

기후 환경 위기에 대응하는 교회의 공적 역할과 책임 윤리의 확장

박현주 (서울대학교 공학연구원 연구교수)
김충일 (서울대학교 공학연구원 연구교수)*

I. 들어가는 말

II. 기후 환경 위기의 생명정치적 실상과 비인간 피조물의 위기

1. 생명의 차등적 보호와 비인간 피조물의 배제
2. 비인간 피조물의 비가시화된 고통
3. 생태적 주권의 필요성

III. 춘계 이중성의 통전신학과 공적 교회론의 생태 지향적 재구성

1. 통전적 신학 방법론
2. 공적 교회의 정체성
3. 청지기적 자유와 자기 제한의 윤리
4. 통전신학과 공적 교회론의 생태윤리적 함의

IV. 기후 위기 시대 교회의 공적 역할과 책임 윤리의 확장

1. 공동선의 생태학적 재정의와 공적 신앙의 실천
2. 박탈된 애도의 공적 포용
3. 생태적 주권의 제도화

V. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2026.65.10>

* 교신저자, E-mail: tschung8@snu.ac.kr

• ABSTRACT •

Expansion of the Church's Public Role and Ethics of Responsibility in Response to the Climate Crisis

Research Prof., Park, Hyunju (Seoul National University)
Research Prof., Kim, Tschung-II (Seoul National University)

This study reconstructs the church's public role and ethics of responsibility amid the climate and ecological crisis. Drawing on Giorgio Agamben's critique of biopolitics, it examines how the suffering and survival conditions of nonhuman creatures are subject to differential protection, institutional marginalization, and public invisibility. It does not directly extend homo sacer, a concept developed to explain human political and juridical exclusion, to nonhuman creatures. Instead, Donna Haraway's multispecies and relational thought provides a bridge for employing Agamben's analysis of differential protection and sovereign exclusion in a limited and analogical manner.

As a theological response, this study ecologically reinterprets Lee Jong-sung's holistic theology and public ecclesiology, while acknowledging that he did not develop an ecological theology. His holistic understanding of creation and redemption, relational account of human responsibility, and vision of the public church provide resources for ecological reconstruction. The study proposes redefining the common good as the shalom of creation, publicly recognizing invisible suffering and disenfranchised grief, and institutionalizing ecological responsibility by limiting human freedom and power for the good of the whole community of life. Ultimately, the church is called to become an ecologically oriented public community that remembers creation's suffering and bears witness to its integrity.

Key words: Climate Crisis, Biopolitics, Public Church, Disenfranchised Grief, Ecological Sovereignty

I. 들어가는 말

인류는 전례 없는 복합적 위기가 일상화된 이른바 ‘뉴노멀(New Normal)’ 시대를 살아가고 있다. 팬데믹의 충격이 완전히 해소되지 않은 상황에서, 기후변화로 인한 재앙은 더 이상 미래 세대를 향한 경고가 아니라 현재의 삶을 구조적으로 규정하는 실존적 위기로 자리 잡았다. 폭염, 홍수, 가뭄, 산불과 같은 극단적 기상 이변은 전 지구적 생명 시스템의 안정성을 근본적으로 위협하고 있으며, 그 피해는 사회적·경제적 취약 계층뿐 아니라 인간의 보호 체계와 제도적 고려 바깥에 놓인 비인간 생명체에 게도 전가되고 있다.¹⁾ 이러한 현실은 기후 위기가 단순한 환경 문제가 아니라 인간과 비인간을 포괄하는 생명 공동체 전체의 존립을 위협하는 총체적 위기임을 보여준다.

그럼에도 불구하고 오늘날의 기후 재난 대응 담론과 정책은 여전히 인간 중심적 관점에 머물러 있다. 재난의 영향과 손실은 주로 인간의 생명, 재산, 경제 활동의 차원에서 평가되며, 비인간 피조물의 파괴와 고통은 부차적 손실이나 불가피한 희생으로 취급된다. 기술 발전과 경제적 효율성에 기반한 해결책은 위기의 구조적 원인에 대한 성찰을 회피한 채, 인간의 생존과 편의를 중심으로 한 관리 전략에 집중하는 경향을 보인다. 이러한 접근은 인간의 무제한적 욕망과 개발 논리가 기후 위기의 핵심

1) Intergovernmental Panel on Climate Change, *Climate Change 2023: Synthesis Report* (Geneva: IPCC, 2023), 9-15, <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/>, 접속일: 2026. 6. 19.; Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services* (Bonn: IPBES, 2019), 12-18, <https://ipbes.net/global-assessment>, 접속일: 2026. 6. 19.; Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016), 2-4. 본 논문에서 ‘비인간 생명체’ 또는 ‘비인간 피조물’은 인간을 제외한 동물, 식물, 생태계 구성원 전반을 가리키며, 하나님의 창조 세계 안에서 고유한 가치와 생존 조건을 지닌 존재로 이해된다.

원인이라는 사실을 은폐하며, 피조 세계 전체의 고통을 제도적으로 비가시화하는 한계를 지닌다.²⁾

이와 같은 시대적 상황은 한국 교회로 하여금 자신의 신학적 정체성과 사회적 책임을 근본적으로 재검토할 것을 요구한다. 만일 교회가 개인의 구원과 내세적 소망에만 신앙의 지평을 제한한 채, 기후 위기와 같은 구조적이고 공적인 문제 앞에서 침묵하거나 회피한다면, 이는 창조 세계의 신음에 응답하지 않는 신앙이며 복음의 공공성을 스스로 축소하는 결과를 낳는다. 더 나아가 개교회 성장과 내부적 안정에만 몰두하는 태도는 교회를 시대의 고통으로부터 분리된 사적 종교 공간으로 전락시킬 위험을 내포한다.³⁾

최근 국내 신학계에서도 기후 위기에 대한 교회의 생태적·공적 책임을 모색하는 연구가 축적되고 있다. 김석은 기후 위기가 일상화된 뉴노멀 시대에 인간 중심주의를 넘어 창조 세계 전체의 생명을 고려하는 기독교 생태윤리와 생태 지향적 교회로의 전환을 제안하였다. 김민석은 공공신학의 관점에서 기후 위기를 신앙과 사회 정의의 공적 문제로 규정하고, 한국 교회가 신학적 언어와 과학적·사회적 언어를 연결하여 시민사회의 공론장과 기후 정책에 참여해야 한다고 주장한다. 홍창현은 한국 교회의 물질적 성장주의, 인간 중심적 구원론, 신앙의 사사회를 비판하고, 기타모리 가조의 하나님의 아픔의 신학을 생태적으로 재구성하여 공감, 함께 살아가기, 공생산을 통한 교회의 생태적 회심을 제안하였다. 김종만은 서남동의 생태사상을 민중·생명·자연·해방을 아우르는 통전적 구원과 인간-비인간의 상호성이라는 관점에서 재구성하고, 이를 생태적 공공신학의 자원으로 제시하였다. 또한 김성호·심우찬·장경우는 가슴기 살균

2) 김석, “뉴노멀 시대의 생태 지향적 교회를 위한 기독교 생태윤리,” 『기독교사회윤리』 63(2025), 280-283.

3) 이종성, 『조직신학대계 7: 교회론 I』 (서울: 대한기독교출판사, 1989), 110-115.

제 참사에서 공적으로 인정받지 못한 반려동물의 죽음과 상실을 분석함으로써 비인간 생명의 고통과 애도가 기독교사회윤리의 과제가 되어야 함을 밝혔다. 이러한 연구들은 기후 위기에 대한 교회의 생태적 회심과 공론장 참여, 인간-비인간의 관계적 책임을 중요한 과제로 제시해 왔다. 본 연구는 이러한 논의를 계승하면서, 인간 중심적 제도 안에서 비인간 피조물의 고통이 차등적으로 보호되고 비가시화되는 구조를 생명정치의 관점에서 분석하고, 이를 이중성의 통전신학과 공적 교회론을 통해 교회의 공적 기억·애도·책임의 문제로 재구성한다.⁴⁾

본 연구는 이러한 문제의식과 선행연구의 성과를 바탕으로, 기후 위기 시대에 교회가 감당해야 할 공적 역할과 책임 윤리를 신학적으로 규명하고자 한다. 이를 위해 본고는 먼저 조르조 아감벤(Giorgio Agamben)의 생명정치 이론을 제한적인 분석의 틀로 삼아, 기후 위기 속에서 비인간 피조물의 고통과 생존 조건이 어떻게 차등적으로 보호되고 제도적으로 비가시화되는지를 비판적으로 고찰한다. 아감벤의 생명정치 개념은 현대 권력이 생명을 보호한다는 명분 아래 특정 생명을 선택적으로 관리하고 배제하는 구조를 분석하는 데 유효한 이론적 도구를 제공한다.⁵⁾

4) 김석, “뉴노멀 시대의 생태 지향적 교회를 위한 기독교 생태윤리,” 『기독교사회윤리』 63(2025), 280-292; 김민석, “기후 위기와 신앙 실천: 한국 교회의 전환을 위한 공공신학적 성찰,” 『조직신학연구』 50(2025), 40-68; 홍창현, “생태적 회심을 향하여: 한국 교회와 하나님의 아픔의 신학,” 『기독교사회윤리』 61(2025), 387-418; 김종만, “서남동의 생태신학과 공공성에 관한 시론적 연구: 인간-비인간 상호성의 종교철학적 지평,” 『종교연구』 85/3(2025), 117-146; 김성호 · 심우찬 · 장경우, “가습기 살균제 참사의 반려동물 상설 경험으로 본 기독교사회윤리적 성찰,” 『기독교사회윤리』 63(2025), 315-325.

5) Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 71-74. 본 논문은 비인간 피조물을 호모 사케르 또는 벌거벗은 생명과 직접 동일시하지 않는다. 다만 해러웨이의 다종적·관계적 사유를 매개로, 아감벤이 분석한 생명의 차등적 보호와 배제 구조를 비인간 생명의 고통과 생존 조건이 인간 중심적 제도 안에서 주변화되는 현실을 분석하기 위한 제한적이고 유비적인 도구로 사용한다.

그러나 아감벤의 생명정치 분석만으로는 교회가 그 배제된 생명 앞에서 어떤 신학적 책임을 져야 하는지 충분히 제시하기 어렵다. 아감벤은 기후 위기 속에서 어떤 생명이 보호되고 어떤 생명이 배제되는지를 드러내는 데 유효하지만, 배제된 생명을 다시 책임과 돌봄의 관계 안으로 회복시키는 신학적 근거까지 제공하지는 않는다. 그러므로 생명정치적 배제를 넘어서는 교회의 응답은 단순한 법·제도 개선이나 윤리적 감수성의 확대에 머물 수 없으며, 창조와 구속, 인간과 세계, 교회와 사회를 통합적으로 이해하는 신학적 패러다임을 요청한다.

이 지점에서 본 연구는 한국 신학의 중요한 자산인 춘계 이종성(李鍾聲)의 통전적 신학과 공적 교회론에 주목한다. 이종성의 공적 교회론은 교회를 사적인 신앙 공동체가 아니라 역사와 사회 속에서 하나님의 뜻을 증언하는 공적 주체로 이해한다. 또한 그의 통전적 신학은 창조와 구속, 교회와 세계, 신앙과 책임을 분리하지 않는 신학적 토대를 제공함으로써, 기후 위기 시대 교회의 공적 책임을 인간 사회에 국한하지 않고 생명 공동체 전체로 확장할 수 있게 한다.⁶⁾ 따라서 본고는 아감벤의 생명정치 분석을 비판적 도구로, 이종성의 통전신학과 공적 교회론을 신학적 근거로 삼아, 교회가 인간 중심주의를 넘어 모든 피조물의 생명과 존엄을 옹호하는 책임 윤리를 감당해야 함을 논증하고자 한다.

이를 위해 본 연구는 다음과 같은 순서로 논의를 전개한다. 먼저 II장에서는 아감벤의 생명정치 이론과 해러웨이의 다종적·관계적 사유를 통해, 기후 위기 속에서 비인간 피조물의 고통과 생존 조건이 어떻게 차등적으로 보호되고 제도적으로 비가시화되는지를 분석한다. 이어 III장에서

6) 이종성, 『교회론 I』, 112. 본 논문에서 이종성의 통전적 신학과 공적 교회론은 아감벤의 정치철학적 분석을 교회의 신학적 책임 윤리로 연결하는 중심 신학 자료로 사용된다. 아감벤이 배제된 생명의 현실을 드러내는 분석 도구라면, 이종성은 그 배제된 생명을 교회의 공적 책임 안으로 불러들이는 신학적 근거를 제공한다.

는 이종성의 통전적 신학 방법론과 공적 교회론을 생태 지향적으로 재해석함으로써, 교회의 공적 책임이 창조 세계 전체로 확장될 수 있는 신학적 근거를 밝힌다. 마지막으로 IV장에서는 이러한 신학적 토대 위에서 교회의 공적 역할과 책임 윤리가 공동선의 생태학적 재정의, 박탈된 애도의 공적 포용, 생태적 주권의 제도화라는 세 방향으로 구체화될 수 있음을 제시한다.

이러한 논의를 통해 본 연구는 기후 위기 시대에 요청되는 교회의 생태 지향적 공적 책임 윤리를 제시하고자 한다. 이는 단순한 윤리적 권고를 넘어, 한국 교회가 창조 세계 전체의 살움을 지향하는 공적 공동체로 자신의 정체성과 실천을 재구성해야 함을 밝히는 작업이다.

II. 기후 환경 위기의 생명정치적 실상과 비인간 피조물의 위기

1. 생명의 차등적 보호와 비인간 피조물의 배제

이탈리아의 현대철학자 조르조 아감벤(Giorgio Agamben)은 법과 정치, 주권과 생명의 관계를 탐구해 온 사상가로서, 『호모 사케르』 연작을 통해 서구 정치의 근저에 놓인 생명정치적 구조를 분석하였다. 그의 생명정치론은 근대 권력이 영토와 법적 주체만이 아니라 개인의 신체와 인구의 생물학적 과정을 관리한다는 미셸 푸코(Michel Foucault)의 문제의식을 계승한다. 푸코가 규율권력과 인구의 생명정치를 통해 생명이 권력의 관리 대상이 되는 과정을 규명했다면, 아감벤은 이를 주권과 법, 예외상태의 문제와 결합하였다. 또한 그는 법을 수립하고 보존하는 과정 자체가 폭력과 구조적으로 결합되어 있다는 발터 벤야민(Walter Benjamin)의 비판을 받아들여, 예외상태가 일시적 비상조치를 넘어 정상적인 통치 방식으로 전환되는 현실을 분석하였다. 이러한 점에서 아감벤의 사유는 푸코의 생명정치, 카를 슈미트(Carl Schmitt)의 주권적 결정, 벤야민의 법과

폭력에 관한 비판이 교차하는 현대 정치철학의 주요 논의로 이해될 수 있다.⁷⁾

아감벤의 별거벗은 생명 개념을 이해하기 위해서는 고대 그리스어의 *zoē*와 *bios*의 구분을 먼저 살펴볼 필요가 있다. *zoē*는 인간과 동물, 신을 포함한 모든 생명체에 공통된 단순한 삶의 사실을 뜻하는 반면, *bios*는 개인이나 집단에 고유한 특정한 삶의 형식, 특히 정치공동체 안에서 자격을 부여받은 삶을 가리킨다. 아감벤에 따르면 고대 정치에서 단순한 자연적 생명인 *zoē*는 가정의 영역에 머물렀지만, 근대에는 국가권력의 계산과 관리 안으로 들어오면서 정치의 핵심 대상이 되었다. 그는 고대 로마 법의 특수한 인물인 ‘호모 사케르(homo sacer)’를 통해 이러한 생명과 정치의 역설적 관계를 설명한다. 호모 사케르는 죽여도 살인죄가 성립되지 않지만 종교적 희생 제물로 바칠 수도 없는 인간으로서, 법적·정치적 보호에서는 배제되면서도 주권적 결정에는 계속 포섭된 존재이다. 이러한 방식으로 정치적 자격과 보호를 상실한 채 권력에 노출된 생명을 아감벤은 ‘별거벗은 생명(bare life)’이라고 부른다.⁸⁾

그러나 호모 사케르는 본래 인간의 법적·정치적 배제를 설명하기 위해 제시된 개념이므로, 이를 비인간 피조물과 직접 동일시하거나 그대로

7) Marius Gudmand-Høyer and Thomas Lopdrup Hjorth, “Liberal Biopolitics Reborn,” *Foucault Studies* 7(2009), 103-106; Walter Benjamin, “Critique of Violence,” in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. Peter Demetz, trans. Edmund Jephcott (New York: Schocken Books, 1978), 277-300; Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 1-4. 푸코가 개인의 신체와 인구의 생물학적 과정을 관리하는 근대 권력을 분석했다면, 아감벤은 이러한 생명정치의 문제를 주권, 법, 예외상태의 관계 속에서 재구성한다.

8) Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 1-3, 71-74. *Zoē*는 모든 생명체에 공통된 단순한 삶을, *bios*는 개인이나 집단에 고유한 특정한 삶의 형식을 가리킨다. 호모 사케르는 법 바깥에 완전히 놓인 존재가 아니라, 법적 보호에서 배제되는 방식으로 주권적 결정에 포섭된 인간 생명을 의미한다.

확장하는 데에는 분명한 한계가 있다. 본 연구는 비인간 피조물을 아감벤이 말한 호모 사케르로 규정하거나, 인간과 동일한 방식의 정치적 주체로 간주하지 않는다. 다만 아감벤이 분석한 생명의 차등적 보호와 주권적 배제의 구조가 기후 위기 속에서 비인간 피조물의 고통과 죽음이 제도적 보호와 윤리적 고려에서 주변화되는 현실을 드러내는 데 제한적이고 유비적인 통찰을 제공한다고 본다.

이러한 제한적 적용을 매개하는 이론적 관점은 도나 해러웨이(Donna J. Haraway)의 다종적 사유에서 찾을 수 있다. 해러웨이는 인간을 다른 생명체와 분리된 독립적이고 우월한 존재로 이해하는 인간 예외주의를 비판하고, 인간과 비인간이 동반종(companion species)으로서 서로 얽힌 관계 속에서 함께 되어 간다고 설명한다. 그에게 지구의 생명세계는 자족적 개체들의 집합이 아니라 다양한 존재가 삶과 죽음의 조건을 함께 만들어가는 공생산적(sympoietic) 세계이다. 따라서 비인간 생명의 고통과 소멸은 인간 외부에서 발생하는 부차적 손실이 아니라, 인간도 참여하고 책임져야 하는 관계적 세계의 훼손이다. 해러웨이가 말하는 응답-능력(response-ability)은 이러한 얽힘 속에서 다른 존재의 현존과 고통에 응답할 수 있는 능력을 뜻한다. 본 연구는 이 관점을 매개로 호모 사케르 개념을 비인간 피조물에게 직접 확장하지 않고, 아감벤이 분석한 생명의 차등적 보호와 배제 구조를 제한적·유비적으로 활용하여 인간 예외주의적 제도 안에서 비인간 생명의 고통과 죽음이 차등적으로 취급되고 비가시화되는 현실을 분석하고자 한다.⁹⁾

아감벤에 따르면 주권자는 ‘예외상태(state of exception)’를 결정함으

9) Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016), 1-4, 9-16, 30-35. 해러웨이의 동반종, 함께 되어감, 공생산 및 응답-능력 개념은 인간과 비인간의 관계적 얽힘을 설명하지만, 비인간 존재에게 인간과 동일한 법적·정치적 지위를 부여하는 이론은 아니다.

로써 법의 정상적 적용을 중지하고, 보호와 배제의 경계를 설정한다. 예외상태는 단순히 법이 사라진 무법상태가 아니라, 법이 자신의 적용을 중지하면서도 생명을 주권적 결정 아래 붙잡아 두는 불확정 영역이다. 벤야민이 억압받는 자들의 관점에서 우리가 살아가는 비상상태가 예외가 아니라 상례라고 지적한 것처럼, 아감벤은 예외상태가 일시적인 위기 대응을 넘어 현대 정치의 지속적인 통치 패러다임으로 전환되고 있다고 본다. 그의 통찰은 현대 정치가 생명을 보호한다는 명분 아래 실제로는 어떤 생명을 우선적으로 보호하고 어떤 생명을 배제할 것인지를 선택하는 구조 위에서 작동하고 있음을 드러낸다.¹⁰⁾

아감벤의 생명정치 분석은 기후 위기 시대의 생태 현실을 이해하는 데 제한적이지만 유의미한 비판적 관점을 제공한다. 본 연구는 기후 위기 자체를 아감벤이 말한 법적 예외상태와 동일시하지 않는다. 다만 기후 재난이 반복되고 비상 대응이 일상화되는 과정에서, 정치·경제·법 제도가 인간의 안전과 재산을 우선하면서 비인간 생명의 생존 조건을 부차적으로 취급하는 현실은 예외가 정상화되는 생명정치적 통치와 유사한 양상을 보인다. 이 과정에서 비인간 피조물은 법적·윤리적 보호의 주체로 인식되기보다 인간의 필요와 경제적 합리성에 따라 관리·통제·제거할 수 있는 대상으로 취급된다.¹¹⁾

10) Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 15-29; Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 1-4; Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," Hannah Arendt, ed., *Illuminations*, trans. Harry Zohn (New York: Schocken Books, 1968), 257. 벤야민의 영문 번역은 *state of emergency*로 표현하지만, 본문에서는 아감벤의 *state of exception*과의 개념적 연속성을 나타내기 위해 '예외상태'로 옮겼다.

11) Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 18-19; Mark B. Kelly, "Biopolitics and Climate Emergency," *Theory, Culture & Society* 38/2(2021), 1-24; Timothy Campbell and Adam Sitze, eds., *Biopolitics: A Reader* (Durham: Duke University Press, 2013), 1-15. 본 연구는 기후 위기 자체를 법적 예외상태와 동일시하지 않고, 반복되는 비상 대응 속에서 생명의 보호 우선순위가 차등적으로 결정되는 구조를 분석하기 위해 이

숲은 목재 자원이나 개발 가능한 토지로, 강은 수자원 관리의 대상으로, 동물은 산업적 자원이나 소비 가능한 대상으로 환원된다. 이 과정에서 비인간 생명의 고유한 존재 가치는 약화되고, 인간의 생존과 번영에 기여하는 도구적 가치가 주된 평가 기준으로 작동한다. 기후 위기 대응정책에서도 인간의 안전과 경제적 손실의 최소화가 우선되는 반면, 서식지 파괴와 멸종위기에 놓인 동식물의 생명은 부차적 고려사항으로 밀려난다. 이는 비인간 피조물이 인간과 동일한 정치적 지위를 박탈당했다는 의미가 아니라, 그들의 생존과 고통이 공적 보호와 윤리적 고려의 우선순위에서 배제되는 구조적 폭력을 의미한다.

특히 기후변화로 인한 서식지 붕괴와 대규모 멸종 현상은 이러한 인간 중심적 생명 관리의 극단적 결과라 할 수 있다. 과학자들은 현재를 ‘여섯 번째 대멸종’의 시대로 규정하며, 인간의 산업 활동과 개발 중심 문명이 그 주된 원인임을 지적한다.¹²⁾ 그럼에도 멸종되어 가는 비인간 생명체의 죽음은 사회적으로 충분히 애도되지 않으며, 생태계 관리 실패의 ‘부작용’이나 인간 생존을 위한 불가피한 희생으로 설명된다. 이러한 비가시화 과정 속에서 비인간 피조물은 정치적 발언권을 상실한 것이 아니라 애초에 정치적 발언의 주체로 인정되지 못한 채, 공적 보호와 윤리적 고려에서 지속적으로 주변화된다.

결과적으로 기후 위기 시대의 생명정치는 인간과 비인간 사이의 위계 질서를 고착화하고, 인간의 생명과 이익만을 온전한 보호의 기준으로 삼는 인간 중심주의를 제도적으로 강화한다. 이는 창조 세계 전체를 하나님의 피조물로 이해하는 기독교 신앙과 근본적으로 충돌한다. 따라서 본 연구는 아감벤의 호모 사케르 개념을 비인간 피조물에게 직접 적용하지

개념을 제한적으로 사용한다.

12) Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History* (New York: Henry Holt and Company, 2014), 13-17.

않고, 그가 밝힌 생명의 차등적 보호와 주권적 배제의 구조를 해러웨이의 다중적·관계적 사유를 매개로 제한적이고 유비적으로 활용한다.

2. 비인간 피조물의 비가시화된 고통

생명정치 권력이 특정 인간의 생명을 정치적·법적 보호에서 배제하여 별거벗은 생명으로 만드는 방식은 단순한 외부적 배제에 그치지 않는다. 그것은 해당 생명의 고통을 사회적으로 보이지 않게 만들고, 제도적으로 말할 수 없게 만드는 방식으로 작동한다. 다시 말해 어떤 생명은 보호와 애도의 대상이 되는 반면, 어떤 생명은 고통받고 죽어가더라도 사회적 의미를 부여받지 못한 채 침묵 속에 사라진다. 본 논문은 이러한 현실을 ‘비가시화된 고통’으로 이해한다.¹³⁾

한국 사회에 큰 충격을 안겨준 가습기 살균제 참사는 이러한 배제의 논리가 현실 속에서 어떻게 작동하는지를 보여주는 사례이다. 참사 이후 정부와 기업의 공식 대응은 주로 인간 피해자의 사망, 질병, 보상 문제에 집중되었다. 그러나 피해 가정에서 함께 생활하며 동일한 화학물질에 노출되어 고통받고 죽어간 반려동물의 피해는 공식 통계에서 배제되었고, 법적·제도적 보상의 대상에서도 제외되었다. 이들은 인간에게 미칠 유해성을 예측하기 위한 ‘민감 생명체’, 곧 감시·지표 생명체로 기능했을 뿐, 그들 자신의 고통과 생명 상실은 공적 논의의 장으로 진입하지 못했다.¹⁴⁾

독성학과 환경윤리에서 감시·지표 생명체(sentinel species)는 인간에게 미칠 잠재적 위험을 조기에 탐지하기 위해 특정 비인간 생명체를 관찰

13) 본 논문에서 ‘비가시화된 고통’은 특정 생명의 고통과 죽음이 사회적 의미를 부여받지 못하고 제도적 통계와 공적 애도의 영역에서 배제되는 현상을 의미한다.

14) 김성호·심우찬·장경우, “가습기 살균제 참사의 반려동물 상실 경험으로 본 기독교사회윤리적 성찰,” 『기독교사회윤리』 63(2025), 315-320.

대상으로 삼는 개념이다. 이 개념은 환경오염의 심각성을 사회적으로 가시화하는 데 기여해 왔지만, 동시에 비인간 생명을 인간 안전을 위한 수단으로만 환원할 위험을 내포한다. 레이첼 카슨 이후 전개된 환경독성 담론에서도 이러한 긴장은 반복적으로 지적되어 왔다.¹⁵⁾ 비인간 생명은 인간을 보호하기 위한 경보 장치로 활용되지만, 그 자체의 고통과 죽음은 윤리적 성찰의 중심에 놓이지 않는다. 이러한 제도적 배제는 반려동물에 국한되지 않는다. 공장식 축산 시스템 속에서 고통받는 농장동물, 생태계 관리의 이름으로 제거되는 야생동물, 개발과 기후 변화로 서식지를 상실한 생명체 역시 동일한 논리 아래 놓여 있다. 이들의 고통은 인간의 식량 생산, 경제적 효율, 생태 관리라는 명분 아래 ‘불가피한 희생’으로 정당화되거나, 애초에 윤리적 고려의 대상에서 제외된다. 그 결과 비인간 생명의 죽음은 사회적 문제로 인식되지 않으며, 구조적 폭력의 결과임에도 자연재해나 관리 실패의 부산물로 치환된다.

기독교 사회윤리의 관점에서 볼 때, 이러한 현실은 심각한 신학적 질문을 제기한다. 모든 피조물이 하나님이 보시기에 선한 창조물이라면(창 1:31), 왜 어떤 생명의 고통은 공적으로 애도되고 다른 생명의 고통은 침묵 속에 방치되는가. 비인간 생명체의 고통을 인식하지 못하거나 의도적으로 배제하는 윤리적 구조는, 결국 인간 중심주의가 신학적 언어를 통해 정당화되어 온 역사와도 맞닿아 있다. 따라서 비가시화된 고통을 드러내고, 민감 생명체의 고통을 공적 윤리의 장으로 호출하는 작업은 기후 위기 시대 기독교 사회윤리가 감당해야 할 핵심 과제라 할 수 있다.

15) Rachel Carson, *Silent Spring* (Boston: Houghton Mifflin, 1962), 21-23; Gregory D. Bossart, “Marine mammals as sentinel species for oceans and human health,” *Veterinary Pathology* 48/3(2011), 676-690. ‘감시·지표 생명체’는 환경 변화나 독성 물질에 민감하게 반응하여 인간 사회에 위험을 조기에 알려 주는 생명체를 가리킨다. 본 논문은 이 개념이 환경 위험의 조기 경보에 기여하는 동시에, 비인간 생명을 인간 안전을 위한 수단으로만 환원할 위험을 지닌다는 점에 주목한다.

3. 생태적 주권의 필요성

앞선 논의에서 살펴본 바와 같이, 기후 위기 시대의 생명정치는 비인간 피조물을 벌거벗은 생명으로 전락시키고 그 고통을 비가시화함으로써 인간 중심적 질서를 공고히 해왔다. 이러한 구조적 폭력은 단순한 인식의 문제가 아니라, 생명을 통제와 관리의 대상으로만 이해하는 근대적 주권 개념과 깊이 연결되어 있다. 따라서 기후 위기와 생명 위기의 근본적 해결은 기존의 생명정치적 권력 구조를 부분적으로 수정하는 수준을 넘어, 생명과 주권에 대한 이해를 새롭게 재구성하는 패러다임을 요청한다.

이러한 문제의식 속에서 제기될 수 있는 대안적 개념이 바로 ‘생태적 주권’이다. 생태적 주권이란 인간만을 주권의 유일한 주체로 상정해 온 근대 정치·윤리 사유를 비판적으로 성찰하고, 생태계와 비인간 생명체 역시 고유한 내재적 가치와 생존·번성할 권리를 지닌 주체임을 인정하는 관점이다. 이는 자연을 인간의 소유물이나 관리 대상으로 이해하는 시각에서 벗어나, 인간과 비인간이 상호 의존적으로 얽혀 있는 생명 공동체로서의 세계를 존중하는 인식 전환을 의미한다.¹⁶⁾

이러한 전환은 단순히 비인간 생명에 대한 동정이나 보호를 강조하는데 그치지 않는다. 생태적 주권은 생명의 가치 평가 기준 자체를 재구성함으로써, 어떤 생명이 보호받을 자격이 있는지를 인간의 효용과 필요에 따라 판단하는 기존 질서를 문제 삼는다. 다시 말해 생태적 주권은 ‘누가, 무엇을 위해, 어떤 생명을 희생시킬 권리를 갖는가’라는 질문을 제기하며, 생명정치가 은폐해 온 위계적 생명 질서를 해체하려는 시도라 할 수 있다. 이러한 관점의 차이를 보다 명확히 드러내기 위해, [표 1]은 기존의 인간

16) 김석, “뉴노멀 시대의 생태 지향적 교회를 위한 기독교 생태윤리,” 286-289. 본 논문에서 ‘생태적 주권’은 인간의 주권적 지배를 강화하는 개념이 아니라, 인간의 권한을 하나님의 창조 질서와 생명 공동체 전체의 선 앞에서 제한하고 조정하려는 규범적 개념으로 사용된다.

중심적 생명정치 프레임워크와 대안적 생태적 주권 프레임워크를 비교하여 제시한다.

〈표 1〉 인간 중심적 생명정치 프레임워크와 생태적 주권 프레임워크의 비교

구분	인간 중심적 생명정치 프레임워크	생태적 주권 프레임워크
비인간 생명의 지위	제도적 보호와 윤리적 고려에서 주변화된 생명, 관리 대상	동료 피조물, 생명 공동체의 구성원, 권리의 주체
가치의 기반	도구적 가치, 인간에 대한 유용성	내재적 가치, 창조주로부터 부여된 고유한 가치
통치의 목표	인간을 위한 자원의 효율적 관리 및 통제	생명 공동체 전체의 안녕과 번영(살림)
윤리적 초점	인권, 인간의 복지	생태 정의, 모든 피조물의 권리

※ 출처: 필자 작성

〈표 1〉이 보여주듯, 인간 중심적 생명정치가 관리와 통제를 핵심 목표로 삼는 반면, 생태적 주권은 생명 공동체 전체의 상호 번영과 관계적 조화를 지향한다. 이는 윤리의 초점을 인간의 권리 보호에만 국한하지 않고, 비인간 피조물과 생태계의 존재 가치와 생존 조건을 함께 고려하는 생태 정의로 확장한다는 점에서 결정적인 차이를 지닌다.¹⁷⁾ 그러나 생태적 주권은 선언적 개념에 머물러서는 안 된다. 그것이 실질적인 대안이 되기 위해서는 법적·제도적 차원에서 구체화될 필요가 있다. 최근 논의되는 ‘자연의 권리’의 헌법 명시, 강이나 숲과 같은 특정 생태계에 법인격을 부여하는 시도는 이러한 흐름을 보여주는 사례이다.¹⁸⁾ 이러한 제도적

17) 본 논문에서 ‘생태 정의’는 인간 사회 내부의 분배 정의나 절차적 정의에만 머물지 않고, 비인간 피조물과 생태계의 고유한 가치, 생존 조건, 회복 가능성을 함께 고려하는 정의 개념을 의미한다.

18) Cormac Cullinan, *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice* (Totnes: Green Books, 2011), 95-102. ‘자연의 권리’는 자연을 인간 소유의 객체로만 보지 않고, 일정한 법적·윤리적 권리를 지닌 존재로 인정하려는 법철학적·생태윤리적 흐름을 가리킨다. 이는 인간의 개발권과 소유권을 절대화해 온 근대 법 질서에 대한 비판적 대안으로 이해될 수 있다.

상상력은 인간의 소유권과 개발권을 절대적 기준으로 삼아 온 기존 질서에 도전하며, 생명 공동체 전체의 지속 가능성을 새로운 공적 가치로 제시한다.

이 지점에서 교회의 공적 책임은 중요해진다. 교회는 생태적 주권이라는 패러다임 전환을 단순히 정치·법적 담론으로 방치할 수 없다. 모든 피조물이 하나님의 창조물이며, 인간은 그 세계의 주인이 아니라 청지기라는 신학적 고백은 생태적 주권을 뒷받침하는 신앙적 근거가 된다. 따라서 교회는 생태적 주권의 신학적 정당성을 공적으로 해석하고, 비인간 생명의 권리가 제도적으로 보장되는 방향을 향해 예언자적 목소리를 내야 할 책임을 지닌다.

아감벤의 생명정치 분석은 기후 위기 속에서 어떤 생명이 보호되고 어떤 생명이 배제되는지를 드러내는 데 유효하다. 그러나 이 분석은 배제된 생명을 다시 책임과 돌봄의 관계 안으로 회복시키는 신학적 근거까지 제공하지는 않는다. 그러므로 교회의 응답은 법·제도 개선이나 윤리적 감수성의 확대를 넘어, 창조와 구속, 인간과 세계, 교회와 사회를 통합적으로 이해하는 신학적 패러다임을 요청한다. 이 점에서 이종성의 통전신학과 공적 교회론은 기후 위기 시대 교회의 생태적 책임을 정당화하는 신학적 근거가 된다. 다음 장에서는 이종성의 통전적 신학 방법론과 공적 교회론을 생태적 지평에서 재구성함으로써, 교회의 공적 역할과 책임 윤리가 어떻게 창조 세계 전체를 향해 확장될 수 있는지를 살펴보고자 한다.

III. 춘계 이종성의 공적 교회론과 생태 지향적 재구성

1. 통전적 신학 방법론

기후 위기 시대 교회의 생태적 책임을 논의하기 위해서는 인간과 자연, 창조와 구속, 교회와 사회를 분리해 온 신학적 사고를 넘어서는 통합적

성찰이 요청된다. 이러한 맥락에서 한국의 대표적인 조직신학자 중 한 사람인 춘계 이종성의 통전신학은 중요한 이론적 자원을 제공한다.

이종성 신학의 핵심은 그가 일관되게 강조해 온 통전적 신학 방법론에 있다. 본 논문에서 말하는 이종성의 통전적 신학이란, 창조와 구속, 개인 구원과 사회적 책임, 교회와 세계, 신앙과 역사를 분리하지 않고 하나님의 주권 아래 통합적으로 이해하려는 신학 방법론을 의미한다.¹⁹⁾ 이종성은 서구 근대 신학이 형성해 온 다양한 이분법, 곧 영과 육, 교회와 사회, 은총과 자연, 구원과 창조의 분리가 기독교 신앙의 본래적 역동성을 약화시켰다고 보았다.²⁰⁾ 그는 이러한 분리가 신앙을 사적 영역에 가두고, 교회를 역사와 사회의 현실로부터 유리시키는 결과를 낳았다고 비판하였다. 이에 반해 이종성은 모든 현실이 하나님의 주권 아래 상호 연관된 하나의 통일체를 이루며, 신학은 인간 실존의 전 영역과 사회적·역사적 맥락을 통합적으로 사유해야 한다고 주장한다.

이러한 통전성은 교회론에만 국한되지 않고, 그의 신론·인간론·윤리학 전반에서도 일관되게 확인된다. 먼저 이종성의 신론에서 하나님은 인간의 영혼이나 교회의 영역에만 관계하는 분이 아니라, 모든 존재와 역사를 포괄적으로 다스리시는 분이다. 그는 “신은 모든 존재를 창조하고 지배하고, 그들을 신의 섭리를 완성하기 위하여 통전적으로 통치하시는 절대자시다”라고 말한다.²¹⁾ 이러한 진술은 자연과 사회, 역사와 문화를 포

19) 본 논문에서 ‘통전적 신학’은 창조와 구속, 개인 구원과 사회적 책임, 교회와 세계, 신앙과 역사를 분리하지 않고 하나님의 주권 아래 통합적으로 이해하려는 신학 방법론을 가리킨다. 이 개념은 기후 위기를 단순한 환경 문제가 아니라 창조 질서, 인간 책임, 교회 공공성의 문제로 해석하게 하는 본 논문의 핵심 방법론으로 사용된다.

20) 이종성, 『교회론 I』, 45-52. 이종성 신학의 통전성은 교회를 사회와 역사로부터 분리하지 않고, 하나님의 구원 사역 안에서 교회와 세계의 관계를 함께 사유하려는 방법론적 특징을 지닌다.

21) 이종성, “통전적 신학 서설,” 이종성·김명용·윤철호·현요한, 『통전적 신학』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2004), 13.

함한 창조 세계 전체가 하나님의 주권과 섭리 아래 놓여 있음을 보여준다. 이러한 이종성의 포괄적 신 이해는 자연과 사회, 역사와 문화를 하나님의 주권과 섭리 안에서 함께 성찰할 수 있는 신학적 가능성을 제시한다. 다만 이종성이 이를 오늘날의 기후 위기나 생태적 주권과 직접 연결하여 논의한 것은 아니다. 본 연구는 그의 통전적 신 이해를 기후·생태 위기의 맥락에서 재해석하여, 창조 세계를 인간 구원을 위한 배경이나 수단이 아니라 하나님의 주권 아래 놓인 실재로 이해한다. 이러한 관점에서 훼손된 피조세계의 회복은 신앙의 주변적 문제가 아니라 하나님의 창조 질서와 관련된 신학적 과제로 재구성될 수 있다.

또한 이종성의 인간론은 인간을 고립된 개인이나 추상적 주체로만 이해하지 않는다. 그는 인간의 근본 문제를 존재의 근원, 실존, 삶의 의미, 공동체, 사회, 역사라는 여러 차원에서 통전적으로 파악한다.²²⁾ 이러한 인간 이해는 인간을 공동체와 사회, 역사 속에서 살아가는 관계적 존재로 이해할 수 있는 신학적 토대를 제공한다. 이종성의 윤리학에서도 인간의 책임은 개인의 내면에 한정되지 않고 하나님과 교회, 이웃과 사회, 국가를 향한 관계적 책임으로 전개된다. 본 연구는 이러한 관계적 책임의 구조를 생태적 맥락에서 재구성하여, 인간의 자유가 다른 피조물의 생존 조건과 창조 세계 전체의 선을 고려하여 행사되어야 한다고 본다. 이러한 재구성은 인간의 소비와 지배 권한을 스스로 제한하는 ‘정치기적 자유’와 ‘자기 제한의 윤리’로 구체화될 수 있다.

이종성에게서 복음은 단지 개인의 영혼 구원에 국한되지 않는다. 복음은 인간의 삶 전체를 변혁하는 하나님의 능력이며, 개인과 사회, 역사와 문화를 아우르는 하나님의 구원 행위이다. 더 나아가 그의 신학에서 구원

22) 이종성, 『춘계 이종성 저작전집 2: 신학적 인간학』 (서울: 한국기독교학술원, 2001),

410. 이종성은 인간이 존재의 근원, 실존적 존재, 삶의 의미, 공동체, 사회, 역사라는 여섯 가지 근본 문제를 지닌다고 설명한다.

은 창조와 분리된 사건이 아니라, 창조 세계를 향한 하나님의 연속적이고 완성 지향적인 사역 안에서 이해된다. 이러한 관점에서 궁극적 구원의 목표는 단순한 내세적 구원이 아니라, 하나님 나라의 완성이므로 모든 관계의 회복과 화해, 곧 샬롬이다.²³⁾

이종성의 통전적 신학 방법론은 생태신학적으로 재구성될 가능성을 지닌다. 그러나 이종성은 오늘날의 의미에서 생태신학이나 기후 위기 문제를 직접적이고 체계적으로 전개하지 않았다. 따라서 본 연구는 이종성을 생태신학자로 규정하거나 그의 신학에서 현대의 생태윤리를 직접 도출하려는 것이 아니다. 본 연구가 주목하는 것은 그의 신론·인간론·교회론·윤리학에 나타난 통전성과 책임성을 현대 생태신학과의 비판적 대화 속에서 재해석할 가능성이다. 그의 신론은 자연과 역사를 하나님의 주권 아래 놓인 현실로 이해하게 하고, 인간론은 인간을 하나님과 타자 앞에서 책임적으로 응답하는 존재로 파악하며, 교회론은 교회를 역사와 사회 속에서 하나님의 뜻을 증언하는 공동체로 설명한다. 또한 그의 윤리학은 인간의 책임을 하나님과 교회, 이웃과 사회, 국가를 향한 다층적 관계 속에서 이해한다. 이러한 요소들은 그 자체로 완성된 생태신학은 아니지만, 인간의 자유와 권한을 창조 세계 전체의 선을 위해 제한하고 교회의 공적 책임을 비인간 피조물의 생존 조건에까지 확장할 수 있는 해석적 자원을 제공한다.

생태학적 재해석의 가능성은 이종성 신학을 현대 생태신학의 주요 흐름과 대화시키는 지점에서 더욱 분명해진다. 예컨대 몰트만은 창조와 구속, 종말을 단절된 교리가 아니라 하나의 연속적 구원 사건으로 이해하며, 하나님의 구원 사역이 인간을 넘어 피조 세계 전체를 향한다고 주장한

23) 이종성, 『교회론 I』, 60-66. 여기서 '샬롬'은 단순한 내면의 평안이나 사회적 안정만을 의미하지 않는다. 본 논문에서는 샬롬을 하나님과 인간, 인간과 인간, 인간과 비인간 피조물 사이의 관계가 회복되는 창조 세계 전체의 온전함으로 사용한다.

다.²⁴⁾ 또한 맥페이그는 세계를 하나님의 ‘몸’으로 이해함으로써, 비인간 피조물을 단순한 배경이 아니라 하나님의 자기 현현과 관계 맺음의 장으로 재위치시킨다.²⁵⁾ 이러한 논의는 이종성의 통전적 신학을 생태적 지평에서 재구성하려는 시도가 현대 생태신학과의 비판적 대화를 통해 일정한 신학적 정당성을 확보할 수 있음을 보여준다. 다만 이러한 생태적 적용은 이종성 자신의 직접적인 주장이라기보다, 그의 통전적 신학을 기후 위기의 맥락에서 새롭게 해석한 본 연구의 제안으로 이해되어야 한다.

그러나 본 논문이 몰트만이나 맥페이그가 아니라 이종성의 신학에 주목하는 이유는 분명하다. 몰트만과 맥페이그가 현대 생태신학의 보편적 자원을 제공한다면, 이종성은 한국 교회가 자신의 신학적 전통 안에서 기후 위기에 응답할 수 있는 교회론적·윤리적 토대를 제공한다. 이종성의 통전신학은 창조와 구속, 개인 구원과 사회적 책임, 교회와 세계, 신앙과 역사를 분리하지 않고 하나님의 주권 아래 통합적으로 이해하려는 신학 방법론이다. 이종성은 이러한 신학의 출발점을 설명하면서 “통전적 신관이란 삼위일체적 신관을 의미한다”고 말한다.²⁶⁾ 이러한 통전적 신관은 하나님의 존재와 사역을 특정한 영역에 한정하지 않고, 창조와 구속의 전체 관계 안에서 이해하도록 요청한다.

이 점에서 이종성의 통전적 신학 방법론은 IV장에서 논의할 공동선의 생태학적 재정의와 직접 연결된다. 통전신학이 창조와 구속, 교회와 세계를 분리하지 않는다면, 교회가 추구해야 할 공동선 역시 인간 사회의 안정과 번영에만 국한될 수 없다. 공동선은 인간과 비인간 피조물을 함께 포괄하는 창조 세계 전체의 살림으로 확장되어야 한다. 따라서 이종성의

24) Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (San Francisco: Harper & Row, 1985), 5-10.

25) Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 68-75.

26) 이종성, 『춘계 이종성 저작전집 1: 신학서론』 (서울: 한국기독교학술원, 2001), 77.

통전신학은 기후 위기 시대 교회가 인간 중심주의를 넘어 생명 공동체 전체의 온전함을 추구해야 할 신학적 근거가 된다.

2. 공적 교회의 정체성

앞 절에서 살펴본 이종성의 통전적 신학 방법론은 교회를 사적인 신앙 공동체로 한정하지 않고, 역사와 사회의 현실 속에서 하나님의 뜻을 증언하는 공적 주체로 이해하도록 이끈다. 이러한 신학적 전제 위에서 전개되는 이종성의 공적 교회론은 교회의 존재 목적과 사회적 책임을 재정립하는 데 핵심적인 의미를 지닌다. 이종성은 한국 교회의 문제를 진단하면서 “교회가 너무나도 자아 만족적이고 폐쇄적이고 역사와 시대적 사명에 대한 의식이 결여되어 있다”고 비판하고, 교회가 “사회를 향한 빛과 소금의 직분”과 “시대를 향한 예언자적 사명”을 상실했다고 지적한다.²⁷⁾ 이러한 비판은 교회의 사회적 책임이 부수적인 활동이 아니라 교회의 정체성과 사명에 속한다는 그의 공적 교회론을 보여준다.

이종성에 따르면 교회는 단순히 개인의 신앙을 보존하고 내적 경건을 유지하는 공간이 아니다. 교회는 하나님 나라의 복음을 역사와 사회의 한복판에서 선포하며, 사회 구조 속에 내재한 죄와 불의를 비판적으로 드러내는 예언자적 사명을 지닌다. 이러한 공적 사명은 교회를 정치 권력이나 특정 이념과 동일시하는 것을 의미하지 않는다. 그러나 동시에 교회가 사회적 현실로부터 도피하는 것을 정당화하지도 않는다. 오히려 교회는 사회의 고통과 갈등 속으로 들어가, 복음의 가치에 비추어 현실을 분별하고 책임 있게 응답해야 할 소명을 지닌다.

이종성의 공적 교회론에서 특히 주목할 점은 교회의 공공성이 선택적

27) 이종성, 『춘계 이종성 저작전집 8: 조직신학대계 교회론 I』 (서울: 한국기독교학술원, 2001), 9-10.

활동이나 부가적 역할이 아니라 교회의 존재론적 정체성에 속한다는 점이다. 교회가 공적 책임을 회피할 때, 그것은 단순한 사회 참여의 부족이 아니라 교회다움의 상실을 의미한다.²⁸⁾ 이러한 이해는 기후 위기와 같은 구조적·전 지구적 문제 앞에서 교회의 침묵이 왜 신학적으로 문제적인지를 분명히 보여준다. 기후 위기는 특정 집단의 이해관계에 국한된 사안이 아니라, 생명과 정의, 미래 세대의 존엄, 그리고 비인간 피조물의 생존을 위협하는 공적 악이기 때문이다.²⁹⁾

이러한 맥락에서 이종성의 공적 교회론은 본래 인간 사회와 역사 속에서 교회의 책임을 강조한 논의이지만, 현대 생태신학과의 대화 속에서 기후 위기에 대한 교회의 책임을 해석할 수 있는 사회윤리적 자원으로 재구성될 수 있다. 기후 변화로 인한 피해는 사회적 약자, 가난한 공동체, 미래 세대, 그리고 정치적 발언권을 지니지 못한 비인간 생명체에게 불균형적으로 전가된다. 이는 단순한 환경 문제가 아니라 정의의 문제이며, 교회가 외면할 수 없는 공적 불의의 영역에 해당한다. 따라서 창조 세계의 보전과 생태적 전환을 위한 교회의 실천은 복음의 공공성을 구현하는 필수적인 과제가 된다.

더 나아가 이종성은 교회의 공적 역할을 단순한 도덕적 훈계나 선언에 머무르게 하지 않고, 사회 구조를 향한 비판적 참여로 이해한다. 그는 교회가 사회의 양심으로서 기능해야 하며, 불의한 제도와 가치 체계에 대해 침묵하지 말아야 한다고 강조한다.³⁰⁾ 이러한 관점은 생명정치가 만들어

28) 위의 책, 120-123.

29) ‘공적 악’은 특정 개인의 도덕적 실패에만 환원되지 않고, 제도와 구조 속에서 생명과 정의를 훼손하는 사회적 악을 가리킨다. 본 논문에서는 기후 위기를 사회적 취약계층, 미래 세대, 비인간 피조물에게 불균형한 피해를 전가하는 구조적 악의 문제로 이해한다.

30) 이종성, 『조직신학대계 7: 교회론 I』 (서울: 대한기독교출판사, 1989), 130-135. 이와 관련하여 이종성은 교회가 사회 현실과 분리된 종교 기관이 아니라, 사회의 양심으로서 불의한 질서에 대해 비판적 책임을 감당해야 한다는 점을 강조한다.

낸 인간 중심적 질서와, 비인간 생명의 고통을 비가시화하는 제도적 구조에 대한 교회의 비판적 개입을 정당화한다. 공적 교회는 단지 인간의 권익을 옹호하는 데 그치지 않고, 말할 수 없는 존재들의 고통을 공적 언어로 번역하여 사회적 책임의 장으로 호출해야 한다.

이 지점에서 이종성의 공적 교회론은 IV장에서 논의할 ‘박탈된 애도의 공적 포용’과 연결된다. 박탈된 애도란 어떤 상실과 고통이 사회적으로 충분히 인정받지 못하고, 공적으로 슬퍼할 수 있는 자리를 부여받지 못하는 상태를 가리킨다. 기후 재난과 생태 파괴 속에서 죽어가는 비인간 피조물의 고통은 대개 공적 애도의 대상이 되지 못한다.³¹⁾ 그러나 이종성의 공적 교회론에 따르면 교회는 세상의 고통을 외면하지 않고 하나님 앞에서 증언하는 공동체이다. 그러므로 비인간 피조물의 비가시화된 고통을 기억하고, 그것을 예배와 교육과 공적 담론의 영역 안으로 불러들이는 일은 교회의 공적 책임에 속한다.

이종성의 공적 교회론이 직접 비인간 피조물의 문제를 다룬 것은 아니지만, 이를 생태 지향적으로 재해석할 때 교회의 공공성은 인간 사회의 정의에 머물지 않고 창조 세계 전체의 생존 조건을 고려하는 방향으로 확장될 수 있다. 교회는 인간만의 공동체가 아니라, 하나님이 창조하신 모든 피조물과 관계 맺는 신앙 공동체로 이해되어야 한다. 이러한 확장은 교회의 사명을 인간 중심적 구제와 정의 실현에서 생명 공동체 전체의 살롬을 추구하는 방향으로 재정립한다. 이는 교회가 비인간 생명의 고통과 상실을 공적으로 기억하고, 생태적 정의를 위한 사회적 책임을 감당해야 할 신학적 이유를 제공한다.

31) Kenneth J. Doka, *Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow* (Lexington, MA: Lexington Books, 1989), 3-11. 본 논문에서 ‘박탈된 애도’는 사회적으로 정당한 애도로 인정받지 못하는 상실 경험을 가리킨다. 또한 ‘공적 애도’는 그러한 상실과 고통을 사적 슬픔에 머물게 하지 않고 공동체의 기억과 책임의 영역으로 불러들이는 신앙적·윤리적 행위를 의미한다.

결과적으로 이종성의 공적 교회론은 현대 생태신학과의 비판적 대화를 통해 기후 위기 시대 교회의 정체성과 책임을 재고하는 하나의 한국 신학적 자원으로 활용될 수 있다. 교회는 더 이상 사적인 신앙의 울타리 안에 머무를 수 없으며, 생명과 정의가 위협받는 현실 속에서 공적 신앙을 실천해야 한다. 이러한 이해는 다음 절에서 논의할 청지기적 자유와 자기 제한의 윤리로 이어지며, 교회가 생태 위기 앞에서 어떠한 방식으로 책임 있게 행동해야 하는지를 구체화하는 토대가 된다.

3. 청지기적 자유와 자기 제한의 윤리

앞 절에서 살펴본 공적 교회의 정체성은 교회의 사회적 책임이 선택적 활동이 아니라 존재론적 소명임을 분명히 했다. 본 연구는 이러한 공적 책임을 생태적 차원에서 구체화하기 위해 이종성의 인간론과 윤리학에 나타난 관계적 책임을 ‘청지기적 자유’와 ‘자기 제한의 윤리’로 재구성하고자 한다. 이 두 개념은 이종성이 직접 제시하거나 생태윤리적 개념으로 체계화한 용어가 아니라, 그의 관계적 책임 윤리를 기후 위기의 맥락에서 확장한 본 연구의 규범적 제안이다.

전통적으로 기독교 신학은 인간을 하나님의 형상으로 창조된 존재이자, 창조 세계를 다스릴 책임을 위임받은 대리인으로 이해해 왔다(창 1:28). 그러나 이 다스림은 결코 무제한적 지배나 착취의 권한을 의미하지 않는다. 인간은 창조 세계의 소유자가 아니라 하나님의 뜻에 따라 맡겨진 세계를 돌보고 보전해야 할 청지기이다. 기독교의 하나님의 형상 이해는 인간 존엄의 근거인 동시에, 하나님과 세계 앞에서 책임을 지며 살아가야 할 소명의 근거가 된다. 따라서 인간의 형상성은 피조물 위에 군림하는 지배의 근거가 아니라, 창조 세계 안에서 책임 있게 응답하는 존재 방식으로 이해되어야 한다.

이종성은 인간의 윤리적 책임을 개인의 내면이나 사적 신앙에 한정하지 않고 하나님과 교회, 이웃과 사회, 국가를 향한 관계적 책임으로 이해한다. 그는 “개인은 자신의 실존에 대하여 성실하고, 하나님에 대해서는 충실하며, 교회 안에서는 화목을 조성하고, 이웃에 대해서는 사랑을, 사회에 대해서는 공의를, 국가에 대해서는 질서와 정의의 유지를, 그리고 궁극적 명령으로서는 하나님의 나라를 건설하도록 명령을 받고 있다”고 말한다.³²⁾

이러한 관계적 책임의 범위를 창조 세계까지 확장하는 것은 이종성 자신의 직접적인 진술이 아니라, 그의 책임 윤리를 생태적 지평에서 재구성한 본 연구의 해석이다. 이종성은 인간의 책임을 개인의 실존, 하나님, 교회, 이웃, 사회와 국가, 그리고 하나님 나라를 향한 다층적 관계 속에서 이해한다. 본 연구는 이러한 관계적 책임을 기후 위기의 맥락에서 인간의 자유와 권한이 행사되는 방식에 적용하여 이를 ‘청지기적 자유’로 표현하고자 한다. 여기서 청지기적 자유란 인간의 자유를 무제한적 자기 실현이나 소유의 권한으로 이해하지 않고, 하나님 앞에서 맡겨진 세계를 책임 있게 돌보며 다른 피조물의 생존 조건을 고려하여 자신의 소비와 지배 권한을 제한할 수 있는 능력을 뜻한다.³³⁾ 청지기적 자유란 자유가 곧 방종이나 자기 확대가 아니라, 사랑 안에서 스스로를 제한하고 타자를 섬기는 능력이라는 이해에 기초한다. 인간은 창조 세계의 주인이 아니라 관리

32) 이종성, 『춘계 이종성 저작전집 12: 조직신학대계 윤리학Ⅲ』 (서울: 한국기독교학술원, 2001), 186.

33) 본 논문에서 ‘청지기적 자유’와 ‘자기 제한의 윤리’는 이종성이 직접 사용하거나 생태윤리적 개념으로 체계화한 용어가 아니다. 이는 이종성이 『윤리학Ⅲ』에서 제시한 하나님·교회·이웃·사회·국가·하나님 나라를 향한 관계적 책임을 기후 위기의 맥락에서 창조 세계 전체로 확장하여 재구성한 본 연구의 규범적 제안이다. 여기서 청지기적 자유란 인간의 자유와 권한을 무제한적 소유와 지배의 근거로 이해하지 않고, 다른 피조물의 생존 조건과 생명 공동체 전체의 선을 고려하여 스스로 제한할 수 있는 책임적 능력을 뜻한다.

자로 부름받았으며, 하나님의 뜻에 따라 맡겨진 세계를 돌보고 보전할 책임을 지닌 존재이다. 따라서 진정한 자유는 더 많이 소유하고 소비할 수 있는 능력이 아니라, 타자의 생존과 번영을 위해 자신의 권한과 욕망을 절제할 수 있는 능력으로 드러난다.

이처럼 재구성된 청지기적 자유의 개념을 생태적 맥락에 적용할 때, 인간은 창조 세계의 중심이 아니라 생명 공동체의 한 구성원으로 재위치된다. 이는 인간이 자신의 권한을 스스로 제한하고, 다른 피조물의 생존 공간과 고유한 가치를 존중해야 할 윤리적 의무로 이어진다. 곧 청지기적 자유는 자기 제한의 윤리로 구체화된다. 자기 제한은 인간의 자유를 부정하는 것이 아니라, 그 자유를 생명 공동체 전체의 선을 위해 책임 있게 사용하는 방식이다. 이 점에서 본 연구가 재구성한 자기 제한의 윤리는 인간의 자유와 권한을 하나님과 타자, 그리고 창조 세계 전체에 대한 책임 안에서 행사하도록 요청한다.

청지기적 자유에서 도출되는 자기 제한의 윤리는 무한한 성장과 소비를 정상으로 간주해 온 현대 자본주의 문명에 대한 근본적인 도전이 된다. 생명정치가 인간의 생존과 번영을 명분으로 비인간 생명의 희생을 정당화해 온 구조 속에서, 청지기적 자기 제한은 전혀 다른 가치 질서를 제시한다. 이는 인간의 욕망과 권리를 기준으로 세계를 재편하는 대신, 모든 피조물이 하나님의 창조 질서 안에서 공존할 수 있는 한계를 존중하는 삶의 방식이다.

이 지점에서 청지기적 자유와 자기 제한의 윤리는 IV장에서 논의할 ‘생태적 주권의 제도화’와 직접 연결된다. 생태적 주권은 인간의 책임을 포기하거나 비인간 피조물을 인간과 동일한 방식의 정치적 주체로 단순 치환하려는 주장이 아니다. 그것은 인간이 창조 세계의 소유자가 아니라 청지기라는 신학적 고백에 근거하여, 인간의 자유와 권한을 생명 공동체 전체

의 선을 위해 제한하고 조정하려는 규범적 원리이다.³⁴⁾ 따라서 생태적 주권의 제도화는 세속사회의 법철학적 개념을 단순히 차용한 것이 아니라, 이종성의 관계적 책임 윤리를 생태적 지평에서 재구성한 ‘청지기적 자유’와 ‘자기 제한의 윤리’를 제도적 차원으로 확장한 결과로 이해될 수 있다.

이 지점에서 교회의 역할은 결정적으로 중요해진다. 공적 교회는 단순히 생태 위기의 심각성을 경고하는 데 그치지 않고, 청지기적 자기 제한의 영성을 가르치고 공동체적으로 실천해야 한다. 에너지 사용, 소비 방식, 경제적 선택 전반에 걸쳐 ‘덜 가지는 삶’, ‘함께 사는 삶’을 증언하는 공동체적 실천은 기후 위기 시대에 교회가 보여 줄 수 있는 중요한 공적 증언이다. 이는 하나님의 대리자로서 인간이 감당해야 할 마땅한 태도이며, 모든 피조물과 더불어 살아가기 위한 필수적인 윤리적 결단이다.

결국 이종성의 통전적 사유와 공적 교회론, 그리고 그의 관계적 책임 윤리를 생태적으로 재구성한 청지기적 자유와 자기 제한의 윤리는 교회가 인간 사회 내부의 정의 실현을 넘어 피조 세계 전체의 살움을 추구해야 할 신학적 토대를 제공한다. 이제 이러한 신학적 규범이 기후 위기 시대의 구체적인 공적 역할과 책임 윤리로 어떻게 확장될 수 있는지, 그 생태윤리적 함의를 정리할 필요가 있다.

4. 통전신학과 공적 교회론의 생태윤리적 함의

앞선 논의에서 확인한 것처럼, 아감벤의 생명정치 이론은 본래 인간의

34) 본 논문에서 ‘생태적 주권’은 인간의 주권적 지배를 강화하는 개념이 아니라, 인간의 권한을 하나님의 창조 질서와 생명 공동체 전체의 선 앞에서 제한하고 조정하려는 규범적 개념이다. 따라서 생태적 주권의 제도화는 세속사회의 법철학적 개념을 단순히 차용한 것이 아니라, 이종성의 자유와 책임에 관한 신학을 현대 생태윤리와 대화시키면서 청지기적 자유와 자기 제한의 원리로 재구성한 본 연구의 규범적 제안으로 이해되어야 한다.

법적·정치적 배제를 설명하는 이론이지만, 기후 위기 속에서 비인간 피조물의 생존과 고통이 차등적으로 보호되고 제도적으로 비가시화되는 구조를 제한적으로 분석하는 데 비판적 통찰을 제공한다. 그러나 아감벤의 이론은 배제의 구조를 폭로하는 데 강점을 지니지만, 그 배제된 생명을 교회의 책임과 돌봄의 관계 안으로 회복시키는 신학적 근거까지 제시하지는 않는다. 또한 몰트만과 맥페이그를 비롯한 현대 생태신학자들은 창조 세계 전체를 향한 하나님의 구원과 돌봄을 강조하지만, 한국 교회의 역사적·교회론적 맥락에서 교회의 공적 책임을 재구성하기 위해서는 한국 신학의 자산을 통한 별도의 매개가 필요하다.

이 점에서 이종성의 신학은 본 논문에서 완성된 생태신학의 체계로 사용되는 것이 아니라, 아감벤의 생명정치 분석과 현대 생태신학의 논의를 한국 교회의 공적 책임 윤리로 연결하는 해석적 자원으로 기능한다. 그의 신론은 창조와 역사를 하나님의 주권적 통치 안에서 이해하게 하고, 인간론은 인간을 하나님과 타자 앞에서 책임적으로 응답하는 존재로 설명하며, 공적 교회론은 교회를 역사와 사회 속에서 하나님의 뜻을 증언하는 공동체로 규정한다. 또한 그의 윤리학에 나타난 관계적 책임은 현대 생태윤리와의 비판적 대화 속에서 인간의 자유와 권한을 생명 공동체 전체의 선을 위해 제한하고 조정하는 규범적 원리로 재구성될 수 있다.³⁵⁾

따라서 본 연구의 생태적 공적 교회론은 이종성 자신의 직접적인 생태신학을 재현한 것이 아니라, 그의 통전신학과 공적 교회론을 현대 생태신학과 비판적으로 대화시켜 재구성한 결과이다. 이러한 재구성에서 통전

35) 본 논문에서 아감벤은 기후 위기 속 배제 구조를 분석하는 비판적 도구로 사용되며, 몰트만과 맥페이그는 생태신학적 확장의 대화 상대이다. 반면 이종성은 한국 교회의 공적 책임을 교회론적으로 정당화하는 중심 신학 자원으로 사용된다. 특히 이종성의 신론, 인간론, 교회론, 윤리학은 각각 창조 세계를 향한 하나님의 주권, 인간의 책임성, 교회의 공공성, 자유와 응답성의 윤리를 제시함으로써 본 논문의 생태 지향적 공적 교회론을 뒷받침한다.

신학은 공동선을 창조 세계 전체의 삶으로 확장하고, 공적 교회론은 비가시화된 고통과 박탈된 애도를 교회의 책임 안으로 불러오며, 자유와 책임의 윤리는 인간의 권한을 생태적으로 제한하는 근거가 된다. 다음 장에서는 이러한 해석적 재구성이 교회의 공적 실천으로 어떻게 구체화 될 수 있는지를 살펴본다.

IV. 기후 위기 시대 교회의 공적 역할과 책임 윤리의 확장

1. 공동선의 생태학적 재정의와 공적 신앙의 실천

앞 장에서 살펴본 이종성의 통전신학은 창조와 구속, 개인과 사회, 교회와 세계를 분리하지 않는 신학적 사유를 요청한다. 이러한 통전적 관점에서 볼 때, 교회가 추구해야 할 공동선 역시 인간 사회의 안정과 번영에만 머물 수 없다. 기후 위기 시대의 공동선은 인간의 복지와 정의를 넘어, 창조 세계 전체의 온전함과 삶을 포함하는 방향으로 재정의되어야 한다.³⁶⁾ 다시 말해 생태 지향적으로 전환된 공적 교회론은 교회의 책임 윤리를 인간 공동체 내부의 문제에 한정하지 않고, 인간과 비인간 피조물이 함께 살아가는 생명 공동체 전체의 선으로 확장하도록 요청한다.

전통적으로 기독교 사회윤리에서 공동선은 인간 사회의 질서와 번영, 정의로운 제도의 형성을 중심으로 이해되어 왔다. 그러나 기후 위기 시대에 이러한 인간 중심적 공동선 개념은 명백한 한계를 드러낸다. 생태계 붕괴와 기후 재난이 가속화되는 현실 속에서, 인간 사회의 번영은 더 이상 비인간 피조물의 희생 위에 정당화될 수 없기 때문이다. 인간의 안전

36) 본 논문에서 ‘공동선의 생태학적 재정의’는 공동선을 인간 사회 내부의 질서와 번영에 한정하지 않고, 인간과 비인간 피조물이 함께 살아가는 창조 세계 전체의 온전함으로 확장하려는 시도를 의미한다. 이는 앞 장에서 논의한 이종성의 통전신학, 곧 창조와 구속, 교회와 세계를 분리하지 않는 신학적 사유에 근거한다.

과 경제적 이익이 다른 피조물의 생존 조건을 파괴함으로써 유지된다면, 그것은 참된 공동선이라 할 수 없다.

이에 따라 교회가 추구해야 할 공동선은 인간 공동체의 안녕을 넘어, 인간과 더불어 살아가는 모든 동식물, 강과 산, 대기와 토양을 포함하는 창조 세계 전체의 건강과 온전함으로 확장되어야 한다. 다시 말해 공동선은 ‘창조 세계의 살롬’이라는 생태적 지평 안에서 재정의되어야 한다. 여기서 살롬은 단순히 전쟁이나 갈등이 없는 상태를 의미하지 않는다. 구약 성서에서 살롬은 정의와 질서, 생명과 번영이 함께 어우러진 총체적 평화의 상태를 가리키며, 인간 사회뿐 아니라 땅과 생태계의 회복을 포함하는 개념이다.³⁷⁾ 브루그만은 살롬을 관계적 온전함과 창조 질서의 총만함으로 이해하며, 인간의 번영이 토지와 생명 공동체의 건강과 분리될 수 없음을 강조한다.³⁸⁾ 또한 하벨은 구약 본문을 생태적 관점에서 재독해하며, 성서가 인간의 지배만을 정당화하는 텍스트가 아니라 땅과 비인간 피조물의 권리를 증언하는 텍스트로도 읽혀야 함을 주장한다.³⁹⁾ 브루그만과 하벨의 논의는 공동선을 생태적으로 재구성하는 작업이 성서적 근거를 지닌 신학적 요청임을 뒷받침한다.

기후 위기 시대에 교회가 이 확장된 공동선을 추구하는 것은 선택적 윤리 실천이 아니라, 공적 신앙의 핵심적 표현이다. 공적 신앙은 신앙을 사적 영역에 가두지 않고, 사회적·구조적 현실 속에서 책임 있게 실천하는 태도를 의미한다. 이종성의 공적 교회론에 따르면 교회는 역사와 사회

37) 김석, “뉴노멀 시대의 생태 지향적 교회를 위한 기독교 생태윤리,” 288-292. 여기서 살롬은 개인의 내면적 평안이나 인간 사회의 안정에 한정되지 않고, 하나님과 인간, 인간과 인간, 인간과 비인간 피조물 사이의 관계가 회복되는 총체적 평화로 이해된다.

38) Walter Brueggemann, *Peace* (St. Louis: Chalice Press, 2001); Norman C. Habel, *An Inconvenient Text: Is a Green Reading of the Bible Possible?* (Adelaide: ATF Press, 2009), 3-9에서 재인용.

39) Norman C. Habel, *An Inconvenient Text*, 3-9.

속에서 하나님의 뜻을 증언하는 공동체이며, 따라서 기후 위기와 같은 구조적 문제 앞에서 침묵할 수 없다. 생태 지향적 공적 신앙은 기후 위기를 단순한 환경 이슈가 아니라 하나님 앞에서의 책임 문제로 인식하도록 이끈다.

따라서 공적 신앙은 구체적인 실천을 통해 가시화되어야 하며, 교회는 먼저 스스로 변화의 주체가 되어야 한다. 우선 교회는 자신의 운영 방식과 생활 양식을 점검하고, 에너지 사용과 탄소 배출을 줄이며, 재생 가능 에너지로의 전환을 모색하는 등 ‘탄소 중립 교회’를 향한 구체적 노력을 기울여야 한다. 이는 단순한 환경 보호 캠페인이 아니라, 교회가 창조 세계의 공동선을 위해 자신의 편의와 이익을 제한하는 청지기적 책임을 실천하는 행위이다. 또한 교회는 예배와 교육의 영역에서 창조 세계의 살림을 지속적으로 가르치고 실천해야 한다. 창조절 예배, 환경주일, 생태 설교, 다음 세대를 위한 생태 신앙교육은 기후 위기를 신앙의 주변 문제가 아니라 복음의 공공성과 연결된 문제로 인식하게 하는 중요한 통로가 될 수 있다. 교회의 교육은 단순한 환경 지식 전달에 머물지 않고, 인간의 욕망과 소비 습관을 성찰하며, 모든 피조물과 더불어 살아가는 삶의 방식을 훈련하는 방향으로 나아가야 한다.

교회 공동체는 지역 사회에서 생태적 삶을 실천하는 거점으로도 기능할 수 있다. 로컬푸드 운동, 쓰레기 감축과 재활용, 일회용품 줄이기, 교회 시설의 에너지 효율 개선, 생태적 재정 운영, 기후 취약계층과 생태 재난 지역에 대한 지원 등은 교회가 생명 공동체 전체의 번영을 지향하는 대안적 삶의 모델을 제시하는 방식이다. 이러한 실천은 작은 생활 윤리처럼 보일 수 있지만, 인간의 편의와 소비를 절대화해 온 문화에 대한 신앙적 저항이라는 점에서 공적 의미를 지닌다.

더 나아가 공적 신앙은 교회의 실천을 사회 구조 차원으로 확장하도록

요구한다. 기후 위기는 개인의 윤리적 선택만으로 해결될 수 없는 구조적 문제이며, 따라서 교회는 정책과 제도의 영역에서도 책임 있는 목소리를 내야 한다. 특정 집단의 이해관계를 대변하는 것을 넘어, 피조물 전체의 공동선을 기준으로 기후 정책을 평가하고 대안을 제시하는 일은 공적 교회의 중요한 사명이다. 정부와 기업이 기후 위기 대응에 책임을 회피하거나 단기적 이익을 우선시할 때, 교회는 예언자적 비판과 연대를 통해 사회적 책임을 촉구해야 한다.

이처럼 공동선의 생태학적 재정의는 통전신학이 교회의 공적 실천으로 구체화되는 첫 번째 방향이다. 교회가 창조 세계의 공동선을 위해 말하고 행동할 때, 그것은 특정 이념의 대변이 아니라 하나님 나라의 생명과 정의를 공적으로 증언하는 행위가 된다.

2. 박탈된 애도의 공적 포용

이종성의 공적 교회론에 따르면 교회는 세상으로부터 분리된 사적 종교 공간이 아니라, 세상의 고통을 하나님 앞에서 증언하고 사회 속으로 파송되는 공동체이다. 그러므로 기후 재난 속에서 말해지지 못한 비인간 피조물의 고통과 상실을 기억하고 애도하는 일은 단순한 정서적 행위가 아니라 교회의 공적 책임에 속한다. 앞 장에서 논의한 바와 같이, 공적 교회는 사회가 외면하는 고통을 복음의 언어로 해석하고, 침묵 속에 묻힌 생명의 가치를 공적 담론의 장으로 불러내야 한다. 교회의 공적 책임이라는 관점에서 박탈된 애도의 포용은 이종성의 공적 교회론이 생태적 지평에서 구체화되는 중요한 실천이라 할 수 있다.

기후 위기는 단지 물리적 피해나 경제적 손실만을 초래하지 않는다. 그것은 수많은 상실과 애도의 경험을 동반하는 총체적 위기이다. 삶의 터전을 잃고 이주를 강요받는 기후 난민, 생계 기반이 붕괴된 농어민, 환

경 재난으로 가족과 공동체를 잃은 이들의 슬픔은 종종 사회적으로 충분히 인정받지 못한 채 남는다. 더 나아가 기후 재난과 생태계 파괴 속에서 죽어가는 비인간 생명체의 고통과 상실은 대부분 공적 기억의 영역에 들어오지 못한다. 이들의 죽음은 인간의 손실을 설명하는 배경으로만 처리되거나, 불가피한 환경 변화의 부산물로 간주된다.

사회적으로 승인받지 못한 슬픔을 설명하는 개념이 바로 ‘박탈된 애도’이다. 이 용어는 애도의 대상이나 방식이 사회적으로 정당한 것으로 인정받지 못할 때, 그 슬픔이 공적 언어와 의례의 영역에서 배제되는 현상을 가리킨다.⁴⁰⁾ 특히 비인간 생명체의 죽음에 대한 슬픔은 더욱 쉽게 박탈된다. 반려동물이나 생태계 파괴로 인한 비인간 생명의 상실은 ‘과도한 감정’ 혹은 ‘비합리적 애착’으로 치부되며, 애도의 정당성을 부여받지 못하는 경우가 많다. 그 결과 비인간 생명의 죽음은 공적 기억과 윤리적 성찰의 영역으로 진입하지 못하고 사적인 상실로만 남게 된다.

박탈된 애도는 우연적 현상이 아니라, 생명정치적 질서와 깊이 연결되어 있다. 생명정치가 인간의 생명만을 보호할 가치가 있는 것으로 설정할 때, 비인간 생명의 죽음은 애도할 필요조차 없는 사건으로 처리된다. 비인간 생명체는 관리와 실험, 위험 예측의 도구로 활용될 수는 있지만, 그 고통과 죽음은 공적 의미를 지니지 못한다. 가슴기 살균제 참사에서 반려동물의 죽음이 공식 피해 통계와 보상 체계에서 배제된 것은 이러한 구조적 박탈의 한 사례라 할 수 있다.⁴¹⁾

공적 교회는 바로 이 지점에서 중요한 책임을 감당해야 한다. 교회는

40) Kenneth J. Doka, *Disenfranchised Grief*, 4-7. ‘박탈된 애도’는 사회적으로 정당한 애도로 인정받지 못하는 상실 경험을 가리킨다. 본 논문에서는 이 개념을 비인간 피조물의 죽음과 생태계 파괴가 공적 애도의 대상이 되지 못하는 현실을 설명하기 위해 사용한다.

41) 김성호 · 심우찬 · 장경우, “가슴기 살균제 참사의 반려동물 상실 경험으로 본 기독교사회윤리적 성찰,” 318-325.

사회가 침묵하도록 강요하는 슬픔, 말해지지 못한 상실을 공적인 애도의 장으로 불러내는 역할을 수행해야 한다. 이는 단순히 개인의 감정을 위로하는 차원을 넘어, 어떤 생명이 애도받을 자격이 있는지에 대한 사회적 기준 자체를 신학적으로 재구성하는 행위이다. 교회가 박탈된 애도를 포용할 때, 그것은 비가시화된 고통을 가시화하고, 침묵 속에 묻힌 생명의 가치를 공적으로 선언하는 예언자적 실천이 된다.

이를 위해 교회는 다양한 목회적·예전적 실천을 구체적으로 모색할 수 있다. 첫째, 교회는 기후 재난과 환경 파괴로 희생된 인간과 비인간 생명 모두를 기억하고 추모하는 ‘창조 세계를 위한 애도 예배’를 드릴 수 있다. 이러한 예배는 인간 중심적 애도의 틀을 넘어, 모든 피조물이 하나님의 창조 안에서 기억될 가치가 있음을 상징적으로 드러낸다. 둘째, 반려동물의 죽음으로 깊은 상실을 경험한 교인들을 위해 기도와 목회적 돌봄을 제공하고, 그들의 슬픔을 공동체가 함께 나누는 문화를 형성할 수 있다. 이는 비인간 생명에 대한 애도를 정상적이고 정당한 신앙 행위로 인정하는 신학적 선언이기도 하다. 셋째, 교회는 농장동물, 야생동물, 서식지 파괴 문제를 신앙교육의 주제로 다루어야 한다. 공장식 축산, 대규모 개발, 기후 변화로 인한 생태계 붕괴는 단지 환경 정책의 문제가 아니라, 하나님의 피조물에 대한 인간의 책임 문제이다. 교회의 교육은 비인간 생명의 고통을 감추거나 주변화하지 않고, 그것을 창조 신앙과 책임 윤리의 문제로 해석하도록 도와야 한다. 넷째, 교회는 생태 재난 피해를 인간 피해만이 아니라 창조 세계의 고통으로 해석하는 공적 담론을 형성해야 한다. 이를 통해 교회는 사회가 애도하지 않는 생명을 기억하고, 말없는 피조물의 고통을 사회적 책임의 언어로 번역하는 역할을 감당할 수 있다.

이러한 실천은 최근 기독교 동물신학과 생태윤리 논의에서도 신학적으

로 정당화되고 있다. 린지는 기독교 신앙이 인간의 구원만이 아니라, 고통받는 모든 피조물에 대한 연민과 책임을 요구한다고 주장하며, 비인간 생명의 고통에 응답하는 태도는 기독교 윤리의 선택 사항이 아니라 본질적 요청임을 강조한다.⁴²⁾ 또한 클라우는 성서 전체를 관통하는 창조 신앙을 바탕으로, 동물 역시 하나님과의 관계 안에 놓인 도덕적 고려의 주체이며, 그들의 죽음은 신학적으로 애도될 수밖에 없는 사건임을 논증한다.⁴³⁾ 이러한 논의는 교회의 애도 실천이 단순한 감정적 배려가 아니라, 기독교 신앙의 심층 구조와 연결된 신학적 행위임을 분명히 한다. 이러한 애도 실천은 감정적 위로에 머물지 않고, 교회의 윤리적 감수성을 형성하는 교육적 기능을 수행한다. 공동체가 함께 애도할 때, 생명은 더 이상 교환 가능한 자원이나 관리 대상이 아니라, 상실될 때 슬퍼해야 할 고유한 가치의 주체로 인식된다. 따라서 박탈된 애도의 공적 포용은 교회가 비가시화된 고통을 기억하고, 창조 세계의 상실을 공동체적 책임 안으로 받아들이는 핵심 실천이라 할 수 있다.

3. 생태적 주권의 제도화

생태적 주권의 제도화는 인간의 책임을 포기하거나 비인간 피조물을 인간과 동일한 방식의 정치적 주체로 단순 치환하려는 시도가 아니다. 그것은 인간이 창조 세계의 소유자가 아니라 청지기라는 신학적 고백에 근거하여, 인간의 자유와 권한을 생명 공동체 전체의 선을 위해 제한하고 조정하려는 제도적 표현이다. 앞 장에서 논의한 것처럼, 이중성의 관계적 책임 윤리를 생태적으로 재구성한 청지기적 자유와 자기 제한의 윤리는

42) Andrew Linzey, *Animal Theology* (Urbana: University of Illinois Press, 1994), 15-18, 27-33.

43) David L. Clough, *On Animals: Systematic Theology*, vol. 1 (London: T&T Clark, 2012), 67-75.

바로 이 지점에서 생태적 주권의 신학적 근거가 된다. 인간의 자유가 무제한적 소유와 소비의 권한이 아니라 하나님 앞에서 책임 있게 자신을 제한하는 능력이라면, 교회는 생태계와 비인간 피조물의 생존 조건을 제도적으로 보호하는 일에도 공적 책임을 감당해야 한다.

교회의 공적 역할은 윤리적 선언과 목회적 돌봄에 머무르지 않고, 사회구조의 변혁을 향해 나아가야 한다. 이는 생태적 주권을 신학적 담론의 차원에만 두지 않고, 현실의 법과 제도 속에서 실질적으로 보장하려는 노력을 포함한다. 본 논문에서 사용하는 생태적 주권이란, 인간만이 아니라 생태계와 비인간 피조물 또한 고유한 생존과 번성의 권리를 지닌 주체로 인정하며, 인간의 통치와 이용 권한이 생명 공동체 전체의 선을 위해 제한·조정되어야 한다는 규범적 원리를 의미한다.⁴⁴⁾ 기후 위기와 생명 위기가 구조적 성격을 지니는 한, 이에 대한 교회의 응답 또한 개인 윤리의 호소를 넘어 제도적 책임의 차원으로 확장되어야 한다. 이러한 맥락에서 청지기 윤리의 급진적 실천은 생태계와 비인간 생명체를 보호의 객체가 아니라 권리의 주체로 인식하도록 사회적 상상력을 전환하는 데서 출발한다. 교회는 생태계와 비인간 생명체가 법적·제도적 보호를 받을 수 있도록 공적 담론을 형성하고, 관련 입법과 제도 개혁을 지지하는 시민적 연대에 참여해야 한다. 예컨대 ‘자연의 권리’를 헌법에 명시하려는 시도나, 특정 강·산·숲과 같은 생태계에 법인격을 부여하여 스스로를 보호하고 소송할 수 있는 권리를 인정하는 입법 사례들은 생태적 주권을 제도적으로 구현하려는 구체적 실험으로 평가할 수 있다.⁴⁵⁾ 이러한 흐름은

44) 생태적 주권 개념은 앞 장에서 정의한 바와 같이, 인간의 주권적 지배를 강화하는 개념이 아니라 인간의 권한을 하나님의 창조 질서와 생명 공동체 전체의 선 앞에서 제한하고 조정하려는 규범적 개념이다.

45) Cormac Cullinan, *Wild Law*, 95-105; Christopher D. Stone, *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment* (New York: Oxford University Press, 2010), 45-72.

자연을 인간의 소유물이나 관리 대상으로만 이해해 온 근대 법 질서에 대한 근본적 도전이다.

실제로 이러한 제도적 전환은 이미 국제 사회에서 제한적이거나 현실화되고 있다. 에콰도르는 2008년 헌법 개정을 통해 자연, 곧 원주민 전통에서 ‘어머니 대지’를 뜻하는 ‘파차마마(Pachamama)’를 권리의 주체로 명시하고, 생태계가 스스로의 존속과 회복을 요구할 권리를 헌법적으로 보장하였다. 또한 뉴질랜드는 2017년 ‘황거누이강(Whanganui River)’에 법인격을 부여하여, 해당 강을 하나의 살아 있는 존재로 인정하고 국가와 원주민 공동체가 그 법적 대리인이 되도록 하였다. 이러한 사례들은 생태적 주권이 추상적 이상이 아니라, 법과 제도의 언어로 구체화될 수 있음을 보여주는 중요한 선례이다.⁴⁶⁾

물론 이러한 주장은 세속 사회의 관점에서는 급진적이거나 비현실적으로 보일 수 있다. 그러나 신학적으로 볼 때, 이는 모든 피조물이 하나님의 것이며 고유한 가치를 지닌다는 창조 신앙의 당연한 귀결이다. 성서는 인간에게 땅을 정복하고 다스리는 사명을 부여하는 동시에(창 1:28), 에덴동산을 경작하며 지키는 책임을 맡긴다(창 2:15). 인간이 다른 피조물을 무제한적으로 소유하고 이용할 수 있다는 전제는, 신학적으로 볼 때 창조주와 피조물의 관계를 전도시키는 주장에 가깝다. 본 연구가 이종성의 관계적 책임 윤리를 생태적으로 재구성한 청지기적 자유는 인간의 자유와 권한이 하나님과 타자, 그리고 생명 공동체 전체에 대한 책임 안에

46) Constitution of the Republic of Ecuador (2008), arts. 71-74, <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/english08.html>, 접속일: 2026. 6. 19.; New Zealand Parliament, *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017*, <https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html>, 접속일: 2026. 6. 19. 에콰도르 헌법과 뉴질랜드 황거누이강 사례는 자연 또는 특정 생태계가 법적 보호의 객체를 넘어 권리와 법적 지위를 인정받을 수 있음을 보여주는 대표적 사례이다.

서 제한되어야 함을 강조한다.

따라서 교회는 인간의 소유권과 개발권을 절대적 가치로 간주하는 사회적 합의에 대해 비판적 질문을 던져야 한다. 생태계의 파괴와 생명 공동체의 붕괴가 가속화되는 상황에서, 인간의 권리를 제한해서라도 창조 세계 전체의 건강성과 지속 가능성을 회복하는 것이 더 높은 차원의 정의라는 점을 공적으로 선포해야 한다. 이는 인간의 자유를 억압하려는 시도가 아니라, 자유를 생명 공동체 전체의 선을 위해 책임 있게 재구성하려는 윤리적 결단이다. 이러한 생태적 주권의 제도화를 위한 교회의 실천은 몇 가지 차원에서 구체화될 수 있다. 첫째, 교회는 자연의 권리, 생태계 법인격, 동물복지와 생명권, 기후 정의와 같은 주제를 공적 신앙교육의 내용으로 포함해야 한다. 둘째, 교회는 지역 사회의 강, 숲, 하천, 산림, 농지와 같은 생태적 삶의 터전을 보호하는 시민적 활동에 참여할 수 있다. 셋째, 교단과 지역 교회는 기후 정책과 개발 정책을 평가할 때, 인간의 경제적 이익만이 아니라 비인간 피조물의 생존 조건과 생태계의 회복 가능성을 함께 고려하는 윤리 기준을 마련해야 한다. 넷째, 교회는 생태계 파괴와 기후 불의의 피해를 입은 지역 공동체와 연대하며, 생태적 약자를 위한 공적 대변자의 역할을 감당해야 한다. 이러한 생태적 주권의 제도화를 위한 교회의 노력은 단순한 사회운동 참여를 넘어, 하나님의 선교(Missio Dei)에 동참하는 신앙 행위로 이해될 수 있다. 하나님의 선교는 인간 영혼의 구원에만 국한되지 않으며, 인간의 탐욕으로 훼손된 창조 세계의 질서를 회복하고 모든 피조물을 화해로 이끄는 하나님의 포괄적 사역이다.⁴⁷⁾ 교회가 생태적 주권을 옹호하고 제도적 변화를 위해 행동할

47) David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 389-393. 하나님의 선교는 교회의 선교를 하나님의 포괄적 구원 사역에 참여하는 것으로 이해하는 개념이다. 본 논문에서는 이 개념을 인간 영혼의 구원뿐 아니라 창조 세계의 회복과 화해를 포함하는 공적 신앙의 실천으로 확장하여 사용한다.

때, 그것은 정치적 선택이 아니라 창조 세계를 향한 하나님의 구원 의지에 응답하는 공적 신앙의 실천이 된다.

결국 생태적 주권의 제도화는 기후 위기 시대 교회의 공적 책임 윤리를 제도적 차원으로 확장하는 실천이다. 교회가 법과 제도의 언어로 생명을 옹호하고, 말 없는 피조물의 권리를 대변할 때, 교회는 인간 중심주의를 넘어서는 새로운 정의의 비전을 사회 속에 제시할 수 있다.

V. 나가는 말

본 연구는 기후 위기를 단순한 환경 문제나 정책 과제가 아니라, 생명 공동체 전체의 존립을 위협하는 신학적 · 윤리적 사건으로 이해하고자 하였다. 이를 위해 먼저 아감벤의 생명정치 이론과 해러웨이의 다종적 · 관계적 사유를 분석의 틀로 삼아, 기후 위기 속에서 비인간 피조물의 고통과 생존 조건이 어떻게 차등적으로 보호되고 제도적으로 비가시화되는지를 살펴보았다. 기후 재난과 생태계 파괴의 현실 속에서 비인간 피조물은 법적 · 정치적 보호의 주체로 인정받기보다, 인간의 생존과 경제적 효율, 기술적 관리의 대상으로 환원된다. 그 결과 이들의 고통과 죽음은 공적 담론과 제도적 책임의 영역에서 배제되고, 사회적으로 충분히 애도되지 못한 채 비가시화된다. 이러한 분석은 기후 위기가 인간 중심적 생명정치의 한계를 드러내는 동시에, 기독교 사회윤리가 인간 사회 내부의 정의 문제를 넘어 창조 세계 전체의 고통을 윤리적 성찰의 장으로 불러와야 함을 보여준다. 이러한 문제의식 위에서 본 연구는 춘계 이중성의 신학을 생태적 지평에서 재해석하였다. 이중성의 통전신학은 창조와 구속, 교회와 세계, 신앙과 책임을 분리하지 않는 신학적 사유를 제공한다. 그의 신론은 창조 세계와 역사 전체를 하나님의 주권 아래 이해하도록 이끌며, 인간론은 인간을 하나님의 형상으로 창조된 책임적 · 관계적 존재로 파악

하게 한다. 또한 공적 교회론은 교회를 사적 신앙 공동체가 아니라 역사와 사회 속에서 하나님의 뜻을 증언하는 공적 공동체로 이해하게 하며, 윤리학은 자유와 책임, 응답성을 분리하지 않는 책임 윤리의 토대를 제공한다. 이 관점에서 기후 위기는 교회의 외부에 있는 사회적 의제가 아니라, 창조 세계를 향한 하나님의 뜻과 교회의 정체성을 함께 묻는 신학적 과제로 이해될 수 있다.

이러한 신학적 토대 위에서 본 연구는 기후 위기 시대 교회의 공적 역할과 책임 윤리를 세 가지 방향으로 제시하였다. 첫째, 공동선은 인간 사회의 안정과 번영에 한정되지 않고, 창조 세계 전체의 온전함과 살림을 포함하는 방향으로 재정의되어야 한다. 둘째, 교회는 기후 재난과 생태 파괴 속에서 말해지지 못한 비인간 피조물의 고통과 상실을 기억하고, 박탈된 애도를 공적 책임의 영역으로 불러와야 한다. 셋째, 생태적 주권의 제도화는 인간의 책임을 포기하는 것이 아니라, 인간이 창조 세계의 소유자가 아니라 청지기라는 신학적 고백에 근거하여 인간의 자유와 권한을 생명 공동체 전체의 선을 위해 제한하고 조정하려는 책임 윤리의 한 형태로 이해될 수 있다.

본 연구의 의의는 아감벤의 생명정치 비판과 이종성의 통전신학 및 공적 교회론을 연결함으로써, 기후 위기를 교회의 정체성과 공적 책임을 재구성하는 신학적 문제로 제시했다는 데 있다. 특히 ‘생태 지향적 공적 교회’라는 관점은 교회가 인간 중심적 구원 이해와 사적 신앙의 울타리를 넘어, 창조 세계 전체의 신음에 응답하는 공적 주체로 서야 함을 강조한다. 이는 교회의 생태적 책임이 단순한 실천 프로그램이나 윤리적 권고가 아니라, 신론·인간론·교회론·윤리학이 함께 요청하는 통전적 책임임을 밝히는 데 기여한다.

그러나 본 연구는 주로 이론적 토대를 제시하는 데 초점을 두었기 때문

에, 구체적 정책 설계와 교회 현장의 실천 모델을 충분히 다루지는 못했다. 향후 연구에서는 교단별 생태윤리 지침, 창조 세계를 위한 예배와 교육 모델, 교회 시설과 재정 운영의 생태적 전환, 지역사회 기후 대응 사례 연구가 보다 구체적으로 이루어질 필요가 있다. 또한 생태적 주권의 제도가 한국 사회와 교회 현장에서 어떤 방식으로 수용되고 실천될 수 있는지에 대한 법적·목회적·사회윤리적 후속 연구도 요청된다.

결국 기후 위기는 교회가 무엇을 말할 것인가의 문제를 넘어, 교회가 어떤 공동체로 존재할 것인가를 묻는 질문이다. 교회가 이 질문 앞에서 창조 세계 전체의 살림을 향한 공적 책임으로 응답할 때, 교회는 신음하는 피조 세계 가운데서 하나님의 생명과 정의를 증언하는 공동체로 다시 설 수 있을 것이다. 본 연구가 한국 교회가 침묵과 회피를 넘어 책임과 연대의 자리로 나아가는 신학적 성찰의 작은 토대가 되기를 기대한다.

참고문헌

- 김민석. “기후위기와 신앙 실천: 한국 교회의 전환을 위한 공공신학적 성찰.” 『조직신학연구』 50(2025), 40-68.
- 김석. “뉴노멀 시대의 생태 지향적 교회를 위한 기독교 생태윤리.” 『기독교사회윤리』 63(2025), 280-292.
- 김성호 · 심우찬 · 장경우. “가습기 살균제 참사의 반려동물 상실 경험으로 본 기독교사회윤리적 성찰.” 『기독교사회윤리』 63(2025), 315-325.
- 김종만. “서남동의 생태신학과 공공성에 관한 시론적 연구: 인간-비인간 상호성의 종교철학적 지평.” 『종교연구』 85/3(2025), 117-146.
- 이종성. 『조직신학대계 7: 교회론 I』. 서울: 대한기독교출판사, 1989.
- _____. 『춘계 이종성 저작전집 1: 신학서론』. 서울: 한국기독교학술원, 2001.
- _____. 『춘계 이종성 저작전집 2: 신학적 인간학』. 서울: 한국기독교학술원, 2001.
- _____. 『춘계 이종성 저작전집 8: 조직신학대계 교회론 I』. 서울: 한국기독교학술원, 2001.
- _____. 『춘계 이종성 저작전집 12: 조직신학대계 윤리학III』. 서울: 한국기독교학술원, 2001.
- _____. “통전적 신학 서설.” 이종성 · 김명용 · 윤철호 · 현요한. 『통전적 신학』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2004, 13-52.
- 홍창현. “생태적 회심을 향하여: 한국 교회와 하나님의 아픔의 신학.” 『기독교사회윤리』 61(2025), 387-418.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- _____. *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Benjamin, Walter. “Theses on the philosophy of history.” In *Illuminations*, edited by Hannah Arendt, translated by Harry Zohn, 253-264. New York: Schocken Books, 1968.
- _____. “Critique of violence.” In *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, edited by Peter Demetz, translated by

- Edmund Jephcott, 277-300. New York: Schocken Books, 1978.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.
- Bossart, Gregory D. "Marine mammals as sentinel species for oceans and human health." *Veterinary Pathology* 48/3(2011), 676-690.
- Brueggemann, Walter. *Peace*. St. Louis: Chalice Press, 2001.
- Campbell, Timothy, and Adam Sitze, eds. *Biopolitics: A Reader*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Carson, Rachel. *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin, 1962.
- Clough, David L. *On Animals: Systematic Theology*. Vol. 1. London: T&T Clark, 2012.
- Cullinan, Cormac. *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice*. Totnes: Green Books, 2011.
- Doka, Kenneth J. *Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow*. Lexington, MA: Lexington Books, 1989.
- Gudmand-Høyer, Marius, and Thomas Lopdrup Hjorth. "Liberal biopolitics reborn." *Foucault Studies* 7(2009), 99-130.
- Habel, Norman C. *An Inconvenient Text: Is a Green Reading of the Bible Possible?* Adelaide: ATF Press, 2009.
- Haraway, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Kelly, Mark B. "Biopolitics and climate emergency." *Theory, Culture & Society* 38/2(2021), 1-24.
- Kolbert, Elizabeth. *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. New York: Henry Holt and Company, 2014.
- Linzey, Andrew. *Animal Theology*. Urbana: University of Illinois Press, 1994.
- McFague, Sallie. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Moltmann, Jürgen. *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. San Francisco: Harper & Row, 1985.
- Stone, Christopher D. *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the*

Environment, New York: Oxford University Press, 2010.

Constitution of the Republic of Ecuador, 2008, Arts. 71-74, <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/english08.html>, 접속일: 2026. 6. 19.

Intergovernmental Panel on Climate Change, Climate Change 2023: Synthesis Report, Geneva: IPCC, 2023, <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/>, 접속일: 2026. 6. 19.

Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services, Bonn: IPBES, 2019, <https://ipbes.net/global-assessment>, 접속일: 2026. 6. 19.

New Zealand Parliament, Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017, 2017, <https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html>, 접속일: 2026. 6. 19.

논문투고일: 2026년 06월 19일

심사개시일: 2026년 07월 17일

게재확정일: 2026년 08월 04일

• 국 문 초 록 •

본 연구는 기후·생태 위기 속에서 교회의 공적 역할과 책임 윤리를 재구성한다. 조르조 아감벤의 생명정치 비판을 통해 비인간 피조물의 고통과 생존 조건이 어떻게 차등적으로 보호되고 제도적으로 주변화되며 공적으로 비가시화되는지를 분석한다. 본 연구는 인간의 정치적·법적 배제를 설명하기 위해 형성된 호모 사케르 개념을 비인간 피조물에게 직접 확장하지 않는다. 대신 도나 해러웨이의 다종적·관계적 사유를 이론적 매개로 삼아, 아감벤이 분석한 차등적 보호와 주권적 배제의 구조를 제한적·유비적으로 활용한다.

신학적 응답으로는 이중성이 생태신학을 직접 전개하지 않았다는 한계를 인정하면서 그의 통전신학과 공적 교회론을 생태적으로 재해석한다. 창조와 구속에 대한 통전적 이해, 인간의 관계적 책임에 관한 설명, 공적 교회에 대한 관점은 생태적 재구성을 위한 신학적 자원을 제공한다. 이를 토대로 공동선을 창조 세계의 살림으로 재정의하고, 비가시화된 고통과 박탈된 애도를 공적으로 인정하며, 인간의 자유와 권한을 생명 공동체 전체의 선을 위해 제한하는 생태적 책임의 제도화를 제안한다. 궁극적으로 교회는 창조 세계의 고통을 기억하고 그 온전함을 증언하는 생태 지향적 공적 공동체가 되어야 한다.

주제어: 기후 위기, 생명정치, 공적 교회, 박탈된 애도, 생태적 주권
