

Praxis와 Analogy

최 봉 기
(윤리학·조교수)

목	차
I. 현대 신학의 경향	II. 프락시스의 반성으로서의
1. 현대 신학의 경향	신학-해방신학의 방법론
2. 제 3 세계 신학의 등장	III. 상황화로서의 신학- 아시
3. 해방신학의 범위	아 신학의 방법론
4. 토착화 신학과 콘텍스트 신학	IV. 제 4 프락시스의 반성으로서의
	신학-아시아 신학의 가능성

여기서 프락시스(praxis)와 아날로지(analogy)란, 제 3 세계 내의 신학하는 방법론을 대비시킨 것으로서 프락시스는 라틴아메리카 내에서의 신학하는 방법론의 중심 개념이 되는 것을, 아날로지는 아시아에서의 신학하는 방법론을 비판적인 의미에서 표현하고자 했다. 아시아 신학을 일반적으로 ‘토착화 신학’ 또는 ‘콘텍스트화 신학’이라고 말하나 아직도 일치되지 않는 진행 사항이며, 아날로지의 단계를 벗어나고 있지 못함을 라틴아메리카의 해방신학과 비교해서 논하고자 한다.

이와같은 방법론상의 비교를 위해서는 그러한 신학적 배경이 매우 중요하다고 여겨져 현대 신학의 경향을 제 3 세계의 신학이 나오기까지 약술하고자 했다. 그러나 이 논제의 목적은 해방신학과의 비교를 통해서 아시아 신학을 비판하고 또한 그 가능성을 추구하는데 있다.

I. 현대 신학의 경향

1. 현대 신학의 경향

현대 신학의 경향은 그 동기에 있어서 1) 19세기에 시작되어서 그 흐름이 20세기까지 지속되고 있는 철학적 자유주의, 2) 19세기 말과 20세기 초에 대두한 철학적 자유주의에 대한 반작용으로서의 프로테스탄트 근본주의, 3) 세계 양차 대전 기간에 소생한 신정통주의 내에서의 성서신학, 4) 미래에 대한 전망이 확실치 않은 다양한 형태의 급진 신학의 대두, 5) 새로운 재건으로서의 최근의 몇 가지 신학 등으로 구분되고도 있다.¹

철학적 자유주의는 1800년대 초기에 칸트의 그늘 아래에서 시작되었다. 이성비판론으로 잘 알려진 그의 인식론은 교황의 권위와 성서의 권위에 위협스러운 도전이 아닐 수 없었다. 헤겔의 사색적인 합리론으로 여겨지는 유한(有限)과 무한(無限) 사이의 변증법에 의한 진화론 세계관은 신화론(mythology)적인 神論을 위기에 처하게 했다.

“현대 신학의 아버지”로 불리우고 있는 쉘라이엘마허(F. D. E. Schleiermacher, 1768~1834)는 신학의 핵심을 지금까지 중심이 되어온 이성(理性)이 아닌 감정에서 발견했다. 직관과 감정에 기초한, 개인적인 경험에 의한 무한(無限)과의 연합은 이성에 의존했던 철학적 자유주의에 비해 기독교 신앙의 보수성에 훨씬 많은 여지를 할애할 수 있는 것이었다. 그의 신학 속에서는 인간 중심인 고전적인 루터신학과 신 중심인 칼빈신학이 교차하고 있음을 볼 수 있다.

그러나 리츨(Albrecht Ritchl 1822~89)에게 와서는 기독교 신학 내의 자유주의가 분명해지는데 그는 도덕적 가치 위에서 자신의 신학의 독특성을 주장했다. 제 1차 세계대전 이후에 일어난, 그리고 시카고대학을 중심으로 하고 화이트 헤드(A. N. Whitehead)의 과정철학(process philosophy)이

¹ D. Moody, *The Word of Truth*. (Grand Rapid : W. B. Eerdmans Pub Co., 1981), Chapter 1 참조.

핵심이 되는 과정신학(process theology)이 나오기까지 프로테스탄트 신학내의 자유주의는 신학적 경향의 전위자(前衛者)가 되는데 주저하지 않았다.

1909년은 프로테스탄트 근본주의의 시작에 결정적인 전기(轉機)가 되는 해였다. ‘근본주의’(The Fundamentals)라고 하는 일련의 시리즈가 리만과 밀튼형제(Lyman and Milton Stewart)의 기금에 의해서 출판되고 스코필드(C. I. Scofield)의 「스코필드 관주성서」(*Scofield Reference Bible*)가 이 때에 간행되어 급속한 근본주의 운동의 확산에 큰 영향력을 주기 시작했다. 하지(Charles Hodge 1797~1878)의 ‘조직신학’이 중심되는 전통적인 칼빈주의로 통하는 보수주의와 성서의 문자적 무오성(無誤性), 그리스도의 동정녀 탄생, 대속(代贖), 그리스도의 육체적 부활, 육체적인 그리스도의 재림의 임박을 중심교리로 하는 근본주의(Fundamentalism), 달라 스신학교를 중심으로 하는 세대주의(Dispensationalism), 그리고 약간의 경향을 위에 나열한 신학과는 달리하는 소위 복음주의(Evangelicalism)가 프로테스탄트 내의 근본주의를 대표한다고 볼 수 있겠다.²

제 1 차 세계대전의 종말에 가서는 소위 ‘위기신학’(theology of crisis) 또는 ‘변증신학’(dialectical theology)이 등장하기 시작했으며 그것은 미국 내에서 ‘기독교 현실주의’(christian realism) 또는 ‘신정통주의’(neo-orthodoxy)로 소개되었다. 칼 바르트(Karl Barth)의 로마서 주석은 “신학자들의 놀이터 위에 던져진 폭탄”으로 비유될 만큼 충격적이었으며, 영문 번역판으로 도합 8856페이지에 달하는 그의 「교회 교의학」 *Church Dogmatics* 은 칼빈니즘의 개혁주의적 전통을 잇는 신학계의 금자탑을 기록해 놓은 대작인 것이었다. 선포되고, 기록된 그리고 제시된 하나님 말씀으로서의 신학은 “그리스도만이 유일한 하나님의 계시”라고 하는데서 그리스도 중심

² Evangelicalism은 무디교수에 의하면 현대과학과 사회적 문제점들을 그들의 신학용어에 구사하는데서 구보수주의와 차이가 난다고 한다. (Ibid., p. 22)

³ *The Ecumenical Review*. Vol. XXIV, No. 1. p. 55, Jan '72 참조.

신학으로 전개되었으며, 이로 인해서 에밀 브룬너(Emil Brunner)가 그와의 친분 관계를 단절하므로써 바르트는 “위에서 부터”(from above) 내려다 보는 천상(天上)의 신학자가 되어 ‘아래로 부터’(from below) 추구해 올라가는 신학자들과는 격리되는 고독을 겪어야만 하기도 했다.

바르트와의 결별은 브룬너로 하여금 더 이상 바르트의 ‘작은 메아리’가 되지 않게 했으며 하나님과의 ‘나와 너’(I-Thou) 관계 속에서 만남을 중심으로 하는 보다 인격적인 그의 신학은 루터신학과 칼빈주의적 경향이 짙은 기독교 현실주의(christian realism) 사이에 가교(架橋) 역할이 되기도 했다. 이후 신학계의 관심은 잠시 독일과 스위스를 떠나 스코틀랜드, 스칸디나비아반도로 옮겨져 베일리형제(D. M. Baillie and J. Baillie), 아울렌(G. Aulen), 니그렌(A. Nygren) 등이 각광을 받기도 했다.

소위 ‘급진신학’(radical theology)으로 불리워지는 일맥의 신학적 경향은 틸리히(Paul Tillich)에게서 부터 비롯되며, 그의 ‘조직신학’(systematic theology)은 따라서 철학적 존재론이 강한 색채를 이루고 있는 것을 볼 수가 있다. 실존주의 철학의 영향을 받은 신학자들 가운데는 틸리히 외에 신약학자로서의 볼트만(Rudolf Bultmann)이 또한 그 대표적인 예가 되겠으며, 마침내는 로빈슨(John A. T. Robinson)을 거쳐서 사신신학(死神神學)에 이르게 되는 것을 볼 수가 있다. 1965년 10월 22일자 타임지의 표제(表題)로 등장한 “하나님은 죽었는가?”(Is God dead?)에 긍정적인 대답을 한 사람들은 불교에 깊은 관심을 갖고 있던 알타이저(Thomas J. J. Altiger)를 비롯해서 해밀톤(W. Hamilton), 반 뷰렌(P. Van Buren), 바하니안(G. Vahanian) 등을 들 수 있겠다. 뒤이어 세속신학(世俗神學)이 하비 콕스(Harvey Cox)의 「세속도시」(*Secular City*)라는 책을 통해 등장했으며 플렛처(Joseph Fletcher)의 상황윤리가 기독교 윤리학에 논쟁점을 가져다 주었다.

신학계의 최근 경향은 그리스도론을 중심으로 하는 판넨버그(Wolfhart Pannenberg), 계약신학의 폰 라드(Gerhard Von Rad), 신약학에서의 케

제만 (Ernst Kasemann) 등을 비롯해서 블로흐(Ernst Bloch), 멧츠(John B. Metz), 몰트만(J. Moltmann)이 임군(一群)을 이루는 소위 정치신학과 희망의 신학이 그 방향을 지시하고 있으며 이들의 영향을 받은 제 3 세계 내에서의 신학운동이 거칠은 목소리를 가지고 등장하기 시작했다.

2. 제 3 세계 신학의 등장

“제 3 세계”³라는 말은 사회, 정치, 경제 구조상 저발전 국가를 나타내는 말로써 1960년대 후반부터 ‘저개발국’ 대신으로 제 1 세계와 구별하여 쓰여지기 시작했다. 처음에는 제 1 세계에 해당되는 국가들로서 北美(미국과 캐나다), 영국, 서부유럽과 오스트레일리아, 남아프리카를 포함시키고, 제 2 세계 속에 소련과 동부유럽의 사회주의 국가들을 포함시킨 나머지 국가들 가운데서 일본을 제외하고서는 제 3 세계 국가들을 구분했었으나, 점차 제 2 세계 개념은 희미해져 가고 제 1 세계 개념마저도 적극적인 의미를 갖지 못하게 되었지만 “제 3 세계” 개념만은 아시아, 아프리카, 라틴아메리카를 일컫는 대명사적 개념으로 굳어져 버리고 말았다. 이들 국가들의 특징은 식민지로서의 경험을 갖고 있으며 독립 후에는 다시 사회, 경제, 문화적인 신식민지 구조하에서 타격을 입고 있는 나라들로서, 따라서 정치, 안보적인 면에서 매우 불안정된 국가들로 지목받고 있는 것이다.

이미 위에서 현대 프로테스탄트 신학의 경향들을 열거했거니와 지금까지의 신학운동은 이들 가난하고 억압당해 온 제 3 세계 사람들과는 동떨어진 상황에서 있었던 일들로서 제 3 세계 사람들은 언제든지 피동적으로 그러한 신학을 받아들이는 입장에만 있었다. 그런데 문제는 이와같은 신학이 제 3 세계의 실제적인 삶을 반영하지 않았을 뿐만 아니라 이들을 억압해 온 이데올로기를 신학적으로 합리화 시켰다고 하는데서 제기되고 있다. 이와같은 신학을 가리켜 구티에레즈(G. Gutierrez)는 ‘타자’(他者: the other) 또는 ‘비인간’(非人間: nonperson) 중심의 신학이라고 말하고 있고,⁴ 듀셀

⁴ Michael L. Cook, “Current Theology,” Theological Studies, Vol. 44. 1983, p. 259.

(Eurique Dussel)은 ‘신학적 이데올로기’⁵라고 표현하고 있다.

다른 한편으로, 지금까지 서구유럽과 北美가 중심이 되어온 신학은 신앙에 관한 실천적 반성이기 보다는 이론적 반성에 불과했으며, 기독교 신앙에 대하여 회의를 갖고 있는, 급속하게 과학화 되어감으로써 변화의 소용돌이 속에 살고 있는 지성인들에게 신앙의 의미를 변증하고자 한 신학이었는데서도 제 3 세계 사람들에게는 불만족스러운 것이었다. 그러한 신학은 우리는 쟁과리에 불과하다는 것이다.

결국 제 3 세계 신학의 등장이란 지금까지 진행되어온 신학에 대한 비판적 반성에 의한 것임을 알 수 있다. 또한 그렇게 할 수 있었던 것은 단지 외부적 조건에만 기인된 것이 아니고 제 3 세계 사람들의 내부적 자각에 더 많은 조건이 성립되고 있다. 식민통치 기간 동안에 받아온 억압과 착취는 독립 후에도 경제, 정치, 문화, 사회적으로 식민지적 구조하에서 계속되며, 소위 ‘발진이론’(trickle down)에 의한 저개발국에 대한 경제개발 정책의 결과가 국제적으로 부익부 빈익빈 현상을 초래하게 되었을 때 제 3 세계 사람들은 이런 모든 문제점들을 구조적인 관점에서 발견하기 시작했다. 아시아, 아프리카, 라틴아메리카 대륙에 살고 있는 사람들이 이제 자각의 눈을 뜨기 시작했으며 문제의 근원을 찾아 해결해 보고자 하는 의지를 나타내기 시작한 것이다.

신학적으로 이와같은 자각 현상이 더욱 두드러지게 나타난 것은 역시 라틴아메리카였다. 그럴만한 이유는 우선 라틴아메리카 대륙의 선교 역사가 다른 제 3 세계 대륙보다 오래일 뿐만 아니라 그와같은 오랜 선교 역사 가운데 식민통치와 밀접하게 결부된 교회 성장과정에서 정치적 경제적인 문제와 교회가 매우 밀접한 관계를 가지고 있음에 기인된다. 다음으로 아시아나 아프리카는 기독교인들이 소수에 해당되지만 라틴아메리카는 기독교인이 다수에 해당하면서도 서부유럽이나 북미와 차별이 있다는데도 그 원

⁵ Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America*. (Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1981), p. 12.

인이 있다. 끝으로 식민 통치에 관련된 국가들이 스페인, 포르투갈 등 기독교 국가였다고 하는 것이다. 따라서 라틴아메리카에서의 해방신학 운동은 보다 복합적인 사회, 문화, 정치, 경제적 해방에 교회가 깊이 연루되어 있음을 알 수 있다.

그러나 아시아나 아프리카의 신앙적, 신학적 자각운동은 지리적, 역사적, 배경을 달리하면서도 시기적으로 매우 비슷하게 시작되었다고 하는데서 깊은 의미를 갖는다.⁶ 이와같은 사실에 의해서는 제3세계 내에서의 신학적 운동이 어느 한편으로 부터 다른 한편에 일방적으로 영향을 주었다고 하기보다는 상호간에 포함되는 것이었으며 보다 역사적 현상이라는데 견해를 같이할 수 있다고 본다.

3. 해방신학의 범위

일반적으로 해방신학을 제3세계 신학과 일치시키는 경향이 있는데 그와 같은 일치화가 타당한 것인가 하는 문제가 제기되지 않을 수 없다. 물론 라틴아메리카 신학자들은 자신들의 신학 작업을 서슴없이 해방신학이라고 말하고 있다. 해방신학의 범위를 논하기 위해서는 해방신학에 대해서 보다 자세한 설명이 전개되나 그것은 방법론을 다루게 될 다음 장으로 미루고 여기서는 일반적으로 해방신학으로 불려지는 흑인해방신학(black theology), 여성해방신학(women's theology)과 라틴아메리카 신학과의 차이점을 말하고자 한다.

해방신학이라는 용어를 처음 사용한 사람은 널리 알려진 구티에레즈(G.

⁶ 라틴아메리카 신학이 표명된 시기를 1968년에 있었던 Medellin 모임에서부터 라고 한다면, 아시아 신학운동을 가리켜서 “비서구화 기독교의 성숙”이라고 Charles W. Forman이 말한 때는 1967년이고 이를 전후로해서 아시아 각지에서 독자적인 신학 잡지를 간행하고 아시아 기독교인들의 모임이 있었음을 보아 시기적으로 매우 비슷함을 알 수 있다. D. J. Elwood, *Asian Christian Theology*. (Philadelphia : The Westminster press, 1980), p. 24 참조.

Gutierrez)저 「해방신학」⁷ (*A Theology of Liberation*)에서부터 라고 하지 만 그와 비슷한 용어를 구사하여 해방신학의 물결을 일으킨 사람은 브라질 의 개신교 신학자인 알브스(Rubem A. Alves)로서 구티에레즈 보다 2년 앞서 「인간 희망의 신학」⁸ (*A Theology of Human Hope*)이 발행된 때로 소 급된다고 본다. 이 책이 발행되었을 때에 아르헨티나의 신교 신학자 볼니 노(Miguez Bornio)는 “로마 카톨릭시즘도 프로테스탄티즘도 아닌 라틴아 메리카의 인간 실재에 깊이 뿌리 박은 교회의 창의적인 사상이 나왔다.”고 함으로써 새로운 물결이 일기 시작했음을 시사했다.⁹ 그러나 여기서 중요 한 것은 해방신학의 기원을 논하자는 것이 아니고, 다만 해방신학의 출발 이 전적으로 라틴아메리카 사람들에 의한 라틴아메리카의 역사적 실재를 반영했다는 것이다. 따라서 해방신학은 라틴아메리카의 역사를 떠나서 이 해하기가 곤란하며 이와같은 역사적 현장을 떠나서 해방신학을 논하는 것 은 해방신학의 범위에 관한 재고를 요구하게 된다고 보는 것이다.

그럼에도 불구하고 구티에레즈가 “지혜로서의 신학”(theology as wisdom)도 “합리적 지식으로서의 신학”(theology as rational knowledge)도 부인 하고 “역사적 프락시스에 대한 비판적 반성”(critical reflection on historical praxis)이라고 신학을 정의했을 때,¹⁰ 사실 해방신학은 라틴아메리카 신학의 한계를 뛰어넘었다고도 볼 수 있는 것이다. 이와같은 이유에서도 해방신학의 범위에 대한 재고는 요청된다고 본다. 그렇다면 해방신학의 범 주 속에 들어있는 신학적 경향으로는 어떤 것들이 있는가 하는 질문이 제

⁷ G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*. (New York : Orbis, 1973), 그러나 이 책이 처음 Spain어로 발행된 것은 1971년임.

⁸ R. A. Alves, *A Theology of Human Hope*. (Washington : Corpus book, 1969). 본래 이 책은 그의 Princeton에서의 박사학위 논문에 기초한 것임.

⁹ C. R. Padilla, “The Theology of Liberation,” *Christian Century*. Vol. XVIII, No. 4, Nov. 23, 1973.

¹⁰ G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*. (New York : Orbis Books, 1973), p. 6.

기되어야 하리라고 본다.

우선, 라틴아메리카의 해방신학 외에 해방신학의 범주 속에 들어있는 신학으로 ‘흑인해방신학’(black theology)을 들 수 있겠다. 아메리카 내에서의 인종차별(Racism)에 근거하고 있는 흑인해방신학은 역사적으로 흑인들의 아프리카로부터 아메리카로의 이주에까지 소급되거나와 그것은 단지 과거 역사에 대한 반성 뿐만 아니라 현재 미국 사회내의 고질적인 병폐 가운데 하나인 흑백 차별에 대한 비판적 반성에 더 큰 의미가 있는 것이다. 흑인들의 경험을 신학적으로 반성하는 흑인신학의 기수 콘(J. H. Cone)은 “해방을 위한 몸부림 속에서 억압받고 있는 흑인들과 더불어 복음은 무슨 역할을 했는가?”라는 질문을 물으며 흑백 신학의 차이를 “우리들 신학자들이 제기하는 공동체의 경제, 사회, 정치적인 세력에 있어서의 인종적인 차별에 근거하는 것이다. 백인 신학자들의 주도적인 움직임을 성서와 계시 혹은 일반적인 인간성에의 접근에 의해서 신학적 지식의 사회 결정 요인에 관하여는 극소화 시키고자 하는 것이다. 따라서 우리들의 토론은 이 데올로기, 사랑, 화해, 폭력, 그리고 신학 안에서의 이성의 위치와 같은 것을 중심으로 한다”¹¹고 지적하고 있다. 사회적 실재 속에서의 좌절과 종말론적인 희망이 그리스도인의 삶속에서 교차되는 가운데 해방을 위하여 신학적으로 재해석 되고 있는 흑인신학이 해방신학의 범주 속에 들어야 할 이유는 분명하다고 본다.

역시 북미에서 한창 진행되고 있는 여성해방신학(women's theology 또는 femism)의 경우 해방신학의 일부분을 차지하고 있음이 사실이다. 흑인신학과 비슷한 동기가 부여되고 있는 여성해방신학의 경우 성차별(sex discrimination)에 의한 억압을 그들은 신학의 프락시스로 삼고 있는 것이다.

‘여성신학’(femist theology)이라고 표현하기 보다는 ‘신학안에서의 여성의 역할’ 또는 ‘여성의 신학활동’이 더 적합한 표현일 것이라고 말하는

¹¹ James H. Cone, ed. *Black Theology*. (New York : Orbis Books, 1982), p. 139.

콜린스(Sheila Collins)는 이와같은 표현이 “남성이 지배하는 사회 속에서 여성으로서의 우리들의 경험에서부터 탈피하고자 하는 행위와 반성의 개방적 과정”¹²을 의미한다고 한다. 여성신학자로 보다 더 잘 알려진 루더(Rosemary Ruether)는 여성신학은 ‘인간해방운동’이라고 부르면서 다음과 같이 그 특징을 진술하고 있다.

“여성의 운동은 전체성(wholeness)에 대한 참여이며 그것은 우리들 자신으로부터 시작하는 인간 존재의 전체성을 그리고 인종과 계급, 성을 포함하는 전체적인 분석을 의미한다”¹³

해방신학의 범주에 관한 다른 또 하나의 질문은 라틴아메리카 신학과 흑인신학, 여성신학이 각각 서로 어떠한 차이점을 갖고 있는가 하는 문제이다. 우리들은 우선 이 세 신학의 경향이 자신들의 삶의 콘텍스트를 신학에 반영하고 있을 뿐만 아니라, 모두 한결같이 자신들의 경험으로부터의 해방을 추구한다는데서 공통점을 발견하게 된다. 또한 실질적으로 ‘해방신학’이라고 할 때 이들 세 그룹의 신학을 함께 포함시켜 하나로 대상화하는 것을 볼 수 있음도 사실이다. 그럼에도 불구하고 이들 세 신학 그룹 사이에는 자타가 공인하는 차이점이 있음도 사실이다.

그러한 차이점들 가운데는 우선 마태(Basil Matthew)가 시사하고 있는 바 실질적인 경험의 차이를 들 수가 있겠다.¹⁴ 사실상, 흑인신학과 여성신학의 경우 억압과 차별이 내부적인 사회 구조에서부터 비롯된 것이라면 라틴아메리카의 경우 그들의 역사적인 콘텍스트라고 하는 종속관계(dependence)는 국제적인 관계에서부터 오는 외부적인 문제라고 할 수 있는 것이다. 이런 면에서는 흑인신학이나 여성신학이 라틴아메리카 신학보다 더 근

¹² S. Torres and J. Eagleson ed. *Theology in the Americas*. (New York : Orbis Books, 1976), p. 363.

¹³ *Theology in the Americas*, p. 372.

¹⁴ *Ibid.*, p. 353.

본적이고 포괄적인 것이라고 할 수 있겠다.

다른 또 하나의 차이점은 방법론에서부터 제기되는 것이다. 라틴아메리카 신학의 경우 맑스주의가 그들의 콘텍스트를 분석하는데 있어서 주된 방법론으로 대두되고 있으나, 북미 해방신학의 경우 특히 여성신학의 경우 이와같은 신앙의 정치적 해석을 분명하게 거부하고 있다. 이에 대해서는 해리슨(Beverly Harrison)이 여성신학의 방법론상의 특징과 함께 잘 지적해 주고 있다.

“기독교 신학의 전통적인 모형은 그 성격상 매우 ‘객관주의적’인 것이었다. 그들은 하나님과의 관계에 있어서의 인간 문제의 해석을 ‘타자’(otherness)化 시켰다. 대부분의 전통적인 신학의 중심이 되어온 이와같은 ‘他者’에 관한 객관주의적 구조는 (인간 본연의 공통성과는 상관없이) 급속하게 객관주의자들의 하나의 ‘이즘’(ism)이 되고 만다. 기록된 형식상에 있어서 라틴아메리카의 해방신학도 역시 강력하게 객관주의자로서 남아있으며 객관주의를 지향하고 있다……맑시즘도 마찬가지로 객관적인 해석이며 이미 객관주의자가 되었다. 그것 역시 억압하는 사람들에 대하여 억압당하고 있는 ‘타자성’(the otherness)을 확립하는데 몰두해 있다.”¹⁵

따라서 他者지향성을 반대하려는 여성신학은 “전 인간”(全人間: whole human person)을 지향한다고 한다.

어쨌든 간에 맑시즘이 신학을 하는데 있어서 방법론이 될 수 있느냐 없느냐 하는 문제는 제3세계 신학과 해방신학 내에서 상호간의 차이점을 구별하는데 매우 중요한 쟁점이 되고 있음을 볼 수 있다. 라틴아메리카 해방신학의 경우에는 분명히 맑시즘이 방법론에 있어서 매우 중요한 역할을 하고 있음이 사실이다. 그러나 어떤 신학적 경향이 해방신학의 영향을 받더라도 보다 근원적이고 포괄적이며 신학으로서의 순수성을 위해서는 맑시즘을 극복해야 할 과제가 주어지고 있는 것이 사실인 것 같다. 이런 점에서

¹⁵ Ibid., p. 369.

흑인신학과 여성신학은 해방신학의 범주안에 있는 또 다른 독자적인 신학이라고 할 수 있겠다.

4. 토착화(土着化) 신학과 콘텍스트 신학

토착화와 콘텍스트라는 두 개념은 일반적으로 선교학에서 많이 쓰여지는 것들로서 신학에 있어서는 아시아 내지는 아프리카의 신학적 경향을 그렇게 부르고 있는 것 같다. 「아시아 기독교 신학」(*Asian Christian Theology*)의 서문에서 웨스트(Charles C. West)는 아시아 신학자들이 기고한 에세이들의 핵심을 “기독교 메세지의 콘텍스트화”¹⁶라고 말하고 있다. 그러나 시기적으로 보면 토착화 신학이 소개되었음을 알 수 있다. 「아시아 기독교 신학」을 편집한 엘우드(D. J. Elwood)는 아시아 신학의 형성 단계를 그와같이 설명하면서 이 둘 사이를 “토착화는 전통적인 문화의 용어 속에서 복음에의 응답이라는 의미로 사용되어 졌다. 상황화는 이를 무시하지 않으면서 세속성, 기술 그리고 인간 정의(正義)를 위한 참여의 과정과 관련되어 있는데 이런 것들이 바로 제 3 세계 국가들의 역사적 순간을 특징 지우고 있다.”¹⁷고 말하였다.

토착화라는 말이 수동적 의미를 지닌다고 한다면 상황화는 보다 적극적인 의미를 지닌다고 이 둘을 구별할 수도 있겠다. 다시 엘우드의 표현을 빌리면 “상황화는 문화와 사회적 환경만이 아니라 경제, 정치, 상대적 부문에 이르기까지 관심을 갖는 역동적 개념”인 것이다.¹⁸ 따라서 상황화에 이르기까지는 탈상황화(脫狀況化)가 먼저 온 다음에 재상황화(再狀況化)를 필요로 하는 보다 적극적인 참여를 요청하는 것이라고 볼 수 있겠다.

대만(Taiwan)의 신학자 Shoki Coe는 토착화를 과거지향적으로, 상황화를 미래지향적이라고 구분하였다.¹⁹ 왜냐하면 토착화는 복음의 과거 전통

¹⁶ D. J. Elwood, ed. *Asian Christian Theology*. p. 11.

¹⁷ Ibid., p. 26.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., p. 48.

과의 관계성을 강조하기 때문이며 상황화는 반면에 복음의 사회 변화와 역사적 상황과의 관계성을 강조하기 때문이라고 한다. 고 소기에 의하면 토착화는 “복음이 하나의 문화적 토양으로부터 다른 문화적 토양으로 옮겨질 때, 그리고 새로운 문화적 토양에서 재번역 되고 재해석 되며 새롭게 표현 되어야 할 때에 선교학적으로 요청되는 것으로 이해된다”²⁰고 설명되고 있다. 이와같은 토착화로서의 신학의 약점은 1) 적용 범위가 단지 아시아 아프리카에만 국한되는 국부성(局部性), 2) 토착화의 과도화(過度化) 내지는 무비판적 적용, 3) 과거지향적 그리고 4) 급변하는 사회적 상황의 부적합성을 들 수 있겠으며, 한편 상황화로서의 신학은 상황에 따라서 그 색깔을 달리하는 카멜레온 신학이 될 가능성이 있음을 그 약점으로 지적할 수가 있겠다.

어쨌든 토착화 신학이라든가 상황화 신학은 아시아의 안과 밖에서 아시아 신학적 특성으로 인정되고 있음이 사실이다. 이와같은 공인(公認) 하에서만 우리는 과연 이 두 신학적 방법론의 아시아 신학으로서의 적합성 여부와 또한 실제적으로 신학 작업 속에 그와같은 방법론이 바르게 적용되고 있는가 하는 문제를 제기할 수 있으리라고 본다. 이와같은 방법론으로서의 신학이 여타 다른 제 3 세계의 신학, 특히 라틴아메리카 신학과 어떤 관계가 있는가 하는 것도 문제이다. 이 글의 나머지 부분은 라틴아메리카 해방 신학과 아시아 신학과의 관계성을 그 방법론적인 면에서 다루고져 한다.

II. 프락시스의 반성으로서의 신학-해방신학의 방법론

헨엘리(Alfred T. Hennelly) 교수는 라틴아메리카 해방신학의 방법론을 논하는 자리에서 다음의 4 명의 학자들을 소개하고 있다.²¹

²⁰ Ibid., p. 51.

²¹ A. T. Hennelly, S. J., “Theological Method : The Southern Exposure,” *Theological Studies*. Vol. 38, Dec. '77. pp. 709 - 735.

A. Leonardo Boff - *Jesus Christ Liberator* (New York: Orbis Books, 1978)의 저자인 그는 현대 기독교 신학의 기독교론에 관한 역사비평, 실존주의, 구원사적인 방법론을 고찰한 다음, 해방신학의 방법론으로서의 기독교론의 특징을 1) 교회론적인 요소보다 인간론적인 요소를 우선한다. 2) 사실적인 전망보다 유토피안적인 전망을 우선한다. 3) 도그마틱보다 비판적 요소를 강조한다. 4) 개인적인 것보다 사회적인 것에 우선순위를 둔다. 5) orthodoxy 보다 orthopraxis 를 우선한다.

B. Gustavo Gutierrez - 「해방신학」이라는 책을 통하여 신학계에 널리 알려진 그는 이 책의 서두에서 신학을 전통적인 방법과 비교하여 새롭게 정의의를 내리고 있는데, 그에 의하면 1) 지혜로서의 신학 또는 합리적 지식으로서의 신학이기 보다는 프락시스에 대한 비판적 반성으로서의 신학이어야 한다. 2) 신학은 성서의 조명 속에서 사회와 교회를 함께 비판해야 한다. 3) 신학은 믿고 기대되며 변하고 있는 세계 과정의 일부분이 되는 미래의 전망을 계속해서 반영하여야 한다.

C. Juan Luis Segund - 「신학의 해방」(*The Liberation of Theology*)의 저자인 그는, 해방신학은 아카데미한 또는 고전적인 신학과 반대되어야 한다고 하면서 ‘해석학’의 개념들이 유용하게 쓰여지기를 기대한다. 그러한 방법론은 1) 이데올로기에 대한 의심을 갖게 하는 경험적인 실재가 있어야 하며, 2) 이데올로기에 대한 의심을 일반적으로는 전체적인 이데올로기의 상부구조에, 그리고 특수하게는 신학에 적응해야 한다. 3) 다음 단계로는 지금까지 지배해온 성서해석학에 대하여 의심을 갖게 하는 경험적인 신학의 실재를 위하여 새로운 방법이 추구되어야 한다. 4) 우리들의 신앙이 기초가 되고 그것을 새롭게 해석하는 새로운 해석학이 있어야 한다.

D. Jon Sobrino - 역사적인 예수를 쫓는 것이 바로 그리스도인의 프락시스라고 하는 그에게 있어서 역시 보프와 마찬가지로 기독교론이 신학의 결정적인 장소가 되어야 할 것을 주장한다. 그의 신학적 주제는 1) 역사적 예수의 해방자로서의 특성, 2) 예수 그리스도에 의해서 선포되고 이론과

실천 사이의 문제를 제기해 준 하나님의 왕국의 현재와 미래 사이의 변증법, 3) 신학적 이해에 있어서 인식론적 단절을 제기한 예수 그리스도 생애의 십자가와 부활의 변증법이 중심이 되고 있다.

이상에서 열거한 해방신학자들의 방법론상의 특징은 역시 “프락시스에 대한 비판적 반성으로서 신학”²²이라고 설명한 구티에레즈의 정의(正義)에 의해서 다시 요약되어 진다고 본다. 해방신학계의 조직신학자로 불려지고 있는 구티에레즈는 프락시스(praxis)를 “행위와 반성의 지속적인 반복”이라고 설명하면서 결국 신학은 “하나님의 말씀의 조명 속에서 프락시스에 대한 비판적 반성”²³이라고 말한다. 이와같은 신학의 가장 두드러진 특징은 그에 의하면 ‘신자’와 ‘비신자’(信者와 非信者)에 관한 문제가 중심이 되며 해방신학은 전인격을 지향하는 신학이라고 말한다.²⁴

구티에레즈의 신학적 방법론에 대해서는 본니노(J. M. Bonnino)에 의해서 보다 잘 소개되고 있다. 「기독교 정치윤리」라는 책 속에서 프락시스를 “단지 인간 행위를 말하지만 이미 그 속에는 이론과 실천을 모두 포함하는 변증법적 개념”²⁵이라고 설명한 본니노는 구티에레즈의 신학의 출발점을 ‘프락시스’(praxis)라고 지적한다.²⁶ 그리고 이 프락시스 안에서 구티에레즈의 신학은 하나님의 은혜와 인간의 과업을 연합시키고 있다고 한다.

구티에레즈를 해석하고 해방신학을 북미(北美)에 소개하는데 크게 기여하고 있는 北美 신학자 브라운(R. M. Brown)은 구티에레즈의 방법론을 ‘첫

²² G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*. p. 15.

²³ G. Gutierrez, *The power of the poor in History*. (New York : Orbis Books, 1983), p. VII.

²⁴ Ibid., p. VIII.

²⁵ J. M. Bonnino, *Toward a Christian Political Ethics*. (Philadelphia : Fortress Press, 1983). p. 39.

²⁶ J. M. Bonnino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. (Philadelphia : Fortress Press, 1983), p. 69.

번째 행위'와 '두번째 행위'²⁷로 나누고 그 첫번째 행위를 “가난에의 참여”로서의 프락시스, 두번째 행위를 “하나님 말씀의 빛 안에서 프락시스에 대한 비판적 반성”이라고 설명한다. 따라서 그에 의하면 우리가 일반적으로 말하는 ‘신학’(theo-logy)은 해방신학의 경우에 두번째 행위에 속하게 되나 프락시스를 결여하게 될 때 그와같은 신학은 결국 지혜 또는 합리적 지식으로서의 신학 외에 더 큰 의미가 없으며 지금까지의 전통적인 신학이 바로 여기에 속하는 것이다.

Ⅲ. 상황화로서의 신학-아시아 신학의 방법론

이미 위에서 토착화 신학과 콘텍스트 신학의 특징을 과거지향적 특성과 미래지향적 특성으로써 비교 설명한 바 있거니와 여기서는 콘텍스트화(contextualizing), 즉 상황화로서의 신학적 방법론을 중점적으로 다루고자 한다.

상황화로서의 신학을 아시아 신학에만 국한시킨다는 것은 사실상 불가능한 일이라고 본다. 비록 그것을 아프리카에서의 신학 작업에까지 확대시킨다고 하더라도 상황화가 의미하는 바를 모두 포함시켰다고 볼 수는 없다. 이 사실을 뒷받침 하고 있는 사람으로 우선 선교학자로 알려진 맥가브란(Donald A. McGavran)을 들 수 있겠다. 그에 의하면 상황화는 이미 사도들이 이방 세계에 복음을 전하기 시작했을 때부터 불가피한 현실로 제기되었다고 한다.²⁸ 이방인들에게 복음이 이해되어지도록 하기 위해서는 언어나 思考의 변용이 불가피 했으며 그 대표적인 예로써 바울은 왕국(kingdom)을 “성령 안에서 의와 화평과 기쁨”(롬 14:17)으로 설명하게 되었다고 한다.

²⁷ Robert M. Brown, *Gutavo Gutierrez*. (Atlanta : John Knox Press, 1980), pp. 28-49.

²⁸ D. A. McGavran, *Contemporary Theology of Mission* (Grand Rapids : Baker Book House, 1983), p. 42.

그러나 맥가브란의 경우 현재 진행되고 있는 아시아 내에서의 상황화 신학 논쟁에 있어서 그 소극적인 의미만을 드러내는 아날로지로서의 신학적 방법론에 해당하는 대표적인 사람 중에 하나가 아니겠는가 생각한다. 신학의 콘텍스트화와 민족신학(ethnotheriology)을 동일시하는 그는 받아들일 수 있는 민족신학과 받아들일 수 없는 민족신학의 기준을 성서적인 것과 또한 선교의 효과에 두고 있지만,²⁹ 그에게 있어서는 사실상 선교의 효과라는 기준에 의해서 성서적 기준이 약화되고 있는 점을 발견할 수 있다.³⁰ 뿐만 아니라 삼위일체에 관한 교리를 가르칠 때에 수박의 속부분과 씨, 그리고 수박에서 나오는 즙을 각각 성부, 성자, 성령으로 비유해서 가르치는 것을 콘텍스트화의 한 예로 들고 있는 것을 볼 때,³¹ 맥가브란의 경우 아시아 신학자들 가운데서 상황화 신학에 대하여 그 의미를 새롭게 부각시키고자 하는 사람들의 노력과는 거리가 먼, 구태의연한 해석이 아닐 수 없다. 이와 같은 경우가 아날로지(analogy)에 해당하는 방법론에 속한다고 할 수 있겠으며, 진행되고 있는 아시아 신학의 방법론 속에는 프락시스의 반성에 접근하는 상황화에 대한 새로운 해석과 아날로지 단계의 방법론이 병존하고 있어서 전체적으로는 아시아 신학 자체를 약화시키고 방법론상의 혼란을 야기시키고 있다고 보는 것이다.

전통적인 서구식 형태의 기독교 신학, 즉 “위에서부터 아래로”의 관점과 태도에 아무런 변화도 없는 단지 아날로지에 불과한 신학적 방법론의 예를 아시아 신학자들 간에서는 일본의 Hido Ohki의 “초월성의 의미에 대해서”³² (on the meaning of transcendence)에서 찾을 수 있지 않겠는가 생각한

²⁹ Ibid., p. 149.

³⁰ 그가 선교적 효과를 위해서 동족결론의 타당성을 인정할 때, 그 예를 구약성서 족장시대의 동족결론을 들어서 성서적으로 입증하고자 하는 것을 볼 수 있는데 이는 피선교지에 성서해석학상의 혼란을 초래할 수 있는 여지가 있는 것으로 본다. (Ibid., p. 149 참조)

³¹ Ibid., p. 143.

³² D. J. Elwood, pp. 135-144.

다. 그는 자신의 초월성에 대한 이해에 영향을 준 사람들로서 에밀 브룬너(Emil Brunner)와 막스 베버(Max Weber), 그리고 일본의 기독교 신학자 Seiichi Hatano를 들으면서, 특히 Seiichi Hatano가 어떻게 未來와 將來를 구분하고 있는가를 기독교 초월성의 이해를 위해 논하고 있다. Hido Ohki에 의하면 Seiichi Hatano는 미래(未來: mirai)를 단지 물리적 시간 개념을 갖고 있는 것으로 영어의 “not yet come”에 해당되며 장래(將來: shorai)는 영어의 “about to come”에 해당되는 것으로 “다가오고 있는” 종말론적인 의미를 지닌다고 설명한다.(독일어로는 미래를 futur, 장래를 enkunft로 일본어에 더 가깝게 표현하고 있다고 한다.) 더 나아가서 shorai는 신인동형(동성)론(神人同形(同性)論: anthropomorphically)으로 간단하게 해석할 수 없는 하나님의 “자기 현신”의 내용이 들어있다고 한다. 언어적 유비관계(言語的 類比關係)를 아날로지라고 간단히 설명할 수 있다고 할 때에 위에서 예를 든 Hido Ohki의 해석학적 방법론은 그 대표적인 예가 되겠으며 이것은 하나님과 인간 행위의 구체적인 프락시스를 반성하는 것과 거리가 매우 멀다고 하는 것을 알 수가 있다. 윤성범박사의 「한국적 신학-誠의 해석학」의 경우도 이와같은 아날로지단계에 있는 것이 아닌가 한다.³³

그러나 다른 한편으로, 아날로지와는 다른 방법으로 상황화로서의 아시아 신학을 추구하고 있는 사람들도 있다. 엘우드(D. J. Elwood)가 ‘거짓 상황화’와 ‘참 상황화’를 구분하여 “거짓 상황화는 무비판적인 적응, 하나의 문화적 신앙의 형태를 만들어 낸다. 참 상황화는 언제든지 하나님의 말씀과 그의 세계 사이에서 순수한 만남을 야기시키는, 그리고 그 속에 뿌리를 박고 주어진 역사적 순간에 참여함으로써 상황에 도전하고 그것을 변화시

³³ 윤성범박사의 저서에 관해서는 읽은 바 있지만, 현재 그 내용을 자료화할 수 없기 때문에 더 이상 논하지 않기로 하며 다만 변선환교수에 의해 reviewed된 글과 성의 복합어로 된 誠의 의미가 이율곡 사상을 대표할 뿐만 아니라, 하이벡거의 개념 “존재의 집으로서의 언어”(Sprache als das Haus des Seins)와 유사하고, 제4복음서의 서두에 나오는 logos 개념과도 같다고 설명한 것에 대한 논평임을 밝힌다. (The Northeast Asia Journal of Theology, March 1973. p. 57 참조)

키는 것을 목적으로 하는 예언자적인 것이다”³⁴라고 말했을 때 여기서 거짓 상황화는 아날로지에 해당하며 참 상황화는 새로운 의미 추구로서의 콘텍스트 신학에 해당한다고 볼 수 있겠다. 이와같은 참된 상황화는 선교 뿐만이 아니라, 세계와 역사 내에서의 교회에 관계하고 더 나아가서 에큐메니칼 신학을 지향하게 된다.

Shoki Coe에 의한 미래지향성을 지닌 상황화의 의미도 또한 엘우드와의 견해와 일치한다고 보겠다. 그의 상황성(contextuality)에 대한 설명이 이를 뒷받침해 주고 있다.

“상황성이란 하나님의 선교에의 참여라고 불리어지는 교회의 선교적 관점에서 독특한 역사적 순간의 특별한 상황이 강조되는 상황화의 의식화를 의미한다. 이와같은 의식화는 관계와 참여를 통해서만 가능하며 거기에서 부터 비판적 의식이 제기된다. 그것은 또한 응답하고 상황화시키는 능력을 야기시키기도 한다. 참 상황성은 상황화를 지향한다. 이 둘은 서로 분리할 수 없으며 동시에 구분되어야 한다. 상황성과 상황화 사이의 이와같은 변증성은 새로운 방법으로 신학을 하도록 요청한다. 그것은 말씀뿐만 아니라 행위를 포함한다. 이를 통해서 이론과 실천, 행위와 반성, 강의실과 거리 사이의 이원론적 전통적인 위험성이 극복된다. 참신학적 반성은 상황성을 구체적인 상황 내에서 인지하는 ‘지역내의 신학’으로서만 일어난다.”³⁵

여기에서 그는 특별히 상황화 신학이 구체적인 지역 상황을 진지하게 다루어야 됨을 강조하고 그런 신학의 중심 개념은 ‘성육화’(Incarnation)이며, 이를 통해서 상황화 신학의 보편성을 추구한다고 말한다. 따라서 그러한 신학적 작업을 위해서는 그리스도의 성육화, 십자가, 부활 사건에 해당하는 상황화, 탈상황화, 재상황화가 이루어져야 함을 주장한다.³⁶

³⁴ D. J. Elwood, p. 27.

³⁵ D. J. Elwood, pp. 52-53.

³⁶ Ibid., p. 54.

Carlos H. Abesamis의 경우, “필리핀 상황속에서의 신학적 반성의 행위”를 논하는 자리에서 “기독교 신앙의 관점에서 당면하고 있는 인간의 삶의 상황에 대한 해석행위”라고 신학적 반성의 행위를 정의(定義)한 것 역시 같은 견해라고 본다.

“인간은 주어진 역사적 콘텍스트 속에서 낳고, 살고, 사랑하고, 상호 만나고, 싸우고, 바라고, 죽는다. 그리고 하나님은 이와같은 구체적인 역사적 콘텍스트 속에 참여하셨다. 이것이 바로 구체적인 삶의 수준인 것이다. 반성은 이와같은 구체적인 삶에 대하여 행하는 것이다. 이것이 바로 신학의 수준, 엄밀히 말해서 신학적 반성의 수준인 것이다.”³⁷

Abesamis는 신학적 반성의 행위를 위한 도구로써 경험과 분석, 그리고 성서를 말하면서 신학 연구와 신학적 반성은 엄밀히 구분되어야 할 것을 주장한다.

이상에서 소개한 아시아 신학자들의 상황화에 대한 새로운 의미추구와 방법론의 구사는 라틴아메리카의 해방신학과 상당히 근접되고 있음을 알 수 있다. 지금까지 아시아 신학을 소개해온 「아시아 기독교 신학」(D. J. Elwood 편집)의 끝부분에 가서 아시아 신학과 해방신학을 비교하는 문제들이 편집자의 고의성에 의해서인지는 몰라도, 그럼에도 불구하고 전체적인 책의 내용으로 보아 매우 타당성이 있는 것이라고 여겨진다.

구체적으로 이런 내용들을 소개하고 있는 사람들로서는 인도 신학자들의 경우에서 더 많이 볼 수 있는 것 같다. 아시아 신학이 직면하고 있는 문제점을 언어의 이질성, 아시아인의 종교성, 그리고 비기독교적인 구원론의 현존성을 들고 있는 Aloysius Pieris는 아시아 신학에 대한 라틴아메리카 신학의 영향력의 가능성을 긍정하면서 “우리들의 임무는 고전적인 신학에 대한 아시아인의 비판을 가지고 라틴아메리카의 방법을 보완하는 것이다”³⁸고 말한다.

³⁷ Ibid., p. 89.

³⁸ Ibid., p. 248.

Sebastian Kapen도 하나님과 인간의 만남으로서의 신학을 주장하는 가운데서 프락시스에 대한 반성으로서의 아시아 내에서의 해방신학의 가능성을 제시해 주고 있는 것을 볼 수 있다. “반성의 주된 공격은 원초적인 하나님과의 만남 속에 잠정적으로 포함하고 있는 의미의 차원을 주제화(主題化) 하는 데로 지향하지 않으면 안된다”³⁹ 고 말하는 그는 그런 의미의 차원 속에는 실존적인 차원과 사회적 차원, 그리고 역사적 차원이 있다고 한다.

이렇게 볼 때에, 우리는 다시금 라틴아메리카의 해방신학과 아시아의 상황화로서의 신학과의 관계성에 관한 문제로 되돌아올 수 밖에 없게 된다. 다음의 결론 부분에서는 이 두 신학 사이의 관계성을 밝히는 가운데서 아시아 신학의 가능성에 관하여 문제점을 제시해 보고자 한다.

IV. 제 4 프락시스의 반성으로서의 신학 - 아시아 신학의 가능성

웹스터(Webster)사전은 아날로지(analogy)를 “두 사물 또는 상황 사이에 확대 혹은 비교 설명을 구체화 시키는 언어도식(言語圖式)” 또는 “다른 핵심의 형성을 위한 기초로서 택해진 언어 형태 사이의 대응(對應)”이라고 정의(定義)하고 있다. 이와같은 정의에 비추어 볼 때, 해방신학과 근접된 상황화 신학의 추구 이전의 아시아 신학의 단계를 그것이 비록 토착화 신학이든지 콘텍스트 신학이든지를 막론하고 아날로지 단계의 신학이라고 부르는 것을 타당성이 있다고 본다. 그와같은 단계에서는 프락시스 즉 행위와 반성 사이의 변증성을 결여하고 있는 것이다. 서구적 전통적인 신학의 이데올로기성에서 벗어나지 못했을 뿐만 아니라 이론적 반성, 또는 지성적 반성에 그치고 만 도그마에서 도그마에로의 전이로서의 신학은 그것이 실령 ‘민중신학’이라고 불리워진다고 하더라도 아시아의 역사적 실제 속에

³⁹ Ibid., p. 300.

살고 있는 가난하고 억눌린 사람들에게는 아무런 변화도 가져다 줄 수 없는 ‘orthodoxy’에 불과한 것이다. 프락시스의 반성으로서의 신학은 구체적인 삶이 반영되고 변화를 추구해야 한다.

그와같은 구체적인 삶이 반영되는 아시아의 상황화 신학은 아시아의 삶의 특성이 반영되어야 할 뿐만 아니라, 신학하는 사람들의 구체적인 ‘참여’가 있어야 한다. 그와같은 신학이 되고자 추구하는 노력 속에는 아시아의 역사와 정치, 경제, 문화, 사회, 종교에 대한 깊은 연구와 통찰이 있어야 할 것이며 그러한 내용들에 대한 분석이 보다 정확해야 할 것이다. 이러한 노력을 위해서 제기되는 문제점 가운데 하나가 이미 그와같이 작업속에 참여하고 있는 다른 상황과의 비교라고 본다. 다시 말하면 프락시스의 반성으로서의 신학적 방법론을 구사하고 있는 해방신학(라틴아메리카, 흑인신학, 여성신학)과 어떤 차이가 있느냐 하는 것이다.

이 문제의 해결을 위한 노력의 일환으로써 주장하고자 하는 것이 바로 “해방신학 내의 제 4 프락시스 반성으로서의 아시아 신학”이라고 하는 것이다. 여기서 제 1 프락시스는 라틴아메리카 상황을 말하며, 제 2는 흑인신학, 제 3은 여성신학을 말하며 아시아의 상황을 제 4 프락시스의 반성이라고 하고자 하는 것이다. 이런 의미에서 아시아의 상황화 신학은 해방신학의 마지막 단계에 오는 신학이며, 따라서 이것은 라틴아메리카의 정치 경제의 구조주의적 문제점을, 흑인신학의 인종문제, 여성신학의 성(sexism) 문제를 포괄하면서 또한 극복할 수 있는 가능성이 있지 않는가 보는 것이다. 그럴만한 이유는 아시아 대륙의 다양성과 오랜 역사 속에 잠재해 있는 아시아의 가능성 속에 있다고 본다. 그렇다고 여기서 아시아의 우월성을 논하는 어리석음을 말하는 것은 결코 아니다. 다만 아시아의 다른 대륙과 다른 역사와는 다른 다원성과 문제의 복잡성을 말하고자 하는 것일 뿐이다. 또한 아시아인들의 종교적 배경 속에서도 그럴만한 충분한 이유가 있다고 보는 것이다. 기독교는 아시아인들에게 있어서 친밀감과 배타성을 함께 느낄 수 있는 이중성의 관계속에 놓여 있는 것이다.

지금까지 아시아에서 해방신학을 논하는 일에 곤란을 주어왔었던 것은 맑스주의와 해방신학의 관계를 다루는 문제이었다. 맑스주의는 사실 이론적으로는 서구의 정통성이자 현실적으로는 아시아 상황의 고통이 아닐 수 없다. 아시아에서의 맑스주의 방법론의 무비판적 적용은 실제로 곤란한 것이다. 그것은 아시아인들에게 있어서 이론 이전의 경험에 근거한 살아있는 역사이다. 맑스주의가 극복되어야 하는 것은 아시아 상황의 사실이다. 여기에 아시아 상황의 해방신학적 방법론의 분석이 어려운 점이라는 것을 알 수 있다. 이를 위해서 제기되어야 할 문제는 윤리적 반성이라고 본다.

서구 신학의 자유주의에 의한 신앙의 윤리화가 갖고 있는 위험성이 무엇 인지를 알고 있는 우리들로서의 윤리적 반성이란 하나님의 회개의 부름에 의 응답이자, 교회 신앙의 역사적 환원이 되지 않으면 안된다. 이런 가운데서 신학은 'orthodoxy'가 아니라 'orthopraxis'가 되어야 하며 신앙의 실천이라는 '제 1 행위' 다음의 반성에 해당하는 '제 2 행위'가 되지 않으면 안된다. 이렇게 하는데는 아시아인의 겸손과 관용성, 그리고 인내가 살아계셔서 행위하고 계시는 하나님과 만남이 요청된다.

참고문헌목록

- Alves. R. A., *A Theology of Human Hope*, Washington: Corpus Books, 1969)
- Bonnino J. M. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Philadelphia : Fortress press, 1983.
- Toward a Christian Political Ethics*, Philadelphia : Fortress press, 1983.
- Boff L., *Jesus Christ Liberator*, Maryknol, N. Y. : Orbis Books, 1981.
- Brown R. M., *Gustavo Gutierrez*, Atlanta : John Knox press, 1980.
- Cone J. H., ed. *Black Theology*, Maryknol, N. Y : Orbis Books, 1982.

- Dussel E., *A History of the Church in Latin America*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1981.
- Elwood D. J., *Asian Christian Theology*, Philadelphia : The Westminster press, 1980.
- Gutierrez G, *A Theology of Liberation*, Maryknol, N. Y. : Orbis Books, 1973.
- The Power of the Poor in History*, Maryknol, N. Y. : Orbis Books, 1983.
- McGavran D. A., *Contemporary Theology of Mission*, Grand Rapids : Baker Book House, 1983.
- Moody D. *The Word of Truth*, Grand Rapids : W. B. Eerdmans Pub. Co., 1981.
- Segundo C. J., *The Liberation of Theology*, Maryknol, N. Y. : Orbis Books, 1982.
- Torres S. L. Eagleson J. ed. *Theology in the Americas*, Maryknol, N. Y. : Orbis Books, 1976.
- Christian Century* VOL. XVIII, No. 4.
- Theological Studies*, VOL. 38. Dec, 1977.
- The Ecumenical Review*, VOL. XXIV, NO. 1.