, Wiesbaden 2010.
- Calvin, J., Inst.
- Calvin, J., *Achte Predigt über den Epheserbrief*, CO II, 346.
- Calvin, J., *Genese*, chap. 1,26, CO XXIII, 27, XXIII, 29, CO XXIII, 29.
- Conrad, J., *Von Arrhenius zum IPCC: Wissenschaftliche Dynamik und disziplinäre Verankerungen der Klimaforschung*, Münster 2008.
- Dyer, G., *Climate Wars: The Fight for Survival as the World Overheats*, Oxford: Oneworld, 2010, 56.
- EKD, *Umkehr zum Leben. Nachhaltige Entwicklung im Zeichen des Klimawandels*, Gütersloher 2009.
- Fromm, E., *Haben oder Sein*, Stuttgart 1977.
- Gehlen, A., *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg 1957.
- Heidegger, M., *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Holzwege* (GA 5), Frankfurt a. M., 1977.
- Heidegger, M., *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1978.
- Heidegger, M., *Gelassenheit*, Pfullingen 1985.
- Heidegger, M., *Holzweg*, Frankfurt a. M. 1977.
- Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1978.
- Heidegger, M., 『중교적 삶의 현상학』, 누멘 2011.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 1, Hamburg 1966.
- Hölsle, V., *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1991.

- Hulme, M., Why We Disagree About Climate Change. UNDERSTANDING CONTROVERSY, INACTION AND OPPORTUNITY, Cambridge 2010.
- Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the IPCC, Genf 2007.
- Küng, H., Christ sein, München 1976.
- Lüpke, J. von, Anvertraute Schöpfung. Biblische Gedanken zum Thema „Bewahrung der Schöpfung“, Hannover 1992.
- Lüpke, J. von, u. Joest, W., Dogmatik I: Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen 2010.
- Martin, H.-P. u. a., Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand, Hamburg 1997.
- McFague, S., Model of God for an Ecological, Nuclear Age, Philadelphia 1987.
- McFague, S., The Body of God. An Ecological Theology, Minneapolis 1993.
- Moltmann, J., Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985.
- Moltmann, J., Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997.
- Moltmann, J., Gerechtigkeit schafft Zukunft. Friedenspolitik und Schöpfungsethik in einer bedrohten Welt, München/Mainz 1989.
- Moltmann, J., Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995.
- Moltmann-Wendel, E., Der auf der Erde tanzt. Spuren der Jesusgeschichte, Stuttgart 2010.
- Narjoko, D. A. u. a., Survey of the Recent Developments, in: Bulletin of Indonesian Economic Studies 43 (2007) 2, 143-169.
- Nietzsche, F., Also sprach Zarathustra, in: Werke in drei Bänden, Darmstadt 1973.
- Pascal, B., Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensees), Heidelberg 1972.
- Peters, T. R., Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, München 1976.
- Ruether, R. R., Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing, San Francisco 1992.

- Schleiermacher, F., Dialektik, Darmstadt 1976.
- Schweitzer, A., Die Ehrfurcht vor dem Leben, Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München 1982.
- Sölle, D., Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985.
- Sölle, D., Fenster. der Verwundbarkeit, Theologisch-Politische Texte, Stuttgart 1987.
- Sölle, D., Mutanfälle. Texte zum Umdenken, Hamburg 1993.
- Sölle, D., Atheistisch an Gott glauben, Beiträge zur Theologie, München 1983.
- Sölle, D., Hinreise. Zur religiösen Erfahrung; Text und Überlegungen, Stuttgart 1976.
- Sölle, D., Gott denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990.
- Sölle, D., u. L. Schottroff, Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel, München 1996.
- Sölle, D., u. L. Schottroff, Die Erde gehört Gott. Texte zur Bibelarbeit von Frauen, Hamburg 1985.
- Tillich, P., Systematische Theologie Bd. I, Stuttgart 1956.
- Tillich, P., Systematische Theologie Bd. II, Stuttgart 1958.
- Tillich, P., Offenbarung und Glaube [GW VIII], Stuttgart 1970.
- Tillich, P., Theologie of Culture, Oxford 1959.
- Welzer, H., Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird, Frankfurt a. M. 2008.
- Welzer, H., u. a., KlimaKulturen. Soziale Wirklichkeiten im Klimawandel, Frankfurt a. M 2010.
- 연합뉴스, '세계은행 자연재해 피해액 32년간 4천조 원', 2013년 11월 18일자.
- 연합뉴스, '지난해 자연재해로 전 세계 2만 명 사망', 2014년 1월 7일자.
- 연합뉴스, '기후변화로 자연재해와 경제손실 급증', 2013년 10월 1일자.
- <http://www.spiegel.de/wirtschaft/griechenland-giftiger-smog-ueber-athen-und-thessaloniki-a-940959.html>

논문투고일: 2014. 02. 28.

심사개시일: 2014. 03. 13.

게재확정일: 2014. 04. 05.

• 국 문 초 록 •

기후변화는 인간 문화 혹은 인간의 삶의 양식의 문제이다. 그리고 기후변화는 인간 삶의 양식의 변화를 의미하는 동시에 사회적 관계의 변화를 요구한다. 기후 변화의 중요한 주제는 사회적 불/평등의 문제와 연관되어 있는 생태정의의 문제다. 따라서 새로운 기후 변화의 논의 안에서 신학의 자리는 인간에 대한 질문과 생태정의의 문제에서 찾을 수 있다.

기후 변화는 분명 신학적 문제다. 왜냐하면 신학의 대상이 하나님 뿐 아니라 인간이라는 점에서, 그리고 신학은 전통과 상황을 상관적으로 설명하기 위해 자신에게 제기되는 질문에 대답해야 한다면, 기후변화는 우리 시대에 있어서 가장 중요한 신학적 문제인 동시에 신학에 대한 질문임이 분명하다.

신학의 주제로서의 기후변화는 오늘날 신학에게 무엇을 질문하고 있는가? 기후변화는 우리들에게 다양한 질문을 제시하고 있다. 그 중에서 가장 우리 눈에 띄는 것은 생명 공간 혹은 인간의 삶의 거주지로서의 땅에 대한 강조이다. 인간의 거주 공간인 땅을 우리는 하나님이 내주하시는 하나님의 집으로 이해할 수 있다. 하나님의 집은 이 땅 전체와 이 땅 위에 살아가는 온 생명을 의미한다. 그리고 인간은 하나님의 집으로서의 창조세계를 보존해야 할 소명과 책임을 지니고 있다. 이러한 의미에서 우리는 더 이상 하나님의 존재를 온 생명의 거주 공간인 땅으로부터 분리된 분으로 신앙할 수 없을 뿐 아니라 우리는 땅으로부터 구원받는다고 이해할 수 없다. 이러한 이해에 우리가 동의할 수 있다면 우리는 더 이상 우리들이 생명 공간이요 거주의 공간인 창조세계로서의 이 땅을 파괴하고 해할 수 없을 것이다. 왜냐하면 본회퍼가 말한 것과 같이 하나님을 신뢰하는 자는 땅을 신뢰하고 땅을 신뢰하는 자는 하나님을 신뢰하기 때문이다.

이러한 이해는 결국 우리들로 하여금 타자를 위해 기도하고, 정의를 실천하며 살아가도록 독려한다. 이처럼 기후변화의 문제를 해결하기 위해 신학이 말 할 수 있는 것은 하나님의 변화가 아니라 인간 자신의 변화와 삶의 양식의 변화를 위한 내적 동인을 제시하는 것이다. 이 내적 동인은 신앙을 통해 우리가 그리스도인이 되는 것이다. 다시 말해서 인간의 인간됨을 말하는 것이다. 예수께서 온 생명을 살리기 위해서 십자가를 지셨던 것과 같이 우리는 그리스도인으로서 타인과 연대하고 온 생명과 함께 창조적으로 살아야 한다. 왜냐하면 예수는 우리를 오직 생명으로 부르셨기 때문이다.

주제어: 기후변화, 생명 공간, 땅, 그리스도인 됨, 인간의 인간됨
