

## 중남미 해방신학과 유토피아: 구스파보 구띠에레스의 신학을 중심으로

조영현\*

단독 / 서울대학교

**Jo, Young-Hyun(2009), La teología de la liberación latinoamericana y la utopía: un estudio enfocado a la teología de Gustavo Gutiérrez.**

---

Desde antes de la denominación del continente como América, éste se presentaba a los conquistadores y religiosos como una utopía y un espacio para realizar los sueños. Por tanto, la idea sobre la utopía es fundamental para entender la historia de este continente. La relación entre religión y utopía tiene una larga historia en la cultura latinoamericana y puede rastrearse a lo largo de todo el siglo XX. Gustavo Gutiérrez relaciona lo utópico con su tema esencial: la liberación. Como señala este teólogo peruano en su obra *Teología de la liberación*, lo utópico no se refiere a lo irracional y tampoco a lo irreal, sino más bien a un mundo deseado realizable. Gutiérrez concibe lo utópico a través de la filosofía de Ernst Bloch y desarrolla el concepto de la utopía, articulando entre la fe y la acción política. Para él, la utopía es un fuente de inspiración que impulsa resistencias contra el orden establecido y transforma la realidad injusta. Por tanto, la dimensión utópica, que organiza y articula la esperanza de liberación, es la que me interesa recuperar en este artículo.

[Teología de la liberación / Gustavo Gutiérrez / Utopía / Socialismo  
/ Principio de la esperanza;  
해방신학 / 구스파보 구띠에레스 / 유토피아 / 사회주의  
/ 희망의 원리]

---

\* 서울대학교 라틴아메리카연구소 HK연구교수

우리는 모두 꿈을 지녀야 합니다. 만일 한 사람의 꿈  
이라면 하나의 꿈일 뿐이지만 그러나 모두 같이 꿈을  
지니고 있다면 그 꿈은 반드시 실현되고 꼭 현실화  
될 것입니다.

- 톰 헬더 까마라 -

## I 서 론

해방신학은 1960년대 말 라틴아메리카에서 등장하자마자 세계에 큰 반향을 일으켰다. 이 신학은 종교 분야뿐 아니라, 정치, 경제, 문화 등 사회 전 분야에 영향을 미쳤고, 이 지역의 사회변혁운동에 영감을 불어넣으면서 여러 학문분야에 연구대상이 되었다. 제 3세계에서 출현한 이 신학은 기존 예지(叡智)로서의 신학과는 다른 전망에서 ‘신학하기’를 시도해 추상적이고 형이상학적 진술로 한정되던 신학의 범주를 탈피했다. 그것은 페루의 해방신학자 구스타보 구띠에레스(Gustavo Gutiérrez)가 신학을 “말씀의 빛을 받아서 그리스도교 신앙실천(Praxis)에 관한 비판적 고찰”이라고 정의한 데서 잘 나타난다(1977: 31). 이 신학은 기존 신학에서 사용하지 않던 새로운 사회과학적 방법론을 도입하고 프락시스(Praxis)라는 역사적 실행과 이론을 연계시킴으로써 더욱 그리스도인들에게 매력적으로 다가갔다. 그것은 중남미 현실에서 해방이 필요한 이유를 신앙과 사회과학적 전망에 근거해 정확히 설명했기 때문이고, 민중과 신자들의 요구에 부응했기 때문이다.

그러나 필자는 해방신학이 라틴아메리카에서 유행이 될 수 있었던 것은 무엇보다 이 신학이 유토피아와 연계되어 있기 때문이라고 본다. 해방신학자들은 인간이 왜 현실의 포로가 되길 거부하고, 꿈꾸고, 상상하며, 유토피아를 창조하는데 집착하는 지를 잘 알고 있었다. 따라서 해방신학은 가난, 폭력, 테러, 억압, 인권유린, 계급 간의 갈등, 불평등, 불의, 생태와 환경파괴, 종속 등 라틴아메리카 사회의 모순과 병폐를 분석하면서 디스토피아(Distopia)적 현실에서 새로운 유토피아를 제시하는 동시에, 기

존의 그리스도교적 유토피아를 상기시키려 노력했다.

초기 해방신학의 탄생에 있어 그 뼈대를 세운 구스타보 구띠에레스 신부는 자신의 저작 『해방신학』에서 구원과 해방, 종말론적 약속, 하느님 나라, 신앙, 정치활동 등의 핵심 주제를 중재하는 개념으로 유토피아를 상정하고 있었다(1977: 302-303). 이것은 자신의 핵심 사상을 반영하는 4부의 9장, 10장, 11장에 잘 나타난다. 그러나 그 후 신학자들은 이 유토피아라는 주제를 깊이 다루지 않았다. 해방신학과 깊이 연계된 유토피아를 간과했기 때문에 해방신학 자체 뿐 아니라, 80년대의 여성신학, 흑인신학, 생태신학, 90년대의 인디오신학과 경제신학 등 각 시대마다 다양한 모습으로 분기하던 해방신학의 면모를 제대로 파악할 수 없었다. 앞에서 언급한 여러 신학들은 결국 동시대의 현실비판과 유토피아적 요소를 반영하는 신학들이기 때문이다.

그 동안 해방신학에 대한 수많은 연구들이 있어왔다. 여기에는 해방신학의 특성이나 이론적 논쟁, 해방신학자들과 기존체제의 옹호자들 사이의 충돌, 이 신학이 직면한 문제 등에 대한 것들이 포함된다. 그리고 최근에는 베를린 장벽 붕괴 후 변화하는 해방신학의 다양한 노선에 대한 연구들이 넘쳐나고 있다. 그러나 해방신학을 유토피아의 관점에서 다루는 연구는 찾아보기 힘들다. 단지 소수의 연구자들이 관심을 가졌을 뿐이다. 대표적인 선행연구들로는 사회적 저항을 촉발한 유토피아적 특성에 천착해 해방신학을 고찰한 라틴아메리카 철학자 오라시오 세루티(Horacio Cerutti Guldberg)와 사회학자 루이스 헤라르도 디아스(Luis Gerardo Díaz)가 쓴 몇 편의 논문이 있을 뿐이다. 그리고 국내에는 라틴아메리카 종교변혁운동 안에 내재된 유토피아 사상을 발전시킨 이남섭의 논문이 거의 유일하다. 그리고 필자가 전개하는 이 글의 방향과 조금 다르지만 해방신학의 전망에서 시장이나 합리성, 효율성을 절대시한 근대자본주의나 신자유주의적인 유토피아를 비판한 힌켈람메르트(Franz Hinkelammert)와 성정모(Sung Jung Mo)의 연구도 주목할 만하다.<sup>1)</sup>

1) 이 노선에 따른 국내 연구는 다음 논문을 참조할 수 있다. 김항섭, 1998. 「신자유주의적 유토피아 비판」, 《신학과 사회》, 12: 365-376.

필자는 해방신학 안에 내재한 유토피아 사상을 올바르게 깨닫지 못한다면 해방신학을 바르게 이해했다고 볼 수 없다는 견해를 갖고 있다. 왜냐하면 1968년 제 2차 라틴아메리카 주교회의(Medellín, Colombia) 이후 그리스도교 신자들이 주도한 다양한 의식화, 조직화, 정치화 운동들의 이면에는 사회 변혁과 대안성, 혁명적 요소들이 포함되어 있기 때문이다. 극단적으로 까밀로 토레스(Camilo Torres)처럼 종교인이 게릴라운동이나 사회주의를 추종하는 혁명운동에 참여하는 모습도 나타났다. 이 지역 신앙인들이 투신했던 ‘더 나은 사회 건설’이나 ‘새 사회’ 건설 움직임은 분명 그 양상이나 정도 면에서 다른 대륙의 그리스도교의 모습과는 다른 특성을 보였다. 이것은 이미 수많은 연구들을 통해서 검증된 것이다. 따라서 이런 전제 하에서 라틴아메리카 역사가 갖는 유토피아적 요소의 중요성과 그 토양에서 출현한 해방신학이 갖는 연계성에만 초점을 맞추어 본 소고를 전개할 것이다. 특히 구띠에레스의 해방신학과 유토피아와의 관계를 정치와 하느님 나라, 그리고 유토피아의 관계 안에서 재조명해 볼 것이다. 해방신학의 주요 주제들인 하느님 나라, 사회주의, 종말론적 약속과 희망 등이 그 분석 대상이 될 것이다.

## II. 유토피아의 실습장 : 라틴아메리카

1492년 이후 유럽인들이 ‘신세계’라 명명한 아메리카 대륙에는 ‘구세계’ 유럽과는 다른 희망이 투사되었고, 동시에 아메리카는 ‘파라다이스’라는 비전을 통하여 유럽에 소개되었다. 죄와 부패, 악행으로부터 자유로운 새 세계가 꿈꾸어진 것이다. 멕시코의 알폰소 레예스(Alfonso Reyes)가 주장한 것처럼 아메리카는 실제 존재가 확인되고 경험되기 이전부터 소설가나 항해자, 지도제작자들을 통해 꿈꾸어진 공간이었다(Magallon, 2006: 13). 유토피아적 신대륙은 구대륙 사람들에게 자신들의 협소한 지중해적 세계관에서 탈피하고, 그리스도교적 세계를 건설해야 한다는 시대적 소명을 통해 근대라는 새로운 세계와 인식의 지평을 열도록 자극했다. 이런

원대한 프로젝트가 가능했던 배경에는 개인적인 소망들을 녹여내 하나의 지향점을 만들었던 유토피아가 있었다. 이미 이때부터 중남미는 유토피아의 실험장이었다.

콜롬버스로 대표되는 항해자들, 에르난 코르테스로 대표되는 정복자들, 그 밖의 탐험가들의 머리에 그려진 유토피아는 역경과 난관을 뚫고 미지의 땅 구석구석을 분주하게 탐색하게 만드는 원동력이었다. 새 문명, 인디오라는 새로운 ‘타자(el otro)’와의 만남은 신대륙에 대한 유토피아적 열망을 부채질했다. 부, 명예, 권력, 황금에 대한 욕망이 투사된 ‘엘 도라도(El Dorado)’의 전설도 하느님 나라를 지상에 건설하고자 했던 초기 선교사들이 지닌 원대한 유토피아적 열정을 축소시키지는 못했다.

중남미에 첫 발을 디딘 선교사, 수도자들은 유토피아적 신세계를 구축하려 했다. 바르톨로메 데 라스 까사스(Bartolomé de las Casas)는 황금만능과 우상 숭배적 특성을 지닌 스페인 제국의 이름으로 자행되는 인디오에 대한 인권유린과 문화파괴를 저지하기 위해 노력했다. 그가 꿈꾼 유토피아는 해방된 인디오들과 함께 공존하는 새 질서의 아메리카였다. 그렇기 때문에, 그는 당시 유럽중심주의, 중상주의, 제국주의, 식민주의, 정복전쟁의 정당성 등을 옹호하던 히네스 데 세펠베다(Juan Gines de Sepúlveda)와 대립하게 되는데, 이 논쟁은 당시 아메리카에 건설될 두 개의 유토피아 프로젝트를 대표한다는 측면에서 중요하다. 체제의 옹호자들이 구현하려는 유토피아와 체제 밖의 목소리들이 꿈꾸는 새로운 질서가 바로 그것이다.

식민시대에도 아메리카에 하느님의 정신이 구현되는 공동체를 건설하려는 시도들이 있었다. 가장 대표적인 것은 바스코 데 끼로가(Vasco de Quiroga) 주교가 멕시코 시와 미초아칸 주에 건설했던 산파페 공동체다. 그는 병원을 세우고, 고아와 과부를 수용하는 등 기본적인 사회복지 시스템이 갖추어진 공동체를 통해 구성원들이 재산을 공유하고, 6시간 노동을 하는 평등한 사회를 실현하려 했다.

17세기 예수회 신부들은 ‘레독시온(Reducción)’이라는 선교 공동체를 만들었으며, 가장 대표적인 것은 파라과이 파라니족을 위한 것이었다.

1767년 예수회가 추방될 당시만 해도 60명의 예수회 신부가 14만 명의 인디오와 공동체를 이루어, 그리스도교의 가르침을 실천함으로써 성공적인 교육과 개종이 이루어지고 있었다. 이는 유럽 문화와 인디오 문화가 조화를 이루어 공존하는 이상적인 공동체였다.

이 밖에도 다양한 유토피아 사상을 발견할 수 있다. 와망 뽀마 데 아얄라(Felipe Guaman Poma de Ayala)는 착취가 난무하는 불의한 현실을 자신의 연대기 작품을 통해 비판하고 고발함으로써 스페인 식민 지배의 종말과 새 세상의 도래에 대한 염원을 표출했다. 잉카 제국의 후손인 뚜박 아마루가 시도한 잃어버린 제국을 재건하려던 꿈은, 과거로의 회귀가 아니라 인디오가 주인이 되는 해방된 제국이었다.

남미 국가들의 독립 영웅 시몬 볼리바르와 산 마르틴 장군은 ‘해방의 유토피아’를 대표한다. 이들이 즐겨 사용하던 ‘중남미 통합의 꿈’과 ‘우리의 아메리카’라는 표현은 ‘우리 모두의 아메리카’로 불리는 통합의 유토피아를 의미하고, 이들이 지녔던 중남미 통합의 꿈은 오늘날 중남미 사람들의 희망으로 자리 잡고 있다.

‘토지와 자유’를 외친 멕시코 혁명을 기점으로 부패한 정권에 대항한 쿠바 혁명, 기독교적 세계관을 지닌 민중이 주도한 니카라과의 산디니스타 혁명, 멕시코의 인디오 농민들로 이루어진 사빠띠스타 민족해방군은 모두 현재와 다른 새 세계, 새 질서가 가능하다고 믿고 시도한 혁명과 운동들이다. 모두 저발전, 소외, 가난, 착취로 대표되는 중남미 현실을 극복하려는 치열한 노력이다. 이처럼 유토피아라는 말은 지난 수백 년간 중남미 사람들의 염원을 응축해서 표현하는 말이다.

오늘날도 역시 중남미의 현실은 끊임없이 유토피아를 요구하고 있다. 브라질의 룰라(Ignacio Rula), 베네수엘라의 차베스(Hugo Chávez), 볼리비아의 모랄레스(Evo Morales), 에콰도르의 코레아(Rafael Correa), 최근에 대통령에 당선된 해방신학 운동 노선의 주요인 파라과이의 루고(Fernando Rugo) 등은 어떤 의미에서 민중에게 새로운 유토피아 사회를 건설하겠다는 비전을 제시함으로써, 다시 말해, 자신들이 소수 지배자들과 제국주의의 침범 역할을 수행하는 다국적 기업과 국제 금융기관의 지배에 대항하

여 더 나은 대안 사회를 실현시킬 책임자라고 주장하며 대통령에 당선되었다고 할 수 있다. 게다가 브라질의 뽀르또 알레그레에서 열린 세계사회포럼의 주제 “다른 세상은 가능하다(Otro mundo es posible)”와 사빠띠스따 민족 해방군이 건설하려는 “모든 사람을 다 포용하는 세상(Un mundo donde quepan todos los mundos)”은 현재 이 지역에 건설 중이고 구체화되어 가는 새로운 유토피아를 대변하는 것이다.

해방신학자들은 자신들이 전개하는 신학이 인디오들의 인권 수호와 억압받던 희생자들의 희망을 대변하던 라스 까사스 주교와 초기 선교사들의 전통을 계승하고, 중남미 역사에서 면면히 흐르는 변혁의 의지를 반영한 신학이라고 주장하며, 이 신학이 라틴아메리카 사회운동과 변혁정신에 영감을 불러넣는 원천으로 작용하고 있다고 강조한다(Berryman, 1987: 14-16).

### III. 유토피아의 현대적 의미와 해방신학의 유토피아 이해

유토피아라는 용어는 사회 전 영역에서 자주 쓰이는 용어가 되었지만 이 용어가 갖는 다의성과 양면성 때문에 불필요한 혼란을 야기한다. 따라서 본 소고를 본격적으로 전개하기에 앞서 유토피아의 의미와 개념에 대해 먼저 정리할 필요가 있겠다.

원래 그리스어에서 유래한 ‘유토피아(Utopía)’는 현실에서는 ‘실현이 불가능한 이상적인 곳’을 의미하는 동시에 ‘좋은 곳’을 뜻한다. 결국 이 세상에서는 실현이 불가능한 좋은 곳이다. 역사적으로 유토피아 관련된 사상은 이미 플라톤의 『국가』나 유대그리스도교의 성서에 등장한다. 소위 ‘젓과 꿀이 흐르는 땅’이다. 토마스 모어는 공상소설 『유토피아』를 통해 당시 영국 사회의 모순, 즉 비정상적인 정치·경제적 현실을 고발하고 비판함으로써 새로운 사회의 실현을 꿈꾸었다. 그 후 이 용어는 다양한 형태의 내용을 함축하면서 분화하고 발전했다. 정치적 관점에서 제시하는 유토피아는 주로 18세기와 19세기 초에 등장해 반 부르주아 사회 개혁의

이상을 표현했다. 사회주의적 공산사회의 실현을 염두에 둔 마르크스주의적 유토피아가 그것이다.

지난 세기 동안 서구의 일부 학자들은 유토피아 사상이 인류의 역사를 형성시키고 변혁시키는 데 역동적인 역할을 한다는 사실에 주목했다. 원래 체제 ‘전복(顛覆)적인’ 성격을 지닌 이런 유토피아는 역사 속에서 개혁과 변혁의 기재와 추진력으로 나타났다(구띠에레스, 1977: 298). 현대적인 유토피아의 개념은 현실성을 결여한 것, 비합리적인 것, 환상적인 것을 추구하는 것이 아니라 ‘현재’와는 질적으로 다른 새로운 사회를 건설하고, 인간 사이에 창의적이고 독립적인 관계를 정립하려는 염원을 함축하고 있다. 이는 역사를 추진하는 역동성, 인간의 사회적 염원과 희망, 상상력과 창조성이 투사된 의식 공간으로서의 유토피아다. 한마디로 말해, 유토피아는 희망의 은유다. 이것은 토마스 모어가 사용한 유토피아와는 다른 의미의 유토피아이다.

인간의 특성과 본질을 이루는 ‘희망의 원리’로 유토피아를 집대성한 이론가는 독일의 철학자 블로흐(Ernst Bloch)이다.<sup>2)</sup> 그는 인간이 고통과 결핍을 느끼는 존재인 동시에 궁극적 충만을 갈망하는 존재이기 때문에 육체성, 물질성과 같은 한계에도 불구하고 자기 안에 윤희되는 것이 아니라,

- 
- 2) 블로흐 외에도 다양한 현대의 사상가들이 토마스 모어의 공상적 유토피아 개념과는 다른 현대적 의미의 유토피아에 주목했다. 만하임(K. Mannheim)은 유토피아적이라는 것을 기존 질서를 파괴하는 현실 초월적 방향 설정에만 국한시킴으로써 유토피아를 기존 질서를 재생산 하는 이데올로기와 구분했다. 한소트(E. Hansot)는 유토피아가 비현실적이고 허구적인 사고가 아니라, 기존 현실을 비판하고 풍자하면서 미래에 대한 인간의 비전을 현실적으로 실현시키려는 의도와 노력의 뜻이 내포되어 있음을 강조했다. 같은 맥락에서 월러스틴(I. Wallerstein)은 유토피아 개념의 혼란을 피하고 이 용어의 긍정적, 적극적 의미를 되살리려는 취지에서 유토피스틱스(Utopistics)라는 새로운 용어의 사용을 제안했다. 그것은 기존 현실에 대한 비판적인 방식으로 항상 더 좋은 것을 정해 가는 하나의 과정으로서의 유토피아 개념을 강조하기 위해서였다. 이 유토피스틱스는 ‘실현 가능한 역사적 대안들의 실질적 합리성을 평가하는 지적활동’이란 의미를 내포한다. 위의 견해들을 종합하면 현대적 의미의 유토피아가 대안성(전망성), 현실 비판성, 실현 가능성, 혁명성과 같은 진보성을 함축하고 있다고 하겠다. 이처럼 유토피아의 긍정적 측면을 강조하는 사상가들은 모두 블로흐에게서 깊은 영향을 받았음은 주지의 사실이다. 이 글에서는 유토피아에 대한 논점을 흐리지 않기 위해 블로흐를 중심으로 다룰 것이다. 다만 여기서 강조하고 싶은 것은 유토피아의 역사가 종교에서 시작해서 정치영역으로 확대되었고 점진적으로 과학기술과 문화영역으로 확산되어간다는 사실이다. 이것은 유토피아 개념도 진화하고 있다는 것을 보여준다.

자기 밖으로 나아가고 미래로 나아가려는 성질이 있음을 갈파했다. 그래서 그는 인간을 희망하는 존재, 유토피아를 갈망하는 존재(Homo Utopicus)로 이해했다. 구뎀에레스도 이점을 그의 저서 『해방신학』에서 긍정적으로 수용한다(1977: 277).

블로흐는 “유토피아적인 것을 토마스 모어의 방식으로 제한하거나 그의 ‘유토피아론’에 의거해서만 파악해서는 안된다”고 보았다(Bloch 1986, 15). 그에게 유토피아는 ‘아직 아닌 것(the Not-Yet)’이지만 꿈을 통해 현재화되는 일종의 선취의식(Anticipation)이다.<sup>3)</sup> 그는 유토피아를 인간 내부에 잠재되어 있는 어떤 의식 또는 지향성으로 이해하며, 이 지향성으로서의 의식은 새로운 무엇을 창출케 하는 일종의 경향성이며 잠재성이기도 하다(정광일, 2007: 24). 그는 유토피아 의식을 언급하는데 이것은 ‘아직 의식되지 않은 것이지만 언젠가 현실에 구체적으로 나타날 현상으로서의 ‘낮에 꾸는 꿈(Sueño diurno)’이다. 밤에 꾸는 꿈이 왜곡된 꿈, 즉 망상이나 허상을 나타낸다면 의식하는 상태에서 꾸는 꿈은 인간의 갈망과 희망을 나타낸다.

무엇보다도 그는 유토피아를 ‘추상적인 것’과 ‘구체적인 것’으로 구분했다. ‘추상적 유토피아’는 유토피아 본래의 의미를 축소하는 환상적이고 몽상적인 성격을 내포한 부정적 유토피아이며, ‘구체적 유토피아’는 실현 가능성을 배제한 긍정적이고 희망적인 유토피아를 의미한다. 이것이 충분한 실현을 기대할 수 있는, 인간을 자발적으로 동원할 수 있는, 그리고 역사

3) 블로흐는 그의 저서 『희망의 원리』를 선취의식(anticipatory consciousness)이라는 제목으로 시작한다. 이 의식은 미래에 일어날 어떤 상(象)을 현재화하는 의식이다. 이 의식을 통해 막연한 미래를 구체적 현실의 상으로 드러낸다. 선취개념은 후에 희망의 신학자 몰트만(J. Moltmann)에게 커다란 영향을 미친다. 그 밖에도 몰트만의 희망의 신학은 블로흐의 희망의 원리에서 그 기본 범주들을 수용한다. 몰트만은 신(新) 마르크스주의자 에른스트 블로흐의 메시아적 철학에서 미래를 지향하는 희망의 신학을 위한 가장 중요한 철학적 범주들을 발견했다. 특히 블로흐의 메시아 정신이 결정적인 영향을 끼친다. 이에 대해 칼 바르트는 1964년 『희망의 신학』이 출판되었을 때, 몰트만이 블로흐의 『희망의 원리』에 세례를 베풀었다고 비꼬았다. 그러나 희망의 철학과 희망의 신학은 결정적인 차이점이 있다. 희망의 철학은 하느님 없는 메시아니즘을 주장한 반면, 희망의 신학은 하느님과 함께하는, 하느님으로 말미암은 메시아니즘을 주장했다(김균진, 2005: 58-59). 한마디로 이 둘 사이의 차이를 말하면, 하나는 무신론적 희망이고 다른 하나는 기독교 신앙의 희망이다.

를 추동 할 수 있는 진정한 의미의 유토피아인 것이다.

유토피아 철학의 대가인 블로흐는 유토피아의 공간적 요소보다 시간적 요소를 강조했다. 전통적으로 유토피아가 인간 의식 안에 있는 어떤 장소로서만 이해되었다면, 그는 유토피아를 시간적 개념으로 발전시켰다. 유토피아는 이제 ‘미래지향적 시각(視覺)’을 포함하게 되었다. 미래, 내일, 희망은 한 마디로 시간적 개념이며, 보다 나은 세계에 대한 비전이 미래 사회를 향한 개방된 시간 선상에서 그려진다(정광일, 2007: 25).

그가 사용한 ‘선참’과 ‘선취’ 개념은 유토피아가 현재에서 어느 정도 맞볼 수 있고 느낄 수 있는 요소를 포함하고 있다는 점을 잘 나타낸다. 그러므로 이 용어가 현재와 동떨어진 미래를 가리키는 것만은 아니다. 블로흐 사상의 연장선상에서 보면, 유토피아가 없다면 세상은 이상도, 목적도 없이 현재 안에 유폐되고 동결된 채 남아 있을 것이고, 역사의 역동성도 사라질 것이다.

이 같은 유토피아는 보통 세 가지 차원을 포함한다. 불합리하고 변화의 의지가 없는 폐쇄적 현실에 대한 비판적 차원, 아직 실현되지 않은 이상을 지향하는 역동적 차원, 그리고 꿈과 희망이 미래에 가능할 구체적 프로젝트로 전환되는 창조적 차원이다. 물론 이 세 가지 차원은 별개로 발생하거나 진행되는 것이 아니라 동시적이며 통합적으로 나타난다. 이러한 유토피아는 우리로 하여금 더 멀리, 더 많은 것을 보게 한다. 불합리한 현실과 대척점에 있는 새 체제와 새 사회를 제시한다. 이 제시는 추상적인 것이 아니라 대안적이고, 역사적인 계획이 인도하는 구체적인 것을 포함하고 있다. 이런 의미에서 보면 유토피아는 현실을 이해하는 가장 효율적인 무기 중 하나이며 현실 분석의 유용한 도구이다.

이러한 유토피아의 정의와 개념의 변화를 잘 알고 있는 해방신학의 주창자 구띠에레스는 그의 신학에 이러한 유토피아의 개념의 변화를 반영했다. 그는 유토피아를 다음 세 가지 차원에서 이해한다(1977: 300). 첫째 유토피아는 현재의 역사적 실체와 관련을 맺고 있다. 이 역사적 관계는 단순하고 고정적인 것인 것이 아니라 복잡적이며 역동적이다. 즉 혁명론적인 ‘결별(訣別)’과 미래지향적인 ‘예보(豫報)’의 성격을 동시에 지니고

있다. 둘째 이 결별과 예보는 오로지 실천적 행동을 통해서만 성취된다. 마지막으로 “유토피아란 ‘합리적’ 질서에 속하는 것”이라는 블랑까르(Paul Blanchard)의 입장에 동의한다. 블랑까르는 위기와 전이의 순간이 올 때마다 유토피아는 참신한 활력을 가지고 재등장한다고 보았다(구띠에레스, 1977: 301). 이러한 긴장감이 우리가 사는 현실에 응축되어 나타났다가 어느 순간 폭발력을 지녀 사회 주체들이 꿈꾸는 역사적 프로젝트를 실현하기 위해 나아가는 것이다. 이와 같이 풍요로운 의미를 담지하고 있는 현대적 유토피아의 개념과 전통을 해방신학은 적극적으로 수용했다.

## IV. 정치, 하느님 나라 그리고 유토피아

### 1. 해방과 정치

구스파보 구띠에레스는 자신의 신학의 핵심 개념인 ‘해방’을 다음 세 가지 차원에서 이해한다. 먼저 해방은 압제받는 대중과 사회계급의 염원을 표현한 것으로 정치, 경제, 사회적 해방을 의미한다. 그러나 더 깊이 들어가면, 역사적 차원의 해방이 있다. 즉, 진정한 자유를 점차 쟁취하면서 새로운 인간, 질적으로 다른 사회를 창건하는 의미에서 해방이다. 마지막으로 종교적 차원의 해방은 근본적으로 죄에서의 인간 해방을 가리킨다(1977: 58-59). 그는 특히 현세적 의미에서 정치, 사회, 경제적 해방을 강조한다.<sup>4)</sup> 그래서 성서에서 말하는 해방도 정치적 해방과 깊은 연관이 있음을 시사하고 출애굽을 그 대표적 예로 제시한다. 해방의 특권적 장소는 결국 정치라는 인간 삶의 총체적 장(場)에서 이루어지는 것이다.

정치는 협의(狹義)의 의미로 권력 관계와 그 분배, 권력 추구와 수행과 관계되며 사회 공동체를 통합시키는 요소이다. 그러나 해방신학 운동에

4) 그렇다고 죄에서의 해방에 대한 종교적 차원의 해방을 무시하는 것이 아니다. 단지 그동안 신학에서 지나치게 죄에서의 해방만 강조한 관계로 사회, 정치적 차원이 소홀히 다루어진 것에 대한 보완 차원에서 정치, 사회적 차원을 전략적으로 강조했다고 이해할 수 있다.

뛰어난 사람들이 이해하는 정치는 보다 광의(廣義)의 의미를 포함한다. 즉, 인간의 품위와 사회 정의를 촉진할 목적에서 공공선(bien común)을 증진시키는 권력의 수행과 관계된 모든 활동으로 이해한다.<sup>5)</sup>

구띠에레스는 자신의 신학을 전개하는 데 정치영역을 중시한다. 왜냐하면 역사 속에 현존하는 교회는 그리스도교인들의 삶을 조건지우는 정치적 차원을 무시할 수 없기 때문이다. 정치적인 것은 인간 현실과 삶을 포괄하는 총체적 영역이다. 이 유토피아가 정치라는 매개를 통하여 가능한 것으로, 더 구체적이고 현실적인 것으로 나아간다. 이것은 다른 현실을 미리 경험하도록 미래를 보여주어 사람들의 행동을 자극하고 동원시키기도 한다. 이런 의미에서 유토피아가 정치와 역사의 추진동력 역할을 한다. 그래서 구띠에레스는 유토피아가 현존하는 것을 변혁시킬 실천적 행동을 불러일으켜야 한다고 보았으며, 이 유토피아가 새로운 사회의식과 새로운 인간관계 확립을 위한 참여와 투신을 가져와야 한다는 견해를 밝혔다(1977: 300-301). 그는 진정한 유토피아 사상은 정치적 활동을 요청하고, 풍부하게 하며 거기에 참신한 목표를 설정하도록 지원하는 것으로 믿었다(1977: 300). 한마디로 표현하면, 정치가 유토피아의 특권적 장소이며, 유토피아가 정치에 영감을 불어넣는 원천으로써의 역할을 한다고 할 수 있다.

해방신학도 그리스도교 신앙의 공적·정치적 차원을 강조했다. 점과, 신학이 정치의 중재가 없으면 공허해질 수 있음을 잘 인식했다는 점에서 몰트만(J. Moltmann)과 메츠(Metz, J. B.)의 정치신학의 연장선상에 위치한다고 할 수 있다.<sup>6)</sup> 그러나 해방신학은 기존 정치신학이 갖는 제 3세계

5) 제 2차 바티칸 공의회 의 사목헌장(Gaudium et Spes)은 정치와 공공선에 대하여 다음과 같이 정의한다: “정치 공동체는 공동선을 위해서 존재하고, 공동선 안에서 정당화되고 그 의미를 발견하며, 공동선에서 비로소 고유의 권리를 얻게 된다. 공동선은 개인과 가정과 단체가 더 완전하게 더 쉽게 자기완성에 도달할 수 있는, 사회생활의 모든 조건들의 총체를 내포한다”(74항).

6) 몰트만은 자신의 정치신학의 출발점을 ‘희망’에서 찾는다. 희망은 본래 하나의 신학적, 종말론적 개념이지만, 그 속에 유토피아적 의미 뿐 아니라 정치적 의미를 함유하고 있으며 정치적 기능을 가진다. 주어진 현실에 만족하지 않고, 그것에 모순되는 새로운 것을 기다리며 희망한다는 것은 이미 그 자체에 있어 주어진 현실의 부정을 뜻하기 때문이다. 그래서 유토피아는 결정적으로 더 나은 것을 바라는 희망과 관련된다. 유토피아는 현실의 결함과 허점에 대한 문제제기 속에서 출현하며, 그 모순들에 대한 수정을 요구한다는

종속과 착취의 현실에 대한 이해부족, 민중의 해방에 대한 열망에 있어 인식부족을 비판하면서 지난 세기 동안 급속한 발전을 보인 사회과학의 도움을 받아 보다 급진적이고 진일보한 신학을 선보였다. 여기에는 신(新) 마르크스주의자들의 방법론과 학문적 도움에 힘입은 바 크다. 특히 이 방법론은 민중의 열망과 희망이 유토피아와 관련되어 있음을 깨닫도록 하는데 유용했다. 이것은 초기 해방신학자들이 발전보다는 해방을, 기존 체제의 현대화보다는 사회주의 체제를 정치적 프로젝트로 받아들이도록 도왔다(구띠에레스, 1982: 304). 이런 상황 하에서 해방신학과 마르크스주의가 만나며 사회주의가 대안 사회적 모델로 부상했다. 사회 안에 적용이 가능한 구체적 차원의 유토피아로서 사회주의가 긍정적으로 고려되고 수용된 것이다.

## 2. 유토피아와 사회주의

구띠에레스는 디스토피아적인 중남미 현실을 분석하면서 자본주의 체제를 의심했다. 그에게 자본주의는 제 3세계에 종속과 저발전 구조를 파생시키기 때문에 전면적 수정과 변혁이 불가피한 체제로 인식되었다(1977: 146). 그의 동료 신학자인 레오나르도 보프(Leonardo Boff)도 자본주의가 자신들의 유토피아가 아니라 형벌이라고 단언했으며 구띠에레스의 노선에 동조했다(보프, 1996: 104). 구띠에레스를 포함한 대다수의 해방신학자들은 자본주의 체제가 기본적으로 개인적 이익 추구에 기초하며, 노동의 가치보다 자본의 가치를 중시한다는 점에서 비인간적, 반민주적, 반민중적 특성이 함축하고 있다고 보았다. 이 점은 구띠에레스 자신이 지도자로 활동한 페루 오니스(ONIS) 사제단이 자본주의를 비판하며 사유재산이 절대적이고 무조건적인 권리가 아니고 공공선에 종속된 권리라는 입장을 취한 데서도 잘 드러난다(Jo, 2005: 182). 이 사제단은 그리스도교 메시지를 통해 재화가 소수의 사람들을 위한 것이 아니라 모두를 위한 것이며 재산은 더 큰 상위 목적에 종속됨을 천명했다. 즉, 사회적 이익이 개인적 이익에

---

측면에서 정치적 반향을 예고하며 정치의 장(場)으로 이전된다(김균진, 2005: 50).

앞선다는 것이며 사유재산에 기초한 체제가 본질적으로 인간을 비인간화시키는 체제라는 것이다(Jo, 2005: 182). 따라서 구띠에레스는 급진적 변혁인 혁명의 필요성에 대해 긍정적 입장을 표명했다(1982: 112). 그는 이미 헌법, 법률, 다른 제도들을 통해 구조화된 자본주의의 기본 틀을 그대로 두고는 민중의 올바른 해방은 불가능하다고 보았다. 또한 “기존상황(status quo)을 근본적으로 무너뜨리는 일, 즉 현존하는 사유재산 제도의 개혁, 피착취계급의 세력신장, 인간 예속을 무너뜨릴 사회혁명만이 기존 사회를 새로운 사회, 사회주의적 사회로 변혁시킬 것”이라고 믿었다(1977: 46).

이점에서 보면 구띠에레스를 비롯한 많은 해방신학자들은 생산수단의 사유화가 아닌 사회적 공유를 주장하는 사회주의 체제를 더 선호했음을 알 수 있다. 그러나 이 사회주의는 기존의 소련, 동구, 중국, 쿠바 등 무신론적이고, 관료적이며, 전체주의적 색채를 띤 ‘역사적 사회주의’를 의미하는 것은 아니었다. 위에 언급한 국가들은 사회주의 국가 건설을 시도했으나 실패한 것으로 보았다. 엄밀한 의미에서 이들 나라에 대해 사회주의라는 평가를 하거나 용어를 사용하는 것이 진정한 의미의 사회주의 개념에 변질을 초래한다고 보았다. 그러므로 해방신학자들이 주장하는 사회주의는 위에 언급한 나라들과는 다른 인간적이고 그리스도교적이며, 동시에 라틴아메리카적 현실에 맞는 그런 사회주의를 의미하는 것이었다(Bonino, 1975, 35-40).

주교단 차원에서 중남미 최초로 사회주의 체제를 지지한 페루 주교회의도 다른 아닌 바로 이러한 사회주의를 지지한 것이었다.<sup>7)</sup> 다른 말로 하면 멕시코에서 활동하던 멘데스 아르세오(Sergio Mendez Arceo) 주교의 말처럼 동포애, 정의, 평화 등 그리스도교 원리들에 더 부합한 민주적 사회주의를 의미하고, ‘새 인간’의 출현이 가능한 사회주의 뜻하는 것이다(구띠에레스, 1977: 147). 여기서 ‘민주적’ 사회주의라 함은 페루의 호세

7) 교회 내에서 사회주의에 대한 새로운 이해의 활로를 틔운 것은 교황 바오로 6세였다. 그는 “사회주의의 여러 가지 표현(관대한 봉사, 정의의 사회를 구현하기 위한 염원, 정치적 조직과 목표를 두고 감행하는 역사적인 운동 등)과 인간을 완전히 자기충족의 인간으로 해석하는 이데올로기는 구분되어야 한다”고 천명했다(80주년, 31).

카를로스 마리아떼기(Jose Carlos Mariategui)가 말한 민중의 참여가 보장되는 사회를 의미한다.

그러나 구띠에레스는 사회주의를 말하면서 그것이 궁극의 목표가 아니라 ‘새 인간’의 출현의 수단일 뿐이며, 더 큰 이상은 어디까지나 새 인간의 출현임을 명백히 했다: “우리가 투쟁하는 대상은 빈곤과 불의와 착취이지만, 그 같은 대상을 ‘넘어서’—‘통해서’ 라는 표현이 낫겠다—우리의 목표가 되는 것은 ‘새 인간의 창조’임을 망각해서는 안 된다”(1977: 190). 한마디로 말하면 새 인간은 질적으로 다른 사회에 사는 전혀 새로운 인류를 의미한다.<sup>8)</sup>

구띠에레스는 사회주의가 완전한 사회체제라고 믿지 않았다. 단지 제 3세계에 많은 피해를 초래하고 가난한 사람들을 양산하는 현 세계의 지배적 체제인 자본주의보다 사회주의가 더 낫다고 보았을 뿐이다. 보프 형제도 그리스도교의 이상이 자본주의보다는 사회주의에 더 가깝다는 것을 인정했다(Leonardo Boff y Clodovis Boff, 1984: 10). 해방신학자들은 새롭고 구체적인 대안 체제가 부재한 현실에서 사회주의를 자본주의의 대안으로 보았으나 그것은 이 체제가 “신 인간” 출현에 더 나은 조건을 제공한다는 전제 하에서였다. 그들의 궁극적 목표는 결코 사회주의는 아니었다. 이것을 극명하게 보여주는 것이 레오나르도 보프의 다음 진술이다.

해방신학은 초창기부터 사회주의가 아니라 집단적이고 갈등적인 가난한 이들을 실천과 성찰의 중심에 놓았다. 다만 억눌린 이들의 대의를 진척시키기 위한 매개로서, 우리 인민들이 엄청나게 고통 받고 있는 자본주의에 대한 역사적 대안으로서 사회주의에 관심을 기울였다. 그러나 결코 사회주의를 모방해야 할 모델로 보지 않았다. 각국은 자신에 맞는 사회주의의 길을 찾아야 한다. 따라서 내가 알기로는 공산당 또는 사회주의 정당의 당원이 된 해방 신학자는 없다. 단지 사회주의를 외면할 수 없는 역사적 준거로서 드러냈을 뿐이다(1996: 105).

8) 이 ‘새 인간’ 사상은 쿠바 혁명의 전설이라고 불리는 체 게바라가 주장한 것인데 그는 착취와 종속이 없는 사회에서 가능한 새로운 차원에 사는 인간을 암시한 것이다. 즉, 개인적 애고리즘에서 탈피한 인간과 연대정신에 의해 충만한, 다른 단계에서 출현하는 인류를 지칭한 것이다.

구띠에레스처럼 레오나르도 보프도 베를린 장벽의 붕괴와 해방신학과의 관계를 의식하면서 해방신학의 원래적 직관이 사회주의의 붕괴나 마르크스주의적 합리주의의 위기로 인해 타격을 받지 않는다는 점을 분명히 했다. 왜냐하면 마르크스는 해방신학의 아버지도 대부분 아니며 최종적 근거는 가난한 사람들을 우선적으로 관심의 대상으로 선택하신 하느님의 가르침과 복음이기 때문이다(보프, 1996: 129-131).

### 3. 하느님 나라와 유토피아

구띠에레스와 주요 해방신학자들은 무엇보다 신앙인들이므로 최종적 유토피아로서 사회주의가 아닌 지상에 충만히 실현될 ‘새 하늘과 새 땅’을 의미하는 ‘하느님 나라’에 대해 말했다. ‘하느님 나라’는 신·구약 성서를 관통하는 일관된 테마이며 예수의 행적과 말씀의 선포의 핵심적 주제이다. 예수는 자신을 설교한 것이 아니라 하느님 나라를 설교했으며, 그리스도인에게 이 나라는 역사를 움직이는 유토피아라는 인식하에 하느님 나라의 의미를 강조함으로써 유토피아의 의미를 재발견했다(Gutiérrez, 1994: 224). 이 나라는 그리스도교인들에게 하느님 약속의 실현과 희망의 측면을 드러낸다. 즉, 하느님 나라의 도래는 하느님의 통치와 적에 대한 승리를 나타내므로 인간과 하느님 사이의 소통과 인간 해방의 충만성을 대표한다. 특히, 이 나라는 억압받는 자와 가난한 자들에게 우선적으로 구성원이 될 특권이 부여된 장소이다.

궁극적으로 그리스도교의 유토피아는 하느님 나라로 대변된다. 따라서 구띠에레스는 하느님 나라와 정의로운 사회를 연결시키면서 하느님 나라와 불의한 사회는 양립 불가능함을 선언했다(1977: 217). 그렇다고 하느님 나라와 정의가 실현된 세상을 동일시하지도 않는다. 단지 정의로운 세상은 하느님 나라를 구성하는 중요한 속성임을 강조한 것이다. 동시에 현재적 진보와 하느님 나라의 발전을 동일시하는 위험은 피하되 이 진보가 인간사회의 질서를 개선하는 데에 이바지하고 있는 한 하느님의 나라를 위해서도 중대한 의의를 가진다는 사목현장 39항의 노선을 따라 다음과 같

이 역설했다.

하늘나라를 정의로운 사회의 구현과 혼동해서는 안 되겠지만, 그렇다고 후자와 무관한 것이라고 생각해서도 안 된다. 또 그렇다고 해서 정의로운 사회란 하늘나라가 도래하기 위한 ‘필연적 조건’이라는 말도 아니요, 양자가 긴밀히 결합되거나 양자가 하나로 수렴된다는 말도 아니다. 오히려 하늘나라를 선포함으로써 정의의 사회를 건설하려는 염원을 이 사회에 계시하며, 사회가 스스로 미처 예견하거나 탐색하지도 않은 차원과 길을 발견하도록 인도하는 것이다. 하늘나라는 인간애와 정의의 사회 한가운데에 실현되는 것이며, 이 같은 실현은 모든 인간이 하느님과 완전한 친교를 이루리라는 약속과 희망을 열어준다. 곧 정치세계가 영원한 세계로 접목되는 것이다(구띠에레스, 1977: 297).

이 하느님 나라에 대한 이해가 중요한 것은 이 개념에 대한 이해에 따라 그리스도교의 모습이 달라지기 때문이다. 하느님 나라를 현세적으로만 이해하면 그리스도교는 정치적 혁명이나 사회변혁을 위한 종교가 될 것이며, 반대로 하느님의 나라를 저 세상 적으로만 이해하려 한다면 그리스도교는 마음의 종교, 마음을 달래는 피안의 종교가 된다(정광일, 2007: 130). 해방신학자들의 뜻과는 달리 이 신학은 하느님 나라의 현세적 측면이 강조된 것으로 이해되고 있다. 그것은 이 신학이 기존의 그리스도교가 현상 유지 종교적 특성을 보인데 대해 강력히 비판하면서 등장했기 때문인 것으로 보인다.

해방신학자들은 공관 복음서의 저자들이 제시하는 하느님 나라는 비록 미래를 향해 건설되지만, ‘지금’ 실현되어야 하는 나라임을 깨닫기 시작했다. 그리하여 해방신학자들은 과거를 말하기보다는 그리스도인들의 현재와 미래의 과업을 훨씬 더 강조하게 되었다. 이미 예수 그리스도와 함께 이 하느님 나라가 시작되었으나 아직 완성되지 않은 하느님 나라의 긴장 사이에 신앙하는 주체들인 그리스도인들과 교회가 신앙의 여정을 계속하고 있는 것이다. 이점에 대해 브라이트(J. Bright)는 이미 “하느님 나라가 가까이 왔다”는 예수의 선언과 아직도 오지 않았으므로 “당신의 나라가

임하소서”라고 기도하는 교회 공동체의 염원은 기독교 유토피아의 이중적 특성을 잘 나타낸다고 보았다(1973: 208-209).

이 하느님 나라의 이중적 특성은 해방신학을 이해하려고 하는 사람들에게 많은 혼란을 야기하는 것이 사실이다. 단지 해방신학자들은 자신들이 주장하는 하느님 나라가 전통신학에서 강조하던 피안적 세상만을 가리키는 것이 아니라는 점을 분명히 했다. 즉, 유토피아적 미래가 인간의 노력 없이 거저 다가오는 것이 아니라 인간의 능동적 협력에 의해 건설된다는 점이다. 동시에 이들이 강조한 것은 가난하고 억압받는 사람들이 없는 정의로운 사회를 건설할 수 있다는 희망을 가지고 사회변혁을 위해 투신하는 행동하는 신앙이다.

## V. 해방신학과 유토피아의 근거: 그리스도교적 희망

하느님 나라와 세상 끝 날에 대해 언급하는 종말론은 밀접한 연관이 있다. 앞서 언급한 대로 해방신학자들에게는 사회주의가 인간을 해방시키는 것이 아니라 하느님 나라의 완성이 전체적 해방의 유토피아를 실현하는 것으로 나타나며 완전한 종말론적 해방을 의미한다. 이 하느님 나라는 총체적 해방을 상징한다. 그리스도교의 유토피아는 하느님 나라에 상응한다고 할 수 있다(Ellacuría, 1994: 395). 이 하느님 나라는 무엇보다 그리스도교의 유토피아와 희망과 연관된다. 신학적 삼덕(三德)에 속하는 신(信), 망(望), 애(愛), 중에서 망에 해당하는 희망은 그동안 다른 것보다 그 중요성이 덜 강조되었다. 그러나 독일의 신학자 몰트만은 종말에 대한 연구를 통해 원래 그리스도교의 본질에 속했던 희망을 되살려냈다. 그는 종말론을 ‘마지막에 관한 가르침’으로 이해하고 성서의 한 부록 정도로 이해하던 인식을 바꾸어 종말이나 희망이 오늘날 우리에게 던지는 의미를 재해석했다. 그는 그리스도인들이 그리스도의 재림, 세계 심판과 하느님 나라의 완성, 죽은 자들의 보편적 부활과 만물의 새 창조 등 이러한 사건들을 ‘최후의 날’로 미루어 버림으로써, 이 사건들은 종말이 오기 전에,

역사 안에서 우리가 영위하였던 모든 날을 위한 그 교훈적이고 비판적인 의미를 상실하고 말았다고 주장한다(몰트만, 2007: 21). 이러한 종말에 대한 편협한 인식은 결국 종말을 우리의 역사적 현실과 동떨어져 초월적 시간으로 남아있게 만들었다. 따라서 몰트만은 종말론이 단순히 세계의 마지막 일들에 관한 이론이 아니라 “희망되는 것과 희망하는 것을 포괄하는 기독교 희망에 관한 이론”이라고 정의했다(김균진, 2005: 37-38). 그는 하느님의 약속을 통해서 현재는 이제 과거로부터 규정되는 것이 아니라 미래로부터 결정된다고 보았다. 미래란 과거와 현재로부터 되거나 될 수 있는 무엇이 아니며 현재로 다가오는 것이다(몰트만, 2005: 14). 이와 같은 논리는 시간이 과거에서 현재를 거쳐 미래를 향해 흘러간다는 우리의 일반 인식을 뒤엎고, 신앙 안에서는 또 다른 인식의 시간이 가능성을 보여주었다. 즉, 아직 드러나지 않은 미래는 하느님이 보여주신 약속 가운데서 이미 자신을 알리기 시작하며, 일깨워진 희망을 통해 현재 속으로 파고 들어온다. 몰트만의 사상을 보다 구체적으로 표현하면 다음과 같다.

종말은 오고 있지만 현재 속으로 폐기되지 않고 미래에 머물러 있으며, 세계가 언제나 지향해야 할 미래로 머물러 있는 동시에 현재 속으로 오고 있다. 이것은 비인간적이고 불의한 현재 속으로 들어와서 현재를 동요시키고 하느님 나라의 미래를 향해 개방시키는 변혁의 힘으로 작용한다. 그리스도인들은 그들 자신의 존재와 교회 공동체 안에서 오고 있는 종말, 곧 하느님 나라를 경험하는 동시에 그것의 궁극적 완성을 기다리고 희망해야 한다(김균진, 2005: 37).

해방신학은 바로 이러한 인식의 시간, 종말과 희망에 대한 발전된 개념을 수용했다. 구뎀에레스는 종말사상의 핵심이 장차 도래할 것에 대한 기대감과 약속에 충실하신 하느님이 과거에 당신 백성에게 보여주신 사랑에 대한 기억 때문에 우리가 품게 되는 희망이라고 요약했다(1977: 211). 특히 희망의 기능과 그 추동력에 대해 다음과 같이 강조했다.

희망을 갖는다 함은 미래에 관해서 무엇을 안다는 것이 아니라, 순박한

정신을 지니고서 미래를 하나의 선물로 받아들이고자 자기를 개방한다는 것이다. 그러나 이 선물을 받아들이려면 불의를 거부하고, 인권이 유린당하는 데 저항하고 평화와 형제애를 건설하는 투쟁에 참여하여야 한다. 그러한 행동들을 하는 것이 곧 이 선물을 받아들이는 행위가 된다. 그렇게 함으로써 희망은 역사의 가동력이 되고 해방시키는 기능을 한다 (구띠에레스, 1977: 281).

이처럼 구띠에레스는 그리스도교적 희망과 유토피아의 해방시키는 기능을 서로 묶어 미래와 변혁을 위한 투쟁의 매개체로 언급했다.

레오나르도 보프의 확신처럼 유토피아는 이러한 희망의 원천에서 배태된다(1993, 68). 유토피아는 원래 그리스도교적 전통과 배경에서 잉태되었다. 토마스 모어도 이 전통과 배경에서 그의 저작 『유토피아』를 저술했다는 것은 잘 알려진 사실이다. 더 구체적으로 말하면, 해방신학의 유토피아는 그리스도교 희망에서 탄생되어 나온다. 이점을 프란츠 힌켈라메르트(Hinkelammert, F.)는 해방신학의 바탕을 이루는 인간적 희망, 즉 유토피아가 그리스도교의 타고난 낯임을 주장했다(1999: 404). 해방신학은 각 시대와 처한 상황에서 중남미를 비롯한 제 3세계 민중과 사회의 희생자들 안에서 불타오르는 희망과 유토피아 열망을 수렴해 내려왔다. 해방신학이 각 시대마다 그 초점을 달리하면서 흑인, 여성, 인디오, 생태, 경제 신학 등 다양한 신학으로 분화한 것도 유토피아와 희망에 관심을 두었기 때문이다. 그리고 이것은 이미 구띠에레스 신부가 1971년 출판한 『해방신학』의 서문에서 이 신학이 갖는 목표로 “우리가 품고 있는 희망의 근거를 찾아내자는 것이다”라고 밝혔던 것과 온전히 일치하는 것이다(1977: 11-12). 이점을 에드워드 클리어리 신부는 다음과 같이 요약했다: “우리는 해방신학자들이 하느님 나라가 현재에 존재하게 하면서 미래를 실현하는 개념을 강조하였다고 말할 수 있다. 이렇게 해서 해방신학자들은 유토피아를 핵심적인 비전으로 포함하는 하나의 신학을 명백히 채택하고 있었다”(1998: 126).

## VI. 결 론

앞서 살펴보았듯이 해방신학은 라틴아메리카의 전통적 유토피아 사상과 맥을 같이하며, 그러한 유토피아적 사상과 전통을 신학적으로 표현한 것임을 확인할 수 있었다. 이런 전통때문에 이 신학은 라틴아메리카에서 비참한 생활과 착취의 현실을 단지 수동적으로 수용하게끔 강요하는 상황에 반기를 들었던 것이다. 해방신학은 불의한 기본 체제와 구조적 불평등에 반대해 투쟁할 수 있는 영감을 불러일으켰으며 사회적 저항의 공간을 형성하도록 자극했다. 유토피아적 요소를 통해 더 나아갈 수 없는 고통스럽고 막다른 현실에서 새로운 가능성과 공간을 열고 가난하고 억압받는 제3세계 민중에게 가능한 하나의 오리엔테이션을 제공했다. 그리고 이 대륙에서 사는 사람들의 숨겨진 역동적 열정과 희망을 자극했다. 동시대 사람들이 필요에 적절히 대응하면서 인간의 본질로부터 우러나는 열망을 종교영역에서 수렴해 냈다. 이 해방신학은 종교적 차원에서 이 대륙의 가난한 자들과 민중들에게 다시금 희망하고 유토피아를 꿈꿀 수 있는 권리를 되돌려주었다.

인간이 지향해야하고 실현해야만 하는 이상적 유토피아는 본질적으로 현실을 비판하고 새로운 현실을 건설하도록 요구한다. 해방신학은 단지 현실에 대한 비판만 한 것이 아니라 나름 대안을 찾으려 시도했다. 동시에 해방신학은 라틴아메리카의 가치 인정과 존엄 위에 새로운 사회를 건설하려는 이상을 대표한다. 즉, 라틴아메리카 사람들의 소외, 가난, 착취, 발전 가능성의 결핍이라는 현실에 기초해서 그들의 소망에 부응하는 해방이라는 유토피아를 주장했다. 그래서 힘이 있고 이 지역 신자들과 민중에게 희망으로 다가 선 것이다.

민중의 열망을 수렴해 제시한 구체적 대안으로는 자본주의의 결함을 극복하는 사회주의를 제시했다. 그러나 우리가 상기해야 할 것은 해방신학의 최종 목표는 사회주의 건설이 아니라는 점이다. 오히려 이 신학의 영감의 원천은 마르크스주의나 사회주의가 아니고 복음이 제시한 길ियो 정의로운 사회 구현이며, 하느님 나라 실현이다. 즉 인간의 존엄성이 존중

되고 하느님의 법이 지배하는 그런 유토피아이다.

그러나 여기서 구띠에레스를 비롯한 해방신학자들이 주장하는 정의로운 사회의 은유적 모델인 하느님 나라의 유토피아 개념이 갖는 한계 또한 지적할 필요가 있다. 가난한 사람들의 요구가 수용되고 진리가 회복되는 정의로운 사회의 비전 제시는 의미가 있다 하더라도, 기존 체제와는 다른 변혁을 위한 구체적인 모델로서 하느님 나라는 구체성이 떨어진다. 특히 비그리스도교인과 비종교인들에게 하느님 나라는 너무 추상적이고 수사학적이라는 단점이 있다. 그래서 아직도 해방신학이 사회주의 모델을 넘어선 21세기에 맞는 대안 사회의 모델을 구체적으로 제시하지 못하는 것이다. 해방신학자들이 말하는 ‘라틴아메리카적 사회주의’의 대안적 모델이나 하느님 나라가 어떻게 구체적으로 이 세상에서 실현 가능한지 구체적인 모델을 제시하는데 까지 나가지 못하고 있다는 점에서 오늘날 해방신학은 그 한계에 직면해 있다.

그럼에도 불구하고 후쿠야마가 말한 ‘역사의 종말’이나 대안의 부재는 해방신학자들에게 절망을 유발시키기보다 오히려 새로운 유토피아의 탐구를 자극한다. 인간이 희망과 유토피아를 포기하는 것은 인간 자신을 포기하는 것은 물론, 역사, 사회를 포기하는 것임을 구띠에레스를 비롯한 해방신학자들은 잘 알고 있기 때문이다. 비록 베를린 장벽과 구소련의 붕괴 후 커다란 타격을 받았지만 끊임없이 새로운 활력으로 재부상하는 해방신학이 왜 이리도 강한 생명력을 가졌는지에 대한 해답은 바로 라틴아메리카 민중의 희망과 유토피아의 전통에 해방신학의 뿌리가 박혀있고 지속적인 영양을 공급받고 있기 때문이다.

본 논문은 마치며 한 가지 아쉬운 점은 지면 관계상 신학적 차원이 아닌 세속적 욕망에 기초한 유토피아와 해방신학의 종교적 요소가 어떻게 결합되어 있는지, 또는 해방신학의 유토피아 관점이 신학적·종교적 차원에서 일으킨 부정적 영향은 무엇인지 하는 것까지는 다루지 못했다는 것이다. 이러한 부족한 부분은 후일의 지속적인 연구를 통해 보완되어야 할 것이다.

## 참고문헌

- 구스파보, 구띠에레스. 1977. 『해방신학』. 성염 옮김. 왜관: 분도출판사.
- \_\_\_\_\_. 1982. 『가난한 사람들의 역사적 위력』. 김수복 옮김. 서울: 성요셉출판사.
- \_\_\_\_\_. 1987. 『해방신학의 영성』. 이성배 옮김. 왜관: 분도출판사.
- 김균진. 2005. 「희망의 하느님-희망의 종교」. 한국조직신학회(편). 『희망과 희망사이』. 서울: 한들출판사. 31-62.
- 김진. 2006. 『에른스트 블로흐와 희망의 원리』. 울산: 울산대학교출판부.
- 김항섭. 1998. 「신자유주의적 유토피아 비판」. 《신학과 사회》, 12: 365-376.
- 러셀, 자코비. 2000. 『유토피아의 종말』. 강주현 옮김. 서울: 모색.
- 레오나르도, 보프. 1986. 『교회의 권력과 은총. 해방신학과 제도적 교회』. 유종순 옮김. 서울: 성요셉출판사.
- \_\_\_\_\_. 1993. 『해방자 예수 그리스도. 우리 시대의 비판적 그리스도론』. 황종렬 옮김. 왜관: 분도출판사.
- \_\_\_\_\_. 1996. 『생태신학』. 김항섭 옮김. 서울: 가톨릭출판사.
- 손철성. 2003. 『유토피아, 희망의 원리』. 서울: 철학과 현실사.
- 박재순. 1999. 「기독교의 유토피아 사상: 하나님 나라」. 《시대와 철학》, 18: 31-49.
- 이남섭. 1998. 「중남미 종교변혁 운동의 유토피아 사상: 아이티의 라발라스 선거혁명과 멕시코 원주민 운동을 중심으로」. 《신학과 사회》, 12: 357-363.
- 에드워드, 클리어리. 1998. 『중남미 교회의 위기와 변화』. 오경환 옮김. 서울: 가톨릭출판사.
- 위르겐, 몰트만. 2005. 「희망의 신학과 철학」. 한국조직신학회(편). 『희망과 희망사이』. 서울: 한들출판사. 9-30.
- \_\_\_\_\_. 2007. 『희망의 신학』. 이신건 옮김. 서울: 대한기독교서회.
- 정광일. 2007. 『기독교 유토피아의 가능성』. 서울: 한국학술정보.
- 제임스, 브라이트. 1973. 『하느님 나라』. 서울: 컨콜디아.
- 프란츠, 힌켈라메르트. 1999. 『물신. 죽음의 이데올로기적 무기』. 김항섭 옮김. 서

울: 다산글방.

- Berryman, Phillip. 1987. *Teología de la liberación*. México: Siglo XXI.
- Bloch, Ernst. 1986. *The Principle of Hope*. Messachusetts: MIT Press.
- Boff, Leonardo and Clodovis Boff. 1984. *Salvation and Liberation: In search of a balance between faith and politics*. New York: Orbis Books.
- Bonino, José. 1975. *Doing Theology in a revolutionary situation*. Maryknoll: Orbis Books.
- Castillo, José María. 1998. *Los pobres y la teología*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2008. "Utopía en la teología de la liberación." *Anatélei*, 20: 77-86.
- Ellacuría, Ignacio. 1994. "Utopía y profetismo." in Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino(eds.). *Misterium Liberationis. Concepto fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta. 393-442.
- Gerardo Díaz, Luis. 2006. "Utopía y liberación: la teología de la liberación a treinta años de su surgimiento." in Horacio Certutti Guldberg(ed.). *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*. México: UNAM-CCyDEL. 145-164.
- Gutiérrez, Gustavo. 1994. *El Dios de la vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Densidad del presente*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP.
- Libânio, João Batista. 2000. *Utopía y esperanza cristiana*. México: Ediciones Dabar.
- Jo, Young Hyun. 2005. *Sacerdotes y transformación Social en Perú(1968-1975)*. México: UNAM-CCyDEL.
- Magallon, Mario. 2006. "La Utopía en América Latina." in Horacio Certutti Guldberg(ed.). *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*. México: UNAM-CCyDEL. 13-38.
- Secretariado General del CELAM. 1968. *Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II. Conclusiones*. México: Librería parroquial de Clavería.

Smith, Christian. 1994. *La teología de la liberación*. Barcelona: Paidós.

Sung, Jung Mo. 2007. "Cristianismo de liberación: fracso de una utopía?" *Pasos*, 130: 1-16.

## 조영현

주소: 서울특별시 관악구 관악로 599

E-mail: latin-jo@hanmail.net

- 
- 논문접수일: 2009년 4월 1일
  - 심사완료일: 2009년 4월 15일
  - 게재확정일: 2009년 4월 24일