

교황청 국제신학위원회

보편 윤리를 찾아서: 자연법에 대한 새로운 시각

In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law

차례

서론

제 1 장 공통 유산

- 1.1. 세계의 지혜 전통들과 종교들
- 1.2. 자연법에 관한 그리스-로마 원천들
- 1.3. 성경의 가르침
- 1.4. 그리스도교 전통의 발전
- 1.5. 이후의 발전들
- 1.6. 교회의 교도권과 자연법

제 2 장 공통적 도덕 가치들의 인지

- 2.1. 사회와 문화의 역할
- 2.2. 도덕적 경험: "선을 행하라"
- 2.3. 자연법 계율의 발견: 자연법의 보편성
- 2.4. 자연법의 계율들
- 2.5. 공통 계율들의 적용: 자연법의 역사성

제 3 장 자연법의 이론적 토대

- 3.1. 경험에서 이론으로
- 3.2. 자연, 개인, 그리고 자유
- 3.3. 자연, 사람 그리고 하느님: 조화에서 갈등으로
- 3.4. 화해를 향한 방법들

제 4 장 자연법과 도시

- 4.1. 개인과 공동선
- 4.2. 정치 질서의 척도인 자연법
- 4.3. 자연법에서 자연적 정의 규범까지
- 4.4. 자연적 정의 규범과 실정법
- 4.5. 정치 질서는 종말론적 질서가 아니다
- 4.6. 정치 질서는 현세적이고 이성적인 질서이다

제 5 장 자연법의 완성이신 예수 그리스도

- 5.1. 육화된 로고스, 살아 있는 법
- 5.2. 성령, 그리고 자유의 새 법

결론

서론

1. 사람들을 하나로 묶어 주고 평화와 행복을 가져다주는 객관적 도덕 가치들이 존재하는가? 그러한 가치들은 무엇인가? 어떻게 그것들을 식별할 수 있는가? 어떻게 개인들과 공동체의 삶에서 그 가치들을 실현할 수 있는가? 선과 악에 관하여 이처럼 반복적으로 제기되는 질문들은, 사람들이 단 하나의 세계 공동체를 형성하는 일에 더 큰 관심을 지니는 한, 이전보다 오늘날 더욱 긴급한 것이 되었다. 커뮤니케이션 기술의 발달로 개인, 사회, 그리고 문명 사이에 더욱 긴밀한 상호 작용이 이루어져 온 만큼, 오늘날 인간에게 제기된 중대한 문제들은 국제적 세계적 차원을 지니고 있다. 한 지역의 사건이 거의 곧바로 세계적 영향을 미칠 수 있다. 그리하여 지구적 연대에 관한 의식이 떠오르고 있으며, 그것은 인류의 단일성 안에서 그 궁극적 토대를 발견한다. 이것은 지구적 책임 의식으로 표현된다. 그러므로 생태적 균형, 환경 보호, 자원과 기후의 문제는 모든 사람이 직면하는 긴박한 사안이며, 이러한 문제의 해결은 국가적 범위를 훨씬 넘어선다. 마찬가지로 우리 사회를 짓누르는 테러의 위협, 조직범죄, 그리고 새로운 형태의 폭력과 억압은 지구적 차원을 지닌다. 때때로 인간의 정체성 자체를 위협하기도 하는 (유전자 조작, 인간 복제 등) 생명 공학의 가속적 발전은, 전 세계적 차원의 윤리적 정치적 성찰을 긴급하게 요구한다. 이러한 맥락에서 공동의 윤리적 가치들을 찾아 나갈 때에 그 문제들과의 관련성을 다시금 경험하게 된다.

2. 인간은 자신의 지혜와 관대함, 그리고 때로는 영웅심으로 이러한 공동의 윤리적 가치들을 적극적으로 증언한다. 우리가 그러한 사람들을 존경하는 것은 도덕적 가치들에 대한 자발적인 초기 이해의 표지이다. 우리의 사회적 실존이 지닌 문화적, 정치적, 경제적, 도덕적, 종교적 차원에 관한 학문적 과학적 성찰로써 인간의 공동선에 관한 이러한 성찰도 동력을 얻는다. 아름다움을 표현함으로써 의미의 상실에 저항하고 사람들에게 새로운 희망을 주는 예술가들도 있다. 마찬가지로 어떤 정치인들은 빈곤 타파와 기본적인 자유의 보호를 위한 프로그램을 마련하고자 힘과 창의성을 발휘한다. 궁극적 진리와 절대 선의 빛 안에서 살아가기를 바라는 종교들과 영적 전통들의 대표자들이 끊임없이 증언해 주는 것이 매우 중요하다. 모든 사람은 자기 고유의 방식으로 상호 교류하면서 평화, 더욱 정의로운 정치 질서, 공동 책임 의식, 부의 공평한 분배, 그리고 환경에 대한 존중, 인간의 존엄과 기본권에 대한 존중의 증진에 이바지한다. 그러나 이러한 선한 의도들이, 사람이 개인으로서 그리고 공동체의 구성원으로서 지니는 가장 심오한 열망을 드러내는 선과 가치에 대한 확고한 동의의 토대 위에 자리하지 못한다면, 그러한 노력들은 성공할 수 없다. 이러한 윤리적 가치들의 인식과 증진만이 더 인간적인 세상의 건설에 이바지할 수 있다.

3. 이 공동의 윤리 언어를 찾는 일은 모든 사람과 연관이 있다. 그리스도인들에게 그 일은 “모든 사람을 비추는 참빛”(요한 1,9)이신 하느님 말씀의 활동, 그리고 “사랑, 기쁨, 평화, 인내, 호의, 선의, 성실, 온유, 절제”(갈라 5,22-23)를 우리 마음 안에 싹트게 하는 방법을 아시는 성령의 활동과 신비롭게 조화를 이루고 있다. “현대인들의 기쁨과 희망, 슬픔과 고뇌”를 나누고, 그리하여 “인류와 인류 역사에 긴밀하게 결합되어 있음을 체험하는”¹⁾ 그리스도 제자들의 공동체는 이러한 공동 책임에서 결코 벗어날 수 없다. 복음의 빛 아래, 인내와 존경으로 선의의 모든 사람과 대화를 나누려고 힘쓰는 그리스도인은, 인간적 가치들을 증진하려는 공동 노력에 동참하는 것이다. “참된 것과 고귀한 것과 의로운 것과 정결한 것과 사랑스러운 것과 영예로운 것은 무엇이든지, 또 덕이 되는 것과 칭송받는 것은 무엇이든지 다 마음에 간직하십시오”(필리 4,8). 그리스도인들은 “우리의 평화”(에페 2,14)이신 예수 그리스도께서 당신의 십자가로 모든 인간을 하느님과 화해시키셨고, 인류를 한군데로 불러 모으는 가장 심오한 일치의 원리이심을 알고 있다.

4. 공동의 윤리 언어를 찾는 일은 회심의 체험과 분리시킬 수 없다. 개인들과 공동체들은 회심을 통하여 자신을 무관심의 감옥에 가두려는 세력, 또는 타인과 이방인에 대한 벽을 쌓게 만들려는 세력을 배척할 수 있다. 돌로 된 마음, 곧 차갑고 활기가 없으며 이웃과 인류의 운명에 무관심한 마음은, 성령의 활동에 힘입어 살로 된 마음으로 변형되어야 한다.²⁾ 이로써 우리는 연민의 마음을 가지게 하는 지혜와, 모든 이를 위한 희망과 평화를 향한 열망에 민감하게 된다. 회심은 참된 대화를 위한 조건이다.

5. 현대에서 보편 윤리를 정의하려는 시도는 부족하지 않다. 제 2차 바티칸 공의회 직후에 국가들의 공동체는, 전체주의가 순수 법실증주의 안에서 유지하였던 긴밀한 유착의 결과들을 목도하면서, 양도할 수 없는 몇몇 인권들을 세계 인권 선언(1948년) 안에서 정의하였다. 이 권리들은 국가들의 실정법을 초월하며, 준거와 규범의 역할을 해야 한다. 이 권리들은 단순히 입법자에게서 부여받은 것이 아니다. 말하자면, 입법자의 어떠한 결정 이전의 객관적 존재로 선언되며 그것은 명약관화하다. 사실 이 권리들은 “모든 인류 구성원의 천부의 존엄성을 인정”(서문)하는 데서부터 나온다.

세계 인권 선언은 근대사의 가장 아름다운 성공 가운데 하나를 이룬다. 그것은 “우리 시대에 인간 양심의 가장 고귀한 표현의 하나로 남아 있다.”³⁾ 또한 그것은 더욱 정의로운 세상을 촉진하는 든든한 바탕을 제공한다. 어떤 나라들은 너무 서구적인 것으로 여겨지는 이러한 권리들의 보편성에 이의를 제기하면서, 더욱 포괄적인 정형화를 모색할 것을 촉구하였다. 더욱이 인류 공동선의 객관적 요구보다는, 소비적 성향의 개인들의 무질서한 욕구 또는 이익 집단들의 요구에 더 부응하여 인권을 부풀리는 일부 경향도 인권에 대한 평가 절하에 적지 않은 영향을 미쳐 왔다. 개별적 이익을 초월하는 도덕적 가치관과는

등떨어진 절차와 법률 규정들이 크게 늘어나면, 모든 것을 말하고 모든 것을 행하는 상황에서 가장 강력한 자의 이익만을 챙기게 되는 수렁 속에 빠진다. 무엇보다도 인권의 토대요 목적을 이루는 윤리적 합리적 차원을 떼어 내고 순수 실용적 법률주의에 따라 인권을 재해석하는 경향이 주목을 받고 있다.⁴⁾

6. 인권의 윤리적 토대를 명확히 하고자, 어떤 사람들은 문화들과 종교들 사이의 대화라는 틀 안에서 ‘지구 윤리’(global ethic)를 만들어 내려고 정성을 들인다. ‘지구 윤리’는 수 세기 동안 인류 경험의 세습 자산(patrimony)을 형성해 온 근본적 필연적 가치들의 모음에 해당한다. 그것은 모든 위대한 종교적 철학적 전통들에서 발견된다.⁵⁾ 관심을 가질 만한 가치가 있는 이 프로젝트는 보편적이고 지구적인 효용성을 지닌 윤리가 오늘날 필요하다는 것을 보여 준다. 그러나 이미 존재하는 최소한의 공감대를 찾으려고 회의 차원에서 실시하는 순수 귀납적 탐구가, 절대적 토대 위에 법을 올려놓기 위한 요구 조건을 충족시킬 수 있을 것인가? 더욱이 이 최소한의 윤리가 각각의 종교나 개별 학파의 엄정한 윤리적 요구들을 상대화시키는 것을 초래하지는 않는가?

7. 수십 년 동안, 법과 정치의 윤리적 토대들을 다루는 문제가 현대 문화의 어떤 영역들 안에서 도외시되어 왔다. 객관적이고 보편적인 진리를 소유하고 있다는 온갖 주장이 불용과 폭력의 원천일 수 있으며, 오직 상대주의만이 다원적 가치들과 민주주의를 지켜 낼 수 있다는 핑계로, 무엇이 옳은지에 대한 객관적 존재론적 기준에 관한 어떠한 언급도 단념해 버린 법실증주의가 지지를 받고 있다. 이러한 관점에서는 법과 도덕규범의 최종적 시야는 현행법이며, 그것은 입법자의 뜻이라는 이유로 당연히 옳다고 여겨진다. 그러나 이는 권력의 자의적 사용, 다수파의 독재, 그리고 이데올로기 조작의 문을 열어, 공동선에 해를 끼친다. “오늘날 윤리학과 법철학에서, 법실증주의 가설들이 널리 유포되어 있습니다. 결과적으로, 입법 행위는 흔히 서로 다른 여러 가지 이해들 간의 절충이 됩니다. 말하자면, 사회적 책임 의식에서 나오는 유래하는 의무들과는 상반되는 사적 이익이나 욕망을 법률로 변형시키려고 합니다.”⁶⁾ 그러나 법실증주의는 불충분하다는 것이 주지의 사실이다. 입법자는 인간의 존엄성에서 유래하는 어떤 한계들 안에서, 참으로 인간적인 것의 발전에 봉사하고자 할 때에 정당하게 행동할 수 있을 뿐이기 때문이다. 이제 입법자는 인간적인 것을 결정할 때에, 예컨대 생명 공학의 영역에서 가능한 모든 것을 스스로 입법화할 수 있다고 할 때에, 비본질적이고 피상적인 기준을 적용해서는 안 된다. 요컨대 입법자는 윤리적으로 책임 있는 방식으로 행동해야 한다. 정치는 윤리와 단절될 수 없고, 또한 시민법과 법질서는 상위의 도덕률을 배제할 수 없다.

8. 절대적이고 객관적이라고 보편적으로 인정되는 가치들에 관한 언급이 문제가 되는 상황에서, 그럼에도 일반적 윤리적 결정에 합리적 토대를 제공하기를 바라며, 도덕성에 관하여 ‘대화를 나누면서’ 이해하는 방식을 따르는 ‘담론 윤리학’(discourse ethics)을 옹호하는 사람들이 있다. 담론 윤리학은, 모든 참가자가 동의할 수 있는 규범들만을 윤리 토론 과정에서 사용하며, 자기 고유의 시각을 강요하려는 ‘전략들’은 거부한다. 이러한 방식으로 문화적 역사적 조절을 거친 것들은 괄호 안에 넣는 토론 원칙으로 보편성과 합리성을 보장받음으로써, 어떤 처신이나 행동 또는 특정 행위가 도덕적인지 아닌지 결정할 수 있다. 무엇보다도 담론 윤리학은 토론으로 윤리 원칙들과 규범들을 검토할 수 있고 모든 참가자에게 의무를 부과할 수 있는 방식에 관심을 가지고 있다. 그것은 본질적으로 제안된 규범들의 가치를 검토하는 과정이어서, 새로운 중대한 내용을 창출해 낼 수는 없다. 그러므로 담론 윤리학은 근본적 도덕 지향과는 거리가 먼 순수 형식 윤리이다. 그것은 또한 절충을 모색하는 한계 안에 갇힐 위험이 있다. 물론 대화와 토론은 주어진 어떠한 상황에서도 도덕규범의 구체적 적용에 대한 동의를 얻는 데에 언제나 필요하지만, 도덕적 양심을 구석으로 밀쳐 내서는 안 된다. 진정한 토론은 개인의 도덕적 신념들을 교체하지 않으며, 오히려 그것들을 전제하고 풍요롭게 한다.

9. 현재의 문제 상황을 인식하면서, 이 문서에서 우리는 윤리학과 법률적 정치적 질서의 궁극적 토대를 심사숙고하는 모든 사람에게 자연법에 관한 가르침을 새롭게 설명하는 자료들을 고찰해 보도록 초대한다. 사실상 자연법은 개인들과 인간 공동체들이 이성의 빛 안에서 인간 주체의 고유한 본성에 따라 도덕적 행동의 근본적 지향을 식별할 수 있으며, 계율(precepts) 또는 계명(commandments) 형태의 규범적 형식으로 이러한 지향을 표현할 수 있다고 단언한다. 이러한 객관적 보편적 기본 계율들은 사람과 사회의 생활을 지배하는 도덕적, 법률적, 정치적 결정들을 모음집으로 만들고 또 영감을 부여하도록 요청받고 있다. 이것들은 영구적이고 중대한 사례들을 이루며, 이데올로기들의 변동에 직면해서도 인간의 존엄성을 보장한다. 그리스도교 공동체는 그 역사의 과정에서 그리스도의 성령의 인도를 받아 대면하게 된 지혜 전통들과 비판적 대화를 함으로써 고유의 윤리 전통을 마련하는 데 정성을 쏟으면서, 자연법에 관한 가르침을 근본적 윤리 규범으로 여기고 정화하며 발전시켰다. 그러나 그리스도교가 자연법에 대한 독점권을 가지고 있는 것은 아니다. 사실 자연법은 이성에 바탕을 두고 있고 모든 사람에게 공통적이며, 각자의 종교적 신념과는 무관하게 선의의 모든 사람이 협력을 도모할 수 있는 토대이다.

10. ‘자연법’ 개념이 현재의 문화적 맥락에서 수많은 오해의 원천이라는 것은 사실이다. 때때로 그것은 다만 물리적 자연법칙에 내맡겨지고 완전히 수동적으로 종속된 것이라는 생각이 들게 하지만, 오히려 인간은 올바르게도 자신의 선의를 위하여 이러한 요인들을 지배하고 관리하고자 한다. 가끔 이성과

주관성의 활동과는 별도로 외부로부터 인간 양심에 부과되는 객관적 소여(所與)로서 제시될 때, 그것은 자유로운 인간의 존엄성에 대한 용납할 수 없는 일종의 타율을 도입하는 것으로 의심을 받는다. 또한 역사를 통하여 때때로 그리스도교 신학은 자연법의 토대 위에 어떤 인간학적 입장들을 너무 쉽게 정당화하였는데, 이것은 결과적으로 역사적 문화적 맥락에 따라 조건지어진 것으로 드러났다. 그러나 도덕 주체, 자연 그리고 하느님 사이의 관계를 더욱 깊이 이해하고 자연법의 구체적 적용에 영향을 미친 역사적 상황을 더욱 잘 성찰한다면, 이러한 오해들을 극복하는 데 도움이 된다. 도덕 생활의 인격적 실존적 차원을 더욱 잘 드러내는 개념들로서 자연법에 관한 전통적 교의를 제시하는 것은 오늘날에도 마찬가지로 중요하다. 또한 자연법의 필요성에 관한 의견 표명이, 자기중심적이고 편파적인 경향들을 극복하고 ‘가치들의 생태계’(ecology of values)에 대한 지구적 접근 방식을 발전시키고자 하는 인류 공동체 전체의 노력과는 분리될 수 없다. 그러한 것이 없이는 인간 생활은 그 통합성과 모든 이의 선의를 위한 책임 의식을 상실할 위험이 있다.

11. 자연법 개념에는 인류의 위대한 종교적 철학적 지혜 전통들에 공통적인 수많은 요소들이 담겨 있다. 그러므로 제 1 장에서 ‘공통 유산’(convergences)을 상기시키는 것으로 이 문서를 시작한다. 완벽하게 보이려고 하는 가식 없이, 이 문서는 그러한 위대한 종교적 철학적 지혜 전통들이 도덕 문제에 관한 모든 대화의 토대가 되는 거의 공통적인 도덕 세습 자산을 증언한다고 표현한다. 더욱이 어떻게든 이 세습 자산이 누구나 식별할 수 있는, 사물의 본성에 내재되어 있는 보편적 윤리 메시지를 드러내 보인다고 제안한다. 그다음에 이 문서는 자연법 개념의 역사적 발달에서 몇몇 중요한 단계들을 상기시키고, 동시대인들이 이 개념에 대해서 겪는 어려움들의 근원에 있는 일부 근대적 해석들에 관하여 언급한다. 제 2 장 (“공통적 도덕 가치들의 인지”)에서는, 도덕 경험에 관한 가장 기초적인 자료들에서 출발하여, 어떤 근본적인 도덕적 선들을 인간이 어떻게 곧바로 이해하고, 그 결과로 자연법의 계율들을 만들어 내는지 서술한다. 이것들은 거의 무형의 처방들로 이루어진 법전을 이루지는 않지만, 인간의 구체적인 도덕 생활에 이바지하는 영속적이고 규범적인 처리 원칙들을 형성한다. 제 3 장 (“자연법의 이론적 토대”)에서는, 공통 경험에서 이론으로 넘어가면서, 자연법의 철학적, 형이상학적, 종교적 토대들을 심화한다. 여기에서는 현대의 일부 반대 의견에 응답하고자, 인간 행동에 들어 있는 자연적 본성(nature)의 역할을 명시하고 도덕규범을 형성하는 자연적 본성의 가능성을 탐구한다. 제 4 장 (“자연법과 도시”)에서는 정치 생활에서, 자연법 계율의 조정 역할을 명백히 한다. 자연법 교의는 이미 모든 사람에게 공통적인 이성의 철학적 차원에서 일관성과 타당성을 지니고 있지만, 제 5 장 (“자연법의 완성이신 예수 그리스도”)에서는 그것이 구세사 안에서 충만한 의미를 얻는다는 것을 보여 준다. 곧 성부에게서 파견되신 예수 그리스도께서는 사실 성령을 통하여 모든 율법의 완성이시다.

제 1 장 공통 유산

1.1. 세계의 지혜 전통들과 종교들

12. 다양한 문화에서 사람들은 사회와 우주에서 인간이 차지하고 있는 위치에 관한 사려 깊은 인식과 세계관을 표현하고 전달하는 지혜 전통들을 계속해서 정교하게 발전시켜 왔다. 때때로 종교적 본성에 속하는 것이기도 한 이러한 지혜 전통들은, 모든 개념적 이론이 세워지기 이전에, 개인 생활을 활짝 꽃피우고 사회생활을 원활하게 해 주는 것은 무엇이고 또 방해하는 것은 무엇인지 확인하는 경험을 전수해 준다. 이 지혜 전통들은 현대의 윤리적 도전들에 대응하는 데에 필요한 공통의 지혜를 찾을 때 유용한 일종의 ‘문화 자본’(cultural capital)을 형성한다. 그리스도교 신앙에 따르면, 이러한 지혜 전통들은 그들의 한계에도, 때로는 심지어 그들의 오류에도, 인간의 마음속에서 활동하는 거룩한 지혜의 반영을 포착한다. 이 지혜 전통들에 대한 관심과 존중이 요구되며, 이들은 복음의 준비(*praeparatio evangelica*)로서 소중하게 여겨질 수 있다.

이러한 전통들의 형태와 규모는 매우 다양할 수 있다. 그럼에도, 비록 이들의 가치가 개별 세계관 내에서 정당화되는 것이라 하더라도, 모든 사람에게 공통적인 도덕적 가치의 세습 자산이 존재한다는 것을 입증한다. 예컨대 ‘황금률’ (“네가 싫어하는 일은 아무에게도 하지 마라.”: 토빗 4,15)은 대부분의 지혜 전통에서 어떤 형태로든 발견된다.⁷⁾ 더욱이 이러한 전통들은, 위대한 윤리 규범들이 특정 부류의 사람들에게 부과될 뿐 아니라 각 개인과 모든 사람에게도 유효하다는 인식에 전반적으로 동의한다. 사실 어떤 전통들에서는 이러한 보편적 도덕적 행위들이 인간 본성 자체의 요구에 따른 것임을 인정한다. 다시 말해서, 이 전통들은 사람이 자신을 초월하고 자신의 삶에 의미를 부여하는 우주적 또는 형이상학적 질서 속으로 창조적이고 조화롭게 들어갈 수 있는 방식을 표현한다. 실제로 이 질서 안에는 어디에나 존재하는 지혜가 가득 들어 있다. 사람들이 식별할 수 있는 도덕 메시지가 이 질서 안에서 전달된다.

13. 힌두 전통에 따르면, 세계는 — 인간 사회들과 우주는 — 질서 또는 근본적인 법(*dharma*, 다르마)으로써 규제되며, 사람들은 이것을 존중하여 심각한 불균형이 일어나지 않도록 한다. 그런데 이 다르마는 인간의 사회-종교적 의무를 규정한다. 특히, 힌두교의 도덕적 가르침은 우파니샤드의 기본 교리들에 비추어 이해할 수 있다. 곧 무한한 윤회(*samsāra*, 삼사라)에 대한 믿음, 그리고 현생의 선하고 악한 업(*karma*, 카르마)이 다음 생에 영향을 미친다는 관념이 그것이다. 이 교리들은 타인을 향한 행동에 중요한 결과를 가져온다. 곧 고도의 선과 관용, 타인의 선익을 위하여 공정하게 행동하려는 의식, 그리고 비폭력(*ahimsā*, 아힘사)이다. 힌두교의 주요 흐름에서는 다음 두 가지, 곧 ‘슈루티’(śruti, ‘이해되는 것’

곧 계시)와 ‘스므르티’(smṛti, ‘기억하는 것’ 곧 전통)를 구분한다. 윤리적 처방들은 특히 스므르티에서, 그 가운데서 특별히 ‘다르마스아트라’(dharmaśātra)(이중에서 가장 중요한 것은 ‘마나바 다르마스아트라’[mānava dharmaśātra] 또는 마누 법전임. 기원전 약 200-100 년)에서 발견된다. “태곳적부터 내려오는 관습은 신성한 입법자들의 법전들과 거룩한 문서를 통하여 승인된 초월적 법률이다(그러므로 세 주요 계급의 모든 사람은 그들 안에 있는 최고 정신을 존경하고, 언제나 근면하게 태곳적부터 내려오는 관습에 순응해야 한다).”⁸⁾라는 기본 원칙과 더불어, 황금률과 동일한 실천 규범이 발견되기도 한다. 곧 “내가 너희에게 무엇이 인간의 가장 위대한 선의 본질인지 말한다. 어느 누구에게도 해를 끼치지 않는 종교(다르마)를 실천하는 사람은 예외 없이 가장 위대한 선을 얻는다. 이 사람은 세 가지 감정, 곧 탐욕과 분노와 과욕을 제어하며, 존재하는 모든 것과의 관계에서 벗어나 성공을 얻는다. …… 모든 피조물을 ‘그 자신’으로 여기고 자기 ‘자신’으로 대하며, 회초리를 내려놓고 자신의 분노를 온전히 다스리는 이 사람은 반드시 행복을 얻는다. …… 자신에게 해롭다고 여기는 것을 다른 사람에게 해서는 안 된다. 요컨대, 이것이 덕치(德治)이다. …… 거절할 때와 베풀 때에, 풍요로울 때와 곤궁할 때에, 기분 좋을 때와 그렇지 않을 때에, 자기 ‘자신’을 고려하여 모든 결과를 판단해야 한다.”⁹⁾ 힌두 전통의 몇몇 계율은 십계명의 요구 사항과 나란한 위치에 둘 수 있다.¹⁰⁾

14. 불교는 일반적으로 깨달음을 얻은 붓다가 가르친 ‘사성제’(四聖諦)로 정의된다. 1) 현실은 고통과 불만족이다. 2) 고통의 근원은 욕망이다. 3) 고통의 중단은(욕망의 소멸로) 가능하다. 4) 고통의 중단으로 이끌어 주는 방도가 존재한다. 이 방도가 수행, 집중 그리고 지혜의 실천에 있는 ‘팔정도’(八正道)이다. 윤리적 수준에서, 적절한 행동들을 다섯 가지 계율(sīla, sīla) 안에서 요약할 수 있다. 1) 중생을 해치거나 죽이지 말라. 2) 훔치지 말라. 3) 음행하지 말라. 4) 거짓말하지 말라. 5) 자신에 대한 통제를 약화시키는 술을 마시지 말라. 불교 전통의 심오한 이타주의는 비폭력, 우호적 자선 그리고 자비에 대한 확고한 태도 안에서 표현되며, 이로써 황금률과 합치된다.

15. 중국 문명에 깊은 자국을 남긴 것은 노자의 도교이다(기원전 6 세기). 노자에 따르면, 도(道)는 두 가지 반대되고 보완적인 상극, 곧 음과 양의 작용 아래 온 우주에 내재된 태고의 원칙이다. 이 자연적 변화 과정에 맞추어 무위(無爲)의 태도로써 시간의 흐름 속으로 자신을 들여놓는 것은 사람의 몫이다. 그러므로 물질과 영으로 분리할 수 없는 자연과의 조화(調和)를 추구하는 것이 도교 윤리의 핵심이다. 공자(기원전 551-479 년)에 관하여 말하자면, 그는 심각한 위기의 시대에 모든 사회생활의 핵심이어야 하는 ‘효’(孝)를 바탕으로 하여 ‘예’(禮)를 존중함으로써 질서를 회복하고자 한다. 사실 사회관계의 본보기는 가족 관계이다. 중용(中庸)의 윤리으로써 조화를 이룰 수 있으며, 그 안에서 사람을 자연 질서 속으로 자리 잡게 하는 ‘예’가 모든 일의 기준이다. 사람이 성취해야 하는 이상은 최고의 덕목인

‘인’(仁)으로서, 그것은 자기 통제와 타인에 대한 자애심으로써 얻어진다. “평생 지켜 나갈 만한 한마디 말은 ‘서’(恕)일 것이다. 자기가 원하지 않는 일을 남에게 행하지 말라.”¹¹⁾

16. 아프리카 전통에서 근본적 실재는 생명 자체이다. 생명이 가장 고귀한 선이며, 인간의 이상은 노년까지 보호와 돌봄을 받으며 사는 것뿐 아니라, 무엇보다도 죽은 뒤에도 자손 안에서 그리고 자손을 통하여 계속해서 힘과 활기를 얻는 생명력으로 남는 것이다. 사실 생명은 극적인 경험이다. 대우주의 핵심에 있는 소유주인 사람은 생명과 죽음 사이의 대립의 드라마를 치열하게 생성한다. 사람의 윤리적 행동의 방향을 잡고 결정하는 것은, 그에게 놓여 있는 죽음에 대한 생명의 승리를 확실히 해야 하는 그 사명이다. 그러므로 사람은 일관적이고 합리적인 윤리적 지평 안에서 생명의 협력자들을 확인하고 그들을 자신의 대의로 끌어들이며, 생명의 승리이기도 한 자신의 생존을 보장한다. 이러한 것이 전통적 아프리카 종교들의 심오한 의미이다. 따라서 아프리카 윤리는 명백히 인간 중심적 생명 윤리이다. 다시 말해서, 생명을 시작하게 만들고 그것을 유지하고 보호하며 번성하게 하거나 공동체의 생명 잠재력을 증진하는 데 유익한 행위들은 선하다. 그리고 개인이나 공동체의 생명에 해로운 것으로 여겨지는 모든 행위는 악한 것으로 판단된다. 그러므로 전통적 아프리카 종교들은 본질적으로 인간 중심으로 보이지만, 주의 깊게 살펴보고 성찰한다면, 살아 있는 사람에게 부여된 위치나 조상 숭배도 어떤 달혀 있는 것으로 여길 수 없음이 드러난다. 그리하여 전통적 아프리카 종교들은 생명의 원천이요 존재하는 모든 것의 창조주이신 하느님 안에서 최고 정점에 도달한다.

17. 이슬람교는 자신을 본래의 자연 종교의 회복으로서 이해한다. 무함마드를 이슬람에서는 하느님께서 인간을 올바른 길로 결정적으로 되돌리시고자 보내신 마지막 예언자로 여긴다. 무함마드 이전에도 다른 사람들이 있었다. “실로 내가 ‘경고자’를 보내지 않은 백성이 없다.”¹²⁾ 그러므로 이슬람교는 자신에게 보편적 소명이 있다고 여기며, ‘자연적으로’ 무슬림으로 간주되는 모든 사람에게 말을 건다. 이슬람법은 공동체적, 도덕적, 종교적 구분이 불가능하며, 하느님에게서 직접 주어진 법으로 이해된다. 그러므로 이슬람 윤리는 근본적으로 순종의 도덕이다. 선을 행하는 것은 계명들에 순종하는 것이고, 반면에 악을 행하는 것은 불순종하는 것이다. 인간 이성은 그 법의 계시적 성격을 깨닫고 그로부터 구체적 법률적 함의를 이끌어 내는 데에 개입한다. 확실히 9 세기에 무타질라 학파(Mu'tazilites)는 “사물들 안에 선과 악이 있다.”라고, 다시 말해서 어떤 행위는 신법이 명령하거나 금지하거나 하기 이전에 그 자체로 선하거나 악하다는 견해를 선언하였다. 그러므로 무타질라 학파는 인간 이성으로 무엇이 선이고 무엇이 악인지 알 수 있다고 판단하였다. 이 학파에 따르면, 사람은 불의나 거짓이 나쁜 것이며, 자신에게 맡겨진 것을 반납하고, 자신을 해악으로부터 보호하며, 자신의 후원자에게, 그 가운데 최고의 후원자이신

하느님께 감사드리는 것이 의무임을 저절로 안다. 그러나 수니 정통 교리를 가장 중요한 특징으로 하는 아샤리 학파(Ash'arites)는 정반대되는 이론을 옹호한다. 그들은 자연 안의 어떠한 일관성도 인정하지 않는 기회 원인론(機會原因論, occasionalism)의 열렬한 신봉자들로서, 하느님의 거룩한 적극적인 계시만이 선과 악, 옳고 그름을 정의한다고 생각한다. 이 거룩한 실정법의 처방들 가운데, 많은 것들이 인류의 도덕적 세습 자산의 위대한 요소들을 다시 받아들이거나 되풀이하며, 십계명과 비교될 수 있는 위치를 차지한다.¹³⁾

1.2. 자연법에 관한 그리스-로마 원천들

18. 실정법적 결정 이전에 자연적 정의 규범(norm of natural justice)이 존재한다는 생각은, 이미 그리스 고전 문학에서 오이디푸스의 딸인 안티고네라는 인물을 본보기로 하여 만날 수 있다. 그녀의 두 오빠 에테오클레스와 폴리네이케스는 권력을 얻으려고 대립하고 서로 살해한다. 반역자 폴리네이케스의 시신은 매장이 금지되고 장작더미 위에서 불태워지도록 하는 선고가 받는다. 그러나 안티고네는 오빠의 시신을 경건하게 대해야 한다는 신념을 이행하고자, 크레온왕의 매장 금지 선포에 맞서 ‘성문화되지 않은 불변의 법’에 호소한다.

“크레온: 그러면 너는 감히 나의 법을 어기겠느냐?

안티고네: 그렇습니다. 그 선포를 나에게 알려 주신 이는 제우스가 아니었으며, 지하 세계의 신들과 함께 사시는 정의의 여신께서도 인간들 사이에 그런 법을 세우시지는 않았기 때문이지요. 또한 나는 그대의 명령이, 신들의 확고부동한 불문율들을 죽을 운명을 가진 한낱 인간이 무시할 수 있을 만큼 강력하다고 생각하지는 않았어요. 그 불문율들은 오늘이나 어제 생겨난 것이 아니라 언제나 한결같습니다. 그것들이 언제 생겨났는지는 아무도 모릅니다. 나는 한 인간의 의지가 두려워 그 불문율을 어겨서 신들 앞에서 벌을 받고 싶지가 않았어요.”¹⁴⁾

19. 플라톤과 아리스토텔레스는, 관습 곧 순수하게 실증적인 결정을 그 기원으로 하는 법들과, ‘본성적으로’ 힘을 지닌 법들이 있다는 소피스트들의 법 구별을 받아들인다. 전자는 영원하지도 않고 모든 곳에서 강제력을 지니거나 모든 사람에게 의무를 부과하지도 않는다. 후자는 모든 사람에게, 언제나 모든 곳에서 의무를 부과한다.¹⁵⁾ 플라톤의 「고르기아스」(Gorgias)에 등장하는 칼리클레스처럼 어떤 소피스트들은 인간의 도시들에서 제정된 법들의 정당성에 도전하려고 이 구별에 의존하였다. 그들이 이러한 법들이 본성에 대한 편협하고 그릇된 생각, 곧 물리적 구성 요소만으로 축소시켜 이해하는 생각을

담고 있다고 반대하였다. 그래서 그들은 시민들의 정치적 법률적 평등에 반대하여 자신들이 보기에 가장 명백한 ‘자연법’인 “더 강한 자들이 더 약한 자들을 지배해야 한다.”라는 입장을 옹호하였다.¹⁶⁾

20. 플라톤과 아리스토텔레스에게서는 이러한 종류의 것이 없다. 그들은 자연적 정의 규범을 도시(폴리스)의 실정법들과 대립시키지 않는다. 그들은 그 법들이 일반적으로 선하고, 사물의 본성에 따른 자연적 정의 규범을 어느 정도 성공적으로 이행하는 것이라고 확신한다. 플라톤에게, 자연적 정의 규범은 이상적 규범인 동시에 입법자와 시민 모두를 위한 규칙으로서, 실정법의 근거요 평가 기준이 된다.¹⁷⁾

21. 스토아 철학에서 자연법은 보편 윤리의 주요 개념이 된다. 선한 것과 행해져야 하는 것은 본성에 부합하는 것이며, 물리-생물학적 의미와 이성적 의미에서 모두 이해된다. 모든 사람은, 자신이 어느 나라 소속이든, 우주 전체의 일부로 자신을 통합시켜야 한다. 사람은 자신의 본성에 따라 살아야 한다.¹⁸⁾ 이러한 명령은 영원법이 존재한다는 것을 전제로 한다. 곧 신적 로고스가 합리성을 부여한 우주 안에, 그리고 인간 이성 안에 신적 로고스가 내재한다는 것이다. 그러므로 키케로에게 법은 “본성 안에 주입된 최고 이성이며, 그것이 행해져야 하는 일을 하도록 명령하고 그 반대되는 일은 금지시킨다.”¹⁹⁾ 본성과 이성은 신적 기원을 지니는 기본 윤리법에 관한 우리 지식의 두 가지 원천을 구성한다.

1.3. 성경의 가르침

22. 시나이산에서 ‘십계명’을 중심으로 하는 법을 선물로 받은 것이 이스라엘의 종교적 체험의 기본 요소이다. 이 계약 법은 근본적 윤리 계율들을 포함한다. 이 계율들이 규정하는 방식으로, 선택된 백성은 거룩한 삶으로써 하느님의 선택에 응답해야 한다. “너는 이스라엘 자손들의 온 공동체에게 일러라. 그들에게 이렇게 말하여라. ‘나, 주 너희 하느님이 거룩하니 너희도 거룩한 사람이 되어야 한다.’”(레위 19,2). 그러나 이러한 윤리적 행위들은 또한 다른 민족들에게도 유효하다. 하느님께서 정의와 올바른 것을 짓밟은 이방 민족들에게 설명을 요구하시기 때문이다.²⁰⁾ 사실 하느님께서 이미 노아를 통해서 특히 생명에 대한 존중을 의미하는 계약을 인류 전체와 맺으셨다 (창세 9 장).²¹⁾ 더욱 근본적으로, 창조 자체가 하느님께서 우주 전체에 법칙을 부여하심으로 이루어지는 행위로 나타난다. “주님의 이름을 찬양하여라, 그분께서 명령하시자 저들이 창조되었다. 그분께서 저들을 세세에 영원히 세워 놓으시고 법칙을 주시니 아무도 벗어나지 않는다”(시편 148,5-6). 하느님의 법칙에 대한 피조물들의 이러한 순종은 인간에게 본보기가 된다.

23. 성경은 구세사와 주요 신학 주제, 곧 선택, 약속, 법 그리고 계약과 연관된 본문들과 나란히, 지혜 문학을 포함하고 있기도 하다. 지혜 문학은 이스라엘 민족의 역사를 직접 다루지는 않고, 세상에서 사람의 위치를 다룬다. 지혜 문학은 일을 하고 삶을 영위하는 데에 올바른 길, ‘지혜로운’ 길이 있다는 신념을 발전시킨다. 사람은 이 지혜를 찾는 일에 전념해야 하고 또 그것을 실행하는 데에 온갖 노력을 기울여야 한다. 이 지혜는 역사 안에서 발견되기보다는 자연과 일상생활 안에서 발견된다.²²⁾ 지혜 문학에서, 지혜는 흔히 신적 완전성을 지닌 것으로, 때로는 가상의 것으로 제시된다. 놀랍게도 지혜는 모든 것을 창조한 “장인”(지혜 7,22)으로 자신을 드러낸다. 피조물들 사이에 가득한 조화가 지혜를 증언한다. 여러모로 사람은 하느님에게서 오는 지혜에 참여하도록 되어 있다. 이러한 참여는 하느님의 선물이며, 사람은 기도할 때에 이를 간청해야 한다. “내가 기도하자 나에게 예지가 주어지고 간청을 올리자 지혜의 영이 나에게 왔다”(지혜 7,7). 또다시 이 지혜는 계시된 법에 대한 순종의 열매가 된다. 사실 토라는 지혜의 육화와 마찬가지로이다. “지혜를 원한다면 계명을 지켜라. 주님께서 너에게 지혜를 베푸시리라. 정녕 주님을 경외함은 지혜요 교훈이다”(집회 1,26-27). 그러나 지혜는 또한 자연과 인간 도덕에 내재된 뜻과 뛰어난 가치를 찾아내려는 현명한 관찰의 결과이기도 하다.²³⁾

24. 때가 차자, 예수 그리스도께서 몸소 사람들 사이에서 이루신 하느님의 자비와 사랑의 현현으로서 하느님 나라가 가까이 왔음을 선포하시고, 사람들의 회개와 자유로운 사랑의 응답을 촉구하셨다. 이 선포는 윤리, 곧 세상과 인간관계가 구성되는 방식과 무관한 것이 아니다. 산상 설교에서 간결한 형식으로 제시된 도덕적 가르침에서, 예수님께서서는 황금률을 말씀하신다. “그러므로 남이 너희에게 해 주기를 바라는 그대로 너희도 남에게 해 주어라. 이것이 율법과 예언서의 정신이다”(마태 7,12).²⁴⁾ 이 긍정적 계율은 구약 성경에 나오는 부정적 형식의 동일 규정을 완성한다. “네가 싫어하는 일은 아무에게도 하지 마라”(토빗 4,15).²⁵⁾

25. 바오로 사도는 로마 신자들에게 보낸 서간의 시작 부분에서, 그리스도께서 가져다주신 구원의 보편적 필요성을 보여 주려고 모든 인간에게 공통적인 종교적 도덕적 상황을 서술한다. 사도는 하느님을 자연스럽게 알 수 있는 가능성에 관하여 단정적으로 말한다. “하느님에 관하여 알 수 있는 것이 이미 그들에게 명백히 드러나 있기 때문입니다. 사실 하느님께서 그것을 그들에게 명백히 드러내 주셨습니다. 세상이 창조된 때부터, 하느님의 보이지 않는 본성 곧 그분의 영원한 힘과 신성을 조물을 통하여 알아보고 깨달을 수 있게 되었습니다”(로마 1,19-20).²⁶⁾ 그러나 이 지식은 우상 숭배로 왜곡되어 왔다. 유대인과 이교도를 동일 선상에 놓음으로써, 바오로 사도는 그들의 마음에 새겨진 불문법의 존재를 확언한다.²⁷⁾

이 법으로 모든 사람은 스스로 선과 악을 식별할 수 있게 된다. “다른 민족들이 율법을 가지고 있지 않으면서도 본성에 따라 율법에서 요구하는 것을 실천하면, 율법을 가지고 있지 않은 그들이 자신들에게는 율법이 됩니다. 그들의 양심이 증언하고 그들의 잇갈리는 생각들이 서로 고발하기도 하고 변호하기도 하면서, 그들은 율법에서 요구하는 행위가 자기들의 마음에 쓰여 있음을 보여 줍니다”(로마 2,14-15). 그럼에도 법을 안다는 것이 그 자체로 의로운 삶을 영위하는 데에 충분한 것은 아니다.²⁸⁾ 바로 성인의 이 본문들은 자연법에 관한 그리스도교의 성찰에 결정적인 영향을 미쳐 왔다.

1.4. 그리스도교 전통의 발전

26. 교회 교부들에게, 본성을 따르는 것(*sequi naturam*)과 그리스도를 따르는 것(*sequela Christi*)은 서로 반대되는 것이 아니다. 오히려 교부들은 대개 스토아 철학으로부터 본성과 이성은 우리의 도덕적 의무들이 무엇인지 보여 준다는 생각을 받아들인다. 본성과 이성을 따르는 것은, 인격적 로고스 곧 하나님의 말씀을 따르는 것이다. 사실 자연법 교의는 성경 도덕의 완성을 위한 토대를 제공한다. 더욱이 이로써 우리는 성경 계시와는 관계없는 이교도들이 실천적 도덕 개념을 지니는 이유를 설명할 수 있다. 이것은 그들에게 본성적으로 주어지며 계시의 가르침에 상응한다. “자연법과, 이와 함께 작용하는 계시의 법은 하나님에게서 유래한다.”²⁹⁾ 그러나 교부들이 스토아 학파의 가르침을 전적으로 완전히 받아들인 것은 아니다. 그들은 그것을 수정 발전시켰다. 한편으로, 사람을 하나님의 모상으로 여기는 성경의 인간학은 그리스도에게서 명확하게 드러난 온전한 진리로서, 인간을 단순히 우주의 요소로 환원시키는 것을 금지한다. 사람은 살아 계신 하나님과 친교를 나누도록 부르심을 받았으며, 우주에 자신을 통합하는 동시에 온 우주를 초월한다. 다른 한편, 본성과 이성의 조화는 더 이상 우주를 범신론적으로 보는 내재론의 시각에 기초하지 않고, 창조주의 초월적 지혜와 공통적으로 연관되어 있다는 것에 기초한다. 이성에 따라 처신하는 것은, 신적 로고스이신 그리스도께서 인간 이성에 ‘말씀의 씨앗’(logoi spermatikoi)으로 설정해 주신 방향을 따르는 것에 해당한다. 이성을 거슬러 행동하는 것은 이러한 방향을 거스르는 범죄이다. 아우구스티노 성인의 정의는 매우 의미 심장하다. “영원법은 신적 이성 또는 하나님의 의지이며, 자연 질서의 보존을 명령하고 그 파괴를 금지한다.”³⁰⁾ 더욱 정확하게는, 아우구스티노 성인에게 의로운 삶과 정의의 규범들은 ‘하나님의 말씀’ 안에서 표현된다. “반지의 인장이 반지를 떠나지 않고도 밀랍을 지나가는 것처럼”³¹⁾ 이 말씀은 사람의 마음에 그 규범들을 각인시킨다. 더욱이 교부들에게 자연법은 구세사의 틀 안에서 이해되어 왔으며, 이는 자연법이 여러 가지 방식으로 실현되는 본성의 여러 상태(원래의 본성, 타락한 본성, 회복된 본성)를 구별하기에 이른다. 자연법에 관한 교부들의 이러한 교리는, 로마 민법(*ius civile*)과는 별개로 존재하는 것, 곧 민족들 사이의 관계를

규제하고 모든 사람에게 의무를 부과하는 보편적 법 원칙을 따르는 ‘만민법’(ius gentium)이라는 밀접한 관계의 개념과 함께 중세 시대로 전해진다.³²⁾

27. 중세 시기에 자연법 교리는 상당한 진척을 이루어, 향후 모든 토론의 배경이 되는 ‘고전적’ 형태를 띤다. 그것은 네 가지 특징을 지닌다. 첫째, 진리가 발견되는 어디에서든 그것을 모으고자 하는 스콜라 사상의 본성에 따라, 이교적인 것이건 그리스도교적인 것이건 자연법에 관한 이전의 성찰을 받아들이고 종합한 것을 제안하려고 시도한다. 둘째, 스콜라 사상의 체계에 따라, 자연법을 일반적인 형이상학적, 신학적 틀 안에 위치시킨다. 자연법은 영원한 신법에 이성적 피조물이 참여하는 것으로 이해되며, 그 덕분에 자유롭고 의식적인 방식으로 거룩한 섭리의 계획 속으로 들어가게 된다. 자연법은 폐쇄적이고 완전한 도덕규범의 집합이 아니라, 구원 경륜의 여러 단계에서 존재하고 작동하는 한결같은 안내의 원천이다. 셋째, 자연의 일관성에 대한 인식과 더불어, 부분적으로 아리스토텔레스 사상의 재발견과 연계되어, 자연법에 대한 스콜라 교리에서는 윤리적 정치적 질서가 이성적 질서, 인간 지성의 작품으로 간주된다. 스콜라 사상의 자연법 개념은, 종교적 계시의 질서와 구별은 되지만 분리되지 않는 질서를 위한 자율적 공간을 규정한다.³³⁾ 마지막으로, 스콜라 신학자들과 법학자들은 자연법이 하나의 준거점이자 기준을 구성한다고 여기고, 그 빛 안에서 실정법과 개별 관습의 정당성을 평가한다.

1.5. 이후의 발전들

28. 어떤 측면들에서, 자연법 개념에 관한 근대 역사는 더욱 복잡한 문화적 맥락에서 중세 스콜라주의의 가르침을 정당하게 발전시킨 것으로 나타나며, 특히 더욱 생생한 의미의 도덕적 주체성을 그 특징으로 한다. 이러한 발전들 가운데, 우리는 도미니코회 회원인 프란치스코 데 비토리아의 본보기를 따라 유럽의 일부 그리스도교 국가들의 제국주의 이데올로기에 맞서고 아메리카의 비그리스도인들의 권리를 지키고자 자연법에 의존하였던 16세기 스페인 신학자들의 업적에 주목한다. 사실 그러한 권리는 인간 본성에 내재되어 있고 그리스도교 신앙에 대한 개인의 구체적 상황에 의존하지 않는다. 또한 스페인 신학자들은 자연법 덕분에 국제법, 곧 민족들과 국가들 사이의 관계를 규정하는 보편적 규범의 기초를 확립할 수 있었다.

29. 그러나 다른 측면들에서 근대의 자연법 개념은 오늘날에 수용하기 어렵게 하는 방향과 형태를 취하였다. 중세의 마지막 세기들 동안, 자연법 개념을 크게 바꾼 문화적 헤게모니인 주의주의(主意主義)의 흐름이 스콜라주의 안에서 발전하였다. 주의주의는 모든 여건에 대하여 자유로운

주체의 초월성을 강조할 것을 제안한다. 하느님을 자연법칙들에 종속시키는 경향이 있는 자연주의에 대항하여, 주의주의는 일방적 방식으로 하느님의 지혜를 위태롭게 하고 그분의 결정을 임의적인 것이 되게 할 위험을 무릅쓰고 절대적 자유를 강조한다. 마찬가지로 사람을 세상의 질서에 종속시킨다는 혐의를 받는 주지주의(主知主義)에 대항하여, 주의주의는 아무런 차별도 두지 않을 자유를 칭송하는데, 이 자유는 반대되는 것들을 선택할 수 있는 순수한 능력으로 이해되며, 이것은 사람을 자연적 경향과 객관적 선으로부터 분리시킬 위험이 있다.³⁴⁾

30. 자연법 교리에 관한 주의주의의 결과는 많다. 무엇보다도 토마스 아퀴나스 성인에게 법은 이성의 작품이요 지혜의 표현으로 이해되었지만, 주의주의에서는 법을 오직 의지에만 연결시키고 또 선을 향한 본질적 방향성에서 분리된 의지에 연결시키도록 유도한다. 이렇게 하여 법의 모든 힘은 오직 입법자의 의지 안에 있다. 그리하여 법은 그 본질적 명료성을 잃게 된다. 이러한 조건 속에서, 도덕성은 입법자의 의지를 나타내는 계명에 순종하는 것으로 환원된다. 토머스 홉스는 결국 “법을 만드는 것은 권위이지 진리가 아니다.”(auctoritas, non veritas facit legem.)라는 입장을 고수할 것이다.³⁵⁾ 자율성을 사랑하는 현대인이라면 법에 대한 그러한 시각에 반항할 수밖에 없을 것이다. 그다음에 주의주의는 자연에 대한 하느님의 절대적 주권을 보존한다는 빌미로, 법에서 그 안의 모든 내적 명료성을 박탈한다. 하느님의 절대적 능력(potentia Dei absoluta)에 따라 그분께서는 당신의 지혜와 선성과는 관계없이 행동하실 수 있다는 논지는, 기존의 모든 명료한 구조들을 상대화하고 그러한 구조들에서 얻을 수 있는 자연적 지식을 약화시킨다. 자연은 하느님의 지혜로운 뜻을 아는 기준이 되지 않으며, 인간은 오직 계시를 통해서만 이러한 앎을 기대할 수 있게 된다.

31. 더욱이 몇 가지 요소들 때문에 자연법 개념의 세속화가 초래되었다. 이러한 요소들 가운데, 중세 말기의 특징인 신앙과 이성의 균열 증가 또는 종교 개혁³⁶⁾의 몇몇 측면을 떠올릴 수 있겠지만, 무엇보다도 근대의 여명기까지 유럽을 피로 물들게 한 폭력적 종교 갈등을 극복하려는 의지를 상기할 수 있겠다. 그리하여 종교적 고백을 괄호 안에 넣어 인간 공동체의 정치적 단결을 이루려는 열망이 생겼다. 그 뒤로 자연법 교리는 모든 특정한 종교적 계시를 배제하며, 따라서 모든 신앙 고백적 신학을 배제한다. 그것은 오직 모든 사람에게 공통된 이성의 빛에만 기초한다고 주장되며, 세속 영역에서 궁극적 규범으로 제시된다.

32. 더 나아가 근대 합리주의는 이성이 쉽게 이해할 수 있는 본질을 지닌 절대적이고 규범적인 질서의 존재를 가정하며, 따라서 하느님을 자연법의 궁극적 근거로 언급하는 것을 상대화한다. 물론 필수적이고

영원하며 불변하는 본질의 질서는 창조주를 통하여 실현될 필요가 있지만, 이 질서는 이미 그 자체로서 일관성과 합리성을 지닌 것으로 믿어진다. 그러므로 하느님에 대한 언급은 선택 사항이 된다. “비록 하느님께서 존재하시지 않을지라도”(etsi Deus non daretur),³⁷⁾ 자연법은 모든 것을 구속할 것이다.

33. 자연법의 근대 합리주의 모델은 다음과 같은 특징을 지닌다. 1) 불변적이고 역사와 무관한 인간 본성에 대한 본질주의적 믿음. 이 본성으로 이성(理性)은 정의(定義)와 본질적 특성들을 완벽하게 이해할 수 있다. 2) 구원의 역사에서 죄와 은총으로 표시되는 인간의 구체적 상황을 괄호 안에 넣기. 그러나 이것들은 자연법에 대한 지식과 실천에 결정적 영향을 미친다. 3) 인간의 본질에 대한 정의에서 시작하여 자연법의 계율들을 선형적으로 추론하는 것이 이성에게 가능하다는 생각. 4) 그렇게 추론된 계율들을 최대한 확장하기. 그래서 자연법은 행위의 거의 모든 범위를 규제하는, 미리 만들어진 법전으로서 나타난다. 자연법의 결정 영역을 확장하려는 이러한 경향은, 특히 인문 과학의 급속한 발달로 서구 사상이 인간적 제도들의 역사성을 더 잘 알게 되고 자연법의 증거에 호소함으로써 때때로 정당화되었던 수많은 행동 방식의 문화적 상대성을 더 잘 알게 되었을 때, 중대한 위기의 기원이었다. 추상적 최대주의 이론(maximalist theory)과 실증적 자료의 복잡함 사이의 간격은 자연법에 대한 불만을 설명해 준다. 우리 사회처럼 세속화되고 다원적인 사회에서 보편 윤리를 정교하게 다루면서 자연법 개념이 유용할 수 있으려면, 특히 근대 합리주의에서 보였던 완고한 형태로 그것을 제시하는 것은 피할 필요가 있다.

1.6. 교회의 교도권과 자연법

34. 13 세기 이전에는 자연적 질서와 초자연적 질서의 구분이 명확하게 설명되지 않았기 때문에, 자연법은 일반적으로 그리스도교 도덕에 흡수되었다. 따라서 12 세기에 기본적인 교회법 규범을 제공한 그라티아누스 교령집은 다음과 같이 시작한다. “자연법은 법과 복음서에 포함되어 있는 것이다.” 그런 다음 황금률로 자연법의 내용을 확인하고 신법이 자연에 부합한다고 설명한다.³⁸⁾ 교회의 교부들은 그리스도인의 도덕적 행동을 위한 토대를 제공하려고 자연법과 성경에 의지하였지만, 교회 교도권은 초기에 도덕률의 내용에 관한 분쟁 해결을 위하여 매우 적게 개입해야 하였다.

교회의 교도권이 개별적인 도덕 토론의 결론을 내리고 세속화된 세계 앞에서 자신의 입장을 정당화하도록 내세워졌을 때에, 더욱 명시적으로 자연법 개념에 호소하였다. 19 세기 특히 레오 13 세 교황 재위 기간에, 교도권 행사에서 자연법에 대한 의존이 더욱 필수적인 것이 되었다. 그것은 회칙 「인간 자유의 기원에 관하여」(*Libertas Praestantissimum*, 1888 년)에서 가장 두드러지게 나타난다. 레오 13 세는 시민적 권위의 원천을 식별하고 그 한계를 정하고자 자연법을 참조한다. 그는 시민적 권위가

신법이나 자연법에 위배되는 것을 명령하거나 인정할 때에 사람보다 하느님께 순종해야 한다는 점을 힘 있게 상기시킨다. 그는 또한 사회주의에 대하여 사유 재산을 보호하고 적절한 생활 임금에 대한 노동자의 권리를 옹호하고자 자연법에 주목한다. 그 동일 선상에서, 요한 23 세는 인간의 권리들과 의무들의 토대를 제공하고자 자연법을 참조한다(회칙「지상의 평화」[*Pacem in Terris*], 1963 년). 비오 11 세 (회칙「그리스도교 혼인에 관하여」[*Casti Connubii*], 1930 년)와 바오로 6 세 (회칙「인간 생명」[*Humanae Vitae*], 1968 년)에게서, 자연법은 부부 관계의 도덕에 관한 문제들의 결정적 기준으로 드러난다. 확실히 자연법은 신자건 비신자건 관계없이 모두의 이성에 접근할 수 있고, 교회가 자연법에 대한 독점적 권리를 지니는 것은 아니지만, 자연법의 요구 사항들을 계시가 담고 있기 때문에, 교회 교도권은 자연법의 보증인이자 해석자로서 확고한 자격을 갖추어 왔다.³⁹⁾『가톨릭 교회 교리서』(1992 년)와 회칙「진리의 광채」(*Veritatis Splendor*, 1993 년)에서는 그리스도교 도덕을 설명할 때 자연법에 결정적 위치를 부여한다.⁴⁰⁾

35. 오늘날 가톨릭 교회는 네 가지 주요 맥락에서 자연법을 소환한다. 첫째로, 합리성을 실증 과학으로 제한하고 도덕 생활을 상대주의에 넘겨 버리는 문화의 확산에 직면한 교회는, 사람들이 “존재 안에 포함된 윤리적 메시지”⁴¹⁾를 이성으로 열고 그들의 주류에서는 자기 본성과 존엄성에 부합하는 정당한 행동의 기본 규범을 알 수 있는 자연적 능력을 지니고 있다고 주장한다. 그러므로 자연법은 인간의 권리들을 위한 근거를 이성 안에서 제공해야 할 필요성에 응답하고,⁴²⁾ 보편적 평화를 증진하고 ‘문명의 충돌’을 피할 수 있게 하는 문화 간, 종교 간 대화를 가능하게 한다. 둘째로, 모든 개인이 자신의 가치의 원천이고 사회는 모든 규범을 스스로 제정하기를 바라는 개인들이 합의한 단순한 계약에서 비롯된다고 판단하는 상대주의적 개인주의가 존재하는 상황에서, 자연법은 사회와 정치 생활을 규제하는 기본 규범들이 지닌 관습적이지는 않지만 자연적이고 객관적인 특성을 상기시킨다. 특히 민주적 형태의 정부는 본질적으로 안정된 윤리적 가치들에 결속되어 있으며, 이 가치들은 자연법의 요구 사항에 기반을 두고 있으므로 수적 다수의 동의의 변동에 의존하지 않는다. 셋째로, 공적 토론에서 신자들을 배제하려는 공격적 세속주의에 직면하여, 교회는 자연법과 관련된 분야들(억압받는 사람들의 권리 보호, 국제 관계에서의 정의, 생명과 가정 수호, 종교의 자유, 그리고 교육의 자유)에 관하여 그리스도인들이 공공 생활에 개입하는 것이, 자신의 신앙 고백적 본성에서 나오는 것이 아니라 사회의 공동선을 위하여 모든 시민이 지녀야 하는 배려심에서 비롯되는 것이라고 지적한다. 넷째로, 권력 남용의 위협, 더욱이 법실증주의가 은폐하고 어떤 이데올로기들이 선전하는 전체주의의 위협에 직면하여, 교회는 시민법이 자연법에 위배될 때에 양심을 구속하지 않는다는 것을 상기시키며, 상위법에 대한 복종이라는 명분으로 불복종의 의무뿐 아니라 양심적 거부권을 인정해 줄 것을 요구한다.⁴³⁾ 자연법에 대한 언급은 결코

순응주의를 만들어 내기는커녕 개인의 자유를 보장하며, 공동선을 고려하지 않는 사회 구조 때문에 소외되고 억압받는 사람들을 보호한다.

제 2 장 공통적 도덕 가치들의 인지

36. 제 1 장에서 다루었던 도덕적 지혜에 관한 위대한 전통들의 고찰에서 보았듯이, 다수의 문화에서 인간의 특정 행동들은 인간이 살아가고 자신의 인간성을 깨닫는 방식에서 어떤 탁월성을 드러내는 것으로 인식된다. 예컨대, 용기 있는 행동, 삶의 시련과 곤경에 대한 인내, 약한 이들에 대한 연민, 물질적 재화 사용에서의 절제, 환경에 대한 책임 있는 태도, 그리고 공동선을 위한 헌신이다. 그러한 윤리적 행위는 ‘본성에 따른’ 삶, 곧 인간 주체의 심오성에 부합하는 삶의 참된 도덕적 이상의 주류(主流)를 규정한다. 다른 한편, 어떤 형태의 행동들, 곧 살인, 도둑질, 거짓말, 분노, 탐욕 그리고 과욕은 일반적으로 단죄를 필요로 하는 것으로 여겨진다. 이러한 것들은 인간의 존엄과 사회생활의 정당한 요구들에 대한 공격으로 보인다. 이에 대한 합의 안에서, 문화적 다양성을 넘어서 인간 존재(human being) 안의 인간적인 것(the human), 곧 ‘인간 본성’이 드러나는 것을 보는 것은 당연하다. 그러나 동시에, 어떤 행위의 도덕적 우수성에 대한 그런 동의와 더불어 매우 다양한 해석 이론이 존재한다는 점도 인정해야 한다. 힌두교의 우파니샤드, 불교의 사성제(四聖諦), 노자의 도(道), 또는 스토아학파의 ‘자연’(nature) 같은 기본 가르침의 어떤 것을 보더라도, 모든 지혜 학파 또는 철학 체계는 선한 것과 악한 것 사이의 구별을 정당화하는 일반적인 설명의 틀 안에서 도덕적 행위를 이해한다. 이렇게 다양한 해석들이 존재하기 때문에, 대화 그리고 도덕규범에 대한 기초 교육이 둘 다 쉽지 않다.

37. 그럼에도 자연법 개념에 관한 그 어떠한 이론적 타당성과는 별개로, 그 개념이 설명하고자 하는 양심에 관한 직접적 자료를 분명하게 보여 줄 수 있다. 이번 장의 목적은 바로 자연법을 구성하는 공통의 도덕적 가치들이 어떻게 이해되는지 보여 주는 것이다. 그다음에 도덕적 가치들을 뒷받침하고 또 정당화하는 설명의 틀 위에, 많은 사람이 공유할 수 있는 방식으로 어떻게 자연법 개념이 자리하고 있는지 살펴볼 것이다. 이를 위하여 토마스 아퀴나스 성인의 자연법 설명이 특별히 적합한 것으로 보인다. 왜냐하면 다른 것들보다 그의 설명이 인간의 존엄을 지지하고 인간의 식별 능력을 인정하는 도덕성 안에 자연법을 위치시키기 때문이다.⁴⁴⁾

2.1. 사회와 문화의 역할

38. 인간은 오직 점진적으로만 도덕적 경험을 하고, 자신의 행동을 이끌어야 하는 계율들을 스스로 표현할 수 있게 된다. 태어나서 가족으로 시작되는 인간관계, 조금씩 자신을 알게 하고 또 자신을 둘러싼 현실을 알게 해 주는 관계들의 네트워크 안으로 편입되는 정도까지 개인은 그것을 이룬다. 이것은 특히

사물에 이름을 붙이도록 가르치고 자신을 인식하는 주체가 되도록 해 주는 언어 곧 모국어를 배울 때에 이루어진다. 개인은 주변 사람들에 익숙해지고 소속된 문화에 젖으면서, 어떤 방식의 행동들과 사유들을 추구해야 하는 가치, 준수해야 하는 법, 본받아야 하는 모범, 받아들여야 하는 세계관으로서 인식한다. 따라서 사회적 문화적 배경은 도덕적 가치를 교육하는 데에 결정적 역할을 한다. 그러나 그러한 외적 조건과 인간의 자유 사이에는 어떠한 모순도 없다. 오히려 그러한 조건을 통하여 개인이 도덕적 경험을 할 수 있게 되고 결국은 도덕을 학습하는 과정에서 내면화한 어떤 ‘명백한 사실들’을 재검토할 수 있게 되므로, 개인의 자유가 가능해진다. 더욱이 현재의 세계화 맥락에서 사회들과 문화들은 이 행성의 공동선과 관련한 모든 이의 공동 책임성을 기반으로 하여 필연적으로 성실한 대화와 교류를 이행해야 한다. 곧 모두가 공유하도록 요청받고 있는 도덕적 가치들을 얻기 위하여 개별 이익들을 제쳐 놓아야 한다.

2.2. 도덕적 경험: “선을 행하라”

39. 자기 인식과 책임감을 지닌 모든 사람은 선을 행하라는 내적 소명을 경험한다. 그는 자신이 근본적으로 도덕적 존재이며, 우리가 보아 왔듯이 모든 문화 안에서 찾아낸 그 소명, 곧 “악을 피하고 선을 행하라.”라는 소명을 인지하고 표현할 능력이 있다는 것을 발견한다. 자연법의 다른 모든 계율은 이 계율에 바탕을 두고 있다.⁴⁵⁾ 실천 이성(Practical Reason)은 이 첫 번째 계율을 자연스럽고 즉각적으로 비모순율(非矛盾律: 智성은 어떤 것에 관한 같은 것을 동시에 동일한 관점에서 긍정하면서 부정할 수 없다는 법칙)로서 알게 된다. 이 비모순율은 모든 추론의 기초를 이루며, 주체가 용어들의 의미를 이해할 때에 이론적 이성으로서 직관적으로 자연스럽게 파악된다. 전통적으로 도덕적 삶의 제 1 원리를 그렇게 아는 것은 신데레시스 (synderesis)라고 불리는 타고난 지적 기질로 여겨진다.⁴⁶⁾

40. 이 원리로써 우리는 곧바로 도덕성의 영역에 있는 우리 자신을 발견한다. 이렇게 사람에게 부과되는 선은 실제로 도덕적 선이다. 그것은 유용한 것의 범주를 넘어 – 하나이면서 동시에 구별되는 – 이 인간 존재의 진정한 실현에 부합하는 행동이다. 인간 활동은 ‘생태계’ 적응이라는 단순한 문제로 축소될 수 없다. 곧 인간이 된다는 것은, 의미와 가치와 책임을 규정하는 더 넓은 틀 안에 존재하고 놓이게 된다는 것이다. 도덕적 선을 추구함으로써, 개인은 본능적 충동이나 특정한 쾌락을 넘어 자신의 본성을 실현하게 된다. 이 도덕적 선은 스스로 옳다는 것을 증명하며 그 자체로부터 이해된다.⁴⁷⁾

41. 도덕적 선은, 모든 존재와 마찬가지로 자발적으로 자연스럽게 자신을 충만하게 실현하고자 하고 또 자신에게 알맞은 완성 곧 행복을 얻으려는 경향이 있는 인간의 심오한 욕망에 상응한다. 불행히도 그 주체는 언제나 특정 욕망들에 이끌릴 수 있고, 자신이 인지하는 도덕적 선에 반대되는 재화나 행위를 선택하거나 행할 수 있다. 사람은 자신을 넘어서는 것을 거부할 수 있다. 그것은 스스로 한계를 정하고 죄로 낙인찍힌 자유, 결코 사람의 마음을 온전히 만족시킬 수 없는 특정 재화들만을 마주하는 자유의 대가이다. 그것은 이러한 특정 재화들이 사람의 진정한 실현에 통합될 수 있는지 검토하는 그 주체의 이성과 관련이 있다. 만일 그렇게 통합될 수 있다면 그것들은 도덕적으로 선하다고 판단될 것이고, 그렇지 않다면 도덕적으로 악하다고 판단될 것이다.

42. 이 마지막 주장은 매우 중요하다. 그것은 서로 다른 문화적 또는 종교적 지평에 속하는 사람들 사이의 대화 가능성의 토대이다. 또한 사람이라면 누구나 성취해야 하는 도덕적 선을 알 수 있는 소질을 타고났다는 것을 강조하면서, 모든 사람의 탁월한 존엄성을 높이 평가한다. 다른 모든 피조물과 마찬가지로 인간은 의지의 자유로운 선택들에 앞서는 역동성(dynamisms)과 최종성(finalities) 조합으로 정의된다. 그러나 이성을 부여받지 못한 존재들과는 달리 인간은 이러한 최종성을 알고 내면화할 수 있으며, 그에 따라 무엇이 자신에게 좋은지 또는 나쁜지 인식할 수 있다. 그러므로 인간은 영원법 곧 창조에 관한 하느님의 계획을 인지하고, 특별히 탁월한 방식으로 하느님의 섭리에 참여하면서, 자기 자신과 타인들을 인도한다.⁴⁸⁾ 도덕적 주체의 존엄성과 그의 상대적 자율성에 관한 이러한 주장은, 창조된 실체들의 자율성에 관한 인식에 뿌리를 두고 있으며, 현대 문화의 기본 요구에 상응한다.⁴⁹⁾

43. 그러므로 그 주체가 인지하는 도덕적 의무는 외부의 법(순수한 타율성)으로부터 오는 것이 아니라, 주체 자신의 내부에서 발생한다. 사실 우리가 인용한 격언, 곧 “선을 행하고 악을 피하라.”가 가리키듯이, 이성이 결정짓는 도덕적 선은 주체에게 ‘그 자신을 부과한다.’ 그것은 ‘이루어져야 한다.’ 그것은 의무와 법의 성격을 띤다. 그러나 여기에서 ‘법’ 개념은 물리적 또는 사회적 세계의 사실에 입각한 상수(常數)들을 기술하는 데 국한되는 과학 법칙들이 아니며, 외부로부터 도덕적 주체에 임의로 부여되는 명령을 가리키는 것도 아니다. 여기에서 법은, 도덕적 주체에게 다음과 같은 것을 가리키는 실천 이성의 방향을 지정해 준다. 곧 어떤 종류의 행동이, 도덕적 주체의 온전한 자기실현으로 나아갈 수 있는 기본적인 필수적인 역동성에 부합하는지 하는 것이다. 이 법은 정신의 내적 요구 때문에 규범적 성격을 지닌다. 그것은 우리 존재의 핵심으로부터, 자기 자신을 실현하고 초월하라는 소명으로 솟아오른다. 그러므로 그것은 자신을 다른 이의 법에 종속시키는 것이 아니라, 자기 자신의 법을 받아들이는 문제이다.

2.3. 자연법 계율의 발견: 자연법의 보편성

44. 도덕적 질서로 우리를 안내하는 기본 확인인 “선을 행하고 피하라.”를 인정하면, 인간 행동을 지배해야 하는 근본 법칙들에 대한 인식이 어떻게 주체에 영향을 미치는지를 볼 수 있다. 그러한 인식은 사실 인간 본성에 대한 추상적 숙고가 아니며, 또한 나중에 철학적 신학적 이론을 만들어 내는 독특한 특징이 되는 개념화의 노력도 아니다. 근본적인 도덕적 선들에 대한 지각(知覺)은 즉각적이며 필수적이고, 가치들에 대한 영(靈)의 타고난 본성에 바탕을 두고 있으며, 이러한 지각은 지성뿐 아니라 감정, 정신뿐 아니라 마음에도 영향을 미친다. 그것은 흔히 불완전하고 여전히 불분명하며 흐릿하게 얻는 것이지만, 매우 즉각적이다. 그것은 사람들의 구체적 행동 안에 내포된 가장 단순하고 공통적인 경험에 관한 자료를 다룬다.

45. 인간은 도덕적 선을 탐구하면서, 자신이 어떤 존재인지에 대하여 귀를 기울이고 단순하고 맹목적인 욕망의 충동과는 상당한 차이가 있는 근본적인 본성적 경향들에 주목한다. 그는 본성적으로 자신이 추구하는 선들이 도덕적 실현에 필수적인 것들이라는 것을 인지하면서, 자신의 삶에서 그것들을 실현해야 한다는 도덕적 의무를 실제적 명령의 형태로 스스로 공식화한다. 그는 자신이 다른 모든 인간과 공유하고 또 우리가 자연법이라고 부르는 것의 내용을 구성하는 매우 일반적인 몇 가지 계율들을 스스로에게 표현한다.

46. 전통적으로 인간 안에서 작용하는 자연적 역동성(natural dynamisms)을 다음과 같이 크게 세 가지로 구별한다.⁵⁰⁾ 첫 번째는 모든 물질에 공통적으로 있는 것으로, 본질적으로 자기 존재를 보존하고 발전시키려는 성향을 포함한다. 두 번째는 모든 생물에 공통적으로 있는 것으로, 자신의 종(種)을 영속화하고자 번식하려는 성향을 포함한다. 세 번째는 이성적 존재로서의 인간에게 고유한 것으로, 하느님에 관한 진리를 알려고 하고 사회 안에서 살려고 하는 성향을 포함한다. 이러한 성향들로부터, 자연스럽게 알려진 자연법의 첫 계율들이 형성될 수 있다. 그러한 계율들은 여전히 매우 일반적인 것들이지만, 실천해야 하는 선과 피해야 하는 악에 관한 모든 추가적 성찰의 바탕에 있는 첫 번째 기층을 이룬다.

47. 이러한 일반성을 떠나서 무엇을 해야 할지에 대한 구체적 선택을 명확히 하려면, 무엇이 개인 – 그리고 인간성 – 을 실현할 수 있는 구체적인 도덕적 선인지 결정하고 또 그의 행동을 이끌 수 있는 더욱 구체적인 계율들을 형성할 수 있는 이성에 의지할 필요가 있다. 이 새로운 단계에서 도덕적 선에 관한

지식은 추론의 방법으로 나아간다. 그 시작점에서 이 추론은 여전히 매우 단순하다. 곧 한정된 인생 경험으로 충분하며, 모든 사람의 지적 가능성 안에 있다. 이것은 실천 이성의 (여러 다양한 정도의) 고찰을 통하여 발견되는 자연법의 ‘부차적 계율들’이라고 이야기되는 것으로, 이성이 자연스럽게 익히고 ‘일차적 계율들’이라고 불리는 일반적인 기본 계율들과 대조된다.⁵¹⁾

2.4. 자연법의 계율들

48. 우리는 인간 안에서 그가 모든 존재와 공유하는 첫 번째 성향, 곧 자신의 존재를 보존하고 발전시키려는 성향을 확인하였다. 생명체 안에는 임박한 죽음의 위협에 무의식적으로 반응하는 습관이 있다. 곧 도망치고, 자기 존재의 온전함을 지키고, 생존하려고 몸부림친다. 육체적 생명은 근본적이고 본질적이고 원시적인 선으로 자연스럽게 나타나며, 그로부터 생명을 보호하기 위한 계율이 나온다. 생명 보존에 관한 이 범주 안에는 인간에게 적절한 방식으로 생물학적 삶의 유지와 질에 기여하는 모든 것에 대한 성향이 포함된다. 곧 신체적 통합성, 음식, 의복, 집, 일과 같이 삶의 지속과 온전함에 필수적인 외적인 재화들의 사용, 생물학적 환경의 질 등이다. 인간은 이러한 성향들로부터 자신의 위치를 정하고, 자기 존재의 조화롭고 책임 있는 발전에 이바지하도록, 그리고 도덕적 선, 추구할 가치, 달성해야 할 의무로 나타나고 실제로 주장할 권리로 나타나는 그러한 목표가 실현되도록 스스로 공식화한다. 사실 자신의 생명을 보존하는 의무는 유리한 환경에서 자신을 보존하는 데에 필요한 것을 요구하는 상관관계로서의 권리가 있다.⁵²⁾

49. 모든 생물에 공통된 두 번째 성향은, 생식으로 실현되는 종의 생존에 관한 것이다. 번식은 존재를 유지하려는 경향의 연장선에 있다. 생물학적 존재의 영속이 개인에게 불가능하다면 종에게는 가능하기 때문에, 모든 육체에 내재된 한계를 특정 방법을 통하여 극복한다. 이런 식으로 종의 선은 개인 안에 있는 근본적 열망 가운데 하나로 나타난다. 우리는 지구 온난화와 같은 특정 문제가 특히 인류뿐만 아니라 지구에 대한 책임감을 되찾게 하는 우리 시대에 특별히 그것을 의식하게 된다. 종의 특정 공동선에 대한 이러한 개방성은 이미 인간 고유의 특정 열망에 대한 주장이다. 생식을 향한 역동성은 본질적으로 남자를 여자에게로, 여자를 남자에게로 이끄는 타고난 성향과 관련이 있으며, 이는 모든 사회에서 인정되는 보편적 정보이다. 자녀를 돌보고 교육하는 성향에서도 동일하다. 이 성향들은 남자와 여자의 결합의 영속성이, 심지어는 그들 상호 간의 충실함마저도, 대인 관계의 교감의 영적 질서 안에서만 온전히 번성할 수 있다고 하더라도 이미 추구할 가치라는 점을 암시한다.⁵³⁾

50. 세 번째 성향은 영적 존재이고 이성을 타고났으며 진리를 알 수 있고 다른 이와 대화를 나눌 수 있고 우정 관계를 형성할 수 있는 인간에게 한정된다. 그러므로 이 세 번째 단계는 특히 중요하다. 먼저 사회 속에서 생활하는 성향은 인류가 개인 고유의 한계를 극복하고 그가 존재하는 다양한 영역에서 성숙하기 위하여 타인을 필요로 한다는 사실로부터 기인한다. 그러나 영적 본성이 온전히 꽃을 피우려면, 동료 인간들과 관대한 우정의 관계를 형성하고 진리를 추구하는 데에 열정적인 협력을 발전시킬 필요가 있다. 완전한 선은 공동체 생활과 매우 밀접하게 연결되어 있기 때문에, 개인은 단순히 관습 때문이 아니라 타고난 성향에 따라 정치 사회에 들어가게 된다.⁵⁴⁾ 또한 개인의 관계를 맺는 성질은 하느님 또는 절대자와의 교감 안에 사는 경향으로 나타난다. 그것은 종교적 정서와 하느님에 대하여 알고자 하는 바람 안에서 나타난다. 확실히 그것은 인격적 하느님의 존재를 인정하지 않는 사람들에게 의하여 부정될 수 있지만, 모든 인간이 경험하는 진리와 의미를 찾는 데에 여전히 암묵적으로 존재한다.

51. 인간에게 독특한 이러한 경향에 맞추어, 이성적으로 인정될 수 있는 필요, 곧 자연적 정의 규범에 상응하는 공정한 기반 위에 관계 안에서 이 삶을 구체적으로 실현하고 사회 안에서 삶을 구성할 필요가 있다. 이것은 인종과 문화의 차이를 넘어 모든 인류의 동등한 존엄성을 인정하는 것, 그리고 가장 작고 멸시받는 구성원을 포함하여 모든 곳에서 발견되는 인류에 대한 큰 존중을 수반한다. “자신이 원하지 않는 일을 다른 사람에게 하지 마라.” 여기서 우리는 오늘날 상호 관계의 도덕성에 관한 바로 그 원칙으로 여겨지는 황금률을 마주하게 된다. 이 본문의 첫 번째 장에서 우리는 복음 자체에서만 아니라 지혜 전통의 더 많은 부분에서도 이 규칙의 존재를 찾을 수 있었다. 예로니모 성인은 황금률의 부정적 정식(negative formulation)을 언급함으로써 몇 가지 도덕적 계율의 보편성을 명시하였다. “그러한 이유로 인류의 마음에 ‘자신이 원하지 않는 일을 다른 사람에게 하지 마라.’라고 새기신 하느님의 심판이 정당하다. 누구도 당하고 싶어 하지 않는 살인, 간통, 절도, 그리고 모든 종류의 욕심이 악하다는 것을 누가 알지 못하겠는가? 이런 일들이 악하다는 점을 모르는 이는 자신에게 가해져도 절대 불평하지 않을 것이다.”⁵⁵⁾ 십계명의 몇 가지 계명들이 황금률과 연결되어 있고, 수많은 불교 계율, 실제로 일부 유교 규칙들, 그리고 개인의 권리를 열거하는 대헌장이 지향하는 많은 부분과도 연결되어 있다.

52. 인간의 근본적인 성향에 대한 이성의 고려에서 비롯된 도덕적 원칙에 대한 이 간단한 설명 뒤에, 우리는 적어도 일반적인 형식에서 모든 인류에게 적용되기 때문에 보편적이라고 여겨질 수 있는 일련의 계율들과 가치들을 발견한다. 또한 그것들은 역사를 통틀어 본질적인 구성 요소가 변하지 않는 인간 본성에서 유래될 정도로 불변의 성질을 띤다. 이데올로기, 교활한 선전, 일반화된 상대주의, 죄의 구조와 같이 개인의 도덕적 삶에 부정적인 영향을 미칠 수 있는 죄 또는 문화적 역사적 조건으로 말미암아 인간의

마음에서 불분명해지거나 심지어는 지워지는 일도 여전히 일어날 수 있다.⁵⁶⁾ 그러므로 우리는 자연법 계율의 '명백함'을 언급할 때 겸손하고 신중해야 한다. 우리가 이 계율들에서 보편 윤리를 추구하는 대화를 위한 공통 토대를 인식할 수 없다는 것을 의미하는 것은 아니다. 그러나 그러한 대화를 하는 사람들은 다른 이들의 요구에 열린 마음을 가지고 공통된 도덕 가치에 스스로를 소환할 수 있도록 자신들의 특정 이익으로부터 거리를 두는 법을 배워야 한다. 철학적 토대에 동의하기 어려운 다원주의 사회에서는 그러한 대화가 절대적으로 필요하다. 자연법의 교리는 그러한 대화에 기여할 수 있다.

2.5. 공통 계율들의 적용: 자연법의 역사성

53. 자연법의 제 1 원칙인 보편성의 수준에 머무르는 것은 불가능하다. 실제로 도덕적 성찰은 행동의 구체성으로 내려가 그 빛을 비추어야 한다. 그러나 구체적이고 우연한 상황에 직면할수록 그 결론은 변동성과 불확실성의 영향을 더 많이 받는다. 그러므로 서로 다른 문화에서, 또는 하나의 문화 안에서라도 시대가 다른 경우 자연법 계율의 구체적 적용이 각기 다른 형태를 취할 수 있다는 것은 놀라운 일이 아니다. 노예 제도, 이자 대출, 결투, 사형 제도와 같은 문제들에 대한 도덕적 성찰의 발전을 상기하는 것으로 충분하다. 때때로 그러한 발전은 도덕적 요구 사항을 더 잘 이해하게끔 한다. 또한 때때로 정치적 또는 경제적 상황의 발전은 이전에 확립된 개별 규범들의 재평가로 이어진다. 사실 도덕성은 시간이 지나면서 변화하는 우발적인 실재들에 관하여 다룬다. 토마스 아퀴나스 성인과 같은 신학자는 그리스도교 시대에 살았지만, 이에 대하여 매우 분명한 인식을 가지고 있었다. 그는 「신학 대전」에 실천 이성에 대하여 다음과 같이 썼다. “실천 이성은 인간 행동과 관련된 우발적인 실재에 관하여 다룬다. 그러므로 일반적인 원리에 어떤 필연성이 있지만, 개별 문제로 내려갈수록 불확실성이 더 많이 발견되는 것이다. …… 행동에 관해서는, 진리나 실천적 올바름은 모든 개별 원칙에 동일하게 적용되지 않고 일반 원칙에 있어서만 동일하다. 그리고 특정 행동에서의 동일한 올바름이 있는 경우 모든 경우에 동일하게 알려지지 않는다. …… 그리고 여기에서, 세부 사항으로 더 많이 내려갈수록 불확실성이 커진다.”⁵⁷⁾

54. 이 관점은 시간이 지남에 따라 구체적 적용이 달라질 수 있는 자연법의 역사성을 설명한다. 동시에 도덕주의자들에게 성찰할 기회를 주고 대화와 토론으로 초대한다. 이것은 도덕성에서 삼단 논법을 통한 순수한 추론은 적절하지 않기 때문에 더욱더 필요하다. 도덕주의자는 구체적 상황에 더 많이 직면할수록 경험의 지혜에 더 많이 의지해야 하는데, 여기서 경험이란 다른 학문들의 기여를 통합하고 행동에 참여한 사람들과의 만남을 통하여 풍성해지는 경험이다. 이러한 경험의 지혜를 통해서만 상황의 다양성을 고려할 수 있고 지금 여기에서(hic et nunc) 선한 것을 이룩하는 방법에 관한 입장에 도달할 수 있다.

또한 도덕주의자는 인문학, 경제학, 생물학뿐만 아니라 신학, 철학이 결합된 자원에 의지해야 하는데 (그리고 이것이 그의 일의 어려운 점이다.), 이는 주어진 상황의 사실을 명확하게 식별하고 인간 존엄의 구체적인 요구 사항을 정확하게 인지하기 위함이다. 동시에 그는 문화적인 변화와 상관없이 유효한, 자연법의 계율들을 통하여 표현되는 근본적으로 주어진 사실들을 보호하는 데에 특히 주의를 기울여야 한다.

2.6. 인간의 도덕적 성향과 구체적 행동

55. 행해져야 하는 것들에 대한 정당한 평가에 도달하려면, 도덕적 주체는 자연법의 요구에 개방적이면서 동시에 구체적인 상황의 주어진 사실을 잘 알아차리는 상당한 내적 성향을 타고나야 한다. 우리 시대의 다원주의 맥락에서 볼 때, 도덕주의자가 적절한 행동 규범을 정립해 나갈 수 있게 하는 내적 성향이나 미덕에 대한 성찰 없이는, 자연법에 기반한 도덕성을 정립할 수 없다는 사실을 우리는 점점 더 인식하게 된다. 실제로 이것은 개인적으로 행동에 관여하고 양심의 판단을 표현해야 하는 주체에게는 더욱 그러하다. 그러므로 오늘날 아리스토텔레스의 전통에서 영감을 받은 ‘덕 윤리’(virtue ethics)의 새로운 개화를 목격하는 것도 놀라운 일이 아니다. 이러한 방식으로 적절한 도덕적 성찰에 요구되는 도덕적 자질을 강조할 때, 다양한 문화들이 현자의 모습에 얼마나 중요한 역할을 부과하고 있는지를 이해하게 된다. 현자는 적절한 윤리적 판단을 정립할 수 있는 내적인 도덕적 성향을 지녔다는 의미에서 특별한 분별력을 지닌다. 이러한 종류의 분별은, 자연법의 계율을 구체화하려고 노력하는 도덕주의자뿐만 아니라, 양심적인 판단을 하고 즉각적이고 구체적인 행동 규범을 정립할 책임이 있는 모든 자율적 주체의 특징이 되어야 한다.

56. 그러므로 도덕성은 규범들을 만들어 내는 것만으로는 만족할 수 없다. 그것은 주체가 적극적으로 행동하는 가운데 다양한 문화적 맥락에서 자연법의 보편적 계율들을 구체적인 실존 조건에 적용할 수 있도록, 주체의 양성(養成)을 증진시켜야 한다. 이 능력은 도덕 덕목, 특히 구체적 행동을 지시하고자 어떤 상황의 개별적인 것들에 통달하는 예지 (prudentia, 현명)로써 보장된다. 현명한 사람은 보편적인 것에 관한 지식뿐만 아니라 개별적인 것들에 관한 지식도 지녀야 한다. 이 덕의 고유한 성격을 잘 나타내고자, 토마스 아퀴나스 성인은 다음과 같이 말하는 것을 두려워하지 않는다. “사람이 두 종류의 지식 가운데 한 가지만을 지녀야 한다면, 행동에 더 밀접하게 영향을 미치는 개별 실재들에 관한 지식을 지니는 편이 더 바람직하다.”⁵⁸ 예지는 다음과 같은 것이다. 곧 이성(理性)으로는 언제나 설명할 수 없는 것으로 남아 있는 우연성을 간파하는 것, 되도록 정확한 방식으로 현실 위에 자신을 빚어내는 것, 주변

정황들의 다양성을 온전히 이해하는 것, 그리고 독창적이고 형언할 수 없는 상황을 되도록 정확하게 고려하는 것이다. 그러한 목표에 도달하려면 예지가 있어야 하는 수많은 작업과 능력이 필요하다.

57. 그러나 주체는 구체적인 사안들과 개별적인 사안들에만 매몰되어서는 안 된다. ‘상황 윤리’가 비판받은 것도 바로 이러한 오류 때문이었다. 주체는 ‘올바른 행동 규칙’을 발견하고 적절한 행동 규범을 확립해야 한다. 이 올바른 규칙은 예비 원칙들에서 비롯된다. 여기서 누군가는 실천 이성의 첫 번째 원칙들을 생각하지만, 여러 가지 인간적 선(human goods)에 관한 의지와 예민한 감성을 일깨우고 이를 타고난 본성으로 만들어, 일상 사건들의 흐름 가운데 추구해야 하는 목적들을 현명한 사람에게 가리키는 것도 도덕 덕목의 몫이다. 그래야만 적용되는 구체적 규범을 공식화하고 주어진 행동에 정의, 용기 또는 절제의 빛을 비출 수 있을 것이다. 여기서 ‘정서 지능’(emotional intelligence)의 작용에 대하여 말할 수 있다. 곧 이성적 힘은 특이성을 잃지 않으면서도 정서적 영역에 작용하며, 그런 방식으로 개인이 온전히 도덕적 행동에 관여하게 된다.

58. 보편적 도덕 원칙들을 다양한 상황에 적용하는 데 요구되는 유연성의 필요 때문에 도덕적 주체에게는 예지가 필수적이다. 그러나 이러한 유연성이 예지를 도덕적 가치들과 관련하여 쉽게 타협하는 방법으로 권한을 부여하지는 않는다. 오히려 주체에게 도덕적 진리의 구체적 요구 사항들이 표현되는 것은 바로 예지의 결정들을 통해서이다. 예지는 진정한 도덕적 의무를 실행하는 데에 필수 요소이다.

59. 이것은 우리 사회와 같은 다원주의 사회에서 과소평가될 수 없는 중요성을 지니는 접근 방식이다. 참으로 이 접근 방식은, 윤리학이 행동 주체에게 구체적 상황들에 적절하고 거의 자동으로 적용되는 규범을 제공할 수 없다는 사실을 고려한다. 주체의 양심, 실천 이성의 판단만이 즉각적인 행동 규범을 만들어 낼 수 있기 때문이다. 그러나 동시에 이 접근 방식은 양심을 단순한 주관성에만 맡겨 두지는 않는다. 이 접근 방식의 목표는, 주체가 도덕적 진리에 자신을 개방하도록 허용하는 지성적 감정적 성향을 얻게 하여, 적절한 판단을 하게 하는 것이다. 그러므로 자연법은 도덕적 주체에게 선형적으로 부과되는 이미 확립된 일련의 규칙들로 제시될 수 없다. 오히려 자연법은 결정을 내리는 매우 개인적인 과정을 위한 객관적 영감의 원천이다.

제 3 장 자연법의 이론적 토대

3.1. 경험에서 이론으로

60. 도덕적 주체는 자연법의 계율에 명시된 기본적인 윤리 가치를 자발적으로 파악할 때 비로소 양심의 판단으로 나아가는 과정을 시작하며, 구체적 상황에서 스스로 부과하는 도덕적 조건을 만들어 낸다. 이렇게 윤리의 기본 원리를 이해하는 경험을 성찰하는 것이 신학자와 철학자의 과제이고, 이는 그것의 가치를 시험하고 이성에 기초를 두기 위함이다. 그러나 이러한 철학적 또는 신학적 토대에 대한 인식이 공통 가치들에 대한 자발적 추구를 좌우하는 것은 아니다. 사실 도덕적 주체는 - 개별적인 지성 교육 덕분에 - 궁극적인 이론적 토대를 명백히 이해하지 않고도 자연법의 지침들을 실천에 옮길 수 있는 것이다.

61. 자연법은 일관성과 깊이라는 두 가지 수준에서 철학적으로 정당화된다. 먼저 자연법의 개념은, 개인의 성공적인 인간화 그리고 균형 잡힌 사회적 삶을 특징짓는 인간학적 불변의 것을 깊이 관찰하는 수준에서 정당화된다. 지혜 전통, 철학, 또는 인문 과학으로부터 전달되는 사려 깊은 경험을 통하여, 인간이 개인적 삶과 공동생활 속에서 각자의 능력을 가장 잘 펼칠 수 있도록 하는 데에 필요한 일부 조건들을 결정할 수 있다.⁵⁹⁾ 그리하여 어떤 행동들은 살아가는 방식과 인간성을 깨닫는 방식에서 모범적인 우수함을 표현한다고 인식된다. 그러한 행동들은 ‘천성적으로’, 곧 인간 주체의 심오한 본성에 따라서, 고결한 삶의 올바른 도덕관념의 본질을 분명히 드러낸다.⁶⁰⁾

62. 그럼에도 자연법을 정식으로 완전하게 철학적으로 정당화하려면 실재를 형이상학적 차원으로 인식해야만 한다. 사실 형이상학은 우주가 그 자체로 존재의 근본적 이유를 지니지 못하고 실재의 기본 구조를 나타낸다는 사실을 이해할 수 있게 해 준다. 실재의 기본 구조란, 그 자체로 실재하는 하느님과, 하느님에 의하여 실존하게 되는 다른 존재들이 구별되는 구조이다. 하느님께서는 창조주이시고 다른 모든 존재의 자유롭고 초월적인 원천이시다. 하느님으로부터, 존재들은 그들을 정의하는 본성에 따라 “단위, 숫자, 무게” (지혜 11,20) 가 있는 실존을 부여받는다. 따라서 피조물들은 인격적 창조 지혜의 현현, 그 피조물들의 기원이자 그 안에서 스스로를 표현하고 드러내는 로고스의 현현이다. 보나벤투라 성인에 따르면 “모든 피조물은 하느님에 관하여 말하고 있으므로 하느님 말씀이다.”⁶¹⁾

63. 창조주는 피조물들의 시작일 뿐 아니라 피조물들이 본성상 이끌리는 초월적 마침이기도 하다. 그러므로 피조물들은 하느님과 결합하여 각자 고유의 방식으로 자기 충만을 이루도록 이끄는 역동성으로 말미암아 생기를 얻는다. 이 역동성은 영원법에서, 곧 창조주의 정신 안에 존재하는 하느님 섭리의 계획에서 기인하는 만큼 초월적이다.⁶²⁾ 그러나 이 역동성은 내재적이기도 한데, 그 이유는 역동성이 외부로부터 피조물들에게 강요된 것이 아니라 피조물들의 본성 안에 새겨진 것이기 때문이다. 순수한 물질적 피조물들은 존재의 법칙을 자연스럽게 깨닫는 반면, 영적 피조물들은 인격적 방법으로 이를 깨닫는다. 실제로 영적 피조물들은 그들을 정의하고 자유롭게 자신의 완전한 실현을 향하도록 이끄는 그 역동성을 내면화한다. 영적 피조물들은 스스로 이 역동성을 도덕적 행위의 으뜸 규범들 (이것이야말로 자연법에 대한 적절한 표현이다.) 로 표명하고, 자유롭게 이 역동성의 실현을 위하여 노력한다. 그러므로 자연법은 영원법에 대한 참여로 정의된다.⁶³⁾ 자연법은 한편으로는 창조 지혜의 표현인 자연의 성향을 매개로 하고, 또 한편으로는 자연의 성향을 해석하는 인간 이성의 빛, 그 자체로 하느님 지성의 빛 안에 피조물이 동참하는 인간 이성의 빛을 매개로 한다. 그러므로 우리는 “동참적인 테오노미아[神律]”(participated theonomy)⁶⁴⁾로 제시된다.

3.2. 자연, 개인, 그리고 자유

64. 자연(nature)의 개념은 유난히 복잡하고 결코 한가지 뜻만 지니고 있지 않다. 철학에서는 그리스인들의 자연(physis)에 대한 사고가 기반이 된다. 이에 따르면, 자연은 주체의 특정한 존재론적 정체성의 원리, 곧 안정적이고 지성적인 특징의 총체를 통하여 규정되는 주체의 본질을 의미한다. 무엇보다도 이 본질의 주체가 자기실현을 향하도록 이끄는 움직임의 내적 원리로 여겨질 때, 이 본질은 자연이라는 이름을 취한다. 자연의 개념은 정적인 사실만 언급하는 것이 아니라, 주체와 주체의 특정 활동들이 함께 발전하는 실질적인 역동적 원리를 의미한다. 자연의 개념이 처음에는 물질적이고 인지 가능한 실재들에 대하여 생각해 보기 위해서 형성되었지만, 이제는 그러한 ‘물리적’ 영역에만 국한되지 않고 영적 실재들에도 유추하여 적용되고 있다.

65. 존재에게 본성(nature)이 있다는 사상은 존재의 내재적 목적성이나 존재의 행동과 반응에서 파악되는 규칙성에 대한 설명처럼 설득력이 있다.⁶⁵⁾ 그러므로 존재를 본성으로 숙고한다는 것은 존재 안에 고유한 일관성이 있음을 인정한다는 것이고, 존재하고 행동하는 질서에서 비교적 자율적인 중심체들이며 이는 단순히 환상이나 일시적인 의식 구조가 아니라고 확인하는 데에 이른다. 그러나 이러한 ‘본성들’은 그 자체 안에 간혀 있고 그저 서로 나란히 놓여 있는 폐쇄적인 존재론적 결합이 아니다.

그들은 서로에게 영향을 주고 복잡한 인과관계가 있다. 영적 질서에서 개인들은 상호 주체적인 관계를 맺는다. 그러므로 본성들은 네트워크를 형성하고, 결국에는 하나의 원칙에 따라 통합된 일련의 질서를 형성한다.⁶⁶⁾

66. 그리스도교에서 고대인의 자연(physis)은 재고되어 실재에 대한 더 넓고 심오한 전망으로 통합되었다. 한편 그리스도교 계시의 하느님께서서는 우주의 단순한 구성 요소, 위대한 자연 전체의 한 요소가 아니시다. 오히려 하느님께서서는 우주의 초월적이시고 자유로우신 창조주이시다. 실제로 유한한 우주는 저절로 생겨날 수 없으며, 순수한 사랑으로 무에서 우주를 창조하셨고 언제나 자연의 과정에 개입하실 수 있는 무한하신 하느님의 신비를 암시한다. 또 다른 한편으로는, 하느님의 초월적 신비는 하느님의 모상인 인간의 신비 안에 반영된다. 인간은 지식과 사랑의 역량을 지니고 있다. 인간은 자유를 부여받았고, 다른 이들과 친교를 나눌 수 있으며, 육체적 본성의 최종적 한계를 초월하는 운명을 누리도록 하느님께 부름받고 있다. 인간은 역사 안에서 실현되는 하느님과의 자유롭고 거저 베푸는 사랑의 관계 안에서 자신을 완성한다.

67. 자유가, 하느님께서 먼저 내미시는 사랑의 손길에 인간이 응답하는 조건이라고 강조함으로써, 그리스도교는 윤리적 가르침에 결정적 영향을 주는 방식으로, 철학 담론 안에 인격/위격(persona) 개념이 올바르게 자리하게 하는 데에 크게 이바지하였다. 또한 그리스도 신비에 대한 신학적 탐구로 말미암아 인격/위격에 대한 철학적 주제가 상당히 심화되었다. 한편으로 위격 개념은 유일한 신성의 무한한 신비 속에서 서로 구별되는 성부, 성자, 성령을 가리키는 데에 이바지하였다. 다른 한편으로 위격은, 신성과 인성 사이의 구별과 차이와 관련하여 하느님-인간이신 예수 그리스도의 존재론적 일치기 확립되는 지점이다. 그리스도교 신학 전통에서, 인격/위격에는 두 가지 상호 보완적 측면이 있다. 우선 보에티우스(Boethius)에 따르면 인격/위격은 “이성적 본성의 개별적 실체”⁶⁷⁾라고 정의할 수 있는데, 이는 후에 스콜라 신학에서 받아들여지기도 하였다. 그것은 자기 인식 안에서 그리고 자신의 행동에 대한 자유로운 지배 안에서 존엄성과 자율성을 누리는 영적 본성을 지닌 존재론적 주체의 유일성을 가리킨다. 더 나아가 인격/위격은 관계를 맺는 능력 안에서 입증된다. 곧 인격/위격은 사랑의 친교와 상호 주체성의 질서 안에서 행동을 전개해 나가는 것이다.

68. 개인(persona)은 자연(natura)과 대립하지 않는다. 오히려 자연과 개인은 서로 보완하는 두 개념이다. 한편으로 모든 인간적 개인은 형이상학적 관념으로 이해할 수 있는 인간 본성의 유일무이한 실현이다. 또 한편으로는 인간적 개인은 구체적인 ‘지금 여기서’ 본인의 독특하고 초월적인 소명에

응답하는 여러 자유로운 선택을 할 때에 그의 본성이 제시하는 방향을 따른다. 사실 본성은 자유를 행사하기 위한 조건을 마련하고 개인이 해야 하는 선택을 위한 방향을 가리켜 준다. 개인은 자기 본성에 대한 인지 가능성을 살핌으로써 자아를 실현하는 방법을 발견한다.

3.3. 자연, 사람 그리고 하느님: 조화에서 갈등으로

69. 자연법 개념은, 자연이 인간을 위한 윤리적 메시지를 담고 있고 인간 이성으로 실현되는 암묵적인 도덕규범이라는 생각을 전제로 한다. 그러므로 자연법 교리가 발전되었고 오늘날에도 여전히 그 의미를 발견하는 세계관에는, 세 가지 실재, 곧 하느님, 인간 그리고 자연 사이의 조화가 존재한다는 합리적 확신이 내포되어 있다. 이러한 관점에서는, 세계를 구성하는 존재들의 공통 준거가 신적 기원 원리 곧 로고스이고, 세계는 이 공통 준거로써 통합된 이해 가능한 전체로 인식된다. 스토아 철학에서 발견되고 근대 자연 과학의 전제가 되는 비인격적이고 내재적인 로고스를 넘어서, 그리스도교는 인격적이고 초월적이며 창조자인 로고스가 있다고 단언한다. “이 세상의 정령들이나 물질의 법칙이 세상과 인류를 지배하는 것이 아니라, 인격적 하느님께서 별들을, 곧 우주를 지배하신다. 물질의 법칙이나 진화의 법칙이 아니라 이성과 의지와 사랑 곧 인격이 궁극적 결정을 하는 것이다.”⁶⁸⁾ 하느님의 지혜이시며 말씀이신 인격적 신적 로고스께서 우주의 기원이자 초월적이면서도 이해 가능한 전형이실 뿐만 아니라, 우주의 조화로운 일치를 유지하시고 마지막까지 이끄시는 분이시다.⁶⁹⁾ 창조주 말씀께서 존재들의 가장 깊숙한 곳에 새겨져 계신 역동성에 힘입어, 그분께서는 존재들을 충만한 실현으로 이끄신다. 이러한 역동적 방향이 바로 다름 아닌 하느님의 통치, 하느님 섭리의 계획 곧 영원법을 시간 안에서 실현하는 하느님의 통치이다.

70. 모든 피조물은 각자의 방식으로 로고스에 참여한다. 사람은 이성 또는 로고스에 의하여 규정되므로, 탁월한 방식으로 로고스에 참여한다. 실제로 사람은 이성을 통하여 사물들의 본질 안에 명백하게 나타나 있는 신적 의도를 자유롭게 내면화할 수 있다. 사람은 그의 행동에 영감을 주고 이끄는 도덕률의 형태로 그 신적 의도들을 스스로 정립해 나간다. 이러한 관점에서 사람은 자연과의 관계에서 ‘타자’(the other)가 아니다. 오히려 사람은 우주와 더불어 신적 로고스에 공동 참여하는 것을 바탕으로 하는 친밀한 유대를 유지한다.

71. 이러한 세계관은 역사적 문화적으로 다양한 이유로, 특히 중세 후기의 진화론과 관련한 이유로, 그 문화적 우위의 자리를 잃어버렸다. 사물의 본질(natura)은 이미 근대인들에게는 법칙이 아니고 더 이상

윤리의 준거점이 아니다. 형이상학적 수준에서, 존재의 유일성에 대하여 생각하는 것에서 존재의 유사성에 대하여 생각하는 것으로 변화하면서 이러한 사고의 변화가 명목론으로 이어졌으며, 로고스에 참여한다는 창조 교리, 곧 사람과 자연의 어떤 일치를 설명하는 교리의 기반을 약화시켰다. 따라서 윌리엄 오컴의 명목론적 우주는 개별 실재들의 깊이 없는 병렬 관계로 축소되었는데, 이는 실질적으로 보편적인 모든 것, 곧 존재들 사이에 이루는 친교의 모든 원리가 언어적 환상으로 매도되기 때문이다. 인류학적 수준에서, 모든 자연적 성향에 대하여 무관심할 자유로 정의되는 주의주의(voluntarism)가 발달하고 이와 관련하여 주관주의가 격상됨에 따라, 인간 주체와 자연 사이에 심연이 생겼다. 그때부터 어떤 인간들은 사람이 본래 아무것도 아니라고 간주하는 능력이 본질적으로 인간의 자유라고 간주하였다. 그러므로 주체는 개인적으로 선택하지 않은 것에 어떤 의미도 부여해서는 안 되며, 인간이란 무엇인가에 대하여 스스로 결정해야 한다. 따라서 사람은 점점 더 스스로가 자연에 반대되는 반자연적인 존재라고 단언하는 ‘반자연적 동물’이라고 이해하게 된다. 사람 고유의 문화는 비로소, 영에 의한 자연의 인간화나 변형이 아니라, 자연에 대한 순수하고 단순한 부정이라고 규정된다. 이러한 전개와 주요한 결과는 실재하는 것이 자연, 인간 주관성, 하느님이라는 세 가지의 분리된, 실로 반대되는 영역으로 나뉘었다는 점이다.

72. 그 자체만으로도 영과 물리적 실재의 차별화된 통합에 이성의 토대를 제공할 수 있는 존재의 형이상학이 퇴색하면서, 그리고 주의주의의 부상으로, 영의 영역은 자연의 영역과는 철저히 대립하게 되었다. 자연은 더 이상 로고스의 현현이 아니라 영의 ‘또 다른 현현’으로 간주된다. 자연이 육체의 영역, 엄격히 필연적인 영역, 그리고 깊이 없는 육의 영역으로 축소된 이유는, 육체의 세계가 분명히 이해 가능한 수학적 법칙에 따라 규제되지만 모든 내재적인 목적론이나 합목적성을 빼앗긴 외연(extension, 外延)과 동일시되기 때문이다. 데카르트 물리학과 그 후에 뉴턴의 물리학은 비활성 물질의 이미지를 퍼뜨려 왔다. 비활성 물질은 신적 영이 그것에 부여한 보편적 결정론의 법칙에 수동적으로 순종하고, 인간 이성은 이를 완벽하게 알고 지배할 수 있다는 것이다.⁷⁰⁾ 오직 사람만이 이 무정형의 무의미한 덩어리에 의미와 계획을 주입하고, 그 자신의 목적을 위해서 전문 기술을 이용하여 다룰 수 있다. 자연은 프로메테우스 같은 인간의 힘이 드러나는 자리가 되기 위하여 삶과 지혜의 스승이기를 그만두었다. 이 시각은 인간의 자유에 굉장한 가치를 부여하는 것처럼 보이지만, 실제로는 자유와 자연을 대립시킴으로써 인간의 자유를 실현하는 데에 필요한 모든 객관적 규범을 빼앗는다. 그 결과 인간이 완전히 독단적으로 가치를 창출한다는, 순수하고 단순한 허무주의에 실제로 이르게 된다.

73. 자연이 더 이상 어떤 내재적인 목적론적 합리성도 내포하지 않으며, 영혼 세계와의 친근성이나 유사성을 모두 잃었다고 보는 이러한 맥락에서는, 존재의 구조에 대한 지식에서 나아가 이것에서 비롯된다고 여겨지는 도덕적 의무로 이행하는 것이 실질적으로 불가능해진다. 또한 이러한 이행은 데이비드 흄(David Hume)이 그리고 그 다음에는 조지 에드워드 무어(George Edward Moore)가 그의 『윤리학 원리』(*Principia Ethica*, 1903 년)를 통하여 반박한 ‘자연주의 오류’의 비판을 받게 된다. 실제로 선은 존재와 진리와 분리되어 있다. 윤리학은 형이상학과 분리되어 있다.

74. 사람과 자연의 관계에 대한 이해의 진전은 영혼과 육체를 대비시키는 급진적인 인간학적 이원론이 부활한 모습으로도 나타나는데, 왜냐하면 어떤 점에서 육체는 각각의 사람에게 ‘자연’이기 때문이다.⁷¹⁾ 이러한 이원론은 개인 이성의 선택에 선행하는 자연적 성향에서 인간적이고 윤리적인 그 어떤 의미도 인정하기를 거부하며 나타났다. 주체성의 외적 실재로 판단되는 육체는 순수한 ‘재산’ 또는 ‘소유’, 곧 개별 주체성의 이익에 따른 기교로 처리되는 대상이 된다.⁷²⁾

75. 나아가 인간적 행동과 신적 행동이 서로 경쟁한다는 형이상학적 개념의 출현 때문에 – 그들이 단조로운 방식으로 이해되었고 같은 수준이라고 잘못 평가되었기 때문에 – 인간 주체의 자율성을 정당하게 긍정하면 인간 주체성의 영역에서 하느님을 배제해 버리게 된다. 하느님에게서 또는 하느님 지혜의 표현인 자연에서 오는 규범적인 것에 대한 모든 참조는, 다시 말해 모든 ‘타율성’은 주체의 자율성에 대한 위협으로 지각된다. 그래서 자연법의 개념은 주체의 진정한 존엄성과는 양립 불가능한 것으로 보인다.

3.4. 화해를 향한 방법들

76. 자연법의 개념에 보편적 윤리의 토대라는 의미와 힘을 모두 부여하려면, 지혜에 대한 관점이 형이상학적 질서에 적절히 속하면서 하느님, 천지 만물, 인간을 동시에 포함할 수 있도록 촉진되어야 하는데, 이는 참여로서의 창조라는 개념의 도움으로 존재의 유사한 통합을 이루어 그들을 화해시키기 위함이다.

77. 신적 인과성과 인간 주체의 자유 활동 사이에 비경쟁의 개념을 발전시키는 것은 무엇보다도 중요한 일이다. 인간 주체는 신의 섭리에 자유로이 스스로를 맡기고 이 섭리에 반대하지 않음으로써 자아를 실현한다. 이성을 통하여 자신의 본성을 정의하는 심오한 역동성을 발견하고, 받아들이고, 역동성이

거리낌 없이 자아실현을 향하도록 하는 것은 인간의 특권이다. 실제로 인간 본성은 역동성, 성향, 그리고 자유의 근원인 내적 지향의 총체로 규정된다. 자유는 사실 인간의 의지가 선과 최종 목적을 향하는 타고난 욕구를 통하여 '활성화'된다는 점을 전제로 한다. 또한 자유 의지는 이 목적에 도달하게끔 하는 유한한 사물들을 선택함으로써 발휘된다. 자유 의지를 결정할 정도는 아니지만 마음을 끄는 이러한 선들과 관련하여, 인격체는 절대 선에 대한 타고난 열린 마음이 있기에 자신의 선택에서 주도권을 지닌다. 그러므로 자유는 그 자체로 절대적인 창조주가 아니며, 오히려 모든 인간이 고유하게 지닌 탁월한 특성이다.

78. 지각할 수 있는 세계의 이해 가능한 깊이에 주목하는 자연 철학과 특히 창조의 형이상학은, 자연(natura)을 도덕적으로 무의미한 것으로 내버려 두려는 이원적이고 영지주의적인 유희의 극복을 고려한다. 이러한 관점에서 보면, 자연 안에서 전달되는 도덕적 메시지를 로고스의 활동으로 재발견하기 위해서는, 지배적인 기술 문화가 심어 준 환원주의 자연관을 넘어서는 것이 중요하다.

79. 그러나 윤리학에서 본성(natura)과 육체성의 회복은, 어떤 종류의 '물리주의'(physiscalism)와도 대등할 수 없다. 실제로 자연법에 대하여 근대에 제시된 일부 설명은 인격체의 단일성 안에 자연적 성향이 반드시 통합되어야 한다는 점을 심각하게 인지하지 못하였다. 인간의 단일성을 충분히 고려하지 않고, 인간 본성의 여러 '부분들'의 자연적 성향들을 절대시하며, 이러한 성향들을 위계와 상관없이 같은 선상에 두고 주체의 전반적이고 개인적인 계획의 단일성 안에 통합시키지 않았다. 요한 바오로 2 세에 따르면, "본성적 성향들은 인격체와 그 참된 완성을 고려할 때에 한해서 윤리적 효능을 갖게 된다."⁷³⁾ 따라서 오늘날에는 두 가지 사실을 함께 명심하는 것이 중요하다. 한편으로 인간 주체는 여러 자율적인 자연적 성향들의 집합이나 병치가 아니라, 하느님의 사랑에 응답하라는 소명을 지니고, 다양한 자연적 경향들을 통하여 드러나는 부분적인 선들을 위계 질서 짓는 어떤 최종 목표를 향하여 나아가는 자신의 방향성을 인정함으로써 스스로를 통합하라는 소명을 지닌 실질적이고 인격적인 통일체이다. 영혼의 더 고귀한 목표들에 따라 자연적 경향들을 이렇게 통합하는 것은, 곧 인간 본성에 새겨진 역동성을 이렇게 인간화하는 것은, 결코 자연적 경향들에 대한 침해가 아니다. 반대로 그 안에 이미 새겨져 있는 약속의 이행이다.⁷⁴⁾ 예를 들어, 부부의 상호 사랑으로 자신을 선물로 내어 주는 데에서 드러나는 고결한 영적 가치는, 존재의 궁극적인 이유를 이 영적 충족에서 찾는 성적 육체의 본성 자체에 이미 새겨져 있다. 다른 한편으로는, 이러한 유기적 통일체 내의 각 부분에는, 인간의 전반적인 사명의 정립 과정에서 이성으로 고려되어야 하는 의미, 축소될 수 없는 고유한 의미가 있다. 그러므로 자연 도덕법의 교리는, 인간의

고유한 삶의 계획을 실현하는 데에서 이성의 중심 역할, 그리고 이와 동시에 이성 이전의 자연적 역동성이 지니는 일관성과 고유한 의미를 확인해야 한다.⁷⁵⁾

80. 이성 이전의 자연적 역동성이 가지는 도덕적 의미는 본성에 거스르는 죄에 관한 가르침의 빛을 충분히 받아 나타난다. 모든 죄는 올바른 이성에 대립하고 인간의 진정한 발전을 방해하는 것이기에 분명 본성을 거스르는 것이다. 그러나 어떤 행동들은 특별히 본성을 거스르는 죄로 간주된다. 이러한 행동들이 도덕적인 삶의 통합을 위하여 받아들여야 하는 자연적 역동성의 객관적 의미를 더욱 직접적으로 부정하기 때문이다. 그래서 고의로 선택한 자살은 자기 존재를 지키고 더욱 풍성하게 만들고자 하는 자연적 성향에 반한다.⁷⁶⁾ 따라서 어떤 성행위는 성적인 육체에 새겨진 출산 목적에 직접적으로 대립된다. 바로 이 사실로 말미암아 책임감 있고 온전히 인간다운 성생활이 증진해야 하는 대인 관계의 가치에도 반대된다.

81. 자연을 순전히 물리적이거나 생물학적인 구성 요소로 축소시키면서 자연을 절대화하는 위험, 그리고 영적 계획 안에 통합되도록 부름받은 자연 본연의 사명을 소홀히 하는 위험은, 오늘날 생태계 보존 운동의 일부 급진적인 경향에 위협이 된다. 경제적인 이익만을 좇는 인간은 자연을 무책임하게 개발하고 생물권은 위협을 받아 양심에 호소하며 비명을 지른다. 그러나 ‘전면적 생태 보호 운동’은 과도한 반응이다. 인간이 속해 있는 생물권에 대한 인간의 책임을 역설적으로 약화시켜 인간에게는 더 이상 특별한 역할이 없다고 인식할 정도로, 그것은 이른바 생물의 평등을 극찬한다. 훨씬 더 급진적인 이들은 사람이 자연의 온전함을 공격하는 해로운 바이러스라고 여기게 되었고, 생물권에서 사람이 가지는 모든 의미와 가치를 거부한다. 이런 이유로 인간 존재의 특수성을 배제하고 정당한 인류 발전을 규탄하는 새로운 형태의 전체주의에 이른다.

82. 생태계의 복잡한 문제들에 적절히 대응하려면, 인간, 사회, 문화, 그리고 인간이 인간의 모습을 하게 되는 생물-물리 영역의 균형 사이의 연관성에 가치를 두는 자연법에 대하여 더욱 깊이 있는 이해의 기틀이 마련되어야만 한다. 통합 생태론은 자연계의 물리적 생물적 온전함을 가치 있게 여기며, 특별히 인간의 본질을 증진해야 한다. 실제로 궁극적인 진리와 선을 탐구하는 도덕적 존재인 사람이 목전의 환경을 초월하더라도, 이는 사람이 자연계를 주시하고, 자연계와 조화를 이루며 살고, 인간의 삶과 지구의 생물권을 유지하는 데에 없어서는 안 될 필수적인 가치들을 수호하는 특별한 사명을 받아들임으로써 그렇게 하는 것이다.⁷⁷⁾ 이러한 통합 생태론은 모든 인간과 공동체에게 새로운 책임감을 요구한다. 이는 자연법의 요구를 존중하는 전 세계의 정치적 지향점과 불가분의 관계에 있다.

제 4 장 자연법과 도시

4.1. 개인과 공동선

83. 사회의 정치 질서를 다루며, 우리는 규범이나 법으로 통제되는 공간으로 들어선다. 사실 그러한 규범들은 개인과 개인이 관계를 맺는 순간부터 발생한다. 개인에서 사회로 넘어가는 과정은 자연법과 자연적 정의인 규범 간의 근본적인 차이를 밝혀 준다.

84. 개인은 수단이 아니라 목적이기 때문에 정치 사회 질서의 중심이 된다. 개인은 본성상 사회적 존재이며, 이는 선택 또는 순수한 계약적 관습과는 무관하다. 개인으로서 성장하려면 타인과 이루는 관계의 구조가 필요하다. 따라서 가족, 삶과 일의 영역, 이웃 공동체, 국가, 최종적으로는 인류와 같은 동심원으로 이루어진 관계망의 중심에 개인이 있음을 발견할 수 있다.⁷⁸⁾ 개인은 각각의 동심원들로부터 개인의 성장에 필요한 요소들을 얻음과 동시에 그 동심원들이 완전해지는 데에 이바지한다.

85. 인간에게는 사회 안에서 타인과 함께 사는 소명이 있다는 사실로 미루어 보면, 인간은 추구하는 재산과 수호해야 하는 가치의 총체를 공유하고 있다. 이것이 이른바 ‘공동선’이다. 개인이 그 자체로 목적이라면, 사회의 목적은 사회의 공동선을 촉진하고 통합하고 발전시키는 것이다. 공동선의 탐구에서 도시는 모든 구성원의 에너지를 동원하도록 허용된다. 첫 번째 단계로, 공동선은 개인이 더욱더 인간적인 개인이 되도록 하는 조건들의 총체로 이해될 수 있다.⁷⁹⁾ 경제, 보안, 사회 정의, 교육, 고용 기회, 영적 추구 등 외적인 측면에서 분명히 표현되기는 하지만, 공동선은 언제나 인간적 선이다.⁸⁰⁾ 두 번째 단계로, 공동선은 정치 질서와 도시 자체에 목적을 두는 것이다. 모든 이의 선, 특히 그리고 개개인의 선은 인간 선의 공동체 차원을 표현한다. 사회는 그 사회가 촉진하고자 하는 공동선의 유형을 통하여 규정될 수 있다. 실제로 모든 사회의 공동선의 필수 요건에 관해서라면, 공동선의 전망은 개인의 신념, 정의, 그리고 공권력의 역할을 기준으로 사회들 자체와 함께 발전한다.

4.2. 정치 질서의 척도인 자연법

86. 사회 조직은 사회 구성원의 공동선의 관점에서 개인의 사회적 본성이 요구하는 바에 응답한다. 자연법은 정치 질서가 나아가도록 요구받는 규범적 지평으로 나타난다. 자연법은 사회를 인간답게 만드는 것으로 드러나는 가치들의 총체를 정의한다. 우리가 사회적 정치적 영역 안에 속하는 순간,

가치들은 더 이상 사적, 이념적, 교파적 성질을 띌 수 없으며 모든 시민과 관련된다. 가치들은 시민들 간의 모호한 합의를 표현하는 것이 아니라, 오히려 시민들이 공동으로 지니는 인간성의 요구들을 바탕으로 한다. 사회가 개인에게 봉사하는 고유의 사명을 올바르게 수행하기 위해서는, 개인의 자연적 성향의 실현을 촉진해야 한다. 그러므로 개인은 사회보다 우선하며, 개인이 사회적 존재인 한, 사회는 개인이 기대하는 바에 부응할 때에만 인도적이라고 할 수 있다.

87. 개인에게 봉사하는 사회의 이러한 자연적 질서는 교회의 사회 교리에 따르면 네 가지 가치, 곧 자유, 진리, 정의, 연대로 명시되는데, 이는 인간의 자연적 성향을 따르고 사회가 추구해야 하는 공동선의 윤곽을 설명하는 가치들이다.⁸¹⁾ 이 네 가지 가치들은 자연법과 일치하는 윤리 질서의 요건에 해당한다. 이들 가운데 하나라도 부족하면 도시는 무정부 상태가 되거나 가장 강한 개인에게 지배되는 경향이 있다. 자유는 인간이 받아들일 수 있는 정치 질서의 첫 번째 조건이다. 사유 재산의 추구가 도시의 공공선 증진과 늘 관련되어야 한다고 하더라도, 자기 양심을 따르고 자기 의견을 말하고 자신의 계획을 추구할 자유가 없다면, 인간의 도시는 존재하지 않는다. 진리에 대한 탐구와 존중이 없으면, 가장 강한 자의 독재가 있을 뿐 사회는 없다. 진리는 어느 누구의 소유물도 아니며, 그 자체로 공통된 목적을 추구한다는 점에서 모든 인류를 결합시킬 수 있다. 자신을 강요하는 것이 진리가 아니라면, '자신의' 진리를 강요하는 자야말로 가장 교활한 자이다. 정의 없이는 사회 대신 폭력의 지배만이 있을 뿐이다. 정의는 도시가 획득할 수 있는 최고의 가치이다. 이는 공정한 것은 언제나 추구되며, 법은 특정한 상황에 주목하여 적용된다는 의미인데, 공정은 정의의 가장 높은 부분이기 때문이다. 마지막으로 사회는 일종의 연대를 통하여 규제될 필요가 있는데, 연대란 모두의 필요에 따라 사회적 자원을 이용하는 것뿐만 아니라 다른 이들에 대한 상호 도움과 책임을 확실히 보장하는 것을 의미한다.

4.3. 자연법에서 자연적 정의의 규범까지

88. 자연법(*lex naturalis*)은 인간들 간 정의의 관계, 곧 육체적 도덕적 개인들 간의 관계, 개인과 공권력 간의 관계, 모든 개인과 실정법의 관계를 고려할 때 자연적 정의의 규범(*ius naturale*)이 된다. 우리는 자연법의 인간학적 범주에서 도시 조직의 법률적 정치적 범주로 나아간다. 자연적 정의의 규범은 사회 구성원 사이의 올바른 상호 작용의 고유한 기준이다. 이는 대인 관계, 사회적 인간관계의 규칙이자 내재적인 척도이다.

89. 이 규범은 임의적이지 않다. 자연법에서 유래하는 정의의 요건들은 규범의 입안과 제정보다 우선한다. 정의로운 것을 결정하는 것은 규범이 아니다. 정치 또한 임의적이지 않다. 정의의 규범은 사람들 사이에 확립된 계약에서만 발생하는 게 아니고, 인간의 본성 자체에서 먼저 발생한다. 자연적 정의 규범은 자연법에 인정법(human law)을 정착시킨다. 법률 제정자가 공동선에 이바지한다는 사명감을 가지고 규칙들을 제정할 때 명심해야 하는 지평이다. 이런 의미에서 그는 개인의 인간성에 내재하는 자연법에 경의를 표한다. 반대로 자연적 정의 규범이 부정되면 법의 기초가 되는 것은 오로지 법률 제정자의 의지일 뿐이다. 그렇다면 법률 제정자는 더 이상 무엇이 공평하고 선한지를 해석하는 사람이 아니라, 무엇이 정의로운지에 대한 궁극적 기준이 되는 특권을 사사로이 행사하는 사람이 된다.

90. 자연적 정의 규범은 결코 영구적으로 고정된 기준이 아니다. 인간의 변화하는 생활을 반영한 결과이다. 그것은 공정함을 판단하는 데에서 실제적인 이유를 명확히 심판한다. 따라서 그러한 규범은 정치 질서에서 자연법을 사법적으로 표현하는 수단으로써, 공동체 구성원들 사이의 공정한 관계를 판단하는 척도로 나타난다.

4.4. 자연적 정의 규범과 실정법

91. 실정법은 자연적 정의 규범을 실행하도록 노력해야 한다. 결론의 방식으로든 (자연적 정의는 살인을 금하고, 실정법은 낙태를 금한다.) 결정의 방식으로든 (자연적 정의는 죄가 있으면 벌을 받아야 한다는 바를 규정하고, 실정형법은 범죄의 각 범주에 적용되는 처벌을 결정한다.) 그렇게 해야 한다.⁸²⁾ 실정법이 참으로 자연적 정의 규범과 영원법에서 파생되는 것이기에, 인정법은 양심에 비추어 구속력이 있다. 그 반대의 경우에는 구속력이 없다. “정의로운 법률이 아니라면 아예 법률이 아니다.”⁸³⁾ 실정법은 목적에 충실하게 변할 수 있고 때때로 변해야만 한다. 실제로 한편으로 인간의 이성 은 조금씩 진보하여 공동체의 선에 가장 적합한 것이 무엇인지 더 잘 인지하게 되고, 또 다른 한편으로 사회생활의 역사적 조건은 (더 좋아지든 나빠지든) 변화하고 법은 이에 적응해야 한다.⁸⁴⁾ 그러므로 법률 제정자는 구체적인 역사적 상황에서 무엇이 정의로운지를 결정해야 한다.⁸⁵⁾

92. 따라서 자연적 정의 규범은 법률 제정자의 의지에 앞서 인간관계의 척도이다. 자연적 정의 규범은 인간이 사회 안에서 살아가는 순간부터 주어진다. 이는 어떤 법의 입안에 앞서 자연적으로 정의로운 것을 나타낸다. 자연적 정의 규범은 특히 인간의 주체적 권리들 안에서 표현된다. 이러한 권리들로는, 자신의 생명을 존중할 권리, 개인의 통합성에 대한 권리, 종교 자유에 대한 권리, 자유롭게 생각할 권리, 가족을

형성하고 개인의 신념에 따라 자녀를 교육할 권리, 타인과 어울릴 권리, 공동체 생활에 참여할 권리 등이 있다. 현대에 매우 중요하게 생각하는 이러한 권리들의 원천은, 개인의 요동치는 욕구보다는 바로 인간 존재의 구조 자체와 인간다운 관계들 안에 있다. 그러므로 인간의 권리들은 인간 사이의 관계에 영향력을 행사하는 정의의 질서에서 부각되는 것이다. 인간의 이러한 자연적 권리를 인지한다는 것은 자연법에 기초하는 인간관계의 객관적 질서를 인지하는 것을 뜻한다.

4.5. 정치 질서는 종말론적 질서가 아니다

93. 인간 사회의 역사에서, 정치 질서는 초월적이고 신적인 질서를 반영하였다고 이해되고는 하였다. 따라서 고대 우주론은 통치자가 우주와 인간 세계 사이의 연결을 약속하는 정치 신학의 토대가 되었고 이를 정당화하는 역할을 하였다. 관건은 인간의 세계를 이미 세상에 정립되어 있는 조화 안으로 들어오게 하는 것이다. 성경 일신론의 등장과 함께, 세계는 창조주가 부여한 법에 복종하는 것으로 이해되었다. 도시의 질서는 하느님의 법, 사람의 마음속에도 새겨진 하느님 법이 존중될 때 이루어진다. 오랫동안 신정의 형태는 거룩한 책들에서 이끌어 낸 원칙들과 가치들에 따라 조직된 사회들에서 우세할 수 있었다. 종교 계시의 영역과 도시 조직의 영역 사이에는 구분이 없었다. 그러나 (그리스도교 맥락에서도) 수 세기에 걸쳐 신정주의가 면면히 침투하여 정치 질서와 종교 질서의 본질적 차이를 모호하게 하였지만, 성경은 인간 권위를 탈신성화하였다. 이와 관련하여, 하느님께서 주신 신법이 이스라엘 백성들의 법이 된 첫 계약의 상황을, 종교 질서와 정치 질서의 구별과 상대적 자율성을 소개하는 새 계약의 상황과 주의 깊게 구별할 필요가 있다.

94. 성경에서 계시는, 창조 질서가 온 인류가 참여하는 보편 질서이며 이 질서는 이성으로 파악할 수 있다는 점을 숙고하도록 인류를 초대한다. 자연법에 대하여 말할 때, 우리는 하느님의 뜻이고 인간 이성으로 파악되는 이 질서에 대하여 말하는 것이다. 성경은 창조의 질서와, 그리스도에 대한 믿음으로 접근할 수 있는 은총의 질서 간의 차이를 명확히 한다. 도시의 질서는 이처럼 결정적이거나 종말론적인 질서가 아니다. 정치의 영역은 하느님께서 대가 없이 선물로 주시는 천상 도성의 영역이 아니다. 인류가 역사를 초월하여 있는 그 무언가 안에서 우리에게 될 충만을 향하여 나아가고 있지만, 정치 영역은 인류가 현재 살아가고 있는 불완전하고 덧없는 질서와 관련되는 것이다. 아우구스티노 성인에 따르면, 지상 도시의 독특한 특성은 섞이는 것이다. 의로운 이들과 불의한 이들과, 믿는 이들과 믿지 않는 이들이 더불어 살아가는 것이다.⁸⁶⁾ 그들은 본성의 요구와 이성의 역량에 따라 현세에 함께 살아가야 한다.

95. 그러므로 국가가 궁극적 의미를 지녔다고 자처할 수는 없다. 국가는 세계적인 이데올로기나 종교(심지어 세속적인 종교)나 한 가지 사고방식을 강요할 수 없다. 시민 사회에서 종교 조직, 철학, 영성은 궁극적 의미의 영역을 담당한다. 이는 공동선에 이바지해야 하고, 사회적 유대를 강화해야 하며, 그 자체로 정치 질서의 토대가 되는 보편 가치들을 촉진해야 한다. 정치 질서는 장차 오게 될 하느님 나라를 지상에 옮겨 오라는 요구를 받고 있는 것이 아니다. 하느님 나라는 정의와 연대와 평화의 분야 안에서 정치 질서가 발전함에 따라 미리 맞볼 수 있는 것이다. 정치 질서는 강제로 하느님 나라를 세우기를 바랄 수 없다.

4.6. 정치 질서는 현세적이고 이성적인 질서이다

96. 정치 질서가 궁극적 진리의 영역이 아니라면, 그럼에도 정치 질서는 하느님, 진리, 정의에 대한 항구한 추구에 개방적이어야 한다. “국가의 정당하고 건전한 세속성”⁸⁷⁾은 신학적 믿음의 초자연적 질서와 정치 질서 간의 차이에 존재한다. 정치 질서는 모든 이가 자유롭게 따르도록 부름받는 은총의 질서와 결코 혼동되어서는 안 된다. 정치 질서는 오히려 인간 본성에 새겨진 보편적인 인간 윤리와 연결되어 있다. 따라서 도시는 도시의 성원인 사람들에게 그들의 인간적 삶의 충만한 실현에 필요한 것을 마련해 주어야 한다. 여기에는 영적 그리고 종교적 가치들뿐만 아니라, 시민들이 절대자와 최고선들에 대하여 결정할 자유가 포함된다. 그러나 도시의 공동선은 본질적으로 현세적이기에, 도시는 또 다른 질서에 속하는 엄밀히 초자연적 선들을 마련해 줄 수는 없다.

97. 정치적 전망에서 하느님과 모든 초월성이 제외되었다면 다른 이를 지배하려는 인간의 힘만이 남아 있었을 것이다. 그러나 실제로 정치 질서는 이따금 그 자체로 인류를 위한 의미의 궁극적 전망으로 제시되어 왔다. 전체주의 사상과 정권은 초월적인 전망 없는 그러한 정치 질서가 인간적으로 용납될 수 없다는 사실을 입증하였다. 이러한 초월성은 우리가 자연법이라 부르는 것과 연결되어 있다.

98. 과거에 정치-종교가 혼재되어 있던 상황과 20세기 전체주의의 경험은 건전한 반작용으로 이어져, 정치에서의 이성의 가치가 오늘날에도 다시 한번 높이 평가받게 되고, 이로써 자연법에 대한 아리스토텔레스주의-토마스주의 담론에 새로운 중요성이 부여되고 있다. 정치학, 곧 도시를 조직하고 도시의 집단 계획에 공들이는 학문은 자연적 질서와 관련이 있으며 초월성에 열려 있는 합리적인 토론을 해야 한다.

99. 사회적 정치적 질서의 기준인 자연법은 신념이 아니라 이성을 지지하도록 요구한다. 분명히 이성 그 자체는 열정, 모순되는 이해관계, 선입견 때문에 모호해지고는 한다. 그러나 자연법을 계속 참고하면 이성을 끊임없이 정화하도록 재촉받는다. 이것이 정치 질서가 독단적인 사람, 특정 이익, 조직적인 거짓말, 지성인들의 조종이라는 함정을 피할 수 있는 유일한 방법이다. 자연법을 참고하면 시민 사회를 흡수하고 인류를 이데올로기로 지배하고 싶은 유혹에 지지 않을 수 있다. 개인과 공동체에게서 모든 주도권과 책임을 빼앗는 온정주의 상태로도 발전하지 않을 수 있다. 자연법은 법을 기반으로 하고 보조성의 원칙에 따라 조직되며 개인과 중간 단체들을 존중하고 그들의 상호 작용을 조정하는 국가에 대한 개념을 담고 있다.⁸⁸⁾

100. 위대한 정치 신화는 합리성의 규칙을 도입하고 지상의 정치 질서를 숭배하지 못하게 하는 사랑의 하느님의 초월성을 인정할 때에만 가면을 벗을 수 있다. 성경의 하느님께서서는 창조 질서를 의도하시어, 모든 사람이 창조에 내재하는 법칙을 따르면서 이 질서를 자유롭게 추구할 수 있게 하시고 이 질서를 발견하고 나면 세상에 은총의 빛을 비추게 하셨는데, 이것이 바로 창조 질서를 이행하는 것이다.

제 5 장 자연법의 완성이신 예수 그리스도

101. 은총은 본성을 파괴하지 않고, 오히려 치유하고 강하게 하며 그 충만한 실현으로 이끈다. 그러므로 자연법은 모든 인간에게 공통된 이성의 표현이며, 철학적 차원에서 일관성 있고 참된 방식으로 제시될 수 있는 한편, 은총의 질서에서도 이질적인 것이 아니다. 자연법의 요구들은 인류가 거쳐 나아가는 구원 역사의 다양한 신학적 단계들에서 여전히 활발하게 작용하고 있다.

102. 영원하신 성부께서 세우신 구원 계획은 인간에게 새로운 법인 복음의 법을 주시는 성자의 사명으로 실현되고, 그 법은 주로 믿는 이들을 성화하시고자 그들 마음 안에서 활동하시는 성령의 은총 안에 존재한다. 새 법은 무엇보다도 성삼위의 친교에 인간을 참여시키는 것을 목적으로 하지만, 동시에 탁월한 방식으로 자연법을 받아들이고 실현한다. 한편으로, 새 법은 죄와 무지로 모호해질 수 있는 자연법의 요구들을 분명하게 상기시킨다. 다른 한편으로, 새 법은 “나에게 원의가 있기는 하지만 그 좋은 것을 하지는 못합니다.” (로마 7,18) 라는 죄의 법으로부터 우리를 해방시킴으로써, 인간의 자기중심성을 극복할 수 있는 효과적인 능력을 부여하여 인간에 대한 자연법의 요구들을 온전히 실행할 수 있게 한다.

5.1. 육화된 로고스, 살아 있는 법

103. 신적 빛에 참여하는 이성의 자연적 빛 덕분에, 인간은 지성적으로 이해할 수 있는 우주의 질서 영역을 면밀히 조사하여 거기에 창조주의 지혜, 아름다움 그리고 선함이 표현되어 있는 것을 발견할 수 있다. 이러한 앎을 바탕으로 인류는 도덕적 행동을 통하여 이 질서 안에 들어갈 수 있다. 이제 창조적 행위를 서막으로 하여 펼쳐지는 하느님의 계획에 관한 더 깊은 전망에서, 성경은 하느님의 말씀이자 아버지께서 사랑하시는 아드님이시며 창조되지 않은 지혜인 로고스 안에서, 로고스를 통하여, 로고스를 향하여 세상이 창조되었고 그분 안에 생명과 존재의 근거를 가지고 있다고 믿는 이들에게 가르쳐 준다. 사실 성자께서는 “보이지 않는 하느님의 모상이시며 모든 피조물의 맏이이십니다. 만물이 그분 안에서(en auto) 창조되었기 때문입니다. 하늘에 있는 것이든 땅에 있는 것이든 보이는 것이든 보이지 않는 것이든 …… 만물이 그분을 통하여(di'auto) 또 그분을 향하여(eis auton) 창조되었습니다”(골로 1,15-17).⁸⁹⁾ 그러므로 로고스는 창조의 열쇠이다. 인간은 하느님의 모상으로 창조되어 자기 안에 이 인격적인 로고스의 매우 특별한 각인을 지니고 있다. 결과적으로 인간은 “많은 형제 가운데 맏이”(로마 8,29) 이신 성자께 일치하고 동화되어야 하는 소명을 지니고 있다.

104. 그러나 죄 때문에 인간은 자신의 자유를 악용하고 지혜의 원천에서 멀어지게 되었다. 그리하여 인류는 본성의 수준에서도 자신이 한때 인지할 수 있던 사물들의 객관적 질서에 대한 인식을 왜곡시켜 버렸다. 인류는 그들의 행위가 나쁘다는 것을 인지하면서도 빛을 싫어하고 그들의 죄를 정당화하기 위하여 거짓된 이론들을 만들어 내었다.⁹⁰⁾ 이렇게 하여 인간 안에 있는 하느님의 모습은 모호하게 되었다. (창조주가 피조물 안에서 당신 자신에 관하여 제시하는 증거를 더 이상 깨닫지 못할 정도로 피조물이 타락할 수는 없다.) 인간의 본성이 인간에게 그 자신을 뛰어넘어 하느님 안에서 이루는 충만에 대하여 알려 주지만, 사실 사람은 죄로 말미암아 너무 심각한 타격을 입어서 세상의 심오한 의미를 알아보지 못하고 쾌락이나 돈 또는 권력의 관점으로 세상을 이해하는 것이다.

105. 로고스는 구속 강생을 통하여 인간 본성을 받아들임으로써 하느님의 모습을 회복하시고 인간을 자기 자신에게 돌려주셨다. 그러므로 새 아담이신 예수 그리스도께서는 인간에 대한 성부의 원계획을 성취해 주시고 이로써 인간을 인간 자신에게 드러내 보여 주신다. “실제로, 사람이 되신 말씀의 신비 안에서만 참으로 인간의 신비가 밝혀진다. 첫 인간 아담은 장차 오실 분, 곧 주님이신 그리스도의 예형이다. 새 아담 그리스도께서는 하느님 아버지의 신비와 그 사랑의 신비를 알려 주는 바로 그 계시 안에서 인간을 바로 인간에게 완전히 드러내 보여 주시고 인간에게 그 지고의 소명을 밝혀 주신다. …… ‘보이지 않는 하느님의 모상’ (골로 1,15) 이신 그분께서는 완전한 인간이시며, 아담의 후손들에게 최초의 범죄 때부터 이지러졌던, 하느님과 닮은 모습을 회복시켜 주셨다. 그분 안에 받아들여진 인간 본성이 소멸되지 않았으므로, 바로 그 사실 때문에 우리 안에 있는 인간 본성도 고상한 품위로 들어 올려졌다.”⁹¹⁾ 그러므로 예수 그리스도께서는 당신 인격 안에서, 자연법에 완전히 일치하는 모범적인 인간의 삶을 분명히 보여 주신다. 따라서 예수 그리스도께서는 인간의 진정한 자연적 열망들이 죄와 무질서한 정욕으로 왜곡되어 은폐되지 않을 때 이를 정확하게 분별하기 위한 궁극적 기준이 되신다.

106. 성자의 강생은 이스라엘 백성에 대한 하느님 사랑의 징표인 옛 율법의 경륜으로 준비되었다. 일부 교부들에 따르면, 하느님께서 모세에게 성문법을 주신 이유 가운데 하나가, 인간의 마음속에 자연적으로 적혀 있지만 죄로 말미암아 부분적으로 가려지고 지워져 버린 율법의 요구들을 인간에게 일깨워 주시려는 것이었다.⁹²⁾ 유대교가 우주의 운명을 주재하는 선존재하는(pre-existing) 지혜와 동일시한 이 율법은,⁹³⁾ 죄악으로 얼룩진 인간이 하느님 사랑과 이웃 사랑으로 이루어지는 참된 지혜의 구체적 실천으로 이끌었다. 또한 이 율법은 긍정적인 전례적 법리적 계율뿐만 아니라 도덕 규정들도 포함하였다. 이는 자연법의 본질적 의미에 부합하는 십계명으로 요약된다. 그래서 그리스도교 전통은 십계명을 자연법의 특권적이고 언제나 유효한 표현이라고 받아들여 왔다.⁹⁴⁾

107. 예수 그리스도께서는 율법을 ‘폐지하러 오신 것이 아니라 오히려 완성하러 오셨다’(마태 5,17 참조).⁹⁵⁾ 복음서에 명시되어 있는 대로, 예수님께서서는 “율법 학자들과는 달리 권위를 가지고”(마르 1,22) 가르치셨고, 율법의 어떤 개별적이고 일시적인 규정들을 폐지하는 데 주저하지 않으셨다. 또한 그분께서는 그러한 규정들 안에 담긴 본질적인 내용을 확인하시고, 예언자, 사제, 임금이라는 세 가지 기능에 해당하는 모세 율법의 도덕적, 문화적, 사법적 계율을 사랑으로 받아들이시면서, 직접 율법의 실천을 완전하게 하셨다. 바로 성인은 그리스도께서는 율법의 끝(telos)이시라고 단언한다(로마 10,4). 텔로스(telos)는 여기에서 두 가지 의미를 지닌다. 율법이 사람들을 그리스도께 이끌어야 하는 교육 수단이라는 의미에서 그리스도께서는 율법의 ‘목표’이시다. 그러나 또한 믿음으로 그분 안에서 사랑의 성령에 힘입어 사는 모든 사람에게 그리스도께서는 자연법의 요구들에 덧붙여진 율법의 적극적 의무들을 없애신다.⁹⁶⁾

108. 사실상 예수님께서서는 하느님 사랑과 이웃 사랑을 불가분으로 연결시켜 주는 애덕의 윤리적 우선권을 여러 가지 방법으로 강조하셨다.⁹⁷⁾ 애덕은 율법 전체를 요약하고 해석의 열쇠를 제공하는 “새 계명”(요한 13,34)이다. “온 율법과 예언서의 정신이 이 두 계명에 달려 있다”(마태 22,40). 애덕은 또한 황금률의 심오한 의미를 밝혀 준다. “네가 싫어하는 일은 아무에게도 하지 마라”(토빗 4,15). 이 말씀은 그리스도를 통하여, 한없이 사랑하라는 계명이 된다. 예수님께서서 황금률을 인용하시는 맥락을 보면, 그 이해의 깊이가 드러난다. 이는 “너희는 원수를 사랑하여라. 너희를 미워하는 자들에게 잘해 주어라.”라는 계명으로 시작하여 “너희 아버지께서 자비하신 것처럼 너희도 자비로운 사람이 되어라.”라는 권고로 끝나는 부분에서 발견된다.⁹⁸⁾ 황금률은 교환 정의의 규칙을 넘어 도전 과제 형태를 띤다. 곧 자신을 헌신하는 사랑의 주도권을 가지도록 초대하는 것이다. 착한 사마리아인의 비유는 관심의 중심이 자기 돌봄에서 타인을 돌보는 것으로 나아가는⁹⁹⁾ 황금률에 대한 그리스도교 적용을 잘 드러낸다. 참행복과 산상 설교는, 그리스도교 사랑의 새로운 관점에서 고유한 요소인 무상성의 마음과 타인을 생각하는 마음으로 사랑의 계명을 실천해야 한다는 태도를 명시한다. 그러므로 사랑의 실천은 모든 폐쇄와 한계를 극복한다. 또한 불가능한 일도 할 수 있게 해 주기 때문에, 보편적인 차원과 그 무엇에도 비길 수 없는 힘을 얻는다.

109. 그러나 예수님께서서는 특히 그분의 거룩한 수난의 신비 안에서 사랑의 법을 완성하셨다. 이 신비 안에서 육화된 사랑이신 예수님께서서는 온전히 인간적인 방식으로, 사랑의 본질을 그리고 사랑이 수반하는 내용을, 곧 사랑이란 사랑하는 사람을 위하여 목숨을 바치는 것임을 드러내 보여 주신다.¹⁰⁰⁾

“그분께서는 이 세상에서 사랑하신 당신의 사람들을 끝까지 사랑하셨다”(요한 13,1). 하느님 아버지께 대한 사랑의 순종을 통하여, 그리고 인간의 구원으로 이루어지는 하느님의 영광에 대한 갈망을 통하여 예수님께서는 죄인들을 대신하여 십자가의 고통과 죽음을 받아들이신다. 그리스도의 인격인 로고스와 강생하신 지혜는 살아 있는 법이자 모든 그리스도교 윤리에 대한 최고의 규범이 되었다. 그리스도를 따르는 것(sequela Christi), 그리스도를 본받는 것(imitatio Christi)은 율법을 그 모든 차원에서 수행하는 구체적인 방법이다.

5.2. 성령, 그리고 자유의 새 법

110. 예수 그리스도께서는 본받아야 하는 윤리적 모범이실 뿐만 아니라, 파스카 신비를 통하여 그리고 파스카 신비 안에서 사랑의 율법을 행동으로 옮기는 진정한 가능성을 우리에게 주시는 구세주이시다. 사실 파스카 신비는 성령을 선물로 주심에서 절정에 이른다. 성령께서는 성부와 성자의 공통된 사랑의 영으로서, 제자들을 서로 결합시켜 주시고 또한 제자들을 그리스도께 그리고 마침내 성부께 결합시켜 주시는 분이시다. “하느님의 사랑이 우리 마음에 부어졌기 때문”(로마 5,5) 에, 성령께서는 신자들의 행동의 내적 원리이자 최고 규칙이 되시고, 신자들이 자발적으로 분별 있게 사랑의 모든 요구 사항을 달성하게 해 주신다. “성령의 인도에 따라 살아가십시오. 그러면 육의 욕망을 채우지 않게 될 것입니다”(갈라 5,16). 이로써 다음의 약속이 이행되는 것이다. “너희에게 새 마음을 주고 너희 안에 새 영을 넣어 주겠다. 너희 몸에서 돌로 된 마음을 치우고, 살로 된 마음을 주겠다. 나는 또 너희 안에 내 영을 넣어 주어, 너희가 나의 규정들을 따르고 나의 법규들을 준수하여 지키게 하겠다”(에제 36,26-27).¹⁰¹⁾

111. 성령의 은총은 새로운 법 또는 복음의 법의 주된 요소이다.¹⁰²⁾ 교회의 강론, 성사 거행, 교회의 일원들이 성령 안에서의 삶을 발전하도록 촉진하기 위하여 교회가 내리는 조치는 전적으로 사랑의 거룩함에 대한 모든 신자의 인격 성장과 관련이 있다. “완전한 법 곧 자유의 법”(야고 1,25) 이자 본질적으로 내적인 새로운 법 덕분에, 인간 마음속에 존재하는 진리 안에서의 자율과 자유에 대한 열망은 이 세상에서 가장 완전한 실현에 이른다. 개인의 도덕적 행위는 그리스도께서 현존하시고 성령께서 변화시켜 주시는 인격의 가장 내밀한 중심에서 나오는 것이다.¹⁰³⁾ 그러나 이 자유는 전적으로 사랑을 위한 것이다. “형제 여러분, 여러분은 자유롭게 되라고 부르심을 받았습시다. 다만 그 자유를 육을 위한 구실로 삼지 마십시오. 오히려 사랑으로 서로 섬기십시오”(갈라 5,13).

112. 복음의 새 법은 자연법의 요구들을 포함하고 받아들이고 완전하게 해 준다. 따라서 자연법이 지향하는 것들은 새 율법에 비해서 외적인 규범적 요구들이 아니다. 비록 그것들이 이차적인 것들이고 또 그리스도의 은총인 일차적 요인을 온전히 지향하더라도, 새 법을 구성하는 일부이다.¹⁰⁴⁾ 그러므로 인간은 생생한 신앙을 통하여 밝혀진 이성의 빛으로, 인간에게 인간성의 완전한 증진으로 가는 길을 일러 주는 자연법의 방향을 가장 잘 파악하는 것이다. 이처럼, 자연법은 한편으로는 “예수 그리스도 안에 있는 생명을 주시는 성령의 새로운 법과 근본적으로 연결되어” 있고, “다른 한편으로는 공동선의 추구에서 문화적 성향이나 양성이 다른 곳에서 오는 사람들과의 대화를 위한 넓은 기반을 제공한다.”¹⁰⁵⁾

결론

113. 가톨릭 교회는 인간이 정의와 평화를 누리며 함께 살아가기 위한 규칙을 공동으로 추구해야 할 필요성을 인지하고, 우리 시대의 종교, 지혜, 철학과 더불어 자연법의 개념에 대한 자원들을 공유하기를 바란다. 우리는 자연법을 보편 윤리의 토대라고 부른다. 우리는 공통된 인간의 본성에 대한 관찰과 성찰에서 보편 윤리의 토대를 이끌어 내고자 하는 것이다. 자연법은 인간의 마음에 새겨져 있는 도덕률이고, 인류는 역사의 발전에 따라 이를 더욱 인식하게 되었다. 이 자연법은 정적으로 표현되는 것이 아니다. 자연법은 일련의 확정적이고 불변하는 계율들로 구성되어 있는 것이 아니다. 자연법은 보편 윤리를 위한 객관적 토대를 찾기 위하여 계속 흘러넘치는 영감의 샘이다.

114. 우리 신앙의 확신은, 그리스도께서 당신 인격 안에서 완전한 인간이 되심으로써 인간의 충만함을 계시하신다는 것이다. 그러나 이 계시는 구체적인 만큼, 인류의 지혜 전통의 합리적 사고 안에 이미 존재하는 요소들을 결합시키고 확인시켜 준다. 자연법의 개념은 무엇보다도 철학적이므로, 언제나 각자의 종교적 신념을 존중하면서 모든 개개인 안에 있는 보편적으로 인간적인 것에 호소하는 대화를 허용한다. 이성을 선사받은 모든 사람에게 공통적인 것이 무엇인지 경험하고 표현하는 문제와 사회생활의 요건을 설정하는 문제일 때, 이성 단계에서의 교류가 가능하다.

115. 자연법의 발견은 오랜 옛날부터 언제나 도덕적 삶과 사회 안에서의 삶에 대한 규칙을 부여하려고 노력해 온 인류의 탐구에 부응한다. 사회에서의 삶은 가족 단위에서부터 국제 관계까지 경제생활, 시민 사회, 정치 공동체에 이르는 모든 범위의 관계로 여겨진다. 모든 사람과 모든 문화에서 인식되려면, 사회의 행동 규범들은 인간 본인과 그의 욕구, 성향에 기반해야 한다. 그리하여 성찰을 통하여 정립되고 법으로 유지되는 이러한 규범들은 모든 사람이 내면화할 수 있게 되는 것이다. 제 2차 세계 대전 이후 전 세계 국가들은, 양도할 수 없는 인권의 원천이 모든 인간의 존엄성에 있음을 은연중에 제시한 세계 인권 선언문을 주창할 수 있었다. 이 문서의 목적은 오로지 개인적 집단적 도덕 정신의 이러한 원천에 관하여 성찰하는 것을 돕는 데에 있을 뿐이다.

116. 보편 윤리를 추구하고 이에 대한 합리적이고 정당한 근거를 제시하는 데에 이바지하고자 할 때, 우리는 현실에 대한 이성적 접근에 기반한 보편 윤리 규범의 공통된 인식에 도달하기 위하여 인류의 위대한 종교적, 지성적, 철학적 전통의 전문가와 지지자들이 그들의 고유한 원천들에서 시작하여 우리와

같은 작업을 수행하라고 그들을 초대하고자 한다. 이러한 작업은 시급하며 꼭 필요한 작업이다. 인류 가족의 구성원들의 상호 이해와 상호 인정과 평화적 협력을 위하여 함께 노력해 나가려면, 우리는 종교적 신념의 차이와 문화적 전제의 다양성을 넘어 보편적 인간성의 기본 가치를 표현할 수 있어야 한다.

1. 제 2 차 바티칸 공의회, 현대 세계의 교회에 관한 사목 헌장 「기쁨과 희망」(*Gaudium et Spes*), 1965.12.7., 1 항, 『제 2 차 바티칸 공의회 문헌』, 한글판, 한국천주교중앙협의회, 2007(제 3 판).
2. 예제 36,26 참조.
3. 요한 바오로 2 세, 국제 연합 설립 50 주년 기념 총회 연설, 1995.10.5., 『요한 바오로 2 세의 가르침』(*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*), 18.2(1995), 732 면.
4. 베네딕토 16 세, 국제 연합 총회 연설, 2008.4.18., 뉴욕, 『사도좌 관보』(*Acta Apostolicae Sedis: AAS*) 100(2008), 335 면: “세계 인권 선언의 장점은 그것이 여러 문화, 법률적 표현 그리고 제도적 형태들을 근본적 핵심 가치, 곧 인권이라는 지점으로 수렴시켰다는 것입니다. 그렇지만 오늘날 세계 인권 선언의 토대들을 재해석하려고 하고 이 선언의 내적 통일성을 포기함으로써 단순한 이익, 그리고 이따금 개별적 이익의 충족을 위하여 인간의 존엄성 보호를 쉽게 도외시키고자 하는 압력에 직면하여 노력을 배가할 필요가 있습니다. …… 경험에 따르면, 권리들을 주장하는 것이 그 권리들을 마치 다양한 권력 주체들이 입법 행위 또는 규범 결정을 이행한 데 따른 배타적 결과로 보이게 할 때에, 합법성은 대개 정의를 물리칩니다. 순수하게 합법성이라는 개념으로는, 권리들은 그 토대요 목적인 윤리적 합리적 차원으로부터 단절된 허약한 명제들이 될 위험이 있습니다. 오히려 세계 인권 선언은 인권 존중이 변함없는 정의에 바탕을 두고 있으며, 국제적 선언들의 구속력 또한 이러한 정의를 토대로 하고 있다는 확신을 강화해 왔습니다. 편협한 실용주의적 전망이라는 명분으로 권리들의 참된 기능을 박탈하려는 시도가 이루어질 때에 이러한 측면이 자주 간과되고 있습니다.”
5. 1993 년에 세계 종교 회의(Parliament of the World’s Religions)의 몇몇 대표자들이 지구 윤리 선언을 발표하였다. 이에 따르면 “지구 윤리를 세울 수 있는 공감대, 구속력 있는 가치들, 변경할 수 없는 규범들, 그리고 필수적인 도덕적 태도들에 관한 최소한의 공감대가 이미 종교들 사이에 존재한다.” 이 선언은 다음의 네 가지 원칙을 포함한다. (1) “새로운 지구 윤리가 없이는 새로운 지구 질서도 없다.” (2) “모든 인간은 인도적 대우를 받아야 한다.” 인간 존엄성에 대한 고려는 그 자체가 하나의 목적으로 여겨져야 한다. 이 원칙은 수많은 종교 전통에서 발견되는 ‘황금률’에 해당한다. (3) 이 선언은 변경할 수 없는 네 가지 도덕 지침을 제시한다. 곧 비폭력과 생명에 대한 존중, 연대, 관용과 진리, 남녀평등이다. (4) 인간성의 문제와 관련하여, 정신의 변화는 필수적이므로 각 사람은 스스로 긴급한 책임 의식을 지녀야 한다. 이러한 책임 의식을 기르고, 심화하며, 미래 세대에 전달해 주는 것은 종교들의 의무이다.
6. 베네딕토 16 세, 교황청립 라테라노 대학교 주최 ‘자연 도덕률에 관한 국제회의’(International Congress on Natural Moral Law)에서 한 연설, 2007.2.12., *AAS* 99(2007), 244 면.
7. 성 아우구스티노, 「그리스도교 교양」(*De Doctrina Christiana*), III , xiv , 22, 『라틴 그리스도교 문학 전집』(*Corpus Christianorum Series Latina: CCL*), 32, 91 면: “네가 싫어하는 일은 아무에게도 하지 마라.”라는 계율은 다양한 사람들에 따라 어떤 식으로든 달라질 수 있다.; L. J. Philippidis, *Die “Goldene Rege” religionsgeschichtlich Untersucht*, Leipzig, 1929; A. Dihle, *Die Goldene Regel . Eine Einfuhrung in die Geschichte der antiken und fruhchristlichen Vulgarethik*, Gottingen, 1962; J. Wattles, *The Golden Rule*, New York: Oxford, 1996 참조.
8. *Mānava dharmasāthtra*, 1, 108; G. C. Haughton, *Mānava Dharma sāstra or The Institutes of Manu, Comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil*, ed. By P. Percival, New Delhi, 1982(4), 14.
9. *Mahābhārata, Anusasana parva*, 113, 3-9; ed. Ishwar Chundra Sharma and O. N. Bimali; translation according to M. N. Dutt, Parimal Publications, Delhi, vol. IX, 469 면.
10. 예를 들면 다음과 같다. “그에게 진실이 무엇인지 말하게 하라. 그에게 만족스러운 것이 무엇인지 말하게 하라. 그에게 동의해 줄 수 없는 진리를 선언하지 않도록 하라. 그리고 그에게 어떤 사람을 즐겁게 해 주려고 거짓을 말하지 않도록 하라. 이러한 것이 영원한 법이다.”: *Mānava dharmasāstra*, 4, 138, 101 면; “그에게 언제나 주먹을 휘두르는 것, 악담하는 것, 그리고 이웃의 재화에 해를 끼치는 것을 분노를 일으키는 악덕들 가운데 가장 해로운 세 가지로 여기도록 하라.”: *Mānava dharmasāstra*, 7, 51, 156 면.
11. 『논어』, 15, 23.
12. 쿠란 35 장 24 절; 참조: 13 장 7 절.
13. 쿠란 17 장 22-38 절: “주님 말고 다른 신을 두지 말라. 주님께서 명을 내리셨다. 주님 외에는 아무것도 경배하지 말며, 부모에게 효도하라. 부모 중에 한 분 또는 두 분 모두 나이가 들었을 때 그들을 멸시하거나 대꾸하지 말고 고운 말을

해야 된다. 그리고 공손하게 부모를 너의 날개 아래 품고 이렇게 기도하여라. “주님, 이들에게 은혜를 베풀어 주소서. 이들은 어려서부터 저를 양육하였나이다.” 주님께서는 너희 마음에 있는 모든 것을 아신다. 너희가 의롭다면, 주님께서는 당신에게 복종하며 회개하는 자들을 용서하신다. 친척과 불쌍한 사람과 여행자에게도 자선을 베풀되 낭비하지 말라. 실로 낭비는 사탄의 친구로 사탄은 주님의 은혜에 감사할 줄 모른다. 너희가 주님께 기대하는 은혜를 그들에게 줄 수 없어 그들에게서 등 돌림을 받는다 해도 그들에게 친절히 말하여라. 너희의 손이 너희의 목에 족쇄가 되지 않도록 하되, 너무 펼쳐서도 안 된다. 이는 너희가 비난을 받지 않고 빈곤하지 않도록 하려는 것이다. 실로 주님께서는 당신께서 원하시는 자에게 양식을 풍성하게 하시고 또 궁핍하게 하신다. 실로 주님께서는 당신의 종들을 지켜보고 알고 계신다. 가난이 두려워 너희의 자녀를 죽이지 말라. 그들과 너희에게 일용할 양식을 베푸는 것은 나 주님이다. 그들을 살해하는 것은 큰 죄악이다. 간음하거나 간통하지 말라. 실로 그것은 부끄럽고 죄악으로 가는 길이다. 정당한 이유 없이 사람을 살해하지 말라. 주님께서 살인을 금지하셨다. …… 고아가 성년이 될 때까지 고아의 재산에 가까이하지 말라. 그것이 더 좋은 것이다. 그리고 계약을 이행하라. 모든 계약에 대하여 심문을 받을 것이다. 물건을 쥌 때는 제대로 재고 무게를 달되 저울의 균형을 이루게 하라. 이것이 선이요 내세에서 가장 좋은 재산이다. 너희가 알지 못하는 것은 따르지 말라. 들었던 것과 보았던 것과 마음속에 품었던 모든 것에 관하여 심판의 날 심문을 받을 것이다. 이 땅에서 거만한 자세로 걷지 말라. 이는 너희가 대지를 가를 수가 없고 관통할 수도 없으며, 산 높이에 도달할 수도 없기 때문이다. 이 모든 것은 주님께서 보시기에 가장한 것들이다.”

14. 소포클레스, 「안티고네」(*Antigone*), v. 449-460.

15. 아리스토텔레스, 「수사학」(*Rhetoric*), I, XIII, 2, 1373 b 4-11: “특별법은 각 집단이 자기 구성원과 연관된 것을 결정하는 법이고, 이러한 종류의 법들은 불문법과 성문법으로 구분된다. 일반법은 본성에 따른 법이다. 사실 모든 사람이 일종의 신성한 방식으로 인식하듯이, 본성에 따라 심지어 사람들 사이에 소통이나 상호 계약이 없을지라도 정의와 불의가 존재한다. 그러므로 알다시피, 소포클레스의 「안티고네」는 시신 매장이 올바르고 본성에 따른 것이라고 확언하고, 매장 금지 선고가 내려진 폴리네이케스의 시신을 묻어 주는 것이 올바르다고 선언한 것이다.”: 참조:

「니코마코스 윤리학」(*Nichomachean Ethics*), V, ch. 10.

16. 플라톤, 「고르기아스」(*Gorgias*), 483 c -484 b, [칼리클레스의 말]: “자연 자체는 더 나은 자가 더 약한 자보다, 더 강한 자가 더 힘없는 자보다 더 많이 가지는 것이 정당하다는 것을 보여 줍니다. 많은 상황에서, 다른 생물들에서도 그렇고, 모든 도시와 종족들 안에서 그렇게 작동한다는 것을 자연은 보여 줍니다. 또한 정의는 더 강한 자가 더 약한 자를 다스리며 더 많은 몫을 가지는 것이라고 그렇게 판결이 내려져 있다는 것을 보여 줍니다. 크세르크세스가 그리스를 상대로, 그리고 그의 아버지가 스키티아인들을 상대로 군사 행동을 하였을 때에, 그들은 과연 어떤 정의 개념을 바탕으로 하였던가요? 누구라도 이러한 본보기를 수없이 말할 수 있을 겁니다. 나에게서는 이들이 정의로운 것의 본성에 따라, 그리고 제우스에 의해, 곧 자연의 법에 따라 이러한 일을 한 것으로 보입니다. 그러므로 이것은 우리가 제정한 바에 따른 것은 아닐 터입니다. 우리는 우리 사이에서 가장 훌륭하고 가장 강한 자들을 빛어내는 과정에, 사자들을 그렇게 하듯이, 그들을 어릴 때부터 불잡아 마술과 주문으로 현혹하고, 각 사람은 서로 평등하며 이것이 선하고 아름다운 것이라고 되풀이함으로써 노예로 만들지요. 그러나 충분히 강한 본성을 지닌 사람이 태어나면, 그는 모든 방해물을 걷어 내고 산산조각 내며 벗어날 것이고, 반대되는 모든 기록, 마술, 주문, 법을 짓밟고 우리 위에 우뚝 서서 이제 그 노예는 자신이 우리의 주인임을 드러내고, 그리하여 자연에 따른 정의로운 것들이 온전히 빛을 발합니다.”

17. 플라톤의 저서 「테아이테토스」(*Theaetetus*), 172 a - b 에서 소크라테스는, 각 사람이 진리의 척도라는 입장의 프로타고라스에게서 기인하는 상대주의 논지(論旨)의 유해한 정치적 결말을 폭로한다. “그러므로 정치에서도, 각 도시에서 믿고 법률적으로도 그렇다고 선언하는 모든 아름다움과 추함, 정의와 불의, 경건함과 불경함은 각 개인에게도 그러하다. …… 정의와 불의, 경건함과 불경함의 문제에서, 어떤 사람이 이 가운데 아무것도 자연에서 오지 않았으며 배타적으로 그 본질을 소유하지 않는다는 완고한 주장에 동의하더라도, 단체에 참된 것으로 보이는 것은 그것이 그렇게 보이는 순간부터, 그리고 그것이 그렇게 보이는 한 참된 것이 된다.”

18. 예컨대 세네카, 「행복한 삶에 대하여」(*De Vita Beata*), VIII, 1 참조: “사람이 자신의 안내자로 삼아야 하는 것은 본성이다. 또 이성이 관찰하고 참조해야 하는 것도 본성이다. 그러므로 행복하게 산다는 것이나 본성과 일치하여 산다는 것이나 마찬가지로이다.”(*Natura enim duce utendum est : hanc ratio observat, hanc consulit. Idem ergo beate vivere et secundum naturam.*)

19. 키케로, 「법률론」(*De Legibus*), I, VI, 18: “Lex est ratio summa insita in natura quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria.”

20. 아모 1-2 장 참조.

21. 라삐 유다교는, 하느님께서 모든 사람을 위하여 노아에게 내리신 일곱 가지 도덕적 명령을 언급한다. 이것은 탈무드에 열거되어 있다(산헤드린 56). 1) 너희는 우상 숭배를 해서는 안 된다. 2) 너희는 살인해서는 안 된다. 3) 너희는 도둑질해서는 안 된다. 4) 너희는 간음해서는 안 된다. 5) 너희는 하느님을 모독해서는 안 된다. 6) 너희는 살아 있는 동물의 고기를 먹어서는 안 된다. 7) 너희는 위의 여섯 가지 계명에 대한 존중이 이행되도록 재판소를 세워야 한다. 성문 토라의 613 가지 계명과 이에 대한 구전 토라의 해석이 유다인들에게만 관련된 것이라면, 노아에게 내리신 법은 모든 인간에게 주어진 것이다.

22. 지혜 문학은, 특히 하느님께 인간을 인도하는 방식과 관련하여 어떤 상수(常數)가 나타날 때에 역사에 관심이 있다. 현자들은 역사의 교훈들과 그 가치를 하느님의 계시로 여기고 과소평가하지 않지만(집회 44-51 장 참조), 사건들 사이의 연관은 하나의 역사적 사건 그 자체가 아니라 일관성에 달려 있다는 점을 생생하게 깨닫고 있다. 변화들의 중심에 자리한 이런 정체성을 파악하고 그에 따른 책임감 있는 방식으로 행동하고자, 지혜는 정밀한 역사적 관점을 추구하기보다는 원리들과 구성 법칙을 찾아내고자 한다. 그럼으로써 지혜 문학은 시원론(始原論), 곧 창조와 그 시작이 의미하는 것에 집중한다. 사실, 시원론은 역사적 사건들의 배후에서 발견되는 일관성을 묘사하려고 시도한다. 그것은 모든 가능한 역사적 사건들을 정렬하도록 해 주는 선형 조건이다. 그러므로 지혜 문학은 일상생활을 가능하게 만드는 조건들의 가치를 강조하려고 한다. 역사는 이 요소들을 연속적 방식으로 묘사한다. 반면에 지혜는 역사를 뛰어넘어 사람이 하느님의 모습으로 창조된 ‘한치름’ 곧 창조 때의 현실을 구성하는 무시간적(無時間的) 묘사로 나아간다.

23. 잠언 6,6-9 참조: “너 게으름뱅이여, 개미에게 가서 그 사는 모습을 보고 지혜로워져라. 개미는 우두머리도 없고 감독도 지도자도 없이 여름에 양식을 장만하고 수확 철에 먹이를 모아들인다. 너 게으름뱅이여, 언제까지 누워만 있으려느냐? 언제나 잠에서 깨어나려느냐?”

24. 루카 6,31 도 참조: “남이 너희에게 해 주기를 바라는 그대로 너희도 남에게 해 주어라.”

25. 성 보나벤투라, 「루카 복음 주해」(*Commentarius in Evangelium Lucae*), c. 6, n. 76: *Opera Omnia*, VII, ed. Quaraechi, 156 면: “In hoc mandato[Lk 6:31] est consummatio legis naturalis, cuius una pars negativa ponitur Tobiae quarto et implicatur hic: ‘Quod ab alio oderis tibi fieri, vide ne tu aliquando alteri facias.’”; 위 보나벤투라, 「시편 해설」(*Expositio in Psalterium*), 시편 57,2: *Opera Omnia*, IX, ed. Vivès, 227 면: “Duo sunt mandata naturalia: unum prohibitivum, unde hoc ‘Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.’; aliud affirmativum, unde in Evangelio ‘Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, eadem facite illis.’ Primum de malis removendis, secundum de bonis adipiscendis.”

26. 제 1 차 바티칸 공의회, 교의 헌장「하느님의 아드님」(*Dei Filius*), 1870.4. 24., 제 2 장 참조. 사도 14,16-17 도 참조: “지난날에는 하느님께서 다른 모든 민족들이 제 길을 가도록 내버려 두셨습니다. 그러면서도 좋은 일을 해주셨으니, 당신 자신을 드러내 보이지 않으신 것은 아닙니다. 곧 하늘에서 비와 열매 맺는 절기를 내려 주시고 여러분을 양식으로, 여러분의 마음을 기쁨으로 채워 주셨습니다.”

27. 알렉산드리아의 필로에게서, 아브라함이 글로 쓰인 법 없이도 ‘본성적으로’ 이미 법에 일치하는 삶을 영위하였다는 생각이 발견된다. 알렉산드리아의 필로, 「아브라함에 대하여」(*De Abrahamo*), §275-276, translation by C. D. Yonge, *The Works of Philo Judaeus*, vol. 2, London: Bohn, 1854, 452 면: “모세가 말한다. ‘이 사람(아브라함)은’ 글로 쓰인 책으로 그렇게 하도록 배우지 않았지만, 온갖 건강하고 유익한 충동에 열렬히 순종하면서 자신의 본성의 불문법에 따라서 ‘나의 명령과 나의 계명, 나의 규정과 나의 법을 지켰다’(창세 26,5).”

28. 로마 7,22-23 참조: “나의 내적 인간은 하느님의 법을 두고 기뻐합니다. 그러나 내 지체 안에는 다른 법이 있어 내 이성의 법과 대결하고 있음을 나는 봅니다. 그 다른 법이 나를 내 지체 안에 있는 죄의 법에 사로잡히게 합니다.”

29. 알렉산드리아의 클레멘스, *Stromata*, I, c. 29, 182, 1, 『그리스도교 원전』(*Sources Chrétiennes: SC*), 30, 176 면.

30. 성 아우구스티노, 「마니교도 파우스투스 논박」(*Contra Faustum*), 12, c. 27, 『라틴 교부 총서』(*Patrologia Latina: PL*), 42, col. 418: “Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.” 예컨대 아우구스티노 성인은, 거짓말이 언어의 본성에 직접 위배되고 생각을 드러내는 표지여야 하는 소명을 직접 거스르기 때문에 그것을 단죄한다. 참조: *Enchiridion*, VII, 22, *CCL* 46, 62 면: “말이 사람들에게

주어진 것은, 서로 속이도록 하려는 것이 아니라 자신들의 생각을 다른 사람들이 알게 하려는 것이었다. 그러므로 속이기 위해서나 비정상적인 목적으로 말을 사용하는 것은 죄이다.”(Et utique verba propterea sunt instituta non per quae invicem se homines fallant sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est.)

31. 성 아우구스티노, 「삼위일체론」(De Trinitate), XIV, xv, 21, CCL 50A, 451 면: “이러한 규율들이 어디에 쓰여 있는가? 사람이 심지어 불의한 사람일지라도, 의로운 것이 무엇인지 어디에서 인식하는가? 그는 자신이 가지고 있지 않은 것을 가져야 한다는 것을 어디에서 아는가? '진리'라고 불리는 이 빛의 책이 아니라면 이러한 것이 어디에 쓰여 있는가? 모든 의로운 법이 그곳에 기록되어 있다. 거기에서부터 의로운 법이 나와서 정의를 실천하는 사람의 마음속을 지나간다. 그것은 사람에게로 옮겨가는 것이 아니라, 마치 반지의 인장이 반지를 떠나지 않고도 밀랍을 지나가는 것처럼 각인을 남긴다.”(Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit?)

32. 가이우스, 「법학제요」(Institutes), 1. 1(2세기), ed. Julien Reinach, C collection des Universités de France, Paris, 1950, 1 면 참조: “Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Populus itaque romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur.”

33. 토마스 아퀴나스 성인은 이성애 토대를 둔 자연적 정치 질서와 계시의 은총에 토대를 둔 초자연적 종교 질서를 명백히 구별한다. 그는 본질적으로 정치적인 역할을 종교적 계시의 결과로 보는 중세 이슬람과 유대교 철학자들에 반대한다. 「진리에 관한 논제」(Quaestiones Disputatae de Veritate), q. 12, a. 3, ad 11 참조: “인간 사회가 영원한 생명이라는 목적을 지향하는 한, 신앙의 의로움으로만 보호받을 수 있으며, 그 원칙은 예언이다. …… 그러나 이 목적이 초자연적인 것이므로, 이 목적을 지향하는 의로움과 그 원칙인 예언 모두 초자연적인 것일 것이다. 사실 인간 사회를 지배하고 도시의 선익을 지향하게 하는 의로움은 인간 안에 심어진 자연법의 원칙들을 통하여 충분히 성취될 수 있다.”(Societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius principium est prophetia ... Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia iuris naturalis homini indita.)

34. 베네딕토 16세, 레겐스부르크 대학 학계 대표들과의 만남에서 한 특별 강연, 2006.9.12., AAS 98(2006), 73 면: “중세 후기에 신학계에서는 그리스적인 것과 그리스도교적인 것의 이러한 종합을 분리해 보려는 경향이 나타났습니다. 이른바 아우구스티노와 토마스 아퀴나스의 주지주의(Intellektualismus)에 맞서, 둔스 스코투스는 주의주의(Voluntarismus)를 내세웠습니다. 이는 더 발전하여, 우리가 하느님에 대해서는 오직 그분께서 정하신 의지(voluntas ordinata)만을 인식할 수 있다는 주장에 이르게 됩니다. 그래서 이를 넘어서는 것은 모두 하느님의 자유에 속하게 된다는 것입니다. 이 자유에 따라 하느님께서서는 당신께서 실제로 이룩하신 모든 것과 반대되는 결과를 낳으셨을 수도 있었다는 것입니다. …… 진리와 선에도 결부되지 않은 자의적인 하느님의 모습에 이를 수 있게 되기까지 하는 것입니다. 하느님의 초월성(Transzendenz)과 타자성(Andersheit)이 지나치게 강조되어, 우리의 이성, 곧 우리의 진리와 선에 대한 감각이 더 이상 하느님의 참다운 반영이 아니며, 하느님의 근원적인 가능성이 하느님께서 우리를 위하여 정하신 것들 뒤에 영원히 접근 불가능한 채 숨겨져 있게 되는 것입니다.”

35. 이 문구는 토머스 홉스의 『리바이어던』의 라틴어판에서 나온다.: François Tricaud, Léviathan, Paris: Sirey, 1971, 295 면, 각주 81 참조. 영어판의 한글 번역은 다음과 같다. “영연방에서 자연법칙의 해석은 도덕 철학의 책들에 의존하지 않는다. 영연방의 권위가 없다면 저자들의 권위는 자신들의 견해를 법으로 만들지 못한다. 비록 그것이 진실하지 않더라도, 최고 권력에 의하여 그것은 법이다.”

36. 자연법에 대한 종교 개혁가들의 태도는 하나로 통일되지 않았다. 바오로 성인에 근거하여 장 칼뱅은, 마르틴 루터 이상으로, 자연법이 비록 인간을 근본적으로 의화할 수는 없을지라도 윤리적 규범으로서 자연법의 존재를 인정하였다. “사도가 이야기하는 이 자연법으로 인간이 올바른 삶의 규칙 안에서 충분히 잘 교육받는 것은 흔한 일이다. …… 자연법의 목적은 인간을 변명할 수 없게 만드는 것이다. 따라서 우리는 이것을 적절히 정의할 수 있다. 양심의 자각으로써 선과 악을

충분히 식별하여 인간을 무지의 은신처에서 끌어내고, 그리하여 인간은 바로 자기 자신의 증언으로 책망을 받는다.” 『기독교 강요』(*Institutes of the Christian Religion*), 2 권, 2 장, 22. 종교 개혁 이후 3 세기 동안 자연법은 개신교 신자들 사이에서 법학의 기초 역할을 하였다. 19 세기에 자연법의 세속화와 더불어 비로소 개신교 신학은 자연법으로부터 거리를 두기 시작하였다. 그제서야 자연법에 대한 가톨릭과 개신교의 견해 차이가 뚜렷해졌다. 그러나 우리 시대에는 개신교 윤리가 이 자연법 개념에 새로운 관심을 보이고 있는 듯하다.

37. 이 표현은 휴고 그로티우스(Hugo Grotius)의 『전쟁과 평화의 법』(*De Jure Belli et Pacis*) 서문에 기원을 두고 있다.: “Haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent, etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum.”

38. 그라티아누스, 『교회법 모순 조항 해설집』(*Concordantia Discordantium Canonum*), pars 1, dist . 1, PL 187, col . 29: “Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. [...] Omnes leges aut divinae sunt aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant, ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent .”

39. 바오로 6 세, 회칙 「인간 생명」(*Humanae Vitae*), 1968.7.25., 한국천주교중앙협의회, 2018(제 3 판), 4 항, AAS 60(1968), 483 면 참조.

40. 『가톨릭 교회 교리서』(*Catechismus Catholicae Ecclesiae*), 한국천주교중앙협의회, 2008(제 2 판), 1954-1960 항; 요한 바오로 2 세, 회칙 「진리의 광채」(*Veritatis Splendor*), 1993.8.6., 한국천주교중앙협의회, 2009(제 2 판), 40-53 항 참조.

41. 베네딕토 16 세, 교황청 라테라노 대학교에서 개최한 자연법에 관한 국제 회의에서 한 연설, 2007.2.12., AAS 99(2007), 243 면.

42. 베네딕토 16 세, 국제 연합 총회 연설, 2008.4.18. 참조: “이러한 권리들(인간의 권리들)은 사람의 마음에 새겨져 있고 여러 문화와 문명 안에 현존하는 자연법에 기초하고 있습니다. 인권을 이러한 맥락으로부터 분리시키는 것은 그 범위를 제한하고 상대주의 개념에 굴복하는 것을 의미할 것입니다. 상대주의 개념에 따르면, 권리들의 의미와 해석이 다양하며 그 보편성은 여러 가지 문화적, 정치적, 사회적 개념과 심지어 종교적 관점의 이름으로 거부될 수 있습니다.”

43. 요한 바오로 2 세, 인간 생명의 가치와 불가침성에 관한 회칙 「생명의 복음」(*Evangelium Vitae*), 1995.3.25., 한국천주교중앙협의회, 2006(제 2 판), 73-74 항 참조.

44. 「진리의 광채」, 44 항 참조: “교회는 토마스 성인의 윤리에 관한 가르침을 포함하여 그의 자연법에 관한 이론도 자주 참조해 왔습니다.”

45. 성 토마스 아퀴나스, 「신학 대전」(*Summa Theologiae*), I - II, q. 94, a. 2: “법의 첫 번째 계율은, 선을 행하고 추구하고 악을 피해야 한다는 것이다. 그리고 자연법의 다른 모든 계율은 이 계율에 바탕을 두고 있다. 곧 행하거나 피해야 하는 모든 것은 자연법의 계율들과 관련이 있으며, 실천 이성인 자연스럽게 이를 인간적으로 선한 것이라고 이해한다.”(Hoc est [...] primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.)

46. 「신학 대전」, I, q. 79, a. 12: 『가톨릭 교회 교리서』, 1780 항 참조.

47. 로마노 가르디니, *Freedom, Grace, and Destiny: Three chapters in the interpretation of existence*, John Murray, S. J. 번역, New York: Pantheon, 1961, 48 면 참조: “선한 행동은 또한 존재가 결실을 거두고 풍요로워지는 행동을 의미한다. 선은 생명을 보존하고 또 완성하지만, 그것은 오직 선이 그 자체를 위하여 행해지는 때에만 그러하다.”

48. 「신학 대전, Ia - IIae, q. 91, a. 2: “그러나 만물 가운데 이성적 피조물인 인간은, 자기 자신뿐 아니라 다른 존재들을 위하여 거룩한 섭리에 참여하는 한, 다른 모든 존재보다 더 탁월한 방식으로 그 섭리에 종속되어 있다. 따라서 이 이성적 존재는 영원한 이성에 참여하며, 그리하여 고유한 행동과 목적에 이끌리는 자연적 성향을 지닌다. 이처럼 이성적 피조물에 있어서 영원법에 참여하는 것을 자연법이라고 부른다.”(Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.) 이 글은 요한

바오로 2 세의 회칙 「진리의 광채」 43 항에서 인용되었다. 또한 제 2 차 바티칸 공의회, 종교 자유에 관한 선언 「인간 존엄성」(*Dignitatis Humanae*) 3 항에서도 인용되었다. “이것은 하느님께서 당신 지혜와 사랑의 계획으로 온 우주와 인간 사회에 질서를 세우시고 이를 이끄시고 다스리시는 영원하고 객관적이며 보편적인 하느님 법을 인간 생활의 최고 규범이라고 여기는 사람에게 더욱 분명하게 드러난다. 하느님께서 인간이 당신의 인자하신 섭리로 불변의 진리를 더욱더 깊이 깨달을 수 있도록 당신의 이 법에 인간을 참여시키셨다.”

49. 사목 현장 36 항 참조.

50. 「신학 대전, Ia - IIae, q. 94, a. 2 참조.

51. 「신학 대전, Ia - IIae, q. 94, a. 6 참조.

52. 세계 인권 선언(Universal Declaration of Human Rights), 제 3.5.17.22 조 참조.

53. 세계 인권 선언, 제 16 조 참조.

54. 아리스토텔레스, 「정치학」(*Politics*), I, 2, 1253 a 2-3; 사목 현장 12 항 참조.

55. 성 예로니모, 「서간」(*Epistola*), 121, 8, PL 22, col. 1025.

56. 「신학 대전, Ia - IIae, q. 94, a. 6 참조: “그러나 다른 부차적인 계율들과 관련하여, 자연법은 인간의 마음으로부터 파괴될 수 있는데, 이는 — 마치 모호한 사안들에서 필연적 결론들에 관한 오류들이 일어날 수 있는 것처럼 — 사악한 설득 때문에 그렇게 되거나, 또는 어떤 이들이 도둑질을 죄로 여기지 않은 것처럼 타락한 관습과 부패한 습관 때문에, 또는 사도가 로마서 1 장 24 절에서 이야기한 것처럼, 자연을 거스르는 악덕들 때문에 그렇게 된다.”(Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam apostolus dicit, ad Rom 1.)

57. 「신학 대전, I-II, q. 94, a. 4: “Ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus [...] In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quod est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. [...] Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur.”

58. 성 토마스 아퀴나스, 「윤리학 주해」(*Sententia Libri Ethicorum*), Lib. VI, 6, ed. Leonine, t. XLVII, 353-354 참조: “예지(현명)는 행동이 없는 영역인 보편성을 고려할 뿐만 아니라 개별성에 관해서도 알아야 하는데, 이는 예지가 능동적, 곧 행동의 원리이기 때문이다. 행동은 개별성에 관한 것이다. 어떤 사람들은 보편성에 관한 지식이 없지만 개별 실재들에 관한 경험이 있기 때문에, 보편성에 관한 지식이 있는 사람들보다 개별 사안들에 대하여 더욱 능동적이다. …… 예지는 능동적 이성이기 때문에, 현명한 사람은 각각의 종류의 지식, 곧 보편성과 개별성에 관한 지식을 모두 지녀야 한다. 또는 만일 한 가지만 지녀야 한다면, 작업과 더 관련이 있는 개별성에 관한 지식을 지니는 것이 더 마땅하다.”(Prudentia enim non considerat solum universalia, in quibus non est actio; sed oportet quod cognoscat singularia, eo quod est activa, idest principium agendi. Actio autem est circa singularia. Et inde est, quod quidam non habentes scientiam universalium sunt magis activi circa aliqua particularia, quam illi qui habent universalem scientiam, eo quod sunt in aliis particularibus experti. [...] Quia igitur prudentia est ratio activa, oportet quod prudens habeat utramque notitiam, scilicet et universalium et particularium; vel, si alteram solum contingat ipsum habere, magis debet habere hanc, scilicet notitiam particularium quae sunt propinquiora operationi.)

59. 예컨대, 실험 심리학은 아동의 조화로운 성격 발달을 위하여 양성(兩性) 부모의 적극적 현존의 중요성을, 그리고 아동의 정체성 구축을 위하여 부성적 권위의 결정적 역할을 강조한다. 정치 역사는 공동체 전체가 관련된 결정들에서 모든 이가 참여하는 것이 일반적으로 사회적 평화와 정치적 안정의 요소라는 점을 시사한다.

60. 이 첫 번째 단계에서, 자연법의 표현은 때때로 하느님에 관한 명백한 언급에서 나온다. 물론 초월에 대한 개방성은 충분히 성숙한 인간 존재에게 마땅히 기대되는 도덕적 행동의 일부이지만, 하느님은 아직 반드시 자연법의 토대와 원천으로 인식되지 않고, 또한 여러 가지 다른 종류의 도덕적 행동들의 위계(位階)를 배정하는 최종 목적으로 인식되지도

않는다. 하느님이 궁극적 도덕규범이라는 분명한 인식이 부족하기 때문에, 자연법에 대한 ‘실증적’ 접근이 적절한 도덕적 교리로 여겨지지 못하는 것으로 보인다.

61. 성 보나벤투라, 「코헬렛 주해」(*Commentarius in Ecclesiasten*), cap. 1, *Opera Omnia*, VI, ed. Quaracchi, 1893, 16 면: “Verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur”.

62. 「신학 대전」, Ia-IIae, q. 91, a. 1 참조: “법은 완전한 공동체를 다스리는 통치자 안에 있는 실천 이성의 명령이다. 그런데 세상이 신의 섭리로 다스려진다면, …… 우주라는 전체 공동체는 신의 이성을 통하여 다스려지는 것이 확실하다. 이런 이유로 우주의 통치자이신 하느님 안에 있는, 사물을 다스리는 이성 자체가 법의 본성을 가진다. 그리고 …… 신의 이성은 시간으로부터 파악하는 것이 아니라 영원한 개념을 가지고 있는 것이기 때문에 이러한 종류의 법은 영원하다고 말해야 한다.”(*Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur [...], quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum [...]; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.*)

63. 「신학 대전」, Ia - IIae, q. 91, a. 2 참조: “따라서 자연법은 영원법이 이성적 피조물에게 분여(分與)한 것이 명백하다.”(*Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.*)

64. 「진리의 광채」, 41 항.

65. 종(種)을 생성의 흐름 속에 있는 불안하고 잠정적인 균형 상태로 환원시키는 경향이 있는 진화론은, 본성의 개념 자체에 대하여 근본적으로 의문을 제기하지 않는가? 사실 경험적이고 생물학적인 서술의 수준에서 그 가치가 어떠한 간에, 종의 개념은 살아 있는 존재들에 관한 철학적 설명의 끊임없는 요구에 응답하는 것이다. 물질적 속성의 총합으로 환원할 수 없는 형상적 특수성(formal specificity)에 의존해야만, 통일성 있는 전체로서 여겨지는 생명체의 내적 기능에 관하여 이해할 만한 설명을 할 수 있다.

66. 원죄에 관한 신학적 교리는 인간 본성의 진정한 단일성을 강조한다. 이것은 단순한 추상적 개념이나 개별 실재들의 총합으로 축소될 수 없다. 오히려 동일한 운명을 공유하고 있는 모든 인간 존재를 포괄하는 전체성을 가리킨다. 태어난다는 단순한 사실은, 다른 모든 인간 존재와의 연대 관계를 감수하게 한다.

67. 보에티우스, *Contra Eutychen et Nestorium*, c. 3, PL 64, col. 1344: “Persona est rationalis naturae individua substantia.”; 참조: 성 보나벤투라, 「제 1 명제집」(*Commentaria in Librum I Sententiarum*), d. 25, a. 1, q. 2; 「신학 대전」, Ia, q. 29, a. 1.

68. 베네딕토 16 세, 회칙 「희망으로 구원된 우리」(*Spe Salvi*), 2007.11.30., 한국천주교중앙협의회, 2008(제 1 판), 5 항.

69. 알렉산드리아의 성 아타나시오, *Traité Contre les Paiens*, 42, SC 18, 195 면 참조: “수금을 조율한 음악가가 낮은 음들과 높은 음들, 중간 음들과 기타 음들을 자신의 기교로써 조합하여 하나의 멜로디를 구현하듯이, 말씀이신 하느님의 지혜는 온 우주를 수금처럼 잡고 공중에 속한 것들과 땅에 속한 것들, 하늘에 속한 것들과 공중에 속한 것들을 연합하고, 전체를 부분들과 결합하며, 자신의 명령과 의지로 모든 것을 이끈다. 그리하여 아름다움과 조화 속에서 하나의 세계와 하나의 세계 질서를 만들어 낸다.”

70. 고대인들의 자연(physis)은, 어떤 비유(非有, non-being)(물질)의 존재에 주목하면서, 지상 실재들의 우연성(偶然性)을 보존하였고, 실재 전체에 순수 합리적 결정론적 질서를 부여하려는 인간 이성의 허세에 저항하였다. 그리하여 세계에서 인간의 자유가 유효하게 활동할 수 있는 가능성을 열어 두었다.

71. 요한 바오로 2 세, 「가정 교서」(*Gratissimam Sane*), 1994.2.2., 한국천주교중앙협의회, 2008(제 2 판), 19 항 참조: “나는 생각한다. 고로 나는 존재한다.’(Cogito, ergo sum.)는 원칙을 수립한 철학자는 또한 인간의 근대 개념에 특유의 이원론적 성격을 부여하였다. 인간 안에서 영과 육, 신체와 정신을 철저하게 대비시키는 것은 합리주의의 전형이다. 그러나 인간은 그 육체와 영혼의 단일체 안에서 인간이 되는 것이다. 육체는 결코 단순한 물질로 격하될 수는 없다. 육체는 정신화된 육신이다. 마치 인간의 정신이 육체와 매우 밀접하게 결합되어 있어서 인간을 육신화된 정신이라고 기술할 수 있는 것과 마찬가지로.”

72. 성별의 타고난 차이에 대한 모든 인류학적 또는 도덕적 의미를 부정하는 젠더 이데올로기에는 이러한 이원론적 관점에 새겨져 있다. 교황청 신앙교리성, 『교회와 세상 안에서 남녀의 협력에 관하여 가톨릭 교회의 주교들에게 보내는 서한』, 2004.5.31., 2-3 항, 『가톨릭 교회의 가르침』 30 호(2004), 한국천주교중앙협의회, 194-195 면 참조: “어느 한 쪽 성이 다른 쪽 성을 지배하는 것을 막고자, 남녀의 차이를 부정하고 그러한 차이를 단순히 역사적 문화적 상황의 결과로만 보려는 경향이다. 이러한 관점에서, 육체적 차이의 성(sex)은 최소화되는 반면, 순전히 문화적 요소인 성(gende)만 극도로 강조되어 근본적인 것으로 여겨진다. …… 이러한 두 번째 경향의 직접적인 근원은 여성의 역할을 성찰하는 배경 안에서 찾을 수 있지만, 그 더욱 깊은 동기는 생물학적 제약에서 벗어나고자 하는 인간의 노력에서 찾아야 할 것이다. 이러한 관점에 따르면, 인간 본성 그 자체에는 절대적인 특징이 없다는 것이다. 곧 모든 인간은 자신의 본질적 구조가 미리 정해져 있는 것이 아니기 때문에 자신이 바라는 대로 자신을 형성할 수 있고 또 형성하여야 한다는 것이다.”

73. 『진리의 광채』, 50 항.

74. 사람 안의 본성을 인간화하는 의무는 외적 본성을 인간화하는 의무에서 떼어 낼 수 없다. 이것은 적절한 인간적 가치의 발달을 방해하는 정도의 물리적 본성의 제약으로부터 자신을 해방시키려는 인간 존재들의 무한한 노력을 도덕적으로 정당화한다. 병마에 대한 투쟁, 적대적 자연 현상의 방지, 생활 조건의 개선은 그 자체로 땅을 가득 채우고 지배하도록 부름받은(창세 1,28 참조) 인간의 위대함을 증명하는 일들이다. 사목 현장 57 항 참조.

75. 자연법에 관한 현대의 어떤 이론들은, 물리주의(physicalism)의 위험에 대응하고 자연법을 정교화하는 이성의 결정적 역할을 올바르게 주장하면서, 이성 이전의(pre-rational) 자연적 역동성의 도덕적 의미를 무시하고 거부한다. 그러면 자연법은 인간의 모든 본성을 규정하는 이성과 관련될 때에만 ‘자연적’이라고 불릴 것이다. 그러므로 자연법에 따르는 것은 합리적 방식으로 행동하는 것, 곧 실천 이성에서만 나오는 합리성의 명료한 이상을 행동 전체에 적용하는 것으로 환원될 것이다. 이는 본성 안에 내재된 합리성에 대한 고려 없이 인간 이성만의 합리성을 자연법의 합리성과 동일시하는 잘못에 해당한다.

76. 『신학 대전』, IIa-IIae, q. 154, a. 11 참조: 본성에 반하는 죄들을 도덕적으로 평가할 때에는, 그 죄들의 객관적 중대성뿐만 아니라 죄를 저지르는 이들의 (종종 약화시키는) 주관적 기질도 고려해야 한다.

77. 창세 2,15 참조.

78. 사목 현장 73-74 항 참조.; 『가톨릭 교회 교리서』 1882 항에서는 “가정이나 국가와 같은 어떤 사회들은 인간의 본성에 더 직접적으로 부합한다.”라고 명시한다.

79. 요한 23 세, 회칙 『어머니요 스승』(Mater et Magistra), 1961.5.15., 『교회와 사회』, 한국천주교중앙협의회, 2003(제 1 판), 65 항; 사목 현장 26 항; 제 2 차 바티칸 공의회, 종교 자유에 관한 선언 『인간 존엄성』(Dignitatis Humanae), 1965.12.7., 6 항, 『제 2 차 바티칸 공의회 문헌』 참조.

80. 요한 23 세, 회칙 『지상의 평화』(Pacem in Terris), 1963.4.11., 『교회와 사회』, 55 항 참조.

81. 『지상의 평화』, 37 항; 교황청 정의평화평의회, 『간추린 사회 교리』(Compendium of the Social Doctrine of the Church), 2004.4.2., 192-203 항, 한국천주교중앙협의회, 2006(제 2 판) 참조.

82. 『신학 대전』, Ia-IIae, q. 95, a. 2 참조.

83. 성 아우구스티노, 『자유 의지론』(De Libero Arbitrio), I, V, 11, CCL 29, 217: “내 보기에 정의로운 법률이 아니면 아예 법률이 아니다.”; 『신학 대전』, Ia-IIae, q. 93, a. 3, ad 2: “바른 이성을 따르는 한에서 인정법은 법의 본성을 가진다. 그리고 이에 따라 그것이 영원법에서 나온다는 점이 명확해진다. 그러나 인정법이 이성에서 벗어나는 한에서 부정한 법이라고 불리고, 따라서 법의 본성이 아니라 폭력의 본성을 가지게 된다.”(Lex humana intantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. In quantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam.); Ia-IIae, q. 95, a. 2: “따라서 인간이 만든 모든 법은 자연의 법에서 유래하는 정도만큼 법의 본성을 지닌다. 어떤 점에서 자연법과 맞지 않는다면, 그것은 이미 법이 아니라 법의 타락이다.”(Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio.)

84. 『신학 대전』, Ia-IIae, q. 97, a. 1 참조.

85. 성 아우구스티노에게는, 입법자가 일을 잘 하려면 영원법을 참조해야 한다. 성 아우구스티노, 『참된 종교』(De Vera Religione), XXXI, 58, CCL 32, 225 참조: “현세 법의 입법자는, 그가 만일 선하고 지혜로운 사람이라면, 저 영원법을

참조한다. 이 영원법에 대하여 어떠한 영혼도 판단하려고 해서는 안 되며, 그 불변하는 규범에 따라서, 주어진 시간에 무엇을 해야 하고 무엇을 하면 안 되는지 식별할 따름이다.” 아무도 영원법의 표지를 인지하지 못하는 세속화된 사회에서는, 실정법이라는 수단으로 자연적 정의의 규범을 추구하고 보호하며 표현함으로써 그 정당성을 보장하는 것이다.

86. 성 아우구스티노, 「신국론」(*De Civitate Dei*), I, 35, CCL 47, 34-35 면 참조.

87. 비오 12 세, 연설, 1958.3.23., AAS 25(1958), 220 면 참조.

88. 비오 11 세, 회칙 「사십 주년」(*Quadragesimo Anno*), 1931.5.15., 한국천주교중앙협의회, 1987(제 1 판), 79-80 항 참조.

89. 요한 1,3-4; 1 코린 8,6; 히브 1,2-3 참조.

90. 요한 3,19-20; 로마 1,24-25 참조.

91. 사목 현장 22 항; 참조: 성 이레네오, 「이단 반박」(*Contre les Hérésies*), V, 16, 2, SC 153, 216-217 면: “과거에, 사람이 하느님의 모습으로 만들어졌지만 그렇게 드러나지 않았는데, 이는 말씀이 여전히 보이지 않았기 때문이라고 말한 것은 적절하다. 더욱이 이러한 이유 때문에 그 답을 쉽게 상실하였다. 그러나 하느님의 말씀이 사람이 되었을 때, 한 가지와 또 다른 한 가지가 확실해졌다. 다시 말해서, 그분께서는 스스로 당신의 모습이 되심으로써 그 모습이 참으로 드러나게 하셨다. 또한 그분께서는 말씀으로써 사람이 보이지 않는 하느님 아버지를 온전히 닮도록 하심으로써 그 답을 안정적인 방식으로 다시 세우셨고, 이로써 볼 수 있게 되었다.”

92. 성 아우구스티노, 「시편 상해」(*Enarrationes in Psalmos*), I vii, 1, CCL 39, 708 면: “진리이신 우리 창조주의 손으로 우리 마음에 이러한 말씀이 기록되었다. ‘너에게 행하지 않았으면 하는 일을 나에게 하지 마라.’ 법이 주어지기 전에, 어느 누구도 이 원칙을 무시하는 것이 허용되지 않았다. 그리하여 법이 주어지지 않은 사람도 심판을 받을 수 있었다. 그러나 사람들이 무언가 부족하다고 불평하는 것을 막고자, 그들이 마음속으로 읽지 않고 있던 내용이 석판에 기록되었다. 그들이 기록된 어떤 것을 가지지 않았던 것은 아니다. 그들은 그것을 읽고 싶지 않았던 것이다. 그러므로 그들이 자신의 양심으로 볼 수밖에 없도록 그들의 눈앞에 두었다. 마치 외부에서 들리는 하느님의 목소리에 이끌리는 것처럼, 사람은 자신의 내면을 들여다볼 수밖에 없었다.”(Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripta: ‘Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri’. Hoc et antequam lex daretur nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicarentur et quibus lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in conscientia videre cogerentur; et quasi forinsecus admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est.); 성 토마스 아퀴나스, 『명제집 주해』(*In III Sent.*), d. 37, q. 1, a. 1: “Necessarium fuit ea quae naturalis ratio dictat, quae dicuntur ad legem naturae pertinere, populo in praeceptum dari, et in scriptum redigi [...] quia per contrariam consuetudinem, qua multi in peccato praecipitabantur, jam apud multos ratio naturalis, in qua scripta erant, obtenebrata erat”; 「신학 대전」, I-II, q. 98, a. 6 참조.

93. 집회 24,23(대중 라틴말 성경 24,32-33) 참조.

94. 「신학 대전」, Ia-IIae, q. 100.

95. 요한 크리소스토모 성인의 비잔틴 전례에서는, 사제가 영성체 후 감사를 드리며 부제를 축복할 때에 그리스도교 신념이 잘 표현된다. “율법과 예언서의 완성이시고 성부에게서 받으신 사명 전체를 완수하신 우리의 하느님이신 그리스도님, 이제와 항상 영원히 저희 마음을 기쁨과 즐거움으로 채워 주소서. 아멘.”

96. 갈라 3,24-26 참조: “그리하여 율법은 우리가 믿음으로 의롭게 되도록, 그리스도께서 오실 때까지 우리의 감시자 노릇을 하였습니다. 그러나 믿음이 온 뒤로는 우리는 더 이상 감시자 아래 있지 않습니다. 여러분은 모두 그리스도 예수님 안에서 믿음으로 하느님의 자녀가 되었습니다.” ‘완성’(fulfilment)의 신학적 의미에 관해서는, 교황청 성서위원회의 「그리스도교 성경 안의 유대 민족과 그 성서」(*The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible*), 2001.5.24., 한국천주교중앙협의회, 2010(제 1 판) 참조(특히 21 항).

97. 마태 22,37-40; 마르 12,29-31; 루카 10,27 참조.

98. 루카 6,27-36 참조.

99. 루카 10,25-37 참조.

100. 요한 15,13 참조.

101. 예레 31,33-34 도 참조.

102. 「신학 대전」, Ia-IIae, q. 106, a. 1 참조: “신약 성경의 법에서 가장 두드러지면서 그 안에 모든 힘이 들어 있는 것은 성령의 은총이며, 그것은 그리스도에 대한 믿음을 통해서 주어진다. 그러므로 새로운 법은 우선적으로 성령의 은총이며, 그것은 그리스도 신자들에게 주어진다.”(Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus.)

103. 「신학 대전」, Ia-IIae, q. 108, a. 1, ad 2 참조: “그러므로 성령의 은총은 우리가 올바르게 행동하는 경향을 지니도록 우리 안에 주입된 내적 습관 같은 것이므로, 은총을 지향하는 일들은 자유롭게 하도록 하고, 은총에 반대되는 일들을 피하게 한다. 따라서 새로운 법은 두 가지 면에서 자유의 법이라고 불린다. 첫째로, 이 법은 어떤 일들이 그 자체로 구원에 필요하거나 반대되는 것이 아니라면 그 일들을 강요하거나 방지하지 않기 때문에 자유의 법이라고 불린다. 구원에 필요하거나 반대되는 일들은 그 법으로 명령되거나 금지된다. 둘째로, 우리가 은총의 내적 충동으로 이행하는 한, 이러한 계율들이나 금지 규정들을 우리가 자유롭게 이행하도록 하기 때문이다. 그리고 이 두가지 측면 때문에 새로운 법은 ‘완전한 법 곧 자유의 법’(야고 1,25)이라고 불린다.” Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad faciendam vel vitandam aliquam, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia salutis, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, in quantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur lex perfectae libertatis, Ja 1:25.)

104. 성 토마스 아퀴나스, 「자유 토론 문제집」(*Quodlibeta*), IV, q. 8, a. 2: “자유는 법인 새로운 법은 자연법의 도덕적 계율, 신앙의 신조, 그리고 은총의 성사로 구성된다.”(Lex nova, quae est lex libertatis, est contenta praeceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae.)

105. 요한 바오로 2 세, 연설, 2002.1.18. AAS 94(2002), 334 면.