

解放神學의 마르크스主義의 理論과 實踐에 관한 研究

教養科 李 剛 熙
專任講師

I. 緒 論

1. 研究目的

1960년대 南美에서 태동한 解放神學은 70년대 이후 國內外를 막론하고 宗教界 뿐만 아니라 一般社會에서도 상당한 關心의 초점이 되고 있다.

해방신학자들은 남미의 현실이 先進 유럽의 잘못된 開發政策에 의해 經濟的 從屬 및 政治 文化 社會의 억압의 구조하에 놓여 있다고 보면서, 西歐로 부터 移植되어 온 傳統神學에 의문을 품게 되었다. 따라서 이들에게 있어서 神學은 神學的 動機 그 자체에 의미가 있는 것이 아니라 實際의 삶의 狀況을 다루는 데 의미가 있는 것이었다. 즉 南美神學者들에게 있어서 西歐神學의 傳統的 言語는 자신들의 것이 아니었고, 또한 解放의 言語가 아니라 壓制의 言語였다.¹⁾

여기에서 解放神學者들은 새로운 神學方法論을 제시하기에 이른다. 이들은 正統 프락시스(orthopraxis)가 正統敎理(orthodoxy)보다 우위에 있다면서 神學의 새로운 方法으로서 變革의 프락시스를 강조한다. 즉 남미에서의 神學的 省察은 非人間(non-man : 貧困과 搾取로 고통받는 사람들)을 새로운 人間(new-man)으로 변혁시키기 위해 鬭爭을 위임받는 파괴적인 解放의 프락시스에서만 가능하다는 것이다.²⁾

해방신학은 理論과 實踐의 辨證法的 統一이 참된 프락시스의 개념으로 보고 이를 수용한다. 즉 해방신학은 眞理에 대한 단순한 同意가 아니라 眞理를 行하는 것, 다시말해서 正統敎理가 아니라 正統 프락시스의 근거 위에 있는 것이다.

따라서 이 새로운 神學方法論인 해방신학은 傳統神學과 구분되는 몇가지 特徵이 있는데, 첫째, 傳統神學은 聖書나 敎會敎理에서 출발하여 그 진리를 세상에 적용하는 방향으로 움직였으나 解放神學은 반대로 現實의 狀況과 더불어 시작한다. 둘째, 解放神學은 神學的 眞理가 研究를 통해서가 아니라 세상을 變革시키려는 노력에 따른 사람들과 함께 동참하고 투신하는

¹⁾ Gutierrez & R. Shaull, *Liberation and Change* (Atlanta : Orbis Books, 1976), p.169.

²⁾ J. Andrew Kirk, *Liberation Theology, An Evangelical View from the Third World* (Atlanta : John Knox Press, 1979), p.57.

것을 통해서 眞理에 도달한다. 세제, 解放神學의 프락시스는 한 인간의 개인적 행동 또는 투신이 아니라 變革活動에 참여하는 社會 教會團體들의 집단적 프락시스이다.

그런데 이러한 解放神學이 문제시 되고 있는 것은 그것이 基督敎의 神學이면서 無神論의 마르크스主義의 用語와 社會分析方法을 지나치게 수용하고 있다는 점 때문이다. 해방신학은 그 理論의 實踐(praxis)對象이 가난하고 억압받는 民衆이라는 것이며, 또 階級主義神學을 지향하며 二分法的으로 계급을 나누고, 教會는 疏外 당하고 있는 被壓制者의 편에서 壓制者로부터의 政治的 經濟的 解放을 實踐해야 한다는 것이다. 더우기 그 實踐을 위해서 階級意識化 및 階級鬭爭의 方法을 통하여, 資本主義社會를 타도하고 社會主義革命을 수행해야 하며 그 革命은 暴力手段을 동원해도 正當化된다는 것이다. 이같은 論理는 理論과 實踐의 統合에 의한 人間解放과 世界變革을 理想으로 하는 마르크스의 프롤레타리아 革命理論과 상당히 類似하다.

따라서 解放神學은 자칫하면 資本主義社會에 마르크스主義를 침투시키는 橋頭堡로서 혹은 提携者로서 이용당할 위험성이 있는 것이다. 이와 같은 既存秩序를 거부하고 파괴하려는 急進的 解放神學이 과연 分斷狀況下에 있는 우리 입장에서 또 많은 基督敎 信者들을 가진 우리 입장에서 어떻게 평가·대처해야 할 것인지는 중요한 문제라 하겠다.

이러한 問題意識에서 本論文의 目的은 解放神學이 그 理論과 實踐面에서 마르크스主義 이데올로기와 어떻게 連繫되어 있는가를 分析하여 問題點을 밝히려는 데 있다.

2. 研究方法

本論文에서는 위에서 지적한 研究目的을 달성하기 위해 먼저 解放神學의 形成背景과 本質을 파악하고, 解放神學의 마르크스主義 受容 背景을 分析하기 위해서 해방신학의 實踐과 思想的 成熟에 영향을 미친 서구의 대표적인 現代神學者들을 들어 그들의 마르크스主義觀 및 관련성을 고찰한다. 나아가 마르크스主義는 分化된 全體(differentiated totality)³⁾라는 視角에서, 그 主要命題인 二分法的 社會分析方法, 階級鬭爭, 暴力手段의 正當化, 社會主義革命論 등을 分析道具로 삼아, 해방신학의 諸命題와 主題들이 이것들과 어떠한 관계에 있는가를 研究考察함으로써 해방신학의 마르크스主義受容과 政治이데올로기성을 규명한다. 그리고 그에 따른 問題點이 무엇인가를 밝혀 우리의 입장에서 受容상의 難點을 지적하고자 한다.

한편 研究範圍와 관련하여 지적해 둘것은, 해방신학을 넓은 의미에서 類型化하면 南美의 解放神學, 西歐의 解放神學, 美國黑人的 解放神學, 아프리카의 解放神學, 女性解放神學 등으로 나눌 수 있는데 本論文에서는 南美의 解放神學 만으로 限定한다는 것이다.

³⁾ 李容弼, 「共產主義思想과 革命戰略」(서울: 大旺社, 1981), p.38.

II. 解放神學의 形成背景

해방신학은 非西洋地域인 南美에서 시작되었으며 남미의 具體的 歷史的 事實에서 출발하였다. 즉 남미의 歷史的 經濟的 社會的인 特殊狀況은 많은 사람들에게 批判的 意識을 불러일으켰고 특히 상당한 知識人과 宗教人들에게 社會主義革命을 통한 해결책을 생각하게 만들었다. 따라서 歷史的 社會的 狀況 및 解放神學의 성립과정을 살피는 것은 필수적이다.

1. 南美의 狀況

역사적으로 볼 때 라틴아메리카는 1492년 콜럼부스가 발견한 이래 16세기에 포르투갈과 스페인에 의해 계속 정복되었다. 따라서 이 대륙의 역사는 구라파 팽창주의로 시작되었고, 이어 문화적으로는 구라파 문화의 植民地요, 經濟的으로는 美國의 新興植民地 처지를 면치 못하였고, 2次大戰以後 第三國의 開發이라는 명칭아래 自立經濟를 이루고자 했던 노력도 실패로 돌아갔다.

남미의 經濟적 狀況을 보면 통계상 세계에서 가장 가난한 지역은 아니다. 개인당 소득은 세계 평균의 1/3밖에 안되지만 제3세계 평균소득의 3배나 된다. 영양·건강·교육·주택 등 生活條件에 있어서도 남미는 先進國과 第三世界의 中間에 위치한다.⁴⁾

그럼에도 불구하고 남미의 狀況을 비참하게 하는 것은 통계적 평균적인 가난이 아니라 빈부의 격심한 차이이며 생활의 향상, 발전이 별로 없다는 사실이다.

所得·分配의 不均衡 문제는 해방신학의 가장 직접적인 社會的 背景으로 작용했다. 예컨대 國民의 5%에 해당하는 高所得者들이 總所得에서 차지하는 비율을 볼 때 30%를 상회하고 있다. 이런 所得의 隔差는 시간이 갈수록 줄어들지 않고 오히려 더 커지고 있기 때문에 이와 같은 狀況이 社會不安의 要素로 작용할 수 있다는 것은 당연하다.

여기다가 低所得層의 좌절을 더해주는 것은 人種과 所得이 相關關係를 갖고 있다는 사실이다. 南美는 이베리아 반도에서 건너 온 사람들의 후예인 크레올(Creole)을 중심으로 한 白人이 약 44.7%, 黑人(Negroes)이 약 8.5%, 인디안(Indians)이 약 8.5% 그리고 白人과 인디안의 혼혈인 메스티조(Mestizo)와 白人과 黑人의 혼혈인 물라토(Mulattoes) 등의 혼혈인들이 38.3%로 되어 있다.⁵⁾ 그런데 이 중 대체로 白人이 上位所得層에 속하는 반면 인디안들과 黑人들이 農夫 및 肉體勞動者의 대부분을 구성하며 混血人이 中間계층을 점하고 있다.

이처럼 남미에서의 가난과 所得不均衡은 그 자체가 심각한 문제이며 특히 基督敎的 立場에서 볼 때 사람들에게 심한 불안과 좌절감을 불러일으키는 요인으로 볼 수 있다.

또 한편으로는 남미의 經濟的인 從屬關係라는 문제가 具體的 現實狀況에 대한 批判的 반응

⁴⁾ Celso Furtado, *Economic Development of Latin America : Historical Background & Contemporary Problems* (Cambridge : Cambridge University Press, 1976), pp.61~62.

⁵⁾ Victor Alba, *The Latin Americans* (New York : Frederick A. Praeger, 1969), pp.4~5.

으로써의 解放神學에 또다른 국면을 더해 준다.

남미에 있어 제1차 發展年代(The First Decade of Development)라 불리우던 1950년대는 國際聯合을 중심으로 世界 모든 低開發國들이 그들의 經濟 및 社會發展에 총력을 기울인 시기다. 經濟的 先進國들의 모형에 따라 모든 發展의 沮害要素들을 제거하면 現代社會, 工業化된 社會, 풍요롭고 자유로운 社會가 이룩될 것으로 믿고 政府의 政策, 政黨의 프로그램, 社會科學者들의 研究가 여기에 모두 집중되었다.⁶⁾

그러나 이와 같은 樂觀的인 期待는 그 열매를 거두지 못했으며 이러한 發展모델에 따른 開發政策은 남미의 상황을 더 어렵게 만들었다는 것이 從屬理論家들의 공통된 견해이며 특히 解放神學者들의 견해이다. 10년간의 樂觀主義는 10년간의 悲觀主義, 經濟的인 失敗, 發展政策의 失敗로 대체되었다.

즉 남미에서는 對外依存度를 줄이기 위하여 輸入代替의 효과를 노린 自國內産業을 개발하면 그 결과 傳統的 地主階級の 위치가 약화되고 새로운 中産階層이 형성되어 이를 토대로 한 民主化의 實現이 가능하리라고 기대하였지만 실제로 이러한 개발은 오히려 역효과만을 남기고 말았다. 國內工業의 發展을 위한 機械類의 輸入, 技術導入, 輸送費 등의 지출로 오히려 外債가 늘어 外國에 대한 依存度가 높아졌을 뿐만 아니라⁷⁾ 당초의 기대와는 달리 消費와 生産의 주역이 될 中産層은 두터워지지 않고 그 대신 인격적 대우를 받지 못하는 변두리의 疏外階層과 高級技術者 및 外國資本을 관리하는 管理者들 간에 社會階層의 兩極化現狀을 심화시켰다.

여기서 많은 中南美學者들은 低發展의 이유를 經濟的 文化的 社會的 政治的 後進의 結果로 보지 않고 資本主義體制의 모순과 거기에 따른 國際經濟秩序에 근거를 둔 從屬의 概念으로 설명해야 한다고 주장하게 되었다.

中南美教會들은 이러한 從屬理論家들의 주장을 사실로 받아들이기 시작했고 1968년 콜롬비아에서 열렸던 “제2차 중남미 카톨릭 主教會議(CELAM)”에서는 중남미의 근본 문제가 從屬關係임을 지적하고 教會는 가난하고 무력한 자와 손을 잡아야 하며 不義와 壓制에 대한 규탄을 함으로써 이를 實證해야만 한다고 주장했다.⁸⁾

이제 解放神學者들은 左傾經濟學者들과 더불어 從屬關係에서 탈피하지 않는 한 남미의 經濟的 獨立은 불가능하고, 經濟的 從屬이 政治的 文化的 종속으로 이어져 급기야는 從屬關係가 체질화되어 버린다는 결론을 내린 채, 기존의 질서나 經濟體制 안에서 점진적으로 상황을 개선하는 것으로는 중남미의 진정한 문제해결은 불가능하다고 믿게 되었다.

⁶⁾ Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), p.24.

⁷⁾ Celso Furtado, *op.cit.*, p.199.

⁸⁾ J.M. Bonino, *op.cit.*, p.27.

2. 成立과 展開過程

解放神學運動의 歷史家인 듀셀(Enrique Dussel)은 해방신학의 準備期를 1962년~1968년 까지로 해방신학의 形成期를 1968년~1972년 까지로 보고 있는데⁹⁾ 이러한 展開過程을 보다 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

남미에서 해방신학에 많은 영향을 미친 최초의 文書는 第2次 바티칸 공의회(1962~1965)의 文서인 '現代世界와 司牧憲章'이다. 이 司牧憲章에서는 現代世界의 부조리를 지적하고 거기에 대한 그리스도인의 책임을 강조하고 있다. 이 文書는 주로 美蘇關係에 관심을 둔 것이었지만 남미의 카톨릭 신부들에게 社會參與問題에 있어서 行動綱領을 마련해 주고 사회를 위해서 基督教信者들이 社會主義와 어느 정도 협력할 수 있음을 시사하고 있다. 구티에레즈도 이 문서가 解放神學의 前據點 역할을 했다고 주장한다.¹⁰⁾

그 후 1968년 콜롬비아의 메델린에서 개최된 제2차 라틴아메리카 주교회의(CELAM)의 決議文은 중남미의 현실 타개를 위한 해방운동을 지지하면서 기본적인 社會改革을 촉구하였다. 이 메델린회의에서는 제2차 바티칸 공의회에서 거론되기 시작한 것이 구체적인 형태로 나타나고 실제적인 방면에 적용되었으며 解放이란 用語로 말해지기 시작함으로써 해방신학의 展開過程에서 新紀元을 이룩하게 되었다.¹¹⁾

이 회의에서는 社會各階層간의 극심한 不平等, 집권층의 權力濫用, 착취 성격을 띤 국제간의 무역으로 인한 第3世界의 對外依存性, 그리고 産業이나 農業의 勞動條件 결여로 말미암은 制度化된 惡 등을 신랄하게 비난했다. 또한 억눌린 자들이 인간적인 발전을 저해하는 모든 굴레로부터 해방되어 자신의 運命을 결정하는 主體가 될 것을 강조하고, 사람들이 인격적으로 回心할 때에만 構造的 變化가 가능할 수 있으며 이 回心은 새로운 社會構造 안에서만 있을 수 있다고 주장함으로써 社會構造改革에 강조점을 두게 되었다.¹²⁾

그 후 해방신학이 더 急進的이게 된 것은 1972년 4월 칠레의 산티아고(Santiago)에서 열린 '제1차 社會主義를 위한 라틴아메리카 기독교인의 모임(Latin America Encounter of Christians for Socialism)'에서 었다. 여기서는 改新教 革新團體인 '南美教會와 社會運動(ISAL)'이 주동이 되었고 카톨릭에서도 적극적으로 가담하여 이들은 스스로를 '社會主義를 위한 基督教人들'이라 하였다. 이들은 이 모임에서 기독교인들이 社會主義的 解放過程에 參與하는 길 외에 중남미의 문제를 기독교적으로 해결하는 方法이 없음을 주장하고 階級鬭爭과 革命에 관해 논의했으며, 또한 중남미의 해방을 위해 마르크스主義者들과 戰略的인 同盟을 形成할 것을 決意했다.¹³⁾

⁹⁾ H. M. Conn, "Theology of Liberation", in S. N. Gundry & A. F. John eds. *Tension in Contemporary Theology* (Michigan : Baker Book House), p.343.

¹⁰⁾ Gutierrez, *op.cit.*, pp.33~34.

¹¹⁾ H. M. Conn, *op.cit.*, pp.343~344.

¹²⁾ *Ibid.*

¹³⁾ *Ibid.*

이처럼 해방신학이 라틴아메리카 신學者들로 부터 시작되긴 했지만 세계적인 관심을 얻게 된 것은 世界教會協議會(The World Council of Church) 방콕대회(1972. 12. 29~1973. 1. 21)에서 였다. 방콕대회에서는 解放과 救援을 同意語로 보았으며 다음과 같이 선언하였다.

첫째, 구원은 사람이 사람을 착취하는 것을 반대하고 經濟的 正義를 위해 鬭爭하는 데서 가능케 된다.

둘째, 구원은 사람이 사람을 政治的으로 억압하는 것을 반대하고 人間의 尊嚴性을 위해 鬭爭하는 데서 가능케 된다.

셋째, 구원은 사람이 사람을 疏外시키는 것을 반대하고 一體感을 위해 鬭爭하는 데서 가능케 된다.¹⁴⁾

그리하여 방콕대회는 “經濟的 正義, 政治的 自由, 文化的 更新을 위한 투쟁이 하나님 宣敎를 통한 세상의 全體的 解放의 要素”라고 결론지었다. 결국 이 대회를 계기로 남미의 해방신학을 세계적으로 특히 아시아와 아프리카 등의 제3세계에 영향을 미치게 되었으며 韓國民衆神學의 맹아가 되었다.¹⁵⁾

Ⅲ. 解放神學과 마르크스主義의 連繫

남미의 해방신학은 남미라는 특수한 狀況分析에서 출발한 신學이지만 西洋思想 및 西歐神學의 傳統에 깊이 뿌리박고 있으며 그 영향하에 전개되어 온 것을 부인할 수 없다. 해방신학의 族譜를 쉽게 말한다면 西歐의 希望의 神學이 그 아버지요, 그보다 앞서 유행한 死神神學과 世俗化 神學이 그 할아버지격이라고 할 수 있다.¹⁶⁾

그런데 마르크스主義에 대한 傳統的인 基督教의 立場은 無神論的이고 非道德的인 것으로 평가하여 “같은 世界에서 共存할 수 없는 敵對者”로 보는 것이었다. 이러한 排他的 態度는 마르크스主義 陣營 역시 마찬가지였다. 그러던 것이 今世紀 中葉에 들어 일부 歐美神學者들 사이에 兩者간의 對話를 시도하려는 움직임이 나타나게 되었고¹⁷⁾ 남미의 해방신학에 직접 간접으로 영향을 끼치게 된 것이다.

따라서 本章에서는 해방신학에 영향을 끼친 西歐의 現代神學者들의 마르크스主義觀과 理解를 살펴 보고 또 남미의 해방신학자들의 사상과 주장을 통해 어떻게 마르크스主義를 受容하고 있는지를 살펴 보기로 한다.

1. 西歐神學者들과 마르크스主義

사실 해방신학은 바르트(Karl Barth), 본회퍼(Bonhoeffer)의 死神神學, 몰트만(J. Moltman)의 希望의 神學, 쿨만(O. Cullmann), 레만(Paul Lehmann), 샬(R. Shall)의 革命神學, 메츠(Johann B. Metz), 카스(Harvey Cox) 등의 世俗化 神學 등 歐美神學과 歐美神學者들의 영향을 직접 간접으로 받았다고 할 수 있다. 따라서 대표적인 5명의 歐美神學者를 살펴보면 다음과 같다.

1) Karl Barth(1886~1968)

現代神學의 創始者이며 목사의 신분으로 社會民主黨에 가입하여 社會主義運動을 경험하기도 했던 칼·바르트는 인간에 의해서 인간이 擄取되는 現狀과 人間이 技術의 手段으로 化하는 것을 비난한다. 그래서 資本主義經濟 속에 있는 非人間化를 유발시키는 갈등요인과 착취의 문제에 대해 효과적으로 분석하는 마르크스主義의 통찰력을 높이 평가하면서 마르크스主義의 社會主義를 資本主義가 지닌 基本的 不義에 대해 대항하는 필수적 세력으로 보았다.¹⁴⁾

바르트는 資本主義에 대한 결정적인 문제에 있어서 解放神學者들과 견해를 같이한다. 그는 資本主義야말로 富와 權力의 엄청난 不均衡을 야기시켰고 온갖 협잡을 일삼는 극소수의 손에 生死決定權을 부여했으며 따라서 大衆들은 완전히 조정능력을 상실했다는 것이다.¹⁵⁾

바르트는 해방신학자들과 마찬가지로 資本主義가 擄取와 從屬이라는 좋지못한 集團的 關係를 육성한다고 본 것이다. 그는 자본주의를 “거의 분명하게 惡魔的인 過程”²⁰⁾이라고 묘사하며 그 이유는 자본주의가 인간본성의 가장 나쁜 측면을 더욱 악화시키고 人間文化를 타락시키며 적지않게 자체내의 不義를 모호하게 만들기 때문이라는 것이다.

이처럼 바르트는 해방신학자들 못지 않게 資本主義를 基督教共同體가 필히 대항해야 할 無秩序한 體制로 정의하는 데 있어 주저하지 않는다.

2) Dietrich Bonhoeffer(1906~1945)

神學에 있어 1960년대는 본회퍼의 時代라고 할 만큼 그의 思想은 神學에 큰 영향을 미쳤다. 神學思想에 대한 急進的 解釋者들 중 뮐러(H. Muller)는 본회퍼를 마르크스주의적 관점에서 해석하고 마르크스와의 유사성을 발견하고 있다. 본회퍼와 마르크스에 의하면 인간이 內的인 世界나 超越的인 世界 속으로 도피하려는 시도는 인간이 歷史的인 存在라는 것을 외면하게 된다는 것이다. 양자는 宗教를 人間歷史發展의 한 단계보고 결코 人間本質의 영구적 속성으로 보고 있지 않다. 마르크스는 부르조이階級的의 抑壓과 擄取가 끝날때 인간의 소의를 극복하게

¹⁴⁾ Bangkok Assembly, 1973 : 89절.

¹⁵⁾ 라용화, 「解放神學批判」(서울: 기독교문서선교회, 1983), p.12.

¹⁶⁾ 박아론, “現代神學의 動向”, 統神大學 基督新報 (84. 10. 27).

¹⁷⁾ 대표적 인물로 E. Bloch, R. Garaudy, J. L. Hromadka, J. M. Lochman, L. Dewart 등이 있다.

¹⁸⁾ Charles C. West, *Communism and the Theologians* (Philadelphia : Westminster Press, 1958), p.185.

¹⁹⁾ Karl Barth, *Church Dogmatics* (Edinburgh : T & T, Clark, 1961), p.532.

²⁰⁾ *Ibid.*, p.531.

되고 인간의 宗教的 體系에서 反映된 그릇된 意識은 없어질 것이라고 주장했으나, 본회퍼는 宗教란 人間歷史의 특수한 시대에 福音에 입혀진 일종의 옷인데 이제는 宗教없는 시대가 오고 있다고 역설하였다.²¹⁾

본회퍼는 종교가 救援의 必修條件이 아니라는 것이며 信仰은 宗教的 確信이나 宗教的 儀式 그리고 宗教的 世界觀을 前提로 하지 않는다는 것이다. 信仰과 不信仰은 有神論的 世界觀이나 無神論的 世界觀과는 전혀 다른 범주라는 것이다. 문제는 세상에서의 하나님의 능력이 아니고 하나님의 무력이라는 것이다. 하나님을 세상에서 全知全能한 것으로 인정하는 모든 宗教는 단순한 迷信이 되며, 참된 信仰은 이세상에서 하나님의 고난에 參與하는 것 이외에 다른 것이 아니라는 것이다. 信仰은 멸시를 받고 무력한 그의 십자가 아래서 인내하는 것이라는 것이다.

22)

이와 같은 본회퍼의 무력한 하나님의 信仰觀은 그 이후에 등장하는 急進的 解放神學의 特徵, 즉 基督敎의 非宗敎化에 결정적인 영향을 끼치게 된 것이다.²³⁾

3) Paul Tillich(1886~1968)

틸리히는 “초기 마르크스는 非人間化를 초래하는 社會構造 속에서 인간의 疏外된 狀況을 지적한다는 의미에서 철저한 휴머니스트”²⁴⁾라면서 마르크스主義와 基督敎 사이에는 眞理理解, 歷史觀, 歷史理解에 있어서 構造的 유사점을 발견할 수 있다고 본다.²⁵⁾ 즉 “歷史는 시작, 중간, 종말을 갖고 있다. 또한 歷史의 內容은 善한 세력과 惡한 세력의 鬪爭이다. 現存하는 秩序는 不義하나 현재의 不義한 단계에서 歷史의 完成을 향해 變化하는 過程이다. 基督敎와 마르크스主義는 이상의 모든 사실에 대해 공동으로 동의한다.”²⁶⁾는 것이다.

이처럼 틸리히는 歷史 및 人間에 대한 통찰력을 강조하며, 社會主義 자체의 運動原理인 갈등(conflict)은 矛盾이 아니라 의식되고 해결되어야 할 하나의 歷史的 實存의 긴장이라고 본다.

틸리히의 神學은 오늘날 소위 死神神學의 대열에 선 神學者들의 적극적인 지지를 받고 있다. 비록 그의 저서들 중에서 “死神”의 宣言을 발견할 수는 없다고 할지라도 사신의 선언을 가능케 하는 사상적 분위기가 非人格化되고 哲學化된 神의 概念을 통해서 조성되었다고 볼 수 있는 것이다.²⁷⁾

이상에서 볼 때 틸리히의 神學思想도 世俗化神學, 革命神學, 혹은 解放神學과 같은 急進主義의 神學에 영향을 미쳤다고 볼 수 있는 것이다.

21) 朴鳳瓊, 「基督敎의 非宗敎化」(서울: 범문사, 1980), p.120.

22) *Ibid.*, p.127.

23) 李容弼, “해방신학의 急進的 思想과 革命論”, 「研究論叢」(82. 11), 國際問題調查研究所刊, p.292.

24) Paul Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology* (London: SCM, 1967), p.184.

25) C. West. *op.cit.*, p.94.

26) *Ibid.*

27) 박아론, *op.cit.*, p.127.

4) Jurgen Moltman(1926~)

現代 神學界의 세계적 인물인 몰트만은 福音의 政治學的 解釋學을 주장하고 政治神學의 理論과 實際를 다루었다. 그는 教會의 宗教的 課業과 社會的 課業을 동등하게 취급하면서 그리스도인이 현재의 階級鬭爭 내지 보다 자유로운 世界를 위한 政治적 노력에 돌진할 것을 주장한다. 즉 “누구나 그리스도인이 되려면 教會로 들어가지 말고 빈민굴로 들어가서 그리스도를 발견하도록 하라”²⁸⁾는 것이다.

몰트만은 人間의 疏外와 解放이라는 점에 중심을 두고 基督教과 마르크스主義 양자가 양자택일적인 形式論理에서가 아니라 相互對話와 協同이 이루어져야 한다고 보았다. 즉 “마르크스主義는 宗教의 代用物이 아니며 기독교는 社會的 이데올로기가 아니다. 상호간에 그 독창적 장점에 있어서 상대방을 존중하고 그 과오와 약점을 계산하지 않는 對話와 實際的 協同이 이루어져야 한다.”²⁹⁾는 것이다. 요컨대 몰트만은 마르크스主義와의 관계에 있어서 마르크스主義의 宗教批判, 疏外概念에 대한 分析 등을 능동적으로 수용하면서도 마르크스主義의 幽默니즘을 基督教의 人間救援論에 승화시키려는 적극적 방법을 시도하고 있다.

미구에즈 보니노가 말한대로 解放神學의 理論的 起源은 몰트만의 ‘希望의 神學’이라 할 수 있는데 몰트만은 자신의 희망의 신학의 동기는 처음에는 2차세계대전 중 포로수용소에서 겪은 個人的 經驗에 바탕을 둔 것이고, 나중에는 獨逸의 마르크스主義 哲學者인 블로흐(Ernst Bloch)의 희망의 철학에서 자극을 받았다고 한다.³⁰⁾ 따라서 몰트만의 希望의 神學은 마르크스主義 哲學思想에 직접적인 기원을 두고 있음을 알 수 있다.

한편 暴力의 問題에 있어서 몰트만은 사랑의 책임적 행동과 결부시켜 폭력적 항거의 正當化와 抵抗權을 인정한다.³¹⁾ 그는 先進工業國들의 시대착오적인 社會體制가 개편되지 않는 한 非暴力의 倫理道德에 붙잡혀 있느니보다 革命的 暴力를 행사하는 것이 더 인간답다고 보았다.

5) Richard Shall

오늘날 革命的 神學을 가장 강렬하게 주장하고 있는 사람들은 남미의 解放神學者들이며 이들은 남미대륙에서 약 25년간 살면서 오랫동안 神學을 강의해 왔던 신학자 쇼울의 영향을 크게 받았다.

쇼울은 남미를 무대로 하여 활동한 教會의 反社會關係에 관한 선구적 신학자로서 革命神學의 思想을 피력하고 있다. 즉 革命이 불가피한 지역에서는 거기에 적합한 革命手段을 모색해야 하며 革命運動은 게릴라식의 戰略으로 추진되어야 한다고 주장한다. 다시말해서 小數精銳集團을 형성한 주동 멤버들이 각기 社會의 영향력 있는 人物들과 機構에 壓力을 가하여 社會變革을 가능케 하는 방식으로 전진적인 유도작전을 전개해야 한다는 것이다. 이를 위해서는

²⁸⁾ 몰트만(전경연역), 「政治神學」(서울: 종로서적, 1980), p.7.

²⁹⁾ 몰트만(전경연역), 「인간」(서울: 복음주의 총서, 1977), p.75.

³⁰⁾ 「基督教思想」, 175. 4월호.

³¹⁾ 몰트만, 「정치신학」, p.110.

먼저 啓蒙活動을 벌이고 점차적으로 설득과 連坐示威를 거쳐 금기야는 힘의 示威로 까지 발전시켜야 한다는 것이다.³²⁾

쇼올이 말하는 革命理念은 社會構造와 社會制度 속에 내포된 부당한 抑壓要因들을 영원히 말살시키고 既存體制의 殘滓를 극복하자는데 목표를 두고 있다. 기존체제의 矛盾을 극복하려는 動機가 순수한 基督敎的 動機에서 발생될 때의 이데올로기를 革命的 神學이라고 불려도 된다는 것이 그의 입장이다.

쇼올은 永久的 革命을 具體化시켜야 할 필요에 따라 크리스찬의 과제를 다음과 같이 제시하고 있다. 첫째, 社會倫理學을 ‘責任社會論’이라는 靜態的 觀念을 탈피하여 냉철한 革命戰略을 수립해야 하며 둘째, 基督敎는 기존 세속질서를 철저히 更新하지 않으면 안된다는 力動的 活動과 자극을 스스로 확립해야 하고 셋째, 眞구적 혁명이 人間化라는 過程 속에서 어떻게 수행되는가를 세심하게 지켜보아야 한다는 것이다.³³⁾

이러한 쇼올의 急進的 神學의 입장은 기존체제를 거부하는 革命的 必要性을 강력히 주장한 것이다.

2. 南美神學者들과 마르크스主義

西歐 現代神學의 영향을 받은 남미의 중요한 解放神學者들은 急進的이고 變革的인 면들을 가지고 있으며 거의가 남미의 社會的 狀況을 分析하는데 마르크스主義를 이용하고 있다.

다음에서는 중요한 해방신학자들의 思想을 마르크스主義와의 관련성을 중심으로 살펴보기로 한다.

먼저 토레스(Camilo Torres, 1929~1966)는 經濟 및 社會構造 내에서 근본적인 變化가 일어나야 함을 강조하면서 革命的 行動이야말로 基督敎的인 鬭爭이요 聖職者的인 鬭爭이라고 주장했다. 콜롬비아 국립대학의 교수이자 校牧司祭였던 그는 후에 대학에서 해임되고 社會問題에 대해 더 이상 말하지 못하도록 금지당하자 1965년에는 司祭職을 떠나서 革命的인 게릴라 運動에 가담했다가 암살당했다.

그의 思想 가운데 많은 부분, 예컨대 革命的 프락시스, 教會대신 社會에의 초점, 社會經濟的인 分析 등이 해방신학자들에 의하여 受容되었고 ‘意識化’란 슬로건의 의미를 남미의 상황에 뿌리박게 했다.

그런데 해방신학의 대표자로 가장 組織的 神學體系를 세운 사람은 페루의 神父 구티에레즈(Gustavo Gutierrez, 1928~)이다. 그는 神學의 使命에 대해 매우 革命的이다. 그는 오늘날의 歷史的 狀況에서는 理論的 神學보다는 實踐(praxis)에 대한 批判的 反성을 요구한다고 주장하고 그것은 現代精神의 일반적 흐름이며 마르크스主義의 實踐強調가 중요한 영향을 끼쳤

³²⁾ 퇴트, “革命的 社會倫理學의 概念”, 퇴트, 렌토르프 共著(박종화 역), 「革命的 神學」(서울: 대학기독교서회, 1982), pp.19~20.

³³⁾ *Ibid.*, p.24.

다는 것이다.³⁴⁾

실천이란 단순히 어떤 상황에서의 參與나 行動을 넘어서 새로운 社會主義社會를 창조하기 위한 階級鬭爭에 참가한다는 마르크스主義의 의미를 지닌다.

구티에레즈는 지금까지의 神學이 正統敎理(Orthodoxy)에 관심을 집중했다면 이제부터는 正統實踐(Orthopraxis)이 그 사명이 되어야 할 것을 주장하고, 歷史的 實踐에 대한 批判的 반성으로서의 神學은 人類歷史를 解放시키는 變革의 神學이라고 천명한다.³⁵⁾

그는 解放에는 세가지 차원이 있다고 보는데, 첫째 抑壓받는 사람들과 階級이 염원하는 政治的 解放, 둘째 인간이 스스로 自己運命의 주인임을 의식하고 책임지는 과정으로서의 歷史理解의 解放, 셋째 모든 해방의 근원인 그리스도로 말미암은 罪로부터의 解放이다.³⁶⁾

구티에레즈 다음으로 해방신학에 공헌한 사람이 브라질 神父 아스만(Hugo Assmann, 1933 ~)이다. 그는 남미의 具體的 狀況이 神學하는데 절대적인 무게를 차지해야 한다고 강조하고 이제까지의 傳統的 神學 뒤에 숨어 있는 이데올로기를 폭로하고 비판해야 한다고 주장하였다. 또 神學은 行動을 위하여 전제된 것이 아니라 政治的 行動 그 자체가 곧 神學이며 眞理는 행동의 영역, 역사의 차원에 있는 것이지 觀念의 世界에 있는 것이 아니라고 한다.³⁷⁾

아스만에 의하면 神學은 잘못된 이데올로기 비판인 동시에 올바른 해방의 이데올로기에 대한 투신이요 政治的 行動 그 자체라는 것이다.³⁸⁾

해방신학을 解釋學的인 접근으로 정립해 보려고 한 神學者가 우루과이의 세군도(Juan Luis Segundo, 1925~)이다. 그는 소위 ‘解釋學的 순환(hermeneutical circle)’ 방법론을 神學에 도입하였는데 이 방법은 성경해석에 지속적인 變化가 있기를 요구한다. 이 變化는 個人이건 社會이건 지속적인 우리의 現實變化 때문에 생겨나는 變化이다.³⁹⁾ 이 과정에서 중요한 것은 이데올로기의 概念이다. 세군도는 이데올로기 없이 성경해석이 불가능하며 특히 성경 본문의 질문을 이해하기 위하여 社會的인 前理解(Social Preunderstanding)로서 抑壓당하는 자에 대한 이데올로기적인 참여가 있어야 한다고 주장한다. 즉 그는 基督教 같은 신앙과 마르크스主義 같은 이데올로기 사이에 강한 類似性을 발견하고 있는 것이다.⁴⁰⁾ 억압받는자들을 위하여 헌신하는 하나의 이데올로기를 가지고 그 사실을 인정하면서 성경을 해석함으로써 이제까지의 神學이 가지고 있는 이데올로기를 폭로 비판할 수 있으며, 따라서 전혀 새로운 성경해석에 도달할 수 있다는 것이다. 물론 이 過程은 계속되어야 하며 이것은 우리의 個人 및 社會環境의

³⁴⁾ Gutierrez, *op.cit.*, p.105.

³⁵⁾ *Ibid.*, p.65.

³⁶⁾ *Ibid.*, p.37.

³⁷⁾ Conn, *op.cit.*, p.364.

³⁸⁾ 孫鳳鎬, “남미에서의 이데올로기와 신학”, 『이데올로기와 神學』, 高範瑞 편저 (서울: 범화사, 1983). p.177.

³⁹⁾ J. L. Segundo, *Liberation of Theology* (New York : Orbis Books, 1976), p.8.

⁴⁰⁾ *Ibid.*, p.57.

變化 때문에 불가피하다는 것이다.

해방신학에서 성경의 주석과 해석학적인 기초에 많은 공헌을 한 미란다(José Porfirio Miranda)는 성경 메시지의 근본적인 의미를 基督敎人들과 그 組織體들이 이해하지 못하고 있다면서 성경 특히 出埃及記와 先知書는 抑壓者들과 싸우는 被壓制者들의 解放者이신 하나님의 啓示라고 한다.⁴¹⁾

그는 社會正義, 貧者의 救援을 성경의 基本前提로 생각하며 성경 속의 하나님은 民衆 가운데 正義를 요구하시는 하나님이라는 것이다. 또 基督敎人의 信仰과 마르크스主義의 辨證法 간에 유사성을 설명하고 그들은 궁극적으로 진실한 正義를 성취하는 것을 목적으로 한다고 주장한다.

크로아토(Severino Croatto)는 解放神學을 더욱 확고히 하기 위하여 성경해석학을 정교하게 만드는 작업을 하였다. 그는 성경적 신앙은 모든 神話的·이야기와의 단절에 있다고 보고 하나님이 歷史的 事件 속에 臨在하심을 강조하는데 이는 어느정도 正統敎理를 正統實踐 속에 중속시키려는 의도에서 나온 것이다.⁴²⁾

그는 현재의 상황을 먼저 연구하고 그리고 나서 그것을 미래의 성경해석에 없어서는 안될 要素로서 고려되어야 한다고 주장한다. 또한 현재의 事實은 근본적으로 政治的이기 때문에 그리스도께서 가능하게 하신 精神的 解放이 오늘날에 政治的으로 이해되게 하기 위해서 解釋學은 政治的으로 되어야 한다는 것이다. 그는 오늘날 제3세계에서 경험하는 抑壓과 解放의 새로운 상황들에 抑壓과 解放의 원래적 의미를 연결시키려 한다. 예컨대 出埃及事件은 지금도 나타나는 現實의 存在論的 原型으로 여기에 해석학적 연속성이 요구된다는 것이다.⁴³⁾

해방신학자들 가운데 비교적 온건한 게라(Lucio Gera)는 敎會의 使命을 福音傳授를 통하여 세상에 信仰을 심는 일과 世俗世界의 영역 안에서 人間性을 증진시키는 것으로 보았다. 또 敎會의 使命은 具體的 歷史的 狀況 안에서 파악된다고 보고 남미의 상황은 大衆이 歷史的 從屬 狀態를 의식하여 解放을 위한 모색중에 있다고 하였다. 여기서 解放은 구체적으로 西洋文化의 支配로부터 벗어나 大衆의 文化를 개발하려는 文化的 解放, 美國 및 國內 앞잡이들의 政治的 權力으로부터 벗어나는 政治的 解放, 부르조아 政府로부터 社會主義 形態의 政府를 형성하려는 構造的 解放을 뜻한다. 이런 상황에서 敎會는 권력획득의 차원에 까지 이르러서는 안되지만 최소한 大衆과 一體感을 가지고 社會主義的 계획을 도와야 한다는 것이다.⁴⁴⁾

보프(Leonardo Boff, 1938~)는 「解放者 예수(Jesus Cristo Libertador)」에서 예수를 해방자로 묘사하고 또 예수는 인간의 疏外를 극복하여 인간답게 만드는 急進的 方法의 原型이라

⁴¹⁾ J. P. Miranda, *Marx and the Bible* (N. Y. : Orbis, 1974), p. VII.

⁴²⁾ J. A. Kirk, *Liberation Theology, An Evangelical View from the Third World* (Atlanta : John Knox Press, 1979), p. 73.

⁴³⁾ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁴⁾ Bonino, *op. cit.*, p. 69.

하여 基督論을 人本主義的 次元으로 끌어내려 超自然的인 성격을 상실케 하고 있다. 그는 라틴아메리카의 상황에서 教會는 죄지은 社會構造로 부터 해방을 위하여 비관적으로 鬭爭에 참여해야 한다면서 正統敎理보다는 正統實踐을 강조한다.⁴⁵⁾

미구에즈 보니노(Bonino)는 성경이 가르치는 진리는 추상적이고 이론적인 것이 아니라 具體的이고 實踐的이며, 眞理는 그냥 그 자체로 存在하는 것이 아니라 眞理를 行하는 것이 중요하다고 한다. 그리고 그 實踐이란 매우 구체적인 歷史的 狀況 안에서 이루어지는 것이므로 社會的·經濟的 특히 政治的 行動으로 나타날 수 밖에 없다는 것이다.⁴⁶⁾

따라서 그는 教會의 使命이 사랑의 實踐이며 사랑의 實踐은 正義로운 社會를 이룩하는 것이고 이를 위해서는 基督敎인들이 抑壓받는 자들을 위하여 鬭爭해야 한다는 것이다. 또 마르크스主義도 이 實踐에 도움이 되기 때문에 사용할 수 있다는 것이다.⁴⁷⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 해방신학자들의 공통된 특징의 하나는 그들이 예외없이 마르크스主義 이데올로기나 그 용어를 受容한다는 것이다. 그런데 그들의 주장에 의하면 解放神學이 받아들이는 것은 마르크스主義의 形而上學的 前提나 그 이데올로기 全體가 아니라 階級形成의 現實을 설명할 수 있는 그 科學的 社會分析의 道具라는 것이다.

3. 마르크스主義的 社會分析

해방신학자들은 일반적으로 마르크스主義의 社會分析은 그 어느 社會學보다 科學的이며 남미의 社會現實을 해명하는 데는 가장 적당한 도구라고 본다. 해방신학은 남미라는 특수한 삶의 풍토에서 人間解放에의 共同參與라는 문제를 놓고 ‘政治的 選擇’을 하지 않을 수 없었기에 마르크스主義의 역사적 통찰력을 受容하면서 마르크스主義와 새로운 만남을 가졌다. 보니노는 특수한 정치적 선택을 다른 말로 이데올로기적 선택이라고 표현하면서 이데올로기적 선택이 특별한 위험을 수반하기도 하지만 歷史的 프락시스에 함축된 이데올로기라는 肯定的 意味를 지닌다고 본다.⁴⁸⁾ 그는 이데올로기가 단순화의 특징을 갖고 있음에도 불구하고 人間集團이 자신들의 共同的 事業을 일관된 方法으로 수행하기 위해서는 必修的인 手段이라고 한다.⁴⁹⁾

해방신학이 선택할 수 있는 이데올로기의 대상은 마르크스主義다. 다시말해서 解放神學과 이데올로기의 만남이다. 앞서서도 보았듯이 보니노는 “마르크스主義에 대한 우리의 수공은 觀念的이거나 영원불변한 理論이나 敎條에 관심이 있어서가 아니라 科學的 分析때문이다.”⁵⁰⁾ 고 한다. 즉 마르크스主義를 관념적 절대불변의 敎條로서가 아니라 社會·歷史를 보는 효과적인 科學的 分析으로 보았다. 그러기에 마르크스主義에 대한 무조건적 거부반응이나 절대시하는

45) Conn, *op.cit.*, p.369.

46) Bonino, *op.cit.*, p.94.

47) *Ibid.*, p.97.

48) *Ibid.*, p.94.

49) *Ibid.*, p.95.

50) *Ibid.*

극단적 受容態度 양자를 단호히 배제하고 위험을 감수하는 모험적 시도의 입장을 취했던 것이다.

사실 해방신학은 1960년대 초 남미를 주름잡기 시작한 소위 政治的 社會的 經濟學的 研究에 의해 그 틀이 잡히기 시작했다. 이러한 研究들은 기본적으로 마르크스主義的 社會解釋을 바탕으로 발전되었으며 점차 그 적용에 있어 세련되어 갔다.

그러면 왜 해방신학은 ‘社會·政治的 解釋’이라는 마르크스主義的 分析方法을 선택하게 되었는가? 커크(Kirk)는 그 이유를 다음과같이 제시하였다.

첫째, 마르크스主義가 남미의 젊은 神父들과 平信徒들이 남미대륙의 가난한 지역들에 접근하는 동안 가장 큰 문제였던 經濟的 貧富의 격차와 비참한 社會的 條件에 가장 강력한 설득력을 발휘하는 것으로 보였기 때문이다.

둘째, 남미에서 지금까지의 社會開發理論이 經濟的 搾取의 근본문제를 해결해 주지 못한데 반하여 마르크스主義만이 완벽한 해결책으로 보였기 때문이다.

셋째, 改革을 시도하는 모든 進歩的 勢力들이 별로 효과를 보지 못한 상황에서 階級鬭爭을 주장하는 마르크스主義理論이 해방을 성취시키는 가장 효과적인 방법을 제공하는 것으로 보였기 때문이다.

네째, 社會階層간의 충돌을 극소화시켜 富者들과 執權層에게 유리한 現狀體制를 유지시켜 온 전래 基督教의 理想主義를 남미의 경험적 기독교에서 효과적으로 제거할 수 있는 科學的 理論과 方法을 마르크스主義가 제공하고 있는 것으로 생각되었기 때문이다.

다섯째, 마르크스主義가 남미의 現實狀況에 대해 완벽한 해석을 제시한 것으로 보였기 때문이다.⁵¹⁾

이러한 마르크스主義的 分析方法을 받아들인 결과, 구티에레즈는 마르크스主義의 二分法(dichotomy) 과 동일한 方法으로 社會를 分析한다. 다시말해서 抑壓者와 被抑壓者, 生産手段의 所有者와 勞動의 果實을 빼앗긴 者의 적대적 社會階級으로 구분한다. 또 세군도는 직접 마르크스主義의 用語를 사용하여 부르조아階級과 프롤레타리아 階級으로 구분한다. 이들은 階級鬭爭을 인정하면서 여기에는 中立이란 없고 크리스찬은 被抑壓者 즉 프롤레타리아의 편에 서야 한다고 주장한다.

구티에레즈를 비롯한 解放神學者들은 이러한 二分法에 의한 社會分析方法을 남미 국가들의 國內 뿐만 아니라 國際的으로도 적용한다. 즉 국제적으로 남미국가들은 資本主義 強大國들 특히 美國의 資本主義에 의한 經濟的 支配로 인해 從屬되어 있고 그 결과로 國內에 있어서 國民간의 從屬과 抑壓이 생겼다고 본다. 따라서 資本主義 強大國들의 支配에서 벗어나지 않고서는 解放이 實現될 수 없다는 것이다.

그러나 남미의 각 國家들은 人口構成, 文化·政治體制 등에 있어 다양성을 갖고 있기 때문

⁵¹⁾ J. A. Kirk, *op.cit.*, p.160.

에 마르크스主義的 二分法을 일률적으로 적용할 수는 없다. 해방신학이 그 독단적 2분법을 전 라틴아메리카 지역에 무차별 적용한다든가 전세계 국가들에 대해서도 전반적으로 적용하려는 것은 무모한 일이다. 이같은 잘못된 解放神學이 마르크스主義的 二分法을 맹목적으로 받아들인 데 基因하는 것이다.⁵²⁾

解放神學者들은 社會救援의 方法에 있어 다른 모든 方法에 대한 실망으로 인내심없이 結果를 급히 얻고자 하는 나머지 소위 마르크스主義的 分析方法을 사용하게 되었다. 그들의 論理에 의하면 社會의 艱박하고도 폭발적인 상황이 지체될 수 없는 '效果的인 行動'을 요구하고 있다고 보고 효과적인 행동은 '빈곤의 構造的 原因에 대한 科學的 分析'을 전제로 한다는 것이다. 그러한 分析을 할 수 있는 方法이 곧 마르크스主義이기 때문에 이를 제3세계의 상황 특히 라틴아메리카에 적용해야만 한다는 것이다.⁵³⁾

마르크스主義가 사용하는 '科學的'이라는 말은 거의 신비로운 매력을 지니고 있다. '科學的'이라는 이 말은 비록 科學的이라 불리는 모든 것이 반드시 과학적이 아니라 해도 非科學的 要素를 빛나게 해 줄 수 있는 우려가 있기 때문이다. 그래서 현실을 分析하는 接近法을 借用할 때 우선적으로 신중한 認識論的 批判이 先行되어야 함에도 불구하고 해방신학의 여러 理論에서는 이러한 예비적 批判研究가 결여되어 있는 것이다. 영어에서 흔히 사용되고 있는 '科學(Science)'은 반복되는 실험들이 엄밀한 制御아래서 실시되는 物理學에 적용된다. 마르크스가 사용하는 科學은 이러한 방식으로 제약되고 있지 않으며 반복되는 實驗이라든지 또는 제어를 요하지 않는다. 왜냐하면 마르크스가 사용하는 과학은 무엇보다도 현실적으로 일어나고 있는 것을 서술하는 데서 성립된 것이기 때문이다. 그 의미는 오히려 知識(Knowledge)이라는 단어의 사용에 가깝다.⁵⁴⁾

이러한 시각에서 마르크스主義를 이용하고자 하는 경우에는 豫備的 批判이 더욱 필요하다. 그 이유는 마르크스의 思想이 實在에 대한 全體的인 世界觀이어서 관찰과 분석에서 얻은 모든 資料들은 하나의 哲學的 理念的 體系 안에 統合되고 그 體系는 그 資料에 부여되는 意味와 重要性을 미리 결정해 버리기 때문이다. 認識論的으로 단일한 複合體에서 그 일부를 분리시킨다는 것은 불가능하다. 이점에서 해방신학이 마르크스主義 分析方法의 일부만을 선택하려 해도 결국에는 그 이데올로기 전체를 받아들여지게 되는 것이다.

IV. 解放神學의 마르크스主義的 實踐論

남미의 해방신학자들은 마르크스主義가 창안한 社會發展의 原動力에 대한 통찰과 革命的 特質과 프로그램이 남미의 經濟的 政治的 社會的 文化的 構造와 狀況에 革命的 變革을 일으

⁵²⁾ 高範瑞 譯, 「解放神學論爭」(서울: 범화사, 1984), p.51.

⁵³⁾ 로마교황청, 신앙교리성, '해방신학의 일부 측면에 관한 훈령' VII.

⁵⁴⁾ 李容弼, 「共產主義와 이데올로기」(서울: 화학사, 1984), p.100.

키기 위해서는 必須不可缺하다면서, 그들의 革命路線을 표현하고 수행하는데 적합한 解放의 言語와 方法을 마르크스主義에서 찾고 있다. 마르크스主義의 論理에 따르면 分析(analysis)은 實踐(praxis)과 不可分한 것이며, 또한 그 分析은 이러한 實踐과 연결된 歷史概念과 不可分의 관계에 있다. 마르크스主義에 있어서 分析은 批判의 道具이며 批判은 오직 革命鬭爭의 한 手段일 뿐이라는 것이다.

解放神學者들은 마르크스主義로 부터 社會에 대한 科學的 分析은 취하나 無神論的 哲學으로서의 마르크스主義를 버린다고 하는데 과연 그것이 가능하겠는가? 마르크스主義者들은 社會學的 分析과 唯物論的 哲學을 分離할 수 없다고 한다. 따라서 社會分析的 道具로서의 마르크스主義와 無神論的 이데올로기로서의 마르크스主義를 구분하기는 매우 어렵다고 할 수 있다.

다음에서는 해방신학자들의 解放의 方法과 實踐이 어떻게 마르크스主義의 特性을 갖고 있는가를 살펴 보기로 한다.

1. 階級鬭爭論

해방신학에서는 해방의 具體的 行動을 위해 大衆自身이 現實社會에서 얼마나 비참한지 또 惡用당하고 있는지를 대중으로 하여금 의식하게 해야 하며, 支配階級과는 도저히 화해할 수 없으며, 이런 상태가 영원히 계속될 수도 없다는 것을 의식시켜야 한다는 것이다. 그래서 우리는 가난하고 억압받는 자이며 예수 그리스도께서는 우리를 解放시키려 오셨고 우리는 救援을 위해 싸워야 한다는 것이다.

해방신학의 이러한 측면은 마르크스主義와 유사성이 매우 강한 것이다. 마르크스는 資本主義體制下에서 勤勞者 階級이 階級意識을 각성함으로써 歷史를 變革시키고 나아가서 그 주역이 된다고 한다. 따라서 大衆이 조직화되고 의식화되기 전에는 歷史的 變革을 일으킬 수 없다고 가르쳤던 것이다. 마르크스에 의하면 “프롤레타리아의 自己意識은 革命的 狀況의 주요 構成要素이다. 프롤레타리아가 자신의 역사적 위치를 아직 모르고 있다면 즉 상응하는 世界觀을 갖고 있지 않다면 客觀的 條件 자체만으로는 革命을 만들지 못한다. 객관적 조건이 무의미했을 때일지라도 프롤레타리아 스스로가 세계관을 형성하지 않았다면 世界를 變化시키는 革命이 발생할 수 없는 것이다”⁵⁵⁾ 이처럼 마르크스의 革命實踐論은 客觀的 條件의 성숙과 프롤레타리아의 現實世界에 대한 자각 즉 계급의식을 전제로 한다.

이와 유사한 論理로 해방신학자들은 大衆이 다음과 같은 사실들을 자각할 것을 주장한다. 아프리카나 라틴아메리카 등 제3세계에서의 대중의 가난은 결코 자신들의 나태나 무지 그리고 좋지 못한 환경에서 기인된 것이 아니고 어디까지나 美國 등 先進國家의 植民의 資本主義의 從屬關係에 기인한다는 것이다. 즉 그들이 先進資本主義國家들의 政治的 抑壓과 經濟的 榨取로 가난해지고 비참하게 되었다는 것이다. 그러므로 자신들의 正體性(identity)을 회복하고

⁵⁵⁾ A. G. Meyer, *Marxism: The Unity of Theory and Practice* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), p.91.

자기 자신의 권리를 실현하기 위해서는 植民帝國主義를 추방하고 政治的 獨立을 획득해야 하며 資本主義를 타도하여 經濟的 解放을 쟁취해야 한다는 것이다. 하나님도 政治的 解放을 위하여 섭리하시고 예수님도 가난하고 억압받고 있는 民衆의 解放을 위해 오셨으므로 가난한 자기들이 바로 하나님의 구원의 대상이요 구원받을 選民이니 자기들은 構造的 罪惡인 資本主義 先進國家로 부터 解放을 위해 鬪爭해야 한다는 것이다. 이리하여 解放神學은 하나님은 반드시 가난하고 疏外된 자의 편이라고 하는 階級意識을 라틴아메리카 민중들에게 각성케 하는 것이다.

해방신학자들은 이러한 階級意識의 각성을 바탕으로 階級鬪爭을 전개할 것을 주장하고 있다. 즉 해방신학자들은 共產主義와 基督教이 서로 協力하여 階級鬪爭을 감행할 수 있음을 인정하고 있다. 해방신학은 이러한 典據로 성서의 出埃及事件을 들고 있다. 즉 출애굽기의 “나는 내 백성이 에집트에서 고생하는 것을 보았고 억압받으며 괴로와 울부짖는 소리를 들었다. 그들이 얼마나 고생하는지 나는 잘 알고 있다. 나 이제 내려가서 그들을 에집트인의 손아귀에서 빼내리라(출애 3:7~8)”의 귀절과 누가복음의 “내가 이세상에 옴은 가난한 자, 억눌린 자, 갇힌 자를 해방하기 위해서(누가복음 4:18~19)”라는 귀절이 階級主義神學의 근원이 되고 있다. 구티에레즈는 이러한 이집트에서 고역당하던 이스라엘 백성들이 모세에 의해 이집트를 탈출한 사건을, 억압받는 사람들이 하나님의 힘에 의해 해방된 政治的 事件으로 보고 이를 착취와 비참의 상황을 깨뜨리고 공정하고 형제애가 넘치는 사회건설의 시발점이라 하고 있다.⁵⁶⁾

聖書解釋의 方法이 時代마다 論者마다 다를 수 있겠지만 대부분의 解放神學者들은 出埃及 事件을 階級的 對立으로 해석하고 있는 것이다. 즉 하나님과 예수는 가난한 자, 눌린 자의 구제에만 힘이 되어주고 부자, 권력자 등의 支配階級の 구원과는 거리가 멀며 벌을 주는 것으로 보는 것이다. 그리고 支配階級은 언제나 教會를 앞잡이로 내세워 自己利益을 보호하고 특권적 위치를 유지하는데 이용해 왔으므로 이제 하나님이 뜻대로 民衆들과 下層階級을 위한 교회가 되기 위해서는 착취자인 지배계급을 몰아내야 하며, 이를 實踐하기 위해서는 被抑壓者들, 民衆들에게 투쟁을 하도록 階級意識을 고취시키고 實踐行動을 통해서 世界의 變革에 투신(commitment)해야 한다는 것이다.

해방신학은 성서의 가난한 사람들과 마르크스의 無產者들을 너무 혼동하여 가난한 사람들에 대한 그리스도교적 의미를 왜곡시키고 가난한 사람들의 권리를 위한 싸움을 階級鬪爭, 곧 이데올로기적 觀點에서 계급의 싸움으로 변형시키고 있는 것이다. 그들에게 있어 가난한 사람들의 教會란 解放을 향한 계급투쟁의 교회를 의미하는 것이다.⁵⁷⁾ 해방신학자들이 그들의 저술 속에서 마르크스主義 命題를 원용하고 있는 것은 하나님께서 교회에 위탁하신 그리스도敎의 메시지를 왜곡시키는 것이다. 이들 해방신학자들이 하나의 원칙으로 받아들이고 있는 歷史的 根本法則도 모든 不平等과 不義를 지닌 社會階層化的 “사실”이 아니라 계급투쟁의 “理論”이

⁵⁶⁾ Gutierrez, *op.cit.*, p.79.

⁵⁷⁾ 로마교황청, 신앙교리성성, *op.cit.*, IX.

다. 결국 이러한 계급투쟁은 교회를 분열시키는 결과를 가져올 것이다.

2. 暴力手段의 正當化

앞서 살펴본 것처럼 해방신학은 二分法的인 階級主義神學을 지향하여 抑壓者(지배자, 착취자)와 被抑壓者(가난한자, 피착취자)계급으로 나누고 教會는 被抑壓者의 편에서 解放을 추구해야 하고 그 實踐을 위해서 暴力手段을 동원해도 正當化된다고 한다. 해방신학자들은 資本主義社會는 政治的 抑壓·經濟的 榨取 등이 構造的으로 되어 있다고 보고, 소수의 既得權者와 다수의 被害大衆이라는 對立關係로 兩分化되어 있는 現狀에서 大衆을 解放시키기 위해서는 暴力革命을 구사해야 한다고 강조한다. 보다 구체적으로 이러한 주장을 살펴보면 다음과 같다.

몰트만은 “타인들이 받는 고통이 참으로 못견딜 것으로 나에게 깨우쳐지는 것이 사랑이다. 그리고 타인들이 받는 고통이 도저히 감당할 수 없는 것일 경우에는 사랑은 우리로 하여금 暴力革命이라는 犯法行爲를 감행하도록 강요한다. 그리고 先進國들의 시대착오적인 資本主義社會體제가 개편되지 않는 한 非暴力의 倫理나 道德에 얽매어 있느니 보다 혁명적 폭력을 행사하는 것이 인간답다”⁵⁸⁾고 한다.

술(R. Shaull)도 그의 革命神學의 方法論으로서 작은 組織을 차례로 무너뜨려가는 게릴라식 戰法을 주장하며 총칼을 사용해서라도 社會變革을 이룩해야 한다고 주장하고 있다.⁵⁹⁾

토레스神父는 暴力抑제를 위한 불가피한 최후방편으로서의 暴力이야말로 基督敎的 사랑의 수행과 동일한 것이라고 보았다. 즉, 모든 비폭력 수단을 다 기울였으나 성공을 거둘 희망이 전혀 보이지 않을 때 사용하는 최후방편을 폭력이라고 보았다.

보니노는 聖書에서 화해란 모순점을 무시하거나 교묘한 변명으로 그냥 넘어가는 것이 아니라 이를 효과적으로 제거하는 것을 의미한다면서, 예수는 투쟁과 희생을 통해 유대인과 이방인의 차이점을 들추어 내고 그 矛盾을 제거했다고 본다. 또 화해는 새것과 낡은 것 사이의 어떤 妥協에 의해서 성취되는 것이 아니라 낡은 시대의 打倒와 새로운 시대의 勝利를 통해 성취된다는 것이다. 階級的이며 帝國主義的 榨取와 鬭爭이라는 불쾌한 사실을 숨기려는 自由主義的인 資本主義體제가 화해라는 基督敎敎理를 이데올로기적으로 轉用하는 것은 우리 시대의 중대한 異端이라는 것이다.⁶⁰⁾

그외에도 일부의 解放神學者들은 그리스도 자신을 政治的 解放者 즉 나사렛의 반란자라는 일종의 도시 게릴라로 이해하고 있다. 그리스도가 마르크스의 세레 요한으로 변모되었다는 것이다.

결국 해방신학자들은 抑壓者들이 그들의 비열한 體制를 확보하기 위한 不義의 暴力과 被抑壓者들이 그들의 해방을 성취하기 위해 사용하는 정당한 暴力과는 구분해야 한다고 주장한다. 支配者들의 不義가 있는 곳에 이들을 몰아내고 平和를 심기 위해 눌린자들에 의한 暴力行使

⁵⁸⁾ Moltman著, 大庭健譯, 「十字架 革命」(東京:新教出版社, 1974), p.83.

⁵⁹⁾ H. E. Tude & Rendroff, *op.cit.*, p.32.

⁶⁰⁾ Bonino, *op.cit.*, p.164.

가 없다면 이것은 주님의 평화를 거부하고 나아가 주님 자신을 거부하는 것이라면서 暴力의 正當化를 주창하는 것이다.

이처럼 해방신학은 神學을 政治이데올로기화하고 있으며 또 그 주요 관심사가 社會의 變革이며 이를 위해서는 革命을 감행해야 하고 그렇게 하자면 暴力의 行使가 불가피하다고 하고 있다.

이러한 해방신학의 주장은 共產主義者들의 暴力革命論과 매우 흡사한 것이다. 共產主義者들은 革命의 原因을 資本主義의 生産樣式에서 찾고 있다. 즉 資本主義體制下에서 生産力과 生産關係의 矛盾이 革命의 原因이며, 이러한 革命은 부르조아 階級들의 支配 擄取를 일소하는 既存秩序의 파괴이어야 하기 때문에 폭력에 호소하지 않을 수 없다는 것이다. 마르크스는 歷史發展의 必然性을 주장하면서 폭력에 의한 인위적 혁명의 가속화를 주장한다. 소위 階級없는 社會를 지향하면서 모든 폭력적 사용이 正當化된다는 것이다.⁶¹⁾ 레닌도 부르조아國家에 대한 프롤레타리아國家의 대체는 暴力革命없이 불가능하다고 보고 이 폭력은 수단이 되는 것이며 暴力을 제거해 줄 조건들을 가르쳐 준다고 하였다.

요컨대 解放神學은 살인·방화·폭력·태러 등 어떠한 行爲도 共產主義 目的에 도움이 되면 正當化된다는 共產主義者들의 주장과 그 맥락을 함께 하고 있는 것이다.

3. 社會主義革命論

해방신학은 남미의 극심한 빈곤, 소득불균형의 상황하에서 태동하였는데 대부분의 해방신학자들은 基督教의 테마로서 가난한 者를 해방하고 世界 資本主義로부터 經濟的 從屬 뿐만 아니라 文化的 從屬關係에서 解放하여 신의 은총이나 후견없이 社會主義를 실현하는 것이 人間救援이라 주장한다. 결국 이들은 가난한 자의 해방이라는 주제에 神學者 자신들의 左傾的 이데올로기를 합치시켜 資本主義體制 자체를 비판 혹은 부정하고 있는 것이다. 라틴아메리카에서 발생한 從屬理論은 라틴아메리카는 資本主義的 經濟體制에 입각한 發展을 시도했기 때문에 經濟開發이 실패했다고 보며 解放神學者들도 남미에서의 가난과 저개발 등 궁극적으로 모든 惡의 責任을 資本主義 經濟體制에 두고 있다.

不平等한 남미의 현실은 그 객관적 바탕이 資本主義的 生産關係에 있으며 그 生産關係는 필연적으로 階級社會를 태동시키고야 만다는 것이다. 따라서 이러한 基本秩序를 근본적으로 파괴하는 것 즉 私所有財產制度의 改革, 착취받는 계급의 권력장악, 社會革命을 통하여 社會主義的 社會로 변화해야 한다는 것이다.⁶²⁾ 社會主義革命이 人間解放과 南美發展의 효과적인 方案이라는 것이다. 오로지 社會主義가 라틴아메리카로 하여금 진정한 발전을 성취해 줄 것이라는 것이다.

많은 남미의 해방신학자들은 社會主義體制가 눌린자와 집권자 간의 계급장벽을 제거하여 가난한 자의 해방과 형제사랑의 이상을 實現할 수 있는 것으로 믿고 있다. 실제로 마르크스주

⁶¹⁾ 李容弼, 「共產主義 이데올로기」, p.128.

⁶²⁾ Gutierrez, *op.cit.*, p.26.

義者로서 최초로 칠레의 대통령이 된 아옌데(Salvador Allende)가 취임한 지 6개월 정도 지난 1971년 4월 16일 80명으로 구성된 일단의 카톨릭 사제들은 산디아고에서 '칠레에 있어서 社會主義 建設을 위한 크리스찬들의 참여'라는 주제에 대하여 토론하고 그 결과를 발표하는 기자회견에서 社會主義 建設에 몸을 바치기로 천명하였다. 이 모임은 그후 1972년 4월 칠레의 산디아고에서 개최되었던 '제1차 사회주의를 위한 라틴아메리카 기독교인 대회(Latin America Encounter of Christians for Socialism)'로 발전되었는데 여기에서는 남미 각지에서 온 카톨릭 및 개신교의 사제, 수녀, 목사, 평신도 등 약 450명의 대표자들이 그들 스스로를 '社會主義를 위한 基督敎人들'이라고 부르면서 실로 解放神學의 電導의 기후를 제공하였다.

결국 해방신학자들은 라틴아메리카에는 빈곤과 착취, 인간소외의 문제가 극에 달해 있다고 보며 이것은 政治的 經濟的 社會的 解放이 시급함을 의미하는 것이고 따라서 새로운 社會建設이 요청된다는 것이다. 그런데 이 새로운 社會는 바로 社會主義라는 것이며 이의 성취를 위해 민중에 의한 社會主義革命이 필요하다는 것이다.

이는 共產主義者들이 共產主義 前段階로서 社會主義革命의 불가피성을 주장하는 것과 같다고 할 수 있다. 물론 社會主義革命을 부르짖는 해방신학이나 마르크스主義나 모두 인간성 회복을 명분으로 하고 있으나 양자 공히 人間疏外로부터의 解放을 약속하면서도 革命過程이나 革命後에는 인간성을 짓밟아버리는 論理로서 맥을 같이 한다고 볼 수 있다.

또 마르크스主義와 해방신학은 모두 革命指導者의 權力行使를 正當化시켜 주고 기존질서에 대한 革命的 變化를 正當化해 주는 統治이데올로기와 革命이데올로기의 양면성을 지닌 강력한 政治이데올로기 運動으로서 공통점을 갖고 있다. 또 양자는 공히 자본주의를 멸망시키고 社會主義로의 變化를 위한 목적을 달성하려는 政治이데올로기로서의 공통점을 갖고 있다고 볼 수 있다.

IV. 結 論

해방신학자들은 해방신학을 남미에서 탄생한 새로운 神學方法論으로서 聖經의 啓示나 선형적인 원칙에서 시작하는 것이 아니라 具體的인 歷史的 狀況에서 출발하는 神學이라고 주장한다. 즉 하나님의 계시인 聖經을 그 출발점 및 資料로 삼아야 한다고 생각해 왔던 傳統神學에 반기를 든 것이다. 또 해방신학은 중남미의 低發展 理由를 國際資本主義 經濟秩序의 모순에서 찾고 있는 '從屬理論'을 전적으로 수용하여 이러한 질서의 근본적 變化없이 라틴아메리카의 발전이 불가능하다는 것이다.

따라서 해방신학은 하나님 나라의 他界性을 무시하고 "지금, 여기"만을 강조하며, 聖經을 해석함에 있어서 宗教的 解放의 개념을 현존하는 社會秩序의 급격한 變化에 적용시킴으로서 社會變革에 대한 政治的 經濟的 이데올로기를 제공하고 있는데 이는 마르크스主義的 社會分析方法和 問題解決方式을 채택하고 있는 것이다.

해방신학자들은 마르크스主義의 社會·經濟的 分析理論만을 채택하고 그 형이상학적 전체나 이데올로기 전체를 받아들인다고 주장하지는 않는다. 그래서 자신들을 마르크스主義者로 몰아 세우지 말라고 하지만 실제로 마르크스주의를 그대로 수용하는 것은 共產主義國家들에게도 흔하지 않다.

해방신학자들은 마르크스주의적 社會分析을 남미의 현상을 설명할 수 있는 과학적 道具로 받아들이고 있고 階級鬭爭, 暴力革命, 反資本主義, 社會主義建設 등 마르크스주의 用語를 그대로 원용하고 있다. 따라서 해방신학은 마르크스주의적 理論과 實踐을 수용하고 있다고 보지 않을 수 없다.

해방신학의 마르크스主義의 社會分析이 科學的이란 주장은 매우 非科學的 主張이며 마르크스주의자들이 항상 사용하는 이데올로기적 발언이다. 오늘의 현실이 입증해 주고 있듯이 마르크스의 資本主義에 대한 예언은 실패했다고 할 수 있다. 그런데도 해방신학이 마르크스의 社會分析方法을 과학적이라고 받아들인 것은, 해방신학이 마르크스주의를 이용하면서도 이에 대한 세심한 연구나 예비적 비판없이 신속한 方法論의 지름길을 택했던 결과로 보인다. 또한 마르크스주의가 객관적인 社會-政治的 分析方法이라는 주장은 극히 제한된 분야에서만 正當性이 있을지 모르나 하나님, 인간, 역사 등에 관한 성경 메시지의 충실한 정확한 이해를 향한 공헌으로서는 지극히 모호하다. 無神論과 아울러 인간의 人格과 自由와 權利에 대한 否定이 마르크스주의 이론의 핵심인데 이는 신앙의 진리를 직접적으로 위협하는 오류들을 내포하고 있다. 無神論의 概念에 의존하는 마르크스주의의 分析을 神學에도 결합시키려는 시도는 스스로 엄청난 모순에 빠져드는 것이다. 더구나 마르크스주의와 성경을 혼합한 階級主義的 神學으로서의 解放神學에는 暴力의 正當化와 社會主義革命 實踐論이라는 충격적인 면이 있는 것이다. 따라서 우리나라와 같은 分斷狀況에서 階級鬭爭의 概念에 바탕을 둔 이러한 解放神學을 무비판적으로 수용하여 教會가 行動하게 된다면 그것이 가져올 결과는 社會的 混亂과 沈滯를 가중시키게 될 것이다.

參 考 文 獻

國內文獻

- 김정기 편저, 「기독교와 마르크스主義」, (서울: 성광문화사, 1982).
 高範瑞 編著, 「이데올로기와 神學」, (서울: 범화사, 1983).
 _____, 「解放神學論爭」, (서울: 범화사, 1984).
 나용화, 「解放神學批判」, (서울: 기독교문서선교회, 1983).
 _____, 「民衆神學批判」, (서울: 기독교문서선교회, 1984).
 _____, 「政治神學批判」, (서울: 기독교문서선교회, 1985).
 라보도, 「現代 에큐메니칼 運動과 動向」, (서울: 한국기독교교육원, 1980).
 朴鳳琅, 「基督敎의 非宗敎化」, (서울: 汎文社, 1980).
 박아론, 「현대신학은 어디로?」(서울: 청암출판사, 1970).
 분도출판사 편집부 편, 「解放神學의 올바른 理解」, (왜관: 분도출판사, 1984).

- 엄홍철 編著, 「第3世界와 從屬理論」, (서울: 한길사, 1980).
 李容弼, 「共產主義이데올로기」, (서울: 화학사, 1984).
 , 「共產主義思想과 革命戰略」, (서울: 대왕사, 1981).
 전호진 編著, 「教會와 이데올로기」, (서울: 성광문화사, 1984).

外國文獻

- Bonino, Tose Miguez, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).
 Gutierrez, Gustavo, *A Theology of Liberation, History, Politics and Salvation*, Trans. Caridad Ina, Sr., and John Eagleson (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1973).
 Gutierrez & R. Shaull, *Liberation and Change* (Atlanta: Orbis Books, 1976).
 Conn Harvie M., "Theologies of Liberation: An Overview" in Gundry, S. N. & Johnson, A. F. (eds) *Tensions in Contemporary Theology* (Grand Rapids, Michigan: Barker Book House, 1983).
 Segundo, Juan Luis, *Liberation of Theology* (New York: Orbis Books, 1976).
 Kirk, J. Andrew, *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World* (Atlanta: John Knox Press, 1979).
 Miranda, Jose Porfirio, *Marx and Bible* (New York: Orbis Books, 1974).
 Tillich, Paul, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, Ed. Carl E. Braaten (New York: Harper & Raw, 1973).
 Furtado, Celso, *Economic Development of Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
 West, Charles, C., *Communism and the Theologians* (Philadelphia: Westminster Press, 1958).
 Meyer, A. G., *Marxism: The Unity of Theory and Practice* (Cambridge, Harvard University Press, 1970).
 Alba, Victor, *The Latin Americans* (New York: Frederic A. Praeger, 1969).
 Hampsch, George H., *The Theory of Communism* (New York: The Citadel Press, 1965).
 Gutierrez, Gustavo, 「해방신학」, 成稔 譯, (왜관: 분도출판사, 1977).
 Bonino, J. M., 「오늘의 행동신학」, 주재용 譯, (서울: 한국기독교교회협의회, 1982).
 Conn, Harvie M. 「解放神學研究」, 홍치모 譯, (서울: 성광문화사, 1984).
 Moltmann J., 「政治神學」, 全景淵 편집, (서울: 종로서적, 1974).
 Tode, H. E. & Rendtorff T., 「革命的 神學」, 朴宗和 譯, (서울: 대한기독교서회, 1983).
 로마교황청 신앙교리聖省, 「해방신학의 일부측면에 관한 훈령」, (서울: 한국천주교 중앙협의회 회보 제24호, 1984. 10. 1).

A Study on the Theology of Liberation's Marxist Theory and Praxis

Kang-Hee Lee

Dept. of Liberal Arts

Kwangju Health Junior College

>Abstract<

This study attempts to analyze and examine closely the Theology of Liberation's acceptance of marxist theory and praxis. One of the most controversial aspects in study of the Theology of Liberation is to elucidate any relation between the Theology of Liberation and Marxism. Liberation Theologians say that their assumption of marxism has nothing to do with a supposedly abstract or eternal theory or with logmatic formulae but with a scientific analysis and a number of verifiable hypotheses in relation to conditions obtaining in certain historical moments and places and which, properly means to grasp our own historical situation.

According to Gustavo Gutierrez, the peruvian theologian, who has written the most systemetic account of the Theology of Liberation, the Theology of Liberation is defined as a critical reflection based on the gospel and the experiences of man and woman committed to the process of liberation in the oppressed and exploited land of Latin America, to abolish "status quo" being the current unjust situation and to build a different society, freer and more human. This definition is a formula continually repeated in the writings of the theologians of liberation.

The extent of Marxism's contribution to the Theology of Liberation :

- 1) the emphasis on praxis as the epistemological reference point for all theoretical thought.
- 2) the use of certain socio-political tools of analysis as a prerequisite in the hermeneutical task of reading the signs of times.
- 3) the use of marxism as the most objective means of defecting and liberating every false ideology.

In summary the Theology of Liberation seems no doubt to accept marxism itself as well as marxist socio-economic political analysis method. The theology uses the marxist theses such as class struggle, justification of use of violence, revolutionary praxis for socialism, and denouncing capitalism. Moreover, various characteristics which the Theology of Liberation emphasizes fall under a unified meaning only in case they are reviewed on the marxist standpoint.