

## 글로벌재난 시대를 위한 지구윤리의 도덕적 특징에 대한 기독교적 연구\*

조용훈 (한남대학교 교수)

### I. 들어가는 말

### II. 지구윤리의 도덕적 특징

1. 도덕적 주체의 정체성
2. 도덕적 책임의 대상
3. 도덕적 배려의 시간적 범위
4. 도덕 행위와 판단에 미치는 정서적 요소
5. 보편적 도덕 규범의 토대

### III. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2023.56.14>

\* 이 논문은 2021년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(2021S1A5A2A01062752).

---

• ABSTRACT •

---

## A study on the moral characteristics of global ethics for the era of global disasters from the perspective of Christian ethics

Prof. Jo, Yong-Hun (Hannam University)

Global disasters such as the world economic crisis, war, pandemic, and climate crisis threaten the planet and all life. However, traditional ethics before the era of globalization show limitations in responding to global disasters. Starting from recognizing this problem, the purpose of this study aims to seek the direction and outline characteristics of new global ethics to realize the vision of a safe and prosperous planet.

The new global ethics differs from the traditional ethics in several respects as follows. Firstly, in global ethics, the moral identity of the actor is defined as a global citizenship, not as a people or nation. Secondly, in global ethics, the object of moral responsibility extends beyond humans to humans, society, or to nature. Thirdly, the temporal scope of moral consideration in global ethics extends beyond the past or present to the future. In this case, moral responsibility is characterized by preventive and precautionary, not by post-prescriptive responsibility. Fourthly, in global ethics, emotional elements such as empathy and compassion, which were ignored in rational-centered ethics, are emphasized, and through this, harmony between reason and emotion in moral discussion is sought. Lastly, we can find the normative foundation on which mankind can reach moral consensus beyond diversity and difference in the Golden Rule. It emphasizes not only normative universality but also the practice of compassion, which is helpful in coping with disasters.

**Key words:** global disasters, global ethics, identity of moral subject, objects and scope of moral responsibility, moral foundation

## I. 들어가는 말

1980년대부터 진행 된 세계화 과정은 개별 국가들의 상호의존성은 물론 지구적 재난 위험성도 함께 증가시켰다. 세계 경제위기, 테러와 전쟁, 팬데믹 그리고 기후재앙 같은 글로벌재난으로 인해 인류 역사에서 처음으로 지구행성과 그 안의 생명체 모두가 위험한 상황에 내몰리고 있다. 이러한 글로벌 재난시대를 맞아 하나 된 세계의 생존과 번영이란 비전을 실현하는데 필요한 보편윤리를 모색하는 이 연구가 글로벌재난을 윤리적 관점에서 다루는 이유는 다음과 같다.

첫째, 글로벌재난의 원인은 인간과 사회의 윤리적 실패와 연관되어 있기 때문이다. 지난 3년간 인류를 고통에 몰아넣고 세계경제를 크게 후퇴시킨 코로나19 팬데믹만 보더라도, 그 직접적 원인이 인간에 의한 동물서식지의 파괴 때문이었으며, 국가 간 불신과 비협조 태도가 피해를 늘렸다. 또 다른 예로, 2011년 일본 후쿠시마 원자력발전소 재난은 지진과 쓰나미라는 자연적 요소 외에 인간과 사회의 윤리적 실패 때문이었다. 원전사고의 위험은 설계과정, 시공과실, 부주의한 조작의 실수 같은 인간적 요소들과 상업성만 생각하는 원전기업과 정부 사이의 부도덕한 결탁 때문에 증폭된다는 점에서 인재(人災)다.<sup>1)</sup> 최근 전 세계가 실감하고 있는 기후재앙 역시 물리적 세계와 사회적 세계 사이의 점점 혹은 경계선상에 놓여있는 이슈다.<sup>2)</sup>

그리고 글로벌재난의 파국적 결과가 국가 간에 불평등하게 배분된다는 점에서도 국제정치와 세계시민사회의 윤리적 실패다. 사람들은 기후재앙

1) Yamamoto Yoshitaka, *Fukushima no genpatsu jiko o megutte*, 임경택 역, 『후쿠시마, 일본 핵 발전의 진실』 (서울: 동아시아, 2011), 66, 76-84.

2) John C. Mutter, *Disasterprofiteers: how natural disasters make the rich richer and the poor even poorer*, 장상미 역, 『재난 불평등: 왜 재난은 가난한 이들에게만 가혹할까』 (서울: 동녘, 2016), 38.

을 지구촌 문제라고 말하지만, 그 피해는 저개발국에게 훨씬 치명적이다. 대표적인 사례가 남태평양의 투발루나 인도양의 몰디브 같은 섬 국가들의 침수다. 해수면 상승의 직접적 원인이 되는 대기 중 이산화탄소의 증가는 대부분 부유한 국가들의 산업생산과 높은 수준의 소비생활에서 발생하지만, 그 치명적 결과는 가난한 나라들이 고스란히 떠맡고 있다.

둘째, 세계가 하나의 마을 단위처럼 변한 지구촌 시대에 보편적 세계윤리의 구축이 긴급한 과제가 되었기 때문이다. 지구촌 사회에서 어떤 형태의 재난이든 이내 글로벌 차원으로 변하고 있다. 그런데 글로벌재난 앞에서 각 나라는 각자도생의 길을 추구하느라 그간 인류가 국제정치무대에서 힘들게 이룩했던 온갖 국제기구들과 제도들을 무력화시키고 있다. 각자 자국의 경제적, 정치적 득실만을 따지느라 국제적 연대와 협력의 정신마저 약화시키고 있다. 그 결과 유엔과 수많은 국제정부기구들(IGOs)의 권위와 영향력이 급격히 줄어들고 있다. 그 자리를 보호무역주의, 자국 우선주의, 포퓰리즘 정치 그리고 외국인 혐오증이 차지하고 있다.<sup>3)</sup> 인류가 당면한 글로벌재난을 예방하고, 지구적 풍요와 번영의 꿈을 이루려면 지구적 차원의 보편적 가치에 따라 사고하고, 윤리적으로 책임 있게 행동할 수 있는 지구윤리를 시급히 구축해야 한다.<sup>4)</sup>

셋째, 재난은 충격적 방법으로 인간의 윤리적 태도변화에 영향을 주는 강력한 요소이기 때문이다. 제레미 리프킨(J. Rifkin)은 인류역사에 결정적인 시기가 닥치면 어쩔 수 없이 인류가 하나의 행성을 공유하고 있으며,

3) 조용훈, “글로벌 재난윤리의 종교적 접근 가능성과 중요성에 대한 연구,” 『기독교사회윤리』, 54(2022), 367-370.

4) 지구윤리란 흔히 세계윤리와 혼용되어 사용되는 개념이다. 국민이란 정체성에 기초하여 국제무대에서 에티켓이나 국제정치 관계를 다루는 ‘국제윤리’나 경제의 세계화 과정에서 생겨난 새로운 사회 문제를 다룬다는 의미에서의 ‘세계윤리’와 다르다. 여기서 사용되는 지구윤리는 국민이 아니라 지구적 시민의식을 강조하고, 인류만 아니라 지구행성 안의 모든 생명공동체에 대한 책임과 배려를 중시하는 세계 보편적인 윤리 태도를 의미한다.

그 하나뿐인 행성의 영향 아래 있으며, 이웃의 고통을 내 고통으로 자각하게 될 것이라고 전망하면서, 글로벌재난이 인류를 역사의 전환점으로 몰아가고 있다고 보았다.<sup>5)</sup> 인류는 과연 당연한 글로벌재난을 윤리적으로 성숙하고 도약할 수 있는 기회로 만들 수 있을까? 재난이 사람을 더 영리하게 만들뿐 더 도덕적으로 만들지는 못한다고 보았던 볼프강 조프스키(W. Sofsky)의 견해가 맞을지,<sup>6)</sup> 아니면 인간은 재난 속에서 고통에 공감하기도 하고, 이타주의 행동이나 공동체 정신을 창조하기도 한다는 레베카 솔닛(R. Solnit)이 견해가 맞을지는 우리들의 손에 달려있다.<sup>7)</sup> 그리고 그 선택은 마침내 인류를 포함하여 지구행성과 그 안에 살아가는 모든 생명체의 운명을 좌우할 것이다.

한 세기 전 1차 세계대전의 참상을 경험한 알버트 슈바이처(A. Schweitzer)는 현대문명의 비극이 물질문명의 발전 속도와 정신적 발전 속도 사이의 불균형에서 발생한다고 보았다.<sup>8)</sup> 우리는 슈바이처가 한 세기 전에 목도했던 비극적인 문화지체(cultural lag) 혹은 도덕지체 현상을 세계화 시대에 다시금 목도하고 있다. 인류는 세계를 하나의 마을처럼 바꾸고, 지구행성을 멸절시킬 수 있는 가공할 과학기술들을 발전시켰지만, 정작 그 기술문명 발전 방향을 통제할 만한 정신적 자원 곧 세계시민 의식이나 세계보편윤리를 발전시키지 못하고 있다. 인류의 윤리의식이 여전히 세계화 시대 이전의 전통 윤리관에 머물러 있다 보니 세계화로

5) Jeremy Rifkin, *The Empathic Civilization*, 이경남 역, 『공감의 시대』 (서울: 민음사, 2010), 755, 760.

6) Wolfgang Sofsky, *Das Prinzip Sicherheit*, 이한우 역, 『안전의 원칙: 위험사회, 자유나 안전이냐』 (과주: 푸른숲, 2007), 24.

7) Rebecca Solnit, *A Paradise Built in Hell* 정혜영 역, 『이 폐허를 응시하라: 대재난 속에서 피어나는 혁명적 공동체에 대한 정치사회적 탐사』 (서울: 펜타그램, 2012), 10-14.

8) Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, Ausgewaehlte Werke in fuefn Baende, Hg. von R. Grabs, Bd.II, (Berlin: Union, 1973), 118.

말미암는 글로벌재난들에 대처하는 데 어려움을 겪고 있다. 전통윤리가 글로벌재난 이슈를 다룰 때 여전히 부족 중심적이고, 과거 지향적이며, 인간 중심적이고, 이성 중심적인 입장에 머물러 있기 때문이다.

이러한 도덕상황에 대한 문제인식에서 출발하는 이 연구는 인류의 생존과 번영에 필요한 지구윤리의 토대를 모색하는 데 그 목적이 있다.<sup>9)</sup> 세계화 시대 이전에 통용되었던 전통윤리가 지닌 한계와 문제점이 무엇인지 분석하면서, 새로운 윤리로서 지구윤리의 특징을 도덕 주체의 정체성, 책임의 대상, 배려의 범위, 도덕 판단과정에 미치는 이성과 감정 요소들 그리고 규범적 토대 등에 대한 질문을 중심으로 서술하면서 지구윤리의 개략적인 특징을 제시하겠다.

## II. 지구윤리의 도덕적 특징

### 1. 도덕 주체의 정체성

칸트의 윤리이론으로 대표되는 근대 합리주의 윤리 전통은 도덕 행위자보다는 윤리적 원리나 규칙을 찾아내는데 더 많은 관심을 기울였다. 그 결과 합리적이고 명료한 사고에 필요한 이성의 기능과 역할이 윤리학의 중요한 관심사가 되었다. 도덕적 인간이 된다는 것은 좀 더 합리적인 인간이 된다는 것과 같은 뜻이 되었다. 하지만 윤리 논의에서 도덕 원리나 규칙만큼 도덕 행위자도 중요한 요소다. 이는 도덕 행위자가 자신의 정체성을 어떻게 규정하는지에 따라서 도덕적 판단과 행위가 얼마든지

9) 여기서 사용하는 '윤리'라는 개념은 엄격한 의미의 윤리이론(학)이라기보다는 윤리적 근본 태도(ethos)를 가리킨다. 보편적 세계윤리를 주창했던 한스 쿡(H. Kueng)은 세계윤리(Weltethos)를 두고 새로운 이데올로기나 유일무이한 세계문화를 의미한다기보다는 공통의 인간적 가치와 윤리적 기준들과 윤리적 근본 태도를 가리킨다고 했다. 참고: Hans Kueng, *Weltethos fur Weltpolitik und Weltwirtschaft*, (Muenchen: Piper, 1997), 132-133.

달라질 수 있기 때문이다.

세계화 시대 이전의 전통윤리에서 도덕 주체의 정체성은 대체로 부족주의적이라는 특징을 지녔다. 흔히 부족이란 같은 언어나 관습을 지닌 인종 집단으로서 구성원의 소속감과 충성심의 토대가 된다. 정치학적 관점에서 부족주의를 연구한 에이미 추아(A. Chua)는 인간에게는 집단에 소속하고자 하는 부족본능(group instinct)이 있는데, 그것은 많은 경우 인종, 민족, 지역, 종교 그리고 분파와 연관된다고 한다. 그런데 이 부족본능은 소속본능이며 동시에 배제본능으로서 소속집단 안의 구성원들을 굳게 결속시키는 반면에 타 집단에 대해서는 배타적이고 차별적으로 행동하게 만든다. 심지어 부족의 집단정체성에 사로잡힌 사람들 가운데에는 타 집단에 대한 감수성이나 공감을 잃어버리고 끔찍한 악행조차 서슴지 않는다. “개인의 책임은 집단정체성으로 녹아들고, 집단정체성에 의해 부패한다. 그렇게 해서 잔혹하고 끔찍한 행동을 찬양하고, 그런 행동에 가담하는 것이 가능해진다.”<sup>10)</sup>

윤리학적 관점에서 볼 때, 부족주의는 모두에게 보편적으로 적용되는 윤리적 태도가 아니라 자신이 속한 집단과 다른 집단 사이에 이중적이고 모순적으로 적용되는 윤리적 태도를 정당화한다. 유감스럽게도 보편적 세계구원을 내세우는 종교들조차도 때로 이러한 부족주의 윤리의 포로가 되는 잘못을 범하곤 했다. 특히, 종교적 근본주의자들은 우리와 저들을 엄격히 구분하고, 둘 사이의 관계를 선과 악의 관계로 보며, 타 종교에 대해 공격적인 태도를 보이면서 세계평화를 위협한다. 그런 배경에서 1990년대 초 종교 간의 대화에 기초한 보편윤리를 주창했던 한스 쾅(H. Kueng)은 부족주의 윤리를 가리켜 ‘차별의 윤리, 모순의 윤리 그리고 투

10) Amy Chua, *Political tribes: group instinct and the fate of nations*, 김승진 역, 『정치적 부족주의』 (서울: 부키, 2020), 143.

쟁의 윤리'라고 비판했다.<sup>11)</sup> 종교학자 카렌 암스트롱(K. Armstrong)은 부족주의 윤리의 특징으로 '공격적인 영주 지상주의, 신분에 대한 열망, 지도자와 집단에 대한 반사적인 충성심, 외부인에 대한 의심, 더 많은 자원을 획득하기 위해 다른 집단에 대한 무자비한 결의'라고 지적했다. 그러면서 부족주의 윤리가 고대 원시사회에서 호모 사피엔스의 생존에는 도움이 되었을지 몰라도 현대사회에서는 반드시 극복되어야 할 장애물로 전락했다고 주장했다.<sup>12)</sup>

사회학자 정수복의 연구에 따르면, 무교와 유교문화의 영향을 받은 우리사회 역시 부족 주의적 윤리관의 특징을 지니고 있다고 말한다. 한국인은 자연과 학연 그리고 혈연이라는 연고주의로 엮어진 '우리'와 그런 연고가 없는 '그들'을 엄격히 구분하며, 우리집단 안에 속한 사람에게는 각종 특혜를 베푸는 반면에 타 집단에 대해서는 차별적으로 행동한다. 그 결과 우리사회에는 보편적 윤리관의 발전이 더디다고 보았다.<sup>13)</sup>

이 같은 부족주의 특징을 지닌 전통윤리와 비교할 때 새로운 지구윤리는 도덕 주체의 정체성을 지구시민(global citizenship)으로 규정한다. 지구시민이란 국경이나 인종 그리고 종교적 당파성을 넘어서 우주적 관점에서 지구행성 안의 모든 생명체의 안녕과 번영에 관심하고 책임적으로 행동할 줄 아는 시민을 가리킨다. 천체물리학자 칼 세이건(C. Sagan)은 우주에서 내려다 본 지구에는 국경선이 없기 때문에 극단적 형태의 민족 우월주의나 우스꽝스런 종교적 광신 그리고 맹목적이고 유치한 국가주의가 발붙이지 못하게 만들어야 한다고 주장했다.<sup>14)</sup> 그는 인류의 역사를

11) Hans Kueng, *Projekt Weltethos*, 안명옥 역, 『세계 윤리 구상』 (왜관: 분도출판사, 1992), 17.

12) Karen Armstrong, *Twelve steps to a compassionate life*, 권혁 역, 『자비를 말하다』 (서울: 돌출새김, 2012), 42-43.

13) 정수복, 『한국인의 문화적 문법』 (서울: 생각의 나무, 2007), 132-141, 492-493.

14) Carl Sagan, *Cosmos*, 홍승수 역, 『코스모스』 특별판, (서울: 사이언스북스, 2006), 632.

인간이 충성하고 사랑할 대상의 범위를 지속적으로 넓혀온 과정으로 해석했다. 인류역사의 초기에 충성과 사랑의 대상이 마을이나 부족이었다면, 점차 도시국가와 국민국가로 확대되었으며, 이제는 인류가 생존하기 위해서라도 인류전체와 지구전체로 확대해야 할 때라고 강조했다.<sup>15)</sup>

구약성서에 나타나는 유대인의 윤리는 전형적인 부족주의 윤리의 한 예이다. 다른 부족에 대한 절멸전쟁(헤렘)은 말할 것도 없고, 심지어 이웃 사랑을 강조하는 계명에서조차 사랑할 대상을 동족인 유대인으로 제한했다.(레 19:18) 예수시대에 이르기까지 유대인과 이방인 사이에는 높은 인종 장벽이 존재했으며, 이방인에 대한 차별적 태도는 신앙적으로 정당화되었다. 이런 부족주의 윤리관에 맞서 예수는 사랑의 대상을 확장하라고 가르쳤다. 그는 배타적이고 제한적이며 차별적인 사랑 대신에 보편적인 사랑을 가르쳤다.(마 5:43-48) 그는 선한 사마리아인의 비유(눅 10장)를 통해서 사랑해야 할 대상을 동족 유대인이 아니라 '고통 가운데 있는 모든 사람'으로 확장했다. '누가 내 이웃입니까?'라는 율법학자의 물음에 '누가 강도만난 사람의 이웃이냐?'라고 되물었던 데에는 고통당하는 모든 타자는 누구나 사랑과 배려의 대상이 되어야 한다는 확장된 도덕 주체의 정체성이 잘 나타나 있다.

윤리학을 '타자를 위한 책임의 학문'으로 정의한 에마뉘엘 레비나스(E. Levinas)는 인간의 주체성이란 자기 자신에 대해 철학적으로 더 깊이 성찰하거나 타자로부터 자신을 분리함으로써 형성되는 것이 아니라 타자를 자기 안으로 받아들이고, 타인과의 윤리적 관계를 형성할 때 비로소 형성된다고 말했다. 즉, 고통 속에 있는 타인을 영접하고, 환대하고, 섬기는 책임적인 삶을 통해 비로소 인간답게 된다고 본다.<sup>16)</sup>

15) 위의 책, 675.

16) 강영안, 『타인의 얼굴: 레비나스의 철학』 (서울: 문학과학지성사, 2005), 41-42.

기독교의 세계화에 기여했던 바울은 유대인과 헬라인의 경계를 넘어 예수 안에서 하나 됨을 강조했다.(갈 3:28) 동시에 기독교인의 정체성을 하나님 나라의 백성이며 동시에 국가의 시민이라는 이중적 정체성으로 제시했다.(벧 3:20) 이 세상을 순례자처럼 살아가는 기독교인은 하나님 앞에서 그리고 인간과 세상 앞에서 고통 받는 모든 존재에 대해 책임적으로 응답하는 사람들이다. 그러려면 ‘국민’이라는 정체성을 떨치고 ‘시민’라는 정체성을 가져야 한다. 흔히 국민이란 말이 한 국가의 구성원으로서 민족주의적이고, 집단주의적이며, 권위주의적 성격을 지닌다면, 시민이란 말은 헌법이 보장하는 정치적 권리를 행사할 수 있는 자유 국민으로서 개별적이며 동시에 세계적인 성격을 지닌다. 이런 배경에서 이혁배는 기독교인의 정체성을 개인적 관점에서는 ‘기독교 시민’(Christian citizen)이요, 공동체적 관점에서는 ‘교회시민’(church citizen)이라고 규정한다. 전자가 시민의식을 지닌 각성된 기독교인을 가리킨다면, 후자는 사회의 공동선을 추구하면서 시민사회의 활성화에 기여하는 신자들의 집단적 시민의식이라고 말한다.<sup>17)</sup> 기독교 시민이건 혹은 교회 시민이건 공통점은 그리스도인은 사적 시민이 아니라 하나의 안전하고 풍요로운 지구라는 공동선의 실현을 힘쓰는 공적 책임을 수행하는 도덕 주체라는 사실이다.

## 2. 도덕적 책임의 대상

세계화 시대 이전의 전통 윤리에서는 도덕적 책임을 ‘인간 대 인간’ 혹은 ‘인간 대 사회’의 관점에서 다루었다. 이는 이성 주의적 근대 윤리가 지구행성 안의 생명체들 가운데 오로지 인간 종(種)에게만 도덕적 주체로

17) 시민의식의 역사적 발전과 기독교 시민과 교회 시민의 중요성과 역할에 대해서는 다음을 참고하라. c참고: 이혁배, “시민에 대한 신학적 성찰,” 『2022년도 한국기독교사회윤리학회 정기학술대회 논문집』(2022), 67-77.

서의 자격을 인정했기 때문이다. 여러 생물종 가운데 오직 인간 종만이 이성을 지니고 있어서 합리적으로 사고하고, 도덕적으로 판단할 수 있으며, 자율적으로 행동할 수 있고, 그 결과에 대한 책임을 질 수 있다고 보았다. 이런 생각과 태도는 결과적으로 인간 종 이외의 다른 생물종이 지닌 내재적 가치나 도덕적 권리를 부인하는 인간 중심적 윤리를 낳았다.

그런데 오늘날 생태학적 연구들은 공통적으로 인간과 자연이 각기 고유한 내재적 가치를 지니고 있다는 점을 인정한다. 구약학자 오딜 스택(O. Steck)은 인간과 자연을 ‘공동의 역사와 미래’를 가진 역사공동체로 보았다.<sup>18)</sup> 철학자요 물리학자인 프리드리히 폰 바이체커(C. F. von Weizaecker)는 자연도 인간처럼 역사성을 가졌다고 주장한다. 자연의 역사에 비교할 때, 인간의 역사란 지극히 짧고 작을 뿐이고, 둘 사이에 차이가 있다면 인간은 자신의 역사를 인식할 수 있다는 점뿐이라고 말한다. “인간을 특징짓는 것은 인간이 역사를 가졌다는 사실이 아니라 자기의 역사에 관해서 무엇인가를 파악한다는 사실입니다.”<sup>19)</sup> 신학적 관점에서 보더라도, 인간과 자연은 하나님의 심판으로 말미암은 고통을 함께 당하며,(창 3:14-21) 구원의 약속과 희망을 함께 지니는 운명공동체다.(창 9:1-19, 롬 8:20-22)

윤리학자 피터 싱어(P. Singer)는 인간중심주의적 전통윤리가 자신의 종에 속한 존재들의 이익만 옹호하고, 다른 종들의 이익은 고려하지 않는다는 점에서 종차별주의(speciesism)라고 비난했다. 그가 이론적 근거로 삼는 도덕 논리는 모든 사람의 이익을 동등하게 고려해야 한다는 공리주의 이론이다. 이익평등의 고려 원칙의 핵심적 질문은 각각의 존재가 어떤 본성이나 속성을 가지고 있느냐가 아니라 고통을 동일하게 느끼냐이다.

18) Odil H. Steck, *Welt und Umwelt* (Stuttgart: Kohlhammer, 1978), 80.

19) C. Friedrich von Weizsaecker, *Die Geschichte der Natur*, 강성위 역, 『자연의 역사』 (서울: 서광사, 1995), 23.

만약 어떤 존재가 다른 존재와 동일하게 고통을 느낀다면, 그 둘을 동등하게 대우하는 것이 윤리적이다.<sup>20)</sup>

지구행성 안의 모든 생명체의 내재적 가치와 도덕적 권리에 대하여 긍정적인 지구윤리는 윤리적 책임의 대상을 인간 종을 넘어 지구행성 안의 모든 생명체에게로 확장한다. 세이건의 표현대로, 지구란 '취면 부서질 것만 같은 창백한 푸른 점'이거나<sup>21)</sup> 요나스가 걱정한 대로 인간의 가공스러운 기술적 힘에 의해 쉽게 해를 입고 훼손될 수 있는 연약한 상태로 변했기 때문이다.<sup>22)</sup> 이런 위기 상황에서 인간마저 지구와 자연을 돌보려 하지 않는다면 지구행성은 어떻게 될 것인가?

생명체들이 공통적으로 지닌 고통 감수성에 기초하여 책임의 범위를 모든 생명체에게 확대하길 요구했던 싱어와 달리, 슈바이처는 모든 생명체가 지닌 공통된 생명 의지에 주목했다. 말하자면, 그에게 살려는 의지는 데카르트의 생각하는 것만큼이나 자명하다. 그에게 생명 의지는 사고행위보다 더 근원적인 사실이다. “나는 살려는 의지를 가진 생명 가운데에서 살기 원하는 생명이다.”<sup>23)</sup> 그의 생명 중심적 윤리에서 도덕적 선이란 생명을 보전하고 촉진하는 것이요, 도덕적 악이란 생명을 파괴하거나 저지하는 것이다. 그에게 “윤리란 살아있는 모든 존재들에 대한 무제한으로 확장된 책임이다.”<sup>24)</sup>

물론 동물이 인간과 마찬가지로 자기 권리를 법정에서 다룰 수 있는 법적 주체가 될 수 있는가에 대해서는 여전히 논쟁 중이다.<sup>25)</sup> 하지만 우

20) Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, 김성환 역, 『동물해방』 (고양: 인간사랑, 1999), 41.

21) Carl Sagan, 『코스모스』, 632.

22) Hans Jonas, *Das Prinzip der Verantwortung*, 『책임의 원칙: 기술시대의 생태학적 윤리』 (서울: 서광사, 1994), 33.

23) Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*, 377.

24) 위의 책, 379.

리가 동물이 지닌 내재적 가치와 고통 감수성 그리고 살려는 의지를 인정할 수 있다면 동물의 도덕적 권리도 마땅히 인정해야 한다. 인권 발전의 역사에서 볼 수 있듯이, 인권이 도덕적 권리를 넘어서 법적 권리로 발전하는 데에는 오랜 시간과 노력이 필요했다. 얼마 전부터 우리사회에서도 반려동물을 가족의 범주로 생각하는 문화가 확산되면서 동물의 권리에 대한 도덕적 책임의식도 급속하게 발전해 가고 있다. 1991년 제정된 우리나라 동물보호법은 동물에 대한 학대나 유기 행위를 처벌하고 있으며, 점차 적용 범위도 넓어질 전망이다.

예언자 이사야는 모든 생물들이 평화롭게 살아가는 종말론적 살롬 세계를 하나님의 약속이요 동시에 우리가 추구해야 할 비전으로 제시했다. ‘주님을 아는 지식이 온 땅에 가득해 질 때 이리가 어린 양과 함께 살고, 암소와 곰이 서로 벗이 된다. 어린 아이가 표범과 새끼 염소, 송아지와 새끼 사자를 함께 이끌고 다닌다. 젓 먹는 아이가 독사의 구멍 곁에서 장난해도 해를 입지 않게 될 것이다.’(사 11:6-9) 이런 종말론적 살롬의 비전은 우리로 하여금 생명 중심적 지구윤리를 형성하려는 노력에 강력한 동력과 목표를 제시한다.

### 3. 도덕적 배려의 시간적 범위

전통윤리에서 도덕적 배려의 시간적 범위는 과거나 현재로 제한되어 있다. 이런 태도는 과거에 이미 일어난 사건이나 현재 진행되고 있는 사

25) 동물의 권리를 인정하지 않으려는 사람들은 권리의 법적 실제성의 부족을 문제 삼는다. 말하자면, 동물의 권리를 인간의 권리와 동등하게 생각하게 되면, 인권의 중요성이 약화될 수 있고, 권리 개념에 혼동이 오고, 권리를 규정하고 균형을 유지하는데 있어 복잡한 문제가 발생하며, 타당한 윤리 규범과 규제가 비실제적이라는 점을 논거삼아 비판한다. 참고: James A. Nash, *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*. 이문균 역, 『기독교생태윤리』 (서울: 한국장로교출판사, 1997), 273-275.

건에 대해서 책임을 묻는 ‘사후 처리적’ 태도다. 하지만 원자력 발전이나 생명공학 기술처럼 최첨단 과학기술이 미치는 영향이 먼 미래세대까지 확장된 현실을 고려할 때, 윤리적 책임과 배려의 범위를 미래로 확장할 필요가 생겼다. 한 예로서, 원자력발전소에서 나오는 사용 후 핵연료를 보면, 맹독성 물질인 고준위 방사성 물질이 안정화되는 데에는 보통 수만 년에서 수십만 년의 긴 기간이 필요하다.

요나스는 전통윤리에서 다루는 책임의 범위가 직접적이고, 현재적이며, 동시대 인류에게로만 제한되었다는 한계를 지적했다. 즉, 인간의 행동이 미칠 문제를 예견하고, 목표를 설정하고, 계산할 수 있는 시간적 간격이 매우 짧았으며, 행동 결과의 장기적 진행 과정은 우연이나 운명에 맡겨진 셈이다. 전통윤리의 세계는 동시대인들로만 구성되어 있고, 세계의 지평은 예견 가능한 범위 내의 기간으로 제한되어 있다.<sup>26)</sup> 이런 문제 인식에서 그는 기술이 미래세계에 미칠 잠재적 위험성을 예측하는 데에는 미래에 대한 낙관적 기대나 희망 대신에 공포심이나 두려움에서 생기는 사전 예방적 태도가 훨씬 낫다고 본다. 그러면서 ‘미래는 완결되지 않는 우리 책임의 차원이라고’ 힘주어 말했다.<sup>27)</sup>

법철학자 오프리트 호페(O. Hoeffe)는 자연자원을 인류의 공동유산 곧 ‘모든 세대들이 그 자체는 훼손하지 않고 그 이자에 의존해서 살아갈 수 있는 자본’에 비유했다. “개인이든 집단이든 세대들 간에 공동재산에서 어떤 것을 취하는 사람은 그것과 똑같은 것을 되돌려 줄 의무가 있다.”<sup>28)</sup> 지구행성은 우리세대만 아니라 미래세대를 위해서도 거주 가능한 공간으로 남아야 하고, 자연자원은 지구행성 안의 모든 생물체의 생존을 위해

26) Hans Jonas, 『책임의 원칙』, 29-30.

27) 위의 책, 40-42, 65-67.

28) Otfried Hoeffe, *Gerechtigkeit: Eine Philosophische Einfuehrung*. 박종대 역, 『정의: 인류의 가장 소중한 유산』 (서울: 이체이북스, 2004), 140.

보존되어야 한다. 도덕적 관점에서 볼 때, 어떤 세대도 미래세대가 지닌 잠재적 이익과 권리를 훼손하거나 일방적인 희생을 강요해서는 안 된다. 유엔환경과개발 세계위원회(WCED)는 이런 미래세대의 권리를 ‘지속가능성’(sustainability)이란 가치로 표현했다. 이것은 현세대의 생활방식이 미래세대의 요구를 충족시킬 수 있는 능력을 손상하지 않는 범위 안에서만 허용될 수 있다는 의미다.<sup>29)</sup>

가톨릭 환경운동가 프란츠 알트(F. Alt)는 기후재앙과 관련하여 미래세대의 권리에는 무관심한 채 지금 편리하고 풍요롭게 사는 데에만 관심하는 현세대의 행태를 ‘치명적 죄악’이라고 비난했다. “인류 역사상 최초로 제 핏줄, 제 후손에게 아무런 보호본능도, 아무런 책임감도 느끼지 못하는 세대가 되었다. 동물도 이런 보호본능을 갖고 있는데, 우리는 그렇지 못하다.”<sup>30)</sup> 2020년 유엔기후행동 정상회의에서 스웨덴의 십대의 환경운동가 그레타 툰베리는 기후재앙의 원인이 된 이산화탄소를 제거할 임무를 미래세대에게 떠넘긴 기성세대의 무책임을 비난하면서 ‘어떻게 감히 그렇게 행동할 수 있는가’를 물었다.

법적 관점에서 아직 태어나지 않은 미래세대가 자신의 잠재적 피해를 법정에 호소할 만한 권리의 주체가 될 수 있을지는 논쟁 중이다. 그러나 도덕적 관점에서 현세대로부터 마땅히 배려를 받아야 할 대상이라는 사실은 부정하기 어렵다. 왜냐하면, 특별한 일이 없는 한 그들은 이 땅에 태어나게 될 것이고, 우리가 누렸던 자연의 혜택을 동등하게 누릴 것이라 예상할 수 있기 때문이다. 이런 배경에서 기독교윤리는 세대 간 환경정의의 실천하는 세대 간 연대와 배려를 위해 힘써야 한다.<sup>31)</sup>

29) World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, 조형준·홍성태 역, 『우리 공동의 미래』 (서울: 새물결, 1994), 36.

30) Franz Alt, *Der Oekologische Jesus*, 손성현, 『생태주의자 예수』 (서울: 나무심는 사람, 2003), 20.

31) 조용훈, “환경정의에 관한 기독교윤리적 이해,” 『장신논단』 40(2011), 319-321.

#### 4. 도덕 행위와 판단에 미치는 정서적 요소

근대 합리주의 윤리가 인간성의 특성을 도덕성과 이성에서 찾음으로써 보편적 도덕 원리를 인지하고, 도덕적 판단 과정에서 옳고 그름을 분별할 수 있는 이성의 역할은 무엇보다 중요한 관심사가 되었다. 그러다보니 인간의 감정적 요소들이란 합리적 도덕 판단을 왜곡하는 위험스런 것으로 간주되었고, 도덕행위에 미치는 감정의 역할도 무시하게 되었다.

도덕성에 미치는 감정의 역할을 무시하는 이성주의 윤리는 일반철학은 물론 심지어 기독교사회윤리학에도 등장했다. 한 예로써, 기독교 현실주의자 라인홀드 니버(R. Niebuhr)는 산상설교에 나타난 예수의 사랑윤리가 지나치게 이상적이고 절대적이어서 복잡한 사회현실에 적용하기 힘들다고 보았다. 이해관계가 첨예한 현실 정치나 경제에서는 집단적인 힘의 균형에 기초한 평등한 정의(equal justice)를 통해서만 사랑의 근사치에 접근할 수 있다고 보았다. 그에게 평등이란 '사랑의 법의 합리적이고 정치적인 번역판(version)'이다.<sup>32)</sup> 심지어 그는 사회적 이익의 관점에서 볼 때, 행위가 불러올 결과보다는 행위의 동기에만 관심하는 예수의 절대적 사랑윤리를 해롭기까지 하다고 본다. 그 이유는 종교적 박애주의에서 보듯이, 동기에만 관심하는 윤리는 많은 사회적 부조리를 낳을 수 있기 때문이다.<sup>33)</sup>

도덕 판단에서 감정적 요소를 간과하거나 무시하는 이성주의 윤리를 비판했던 한 무리의 도덕감정론자들이 영국에 등장한 것은 18세기였다. 그들 가운데 프랜시스 허치슨(F. Hutcheson)은 인간의 선행 동기를 자비

32) Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York and London: Harper & Brothers, 1935), 39, 108.

33) Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960) 74.

이한우 역, 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』 (서울: 문예출판사, 2004), 111-113.

심에서 찾았으며, 자비심과 연민 같은 도덕 감정(moral sense)을 신에 의해 주어지는 것으로 생각했다.<sup>34)</sup> 그의 뒤를 이은 데이비드 흄(D. Hume)이나 아담 스미스(A. Smith)는 허치슨의 주장을 수용하면서도, 도덕 감정의 초자연적 성격에 대해서는 비판적이었다. 허치슨과 달리 두 사람은 신적 존재를 배제한 채 인간의 도덕 감정을 설명하고자 했다.<sup>35)</sup> 흄의 주장에 따르면, 공감이란 그것을 통해 타자의 느낌에 들어가고, 타자의 느낌을 나의 느낌으로 전환하는 과정에 작동하는 심리적 기제다. 아담 스미스(A. Smith)는 공감을 타인의 감정만 아니라 그 감정을 느끼게 되는 상황과 그 상황에 대한 타인의 태도를 함께 고려하는 일종의 판단과정으로 이해하면서 이 과정에 작동하는 양심을 통해 심리적 공감이 도덕적 공감으로 바뀐다고 본다.

이들의 노력에도 불구하고 합리주의가 지배적인 근대 윤리학에서 감정의 역할에 대한 관심은 크게 주목을 받지 못했다. 하지만 최근 들어 보편적 도덕 원칙이나 규범 보다는 도덕 행위자에 관심하는 덕 윤리(혹은 성품윤리)나, 자연에 대한 인간 중심주의를 비판하는 심층 생태론, 그리고 정의보다 관계성을 강조하는 돌봄과 배려 윤리의 등장은 도덕 행위자와 도덕적 태도에 미치는 감정의 역할을 재평가하고 있다.

수전 손택(S. Sontag)은 『타인의 고통』에서 공감 없이 사실성만 강조하는 전쟁터 사진이나 저널리즘이 어떻게 재난 속 고통들을 비인간적인 방식으로 소비하게 만드는지 설명했다. 대중매체를 통해 재난 현장의 이미지가 반복적으로 노출되면 시간이 지나면서 핵심이 되는 이야기는 사라지고 이미지만 기억하게 되면서 사람들은 점차 타인의 고통에 무감각하거나 무관심하게 된다. ‘CNN 효과’라는 말에서도 알 수 있듯이, 사람들의

34) 양선이, “허치슨, 흄, 아담 스미스의 도덕감정론에 나타난 공감의 역할과 도덕의 규범성,” 『철학연구』 114(2016), 312.

35) 위의 글, 313-316.

관음증적 욕구는 이미지 속 고통당하는 사람들을 대상화하거나 구경거리로 전락시키기도 한다.<sup>36)</sup>

철학자 마르타 누스바움(M. Nussbaum)은 연민(compassion)이란 감정이 사회 윤리적으로 긍정적인 역할을 할 수 있음을 주장하면서 그 근거로 인간 감정에는 혐오나 질투, 수치심과 같은 차별을 낳는 나쁜 감정만 있는 것이 아니라 공감과 연민 그리고 사랑 같은 좋은 감정도 있음을 제시했다. 도덕 감정에 대한 논의에서 그의 공헌은 연민이란 감정이 이성적 판단과 모순되는 도덕 요소가 아니라 오히려 타자의 복지에 관심하게 만드는 지극히 이성적인 감정임을 설득력 있게 설명했다는 점이다. 그의 공감 이해는 세 가지 인지적인 요소를 포함하는 바, 첫째, 고통의 심각성에 대한 인식이요, 둘째, 고통을 낳는 원인의 부당함에 대한 인식이며, 마지막은 자신도 상대처럼 고통당할 수 있다는 연약함과 유사성에 대한 인식이다.<sup>37)</sup>

도덕 감정은 철학적으로만 아니라 신학적으로도 매우 중요한 요소다. 기독교 역사적으로 보면, 근대의 사변주의 신학을 비판한 17세기의 독일 경건주의운동과 뒤이은 18세기 미국 복음주의 부흥운동은 신앙 생활과 도덕 생활에 미치는 거룩한 감정의 역할을 강조했다. 한 예로, 미국의 대각성운동을 이끈 조나단 에드워즈(J. Edwards)는 감정을 영성의 핵심 요소로 보았을 뿐만 아니라, 윤리적 행동의 변화를 이끈다고 보았다. 거룩하고 은혜로운 감정(religious affections)은 성품을 변화시키고, 그가 가진 신앙심이 행위로 열매 맺을 수 있도록 이끌어준다고 주장했다.<sup>38)</sup>

36) Susan Sontag, *Regarding in the pain of others*, 이재원 역, 『타인의 고통』 (서울: 이후, 2004), 25, 140, 155-160.

37) 참고: 김현수, “연민(compassion)의 사회윤리에 관한 연구: 마르타 누스바움과 마커스 보그를 중심으로,” 『기독교사회윤리』 24(2012), 100-103.

38) Jonathan Edwards, *Religious Affections*, 정성욱 역, 『신앙감정론』 (서울: 부흥과개혁사, 2005), 480-504, 540-638.

랍비 아브라함 헤셸(A. Heschel)은 구약성서의 하나님, 특별히 예언자들이 경험하고 선포한 하나님을 ‘정념(emotion)과 동정(sympathy)의 신’으로 묘사한다. “정념이 예언-신학을 이해하는 데 근본적인 개념이듯이, 예언-종교를 이해하는 데는 동정이 근본적인 개념이다.”<sup>39)</sup> 하나님은 인간의 고통에 참여하는 공감의 신이요, 예언자들은 동정심 가득한 인간(homo sympathetikos)이었다.<sup>40)</sup> 그런데 여기서 잊지 말아야 할 중요한 사실은 예언자들의 동정심이 감상적 차원에 머무른 것이 아니라 ‘세계의 참상과 사회적 불의, 그리고 하나님으로부터 소외된 인간의 위로’라는 윤리적 행위와 연결되었다는 점이다.<sup>41)</sup> 예언자들이란 정념과 동정에 기초하여 ‘행동하는 종교인’이었다.

신약성서학자 마커스 보그(M. J. Borg)도 연민이 지닌 윤리적 중요성에 주목했다. 그는 당시 유대사회가 종교적 거룩함과 순수함만 추구하느라 사람들 사이에 경계를 만들고, 구분하고, 배제하고, 차별하는 사회였음을 지적했다. 이런 사회에 맞서 예수는 거룩함 대신에 연민을 가치 판단의 기준으로 삼아서 각종 사회적, 종교적 경계들을 가로질렀다. 예수가 병자를 고치시고, 사회적 약자를 편드시고, 주변인까지 포함하는 포괄적인 사회질서를 추구하신 근본 동기는 연민에 있었다.<sup>42)</sup>

종교학자 암스트롱은 모든 세계종교가 공통적으로 내세우는 자비라는 가치를 공감이라는 정서적 요소와 동일시한다. 공감을 뜻하는 영어 compassion은 라틴어 cum patior에서 온 말로서 ‘함께 아파한다’는 뜻을 지닌

39) Abraham J. Heschel, *The Prophets*, 이현주 역, 『예언자들』 (서울: 삼인 2004), 465.

40) 한 예로서 예언자 이사야는 하나님을 ‘해산하는 여인’(사 42:14)이요, 고통 속에 있는 백성과 함께 고난당하는 ‘수난의 중’으로 묘사한다.(사 53, 사 63:9). 눈물의 예언자로 이름 붙여진 예레미야가 멸망당한 유다를 위해 흘린 눈물은 하나님께서 자기백성을 위해 흘리는 눈물이었다.(렘 8:18-23, 15:5 등)

41) Abraham Heschel, 『예언자들』, 468.

42) 김현수, “연민(compassion)의 사회윤리에 관한 연구,” 107-117.

다. 이 단어는 성서 히브리어에서 자비를 뜻하는 ‘헤세드’나 긍휼을 뜻하는 ‘라함’(어머니의 자궁)과도 연관되어 있다.(렘 31:20) 그리고 예수의 성육신과 십자가에는 인간의 고통에 공감하시는 하나님의 연민과 자비가 드러나 있다. 즉, 공감이란 고통 가운데 있는 타자에 대한 감상적인 자선의 태도가 아니라 고통을 제거하려고 노력하는 ‘지속적인 이타주의’와 관련되어 있다.<sup>43)</sup>

위에서 살펴본 것과 같이, 감정의 역할을 강조하는 감정윤리는 글로벌 재난 시대에 필요한 지구윤리에 많은 도움이 된다. 공감은 재난 희생자와의 정서적으로 연대하게 만들며, 재난을 해결하려는 윤리적인 노력을 촉진한다. 하지만 감정의 역할을 강조하는 윤리가 하나의 체계적인 윤리 이론으로 발전하려면 극복해야 할 한계나 해명해야 할 질문들이 여전히 남아있는 것도 사실이다.<sup>44)</sup>

감정윤리가 지닌 이런 이론적 어려움에도 불구하고 감정윤리가 그간 이성주의에 치우쳤던 전통윤리의 한계를 보완할 수 있다고 생각한다. 글로벌재난 이슈를 중심으로 지구윤리를 모색하려는 이 연구에서 고통의 원인을 밝히고 책임을 묻는 분석적 이성만큼이나 고통에 대한 연민과 공감이 중요해졌기 때문이다. 따라서 지구윤리에서는 이성과 감성을 상호보완적 관점에서 보는 노력과 더불어 어떻게 실천으로 옮길 것인가 하는 실천의지라는 요소도 간과해선 안 된다.

공감을 인간의 가장 깊은 곳에 자리 잡은 원초적인 감정ियो, 시간과

43) Karen Armstrong, 『카렌 암스트롱, 자비를 말하다』, 16.

44) 여기에는 다음과 같은 질문들이 포함된다. 첫째, 개념의 모호성 곧 공감이란 느끼는 것인지 아니면 지각하거나 이해하는 것인지. 둘째, 객관성 문제로서 내가 느끼는 감정과 타인이 느끼는 감정은 동일한 것인지. 셋째, 공감의 작동방식에 대한 물음으로서 공감이 유전자에 의해 작동하는지 아니면 환경의 영향을 받는지. 마지막으로, 공감의 효과 문제로서 공감력이 즉각적으로나 자동적으로 타인을 배려하는 행동을 낳을 수 있는지 등이다. 참고: 소병일, “공감과 공감의 윤리적 확장에 관하여: 흠과 막스 셸러를 중심으로,” 『철학』 118(2014), 216-220.

상황을 초월하는 보편적 감정으로 보았던 리프킨은 인간을 ‘호모 엠파티쿠스’(homo emphaticus)라고 정의했다.<sup>45)</sup> 그는 공감이란 인간에게 생물학적으로 내장된 원초적 감정이지만 동시에 꾸준히 연마해야 할 감정이라고 말했다. 공감력을 향상시키는 방안으로서 교육의 중요성을 강조했는데, 캐나다 교육가 메리 고든(M. Gordon)이 시작한 ‘공감의 뿌리 프로젝트’(Roots of Empathy Project)와 ‘협동적 학습 환경과 교육 방식’을 실험으로 들었다.<sup>46)</sup> 고통 받는 타자에 대한 연민의 감정이 지닌 사회 윤리적 역할에 관심했던 누스바움 역시 그 가능성의 전제로서 고통당하는 존재에 대한 감정이입적인 상상력과 병리적인 자아도취를 극복할 수 있는 교육방안, 그리고 고통의 원인에 대한 비판정신을 강조했다.<sup>47)</sup>

요약하면, 공감이나 연민 같은 감정이 윤리적 이슈들의 해결책은 아닐 수 있어도 윤리적 행동의 강력한 동기가 된다는 것은 틀림없는 사실이다. 그러므로 교회는 교인들로 하여금 ‘우는 자들과 함께 울 줄 아는’(롬 12:15) 공감과 연민의 정서를 함양할 수 있는 정서교육에 관심을 해야 한다. 더불어 교회공동체로 하여금 재난 속 희생자를 위로하고, 재난을 회복하, 파괴된 공동체를 재건할 수 있도록 돕는 섬김과 구호 사역에 힘써야 한다.

## 5. 보편적 도덕 규범의 토대

지구행성을 하나의 운명공동체로 보고, 그 안에 살아가는 모든 생명체의 안녕과 번영을 실현하는데 필요한 지구윤리를 탐색하는 이 연구의 마지막 질문은 규범적 보편성에 대한 것이다. 세계가 하나이면서 동시에 다양해지는 글로벌(global) 시대에 지구행성 구성원의 다양성과 차이점을

45) Jeremy Rifkin, 『공감의 시대』, 16.

46) 참고: 위의 책, 742-750.

47) 김현수, “연민(compassion)의 사회윤리에 관한 연구,” 104-107.

넘어 윤리적 공감대와 합의로 이끌 수 있는 도덕적 최소치가 있다면 무엇일까? 그 답이 무엇이든 그것은 앞에서 비판적으로 검토되었던 전통윤리의 특징들과는 차별성을 지닌 새로운 윤리여야 할 것이다.

이러한 전제에서 우리는 황금률을 지구윤리의 규범적 토대로 검토해 보려한다. ‘무엇이든지 남에게 대접을 받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라.’(마 7:12, 눅 6:21)는 예수의 황금률은 기독교는 물론 유대교, 나아가 역사 속 대부분의 세계종교와 동서고금의 일반 철학사상에도 공통적으로 등장하는 보편적인 윤리 원리이다. 예수와 동시대의 랍비 힐렐은 ‘자기가 싫어하는 일을 남에게 하지 말라’는 교훈을 토라의 전부라고 했으며, 토빗서(4:15)에도 비슷한 가르침이 등장한다. 공자가 생활 속에서 인(仁)을 실천하는 방법으로 제시한 서(恕)의 뜻은 ‘내가 당하기 싫은 일을 남에게도 하지 말라’(己所不欲 勿施於人)다. 석가모니도 ‘자기를 사랑하는 사람은 남들도 해치지 말아야 한다.’고 가르쳤다. 한편, 고대 그리스의 이소크라테스나 탈레스 같은 철학자도 ‘남을 비난하거나 화낼 일을 자신도 하지 말라’고 가르쳤다. 로마의 공공건물에는 ‘네가 당하기 싫어하는 일을 남에게 행하지 말라’는 글귀가 있었다고 한다.<sup>48)</sup> 비록 표현방식에 있어서 예수의 황금률이 적극적이고 긍정적이라면, 일반 황금률은 소극적이고 부정적이라는 차이가 있긴 해도 내용과 본질이 크게 다르다고 보기는 어렵다. 황금률이 지닌 이러한 규범적 보편성에 주목했던 세계종교공회에서는 ‘세계윤리선언’(1993)에서 황금률을 세계평화를 건설하는 데 필요한 ‘최소한의 윤리적 토대요, 확고하고 무조건적인 규범’으로 제시했다.<sup>49)</sup> 쿵은 칸트의 정언명령이 황금률을 ‘현대적이고, 합리적이며, 세속화된 형태로 표현한 것’이라고 말했다.<sup>50)</sup>

48) 조용훈, “기독교윤리의 관점에서 본 황금률 윤리,” 『신학과 실천』 64(2019), 666-668.

49) Hans Kueng und Karl J. Kuschel (hg.), *Erklärung zum Weltethos* (Muenchen: Piper, 1993), 27-28.

한편, 황금률의 핵심이 보편적 사랑과 자비의 실천이라는 점에서도 지구윤리의 규범적 토대가 될 수 있다고 본다. 암스트롱은 보편적 사랑과 자비의 가르침이야말로 인류를 도덕적으로 한 단계 도약시킨 ‘축의 시대’(Axial Age)에 나타난 공통적 윤리였다고 본다. “축의 시대 현자들은 이기심을 버리고 자비의 영성을 계발하는 것을 그들의 의제의 맨 위에 두었다. 그들에게 종교란 곧 황금률이었다.”<sup>51)</sup> 비록 서(恕), 인(仁), 측은지심(惻隱之心), 겸애(兼愛), 사랑 같이 종교마다 각기 다른 용어로 표현되지만, 자비는 종교의 진정한 영적 권위를 시험하는 잣대로서 초월자에 이르는 길로 간주되었다. 그러면서 인류가 당면한 위기를 극복하려면 전 세계 종교인들이 종교적 가르침의 중심에 자비를 회복하고, 적을 포함하여 모든 인간이 겪는 고통에 대한 공감을 장려하자고 호소했다.<sup>52)</sup>

사랑과 자비의 실천과 관련하여 예수의 황금률에서 주목해야 할 점은 사랑의 대상이 아니라 사랑의 방식에 있다. 즉, 예수의 황금률의 가르침이 일방적이고 무조건적 사랑이라는 맥락에서 등장한다는 점이다. 마태복음의 산상설교에 나오는 황금률은 하나님 사랑과 이웃 사랑 계명의 요약으로 원수사랑의 맥락에서 선포된다.(마 5:45-48)<sup>53)</sup> 그리고 누가복음의

50) Hans Kueng, 『세계 윤리 구상』, 127-128

51) ‘축의 시대’란 표현은 독일철학자 칼 야스퍼스(K. Jaspers)가 사용한 개념으로서, 대략 기원전 900년부터 기원전 200년 사이에 등장한 중국의 유교와 도교, 인도의 힌두교와 불교, 유대교, 그리고 그리스의 철학 사상가들을 통해 인류가 정신적으로 크게 발전한 시대를 가리킨다. 축의 시대에 부처, 소크라테스, 공자와 맹자, 예레미야, 『우파니샤드』의 신비주의자들, 에우리피데스 같은 현자들이 활동했다. 참고: Karen Armstrong, *The Great Transformation*, 정영목 역, 『축의 시대: 종교의 탄생과 철학의 시작』 (서울: 교양인, 2010), 662.

52) Karen Armstrong, 『카렌 암스트롱, 자비를 말하다』, 13-14.

53) 하나님은 악한 사람에게나 선한 사람에게나 똑같이 해를 떠오르게 하시고, 의로운 사람에게나 불의한 사람에게나 똑같이 비를 주시는 분이다. 세리처럼 자신을 사랑하는 사람만 사랑한다거나, 이방사람처럼 형제자매에게만 인사하지 말고, 모두에게 차별 없는 사랑을 실천할 때 비로소 하나님처럼 완전해질 것이라고 가르친다.

평지설교에서는 황금률에 대한 가르침이 주고받는 호혜적 태도 대신에 조건 없이 거저 주는 일방향적 태도를 강조한다.(6:32-35)<sup>54)</sup> 윤리학자 진 아웃카(G. Outka)는 이러한 예수의 사랑을 ‘동등배려’(equal regard)의 행위로 해석한다.<sup>55)</sup> 사랑의 동등함이 사랑의 범위와 대상에 대한 차별 없는 보편성을 뜻한다면, 배려로서의 사랑이란 행위자의 헌신성에 대한 것으로서 아무런 대가나 보상을 바라지 않고 최선을 다하는 태도를 의미한다.

글로벌 재난시대에 기독교인과 교회가 실천해야 할 사랑이란 차별 없는 보편적 사랑이요, 예수가 십자가에서 보여준 자기희생의 이타적이고 일방적이며 무조건적인 사랑이다. 그런데 그 사랑은 재난의 원인과 결과에 대해 눈감은 감상적 사랑이 아니라 재난의 원인을 밝히고 공평한 책임을 묻는 정의로운 사랑이다. 손택이 지적했듯이, 타인의 고통조차 감성적으로 소비되는 이미지 과잉 시대에 타자의 고통에 제대로 공감하려면 고통을 불러온 구조적 원인을 잊게 만드는 감상으로서의 연민에 빠지지 않도록 주의해야 한다.<sup>56)</sup>

### III. 나가는 말

세계화 과정은 국가 간 상호의존도를 심화시키면서 재난을 지구화시켰다. 그런데 세계화 시대 이전의 규범이었던 전통윤리는 세계적 경제위기 및 테러와 전쟁, 코로나19 팬데믹과 기후재앙 같은 글로벌재난 이슈를 도덕적으로 다루는데 한계와 문제점을 보이고 있다.

54) 만일 되돌려 받을 생각으로 남에게 꾸어준다면 그것이 무슨 장한 일이 되겠느냐? 아무 것도 바라지 말고 꾸어 주어라는 가르침에는 황금률의 무조건적이고 일방향적 사랑이 나타난다.

55) 이창호, “재난에 대한 기독교윤리적 성찰: 사랑과 정의 실천을 중심으로,” 박경수 외 편, 『재난과 교회』, (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2020), 130-135.

56) Susan Sontag, 『타인의 고통』, 153.

이런 한계와 문제를 극복하기 위해 시급히 모색되어야 할 새로운 지구 윤리는 전통윤리와 달리 도덕 주체의 주체성을 국민이나 민족을 넘어 지구시민성에서 찾는다. 도덕적 책임의 대상을 인간 대 인간의 관계로 제한한 전통윤리와 달리 인간 대 자연의 관계로까지 확대한다. 도덕적 배려의 시간적 범위를 과거나 현재로 제한하지 않고 미래세대로까지 확장시킨 사전 예방적 태도를 중시한다. 도덕행위자나 도덕적 판단과정에 미치는 이성의 한계를 인정하고 공감이나 연민 같은 정서적 요소를 통해 보완한다. 마지막으로, 다양성과 차이를 넘어 도덕적 공감대와 합의에 이를 수 있는 지구윤리의 도덕적 토대로서 황금률을 고려한다. 이는 황금률이 동서고금의 종교와 사상에 공통적으로 나타난 윤리적 자원일 뿐만 아니라 글로벌재난 시대에 꼭 필요한 사랑과 자비의 실천을 강조하기 때문이다.

지구윤리에 대한 체계적인 이론 연구는 연구자의 역량을 넘어서는 거대한 연구주제다. 어쩔 수 없이 이 연구에서 연구자는 지구윤리의 방향과 개략적 특징을 시론적 차원에서 시도했다. 보다 체계적이고 정교한 이론적 연구는 누군가에 의해서든 앞으로 계속해서 시도되어야 할 과제이다.

## 참고문헌

- 강영안. 『타인의 얼굴: 레비나스의 철학』. 서울: 문학과지성사, 2005.
- 김현수. “연민(compassion)의 사회윤리에 관한 연구: 마르타 누스바움과 마커스 보그를 중심으로,” 『기독교사회윤리』. 24(2012).
- 소병일. “공감과 공감의 윤리적 확장에 관하여: 흄과 막스 셸러를 중심으로,” 『철학』 118(2014), 197-225.
- 양선이. “허치슨, 흄, 아담 스미스의 도덕감정론에 나타난 공감의 역할과 도덕의 규범성,” 『철학연구』. 114(2016), 305-335.
- 이창호. “재난에 대한 기독교윤리적 성찰: 사랑과 정의 실천을 중심으로,” 박경수의 편. 『재난과 교회』. 서울: 장로회신학대학교 출판부, 2020.
- 이혁배. “시민에 대한 신학적 성찰,” 「2022년도 한국기독교사회윤리학회 정기학술대회 논문집」. (2022), 67-77.
- 정수복. 『한국인의 문화적 문법』. 서울: 생각의 나무, 2007.
- 조용훈. “환경정의에 관한 기독교윤리적 이해,” 『장신논단』. 40(2011), 311-333.
- \_\_\_\_\_. “기독교윤리의 관점에서 본 황금률 윤리,” 『신학과 실천』. 63(2019), 655-676.
- \_\_\_\_\_. “글로벌 재난윤리의 종교적 접근 가능성과 중요성에 대한 연구,” 『기독교사회윤리』. 54(2022), 363-392.
- Alt, Franz. *Der Oekologische Jesus*. 손성현. 『생태주의자 예수』. 서울: 나무심는 사람, 2003.
- Armstrong, Karen. *The Great Transformation: The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*. 정역목 역. 『축의 시대: 종교의 탄생과 철학의 시작』. 서울: 교양인, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Twelve steps to a compassionate life*. 권혁 역. 『자비를 말하다』. 서울: 돌을새김, 2012.
- Chua, Amy. *Political tribes: group instinct and the fate of nations*. 김승진 역. 『정치적 부족주의』. 서울: 부키, 2020.
- Edwards, Jonathan. *Religious Affections*. 정성욱 역. 『신앙감정론』. 서울: 부흥과 개혁사, 2005.

- Heschel, Abraham, *The Prophets*, 이현주 역. 『예언자들』. 서울: 삼인 2004.
- Hoeffe, Ottfried. *Gerechtigkeit: Eine Philosophische Einfuehrung*. 박종대 역. 『정의: 인류의 가장 소중한 유산』. 서울: 이제이북스, 2004.
- Jonas, Hans. *Das Prinzip der Verantwortung*. 『책임의 원칙: 기술시대의 생태학적 윤리』. 서울: 서광사, 1994.
- Kueng, Hans. *Projekt Weltethos*. 안명옥 역. 『세계 윤리 구상』. 왜관: 분도출판사, 1992.
- Kueng, Hans und Kuschel, Karl J. (hg.), *Erklaerung zum Weltethos*. Munchen: Piper, 1993.
- Kueng, Hans. *Weltethos fur Weltpolitik und Weltwirtschaft*. Munchen: Piper, 1997.
- Mutter, John. *Disasterprofiteers: how natural disasters make the rich richer and the poor even poorer*. 장상미 역. 『재난 불평등: 왜 재난은 가난한 이들에게만 가혹할까』. 서울: 동녘, 2016.
- Nash, James. *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*. 이문근 역. 『기독교생태윤리』. 서울: 한국장로교출판사, 1997.
- Niebuhr, Reinhold. *An Interpretation of Christian Ethics*. New York and London: Harper & Brothers, 1935.
- \_\_\_\_\_. *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons, 1960
- Rifkin, Jeremy. *The Empathic Civilization*. 이경남 역. 『공감의 시대』. 서울: 민음사, 2010.
- Schweitzer, Albert. *Kultur und Ethik*. Ausgewaehlte Werke in fuenf Baende. Hg. von R. Grabs. Bd.II, Berlin: Union, 1973.
- Sagan, Carl. *Cosmos*. 홍승수 역. 『코스모스』 특별판. 서울: 사이언스북스, 2006.
- Sofsky, Wolfgang. *Das Prinzip Sicherheit*. 이한우 역. 『안전의 원칙: 위험사회, 자유냐 안 전이냐』. 과주: 푸른숲, 2007.
- Singer, Peter. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. 김성한 역. 『동물해방』. 고양: 인간사랑, 1999.
- Solnit, Rebecca. *A Paradise Built in Hell*. 정혜영 역. 『이 폐허를 응시하라: 대재난 속에서 피어나는 혁명적 공동체에 대한 정치사회적 탐사』. 서울: 펜타그램, 2012.

Sontag, Susan. *Regarding in the pain of others*. 이재원 역. 『타인의 고통』. 서울: 이후, 2004.

Steck, Odil. *Welt und Umwelt*. Stuttgart: Kohlhammer, 1978.

von Weizsaecker, C. Friedrich. *Die Geschichte der Natur*. 강성위 역. 『자연의 역사』. 서울: 서광사, 1995.

World Commission on Environment and Development. *Our Common Future*. 조형준 · 홍성태 역. 『우리 공동의 미래』. 서울: 새물결, 1994.

Yoshitaka, Yamamoto. *Fukusima no genpatsu jiko o megutte*. 임경택 역. 『후쿠시마, 일본 핵 발전의 진실』. 서울: 동아시아, 2011.

논문투고일: 2023년 07월 14일

심사개시일: 2023년 07월 16일

게재확정일: 2023년 08월 01일

---

• 국 문 초 록 •

---

세계 경제위기, 테러와 전쟁, 팬데믹 그리고 기후위기 같은 지구적 재난은 지구행성과 그 안에 살아가는 생명체 전체를 위협하고 있다. 그런데 세계화 시대 이전에 통용되었던 전통윤리는 지구적 재난에 대응하는 데 여러 가지 한계와 문제점을 보이고 있다. 이 연구는 지구적 재난을 극복하고, 안전하고 풍요로운 하나의 세계라는 비전을 실현하는 데 요청되는 보편적 지구윤리의 방향과 개략적 특징을 살펴보는 데 그 목적이 있다.

새로운 지구윤리는 다음 몇 가지 점에서 전통윤리와 차이점을 보인다. 첫째, 지구윤리에서 도덕 주체의 정체성은 국민이나 민족, 인종이 아니라 지구시민으로 규정된다. 둘째, 지구윤리에서 도덕적 책임의 대상은 인간 대 인간이나 인간 대 사회를 넘어 인간 대 자연으로 확장된다. 셋째, 지구윤리에서 도덕적 배려의 시간적 범위는 과거나 현재를 넘어서 미래로 확장된다. 이때 도덕적 책임은 사전 예방적 책임이라는 특징을 지닌다. 넷째, 지구윤리에서는 이성중심의 윤리에서 무시된 공감과 연민 같은 정서적 요소를 똑같이 중시하며, 이를 통해 이성과 감성의 조화를 꾀한다. 마지막으로, 인류가 다양성과 차이를 넘어 도덕적으로 공감하고 합의에 이를 수 있는 규범적 토대를 황금률에서 찾을 수 있다. 황금률에는 규범적 보편성만 아니라 자비의 실천이 강조되고 있어 재난의 공감과 극복에 도움을 준다.

주제어: 글로벌재난, 지구윤리, 도덕 주체성, 도덕적 책임의 대상과 범위, 도덕 규범의 토대

---