

해외 논문

생태학* (Ökologie)

위르겐 몰트만

(독일 튀빙엔대 명예교수/ 조직신학)

1. 생태학

생태학(집, 가계 관리를 의미하는 그리스어 οἶκος로부터 유래)이라는 개념은 1866년 에른스트 헤켈(Ernst Haeckel)에 의해 생화학에 도입되었는데, 이는 “주어진 외부세계에 대한 유기체의 관계들을 다루는 학문”을 제시하기 위해서이다. 헤켈은 1859년 생태계의 진화론을 발표한 찰스 다윈(Charles Darwin)에게 함류하였는데, 이 진화론에 의하면, 환경의 변화들은 장기적으로 자연 도태의 요소들로서 작용한다는 것이다. 동식물의 종들과 이들을 둘러싼 독특한 환경 사이의 상호작용은 이미 오래전부터 알려져 왔다. 이에 대한 최초의 기록들은 아리스토텔레스(Aristoteles)의 **동물의 역사**(Historia Animalium)와 테오프라스트(Theo-

* 본 논문은 독일 튀빙엔대학의 조직신학 명예교수인 위르겐 몰트만이 오늘날 지구 생태계의 총체적 위기를 극복하는 데 기여하고자 TRE(Theologische Realenzyklopädie) 25권에 발표한 글이며, 이 글을 옮긴이 박미숙은 이화여대에서 사회학과 신학을 공부하였으며, 튀빙엔대학에서 조직신학 박사학위를 수여받았음.

phrast)의 **식물의 역사(Historia Plantarum)**에서 발견되어 진다. 그러나 동식물과 환경 사이의 상호작용에 대한 조직적인 연구는 계몽주의 시대에야 비로소 시작되었다. 핵켈 이래로 사람들은 **개체적 생태학**(Autöko-logie, 개별 유기체 - 환경 - 장)과 **총체적 생태학**(Synökologie, 생명 공동체 - 환경 - 장)을 구별한다. 생물학적인 환경연구에서의 성과들은 **인간 생태학(Humanökologie)**, 생물의 영역 그리고 지구의 살림살이(Erdhau-shalt)를 다루는 분야에 있어서 전체적으로 재년의 확장을 가져왔다. 이리하여 생태학은 오늘날 인간에 의해 야기된 생활환경에서의 자연의 변화들도 포괄하며, 일상용어에서는 특히 인간의 생태계를 의미한다. 생물학에서 개별 유기체들과 종들에 관한 학문은 **생태계**에서의 관계의 그물망들(Beziehungsnetze)으로 확장되었다. 인류문화의 확장과 인구 증가가 진행되는 과정에서 생태학은 지역적 차원에서는 물론, 범세계적 차원에서 환경파괴에 대한 조직적인 연구로 발전되었는데, 예를 들어 우리는 이것을 위싱턴 소재 “세계관측연구소”(World Watch Institut)와 다른 관측기관들을 통해 볼 수 있다. 또한 생태학은 **환경보호**, **환경윤리** 그리고 **환경정책**에서의 **응용된 생태학**으로 발전되었다.

인간 생태학은 **정신신체의학**의 발달에도 그 근원을 두고 있다. 주체와 객체, 정신과 자연의 엄격한 구별은 결코 인간 자신에게서 일어나지 않는다. 인간 자신은 한번도 전적으로 객체가 된 일이 없다. 병을 앓아진 환자도 인간으로서 주체이다. 정신신체의학은 환자의 “주체를 병리학에 도입”함으로써, “자연과학의 객체주의를 탈마술화”(Entzauberung)하기 시작했으며, “형태의 범위”(Gestaltkreis) 안에서 인간 인격의 전인적인 관찰 방법들을 개발했다(Viktor von Weizsäcker). 인간의 육체와 영혼의 통일성에 대한 발견과 육체적이며 감각적인 자기경험들을 개인과 공동체의 삶에 재수용하게 된 것은, 인간의 자연에 대한 그릇된 관계를 회복하기 위한 출발점이 되었다. “환경의 심리학”(Willy Hellpach),

“심리학적인 생태학”(Kurt Lewin) 그리고 “형태 심리학”은 특별한 인간-환경-장들(Felder), 지정된 거주 영역과 “생활 공간들” 안에서의 인간의 행동양식들을 연구했다. 하나의 완전한 인간 생태학은 이러한 생태학적 심리학과 인간으로 말미암은 지구 생태계의 변화들을 동일한 과정들의 내적인 면과 외적인 면으로서 서로 결합시킬 것이다.

인간의 생태계에서는 원초적인 환경과 부차적인 환경 사이에 구별이 이루어진다. 원초적인 환경은 생물의 영역(Biosphäre)이고, 부차적인 환경은 기술의 영역(Technosphäre)이다. 세계 인구의 급속한 도시화는 외적으로는 기술의 영역에 의한 생물의 영역의 대체(Ersatz)를, 내적으로는 인간의 육체적 본성과 감성의 배제(Verdrängung)를 유도한다. 언론 매체를 통해서 얻을 수 있는 수많은 이차적 경험들이 삶의 일차적 경험들을 대체한다.

인간 생태학, 정신신체의학 그리고 생태학적인 심리학은 근대 인간학의 근간을 이루고 있는 인간 중심주의에 의문을 제기했다. 1486년 피코 드 라 미란돌라(Pico de la Mirandola)는 동물은 자연에 의해 결정되어 지나, 인간은 자유롭게 창조되었다고 주장했다. 이로써 인간은 “세계의 중심”에 세워졌다. 1770년 요한 고틀프리트 헤르더(Johann-Gottfried Herder)는 모든 동물은 출생 때부터 자기가 속한 자연의 영역에 속하나, 인간은 “상거래와 규정들의 세계”(Welt von Geschäften und Bestimmungen)를 가진다고 언급했다(J. G. Herder, Über den Ursprung der Sprache, Berlin, 1859, 21). 모든 동물과 달리 자연은 “사랑이 많은 어머니”이나, 인간에 대해서는 “가장 혹독한 계모(Stiefmutter)”였다. 그러므로 인간은 그 자신이 중심점에 서 있는 이 세계를 의식적으로 형성함으로써, 자신의 자연적인 결합들을 보완할 수밖에 없을 것이다. 인간의 원칙적인 “세계 개방성”(Weltoffenheit)에 대한 논제(M. Scheler, A. Gehlen)는 학문적으로 유지될 수 없다: 동물과 인간은 자기에게 이미 주어진 환경에 의존함에 있어서 다양한 정도의 적응 능력을 가지고 있

다. 인간 중심주의는 현대 세계의 학문적·기술적인 문명을 생태계의 위기로 몰고 갔다. 특히 중요한 것은, 이러한 현대의 인간 중심주의 안에 여자를 자연과 육체와 균등화하고, 남성적인 문화에 예속시켰던 남성 중심주의가 내포되어 있다는 점이다. 남성 중심주의는 인간성의 단순한 요청들에 부딪혀 수포로 돌아가며, 현대의 인간 중심주의는 인간은 자연에 의존하나, 자연은 인간에 의존하지 않는다는 사실 앞에 좌초되고 만다.

2. 생태학적인 위기

우리가 지금까지 아는 바와 같이, 학문적·기술적인 문명의 확산은 보다 많은 종류의 식물들과 동물들의 멸종을 야기한다. 이산화탄소와 메탄 가스를 통해 지구의 “온실효과”가 유발되는데, 이는 다음 세기에 지구의 기후를 예측하기 어렵게 변화시킬 것이다. 보다 많은 수확을 올리게 하는 여러 종류의 화학적인 비료들을 통해 토양은 오염된다. 열대 우림은 벌목되고, 초원은 과잉 방목되며, 사막은 확장되는 추세에 있다. 세계 인구는 지난 60년 동안 네 배로 증가했고, 다음 세기 초에는 8억에서 10억에 이르는 새로운 인구를 수용하게 될 것이다. 생활필수품의 수요와 쓰레기 배출은 이에 상응하여 증가하게 될 것이다. 도시화의 비율은 29%(1950)에서 46%(2000)로 상승하게 될 것이다. 인간의 생태계는 균형을 잃을 것이고, 지구의 멸망과 자기파멸로 치닫게 될 것이다. 사람들은 자신들을 서서히 조여 오는 이 위기를 “환경오염”이라 일컬으며, 이를 타개할 기술적인 해결책을 모색한다. 그러나 실제로 있어서는 현대문명이 구상한 거대한 프로젝트의 총체적 위기이다. 인간의 자연파괴는 인간의 자연에 대한 그릇된 관계에 기인한다. 만약 현대 인간 사회의 기본적인 가치관이 새롭게 정립되지 않는다면, 자연과 교류하는 새로운 생활방식이 성과를 거두지 못한다면, 그리고 인간이 자신을

새롭게 이해하지도, 대안적인 경제 체제도 마련하지 않는다면, 현재적 위기들의 요소들과 경향성들로부터 지구 생태계의 붕괴가 쉽게 추론되어진다. 과거에는 자연적인 원인들에 기인한 생태계의 재난들이 있었는데, 중생대 주민들의 멸종이 그 예이다. 당시에 자연은 생물들을 다양하게 재생하거나, 계속하여 진화시킬 수 있었다. 그러나 인간에 의해 진행된 현재적인 생태계의 위기는 과연 생태계의 사멸 이후에도 지구 상에 생명이 재생할 수 있을지에 대해 의문을 제기케 한다. 어떠한 경우에도 분명한 것은, 인간이 생태계의 사멸 이후에 살아남을 수 없다는 사실이다.

자연환경에 대한 인간사회의 생동적인 관계는 기술들을 통해 결정되는데, 이를 통해 인간은 생활필수품을 자연으로부터 조달하며, 쓰레기들을 다시 자연에 되돌린다. 이러한 자연과의 신진대사는 공기를 들이 마시고 내뿜는 것과 같이 자연스럽다. 그것은 상호성에 기인한다. 그러나 현대 산업사회가 진행된 이래로 자연과의 신진대사는 점점 더 인간의 자연에 대한 고려가 없는, 일방적인 관계로 되어 가고 있다. 자연은 한편으로 인간이 필요로 하는 생활용품의 조달자와 자연자원의 보유자로서, 다른 한편으로 쓰레기 산으로서의 역할을 감당한다. 제1세계에서의 소비의 증가와 제3세계에서의 과잉 인구는 재생산될 수 없는 에너지원의 고갈과 인류의 자연적인 삶의 기반이 붕괴되는 것을 부추기고 있다.

인간의 과학기술에 **자연과학**은 투자되어 진다. 과학기술은 응용된 자연과학이다. 모든 자연과학적인 지식들은 비록 해가 될지라도, 언젠가는 기술적으로 응용된다. 왜냐하면 아는 것이 힘이기 때문이다 (Francis Bacon). 자연과학은 인류에게 자연을 마음대로 처분할 수 있는 지식을 제공한다. 이것이 자연과학의 인식을 주도하는 관심사이다. 응용에서만이 아니라, 인식 이론에 있어서도 자연과학은 “힘의 형태를 가진다”(Carl Friedrich von Weizsäcker): 자연은 인간의 질문들에 응답할

필요가 있다. 과학기술과 자연과학은 언제나 인간의 특정한 관심들에 의거하여 개발된다. 가치 중립적인 과학기술과 자연과학이란 존재하지 않는다. 인간의 관심들이 그들보다 선행하고, 그들을 유도하며, 그들의 연구 결과를 사용한다. 이러한 인간의 관심들은 그들 편에서 볼 때, 한 사회의 기본 가치들과 신념들에 의해 규정된다. 이 기본 가치들과 신념들을 그 사회의 구성원들은 당연한 것으로 생각하는데, 그 까닭은 이들이 그 사회 체계 속에서 자명한 것으로 여겨지기 때문이다. 자연환경과 결합되어 있는 인간사회의 생태계 안에서 자연이 죽어간다면, 이로 부터 한 부분에만 국한되지 않는 총체적인 체제의 위기가 도래하게 될 것이다: 즉 과학기술, 학문, 인생관 그리고 사회의 기본 가치들의 위기가 그것이다.

인간의 어떤 관심들과 가치들이 현대문명을 좌우하는가? 그것은 명백히 현대인들로 하여금 지구의 자연과 살아 있는 생물들에 대한 힘의 장악을 충동하는 지배의 의지(Wille zur Herrschaft)이다. 인간의 힘의 증대와 그것의 보장은 진보를 부추기는데, 이 진보는 경제적이고, 재정적이며 그리고 군사적으로 항상 양적으로 축적되며, 이에 대한 대가는 자연의 몫으로 돌아간다. 유럽에서 발원한 현대문명은 위에서 언급한 자연에 대한 인간의 태도와 동일하게 다른 나라들에 대해서도 하나의 팽창문화(Expansionskultur)로서의 성향을 가진다. 이전에는 “전근대적인” 또는 유럽 외의, 지금은 “미개발국”으로 일컬어지는 사회에서 중요시되고 있는 자기제한과 인간문화와 자연 사이의 평형을 유지시키고자 하는 지혜가 사라져 버렸다. 이러한 현상은 오늘날 “서구적인” 삶의 기준에 도달하고자 하는 모든 나라들에서 동일하게 일어난다. 지배문화의 구축과 확산은 가속화되고 있으며, 이러한 속도에 비례하여 모든 나라들에서 생태계의 재난이 날로 증가일로에 있다.

이로부터 현재의 결정적인 질문들이 제기된다: 산업사회는 불가피하게 “자연의 종말”인가, 아니면 자연은 산업사회로부터 보호되어야 하

는가? 생물의 영역은 인간의 기술 영역의 필수적인 기반인가, 아니면 이제까지 잘 알려진 생물의 영역이 무용지물이 될 정도로 기술의 영역이 확장될 수 있는가? 우리는 자연을 자연 자신을 위해 우리 인간으로부터 보호해야 하는가, 아니면 지구를 유전자의 조작을 통해 합성된 인간들이 존재할 수 있는, 마치 우주선과도 같은 하나의 인공적인 세계로 만들어야 하는가?

3. 생태학적인 신학과 영성

현대의 팽창문화와 이를 통해 야기된 생태계의 위기는 서구적으로 정형화된 기독교로부터 유발되었다. 그렇다면 기독교가 생태계의 위기의 장본인인가? 네 가지 논쟁점들이 이 문제와 관련하여 논의되었다.

(a) 인간의 땅의 지배(*dominium terrae*)에 관한 성서적인 규정은 종종 인간의 자연에 대한 세력 장악과 힘의 의지의 남용에 대해 책임이 있는 것으로 거론되어 진다. “생육하고 번성하여 땅에 충만하라. 땅을 정복하라……”(창 1:28). 이 성경구절은 2500년의 역사를 가지고 있고, 현대의 팽창문화는 400년 전에 생성되었지만, 이 성경구절로부터 파생된 인간의 자연에 대한 지배 규정은 현재에 이르기까지 절대적인 영향력을 행사하고 있다.

(b) 땅에 대한 지배(*dominium terrae*)는 성서의 표상에 따라 오직 인간만이 부여받은 하나님의 형상에 근거한다(창 1:26). 다른 모든 피조물에게서는 “하나님의 흔적”(vestigia Dei)이 보여지는 데 반해, 인간은 지상에서의 하나님의 형상, 대표자 내지 대리인으로 창조되었다(*imago Dei*). 기독교의 문명사는 이로부터 인간의 인격 개념을 형성했다. 인간은 단지 자연의 일부분이 아니라, 하나님으로부터 발원하였으며, 하나님께 책임을 져야 하는 존재이다. 여기에 다른 모든 생물로부터 구별되는 인간의 존엄성이 있다. 이로써 인간은 부인될 수 없는 주체로서의

자질을 그 특징으로 가진다. 인식과 의지의 주체로서 인간은 지상에서의 하나님의 형상이며, 또한 자신의 인식과 의지를 객관화할 수 있는 면에서 다른 모든 피조물 위에 우월하다. 성서의 전통에 의하면, 이러한 인간의 특별한 존재 규정은 오직 창조 공동체 내에서만 유효하여 인간은 단지 자연의 일부로서의 인격임에도 불구하고, 서구의 문명사에서 자연의 예속과 육체의 도구화를 정당화시켰다.

(c) 하나님의 형상과 땅에 대한 지배의 개념은 성서의 모든 전통이신 중심적 경향을 가지는 가운데서도 하나의 부차적인 인간 중심주의를 보여준다. 창세기 1장에 의하면, 인간을 위해 지상에 있는 다른 피조물들이 창조되었으며, 2-3장에 의하면, 인간은 에덴동산과 그의 죄과로 인해 모든 육체에 임하게 되는 저주의 중심점에 서 있다. 이스라엘 민족의 하나님에 대한 경험은 근본적으로 인간 역사의 사건들 속에서 하나님에 대한 경험이다. 기독교의 중심점에 하나님께서 인간이 되신 것에 대한 신앙이 자리잡고 있다. 그런데 유럽의 문명사에서 기독교적인 인간 중심성은 서서히 고대의 우주 중심성을 배제했고(verdrängt), 현대문명의 인간 중심주의적인 프로젝트가 등장할 수 있는 길을 예비했다.

(d) 무엇보다도 가장 큰 영향력을 끼쳤던 것은, 성서적이며, 유대교 - 기독교 - 모슬렘적인 **유일신 사상**이었다. 이 사상을 통해 하나님과 세계는 분리되었고, 하나님은 초월적인 창조자와 주로서 세계에 대립적으로 세워졌으며, 타종교들이 숭배했던 모든 신적인 신비들의 세계는 강탈당했다. 유일신론을 통한 자연의 탈마술화(Entzauberung)는 자연이 세속화되고 인간이 객체로 전락하는 데 기여했다. “어머니 자연”은 먼저 가지는 자에게 속하는 “주인 없는 물건”이 되었다. 유럽의 문명사에서 신적인 것은 무엇보다도 물질적인 것에 대칭되는 정신적인 것, 육체적인 것에 대칭되는 영적인 것, 자연적인 것에 대칭되는 역사적인 것, 특히 여성적인 것에 대칭되는 남성적인 것으로 여겨졌다. 이로부터 기

독교는 문명사적으로 볼 때, 서구의 팽창문화가 지구에 가져온 생태학적인 위기의 본질적인 장본인으로 인식되었다. 이 위기를 벗어날 수 있는 기독교적인 방안이 마련되어야 한다면, 기독교와 그의 영성과 그의 신학이 개혁되어야 할 필연성이 연역된다.

생태계에 대해 책임적인 신학을 향한 과정에서 신론과 인간론의 우주론적인 관점들이 강조되어야 할 것이다.

1) 근대의 유일신 사상은 하나님의 초월성을 강조했다. 범재신론(Karl Christian Friedrich Krause, 1781-1832, 역자주: 모든 것 안에 하나님이 내재함)은 하나님의 초월성과 내재성에 대한 변증법적인 규정들과 함께 한편으로는 초월주의와, 다른 한편으로는 범신론 사이의 중도적인 입장을 모색했다. 알프레드 화이트헤드(Alfred N. Whitehead)의 과정철학은 초월적인 하나님의 내재성을 하나님의 원초적 속성(primordial nature)과 결과적 속성(consequent nature) 사이의 상호작용 속에서 파악하고자 시도했다. 고대와 근대 교회의 삼위일체 신학에 의하면, 창조는 아버지가 아들을 통해 성령 안에서 세상을 창조하는 삼위일체적인 과정이다. 그러므로 모든 것은 성부 하나님에 의해, 성자 하나님을 통해 그리고 성령 하나님 안에 존재한다. 그의 영을 통해 하나님은 모든 피조물들과 그들의 창조 공동체 안에 현존한다. 모든 살아 있는 것들은 “생명의 원천”(Quelle des Lebens)이신 하나님의 영에 의해 산다. 존재를 굳건히 하며 생명을 창조하는 영은 모든 피조물 위에 부어졌으며, 창조 공동체를 형성한다.

영은 “모든 곳에 임재하고, 하늘과 땅에 있는 모든 것들을 보존하고, 양육하며, 생동케” 한다(Calvin, Inst. I 13,14). 이미 구약 외경의 지혜문헌은 하나님의 영이 모든 사물들 안에서 인식되어 질 수 있으므로, 그를 경외해야 한다고 가르쳤다: “온 땅이 영으로 충만하다”(지혜서 1:7). “주여, 주님은 생명을 사랑하는 분이시며, 주님의 불멸의 영은 만물 안

에 내재합니다”(12:1). 힐데가드 폰 빙언(Hildegard von Bingen)의 사상에서 보여지듯이, 중세의 기독교적 신비교도 창조의 이러한 영적인 관점을 대변했다. 창조적이며, 생명을 창조하는 하나님의 영이 모든 사물들 안에 내재한다면, 그는 또한 세계의 혼(Seele)이기도 하며, 혼과 같이 모든 육체와 모든 물질적 사물들 위에 퍼져 있다(Thomas von Aquino, STh Iq 8a 2 ad 3). 세계에서 활동하는 하나님의 영의 사역에 대한 삼위일체 신학적인 개념은 페리코레스시스(Perichoresis, 역자주: 그리스어에서 연원하며, 삼위의 각 위격이 서로 순환하여 다른 위격에 참여하고 그 안에 거한다는 것을 뜻함) 곧 상호간의 내주와 쌍방간의 침투에 근접한다. 이 개념과 함께 세 분 하나님의 유일무이한 단일성이 묘사된다. 성부, 성자 그리고 성령의 내적인 교통에 피조물과의 하나님의 교통이 상응한다: 창조자 하나님의 영은 그의 피조물 안에 거하고, “피조물은 하나님을 힘입어 살고 기뻐”한다(행 17:28). 성부, 성자 그리고 성령의 내적인 교통에 피조물 상호간의 교통도 상응한다: 피조물은 함께 더불어, 서로를 위해 그리고 서로 안에 존재한다. 모든 사물들을 지탱하는 하나님의 영만이 자기자신으로부터 자존하는 데 반해, 창조되어진 모든 사물들은 자립적으로 존재하지 않으며, 오히려 서로에 의존하여, 서로를 위해 존재한다. 결코 일방적인 지배가 아니라, 관계의 상호성이 삶의 원칙이다. 생명은 어느 곳에서나 사권을 통해 이루어지는 교통이다. “공동체적인 하나님”으로 일컬어지기도 하는 성령은 피조물의 연합을 꾀하며, 피조물 각자의 특성들을 그 안에서 구별한다. 하나님이 세계를 창조하면서 하신 말씀은 사물들을 구별하고, 특별화하는 반면, 창조의 영은 다양한 말들이 동일한 호흡 안에서 인간의 언어로 말해지는 것과 같이 사물들을 연합한다.

2) 하나님의 내재성으로부터 모든 사물들 안에서 하나님을 인식할 수 있는 가능성과 필연성이 뒤따른다. 자연신학의 전통에서는 간접적

이고 중재적인 하나님 인식이 중요하다. 이러한 하나님 인식은 피조물의 교통을 통해 하나님과의 교통으로 이끈다. 이 인식은 인간을 행복하게 만들지는 않지만, 지혜롭게 만든다. “자연신학”은 한동안 계시신학의 경쟁자로 여겨져, 1930년대 칼 바르트(Karl Barth)는 이 신학에 맞서 대항했다. 그러나 자연신학은 계시신학의 경쟁자나 전 단계가 아니라, 오히려 계시신학의 필연적인 결과이다. 모든 사물들 안에서 하나님을 인식함은 먼저 그 자신을 계시 안에서 인식하도록 내어 준 하나님에 대한 재인식일 수 있다. 그렇다면 그의 계시에 근거하여 모든 피조물들 안에서 하나님을 재인식할 수밖에 없을 것이다. 만약 그렇지 않다면, 하나님은 하나님으로서 인식되지 못할 것이다. 이전에 사람들은 “자연신학” 안에서 하나님께로 향하는 제2의 통로를 발견했지만, 오늘날에는 그 안에서 자연에게 다가가는 새로운 통로를 모색한다. 만일 우리가 자연을 하나님의 피조물로 이해한다면, 모든 사물들은 하나의 초월적인 내면을 지니게 될 것이다. 그리고 우리가 어떻게 모든 사물들이 우리에게 나타나게 되었을 뿐만 아니라, 어떻게 하나님께서 그들을 지키시는 지에 대해 질문한다면, 사물들에 대한 우리의 경험들은 하나님에 대한 경험으로 될 수 있을 것이다. 이때 그들은 우리로부터 신적인 존엄성을 얻게 되어, 우리는 그들을 “동료 피조물”(Mitgeschöpfe)로 존중히 여기고 대하게 될 것이다. “어떠한 피조물도 그 안에 하나님을 지니고 있지 않을 만큼 하나님께로부터 멀리 떨어져 있지 않다”(Thomas von Aquino, STh Iq 8). 혹자는 세계 안에서의 하나님의 “신성한 현존”에 대해 말하면서 세계를 하나님의 현존의 싸크라멘트로 설명하였다(Charles Birch). 다른 이들은 사물들 안에서 하나님의 흔적을 발견하기 위해, 하나님의 “비유로서의 세계”에 대해 말했다(Christian Link). 또한 모든 현실들을 그의 근원과 미래를 가리키는 실제적인 상징들로서 해석하는 것도 도움이 될 것이다(Ernst Bloch). 비유적인 의미에서 피조물들은 자신들에게 그들 공동의 창조자를 “선포”한다(Oswald Bayer). 시

편에 의하면, 하늘들은 영원한 자의 영광을 찬양하고(시 89), 모든 자연적인 구성 요소들과 모든 생물들은 “주”를 “칭송하며”(시 148), “하늘들은 이야기하며”, “하늘은 선포한다”(시 19, 읍 26). “하나님을 모든 사물들 안에서 찾는다”는 것은, 한편으로는 “하나님은 우리를 사물들 안에서 기대한다”는 것을 의미하며, 다른 한편으로는 기독교적인 우주적 영성을 의미한다(Hans Kessler). 그러나 이것은 다음의 사실을 뜻한다. 즉 하나님에 대한 신앙에 근거하여 사물들 안에서 인간의 모든 감각기관을 통한 **하나님에 대한 경험**이 있다는 것이다. 직접적인 인간의 자기 경험만이 초월적인 깊이를 가지는 것은 아니다. 즉 모든 객관적인 경험들, 모든 사회적인 경험들은 하나님에 대한 경험으로 될 수 있다. 그렇다면 말씀을 “들음으로 말미암아 얻게 되는” 믿음과 더불어 인간의 모든 감각기관들은 물론, 모든 사물들 안에 있는 하나님의 현존을 가까이 만지고 느끼며 맛보는 감각기관들도 활동하게 된다. 기독교적인 신비주의는, 시와 노랫말들이 가리키듯이, 언제나 이미 하나의 “생태계의 자연미학”의 모색이었다(G. Böhme).

3) **기독교론의 우주적 차원을 재발견**하는 일은 오늘날 절실히 요청되고 있다. 후기 산업사회에서 산업사회 이전의 표상들은 변화된 방법으로 다시금 부상하고 있다. 고대 세계에서 우주적 기독교론의 논제는 “그리스도와 세력들” 사이의 갈등이었다. 당시는 신들과 귀신들이 두려움의 대상이 되고 숭상되는 세계였다. 우주적인 그리스도는 이 세계에 신앙의 자유를 가져왔다. 오늘날에는 그리스도와 우주적인 재난 사이의 갈등이 중요한 문제이다. 현대는 생태계의 위기가 고조된 세계이다. 근대의 신학은 그리스도의 구원을 인간의 구원과 인간 영혼의 구원으로 축소함으로써, 이 세계의 다른 모든 피조물들을 구원이 없는 상태로 전락시켰다. 이리하여 우주적인 기독교론은 실존적으로 해석되어 질 수 없는 하나의 신화로 여겨졌다. 그러나 예수가 하나님의 구원자라면, 그는

사도 바울(고전 8:6)과 그를 추종했던 에베소와 콜로새 서신의 저자가 행했던 것처럼, “모든 것을 규정하는 현실”로서 이해되어야 할 것이다. 우주적인 그리스도에 대한 신앙은 하늘과 땅 위에 있는 모든 사물들의 화해(골 1:20)를 발견하고, 모든 피조물들을 그리스도가 그의 죽음을 통해 대가를 치렀던 존재로 받아들인다. 이를 통해 인간은 자연에 대항하여 그와 투쟁하기보다 자연과 화해하고, 또 자연은 인간과 화해할 수 있는 길이 열리게 된다. 이로부터 그리스도 교회의 우주적인 방향 설정이 뒤따른다. 교회가 구원을 인간 세계와 인간 영혼에 국한시킨 것은 위험한 제한이었다. 교회는 우주 전체를 대변해야 하는데, 하나님의 미래에 대한 희망을 모든 피조물들에게 증거해야 하는 것과 같이, “피조물의 탄식”(롬 8:19)을 하나님 앞에 가져가야 할 것이다. 인간 이외의 피조물들도 천사와 같이 교회의 구성원들이다. 그러므로 교회는 인간으로 하여금 인간 이외의 피조물들과 천사들과 교통을 가지도록 이끌어야 한다. 그리스도인들은 모든 피조물에 대한 경외감을 하나님에 대한 경외감으로 승화시켜야 한다: “나는 모든 것 위에 비추는 빛이다/ 나는 우주이며, 우주는 나로 말미암아 존재한다/ 그리고 우주는 다시 나에게로 돌아간다/ 한 조각의 나무를 베면: 나는 그곳에 있다/ 하나의 돌맹이를 들어올리면, 너는 나를 발견하게 될 것이다”(EvThom Log. 77).

4) 이로부터 특히 **비인간 중심적인 인간학(nichtanthropozentrische Anthropologie)**이 귀결된다. 현대 세계의 인간 중심주의는 실패로 돌아간 우주론과 포기되어져 버린 신학을 전제하는데(G. van der Leeuw), 여기에서 인간의 기술의 영역은 자연의 생물의 영역을 대체하며, 인간은 자신의 세계의 하나님과 주로 되어진다. 그러나 인간학에서의 방향 전환(Umkehr)은 인간과 그의 세계를 다시금 지구의 삶의 조건들과 모든 생물 진화의 보다 큰 우주적 연관성 속에 편입되어 있는 것으로 파

악하며, 자연에 대한 인간 존재의 의존성을 강조한다. 우리는 최근의 여성신학에게서 대부분의 현대철학과 신학이 고질적으로 가지고 있는 인간 중심주의가 해체되는 것을 목도하게 된다. 과정철학과 과정신학은 더 이상 주체 중심적인 형이상학과 인식론을 제시하지 않는다. 오늘날 주체가 없는 정보들과 언론매체를 통한 간접적 경험들의 세계 속에서 일어나는 새로운 문화적 개혁운동으로 말미암아 “육체의 회귀”(Wiederkehr des Körpers)와 감각의 재발견(Wiederentdeckung der Sinne)이 강조되고 있다. 정신적 수양과 치유를 위한 많은 기관들에서 자연과 육체 그리고 이 양자를 중재하고자 하는 감각의 새로운 영성이 제기되고 있다.

4. 생태계의 윤리

“환경 윤리”라고도 불리우는 생태계의 윤리는 아직 초창기에 있지만, 네 가지 다양한 성향들을 인식한다.

1) 생명에 대한 경외. 알버트 슈바이처(Albert Schweitzer)는 1919년 톨스토이(Tolstoi)의 사고를 긍정적으로 수용하고, 니체(Nietzsche)의 “권력에의 의지”(Wille zur Macht)에 대해 비판적으로 경계를 긋는 가운데 이 개념을 형성했다. 이를 통해 그는 인간 상호간의 관계들을 넘어 모든 생물들에 대한 인간의 태도를 나타내는 데 적합한 개념을 발견했다: “생명 경외의 윤리를 통해 우리는 우주에 대한 영적인 관계에 도달하게 된다”(A. Schweitzer, *Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben*, München, 1988, 21). 그는 이러한 윤리를 하나의 확장된 사랑의 윤리와 예수의 윤리에 대한 철학적인 인식으로, 곧 진정한 평화의 윤리로 간주했다. 그에게 있어서 생명에 대한 경외 개념의 기반은 모든 생명체에게서 보여지는 “생명에의 거대한 의지”에 대한 신비한 경험이다.

가치가 떨어지거나, 가치가 없는 생명이란 존재하지 않는다. 이 경험은 말한다: “나는 살고자 하는 생명의 한가운데서 살고자 하는 생명이다”(Ich bin das Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will, Ibid.). 생명은 오직 다른 생명의 희생을 통해 존재한다는 경험을 슈바이처는 “생명에의 거대한 의지”의 “불가해한 자기 분열”(rätselhafte Selbstentzweiung)로 해석했다(32). “우리를 통해서 삶에 대한 의지의 자기 분열을 지양시키고자 하는” 의지가 인간의 “생명에 대한 경외감” 속에서 명백히 드러난다(159). 함께 더불어 살고, 함께 고난을 당하는 사랑은 생명의 모습들을 치유한다. 슈바이처가 말한 모든 생명체 안에 있는 “생명에 대한 경외의 윤리”는 현대의 자기 중심주의를 극복하고자 의도하지만, 그럼에도 불구하고 현대 인간 중심주의의 근본사상들을 그 안에 내포하고 있다. 왜냐하면 생명에 대한 경외감을 단지 인간만이 감지할 수 있기 때문이다. 즉 “자연은 생명에 대한 경외감을 알지 못한다”(32). 그의 사랑을 통해 인간은 생명체들 서로간에 일어나는 갈등 속에 있는 생명에 대한 의지의 자기 분열을 “지양”해야 한다. 인간은 자연의 구원자로 결정되어져 있다: “네가 있는 바로 거기에 적어도 너와 관련된 구원, 곧 자신 속에서 분열된 생명에의 의지가 이 세계 속에 가져온 비참으로부터의 구원이 있어야 할 것이다”(36). 이 표상들은 19세기 시민사회에 팽배했던 인류의 열정에 속한다. 그러나 이들은 문제 해결의 요인들이라기보다, 오히려 문제의 주된 원인이 되는 인간 자신의 구원에 대한 필요성으로 말미암아 좌절한다.

2) 독일의 환경 윤리에 대한 최초의 상세한 이론은 알폰스 아우어(Alfons Auer, 1984)에게서 유래하는데, 이는 의도적으로 인간 중심성에 근거한 하나의 생태학적인 윤리이다. 아우어는 고대의 우주 중심성으로부터 현대의 인간 중심성으로의 길을 회귀 불가능한 것으로, 기독교의 당연한 귀결로 간주한다. 그의 “인간 중심성에 대한 선택”(Option

für die Anthropozentrik)은 현대의 무절제하고 거리낌 없는 인간 중심주의를 비판적으로 겨냥하고 있다. 그가 주장하는 신학적인 하나님 중심성은 인간 중심성을 확립하는 동시에, 하나님의 창조를 보존하는 데에 기여해야 할 인간의 절제와 조심스러운 태도의 타당성을 제시한다. 인간은 자연 안에 그 근원을 가지며, 자연의 구성원이다. 그러나 인간 안에서, 그 안에서만이 “자연은 그 자신에게로 오며, 그 안에서만이 자연의 의미가 성취된다”(A. Auer, *Umweltethik*, Düsseldorf, 1984, 55). 그러므로 인간은 자신을 웅당 “자연의 중심”과 “그의 주인”으로 인식한다. 오직 인간만이 자기 가치성향(*Selbstwertcharakter*)을 가지며, “자기 자신의 목적”이다. 그러므로 그에게 “우주에서 독자적인 대리자로서의 권리”가 부여된다. “인간을 제외한 전체 자연은 인간의 의미 체계(*Sinnkreis*) 속으로 포함되어질 수밖에 없다”(56f). 왜냐하면 목적론적 세계 질서는 인간을 위해 봉사함으로써, 그들 자신의 존재 의미를 발견해야 할 모든 사물들로 하여금 인간을 지향케 하기 때문이다. 아우어는 새로운 우주 중심성을 세우고자 하는 모든 현대 후기의 시도들을 배격한다. 그에게 있어서 기독교는 현대 세계에 대한 모든 비판이 기독교에 대한 비판으로 받아들여질 정도로 현대 세계와 혼합된 것처럼 보여진다. 원자력도 인간이 발견하고 자신의 존재를 장려하는 데 책임적으로 사용해야 하기 때문에, 하나님에 의해 의도적으로 제제되었다(289). 아우어의 변증은 그 자신이 주장한 “인간이 자연 안에 그 근원을 가진다”는 사실을 등한히한다. 그의 우주적인 인간 중심성은 자연이 이미 인류 이전에 존재하였고, 인류에 속하지 않으며, 인류 이후에도 존재하게 될 거라는 단순한 사실에 부딪혀 수포로 돌아가게 된다. 그가 사용하는 “환경”이란 개념은 “우리의 자연적 삶의 기반들”이란 표현과 마찬가지로 인간 중심적인 것이며, 모든 다른 생물체들의 환경을 파괴하고 자연 자체의 고유한 가치를 빼앗기에 적절하다.

3) 생태계의 윤리에 대한 현대적인 구상을 우리는 클라우스 미하엘 마이어-아비히(Klaus Michael Meyer-Abich)의 **자연 중심적인 동료적 세계의 윤리**(1984)에서 발견한다. 인간이 아닌, 자연이 모든 사물들의 척도이다. 그러므로 “환경”(Umwelt)이라는 말은 잘못 유도된 표현이며, 이는 상대적인 표현인 동료적 세계(Mitwelt)로 대체되어야 한다. 그 까닭은 인간이 그를 둘러싼 자연계의 동료적 세계인 “동물들과 식물들, 땅, 물, 공기 그리고 불”과 진화의 역사에 있어서 “동류(verwandt)”이기 때문이다. 인간이 “자연과의 평화”를 모색하고자 한다면, 자연을 그 이용 가치를 위해서가 아니라, 오히려 자연 자신을 위해 존중해야 할 것이다. 이는 자연에게 인간과 동일한 권리가 부여되어야 함을 의미하는 것은 아니다. 왜냐하면 인간은 자연계의 생태고리가 그러하듯이, 자연을 소비할 수 있는 권리를 할당받았기 때문이다. 오히려 이는 자연의 고유한 가치와 권리를 승인하고, 시민적인 권리국가로부터 자연과의 권리사회가 될 수 있도록 자연을 보호해야 함을 의미한다. 마이어-아비히는 하나의 자연 중심적인 인간상을 모색하는데, 이 인간상에 의하면, 인간은 단지 인간 상호간의 교통을 통해서가 아닌, 동물과 식물과의 자연적 교통을 통해서야 비로소 참된 인간성에 도달하게 된다. 자기에 대한 경험은 사회 경험을 통해서가 아니라, 자연 경험, 특히 모든 아이들에게서 보여지는 원초적인 의미를 통해서 생겨난다. 그러므로 마이어-아비히는 자연계의 동료적 세계를 인지하기 위한 구체적인 새로운 교육과 자연 친화적인 기술을 요청한다. 인간의 에너지 소비를 제한하는 것은 자연에 대한 인간의 폭력을 축소화하는 일의 한 부분이다. 자연과 더불어 사는 삶을 추구하는 인간의 법률 공동체에서 동물들, 식물들, 땅, 공기 그리고 물은 인간의 점유로부터 벗어나 그들 자신을 위해 보호되어야 한다. 자연과 생태계에 대한 인간의 모든 개입은 그 정당성을 입증해야 할 의무를 지닌다. 자연은 결코 “주인 없는 물건”이 아니다. 우리가 자연에게 부당하게 행하는 것을 우리는 사실상 우리 자

신에게 행하고 있다. 그러나 유감스럽게도 마이어-아비히는 다음과 같은 인간 중심적 명제를 가지고 그의 자연 중심주의를 스스로 파기한다. 즉 인간 안에서 자연은 “언어에 도달하고, 이리하여 자기 자신에게 도달하며”, “자연이 인간 안에서 가지고 있는 자유의 기회를 인지하느냐 아니면 못하느냐의 문제는 우리에게 달려 있다”는 것이다(K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur*, München, 1989, 99). 마이어-아비히는 유치한 자연의 개념이 아니라, 하나의 규범적인 자연의 개념을 주장하는데, 이 개념은 일상용어로서 “인간적”, “비인간적”이란 표현에 상응하는 “자연적”, “비자연적”이란 표현들 속에서 사용된다.

4) 마지막으로 중심을 해체하며(dezentralisierende), 모든 것을 그물망으로 연결시키는(vernetzende) 창조 윤리(Schöpfungsethik)를 위한 출발점들이 거론된다. 모든 신학은 인간도, 자연도 아닌, 오히려 하나님 자신이 그에 의해 창조된 세계의 “중심”이라는 데서 출발한다. 이를 통해 기존의 인간-자연관계는 그 중심이 해체되어 진다: 하나님을 창조자로 승인하면서 인간과 다른 자연계의 모든 존재들은 창조 공동체의 “동료 피조물들”(Mitgeschöpfe)로 이해되어 진다(G. Altner; J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München, 1985, 193ff). 이것은 노아의 계약에서 가장 잘 표현되어 진다: “내가 내 언약을 너희와 너희와 함께한 모든 생물…… 에게 세우리니”(창 9:9-10). 이 기본적인 인간의 권리는 “우리와의” 계약으로부터, 장차 올 세대들의 권리는 “우리와의 후손들”과의 계약으로부터, 자연의 기본적인 권리는 “우리와의 후손들 그리고 모든 살아 있는 생물들”과의 계약으로부터 온다. 창조자시며 생명을 보존하시는 하나님 앞에서 현재와 앞으로 올 세대들 그리고 모든 살아 있는 생물들은 그들 모두가 상이(相異)함에도 불구하고 동일한 하나님의 계약의 동반자들이며, 동일한 존엄성과 권리의 소

유자들이다. 다른 생물들은 인간의 소유물이 아니며, 또한 인간은 단순히 자연의 일부분이 아니다. 모든 생명들은 하나님의 계약의 동반자이며, 이 하나님과의 계약 속에서 상호간에 생명을 장려하고 상대방이 지속적으로 삶을 지탱하는 것을 보장할 수 있는 계약을 맺어야 한다. 그러한 창조 계약에서는 하나님 앞에서 공동의 책임 하에 각기 상이한 삶의 관심사를 균형있게 조율하는 것이 중요한 문제이다. 모든 생명들과 맺는 하나님의 계약은 창조 공동체를 이루는데, 이 공동체 안에서 기본적인 창조의 권리와 인권들이 공식화되어야 한다. 모든 인간 공동체는 자연과의 공동체이기도 하다. 그러므로 자연은 인간사회의 테두리 안에서 그의 고유한 권리가 보호받을 권리를 가진다. 인간-자연의 관계에 대한 연방주의적인(föderalistische) 표상은 다음과 같이 말한다. 누구든지 다른 생물을 아무런 이유 없이 파괴하는 자는 하나님의 계약을 파괴하는 자이다. 즉 누구든지 장차 올 세대들에게 생명의 희생을 전가하는 자는 하나님의 계약을 파기하는 자이다. 지상의 생명을 보장해야 하는 노아의 계약은 인류의 세대들 간의 계약의 성문화(Kodifizierung)와 자연과의 계약의 성문화를 요청한다.

5. 인간의 권리와 자연의 권리

인간의 권리는 언제나 임박한 위험들에 직면하여 형성되며 협약되어 진다. 1948년에 제정된 각 개인의 인권은 국가의 억압으로부터의 인간 해방에 대한 문제의 답변이었다; 1966년에 제정된 사회적이며 생태학적인 인간 권리는 기근과 비참함으로부터의 인간의 해방을 위한 길을 마련했다. 이에 상응하여 오늘날에는 국가들이 술선수범하여 자연의 권리를 인정하고 존중함으로써, 인간의 억압으로부터의 자연의 보호를 주창해야 할 것이다. 자연이 인간의 폭력에 유린당하는 현실이 지속되는 한, 인간의 권리 법규는 계속해서 자연을 보호해야 한다.

1982년 10월 28일 UNO에서 협약된 “자연을 위한 세계헌장”(Weltcharta für die Natur)은 이러한 방향으로 첫 번째 걸음을 내딛는다: “모든 생명의 형식은 독특하며, 인간에 대한 가치와는 무관하게 존귀히 여김을 받을 권리를 가진다.” 일련의 정치가들은 자연의 보호를 개인의 인권에 대한 최소한의 보장으로 간주한다: 인간이 자신의 신체가 온전하게 보존받을 권리를 가지는 것과 마찬가지로, 환경도 훼손되지 않을 권리를 가진다. 그러나 이로써 자연은 그 자신을 위해서가 아니라, 인간을 위해 보호되어지는 것이다. 자연과 동식물의 종들은 물론, 지구의 삶의 조건들과 균형들의 보호는 국가들이 자신들의 목표를 규정하고 국제적인 협약들을 제정함에 있어서 인간의 존엄성에 상응하는 위치를 점해야 한다. 자연의 생존 기반들은 국가의 특별한 보호 하에 두어져야 하는데, 국가는 이 기반들을 국가 자신을 위해 인간과 산업시설들을 통한 착취로부터 보호해야 한다. 예전의 인간 중심적인 표상들에 의하면, 단지 인간만이 인격 내지 주체이며, 모든 다른 생물들은 사물 내지 객체이다. 그러나 과연 동물들은 이들을 소유하고 이용할 수 있는 인간의 인격에 대해서 “사물”인가? 1986년 8월 18일 제정된 독일의 동물 보호법은 하나의 새로운 길을 제시하고 있다: “이 법의 목적은 동료 피조물로서의 동물에 대한 인간의 책임감에 의거하여 동물의 생명과 복지를 보호하는 데 있다. 그 누구도 동물에게 합리적인 근거 없이 아픔과 고통, 또는 피해를 주어서는 안 된다”(Lorz 1). 이를 통해 독일의 세속적인 법조문에 최초로 피조물 -동료 피조물 -창조자의 신학적 틀이 적용되었다. “동료 피조물”이라는 표현은 인간과 동물의 창조 공동체를 보여주며, “책임감”이라는 표현은 이 공동체 안에서의 인간의 특별한 위치에 호소한다. 바로 위의 문장에 의하면, 동물에 대한 인간의 모든 개입은 그 정당성을 밝혀야 할 의무를 가진다. 이후의 논리적인 행보는 동물에 대한 보호를 자연계의 다른 동료적 세계에 적용하며, 이를 협약하는 일이다: “(1) 자연은 -생명 이 있든지, 없든지 - 존재, 곧 보존과

확장에 대한 권리를 가진다. (2) 자연은 그의 생태 체계와 종들 그리고 종족번식이 보호받을 권리를 가진다. (3) 살아 있는 자연은 유전자적 상속이 보존되고 확장되는 것에 대한 권리를 가진다. (4) 생물들은 그들에게 적합한 생태 체계 속에서 계속적인 번식을 위시하여 자신의 종에 적절한 삶에 대한 권리를 가진다. (5) 자연에 대한 인간의 개입은 정당성을 필요로 한다. 자연에 개입하고자 하는 전제조건들이 민주적이며 합법적인 헌법 안에서 그리고 자연의 권리를 고려하는 가운데 확정되어질 때만이, 자연에 개입하고자 하는 관심이 자연의 권리를 축소시키지 않고 보존하고자 하는 관심보다 클 때만이 그리고 개입이 과도하지 않을 때만이, 자연에 대한 인간의 개입은 허용될 수 있다. 훼손 후에 자연은 가급적 언제나 다시금 회복되어야 한다. (6) 희귀한, 특히 종류가 많지 않은 생태계는 절대적인 보호의 대상이 되어야 한다. 종들의 멸종은 금지되어야 한다”(L. Vischer, Rechte künftiger Generationen, in: EvTh 50, 436). 설득력이 있으며 일반적으로 승인되어진 인간의 권리가 더 이상 단지 인간의 존엄성만이 아닌, 모든 피조물의 존엄성 위에 근거할 때만이, 인간 중심적이며, 자연을 파괴하는 성향을 버리게 될 것이다. 그때에야 비로소 인간의 권리들은 자연의 권리들 속으로 편입되어지며, 인간의 문화와 이 땅의 자연과의 삶의 공동체를 위한 올바른 틀이 마련되어 질 수 있을 것이다.

창조 공동체는 언제나 법의 공동체이기도 하다(J. Moltmann, *Weg Jesu Christi*, München, 1989, 329ff). 성서적이며 기독교적인 전통들 안에서는 인간의 창조에서의 특별한 위치와 그의 특별한 책임이 강조되었다. 그러나 인간과 다른 생물들 그리고 지구를 서로 결합시키는 법의 공동체에 대한 포괄적 지평이 언제나 있어 왔다. 사람들은 이러한 하나님의 권리를 특히 안식일 법의 제정에서 발견한다: 매주마다 안식일에 안식을 취함은 인간은 물론, 그의 장막에 거하는 동물들에게도 해당한다. 땅의 안식(레 25-26, 신 15)의 취지는 땅을 일곱 번째 해에 인간의

착취로부터 보호하는 데 있다. 즉 그것은 “주께 그의 안식일을 경축하는” 땅의 권리이다. 49년째의 희년은 하나님의 정의가 백성과 나라 가운데 다시 회복되어지도록 하는 데 기여한다. 제사장 문서의 창조기사에 의하면, 인간은 “창조의 면류관”이 아니라, 오히려 안식일이 그것인데, 안식일에 창조자는 안식을 누리며, 그의 피조물로 하여금 그의 안식에 동참케 함으로써, 그의 창조를 완성한다.

한국신학연구소

큰 간 안 네



칼 호이시의

세계 교회사

Konpendium der
Kirchengeschichte

이 책은 교회사의 주요 노선들과 사건들에 집중함으로써 수많은 중요한 개개의 내용들까지도 명쾌하게 밝혀준다.

이 책 한 권이면 세계 교회사에 등장하는 신학사상, 사건들, 연대들, 인물들을 포괄적으로 파악할 수 있다.

2004년 9월 출판 예정 / 신국판 / 양장제본 / 33,000원