

# 개혁주의 입장에서 본 해방신학의 방법론 비판

윤 춘 식\*

## I. 解放神學의 方法論

解放神學者들은 福音의 메세지와 관련된 그들의 삶의 경험을 토대로 귀납적인 방법론을 추구하고 있다. 解放의 問題에 관한 학문적 연구는 어느 한사람에 의해서 행해지는 것이 아니며 그 연구자료와 형태 등 모든 것을 통합할 수 있는 공동협력의 상당한 훈련을 쌓아야 된다는 것이다. 그래서 解放神學은 어떤 研究의 결정체를 채집해 놓은 것이 아니라, '가변적 상황'에 대한 시험의 신학이며 끊임없이 교정하는 물음의 신학이라야 한다는 것이다.

러셀(Letty M. Russell)은 해방신학이 아치켈의 조직신학으로서가 아니라, 사회의 변화를 가져오기 위해서 새로운 행동의 방법을 발견하는 神學이라고 했다. 따라서 解放神學은 ① 주로 마르크시즘에 입각하여 사회경제적 분석을 그 방법론으로 삼으며 ② 그것의 행동강령을 뒷받침하기 위해 출애굽사건, 예수님의 가르침, 최후의 심판 등 해석학적 과정을 거쳐 상황에 맞추는 '재해석의 작업'(the process of re-intepretation)을 시도했던 것이다.

### 1. 解釋學的 過程

解放神學者들은 본문만을 중심한 주석 연구엔 관심이 없다. 다만 현재의 '현실'이 주어진 본문인 것이다.

구티에레즈는 하나님 나라와 도래와 사회변혁과의 관계에 있어 명백히 밝히

는 것을 과제로 삼았다. 그는 먼저 빈곤과 억압을 추방하려는 크리스찬의 참여로부터 시작하여 신학적 기존원리를 일체 부정하면서 해석학을 프락시스에 적용하는 단계로 나아간다. 이것은 복음의 메세지를 現代史와 教會를 위해 재구성하고 있다는 증거이다. 가령, 출애굽사건을 볼때 그 사건의 성취가 그리스도의 사역에서 이루어졌으며, 해방에 참여했던 이스라엘 백성들은 오늘날 모든 인류를 포함한 새로운 選民을 만들어 낸다는 것이다. 따라서 오늘날 가난하고 억압받는 사람들이 바로 애굽에서의 이스라엘 사람들 같이 自由를 찾아 투쟁하게 되는 것이라고 한다. 또한 최후의 심판에 관한(마25:31~42) 해석에서도 형제애의 강조와 '앎'을 넘어선 구체적 행위 및 인간적 중개 역할을 강조한다.

결국 가난하고 억압받는 자들만 그리스도를 만날 수 있으며(예수께서 그들과 자신을 동일시 했다고 함) 먹을 것이나 마실것을 주는 것은 정치적 행위라는 것이다. 이러한 진술은 그리스도를 정치적 환경과 결부시키는 결과가 되며 福音의 메세지 속에서 정치적 내용을 표현해야 한다는 결과로 몰아 넣는다.

### 2. 解放神學의 이데올로기(Ideology)

이데올로기는 미래를 취급하고 형성하는데 도움이 되기 때문에 生의 중요한 역할을 차지한다. 하지만, 기독교인이 그리스도의 은혜에 굴복하며 그리스도의 사랑에 감동되는 것은 이데올로기가 아니다. 해방신학자들이 말하는 이데올로기는 한 이데올로기에 속해 있는자들은 다른 이데올로기에 속한자와 도무지 연합하지 못하고 오히려 투쟁할 수 밖에 없다는 그런 식의 이데올로기인 것이다. 그러나 기독교가 사랑으로 나타나지 못할 때, 또한 기독교신학이 진정한 신학의 의무를 포기할 때 이데올로기화 할 수 있는 위험성이 있는 것이다.

해방신학은 종래의 신학이 이데올로기와는 거리가 멀며 혹은 정치에 대해서 중립적인 것 같지만 따지고 보면 既存體制를 묵인하거나 그것을 지지하고 협조하고 있다는 점에 있어서는 이데올로기적이므로 해방신학도 이데올로기적인 것이 당연하다고 말하는 것이다.

보니노에 의하면 "하나님의 政治學이나 經濟學이 없기 때문에..... 우리의 수중에 있는 최상의 정치학과 경제학을 사용해야 한다는 것이다. 그러므로 神學이야말로 이데올로기적인 작업을 가장 철저히 해야 한다"고 말하는 것이다.

그렇다면 칼빈(J. Calvin)의 神學, 아니 바르트(K. Barth)의 神學이 超政治的이고 超이데올로기적이라고 해서 그들의 신학적 입장이 국가의 기존체제를 묵인하거나 지지했다고 말할 수 있겠는가? 그러므로 宗教的 眞理에 선 올바른 神學은 이데올로기가 아니라 福音의으로 하나님 앞에서 받은바 위임을 바로 수행하고 그리스도의 뜻에 복종하도록 권고하고 촉구하게 되는 것이다. 진리가 자유를 주는 것이지(요8:32) 폭력이 자유를 주는 것은 아니기(마26:51~54) 때

\* 고신대학 신학대학원 제36회 졸업. 안동 서남교회 담임목사

문이다.

이데올로기로서의 해방신학은 언제나 이슈를 필요로 한다. 때로는 이슈를 造作하기도 한다. 대개의 학문이 이슈를 추구하는 목적은 하나의 가설적인 해답을 얻기 위해서 일 뿐 거기에 절대 무오성을 고집하지는 않는다. 반면, 해방신학이 이슈를 추구하는 것은 거기에 '궁극적 해답' (final solution)을 제공하기 위해서이다. 이 궁극적 해답은 언제나 공격적이고 전투적인 프락시스로 옮겨 가게 된다.

이렇게 해방신학은 하나 하나의 行動이 전체 목표와 관련을 가지고 있다는 사실을 가르친다. 解放神學이 이데올로기인 증거는 '이것이 그것이다. 이것 외에는 아무것도 없다'고 단호하게 말할 수 있는데 있다. 따라서 解放神學의 지속성은 '그리스도 안'에서가 아닌 '이데올로기 안'에서만 가능해 지는 것이다.

이데올로기의 概念에 있어서 解放神學者 상호간에도 혼란은 있다. 아스만이나 구티에레즈는 부정적인 것으로 사용하였고 (즉, 현실에 관한 정확한 科學的 知識을 제공하지 못하고 非合理的이며 既存體制를 지지하기 때문), 반면 보니노는 긍정적으로 (utopia와 같은 의미로) 혹은 부정적으로도 (구티에레즈와 동일한 의미로) 사용하였다. 그리고 보니노는 이데올로기를 '하나의 통일된 세계 이해' 또는 '현실의 투영'으로 定義하였던 것이다. 이렇게 볼 때 이데올로기는 그것이 긍정적이건 부정적이건 현실에 대한 統一된 理解이며 기존체제를 지지하던지 아니면 기존체제의 변혁을 刺戟, 鼓吹, 誘導하는 것으로 理解되는 것이다.

### 3. 解放神學의 主題

이러한 혼란 가운데서도 명확한 것은 解放神學이 그 自體속에 이미 어떠한 批判이라도 받아 들일 수 없는 장치를 造作해 놓았다는 점이다. 다시 말하면, 해방신학만을 고집하는 독단론이 아니라, 해방신학의 의견이 다르면 자동적으로 빗나간 이데올로기가 될 수 밖에 없도록 神學自體가 형성되어 있는 것이다. 따라서 해방신학과의 토론은 거의 불가능하게 된다.

그러나 이데올로기의 한계점은 ① 스스로 세운 정당성을 증명하지 못한다는 것과 ② 단지 현 사회구조를 분석해 보는 것으로 끝나고 만다.

#### (1) 人間化

解放神學의 한가지 분명한 主題는 끊임없는 행동적 사건으로써 등장한다는 점이다. 이것은 첫째로, 非人間的 환경에서 人間化해야 한다는 문제로 대두 된다. 다시 말하면 상처받고 억압 당하고 미래가 없는 어두운 사회상황에서 갈망하는 것은 완전한 人間이 되는 일이다. 남미인들은 복잡하고도 많은 일들을 취급하고 있기 때문에 그들은 사회의 운명에 맡기게 되고 그들 자신의 세계를 타인과 함께 사는 공동체내에서 실현할 수 있도록 능력을 행사할 수 없다는 것이다.

그들은 그들 나름대로의 세계를 동경하면서도 현실적 소외감을 가지고 있기 때문에 그들의 방법이 파괴적이거나 건설적이거나 그들의 상황을 변화시키는 방법이나 길을 모색하기에 이른다. 해방신학자들은 완전한 인간이 된다는 것이 무엇을 의미하는가에 대해 해방의 필요성을 강조한다.

인간은 자기 자신이居할 自由의 집을 지어야만 한다는 것이다. 그래야만 자기 속한 공동체 안에서 그 自身の 實存과 價値를 발견하게 된다는 것이다.

올은 말이다. 그러나 이 말의 問題點은 이 人間化가 혁명에 투신 함으로써 타인의 조종이나 객체를 탈피하여 주체적으로 참여해야 된다는 점에 있다. 그들은 人間化에 나타난 가장 대표적 人間像으로 인간의 肉體를 입고 오신 예수 그리스도를 들고 있다. 제2차 바티칸 공의회에서도 "새 인간을 창조하려는 열망은 南美에서도 여러번 시도된 투쟁으로서 (해방운동의) 가장 심원한 목적이다"라고 하였다.

#### (2) 意識化

둘째로 해방신학의 주요한 主題는 意識化의 문제이다.

만약 인간이 그들 개인의 역사를 실현할 책임을 가지고 있다면 그것을 실현할 행동을 위해 自我意識의 過程이 필요하다는 것이다. 러셀은 이렇게 행동을 취하기 위해 새로운 능력에 도달하려는 과정이 바로 意識化라고 했다. 프라이어 (P. Freire)에 의하면 의식화는 사회, 경제, 정치적인 모순을 감지하고 현실을 압박하는 요인들에 대항하는 지속적인 과정으로 풀이 했으며, 그는 의식을 깨우치기 위한 두가지 교육론을 제시하였는데 즉 ① 文化를 어떤 영향으로 수용하지 말고 하나의 문제로서 비평할 것과 ② 실천을 향한 끊임없는 過程으로 설명하였다.

여성 해방신학자 러셀에 따르면 그 過程은 다음과 같다.

① 非人間化 시키는 요소들을 점점 느끼도록 주입하고 ② 미래 실현을 위한 행복과 기회를 가질 수 있는 세계를 희망하고 ③ 정의, 평등, 인간의 존엄성을 지향하는 정치, 사회적 변화에 대해 對話하고 ④ 현재 상황의 부정적인 면을 반박하며 ⑤ 보다 나은 未來를 創造해 가는 각자의 人間性을 자유롭게 연구할 수 있도록 하는 것이다.

그러므로 意識化의 目的은 개인에게 고상한 感情을 가지도록 하는 심리학적 기술이 아니라, 오직 개인과 사회를 혁명으로 변화시키며 공동사회체제로 이끌어 가는 것을 의미한다. 이에 對해 신유길 교수는 해방신학을 '전체주의'로 비평했으며 하나님 나라를 '유토피아화'하여 백퍼센트의 거짓보다 더 끔찍한 오십 퍼센트의 참말을 만들어 냈다고 혹평하였다.

#### (3) 對話와 共同體 具現

解放神學은 社會와 教會의 모순에서 생기는 罪가 개인과 단체사이에 불신과 편견의 장벽을 만든다고 보았다. 그래서 해방신학자들은 信·不信을 막론하고 세계 모든 사람들과 對話의 길을 추구하고 있다. 문제는 그들의 對話가 一常의 言語에 있음이 아니라, 상호 신뢰한다는 의미에서 해방의 과제를 함께 생각 하자는 것이다. 어떤 敎義나 權力에 근거하지도 않는다는 것이다. 결국 이러한 만남으로써 세계는 변형되고 인간사이는 화해되고 共同體의 社會가 具現된다는 論理이다.

이러한 社會를 具現하기 위해서 압제자와 피 압제자 사이의 수직적(주종적) 횡포를 파괴해야 하는데, 곧 부자와 가난한 자, 흑인과 백인, 남성과 여성 등의 차별주의, 계급주의, 교권주의는 본질상 횡포적이라고 의견을 모운다. 그런데, 그들은 압제자와 대화를 나누기 위해서 몇가지 극복해야 할 단계를 인식한다. 먼저 압제받는 자들 상호간의 협조와 동일성 그리고 집단적 행동성으로 그들 자체의 세력을 발전시킬 때 비로소 수평적(굴욕적 열등감) 횡포를 깨어 버리고 다음으로 수직적(주종적) 횡포가 있는 사회와 교회의 구조도 변화시킬 수 있다는 인식이다. 다음으로 그 변화를 통해 이 땅 위에 새로운 공동체가 이루어질 것이며 하나님의 궁극적인 목적 곧, 모든 사람들이 서로 화해하는 현실이 도래 될 것이라고 주장한다.

이러한 새로운 형태가 이루어져서 양자간의 새롭게 주어진 임무(共同의 世界觀)를 깨닫게 될때 對話는 平等하게 이루어질 수 있다는 것이다. 그러므로 압제받는 자들의 해방을 향한 특수한 행동이 對話의 가능성으로 통하게 된다.

#### (4) 聖經本文의 典據 - 출애굽사건

구티에레즈는 해방신학의 聖經의 典據로써 출애굽사건을 제시한다.

그는 출애굽의 경험이야말로 현재에도 중요하고 생생한 의미를 갖는 것은 하나님의 백성이 당하는 유사한 역사적 경험들 때문이라고 설명한다. 즉, 이스라엘 백성이 종 되었던 땅(출13:3, 20:2) 애굽에서의 억압(1:10~11), 고통(5:6~14), 학대(1:13, 14) 강요(1:15~22) 등 피 압제자의 상황에서 해방자 모세를 세우셨다(3:7~10)는 것이다. 그리하여 모세는 소명을 받고 해방투쟁을 시작했다는 것이다. 애굽을 떠난다는 것은, 바로가 해방을 저지했기 때문에 바로의 눈에는 불법적으로 보였겠으나 그것은 새로운 질서를 성취시키는 일이기 때문에 더 말할 나위없이 선한 행위라는 것이다.

출애굽의 주체를 하나님으로 보지 않고 이스라엘 백성으로 보고 있음이 틀림 없다.

크로아토에 의하면, “하나님께서 바로왕의 권위에 대항 하셨으며 일종의 힘을 사용하셨다”고 우겨댄다. 이때 모세에게 나타나신 하나님은 정치적 해방의

하나님이요, 이스라엘 백성은 낙원을 향해 갔던 것이 아니라, 人間化된 형제가 있는 도성(A human and brothely city)을 향해 갔다는 것이다. 이는 사회건설에 人間이 적극적으로 참여해야 할 필요성과 인간의 위치를 새롭게 밝혀 준 것으로 해석하고 있다.

이로써 解放神學者들은 이스라엘의 ‘해방’(Liberation)을 신약의 ‘구속’(redemption)과 같은 개념으로 대치시킨 오류를 범하고 있다. 그러나 구약에서 말하는 출애굽은 하나님께서 그의 백성을 ‘선택과 언약적 사랑의 관계’에서 전쟁과 각종 곤란에서 건지시며 인도하시는 것을 의미한다. 따라서 그와 같은 대적이나 곤란으로부터 해방(Liberation) 받지 못했다 하더라도 하나님을 구원의 하나님으로 찬양할 수 있는 것이다(시12편, 51편, 109편 등).

신약에서도 질병이나 악귀로부터 건짐받은 경험이 없이 다만 그리스도를 믿고 의지함으로써 구원에 참여한 예가 많다.

이상의 것을 정리해 보면 解放神學은 겉으로 보아 聖經을 典據로 삼는다 하지만, 그 성격과 내용 적용에 있어 근본적으로 차이가 있다.

“구약의 출애굽사건은 결코 억눌린 소수민족을 위한 해방의 약속이 아니라, 예수 그리스도로 말미암아 우리가 罪로부터 救贖받는 것을 ‘예표’하고 있는 바이다.”

解放神學에서는 출애굽사건을 재해석 하기에만 급했을 뿐 출애굽의 정작 핵심인 ‘유월절 회생의 피’와 ‘하나님의 구속과 은혜’에 대해선 전혀 언급이 없지 않은가?

그러면 그들이 왜 한결같이 출애굽사건을 앞세우고 있는가?

그 까닭은 일차적으로는 성경적 내용의 실상을 평가하는 것과 해석학적으로 분석하는데 있으며 이차적으로는 출애굽사건의 완전한 의미를 남미의 상황에 대입시켜 하나의 神學的이고도 解放的인 구실을 찾아 내려는데 있는 것이다.

解放神學者들은 눅4:18 “가난한 者에게 福音을 傳하게 하시려고 내게 기쁨을 부으시고, 나를 보내사 포로된 者에게 自由를 눈 먼 자에게 다시 보게 함을 전파하며 눌린 자를 자유케 하고”(사61:1, 42:7, 58:6에 聖句의 순서대로 예언 됨)를 복음의 명령으로 듣고 그 명령에 응답하겠다는 것이다. 그리하여 출애굽사건을 남미의 현실로 이끌어 들인다. 그들은 여기서 눅4:19 ‘주의 은혜’(사49:8에 예언 됨)를 가리우는 모순을 드러낸다.

물론 우리 基督教 안에 출애굽의 原理가 없는 바는 아니다. 기독교인은 바울과 같이 ‘꽃대를 향해…… 부름의 상을 위하여 쫓아가는’(빌3:13, 14) 즉, 이전의 타락된 옛사람으로부터 끊임없는 탈출을 시도하는 者들이다. 아브라함은 최

초로 하나님의 명령을 좇아서 자기의 고향과 친척을 기꺼이 떠날 수 있었다(창 12:1). 그리스도의 지상명령도 '그러므로 너희는 가서'(마 28:19) 라는 말씀으로 시작된다. 그러므로 출애굽사건은 선교임무를 수행하는데 있어서나 핍박을 받는 중에 따라야 할 실제적인 순종의 예를 보여주는 것이며 새 언약(The New Covenant) 시대의 모델인 것이다.

구약의 아모스는 하나님의 부르심 앞에서 전통적 직업(목자요 뿔나무 배양자, 암 7:14, 15)과 구슬을 버리고서 예언자가 되었으며, 예수님도 집과 가족을 떠나 '머리 돌 곳도 없게'(마 8:20) 되셨으며 그러면서도 예수님은 '아흔 아홉 마리의 양을 초장에 남겨 두고 잃어버린 한 마리의 양을 찾아 나서는'(마 18:12) 선택 목자이셨다. 예수님 뿐 아니라, 예수님의 제자들도 복음을 위해서 가정과 직업을 버릴 수 있었다(마 19:29).

그런데 이러한 출애굽 原理는 모든 基督敎人에게 요구된다는 사실을 잊어서는 아니 된다. 이상의 의미에서 볼때 출애굽 原理가 혁명투쟁의 해석학적 도구로 전락된다는 것은 語不成說인 것이다.

#### (5) 狀況의 主題

解放神學이 '神學' 이란 말을 사용하고는 있으나 아이러니 한 것은 '神學' 의 요구조건까지도 갖추지 못하고 있다. 이유는 그 출발점이 성경이 아니고 상황이기 때문이다. 解放自體도 聖經啓示를 앞세운, 다시 말하면 성경이 선형적으로 가르치는 바의 解放은 아니다.

그러면 도대체 무엇으로부터 해방이란 말인가?

구티에레즈는 解放의 概念을 3가지로 제시하고 있다.

첫째는 압박받는 계급과 민중의 소망으로서의 정치적 해방, 둘째는 인간이 자기의 운명에 주역을 맡게 되는 歷史的 過程의 理解로서의 해방, 셋째는 그리스도에 의한 罪로부터의 解放을 말하고 있지만 이 혼합적인 概念을 뚜렷하게 분류 파악한 학자는 손봉호 교수이다. 그는 위 3가지 중 첫째 개념을 구체적인 民衆의 의식에서, 둘째 개념을 계몽사상의 낙관적인 歷史哲學에서 셋째 개념을 聖經에서 가져 왔음을 지적해 준다.

모름지기 民衆의 구체적인 의식에서나 아니면 聖經에서라도 이 3가지 개념을 한 몫 발견할 수는 없다. 그리스도에 의한 罪로부터의 解放은 하나의 들러리 역할을 했을 뿐이다. 그렇다고 解放神學이 이것도 저것도 아닌 우연에서 비롯된 것이라는 인상을 주지 않기 위해서는 지극히 사색적인 성찰과 역사철학을 전제하지 않으면 안되었을 것이다.

이는 해방신학이 스스로 과 놓은 함정이요, 이율 배반이기 때문에 어떻게 해결책을 제시할 수 없게 되었다.

따라서 解放神學의 虛와 實은 南美 解放神學의 成功與否에 좌우된다. 이것은 해방신학이 政治的 解放을 구하며 정치적 이데올로기라는 頂點을 강하게 노출시켜 주는 것이다.

## II. 解放神學의 問題點

### 1. 方法論上의 問題

#### (1) 존 스타트의(J. Stott) 批評

해방신학자들은 그들의 신학을 정당화 시키기 위해 성경의 출애굽사건을 차용하였다. 따라서 그것의 전체에 들어 맞지 않는 성경 말씀은 도무지 제외시키고 제대로 성경 본문을 취사 선택하여 我田引水格으로 진리를 왜곡시킨다.

#### (2) 레헤버의(E. W. Lefever) 批評

레헤버는 W. C. C.의 발전과정을 저술한 「암스텔담에서 나이로비까지」(Amsterdam to Nairobi)에서 W. C. C.가 어떻게 점점 더 급진적 마르크스주의적 행동과 제휴하게 되었으며 그로써 오늘의 혁명적, '解放神學'에 까지 도달하게 되었는가를 비평하여 W. C. C.의 정치적 야욕을 폭로해 주고 있다.

#### (3) 朴雅論의 批評

해방신학은 정치적 부패와 경제적 빈곤을 제거하고 가난한 자들과 억눌린 자들의 복지를 도모하는 것을 神學의 과제로 삼기 때문에 신학이 일종의 사회복지 운동으로 변질된 문제점을 주고 있는 것이다.

#### (4) 신유길의 批評

解放神學이 '무엇을 말하느냐' 보다 '무엇을 의미하느냐'를 따져야 한다.

해방신학은 그 독특한 方法論으로 '하나님의 나라'를 '유토피아화'하고 있다.

#### (5) 커크의(J. A. Kirk)의 批評

로마 카톨릭 신학이 그렇듯이 해방신학은 '啓示의 終結性'을 믿지 않고 어제 의 啓示가 오늘의 '시대의 징후'를 분별할 수 있는 동일한 啓示가 될 수 있다는 것이다. 문제는 성경해석의 역할을 억눌린 인간의 각성에 맡긴다는 것과 또한 인간의 소외와 억눌림의 원인을 발견하여 무신론적 마르크시즘의 분석을 가지고 성경의 메시지를 이해하려는 것은 언어도단이 아닐 수 없다. 남미의 현실을 이해 하는데에 마르크시즘의 한계가 있으며 동시에 마르크시즘이 성경해석의 표준이 되기도 근본적인 한계가 있다.

### 2. 프락시스의(Praxis) 왜곡

구티에레즈는 성경을 해석함에 있어 프락시스를 우선한 비판적 사고로 접근한다.

그는 요3:21에서 사용된 '행위' (ποιων < ποιεω: doing, practices, 俗語로 attack의 뜻이 있음)를 사회를 변혁시키는 과정에 참여하는 프락시스로 부각시키고 있다. 그리하여 先驗的 原理에서 출발하는 순수신학의 概念을 항상 비난한다.

물론 성경은 신앙이 행동화 되어야 함을 가르친다. 제자들의 발을 씻기신 후에 예수님은 “내가 행한 것을 너희가 아느냐”(요13:14)고 물으셨다. 예수님이 행함을 중시하였음은 사실이다. 그러면 이 행함이 해방신학자들이 말하는 사회변혁의 프락시스란 말인가? 예수님이 발 씻기신 모범을 보였다고 해서 그의 모든 행동을 모방의 대상으로 삼는다면 이것은 무분별하기 짝이 없다. 왜냐하면 예수님은 제자들에게 하나의 규범(모범)으로서의 행함을 본보여 주신 것은 아니기 때문이다. 한때 로마 카톨릭교에선 연중행사로 발 씻는 행사를 거창하게 벌였었다. 그러면 이러한 허례허식을 통해서 행함의 의무를 다했다고 볼 수 있는가? 그 모범적 행위에 참여했다고 하면서도 형제를 미워해도 괜찮은가?

또한 마7:21과 요7:17에서도 ‘하나님의 뜻을 행함’과 요3:21 ‘그 행위가 하나님 안에서 행함’ 마7:24 ‘이 말을 듣고 행하는’ 등의 聖句에서 그 행함의 眞情한 의미는 무엇인가? 주님의 모범을 흉내내란 말인가?

마7:24에서 “나의 이 말”(μου τους λογους τουτους)은 그리스도의 어느 한가지 말씀뿐만 아니라 모든 가르침의 요약을 의미한다.

따라서 모든 말씀의 행함은 해방신학처럼 어떤 行動哲學에 적응시키는 것이 아니라, 요6:40 말씀대로 실제로 그리스도를 믿는 믿음이고, 영생을 얻는 救援史의 意味에 있다.

결론적으로 해방신학은 남미의 현실 분석을 여러 측면에서 정밀하게 시도하였다. 그러나, 너무 편협한 프락시스의 관점 때문에 성경 본문 원래의 의미를 상실하고, 그 본문이 함축하는 풍부한 내용을 오히려 축소시키며 애매하게 나타내고 있다. 가장 현실적이라고 강조했던 점이 오히려 비현실적이 되었고 방법론과 내용을 혼동한 철없는 낭만주의에 치우치고 말았다.

### 3. 黑人神學과 女性神學과의 問題

#### (1) 黑人神學

흑인신학도 따지고 보면 해방신학의 줄기이다. 남미의 해방이 政治的 經濟的인 면에 있었다면 黑人解放은 인종차별을 제거하는 것이다. 그 외에는 이 두 형태의 신학이 상황을 중시한다는 데 매우 흡사하므로 문제점이 있다.

흑인신학의 배경은 미국에서 겪은 흑인들의 경험과 연관 되어진다. 역사적으로 볼 때 그들은 노예해방후 1960년대까지도 완전한 시민권을 거부당해 왔다. 그럼에도 흑인의 절대 다수가 열렬한 크리스찬들이었다. 그래서 흑인이기 때문

에 모든 불리한 조건으로 고통받으면서 어떻게 크리스찬으로 머물러 있을 수 있는가를 설명하며 黑人神學者들은 탈출구를 제시하기에 이르렀다. 그들은 흑인들에게 도움이 될만한 기독교의 해석을 주지 않으면 안 되었던 상황이었음을 변명한다. 마침내 그들은 흑인의 우수한 자질에 대해 연구하기 시작했다. ① 흑인의 靈魂은 서구인(백인)보다 더 깊고 ② 검은 것은 열등한 조건이 아니라, 흰 것과 다를 뿐이며 ③ 흰 것보다 번번이 더 우수하다는 민족주의적인 자존심을 살려 나갔다.

클리지(A. Cleage)는 그의 책 「흑인 메시아」(The Black Messiah, 1969)에서 모세, 예수, 그리고 하나님도 흑색이라는 것이다. 왜냐하면 흑인종엔 고대 이집트의 소수 민족이었던 ‘뉴비아’의 흑인들이 있기 때문이라고 한다. 클리지에 의하면 예수도 제3세계의 백성이었기에 정의의 투쟁을 하다가 백인(로마인)에게 처형 당했다는 것이다.

제임스 콘(J. A. Cone)은 오히려 흑인들을 오늘날 압제받고 있는 모든 유색인종의 상징으로 제시한다. 그는 출애굽사건을 빌어 하나님은 모든 약소한 사람들을 해방하고 동시에 압제자들을 파괴시키는 분이라고 강조한다. 특히 예수님 생애에 대해 언급하고 있는데 예수의 출생은 마구간 구유로써 흑인부락의 뒷골목에서 출생하는 현대의 갓난 아기가 빈 상자를 요람으로 삼고 있는 형편에 비교한다. 그리고 예수의 전 생애는 혁명가로서 인류를 잔인에서 해방하는 일이었다는 것이다.

로버트(J. D. Roberts)는 「해방과 화해」(Liberation and Reconciliation, 1971)를 썼는데, 그는 미래의 希望을 폐지하고 흑인신학의 현재 지향성을 강조했다. 이처럼 모든 흑인신학자들은 지상천국의 실현을 운운한다. 오늘의 흑인신학은 점차 확대되어 아프리카(2차대전 후 1966년까지 38개국)가 독립되었음) 전역에서 일어나고 있는 실정이다. 그런데 저들 흑인신학자들은 비록 기독교적인 해답을 찾는다고 하지만 신구약 성경을 저들의 방식대로 읽어가고 있다. 다시 말하면, 자기들의 정당화를 위해서 읽을 뿐 올바르게 읽는다고 볼 수는 없다.

오늘날 흑인 영가에도 그 低流에는 해방의식이 흐르고 있으며 해방신학자들처럼 예수 그리스도를 하나의 모범 대상으로 삼고 있다. 한때 마르틴 루터 킹 목사로 주도된 흑인운동은 그 主題가 이사야40:4~5이었는데 여기에서 흑백간의 차이를 철폐하는 ‘평등’을 목표로했던 것이다. 이로써 흑인 해방운동은 이사야 선지자가 말한 하나님의 진노와 심판으로부터의 해방이 아니라 이런 저런 사람들로 부터 해방을 추구하는 의미로 전락되고 말았던 것이다.

#### (2) 女性神學

부리스에(B. Burris) 따르면 女性들은 그들 자신에 대해 제4세계에 속한다

고 말한다.

이 말은 제3세계의 억압을 똑같이 당하는 하나의 문화권을 뜻한다. 그래서 러셀(L. M. Russell)도 女性神學이 解放神學의 한 부분임을 시인하며 단순한 여권신장을 넘어 서서 근본적으로 지배와 복종이라는 힘의 원리를 거부한다는 것이다.

女性神學의 배경은 1960년대 후반에 남미 해방신학의 영향으로 70년대에 강하게 불어 닦았다. 그 관심은 전통적인 성차별과 균등한 기회와 댓가가 주어지지 않는 억압으로부터의 解放에 있었다. 이러한 해방의 요인은 ① 黑人解放運動에 女性이 참여했다는 점 ② 월남전쟁에 미국이 참여치 말것을 女性들이 시위했다는 점 ③ 기술과학의 발달과 급격한 사회변동으로 인해 女性들에게 부딪힌 삶의 의미 상실(이혼문제, 대가족문제)에서 였다.

이들 女性神學者들은 해방신학이 그렇듯이 人間化에 역점을 두고서 男性, 女性의 성구별을 철폐하고 이것을 한데 묶은 적당한 '인간대명사'를 구사해야 된다는 것이다.

問題는 이들이 女性解放을 위한 자료들을 도입할 수 있는 한 그 한계성을 모르고 제한없이 수용해 버리는데 위험성이 있으며 지나 온 전통비판에 누구보다 맹렬하여 역사 비평의 오류를 극복하지 못하고 있다. 그 실례로써 敎役에 關한 이슈를 들고 있는데 엡4:1~16에 나타난 직분(직능)을 계급화시켜 해설하고 있다는 점이다. 그래서 ① 宣敎가 敎育보다는 敎역자의 유형에 맞도록 훈련되어지고 있으며 ② 聖職에의 봉사를 잊어버리고 특수 전문직으로서 타직분과의 거리를 확대시키며 ③ 聖職者의 男性 편중과 女性들과의 反對話的인 점 등을 들고 있다.

따라서 敎會는 개방적인 어머니로서 그리고 양육자로서 평신도에 關해 女性과 연합해야 한다고 주장한다. 그들은 이러한 문반문제들을 성경에 기초한 개혁적 시도에서가 아니라, 사회 정의에 입각한 해방적 시도에 둬서 문제시 되는 것이다.

이러한 오류는 女性神學者들이 신학적 접근에서도 범하고 있다. 신학적 입장에서 볼 때 가장 큰 오류는 삼위일체 하나님에 대한 해석에 있다. 출애굽기3:14 하나님의 자기 계시인 "스스로 있는 자"와 창세기1:26의 "우리의 형상"에 대한 폰 라드(Von Rad)의 견해를 재해석 하고 있다. 즉 출3:14의 하나님의 이름은 '자신을 일으키게 하는 자'로 해석하고 또한 창1:26의 "우리의 형상을 따라…… 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리게 하자"에서는 하나님의 형상으로서의 남자와 여자, 즉, 동일한 입장과 위치에서 다스려 나가는 '하나님을 돕는 책임이행'에 共同的 存在라는 것으로 해석한다. 한편 하나님 자신에 대해

女性的으로 묘사된 예를 제시하면서(신32:11, 12, 시36:7, 57:1, 91:1, 4, 사31:5, 눅13:34 등) 하나님에 대한 男性的 표현 경향에도 도전하고 있는 것이다. 이러한 논리로써 삼위일체 하나님을 말하게 되는데, 그 삼위일체의 표상이 예수 그리스도의 十字架와는 너무도 묘연한 ① 창조주 하나님(상황속에서의 새 창조) ② 해방자 그리스도(삶의 억압에서 해방시킴) ③ 대항자 성령(해방의 대열에서 함께 일하는 성령)으로 보는 것이다. 이러한 신학적 접근은 하나님의 啓示를 상황의 채널에 맞추어 재 해석한 영락없는 남미 해방신학의 복사판이다.

#### 4. 民衆神學과의 問題

남미의 해방신학은 W. C. 방콕대회(1972. 12~1973. 1.)를 계기로 하여 특히 아프리카와 아시아 등의 제3세계에 영향을 미치게 되었다. 그 결과 한국 교회내에도 ① 에큐메니칼 운동 ② 意識化 운동 ③ 도시산업 선교회가 복음전도를 위장하고 사회 참여의 선동적 방법으로 도시 근로자들에게 침투해 들어왔다. 때를 같이하여 民衆神學은 1979년 한국의 몇몇 정치신학자들에 의해 표면화되기 시작했다. 그 당시 도시산업 선교회가 견잡을 수 없는 말썽을 일으키게 되자 여기 저기에서 비판의 소리가 높게 되었고 마침내 解放神學과 民衆神學에 對한 관심이 크게 나타나게 되었다.

심지어 외국에선 民衆神學이야말로 진정한 의미에서 '韓國的 神學' 이 아닌가 하는 생각을 갖고 있다는 것이다. 민중신학도 흑인신학 이상으로 많은 문제를 내포하고 있으며 아직 완성된 神學이라고 볼 수도 없다. 아니 이것은 어떤 기후적 현상이 될지는 모르나 완성될 수도 없는 성질의 것이다. 신성종 교수는 안병무의 「마가복음연구」, 서남동의 「恨의 神學」, 김용복의 「民衆神學」을 그 대표적 예로 비평하였다.

이제 그 問題點을 보면, 첫째, '民衆'의 概念問題이다.

신약의 오클로스('ὄχλος)는 문자 그대로 군중인데 1950~60년대 아시아의 지식인들이 우리만이 가지고 있는 특이한 개념이라고 주장하고 있다. 이것은 독일어의 Folk도 아니고 영어의 People도 아니고 라오스(λαῶς: 백성, 롬9:25)는 더욱 아니라는 것이다.

한데, 민중신학을 말하는 神學者들은 단순히 오클로스('ὄχλος)를 의미한다고도 하며 또는 지배자와 피 지배자의 관계개념으로써 지배자들 때문에 자기의 모든 권리를 정치, 사회, 문화적으로 박탈당한 억압받는 사람들을 지칭하는 특유한 말이라고도 한다. 더우기 그리스도의 十字架사건을 영구적인 혁명으로 설명하는 것으로 보아 정치적인 성격을 띠고 있다고 하는 것이 정확한 표현일 것이다.

그래서 이렇게 한국인들에게 속속들이 물든 恨(억압, 고통)을 敎會가 사제가 되어 풀어 주어야 한다는 것이다. 이쯤되면 이미 基督教가 아니다. 이 허무 맹

랑한 소리를 基督教 神學이 용납할 수 있겠는가? 전통적 미륵불 신앙이 이런 것이 아니겠는가?

둘째, 民衆神學이 解放神學의 후속타라는 점에 있다.

그들은 민중신학이 사회·경제적 변형의 방법론이 아니며, 해방신학으로부터 단절되어 있다고 극구 부인하지만 이것은 실제로 설득력이 없다. 물론 민중신학이 과거에 있었던 토착화론이나 한국적 신학과도 연결되어 있는게 사실이나 직접적으로는 그 코-드가 해방신학에 연결된다.

실례를 들면 神學의 出發點이 너무도 흡사한 데 있으며 예수 그리스도의 십자가를 구속사로 보지 않고 하나의 모범적 범례(Paradigm)로 보고 있는 점이다.

그리고 해방신학이 초월적 神觀을 부정하고 인간속에 內在하는 人間性을 강조하는 것처럼 민중신학도 그렇다. 즉 민중이란, 바로 神인 것이다. 따라서 民衆神學은 독특한 한국적 형태도 아니요, 몰트만의 政治神學에서 南美的 解放神學으로 이어지는 급진주의라는 것을 알 수 있다. 민중신학은 결코 민중에 의한 민중을 위한 신학이 될 수 없다.

### Ⅲ. 綜合的 批判과 대안

몰트만의 영향과 로마 카톨릭 神學의 지지로써 狀況위에서 出發한 解放神學은 — 사회혁명을 그 과제로 삼는 한 이미 神學의 분야에 발디딜 터를 잃었다. 해방신학은 非人間化를 탈피해야 한다는 意識化 작업에서 오히려 非人間的인 方法論을 하나 더 생산한 데 불과하다. 이 神學은 神父의 예복을 걸쳐 입은 기관총 사수와도 같은 악한 사회혁명론이다. 진정한 형제 사랑과 이웃을 위한 개방이 어떻게 해방신학의 프로그램을 통해서 주어질 수 있겠는가? 어차구니 없는 물의와 사건만 돌발할 뿐 사회적 규탄의 대상 밖에 될 수 없다.

따라서 유포피아를 제공하여 인위적으로 제공시키려고 하는 解放神學의 의도는 하나님과 이웃에 대한 반역의 행위요 靈的 이스라엘의 실상을 믿지 않는 이 단입에 틀림없다. 오직 十字架上에서 피흘려 죽으신 그리스도의 그 희생의 죽음에서 절정을 이룬 '하나님의 사랑' (롬5:8)만이 이웃을 향한 개방을 가능케 하며 救贖의 恩惠에 감격하는 반응으로 나타나는 것이다(요1서 4:10, 11)

아무리 해석학이 발전하고 정확한 방법론이 제시되어 狀況 앞에 순응한다고 해도 하나님 말씀에 對한 순종없이 해방은 불가능 한것이 되고 말 것이다. 그들은 자유를 지극히 부르짖고 있지만 자유인이 되지 못하고 '군중' 이라고 하는 이름에게 사로 잡힌 자가 되어버렸다.

그들은 상황앞에서 용감한 것만큼 자신의 독립된 信仰을 추구할 만큼 담대하

지는 못하다.

해방신학은 人間化를 부르짖었으나 결국 인간을 해방하지 못하고 노예화시키고 말았다.

그들은 이데올로기의 좁은 창틈을 통해서 사회와 역사의 나무들은 보았으나 숲은 보지 못하였다.

이로써 해방신학이 — 상황과 유포피아에 노예가 된 해방신학이 解放되어야 한다. 그러므로 개혁주의 입장에서 考究한 제반 비판들을 통하여 解放神學이 순수한 基督教 神學이나 아니면 그것이 南美 사람들을 절박한 狀況에서 진저 내주는데 성공하겠느냐 하는 점은 이미 밝혀진 사실대로 모두 부정적 결론이다. 解放神學은 그리스도의 福音에서 너무 멀리 달아났으며 마르크시즘의 이데올로기와 方法論의 노예가 되고 말았기 때문이다. 예수님이 산상에서 八福을(마5:1~12) 說教하실 때 그것은 政治的 암제에서 해방되는 지상천국을 의미함이 아니었다. 그렇다고 지상에서는 아무런 변화의 가능성이 없는 무력한 말씀도 아니었다. 天國은 本質的으로 靈的인 것이요, 하나님의 은혜와 능력으로 이루어지는 나라이다(고전4:20).

이제 해방신학에 대한 우리의 '대안'을 몇가지 제시해 보면 다음과 같다.

먼저 성경해석적 입장에서 ① '오직 성경으로' (Sola Scriptura) 라는 개혁의 구호가 어떠한 역사와 상황을 불문하고 성경해석의 가장 온전한 지침이며 ② 해방신학이 즐겨 쓰는 그 자체의 言語를 분석하며(해방, 자유, 구원, 죄, 악, 출애굽, 프락시스, 가난, 종말 등) 성경본문에 입각해서 진지하게 주석할 것과 ③ 이미 기독교 신학안에 해석학의 범위가 있으며 학문적 기술적 방법론의 골격이 서 있음을 심분 활용하고 ④ 聖經에 啓示된 사건을 先驗的으로 인정하지 않고서는 오늘의 사건속에서 하나님을 발견할 수 없음을 깨닫고 ⑤ 聖經에 나타난 終末은 그리스도의 재림과 부활, 심판이 중심인 바 이것은 人間の 어떤 實用的 方法論이나 프로그램을 통해서 오는 것이 아니라, 거기엔 그리스도를 기다리는 대망의 자세가 필요한 것이다(요1서 2:15~17).

다음으로 신앙실천적 입장에서 ① 마르크시즘에 대한 통찰력과 비판적 소양을 가져야 하며 ② 용서와 헌신의 基督教的 思考와 眞實한 行動으로써 解放神學의 反 그리스도적 요소를 검토해야 한다. 그래서 ③ 잘못된 것에 대한 감상주의적 태도를 버리고 그리스도의 지상명령에 새로운 인식과 소명의식을 재 발견해야 할 것이다(마28:19, 20).

염려컨데 앞으로 解放神學의 世界觀은 제3세계를 향한 선교운동에 심각한 문제를 몰고 올 것이며 이러한 도전 앞에 우리 개혁주의자들은 성경의 참된 복음을 전할 의무를 절실히 느낀다. 하나님은 이 모든 변천과 어려운 현실속에서도

자기 목적대로 새로운 질서를 움직여 가시면서 잃어버린 자에게 복음을 전하고 계심을 잊지 말아야 할 것이다. 부언하면 解放神學은 단순한 고정이나 조직화된 체계가 아니라 기후에 맞추어 조정되며 환경에 비추어 쉬지 않고 개혁하기를 서슴치 않는 이데올로기요, 정치요, 방법론이다. 그러나 이와 같은 방법론이 전혀 무가치하여 폐기 처분한다고 해도 돌아보아야 할 무엇이 있으니 곧 우리 자신의 신앙적 성찰이다.

물론 解放神學이 아니라 해도 이러한 성찰은 필수적이겠지만 오늘날 복음주의 안에서 세상이 제공하는 우상들을 제거해야 한다는 결론이다. 해방신학의 과격한 거짓말을 붙잡히 여기면서도 그 동향을 낱날이 파 헤쳐야 하며 동시에 복음의 근본적 심판 밑에 들어가 자신을 반성해야 할 것이다. 그렇다고 해도 解放神學이 解放받는 길은 오직 그리스도의 十字架 恩惠뿐이다.

#### 참 고 문 헌

- 1) Barrett, C. K., *Luke the Historian in Recent Study*, London:1961.
- 2) Conzelmann, H., *An outline of Theology of the New Testament*, New York, 1969.
- 3) Conzelmann, H., *The Theology of St. Luke*, London, 1960 (Die Mitte der Zeit).
- 4) Cullmann, O., *Christ and Time*, trans. F. V. Filgon, London, 1957.
- 5) Cullmann, O., *Salvation in History*, trans. S. G. Sowers, London, 1967.
- 6) Haerchen, E., *The Acts of the Apostles - A Commentary*, London, 1971.
- 7) Kasemann, E., *Essays on New Testament Themes*, London, 1964.
- 8) Kasemann, E., *New Testament Questions of Today*, London, 1969.
- 9) Marshall H., *Luke: Historian and Theologian*, Grand Rapid, 1970.
- 10) Kasemann, E., "On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic", in *New Testament Questions of Today*.
- 11) Marshall, I. H., "Early Catholicism in the New Testament", in *Dimensions in New Testament Study*, Grand Rapids, 1974.
- 12) Martin R. P., "Early Catholicism and 2 Peter-Jude", in *New Testament Foundations*, II Grand Rapids; 1978.

- 13) Morris, I., "Luke and Early Catholicism", in *Studying the New Testament Today I*, Philadelphia, 1976.
- 14) Vielhauer, Ph., "On the Paulinism of Acts", in *Studies in Luke-Acts*, London, 1976. ("Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte", in *Aufsätze Zum Neuen Testament*, München, 1965, pp. 9~27).
- 15) 동아출판사편, 동아원색 세계대백과사전 (23), 서울:동아출판사, 1983.
- 16) 태극출판사편, 대백과사전 (12), 서울:태극출판사, 1973.
- 17) 한국 이슬람교 중앙연합회, 이슬람에서의 허용과 금지, 서울:한국 문예공사, 1980.
- 18) Douglas Iam. H., *Introduction to Islam, India*; Henry Martyn Institute of Islam Studies, 1981.
- 19) Gibb, H. A. R., *Islam, India*; Henry Martyn Institute of Islam studies, 1979.
- 20) Jones, L. Bevan, *The people of the Mosque New Deli*; the Christian Literature Society, 1980.
- 21) Miller, William. M., (김철봉역) 이슬람교를 향한 기독교의 책임, 부산:양문출판사, 1982.
- 22) Merrison, G. E., 임홍번역, 이슬람교란, 서울:성광문화사, 1978.
- 23) *Reaching Muslims Today*, North Africa Mission, 1976.