

복음주의적 관점에서 본 라틴 아메리카의 위기와 희망

에밀리오 안토니오 누네스 공저
윌리엄 데이비드 테일러 공저
변진석 옮김



기독교문서선교회

CRISIS AND HOPE IN LATIN AMERICA

an Evangelical Perspective

By

Emilio Antonio Nuñez C.

William David Taylor

Translated by

Felipe Byun

Copyright © 1996 by Emilio Antonio Nuñez C. and William David Taylor

Originally published in English under the title

as *Crisis and Hope in Latin America: an Evangelical Perspective*

by Emilio Antonio Nuñez C. and William David Taylor

Translated by permission of WEF, an imprint of William Carey Library,

P.O. Box 40129 Pasadena, CA 9114 (818)798-0819

All rights reserved.

Korean Edition

Copyright © 2004 by Christian Literature Crusade

Seoul, Korea

추천의 글

선교적으로 볼 때 라틴 아메리카는 우리에게 먼 대륙이었다. 먼지는 거리 상으로도 멀어서 그곳에 선교사로 가기를 결정하기가 쉽지 않았다. 그러나 그보다 더 멀게 느껴지는 이유는 선교 전략적인 이유 때문일 것이다. 과거에 우리나라는 미전도 종족에 선교의 포커스를 맞추었고, 또 한때는 10/40 창에 모든 초점을 맞추었기 때문에, 우리 자신도 알지 못하는 사이에 라틴 아메리카는 우리의 선교 관심 대상 국외 지역으로 인식되었던 것 같다. 이제 우리는 남미에 대해서 재평가해야 할 때가 왔다. 선교적인 관점에서 볼 때 라틴 아메리카가 21세기에 들어서 중요한 변수로 작용할 가능성을 우리는 본다. 여러 가지 이유들 때문에 라틴 아메리카는 세계 선교에서 큰 잠재력을 가졌다고 볼 수 있다. 몇 가지 예를 들어 보겠다.

첫째로, 라틴 아메리카에는 이미 오래 전부터 세계적인 선교학자들이 활동하고 있는데, 그 한 예로 사무엘 에스코바르(Samuel Escobar) 박사가 있다. 그는 지금 현재 미국으로 옮겨서 그 활동 무대가 좀더 확대되었다. 하지만 그는 원래 라틴 아메리카 학자로서 그 대륙이 낳은 석학 중에 하나이다. 그는 얼마 전에 출판된 『21세기 글로벌 선교학』(*Global Missiology For The 21st Century*)에서도 가장 중요한 기사들을 두 장이나 썼다. 그는 실로 예언적인 통찰력을 가지고 선교를 꿰뚫어보는 분이다. 또 최근에는 『라틴 아메리카의 변화하는 추세』(*Changing Tides: Latin America & World Mission Today*)

라는 책을 저술하기도 하였다. 그밖에도 레네 파디아(Rene Padilla)가 있고, 지금은 타계하였지만 오를란도 코스타스(Orlando E. Costas) 같은 사람도 있다. 레네 파디아는 에스코바르가 남미의 대표적인 학자로서 추천하는 사람이다. 이들은 1974년 로잔 제1차 대회 때 로잔 신학 형성에 매우 중요한 역할을 한 사람들로 간주된다. 이들의 선교신학 노선은 전도와 사회참여를 동등하게 중시하는 소위 통합선교를 추구하는 쪽이다. 이들을 일명 ‘극단적인 제자도’(radical discipleship) 그룹이라고도 부른다. 이처럼 선교의 선각자적인 선교 학자들이 라틴 아메리카에서 활동을 했고 세계적으로 영향을 준 바 있다.

둘째로, 선교운동의 존재이다. 라틴 아메리카는 언어적, 문화적으로 비교적 동질성을 갖고 있기 때문에 대륙적인 선교운동을 준비하기에 유리한 면을 많이 가지고 있다. 코미밤(COMIBAM - 스페인어와 포르투갈어를 사용하는 국가가 중심이 된 선교운동) 제1차 대회가 1987년에 브라질의 상파울루에서 열렸고, 1997년 제2차 대회가 멕시코의 아카풀코에서 열렸다. 제2차 대회는 약 2,000여 명 이상의 남미 선교 지도자들이 모여서 한 주간 동안 선교의 불을 붙이고, 선교 네트워킹과 선교에 대한 구체적인 계획들을 세운 바 있다. 그리고 코미밤은 제1차 대회를 계기로 상임기구로 발족해서 각 나라들이 서로 협력할 수 있는 조정 역할을 해온 바 있다. 따라서 남미는 선교운동을 활발히 진행시킬 수 있는 주체 세력이 존재하는 것이 현실이다.

셋째로, 교회이다. 라틴 아메리카는 원래 전통적으로 로마 가톨릭이 우세한 지역이다. 하지만 20세기에 들어서면서 서서히 판도가 달라지기 시작했다. 로마 가톨릭은 세력이 점차적으로 줄어들고 은사주의 운동이 그곳에 영향을 주기 시작했다. 이와 더불어 개신교가 차츰 성장하기 시작했다. 과테말라 같은 경우는 거의 20 퍼센트에 이를 정도로 개신교가 성장하였다. 이런 추세를 막기 위해서, 그리고 또 다른 이유들 때문에 로마 가톨릭의 제2차 바티칸 공의회가 1962년에서 1965년까지 열렸다. 하지만 공의회에서 예비한 여러 가지 처방에도 불구하고 개신교의 공략은 계속되고 있다.

넷째로, 문화적인 면이 있다. 라틴 아메리카의 문화는 전부는 아니지만 서구의 영향을 많이 받았다. 특히 유럽의 영향을 많이 받았고 유럽 문화에 많이 노출되었다. 따라서 문화적인 예민성을 갖고 있다고 볼 수 있다. 이런 면들은

전국이 동질성의 문화로 되어 있는 우리나라나 미국보다는 선교사를 배출해서 선교지에 적응하도록 하는 데 유리한 점을 갖고 있다. 특히 자문화 우월주의의 위험성을 그만큼 덜 가지고 있다는 것이 유리한 점이 될 수 있다. 그리고 지금 남은 중동지역에 들어가서 선교 사역을 할 수 있는 중요한 무기가 될 수도 있다.

다섯째로, 인적 자원이다. 라틴 아메리카는 풍부한 인적 자원을 가지고 있다. 지금 현재는 실업률이 높아서 어려움도 있지만 그들이 가지고 있는 자원과 정치적인 발전 등은 궁극적으로 이들이 좋은 자원으로 양성될 수 있는 가능성을 보여준다. 따라서 이들은 순수 서구인들로 구성된 자원들이 고갈되어 가는 이때에 그 공백을 채울 수 있는 중요한 인력의 보고가 될 수 있다.

여섯째로, 이들의 국민성이다. 이들은 유럽적인 색채와 문화의 영향을 받았으나, 동시에 정열적이고 쉽게 결단을 내릴 수 있는 면을 가지고 있다. 다시 말해서 우리 한국 국민과 이런 면에서는 비슷하다는 것이다. 그래서 헌신도 쉽게 하고 포기도 쉽게 할 수 있지만, 이들을 잘 훈련시켰을 때 훌륭한 선교 자원으로 활용되기에 적당한 국민성을 가지고 있다는 것이다. 이와 같은 이유 때문에 라틴 아메리카는 앞으로 적당한 환경만 조성된다면 많은 선교사들을 배출할 수 있을 것으로 본다. 우리는 이 같은 이유와 또 더 나아가 우리가 미전도 종족 중심의 선교 전략에서 탈피하여 이제는 좀더 범세계적인 선교 전략을 구축해서 선교사가 필요한 세계 곳곳으로 가는 데 있어서 중요한 도구로 이 책이 사용될 수 있다고 믿는 바이다.

우리는 라틴 아메리카에 갔을 때, 그들과 동반자가 되어서 그들의 선교 사역을 더욱 빨리 발전시키는 데 우리가 도움이 될 수 있고, 더 나아가서 그들과 함께 교회를 개척할 수도 있으며, 그들을 훈련시켜 전 세계적으로 선교 사역에 활력소를 공급할 수 있는 가능성이 있다는 것을 보았다. 이런 관점에서 볼 때 라틴 아메리카에 관한 중요한 책들이 꼭 나와서 읽혀져야 된다고 본다.

이 책의 공동 저자 중 한 사람인 에밀리오 안토니오 누네스 박사는 라틴 아메리카가 탄생시킨 중요한 학자 중 한 사람이다. 그리고 윌리엄 데이비드 테일러 박사는 라틴 아메리카에서 태어나서 그 대륙을 누구보다도 잘 이해하는 미국 선교사이며, 세계복음주의연맹(World Evangelical Fellowship) 선교위원

회의 총무이기도 하다. 이런 두 사람이 저술한 이 책이야말로 라틴 아메리카 선교를 이해하고 또 라틴 아메리카를 향해서 선교의 꿈을 꾸는 사람들에게 신선한 충격을 가져다 주리라 믿어 의심하지 않는다. 부디 이 책이 선교를 지망하는 많은 사람들과 일선 선교사들 그리고 목회자들에게 애용되기를 바란다.

2003년 4월 22일
목동에서

세계복음주의연맹 선교위원회
지도위원 이태웅識

차례

- 추천의 글 • 이태웅 / 3
- 초판 서문 • 데이비드 M. 하워드 / 11
- 개정판 서문: 라틴 아메리카: 위기와 희망의 땅 • 사무엘 에스코바르 / 14
- 역자 서문 • 변진석 / 23

서론: 위기와 희망 속에 있는 라틴 아메리카에 대한 접근 / 윌리엄 데이비드 테일러
..... 27

제 1 부
라틴 아메리카를 이해하는 데 있어 중요한 배경을 이루는 쟁점들
 윌리엄 데이비드 테일러

- 제1장 라틴 아메리카 현 상황에 대한 개관 45
- 제2장 라틴 아메리카 역사 개관 87

제3장 라틴 아메리카 사회가 직면하고 있는 위기들 155

제4장 영적 차원에서 본 라틴 아메리카 199

제5장 개인적 전망으로 본 라틴 아메리카 사람들 275

제 2 부
라틴 아메리카의 복음주의자들이 직면하고 있는 중요한 쟁점들
 에밀리오 안토니오 누네스

제6장 스페인계 아메리카의 그리스도들 319

제2차 바티칸 공의회 이후 라틴 아메리카의 가톨릭 교회의 상황

제7장 서론: 갱신을 위한 노력 335

제8장 혁명적 요소: 해방신학 343

제9장 은사주의 운동 411

제10장 변화에 대한 저항 437

라틴 아메리카 복음주의 진영의 주체적인 신학 정립을 위한 노력

제11장 라틴 아메리카에서의 신학함: 상황화 447

제12장 라틴 아메리카 복음주의자들과 사회적 책임: 사례 연구 497

제13장 사회적 의식에 대한 복음주의자들의 각성 519

제 3 부
라틴 아메리카에 대한 최신 결론적 전망
 윌리엄 데이비드 테일러, 에밀리오 안토니오 누네스

제14장 라틴 아메리카를 다시 바라보면서: 새로운 천년기를 향한 최근 90년
 대의 관점 /윌리엄 데이비드 테일러 573

제15장 오늘날의 가톨릭주의와 해방신학 /에밀리오 안토니오 누네스 625

제16장 라틴 아메리카에서의 선교, 선교회와 선교사들
 /윌리엄 데이비드 테일러 641

주해를 붙인 참고도서 목록 / 665

초판 서문

데이비드 M. 하워드

나는 라틴 아메리카에서 15년 동안 살고 일하면서 그 대륙에 관한 광범위한 자료들(역사·정치·종교적 배경과 현재의 종교적 상황, 그리고 그 사회가 직면하고 있는 문제들과 미래를 위한 도전들에 관한)을 읽으려고 노력했었다. 바로 이 책이 내가 라틴 아메리카에서 일하던 때에 있었더라면 얼마나 좋았을까 하는 생각을 해본다. 이 한 권의 책에서 다루고 있는 영역에 도달하기 위해 나는 수십 권이 넘는 책을 읽어야만 했었다. 복음주의적 관점에서 라틴 아메리카를 연구한 것들 중에서 이 책과 견줄 만한 깊이와 넓이를 가진 이 시대의 다른 작품을 나는 보지 못했다.

라틴 아메리카의 역사에 대해 개괄적인 관점을 갖기 원하는 모든 사람에게 이 책은 이해하기 쉬우면서도 수려한 문장으로 그 바람을 충족시켜 줄 것이다. 또한 라틴 아메리카 사람들과 인종들에 관해 알기 원하는 사람들에게는 훌륭한 입문서가 될 것이다. 만일 누군가가 해방신학에 관한 간결한 요약이 필요하다면, 그 신학을 창출한 대륙의 심장부로부터 직접 나온 훌륭한 자료들이 여기에 있다. 만일 누군가가 라틴 아메리카의 로마 가톨릭주의에 관한 통찰력을 얻기 원한다면, 공감에서 우러나오는 그러면서도 분석적이고 비판적인 연구가 여기에 있다. 또한 각주와 참고문헌들은 이 책에서 다루고 있는 주제들에 관해 더 깊은 연구를 할 수 있도록 방대한 정보를 제공하고 있다. 이 책 전체에서 볼 수 있는 저자 자신들의 개인적인 경험과 통찰력은 이 책의 실례들을 이해하기 쉽

고 명백하게 만들어 준다.

오늘날 라틴 아메리카에서 이 책의 두 저자인 에밀리오 안토니오 누네스와 윌리엄 데이비드 테일러는 이러한 영역의 책을 공동 집필하는데 가장 적합한 사람들이다. 이 경건한 두 사람은 테일러 박사(두 사람 중 더 연소한)의 소년 시절부터 서로 알고 지내왔다. 또한 그들은 17년 이상 함께 신학 교육과 교회 사역을 위해 동료로 일해 왔다. 마치 철이 철을 날카롭게 하듯이 그들은 서로에게 도전장을 주는 삶을 살아 왔고, 서로에게서 배우며 사역에 있어 함께 협력해 왔던 것이다. 누네스 박사는 주님을 향한 뜨거운 헌신의 마음을 가진 분이므로 그의 민족적인 뿌리, 전문적이고 신학적인 준비, 오랜 세월 동안 풍성한 열매를 맺어 온 그의 가르침과 설교 사역, 그리고 광범위한 독서와 여행으로 인해 오늘날 라틴 아메리카 복음주의 신학자들 가운데 단연 돋보이는 분이다. 그분처럼 모든 계통의 기독교 공동체들로부터 존경을 받을 수 있는 사람은 거의 없다. 그는 복음주의자들, 주류 개신교단들과 로마 가톨릭 신자들 사이에서도 인정을 받고 있는 보기 드문 사람이다. 이는 그가 뛰어난 학문성을 지닌 데다 여러 경향과 운동들에 대해 그의 성격처럼 사려 깊고 정당한 평가를 내리는 사람이기 때문이라고 할 수 있다. 우리가 그의 글을 읽지 않고서는 못 배기게 되는 것은 그가 머리와 가슴이 결합된 글을 쓰기 때문이다.

테일러 박사 또한 아주 다른 두 문화 속에 살면서 그 양쪽 세계를 아무런 장애 없이 이해하며 사역할 수 있는 보기 드문 사람들 가운데 한 사람이다. 그는 미국에서 공식적인 고등교육을 마쳤지만, 그가 태어나서 자라고 인생이 형성된 곳은 라틴 아메리카이다. 그는 장년기 사역의 대부분을 중앙 아메리카의 풀뿌리 차원에서 교회 개척, 교육 및 제자훈련으로 보내었다. 그는 최상의 엄격한 학문적 훈련으로 닦여진 기량을 개인적인 성경연구 및 매일매일의 주님과과의 동행에서 오는 신학적 깊이와 결합시키고 있다. 그러므로 그의 말과 글의 진실성은 사람들로 하여금 존경의 반응을 불러일으킨다.

개인적으로 한 가지를 덧붙인다면, 세계복음주의연맹(World Evangelical Fellowship) 실행위원회 위원들 중의 한 사람으로서 누네스 박사는 내가 보고를 해야 하는 이사회 멤버 중 한 분이시다. 한편 테일러 박사는 세계복음주의연맹 선교위원회의 실행 총무로서 나에게 보고를 해야 하는 동료 중의 한 사

람인 것이다. 이러한 까닭으로 인하여 귀한 삶과 우정으로 나에게 깊은 영향을 주고 있는 매우 소중한 두 친구들이 쓴 이 가치있고 의미있는 책의 서문을 쓰는 영광을 내가 누리게 된 것이다.

라틴 아메리카라고 하는 거대하고 중요한 대륙의 사람들과 그들이 직면하고 있는 도전들에 대해 새로운 이해를 제공하게 될 이 책에 나의 기도가 함께 할 것이다.

개정판 서문

라틴 아메리카: 위기와 희망의 땅

사무엘 에스코바르 박사

(동부 침례교 신학대학원 선교학 교수)

30년 전만 해도 라틴 아메리카 대륙이 최근 수년 동안 경험한 것과 같은 고통스런 변화를 겪게 되리라 예측했던 사람은 거의 없었다. 대중혁명 노선을 추구하던 1960년대 중반의 사회적 유토피아에 대한 꿈들은 사회 분위기를 전투적인 노래들로 가득 채우게 했었고, 벽들을 온통 공산주의 구호로 장식하게 하였다. 하지만 30년 후인 1995년에는 시(詩)는 통계 숫자에 자리를 내주었고 이제는 보통 시민들도 투자, 환율, 사유화, 안정과 같은 시장경제 용어들에 정통해야만 하는 시대가 되었다. 점점 더 많은 사람들로 붐비는 도시에서는 전보다 더 많은 숫자의 아이들이 구걸을 하고 있는가 하면, 어떤 나라들은 이데올로기로 말미암은 게릴라들과 그것에 맞선 군인들의 테러가 사라진 대신 무장한 마약 중개상들의 폭력과 다른 일반 범죄들로 얼룩지게 되었다. 이러한 사회, 정치적 혼란의 와중에서도 기독교 지도자들뿐만 아니라 일반 사회과학자들을 놀라게 만드는 폭발적인 종교적 활동이 있었다. 여러분이 라틴 아메리카를 방문하게 된다면, 거의 모든 도시에서 예배 장소로 바뀐 옛 극장을 만나게 될 것이다. 또 칠레의 산티아고에서는 마치 오순절 계통의 목사처럼 노방에서 설교를 하고 있는 메리놀 수도사를 만나게 될 것이다. 또한 브라질과 페루의 방송국들에서는 카톨릭과 개신교가 서로 구분하기 어려울 만큼 비슷한 내용을 방송하고 있는 것도 보게 될 것이다.

현재 라틴 아메리카에서 진행되고 있는 일들을 이해하려면 신학적 토대뿐

아니라 종교 역사에 대한 지식이 필수적이다. 윌리엄 데이비드 테일러와 에밀리오 안토니오 누네스가 이 책에서 제공하려는 것이 바로 그러한 것들이다. 그들이 의도하는 바는 기독교 선교에 대한 확신이라는 견고한 기초 위에 세워진 윤곽에 맞추어 방대한 자료들을 정리함으로써 라틴 아메리카 세계에 대한 개관을 제공하는 것이다. 이 책은 가치 중립성이나 객관성을 공언하지 않는다. 저자들은 교회의 선교적 사명에 관해 확신을 가지고 있으며, 현재 라틴 세계에서 성장하고 있는 복음주의 공동체들의 시각에서 사회, 문화 그리고 종교적 변화를 보고 있다. 그들의 희망적 제안뿐 아니라 위기 인식도 예수 그리스도에 대한 신앙과 그 복음을 전파하고자 하는 그들의 열정과 밀접하게 연결되어 있다. 그들은 라틴 아메리카를 광범위하게 여행하였고 여러 신학 교육기관에서 가르쳐 왔다. 그들은 모두 라틴 아메리카의 내부자(insider)로서의 유리한 시각을 가지고 글을 쓰고 있지만, 이 책이 대상으로 하고 있는 영어권 독자들의 문화에 대해서도 정통한 사람들이다. 이 책에 대한 새로운 개정판(초판은 1989년에 나왔었음-역자주)이 요구되었다는 사실 자체가 이 책이 라틴 아메리카에 관한 자료로서 의미가 있고 유익을 주었다는 충분한 증거라고 본다. 나는 여기서 이 책에서 제공하는 틀 안에서만 이해될 수 있는 몇 가지 발전에 대해서 개요를 제시하고자 한다.

1. 기독교 세계의 위기

오늘날 라틴 아메리카에서 일어나고 있는 일들에 기독교의 미래가 달려 있다고 말한다면, 이것은 라틴 아메리카 사람 특유의 과장하는 말로 들릴지 모른다. 하지만 우리가 통계 숫자들에 주의를 기울여 본다면 그러한 주장이 결코 과장이 아니라고 결론을 내려야만 할 것이다. 전 세계 가톨릭신자의 거의 절반이 라틴 아메리카에 살고 있다. 따라서 가톨릭지도부들은 이 지역을 미래의 가톨릭선교를 위한 인적·물적 자원을 공급할 저장소로 간주하고 있다. 반면에 라틴 아메리카에서는 대중적 형태의 개신교가 그 어느 곳보다 급성장하고 있는데, 그러한 성장은 가톨릭교회에 타격을 입히면서 이루어지고 있는 것이다.

최근 수십 년 동안에 16세기 종교개혁 시기보다 더 많은 사람들이 개신교 신자가 되기 위해 가톨릭교회를 떠났다. 1억 4천만 명의 인구를 가진 브라질은 세계 최대의 가톨릭국가로 간주되고 있지만, 가톨릭인구 비율은 1970년의 92.8 퍼센트에서 1980년에 88.4 퍼센트로 줄었으며 그 하향세가 계속 진행 중이다. 사실상 실제적인 가톨릭신자의 숫자와 비교해 볼 때 현재 2천 2백만의 브라질 개신교 신자들이 이미 그 나라의 종교적 다수를 차지하고 있다고 봐야 할 것이다.

가톨릭의 아주 보수적인 세력들은 이러한 사실을 외국의 음모에서 기인한다고 해석하려는 경향이 있다. 산토도밍고에서 열렸던 라틴 아메리카 주교 회의(1992년 10월)의 개회 연설에서 교황 요한 바오로 2세는 그들의 양들을 '포악한 늑대들'로부터 '보호' 하라고 주교들에게 촉구했다. 그것은 일반적으로 가톨릭 측 문서에 '종파들'(sects) 이라고 묘사되어 있는 개신 교회들의 성장에 대한 분명한 언급이었다. 교황은 다음과 같이 추가했다.

“우리는 라틴 아메리카 국가들을 연합시켜 주는 유대감을 약화시키고 그와 같은 방법으로 연합된 힘을 훼손하려고 하는 특수한 전략에 대해 과소 평가해서는 안 될 것이다. 그러한 목적을 위해 상당한 양의 돈이 가톨릭적 연합과 같은 유대를 파괴하려는 개종 운동을 보조하기 위해 제공되었다.”¹⁾

어떤 가톨릭 지도자들과 학자들, 특히 라틴 아메리카에서의 사역 경험이 있는 사람들은 이러한 '음모이론' 적 접근에 대해 공개적으로 비판하고 있다. 교황의 연설에 대하여 도미니크 수도사 에드워드 클리어리(Edward Cleary)는 다음과 같이 논평했다.

“십 년 간의 연구는 사용되어진 돈과 결과들 사이에 아무 관계가 없다는 것을 확신시켜 주었다. 라틴 아메리카의 개신교 안에서 나타난 엄청난 성장은 미국에서 유입된 달러가 만들어낸 산물이 아니다.”²⁾

다른 가톨릭 측 전문가들도 연구와 관찰을 통해 클리어리의 말에 동의하게

되는데, 그것은 급성장하고 있는 교회들이 외국과의 연줄에 의존하지 않는 교회들이기 때문이다. 그러한 가톨릭 측 사람들은 라틴 아메리카가 기독교 역사에 있어 중요하고 결정적인 순간을 살아가고 있다는 데 동의한다. 이러한 인식은 그들로 하여금 개신교 성장의 실재와 그것의 의미가 주는 도전에 대해 객관적으로 알기 위하여 노력하게 만들고 있다.³⁾ 라틴 아메리카는 쇠퇴와 약화의 조짐을 보여주고 있는 기독교 세계(christendom) 상황의 한 예(例)인 동시에, 라틴 아메리카 안에 선교에 헌신된 강력한 소수 그룹들이 존재하고 있음을 보여준다. 기존의 또는 '주류'(mainline) 교회들이 존재하고 있는 다른 대륙들도 역시 똑같은 상황에 직면하고 있음을 기억하는 것이 중요하다. 유럽의 몇몇 국가 교회들의 경우나 북미 또는 호주와 같은 지역의 소위 역사적 또는 주류 교단들의 쇠퇴가 그것이다. 그러나 미국이나 호주에서의 가톨릭주의나 다른 새로운 교단들의 성장은 라틴 아메리카에서의 개신교의 성장에 대해 그 지역 로마 가톨릭 측 사람들이 보여주는 것과 같은 격렬한 저항을 유발하지는 않는다.

거대한 변이(變移)로 말미암아 야기된 커다란 영적 진공상태와 격심한 사회적 변동의 시기에 라틴 아메리카의 개신교와 가톨릭은 서로에게서 배울 수 있을 것이다. 무엇보다 그들은 폭발적으로 인구가 증가하고 있는 도시들 안에 존재하는 대중들의 울부짖음과 자신들의 특권을 유지하기 위해 모든 가능한 수단과 방법을 다 사용하는 강력한 엘리트 계층의 이기심에 대해 반응을 보여야 한다. 라틴 아메리카는 선교를 위한 기독교인들의 협력 가능성에 관해 가장 민감한 질문들이 검토되는 곳이지만 부정적인 결과들을 나타내고 있는 실험실과 같다. 이 책이 보여주고 있듯이 교회연합운동(ecumenism)이나 협력이 현재 어려움을 겪고 있는 이유는 절충이 쉽지 않은 오랜 종교적, 사회적 역사에 뿌리를 두고 있다. 연합과 협력을 위한 첫걸음은 라틴 아메리카의 독특한 역사와 문화적인 특성에 친숙해지는 것인데, 그것은 이 책의 저자들이 했던 것과 같은 엄청난 자료들을 검토하지 않고서는 불가능한 일이다.

1) Alfred T. Hennelly, S.J., ed., *Santo Domingo and Beyond* (Maryknoll: Orbis, 1993), p.48.

2) John Paul Cries Wolf, *Commonweal*, 20 Nov. 1992, p.7.

3) “Mission in Latin America: an Evangelical Perspective”, *Missiology* 20(2), pp.241-253에서 나는 이러한 접근 방식을 따르는 가톨릭 측 저술가들의 목회적 관점을 요약하였다.

2. 페레스트로이카와 가난한 계층의 출현

과거를 안다는 것은 현재의 중요한 추이(推移)를 이해하는 데 도움을 준다. 1989년 베를린 장벽의 붕괴로 상징되는 동유럽의 갑작스럽고도 극심한 변화는 라틴 아메리카에 강력한 반향을 불러일으켰다. 좌익 성향의 지식인들과 정당들은 80년대 십여 년 동안 사회 저변층 차원에서 끓어 올라오고 있던 사회적 역동성을 이해할 능력이 부족했다. 이 기간 동안은 고정적인 라틴 아메리카 정치의 특징들로 간주되던 네 가지 현상들이 사라지거나 또는 약화되는 과정 중에 있었다. 대중인기주의(Populism), 학술적 마르크스주의, 군부간섭주의(militarism), 네 자리 숫자의 인플레이션 및 경제보호주의가 국가의 행정개혁, 투표로 선출된 정부, 이데올로기적 불확실성과 시장경제를 향한 개방에 그 자리를 내주었다. 사회가 변화했고 교회들 역시 변화했다. 북미 또는 유럽에서와 마찬가지로 탈(脫)교파주의적(post-denominational) 경향들이 보이고 있는데, 이것은 모든 종류의 교회적 장벽이 무너지는 현상을 일컫는 것으로서 의도적인 교회연합운동 노력에 의해서라기보다는 교파에 대한 항구적인 충성심의 약화로 일어나는 현상이다.

라틴 아메리카의 특이한 사회적 역동성의 한 부분은 끊임없이 진행되는 도시 집중화 현상인데, 그로 말미암아 도시들은 미로(迷路)처럼 복잡하게 변화되었다. 도시에서 멀리 떨어진 시골 지역에 묻혀 살던 사람들이 새로운 대중 계급으로 나타나게 되었다. 이들은 현재 리마, 멕시코, 과테말라, 상파울루, 카라카스, 보고타와 같은 라틴 아메리카의 수도의 주요 거리들을 가득 메우고 있다. 이러한 대중 계급의 출현은 마르크스 정당들이나 시대에 뒤떨어진 이론의 지원이 없이도 이들이 사회·정치적 행동자가 될 수 있다는 것을 보여주고 있다. 경제학자 에르난도 데 소토(Hernando de Soto)는 그들을 ‘또 다른 길’ (The Other Path)이라고 불렀는데⁴⁾ 이는 페루의 게릴라 단체인 ‘빛나는 길’ (Sendero Luminoso)이 주창하고 있는 모택동 이론에 의거한 고전적인 혁명 방법과 명백히 대치된다는 것을 암시한다. 데 소토는 가난한 계층의 비공식적

경제 규모의 거대함이야말로 그 계층이 기업가적 정신을 가지고 있음을 증명하는 것이라고 주장한다. 왜냐하면 이들이 억압적인 관료적 통제와 비능률적인 사회보장 제도에도 불구하고 생존해 오고 있으며, 주요한 세력으로 부상하고 있기 때문이다. 이러한 출현에는 또한 종교적 차원의 현상이 뒤따른다. 이렇게 부상하고 있는 대중들 사이에서 대중적 형태의 교회들로 확산되고 있는 개신교는 주목할 만한 현상으로 간주되고 있다.

라틴 아메리카의 종교적 양상을 변화시키고 있는 요소는 ‘대중적 개신교’ (popular Protestantism)라고 묘사될 수 있는 다양한 교회들의 성장인데, 그것은 사회·정치적 무대에서 하나의 새로운 세력으로 인정되고 있다. 이러한 성장의 대부분은 오순절 교회들과 관련되는데, 어떤 이들은 이 오순절 계통의 교파가 세 번째 밀레니엄을 앞둔 라틴 아메리카의 주요 종교 세력이 될 것이라고 예고한다. 그들은 토착적인 성격을 지니고 있으며 주변 사람들을 개종시켜야 한다는 정신으로 가득 차 있다. 그들은 북미에서 일어났던 초기 오순절 운동의 어떤 특징들을 보여주고 있는데, 그것은 홀렌베거(W. J. Hollenweger)가 세계 다른 지역의 비(非)백인계 토착교회들과도 연결시키고 있는 것들이다. 즉 방언, 청각적 예전(禮典), 내러티브 형식의 메시지 전달, 공개 집회에 있어서의 꿈과 환상을 포함한 기도와 의사 결정에 있어 모든 신자들의 극대화된 참여, 그리고 기도에 의한 치유 안에서 적용되는 육체·마음의 상관관계에 대한 독특한 이해와 같은 것들이다.⁵⁾ 이러한 오순절 교회들은 특별히 도시 지역의 가장 소외된 사회 그룹들 사이에서 성장했다. 그들은 초기 수십 년 동안에는 크게 인식되지 않았었다. 그러나 정치적 상황은 그들로 하여금 사회의 주목을 받도록 만들었다. 특히 정부가 로마 가톨릭 교회와 긴장 관계를 갖게 되어 다른 종교적 정통성의 출처들을 찾는 경우에 있어 그러했다.

4) Hernando de Soto, *The Other Path* (London: I.B. Tauris, 1989).

5) Walter J. Hollenweger, After Twenty Years' Research on Pentecostalism, *International Review of Mission* 75(279), pp. 3-12.

3. 사회학과 신학

이러한 대중적 개신 교회들은 대안적 사회로서의 역할을 하고 있다고 말할 수 있다. 이는 그 교회들이 구성원들에게 그들을 둘러싸고 있는 세속적인 질서 안에서의 지위를 부여해 줌으로써가 아니라, 하나님 왕국(Kingdom of God)의 비전으로부터 나오는 가치를 기초로 하여 그들이 받아들여지고 주체(actor)가 되도록 하는 일종의 친밀한 세계를 창조해 내고 있기 때문이다. 라틴 아메리카 개신교에 대한 학문적 영역 및 언론에서의 오해와 적대감들이 있었던 오랜 시간이 흐른 지금, 미시적 차원에서 연구를 하는 새로운 세대의 사회과학자들은 이러한 교회들을 통하여 경험할 수 있는 영적인 사건들이 사회를 변혁시키는 성격을 지닌다는 것을 밝혀 내고 있다.⁶⁾ 영국의 사회학자 데이비드 마틴(David Martin)은 지난 이십 년 간의 축적된 연구로부터 나온 방대한 통계 자료를 요약하여 분석하였다. 그는 사람들이 시골로부터 거대 도시로 대량 이주하게 된 것이 종교적 변혁이 일어나게 된 배경이라는 것을 발견했다.

“지금 라틴 아메리카에서 부상하고 있는 새로운 사회는 사회변혁 운동과 관련이 있으며, 복음주의 교회는 그러한 운동의 일부를 이룬다. 라틴 아메리카의 복음주의 기독교는 사람들의 극적인 이주(dramatic migration)와 연결되어 나타난 일종의 영적인 극적 이주의 산물이다.”⁷⁾

연구가들과 학자들은 모든 좋은 이론과 의도에도 불구하고 가난한 사람들을 위한 많은 행동들이 가부장적(paternalistic) 접근 방식에 의해 오염되어 있다는 사실에 동의하였다. 사회·정치적 의식화 노력은 가난한 사람들을 위한 투쟁의 형식을 취하였는데, 가난한 사람들을 위한 보다 정의로운 사회를 만들고자 시도함에 있어 그들과 함께 하기보다는 단지 그들을 위한 노력을 기울였던 것이다. 세계의 여러 단체들 및 역사적 전통을 가진 교회들(로마 가톨릭 교

회나 개신교의 루터교, 성공회 및 개혁교회 등 주류 교단 교회들—역자주)은 가난이나 폭력적 독재 정부의 희생자들을 돕기 위한 노력의 일환으로 기금을 활용하거나 외국 언론, 심지어는 외교적 수단을 동원하기도 했다. 가난한 사람들 가운데로 성육신(incarnation)한다는 사상은 이러한 운동의 사상적 근거가 되었지만, 그것은 근본적으로 가난한 사람들을 움직이게 하지는 못하였다. 반면에 대중적 개신 교회들은 그들 자신이 바로 대중운동 자체였다. 그들의 목회자나 지도자들은 가난한 사람들과 자신들을 동일시하려고 노력하지 않는데, 그 이유는 바로 ‘그들 자신도 가난한 사람들’이기 때문이다. 그들은 사회 문제에 대한 해결책(social agenda)은 갖고 있지 않았지만 강렬한 영적인 해결책(spiritual agenda)을 가지고 있었고, 그러한 방법을 통하여 사회적 영향을 미칠 수 있었던 것이다. 마틴은 오순절적 경험이 주는 영향에 관해 이렇게 말했다.

“무엇보다도 그것은 가정의 가장 깊숙한 부분을 새롭게 하며, 남자들로부터 버림을 받는 일과 폭력으로 인해 입는 상처로부터 여자들을 보호한다. 새로운 믿음은 새로운 규율을 심어 주고, 부패와 파괴적인 남성우월주의(machismo)를 극복하는 데 우선 순위를 두도록 도와주며, 바깥 세계의 냉담하고 모욕적인 계층 질서를 뒤집어 놓는다.”⁸⁾

라틴 아메리카의 모든 그리스도인들은 그들의 신앙에 관해서 사회학이 현재 말하고 해석하고 있는 이러한 현실이 의미하는 바가 무엇인지를 스스로에게 질문해 보아야만 한다. 이러한 사건들은 복음이 어떤 것이며 무엇이 교회의 사명인가에 대한 우리들의 이해를 어떻게 돕고 있는가? 이러한 질문들은 마치 신약성경 시대에 예루살렘으로부터 안디옥으로 흩어져 갔던 사람들처럼 일본, 미국, 그리고 유럽으로 이주해 가는 수천 명의 라틴 아메리카 복음주의 신자들이 평신도 선교사가 되고 있는 현재에 있어 중요성을 지니게 되었다.⁹⁾ 그들은 또한 라틴 아메리카 전역에 걸쳐 존재하는 수많은 선교사 훈련 학교들과 선교사 파송 기관들에게 있어 주요 현안이다. 가톨릭 측에서도 그들 나름대로 이와 동일한 선교적 비전을 가져 보고자 하지만, 라틴 아메리카가 전 세계 가톨릭 신자의 42 퍼센트를 차지함에도 불구하고 전체 가톨릭 선교사의 단지 2 퍼센

6) “The Promise and Precariousness of Latin American Protestantism,” in *Coming of Age. Protestantism in Contemporary Latin America*, Daniel R. Miller, ed. (Lanham: University Press of America, 1994), pp. 3–35에서 나는 대중적 개신교에 관한 대립되는 접근 방식들에 관해 연구했다.

7) David Martin, *Tongues of Fire* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), p.284.

8) Ibid.

9) 행 11:19–21.

트만이 라틴 아메리카로부터 나왔다는 사실을 인정하게 될 뿐이다.¹⁰⁾

복음주의 계통이든지 가톨릭 계통이든지를 막론하고 새로운 형태의 선교적 동반자로 부각되고 있는 복음주의 교회들과 동역하기를 원하는 사람이라면 신학적 질문들을 고려해야만 할 것이다. 선교학은 역사적 기록과 사회학적 해석으로부터 나온 자료와 질문들을 매우 신중하게 취급해야만 한다. 그러나 선교학적 통찰력을 가지려면 역시 무엇보다 반드시 신학적 명료성이 뒷받침되어야 한다. 이 책은 최근 수십 년 간의 라틴 아메리카의 신학적 발전에 대한 중요한 기록과 평가를 제공하는 데 도움을 줄 것이다. 복음주의 선교학은 물론, 해방 신학, 근본주의적 선교와 돈을 사용한 선교 형태들이 여기에 언급되고 평가되고 있다. 독자들이 테일러 박사와 누네스 박사에게 모든 것을 동의하지 않을 수도 있다. 그러나 이 저자들이 줄곧 정직하고 이치에 맞는 논거를 제공하고자 노력하고 있음을 볼 수 있을 터이다. 이를 통해 독자들은 그들 자신의 생각을 명확히 하고 이 책에서 제기하고 있는 문제들에 대해 자신들의 선택을 결정하는 데 도움을 얻게 될 것이다. 이 책은 우리에게 학문적 결론을 주기보다는 새로운 선교 형태를 채택하기 위한 새로운 선교 감각을 가지라고 요청하고 있다. 나 자신도 새로운 태도를 가지라는 저자들의 외침에 의해 도전을 받았다. 선교에 대한 새로운 태도란 위기에 대해서는 현실적인 안목을 가지되 예수 그리스도로부터 주어지는 희망에 바탕을 둔 용기를 갖는 것을 의미한다.

1994년 12월
필라델피아 동부 침례교 신학대학원
사무엘 에스코바르

에스코바르 박사는 페루 태생으로서, 미국 펜실베이니아 주 필라델피아에 있는 동부 침례교 신학대학원 선교학 교수 사역과 페루에서의 사역에 그의 시간을 할애하고 있다. 그는 이전에 국제 복음주의 학생회(International Fellowship of Evangelical Students) 라틴 아메리카 지역 총무로 섬겼었다. 신학자이며 저술가 그리고 멘토인 그는 라틴 아메리카 신학 동우회(Latin American Theological Fraternity)의 명예 회장이다.

10) 이것은 1991년 2월 리마에서 열린 라틴 아메리카 가톨릭 선교 대회(COMLA-4)의 주된 관심이었다. *Memorias del COMLA-4*(Lima: COMLA-4, 1991).

역자 서문

교회에서 어렸을 적부터 함께 자랐던 친구가 고등학교 3학년 말에 갑자기 파라과이로 이민을 가면서 우리나라의 대척점(對蹠點) 지역이라는 그 먼 대륙이 마음에 가깝게 다가왔던 적이 있었다. 하지만 내가 라틴 아메리카 지역과 본격적으로 관련을 맺기 시작한 것은 1978년 한국외국어대학교 포르투갈어과에 입학하면서부터이다. 재수까지 했지만 원하던 전기 대학에 합격하지 못함으로 인해 막다른 골목에 들어선 기분으로 급하게 결정을 내려 입학하게 되었던지라 조금은 실망한 마음으로 대학 생활을 시작하였다. 하지만 놀랍게도 하나님께서는 그곳에 풍성한 은혜를 준비해 놓고 계셨다. 개나리와 진달래가 만발했던 그 봄, 대학 새내기 시절, 나는 학교 기독 학생반 모임을 통해 주님을 인격적으로 만나는 경험을 갖게 되었던 것이다. 걸어다니는지 날아다니는지 모르게 한 학기를 보내면서 “나처럼 대학 생활을 의미있게 보내는 사람은 없을 것이다!”라고 생각도 했었다. 그 뒤 WTF(World Task Force)라는 세계선교와 제자훈련을 강조하는 모임에 연결이 되면서 나의 전공과 선교를 깊이 연결시키기 시작했다. 스페인어를 부전공하고 라틴 아메리카 지역 연구 대학원에 진학하여 공부하면서 그 대륙을 품에 안게 되었다. 이 모든 과정을 돌아보면 하나님의 뚜렷한 인도의 손길이 보인다. 비록 그 당시에는 모든 것이 희미하게 보였었지만.....

『라틴 아메리카의 위기와 희망』은 오래 전부터 번역하려고 별러 오던 책이었다. 원래 이 책의 초판은 『라틴 아메리카의 위기』라는 제목으로 1989년에 출판되었다. 1991년에 그 책을 입수했던 나는 한국 교회와 사회에 라틴 아메리카 대륙을 소개하고 이해를 증진시키며 선교 역량을 이끌어 내기에 도움을 줄 만한 책이라는 것을 알았다. 왜냐하면 이 책은 라틴 아메리카 지역 일반 연구 서적으로도 손색이 없으리만큼 풍부하고도 탁월한 정보를 제공하고 있을 뿐 아니라, 그 대륙에 대한 깊은 애정과 아울러 영적 깊이를 지닌 사람들이 쓴 책이기 때문이다. 그러나 나는 선교사 후보생으로, 그 후로는 초년병 선교사로서 시절을 보내는 동안 이 책을 번역할 수 있는 여건을 갖지 못했었다. 그러던 와중에 첫 번 안식년을 맞아 한국에 나갔을 때 이 책의 개정판이 지금의 제목으로 1996년에 새롭게 출간되었다는 소식을 듣게 되었다. 1998년 여름 에콰도르에서 제2기 선교사역을 시작하면서 나는 장기 계획 속에 이 책을 번역하는 것을 아예 포함시키고 틈이 날 때마다 조금씩 번역해 나가기로 계획을 세웠다. 그 작업은 거의 3년여 이상에 걸쳐 진행되었고 마침내 우리 가족이 에콰도르에서 선교사역을 마무리짓고 나올 무렵인 2002년 봄에야 마무리되었다.

우리 가족은 라틴 아메리카의 한 부분인 에콰도르에서 하나님의 복음을 증거하는 사역자들로서 7년 반 여건을 사는 특권을 누렸다. 그 경험은 나로 하여금 이 책의 내용을 더 깊이 이해하고 공감하도록 만들어 주었다. 비록 우리의 사역은 그 광대한 대륙의 지극히 제한된 지역에서 이루어졌었지만, 개인적으로는 1996년 멕시코에서 있었던 제2회 이베로 아메리카 선교대회(COMIBAM)와 2000년 에콰도르에서 개최되었던 제4회 라틴 아메리카 복음화 대회(CLADE) 등과 같은 대륙적인 차원에서 모임에도 참여하는 기회를 가짐으로써 전 대륙에서 일어나고 있는 선교운동과 신학적 동향에 대해서도 관찰할 수 있었다.

『라틴 아메리카의 위기와 희망』은 일차적으로 영어권 독자들, 특히 미국의 독자들을 겨냥해서 쓰여졌지만 라틴 아메리카 지역에 관심을 가진 사람들에게는 누구에게나 유익을 줄 수 있는 책이라고 믿는다. 이 책을 통해서 우리는 그 광대하고 아름다운 대륙에 대하여, 그곳의 사람들과 역사와 문화에 대하여, 그들의 영적인 고민과 갈망에 대하여 이해의 깊이를 더할 수 있다. 무엇보다 우리가 살아가고 있는 세상의 한 부분인 그 대륙과 그 땅의 사람들에 대해 하나

님께서 깊은 관심을 가지고 계심을 알게 될 것이다. 그렇게 될 때 우리는 어떤 모양으로든 하나님의 통치가 그 땅에 임하게 되기를 위해 함께 기도하며 참여하게 될 것이다.

끝으로 한국해외선교회(GMF) 개척선교부(GMP) 소속 선교사들로서 한 팀을 이루어 수년간 에콰도르에서 사역해 오고 있는 이 영 목사님 가정, 박성민 목사님 가정, 김경택 목사님 가정과 성경번역선교회(GBT)의 이영민 선교사님 가정에 감사하고 싶다. 그리고 이 책 전체의 교정을 본 정희진 사모님께서는 특별한 감사를 드려야 할 것 같다. 오늘도 “주께서 주신 열매를 가득 안고 땅 끝에서 주님을 만나 뵙기”를 소원하며 온 세상에 흩어져서 사역하고 있는 선교사들과 그들을 위해 기도하며 후원함으로 지상명령에 순종하고 있는 주님의 백성들에게 이 책을 선물로 드리고 싶다.

2004년 3월

변진석 識

서론

위기와 희망 속에 있는 라틴 아메리카에 대한 접근

윌리엄 데이비드 테일러

1. 이 책을 시작하면서

그것은 나를 뒤바꾸어 놓은 일종의 신현현(神顯現)의 경험이었다. 1994년 어느 날 저녁, 나는 엘살바도르의 수도에 있는 한 집의 창 밖 발코니에서 도시를 바라보고 있었는데, 그 순간 현실 세계 저 너머로 나 자신이 옮겨졌다. 황혼이 전 도시의 계곡에 부드럽게 내려앉고 있었다. 저 멀리 동부 지역에는 저녁 뇌우(雷雨)가 도시의 하늘을 가로지르고 있었고, 시커먼 먹구름을 드리운 채 역수같이 퍼붓는 비로 비스듬한 선을 만들고 있었다. 그 빛들은 점점 더 번쩍거리면서 마치 검정 벨벳 위에 빛나는 보석처럼 그 계곡을 덮고 있었다. 그러나 그러한 자연현상 너머로 나는 다른 무엇을 보았다. 그것은 위기와 희망의 비전이었다.

그 날 저녁, 불과 몇 년 전 같은 이 도시를 방문했던 경험이 자연스럽게 떠오르면서 비교하게 되었다. 그 때로 돌아가 보면 황혼이 내리자마자 사람들은 안전을 위해 일터에서 가정으로 서둘러 돌아갔다. 그런데 거리는 매우 위험했다. 아무 때든지 소총과 기관총의 총성, 폭탄의 굉음들이 들려오곤 했다. 누가 쏘아대고 있었던 것일까? 상황에 따라 달랐다. 그것은 분노에 차고 신경이 곤두

선 정부군이거나 또는 무법의 우익 민병대 아니면 게릴라 운동에 투신한 사람들일 수 있었다. 하나님의 백성들은 여전히 자신들의 집이나 예배당에 모였다. 그러나 위험에 대해 잘 인식하고 있었던 그들은 이동식 전력 발전기를 준비하고 있었으며, 교통수단이 없는 교우들을 집까지 데려다 주곤 했다. 그 시절 전시(戰時) 경제는 용감한 엘살바도르 사람들과 대량으로 유입된 외국(주로 미국)으로부터의 기금에 의해 간신히 명맥이 유지되고 있었다. 엘살바도르는 안전한 장소가 아니었다. 시민들은 긴장 속에 살고 있었고 희망이 없어 보였다. 수천, 수만의 셀 수조차 없는 사람들이 외국으로 빠져나갔고, 추악한 전쟁으로 수만 명이 죽어 갔다. 그 나라는 위기 가운데 있었다. 그것은 폭력과 불의의 상황 속에 놓여 있는 라틴 아메리카의 축소판이었는데, 그러한 상황 속에서도 그리스도의 교회는 모든 사람들을 깜짝 놀라게 할 정도로 크게 성장했던 것이다.

그런데 그 저녁, 폭풍이 계곡을 가로지르고 뒤따라 번쩍이던 불빛들이 보이던 그때 무엇인가 심원한 것이 내 마음속에 깊이 들어오는 것을 느꼈다. 그것은 마치 이 작은 나라가 죽음에서 생명으로, 전쟁에서 평화로, 공포로부터 희망으로 움직여 가고 있는 느낌 같았다. 정부 및 군대와 마르크스주의 운동 사이에 맺어진 오랜 염원이었던 평화 조약은 그 나라의 모습을 바꾸어 놓고 있었다. 십이 년 동안 마비되었던 건설 산업은 그때 봄을 이루고 있었다. 창의적이고 열심히 일하는 성품을 가진 시민들은 이제 자유롭게 새로운 사업을 꿈꾸게 되었고 그들의 경제를 현대 세계-모든 유익과 위험을 동반한-속으로 밀어 넣고 있었다. 사람들은 불안정하기는 하지만 이전과는 달리 평화를 느끼며 심지어 밤에도 거리를 활보하거나 자동차를 몰고 있었다. 교회들은 이러한 변화를 감지하게 되었고, 이제는 공포가 아닌 희망과 잠재적으로 번영을 기대하는 분위기 속에서 사람들을 도전해야만 했다. 나는 그 밤에 도시가 빛으로 인해 생기를 얻는 것을 보았다. 어둠 속에서 점점 더 강해지던 그 빛, 그것은 예수 그리스도의 교회의 성장을 그림으로 보여주는 듯했다. 위기 가운데 희망이었다.

그럼에도 불구하고 그 폭풍의 먹구름들은 또 다른 인상을 갖도록 하였다. 왜냐하면 모든 것이 긍정적인 것만은 아니었기 때문이었다. 전시 경제로부터 평화 경제로 전환되면서 내전에 참여했던 수천 명의 옛 전사(戰士)들은 새로운 사회에 적응할 수 있는 아무런 기술도 갖지 못한 채 남겨지게 되었다. 그들 중

많은 이들이 노상 강도를 하거나 일반 폭력 범죄 또는 갱단 활동에 참여하는 사람들로 변모해 버렸다. 밤에는 도로나 거리가 부분적으로만 안전할 뿐이고 사람들은 여전히 공포를 느끼고 있었다. 소수의 부유층은 메르세데스 벤츠나 하이테크 장비를 갖춘 몬테로를 가지고 불안한 평화 속을 질주하고 있었다. 하지만 그렇지 못한 대다수는 여전히 생존을 위해 투쟁하고 있었다. 질문들은 여전히 남아 있었다. 중도 우파의 정부가 전체 국민의 유익을 위해 일할 것인가? 예전에 판자촌에 거주하던 시민들이 이제는 새로운 집의 주인으로서 특권과 책임을 향유하게 되는 고무적인 조짐들이 나타나고 있었다. 정부는 몇 가지 약속들을 공포했다. 이것은 또 하나의 희망의 조짐일까?

분명한 전환기에 있는 다른 라틴 국가들로부터도 비슷한 현상들이 나타나고 있지만 아직도 많은 질문들이 남아 있다. 대중들은 어떠한가? 도시와 농촌의 가난한 계층들은? 뚜렷한 이유도 없이 불안해하는 젊은 세대들은? 대부분 병영으로 돌아갔으나 마약 사업에 연관이 되어 있기도 한, 여전히 과민 상태에 있는 일부 국가들의 군부는? 새로운 사회는 구조적으로 정말 변화하였는가? 이러한 나라들의 기본 바탕에 깊이 스며 있는 고질적인 부패-병적인 평화를 만들어 내고 있는-가 정직한 지도자들에 의해 뿌리뽑히게 될 것인가? 라틴 국가들이 서로를 위한 진정한 필요를 인식하고 지역적으로, 나아가 대륙 전체에 통용되는 무역 조약을 발전시킬 것인가? 세계 경제 체제 속에서 라틴 국가들 힘으로만 이것을 이루어 낼 수 있을 것인가? 그리고 이 모든 것 안에 하나님은 어디에 계시는가?

그 밤에 이러한 문제점들을 깊이 생각하게 되면서 나는 격한 감정의 물결에 휩싸이게 되었다. 마침내 라틴 아메리카는 계속되던 위기와 구조적 취약점들로부터 벗어나 가능성과 기대의 상황으로 움직여 가고 있다는 말인가? 그 질문은 나로 하여금 고민케 하는 동시에 희망을 주었다. 나는 다시금 그리스도 안에서 나타난 하나님의 주권, 그 신비와 메시지를 생각해 보게끔 되었다. 희망의 하나님, 변혁의 하나님, 가난한 자(라틴 아메리카의 대다수인)의 하나님, 그리고 부유한 자(소수이지만 강력한 힘을 가진)의 하나님. 그의 능력의 말씀으로 종교적 전통들-가톨릭적이든 복음주의적이든-의 속박으로부터 자유롭게 만드시는 하나님. 깊은 위기에 있으나 희망을 안고 있는 라틴 아메리카, 변

화의 상황 속에서 하나님은 그의 백성에게 무엇을 요구하고 계시는 것일까?

이러한 생각들이 그 밤에 내 속에서 끊임없이 솟아 올라왔다. 그리고 그 생각들—『라틴 아메리카의 위기와 희망』—은 이 사랑하는 대륙에 관한 우리들의 책 개정판의 새로운 제목으로 적합해 보였다. 그러한 신현현의 경험이 나의 동료이자 멘토인 에밀리오 안토니오 누네스의 조국인 엘살바도르에서 일어났다는 것은 우연이 아니라고 생각한다. 왜냐하면 그 경험은 우리로 하여금 ‘우리의 라틴 아메리카’(nuestra América Latina) 안으로 다시 함께 되돌아오도록 한 특별한 방법이 되었기 때문이다.

라틴 아메리카..... 풍요롭고 다양한 색깔의 인종, 언어, 종교, 지리, 역사와 정치의 태피스트리(tapestry) 그 자체가 고대와 현대가 함께 섞여 있는 콜라주(collage). 전통적 가치체계와 가족 구조가 현대의 세속화 압력에 의해 대규모로 해체되고 있는 곳. 저발전에서 근거한 발전을 뒤엎어 버릴 정치·경제적 체제에 대한 계속적인 탐색이 이루어지고 있는 곳. 특유의 가난과 인간적 비극을 만들어 내는 구조적 불공평으로 인해 연구하는 이들로 하여금 우울한 기분에 사로잡히도록 하는 곳.

라틴 아메리카..... 수십 억 달러의 첨단 마약 산업(국내와 국제적 수요를 만족시키는), 전통적인 독재자들의 역사와 수시로 바뀌는 정부들, 그리고 ‘바나나 공화국들’로 연상되는 이미지. 라틴 아메리카의 중미 지역 공산화 시나리오의 일시적이거나 대륙의 마르크스주의 정권(구소련을 가리킴-역자주)에 대한 공포를 일으키면서 미국 정치를 아주 어수선하게 만들기도 했다. 라틴 아메리카..... 국제 채무 불이행 위협을 할 정도로 전혀 없는 외채의 수렁 속에서 고통받는 곳. 라틴 아메리카..... 챙이 넓은 커다란 모자(sombrero) 밑에서 잠자고 있는 남자로 표현되는 것이 전통적 이미지였으나, 게릴라가 된 아들이 기관총을 단단히 움켜쥐고 있는 것이 최근 수년 동안의 모습이었다. 하지만 이제 그의 손자는 사업을 위해 휴대용 전화로 통화를 하고 있는 모습을 상상할 수 있다. 라틴 아메리카..... 해방신학을 부화시킨 토양, 마르크스 이데올로기와 기독교 신학의 혼합물로서 양쪽으로부터 열광과 거부를 불러일으켰던 그 사상도 이제는 유럽적 마르크스주의의 철학적 붕괴로 인해 역시 위기 속에 있다.

라틴 아메리카..... 위기와 더불어 또한 희망 속에 있는 대륙. 정치, 경제, 문

화, 사회 그리고 영적 요인들은 여전히 불안정하며 예측할 수 없는 변화와 폭력, 그리고 대혼란이 일어날 수 있는 조건을 배양하고 있다. 스페인계 아메리카 독립의 영웅이며, ‘해방자’(El Libertador)라 불리는 시몬 볼리바르는 그의 생애의 비극적인 종말이 다가오던 시점에서 “아메리카는 통치 불능”(America is ungovernable)이라는 슬픈 탄식을 남겼다. 만일 그가 살아서 오늘날로 되 돌아온다면 그는 자신이 한탄했던 상황이 더 비극적이 되어 있음을 발견하게 될 것인가? 아니면 그가 새로운 상황으로 인해 고무되고, 나아가 큰 희망을 가지게 될 것인가?

마지막으로 라틴 아메리카는 전체 4억 5,250만 명의 인구 중 약 5,300만 명의 복음주의 신자들(혹자는 6,500만 명에 육박한다고 평가하기도 함)을 통하여 하나님의 섭리의 시나리오를 보여준다. 그 살아 있는 하나님의 백성은 전도 하면서 새로운 교회들을 설립해 나가고 있으며 복음의 사회적 의미에 대한 새로운 감각을 발전시켜 나가고 있다. 그리고 그들은 정치적 영역들에 더 깊이 개입하고 있다(긍정적, 부정적인 다양한 결과와 함께). 복음주의 신자들은 주체적 신학화 작업과 아울러 세계 선교 비전에 따른 자신들의 몫을 감당하는 것에도 순종하고 있다. 하나님의 말씀은 평화와 번영, 권력과 특권이 교회 성장에 절대 필요하다고 보증하지 않는다. 반대로 그리스도는 그의 교회가 대적하는 음부의 권세에도 불구하고 세워질 것을 약속하셨다. 라틴 아메리카의 그리스도인들은 이러한 현실을 살아 왔고, 하나님은 가난과 무능의 상황에서도 그들을 축복하셨다. 이제 그들은 점점 커져 가고 있는 세속화와 물질주의의 세력에 직면하게 될 것이다. 이로 인해 마침내 명목적(名目的) 신앙은 그들을 집어삼키고, 그들이 현재 지니고 있는 살아 있는 핵심적 가치들을 무력화시키고 말 것인가? 우리는 또 하나의 새롭고도 위험한 ‘문화적 복음주의’(cultural evangelicalism)의 등장을 보고 있는 것인가?

라틴 아메리카는 위에서 언급한 것들의 총체이고 그 이상이다. 라틴 아메리카에 관한 유용한 모든 자료들—최근에 나온 서적 색인에는 우리가 다루고 있는 이 지역과 관련되어 판매중인 3,296 가지가 넘는 새로운 제목들이 있었다—에 하나를 더 추가해야만 하는 이유는 무엇인가?

2. 이것은 긴급히 필요한 책이다

그 이유를 말한다면, 넓은 층의 복음주의 신자들에게 라틴 아메리카의 역사, 문화, 사회적 현실과 영적 역학(spiritual dynamics) 관계에 관하여 ‘정보를 제공할’ 수 있는, 이 엄청난 대륙에 관한 동시대의 주요 작품이 없기 때문이라고 단순하게 말할 수 있다. 우리는 복음주의적 관점에서 쓰여진 최근의 정보를 담은 책을 긴급히 필요로 한다. 그러한 책은 또한 라틴 아메리카에서의 선교적 태도와 행동을 재구성하도록 이끌 수 있는 여론과 선교학적 통찰을 ‘형성하게 될’ 것이다.

이 책은 그러므로 복음주의적 문헌들 안에 존재하던 중요한 공백을 채워 주어야만 한다. 우리는 오늘날 ‘무엇이’ 일어나고 있는지를 설명하려고 시도할 것이다. 그러나 더욱 중요한 것은, 우리는 ‘왜’ 라틴 아메리카가 오늘과 같은 모양으로 존재하게 되었는지를 밝히기 원한다. 이러한 이유로 해서 우리는 여러 가지 필요한 해석을 가하고 있는데, 그것은 사무엘 에스코바르가 이 책의 개정판 서문에서 언급했듯이 ‘우리의’ 관점인 것이다. 독자들은 우리 두 저자 사이에서조차 강조점에 차이가 있음을 발견하게 될 것이다. 바라기는 그런 것들이 독자들의 탐구 정신을 자극시켰으면 한다. 라틴 아메리카의 구조 자체를 무너뜨리고 있는 오늘날의 갈등들은 특별한 역사적 배경을 가지고 있다. 그것은 우리 모두에게 큰 이해를 갖도록 이끌어 줄 것이다.

예를 들어 각각의 라틴 국가들을 독특하게 만드는 것은 무엇인가? 작은 예를 들어보자. 왜 니카라과가 오늘날과 같이 되었는가? 그 질문에 대답하기 위해서 우리는 500년 전에 있었던 에르난 코르테스(Hernan Cortez)와 다른 스페인 ‘콩키스타도르’(Conquistador: 정복자라는 뜻-역자주)들이 ‘신대륙’에 강제로 이식해 놓은 구조들을 검토해 보아야만 한다. 그렇게 한 뒤에야 우리는 비로소 잘못 설정된 미국의 외교 정책이 어떤 비극적인 상황을 계속해서 강화시켜 나가고 있는지를 바로 이해하게 된다. 그리고 이 나라 역사에 있어 한때 마르크스적 사회주의의 격동적인 이상주의가 가난으로 난파한 이 나라의 산디니스타(Sandinista) 정권 지도자들의 마음을 사로잡았던 것을 덧붙여야 한다. 그 후에 그러한 정치 제도를 뒤바꿔 버리는 충격적인 선거가 뒤따라왔다. 최종

적으로는 우리 모든 사회-좌익, 중도파, 우익을 막론하고-속에 활동하고 있는 악마적 요소들과 결부된 인간의 탐욕스럽고 타락하고 좌악된 본성에 대해 곰곰이 생각해 보아야 한다. 그러나 한 가지로 단순화시켜서는 이 작은 나라 니카라과조차 적절하게 설명할 수 없다. 각 나라는 자신만의 독특한 상황과 이야기를 가지고 있다.

1) 이것은 개관적인 책이다

이 대륙에 관해 하나도 빠짐없이 자세히 다룬다는 것은 불가능할 것이다. 더 세부적인 주제들에 대해 더 깊이 연구하기 원하는 독자들은 각 장에 제시된 많은 자료들을 이용할 수 있다. 우리는 이베리아 반도(스페인과 포르투갈-역자주)의 유산을 가지고 있는 열아홉 개 국가들-멕시코, 과테말라, 엘살바도르, 온두라스, 니카라과, 코스타리카, 파나마, 도미니카 공화국, 쿠바, 콜롬비아, 에콰도르, 페루, 볼리비아, 칠레, 아르헨티나, 우루과이, 파라과이, 베네수엘라, 브라질-에 우선적인 초점을 맞춘 포괄적인 관점을 제공하기 원한다.¹⁾ 푸에르토리코에 대해서는 특별히 다루지 않을 것이며, 미국 내의 독특한 위치를 차지하고 있는 ‘히스패닉’ 세계 역시 다루지 않을 것이다. 미국의 히스패닉 계통의 사람들은 아메리칸 드림의 신화를 찾아 합법적, 비합법적으로 이민 온 사람들로서 높은 출생률로 인해 폭발적으로 성장하고 있다. 비록 그들도 넓은 차원에 있어 라틴 아메리카 현실의 일부분을 형성하고 있지만, 이 문제에 대해서는 독립적인 분석이 요구된다. 또한 저자인 우리들이 필요한 모든 지식을 가지고 있지 못하다는 사실로 인해서 모든 문제를 다 골고루 깊이 있게 다루지는

1) 우리는 연구의 대상을 스페인과 포르투갈의 식민 통치 결과로 그 두 가지 언어 중 하나를 사용하고 있는 국가들로 제한하고 있다. 우리는 프랑스, 네덜란드, 영국의 식민지였던 영토들은 제외하였다. 푸에르토리코의 경우 그 독특한 역사와 정서로 인해 계속 미국의 보호령(commonwealth)으로 남아 있다. 그럼에도 이 책 내용의 많은 부분은 푸에르토리코에도 적용될 수 있는 것이다. 따라서 그곳의 통계적인 정보도 가끔씩 포함시키게 될 것이다.

못할 것임을 인정한다. 우리는 문제들을 일반화시켜야만 할 것이다.²⁾

제1부: 윌리엄 데이비드 테일러

제1장은 라틴 아메리카의 풍부한 지리, 인종, 인구 역학, 정치, 종교 그리고 문화적 구조에 관한 포괄적인 개관을 제공하고 있다. 제2장은 콜럼버스 이전 시대부터 현재에 이르는 그 지역의 간략한 역사를 다룬다. 현재 진행 중인 사건들을 다루는 책은 그 특성상 시간이 흐름에 따라 시대에 뒤쳐지게 될 것이다. 하지만 이것이 전체적인 목표를 약화시키지는 않을 것이다. 역사적 개관에 이어서 제3장은 오늘날 라틴 아메리카 안에서 일어나고 있는 몇몇 정치적·사회적·경제적인 현실에 대해 검토한다. 이것은 라틴 아메리카에 대한 이해를 가지고 사역하려는 사람들에게 의미 있는 작업이 될 것이다. 많은 복음주의 선교사들을 포함한 너무나 많은 그리스도인들이 라틴 아메리카의 역사 형성에 관한 단순한 지식조차도 갖지 못한 채 그 대륙에 관한 자신들의 태도를 형성하고 있다. 제4장은 오늘날 라틴 아메리카 안에서 활동 중인 종교적 역학 관계를 관찰한다. 여기에는 새롭게 부상하고 있는 개신교뿐 아니라 로마 가톨릭을 포함한다. 라틴 아메리카의 개신교 운동에 관한 중요한 사실 중 한 가지는 그 신자의 절대 다수가 철저한 복음주의자들이라는 것이다. 그러나 오늘날 라틴 아메리카 안에는 잘못된 영적 운동들 또한 활동 중이다. 예를 들어 인구의 35 퍼센트가 일종의 강신술(spiritism)을 행하고 있는 브라질에서 이러한 강신술의 폭발적인 성장을 쉽게 관찰할 수 있다. 제1부의 마지막은 라틴 아메리카의 세계관, 심리 상태와 가치 체계에 대한 여러 측면들을 탐구하면서 결론을 맺는다. 이 마지막 부분은 코스타리카에서 태어나 30년을 라틴 아메리카에서 살아 온 한 사람의 개인적인 전망이 될 것이다.

2) 이 개정판에서는 초판 14개 장(章)을 거의 그대로 실고 있다. 몇 가지 수정을 한 것이 있다면 주로 통계 숫자와 정치 영역에서 명백한 변화가 있었던(니카라과처럼) 몇몇 경우에만 해당된다.

제2부: 에밀리오 안토니오 누네스

제6장부터 시작되는 이 부분은 라틴 아메리카로 소개된 다양한 그리스도들에 관하여 점검하게 될 것이다. 라틴 아메리카를 연구하는 학생들에게 특별한 관심을 끄는 것은 제2차 바티칸 공의회 이후의 라틴 아메리카의 로마 가톨릭인데, 4개의 장에서 이 주제를 다루게 될 것이다. 제7장은 역사의 한 특별한 시점에 쓰여진 것으로서, 라틴 아메리카 안에서 로마 교회가 특이하게 경험하게 된 것들을 토대로 한 최근의 재각성과 갱신을 향한 노력에 관해 논하고 있다. 60년대 중반부터 시작된 많은 의미 있는 발전들은 지난 십 년 동안 일어난 또 다른 일련의 변화들과 더불어 라틴 아메리카 가톨릭의 모습을 영구적으로 바꾸어 놓았다. 또한 우리가 집필하고 있는 동안에도 계속적인 수정이 진행되고 있어서, 그렇지 않아도 이미 복잡한 각본을 더 어렵게 만들고 있다. 예를 들어 로마 교회의 어떤 부분은 제2차 바티칸 공의회 이전의 가치들로 회귀하였는데, 그에 따라 개신교인들은 한동안 '분리된 형제들'(separated brethren)로 불리다가 다시금 '종파들'(sects)의 회원들이 되어 가고 있다.

제8장은 해방신학 안에서 표출되고 있는 혁명적 소요에 대해 연구하고 있다. 이 특별한 평론(essay)의 강점은 저자 자신이 프롤레타리아 출신으로서 개인적으로 가난을 경험했기 때문에, 이 독특한 신학적·이데올로기적 구조 뒤에 있는 정당한 이유들과 아울러 그것의 특수한 분석 방법 및 의도된 해결책을 이해할 수 있다는 데 있다. 그는 또한 교회 기초 공동체(Basic Ecclesial Communities)에서 표출되는 목회적 혁명에 관해서도 쓰고 있다. 이 두 가지 혁명적 변화들은 라틴 아메리카의 복음주의자들에게 특별한 도전을 주고 있다.

누네스는 다음 제9장에서 은사주의 운동의 도전, 특히 가톨릭 교회 안에서의 움직임에 관하여 살피고 있다. 라틴 아메리카 복음주의 신자들의 70 퍼센트 정도가 다양한 은사주의·오순절 계통의 그룹에 속해 있다는 사실은 과소평가될 수 없다. 이러한 종교적 현상은 가톨릭과 개신교 전체에 공통되며, 나아가 이 주요한 두 집단 밖에서도 관찰될 수 있는 것이다. 그것은 이 지역에서 전에는 볼 수 없었던 새로운 영적 평형 상태를 나타내고 있다. 제10장에서는 로마 가톨릭주의에 관한 결론 부분으로서 이 교회 안에서의 구조적 변화가 가

능할 것인가에 초점을 맞추고 있다. 어떤 이들은 오늘날 라틴 아메리카의 가톨릭 교회가 진정한 성경적 변화를 선택할 가능성을 보면서 루터 시대와 비슷한 갈림길에 와 있다고 생각한다. 그러나 이런 의견에 회의적인 이들도 많이 있다. 누네스는 이러한 쟁점에 관해 역사적인 자료와 더불어 그와 동시대의 최신 자료에 근거하여 이 개정판에서 새롭게 쓰고 있다.

우리는 라틴 아메리카에서 어떻게 '신학' 할 수 있을 것인가? 하나님의 말씀을 라틴 아메리카라는 상황 속에 상황화시킨다는 것은 무엇을 의미하는가? 성경과 그 권위에 대한 높은 견해를 유지하면서 제11장은 기독교의 너무 많은 부분이 외국 화분과 흙에 담겨 라틴 아메리카로 전달되었음을 지적하고 있다. 외국 그리스도인들은 동료 라틴 사역자들의 삶 속에서 역사하시는 성령의 지도력을 신뢰하는 한편, 라틴 사람들이 하나님의 말씀을 분별하고 그것을 자신의 현실 상황 안에서 구원하시는 힘과 영향력으로 적용하는 능력에 대해 존중해야 할 시기가 왔다. 라틴 아메리카의 교회들은 대체로 자급(自給), 자치(自治), 자전(自傳)해 왔다. 이제 그들은 주체적 신학화(self-theologizing)를 해야만 한다. 여기서는 라틴 아메리카 신학 교육에 있어서 복음주의적 상황화의 필요성에 관해 특별히 강조하고 있다.

제12장은 라틴 아메리카에서의 그리스도인의 사회적 책임에 관한 도전을 고찰하고 있다. 라틴 아메리카에서 배출된, 성경에 기초를 둔 중요한 지도자들의 말과 글에 자극을 받아 라틴 아메리카의 복음주의자들은 최근에 다시 복음의 사회적 의미를 그들의 상황에 적용시키는 새롭고도 높은 소명에 관하여 재각성하고 있다. 이것은 이 세상 속에서의 교회의 사명을 재검토하도록 요구하는 것이다. 그리스도의 사역을 통해 믿음으로 얻는 개인적 구원의 부름을 약화시키지 않으면서 이 새로운 각성은 민감한 사회 참여로 뿐만 아니라 사회 발전을 위한 헌신, 나아가 국가적 변혁으로까지 이를 수 있는 정치적 영역으로의 완전한 참여를 이끌고 있다.

제3부: 윌리엄 데이비드 테일러, 에밀리오 안토니오 누네스 공동 집필

제14장에서 테일러는 이 책의 초판이 출간된 이래 이 대륙에 중요한 영향을

미친 사건들과 현실에 관하여 요약하려고 시도하고 있다. 그러나 제한된 지면으로 인해 최신 정보들에 대해서는 간략하게 다루고 있다. 테일러는 전반적인 사회·정치·경제 그리고 종교적 상황에 관해 쓰고 있다. 제15장에서 누네스는 로마 가톨릭 교회와 해방신학 안에서 최근에 일어나고 있는 변화에 초점을 맞추고 있다. 제16장에서 테일러는 라틴 아메리카에 관해 깊은 배려와 애정을 가진 태도와 행동을 일깨우기 위하여 새로운 요청을 하고 있다. 라틴 아메리카는 그 자신의 특수한 기질(ethos)을 가지고 있다. 라틴 아메리카의 필요들은 아마도 서구 국가들이 가진 필요들과 비슷하게 보일지 모르나 실제로는 매우 다르다.

라틴 아메리카에 헌신한 모든 그리스도를 섬기는 사람들은 오늘의 라틴 아메리카를 형성하게 된 복잡한 역사적·문화적 그리고 사회·경제적 요인들의 연관성을 이해해야만 한다. 하나님의 말씀의 의미를 라틴 아메리카 상황에 얼마나 적용하는가에 따라 라틴 아메리카에 있는 복음주의 교회들의 미래는 얼마든지 밝아질 수 있다. 진실로 영적 지도자들은 그러한 길로 인도해야만 한다. 라틴 아메리카에서 일하고 있는 외국 선교 단체들이 배워야만 하는 중요한 교훈들이 있다. 이들 중 어떤 것은 라틴 지도자들 역시 배워야만 하는 것이다. 그러나 더 이상 비(非)라틴계 선교 단체들이 지역적 상황과는 거리가 먼 결정을 내리고 그러한 결정에 의해 일차적으로 영향을 받게 되는 저변층에 있는 사람들을 전혀 고려하지 않는 다국적 기업들처럼 운영되는 일이 있어서는 안 될 것이다. 그러한 행태는 라틴 아메리카 교회들과 지도력에 심각한 영향을 주기 때문이다. 이것은 반드시 바뀌어져야만 한다. 더 이상 외국 선교사들이 선교 동역자로서의 민감한 의식 없이, 또는 역사와 문화에 관한 애정 어린 이해 없이 행동해서는 안 된다. 이러한 교훈들은 라틴 아메리카를 위해 중보 기도를 하는 비라틴계 동역자들에게도 적용할 수 있는데, 그렇게 될 때 그들은 보다 큰 통찰력과 지혜를 가지고 기도할 수 있을 것이다.

2) 이것은 복음주의적 관점에서 쓰여진 책이다

두 저자 모두 헌신된 복음주의자들로서 라틴 토양에 근거를 둔 교회를 그들의 뿌리로 공유하고 있다. 우리는 개신교 전통을 이어받은 사람들로서 라틴 아

메리카에 관하여 같은 전통을 가진 다른 작가들과 우리 자신들을 일치시키기 원한다.³⁾ 라틴 아메리카를 다루는 데 있어 몇몇 뛰어난 중요한 작품들이 있다. 존 맥케이(Jhon A. Mackay)가 쓴 훌륭한 작품 『또 다른 스페인식 그리스도』(*The Other Spanish Christ*, 1932)는 여전히 비길 데 없는 고전으로 남아 있다. 맥케이는 자신의 작품을 ‘스페인과 남아메리카의 영적 역사에 관한 연구’라고 불렀다. 우리는 장로교 선교사로서 페루에서 사역한 맥케이의 인간 본성과 영적 진리에 관한 탁월한 관찰을 통해 많은 도움을 받았다.

그 후 1958년에 스탠리 라이크로프트(W. Stanley Rycroft)는 『라틴 아메리카의 종교와 믿음』(*Religion and Faith in Latin America*)이라는 책을 썼는데, 이 책은 라틴 아메리카에서 복음주의 교회가 성장하기 시작한 시기를 배경으로 한 심도 있는 연구이다. 윌프레드 스콧스(Wilfred Scopes)는 『라틴 아메리카와 카리브 지역에서의 기독교 사역』(*The Christian Ministry in Latin America and the Caribbean*)이라는 책을 1962년 편집했다. 이 책은 세계 교회협의회(WCC)의 위임을 받아 그 시각에 의해 쓰여진 것으로서 중요한 정보를 담고 있다. 『라틴 아메리카 교회의 성장』(*Latin American Church*

Growth, 1969)은 윌리엄 리드(William R. Read), 빅톨 몬테로소(Victor M. Monterroso), 그리고 하몬 존슨(Harmon A. Johnson)에 의해 쓰여졌는데, 이 책은 교회 성장적 관점에서 보다 깊은 주의를 기울이며 쓰여진 첫 번째 책이다. 몇 가지 통계가 논쟁이 되기는 했지만 이 책은 라틴 아메리카에 관한 아주 많은 사실들이 수집되어 있는 첫 번째 자료집이다. 그 후 다른 책들이 집필되었는데, 1978년 미국의 에드윈 오르(J. Edwin Orr)가 쓴 『라틴 아메리카에서의 복음주의적 각성』(*Evangelical Awakenings in Latin America*), 볼리비아의 감리교도들인 에스더와 모르티메르 아리아스(Esther & Mortimer Arias) 부부가 열정을 다해 쓴 책 『내 백성의 울부짖음』(*The Cry of My People*)과 같은 작품들이 있다.

보다 최근에 출간된 것 중에는 다음과 같은 것들이 있다. 영국 학자 데이비드 마틴(David Martin)에 의해 종교 사회학적 견지에서 쓰여진 『타오르는 불길: 라틴 아메리카 개신교의 폭발적 성장』(*Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism*)은 일반 학자들과 가톨릭 학자들이 고려하지 않았던 영적 현상들에 관해 호의적으로 기록하고 있다. 길레르모 쿡(Guillermo Cook)의 『라틴 아메리카 교회의 새 얼굴, 전통과 변화 사이에서』(*New Face of the Church in Latin America, Between Tradition and Change*)는 여러 교파의 교회들로부터 나온 매우 유익한 작품들을 편집해 놓은 책이다. 또한 마이크 버그(Mike Berg)와 폴 프렛츠(Pual Pretiz)는 『복음의 백성』(*The Gospel People*)이라는 책에서 라틴 복음주의 교회의 성장에 관해 흥미 있게 소개하고 있다. 우리는 우리의 작품이 라틴 아메리카 내부로부터의 복음주의적 표현의 하나로 자리 매김을 했으면 한다.

3) 이것은 모험적인 책이다

예리한 분석력을 가진 사람들은 이 책 『라틴 아메리카의 위기와 희망』이 가진 결점과 제한된 시각을 재빨리 지적해 낼 것이다. 우리는 라틴 아메리카의 모든 국가들을 여행했다. 그렇다고 해서 우리의 지식이 완전해진 것은 아니다. 이 책에서 제시하는 세부적인 사항과 통계 숫자를 포함한 과다한 정보에 당혹

3) John MacKay, *The Other Spanish Christ*(The MacMillan Company, 1932). W. Stanley Rycroft, *Religion and Faith in Latin America*(The Westminster Press, 1958). Wilfred Scopes, ed., *The Christian Ministry in Latin America and the Caribbean*(Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, 1962). William R. Reed, Victor M. Monterroso, and Harmon A. Johnson, *Latin American Church Growth*(William B. Eerdmans Publishing Company, 1969). J. Edwin Orr, *Evangelical Awakenings in Latin America*(Bethany Fellowship, Inc., 1978). Esther and Mortimer Arias, *The Cry of My People*(Friendship press, 1980). - 아리아스 부부의 책은 해방신학의 여러 주제에 대한 그들의 깊은 헌신을 고려하면서 읽어야 한다. David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*(Blackwell, 1991). Guillermo Cook, *New Face of the Church in Latin America, Between Tradition and Change*(Orbis, 1994). Mike Berg and Paul Pretiz, *The Gospel People*(MARC/LAM, 1992).

감을 느끼는 사람도 있을 것이고 시대에 뒤떨어진 자료라고 불평하는 이도 있을 것이다. 어떤 이들은 “너무 학문적이고 재미가 없어.”라고 말할 것이며, 어떤 이들은 “너무 피상적이야.”라고 할 것이다. 또 어떤 이들은 우리의 신학적 전제들을 비판하거나 또는 우리가 가진 사회·정치·경제적 관점의 순진성과 미국 외교정책에 관한 주요한 비난이 빠져 있음을 비판할 것이다.

이러한 종류의 책이 가진 본질적인 결점은 자료들의 시간적 제한성이다. 우리는 단지 고정되어 있는 역사적 사건들이 아니라 살아 움직이는 현실에 관해 쓰고 있다. 그러므로 원고를 보내고 난 다음 날 일어나는 사건들은 상황을 바꾸기에 충분하다. 그런 일이 이 개정판을 쓰고 있는 중에만 아니라 우리가 초판의 원고 초고를 쓰는 과정에서도 일어났다. 그러므로 우리를 용서해 주기 바란다. 우리는 우리 앞에 전개되어 있는 자료들과 더불어 우리의 마음과 경험으로부터 이 책을 쓴 것이다.

어떤 이들은 우리가 언급하지 않은 것 속에, 또는 문제를 회피하기 위해 우리가 쓰지 않은 것 속에 약점이 있다고 느낄 수 있다. 그들은 우리가 ‘승승장구하고 있는 라틴 아메리카 복음주의자들의 전진’에 관하여는 보다 적게 다루는 한편, 정치 경제적 문제들에 더 많은 지면을 할애했어야만 했다고 말할 것이다. 아무튼 독자들이 이 책에 보강되어야 할 것을 말해 주고 평가해 준다면 우리는 감사할 것이다. 다시금 밝히거니와 이 책은 기독교적 관점에서 라틴 아메리카를 연구한 ‘우리의’ 시도요, ‘우리의’ 해석이며, ‘우리의’ 우선순위 배경의 산물임을 밝히고 싶다.

4) 이것은 애정 어린 시각을 가진 책이다

이 책은 오십 년이 넘는 기간 동안 이웃 과테말라에 있는 중앙 아메리카 신학원(Central American Theological Seminary)을 중심으로 기독교 사역을 한 엘살바도르의 신학자이자 저술가이며, 목사이자 교사요 멘토인 한 사람에게 의해 쓰여졌다. 그는 하나님의 은혜로 많은 곳을 여행하며 강연을 하였을 뿐 아니라 최근 수십 년 간 라틴 아메리카와 세계 복음주의 운동의 발전에 참여하는 특권을 누렸다. 이 책의 다른 공동 저자는 미국인이지만 라틴 아메리카에서

태어나 자란 사람으로서 그 역시 십칠 년 동안 과테말라에 사역의 근거를 가졌었고 중앙 아메리카에서 삼십 년을 살아 왔다. 그는 현재 세계복음주의연맹(WEF) 선교 위원회의 책임자로서 복음주의자들의 국제적 기구를 섬기고 있다.

우리는 열정과 아울러 확신을 가지고 썼으며, 우리가 확증하고 방어하고자 하는 것에 대해서는 전적으로 책임을 지려고 한다. 우리의 애정은 라틴 아메리카와 그 정서들, 그 국가들과 백성들, 그리고 문화, 지리, 인간 역사와 하나님의 은혜의 산물인 그들의 현재 모습 그대로에 초점이 맞추어져 있다. 의심할 여지없이 라틴 아메리카는 위기 속에 있는 대륙이다. 이 ‘위기’라는 말의 뜻은 키체 마야(Quiche Maya)어의 동의어 속에 잘 표현되어 있다. 실제로 그것은 한 구(phrase)로서, *xak quieb cubij pakawi*, 즉 문자적으로는 ‘단지 두 가지만이 우리에게 계속 말한다.’라는 뜻이다. 의역을 하자면, ‘지금 내가 있는 상황이나 가고 있는 길, 어디에든 문제가 있다.’라는 의미이다. 그것은 어떤 길을 택하든지 문제가 있어 보이는 라틴 아메리카가 처한 상황과 같다. 그러나 우리는 또한 세속적·영적 차원 모두에서 희망의 빛을 보고 있다. 그러나 중요한 것은 우리가 궁극적인 희망을 그 나라들과 백성들 그리고 그 교회를 위하여 미래를 예비하시는 주권자 하나님께 두고 있다는 것이다.

1995년 12월

윌리엄 데이비드 테일러

제 1 부

라틴 아메리카를 이해하는 데 있어
중요한 배경을 이루는 쟁점들

윌리엄 데이비드 테일러

제1장 라틴 아메리카 현 상황에 대한 개관

뭐라고 할까, 라틴 아메리카는 생동감 있는 태피스트리(tapestry), 살아 있는 모자이크, 콜라주 형식의 작품, 만화경(萬華鏡)이다. 그 어떤 비유로도 위기 속에 있는 이 대륙을 적절하게 다 표현할 수는 없다. 분명 한 개인의 관점은 어떤 전제들과 소원들에 의존하고 있다. 관광객은 단지 자신의 여행을 통해 매우 작은 부분만을 볼 뿐 더 넓은 차원에서 라틴 아메리카의 현실을 관찰할 수는 없다. 저널리스트는 최대한 축약된 형태의 이야기를 추구한다. 그것은 나중에 그것을 글로 쓰기 위함이다. 허풍떨기를 좋아하는 어떤 사람들은 사실이 아닐 지도 모르는 것을 보고할 것이다. 관광객이든 저널리스트이든 간에 그들이 설령 이 복잡한 태피스트리의 역사적이고도 영적인 구조를 이해할 수 있는 기회가 주어진다고 하더라도 그것을 이해하는 것은 매우 어려운 것이다.

라틴 아메리카의 삶과 역사에 참여하고 있는 사람은 마르크스주의자이건, 세속적 혹은 종교적 역사가이건 간에 각자 자신의 관점을 가지고 있다. 라틴 아메리카의 그리스도인 연구가도 마찬가지이다. 그러나 바라기는 예수 그리스도를 믿는 사람들은 이 지역과 그 백성들에 관하여 연구하고 평가하기 위하여 가까이 있는 모든 자료들을 활용했으면 한다. 그리스도인들은 중립적인 사람들이 아니다. 우리는 현실에 대한 인식과 궁극적인 진리를 확립하도록 이끌어 주는 일련의 가정들을 가지고 행동한다. 우리가 가진 전 이해(前理解)들—우

리를 형성하고 있는 일련의 잠재 의식적인 것들-에 의해 우리는 조정받고 있다. 중산층 배경을 가진 한 복음주의자의 글은 그 자신의 특수한 사회 경제적 렌즈를 통해 현실을 인식한 것일 것이고, 외국 선교사의 글은 한층 더 그러할 것이다. 그러므로 우리가 라틴 아메리카에 접근해 나갈 때 하나님의 성령께서 때로는 민감한 행동을 유발시키는 우리의 역사에 대한 이해를 도우시고 모든 진리 가운데로 우리를 이끌어 주시도록 간구하도록 하자.

1. 하나로 통일시킬 수 없는 라틴 아메리카

1) 다양성

누구든지 그 지역을 여행하는 사람은 어떤 한 나라 안에도 많은 라틴 아메리카들이 있다는 결론을 내리게 될 것이다. 예를 들어 다양한 인종에 초점을 맞추어 볼 수 있는데, 스페인계, 포르투갈계 그리고 그 밖의 유럽계, 인디오들(라틴 아메리카의 원래 토착민을 지칭하는 단어로써 저자는 '인디안' <Indian>이라는 용어를 사용했는데, 스페인어로 같은 뜻인 '인디오' <Indio>)가 우리에게 라틴 아메리카 토착민의 이미지를 형성하는 데 더욱 좋을 것으로 생각되어 이 책에서는 이 단어를 사용하기로 함-역자주), 아프리카계 사람들, 동양계 및 혼혈인들이 라틴 아메리카를 이루고 있다. 우리는 또한 메마른 사막에서부터 울창한 정글까지, 광활한 대초원(pampas)으로부터 험준한 안데스 산맥과 가파른 산악들에 이르는 다채로운 지형을 살펴볼 수 있을 것이다. 우리는 그 지역의 다양한 정치 제도들이나 여러 종교들에 관하여 살펴볼 수 있을 것이다. 또한 지역성에 대해서도 생각해 볼 수 있다. 북쪽의 멕시코, 카리브 지역 국가들(베네수엘라까지 포함시키기도 한다), 중앙 아메리카와 대륙을 연결시키고 있는 파나마, 안데스 지역 국가들, 거대한 브라질, 그리고 대륙 남부 원추형(Southern Cone: 남붕) 지역의 아르헨티나, 칠레, 파라과이, 우루과이로 크게 구별해 볼 수 있을 것이다.

거기에는 모두에 의해 사용되는 공통된 한 가지 언어가 없으며 많은 국가들

이 다중 언어를 사용한다. 스페인어는 약 2억 8천5백만 인구에 의해 국가 공용어로 사용되는 한편, 포르투갈어는 1억 5천8백만 이상이 사용하고 있다. 그러나 그 외에도 670여 가지의 언어들이 사용되고 있는데, 수백만의 사람들이 콜럼버스가 이 '신세계'의 대지에 발을 들여놓기 전부터 사용되던 언어들 중의 하나를 모국어로 주장하고 있다. 예를 들어 과테말라 안에는 23개 이상의 다른 언어가 존재한다. 만일 사회·경제적 요소들을 분석해 보면 더 많은 아메리카들이 나타나게 될 것이다. 소수의 부유층(2 퍼센트?)은 상부에서 지배하는 한편, 겨우 삶을 이어가는 '대중'(80 퍼센트를 상회하는)과 매우 적은 숫자의 중산층(18 퍼센트?)은 그들을 섬기고 있다. 현격하게 둘로 나누어져 있는 이러한 현 사회 구조는 이미 불이 붙어 있는 도화선이 되어 라틴 아메리카 전 대륙을 뒤집어 놓을 수 있는 가능성도 있다.

2) 대륙의 명칭에 대한 논란

만일 라틴 아메리카를 그리 단순하고 쉽게 정의할 수 없다면 무엇이 우리로 하여금 '라틴 아메리카'라는 인식을 갖게 하는가? 콜롬비아의 뛰어난 작가인 헤르만 아르키니에가스는 전체 '아메리카' 대륙을 네 개의 인종적 지역, 즉 스페인계 아메리카, 포르투갈계 아메리카, 미국의 영국계 아메리카, 그리고 캐나다의 영국-프랑스계 아메리카로 구분하는 새로운 접근 방법을 주장한다. 그는 자신의 주장을 다음과 같이 설득력 있게 전개하고 있다.

이러한 개요에 따라 네 개 아메리카의 각 역사적 전개 과정이 설명될 때, 그 차이점과 유사점들을 더 잘 이해할 수 있을 것이다. 일련의 긴 경험들로 인하여 스페인계 아메리카의 주민들은 스페인어를 통하여 자신들을 표현하고 있다. 그들은 언어와 더불어 카톨릭과 로마법 전통을 보유하고 있으며 돈키호테식 상상의 비약을 하는 경향이 있다. 피가 섞이게 된 여러 가지 과정 및 역사는 그들 안에 일종의 불안정성을 형성하였고, 그러한 불안정성은 1810년의 급격한 혁명적 결렬로 인해 증대되었는데, 그것은 수세기 동안 멀리 떨어져 있는宗主국의 질서 아래 식민지를 묶어 놓고자 했던 강력한 위계 질서의 전통에 대항하여 일

어난 공화주의 정신으로 말미암아 야기된 것이다.

브라질의 포르투갈계 아메리카는 포르투갈어를 사용하는데, 포르투갈어는 강렬한 태양, 현란한 카니발의 이미지처럼 부드럽고 경쾌하며 거의 춤추는 듯한 악센트를 가지고 있다. 주변의 다른 나라들이 전쟁에 그들의 시간을 허비하고 있는 동안 브라질 사람들은 많은 것을 연구하는 데다 그들의 시간을 바쳤다. 정치의 아마존 정글에 지성과 평화적 협약이라는 다리를 놓음으로써 이 백성에게는 분별력과 태평함이 충만하게 되었고, 그것은 그들의 언어에 철학적 유머를 가미시켜 주었다.

미국의 영국계 아메리카 사람들은 번영하는 민주주의 제국의 국경이 확장됨에 따라 넓혀진 그들의 아메리카에 부유한 그들의 나라만큼이나 자신들의 언어를 생동감 넘치는 건설적인 언어로 확장시켜 놓았다. 그 나라 안에서는 원래 미국을 형성했던 13개 주(州)의 백인들 이외의 인종이나 전통들이 활동하기 시작할 때만 분류와 어려움이 일어난다. 이 나라에는 종교적 자유가 매우 중시되는 것과 아울러 공장들 및 강철과 유리로 지어진, 세계에서 가장 높은 마천루들이 즐비한 뉴욕을 통해 볼 수 있듯이 노동을 중시하는 전통이 있다.

캐나다의 영국-프랑스계 아메리카 사람들은 현재 영어와 프랑스어를 사용하고 있다. 그 두 개의 언어들은 유럽에서처럼 영국 해협으로 분리되어 있지 않을 뿐더러 가톨릭교회의 성인상(聖人像)들도 목이 달아나지 않고 서 있다. 전 스페인계 아메리카를 합친 것만큼 큰 캐나다의 인구는 콜롬비아와 에콰도르를 합친 것보다도 적다. 그 나라는 평화 속에서 발전했다. 다른 나라들이 전쟁을 치르며 독립을 얻기 위해 시간을 보내고 있을 때 캐나다 사람들은 산업 시설들을 세우고, 종이를 만들기 위해 소나무 숲을 베어 냈으며, 모피 코트를 만들기 위해 비버를 잡고, 폭포수를 전기 에너지로 바꾸느라 바빴다. 그곳의 역사는 바이킹 시절부터 겨울에 얼어붙는다. 그러나 눈이 녹을 때면 1,800만의 캐나다 사람들은 다시 일하기 시작한다. 그들 중 삼분의 일이 고풍스런 프랑스어를 사용하고 있다. 이 네 개의 아메리카는 이 대륙을 크게 네 개로 구분한 것으로서 각자 자신에게 주어진 길을 따라 움직여 가고 있다. 하지만 한 가지 같은 것을 추구하고 있는데 그것은 바로 '자유'이다.¹⁾

1) German Arciniegas, *Latin America: A Cultural History*(New York: Alfred A. Knopf, 1972), pp.xxvi-xxvii.

어떻게 이 거대한 지역이 '아메리카'라는 이름으로 명명되게 되었을까? 분명 크리스토퍼 콜럼버스는 그것을 상상조차 하지 못했을 것이다. 그는 심지어 죽는 순간까지도 확신하기를 자신이 '지팡구'(Zipango) 즉 일본에 도착하는 지름길을 발견했다고 믿었다. 한 뛰어난 아르헨티나 역사가는 이 지역이 그 첫 발견자를 기념하기 위해 '크리스토포로소 콜롬보'(Cristoforo Colombo)라는 이름을 가져야만 한다고 주장했다.²⁾ 콜럼버스는 그가 인도 제국(Indies: 인도, 인도차이나, 동인도 제도 전체를 일컫던 옛 이름-역자주)에 도착한 것으로 확신하고 있었기에 그곳 주민들을 '인디오'(Indios)라고 불렀다. 그런 까닭에 스페인은 자신들의 지도에서 그 지역을 '서인도 제도'(The West Indies)라고 부르게 되었고, 거의 4세기 동안 이 명칭을 사용했다. "발견된 땅이 실제로 새로운 대륙이었다는 것이 분명해졌을 때에는 그 오류를 바로잡기에 너무나 늦어 버렸고, 그렇게 바로잡아야 할 특별한 이유 또한 없었던 것이다."³⁾

'아메리카'라는 명칭은 실제로 콜럼버스를 따라왔던 한 이탈리아 사람으로부터 나온 것이다.

1499년과 1502년 사이에 스페인의 세비아에서 무역업을 하던 이탈리아 플로렌스 출신의 아메리고 베스푸치(Amerigo Vespucci)는 세 번에 걸친 항해 중에 아마존 강 어귀를 발견하였고 베네수엘라로부터 남쪽의 라플라타 강 너머까지 남아메리카의 해안을 탐험했다. 신세계를 열게 만든 그의 발견은 유럽에 잘 알려지게 되어서, 이 새로운 대륙에 그의 이름이 첨부될 정도가 되었고 점차로 콜럼버스가 발견한 전 영토를 지칭하게 되었다. 사실 콜럼버스가 신세계를 발견하였다고 최초로 주장한 사람이기는 하지만, 그렇다고 쳐도 콜럼버스처럼 그러한 작은 일에 대해 그의 이름을 따라 한 대륙의 이름이 지칭되는 엄청난 명성이 보상으로 주어진 것은 다시 있을 법한 일이 아니다.⁴⁾

2) Luis Arocena는 1972-74년에 내가 텍사스 오스틴 대학에서 박사 학위를 이수할 때 라틴 아메리카 문명에 관한 나의 교수였다.

3) Arciniegas, *Latin America*, p. xvi.

4) Donald Marquand Dozer, *Latin America: An Interpretive History*, rev. ed.(Tempe, AZ: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1979), p. 40.

‘미합중국’(United States of America)이 새로운 북아메리카 공화국의 이름으로 선택되었을 때(다양한 이름들이 대두되었었다) 프랑스는 스페인어와 포르투갈어를 사용하는 사람들을 ‘라틴 아메리카인들’이라고 부르기 시작했는데, 그 이유는 그 언어들에 라틴어 뿌리를 갖고 있기 때문이었다. 그리고 그 이름은 지금도 계속 사용되고 있다. 어떤 이들은 ‘히스패닉 아메리카’(Hispanic America) 또는 ‘이베로 아메리카’(Iberoamerica: 이베리아 반도의 두 국가인 스페인과 포르투갈의 영향을 받았다는 의미에서-역자주)라는 이름을 주장하기도 한다. 그러나 어떤 한 가지 이름으로는 그 역사와 문화의 풍요함과 복잡성을 적절하게 묘사할 수 없다. 그리고 이러한 이름들은 인디오와 흑인의 유산을 배제하고 있다. 라틴 아메리카의 이름에 관한 이런 갈등을 어떻게 처리할 것인가? 현 시점에서는 더 이상 할 수 있는 것이 없다. 그러므로 단순히 ‘라틴 아메리카’라고 부르도록 하자.

아르키니에가스(Arciniegas)는 이러한 라틴 아메리카의 땅들을 묶어 주는 몇 가지 요소들을 강조하고 있다. 할 수 있는 대로 많은 이름들을 열거해 보도록 하자. 콜럼버스 이전 시대의 공통된 유산, 정복, 식민 시대와 독립운동, 언어, 종교, 대륙 밖에서 보게 될 때 더 잘 드러나게 되는 초자연적 문화에 대한 감각, 대부분 로마의 지중해권 세계로부터 유래된 문화적 유산. 그는 다음과 같이 부드럽게 결론을 맺는다.

더욱이 라틴 아메리카 국가들 사이에는 유대감이 존재한다. 그들은 모두 자신들만의 정신으로 일종의 블록을 형성하고 있다. 결코 ‘라틴 아메리카’라는 표현을 사용하고 싶어하지 않았던 호세 마르티(José Martí: 쿠바의 독립을 이끌었던 사상가요 애국자-역자주)는 ‘우리의 아메리카’(Nuestra America)라고 말했는데, 이것은 진심에서 우러나는 적절한 용어로서 이 지역에 대해 좀더 친밀한 비전을 주기 위해 종종 채택된다.⁵⁾

5) Arciniegas, *Latin America*, p. xxvii.

2. 지리적 개관

1492년 10월 11일 목요일 밤, 콜럼버스는 신세계를 바라본 최초의 유럽인이었다. 그는 그 역사적인 날의 첫 인상에서 자신이 보았던 자연의 아름다움에 관하여 강조하고 있다. 신부이며 역사가였던 바르톨로메 데 라스 카사스(Bartolomé de las Casas)에 의하여 편집되었다고 추정되는 그의 『일기』(*diario*)에는 다음과 같은 기록이 있다. “해안에 도착하자 매우 푸른 나무들과 많은 물들 그리고 다양한 종류의 과일들을 보았다.....” 이어서 뒷부분에는 “그 섬은 굉장히 크고 매우 평평했으며 푸른 나무와 많은 물이 있었고 중앙에는 굉장히 큰 호수가 있었는데 산은 보이지 않았다.”⁶⁾고 기록하고 있다.

1) 형언할 수 없는 광대함과 아름다움을 가진 자연

그것을 다 이해하려면 우리는 리오그란데(멕시코인들에게는 리오브라보) 강으로부터 11,300 km를 여행하여 케이프 혼까지 내려가야 하는데, 가장 폭이 넓은 지점은 페루의 태평양 해안으로부터 브라질을 거쳐 대서양까지 5,000 km에 이른다. 라틴 아메리카는 1천9백9십만 평방 km로 세계 지표면의 거의 15 퍼센트를 차지하고 있으며, 인구는 4억4천2백만으로 세계 인구의 약 8 퍼센트에 해당한다. 이것은 전체 1,940만 평방 km에 이르는 미국과 캐나다를 합친 면적보다도 라틴 아메리카가 더 크다는 것을 의미한다. 이에 비하면 서유럽은 훨씬 작아 단지 362만 평방 km일 뿐이다.⁷⁾ 브라질은 혼자서 라틴 아메리카 땅 면적의 50 퍼센트 이상을 차지하는데, 이는 미국 본토에 있는 48개 주(알래스카와 하와이 군도를 제외한-역자주)보다 크며 서유럽의 두 배이다.

라틴 아메리카는 정글부터 산악 지대까지, 절묘한 난초들이 만발해 있는 우거진 열대 우림으로부터 메마른 평원에 이르기까지 자연의 다양함을 가지고

6) Joseph Judge and James L. Stanfield, “The Island of Landfall,” *National Geographic*, November 1986, pp. 583-586.

7) Population Reference Bureau, Inc. *1987 World Population Data Sheet*. 이 연례 출간물은 인구 정보에 관한 최고의 자료이다.

있다. 또한 사막 지역들도 있는데 멕시코 북쪽 고원과 풍부한 광물 자원을 가진 칠레의 아타카마 지역, 콜롬비아와 베네수엘라의 야노스(llanos), 브라질 북동부의 까아핑가(caatinga), 아르헨티나의 북서부와 볼리비아 안데스 지역 등이 그것이다. 라틴 아메리카는 여러 산맥들로 둘러싸여 있고, 중요한 등뼈를 이루는 험한 산맥이 멕시코로부터 칠레 끝 부분에 있는 케이프 혼까지 내리 달리고 있다. 안데스 산맥 하나만도 6,500 km에 걸쳐 펼쳐져 있는데, 그 넓이는 160 km에서 1,000 km에 이른다. 아콩카과(Aconcagua) 산은 약 7천 미터에 이르는 서반구 최고봉으로서 아르헨티나와 칠레 국경에 위엄 있게 솟아 있다. 연기를 피우며 하늘을 찌를 듯 서 있는 초록, 파랑, 회색 빛 화산들은 그 중 많은 수가 활동 중이며 다른 것들은 현재 휴화산 상태이다.

정글은 어두컴컴함과 뻘뻘함으로 인해 야릇한 감정들을 불러일으킨다. 사냥의 모험과 함께 사람을 삼킨다는 이미지..... 그것을 도저는 다음과 같이 잘 표현했다.

백인들이 거의 정복할 수 없었던 것이 있다면 그것은 '셀바'(selva)라 불리는 울창한 천연 정글이다. 마치 컴컴한 미지의 신비한 동굴 속으로 이끌어 들이는 듯한 희미한 길들을 따라가노라면 늪지 위에 남겨지는 발자국마다 물이 고인다. 이러한 '녹색 지옥'(Green Hell)은 인간의 정착 범위에 결정적인 영향력을 행사한다. 유카 탄 반도와 과테말라의 고대 마야국에서, 중미 지협(地峽)의 남쪽 부분에서, 아마존 강 유역의 대부분과 파라과이 차코 지역의 소택지에서, 나무 줄기, 넝쿨, 양치류 식물들과 그것을 휘감아 올라가는 덩굴, 뿌리 그리고 식물들이 서로 얽히고 설켜서 위로 올라가며 만들어 내는 열대 우림의 끝없는 미로(迷路)는 위협감을 일으키며 인간 문명 세계가 뚫고 들어갈 수 없는 전선을 형성하고 있다. 그것들은 정복자인 체하는 모든 사람들과 가까이 다가오려는 그들의 유혹적인 포옹의 징후들을 가차없이 묵살해 버린다. 그 어느 다른 영역에서도 인간의 노력이 것처럼 하찮고 보잘것 없어 보이는 곳은 아마도 없을 것이다. 라틴 아메리카는 그 어느 대륙보다 광대한 열대 우림 지역을 가지고 있다. 연간 2,000 mm를 초과하는 아마존 강 유역의 강우량은 지표면의 비옥한 토양을 거의 쓸어가 버린다. 정글의 나무들은 점점 얇어져 가는 토양에 간신히 뿌리를 내림으로써 불안한 생존을 유지하고 있다. 이곳에서 백인들이 사용하는 문명화된

농업 방식은 불가능하지는 않다 하더라도 매우 어려운 것이 사실이다.⁸⁾

그러나 이러한 정글의 많은 지역이 인간에 의해 파괴되는 위험에 처해 있다. 프랑스와 서독을 합친 것보다 더 넓은 브라질 북동부의 광대한 세르타오(Sertao) 지역은 지속적인 가뭄 위기를 맞고 있다. 그 지역은 대략 1,200 km의 넓이에 1,600 km의 길이가 되는데, 수백만의 사람들이 그곳에서 일하는 것을 그만둔 채 그 지역의 큰 도시들에 나와 살아가고 있다.⁹⁾ 이러한 상황은 또한 관리들이 그 지역의 사회적 문제들을 방지할 때마다 브라질 중앙 정부에 대한 폭동을 야기시킨다. 한편 파나마 운하도 2,100 평방 km의 물이 흐르는 운하의 통로를 따라 열대 우림 지역이 펼쳐져 있는데, 이 지역이 파괴됨에 따라 불안한 미래에 직면하고 있다. "1950년까지 약 20 퍼센트의 숲이 훼손되었다. 현재는 70 퍼센트 이상이 사라졌는데, 남은 800 에이커 정도도 매년 없어져 가고 있다."¹⁰⁾ 상층 토양이 유실되고 있는 것뿐 아니라 1900년이래 연간 강우량이 10 퍼센트 정도씩 줄어들고 있다.

2) 주요 강들

라틴 아메리카에는 주요한 네 개의 강줄기가 있다. 콜롬비아의 막달레나 강, 부에노스아이레스에서 시작되어 우루과이, 파라과이 그리고 파라나 강들을 포함하는 리오 데 라 플라타 강, 베네수엘라의 오리노코 강 그리고 거대한 아마존 강이 그것이다. 오리노코 강은 잘 알려져 있지 않지만 실제적인 기록들을 자랑한다. 길이 2,000 km이고 브라질 국경과 접한 베네수엘라 안에 알려진 두 개의 발원지가 있다. 대양으로 흘러 들어가는 많은 해협들, 바다의 소형 선박들은 강을 따라 440 km까지 올라갈 수 있으며 더 작은 배들은 마이푸레

8) Dozer, *Latin America*, p. 5.

9) John Wilson and Gordon W. Gahan, "Drought Bedvils Brazil's Sertao," *National Geographic*, November 1972, pp. 704-22.

10) John Borrell, "Trouble Ahead for the Canal?" *Time*, 2 March 1987, p. 63.

스와 아투레스 위까지 850 km를 빨리 항해할 수 있다. 항해할 수 있는 총 길이는 7,300 km에 이른다.¹¹⁾ 북아메리카의 복음주의 신자들은 수년 간 그 강의 이름을 따서 만든 선교회-오리노코 강 선교회로 지금은 복음주의 동맹 선교회(The Evangelical Alliance Mission)와 병합됨-때문에 아마도 그 이름을 기억할 것이다.

아마존 강 줄기는 우리들의 상상을 초월한다. 그것은 나일강, 양쯔강 그리고 미시시피 강들을 합친 것보다 더 많은 수량(水量)을 보유하고 있다. 6,800 km가 넘는 길이로 200개 이상의 지류가 합류하고 있다. 물이 깊어서 커다란 배들도 페루의 에키토스 위까지 2,900 km(뉴욕에서 휴스턴까지의 거리와 같은)를 항해할 수 있으며 더 작은 배들은 그 위로 1,600 km를 더 올라갈 수 있다. 대서양으로 흘러드는 강어귀는 그 넓이가 250 km이다. 그 전체 강 유역은 거의 미국 크기와 같은데, 거기에는 단지 4백 만 명 정도만이 살고 있다. 페루의 소설가 시로 알레그리아(Ciro Alegria)는

거대한 강의 존재에 의해 지배당하고 있는 아마존 상류 지역 열대 우림의 생활 상에 관하여 묘사하였다. 그의 소설 『황금 뱀』(*La Serpiente de Oro*, 1935)의 등장 인물 중 한 사람은 아마존 강의 지류를 응시하며 다음과 같이 소리지른다. 강, 그래, 그 강이야. 나는 그것이 그렇게 크고 그렇게 도도(滔滔)한 줄 정말 몰랐어. 그리고 그 강이 이 모든 것을 만들었어, 그렇지?¹²⁾

그 강의 이름은 1542년 그 강을 탐험하러 왔던 첫 '정복자'(conquistador) 프란시스코 오레야나에 대한 인디오들의 공격의 결과로 붙여지게 되었다. 여성으로 보이는 한 전사(戰士)가 그 인디오 무리들을 이끌고 있었기에 스페인 사람들은 그리스 신화에 나오는 여성 전사들을 떠올리며 '아마소나즈'(Amazonas)라고 불렀던 것이다.

11) *World Book*, s.v. "Amazon River."

12) E. Bradford Burns, *Latin America: A Concise Interpretive History*, 4th ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986), pp. 6-7.

3) 칠레: 지형적 다양성의 대표적 본보기

어쩌면 누군가는 아이들이 다음과 같이 농담하는 것을 들었을 수도 있다. "아빠, 저녁 식사 접시에 놓을 수 있는 나라는 무엇일까요?" 물론 그 대답은 분명 칠레('고추'라는 뜻이 있음-역자주)인데, 그 나라의 이름은 인디오어로 '땅이 끝나는 곳'이라는 의미이다. 그것은 볼리비아와 페루의 국경으로부터 케이프 혼까지 4,000 km 이상에 걸쳐 펼쳐져 있는 주름잡힌 리본처럼 생긴 땅이다. 그 좁다란 리본은 폭이 338 km를 넘지 않고 가장 좁은 곳은 120 km 임에도 불구하고 그것을 모으면 텍사스 주보다 더 큰 지역이 된다. 칠레는 또한 소설 『로빈슨 크루소』의 배경으로 유명한 환 페르난데스 섬들과 태평양의 서쪽으로 3,700 km 떨어진 곳에 있는 이스터 섬(불가사이의 거대한 돌 조각상들이 서 있는)도 가지고 있다. UCLA 대학의 라틴 아메리카 연구학과의 교수인 브래드포드 번즈(E. Bradford Burns)는 다음과 같이 썼다.

어떤 국가도 변화 무쌍한 라틴 아메리카 지형의 만화경을 칠레보다 더 잘 보여 주지는 못한다. 그 땅은 태평양 해안을 따라 4,000 km에 걸쳐 길고 좁게 펼쳐져 있다. 북쪽 지역에 있는 세계에서 가장 황량하고 접근 불가능한 사막은 숲과 높은 목초지가 있는 험준한 산맥으로 이어진다. 중앙 저지대는 지중해 식 기후와 비옥한 평야가 결합되어 있는데, 칠레의 농업 중심지로서 인구가 집중되어 있다. 칠레를 여행하는 사람들은 남쪽으로 내려가면서 많은 강우량을 가진 뽀뽀한 숲과 추운 날씨, 멀리서 빙하가 깨지는 소리가 들리는 험준한 해안들을 만나게 된다. 만년설은 불의 땅(Tierra del Fuego)의 대부분을 덮고 있다.¹³⁾

4) 지형: 사람들의 어머니

지형에 관한 또 다른 차원은 다음과 같은 옛 스페인 속담에 잘 표현되어 있다. "네가 어디서 살고 있는지 내게 말해 주면 나는 네가 어떤 사람인지 말해

13) *Ibid.*, p. 6.

주겠다”(Dime doãnde vives y te direã queã pueblo eres). 이 말은 지형이 사람들의 운명을 결정한다는 사실을 강조한다. 라틴 아메리카의 거대한 천연 자원은 단지 부분적으로만 개발되었을 뿐이다. 그 이유는 그 중의 많은 것들이 위험한 자연 환경으로 둘러싸여 있기 때문이다. 게다가 발전에 대한 역사적·문화적인 심리적 경향은 이러한 자원들을 적절하게 개발하는 것을 방해한다.¹⁴⁾ 그 모든 아름다움에도 불구하고 안데스의 산들은 식민 시대로부터 현재에 이르기까지, 그 영내는 물론 국제적인 왕래에 장애를 주고 있다. 식민지 도시들은 서로 간에보다는 오히려 중주국과 빈번한 접촉을 가졌었는데, 이것은 오늘날 라틴 아메리카 내의 분열에도 영향을 미치고 있다. 아로세나(Arocena)는 내게 다음과 같이 말한 적이 있다.

“지형은 우리의 어머니가 아니다. 그녀는 우리의 계모(繼母)이다.”

3. 라틴 아메리카의 인종들

1) 가지각색의 인종들

라틴 아메리카의 어떤 주요 도시든지 그 거리들을 걷다 보면 다양한 색깔의 인종들을 볼 수밖에 없다. 순수한 인디오-동양인과 비슷해 보이는-로부터 유럽계 백인까지, 완전히 검은색의 흑인으로부터 약간 검은 피부의 몰라토, 갈색 인종 그리고 황인종에 이르기까지 라틴 아메리카는 인종의 모자이크를 보여준다. 원래는 주요한 세 인종의 줄기가 라틴 아메리카의 주류를 이루었다. 그것은 인디오들과 이베리아 반도의 유럽인들, 그리고 흑인들이었다. 다른 인종들은 한참 후에 들어왔다. 도져는 이점을 자세하게 논했다.

14) Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*(New York: A Touchstone Book; American Enterprise Institute/Simon & Schuster, 1982), p. 274.

라틴 아메리카에는 거의 모든 종류의 인종과 국가적 혈통이 결합된 사람들이 살고 있다. 예를 들어 아르헨티나의 인구는 90 퍼센트가 유럽계인 반면 그 북쪽에 인접해 있는 파라과이는 과라니 인디오 혈통이 거의 그 같은 비율을 차지하고 있다..... 스페인, 포르투갈, 프랑스, 영국과 네덜란드뿐만 아니라 독일, 이태리, 아프리카 그리고 심지어 아시아 사람들까지 오늘날 라틴 아메리카 안에서 열심히 살아가고 있다. 여기에는 옛 스페인 까스티야(Castilla) 왕국의 언어(그래서 스페인어를 Castellano라고도 함-역자주)를 사용하는 아르헨티나의 백인과 베네수엘라의 흑인, 오로지 자기네 고유의 과라니어밖에 할 줄 모르는 구릿빛 피부의 파라과이 사람들, 프랑스어 사투리를 쓰는 검은 하이티 사람, 옥스퍼드식 영어를 쓰는 바르바도스 흑인, 트리니다드와 파나마 사람들, 스페인어를 말하는 이태리 계통의 우루과이 사람들, 얼굴과 모습은 완전히 인디오이지만 장터에서 스페인어로 손님과 옥신각신하는 콜롬비아의 촌로(cholos), 네덜란드 식민지 풍의 집에 살면서 빠빠아멘토(papiamento)라 불리는 프랑스어, 스페인어, 네덜란드어와 영어의 복합 언어를 사용하는 큐라소 섬 사람들, 4대에 걸쳐 자신들의 조국인 독일의 언어를 사용하고 있는 독일계 칠레 사람들과 브라질 사람들, 부에노스아이레스를 언제나 ‘보누스 아레스’라고 하며 마나구아를 ‘메네구-와’로 발음하는 영국인들, 그리고 그 밖의 수많은 언어 집단들이 살아가고 있다. 스페인계 아메리카가 전적으로 스페인어만 사용하느냐 하면 전혀 그렇지 않다. 브라질 또한 언어나 문화에 있어 전적으로 포르투갈적인 것과는 거리가 있다..... 라틴 아메리카는 국적과 인종의 교차로이다.¹⁵⁾

2) 인디오들

스페인 ‘정복자들’(conquistadores)이 신대륙에 도착했을 때 얼마나 많은 숫자의 인디오들이 살고 있었을까? 터무니없이 적게 잡은 1,500만으로부터 지나치게 많게 잡은 1억에 이르기까지 산정(算定)의 폭은 매우 넓다. 아마도 그 중간 정도가 진실에 가까울 것이라고 보지만 아무도 사실을 알 수는 없다. 그러나 분명한 기록에 의하면 수백만 명의 인디오들이 정복자들로 말미암아 생

15) Dozer, *Latin America*, pp. 8-9.

라틴 아메리카의
인종적 모자이크





긴 새로운 질병들과 전쟁, 그리고 잔인한 학대에 의해 비참하게 죽었다. 단지 멕시코에만도 1532년 조사에 16,871,408명의 인디오들이 있던 것으로 기록되어 있는데, 1608년에는 그 숫자가 1,069,255명으로 감소되었다.¹⁶⁾

인디오들은 수세기 동안 가족, 씨족, 부족에 초점을 둔 자신들의 사회 구조를 유지하려고 노력해 왔다. 오늘날까지도 지속되는 그들의 제일 큰 충성심은 촌락 또는 마을과 같은 지역적 단위에 있다. 그들의 세계관은 그들의 전체 삶에 깊숙이 잠재되어 있는 초자연적인 것에 대한 인식을 반영한다. 이러한 관점은 그들의 개인적이고 공동체적인 역사를 인도하고 형성한다. 그들은 기본적으로 정령 숭배자들로서 영들을 섬기고 있다. 대부분 그들은 역사적으로 경작자, 가축 사육자, 사냥꾼들이었다. 정복 당시 주요한 세 개의 문명은 멕시코의 아즈텍, 유카탄 반도와 과테말라의 마야 그리고 안데스 지역의 잉카였다. 이 주요한 문화들에 대해서는 후에 더 언급하게 될 것이다.

우리는 오늘날의 인디오 인구에 관해 단지 대략만 알고 있다. '인디오 국가'들로 분류되는 나라들은 멕시코, 과테말라, 페루, 에콰도르, 볼리비아 그리고 부분적으로 콜롬비아를 포함시킨다. 수백 개의 더 작은 인디오 그룹들은 다른 나라들에도 흩어져 살고 있는데, 주로 파나마, 베네수엘라 그리고 브라질 안에 있다. 일반적으로 그들은 정복 이래로 압제 아래 살았던 백성들이지만, 스페인 사람들이 도착하기 '전에도 분명히' 압제자들이 존재했었다. 이러한 것은 그들의 노예제도 관습이나 심지어 인신 공양(human sacrifice)과 같은 경우에서 증명된다. 어떤 나라들에서는 인디오들의 피끓는 저항 정신이 솟구쳐 오르고 있다. 예를 들면 과테말라에서는 인디오들이 무기를 들고 게릴라가 되었다. 가장 생생한 폭력의 예는 페루의 '빛나는 길' (Sendero Luminoso)이라고 명명한 게릴라 운동에서 볼 수 있다. 이 게릴라 운동은 원래 잉카의 저항적 요소와 모택동 사상을 결합시키고자 시도한 것인데, 진압에 나선 군부와의 분쟁을 통해 잔악한 폭력의 본보기로 급속하게 변질되어 버렸다.

자신들의 인디오 유산에 대해 파라과이보다 더 커다란 존중을 표하는 국가

16) Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation*(Grand Rapids: Eerdmans, 1981), p. 42.

는 거의 없다. 비록 스페인어가 공용어이지만, 과라니어는 마음의 언어로 남아 있어서 가장 높은 정부 기관에서뿐만 아니라 사회, 경제적 지위에 상관없이 모든 가정에서 사용되고 있다. 그 언어는 과라니 부족의 선물로서, 그들은 정복 당했지만 그들의 언어는 한 현대 국가를 '정복' 하고 있다. 오늘날에 와서는 누가 인디오이고 누가 '메스티조'(mestizo)인지 정확하게 입증하기가 쉽지 않다. 최근의 인구 조사자들은 인종보다는 오히려 사람들의 복장과 언어에 의한 문화적 정체성을 중시하고 있다. 그래서 인종적으로는 인디오라도 '서구식' 복장을 하거나 스페인어를 말하면 그들은 공식적인 의미에서 더 이상 인디오로 간주되지 않는다.

중요한 것은, 인디오들은 자신들의 많은 인구가 잠재적인 정치 불력으로도 활용될 수 있다는 사실을 자각하고 있다는 것이다. 예전에는 '라디노'(ladino: 스페인 사람과 인디오의 혼혈)들에 의해 좌우되던 과테말라의 많은 도시들이 이제는 정당하게 선출된 인디오들의 손에 놓여 있다. '인디아니즘'(Indianismo)로 표현되는 자신들의 가치에 대한 새로운 인식이 라틴 아메리카에서 발흥되고 있는데, 이것은 400여 개 이상의 지방적, 지역적 그룹들의 운동들에서 잘 드러난다. 커지고 있는 그들의 힘은 현재 브라질, 볼리비아, 페루, 콜롬비아, 과테말라 그리고 에콰도르에서 감지되고 있다.¹⁷⁾ 이러한 인디오 그룹들 사이에서 활동하고 있는 하계 언어 연수원(Summer Institute of Linguistics) - 위클리프 성경번역선교회(Wycliffe Bible Translator)와 같은 복음주의 사역들은 또한 급진적인 '인디아니즘'의 부정적인 측면을 감지하고 있다. 이런 몇몇 경우들에 있어서 SIL-WBT 사역은 고유 문화를 파괴하고 외국 문화와 종교를 강요하는 것으로 공격받고 있다.

인디아니즘은 복음주의자들 가운데서 최근에 경험되고 있는 현상인데, 특히 잉카의 후예들인 케추아(Quechua) 인디오들 사이에서 두드러지고 있다.

17) Maria Elena Hurtado, "Exiles in their own countries," *South*, June 1987, pp. 149-51. 이 정기간행물은 2/3세계의 관점에서 쓰여지고 있다. 그 때문에 아시아, 아프리카, 라틴 아메리카 그리고 중동 지역에 직접 영향을 주는 뉴스들에 관해 다른 시각을 제공하고 있다.

페루와 볼리비아의 고원 지역에서의 집단개종 운동은 수천 명의 사람들이 그리스도와 개인적인 관계를 맺도록 하였다. 우리는 그리스도인들로서 인디오들을 하나님의 형상대로 지음받은, 그리스도의 사랑의 대상인 귀한 존재로서 존중해야만 한다. 우리는 또한 위클리프 성경번역선교회와 새 부족 선교회(New Tribes Missions)의 헌신적인 사역에 대하여 하나님께 감사해야 한다. 왜냐하면 그것은 인디오들의 언어와 사람들에 관한 연구가 이루어지게 하였고, 하나님의 말씀이 인디오들의 심령에 그들의 모국어로 선포될 수 있도록 만들었기 때문이다.

3) 이베리아인들-스페인과 포르투갈 사람들

라틴 아메리카의 역사를 다루는 장에서 우리는 이베리아인들과 신세계에서의 그들의 역할에 관하여 더 자세하게 분석할 것이다. 포르투갈 사람들은 원래 서쪽으로 진출하는 것에 대해서는 큰 관심을 갖고 있지 않았다. 그들은 아프리카와 아시아를 향해 나아가고자 했었고, 그들의 왕실 항해사들은 대양을 적극적으로 개척해 나갔다. 그들은 잠시나마 유럽의 주요 해양세력으로 떠올랐고, 마침내는 인도로 가는 해로를 발견하여 수년 동안 독점하였다. 하지만 그들의 초기 목표들은 식민지를 획득하는 것이 아니라 상업적인 데 있었다.

그러나 이러한 목표들은 점차로 스페인의 식민지에 대한 이해 관계와 불가피한 마찰을 일으키도록 만들었다. "두 왕국의 대표들은 1494년 토르데시야스(Tordesillas)에서 세계를 나누는 데 합의했다. 카보베르데(Cabo Verde) 섬의 서쪽 370 레구아(약 1670 km)에 지구의 극과 극을 잇는 가상의 경계선을 설정하여, 180도 동쪽에서 발견되는 모든 것은 포르투갈이 갖고 180도 서쪽의 모든 것은 스페인이 갖도록 하였다."¹⁸⁾ 후에 그 경계선은 현재의 브라질이 된 부분을 포르투갈에게 주기 위하여 더 서쪽으로 이동하였다.

스페인 사람들은 자신들이 '서인도 제도'라고 부르던 신대륙을 정략적으로 식민화하였다. 그들은 '개종'(改宗)을 추진하고 그들의 질서를 확립하기 위해

18) Burns, *Latin America*, p. 14.

칼과 활(笏)을, 그리고 십자가와 화약을 가지고 왔다. 정복자들에게 ‘시달된 명령’(requerimento)은 “공포에 질린 구리 빛깔의 적대적인 원주민 부족들에게 전쟁의 나팔을 울리며 대포를 발사하거나 말을 달려 돌격하기 전에 그들에게 전혀 낯선 일종의 신학적 설득문을 낭독해 주라는 것”¹⁹⁾이었다.

그들은 자신들과 함께 라틴 아메리카 역사에 항구적으로 자국을 남기게 된 완전한 한 세트의 문화, 언어, 종교, 사회·정치적 세력 구조를 가지고 들어왔다. 그들은 왕의 이름으로만 온 것이 아니라 하나님의 이름으로 왔다. 그들은 와서 정착했으며 정복했다. 하지만 모든 것이 부정적이지만은 않았다. 왜냐하면 동기와 태도 그리고 실행 면에 있어서 많은 부분들이 진정한 인도주의적 동기를 가졌었기 때문이다.

그들은 처음에 와서 인디오 여성들과의 자유로운 결합을 시작하였고 점차 서로 결혼하게 되었다. 라틴 아메리카에서는 남자가 인디오, 여자가 스페인 사람으로 불가피하게 결혼하게 되는 경우를 발견하기가 실제적으로 불가능하다. 그것은 항상 반대의 경우로 일어났다. 그들은 모험가였다. 만일 어떤 남자에게 아내가 있었다 하더라도 그 여자는 스페인에서 언제가 될지 모를 남편의 귀환을 기다리며 살고 있었을 것이다. 베네수엘라의 작가 마리아노 뻬콘 살라스(Mariano Picoán-Salas)는 인종간의 혼합에 대하여 다음과 같이 썼다.

라틴 아메리카에서의 이종족(異種族) 사이의 결합은 혈통과 인종간의 단순한 혼합 이상의 의미를 가진다. 진실로 그것은 일치되지 않는 성질과 기질들, 삶의 방식들이 역사라는 신전(temple) 안에서 서로 만나게 된 것인데, 그 속에서 우리의 상반되는 성향이 발전되어 왔다.²⁰⁾

이러한 결합의 산물이 ‘메스티조’(mestizo)이다. 다른 여러 나라들에서는 메스티조를 ‘라디노’(ladino)라고도 부른다. 이 혈통과 인종의 혼합은 그리스도인들을 포함한 많은 라틴 아메리카 지도자들 안에 깊은 불안감을 야기시킨다. 전에는 마르크스주의자였으나 현재 가톨릭 은사주의자가 된 한 니카라과

작가는 최근에 나에게 다음과 같이 말했다. “우리 니카라과 사람들의 문제는 우리가 누구인지를 정말로 모른다는 것이다. 우리의 문제는 ‘혼혈’(mestizaje)이다. 우리의 피는 순수하지 못하고, 이것이 우리를 불안하게 만든다.” 중미에서의 강연을 통해 페루의 한 저명한 복음주의자는 그 문제를 다음과 같은 방법으로 표현했다.

스페인 남자가 신대륙의 해안에 발을 들여놓았을 때 그는 자신의 필요를 만족시켜 줄 한 여자를 찾고 있었다. 그 유일한 대상은 인디오 여성들이었고, 우리의 대부분은 그러한 결합의 산물이다. 그러면 우리는 누구인가? 스페인 사람이거나, 아니면 인디오인가? 둘 다 아니다. 그리고 그 처음 결합으로부터 우리의 정체성을 찾아 왔는데, 그 이유는 우리가 인디오도 아니고 스페인 사람도 아니기 때문이다. 이것이 우리의 타고난 약점이다.²¹⁾

4) 아프리카인들의 도착

스페인 사람들은 처음 도착하여 땅을 경작하기 위해 저임금이나 강제로 또는 노예로 인디오의 노동력을 사용했다. 그러한 압제는 사회적, 신학적 논쟁이 분출되도록 만들었다. 인디오는 영혼이 있는가? 인디오는 사람인가? 만일 그들이 인간이고 영혼을 소유하고 있다면 그들에 대한 대우는 달라져야만 했다. 산토도밍고에 근거지를 두고 있던 두 수도사 안토니오 데 몬테시노스(Antonio de Montesinos)와 바르톨로메 데 라스 카사스(Bartolomeá de las Casas)는 인디오의 권리를 매우 강력하게 주장한 사람들이었다. 라스 카사스는 콜럼버스의 첫 번 항해에 함께 동행했었다. 스페인 왕실은 쿠바에서 그에게 ‘엔코미엔다’(encomienda)를 주었는데, 그것은 개발을 목적으로 왕실이 하사한 넓은 땅을 의미한다. 만일 인디오들이 이미 그 땅에 살고 있었다면, 그 땅을 하사받은 ‘엔코멘데로’(encomendero)는 그들의 세속적이고 영적인 복지에 대한 전

19) Mariami Picoán-Salas, “The Inicial Encounter,” in *Man, State, and Society in Latin American History*, ed. Sheldon B. Liss and Peggy Liss(New York: Praeger, 1972), pp. 42-43.

20) Ibid., p. 46.

21) 이것은 70년대 초반 중앙 아메리카 신학원에서 했던 사무엘 에스코바르의 연설에 대한 기억으로부터 자유롭게 풀어 쓴 것이다.

적인 책임을 지도록 되어 있었다. 대부분의 경우에 있어서 이러한 것은 노예들을 유지하기 위한 연막적인 술책에 불과했다. 그러나 바르톨로메 데 라스 카사스는 그의 *엔코미엔다*를 포기하고 그 대신 인디오들을 보호하는 데 그 자신을 헌신하였다. 1537년에 이 ‘인디오의 사도’는 교황으로부터 인디오는 영혼을 지닌 진정한 사람이라는 선언을 이끌어 내었다. 그러나 결과는 라스 카사스가 인디오들을 보호하면서 힘든 노동을 위해 아프리카 노예들을 요청했을 때 비극으로 바뀌었다. 라스 카사스가 이러한 태도를 견지했었느냐에 대해서는 약간의 논란이 있다. 그는 나중에 흑인 노예무역에 관한 그의 견해를 바꾸었다. 그러나 그 때에는 노예들의 유입이 이미 기정 사실화된 후였다.

1502년에는 이미 첫 번째 흑인 노예들이 신대륙에 도착했다. 후에 이베리아 왕국들이 노예무역에 대하여 제재를 가하게 되자 많은 숫자의 흑인들이 아프리카로부터 직접 신대륙으로 실려오게 되었다. 아마도 노예들을 실은 첫 번째 배가 쿠바에 도착한 것은 1512년이었고 브라질의 경우는 1538년이었는데, 이것은 브라질이 1850년에 노예 무역을 철폐할 때까지, 그리고 마침내 스페인이 1866년 쿠바에 대한 노예무역을 종결짓기까지 계속되었다. 아메리카의 식민지가 성장하면서 유럽의 수요에 응하기 위해, 또 농장 경제를 발전시키기 위해 노예 수입은 가속화되었다. 거의 3세기가 넘는 기간 동안 아프리카 서부 해안으로부터 300만 명의 노예가 스페인에게 아메리카에, 그리고 5백만 명이 브라질에 팔려갔다.²²⁾

이처럼 흑인들은 처음에는 노예로, 후에는 자유인으로 왔다. 그들은 라틴 아메리카 역사에 분명한 자국을 남겼다. 이런 점에서 우리는 ‘흑색 사람 리본’으로 테가 둘러진 라틴 아메리카 대륙의 동쪽 해안 지대를 생각해 볼 수 있다. 그곳에는 흑인들이 집중적으로 모여 살고 있다. 그들은 카리브 해 국가들에서 다수 인종을 구성하고 있으며 브라질에 큰 영향을 주었다. 그들의 창의력은 각종 예술, 무역 그리고 공예에 반영되었으며 라틴 아메리카 신세계의 인종 구성에 있어 불가결한 요소가 되었다. 그들은 또한 아프리카의 강신술(spiritism)

22) Burns, *Latin America*, p. 23.

을 신세계에 소개했다. 게이어는 “흑인의 재능, 기질, 신앙, 신체적인 특성들은 새로운 인종—아메리카 사람—의 중요한 구성 요소들이다”라고 쓰고 있다.²³⁾ 멕시코의 작가이며 교육부 장관이었던 호세 바스콘셀로스(José Vasconcelos)는 브라질을 방문하고 난 후 ‘우주적 인종’(Cosmic Race)에 관해 서정성이 넘치는 작품을 썼는데, 그것은 신세계 개막의 전조(前兆)가 되었던 독특한 아메리카 사람을 지칭하는 것이다.²⁴⁾

5) 나중에 온 유럽 사람들

라틴 아메리카의 주요 도시의 거리를 걸어 보거나 또는 향기로운 커피를 한가로이 음미하며 늦은 아침 식사를 즐겨 보라. 도심 상점들의 이름을 읽어보고 정치 선거전에 올라 있는 사람들의 이름을 훑어보거나 브라질 또는 아르헨티나 월드컵 축구 선수 명단을 살펴 보라. 비(非)라틴계 이름들과 유럽에서 온 하얀 피부의 얼굴들이 존재한다는 것을 금방 인식하게 될 것이다. 그리고 그것은 약 150여 년에 걸친 왕성한 이민의 결과를 관찰하는 것이다.

많은 라틴 아메리카 국가들은 국가 발전을 촉진시키기 위해 문을 활짝 열고 유럽으로부터의 이민을 환영했다. 초창기의 대다수는 유럽의 하류 계층으로부터 왔다. 그러나 그들은 근면한 노동과 의지로 인해 곧 새롭게 부상하는 중산층 계급에 합류하게 되었다. 이러한 현상은 남아메리카의 남붕(Southern Cone) 지역 국가들에서 특히 잘 관찰된다. 브라질의 상파울루는 좋은 예이다.

1827년부터 1873년 사이에 상파울루 주에 단지 약 4,200 명의 이탈리아 사람들이 정착했던 반면 1887년부터 1898년의 10여 년 동안에는 50만 명 이상이 정착했다..... 1930년대 말 상파울루 주에는 1백만 명의 이탈리아 이민자들이 있었고, 포르투갈과 브라질의 다른 지역들로부터 대략 50만 명이 이주해 왔다.

23) Georgie Anne Geyer, *The New Latins: Fateful Change in South and Central America*(Garden City, NY: Doubleday, 1970), p. 15.

24) José Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, Septima ed.(Colección Austral, Mexico: Espasa Calpe Mexicanas, SA, 1982).

또한 40만 명의 스페인 사람들과 20만 명의 일본 사람들이 같은 시기에 이주해 온 것으로 추산된다.²⁵⁾

브라질은 이탈리아, 포르투갈, 스페인, 독일, 심지어 러시아 사람들에게까지 이민의 물결을 불러 일으켰다. 1891년부터 1900년 사이에 매년 11만 2,500 명이 넘는 사람이 이민을 왔고, 단지 1911년에서 1913년까지의 기간에만도 50만 명의 이민자들이 새로운 인생을 시작하기 위해 왔던 것이다. 예를 들어, 남부 브라질의 번성한 독일인 공동체로 인하여 많은 경우에 방문자들은 하얀 피부에 파란 눈, 독일어를 사용하는 대다수 사람들과 루터 교회당들을 보고서 자신들이 다른 나라에 와 있다고 느끼기가 쉽상이다. 그것이 브라질이다.

상파울루를 방문한 통찰력 있는 방문자는 그 도시의 상당수가 일본계 브라질 사람이라는 것을 관찰하게 될 것이다. 어떻게 그들이 거기까지 오게 되었는가? 그들은 브라질 정부의 초청에 의한 두 번의 대규모 이민으로 오게 되었다. 19세기 말에 브라질에서는 노예제도가 최종적으로 종식되었다. 이것은 농업 부문의 숙련된 일꾼들에 대한 수요 증대와 함께 노동시장의 위기를 초래했다. 그래서 상파울루 주 정부는 모든 일본인 이민자들에게 태평양을 횡단하는 비용을 제공했던 것이다. 두 번째 대규모 이민의 물결은 1960년에 이루어졌는데 이는 농업 생산 부문을 보다 발전시키기 위한 것이었다. 오늘날 브라질의 전체 주민 중 약 백만 명이 일본인들로서 그들은 브라질 사회에 동화되어 있다. 1984년 석유 장관은 일본계 브라질 사람이었다. 일본인들은 45,000 명의 학생 수를 가진 유명한 상파울루 대학의 약 17 퍼센트를 차지하고 있다.²⁶⁾ 상파울루 일본인의 약 4 퍼센트가 자신들이 복음주의 교회의 일원임을 밝히고 있다는 것은 매우 의미심장한 일이다. 그것이 인종의 도가니인 브라질의 모습이다.

아르헨티나는 1821년부터 1914년 사이에 약 300만 명의 이민을 받아들였다. 이민자들의 대부분은 이태리와 스페인 사람들이었다. 1914년 당시 나라 전

체 인구의 30 퍼센트 그리고 부에노스아이레스 인구의 50 퍼센트가 아르헨티나 밖에서 태어난 사람들이었다. 칠레 또한 제1차 세계 대전 전에 비슷한 인구 유입이 있었다. “그들은 당시 인구의 4 퍼센트였다. 하지만 이러한 외국에서 태어난 사람들이 칠레 상업 시설의 32 퍼센트와 공장의 49 퍼센트를 소유하고 있었다.”²⁷⁾ 이러한 이민들은 급속한 도시 발전, 견고한 중산층의 부상, 산업과 통상, 경제의 일반적 근대화, 스포츠(특히 축구) 그리고 다양한 기독교 공동체의 발전에까지 기여했다.

도저(Dozer)는 라틴 아메리카의 인종 혼합에 대해 요약하면서 놀라우면서도 새롭게 떠오르고 있는 범주에 관하여 강조하고 있다.

라틴 아메리카는 여러 인종과 민족들의 도가니로서 미국보다 시간적으로는 더 오랫동안 활력 있게, 융합의 정도로 보아서는 더 광범위하고 심도 있는 성취를 이루었다. 그 지역의 공통적인 혈통은 순수한 백인, 순수한 인디오, 순수한 흑인이다. 메스티조는 라디노, 솔로라고 다양하게 불리기도 하는데, 브라질에서는 마멜루코, 꾸리보가 그리고 까보글로라고 하며 이들은 백인과 인디오가 결합한 후손들이다. 카리브 지역에서는 삼보 또는 삼바, 그리고 브라질에서 까후소라 불리는 이들은 인디오와 흑인 부모가 결합한 것이다. 몰라토는 흑인과 백인 부모가 결합한 것이며 인디오, 백인, 흑인 세 색깔이 모두 뒤섞인 사람을 브라질에서는 빠르두(pardo)라고 한다. 그러나 이것은 단순한 분류이다. 메스티조와 백인 사이에서 태어난 아이를 식민 시대에는 까스띠소라고 했다. 몰라토와 백인 사이에서는 모리스꼬, 모리스꼬와 백인 사이에서는 치노, 치노와 인디오 사이에서는 살또 아뜨라스(salto atras: ‘후퇴’라는 뜻-역자주), 살또 아뜨라스와 치노 사이에서는 로보, 로보와 치노 사이에서는 히바로, 히바로와 몰라토 사이에서는 알바라사도, 알바라사도 남자와 흑인 여자 사이에서는 깐부호, 깐부호와 인디오 사이에서는 산바이고, 산바이고와 로보 사이에서는 깔빠몰라또 등 그 종류는 너무 다양하여 거의 끝이 없다. 라틴 아메리카는 인종의 혼혈에 있어 가능한 모든 혼합이 이루어졌다. 예를 들어 몰라또들은 색깔의 등급에 따라 테르세론(terceron: 백인과 몰라또의 혼혈인을 가리키며, 1/3이라는 뜻-역자주), 파르페

25) John Maust, *Cities of Change: Urban Growth and God's People in Ten Latin American Cities*(Coral Gables, Fla.: Latin America Mission, 1984), p. 108.

26) Ibid.

27) Burns, *Latin America*, p. 64.

론(quarteron: 백인과 페르세론의 혼혈로서 1/4이라는 뜻-역자주), 킨페론 (quinteron-1/5) 그리고 심지어 옥토론(Octoron: 1/8)까지 분류된다. 식민 시대 동안에 스페인 법은 약 80 종류의 가능한 인종적 혼합에 대하여 인지했는데, 이러한 가능성들은 독립 이래 새로운 이민 혈통들과의 혼합으로 더 증가되어 왔다.²⁸⁾

모르티메르 아리아스(Mortimer Arias)는 1650년부터 1980년에 이르는 기간 동안의 라틴 아메리카 인종 구성의 변화에 대해 다음과 같은 숫자들을 제시하고 있다.²⁹⁾

연도	백인	흑인	인디오	메스티조
1650	138,000	67,000	12,000,000	670,000
1825	4,350,000	4,100,000	8,000,000	6,200,000
1950	72,000,000	13,729,000	14,000,000	61,000,000
1980	150,000,000	27,000,000	30,000,000	140,000,000

4. 라틴 아메리카의 폭발적인 인구 성장

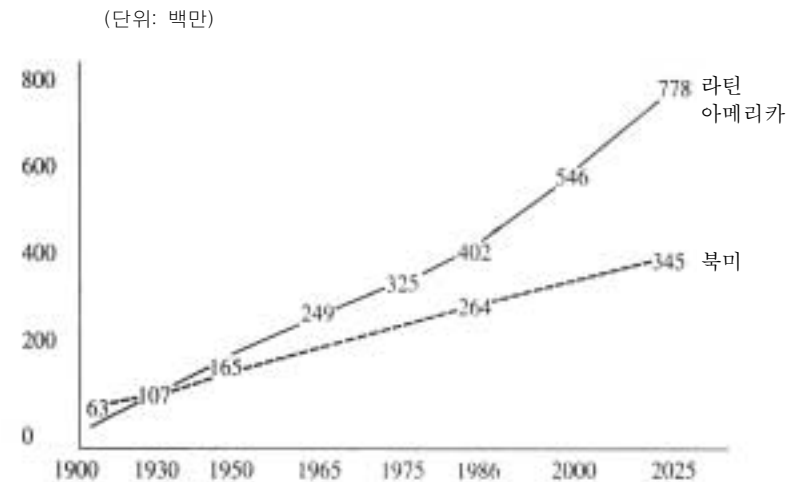
사람, 사람, 사람..... 이것은 아마도 누군가 라틴 아메리카를 방문했을 때 압도적으로 받게 되는 인상일 것이다. 주요 도시를 가거나 내지(內地)로 여행을 해도 그러한 현실을 항상 목도하게 된다. 아이들, 아이들, 아이들, 아이들..... 청년들, 청년들, 청년들..... 어른들, 어른들. 라틴 아메리카는 58 퍼센트의 인구가 25세 미만으로서 젊은 인구가 많은 대륙이다. 제3장에서 인구 문제에 관해 더 자세하게 다루겠지만 몇 가지 항목은 여기서 언급해야만 하겠다. 북미(미국과 캐나다)와 비교한 라틴 아메리카의 인구 성장을 주목해 보라.

28) Dozer, *Latin America*, p. 9.

29) Esther and Moritimer Arias, *The Cry of My People: Out of Captivity in Latin America*(New York: Friendship Press, 1980), pp. 17-18.

분명 라틴 아메리카는 지구의 무게가 점점 '남' (South)으로 이동하고 있는 것에 기여하고 있다. 1995년 중반의 세계 인구는 57억을 기록하고 있는데, 선진국들의 인구는 11억 7천만(23 퍼센트)이고, 개발도상 국가들의 인구는 45억

라틴 아메리카와 북 아메리카의 인구 증가: 1900-2025.³⁰⁾



(77 퍼센트)으로 분류되고 있다. 오늘날 미국 인구는 2억 6천3백만으로서 두 배가 되는 데 105년이라는 시간이 걸렸다. 유럽 대륙은 현재 7억 2천9백만의 인구를 가지고 있지만, 두 배가 되는 데 500년의 시간이 걸렸다고 추정된다. 이는 매우 특기할 만한 일이다. 하지만 라틴 아메리카는 36년 안에 그 인구가 두 배가 될 것이다. 니카라과와 같은 몇몇 국가들은 이러한 성장 정도에 그치는 것이 아니라(만일 현재의 인구 성장률이 지속된다면) 단지 26년 안에 인구가 배가 될 것이다.³¹⁾

30) Thomas W. Merrick, "Population Pressures in Latin America," *Population Bulletin*, vol. 41, no. 3, July 1986.

31) *World Population Data Sheet*, 1995.

오늘날 라틴 아메리카의 인구 상황에 대하여 뭐라고 말할 수 있을 것인가? 첫째, 폭발적인 인구 성장으로 특징지어진다. 마르크스주의 역사가인 에드워드 갈레아노(Edward Galeano)는 자기 국민들에 대하여 다음과 같이 말했다. “그들은 예방 대책 없이 열정을 가지고 애정 행위를 한다.”³²⁾ 둘째, 도시 인구화되는 현상으로 특징지을 수 있는데, 현재 67 퍼센트가 도시에 살고 있다. 유럽은 73 퍼센트, 북미는 74 퍼센트, 아프리카는 30 퍼센트, 그리고 아시아는 31 퍼센트가 도시 인구라고 한다. 라틴 아메리카 복음주의 신자들이 오늘날 직면하고 있는 도시들의 도전은 전례가 없는 것이다. 존 머스트(John Maust)는 그의 책 『변화하는 도시들: 10개 라틴 아메리카 도시의 성장과 하나님의 백성』에서 이러한 필요를 강조했다.³³⁾ 멕시코 시티에 관한 통계들은 가히 놀랄 만한 것들이다. 1989년에 약 2,100만 명의 인구가 2000년도까지는 3,160만 명으로 증가할 것이다. 매년 백만 명의 새로운 사람들이 추가되는 셈이다. 200만 명의 아이들이 단순히 그 지역에 학교가 없다는 이유로 인해서 학교에 가지 못하고 있다. 이 도시는 그 나라 식량의 30 퍼센트를 소비하고 있다. 또 240만 대의 차량과 수천 개의 공장이 공기를 오염시키고 있다. 그래서 하루 동안 정상적으로 호흡할 때 담배 두 갑을 피는 것과 같은 결과를 가져온다. 인상적인 차풀떼백 공원은 도시 심장부에 산소를 공급하는 오아시스 역할을 하고 있다. 믿을 수 없을 정도로 거의 소음이 없는 지하철은 땅 밑으로 움직이며 매일 350만 명을 실어 나른다. 그리고 겨우 그 도시의 1 퍼센트 정도를 차지하는 복음주의 신자들과 1,630개의 교회들이 있다.

또한 라틴 아메리카의 주민들은 젊다. 전체 4억 4,200만 명의 인구 중 약 9,700만 명이 15세부터 24세의 젊은이들이다. 현대 의학은 오늘날 아이러니컬하게도 아이들의 생존 가능성을 높여 주었지만(89 퍼센트의 아이들이 적어도 20세까지 생존한다), 그 아이들 중 수백만 명이 버림을 당하는 비극을 만들기도 했다. 가슴을 찢는 장면들이 일상에서 수도 없이 일어난다. 특히 그런 일들의 대부분은 대도시에서 볼 수 있다. 얼마나 많은 아이들이 멕시코시티, 보

고타, 리마 또는 리우데자네이루의 거리를 배회하고 있는지 오직 하나님만이 아실 것이다. 브라질에만도 수백만 명이 있다. 정확한 숫자를 산출해 내기가 불가능하지만 우리는 그들을 단순한 통계 숫자 이상으로 보아야 한다. 수많은 아이들과 청소년들이 거리를 방황하면서 쓰레기와 줌도독질로 연명하며 살아가고 있는 것이다.

라틴 아메리카의 주민은 가난하다. 단지 멕시코시티의 한 슬럼 네시알꼬요플레만도 거의 300만 명의 사람들이 밀집되어 있다. 공무원들은 그 도시 안에 약 500개의 ‘잊혀진 도시들’ 즉 슬럼들이 있다고 말한다. 멕시코시티의 쓰레기 하치장은 번성하고 있는 ‘일터’이다. “매일 8,000명에서 30,000명의 사람들이 골판지, 알루미늄 등 실제로 가치가 있는 것이라면 무엇이든지 모아서 그들이 속한 집단의 우두머리에게 팔아 넘김으로써 살아가고 있다.”³⁴⁾ 이 살벌한 현실의 모습은 모든 주요 도시에서 쉽게 재현된다.

결론적으로 라틴 아메리카의 주민들은 어떤 사회·정치·경제 구조도 전체적인 번영이나 자원과 부의 공정한 분배를 실현하지 못한다는 것을 날카롭게 인식하고 있는 불안한 백성이다. 그들은 영적으로 굶주려 있어서 모든 영적 요구에 대해 즉각적으로, 기꺼이 주의를 기울이고 있는 백성이다. 그들은 자신들의 삶과 그들의 사회까지 변혁시킬 수 있는 살아 있고 강건하며 승리하신 능력의 그리스도에 대한 메시지를 들어야 할 절실한 필요를 가지고 있다.

32) Eduardo Galeano, *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent*(New York: Monthly Review Press, 1973), p. 14.

33) Maust, *Cities of Change*, pp. 117-31.

34) *Ibid.*, p. 125.

5. 정치적 상황

1) 오늘날의 모습

(이 부분은 1989년에 발행된 초판의 내용을 그대로 실었으므로 최근의 변화된 상황을 반영하고 있지 않다—역자주)

한 장 전체를 라틴 아메리카 사람들의 위기를 다루는 데 할애할 것이지만, 여기서는 순서에 따라 몇 가지만 언급하고자 한다. 각 나라는 저마다 독특한 역사를 가지고 있는데, 그 모습은 시대별로 다양하게 달라진다. 20년 전만 해도 라틴 아메리카의 전체적인 그림은 전체주의의 어두운 그림자로 덮여 있었다. 그리고 그 대부분은 극우 군사정권에 의한 것이었다. 그러나 그 이후로 민주적인 형태, 아니 그보다는 라틴 아메리카의 사회·문화·정치적 특이 체질을 반영한 민주주의로의 전환을 하고 있다. 오늘날 라틴 아메리카는 정치 스펙트럼에 있어 극우와 극좌가 불안하게 공존하고 있다. 극우의 예는 칠레의 아우구스토 피노체트(Augusto Pinochet)를 들 수 있다. 그는 1997년까지 권좌에 머물기를 원했지만 1988년 국민투표에서 패배한 이후 1989년 말 민주적인 대통령 선거로의 귀환을 진전시켜야만 했다. 여기에 파라과이의 알프레도 스트로에스네르(Alfredo Stroessner)도 포함시킬 수 있다. 그는 35년을 권좌에 머문 후 1989년 유혈 쿠데타로 실각하여 브라질로 망명했다.

한 국가는 극좌의 계열에 서 있다. 공개적으로 공공연히 마르크스주의 국가임을 표명하고 있는 쿠바는(비록 최근에는 미하일 고르바초프의 정책으로 인해 국제적인 불편한 관계를 유지하고 있지만) 러시아 사람들의 덕을 크게 보고 있다. 그들은 이 섬을 살려 두기 위해 매년 약 60억 달러를 투입하고 있는 것이다. 그 대신 쿠바는 군인들을 러시아를 위한 외국 주둔 공산주의 군대로 파병함으로써 그 빛의 일부를 갚고 있다. 쿠바에 관해 읽도록 추천하고 싶은 책은 아르만도 바야다레스(Armando Valladares)의 감옥 일기로, 그것은 인간이 처한 지옥과 같은 상황에서도 하나님을 향한 믿음을 증명한 책이다.³⁵⁾ 니카라

과는 이데올로기적으로는 그 방향성에 있어 쿠바와 마르크스주의에 가까웠지만 교조적인 접근 방식을 실행하지는 못하였다. 산디니스타 지도자는 니카라과가 경제 정책에 있어 다원주의적이며 정치적 자유가 있다고 주장했다. 아리아스의 계획은 라틴 아메리카의 진정한 변화와 치유를 위한 가능성을 보여 주고 있다. 하지만 그것은 미국을 포함한 주요 당사자들이 기꺼이 대가를 치르려고 할 때만 실현 가능한 것이다. 그런데 그 어느 누구도 산디니스타들이 선거에서 패배할 것이라고 예상치 못했었다.

이 양 극단 사이에 각각 ‘좌익’ 과 ‘우익’ 을 표명하는 넓은 중간 노선들이 자리잡고 있다. 멕시코는 중도 좌파의 일당(一黨) 체제를 가지고 있고, 브라질에는 수년 동안의 군사 독재로부터 생겨난 보수적 세력들이 있다. 페루, 에콰도르, 우루과이, 엘살바도르, 과테말라, 아르헨티나는 오랜 동안 군사 정권의 부진으로부터 회복을 하고 있는 중이다. 아르헨티나는 폭력적인 우익 군사 독재와는 아주 다른 진보적인 정권으로 이동했다. 이 새 정부는 전 군사 정권의 수뇌들을 재판에 붙여 유죄를 입증한 뒤 감옥에 넣으려고 시도하고 있다. 수시로 정권이 바뀌는 볼리비아는 어떤 진정한 변화의 가능성도 보이지 않을 만큼 정치적으로 불안하다. 여러 나라의 군 고위 수뇌부와 정치 지도자들이 마약 산업에 연루된 혐의를 받고 있다. 볼리비아, 콜롬비아, 파나마가 이에 대한 최근 주요 기사 거리로 떠오르고 있다. 나머지 국가들은 스펙트럼의 중간 노선을 따라 그들의 정치적 경험을 발전시켜 가고 있다.

라틴 아메리카는 국제 정치, 특히 미주기구(美洲機構, Organization of American States)와 유엔과 같은 기구에서 활동하는 정치 지도자들을 배출하고 있다. 라틴 사람들은 전 유엔 사무총장이었던 페루의 하비에르 페레스 데 쿠에야르(Javier Pe rez de Cuellar) 같은 인물에 대하여 자부심을 가지고 있다. 그의 탁월한 외교적 역량은 많은 국제적 분쟁을 해결하는 데 기여했다.

2) 안정된 정부에 대한 위협

안정된 라틴 아메리카 정부의 기반을 해치는 몇 가지 요인들에 대하여 인식하는 것이 중요하다. 그 첫 번째 요인은 식민지 유산들 중의 하나로서 민주주

35) Armando Valladares, *Against All Hope: The Prison Memoirs of Armando Valladares*, trans. Andrew Hurley(New York: Alfred A. Knopf, 1986).

의를 위한 진정한 갈망을 허용하지 않는 중앙 집권적인 심리 태도이다. 우리는 여기서 세대를 이어 가면서 반복되는 잘못된 권력 남용의 비극적인 역사를 보게 된다. 그 유산은 스페인에서 발생한 세속적이고 영적인 모든 권력에 의해 영구화되었던 것이다. 라틴 아메리카 역사에 있어서 로마 가톨릭 교회는 그들이 했던 역할로 말미암아 상당한 비난을 받아야만 마땅하다. 교회는 공식적으로 자신을 현세적인 권력구조와 일치시킴으로써 부패한 지도자들을 용납하고 축복해 주었다. 또한 교회는 개인의 삶에 진정한 변화를 일으키지 못하는 무능한 그리스도를 들여와 소개하였다. 교회는 인디오 가치 체계의 비(非)그리스도 교적 요소들을 적절하게 처리하지 못하여 종교 혼합주의를 허용하게 되었다. 그리고 최근 몇 년 전까지도 사람들이 하나님의 말씀과 접촉하는 것을 제한했다. 게다가 지금까지도 그들 교회의 현세적인 권력에 대해 위협으로 간주되는 대상에 대해서는 강력한 반발을 보이고 있다. 1983년 8월 8일 과테말라에서 개신교인인 에프라인 리오스 몬트(Efrain Ríos Montt) 장군이 군사 쿠데타에 의해 축출되자 가톨릭 교회 지도자들은 공개적으로 축하를 했다. 그들은 8월 15일에 과테말라 시티에서 그 도시의 수호 성자인 승천녀(Virgin of the Assumption)를 기리기 위한 거대한 야외 미사를 거행했다. 그들은 그녀에게 과테말라를 악(惡)-리오스 몬트 장군을 의미함-으로부터 구원해 준 것에 대해 감사를 드렸다. 그리고 국가의 새로운 수장인 메히아 빅토레스(Mejía Victores)는 그 교회의 축복을 받았다. 그는 공개적으로 신실한 가톨릭 신자임을 고백했다. 그리고 그 이후 그는 과테말라의 최근 역사에서 가장 타락한 정치가로 기록을 남기고 있다. 한 저명한 개신교 변호사가 다음과 같이 조소적으로 표현하였는데 그것은 많은 사람들의 생각을 반영한 것이었다. “가톨릭은 오백 여 년 간의 역사에도 불구하고 아직 한 사람의 정직한 지도자도 우리나라에 제공한 적이 없다.”

안정에 대한 두 번째 위협은 이 국가들 안에 팽배해 있는 비인간적인 사회적 상황에서 기인한다. 가난, 개인적이고 구조적인 죄악, 수천억 불로 급증하는 국가적·국제적 경제 부채, 라틴 아메리카의 원자재와 생산품의 국제 시장과 가격에의 의존 관계, 라틴 아메리카의 빈민촌(favelas, villas de miseria)에서 살며 죽어가고 있는 수백만 가정들의 문제와 같은 내부적인 위기는 이들 국가들

을 서서히 폭발을 예고하는 시한 폭탄이 되도록 위협하고 있다. 멕시코는 이러한 위기를 대표하는 한 가지 예에 불과할 뿐 얼마든지 더 많은 사례들이 있다.

세 번째 위협은 많은 나라에 현존하는 전복적인 게릴라 운동의 왕성한 활동을 들 수 있다. 우리는 과테말라, 니카라과, 콜롬비아 그리고 페루와 같은 몇몇 국가들의 예를 들 수 있겠다. 이들 게릴라 운동 가운데 하나를 제외한 나머지는 마르크스주의를 추종하고 있으며, 모두 국가의 문제들을 ‘해결’하기 위하여 폭력이라는 대안에 투신하고 있다. 그러나 만일 가난이라는 구조화된 환경이 존재하지 않았더라면 마르크스주의자들의 투쟁 또한 없었을 것이라는 것이 언급되어야만 한다. 이러한 급진 마르크스주의자들은 단지 러시아나 그 대리자인 쿠바 때문에 생겨나게 된 것이 아니다. 그들이 거기에 있고 활동적일 수 있는 것은 가난과 저(低) 발전을 오래도록 유발시키고 있는 기존 사회 구조라는 주요 원인이 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 국제적 마르크스주의가 이러한 환경 가운데서 번성하고 있음에 따라 이 지역에서 러시아의 역할이 고무되고 있는 것이다.

마약 산업은 국가의 안정을 위협하고 있다. 이는 특히 볼리비아, 페루, 콜롬비아, 파나마에서 그렇다. “코카인 생산량은 1987년에 증가했다. 어떤 관리들은 볼리비아가 마약 수출로 얻는 수입을 미화 20억 불로 보고했는데, 그것은 합법적인 물품 수출로 얻는 금액의 약 3배 수준이다. 페루에서는 그것이 미화 약 8억 5천 불, 그리고 콜롬비아에서는 미화 약 40억 불에 이른다.”³⁶⁾ 모든 층의 정부 관리들이 타협과 매수에 의해 거대한 마약 카르텔의 볼모가 되고 있는데, 가장 유명한 것이 콜롬비아의 메데인 카르텔이다. 지금 내가 이 글을 쓰고 있는 동안에도 파나마의 군부 실력자 마누엘 노리에가(Manuel Noriega)의 심각한 부패와 마약 산업에 직접적으로 연루됨으로 말미암은 미국 사법 당국의 고발이 신문의 표제와 중요한 기사로 발표되고 있다.

라틴 아메리카 마약 생산품의 가장 수익성 있는 시장은 미국이다. 그로 인해 미국 지도자들은 라틴 정부들에 압력을 가하면서 마약 생산을 근절하기 위한 경

36) Madlen Yopy, “Prospect 88. Latin America, an uphill battles,” *South*, January 1988, p. 17.

제적, 군사적 프로그램을 보조하고 있다. 어떤 라틴 평론가들은 비난이 먼저 생산자에게가 아니라 마땅히 돌아가야 할 곳에 돌아가야 하며, 미국 정부는 마약 수요를 몰아내기 위해 더욱 노력해야 한다고 말한다. 페루와 볼리비아에서는 유감스럽게도 신자들이 코카 잎을 재배하는 것을 받아들이고 있는데, 그것은 단순히 그들의 가난한 가족들을 위해 더 많은 수입을 올릴 수 있다는 이유에서이다.

수많은 라틴 아메리카 지도자들이 타락과 매수에 끊임없이 연루되는 것은 또 하나의 위협이 되고 있다. 정직한 기록을 남기며 자신의 임기를 마친 정치인들을 거의 찾아볼 수 없다. 서독 가톨릭 정치 이론에 영향을 받은 기독교 민주당 운동은 정직하고 깨끗한 정치인들을 배출하려고 노력 중이다. 하지만 그것은 힘겨운 싸움이다. 정치는 정치적 빛을 갖기 위한 수단일 뿐 아니라 일반적으로 가족과 친구들에게 그 이익이 분배되어야 할 커다란 개인적인 파이로 간주되어 왔다.

결론적으로, 라틴 아메리카 정부들이 불안정한 것은 어떠한 단일 정치·경제·사회적 조직도 아직 그 대륙의 독특한 역사와 현실에 들어맞도록 만들어지지 않았기 때문이라고 할 수 있을 것이다.

3) 정치적 미래는?

위에 언급한 요인들은 그 지역의 많은 세속적, 종교적 지도자들의 마음에 비판주의적 정신을 만들어 왔다. 그들은 무엇을 해야 할지 모르고 있다. 어떤 이들은 상황과는 맞지 않는 낙관적인 의견을 내려 하고, 또 어떤 이들은 극단적으로 비관적이며, 또 다른 이들은 일반적인 용어로 미래에 관해 신중하게 말하고 있다. 내 개인적으로는 앞으로 수십 년 간은 금세기의 마지막 시대의 현상이었던 전체주의와 '민주주의'를 오르락내리락하는 시소 같은 움직임이 계속될 것으로 전망한다. 수구적인 군부, 상류 계급과 기업 엘리트들, 전복적인 세력들, 인간 특유의 위기들, 타락한 인간 본성, 그리고 귀신들의 초자연적인 능력에 의해 야기되는 지속적인 분쟁이 있을 것인데 그것은 혼란과 지옥을 연출할 것이다. 그러한 상황은 라틴 아메리카에 바람직한 변화를 일으키기 위한 어떤 종류의 경건하고 초자연적인 개입을 가져오게 될 것이다.

6. 종교적 개관

종교적 개관에 대해서는 나중에 더 상세하게 다룰 것이므로 여기서는 맛보기 정도로 언급하고자 한다. 이 주제를 다루는 나의 관점은 분명히 복음주의적이며 이러한 전제는 나의 분석과 결론에 영향을 준다. 세속적, 자유주의적 또는 가톨릭적 관찰자나 역사가는 분명 다른 주제들을 강조할 것이다.

1) 종교적 대륙

라틴 아메리카가 종교적 대륙이라는 사실은 이 지역을 이해하는 데 결정적인 요소이다. 종교적인 것들은 라틴 아메리카 사람들의 세계관 그 구조 자체를 형성하고 있다. 궁극적으로 이것은 하나님이 인간을 만드셨다는 사실로부터 기인하지만, 라틴 아메리카에 있어서는 조직화된 기독교의 역사가 이들 국가들의 역사에 결정적인 부분이었기에 더욱 그러하다. 인디오투들은 정령 숭배적 기초 위에서 발전해 온 그들의 우주관을 계속 유지하고 있다. 아프리카 사람들은 자신들의 강신술적 세계관을 함께 가지고 왔다. 각자는 그들 자신의 종교를 특수한 차이들과 함께 실행할 것인 반면에 가톨릭주의는 '기독교' 안에 그러한 비성경적인 가치 체계의 침입을 용인함으로써 혼합주의를 허용했음이 분명히 증명되고 있다. 이것은 문화적 '민속 가톨릭 신앙' (popular Catholicism) 을 만들어 냈다.

2) 가톨릭 교회

라틴 아메리카는 역사적으로 자신을 가톨릭으로 간주해 왔으나 예민한 가톨릭 분석가들은 더 이상 그에 대해 편안히 느끼지 않고 있다. 라틴 사람들은 전통과 문화적으로 가톨릭 신자일 수는 있지만, 그렇다고 반드시 그들이 그리스도인들이라는 것은 아니다. 해를 거듭할수록 실천적인 가톨릭 신자들의 비율은 줄어들고 있다. 예를 들어 오늘날 상파울루의 15 퍼센트만이 가톨릭 교회에 충실히 출석하고 있다고 간주된다. 한 가톨릭 지도자가 말하듯이 너무 많은

라틴인들이 문화적 기독교를 신봉하고 있다. “주변 문화와 자신을 더 동일시하고 있는데, 일개인은 자신의 정체성을 유지하기 위해서 또는 자신이 속해 있는 집단에 충실하기 위해서 어쩔 수 없이 이 종교를 채택하고 있다.”³⁷⁾

가톨릭주의는 이전처럼 더 이상 획일적인 구조가 아니다. 제2차 바티칸 공의회의 결과로 분열이 생기게 되었는데, 특별히 라틴 아메리카의 가톨릭주의는 사회·문화적인 긴장들로 인해 교회 안에 구조적인 분리를 보여주고 있다. 옛 전통의 보수주의자들은 계속 트렌트 공의회에서 위안을 추구하고 있는 한편, 좌익의 해방 신학자들은 그들 교회가 전통적인 입장에서부터 급격하게 결별할 것을 요구하고 있다. 카리스마적인 가톨릭 신자들은 그들의 새로운 종교적·감정적 경험 안에서 색다른 해방감을 발견하고 있다. 이런 경험은 그들로 하여금 진리를 향하여 더 깊이 추구하도록 만든다. 성직자들은 이들 카리스마적인 신자들을 전통적인 울 안으로 다시 끌어당길 방법을 찾기가 쉽지 않다는 것을 알고 있다.

현대 라틴 아메리카의 가톨릭 신자들은 전에는 결코 생각해 본 적이 없었던 도전들에 직면해 있다. 그 도전들은 그들 교회 안에 영구적인 변화를 일으킬 잠재력을 가지고 있다.

3) 라틴 아메리카의 복음주의 신자들

사천만의 강력한 라틴 아메리카의 복음주의 신자들은 국가의 인구 증가율보다 더욱 급속히 성장하고 있다. 로마 가톨릭의 한 자료는 오천만의 복음주의 신자들이 있다고 제시하고 있다.³⁸⁾ 비록 복음주의 신자들은 이미 과테말라, 엘살바도르, 칠레 그리고 브라질에서 정치적인 블록을 형성했지만, 특정 이데올로기나 정당 또는 특정 후보자들과 연합하고 있지 않다. 라틴 아메리카의 복음

주의자들은 교리에 있어 아주 보수적이다. 많은 지도자들이 미국에서는 그 용어 자체가 경멸적인 뜻을 내포하고 있는 ‘근본주의자들’(fundamentalistas)이라는 말을 그러한 암시 없이 스스로를 지칭하는 데 사용한다. 많은 비은사주의적(non-charismatic) 교회들이 매우 높은 성장률을 보이고 있기는 하지만,³⁹⁾ 라틴 아메리카 복음주의 신자들의 약 75 퍼센트가 어떤 종류의 오순절 또는 은사주의적 교회에 소속되어 있다. 그들의 성장을 위한 비결은 ‘평신도, 전도, 기도’(Lay, Say, Pray)이다. 즉 그들은 평신도의 활동, 개인적인 간증 그리고 강력한 기도에 초점을 맞추고 있다.

라틴 아메리카의 복음주의 지도자들은 오늘날 그들에게 심각한 반성을 요구하는 주요 쟁점들에 직면하고 있다. 첫번째, 그들이 어떻게 믿기로 결심하는 사람들의 신앙의 질을 보장하면서도 높은 숫자적 성장을 유지할 수 있을 것인가? “우리 교회들은 크기는 하지만 비대할 뿐 건강하지는 않은 것 같습니다!” 라고 한 목회자가 말했다. 성경적인 헌신과 제자도에 대해 더 많은 관심을 두는 일이 시급하다. 두 번째, 성장하고 있는 교회들을 위해 어떻게 더 많은 지도자들이 훈련받을 수 있을 것인가? 현존하는 신학 기관들은 오늘날의 교회들을 위한 충분한 숫자의 지도자들을 배출하고 있지 못하다. 이러한 학교들 중 많은 숫자가 특수한 점들—프로그램과 신학에 있어서—을 유지하는 데 몰두함으로써 유연성을 잃어버리게 되었다. 교육가들은 직접 강의하는 것을 선호하는 이들과 통신강좌 프로그램의 중요성을 강조하는 이들로 양극화되어 있다. 그러나 양자가 서로 신뢰하는 것이 필요하며 더욱 큰 효율성을 위해서 이 둘이 결합되어야만 한다.

세 번째, 라틴 아메리카 현실 안에서의 상황화(contextualization) 문제를 다루는 것이다. 네 번째, 라틴 아메리카 안에서의 복음의 사회적 의미(social implication)와 관련된 것이다. 그리고 마지막으로, 라틴 아메리카로부터 세계의 다른 문화들과 종족들을 향한 세계 선교로의 도전이 부각되고 있다.

37) Emilio Pin, S.J., *Elementos para una Sociología del Catolicismo Latinoamericano*(Madrid: FERES, 1963), p. 44.

38) Samuel Escobar, *La Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación* (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1987), p. 44.

39) 과테말라에서 중미 복음교회(Iglesias Evangélicas Centroamericanas)는 역사적으로 CAM Int. 과 관련되어 있다. 이 교회는 높은 성장률을 보이고 있으며 오늘날까지도 단일 교단으로는 제일 클 것이다.

1987년 11월, 브라질의 상파울루에서 열린 이베로 아메리카 선교대회(COMIBAM)는 라틴인들의 선교적 열정이 표출되었던 사건인 동시에 증거였다. 이 대회는 전 라틴 아메리카 교회들에게 큰 파문을 일으켰다. COMIBAM의 강조점은 이 지역 교회들이 오랫동안 가져왔던 생각인 자기 문화 내에서의 전도가 아니라 오히려 라틴 아메리카의 수천 종류의 문화 및 전 세계를 망라한 타문화 전도와 타문화 교회개척에 관한 것이었다.

4) 강신술(spiritism) 및 다른 사이비 종교들의 급증

라틴 아메리카의 강신술의 뿌리는 인디오의 정령 숭배적 세계관뿐만 아니라 아프리카 흑인들의 종교적 경험에서 그 근원이 발견된다. 오늘날의 충격적인 현실은 강신술이 얼마나 신뢰를 얻게 되었는가 하는 것이다. 1986년에 브라질의 한 강신술 지도자가 죽었을 때 온 나라가 그 영향을 받았다. 정부의 한 장관은 공개적으로 그가 신뢰했던 조연자 중 한 명이 죽은 데 대해 슬픔을 표명했다. 그 장례식은 거의 국가적인 행사처럼 보였다. 라틴 아메리카의 복음주의 신자들은 현지인이든 외국 선교사이든 공개적으로 활동하고 있는 귀신들의 세력들을 감안하면서 사역할 수 있는 준비가 되어야만 한다. 이것은 귀신들의 세계와 구출 사역(deliverance ministry), 이러한 세력들을 감안한 상담에 대한 이해를 갖는다는 것을 의미하며 성경 안에 나타난 이러한 영적 차원에 대해 보다 민감함을 갖는다는 것을 의미한다. 이러한 변화들은 많은 복음주의 지도자들에게 급격한 시각 조정을 요구하게 될 것이다.

5) 결론

라틴 아메리카는 영적으로 넓게 공개되어 있다. 그것은 어떠한 메시지에 관해서도 그렇다는 것을 의미한다. 그것이 성경적이든 아니면 사탄적 또는 사이비적이든 간에, 또는 전통적이거나 혁명적이든 간에 모두에게 귀를 기울일 것이다. 복음주의자들을 향한 도전은 거대한 것이다. 만일 라틴 세계가 영적으로 공개되어 있다는 점을 이용하고자 한다면, 그들은 교회에 대한 성경적 본질과

현 세계 안에서의 그 책임에 관하여 진지한 연구를 해야만 할 것이다.

7. 라틴 아메리카의 문화

여기서 나의 초점은 사회·인류학적 의미에서의 '문화'가 아니라 예술·문학·연극·음악의 견지에서 문화, 즉 아름다움과 내적 의미를 창출하기 위한 기술과 창조적 상상력의 사용으로서의 문화에 맞추어져 있다. 그리고 여기에 라틴 아메리카가 창조한, 그러나 광범위하게 무시되어 온 부요함이 있다. 라틴 아메리카의 예술가들은 서구, 특히 유럽에 빛을 지고 있는 동시에 토착적인 것들로부터도 영향을 받아 엄청난 정교함과 아름다움을 함께 표출하고 있다. 이러한 문화적 자산에 대해 심도 있는 연구를 하는 다른 저술가들이 있으므로⁴⁰⁾ 우리는 단지 예증의 차원에서 다루고자 한다.

1) 라틴 아메리카 예술의 다양성

미술에서부터 시작하도록 하자. 그 미술가가 원시적인 인디오 생활상을 그리는 사람이든 아니면 현대적 풍경화가이든 간에 그들의 재능은 우수하다. 라틴 아메리카를 방문하는 많은 사람들에게 있어 그렇게 많은 예술가들이 혁명적인 관점을 강조하고 있다는 것은 아마도 충격적일 것이다. 라틴 사람들이 말하는 '아르테 콤프로메티도'(arte comprometido)는 어떤 특정한 주장, 일반적으로는 국수주의적이거나 혁명적인 주장에 헌신된 예술을 의미한다. 멕시코의 벽화(壁畵) 미술가들인 디에고 리베라(Diego Rivera), 호세 클레멘테 오로스코(José Clemente Orozco), 다윗 알바로 시케이로스(David Alfaro

40) Jean Franco, *The Modern Culture of Latin America: Society and the Artist*, rev. ed. (Middlesex, England: Penguin Books 1970). See also Arturo Torres-Rioseco, *The Epic of Latin American Literature* (Berkeley, CA: University of California, 1967).

Siqueiros) 같은 이들은 '메시지를 가진 예술'의 뛰어난 표본들이다. 그것들은 관조적인 연구나 삶에 기쁨을 주기 위한 것이 아니라 의도적으로 감정적인 혼란과 충격을 일으키기 위해 고안된 것이다. 니카라과의 '무시카 데 프로테스타'(musica de protesta)는 강력한 정치적 가사와 격정적인 음악적 리듬을 결합시키고 있다.

라틴 아메리카 작가들은 다양한 형태의 문학적 형태에 정통한 가운데 중요한 작품들을 다작(多作)으로 내놓고 있다. 그 중에는 네 명의 노벨 문학상 수상 작가들이 있다. 가브리엘 미스트랄(Gabriel Mistral, 1945)과 파블로 네루다(Pablo Neruda, 1971)는 칠레 사람이며, 다른 두 사람은 과테말라의 미겔 앙헬 아스투리아스(Miguel Angel Asturias, 1967), 그리고 콜롬비아의 가브리엘 가르시아 마르케스(Gabriel Garcíã Marquez)이다. 라틴 작가의 작품집을 집어 들고 흥분될 준비를 하라. 스페인 정복자와 잉카 공주의 아들로 태어난 잉카 가르실라소 데 라 베가(Inca Garcilaso de la Vega, 1539-1615)는 토착민 입장에서 잉카 제국과 정복에 관한 가장 중요한 연대기들을 썼다. 니카라과의 시인인 루벤 다리오(Ruben Dariño)는 1800년대 말의 현대주의 운동을 주도했다. 부분적으로는 유럽의 영향을 도입했던 이 운동의 중심에는 민족주의적인 핵심이 있었다. 그러나 대부분의 아주 강력한 작가들은 20세기에 나타났다. 거기에는 위에 언급된 노벨상 작가들 외에 아르헨티나의 호르헤 루이스 보르헤스(Jorge Luis Borges), 페루의 마리오 바르가스 요사(Mario Vargas Llosa), 브라질의 까브랄 지 멜루 네투(Cabral de Melo Neto), 멕시코의 카를로스 푸엔테스(Carlos Fuentes)와 옥타비오 파스(Octavio Paz), 콜롬비아의 헤르만 아르키니에가스(Germaán Arciniegas)를 포함한 다른 많은 작가들이 있다. 그리고 한 여자 아이를 통해 사회에 대해 익살스럽고도 아무진 비판을 하는 아르헨티나의 연재 만화 "마팔다"(Mafalda)가 있다.

음악은 콜럼버스 훨씬 이전부터 이 신세계에서 울려 퍼지고 있었다. 심지어 오늘날까지도 인디오 마을들에서는 옛날 악기들로 연주되는 멜로디들을 들을 수 있다. 토속적인 악기들에는 마림바, 베네수엘라식 *파트로*, 하프, 플루트, 드럼 그리고 신기해 보이는 팬파이프들이 있다. 대중 음악은 칼립소, 삼바 그리고 보사 노바의 리듬들을 만들어 냈다. 동시대의 잘 알려진 클래식 음악가들 중에는

브라질의 에이토르 빌라 로부스(Heitor Vila Lobos), 멕시코의 카를로스 차베스(Carlos Chaávez), 과테말라의 호르헤 사르미엔토(Jorge Sarmiento), 그리고 브라질의 고전적인 영화 "검은 오르페우스"(Black Orpheus)의 주제를 작곡한 브라질의 안토니우 까를로스 조빔(Antonio Carlos Jobim) 등이 있다. 쿠바의 에르네스토 네쿠오나(Ernesto Lecuona)는 카리브 세계의 풍부한 낭만적인 멜로디와 리듬으로 인해 음악사에 계속해서 그 이름을 전하고 있다. 비록 대부분의 작곡가들이 유럽에서 공부를 하지만 그들 중 다수가 그들의 음악에 있어 라틴 아메리카적인 주제로 귀환하고 있다.

무용에 있어서는 그 어떤 것이 멕시코 예술의 전당에서 2주마다 공연되는 민속 발레(Ballet Folklorico)의 시각적 아름다움과 자극적인 리듬을 능가할 것인가? 라틴 아메리카는 그 자신의 전통적인 대중 무용을 가지고 있는데, 그 중 차차차, 삼바, 콩가, 탱고, 롬바, 호로파, 그리고 사파테아도와 같은 몇 가지는 잘 알려져 있다. 미술과 건축을 혼합하여 기능적이고도 심미적인 것을 이룩했지만 그 어떤 것도 콜럼버스 이전 시대의 아즈텍, 마야 그리고 잉카인들의 창작품들과 견주기 어렵다. 어떤 점에서 현대식 도시 브라질리아는 미술과 건축을 거대한 차원에서 융합해 놓은 도시이다. 멕시코 국립대학 도서관의 정교한 모자이크는 인디오 문명, 식민 시대 그리고 현대의 주제들을 결합해 놓은 것이다.

라틴 아메리카의 예술은 현신된 예술이다. 그것은 사회적 의식을 반영하는 예술이며 정치적 투쟁을 위한 예술이다. 그것은 국가적 그리고 라틴 아메리카적인 정체성을 표현하는 예술이다. 그것은 항상 긴장 속에 있는 땅, 인디오, 흑인의 기본적인 주제를 바탕으로 한 끝없는 작업이다. 여러 경우에 있어 그것은 초현실적이다. 그것은 예술적인 형태 자체를 넘어서는 메시지를 지닌 예술이다.

8. 결론

우리는 라틴 아메리카가 생동감 있는 태피스트리(tapestry), 살아 있는 모자이크, 콜라주 형식의 작품, 만화경(萬華鏡)이라는 것을 다시 확인하게 된다. 그

러나 분명히 그 이상이다. 나는 라틴 아메리카의 복잡한 지리, 인종, 인구, 정치, 종교적 쟁점들 그리고 심지어 예술에 이르기까지 그 대략을 그려 보려고 시도했다. 그러나 수백만 개의 단어들을 사용한다 하더라도 라틴 아메리카의 살아 있는 현실을 다 표현할 수는 없을 것이다. 단지 라틴 아메리카를 직접 대면하고 그 사람들과 역사, 문화, 쟁점들과 현실들에 대한 민감성을 발전시키기 위한 기회를 갖는 것만이 진정한 이해와 공감을 가져올 것이다. 그래서 라틴 아메리카 내면의 현실, 즉 터진 혈관들(갈레아노의 작품 “Open Veins of Latin America”에서 따온 말로서 라틴 아메리카의 자원들이 수탈당하고 있음을 표현하고 있음—역자주)과 ‘태풍의 눈 속에 있는 1억 2000만의 어린이들’의 상황에 대해 이해할 수 있게 될 것이다.⁴¹⁾ 수많은 압력들이 사회적 해체를 유발하고 있으며 만족할 만한 해결책들은 보이지 않는 데다 또한 덧없어 보이기까지 한다. 다시금 “어느 쪽으로 가든 문제뿐이다”(xak quieb cubij pa”kawi)라는 말이 떠오른다. 하지만 이런 상황에서도 우리는 다시 주님을 신뢰하면서 라틴 아메리카에 있는 그분의 교회를 위해 헌신해야만 할 것이다.

제2장 라틴 아메리카 역사 개관

비교적 짧은 본 장에서는 라틴 아메리카인들의 삶에 있어 절대적인 부분을 형성하고 있는 방대한 정보에 대한 통합을 시도할 것이다. 내 책상 위에는 이 주제를 다루고 있는 17권의 중요한 저서들이 놓여 있다. 몇 권은 유럽인의 시각에서, 몇 권은 미국인의 시각에서, 또 다른 몇 권은 라틴 아메리카인의 시각에서, 그리고 한 권은 마르크스주의적 관점에서 쓰여진 것이다.¹⁾ 각 책마다 자

1) 이 작가들은 다양한 전망들을 대표한다. 즉 영국인적 시각, George Pendler, *A History of Latin America* (Middlesex, England: Penguin, 1971). 프랑스인적 시각, Jacques Lambert, trans. Helen Katel, *Latin America: Social Structures and Political Institutions*(Berkeley, CA: University of California, 1971). 미국인적 시각, Donald Marquand Dozer, *Latin America: An Interpretative History*, rev. ed.(Tempe, AZ: Center for Latin American Studies, Arizona State University, 1979). 미국인적 시각, E. Bradford Burns, *Latin America: A Concise Interpretive History*, 4th ed.(Englewood Cliffs, NJ:Prentice-Hall, 1986). 콜롬비아인적 시각, German Archiniegas, trans. Joan MacLean, *Latin America: A Cultural History*(New York: Alfred A. Knopf, 1972). 볼리비아 감리교도적 시각, Esther and Mortimer Arias, *The Cry of My People* (New York : Friendship Press, 1980). 남아메리카 마르크스 주의자적 시각, Eduardo Galeano, *Open Veins of Latin America*, trans. Cedric Belfrage(New York: Monthly Review Press, 1973).

41) Galeano, *Open Veins*, p. 11.

신의 주장을 가지고 있으며 또한 각각 자신의 입장에서 객관성을 주장한다. 각 권은 그것이 담고 있는 역사적 자료의 기록을 통제하고 있는 선입견과 가치관의 정체를 밝히기 위해 독자들의 신중한 평가를 필요로 한다. 절대적 객관성을 갖기란 불가능하며, 저자가 그의 전제들을 분명히 밝힌다면 그러한 절대적 객관성이란 필요 없을지도 모른다. 본 장에서 일반적으로 따르고 있는 윤곽은 텍사스 오스틴 대학 시절 나의 은사였으며 라틴 아메리카 문명을 가르쳤던 아르헨티나 출신의 고(故) 루이스 아로세나(Luis Arocena) 박사로부터 온 것이다.

나는 여기서 단순한 역사가로서가 아니라 라틴 아메리카에 관한 복음주의 연구가로서 이 글을 쓰고 있다. 그런 이유로 해서 나는 엄청난 양의 다양한 자료들을 참고했으며, 그 정보들을 계속적으로 면밀히 검토하여 여기에 실었다. 나는 한 사람의 그리스도인으로서 역사가 하나님의 통제하에 대단원을 향해 움직여 가고 있다고 믿는다. 또한 나는 오늘날 하나님의 왕국이 역사(役事)하고 있는 것을 보는데, 인간 정부의 노력들에 의해서라기보다는 하나님의 말씀과 성령을 통하여, 특히 자기 백성과 교회의 삶을 변화시키는 것을 통하여 일하시는 것을 본다. 나는 일종의 통합적인 역사(integrated history)관을 가지고 있다. 하나님 차원에서의 영원한 통치가 인간의 시간 속에 뚫고 들어오고 있으며, 중국에는 하나님께서 영광을 받게 되실 것이다. 한편 사람들은 이 땅 위에 평화와 자유 그리고 정의가 지배하는 사회를 건설하기 위해 노력하고 있으나 그 성과가 고무적이지는 못하다. 그러나 그리스도인들은 확실하고도 영원한 대안(代案)으로 인해 기뻐할 수 있다.

한 가지 중요한 사실을 분명히 하기 원한다. 스페인어를 사용하는 나라들과 브라질은 놀라우리만큼 다른 역사를 가지고 있다. 그러므로 독자들은 이러한 차이에 주의를 기울여야만 하며 브라질을 위해서는 보충할 수 있는 보다 완비된 자료를 찾아야만 한다. 정복과 식민 과정에 관하여 여기서 언급한 것들의 대부분은 일차적으로 스페인계 아메리카에 적용되는 것이다.

1. 신대륙 발견: 1492년

1) 시간의 분수령이 된 1492년

이 지역의 '라틴' 적 역사의 국면은 1492년에 시작되었다. 이 사실은 결정적인 한 가지 요소를 뒷받침하고 있다. 그것은 이 지역에 콜럼버스 이전 역사가 존재하였다는 것이다. 이 땅의 삶은 서구인들 즉 약탈, 착취, 노예 삼기와 그리고 개종시키는 데 전념했던 모험가들과 탐험가들이 신세계의 해안에 도착했을 때 시작된 것이 아니었다. 아마도 기원전 20,000년 이래 멕시코에는 사람들이 살고 있었고, 늦어도 기원전 12,000년까지는 페루 남쪽까지 사람들이 이주해 있었을 것이다. 거대한 문명들이 발생하고 그리고 사라져 갔다. 그 중에서도 멕시코와 페루에 찬란하게 남아 있던 문명은 스페인 '정복자들'(conquistadores: 콩키스타도레스)의 눈을 부시게 만들었다.

그 1492년은 이중적인 시간의 분수령이 되었다. 그것은 마치 다른 삶을 살아가게 될 쌍둥이가 탄생한 것처럼 두 종류의 다른 새로운 사건의 시작이었다. 그 첫 번째 사건은 스페인 사람들의 신세계, 소위 말하는 인디아스(Indias)의 발견(이것은 오랜 숙원이었던 동양-중국 또는 일본-으로 가는 지름길로 이어지지 않았다)이었다. 두 번째 사건이란 신세계의 구세계에 대한 발견이다. 그러나 결국은 구세계가 신세계를 정복했고 그 전체적인 정체성을 영구적으로 바꾸어 놓아 버렸던 것이다.

2) 정복자들의 이베리아 반도적 뿌리

이들 '정복자' 들은 모험가들로서 그들을 형성한 역사적·문화적 배경에 대한 고찰이 없이는 그들을 이해하기 어렵다. 존슨(H.B. Johnson)은 이들의 이베리아적 유산을 평가하는 데 훌륭한 업적을 남겼다.

아메리카를 정복했던 사람들은 이베리아 반도의 '레콩키스타도레스'(reconquistadores: 재정복자들이라는 뜻으로서 711년 북아프리카로부터 이베리아

아 반도로 침입하여 이슬람 왕국들을 세웠던 무어인들에 대항하여 빼앗긴 국토를 회복하려는 전쟁에 참여했던 기독교 왕국들의 전사들-역자주)의 문화적 계승자들이었다. 그들은 거의 4세기에 걸친 무어인들(Moors)과의 간헐적인 전쟁을 통해 스페인 북부산악 지대로부터 지브랄타 해협까지 밀고 내려오며 움직이는 전선(戰線) 뒤에서 기독교 문화와 사회를 재건립했던 시드(El Cid)와 같은 전사들이었다. 주로 이들 레콩키스타도레스는 땅과 전리품에 대한 욕망에 이끌려 부와 명예에 이르는 가장 확실한 길로서의 개인적인 용맹에 대한 신념을 가졌었다. 그뿐 아니라 또한 그들의 자취 속에 변방 윤리(frontier ethic)를 남겼는데, 이것들은 중세 말기 민요(ballad) 전통과 기사들의 낭만적인 모험담들 속에 보존되어 있다.²⁾

신세계로 이식된 많은 사회적 구조들은 이베리아 반도 재정복 기간(Reconquista: 국토회복 운동이라고 불림-역자주) 중에 발전된 것들이었다. 그것들 중에는 '카빌도'(cabildo: 시의회)와 '라티퐁디오'(latifudio: 주요 개척자들에게 보상으로 주어졌던 거대한 영토) 제도가 포함되어 있다. 다른 요소들은 중세 유럽에 기원을 두고 있는데, 특히 봉건주의적 주종 관계에서 유래되었다. 흑인 노예제도, 황금에 대한 추구, 심지어 설탕 산업의 출현까지도 그 당시 사회 환경의 일부를 형성하고 있었다. 남부 유럽의 무역 경쟁은 이탈리아, 스페인, 포르투갈 간에 분쟁을 일으켰고, 나중에는 북부 유럽 세력인 네덜란드, 영국과 경쟁을 벌이게 되었다. 모두의 첫 번째 목표는 인도로 가는 지름길을 찾는 것이었다.

제노아 출신의 항해사 크리스토팔 콜럼버스(Cristobal Columbus)는 서쪽으로 항해함으로써 그때까지 알려지지 않았던 최단 거리 항로를 찾는 데 자신의 생애를 바쳤다. 그의 전 생애는 유럽의 서쪽 바다(대서양을 가리킴-역자주)가 전설적인 동양으로 열려 있다는 가정에 헌신되어 있었고, 죽을 때까지도 인도에 도달하고자 하던 꿈을 실현시켰다고 믿었다. 그는 틀렸었다. 하지만 일단 제국의 해로가 발견되고 해상 통로가 만들어지자 문화와 정신이 신세계로 이식되었고, 그것은 곧 토착적인 요소들과 뒤섞여 식민지 라틴 아메리카의 다채

로운 문명을 산출하게 되었던 것이다.

중세기 이베리아 반도에서는 무어인들로부터 정복하여 탈취한 땅에 대한 소유권을 갖게 되었다. 그것은 이교도들과 싸우는 십자군을 향해 선포된 교황의 다양한 칙령들에 의해 보란듯이 정당화되었고 도덕적으로 인준되었다.³⁾

스페인 사람들은 또 다른 가치 기준들도 지니고 있었다. 종교적 열정과 불관용, 비(非)스페인 사람에 대한 의심, 농부나 가정적인 남자보다 군인을 더 명예롭게 생각하는 것, 그리고 발전시키기보다는 탈취하려는 정신이 그 특징들이었다.

3) 미지의 서쪽을 향한 항해

에드윈 오어(J. Edwin Orr)는 라틴 아메리카에 관한 그의 책을 다음과 같은 개관적인 전망으로 시작한다.

1492년 콜럼버스가 바하마 제도의 한 섬에 도착하여 문명과 식민화 그리고 아메리카 정착의 문을 열었을 때 얼마나 엄청난 기회가 기독교 세계(Christendom)에게 주어졌었던가! 한 거대한 신세계가 이름이나마 기독교 사회의 범주 안으로 들어오게 된 것이다. 같은 해에 알렉산더 보르지아(Alexander Borgia)-그의 사생활은 언급하지 않는 것이 좋겠다-가 교황직에 올랐다. 같은 해 스페인에 있던 마지막 무슬림 왕국(그라나다 왕국-역자주)이 무너지게 되면서, 이베리아 반도 안의 용솨음치는 에너지는 다른 곳을 향하게 되었는데, 이것이 서쪽의 제국을 창설하는 데 도움을 주었다. 이 교황 알렉산더 보르지아는 북극으로부터 남극까지 임의대로 선을 하나 긋고 나서 아소레스(Azores) 제도 동쪽의 땅은 포르투갈 국왕의 소유로, 그 서쪽은 스페인 왕의 땅으로 명시했다. 그 후 그 경계선은 협정에 의해 천 마일 이상 더 서쪽으로 옮겨지게 되었다. 그로 인하여 포르투갈은 까브랄(Cabral) 제독에 의해 발견된 땅, 즉 브라질이라는 거의 한 대륙 만한 땅을 보유할 수 있게 되었다.⁴⁾

2) H. B. Johnson, Jr., *From Reconquest to Empire*(New York : Alferd A. Knopf, 1970), p. 5.

3) Ibid., pp.24-25.

4) J. Edwin Orr, *Evangelical Awakening in Latin America*(Minneapolis: Bethany Fellowship, 1978), p.1.

1469년에는 아라곤의 페르디난도(Ferdinand of Aragón)와 카스티야의 이사벨라(Isabella of Castilla)가 결혼을 했다. 이 사건은 이베리아 반도의 가장 강력한 두 왕국을 연합시켰다. 콜럼버스와 라스 카사스 신부 두 사람은 모두 특히 여왕에 대해 높이 평가했다. 그녀가 지도자로서 가졌던 높은 이상과 기독교적 가치를 그리고 기독교 세계로 하여금 정복을 이루도록 한 은인으로서의 역할을 강조하였다.⁵⁾

콜럼버스가 마침내 항해를 위해 왕실의 허락을 받았을 때, 그에게는 세 척의 작은 범선이 주어졌다. 인간적으로 말해서, 그 제독이 정말 자기가 무슨 일을 하는 것인지 알고 있었는가 하는 것은 매우 의심스럽다. 비록 콜럼버스가 지구가 평평하다는 가설을 받아들이지 않았다고 하더라도, 그것은 해도에도 없는 대양을 항해하는 위험한 일이었다. 그가 최초로 도착한 서부 대서양의 섬은 어떤 섬이었을까? 많은 섬들이 거론되었지만 그 명에는 수년 뒤에 오늘날 웨틀링(Watling) 섬이라고 불리는 곳에 주어졌다. 그러나 “내셔널 지오그래픽”(National Geographic)⁶⁾의 마든(Marden)과 저지(Judge)는 사마나 케이(Samana Cay) 섬이었다고 주장한다. 그것은 상대적으로 작은 섬이지만 흥분한 콜럼버스에게 그 섬은 ‘이 모든 것을 놀랍게 주신 하늘의 주재(主宰)이신 그분을 기념하기 위해’ 산살바도르(San Salvador: 거룩한 구세주라는 뜻-역자주)라는 이름을 붙이기에 충분했다.⁷⁾ 그 해양 탐험가인 제독이 달빛에 어렴풋이 나타난 그 섬을 처음 보았을 때 그의 마음속에는 무슨 생각이 떠올랐을까? 그는 진실로 역사를 바꾸는 이 항해를 통해 동양이나 인도 이상의 것을 발견한 것이다. 그 새로운 땅들에는 인디아스(Indias, 영어로는 Indies)라는 이름이 붙여졌고, 이어서 정복이 시작된 것이다.

콜럼버스는 신세계를 향해 네 차례 항해했다. 곧이어 스페인의 후원을 받은 다른 항해사들이 이러한 서쪽으로의 탐험에 참여했다. 첫 번째 항해에 참여했

던 사람들 중에는 알론소 데 오헤다(Alonzo de Ojeda), 환 데 라 코사(Juan de la Cosa), 아메리고 베스푸치(Amerigo Vespucci: 콜럼버스와 같은 이탈리아 사람이었으나 지독한 반대자였음), 비센테 야네스 핀손(Vicente Yañez Pinzoan), 그리고 바스코 누네스 데 발보아(Nuñez de Balboa)도 있다. 이 사람은 페루로 가는 지름길을 찾다가 파나마 지협을 횡단하여 태평양을 발견했다. 포르투갈 사람들은 동쪽으로 항해함으로써 세계 가운데 ‘그들의 절반’을 경영했다. 바스코 다 가마(Vasco da Gama)는 1497년에서 1499년에 이르는 긴 항해를 통해 마침내 아프리카를 돌아 인도로 가는 지름길을 발견했다. 그 여행은 엄청난 부를 가져오게 했고, 그 결과 포르투갈이 바다를 지배하게 되었다. 1494년의 토르데시야스 조약(Treaty of Tordesillas)은 그들로 하여금 서쪽으로 항해할 수 있는 자유를 가져다 주었다. 그리고 1500년에 까브랄은 브라질을 발견하여 그 땅이 포르투갈 국왕의 것임을 선언하였다.

1519년 페르나우 데 마갈앙이스(Fernao de Magalhaes: 마젤란. 그는 포르투갈 사람이었으나 스페인으로 귀화했다)는 우리가 현재 마젤란 해협으로 알고 있는 지역을 통과하여 대서양과 태평양 사이의 연결부를 발견한 사람이 되었다. 도저(Dozer)는 다음과 같이 쓰고 있다.

초기 스페인 개척자들이 행한 모험적인 사업의 첫 물결은 그들을 뒤이어 온 사람들의 개척 물결에 압도당하게 된다. 그들은 미지의 황야 안으로 더욱더 깊숙이 뚫고 들어갔다. 거기서 그들은 일찍이 다른 백인들이 보지 못했던 광경들이 갑자기 그들의 눈앞에 펼쳐지는 것을 경험했으며, 거의 인내의 한계를 초월하는 고통들에 직면해야만 했다. 그러나 아메리카 역사를 여는 그 아침에 저 콩키스타도르들이 겪었던 고통에 대한 보상은 낯선 바다를 헤치고 새로운 곳(岬)을 바라보며, 넓은 강어귀를 발견하고, 신기한 동물들과 기이한 토착민들을 만나며, 이 새로운 장소에 이름을 붙여 주는 것으로부터 오는 흥분이었다. 그들은 낯선 세계와 관능적인 인디오 여인들과의 성교를 탐닉하며 이곳저곳을 돌아다니는 것을 통하여 고향에 대한 그리움과 고생스러운 일들을 잊을 수 있었다.⁸⁾

5) Bartolome de las Casas, *History of the Indies*, tras. and ed. Andree M. Collard(New York: Harper & Row, 1971), p. 106.

6) Joseph Judge, “Our Search for the True Columbus Landfall,” *National Geographic*, vol. 170, no. 5, November 1986, pp. 566-71.

7) Ibid., p. 572.

8) Dozer, *Latin America*, p. 37.

그 탐험가들은 그들 왕실의 이름뿐 아니라 그리스도의 이름으로 나아가면서, 가능한 모든 장소에 그리스도교와 가톨릭식 이름을 부여했다. “그들은 하나님과 자신에 대한 극도의 신뢰를 가지고 움직였다.”⁹⁾

4) 그들이 발견한 사람들

아рки니에가스(Arciniegas)는 그의 특징적인 우아한 필치로 다음과 같이 쓰고 있다.

콜럼버스가 아메리카 땅에 발을 디뎠던 그 해는 아메리카 연대기(chronology)에 선을 그었다. 그런데 그것은 유럽이 그리스도의 탄생에 의해 시간을 인식함으로써 그였던 선과는 같지 않았다. 라틴 아메리카 사람에게 그리스도는 1492년에 소개되었다. 그들에게 있어 기독교 시대는 그 해와 함께 시작되었다. 우리가 이교적이라고 부르는 거대한 문명들은 일찍이 다른 신들의 영향 밑에서 꽃피웠었기에 나머지 역사를 해석하기 위해서는 그들에 대한 지식이 필수적이다. 아메리카의 콜럼버스 이전(pre-Colombian) 역사에 대한 연구가 필요한 것은 다른 반구(半球)의 역사를 연구할 때 앗시리아, 이집트 그리고 고대 로마의 기독교 이전(pre-Christian) 문명들에 대한 지식이 필요한 것과 마찬가지로이다.¹⁰⁾

이 콜럼버스 전 시대의 종족 집단들은 아마도 십중팔구 베링 해협을 건너왔을 것이다. 그들은 섬들뿐만 아니라 현재 미국의 남서쪽부터 남아메리카 남단 끝까지의 땅에 다양한 정도의 인구 집중의 형태를 보이며 정착해 왔다. 대부분의 라틴 아메리카 연구가들은 정복 기간 중에 존재했던 세 개의 주요 문명들에 대하여 강조한다. 멕시코 중앙의 아즈텍(Aztec) 문명, 멕시코 남부와 과테말라의 마야(Maya) 문명, 그리고 안데스 산맥의 잉카(Inca) 문명이 그것이다. 그러나 수백 개의 다른 문명 그룹들도 있었다. 그리고 앞서서도 언급했듯이 전체 토착민의 수는 한 신빙성 있는 추정을 근거로 할 때 5,000만 명이 넘었을 것이

다. 이러한 다른 그룹들에는 카리브 제도와 중앙 아메리카의 까립(Carib), 콜롬비아의 칩차(Chipcha), 칠레의 아라우카(Arauca), 파라과이의 과라니(Guarani), 그리고 브라질의 투피(Tupi) 등이 포함된다. 또 최근에는 놀라운 새로운 발견들을 접하게 되는데, “내셔널 지오그래픽” 지(誌)는 페루 북서부에서 발견된 콜럼버스 이전 시대 모체(Moche) 종족의 굉장한 부를 가리켜 ‘신세계의 약탈되지 않은 가장 부유한 무덤’이라고 부르고 있다.¹¹⁾

토착민에게 성경이 있었다면 ‘태초에 옥수수가 있었다’라고 주장하였을 것이다. 옥수수는 이 사람들-멕시코로부터 남아메리카까지-에게 있어 유럽 사람들의 밀이나 아시아 사람들의 쌀과 같은 것이다. 하지만 옥수수에 대한 그들의 관점만이 이 사람들을 하나로 엮어 주는 것은 아니다. 거기에는 가족, 종족 또는 마을에 대한 초점, 삶을 형성하고 인도하는 초자연적 세력들에 대한 깊은 신앙, 문화적 영웅인 조상들에 대한 구전 이야기들, 토지 소유권 및 토지가 전체에게 속했다는 데 대한 사회적 인식, 토지 경작과 사냥, 서로 죽이는 전쟁, 노예 그리고 압제의 슬픈 기록들이 포함된다. 동시에 이러한 종족간의 차이들 또한 매우 크다. 따라서 위에 언급한 주요 세 종족에 대하여 간략하게 살펴보는 것이 유익할 것이다.

① **마야 종족:** 4세기부터 10세기까지(고전 시대라고 부름) 이들은 주로 지금의 과테말라 영토 안에 살았다. 후기 시대에 시작된 유카탄 반도로의 갑작스런 이동은 정복 시대까지 계속되었다. 그들의 세계는 옥수수를 중심으로 전개되고 있다. 그리고 이것은 오늘날까지도 그대로 이어진다고 해도 과언이 아니다. 그들의 창조 이야기는 옥수수에 관해 말하고 있다. 그들의 거룩한 책 『뽀뽀보』(Popul Voh)는 신들이 “창조와 우리들의 첫 어머니와 아버지를 만드는 일에 대하여 이야기하기 시작했다. 그들은 노란 옥수수와 하얀 옥수수로 저들의 살을 만들었다. 그리고 멧돌로 간 옥수수 가루를 반죽해서 사람의 팔과 다리를 만들었다”고 말하고 있다.¹²⁾ 이들 마야인들은 농업 전문가들로서 거대하고 복

9) Ibid.

10) Arciniegas, *Latin America*, p. 3.

11) Walter Alva, “Discovering the New World’s Richest Unlooted Tomb,” *National Geographic*, vol. 174, no. 4, October 1988, pp. 510–55.

12) Burns, *Latin America*, p. 7.

미국 문화의 침투



잡한 관개 시설을 발전시켰다. 그들의 주요 도시들에는 과테말라에 있는 초기 군락 엘 미라도르와 종교적 중심지였던 띠칼(Tikal), 온두라스에 있는 지적 중심지였던 코판(Copán), 그리고 유카탄 반도 안에 있던 치첸이싸(Chichen Itza)와 마야판(Mayapan) 등이 포함된다. 작은 상(像), 동물 조각품들, 다채색의 도자기, 직조, 깃털로 만든 공예품, 보석 박힌 황금 및 돌 세공품, 그리고 높이 솟아 있는 피라미드 등을 통해 오늘날에도 그들의 절묘한 예술적 능력을 볼 수 있다. 그들은 그림을 그리기 위한 물감을 발전시켰다. 그 그림들은 지금도 인상적인 아름다움을 유지하고 있다. 번즈(Burns)는 다른 업적들에 대해서도 언급하고 있다.

잘 발달되었던 농업 기술은 옥수수의 잉여 생산을 가능케 했다. 따라서 많은 수의 성직자 계급은 종교와 과학적 탐구에 몰두할 수 있는 여가를 가질 수 있었다. 그 결과 비범한 지적 성취들이 나타났다. 마야인들은 상형 문자로부터 표의 문자를 발전시켰고 일종의 기록을 남기는 방법을 발명하였다. 인디오들은 신대륙에서 그렇게 할 수 있었던 유일한 사람들이었다. 그들은 수학을 고도로 발달시켜 영(零)의 개념을 발견하였고 위치 변동에 따른 숫자 표기법을 고안하였다. 그들은 또한 천체에 대한 빈틈없는 관찰자들로서 수학적 기술을 천문학에 적용시켰다. 천체에 대한 주의 깊은 연구를 통하여 일식과 월식을 예고할 수 있었고, 금성의 궤도를 추적하였으며, 유럽에서 사용되던 것보다 더 정확한 달력을 만들 수 있었다.¹³⁾

중요한 것은 스페인 콩키스타도르들이 마야인들과는 격변을 일으킬 수 있는 만남의 기회가 없었다는 것이다. 마야인들에게서 고도로 발달되었던 주요 문명의 중심지들은 10세기가 진행되는 동안에 이상한 쇠퇴기로 빠져 들어갔다. 그리고 과테말라에서 코르테스(Cortez)의 동료들이 일으킨 대전투를 통해 스페인 사람들은 그들의 문명을 사라지게 만들었다. 돈 페드로 데 알바라도(Don Pedro de Alvarado)는 전설적인 떼쿤 우만(Tecun Umaán)이 이끌던 과테말라의 마야인들과 싸워 그들을 정복했다. 침략자들은 단지 세 개 정도의 사

13) Ibid.

본들만 남겨 두고 실제적으로 마야의 기록들을 없애 버렸다. 가장 유명한 것은 과테말라 끼체(Quiche)의 성스러운 『포폴 부』(Popol Vuh)인데, 아마도 구전 되어 오던 것이 16세기 히메네스(R. P. Ximenez)에 의해 보존된 것이다.

마야인들은 매우 종교심이 깊었던 사람들로서 우주와 지상의 일을 돌보는 많은 신들을 모시고 있었다. 그들의 세계는 초자연적인 것이 모든 실재에 침투해 있고 거룩한 것과 세속적인 것이 결합되어 있는 하나의 실체였다. 그들의 우주관은 복잡했다. 이들 신들을 달래기 위해서는 피를 요구하는 아즈텍 신들의 경우처럼 계속적으로 동물을 희생시켜야만 했다. 마야 종교에 있던 인신희생(人身犧牲)에 관하여는 아직도 논란이 있다. 언젠가 내가 락칼(Tical)을 여행할 때에, 우리를 인도하던 안내자가 마야 종교에 관해 영어로 설명하는 것을 들었는데, 그와 동시에 다음 그룹을 인도하는 스페인어를 쓰는 안내자의 설명도 들을 수 있었다. 우리 안내자는 인신희생이 있었다고 엄숙하게 단언했고 그것이 어떻게 행해졌는지를 설명했다. 그러나 그 다른 안내자는 인간의 피가 그렇게 흘러진 것에 대하여 강력하게 부인하고 있었다.

② **아즈텍 종족:** 아즈텍 사람들은 15세기까지 그들의 세력을 오늘날의 멕시코 중앙 고원 지대로 확장하였다. 테노치틀란(Tenochtitlan)은 1325년에 세워졌다. 그 도시는 모테수마(Moctezuma) 황제의 지도하에 굉장한 도시로 발전했고, 후에 코르테스와 그의 508명 병사들의 눈을 황홀하게 만들었다. 아즈텍 사람들 역시 복잡하고 정확한 달력, 상형 문자, 인상적인 건축과 매우 효율적인 통치 조직을 발전시켰다. 그들의 예술적·건축적 성취는 거의 비교를 불허할 정도이다. 아즈텍 사람들의 수준 높은 성취들을 관찰하기 위한 가장 좋은 장소는 멕시코 시티 인류학 박물관으로서 그 건물 자체가 미술과 건축의 절묘한 조화를 이루고 있다.

아즈텍 사람들 역시 종교적인 종족이었다. 그들은 ‘우주를 지배하고 인간의 운명을 다스리는 수많은 신과 여신들을’ 섬기고 있었다.¹⁴⁾ 거기에는 위대한 신, 창조의 신, 다산(多産)의 신, 비와 물의 신, 불의 신, 용설란주(龍舌蘭酒)

신, 혹성과 행성들의 신, 죽음과 대지의 신, 그 밖에도 여러 종류의 신들이 더 있었다. 그 신들은 피를 원했으므로 그 신들을 만족시키기 위해 많은 의식들 가운데 엄청난 수의 인신희생이 행해졌다. 불태워 드렸던 희생의 무자비함이나 테스카틀리보카(Tezcatlipoca) 신을 위한 정교한 희생에 대한 자세한 묘사는 듣기만 해도 으스스하다. 거대한 규모로 확장한 신전을 봉헌하는 기간 동안 약 2,000명의 사람들이 희생된 것으로 추산되고 있다. 베일런트(G. C. Vaillant)는 “가장 단순한 감사를 표현하기 위한 의식(儀式)으로 인신희생이 적용됨으로써 이 의례가 담고 있는 정신과는 정반대되는 무시무시한 분위기가 연출되었다.” 라고 쓰고 있다.¹⁵⁾

③ **잉카 종족:** 잉카 문명은 “안데스 산맥의 척박한 환경 가운데서 꽃 피웠던 인디오 문명들 중에서 가장 크고 오래되었으며 최고로 잘 정비된 것이었다. 그 제국은 우주의 중심으로 간주되었던 쿠스코(Cuzco)로부터 정복을 통해서 모든 방향으로 확장되었다.”¹⁶⁾ 그 영토는 길이가 약 4,800 km에 (칠레부터 에콰도르까지) 넓이가 640 km에 이르렀다. 그런데 이 잉카 사람들은 독특한 행정 능력을 가졌기 때문에 중앙 집권적인 통치를 이룰 수 있었다. 그것은 자신의 신하들에게 최선의 존재로 비취지기를 위하여 자비를 베푸는 전제 군주에 의해 지배되는 사회였다. 그들은 끼뿌(quipu)라고 하는 매듭짓는 끈을 사용한 산술(算術) 체계를 가지고 있었다. 아마도 실의 색깔이나 매듭 모양이 암호화된 의미를 가지고 있었을 것이다. 그 제국의 언어는 케추아(Quechua)였다. 이 메마른 고원 지대에서 그들이 이룬 농업적 성취는 굉장한 것이었다. 여자들은 가정, 상업, 농업, 예술 그리고 직물 짜기와 같은 사회 분야에서 중요한 역할을 하였다. 티티카카 호수와 그 연안의 주요 도시 피아우아나쿠(Tiahuanacu)는 수도인 꾸스코와 그 영광을 나누고 있었으며, 마추피추(Machu Picchu)는 높은 산악 지대에 잘 감추어진 요새였다.

잉카 제국 역시 직물과 다채색의 도자기들, 그리고 황금 공예품들에서 드러나듯이 놀라운 기술을 발전시켰다. 콜롬비아에 근거를 두고 있는 엘도라도(EI

14) G. C. Vaillant, *Aztecs of Mexico*, rev. ed. (Middlesex, England: Penguin, 1966), p.176.

15) Ibid., p. 208.

16) Burns, *Latin America*, p. 7.

Dorado)에 관한 잉카의 전설은 콩키스타도르들의 상상력을 부추겨서, 그들로 하여금 그 신비의 황금으로 된 사람을 손에 넣을 때까지는 기꺼이 죽음도 불사하도록 만들었다. 오늘날 보고타에 있는 황금 박물관은 세계에서 가장 뛰어난 이 역사적인 황금 공예품들을 소장하고 있다.

2. 정복과 식민화 과정: 1492-1810년

1) 정복

정복은 서인도 제도 사람들의 ‘평정’에 참여했던 콜럼버스에 의해 시작되었다. 그것은 십자가와 칼, 총포와 파괴를 통해 이루어진 ‘힘에 의한 강요’였다. 스페인 사람들은 불과 50년 안에 원주민 사회들을 해체하면서 샌프란시스코, 캘리포니아로부터 남극의 북쪽 지대인 티에라 델 푸에고(Tierra del Fuego)에 이르기까지 펼쳐져 있는 전 영토를 지배했다. 왕실의 명령으로 무장하고 교회의 축복을 받은 콩키스타도르들은 진군하며 복종시켰다.

존 A. 맥케이는 이 야심에 찬 사람들을 평가하면서 다음과 같이 말했다.

행동하던 십자군들을 주목해 보도록 하자. 정복의 과정이 얼마나 굉장한 돈키호테식(quijotadas) 행동들로 점철되어 있는가! 적도 북쪽 지역에서는 에르난 코르테스가 자신들이 타고 온 10척의 배를 불살라 버린 후, 몇 명 안 되는 무모한 카스티야 병사들을 이끌고 목떼수마의 아즈텍 왕국을 정복했다. 엑스트레마두라 출신의 돼지치기였던 프란시스코 피사로는 태평양의 한 척박한 섬에 고립되었을 때 그의 칼로 백사장에 선을 긋고서, 진짜 카스티야 사람은 모두 그를 따라 페루 정복에 나서겠다는 의미로 선을 넘을 것을 요구했다. 그 선을 넘은 200명의 기이한 전사들과 함께 피사로는 안데스 산맥을 타고 올라가 잉카 황제를 포로로 잡으면서 수백만의 신민(臣民)을 거느린 대 잉카 제국을 정복했던 것이다.¹⁷⁾

정치와 종교의 인상적인 혼합 양상 중의 하나가 ‘이교도들’을 공격하기 전에 그들 앞에서 스페인 사람들이 읽어야만 했던, 일종의 옥외 신학 논문인 “설득문”(requerimiento)에 잘 나타난다. 스페인어로 읽혀진 그것은 성경 구절들과 국왕의 칙령이 결합된 것으로서, 지금 정복되는 모든 땅과 백성들은 스페인 또는 브라질 황제에게 귀속된다는 선언이었다. 그 핵심은 기독교 신앙을 요약한 것이었고, 국왕과 가톨릭 신앙에 복종할 것을 요구하는 것이었다. 맥케이는 잉카의 마지막 왕 아따왈빠(Atahualpa)에게 그 설득문이 읽혀진 뒤에 일어난 만남에 대하여 언급하고 있다.

잉카는 자신이 그 어떤 왕의 봉신(封臣)도 될 수 없다고 당당히 변했다. 그는 교황이 임의로 땅을 분배하는 권리를 행사하는 데 대해 거부했다. 그는 자신이 믿는 태양신과 피조물에 의해 죽임을 당한 하나님(예수님을 가리킴-역자주)과 바구기를 거절했고, 발베르데(Valverde, 피사로와 함께 잉카 정복에 나섰던 신부-역자주)가 어디서 그러한 교리를 배웠는지 알고 싶어했다. 그 도미니크 파승려가 그에게 성경책을 건네주자 왕은 그것을 받아 거칠게 땅바닥에 팽개쳤다. 그는 스페인 사람들이 안으로부터 올라오면서 침략했던 모든 마을들에 대한 응분의 대가를 치르게 하겠노라고 선언했다. “복음이 땅바닥에 내팽개쳐졌다!” 그 승려는 소리질렀다. “기독교인들이여, 자수하라! 당신들은 무슨 일이 벌어지고 있는지 보이지 않는가? 왜 이 오만한 개와 더 투쟁하려 하는가? 대지는 인디오들로 가득 차 있다! 그 놈들을 공격하라! 나는 당신들에게 사죄를 선포한다.”¹⁸⁾

아따왈빠는 9개월 반 동안의 포로생활 뒤에 화형(火刑)을 선고받았다. 아라우카 부족의 까시께(Cacique, 추장이라는 뜻-역자주)였던 까우빨리칸은 세레 받기를 원했다. 그러나 개종 후 그는 강제로 말뚝 위에 앉혀져 화살에 맞아 죽었다. 쿠바의 담당했던 까시께 아뚜아이는 산 채로 화형 당할 것을 선고받았는데, 그 역시 개종하여 하늘나라에 갈 것을 권고받았다. “하늘에는 기독교인들이 있는가?”라고 그가 물었을 때 “물론 그렇다.”는 답변을 받았다. 그러자 아뚜아이는 대답했다. “만약 그들이 그곳에 있다면, 나는 그곳이 어떤 곳이든

17) John MacKay, *The Other Spanish Christ*(New York: MacMillan, 1932), pp. 30-31.

18) Ibid., pp. 35-36.

간에 가고 싶지 않다.”¹⁹⁾ 인디오 지도자들의 비슷한 답변들에 대해서는 다른 많은 예를 들 수 있다.

아이러니컬하게도 어떤 인디오들은 말과 그 말을 탄 사람들을 하나의 신비한 존재로 잘못 생각하여 무장한 군인들을 환영했다. 미겔 레온 포르티야(Miguel Leon-Portilla)는 이 두 세계의 충돌에 있어 관점의 차이를 강조하고 있다.

1519년 11월에 구세계와 신세계의 아즈텍 사람들이 얼굴과 얼굴을 맞대게 되었을 때, 서로를 향한 그들의 태도는 매우 달랐다. 아즈텍 사람들은..... 그 이상한 사람들이 바다 저 멀리로부터 돌아온 껌쌀꼬아틀(아즈텍 최고의 신-역사주) 및 다른 신들이라고 생각한 반면, 스페인 사람들은 페노치틀란의 영화에 놀랐음에도 불구하고 아즈텍 사람들을 야만인들로 간주하였다. 그리하여 오로지 그들의 부를 탈취하고 그들을 강제로 기독교인과 스페인 신민(臣民)으로 만드는 것만을 생각하고 있었다.²⁰⁾

그 전쟁은 스페인 사람들이 승리를 거두었지만 치러야 할 대가는 컸다. 페드로 데 발디비아(Pedro de Valdivia)는 산티아고 시를 세웠는데, 인디오들은 땅과 그가 요구했던 금을 주기 원하지 않았다. 그 결과 이 콩키스타도르의 최후는 어떻게 되었을까? 전해지는 한 이야기에 의하면 “그는 1553년에 아라우코 사람들에게 사로잡혀 죽임을 당했는데, 그들은 그의 목구멍에 녹인 금을 들이부었다.”²¹⁾ 갈레아노(Galeano)는 정복의 또 다른 엄청난 대가에 관하여 언급하고 있다. 카리브 섬 주민들은 스페인에 세금을 바치는 일을 마침내 중단했는

데, 그 이유는 그들이 전멸하게 되었기 때문이었다.²²⁾ 인디오 인구는 강제 노역과 질병 그리고 전쟁에 의해 급격히 감소되었다.

이러한 원주민들의 복원된 유적들을 돌아보면서 현대의 관광객들은 자주 다음과 같은 순진한 질문을 던질 것이다. “도대체 모든 마야(또는 아즈텍이나 잉카) 종족들은 어디로 사라졌지요?” 그러면 그 관광 안내원은 화를 꼭 참으며 “선생님, 주위를 돌아보십시오. 그들은 수백만으로 증가하여 오늘도 살아 있습니다.”라고 답변할 것이다. 다른 관광객들은 동시대 인디오들의 종교적 관행을 보면서 ‘그들의 얼굴에 있는 진지함’에 대해 말할 것이다. 기독교인이 아닌 관광객들은 오늘날의 인디오들이 얼마나 그 조상들이 섬기던 신들과 그들을 지배하고 파괴하는 귀신들에게 묶여 있으며, 희망 없는 삶과 구조적 불의 그리고 살아 계신 예수 그리스도가 없는 영원에 직면하고 있다는 것을 모른다.

하나님께 감사하는 것은 수천 명의 외국 선교사들과 증가하고 있는 라틴 아메리카 선교사들이 이들 근사한 백성들과 부족들을 위해 다양한 사역에 헌신하고 있다는 것이다. 여기에는 교회 설립 사역을 하는 사람들은 물론 성경 번역 선교사들이 포함된다. 하나님께 감사하는 것은 그분의 교회가 인디오들 사이에서 성장하고 있다는 것이다. 어떤 경우에는 그 성장이 너무 느려 낙심되기도 하지만, 어떤 경우에는 오늘날 안데스의 잉카 후손들을 휩쓸고 있는 부흥(부분적으로는 토착적인 방법들을 사용할 수 있는 자유의 결과로 나타난 운동)처럼 힘있고 활기차게 성장하고 있다.

2) 식민 세력의 강화와 식민지 구조의 설립

현재의 라틴 아메리카에 대한 이해는 식민 시대의 사회 구조들이 이 백성들의 삶을 형성했고 지울 수 없는 자취를 남겼다는 것을 깨닫는 것으로부터 시작된다. 오늘까지도 핵심이 되는 문제들의 기원을 찾자면 식민 시대의 제도들로 거슬러 올라가야 한다. 여기에 가장 중요한 몇 가지 것들이 있다.²³⁾

19) Ibid., p. 37.

20) Miguel Leon-Portilla, “The Aztecs,” in Sheldon B. Liss and Peggy Liss, eds., *Man, State and Society in Latin American History*(New York: Praeger, 1972), p. 19.

21) Gordon Young, “Chile: Republic on a Shoestring,” *National Geographic*, vol. 144, no. 4, October 1973, p. 439.

22) Galeano, *Open Veins*, p. 25.

23) 도저와 번즈는 라틴 아메리카 역사에 대한 그들의 연구에 있어서 이러한 기관들에 관

① **기관들(The Institutions)**: 인디아스 추기회의(Consejos de las Indias)는 식민지의 문제들에 관해 왕에게 조언하기 위한 기구로서 1524년 스페인에 세워졌다. 많은 법령들은 통고문(cedulas) 형식으로 내려왔다. 새로운 영토들을 관리하기 위해 멀리 떨어져 있는 스페인으로부터 수천 개의 법안과 칙령이 만들어졌다. 1635년까지 무려 40만 개가 넘는 법령들이 동시에 적용되고 있었다. 부왕(副王: viceroy)은 식민지의 스페인 사령관으로서 왕의 개인적인 대리인처럼 일했다. 알칼데 마요르(Alcalde Mayor)라는 직위는 사법과 행정을 위해 임명된 스페인 식민지의 관리들이었다. 아우디엔시아(audiencia)는 일종의 법원으로서 사법적인 일들을 처리했는데, 그 판사들인 오이도레스 oidores, '듣는 사람들'이라는 뜻으로 스페인 국왕이 직접 임명하는 사람들이었다-역자주)는 행정가들과 함께 통치하며 감시하는 역할을 하였다.

② **레알 빠뜨로나토(Real Patronato)**: 스페인과 포르투갈 국왕이 그들의 식민지에 있어 성직자 임명권을 교황으로부터 이양받아 행사하는 것을 골자로 하는 제도-역자주)는 왕실로 하여금 인디아스 교회 위에 실제적인 권위를 행사하도록 했는데, 이것은 신대륙에서 교회와 국가가 융합하도록 하는 중대한 역할을 했다. 레빠르띠미엔토(repartimiento: 할당이라는 뜻-역자주)는 인디오들을 할당하여 마치 노예처럼 농토나 광산에서 강제로 노역하도록 하는 제도였다. 도나토리우(Donatorio)는 초창기 포르투갈 식민 정부의 제도로서 잠시 동안 시행되다가 없어졌다. 까삐따용 모르(Capitao-mor)는 정부의 명령을 시행하는 책임을 띤 포르투갈 군사 책임자였다.

지방 권력은 까빌도(Cabildo: 브라질에서는 세나두 다 까마라<senado da câmara>)에게 분배되었다. 이것은 시의회(市議會)로서(아운타미엔토 <ayuntamiento>)라고 불림) 레코히도레스라고 불리는 시의원들에 의해 움직이는 기초적인 정부 조직이었다. 왕실은 초창기부터 엔꼬미엔다(encomienda)를 인정했다. 그것은 봉건적 모델에 기초를 둔 것으로서 영토의 발전을 책임 맡은 엔꼬멘테로(encomendero)에게 땅과 그 주민을 수여하는 것이었다. 그들

은 수여받은 땅의 거주민들에 대한 영적·세속적 복지를 책임지게 되어 있었다. 이러한 분배는 후에 라티퐁디오(latifundio)를 출현토록 했다. 그것은 소수의 사람들의 손에 있는 거대한 목장과 농장들을 지칭하는 것으로서 많은 사람들에게 배분된 작은 부분의 땅을 지칭하는 미니퐁디오(minifundio)와 대조되는 개념이다.

이러한 특권의 혜택을 첫 번째로 받은 사람들은 페닌슐라레스(Peninsulares: 반도<半島>인이라는 뜻-역자주. 브라질에서는 왕국에서 태어난 사람들이란 뜻으로 레이노이스<reinos>라고 불렸음)였는데, 그들은 이베리아 반도에서 태어났지만 신세계에서 사는 사람들이었다. 인디아노(Indiano)라는 용어는 그 당시 스페인 사람들에 의해 사용되었다. 그것은 스페인에서 태어나 신세계에서 살아가고 있지만 자신을 모국 스페인과 동일시하는 사람들을 지칭하는 말이었다. 이러한 스페인 사람들은 아메리카에서 태어난 페닌슐라레스의 자녀들인 크리오요스(criollos: 브라질에서는 프리울루스<criulos>)와 같음을 일으키게 되었다. 메스티조(Mestizo) 또는 라디노(Ladino)는 유럽인과 인디오 부모 사이에 태어난 자녀들이다.

③ **식민지 정착**: 처음에 온 스페인 사람들은 모험가들로서 선적하기 쉽고 상하지 않으면서도 가치가 높은 상품인 황금을 찾으러 왔다. 그들은 인디오들에게서 황금을 뒤졌고 만일 발견하면 즉시 탈취했다. 다음에는 광산에서 황금을 파내었는데, 특히 콜롬비아에서 그랬다. 온도 마찬가지로였다. 주요 은광이 멕시코와 페루에서 발견되었다. 16세기에 멕시코에서는 3,500만 페소 상당 가치가 넘는 귀금속들이 스페인으로 선적되어 갔으며 콜롬비아는 약 930 톤의 금을 공급했다.²⁴⁾ 브라질의 금은 한참 후인 1695년에 발견되었는데, 그때로부터 부를 찾기 위한 행렬이 폭발적으로 밀려들었다. 반데이란찌스(bandeirantes)들은 대부분 다양한 인종의 결합으로 생겨난 혼혈인들로 구성된 용감한 탐험가들이었다. 그들은 민중 계층으로부터 부상한 특별 계급-서민의 영웅으로부터 불량배에 이르기까지-이었다.

토지는 식민 초기부터 경작되었는데, 물론 스페인 사람들이 아닌 인디오들

해 자세히 밝히고 있다. 번즈의 책은 스페인어 용어에 대한 매우 유익한 어휘 풀이를 해주고 있다.

24) Burns, *Latin America*, pp. 28-29.

에 의해서였다. 여기에서 *엔코미엔다*는 핵심적인 역할을 하게 된다. 전장에서 우리는 이미 인디오들의 인간적 정체성에 관한 쟁점과 그에 따른 결과로 일어난 주요 사회학적·신학적 논쟁을 다룬 바 있다. 특히 인디오들의 권리 보호를 위해 자신들을 헌신했던 라스 카사스(Las Casas)와 같은 사람들의 중요한 역할에 관해서 크게 강조해야만 할 것이다. 그의 모습은 과테말라에서 가장 많이 사용되는 *센타보*(centavo) 동전에 새겨져 있다. 비극적이게도 후에 흑인들은 카리브 섬과 브라질의 사탕수수 농장에서 일하는 노예들로 끌려오게 되었다.

브라질의 공식적인 첫 번째 식민 정착은 1532년, 오늘날의 상투스 가카이에 있는 사우 비센찌에서 이루어졌다. 포르투갈 사람들의 초기 목표는 정착이나 식민보다는 점유에 있었다. 그러나 뒤에 사탕수수 농장주들과 같은 소수 과두 계층에 의해 지배되었던 일종의 수출 경제의 발전이 시작되었다. 그러한 이유로 해서 그들의 관심은 주로 사탕수수 농장과 가축 사육에 맞추어졌는데 이 모두에 노예들을 필요로 했다. 왜냐하면 그때까지 아프리카와 동인도 식민지에 더욱 편향되어 있었던 포르투갈인들은 프랑스, 영국, 네덜란드의 위협에 직면해서야 비로소 자신들의 영토를 보호하기 위해 브라질 해안 지역에서 식민 사업을 시작했던 것이다. “1580년까지 그곳에는 8개의 잘 정비된 *까삐파니아*(capitania: 일종의 봉건 영주인 *까삐파웅*에게 귀속된 영토라는 뜻-역자주)와 60개의 사탕수수 공장들, 17,000명에서 25,000명에 이르는 포르투갈 사람들과 18,000명의 ‘문명화’된 인디오들 그리고 14,000명의 흑인 노예들이 있었다.”²⁵⁾ 농장 편향적인 브라질과 농장과 관련된 가치 및 형태를 둘러싸고 형성된 미국 남부의 문화 사이에는 의미 있는 유사점들이 있다.

④ **도시들의 지배력:** 1600년까지 스페인 사람들은 수십 개의 도시와 광대한 영토를 경영하였다. 스페인은 자기 소유의 영토를 철저히 관리하고 싶어했다. 그래서 영토를 통합하기 위한 방편으로 이미 우리가 언급했던 일련의 사회적 구조들을 도입했던 것이다. 그것은 또한 보다 공식적인 사회 조직을 갖춘 소도시들과 대도시들의 발생을 자극하기도 했다.

라틴 아메리카에서 가장 큰 20개의 도시들 중 16개가 1580년까지 건설된 것이다. 그 모두가 외형상 스페인의 카를로스 황제(흔히 신성 로마제국의 카알 5세로 알려져 있다-역자주)와 국왕 펠리페 2세의 이념에 합치되게 계획되었다. 애초에 설계되었던 대로 대부분의 도시들은 중앙 광장을 가지고 있으며, 그것을 둘러싸고 정부와 교회의 주요 건물들이 자리를 잡았다. 광장 주변의 땅들은 그 도시의 주요 가문들에 할당되었다. 도로들이 중앙 광장으로부터 밖으로 바둑판식으로 뻗어 나가도록 설계됨으로써 한눈에 장차 그 도시의 확장 방향을 예측하고 도모할 수 있도록 하였다. 중앙 광장으로부터 좀 떨어진 곳에는 인디오 주민들을 위한 지역이 주어졌다. 이러한 것들이 행정 구역(*barríos*)들로 발전했고 일반적으로 각각 자신들의 광장, 교회 그리고 상거래를 위한 시설들을 가지고 있었다.²⁶⁾

오늘날 존재하는 식민 시대 도시들 중 가장 좋은 본보기는 페루의 리마와 과테말라의 안티구아(Antigua)이다. 하지만 멕시코시나 라파스 그리고 다른 도시들에서 잘 입증되듯이 모든 도시들이 것처럼 잘 계획된 것은 아니다. 이러한 바로크 형식의 도시들 안에는 식민지의 주요 기관들이 모여 있었다. 제국의 대리인들, 지역과 지방의 행정 기관, 교회, 국내·국제적인 무역상 그리고 당시의 사회·문화적 삶의 모습을 볼 수 있는 다른 여러 가지 것들이 도시 안에 있었다. 이렇게 몇 개 주요 도시들을 집중적으로 개발하는 것은 라틴 아메리카 발전 형태의 지배적인 요소가 되었다. 도시에 혜택을 주는 것은 상대적으로 다른 내륙 지방들을 열등한 것으로 치부하여 무시되도록 만들었고, 단지 도시 생활을 위한 물자를 제공하고 강화하기 위한 수단으로 그 존재 가치가 인정되었다.

⑤ **교회:** 유일하고 거룩한 사도적 교회라고 주장하는 로마 가톨릭 교회가 신세계 삶의 대부분을 통제했다. 그것은 도시뿐 아니라 내륙, 심지어 탐험 중인 가장 깊은 오지에서까지도 그랬다. 콜럼버스는 그의 2차 여행 시에 12명의 수도사들을 동반했고, 브라질의 첫 총독은 6명의 예수회 신부들을 대동하였다. 그들의 첫 번째 임무는 이교도인 인디오들을 개종시키는 것이었다. 또한 그들은 ‘기독교인들’인 이베리아 사람들을 위해서도 사역을 했다. 이들 선교

25) Liss and Liss, *Man, State and Society*, p. 61.

26) *Encyclopedia Americana*, s.v. “Latin America.”

사들의 열정은 경탄의 대상이 될 만하다. 그들은 인디오들을 위한 선교촌(mission)을 건립했는데, 그 중에 많은 수가 스페인과 포르투갈 사람들의 탐욕스러운 착취로부터 그들을 보호하는 데 기여했다. 비록 영화 “미션”(The Mission)의 제작자들은 세부적인 부분을 마음대로 묘사하기는 했지만, 인디오들이 당했던 위기가 그 영화에 사실적으로 그려져 있다. 그 배경은 이과수 폭포 주변에 있던 예수회 인디오 공동체들의 역사적 사실에 근거를 두고 있다. 국왕의 성직 수여권 제도(Real Patronato)는 신대륙 교회에 대해 순수한 영적 문제에 대한 권한을 제외한 나머지 모든 권위를 왕실에 부여했다. 이것은 명백하게 국가 안에 교회, 교회 안에 국가(the church in the state and the state in the church)라는 이중의 잘못된 결과를 초래했다. 교회는 매우 강력한 힘을 갖게 되는 동시에 주요 토지 소유자가 되었다. 그 재산은 도시들에 집중되어 있었다.

유감스럽게도 재산은 이베리아 교회의 보수적인 성향을 강화시켰다. 교회의 초기 복음화 단계 후에 자신의 땅을 경작하거나 크고 호화로운 건물들을 짓기 위해 아프리카 노예들뿐 아니라 인디오들을 심하게 착취하였다. 교회는 민중을 향하여 체념할 것을 설교했다. 만일 하나님이 그들을 가난하게 만드셨다면, 왜냐고 질문하는 것 자체가 죄가 되는 것이다. 가난은 다음 세상에서 그 보상을 받게 될 것이다라고 가르쳤다. 교회는 지도자들을 민중 속에서 찾지 않았다. 그러므로 교회의 최고위 성직은 군대나 다른 세속 공직과 마찬가지로 귀족 계층과 제휴하고 있었고 그들로 채워져 있었다.²⁷⁾

⑥ **교육:** 교육은 교회에 의해 이루어졌다. 교회는 애초에 스페인계 혈통을 가진 사람들을 선발하여 교육하였고, 인디오를 교육시키는 데는 단지 제한된 관심만 보였다. 신세계를 위해 스페인의 교육은 중요했으므로 모든 단계의 학교들이 설립되었다. 다양한 가톨릭 수도회들이 교육의 주도권을 잡았다. 지위와 명예를 차지하기 위해 때로 적대적인 경쟁이 벌어지기도 했다. 특히 그것은 도미니크회와 예수회 사이에서 극심했다. 초기의 대학들은 국왕과 교황의 후

원하에 멕시코(1553년)와 리마(1571년)에 왕립 및 교황청 대학으로 설립되었다. 중세 교육의 고전적인 ‘7개 주요 학문들’을 가르쳤는데, 즉 신학(아퀴나스와 스코투스), 성경, 교회법, 교양(논리학, 물리학과 형이상학), 법률, 교령(敎令), 그리고 수사학이 그것이다. 곧이어 의학이 도입되었고 신학, 법학과 더불어 학문의 주요 과정을 형성했다. 그 당시 초기 수년 동안은 혼혈인 학생들에게 교육받을 수 있는 기회를 제한함으로써 긴장이 고조되었다. 한동안 메스티조들은 인종간의 혼합에서 오는 태생적 결함이 있는 열등한 존재로 간주되었고 대학 입학을 거부당했다. 그럼에도 불구하고 초창기 대학들은 신세계에서 교육의 역사를 이룩했다. 번즈(Burns)는 다음과 같이 쓰고 있다.

1636년 하버드 대학이 문을 열기 전 스페인계 아메리카에는 이미 10여 개의 대학이 있었다. 그 대학들은 중세의 모델을 따라 법학, 의학, 신학, 교양 등에 관한 광범위하고 다양한 과정들을 제공하고 있었고, 강의는 대부분 라틴어로 이루어졌다. 대학은 신세계에 대한 스페인 왕실의 주요 특허들 중 하나였다. 그들은 신학생들에게 장래의 유익과 효율적인 사역을 위해 인디오 언어들을 가르쳤다.²⁸⁾

그러나 학생들에게 초급 과정부터 대학에 이르기까지 기계적 암기를 강요하고 내용을 제한하는 교육이 제공되었다.²⁹⁾

⑦ **상업:** 중상주의(重商主義)적 철학이 거래와 무역을 지배했다. 이것은 모든 주요한 결정들이 스페인에서 내려진다는 것을 의미했다. 그 결정들은 식민지가 아닌 모국의 유익을 위해 기안되었다. 모든 무역이 식민지 내부의 발전을 금지하는 한편 식민지의 다양한 지역들로부터 스페인으로만 직접 거래되도록 강요하는 착취적인 지배 형태였다. 식민지에는 어떤 하부 구조(infrastructure)도 발전되는 것이 용인되지 않았다. 실제로 그런 생각을 한다는 것 자체가 이단으로

28) Ibid., p. 64.

29) 식민시대 대학에 관해 깊이 연구하고자 하는 사람들은 다음의 책을 보라. John Tate Lanning, *Academic Culture in the Spanish Colonies*(New York: Oxford University, 1940).

27) Burns, *Latin America*, p. 66.

간주되었다. 중상주의는 권력을 소수 관료들의 손에 집중시켰다. 따라서 지방 차원에서 결정할 수 있는 것은 거의 없었다. 노박(Michael Novak)은 “그 반동(反動) 종교개혁의 국가는 상업의 종교적 가치를 배격했다. 사적 영역에 있어서의 기업 활동을 금지하거나 제한하고, 사적 중상주의에 우선하여 국가 중상주의를 선호했다.”고 주장했다.³⁰⁾ 이러한 태도들은 오늘날까지 라틴 아메리카의 많은 영역을 지배하고 있어서 사회·경제적 발전을 저해하고 있다.

⑧ **가족 구조:** 영국과 스페인 식민지의 가족 구조의 차이점에 관해 쓴 많은 글들이 있다. 청교도들은 땅을 발견하기 위해서 오지 않았다. 땅은 이미 존재하고 있었다. 그들 대부분은 전체 가족인 남자, 여자 그리고 어린아이들, 심지어 한 마을 전체가 함께 신세계에서 토지를 경작하기 위해 왔던 것이다. 그들의 사회 구조는 이러한 현실을 둘러싸고 이루어졌다. 그들은 종교적·사회적인 박해 때문에 유럽을 떠나 커다란 희생을 치른 후에 신대륙에 도착했다. 그들은 살기 위해서, 그리고 기독교 사회를 건설하기 위해서 왔다. 그들은 종교개혁의 후예들로서 신자의 제사장 직분, 육체적 노동에 대한 높은 소명의식, 결혼 및 자녀에 대한 신성한 가치관을 지녔으며 깊이 헌신된 성경 연구자들이었다. 그들은 자유를 누리는 가운데 하나님을 예배하기를 열망했고, 이러한 자유를 소유하고자 기꺼이 대가를 지불하고자 했던 사람들이었다. 그들은 또한 지방 정부를 선출하고 발전시킬 어느 정도의 자유를 보장받았던 영국의 신민(臣民)으로 왔던 것이다.

아르키니에가스는 그 두 식민지의 경험들을 비교하면서 이러한 요소들의 중요성을 강조하였다. 그의 책은 청교도 운동의 본질을 밝히기 위해 메이플라워 맹약(Mayflower Compact)에 관한 부분을 포함시키고 있다.

여기 아래에 그 이름을 기록한 우리들은..... 이 문서로 하나님과 서로의 앞에서 상호간에 엄숙히 언약을 맺음으로써 앞에서 언급한 목적들을 향한 보다 나은 질서와 보존 그리고 전진을 위해 우리 자신을 함께 하나의 시민 정치 구조

속에 합류시킨다. 그리고 이에 의해 법령을 발표하고 헌법을 만들고 조직을 구성하게 되거나 때로는 그에 준하는 법률, 조례, 결의, 헌법 그리고 관공서를 만드는 경우 식민지 전체의 선을 도모하고 증진시키는가 하는 것을 생각해야만 한다.³¹⁾

위의 내용에는 이베리아 식민지의 경우들과 분명히 대비되는 점들이 있다. 이베리아의 식민지들은 기본적으로 모험을 통해 한몫 잡으려던 남지들에 의해 정복되고 정착이 이루어졌다. 그들은 가족도 없고 신세계로 가족들을 데려오려는 마음도 없는 사람들이었다. 노동에 대한 그들의 태도는 “나는 금을 찾으러 왔지 농부처럼 땅을 경작하러 온 것이 아니다.”라고 한 코르테스의 말에 잘 표현되어 있다. 그들의 성적 욕구는 인디오 여인들에 의해 채워졌다. 가난한 병사도 인디오 공주와 결합(아마 후에는 결혼)할 수 있었고, 이러한 결합은 양쪽 모두에게 위신을 높여 주었을 것이다. 위대한 작가였던 가르실라소 데 라 베가는 그러한 결합에 의해 태어난 가장 유명한 사람이었다. 그러한 이종족(異種族) 간의 결합, 피의 혼합은 라틴 아메리카 메스티조의 자화상에 혼란을 일으키게 했을 것이다. 오늘날까지도 그들은 자신의 분명한 정체성을 찾기 위해 노력하고 있다.

그 식민지들은 국가 중상주의에 의해서 착취되었다. 예를 들면 물건을 가득 실은 선박들은 오로지 스페인을 향해서만 항해하도록 강요되었다. 이베리아 사람들은 반동 종교개혁(Counter-Reformation)의 후예들로서 로마 교회에 충성했고, 모든 가능성 있는 이단에 대해 미심쩍어 했다. 그들에게 성경은 단혀진 책이었으며 신부들만이 신과 그들 사이의 중재자가 될 수 있었다. 또한 그들에게는 중세적인 기적, 신비와 권위, 대량 개종과 명목적인 기독교가 중요했다. 이러한 요소들이 스페인계 식민지를 형성했던 것이다.

⑨ **이베리아 식민지에서 서로 교환되었던 자연 토산품들:** 흥미로운 교환 품들에 대한 목록을 작성한 것도 역시 아르키니에가스였다. 스페인 사람들은 신세계에 국가, 교회, 언어, 교육, 공공조직, 음악 등을 포함한 하나의 새로운

30) Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*(New York: Touchstone Books, American Enterprise Institute/Simon & Schuster, 1982), p. 277.

31) Arciniegas, *Latin America*, pp. xxiii-xxiv.

사회를 통째로 옮겨 놓았다. 그들은 편리한 이동 도구인 선박과 수레들을 가지고 왔다. 또한 그들은 말(목동 또는 군인들과 함께)과 나귀, 암소와 황소, 닭과 쥐, 돼지와 고양이, 누에와 사탕수수, 바나나와 쌀, 망고와 복숭아, 사과, 배, 자두, 마르멜로, 무화과, 석류, 오렌지, 마늘, 양파, 올리브, 장미, 밀, 포도나무와 포도주, 매독과 홍역, 흑인 노예들, 대포와 화약을 가지고 왔다.

대신에 신세계는 담배·파인애플·옥수수·토마토·감자·초콜릿·기네·사르사파릴라(sarsaparilla)·바닐라·고구마·붉은 콩·부겐빌리아(bouganvillea)·에보카도·빠빠야·칠리·고무·땅콩을 주었다. 또한 자신들의 땅과 그 땅을 경작하기 위한 사람들, 그들의 아름다움과 미술, 그리고 음악을 주었다.³²⁾

3) 이 시기에 관한 마지막 몇 가지 관찰들

식민지 시대가 끝나갈 무렵 신세계에 대격변을 일으키게 된 내부적·국제적 환경의 돌이킬 수 없는 조류가 나타나기 시작했다. 독립을 향한 초기의 움직임이 유럽과 식민지 양쪽에서 진행 중이었다.

3. 혁명과 라틴 아메리카의 독립: 1810-1824년

1) 소요의 첫 조짐들

스페인과 포르투갈 식민 정부들은 모국을 위해 신세계를 착취하는 도구들이었다. 그러나 몇 가지 변화들이 불가피하게 일어나게 되었고, 18세기 라틴 아메리카에는 무역과 정부 양쪽에 제한적인 자유화 조치가 허용되었다. 동시에 주요 구조의 변혁을 예고하는, 저변 계층으로부터 나오는 일련의 위협 신호들이 있었다.

32) Ibid., pp. 38-63.

① **인디오 민중 안에서의 소요:** 인디오들은 간헐적인 폭동을 통해 저항하기 시작했는데, 칠레의 아라우코 인디오들 같은 몇몇 경우는 의미심장했다. 가장 중요한 반란 중의 하나는 안데스 고지에서 발생했다. 그 반란은 현대 아르헨티나의 투빠마로스(Tupamaros) 게릴라 운동을 포함하여 오랜 기간 동안 국제적 연루를 가져 왔다.

1780년 잉카의 직계 자손 중 하나였던 호세 가브리엘 곤도르칸끼(1742-1781)는 페루에서 자신이 아메리카 영토에 대한 황제라고 선언한 뒤 실패로 끝난 인디오들의 반란을 주도하면서 1771년에 투팍 아마루(Tupac Amaru)라는 이름을 취했다. 그리고 초기의 짧은 승리 후 체포되어 잔인하게 사형에 처해졌다. 그러나 베네수엘라 평원에 사는 사람들은 아직도 그를 왕이라고 부른다. 그리고 그곳 팜파스에서는 실제로 그가 뒤이어 일어난 어떤 종류의 개혁을 일으키기 위해 죽었다고 기억하고 있다.³³⁾

② **유럽에서의 소요:** 스페인 왕실은 일련의 변화와 위기에 직면했다. 브라질이 그 영토 전체의 통합을 유지할 수 있었던 데 반하여, 스페인은 정치적 동맹 관계의 변화에 따라 영토를 상실하기 시작했다. 산토 도밍고는 1797년 프랑스로 이양되었고, 뒤이어 루이지애나의 거대한 영토가 1801년 프랑스에게 넘어갔다. 프랑스는 다시 2년 뒤에 그 땅을 미국에 팔았다. 이로써 827,987 평방 마일의 미국 영토는 뉴올리언스로부터 위로는 캐나다까지 펼쳐지게 되었다. 쇠약해진 스페인은 1819년 플로리다를 미국에 팔았다.

스페인과 포르투갈의 문제는 나폴레옹의 확장주의로 인한 야망과 충돌을 일으킴으로써 야기된 결과였다. 포르투갈이 프랑스 황제에게 복종하기를 거부했을 때 나폴레옹은 포르투갈을 침공했고, 리스본의 전 왕실은 침략군이 이르기 몇 시간 전 아슬아슬하게 도피해 브라질로 항해해 갔다. 나폴레옹 군대는 1808년 스페인을 전쟁터로 만들어 버렸다. 이런 상황은 멀리 떨어져 있던 식민지의 부왕들로 하여금 그들 스스로 많은 결정들을 할 수밖에 없게끔 하였다.

33) Ibid., p. 287.

유럽에서 소요가 일어난 또 다른 원인은 영국·프랑스·화란의 확장 야욕 때문이었다. 애초 그들의 관심은 서인도 제도(West Indies)의 섬들에 있었다. 서인도 제도라는 이름은 신세계가 발견되었을 때 거기에 붙여진 이름으로서 오늘날까지 유지되고 있다. 영국은 사탕 산업의 근거지를 그 섬들에 두고 있었다. 스페인은 점차로 자메이카에 대한 통제력을 상실했고, 마침내 1670년 조약에 의해 그 섬을 영국에 양도하게 되었다. 영국은 그 지역에서 무역상의 커다란 이득을 보고 있었기에 계속해서 스페인을 공해(公海) 상에서 압박하였다. 그들은 거의 3백년 동안 카리브해를 부지런히 왕복하던 사략선(privateer: 전시에 적의 상선을 나포할 수 있는 허가를 받은 민간 무장선-역자주)들과 해적들을 효과적으로 활용하여 스페인의 배들을 공격하고 나포하였다. 미국 어린이들은 프란시스 드레이크 경(卿)으로 기억하지만, 모든 이베로 아메리카 어린이들은 그를 '해적 드레이크'라고 부르며 자라난다. 이는 관점의 문제인 것이다.

남아메리카의 북쪽 가에 있는 큐라소(curacao) 섬과 영국, 프랑스, 화란의 세 가이아나는 비(非)이베리아 국가들의 영향을 받은 자취가 남아 있다. 그런데 브라질에서 포르투갈의 세력이 약화된 것을 이용하려 했던 것은 바로 화란이었다. 그들은 설탕과 소금 그리고 밀무역(密貿易)에 관심이 있었다. 실제로 그들은 브라질 북동부의 일부를 점령하여 1630년부터 1654년까지 그것을 유지하였다. 오늘날까지도 올린다(Olinda)라는 도시에서는 화란식 건축물들을 볼 수 있다.³⁴⁾

③ **크리오요(criollo)들의 소요:** 다시 신세계로 되돌아가 보면 식민지의 경직된 신분 조직은 구조적 긴장에 직면해 있었다. 그들을 지배하고 있는 페닌슐라레스(peninsulares)들에 대한 크리오요들의 불만과 분노는 점점 커지고 있었다. 이베리아 반도 출신들은 정부와 군대, 교회, 사회·경제적 생활에서 주요한 위치들을 독점하고 있었다. 크리오요들은 스페인 사람들의 직계 순수 혈통을 타고났음에도 불구하고 소외되어 있었다. 재화(才華)들은 계속 스페인으로 실려가고 있었고, 무역 루트는 여전히 스페인으로만 향하도록 강요되고 있었다. 한 계층 아래의 메스티조들은 계속 정체성 문제와 씨름하며, 상위 계층과

하위 계층이었던 인디오와 흑인으로부터 제한적으로만 받아들여지고 있었다. 인디오들과 흑인들은 사회의 밑바닥에 있던 사람으로서 권력으로부터 철저히 단절되어 있었다. 민족주의의 첫 번째 단계가 감지되기 시작하고 계급 투쟁이 시작되었는데, 이러한 것은 스페인 제국에게는 모두 나쁜 징조들이었다.

유럽에서는 혁명과 독립이라는 새로운 급진적 개념들이 나타나기 시작했다. 계몽 철학자들과 백과사전 파 사람들(encyclopaedists)은 영국과 프랑스의 계몽주의 안에 그 기본 이념들의 씨가 심겨졌다. 자유·평등·형제애에 대한 전례 없는 이상(理想)이 일부 크리오요들을 자극했다. 그들은 특히 유럽에서 공부하고 있던 상류층들이었다. 그들은 북미 식민지들의 독립운동에 기폭제 역할을 한 문서였던 계몽주의 저작물들을 읽기 시작했다. 18세기의 후반부 동안 볼테르·루소·몽테스키외·로크 그리고 다른 이들의 글들은 스페인 식민지들에 적용되어 이해되었다.

1776년의 미국 혁명은 스페인 식민지들을 위해 적어도 글과 이론에 있어서는 탁월한 모델을 제공하는 듯이 보였다. 1789년의 프랑스 혁명은 처음에 해방에 대한 열망을 가지고 있던 크리오요들을 고무시켰다. "한편 프랑스의 공포정치는 그들로 하여금 이상(理想)에서 깨어나도록 영향을 미쳤다. 그것은 스페인 식민지 태생 백인들 대부분이 그들의 기득권이 사라지게 될 완전한 평등 사회를 거의 생각하고 있지 않았기 때문이었다. 그들은 변화를 일으켜야겠다는 결심을 했지만, 그것을 군주제의 틀 안에서 성취하기를 희망했던 것이다."³⁵⁾

또 다른 혁명적 모델이 아이티에서 나타났다. 1791년 노예들이 반란을 일으켜 프랑스인 주인들을 몰아냈던 것이다. 흑인 장교였던 피에르 프랑크(Pierre Francois)와 도미니크 투생 루브르투르(Dominique Toussaint l' Ouverture)가 반란을 이끌었다. 그는 후에 모함으로 체포되어 쇠고랑에 묶인 채 프랑스로 보내져 옥사했다. 그러나 1804년 또 다른 흑인인 장 자크 드살린(Jean Jacques Dessalines)이 아이티의 독립을 선언하고 자신을 황제로 공포하였다.

34) Pendle, *A History of Latin America*, pp. 76-83.

35) *Encyclopedia Americana*, s.v. "Latin America"

2) 급격한 확산: 전쟁과 독립의 쟁취

라틴 아메리카의 조지 워싱턴이라고 할 수 있는 위대한 해방자 시몬 볼리바르(Simón Bolívar)는 전쟁이 '인디야스 법, 구세력의 지배, 종교와 외국 세력의 영향,우리 대적들의 잔인함과 우리의 민족적 기질' 때문에 정당화될 수 있다고 선언했다.³⁶⁾

① **초기 반란들:** 스페인계 아메리카의 초기 반란들은 자발적이고 지역적이었다. 세 개의 중요한 전선(戰線)인 멕시코, 베네수엘라-콜롬비아, 아르헨티나-칠레 간에 근본적으로 연관이 없었다. 그리고 '애국자들'(patriotas)이라 불리던 지도자들을 전략과 목표에 있어 하나로 묶어 줄 수 있는 통일된 지도부도 존재하지 않았다. 식민 시대는 신대륙 안에서의 교감과 통신의 허부 조직을 무력화시켰다. 그럼에도 첫 전쟁들은 세 개의 주요 전선인 멕시코, 베네수엘라, 아르헨티나 모두에서 발발했다. 어떤 경우에 투쟁은 크리오요들이 지역의 까발도를 장악하면서 시작되었다. 일례로 영국은 부에노스아이레스를 점령하려 하다가 지역 시민들의 손에 비참하게 패배를 당했는데, 그 사건 후에 부에노스아이레스는 독립이라는 열병에 사로잡히게 되었다.

② **멕시코:** 멕시코의 경우는 1810년 전쟁이 시골 지역에서 터졌다는 점에서 특이하다. 즉 작은 인디오 마을인 돌로레스의 교구 사제였던 미겔 이달고 이 코스티야(Miguel Hidalgo y Costilla)의 지도하에 전쟁이 시작되었다. 이 경우 특이한 것은 투쟁에서 인디오들이 주된 역할을 했다는 것이다. 이것은 도시의 크리오요들로 하여금 그들을 지원하는 것을 거절하도록 만드는 한 요인이 되었다. 저 유명한 전쟁의 부르짖음, '돌로레스의 외침'(Grito de Dolores)은 불행히도 민중들을 약탈과 살인으로 이끌었다. 이달고 신부는 왕당파 세력에 의해 체포되어 처형당했다. 그러나 1815년 메스티조 신부인 호세 마리아 모렐로스(José María Morelos)는 또 다른 반란을 지도했는데, 그 또한 처형되었다. 프랑스로부터 다시 왕실을 회복한 스페인의 억압적인 정책에 저항하기 위해 마침내 크리오요인 아구스틴 데 이투르비데(Agustín de Iturbide)가 군대

의 지도자로 부상한 것은 1821년 9월에 이르러서였다. 그가 나서자 가장 보수적인 크리오요들까지 그의 지휘하에 연합했다. "1821년 9월 이투르비데가 승리하여 멕시코시에 입성하였고, 그리하여 독립한 멕시코는 그 후 혼란과 폭력으로 점철된 과정을 시작하게 되었던 것이다."³⁷⁾

③ **남아메리카의 북쪽 지역:** 남아메리카 여러 지역에서의 독립을 향한 투쟁 양상은 다양한 경로를 취했다. 이 지역의 왕당파들은 스페인으로부터 더 나은 지원을 받고 있었으며 그 투쟁 또한 보다 격렬했다. 베네수엘라에서의 독립을 향한 첫 봉기는 독립의 선구자라고 불리던 프란시스코 미란다(Francisco Miranda)에 의해 지도되었다. 카라카스에서 태어난 그는 신생 공화국이었던 미국에 잠시 살면서 그 나라의 정치적 경험들을 연구했다. 미국에 있는 동안 그는 스페인의 통치를 대체할 대콜롬비아에 대한 꿈을 발전시켰다. 후에 그의 활동 근거지는 영국이었다. 귀족적 크리오요였던 시몬 볼리바르는 해방자(EI Libertador)라 불린다. 그 역시 카라카스 출신으로서 당시 뛰어난 학자였던 안드레스 베요(Andrés Bello)에게서 가르침을 받았다. 볼리바르가 유럽에서 교육받은 것은 프랑스 계몽주의의 이상에 의해 양육되는 기회가 되었다. 그리하여 그는 로마에서 자신의 생을 자유를 위한 투쟁에 바치기로 맹세하였다.

1812년 볼리바르의 첫 번째 전쟁은 왕당파에 의해 패배로 끝난다. 미란다 장군이 전투에 대한 의지를 상실했을 때, 볼리바르와 다른 젊은 장교들은 그를 반역자라고 부르면서 왕당파에게 넘겨주었다. 그리하여 그는 죄수로서 스페인으로 압송되었고 카디스의 감옥에서 사망했다. 볼리바르의 긴 무용담에는 군사 전략과 투쟁의 기간, 그리고 헌법을 작성하는 데 바친 기간들 및 일련의 은거와 망명생활 기간들이 결합되어 있다. 볼리바르는 베네수엘라를 정복하기 위해 1813년 귀국하여 강력한 중앙집권적인 정부를 세운다. 그러나 이러한 모험은 실패로 끝나고 말아 그는 아이티로 도망한다. 그의 다음 공격은 1817년 12월에 이루어졌는데, 그 공격으로 마침내 왕당파를 패배시키게 되었고, 이어서 연속적인 승리를 거두었다. 군대를 이끌고 안데스 산맥을 넘는 대장정은 그 자체만으로도 한 권의 책이 될 만하다. 마침내 오백 명이 넘는 영국 용병들의

36) Dozer, *Latin America*, p. 190.

37) Pendle, *A History*, p. 95.

도움을 입어 베네수엘라, 콜롬비아, 에콰도르로 구성된 대콜롬비아(Gran Colombia)가 수립되었다. 그때 그의 나이 39세였다.

④ **남방(The Southern Cone) 지역:** 아르헨티나에서는 호세 데 산 마르틴(José de San Martín)이 지도자로 떠올랐다. 스페인 장교의 아들로 스페인에서 군사교육을 받은 그는 이미 스페인 지배를 내몰아 버린 조국의 독립 운동을 지원하기 위해 부에노스아이레스로 돌아왔다. 그래서 산 마르틴은 군대를 이끌고 안데스 산맥의 고지를 다시 한 번 넘어(그는 안데스를 모두 일곱 번이나 넘었다) 무대를 칠레로 옮겼다. 1817년 초에 산티아고는 함락되었고 베르나르도 오이긴스(Bernardo O'Higgins: 산 마르틴의 부사령관으로 아일랜드 태생 페루 부왕의 아들이었음)는 새로운 공화국의 수장이 되었다. 산 마르틴은 그 후 태평양을 향해하여 페루까지 올라가 1821년 7월 리마에 입성했다. 이것은 스페인에 대한 마지막 재난의 일격이었다. 왜냐하면 '왕들의 도시'라고 불리던 리마는 스페인의 남아메리카 식민지 중에서 왕관에 박힌 보석과도 같았기 때문이었다.

슬픈 이야기—전쟁에서 승리를 거두어도 새로운 국가를 설립하는 것은 어렵다—는 반복되었고, 산 마르틴은 효과적인 정부를 창출할 수가 없었다. 그와 볼리바르 사이의 한 중요한 정상 회담이 1821년 7월 말에 현재 에콰도르의 과야킬에서 있었다. 그 회담의 목적은 함께 남아메리카에 통합된 해결책을 제시하기 위해 두 사람의 의견을 통합하는 것이었다. 하지만 두 사람간의 상이한 성격과 비전은 결국 그 회담이 두 사람 모두에게, 그리고 궁극적으로는 라틴 아메리카에게 패배를 가져다주는 충돌을 야기했다. 실망한 산 마르틴은 정치적 투쟁에서 물러나 슬며시 유럽으로 외로운 망명길에 올랐고, 1850년 프랑스에서 죽었다.

⑤ **마지막 전투들:** 그 후 볼리바르는 실제적으로 혼자서 독립전쟁을 이끌게 되었다. 그는 페루와 볼리비아에서의 마지막 전투에서 승리를 목격하는 한편, 스페인으로부터 남아메리카를 정치적으로 완전히 해방시키는 것은 불가능하다는 것을 경험했다. 그는 새로운 국가들을 조직하면서 좌절했다. 그리고 그것은 통치를 위한 준비가 거의 되어 있지 않은 새로운 지도자들의 야망이 서로 충돌하면서 더욱 증폭되었다. 볼리바르는 정치적 분쟁들을 잠재우고, 헌법을

만들고 수정하고, 법률을 선포하고, 결정들을 실행토록 하기 위해 끊임없이 여행했다. 영국의 역사가인 조지 펜들은 다음과 같은 결론을 내리고 있다.

그러나 그것은 가망 없는 과제였다. 대콜롬비아는 이미 베네수엘라, 콜롬비아, 에콰도르로 분열되고 있었고, 볼리바르 자신은 지치고 병들었으며 환멸을 느끼고 있었다. 그런데 한 가지 시도가 이루어졌다. 그는 망명을 위해 천천히 움직여 콜롬비아의 해안을 따라 산따 마르타에 도착했다. 그러나 더 이상 멀리 가지 못했다. 그가 1830년 자신의 대륙의 변방에서 죽었을 때 그의 나이 47세였다. 죽기 전 해에 그는 다음과 같은 기록을 남겼다.

"아메리카에는 어떤 형태의 신뢰도 없으며 아메리카의 국가들 사이에도 그렇다. 조약들은 휴지 조각에 불과하고, 헌법들은 인쇄된 활자일 뿐이다. 선거는 전쟁과 같고, 자유는 무법천지를 의미하며, 그리고 삶은 고통일 뿐이다."

죽음을 얼마 앞두고 그는 또 다음과 같이 부연했다. "아메리카는 통치 불능이다. 그것을 바꾸기 위해 혁명에 뛰어든 사람은 마치 바다를 쟁기질하는 것과 같다."³⁸⁾

3) 신생 국가들에 대한 국제 사회의 승인

영국은 특히 옛 종주국 스페인이 누렸던 것처럼 그들에게 황금 같은 기회가 될 스페인계 아메리카와의 상업 관계를 계승하기 원했다. 하지만 젊고 활기에 찬 신생 국가였던 미국 역시 무역과 지도력 양면에서 야망을 가지고 있었다. 미국의 산업은 성장하고 있었고, 신생 공화국들은 완제품 시장으로서 뿐만 아니라 훌륭한 원자재 공급원이었다. 영국이 신생 국가에 대한 승인 여부와 그 방법에 대하여 의논하고 있는 동안 미국은 재빨리 행동에 들어갔다. 국무장관이었던 존 퀸시 아담스(John Quincy Adams)는 몬로 대통령과 함께 몬로 독트린으로 알려진 4개항의 기본 원칙들을 만들어 공포했다.

38) Ibid., p. 109.

미국은 (1) 유럽의 일들에 개입하지 않을 것이다. (2) '현존하는 유럽 국가들의 식민지들 또는 속령들'을 인정할 것이다. (3) 승인된 공화국들이 '어떠한 유럽 국가들의 미래의 식민화 대상으로' 간주되는 것을 허용하지 않을 것이다. (4) (그 공화국들에 대한) 압제 또는 그들의 국가 운명에 대한 통제를 목적으로 한 유럽 국가의 어떠한 개입도 미국을 향한 일종의 적대적인 조치의 표명으로 간주하여 좌시하지 않을 것이다.³⁹⁾

그러나 이 몬로 독트린은 영국이 아르헨티나, 콜롬비아 그리고 멕시코와의 주요 통상 조약에 서명하는 것을 막지 않았다. 볼리바르는 파나마 대륙 회의에서 범 아메리카주의를 진작(振作)시키려고 시도했었는데, 그 꿈은 오로지 4개 국민이 대표를 파송해 옴으로써 실패하고 말았다. 거기에는 너무 많은 상호 불신과 내부적 갈등, 여러 세대를 두고 전수된 분열의 유산이 가로막고 있었던 것이다.

4) 브라질의 독특한 독립 경로

포르투갈어를 말하는 브라질과 나머지 스페인계 아메리카와의 대비는 매우 놀랄 만하다. 스페인계 식민지들이 자유를 위한 전쟁을 치르면서 피를 흘리고 있었던 데 반하여 브라질의 경우는 완전히 달랐다. 그들은 포르투갈적인 정신과 조화를 이루는 가운데 거의 충돌 없이 부드러운 전환을 이루었던 것이다. 약 2천 명에 이르는 포르투갈의 왕가와 왕실 전체가 나폴레옹 군대로부터 도피하여 리우데자네이루로 갔고, 그들은 거기에 왕실을 옮겨 세웠다. 그들은 금과 다른 귀중품들을 가지고 갔으며, 영국 배들은 향해 중의 적대적인 공격으로부터 그들을 보호해 주었다. 1808년 1월 리우데자네이루(리우데자네이루 자체가 1월의 강(江)이라는 뜻이다-역자주)는 당시 포르투갈의 수도가 되었다. 그 도시는 왕실을 위해 새롭게 정비되었고, 영국은 상업적인 물품들을 계속 공급했다.

39) Ibid., p. 113.

1815년 브라질은 포르투갈과 동등한 위치를 가진다고 선포되었고, 포르투갈 왕인 돔 주앙(Dom Joao)은 양쪽 모두의 왕이 되었다. 그는 1821년 유럽에 있는 그의 왕권을 되찾기 위해 포르투갈로 귀환하면서 그의 아들 돔 페드루(Dom Pedro)를 섭정 왕으로 남겨놓았다.

리스본 정부가 브라질을 예전의 식민지 지위로 되돌려 놓으려 한다는 것이 점점 더 명백해지자 1822년 9월 돔 페드루는 브라질 애국자들의 격려를 힘입어 '독립이 아니면 죽음!'이라는 역사적인 외침을 발하게 되었다. 그 해가 끝나기 전에 그는 독립된 브라질의 황제 페드루 1세로 선포되었다.⁴⁰⁾

피를 흘리지 않고 브라질은 해방을 얻었고, 왕당파 군대는 고국으로 돌아갔다. "브라질은 독립의 시작부터 훈련된 행정가들을 보유하고 있었으며, 특별히 후덕했던 2대 황제 페드루 2세로 인해 행운을 누렸다. 그는 1889년 군주제가 쇠퇴하고 공화국 시대가 시작될 때까지 헌법에 따라 현명하게 통치했다."⁴¹⁾ 그것이야말로 진실로 스페인계 공화국들과 첨예하게 대조되는 점이었다.

4. 신생 공화국들의 조직화 및 발전 과정: 1824-1880년

1) 상황

① **지도가 그려졌다:** 1824년 옛 스페인계 식민지들은 7개의 새로운 공화국을 탄생시켰다. 그것은 멕시코, 중앙 아메리카 연합 공화국, 콜롬비아, 페루, 칠레, 파라과이 그리고 리오 데 라플라타 공화국이었다. 맨 마지막 것은 후에 아르헨티나가 되었고, 1830년 대(大)콜롬비아가 분열되었을 때 4개의 다른 공화국인 볼리비아, 우루과이, 에콰도르, 베네수엘라가 나타나게 되었다. 거기에

40) Ibid., p. 123.

41) Ibid., p. 124.

브라질을 추가하면 현재 우리가 보는 지도의 기본이 그려지게 된다.

② **위기 중에 있던 공화국들:** 멕시코의 현대 작가인 옥타비오 파스(Octavio Paz)는 새로운 국가들의 독립의 의미에 관해 높은 식견으로 논했다. 그는 정복을 독립과 병행시켜 놓았다. 양 사건 모두 “한 거대한 역사의 조수 안에서의 밀물과 썰물의 순간처럼 보이는데, 그것은 15세기에 모여져 아메리카 위로 흘러 넘쳤고 16, 17세기 동안 짧지만 멋진 균형 상태에 도달했다가 마침내 무수한 조각으로 부서져 빠져나갔다.”⁴²⁾ 그는 계속해서 말했다.

남아메리카에서의 독립 운동은 대륙 전체에 걸친 광범위한 승리와 함께 시작되었다. 산 마르틴은 대륙의 절반을 해방시켰고, 나머지 절반은 볼리바르가 해방시켰다. 그들은 스페인으로부터의 이탈이 스페인에게 식민지의 해체를 가져오리라고는 생각지도 못했다. 그러나 잠시 후 현실은 그들의 모든 청사진을 분쇄해 버렸다. 스페인 제국의 분열 과정은 볼리바르의 예지력보다 더욱 강했다는 것이 증명되었다.⁴³⁾

북아메리카인들이 라틴 아메리카의 독립 운동을 자기네 것과 비슷한 성격을 가진 것으로 가정할 때 라틴 아메리카를 오해하게 된다. 비록 양쪽 식민지 모두 모국으로부터의 자유를 추구한 주된 유사점들이 있긴 하지만 구조적인 차이점들이 있었다. 북아메리카는 내부적인 발전과 조직, 수년간의 토론과 공개적인 논쟁, 최소한의 계급과 인종적 다양성, 그리고 수십 년에 걸친 자치의 경험을 가지고 있었을 뿐 아니라, 지도자들은 투표를 통해 독립에 찬성한 대다수의 사람들을 잘 이끌었다. 그러나 스페인계 아메리카의 경우는 다르다. 거기에는 식민지의 사회 구조를 바꾸고자하는 진정한 소원이 없었다. 권력과 재산이 한 엘리트 계층으로부터 다른 엘리트 계층으로 단순히 이동한 것뿐이었다. 국제적인 의미에서 독립이라는 단어는 비슷했지만, 그 특수한 정의에 있어서는 그렇지 않았던 것이다. 파스는 다음과 같이 결론 내린다.

우리들 가운데서..... 지배 계층은 일단 독립이 달성되자 옛 스페인 질서의 계승자로서 권력을 강화시켰다. 그들은 스페인과의 관계를 단절시켰으나 새로운 현대 사회를 창출하는 데는 무능력하다는 것을 보여 주었다. 그럴 수밖에 없었던 것이, 독립 운동을 주도했던 그룹들은 새로운 사회를 대표하는 세력들이 아니라, 단지 봉건 제도의 연장선상에 있던 세력에 불과했다. 신생 스페인계 아메리카 국가들의 새로움이란 실망스러운 것이었다. 실제로 그것은 하나의 쇠락하고 정체된 사회에서 박살난 파편과 잔존물들에 불과했다.⁴⁴⁾

그 신생 국가들은 조직화되는 과정에서 내부적인 문제들로 분쟁에 휩싸이게 되었다. 그 공화국들에게는 쟁취한 자유 위에 세워야 했던, 그들의 비전을 이끌어 갈 만한 일치된 정신이 결여되어 있었던 것이다. 스펙트럼의 양극을 오고 가는 정치적 실험들이 이어졌다. 잠정적으로 헌법, 조약, 협정, 법령들이 제정되었다지만 거의 적용되지 않았다. 연방주의자들은 중앙집권주의자들과 투쟁했다. “전자들은 각 지방 간의, 아마도 더 정확하게 표현하자면 각 지방의 수령(caudillo)들 간의 느슨한 연방 조직을 지지했던 반면에, 후자들은 통합된 국가를 원했다.”⁴⁵⁾ 또 다른 긴장이 도시와 지방의 주민들 간에 존재했다. 아르헨티나의 *쁘르떼노*(porteno: 부에노스아이레스 사람)들은 내륙 지방의 *쁘로빈시아노*(provinciano: 지방 사람)들과 격렬히 싸웠다. 보수주의자들은 권위적인 정권을 요구했고, 자유주의자들은 모든 종류의 절대주의를 명백하게 배제시키기 원했다. 주요 전쟁은 교권주의(clericalism)를 둘러싸고 소용돌이쳤다. 왜냐하면 “라틴 아메리카는 스페인 통치 시기로부터 성직자가 정치적 역할을 하고 더불어 거대한 재산을 소유하는 것에 익숙해져 있는 전통을 물려받았기 때문이다. 교회와 국가의 분리, 교회 재산의 분배, 성직자들의 정치적 영향력 배제에 관한 쟁점들은 라틴 아메리카 정치인들을 깊이 갈라놓게 만들었다.”⁴⁶⁾

어떤 정치기들은 군주제를 원했다. 예를 들어 멕시코는 두 번이나 그것을

42) Octavio Paz, “The Meaning of Independence,” in Liss and Liss, *Man, State and Society*, p. 172.

43) Ibid., p. 173.

44) Ibid.

45) Lambert, *Latin America*, pp. 264–66.

46) Ibid., pp. 265–66.

시도했지만 비참한 결과만을 초래했다. 의원 내각제도 실험되었지만 그 결과 역시 변변한 것이 못 되었다. 결국 부각된 것은 강력한 중앙 권력에 대한 필요였다. 미국 헌법은 라틴 아메리카 국가들의 기본 모델로 사용되었지만 거의 성공을 거두지 못했다. 외국에서 작성된 문서가 민주적인 제도를 존중한다는 명분하에 중앙 집권화를 향해 움직여 가는 것을 정당화하기 위해 그대로 사용되었다. 대통령 중심제는 신생 공화국들을 지배하는 핵심적인 정치적 모델이 되었다.

2) 권력을 장악하기 위한 까우디오(Caudillo)들의 등장

젊은 볼리바르는 유럽에서 다음과 같이 절규한 바 있다. “맹세하노니, 나는 아메리카에서 마지막 스페인인을 몰아내기까지는 죽지 않을 것이다.” 하지만 그 해방자는 죽어 가면서 “많은 폭군들이 내 무덤 위로 올라오게 될 것이다”라고 탄식하였다. 그리고 그 말대로 이루어졌다. 스페인의 명에는 벗겨졌으나 사회 구조는 바뀌지 않았다. 고매하고도 숭고한 이상들은 무지, 무관심, 가난, 문맹, 계급 및 인종 갈등, 성직자 지배, 소수의 부유한 가문들에 의한 토지 장악, 새로운 사상에 대해 닫힌 심리적 태도, 중상주의와 착취 경제와 같은 식민지적 유물들 위에 걸려 넘어졌다. 신생 국가들은 대의제(代議制) 민주주의를 실행할 준비가 되어 있지 않았고, 권력의 공백은 까우디오들의 출현을 야기시켰다. 그들은 대중의 좌절된 열망을 구현하는 강력한 카리스마를 지닌 사람들이었다. 자유는 무거운 멍에로 바뀌었고, 국민적 정체성의 위기는 고통을 호소했다. 이러한 강력한 지도자들은 까시께(cacique: 브라질에서는 코로넬(coronel))라 불리던 사람들로부터 발전된 것이다. 그들은 여러 지역들의 보다 토착화된 라티퐁디오의 주인들이거나 부족들의 추장, 지역 군대들, 가우초(gaucha: 아르헨티나 내륙에 살던 촌사람들로서 억세고 무법적인 삶을 살았다-역자주)들 그리고 심지어 범법자들의 지배자들이었다. 한 사람의 까시께와 그 주변 사람들과의 관계는 일종의 봉건적 관계였다. 즉 까시께는 그의 추종자들에게 보호를 제공하고, 추종자들은 그 반대 급부로서 그에게 충성을 바쳐야 했다. 최상의 미덕은 애국심이 아니라 충성심이었다. 그리고 관대함과 잔악함이 그 관계

를 유지토록 하였다. 그 관계의 열쇠는 힘에 의한 정복이었다. 그 당시 까우디오만이 그러한 까시께들을 통제할 수 있는 유일한 존재였고, 라틴 아메리카의 국가 권력은 수도에서 활동하고 있는 우유부단한 정치인들을 일소했던 까우디오들에 의해서 장악되었다.

라틴 아메리카의 모든 사회 계층은 까우디오들로 대표되었다. 파라과이의 프란시아(Francia: 1811-1840)는 학식 있던 가부장적인 귀족이었다. 멕시코의 산타 아나(Santa Ana: 1824-1844)는 부유한 크리올(Creole)로서 매력적이면서도 변덕스러운 성품의 소유자이며 군사적인 명예를 꿈꾸던 사람이었다. 볼리비아의 산타 크루스(Santa Cruz: 1829-1839)는 직업 군인으로서 정직했지만 과대 망상증이 있었다. 그리하여 그는 자기 어머니의 혈통을 따라서 자신을 잉카 제국 상속자로 간주했다. 칠레의 포르탈레스(Portales: 1830-1837)는 돈 많은 기업가로서 질서 유지와 상업적인 번영에 관심을 기울였다. 과테말라의 라파엘 카레라(Rafael Carrera: 1836-1865)는 신비주의적이고 문맹자인 인디오였다. 멕시코의 후아레스(Juarez: 1857-1872) 역시 인디오였지만, 그는 고등교육을 받은 자유주의자였다. 볼리비아의 멜가레호(Melgarejo: 1864-1871)는 문맹자였고 알콜 중독에 빠진 메스티조였다. 에콰도르의 가르시아 모레노(Garcia Moreno: 1869-1875)는 매우 유식하고 경건한 학자였다. 과테말라의 루피노 바리오스(Rufino Barrios: 1872-1895)는 장군이었고, 쿠바의 훌렌시오 바티스타(Fulgencio Batista: 1934-1959)는 하사관으로서 장군들에 대해 반란을 일으켰다. 베네수엘라의 구스만 블랑코(Gusman Blanco: 1870-1890)는 교양 있는 신사였던 반면, 그를 승계한 시프리아노 카스트로(Cipriano Castro: 1899-1908)는 무식한 목동이었다.⁴⁷⁾

까우디오들은 라틴 아메리카의 전환기를 장식했다. 몇몇 나라, 예를 들어 베네수엘라에서는 1830년에서 1935년에 이르는 기간 동안 연속적으로 그들이 권력을 장악했었다. 그들 가운데 몇 사람은 베니토 후아레스-인디오들의 수호자이자 멕시코의 해방자-와 같은 국가적 영웅으로서 조국을 위해 훌륭하게

47) Ibid., pp. 160-61.

봉사했다. 그러나 어떤 이들은 야만적 과대 망상증에 사로잡힌 사람들이었다. 예를 들어 볼리비아의 멜가레호나 파라과이의 '총통'이었던 프란시스가 그랬다. 또 다른 사람들, 예를 들어 후아레스의 뒤를 이은 포르피리오 디아스는 국가적인 큰 희생을 치르면서 멕시코의 근대화를 추진했다.

까우디요들은 라틴 아메리카의 역사에 특이한 방법으로 자취를 남겼다. 그들 모두가 부정적인 영향을 미친 것은 아니었다. 왜냐하면 그 공화국들이 중앙 집권화된 강력한 지도력을 필요로 했기 때문이었다. 그들의 시대는 수십 년간 지속되어 20세기와 일부 겹치기도 했으며, 심지어 오늘날까지 페루와 쿠바에서는 그들의 이념이 지속되고 있다. 그러나 사회가 발전하고 성숙해 가면서 더 큰 안정과 지속성을 희구하게 됨에 따라 다른 정치적 구조들로의 전환이 이루어지게 되었다.

브라질은 하나의 새로운 공화국으로서 역사의 한 장을 기록하고 있었다. 그 나라는 돔 페드루 2세의 군주제 아래서 경제적으로 진보하여 초기에는 농장을 발전시켰다. 후에는 철도를 따라 산업들이 나타나기 시작했다. 영토 확장 주의와 그에 따른 분쟁이 일어났다. 펜들(Pendle)은 그것을 '라틴 아메리카 역사에 있어 가장 커다란 국제 전쟁'이라고 불렀다.⁴⁸⁾ 파라과이의 독재자 솔라노 로페스(Solano Loápez)는 그 전쟁에서 비극적으로 죽고, 브라질은 이웃나라 땅의 방대한 부분을 추가하게 되었다. 1889년에 공화국으로의 독립이 이루어졌고, 비록 군대가 실제 권력을 통제하기는 했으나 1891년에 공화국 헌법이 발표되었다. 어떻게 새로운 규칙을 옛 식민지적 구조에다 적용시킬 것인가 하는 이 대륙의 고전적인 갈등이 그 모습을 드러냈다. 하지만 브라질은 결정적인 타협들에 근거하여 계속 단결을 유지하였다. 유럽의 이탈리아, 포르투갈, 스페인, 독일로부터 수백만의 이민자들이 들어와 발전을 가속화시켰다. 지방에서 설탕, 커피, 고무 그리고 목축 산업이 일어났는데, 점차 큰 도시들 안에, 특히 상파울루에서 여러 산업이 두각을 나타내기 시작했다.

48) Pendle, *A History*, p. 153.

5. 상대적 평화와 국가 발전의 시기: 1880-1930년

이 시기를 연구하고자 할 때 라틴 아메리카 전체를 한 덩어리로 다룬다는 것은 점점 더 어려워진다. 각 나라는 이 시기 동안 각자 자신의 정체성을 가지고 발전하였고, 각각 특수한 역사적 역동성을 갖게 되었다. 그럼에도 불구하고 그 대륙 전체를 조망할 수 있는 일종의 실험적인 일반화가 가능하다. 프랑스의 라틴 아메리카 연구가인 램버트(Lambert)는 19세기를 그 지역에 있어서 일종의 '잃어버린 세기'라고 불렀다. 그의 탄식은 신생 공화국들이 그 한 세기 동안 혼돈에서 발전이라는 견고한 모델로 옮겨갈 수 있는 기회를 상실했다는 데서 기인한다. 라틴 아메리카가 가진 자연적·인적 자원의 양은 유럽이 가진 것보다 엄청나게 많았다. 그것은 적어도 미국의 그것과 필적할 만한 것이었다. 그럼에도 불구하고 "급성장했던 유럽이나 앵글로계 아메리카와 비교하면 라틴 아메리카는 저발전 대륙으로 변모했던 것이다."⁴⁹⁾

1) 라틴 아메리카의 상황 변화

① **일반적인 사회 상황의 변화:** 이 기간 동안 라틴 아메리카 사회는, 부분적으로 크고 작음의 차이는 있겠지만, 전 영역에서의 변화를 경험하게 된다. 그리고 이것은 서로 연결되어 이들 문화의 모습을 뒤바꾸어 놓게 된다. 북미의 노예 해방이 그 사회에 주었던 것 같은 커다란 충격을 주지는 못하였으나, 마침내 쿠바(1886년)와 브라질(1889년)에서도 노예들이 해방되었다. 국가의 하부 구조들의 발전이 이루어졌는데, 주로 외국인들의 투자와 독점 사업들과 관련된 부분에서 그러했다. 그러나 중요한 것은 그러한 하부 구조들을 통해 제공되어야 할 공화국들 상호 간의 협력 및 무역과 교류의 촉진이 이루어지지 못했다는 점이다. 그러한 조직은 식민지 형태를 그대로 답습한 것으로서 모두 국제 시장으로의 수출을 위해 고안되었던 것이다.

49) Lambert, *Latin America*, p. 3.

수천 개의 철도 노선들이 일차적으로는 내륙 지방의 농산물 수출과 산업 계획 추진을 발전시키기 위해 놓여졌다. 중앙 아메리카의 경우에는 커피와 바나나, 남방(Southern Cone) 지역은 농업과 목축업을 위한 팜파스의 개방과 관련하여 철도들이 놓여졌다. 광산업과 관련하여서도 멕시코와 남미에 새로운 철도들이 놓여졌다. 라틴 아메리카는 농산물(설탕, 커피, 카카오, 곡물, 고무, 목재, 담배), 광산물(은, 주석, 동) 및 다른 주요 1차 생산품들(구아노, 초석, 가죽)을 수출하도록 조정되어 가고 있었다.

이러한 상업적인 변화는 전통적 계급 구조들을 변화시키기 시작했는데, 특히 작지만 중요한 위치를 지녔던 중산층이 부유한 토지 소유 엘리트들과 대중이었던 메스티조 및 인디오 사이에 새로운 계층으로 등장하게 되었다. 하지만 그 새로운 계층은 역사의 저변에 있는 사람들을 돕는 데는 아무런 관심이 없었다. 이는 그 사회가 가지고 있던 시한 폭탄에 또 다른 도화선을 제공하면서 갈등들을 더욱 심화시켰다.

“발전이라는 것은 주민을 거주시키는 것이다”(To progress is to populate)라는 말은 아르헨티나에서 일종의 구호가 되어, 수백만 명의 유럽계 이민자들에게 이주의 문을 활짝 열어 주었다. 그 외에 새로운 이주민들로 인한 영향을 크게 받은 나라는 칠레, 브라질 그리고 우루과이다.

② **영토 상황의 변화:** 또 다른 비극적인 내부 변화는 라틴 아메리카 국가들 간에 폭력의 파도가 휘몰아쳤다는 것이다. 오늘날 많은 라틴 아메리카 사람들은 그들 내부의 사회적·국제적 문제들을 평화스러운 방법에 의해 해결한 것인양 말하려는 경향이 있다. 하지만 현실은 그 반대였다. 팬들은 다음과 같이 관찰했다.

남아메리카 공화국들은 소규모의 수많은 지역적인 분쟁들 외에도 다섯 번에 이르는 상호 간의 주요 전쟁에 휘말렸었다. 아르헨티나 대 브라질의 전쟁(1825-1828), 아르헨티나가 우루과이에 이어 브라질을 상대로 벌인 전쟁(1842-1852), 파라과이가 아르헨티나, 우루과이, 브라질의 3개국을 상대로 벌인 전쟁(1864-1870), 칠레가 페루와 볼리비아를 상대로 벌인 전쟁(1879-1883), 볼리비아 대 파라과이의 차코 전쟁(1932-1935) 등이 그것이다. 그 모든 전쟁들의

목적 가운데 하나는 이웃 나라에 대한 지배권을 확보하거나 그 나라 영토의 일부를 획득하고자 하는 것이었다.⁵⁰⁾

파라과이는 3개국 동맹군과의 전쟁을 통해 성년 남자 인구의 거의 대부분을 잃어버렸다. 1898년의 스페인과 미국 간의 전쟁은 미국으로 하여금 쿠바에 대한 지배권을—공식적으로는 독립을 주었다고 했지만—획득하도록 했다. 푸에르토리코는 스페인으로부터 미국에 양도되었고, 그 후 반식민지 상태를 유지하고 있다. 멕시코는 일련의 피를 흘리는 전쟁들을 치르면서 미국에게 많은 영토를 잃게 된다. 그 중에는 알라모(Alamo)와 산 하신토(San Jacinto)에서 연이은 산타 아나의 패배로 인해 텍사스를 상실한 것이 포함된다. 이것은 텍사스로 하여금 독립하도록 만들었다. 영국과 멕시코는 텍사스가 미국에 병합되는 것을 막으려 했다. 그러나 미국이 리오그란데로부터 현재 미국의 남서부인 캘리포니아에 이르는 땅을 잘라냄으로써 1848년에 이르러 멕시코의 영토는 절단되고 급격히 축소되었다.⁵¹⁾

③ **다른 압력 그룹들:** 이 시기 동안 각 국의 군대는 증강되어 위력을 나타내 보이기 시작했다. 국가 전반에 대하여 군대는 점점 더 간섭하기 시작했는데, 이는 근본적으로 국가적 이익을 위한 것이 아니라 자신들의 권력과 이익을 영구화시키고자 하는 군대의 욕구에서 기인된 것이었다. 장교 집단들 중 메스티조들은 군사적인 행동을 통해 수구적인 귀족 계급에 대해 보복할 수 있다는 것을 깨닫게 되었다. 칠레의 군대가 독일인들에 의해 재조직된 것처럼, 몇몇 경우들에 있어서 군대는 유럽인들에 의해 훈련되었다. 독일 교관들은 또한 아르헨티나와 볼리비아 군대의 고문으로 일했는가 하면, 한편 프랑스 교관들은 브라질, 에콰도르, 페루와 파라과이에서 같은 역할을 하였다.⁵²⁾ 라틴 아메리카의 군대는 지난 세기 내내 정부에 간섭해 왔다. 그 결과는 단연 부정적이었다.

50) Pendle, *A History*, p. 115.

51) Dozer, *Latin America*, pp. 285-91, 미국에 대한 멕시코의 영토 상실 과정을 다루고 있다.

52) Lambert, *Latin America*, pp. 228-56.

정치 제도를 손상시킴으로써 불안정을 초래했고, 더 큰 잔악 행위와 고문을 행했으며, 무정부와 무질서로 이끌었다. 국고(國庫)에 대하여 군대가 통제할 수 있도록 허용함으로써 무기 구입 지출과 관련된 엄청난 부패의 결과를 초래했고, 여러 차례 그 국가들을 파산에 이르게 했던 것이다. 반면에 어떤 군부의 간섭들은 사회 제도에 있어 긍정적인 변화를 가속화시키기도 했다. 하지만 군부의 간섭은 일정한 틀이 있었다. 군대는 일반적으로 선거를 조작했고 언제든지 민간 정부를 전복시킬 준비를 했다.

이 기간 동안에 나타난 다른 압력 그룹들은 대학생과 조직화된 노동자들이었다. 1918년 아르헨티나의 코르도바에서 점화된 “대학 개혁안”(Reforma Universitaria)은 전 대륙에 걸친 운동으로 바뀌었다. 흥분한 학생들은 낡은 교육적 구조들에 대해 저항하면서 대학에 대한 자신들의 자치권을 요구했다. 극단적인 학생 세력이 대학을 약화시킨 몇몇 경우가 있기는 했지만, 이 현대화 운동은 고등 교육에 대해 일반적으로 긍정적인 기여를 했다. 또한 이 기간 동안에 국가 사회에 대한 대학생들의 혁명적인 역할이 분명해졌고, 그것은 지금까지 이어져 내려오고 있다. 조직화된 노동자들은 점차로 발전되어 공동의 이익과 복리를 위해 단합하는 지점에까지 이르렀다. 그리고 이것이 부를 점유하고 있던 엘리트 세력을 무너뜨리기 시작했다.

2) 사회·정치적 변화를 위한 모델과 경험들

19세기 후반부에 라틴 아메리카는 사회를 응집시킬 수 있는 일관성 있는 정치·경제 구조를 찾으려고 노력한다. 실용주의-미덕은 실용적이어야 하므로 최대 다수의 최대 행복을 제공하려는 꿈-가 잠시 동안 실험되었다. 그러나 그것은 라틴 아메리카의 다양한 필요들을 채워 주기에는 너무 한계가 있었다.

① **실증주의의 대두:** 라틴 아메리카의 정치 사상은 자신의 문제를 해결하기 위해 계속적으로 유럽 모델을 추구했다. 따라서 콩트와 스펜서의 이론들이 그 전면에 부각되었다. 실증주의-문제 해결을 위해 과학과 질서의 힘을 신봉하고 궁극적인 원인과 영적인 가치에 대한 질문들을 배제시키는 사상-가 전 대륙을 휩쓸었다. 까우디요들의 지배로 인한 혼란과 군사 독재의 와해 이후로 질서는

진보를 가져올 것이라 믿어졌다. 멕시코, 아르헨티나, 칠레, 우루과이, 페루, 쿠바 그리고 브라질은 실증주의 안에서 자신들의 문제에 대한 해법을 보았다.

1880년부터 1890년 사이 일종의 새로운 스페인계 아메리카가 떠오르기 시작했는데, 그것은 정치적 독립 이후로 스페인계 아메리카와는 어떤 공통점도 갖지 않아 보이는 일군(一群)의 나라들로 이루어진 것이었다. 새로운 질서가 각 국가 안에서 발전되고 있었다. 그런데 그것은 식민지적 질서가 아니라 진보와 과학이라는 개념에 근거를 둔 것으로서, 국민에 대한 교육과 물질적 안락함을 보장하고자 노력하는 과정에서 나타나는 질서였다. 이러한 질서를 위해 불필요하거나 소요를 일으킬 소지가 있는 정치적 자유는 희생되었다. 모든 나라에서 과두 지배층들은 새로운 질서, 그리고 그것을 정치 영역에 반영하는 책임을 떠맡고자 전면에 등장했다.⁵³⁾

그런데 이러한 사회·정치적 실험에 명백한 예가 된 나라들은 멕시코와 브라질이었다.

‘북쪽의 거대한 거인’(미국)과 접경을 하고 있는 멕시코는 자신의 주권에 대해 다가올 위협을 감지했다. 경쟁력을 키우기 위해서 멕시코는 급속히 공업화를 추진하고자 했다. 포르피리오 디아스(Porfirio Diaz) 독재 정권은 국가 문제들을 해결하기 위해 스스로 시엔티피코스(Los Cientificos: 과학자들)라 부르던 관료들을 대거 등용했다. 미국으로부터의 대규모 자본 투자는 멕시코가 공업화를 시작하도록 이끌었다. 하지만 거기에는 값비싼 대가가 있었다.

소위 ‘포르피리오 시대의 평화’(Pax Porfiriana)라 불리는 기간 동안 외국인들은 멕시코의 경제를 지배할 만큼 중요한 위치에 이르게 되었다. 당연히 그들은 자신들을 그처럼 우대하는 정권을 높이 평가하였다. 미국과 영국의 투자자들은 유전과 광산 그리고 공공 설비들을 소유했으며, 미국 사람들은 멕시코 북쪽에 있는 수백만 에이커의 땅을 획득하였다. 그래서 디아스 행정부는 ‘외국인들의

53) Leopold Zea, “The Struggle for Intellectual Emancipation,” in Liss and Liss, *Man, State and Society*, p. 272.

엄마요 멕시코 사람들에게는 계모'였다고 불린다. 일반 대중은 독재자 디아스의 경제적 성취로부터 아무런 유익을 얻을 수 없었다. 외국인들의 환심을 사려 했던 정책은 그가 몰락한 뒤, 격렬한 외국인 혐오증이라는 돌풍을 일으키는 원인이 되었다. 그는 스스로 다음과 같이 탄식했다고 한다. “불쌍한 멕시코! 신에 계서는 것처럼 멀리 있고, 미국과는 것처럼 가깝다니!”(Pobre Meáxico, tan lejos de Dios, y tan cerca de los Estados Unidos!)⁵⁴⁾

멕시코의 실증주의는 원점으로 돌아갔다. 그리고 1910년에서 1920년에 이르는 동안 혁명에 휩싸이게 되었다. 브라질의 경우는 아주 달랐다. 거기서는 실증주의가 변화를 향해 전개해 나가도록 이끌어 주는 역할을 했다. 브라질의 파젠데이루(fazendeiro: 농장주) 세력은 상파울루의 공업화 세력이 부상함에 따라 약화되고 있었다. 군주제는 사라졌고 노예 제도는 폐지되었지만, 교회와 프리메이슨 조직은 억제되어야만 했다. 당시 리우의 군사학교는 실증주의의 중심부가 되었다. 그리고 브라질의 새로운 국기 안에는 콩트의 '질서와 진보'(Ordem e Progresso)라는 모토를 새겨 넣게 되었다. 이 새로운 철학은 사회에 적용되었는데, 브라질 실증주의자 교회(Brazilian Positivist Church)까지 창설하는 극단적인 성향을 띠었다. 그리고 결국은 내부 분열로 말미암아 와해되었다. 그럼에도 불구하고 실증주의는 브라질에 항구적인 자취를 남겼다.

② **구조 변화를 위한 두 가지 모델:** 우루과이는 폭력적 소요와 내전의 역사를 가지고 있었다. 그 때문에 군사 독재자 중 하나였던 라토레(Latorre) 장군마저 1880년 '이 백성은 통치 불능이라고 선언' 하면서 물러났다. 그러했던 우루과이가 20세기 초의 수십 년 동안 전직 신문사 소유주이자 편집자였던 호세 바트예 이 오르도네스(José Batlle y Ordoñez)의 지도하에 사회 전체가 국가의 구조 변혁을 향해 평화롭게 움직여 갔다. 첫 대통령 임기(1903-1907) 중에 일어난 혁명을 진압함으로써 그의 권위는 더욱 확고해졌다. 그리고, 두 번째 임기를 위해 출마하지 않음으로 그는 실제로 헌법에 순복했다. 그 후 수년간 유럽의 정치 제도를 연구한 뒤 귀국한 그는 두 번째로 대통령(1911-1905)에 선출되었다. 그는 평화적이면서도 과감한 정책을 시행했다. 즉 공무원의 정

직을 요구했고, 질서 있는 권력 이양을 보장하기 위해 새로운 법률들을 만들었으며, 노동자들을 위한 제도 및 기타 사회 복지 제도들을 개혁했던 것이다. 놀랍게도 그러한 변화들은 1960년대까지 지속되었다.

한편 멕시코는 구조적 변화를 산출하기 위해서 폭력이 필요하다는 것을 발견했다. 디아스와 그의 추종 집단(New Creole)들이 34년(1876-1911)간의 통치 후에 몰락하자, 대략 1,000 개의 가족이 국가 재산의 대부분을 소유하고 전국토의 1/4을 외국인들이 차지하는 심각한 사회적 위기에 직면했다. 실질 임금은 급격히 줄어들었고 생산성은 감소하고 있었으며, 억압받고 있던 메스티조들과 인디오들은 폭발 일보 직전이였다. 무능한 새 대통령이 짧은 임기로 물러나게 되자 토지 개혁을 외치는 움직임이 도화선이 되어 1910년에서 1920년에 이르는 동안의 혁명이 시작되었다. 권력을 장악하기 위한 경쟁자들은 자신의 지역 군대를 이끌었다. 그 중에는 남쪽 지방의 전설적인 영웅 에밀리아노 사파타(Emiliano Zapata)와 북쪽의 판초 비야(Pancho Villa)가 포함되어 있다. 나라는 대혼란 속에 빠졌고 파괴는 일상 생활이 되었다. 핵심적인 지도자와 철학이 부재했던 혁명을 통해 백만이 넘는 사람들이 죽었고 기간 시설들은 파괴되었다. 크리오요들은 자신의 세력을 영구히 상실하게 된 대신 메스티조들이 그 자리를 차지하게 되었다. 그리고 나라가 안정을 찾고 일당(one-party) 조직 하에 새로운 헌법이 기능을 발휘하기까지는 많은 해가 흘러야만 했다. 가톨릭 교회는 그들이 누리던 대부분의 특권적 위치, 힘과 재산을 잃어버렸다. 왜냐하면 혁명이 모든 종교 조직의 권리를 박탈했기 때문이었다. 그 후 멕시코는 하나의 세속 국가로 변모하여 정부 고위 지도층 가운데는 아직도 반(反)성직자 주의(anticlericalism) 성향이 강하게 남아 있다.

3) 라틴 아메리카의 지적 해방을 위한 투쟁

라틴 아메리카 지식인들 사이에서 자신들의 정체성을 찾기 위한 작업은 계속 진행 중이다. 정치적 독립을 위한 투쟁에서 *뻬닌술라르*와 *크리오요* 계급의 역할은 메스티조들로 대부분 대체되었다. 하지만 라틴 아메리카 사람들은 아직도 해방되었다는 느낌을 갖지 못하고 있었다. 멕시코의 저명한 작가인 레오

54) Pendle, *A History*, pp. 163-64.

폴도 세아(Leopoldo Zea)는 라틴 아메리카 문제들에 있어서 이베리아의 유산이 뿌리가 되고 있다고 분명히 지적한다. 독립 시기에 있었던 자유 사상들도 스페인 정신의 잔재를 청산하지 못했다고 또한 주장하고 있다. 다른 이들은 자유가 연합보다는 분열을 가져다 주었다고 말한다. 이러한 부정적인 태도들을 고치기 위해 ‘교육은 스페인계 아메리카 사람들을 스페인과 유럽을 향한 지적 굴종에서 해방시키기 위한’ 방법이었다.⁵⁵⁾

이러한 지적 굴종이야말로 가장 굴욕감을 주는 것이었다. 라틴 아메리카 작가들은 바로 이러한 쟁점들을 끌어내기 시작했다. 나는 세 사람의 예를 들고자 하는데, 그들은 모두 20세기로 접어드는 전환기에 나타났다. 루벤 다리오는 라틴 아메리카 최고의 시인으로서 작은 나라 니카라과의 농촌 토양에서 성장하여 분연히 모더니즘의 대변자가 되었다. 그것은 전통적인 옛 스페인 왕국의 문학을 공격하는 혁명적인 양식이었다. 비록 프랑스 문체를 빌리기는 했지만 라틴 아메리카의 독립이 가져다 준 독창적이고 새로우면서도 자부심에 가득 찬 표현 방법이었다. 그것은 일종의 종교적인 정서를 보여주고 있을 뿐 아니라 스페인 문학에 깊은 영향을 미치기까지 했다.

그리스도는 가냘프고 힘없는 모습으로 골목들을 거닐고 계시다.

바라바(Barabbas)는 노예들을 거느리고 있고, 야침자들은 그의 신발을 훔는다.
또한 칩차, 꾸스꼬와 팔렌계의 땅(옛 인디오 문명이 발전했던 지역-역자주)에는
윤기 나는 털을 뽐내는 한창때인 표범들이 설치고 있다.⁵⁶⁾

호세 마르티는 쿠바의 애국자로서 또 다른 민족주의적 저술 활동의 예를 보여 주고 있다. “사도”(The Apostle)라 알려진 그는 시작(詩作)에 있어 문체뿐 아니라 내용에서까지 혁명을 일으켰다. 그의 꿈은 대아메리카를 이루는 것과 함께 ‘누에스트라 아메리카’(Nuestra America: 우리들의 아메리카)를 이루는 것이었다. 그는 쿠바의 독립을 위해 싸우다가 그곳에서 죽었다. 그는 미국 영

토에서 완전한 자유를 누리며 저술에 몰두하면서, 그가 머물고 있는 나라의 제국주의를 신랄하게 비판하였다. 양쪽의 아메리카가 모두 그를 매료시켰지만 그는 하나의 선택을 하였다.

비록 이곳 아메리카가 위대하고 이곳의 자유로운 시민들에게 신성하며 여기서 링컨이 태어났다고 하더라도, 우리들에게는 심장 깊은 곳으로부터 후아레스가 태어난 아메리카가 더 위대하게 느껴진다. 아무도 그것 때문에 우리를 비난할 수 없을뿐더러 그것 때문에 우리를 나쁘게 생각할 수 없는 것은 그것이 우리의 것이며 또한 더욱 불행하였다는 사실 때문이다.⁵⁷⁾

호세 엔리케 로도(Jose Enrique Rodo)는 우루과이 사람으로서 1900년에 라틴 아메리카의 영적 가치들에 관한 에세이 “아리엘”(Ariel)을 썼다.⁵⁸⁾ 그는 실용주의와 기술주의에 몰두하고 있는 추잡하고 야만적이며 물질주의적인 추악한 북아메리카와 이상주의적이며 영적이고 자애로운 라틴 아메리카의 사람 아리엘을 비교하였다. 로도는 다르다는 것이 열등하다는 것을 의미하는 것은 아니라고 강변한다. 그리고 라틴 아메리카가 가진 가치들이 아름다움과 덕성, 높은 자존감을 제공한다고 주장한다.

4) 아메리카 대륙 내에서 논쟁이 되고 있는 미국의 역할

북아메리카의 팽창주의는 서반구에 대한 일반적인 패권을 행사하기 위함이었다. 그리고 그것은 나아가서 미국이 정치적·군사적·상업적 이득을 추구하는 이 세계의 주요 세력 중 하나로 나서고자 하는 증거였다. 근 일세기에 걸쳐 영국이 여전히 큰 영향력을 유지하며 라틴 아메리카와의 무역에서 소득을 올리며 특권을 누리고 있는 동안, 미국은 자신의 엄청난 산업에 소용되는 원자재에 대해 더 큰 독점권을 요구하였다. 또한 미국은 완제품들을 위한 새로운 시

55) Leopold Zea, “The Struggle,” p. 267.

56) Arciniegas, *Latin America*, pp. 263-65.

57) Ibid., p. 466.

58) Jose Enrique Rodo, *Ariel*(Mexico: Editorial Porrúa, S. A., 1970). 이 책의 영어 번역판 역시 구할 수 있다.

장이 필요했다. 19세기의 마지막 수십 년 동안 미국의 라틴 아메리카와의 상업 거래와 투자는 급격하게 늘어났다.

미국은 자신의 군사적 능력을 과시하면서 멕시코와 스페인으로부터 영토들을 탈취했다. 1846년과 1848년에 미국과 멕시코는 전쟁을 벌였다. 결과는 멕시코가 캘리포니아, 뉴멕시코, 애리조나를 상실한 것이었다. 스페인과 미국 간의 전쟁 결과 미국이 푸에르토리코를 차지하게 되었고, 쿠바는 스페인으로부터 명목상의 독립을 하게 되었다. 그 당시의 많은 미국 지도자들은 궁극적으로 미국이 라틴 아메리카의 모든 공화국들을 통제해야 한다는 불온한 태도를 드러냈다. 한 작가는 라틴 아메리카에 '문명화' 를 부과할 책임에 대해 다음과 같이 오만하게 말했다. “미국은 도의상 남아메리카의 법과 질서를 유지해야만 하고, 몇몇 나라들에 대해서는 우리가 완전한 통제력을 가지는 것도 나쁘지 않을 것이다. 그런데 그럴 경우에는 고분고분한 정부를 세워야 할 것이다.”⁵⁹⁾

‘달러 외교’ (Dollar Diplomacy)와 ‘곤봉’ (Big Stick)을 결합한 먼로 독트린에 대한 루즈벨트 부수 정책(Roosevelt Corollary)과 많은 군사적 개입은 미국과 라틴 아메리카 사이에 긴장 관계를 야기시켰다.

1898년부터 1934년에 이르는 기간 동안 미국은 쿠바, 멕시코, 과테말라, 온두라스, 니카라과, 파나마, 콜롬비아, 아이티 그리고 도미니카 공화국에 군사적으로 개입했다. 그 중에서도 온두라스, 파나마, 쿠바와 같은 몇몇 나라들에 대해서는 반복적으로 개입했다. 그리고 아이티, 도미니카 공화국, 니카라과에서는 미국 군대들이 수년, 심지어 수십 년 동안 머물기도 했다. 예를 들어 아이티에서는 미 해병대가 1915년에 상륙하여 1934년까지 떠나지 않았던 것이다.⁶⁰⁾

파나마 운하 건설 및 파나마 공화국 창건을 둘러싼 사건을 통해 우리는 거기에 명백히 미국의 음모가 있었음을 볼 수 있다. 1903년 파나마가 콜롬비아로부터 떨어져 나왔을 때(분명히 미국의 부추김을 받아서), 미국의 군함은 콜롬

비아의 배들을 봉쇄했다. 그리고 미국은 파나마가 주권 국가임을 재빠르게 인정하였다. 미국은 10 마일이 넘는 넓이로 그 나라를 가로지르는 운하 지역에 대한 ‘영구적인’ 통제 권리를 넘겨받았다. 운하는 10년 간의 고된 수고를 거쳐 1914년에 완성되었다. 역설적인 것은, 수십 년 뒤에 파나마 운하는 라틴 아메리카에 대한 미국의 외교 정책 중 가장 현명하고 가장 정의로운 결정 중 하나가 되었다는 것인데, 그것은 1978년 조약을 통해 1999년까지 운하 지역을 완전히 파나마 국민들의 소유로 되돌려준다는 것이었다.

전체적으로 객관적인 분석을 해보면, 미국의 외교가 선한 의지를 가진 대사들에 의해 수행되지 않았다는 것이 분명히 증명된다. 한편 라틴 아메리카 사람들은 계속 미국식 생활 방식을 모방하면서도 또한 그것을 미워하는 이중적 태도를 가지고 있었다. 북아메리카의 영향력은 불신과 반감을 만들어 내고 있으며, 그것은 미래에도 청산되기 어려울 것으로 보인다.

미국을 향한 이러한 부정적인 태도는 제1차 세계 대전 중에 라틴 아메리카의 많은 나라들이 연합국 세력을 지원하라는 압력에 저항했을 때 분명히 드러났다. 역사가 도널드 M. 도저는 그 긴장에 대해 다음과 같이 설명하고 있다. “혈연 관계와 문화적으로 연합국 세력과 더 강한 연관이 있었음에도 불구하고 그들은 중앙 제국(제1차 세계 대전 당시의 독일, 오스트리아, 헝가리-역자주)으로부터의 지속적인 압력을 받았다. 거의 대부분의 라틴 아메리카 정부들은 각자 헤이그 협정에 따른 중립을 선언했다.”⁶¹⁾ 중국에는 이런 현상이 다음과 같이 와해되었다. 독일을 향해 선전 포고를 한 나라들은 브라질, 코스타리카, 쿠바, 과테말라, 온두라스, 니카라과, 파나마였다. 그리고 관계를 단절한 나라들은 볼리비아, 도미니카 공화국, 에콰도르, 페루, 우루과이, 중립을 유지한 나라들은 아르헨티나, 칠레, 콜롬비아, 멕시코, 파라과이, 엘살바도르, 베네수엘라 등이었다. 전쟁에 끼어들지 않은 많은 나라들은 그 나라 내의 독일계 거류민들의 영향을 강하게 받았다.

미국 중앙 정보국(CIA)도 이제 와서는 1954년 과테말라 하코보 아르벤스(Jacobo Arbenz) 대통령 전복에 자신들이 결정적인 역할을 했음을 인정하고

59) Burns, *Latin America*, p. 179.

60) Ibid., p. 180.

61) Dozer, *Latin America*, p. 473.

있다. 또한 그들은 오점을 남긴 1961년의 피델 카스트로(Fidel Castro)를 전복하기 위한 피그 만(灣) 침입 시도에도 공모를 했었다. 1965년에 미국은 다시 도미니카 공화국을 침략했고, 칠레에서는 미 중앙 정보국이 1973년에 있었던 아옌데(Allende) 정권의 전복을 조장했다. 1984년 미 중앙 정보국은 니카라과의 항구들에 지뢰를 설치했다. 산디니스타 정권에 대한 전체 콘트라(반군) 운동은 미국의 원조와 지도가 없었다면 불가능했을 것이다. 라틴 아메리카에 대한 미국의 관계에 대한 초상(肖像)은 아주 매력적이지 못하다. 그것은 불행히도 그나마 가졌던 몇몇 괜찮았던 관계-1961년 케네디 대통령에 의해 시작된 진보를 위한 동맹(Alliance for Progress)과 같은-의 측면을 압도하고 있다.

라틴 아메리카 안에 남겨진 미국의 유산은 좋게 말해서 다채롭다고 할 수 있다. 이것이 라틴인들이 미국을 향해 지니고 있는 애증 관계를 부분적으로나마 설명해 주고 있다. 갈등으로 얽혀 있어 복잡하기는 하지만, 미국은 그나마 다행스럽게도 개인적인 원리와 더 확실하게는 진정한 성경적 가치-정의, 국가의 자율, 그리고 각 민족들 안에 있는 문화적 아름다움의 그 풍요한 테피스트리(tapestry)에 관한-의 기반 위에서 접근할 수 있는 세계인 것이다.

5) 로마 가톨릭 교회

이 50년의 기간 동안 기득권을 갖고 있던 교회는 중요한 변화들을 겪었다. 수세기에 걸쳐 시민 정부를 압도하던 종교적 지배권은 빠른 속도로 사라져가고 있었다. 교회는 일관되게 스페인 및 그 식민 정부, 또는 토지를 소유하고 있는 귀족 계층, 군부, 심지어는 제1차 세계 대전 중에는 독일인들과 관련된 이권과 자신들을 동일시해 왔다. 교회는 사회 변화를 반대했고 자신의 특권과 사회에 대한 통제력 행사에 영향을 줄 수 있는 법률 제정이나 변경에 대해 분명히 반대했다. 계속 악화되던 성직자 부족의 현실은 수백만의 라틴 아메리카 사람들을 문화적 가톨릭주의(cultural Catholicism)에 빠져들도록 했다. 그런데 그것은 각종 예식에 명목적 또는 집단적인 참여를 격려했지만, 개인적인 확신이 결여되게 만들었다. 극단적인 권력 상실은 멕시코에서 이루어졌다. 교회의 막대한 재산은 세속 정부에 의해 몰수되었고, 그 후 오늘날까지도 모든 종교적

재산들은 법적으로 정부에 귀속되어 있다. 가톨릭 성직자들이 공식에서 성직자 복장을 하는 것조차 허용되지 않았으며, 이 외에도 다른 많은 제한들이 기존 교회의 권력과 영향력 행사에 제재를 가했다.

19세기의 마지막 4 반세기에 이르기까지 라틴 아메리카에서는 예배의 자유가 일반적으로 금지되어 있었다. 개신교 복음주의 선교사들의 활동이 이 기간 중에 나타나기 시작한 것은 종교적 자유에 대한 새로운 법적 승인들이 있었기 때문이다. 그러나 “1900년에 개신교인 수는 모든 스페인계 아메리카를 통틀어서 단지 5,246명뿐이었으며, 브라질에는 11,376명뿐이었다. 이단 심문의 그들이 라틴 아메리카에 무겁게 드리워져 있었다. 심지어 법이 개신교를 허용했을 때도 일반 대중은 그것을 받아들이지 않았다. 그리고 가톨릭 교회는 법이 개신교에 대한 박해를 철폐한 오랜 뒤에도 자주 그것을 고집했다.”⁶²⁾

6) 1880-1930년 기간에 대한 결론

이 기간 중에 라틴 아메리카는 마침내 대륙적인 규모로 20세기 안으로 진입했지만 아직 불안한 시기였다. 여전히 식민지 유산을 완전히 털어 버리지 못했고, 정부들은 휘청거리는 상태이거나 비극적인 선례를 남긴 채 교체되곤 했다. 정권이 자주 바뀔수록 사회 변화는 작은 면에서조차 진정 성취되기 어려웠다. 비록 실증주의는 일반적으로 불신을 당하게 되었지만, 공업화는 어떤 종류의 진보와 발전을 위한 길을 제공한 듯이 보였다. 적어도 까우디오들의 시대는 몇몇 특수한 예외를 제외하고는 지나간 듯이 보였다. 그러나 공화국들이 지속적인 안정 가운데 발전할 수 있을 것인가? 역사의 저변층을 이루며 당시 숫자적으로 성장하고 있던 선거권을 가진 가난한 대중들에게까지 진보의 영향을 미치게 될 것인가? 오로지 시간만이 그에 대한 답변을 줄 것이었다.

62) William R. Reed, Victor M. Monterroso, Harmon A. Johnson, *Latin American Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), p. 37.

6. 정치·경제적 위기의 불안정 시기: 1930년부터 현재까지

왜 라틴 아메리카는 계속해서 그렇게도 많은 위기와 불안정을 보이고 있는가? 풍요로운 천연 자원과 지식, 그리고 그것을 사용할 수 있는 기술을 가지고 있으며, 더욱이 그토록 오랜 세월 동안 기독교가 존재해 오던 지역이지 않은가?

천진난만한 대답이 될 수 있음을 무릅쓰면서 나는 적어도 네 가지 주요인이 결합되어 만들어 낸 그 근원에 대해 말하고자 한다. 그것은 식민지 유산, '발전' 과 사회·경제적 변화에 대한 특별한 문화적 태도, 국제적 압력들과의 상호 작용에서 기인된 자율과 독립에 대한 복잡한 국민적 정서, 그리고 마지막으로 인간의 죄악된 본성에서 기인된 문제들이다. 이것들은 모든 나라들 위에 활동하고 있는 초자연적인 '정사와 권세들' 과 연관되어 더욱 복잡하게 얽혀 있다.

어떤 면에서는 오직 그리스도인들만이 라틴 아메리카의 불안정을 야기하는 배후 '원인' 에 대해 온전하고도 진정한 이해를 할 수 있다고 하겠다. 북미의 보수적인 자본주의자들은 라틴 아메리카가 필요로 하는 것이 '미국적 형태의 반(反)마르크스주의적 민주주의 지향적인 자유 경제 시장' 사회 구조라고 아주 간단하게 선언할 수 있을 것이다. 하지만 그것은 역사를 무시한 터무니없고 실 패할 수밖에 없는 처방일 것이다. 오늘의 라틴 아메리카 현실은 너무 복잡하여 인간적으로 볼 때는 그 문제들이 해결 불가능 한 것으로 보인다. 하지만 그리스도인들은 전능하신 하나님과 그 분의 말씀, 그리고 자신의 사회·문화적 토양의 상황 속에 살아가고 있는 하나님의 사람들을 향한 끊임없는 기대를 가져야만 할 것이다.

1) 위기를 유발시키는 경제적 변화들

1930년대의 경제 대공황은 라틴 아메리카를 송두리째 뒤엎어 버렸다. 국제적 채무가 늘어났고 자본은 거의 없다고 할 정도로 축소되었다. 라틴 국가들로서는 다른 대안들이 없었다. 영국은 새로운 재원을 창출해냄으로써 아르헨티

나에서의 자신들의 이권을 살렸지만, 이것은 어디까지나 예외적인 일이었다. 쿠바의 설탕, 다른 나라들의 커피와 같이 단일 경작 경제로서 주로 수출 작물을 생산하던 나라들은 시장들이 사라져 가는 것을 보았다. 칠레와 볼리비아같이 동이나 주석을 수출하는 데 주력하던 나라들도 비슷한 상황에 직면하게 되었다. 그 당시는 라틴 아메리카에게 어려운 시절이었다.

대공황을 지나면서 몇몇 큰 나라들은 급속한 산업화를 통한 해결책을 꿈꾸게 되었다. 페론 대통령이 통치하던 아르헨티나도 급속한 산업화를 추진하였지만, 그것은 빈약한 계획과 내부적 혼란, 그리고 부패가 만연한 상황 가운데서 추진하기에는 지나치게 야심 찬 계획이었다. 후에 브라질 남부와 북부 멕시코가 성장하는 산업화 세력으로 부상했지만, 두 나라 모두 여러 가지 어렵고도 큰 문제를 지속적으로 갖게 되었다.

거대한 석유 매장량이 발견되었을 때 국제 기업들은 그것을 개발하기 시작했다. 하지만 이익은 주로 다국적 기업에게 돌아갔다. 이는 후에 석유 회사들과 다른 기업들을 국유화하도록 자극했다. 멕시코가 그 길을 주도했고 페루 같은 나라들이 뒤를 이었다. 그러나 최근 수년간 석유 경기(oil boom)는 석유 파산(oil bust)으로 돌변했다. 관심 있는 국제 금융 기관들이 높은 이자로 수십억 달러를 융자해 주었는데, 석유 시장이 붕괴되면서 융자를 받았던 나라들은 갚아야 할 엄청난 국제 부채와 함께 내부적 갈등 상황 속에 빠지고 말았다.

2) 사회적 변화들

이 내용에 관해서는 많은 것들을 다음 장에서 다루게 될 것이므로 몇 가지 사항들만 언급하고자 한다. 급속한 산업화 추진은 시골 지역과 소도시들로부터의 대량 인구 유출을 일으켰다. 산업의 분산화를 시도한 브라질과 멕시코를 제외한 대부분의 나라들에서는 공장이 수도권에 집중되었다. 도시로의 대량 인구 유입은 농촌과 농업에 공백화 현상을 유발했다. 아르헨티나 같은 농산물 수출 국가였던 나라들도 식량을 수입하기 위해 현금을 지불해야 하는 엄청난 위기에 직면하게 되었다. 사회적 전위(轉位) 현상은 전통적인 문화적 하부 구조의 와해와 함께 가족 구조 자체에 심각한 위기를 초래했다.

보다 긍정적인 측면으로는 기본적 문자 해독, 교육, 의료 혜택 등의 기회가 보다 많은 사람들에게 주어지게 되었다는 것이다. 그러나 많은 사회 원조 프로그램들이 국가적 지원을 받지 못한 채 고식책(姑息策)으로만 남게 되었다. 라틴 아메리카의 인구는 폭발적으로 성장했지만 사회는 그 많은 인구를 감당할 준비가 되어 있지 않았다. 과거에는 질병과 유아 사망이 출생률을 저하시키는 역할을 했다. 당시 확대된 의료적인 돌봄은 보다 많은 가난한 계층의 아이들이 살아남을 수 있다는 것을 의미했다. 상류층 및 중산층들은 자녀의 숫자를 제한한 반면, 빈곤 계층은 어려움 속에서도 여전히 많은 자녀들을 생산해 냈다. 흔히 말하는 “아이들은 각자 자기 먹을 것을 가지고 태어난다.”(Cada niño nace con su pan bajo el brazo)는 격언은 정확히 들어맞지 않았다. 슬프게도 아이들은 너무 많고, 빵 덩어리는 너무 작았다.

라틴 아메리카의 사회 계층은 식민 시대에 만들어졌고, 이는 20세기에 들어와서도 유지되고 있다. 최고 꼭대기에는 소수의 상류층인 땅을 가진 귀족 계급이 있었다. 다른 아래쪽에는 그 상류층을 섬기는, 각각 부와 가난에 있어 정도가 다양한 문맹의 메스티조, 인디오, 흑인들의 대중이 존재했다. 그 중간에는 제한된 경제력을 가진 소수의 상인들과 이주민 그룹이 있었다. 그런데 20세기에 와서 그러한 구조가 변화하기 시작했다. 정치, 무역, 산업 활동을 통해 세력을 얻게 된 새로운 상류층과 중상류층 계급은 비록 전통적인 엘리트들의 가치관과 부유한 생활 형태를 모방하긴 했지만 그들에 대해 도전하기도 했다. 동시에 하류층으로부터 상하류(upper-lower)에서 하중류(lower-middle)에 이르는 노동자 계급이 나타났는데, 그들 중 다수가 산업과 농업 분야 조합들의 회원이었다. 또한 적은 숫자였지만 성장하고 있던 사무직 종사자들과 정부 공무원들의 중산층 계급이 새로 대학을 졸업한 전문 직업인들과 합류하였다. 그럼에도 불구하고 가장 늘어난 인구 계층은 가난에 얽매이고 권리를 박탈당한 채 물질적 유익과 소망으로부터 제외된 계급이었다.

3) 내부적 갈등과 정치적 변천

라틴 아메리카를 반복적으로 괴롭히고 있는 문제들에 대해 열거하고자 한다.

① **군사적 충돌들:** 1932년에서 1935년 간의 차코 전쟁은 볼리비아와 파라과이가 맞붙은 것이었다. 양측 다 차코 지역을 차지하기 위해 거의 일세기 동안 서로를 괴롭혔다. 그러다가 그 지역에서 유전이 발견되었을 때 긴장은 가열되었고, 이 가난한 두 나라는 전쟁에 돌입했다. 볼리비아는 패배로 인해 그 지역 영토의 많은 부분을 상실하게 되었는데, 그로 인해 심각한 자기 분석 과정에 빠져 들어가게 되었다. 누구의 잘못이었는가? 혹자는 국제 석유 회사들을 비판했는데, 그 결과 볼리비아는 1937년에 스탠다드 석유 회사를 몰수하게 되었다. 다른 사람들은 사회주의와 마르크스주의에 화살을 돌렸다. 볼리비아 사람들은 아마도 자신들을 비난해야만 하는 현실을 직면할 수 없었던 것이다.

② **부정적인 자기 분석:** 볼리비아의 작가 알시데스 아르케다스(Alcides Arguedas)는 마음을 뒤숭숭하게 만드는 그의 책 『병든 국민』(*Pueblo Enfermo*)을 1909년에 처음 출간하였다.⁶³⁾ 나는 차코 전쟁 패배 이후에 간행된 제3판 책 중 한 권을 가지고 있다. 아르케다스는 자기 나라에게 불리하다고 생각되는 지리적 위치, 거의 유전적 결함을 가지고 있다고 할 수 있는 인종, 약덕에 의해 파괴된 나라, 스스로를 다스릴 수 없는 국민, 평범함에 길들여 있는 민족, 땅을 강탈하는 군대와 정치권의 지도자들에 관해 비판적으로 말하고 있다. 아르케다스가 그의 책을 끝냈을 때 거기에는 희망이란 전혀 없었다.

다른 작가들도 라틴 아메리카의 상황을 분석하기 시작했는데, 멕시코의 지식인들이 그것을 주도했다. 그 중에는 옥타비오 파스(Octavio Paz), 호세 바스콘셀로스(José Vasconcelos), 사무엘 라모스(Samuel Ramos), 레오폴도 세아(Leopoldo Zea) 등이 있다. 이들은 모두 이 책 앞에서 언급한 바 있는 인물들이다. 네 사람 모두 같은 나라 출신이지만 전 대륙에 대한 경험을 가지고 있으며, 그들이 쓰고 있는 대부분은 라틴 아메리카의 전체적인 상황에도 적용 가능한 것이다.

③ **많은 헌법들:** 미국의 헌법은 1787년에 제정되었다. 미국 시민들은 그 오래된 헌법 아래 존재해 오는 200년이 넘는 정부를 정상으로 받아들이는 데 익

63) Alcides Arguedas, *Pueblo Enfermo*(La Paz, Bolivia: Libreria Editorial "Juventud," 1982).

속해져 있다. 램버트는 1811년에서 1961년 사이에 라틴 아메리카에 존재했던 헌법들의 숫자를 고증하고자 시도했다.⁶⁴⁾ 그것은 거의 190개에 달했는데, 1850년 이전(대부분의 독립한 국가들에게 있어 그들의 첫 해들을 보내던 기간)에 기록된 것이 53개였고, 1950년 이후에 제정된 것이 127개였다. 그러한 대부분의 헌법들은 작은 나라들에 의해 만들어졌다. 과테말라는 오랜 기간 동안의 잘못된 군사 독재의 통치를 경험한 후 최근에 또 다른 상세한 헌법을 제정하는 작업을 마쳤다. 그러나 그 새로운 문서도 놀랄만한 내용을 담고 있지는 않다. 그것은 단지 새로운 정치적 결정에 따른 법적 절차로서 결국 시간을 소모하는 것으로 보일 뿐이다.

④ **토지 개혁:** 라틴 아메리카에 있어 토지 개혁은 언제나 가장 민감한 문제들 중에 하나이다. 그것의 기원은 토지가 *라티폰디아*로 나뉘어졌던 식민 시대로 거슬러 올라간다. 이러한 거대한 토지들의 많은 부분은 스페인 혈통이 그 뿌리라고 할 수 있는 동일한 귀족 가문들에 의해 소유, 개발되었다. 다른 것은 영지를 하사받은 경우이다. 이것은 비교적 근래의 일이지는 않지만, 대부분의 경우에 이러한 영지들에 관련된 삶을 묘사하는 데 적합한 단어는 '봉건주의'라는 단어이다. 멕시코는 혁명을 통해 토지 개혁의 거대한 프로그램을 제한적이지만 성공적으로 치러냈다. 볼리비아는 1953년 인디오들이 큰 농장을 차지하기 위해 집단으로 침입하는 혁명적인 현상에 직면했고, 합법적인 토지 개혁이 곧 뒤따랐다. 과테말라는 하코보 아르벤스 정권하에서 1950년대 초기에 토지 개혁을 시도했다. 그러나 유나이티드 프루트 컴패니(United Fruit Company)의 토지 일부가 몰수당했을 때, 1954년 미 중앙 정보국의 후원을 받은 엘살바도르가 과테말라를 '침입' 하는 것을 지원함으로써, 미국은 그 정부를 훼손하려는 행동을 개시하였다. 아르벤스가 그의 정부 안에 상당한 숫자의 마르크스주의자들을 받아들였던 것은 분명한 사실이었지만, 그것으로 과테말라가 공산주의로 가버렸다고 가정한다는 것은 판단력이 부족한 것이었다.

최근에 논쟁이 되는 경우는 엘살바도르의 토지 개혁에 관한 것이다. 고(故) 나폴레온 두아르테(Napoleon Duarte)의 행정부는 평화적인 구조 개혁을 도

입하고자 시도했다. 하지만 극우, 극좌 계열 모두 그와 그의 정책을 비난했고, 미국 역시 그에 반대하는 압력을 가했다. 우익은 그가 자신들의 전통적인 세력을 위협했기 때문에 공격하고, 그가 마르크스주의자가 되어가고 있다고 고소했다. 좌익은 그가 자신들의 강령의 많은 부분을 채택했기 때문에 미워했다. 그들에게는 그 개혁들이 충분히 급진적이지 못했던 것이다. 그래서 양측 모두 그를 없애 버리기 원했다. 사실 양측 모두 좁은 국토에 많은 인구를 가진 그 나라를 위한 건전한 정책들이 시행되는 것을 저해하였던 것이다.

토지 개혁에 대한 비난들은 '개혁' 이후에 생산성이 저하된다는 것을 지적하고 있다. 그것은 사실이다. 특히 정부가 개혁이 효과적으로 시행되도록 기술적 지원과 재정적 원조를 하지 않는 곳에서 그렇다. 번즈는 그에 대해 다음과 같이 응답하고 있다.

토지 개혁 연구가들은 농부들이 생산품을 다 팔지 않으려 하는 경향이 있다고 지적하곤 한다. 아마도 그것은 그들이 처음으로 잘 먹을 수 있게 되었기 때문일 것이다. 차가운 통계치는 측량할 수 없는 심리적 결과들과 국가에 주는 유익들을 제시하고 있다. 토지 소유는 농촌 프롤레타리아를 책임 있는 시민으로 바꾸어 놓는 것이며, 그것은 농부들에게 존엄성을 부여하여 자신 및 국가에 대한 새로운 자부심을 갖도록 한다. 그것은 권력을 재분배하는 것이다.⁶⁵⁾

⑤ **마르크스주의적 대안들:** 20세기에 마르크스주의적인 정치적 대안이 라틴 아메리카에 제시되었다. 그것은 두 가지 주요한 원인 때문이었다. 첫째, 마르크스주의는 본질적으로 세상을 구원하고자 하는(messianic) 성격과 국제적인 성격을 가지고 있다. 세속적이면서도 모든 것을 망라하는 일종의 종교라 할 수 있는 마르크스주의는 권위의 근원, 인간에 대한 개념, 구원의 방법, 종말론적 약속에 이르기까지 일종의 총체적인 해결책을 제시하고 있다. 둘째, 마르크스주의는 라틴 아메리카가 가진 압제와 가난이라는 비인간적 상황들 때문에 호소력을 갖게 되었던 것이다. 마르크스주의가 이러한 상황들을 만들어 낸 것

64) Lambert, *Latin America*, pp. 257-62.

65) Burns, *Latin America*, p. 283.

이 아니었기에, 그들은 그것들을 이용할 수 있었다. 대학들은 좌익 이데올로기를 발효시키는 온상이 되었다. 사회적 양심의 역할을 했던 대학생들은 마르크스주의가 최선의 선택이라고 결론지으면서 과격해졌다.

마르크스주의를 처음으로 실험한 나라는 멕시코였다. 20세기에 일어난 멕시코 혁명은 러시아 혁명과 같은 시기에 발발했다. 많은 멕시코 지도자들은 공개적으로 공산주의와 특히 그것의 사회주의적인 요소들에 대하여 존경을 표명했는데, 몇 가지는 멕시코 안에서 제도적으로 정착되었다. 그러나 마르크스주의는 멕시코의 민족주의자들과의 세력 투쟁에서 승리를 얻지 못했다.

쿠바는 라틴 아메리카에서 첫 번째로 마르크스주의 진영에 들어간 국가이다. 이 섬나라는 다른 국가들과는 매우 다른 독특한 역사를 가지고 있다. 쿠바는 1898년 명목적인 독립을 얻게 되기까지 스페인에 귀속되어 있었다. 하지만 실제적으로는 1940년 쿠바의 헌법을 만들기까지 미국의 보호령으로 남아 있었는데, 그 헌법은 주요한 사회 구조 변혁에 대한 내용을 담고 있는 중요한 문서였다. 피델 카스트로와 그의 혁명군들이 1959년 1월 1일 아바나에 승리의 입성을 함으로써 부패했던 훌헨시오 바티스타 독재 정권이 붕괴되었다. 카스트로에 대해서는 두 가지 열띤 논쟁이 있다. 그 하나는, 그가 처음부터 마르크스주의자였으며, 그에 그치는 것이 아니라 심지어 그 정당의 비밀 당원이었다는 주장이다. 또 다른 하나는, 그가 1940년 헌법에 근거를 둔 그의 급진적인 정책에 대해 미국이 반대했을 때 마르크스주의자로 선회했다는 의견이다. 이에 대한 것은 독자들이 스스로 의견을 정하길 바란다. 하지만 오늘날 분명한 것은 쿠바가 또 다른 측(미국의 적대국이었던 러시아 연방을 가리킴-역자주)을 위한 식민주의적 의존 형태의 무역 거래를 했었다는 것이다. 대부분의 쿠바 그리스도인들이 무신론적 마르크스 제도를 지원하는 것이 불가능하다고 느끼는 동안 혁명은 일련의 '인권회복' 을 가져왔고 많은 영역에서 진전을 나타냈다.

비록 쿠바의 몇몇 가톨릭·개신교 지도자들이 신앙을 혁명과 동일시하고 있지만, 대부분의 복음주의 지도자들은 이제 중용의 길을 발견하여 자신들의 국가적 현실 안에서 꾸준히 노력하고 있다. 그런 가운데 교회는 예수 그리스도께 속해 있고 그분의 약속들은 그분의 백성들이 어떤 사회·정치적 체제 안에 살고 있든지 상관없이 유효하다는 것을 이해하고 있다.

모든 정치적 사건들 안에는 어떤 형태의 교환이 있게 마련이다. 쿠바 혁명은 문맹·기아·빈곤·실업을 근절시켰다. 또 그것은 인종 및 성적 차별을 감소시키기도 했다. 순응, 표현의 자유에 대한 제한, 설탕과 러시아의 원조에 대한 지나친 경제적 의존은 비난 대상 목록의 머리를 장식했다. 분명히 예전 엘리트 및 중산층 계급의 삶의 양식은 축소되었으나 다른 쪽 스펙트럼에 위치해 있던 사람들, 다시 말하면 한때 곤궁했던 사람들의 삶은 개선되었다.⁶⁶⁾

동시에 다른 기본적인 자유들—언론·여행·출판·저술의 자유, 마르크스 사상에 물들지 않은 교육을 받을 자유, 노동 조합 결성의 자유, 이익과 능력 및 기회를 따라 일할 자유—은 크게 제약받고 있다. 비록 분명한 제약들과 고통, 어떤 경우에는 핍박이 따르지만 종교적 자유는 상당 부분에서 커지고 있다.

칠레는 라틴 아메리카에서 역사상 처음으로 마르크스주의자 대통령—비록 논란이 있지만—을 선출한 나라가 되었다. 1970년에 살바도르 아옌데가 그의 대중주의적 강령에 동조한 상당수 복음주의자들의 지원을 힘입어 선거에서 승리했을 때, 그는 즉시 칠레를 사회주의적 사회로 변혁시키기 위해 행동에 들어갔다. 그는 주로 헌법이 부여한 권한 내에서 일을 했지만 그의 목표들에 관해서는 의심의 여지가 없었으며, 그 변화는 과격할 것이 될 것이었다. 그의 급격한 사회·경제적 정책들에는 외국인 소유의 구리 광산과 은행들에 대한 국유화, 토지 개혁 그리고 노동 계급에 대한 상당한 봉급 인상 등이 포함되어 있었다. 국내적·국제적 갈등들이 터져 나왔고, 계급 간의 전쟁이 임박한 듯 보였다. 역사상 정치적으로 간섭했던 일이 없었던 군부가 마침내 1973년 9월에 움직였다. 그들은 대통령 궁을 폭격하였고, 그 와중에 아옌데 대통령이 살해되었다. 피노체트 장군은 폭력으로 권력을 장악했다. 그는 억압적인 정권을 세웠으며, 그의 야망이 민주적 선거에 의해 꺾인 지금까지도 권력을 가지고 있다 (그는 1999년 현재, 칠레의 영구직 상원 의원이며 군대에 막강한 세력을 가지고 있다. 그는 신병 치료차 영국에 갔다가 대통령 재임 시에 저지른 인권 유린에 대해 고소를 받아 영국 법원에 의해 구류되어 재판에 회부되었다. 그는 1999년 3월 24일, 최종적으로 영국 상원에서 신병이 면책 사유가 될 수 없다

66) Ibid., p. 297.

는 판결을 받아 범죄인으로 스페인 정부에 양도될 상태에 있었다. 그러나 그 후 영국 정부의 결정으로 그는 칠레로 귀환했고, 그의 처리 문제를 놓고 칠레의 여론은 양분되어 있다—역자주).

미국에서는 니카라과에 관한 화제가 나올 때마다 어떤 토론에서든지 격론을 불러일으킨다. 왜냐하면 우리는 콘트라 반군(살인자들 또는 자유투사들) 아니면 산디니스타(오해받고 있는 민족주의자들 또는 공산주의를 확산시키고자 하는 게릴라들) 측이 되어야만 한다고 주장하는 사람들 때문이다. 나는 이러한 축소주의(reductionism)를 거부한다. 다행스럽게도 미국 안에는 읽을 수 있는 많은 자료들이 있는데, 그것들이 우리로 하여금 모든 측면들을 보게 했다. 거기에는 두 가지만이 아닌 그 이상의 선택이 있다는 것을 그것들이 알도록 해줄 것이다.⁶⁷⁾

니카라과는 정부, 정당, 군대가 하나의 통합된 조직으로 융합되어 있는 마르크스주의 진영 국가를 대표하는 가장 최근의 예이다. 의심할 바 없이 9명으로 구성된 최고 위원회의 사람들은 개인적으로 오랫동안 니카라과가 마르크스

67) 니카라과에 관한 최근의 문서들은 매우 방대하지만, 여기서는 다른 시각을 제공하는 몇 권만이 추천되었다. 극단적인 좌익적 전망으로부터 나온 Walter LaFeber, *Inevitable Revolutions: The United States in Central America*(New York: W. W. Norton, 1983). 미국의 니카라과에 대한 불행한 개입을 자세히 다룬 훌륭한 책이 복음주의적 역사가로부터 나왔다. Richard Millet, *Guardians of the Dynasty: A History of the U. S. Created Guardia Nacional de Nicaragua and the Somoza Family*(Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1970. Millet의 관점은 최근 진행 중인 니카라과 위기에 대한 그의 평가로 인해 그 가치가 더욱 증대되고 있다. 전 산디니스타 운동가로 현재 망명 중인 은사주의적 가톨릭 신자인 움베르토 벨리(Humberto Belli)는 다음과 같은 책을 썼다. *Breaking Faith: The Sandinista Revolution and Its Impact on Freedom and Christian Faith in Nicaragua*(Westchester, IL: Crossway Books/The Puebla Institute, 1982). 충실한 목격자의 이야기를 Shirley Christian, *Nicaragua: Revolution in the Family*(New York: Random House, 1985)에서 읽을 수 있다. 사회적 행동을 위한 복음주의자들(ESA: Evangelicals for Social Actions)은 산디니스타 정권에 대한 호의적 시각으로 중앙 아메리카의 상황에 대한 잡지를 자주 출간하고 있다(P.O. Box 76560, Washington DC 20013).

주의 국가가 되어야 한다는 비전을 가져온 사람들이었다. 수십 년 간 분쟁을 겪는 가운데 그 이데올로기는 산디니스타의 투쟁을 지도하는 독특한 비전과 규율을 만들어 냈다. 엄청난 피를 흘린 뒤인 1979년 7월, 승리가 찾아왔다. 비록 많은 사람들이 산디니스타들의 구상에 의심을 가지기는 했지만, 그 당시에 소모사(Somoza) 가문이 권좌에 남아 있기를 원하던 니카라과 사람은 거의 없었다. 그러한 이유로 해서 대중은 “산디노도 싫고, 소모사도 싫다.”(Ni Sandino ni Somoza)라는 구호에 공감했다.

산디니스타들은 정권 장악을 목표로 전쟁을 주도했고, 그 마지막 단계에서 중산층이 그 투쟁에 가세했을 때 소모사 일가에게는 죽든지 도망가든지 하는 선택만이 남아 있을 뿐이었다. 소모사는 1979년 7월, 수많은 희생자들과 탕진된 국고(國庫), 그리고 파괴된 나라를 남겨두고 그의 측근들과 함께 도망치고 말았다. 혹자들은 만일 소모사가 3개월만 먼저 떠났더라도 현 정권이 권력을 차지하지 못했을 것이라고 가정하고 있다. 이리하여 산디니스타들은 권력을 장악했고 쿠바와 비슷한 형태의 과격한 국가 재건을 시작했다.

미국 사람들은 미국 해병대가 니카라과를 여러 번 반복 침략했고 점거했었다는 사실을 기억해야 한다. 그렇지 않는 한 그들은 현 니카라과 사태를 이해할 수 없을 것이다. 산디니스타 운동이 그 이름을 따온 게릴라 순교자인 산디노 자신은 마르크스주의자가 아니었다. 그는 일종의 반미(反美) 민족주의자였는데, 그의 정신과 이름은 산디니스타들에 의해 실제적으로 사용되고 있다. 산디니스타들의 업적에 대한 올바른 평가가 주어져야만 한다. 그들은 대대적인 문맹 퇴치 운동을 일으켰고, 의료 혜택을 확장시켰다. 또한 농부들에게 얼마간의 토지도 분배했고, 고등 교육의 기회를 개방시켰다. 그리고 대체적으로 가장 도움이 필요한 사람들을 지원했다. 그들은 또한 니카라과 자신의 국가적 운명을 결정하기를 원했다. 그 결정은 정치적 규칙들을 다시 만들어 가는 것뿐만 아니라 그들의 배경상 반미 요소들을 지닐 수밖에 없는 것이었다. 이러한 모든 변화들은 다른 자유들—자유로운 언론, 출판, 노동 조합 결성의 자유—에 대한 커다란 희생을 동반하면서 이루어졌다. 종교적 자유는 여러 가지 경우에 축소되었지만, 그렇다고 해서 산디니스타들이 조직적으로 박해를 가하고 있다고 비난하는 것은 정당하지 못하다. 중요한 것은 매일같이 새로운 뉴스들이 니카

라과로부터 흘러나오고 있다는 것이다. 그리고 아리아스 평화 계획(아마 다음 주 중에는 발표될 것인데)은 칭찬과 지원을 받을 가치가 있다.

1988년 말에도 미국은 계속적으로 군사적 해결책을 강구하는 가운데 산디니스타 정권에 대항하는 콘트라 반군에게 수백만 달러를 투자하고 있었다. 그러나 콘트라들이 승리할 희망은 없었다. 그들은 내부적으로 심각하게 분열되어 있었고, 군사 지도자들은 소모사 일가의 이권과 뿌리깊이 엉켜 있을 뿐 아니라 흉악한 인권 범죄의 기록들을 가지고 있었다. 또한 그들은 니카라과 정부가 하고 있는 일에 대해서 특별한 긍정적인 대안도 갖고 있지 못하다. 우리는 망명자들의 말보다 현재 니카라과에 거주하며 반대의 목소리를 가지고 있는 사람들의 말에 더 귀를 기울일 필요가 있다. 니카라과 안에 보다 민주적인 변화가 있게 된다면 미국이 만족할 것인가? 아마도 산디니스타들이 선거에서 패배하기 전까지는 그렇지 않을 것이다!(결국 산디니스타들은 91년 선거에서 패배하여 차모로 대통령에게 정권을 넘겨주게 되었다-역자주).

⑥ **변화를 위한 선택들:** 우리는 이미 폭력적 혁명의 대안에 관하여 살펴보았다. 기독교 민주당(Christian Democrats)은 칠레, 베네수엘라, 엘살바도르 그리고 과테말라에서 다른 대안을 제시하고 있다. 폭력 혁명, 반동적 보수주의 또는 단순한 자유주의적 땀질에 대한 대안으로서 사회·정치적 틀 안에서 폭력을 동반하지 않는 구조 변화를 시도하고자 하는 것이다. 기독교 민주당 운동의 기본적인 이데올로기는 서독의 가톨릭 정당으로부터 온 것인데, 라틴 아메리카 문제의 해결책으로 칠레와 베네수엘라에 처음 소개되었다. 서독은 이 새로운 기독교적 정부에 대한 비전과 사회 변혁, 분명한 이데올로기를 가진 일종의 정치 철학을 라틴 아메리카 안에서 발전시키기 위해 막대한 투자를 하고 있다.⁶⁸⁾ 그것은 실질적으로 '자유주의적 민주주의'(liberal democratic)식 처방을 넘어서는 정치·경제적 틀을 동반한 하나의 대안이었다. 그럼에도 불구하고

고 나는 라틴 아메리카 전체적으로나 각 나라의 차원에서도 정치적 진자(振子)는 앞으로 좌의 혹은 우익의 전체주의적 체제에서 보다 민주적인 것으로 왔다 갔다 하리라고 예견한다. 현재 상황하에서는 장기적인 안정이 있을 것이라고 보지 않는다.

⑦ **내전(Civil war):** 중앙 아메리카는 현재 국부적인 지역을 파괴할 수 있는 비극적 갈등이 진행되고 있다. 나는 중앙 아메리카에서 태어나고 자랐지만 아무리 상상력을 동원한다고 해도, 이 자그마한 나라들이 전쟁의 중심지가 되어 세계의 이목을 집중시키리라고는 결코 생각해 보지 못했다. 왜 이러한 분쟁들이 생겨났는가? 단순 또는 복잡하게 말해서 오랜 세월 동안의 사회적 불의가 마르크스주의적 요소들로 하여금 기회를 얻도록 했던 것이다.

미국의 계속되는 군사적인 해결책 추구는 온두라스를 군사 기지로 바꾸어 놓았다. 한 온두라스 사람이 다음과 같은 농담 섞인 질문을 했다. "미국의 새로운 항공 모함의 이름은 무엇인가?" 답변은 "그야 물론 양키 온두라스 호(USS Honduras)이지!"이다.

모든 나라들이 분쟁으로 시달리고 있다. 과테말라, 엘살바도르, 온두라스, 니카라과 그리고 심지어 코스타리카까지. 미국은 그러한 상황을 염려하고 있다. 그 이유는 단지 그것이 미국과 너무나도 가깝고 미국의 국가 안보주의에 영향을 주기 때문이다. 그 공화국들은 '북쪽의 큰 형'(El Norte)에게 늘 복종하는 뒷호주머니와 같은 국가들로 간주되어 왔다. '바나나 공화국들'(Banana Republics)이라는 것은 기분 좋지 않은 별명이다. 그 나라들의 복잡한 쟁점들을 해결하기 위한 단순한 해법들은 더 이상 존재하지 않을 것이다. 미국은 일관성 있는 외교 정책의 모색을 통하여 문제들을 해결하고자 하겠지만, 아마도 정작 자신들을 위한 해결책을 발견할 사람들은 중앙 아메리카 사람 자신들일 것이다. 1987년에 노벨 평화상을 수상한 코스타리카 대통령 오스카 아리아스 산체스(Oscar Arias Sanchez)는 모든 사람의 희생적 노력이 수반되어야 할 희망적인 해결책을 제시함으로써 그의 명성을 높였다.

68) Georgie Anne Geyer, *The New Latins: Fateful Change in South and Central America*(Garden City, NY: Doubleday, 1970), pp. 155-71. 보다 개인적이지만 아마도 덜 객관적인 관점을 참고하려면 Jose Napoleon Duarte의 투쟁을 보라. *Duarte: My Story, with Diana Page* (New York: Putnam's, 1986).

4) 미국과 라틴 아메리카

프랭클린 루즈벨트 대통령의 ‘좋은 이웃 정책’(Good Neighbor Policy, 1933-1948)을 통해 일종의 존중하는 태도가 새롭게 북쪽의 거인으로부터 남쪽의 이웃들에게 전달되었다. 가시적인 결과는 모든 라틴 아메리카 국가들이 제2차 세계 대전 동안 미국과 협력을 하게 된 것이었다. 남아메리카의 많은 주민들이 독일과 이탈리아에 동정적이었다. 그리고 아르헨티나, 우루과이, 칠레, 브라질은 초기에 유럽으로부터의 대량 이민이 있었기에 더욱 그러하였지만, 점차적으로 그들 국가 모두가 전쟁에 개입하게 되었다. 하지만 그러한 동정적 태도 때문에 다수의 나치 지도자들이 그들의 피난처를 이 네 나라에서 찾게 되었다. 전쟁 후 미국은 수십 억 달러를 라틴 아메리카에 쏟아 부음으로써 무역 관계의 불균형을 시정하고자 했다. “1960년에 라틴 아메리카는 우리 수출의 1/5을 차지했고 수입 물량의 1/3을 공급했다. 미국 시민들의 투자는 전체 라틴 아메리카 국가들의 수출의 1/3을 유발하고 있었다.”⁶⁹⁾

존 F. 케네디는 정권을 잡자 라틴 아메리카를 향한 새로운 정책의 필요를 감지했다. 그러나 비록 ‘진보를 위한 동맹’(Alliance for Progress) 정책이 좋은 동기를 가졌었다고 할지언정, 거기에는 결정적인 결함들이 있었다. 워싱턴을 지배하고 있던 자유주의적인 정치적 논리는 단순했다. 라틴 아메리카에 대한 자본의 대량 공급, 내부 정치와 세무제도 개선 강화, 새로운 관리기술 도입 유도, 새로운 기술과 하드웨어 판매, 공업화와 새로운 농업 모델을 증진시키면 된다는 것이었다. 그들은 다음과 같은 명백한 결과가 산출될 것이라고 공언했다. 즉 라틴 아메리카는 발전하게 될 것이며 그에 따른 부가 대중들에게로 분배됨으로써 사회 변혁이 일어나게 될 것이다. 그리고 결과적으로 마르크스주의에 대한 매력도 상쇄될 것이라는 것이었다. 그러나 정말 그러한 효과가 있었는가? 수십 억 달러가 투자되었지만 결국 장부는 심각한 적자를 보여 주고 있다. 너무나 많은 라틴 아메리카 사람들로 하여금 기대를 갖게 했던 꿈은 ‘발전과 진보’에 있어 역사와 문화의 주요한 역할을 무시했던 비현실적인 이론들에

근거했던 것이었다.

오늘날 라틴 아메리카에 관해 논하면서 미국을 언급하지 않는다는 것은 실제로 불가능하다. 그들의 현재 상황과 미래는 좋은 싫든 미국과 따로 풀어낼 수 없을 정도로 긴밀하게 뒤엉켜 있는 것이다. 다른 모든 나라들과 마찬가지로 미국의 외교 정책은 성령의 열매에 근거를 두고 있지 않다. 그것은 자기 이익 추구에 근거를 두고 있는 것이다. 눈에 보이는 호의란 그야말로 단순한 걸치레이거나 혹은 그러한 외교 정책을 만들고 적용한 몇몇 진정한 박애주의적 정신을 가진 개인들의 노력의 산물일 것이다. 의미심장하게도 지미 카터는 인권에 대한 그의 헌신으로 인해 많은 남아메리카 국가들로부터 커다란 존경을 받고 있다. 그러한 노력은 아마도 다른 어떤 국제적 요소보다도 전체주의적 정권들로 하여금 민주적인 지도자들에게 권력이 넘어가도록, 정직한 선거를 치르도록 압력을 가했던 것으로 보인다. 다른 한편으로, 우익 보수파 사람들은 카터가 공산주의자들에게 부드럽게 대처하기 때문에 ‘좌익’(pinko)이라고 비난했다. 미국은 라틴 아메리카의 세속적인 측면에서의 가치에 일차적으로 주의를 기울이고 있다. 즉 그것은 국가의 군사적 안보, 천연 자원, 값싼 노동력 그리고 완제품 소비 시장 등을 말한다. 미국 사람들은 라틴 아메리카를 존중해 오지 않았다. 또한 라틴 아메리카 사람들을 향한 그들의 관계는 가부장적인 것인데, 이것은 슬프게도 미국의 복음주의자들에게도 투영되어 있는 지배적인 태도이다. 이것은 비판에 아주 민감한 라틴 사람들로 하여금 보복으로 치닫게 할지도 모른다. 북쪽의 거인과 그들은 애증이 얽혀 있는 관계이다.

7. 이러한 역사에 대한 간략한 결론

라틴 아메리카에 대한 애정 어린 이해는 그 특수한 역사를 그들의 상황 속에서 평가하게 될 때 갖게 되는 것이다. 다른 비라틴 국가 사람들은 말할 것도 없고 너무도 많은 미국인들이 라틴 아메리카에 대한 복잡한 쟁점들을 단순한 슬로건으로 축소시키는 식의 지나친 일반화를 해왔다. 또한 어떤 이들은 과거를 무시하려는 선택을 해왔는데, 이것은 다음과 같은 결론을 내리는 많은 선교사

69) Dozer, *Latin America*, p. 23.

들 속에서 발견되는 결점이다. “오로지 두 종류의 사람들—그리스도를 모신 사람과 그렇지 못한 사람들—이 있을 뿐이다. 나의 유일한 사명은 복음을 전함으로써 사람들이 어둠에서 빛으로 나오도록 하는 것이다.” 그들의 이 단순한 결론에는 진실이 담겨져 있지만, 한편으로 그러한 축소주의는 진정한 이해를 방해할 뿐 아니라 라틴 아메리카에 대한 궁극적인 충격을 주는 것을 제한시키고 있다.

라틴 아메리카의 역사는 그 바탕이 독특하며 풍요로운 동시에 그 본질과 크기에 있어 비극적이다. 그 역사는 계속되고 있으며 오늘날도 그 복잡성에 있어 이 개관의 범위를 뛰어넘고 있다. 그리고 그 미래는 매우 고무적이지 못한데, 그러한 현실은 일반 세속적·기독교적 관찰자들 양쪽 모두에 의해 지적되고 있다. 브래퍼드 번즈(B. Bradford Burns)는 그의 책을 다음과 같이 결론 맺고 있다.

엘리트와 중산층 계급에 의해 유지되고 군대의 힘에 의존하는, 과거로부터 내려온 정비된 관례들이 여전히 오늘날도 지배하고 있다..... 만일 역사가 실제로 우리가 신뢰할 수 있는 ‘교훈들’을 제시하고 있다면, 그것은 어떤 근본적인 성질의 변화는 쉽게 이루어지지 않을 것이라는 것을 가르치고 있다. 결국에는 그토록 오랜 기간 라틴 아메리카의 특성이 되어 버린 이러한 폭력의 변증법이 결과적으로 생기게 될는지 모른다..... 우리가 보아 왔듯이, 진정한 변화를 일으키는 것보다 현재의 시스템을 유지하는 것이 훨씬 수월한 것이다..... 풍요한 대륙에 가난한 백성이 살고 있다는 수수께끼는 남아 있다.....⁷⁰⁾

최근에 라틴 아메리카의 복음주의적 지도자들 가운데 한 사람인 어느 변호사가 나에게 다음과 같이 말했다. “라틴 아메리카는 정치적 해결을 실험해 보았다. 또한 경제적 해결을 실험해 보았고 폭력적 해결도 실험해 보았다. 하지만 그 어느 것도 효과를 보지 못했다. 이제 우리에게 남은 유일한 것은 영적 해결책뿐이다.”

70) Burns, *Latin America*, p. 352.

제3장 라틴 아메리카 사회가 직면하고 있는 위기들

라틴 아메리카가 지닌 너무도 대조되는 모습들은 사려 깊은 방문객과 오랜 동안 그곳에서 거주한 사람, 그리고 비판력 있는 라틴 아메리카 사람 모두를 압도한다. 첫 번째 사람은 단지 이러한 종류의 감각 및 가치 체계에 대한 충격을 받아 본 경험이 없기 때문일 것이고, 나머지 두 사람의 경우는 아마도 수년간 전체 라틴 아메리카 상황에 대한 연구와 이해를 한 후, 거기에는 인간적으로 볼 때 미래에 대한 별다른 희망이 보이지 않기 때문일 것이다. 앞장에서는 역사에 대해 개관해 보았다. 이제는 현실의 여러 가지 상황에 대하여 직면해 보아야 할 차례이다.

한 개인적인 전망

우리 전 가족은 도냐 마리아의 집 밖에 앉아야 했다. 그 집은 예전에 창고였다가 두 개의 조그만 방으로 개조된 곳이기 때문에 우리 모두가 다 안으로 들어갈 수 없었다. 게다가 과테말라시티의 저녁 날씨도 쾌적했다. 친절한 도냐 마리아는 그리스도 안에 있는 사랑스러운 자매로서 7명의 자녀를 가진 홀어머니이다. 그녀는 이제 막 가장 어린 두 딸과 함께 손님으로 초대받은 우리를 위해 감사 잔치 준비를 끝내 가고 있었다. 그것은 단지 그녀가 오랫동안 살아왔

던 빈민가의 방으로부터 빠져 나올 수 있도록 우리가 도왔다는 사실 때문이었다. 그녀가 준비한 잔치 음식은 숯불에 구운 고기, 야채, 뜨듯해진 코카콜라, 그리고 옥수수 부침이었다. 이 음식을 준비하느라 그녀는 상당한 돈을 써야 했을 터이지만, 그것은 진정 감사한 마음으로부터 우러나온 것이었다. 음식을 먹기 위해 우리가 기도를 하는 동안 내 마음은 그 날 오후 점심을 먹었던 고급 호텔의 광경으로 문득 되돌아갔다. 친한 친구가 한 유명한 뷔페 식당으로 나를 초대했던 것이다. 쇠고기, 닭고기, 해산물, 샐러드, 과일, 야채류, 다양한 디저트 음식들..... 우리는 더 이상 먹을 수 없을 만큼 많은 음식을 먹었고, 남은 것은 쓰레기로 버려졌다. 거기는 음식의 낙원이었다. 거기서는 5개국어로 주문을 받을 수 있는 세련된 직원이 시중을 들고 있었다. 우리 주변은 과테말라의 엘리트들로 가득 차 있었다. 그곳은 머리가 어질어질할 정도로 호화로운 분위기였다.

하지만 그 시원했던 저녁, 그 두 상황간의 대비는 나에게 너무 커다랗게 다가왔다. 식사를 하면서도 나는 마음의 눈으로 덜컥거리며 만원 버스 틈 속에서 피곤한 몸으로 귀가하고 있을, 셀 수조차 없는 수많은 노동자들의 모습을 보았다. 그들 중 일부는 그야말로 버스 문쪽에 매달려 가고 있었다. 어떤 이들은 자전거를 타고 가고 있었고, 보다 상황이 나은 사람들은 오토바이를, 그리고 몇몇 사람들은 어떤 종류가 되었든 그래도 차들을 가지고 귀가하는 특권을 누리고 있었다. 어두움이 우리의 조출한 잔치 자리를 감싸 올 즈음, 나는 침묵 가운데 라틴 아메리카의 위기와 씨름하고 있었다. 또 하루가 저물어 가고 있었다. 너무나도 많은 사람들이 생존을 위하여, 또 자신들의 자존심을 유지하기 위하여, 그리고 자기 가정의 생계를 위하여 힘겨운 투쟁을 벌여야만 했던 그런 한 날이었던 것이다. 하나님은 어디 계실까? 하박국 선지자의 그 하나님은 도대체 어디에 계신단 말일까? 왜 그 분께서는 우리로 하여금 압제와 뒤틀린 정의, 잔악함, 개인적이고 구조적인 죄악들을 보게 하시는 것일까? 얼마나 더 오래 이런 상황이 지속될 것인가? 대답은 금방 주어지지 않았다. 오히려 그것은 그 선지자에게 주어졌던 말씀과 같은 형태로 왔다. “너희는 민족들을 눈여겨보아라. 놀라고 질겁할 일이 벌어질 것이다. 너희가 살아 있는 동안에, 내가 그 일을 벌이겠다. 너희가 듣고도 도저히 믿지 못할 일을 벌이겠다”(합 1: 5, 표준 새

번역). 그것은 하박국 선지자에게는 격려가 되는 메시지가 아니었다. 그것은 임박한 심판에 대한 경고였지만, 또한 하나님 자신이 역사의 주권자이심을 밝히는 희망의 메시지였다. 그는 부재한 것이 아니었다. 그는 자기 백성의 신음 소리를 들으셨다. 그는 역사 속에서 일하고 계셨고, 그 분의 시간에 모든 것을 영광스러운 정점으로 끌어올릴 것이었다. 도냐 마리아의 집에서의 만찬을 가지던 그 밤에 나는 그 하나님을 생각하며 울 수밖에 없었다. 그리고 안심하며 그분을 신뢰해야만 했다.

라틴 아메리카 — 제3세계, 2/3세계, 남쪽 세계의 일원

나는 내가 가르쳤던 미국 시카고 근교의 트리니티 복음주의 신학교 학생들과 함께 세계를 분류하는 다양한 방법에 대하여 자유롭게 토론을 벌인 적이 있었다. 몇몇 구분들은 정치적·경제적 또는 지리적 개념에 근거를 둔 것이었고, 나머지는 인구 배분에 근거를 둔 것이었다. 가장 보편적인 것은 세계를 제1, 제2, 제3으로 나누는 분류 방법이었다. 제1세계는 ‘서방’ 국가들—유럽, 북미, 일본이고, 제2세계는 구 소련과 동유럽의 공산 국가들이며, 제3세계는 라틴 아메리카, 아프리카, 그리고 나머지 아시아를 언급하는 것이다. 하지만 누가 이러한 분류를 하였으며 왜 그렇게 순서를 정하였는가? 그러한 범주들은 유엔의 경제적 지침으로부터 온 것이다. 그것들은 또한 ‘제1세계’가 우월하다는 입장을 투영하고 있다. 다양한 이유들로 해서 수많은 소위 ‘제3세계’ 국가들은 그 모델을 거부하고 있다. 한술 더 떠서 거기에는 ‘제4세계’라는 용어가 있는데, 그것은 지구상의 가장 빈곤한 나라들로 구성되어 있다. 그럼에도 우리는 이러한 용어들을 계속 사용하게 될 것이다.

세계를 분류하는 다른 방법들이 있다. 동과 서(마르크스주의 국가들과 비 마르크스주의 국가들), 민주적·비민주적, 자유·비자유, 동맹·비동맹(다수의 ‘비동맹’ 국가들은 실제로 마르크스주의 진영과 동일시된다), 발전·발전 도상·저발전·발전 불가능(Never-to-Develop), 보다 발전된 세계·덜 발전된 세계, 가진 세계·못 가진 세계, 2/3세계와 그 나머지 세계. 아마도 오늘날의 분류 방법들 중 가장 잘된 것 중의 하나는 남·북 세계로 분류한 것인데, 북쪽

세계란 일반적으로 북미, 유럽, 소련 그리고 일본과 호주, 뉴질랜드(이들은 남쪽에 있지만 오히려 ‘북쪽’ 세계에 속해 있다)를 언급하는 것이고, 남쪽 세계란 라틴 아메리카, 카리브 국가들, 중동, 남태평양, 아시아와 아프리카의 국가들로서 역사적·경제적으로 발전을 위해 투쟁하고 있는 나라들이다. 가장 최근의 모델 중 하나는 역시 경제적인 것으로서 NICS(Newly Industrializing Countries: 신생 산업국가들)라고 불리는데, 멕시코, 브라질, 싱가포르, 홍콩, 대만, 한국을 지칭하는 것으로, 라틴 아메리카의 두 나라를 빼고 나머지는 모두 아시아에 속해 있다. 어떤 분류법도 완전할 수 없는데, 대부분이 각기 다른 시기에 유용하게 사용되었다. 중요한 것은 지나친 단순화를 피하는 것이다.

1. 왜 라틴 아메리카가 오늘날의 모습이 되었는가?

분류법에 상관없이 라틴 아메리카는 역사의 저변, 제3세계, 2/3세계, 남쪽 세계의 완전한 일원이다. 우리의 연구 대상인 19개 국가 모두가 정도는 다르지만 만성적인 저발전, 비대한 행정관료 계층, 고질적 부패 문제로 시달려 왔다. 라틴 아메리카의 발전과 국가적 부의 차원에서 볼 때 가장 낙후된 볼리비아와 온두라스로부터 가장 수준이 높은 베네수엘라와 브라질에 이르기까지, 거기에는 매우 큰 다양성이 있음이 분명하다. 아직도 전 대륙이 풍부한 천연자원을 가지고 있고, 민주적 가치에 대한 부분적인 유산과 5세기에 걸쳐 기독교가 존재했음에도 불구하고 왜 이처럼 모습이 어두운 것일까?

이미 앞장에서 그 몇 가지 이유들에 대하여 언급한 바 있는데, 그 문제에 관해 좀더 자세히 살펴보는 것이 좋겠다. 우리는 모든 역사적·사회인류학적·문화적·통계적·경제적·영적 자료들을 총동원하는 가운데 신중한 분석을 해야만 할 것이다. 무엇보다 우리는 기독교적 관점에서 그 시나리오를 해석하고자 시도해야만 한다. 그런데 그것은 어려우면서도 위험한 과업이기도 하다. 왜냐하면 아무도 완벽하게 객관적일 수는 없기 때문이다.

1) 인종 심리학의 문제

Es que tenemos mala sangre (“그것은 우리가 더러운 피를 가지고 있기 때문이다.” 또는 “글쎄, 우리는 우리에게 걸맞는 정부를 가지고 있다. 썩은 정부 말이다!”) 우리는 이미 수세기 동안 라틴 아메리카 전체에 걸쳐 되풀이되어 나타나는 이러한 파괴적인 태도에 관해 언급했다. 그것은 인종혼합을 유전적 파괴현상으로 판단하는 심리상태에서 비롯된 것이다. 왜냐하면 어떤 이들이 다음과 같이 확인했기 때문이다. “이러한 다른 종족간의 혼혈을 통한 인종혼합은 라틴 아메리카로 하여금 운명적으로 무정부와 독재 사이를 왔다 갔다 하도록 만들거나 또는 그 둘이 공존하도록 만들었을 것이다. 심지어 라틴 아메리카 사람들 중에서도 어떤 비관론자들은 이러한 인종혼합의 결과로 말미암은 나쁜 유산을 바꾸어 놓을 수 있는 것은 아무것도 없다고 믿고 있다.”¹⁾ 위대한 아르헨티나의 지도자였던 사르미엔토(Sarmiento)는 심지어 앵글로색슨계의 피를 자기 나라에 주입하면 어떤 인종적 진보가 나타나서 보다 나은 미래가 주어질 것이라는 희망을 가지기까지 했다. 독자들은 앞에서 언급된 바 있는 볼리비아 사람 아르케다스(Arguedas)가 그의 책 『병든 국민』(*Pueblo Enfermo*)에서 보여준 어두운 분석을 기억할 것이다.²⁾

라틴 아메리카가 대륙적으로 찾은 정체성이 인종적 요인에 의해 조성된 것이라는 사실은 의심할 여지가 없다 하더라도, 이것을 라틴 아메리카가 가진 문제들의 ‘유일한’ 원인으로 제시하는 것은 지나치게 단순한 생각이다. 다른 국가나 지역에 관한 다른 분석은 인종적 혼합 자체가 한 국민으로 하여금 저발전과 불안정의 사이클을 그리도록 운명짓지 않음을 보여주고 있다.

1) Jacques Lambert, *Latin America: Social Structures and Political Institutions*, trans. Helen Katel(Berkeley, CA: University of California, 1971), pp. 109–10.

2) Alcides Arguedas, *Pueblo Enfermo* (La Paz, Bolivia: Libreria Editorial “Juventud,” 1982).

2) 종속이론

많은 국제 전문가들과 지식적·학술적 공동체의 회원들, 마르크스주의자들, 그리고 해방신학자들에 의해 광범위하게 받아들여졌듯이, 종속이론은 라틴 아메리카의 현실에 대한 설명들 중 가장 도전적인 것이다. 이러한 입장을 강력하게 지지하는 네 명의 저술가들을 예로 들자면, 마르크스주의 역사가인 갈레아노(Galeano), 개신교 해방신학자 호세 미게스 보니노(Jose Miguez-Bonino), 해방신학에 대한 로마 가톨릭 '조직신학자' 구스타보 구티에레스(Gustavo Gutierrez), 그리고 로마 가톨릭 역사가인 듀셀(Dussel)이 있다.³⁾

① 정의(definition): 번즈(Burns)는 종속이론에 관하여 유용한 묘사를 하고 있다.

종속이란 한 국가, 도시 또는 지역의 경제적 복지나 그것의 결핍이 다른 곳에서의 결정의 결과들로 말미암는 것을 지칭한다. 라틴 아메리카는 처음에는 이베리아의 모국(母國)들에 종속되었고, 그 후 19세기에는 영국, 20세기에는 미국에 종속되어 있다. 그들의 결정과 정책들은 라틴 아메리카의 경제적 번영 또는 가난에 직접적으로 영향을 주었고 지금도 주고 있다. 어느 정도 분명한 것은 한 국가가 종속 상태에 있을 때 그는 행동의 '독립성'을 잃게 될 것이라는 사실이다.⁴⁾

3) Eduardo Galeano, *Open Veins of Latin America*, trans. Cedric Belfrage(New York: Monthly Review Press, 1973). Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*(Philadelphia: Fortress, 1975). Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, tras. and ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson(Maryknoll, NY: Orbis, 1986). Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation*, trans. and rev. Alan Neely(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981). 이 모든 저자들은 해방신학 및 종속이론에 동의하고 있는 사람들이다.

4) E. Bradford Burns, *Latin America: A Concise Interpretive History*, 4th ed.(Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1986), p. 297.

② 미합중국: 현재 미국은 라틴 아메리카의 저발전이 있어서 주원인으로 나타나고 있다. 케네디 행정부의 진보를 위한 동맹정책과 결부되어 유엔에 의해 "발전의 십 년"(Decade of Development)이라는 제목이 붙여져 떠들썩하게 선전되었던 것은 그 약속을 전혀 성취시키지 못했다. 종속이론가들은 미국이 가격을 책정하고 시장을 결정하며 터무니없이 높은 이자율로 대규모 자본을 차용해 주는 가운데 세계 경제를 빈틈없이 통제하고 있으며, 동시에 라틴 아메리카에 자유기업 경제체제를 받아들일 것을 제국주의적으로 강요하고 있다고 비난하고 있다. 발전주의(developmentalism)에 대한 비판자들은 유일하게 발전한 것이란 저발전의 발전이었다고 말하고 있다.

의심할 여지없이 그러한 비난들에는 상당한 진실이 있다는 것과 자본주의적 사고방식은 우선적으로 인도주의적 정책들을 고려하고 있지 않다는 것을 인정해야만 한다. 자본주의가 성경적 모델이라고 주장하는 모든 '기독교적' 정당화는 인간 본성 중에서 특히 자본주의의 주요 뿌리가 되고 있는 탐욕의 문제로 고민하고 있다. 자유기업 체제가 가치를 지니고 있기는 하지만, 라틴 아메리카에서는 너무나 많은 개인과 정부가 여러 파괴적 형태의 자본주의와 '자유기업'이 번성하도록 허용해 왔다. '약한 자들'을 보호해야 한다는 부담이나 반대 압력이 주는 균형도 없이 자본주의는 원죄 앞에 무릎꿇고 말았던 것이다. 그렇다, '서방'에 있는 국가이건 아니면 이전에 마르크스주의 국가들에 속했던 국가이건 간에 자신의 경제에 유리하도록 가격을 책정하고자 시도할 수 있다. 그런데 많은 해방주의자(Liberationist)들은 오늘날 마르크스주의적 제국주의의 식민지인 쿠바가 처한 심각한 종속에 관해서는 인정하기를 거부하고 있다.

③ 그 이론의 취약점들 : 종속이론은 장점과 약점들을 가지고 있다. 미국의 신보수주의자들인 마이클 노박(Michael Novak, 가톨릭교 신자)과 피터 버거(Peter L. Berger, 루터교 신자)는 종속이론에 대한 가장 통찰력 있는 비판자들인데, 그에 관해 더 주의 깊게 연구하기를 원하는 독자들은 인용된 자료들을 활용할 수 있겠다.⁵⁾ 종속이론의 한계는 어떤 것들인가? 거기에는 다음과 같은

5) Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*(New York: A Touchstone Book, American Enterprise Institute/Simon and Schuster, 1982). Novak, *Will it Liberate? Questions About Liberation Theology*(New York:

것들이 포함된다. 식민지 시대의 가치 체계와 중상주의적 정책들에 의해 수행되었던 역할에 대한 무시, 라틴 아메리카에서 중상주의를 지지하고 개혁을 차단했던 로마 가톨릭 교회의 역할에 대한 얼버무림, 러시아와 동유럽·아프리카·아시아 그리고 쿠바에서의 실패의 유산을 무시한 채 사회주의가 정의와 자유를 동반한 발전을 창출할 것이라는 맹목적인 믿음, 싱가포르·홍콩·대만·한국의 '성공'을 설명하는 데 있어 종속이론이 지닌 난제, 그리고 그 이론이 가장 기본적인 삶의 현장으로부터 정부간의 관계에 이르기까지 모든 영역에서 명백히 드러나고 있는 인간 본성의 근본적인 결함인 죄악된 특성에 관해 인정하고 있지 않다는 사실이다.

내가 이미 언급한 바 있는 에스더와 모르티메르 아리아스 부부가 쓴 『내 백성의 울부짖음』(*The Cry of My People*)은 이런 계열의 책에 가깝다. 그 책은 라틴 아메리카에 대한 관광객의 시각으로 쓰인 책도 아니고 단순한 역사적 비평도 아니다. 그것은 특정 주제에 대해 열정적인 시각을 가지고 집필한 책으로서 “라틴 아메리카의 유수(幽囚)로부터의 탈출”(Out of Captivity in Latin America)이라는 부제목을 가지고 있다. 그 볼리비아 감리교 감독 부부는 자신들을 개신교의 역사적 교단들(개신교의 주류 교단이라고 하는 루터교·장로교·성공회·감리교 등과 같은 전통 교단을 가리킴-역자주)뿐 아니라 해방신학의 온건한 계열과 일치시킨다. 라틴 아메리카의 상황 속에서 일하고자 하는 복음주의 사역자들이라면 반드시 그 책을 읽어야만 할 것이나(영어판과 스페인어판이 있음), 거기에는 주의 깊은 비판이 요구될 것이다. 많은 복음주의자들은 그 책이 위기에 처한 라틴 아메리카가 가진 인간적 고뇌를 설득력 있게 묘사하고 있는 데 대해 높이 평가하게 될 것이다. 저자 부부는 왜 우리가 위기 속에 있는 그 대륙을 연구해야만 하는지를 깨닫게 해준다. 그것은 우리 모든

‘아메리칸인들’(흔히 미국인들은 자신들만 아메리칸인이라고 간주하는 경향이 있는데, 라틴 아메리카 사람들을 포함해 전체 아메리카 대륙의 주민이 아메리칸인이라는 주장을 담고 있다-역자주)이 같은 운명의 보트에 타고 있기 때문이라는 것이다. “우리 중 어떤 이들은 일등석으로 여행하고, 또 다른 많은 이들은 이등석 또는 삼등석으로 여행하고 있다는 차이가 있지만, 우리 수억 명의 사람들은 이 아메리카 대륙이라는 거대한 보트에서 살아가고 있다..... 우리는 함께 항해하거나 또는 함께 침몰하게 될 것이다..... 그리고 우리가 서로를 무시한다는 것은 용인될 수 없는 사치스러운 자살행위이다.”⁶⁾ 이 책이 가장 중요하게 기여한 점은 기독교적 관점을 가지려 노력한 것이다. 반면에 이 책이 가진 주요한 결점은 아마도 축소주의일 것인데, 그것은 이 대륙의 문제들이 단순히 북미의 착취가 가져다 준 종속에서 연유된다고 보는 것이다. 유감스럽게도 아리아스 부부조차 다른 이들에게 비난받을 표적을 떠넘겨 버리고 있다는 것이다. 그러나 그것은 지나치게 단순한 결론으로 보인다.

3) 동서분쟁

동서분쟁은 정반대 되는 정치적 진영에서 자주 사용하는 인기 있는 설명이다. 한쪽에서 마르크스주의자들은 자신들의 ‘과학적’ 분석을 옹호하고 있다. 라틴 아메리카의 문제들은 계급 편향적인데, 이러한 문제들이 갈등을 일으키고 있다는 것이다. 역사적으로 뿌리가 깊은 라틴 아메리카의 압제와 불의는 사회주의적 정권이 심길 때에만 바로잡힐 것이라고 주장한다. 아마 그것은 투표를 통해서만 실현되기 어렵고 폭력적인 방법으로는 가능할지 모른다. 마르크스주의자들은 아마도 역사적 유물론의 이데올로기적 목적에 가장 헌신되어 있는 사람들이었을 것이다. 그 핵심 세력들은 투쟁을 위해 훈련되어 있고 사회주의가 승리할 구속의 날을 준비하고 있다. 그러나 마르크스주의는 일종의 세속적인 종교로서 경제적 이론과 인간성에 관한 두 가지 분석 모두에 결함을 가지

Paulist, 1986). Peter Berger and Michael Novak, *Speaking to the Third World: Essays on Democracy and Development*(Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Reserch, 1985). Michael Novak, ed., *Liberation South, Liberation North*(Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1981).

6) Esther and Mortimer, *The Cry of My People*(New York: Friendship Press, 1980), pp. viii-ix.

고 있다. 그럼에도 불구하고 왜 그 이론이 라틴 아메리카에서 그토록 매력 있는 대안이 되고 있으며, 특히 대학생들에게 호소력을 가지고 있는 것일까? 그 이유들은 부분적으로는 명백하지만, 또 다른 부분에서는 포착하기 힘들다. 즉 이데올로기는 복잡한 쟁점들에 관해 단순한 해결책을 제시하는데, 그것이 많은 사람들에게 매력을 주고 있으며, 또한 많은 사람들이 그들이 주장하는 폭력적 혁명을 ‘유일한’ 선택이라고 결론짓기 때문이다. 그런데 그것은 또한 일종의 영적 속임수로서 약속들을 지키지 못하고 있다. 조지 앤 게이어는 고펀말라 게릴라들과 상당한 시간을 보낸 후에 다음과 같이 결론 내렸다. “마르크스주의는 그들에게 사회를 봉건체제로부터 현대사회로 변혁시킬 수 있는 유일하고 일관성 있으며 완전히 통합된 이데올로기를 제공하였다..... 그들은 자신들이 간여할 수 없는 또 다른 형태의 독재적 구조를 형성하려고 한다. 그들은 그것이 ‘인민 대중’의 독재가 될 것이며 그것이 일종의 진정한 권위가 될 것이라고 믿고 있다.”⁷⁾

우리는 미국 안에서 라틴 아메리카의 문제들을 단순히 마르크스주의자들 때문이라고 축소시켜 버리는 사람들을 발견한다. 그들은 다음과 같이 말하는 경향이 있다. “공산주의자들이 라틴 아메리카의 모든 소요를 일으켜 왔다. 공산주의자들이 와서 선동하기 전에는 그곳에서 그처럼 많은 혁명이 일어나지 않았다. 해결책은 군사적 방법으로 싹 쓸어버리는 것이다!” 북미의 많은 복음주의자들이 이러한 축소주의의 함정에 빠졌다. 그것은 한편으로 아주 편리하지만, 잘못된 것이다. 단지 마르크스주의자들은 ‘선재하고 있던’ 상황에 편승하여 그들의 그럴듯한 시나리오로 상황을 악화시킨 것뿐이다. 그것은 마치 폭탄에 성냥을 그어댄 것과 같다. 하지만 가난, 압제와 불의는 마르크스주의가 온 세상을 떠들썩하게 하기 오래 전부터 거기에 존재해 왔다. 이러한 반(反)공산주의적, 환원주의적 이론들 역시 무지의 소치일 뿐이다.

4) 일종의 ‘영적’ 차원에서의 설명

‘영적’으로 설명하려는 시도가 흥미를 끌고 있다. 기독교인들을 위한 가장 기본적인 설명은 모든 인간 문제들, 즉 모든 개인적·가정적·국가적·사회적 문제는 모든 사람이 죄인이기 때문이라는 한 가지 진리로 축소시켜 버리는 것이다. 그러므로 유일한 해답은 사람들을 그리스도께로 인도해야 한다는 것이다. 그리고 일단 그들이 그리스도를 영접하게 되면 사회는 변화할 것이라는 것이다. 이것은 답변하기 미묘한 설명이다. 한편으론 그것이 성경적 진리를 담고 있지만 역시 지나치게 단순하다는 것이다. 대부분의 라틴 아메리카 복음주의 신자들은 비정치적이었고, 대부분은 여전히 반 정치적인 태도를 취해 왔다. 단지 최근 몇 년 동안에 이르러서야 이러한 태도가 변화하였는데, 일차적으로는 성경과 사회 안에서의 믿는 자들의 영향에 관해 주로 연구하는 상당한 수의 앞선 복음주의적 지식인들 때문이었다. 라틴 아메리카의 복음주의 신자들은 하나님의 말씀 안에서 복음의 사회적 함축에 관해 발견하기 시작했다. 그러므로 외국 선교사들은 그들의 라틴 동료들이 성경으로부터 얻고 있는 통찰들에 관해 주의를 기울일 필요가 있다.

일종의 ‘기독교적’ 관점에서 두 번째로 언급할 것은 주로 북미 복음주의자들에게서 발견되는 것으로 자유기업과 자본주의가 ‘하나님의 경제정책’이라고 결론짓는 것이다. 그들은 라틴 아메리카를 위한 해결책을 이중으로 제안하고 있다. 사람들을 그리스도께로 인도한 다음 그들에게 자본주의야말로 저 발전에 대한 유일한 성경적 해결책이라고 가르치라는 것이다. 그런데 불행히도 이것은 북미의 몇몇 텔레비전 전도자들이 전하는 메시지 내용이다. 그들은 이러한 이단적이고 이중적인 복음(double-gospel)을 전달하기 위해 엄청난 재정을 투자하고 있다.⁸⁾

7) Georgie Ann Geyer, *The New Latins: Fateful Change in South and Central America*(Garden City, NY: Doubleday, 1970), p. 210.

8) Gustav Niebuhr, “Born Again, Latin Style.” *The Austin American-Statesman* (Texas) 1987년 3월 15일부터 시작하여 5회 연재되었는데, 라틴 아메리카의 복음주의자들의 성장에 관해 자세히 다루었다. 특별히 관심을 끄는 것은 “거듭난 기독교인의 ‘왕국신학’ 대(對) 공산주의”라는 제목의 글인데, 그것은 복음과 보수적 미국식 정치

5) 넓은 문화적 유산 차원에서의 설명

어떤 사회의 문제들이건 그것은 경제·정치·사회·문화·역사 그리고 영적 요소들이 결합된 복합적인 것이다. 이것은 라틴 아메리카의 경우에도 마찬가지다. 따라서 라틴 아메리카가 왜 이렇게 되었는가 하는 원인에 대한 논의에서 가장 좋은 해답은 아마도 모든 제안을 결합한 것이 될 것이다. 그러므로 환원주의는 그 해답이 되지 못할 것이다. 그 이유는 각 입장들이 어느 정도 타당성이 있기에 주장되고 있다는 것인데, 종속이론의 어떤 요소들은 특히 그러하다. 하지만 그 이론 하나만으로는 문제에 대한 해답이 나오지 않는다.

멕시코의 지식인 레오폴도 세아(Leopoldo Zea)는 문제들을 문화적 유산의 차원과 연결시킨다. 그는 안드레스 베요(Andes Bello, 1781-1865)의 글을 인용하고 있다.

우리는 군주로부터 흠(忽)을 빼앗아 냈지만, 우리에게서 스페인의 정신을 제거하지는 못했다. 우리 의회는 그것을 의식하지도 못한 채 중세적 교시(Gothic inspiration)에 굴복했다..... 심지어 우리의 병사들조차 특별한 규약을 고수하고 있다. 그것은 법 앞에 평등하다는 원리에 반대되는 것으로, 자신들이 짓밟아 버린 스페인의 깃발이 상징하는 지배적인 이념들에서 계시된 것이었다.⁹⁾

멕시코의 사무엘 라모스(Samuel Ramos)는 라틴 아메리카 사람들의 성격에 나타나는 주된 문제가 유럽 그리고 후에는 미국으로부터 이식된 개념들에 의해 야기된 것이라고 웅변적으로 주장하고 있다.¹⁰⁾ 만일 이것이 사실이라면, 그러한 이식을 받아들인 것은 누구의 책임이란 말인가?

스타일을 연관시키고 있다. 그것은 위험한 혼합이며 더 솔직하게는 이단적인 것으로서 교회에 심각한 피해를 입힐 수 있다.

9) Leopoldo Zea, *The Latin American Mind*, trans. James H. Abbott and Lowell Dunham(Norman, OK: University of Oklahoma, 1963), p. 37.

10) Samuel Ramos, *Profile of Man and Culture in Mexico*, trans. Peter G. Earle (Austin, TX: University of Texas, 1962). 특히 흥미로운 부분은 1-3장이다.

다시 한 번 추천하고 싶은 것은 독자들이 아리아스 부부의 책과 병행하여 마이클 노박의 글들을 연구하라는 것이다. 노박은 종속이론이 가진 한계점에 대한 자신의 견해를 가지고 있다. 그를 자본주의에 대한 중요한 방어자라고 두둔하는 사람들이 있는가 하면 그를 공격하는 사람들도 있다. 하지만 그들은 그가 가장 의미 있게 강조한 '민주적' 자본주의의 필요성, 가난과 구조적 불의의 뿌리와 양상들에 관한 동정의 필요성, 그리고 라틴 아메리카의 빈곤 창출의 역사적·문화적 요인들에 대한 이해의 절박성에 대해 놓치고 있는 것이다.

하버드 국제문제 센터(Harvard Center for International Affairs)에서 발간한 간행물은 논평을 싣고 있다. 로렌스 해리슨(Lawrence E. Harrison)은 국제원조 분야에서 20년간 일한 후 그의 책 『저발전은 마음의 상태이다』(*Underdevelopment Is a State of Mind*)에서 매우 의미 있는 논제를 발전시켰다. 그는 저발전의 문제들을 특히 문화적 차원에서 정확히 지적했다. 그는 진보를 인간 복지의 증진으로 정의하고 있다. 비록 다른 요소들—천연 자원, 지정학적 요인 및 시장의 근접성, 정부 정책, 변동이 심한 역사, 국제적 압력 그리고 심지어 '운수'와 같은—이 진보를 더디게 하는 변수 역할을 한다는 것을 인정하지만 색다른 주장을 하고 있다.

나는 인간 존재의 창조적 역량이 발전 과정의 핵심이라고 믿는다. 우리의 상상하는 능력, 이론화하고 개념화시키고, 실험하고 투자하며, 명료하게 만들고 조직하며, 관리하고 문제를 해결하는 능력, 그리고 우리의 마음과 손으로 하는 수많은 일들이 개인과 인류가 진보하도록 공헌하는 것이다.¹¹⁾

해리슨은 그의 논제를 일련의 국가들의 경우(니카라과와 코스타리카, 도미니카 공화국과 아이티, 바르바도스와 아이티, 아르헨티나와 호주, 스페인과 스페인계 아메리카, 스페인계 아메리카와 미국)와 병행시켜 놓음으로써 일차적

11) Lawrence E. Harrison, *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case*(Boston: The Center for International Affairs, Harvard University and University Press of America, 1985), p. 2.

으로 발전시키고 있다. 그는 필요한 개념적·통계적 데이터들을 충분히 활용하면서 자신의 글을 쓰고 있는데, 라틴 아메리카 대해서 다음과 같은 결론을 내린다. “우리는 전통적인 스페인 문화로부터 유래된 일종의 문화적 패턴을 보게 되는데, 그것은 반(反)민주적·반사회적·반진보적·반기업가적 그리고 엘리트 계층에서 볼 수 있는 반노동적(anti-work) 성향들이다.”¹²⁾

그는 매우 직설적으로 쓰고 있다. 라틴 아메리카는 그들의 국민적·국제적 지도자들이 ‘책임을 다른 이들에게로 떠넘기려는’(passing he buck) 고전적 술책을 버리지 않는 한, 위기와 저발전의 궤도로부터 결코 빠져나올 수 없으리라는 것이다. 해리슨의 관찰의 초점은 유전적 우월성과 열등성에 근거한 인종적 편견에 맞추어져 있지 않다. 그는 또한 북미 지상주의자도 아니다. 그의 마지막 도전은 구체적이며, 라틴 아메리카 지식인들과 지도자들을 향하여 자기 분석을 하고 자기 책임을 다하라고 촉구하고 있다. 오로지 이 방법으로만 원하는 변화를 일으킬 수 있다는 것이다.

다행스러운 것은 ‘라틴 아메리카 자체’가 문제에 대한 주된 책임을 가지고 있으며, 전체 대륙이 이것을 얼마나 빨리 인정하느냐에 따라 발전도 빨리 일어날 것이라 믿는 라틴 아메리카의 핵심적 지도자들이 존재한다는 것이다. 그럼에도 불구하고 나는 궁극적인 구조변화가 다른 경로, 즉 하나님께서 자신에게 정치적 소명을 주셨다고 자각하는 떠오르는 젊은 복음주의자들을 통해 올 것이라고 본다. 이것은 브라질·베네수엘라·도미니카 공화국·아르헨티나·페루·과테말라와 같은 상당수의 국가에서 이미 실험되고 있다. 복음주의 신자들이 수적으로 증가함에 따라 그것은 역시 정치적 감각을 지닌 그룹으로 발전하여, 하나님께서 자신들을 국가의 요직을 맡도록 일으키셨다고 믿는 유능하고 은사가 있으며, 설득력과 정직성을 갖춘 신자들을 끌어 모으는 역량을 갖추게 될 것이다. 그들은 아일랜드에서 로마 가톨릭 신자들이 개신교 신자들과 벌이고 있는 것과 같은 일종의 종교전쟁을 유발시킨다는 비난에 직면해야 할 것을 예상해야만 한다. 가톨릭 교회는 로마 교회 신자들을 감소시키는 복음주의자들의 성장에 대해 대단히 민감해져 있고, 이미 종교전쟁에 직면

한 것처럼 신경을 날카롭게 곤두세우고 있다. 이렇게 국가 지도자들로 떠오르고 있는 새롭고도 진실된 기독교인들은 단지 역사적으로 종교적 소수였던 그룹의 멤버로서가 아니라 전체 국가를 대변하는 목소리로 자신들을 인식해야만 할 것이다.

2. 라틴 아메리카 사회가 직면하고 있는 위기들의 몇 가지 양상들

라틴 아메리카 문제들에 대한 개관은 대륙 전체적으로 간략히 다루어야 한다. 왜냐하면 단지 한 가지의 문제를 다루는 데 책 한 권이 다 쓰여야 할 것이기 때문이다. 어떤 쟁점들을 다루기 위해서는 통계자료들이 제시되겠지만, 그 외의 경우들은 개인적인 관점에서 다루어질 것이다.

1) 긍정적인 조짐들이 보이고 있다

라틴 아메리카의 상황에 관해 연구할 때면 완전히 비관론에 빠져드는 위험을 느끼게 된다. 비록 이익의 분배에 불균형이 있음에도 불구하고, 인간적인 복지상황이 증진되고 있다는 구체적인 조짐들을 인식하기 위해서는 주의가 요청된다. 라틴 아메리카를 여행하는 사람은 겉으로 보이는 여러 가지 진보의 조짐에 깊은 인상을 받게 된다. 거대한 고속도로망, 도시의 통신시설, 수력 발전소, 높이 솟아오른 아파트 단지, 도처에서 볼 수 있는 컴퓨터, 수출을 위한 새로운 농작물의 개발, 크고 작은 산업시설들, 새로 생겨나는 학교들(초등학교부터 대학교까지), 현대화된 도시와 정부기관 건물들, 호화스런 호텔과 우아한 레스토랑들, 세계적인 수준의 공항들, 고급 관광 센터들이 그것이다. 진보를 보이는 여러 분야 중에서 특별히 고무적인 두 영역이 있다.

① **건강:** 의료혜택이 점점 더 많은 사람들에게 확장되고 있다. 이것은 사망률이 감소하고, 생존을 결정하는 생후 일년을 넘기고 계속 생존하는 아이들의 비율이 상승하고 있다는 사실에서 입증된다. 1930년에 이르러 “평균 기대 수명은 35세였는데, 그것은 이미 북서 유럽이 1850년 이전에, 그리고 나머지 유

12) Ibid., p. 165.

럽이 1900년에 도달했던 수준이었다.”¹³⁾ 1985년에 라틴 아메리카 사람들의 평균 기대 수명은 65세였다. 이것은 가장 의미 있는 발전 가운데 하나였다.

1984년 콜롬비아는 3일 동안에 80만 명의 어린이들에게 5가지의 주요 질병에 대한 예방접종을 하는 대대적인 건강 캠페인을 실시할 수 있었다. 12만 명이 넘는 자원봉사자들이 만여 곳에서 활동하였다. 이러한 의료 캠페인은 일회적인 행사에 그치지 않고 계속되었는데, “예방접종을 받은 아이들의 모든 부모들에게 아이들의 예방접종 기록 및 성장도표가 주어졌다. 아울러 모유 먹이기와 영양, 이질성 질병에 대한 치료방법에 대한 교육이 이루어졌다.”¹⁴⁾ 1983년 한 해 동안 브라질에서도 1,900만 명의 5세 미만 어린이들로부터 실제적으로 소아마비를 일소할 비슷한 종류의 캠페인이 있었다.¹⁵⁾ 1984년에는 약 9만 개의 면역 접종소가 설치되었다. 그리하여 “200만 명에 이르는 2세 미만의 어린이가 홍역 예방주사를 맞았고, 150만 명의 어린이에게 디프테리아·백일해·파상풍 접종을 했다”¹⁶⁾고 발표되었다. 하지만 동시에 언급되어야 할 사실은 가난한 가정의 유아들과 어린이들은 여전히 부정적인 통계에서 높은 수치를 기록하고 있다는 것이다. 이러한 가정의 어린이들을 그냥 방치해 둔다면 기껏해야 초등학교 1학년 내지 3학년 이상 다니지 못할 것이다.

② **교육:** 비록 국가마다 큰 차이가 있지만 최근 수년 동안 교육 분야에 있어서 괄목할 만한 성과가 있었다. 코스타리카·파나마·아르헨티나·우루과이·칠레와 같은 나라들은 역사적으로 공교육에 많은 투자를 해왔다. 그러나 국가경영에 있어서 장기적인 전망을 갖지 못하는 다른 국가들의 경우는 제한된 교육예산으로 인하여 큰 발전을 이룰 수가 없었다. 22개가 넘는 주요 언어 그룹들이 있는 과테말라와 같은 몇몇 국가들은 다중언어의 벽을 뛰어넘어야 하는 현실에 직면해 있다.

13) Thomas W. Merrick, “Population Pressures in Latin America,” *Population Bulletin*, vol. 41, no. 3, July 1986, p. 11.

14) UNICEF, *The State of the World's Children: 1985*(Oxford University, 1984), p. 2.

15) *Ibid.*, p. 37.

16) *Ibid.*, p. 39.

1960년에 58 퍼센트이던 6세부터 11세 아동의 공교육 기관 등록률은 1985년에 84 퍼센트로 증가했다. 같은 기간 중 12세에서 17세 청소년들의 학교 등록률은 36 퍼센트에서 71 퍼센트로 치솟았다. 아프리카와 아시아에 비교해 볼 때 라틴 아메리카에서는 학교 등록률의 성별 차이가 거의 없다. 위에 언급된 두 연령층 모두 여학생들의 등록률은 남학생들의 등록률에 비해 단지 1 퍼센트 뒤쳐질 뿐이다.¹⁷⁾

2) 라틴 아메리카 역사의 저변

라틴 아메리카에서 계속되고 있는 비극은 우리를 응시하고 있으며, 비인간적인 상황들은 큰 재앙을 일으키고 있다. 문제들은 식민시대 유산에서, 개인적인 죄악의 결과에서, 구조적 불의에서, 심지어 어떤 것들은 현대 과학기술로 인해 초래된 것들이다. 우리는 굶주리고 영양 실조에 걸린 사람들, 그리고 심각한 영양결핍으로 인해 영구적인 뇌 손상을 입기도 한 사람들을 보아야만 한다. 우리는 희망 없는 눈동자들, 절망적인 생존 외에는 미래가 없는 사람들, 파괴적인 악습에 묶여 있는 개인들, 죄악과 사단의 영들에 둘러싸여 있는 사람들을 보아야만 한다.

① **인구 폭발:** 아래의 두 도표는 라틴 아메리카 인구 증가에 있어서 또 다른 전망을 보여준다.¹⁸⁾ 일정 기간 동안의 인구 증가를 주목하는 것은 중요한 일이다. 특히 국가별로 다양하게 나타나는 연평균 인구 증가율에 주목할 필요가 있다. 예를 들어 우루과이와 파라과이, 쿠바와 온두라스 사이에 나타나는 차이를 주목해 보라. 간단히 말해서 라틴 아메리카의 인구는 폭발적으로 급증하고 있지만, 국가별로는 그 양상이 매우 다르다. 이 도표들은 인구의 ‘배가시간’(doubling time), 즉 현재 증가율로 보아 한 국가의 인구가 배로 증가하는 데 걸리는 연수에 대해서는 보여주고 있지 않다. 라틴 아메리카 전체적으로 36년의 배가시간이 걸릴 것인데, 그에 비해 미국은 105년이 걸릴 것이다. 온두라스

17) Merrick, “Population Pressures,” p. 33.

18) *Ibid.*, p. 29.

는 25년 안에, 과테말라는 22년 안에, 그리고 니카라과는 26년 안에 배가 될 것이다. 또 아르헨티나는 55년, 우루과이는 102년이 걸릴 것이다.¹⁹⁾

라틴 아메리카의 어떤 문제들은 인구폭발에 의해 야기되었으며, 다른 문제들 역시 그것과 동반하거나 인구성장과 병행하여 일어나고 있다. 하지만 그리스도인은 그러한 숫자적 통계 이상의 것을 보도록 부름 받은 사람이다. 마음이 낙심되어 얼굴에 그들이 드리워진 사람들의 눈을 깊이 들여다보도록, 그리고 그리스도의 마음으로 사람들을 바라보도록 부름을 받은 것이다. “목자 없는 양과 같이 고생하며 유리함이라(마 9:36).” 민감한 그리스도인은 이러한 숫자들이 의미하는 바에 대해 기도하며, 그 책의 페이지들을 눈물로 적시는 사람들도 있을 것이다.

② **식량 부족:** 북미 사람들은 인플레이션에 대해 불평하지만, 문자 그대로 가족들이 먹을 음식을 반으로 줄여야 하는 인플레이션에 대해서는 상상할 수조차 없을 것이다. 하지만 이것은 라틴 아메리카의 수많은 가난한 사람들이 직면하고 있는 문제이다. 어떤 이들은 라틴 아메리카 인구 중 10억이 영양부족 상태에 있다고 추정한다. 이것은 어떤 도시이든 판자촌을 방문해 보면 쉽게 믿어지는 사실이다. 유엔 아동기금(UNICEF)은 영양실조에 관해 다음과 같이 날카롭게 정의한 바 있다.

“한 아이가 노는 데 필요한 에너지를 가질 수 있을 만큼 충분히 먹지 못한 때를 영양실조라고 한다.”²⁰⁾

③ **더 많은 질병:** 라틴 아메리카의 의료혜택이 증진되고 있음에도 불구하고 질병의 목록은 증가하고 있다. 중앙 아메리카의 몇몇 국가에서는 의사와 치과의사들의 대다수가 농촌 지역을 회피한 채 수도에서 진료를 하며 살아가고 있다. “영양부족 아이들은 질병에 대한 저항력이 적다. 세계보건기구는 페루에서 매일 119명의 어린이들이 영양불량·홍역·파상풍·소아마비·백일해·디프테리아와 같은 예방 가능한 질병들로 인해 죽어간다고 보고하고 있

다.”²¹⁾ 볼리비아 인구의 2/3는 깨끗한 물을 마시지 못할 뿐 아니라 의료혜택을 받을 수가 없다. 그리고 인구의 45 퍼센트가 건강 유지에 필요한 최소한의 칼로리도 섭취하지 못하고 있다. 유엔 인구사무국(The Population Reference Bureau)은 “볼리비아는 이웃의 다른 라틴 아메리카 국가들보다는 사하라 사막 이남의 많은 아프리카 국가들과 더 많은 유사점을 가지고 있다.”²²⁾ 고 진술하고 있다.

④ **부족한 공교육의 기회:** 1982년의 한 정부 보고서는 리우데자네이루 파벨라(favela) 지역의 절반에 해당하는 50만 명 이상의 어린이들이 학교에 갈 수 없고, 학교에 등록한 아이들이라 할 지라도 중도 탈락률이 ‘천문학적’이었다고 보고하고 있다.²³⁾ 멕시코 시티도 이와 비슷한 위기에 직면해 있어 어림잡아 200만 명의 어린이들이 어떤 형태의 학교에도 가지 못하는 상태이다. 문제를 복잡하게 만드는 것은 어린이 노동이 농촌뿐만 아니라 도시에서도 일반화되어 있다는 것이다. 아이들은 농촌에 살든지 도시에 살든지 간에 일을 해야만 한다. 인디오 어린이들은 더 심각한 상황에 놓여 있다. 많은 경우에 그들은 자신들의 언어가 아닌 국가 공용어로만 교육하는 학교에 강제로 보내진다. 인디오 여자아이들은 남자아이들만을 교육시키고자 하는 전통에 의해 가정에 남아 힘든 노동과 결혼 그리고 출산과 같은 건디기 어려운 짐들을 지고 있다.

수년 전에 실버트(K. S. Silvert)는 멕시코 교육에 관한 몇 가지 자료를 제시했는데, 그 내용은 마음을 뒤숭숭하게 한다. 최근의 통계는 아니지만 그 자료들은 라틴 아메리카의 교육가들을 좌절케 만드는 과제에 대한 예증을 보여주고 있다.

근래의 자료에 따르면, 초등학교 첫 학년을 겨우 시작한 천 명의 어린이들 중 (그나마 같은 연령층의 아이들 중 460명은 입학조차 할 수 없다) 단 한 명만이

19) Population Reference Bureau, Inc. 1995 World Population Data Sheet.

20) ohn Maust, “The Plight of Latin American Children: What Can Be Done for Them?” *Latin American Evangelist*, July–September 1985, p. 5.

21) Ibid.

22) Paola Scommegna, “Bolivia,” *Population Today*, vol. 14, no. 3, March 1986, p. 12.

23) Merrick, “Population Pressures,” p. 29.

인구 전망: 1985-2025

(숫자 단위: 천)

지역 및 국가	전체 인구			15-24세 연령 인구		
	1985	2000	2025	1985	2000	2025
전체	404,806	546,395	778,662	81,934	103,731	127,467
남아메리카						
아르헨티나	30,564	37,197	47,421	4,770	6,635	7,395
볼리비아	6,371	9,742	18,294	1,207	1,890	3,686
브라질	135,564	179,487	245,809	27,566	33,671	38,854
칠레	12,038	14,792	18,301	2,455	2,380	2,639
콜롬비아	28,714	37,999	51,718	6,261	7,192	8,259
에콰도르	9,378	13,939	22,910	1,931	2,695	4,017
파라과이	3,681	5,405	8,552	750	1,074	1,519
페루	19,698	27,952	41,006	3,989	5,454	6,828
우루과이	3,012	3,364	3,975	486	536	563
베네수엘라	17,317	24,715	37,999	3,550	4,794	6,407
멕시코와 중앙아메리카						
코스타리카	2,600	3,596	5,099	561	676	812
엘살바도르	5,552	8,708	15,048	1,105	1,738	2,799
과테말라	7,963	12,222	21,668	1,541	2,479	4,228
온두라스	4,372	6,978	13,293	864	1,433	2,680
멕시코	78,996	109,180	154,085	16,552	22,095	24,666
니카라과	3,272	5,261	9,219	656	1,066	1,752
파나마	2,180	2,893	3,862	460	536	593
카리브 국가들						
쿠바	10,038	11,718	13,575	2,251	1,555	1,750
도미니카	6,243	8,407	12,154	1,388	1,621	1,957
공화국						
가이아나	953	1,196	1,562	214	234	220
아이티	6,585	9,860	18,312	1,293	1,929	3,677
자메이카	2,336	2,880	3,704	570	534	519
푸에르토리코	3,451	4,185	5,121	674	690	700
수리남	375	469	625	90	89	91
트리니다드	1,185	1,473	1,897	255	265	267
· 토바고						
기타	2,368	2,795	3,553	517	471	500

전문 분야 학업의 마지막 학년까지 도달한다는 것이다..... 초등학교 6년의 기간 동안 886명이나 되는 아이들이 학교를 나와 길바닥으로 낙오한다. 단지 59명만이 중등교육 기관의 문턱을 넘어서는데, 그 중 32명은 중학교 내지 직업학교 또는 특수학교의 3년의 기간 중에 탈락한다. 그러므로 이미 중도 하차한 앞의 숫자와 더하면 973명이나 되는 것이다. 9명만이 고등학교에 진학하여 직업교육이나 전문 분야에 들어가기 위한 정상적인 기초교육을 받게 되는데, 그 중에서도 3명은 2학년 또는 3학년에서 탈락한다..... 그리하여 전체 고등학교를 졸업하기까지 총 낙오자는 994명에 이른다. 그리고 겨우 6명만이 마침내 대학교육을 받게 되는데, 이들 중 5명은 탈락한다..... 요약하면, 교육의 전 단계를 마치는 16년 간의 과정을 거치는 동안 999명이 학업을 포기하게 되고 오직 한 명만이 끝내는 것이다. 무엇보다 꼭 언급되어야 할 심각한 상황은 471명이 초등학교의 첫 해에 학업을 포기한다는 사실이다.....²⁴⁾

⑤ **일자리 부족:** 1950년대 말까지만 해도 라틴 아메리카 인구의 절반 가량이 농업에 종사하고 있었으나 1980년에 와서는 과테말라, 온두라스, 그리고 아이티를 제외한 모든 나라들에서 농업인구가 줄어들었다. 그러나 공업화와 제조업으로의 전환이 모든 사람에게 일거리를 보장해 주지는 않았다. 왜냐하면 새로운 직종의 대부분이 노동 집약적이 아니라 자본과 기술 집약적인 산업이기 때문이다. 농산물 수출을 위해 새롭게 개간된 지나치게 광대한 토지들은 이제 사람이 아니라 기계에 의해 개발되었다. 결과적으로 사람들은 다른 곳, 주로 도시에서 일자리를 찾게 되었다. 이것은 '비공식적 부문'에 있어서 엄청난 숫자의 불완전 고용인구-길거리에서 싸구려 물건을 파는 수많은 사람들, 심부름하는 사람들, 잡역부들과 기타 불규칙한 기반을 가진 일용직 종사자들-를 창출해 내도록 만들었다. 이러한 부문은 한편으로 어떤 형태의 일거리를 제공하고 있지만, 다른 한편으로는 이러한 사람들의 대부분이 사회 안전보장 장치나 임금협약, 그리고 고용안정의 권리를 가질 수 없다는 점에서 명암을

24) K. S. Silvert, "The University Student," in John J. Johnson, ed., *Continuity and Change in Latin America*(Stanford, CA: Stanford University, 1964), p. 208.

보여주고 있으며, 빈부간의 격차를 점점 더 심각하게 넓히고 있다.

페루의 작가이며 정치가인 마리오 바르가스 요사(Mario Vargas Llosa)는 이러한 지하 경제에 대해 의미를 달리 부여하고 있다. 즉 그는 이것이 인간의 창의력과 지구력의 증거로서 가치를 지니고 있음을 인정하라고 주장한다. 딱딱한 관료주의가 창의성을 말살하고 저발전을 조장하는 동안 저변층은 해답²⁵⁾을 제시하고 있다는 것이다. 하지만 그것은 어떤 종류의 해답이란 말인가?

⑥ **주택 부족:** 라틴 아메리카에서 어느 정도 살 만한 정도의 주택을 가지고 있는 사회 계층은 기껏해야 인구의 20 퍼센트에 해당하는 중산층과 상류층들이다. 주택 부족의 위기는 도시에서 뚜렷하게 나타난다. 나는 최근에 상파울루를 여행한 일이 있었다. 한 유력한 건축가는 자신이 살고 있는 도시에서 현재 건축 중인 주택의 90 퍼센트는 단지 10 퍼센트에 해당하는 상류층을 위해 지어지고 있다고 말해 주었다. 그것은 상대적으로 혜택을 덜 받는 인구의 90 퍼센트가 불과 10 퍼센트의 주택을 놓고 경쟁해야만 한다는 것을 의미한다.

그러한 위기는 대도시 중심부의 외곽 또는 테두리를 형성하고 있는 셀 수도 없는 판자촌 거리를 걷다 보면 실감나게 느낄 수 있다. 가난한 사람들은 “이곳에서 도시의 경제 흐름과 상관없이 서비스를 제대로 받지 못한 채, 골판지, 나무 조각, 찌그러진 플라스틱, 심지어 진흙으로 지어진 움막과 같은 숙소에서 살아가고 있다. 1970년에 멕시코 시티 주민의 거의 절반(46 퍼센트) 가량이 판자촌이나 빈민굴에서 살았다..... 베네수엘라의 카라카스에서는 주민의 42 퍼센트가, 콜롬비아의 보고타에서는 주민의 60 퍼센트가 그렇게 살아가고 있다.”²⁶⁾

나는 어떤 ‘판자촌들’이 정부 소유이거나 주인이 거주하고 있지 않은 땅에 문자 그대로 하룻밤 사이에 세워지는 것을 보았다. 그것은 쫓겨나지 않을 만큼의 ‘안전 숫자’(safety in numbers)를 채우기 위한 가난한 사람들의 일종의 집단적 행동이다. 또한 나는 ‘버섯과 같이 생겨난 집들’(callampas)이 며칠 사이에 경찰에 의해 철거되는 것도 보았다. 그러한 판자촌 주민들은 극심한 가난

속에서 생존하고 있으며, 기본적인 위생시설의 결여로 말미암은 홍수, 진흙사태, 질병과 매춘, 마약, 폭력과 범죄의 희생물이 된다. 하나님의 섭리 가운데 복음은 이러한 ‘빈민지역들’에서도 증거 되고 있다. 그런 곳에서 인간의 운명과 삶의 존엄성을 증진시키기 위해 노력하는 헌신된 일꾼들을 가진 많은 복음주의 교회들을 발견할 수 있다. 250만의 인구를 가진 멕시코 시티의 가장 큰 빈민굴로 유명한 네사왈코요틀(Nezahualcoyotl) 안에만도 1988년 당시 191개의 지역교회가 있었다.

‘자그만 집’(casita)이라도 갖고자 하는 꿈은 단지 돈을 가지고 있거나 또는 새로운 주택건설 사업의 혜택을 받기 위한 연줄을 가지고 있는 사람들에게만 실현된다. 이러한 사업은 정부가 하는 것도 있고 개인이 하는 것도 있다. 그리고 새로 지어지는 집의 규모나 위치에 따라 가격이 다양하지만 모두 장기 용자를 제공하는 경향이 있다. 그 용자의 빛은 자녀들에게까지 넘어가겠지만, 적어도 그들은 자신들의 소유인 어떤 것을 갖게 된다. 기다리고 기다린 끝에 그들은 합법적인 토지 소유주가 되는데, 그것은 라틴 아메리카에서 신분을 제공하는 사건이 되는 것이다.

⑦ **가족해체 현상:** 가족해체는 아마도 가장 심각한 위기일 것이다. 도시로 흘러 들어오는 개인들은 많은 경우에 시골이나 소도시의 상대적으로 안정적인 구조들을 포기하게 된다. 예를 들어보자. 한 젊은 아가씨가 하녀 일자리를 구하기 위해 도시로 나온다. 최저 봉급과 침식을 제공받으며, 기껏해야 일요일에만 여가와 개인 시간을 갖기 위해 쉴 수 있다. 그 아가씨가 휴일에 무엇을 할 것인가? 아마도 같은 도시에 있는 다른 가족이나 친구들을 방문하거나, 가까이 있는 공원에 놀러가거나 또는 춤을 추러 갈 것이다. 그 아가씨는 순진한 처녀들을 찾아다니는 남자들을 만나게 되고, 압력에 못 이겨 성관계를 맺게 된다. 임신이 되어 그녀는 결국 직장에서 해고를 당하고 집으로 돌아가서는 가족들에게 천대를 받게 된다. 할 수 없이 또다시 다른 일과 거처를 찾기 위해 도시로 나오게 된다. 그러다가 결국 너무나도 많은 여성들이 쉽게 돈을 벌지만 자신을 파괴하는 매춘으로 빠져 들어가는 것이다.

“농촌으로부터의 이주, 가난과 실업은 가족 구조를 갈기갈기 찢어놓는다. 가난한 지역에서 홀부모 가정은 일반화되어 있다. 라틴아메리카 안에는 약

25) Mario Vargas Llosa, “In Defense of the Black Market,” *The New York Times Magazine*, February 22, 1987.

26) Merrick, “Population Pressures,” p. 28.

3,500만 명의 아이들이 가족 간의 유대가 희박하거나 거의 없는 채 살아가고 있는 것으로 추정된다.”²⁷⁾ 최근 나는 브라질의 상파울루에만도 250만 명의 버려진 아이들이 있다는 말을 들었다. 그들 중 5만 명만이 정부기관으로부터 어떤 도움을 받고 있을 뿐이고, 나라 전체적으로는 1,600만 명의 거리의 아이들이 있다는 것이다. 이러한 아이들 중 대부분은 해체된 가족이 남겨놓은 결과이다. 그 중에 많은 아이들이 범죄와 마약 남용의 소용돌이 속에 휩쓸려 들어가게 될 것이다. 볼리비아에는 어린아이들이 마약에 중독되어 마리화나와 코카인을 팔아 생활을 연명해 나가는 슬픈 증거가 있다.

3. 토지 문제와 관련된 위기

누가 토지를 소유하고 있는가? 어떤 목적으로 소유하고 있는가? 어떻게 그것을 활용하고 있는가? 평화로운 토지개혁의 가능성이 있는가? 토지개혁 법안과 프로그램을 성공시키기 위한 지원과 조언은 왜 그렇게 적은가? 오늘날과 같은 토지분배 구조는 얼마나 오랫동안 지속되어 왔는가?

1) 식민지적 유산

식민지 초기부터 땅은 소수의 사람들에게 집중되어 왔다. 몇몇 가문이 그들에게 분배된 거대한 토지(라티폰디오)를 소유하였다. 어떤 학자들은 심지어 오늘날까지도 인구의 10 퍼센트가 토지의 90 퍼센트를 소유하고 있다고 평가한다.²⁸⁾ 너무나 오랜 세월 동안 토지는 비효율적으로 사용되어 왔다. 많은 경우에 있어 부재(不在) 지주들은 도시에서 안락한 생활을 즐기고 있다. 몇몇 나라들에서는 그 거대한 토지들이 식민시대 때부터 세력을 얻은 가문들에 의해 소

유되어 왔다. 최근에 농토들은 수출을 위한 작물경작에 사용되는데, 적은 노동력을 사용하는 기계 집약적 경향으로 가고 있다. 또 다른 경우에 토지는 사람들을 위해서가 아니라 살찐 고기를 만들어 내기 위한 사료로 쓰일 곡물들을 생산하게 되었다. 그 결과 식량을 수출하던 나라들이 이제 식량을 수입하는 진기한 현상이 벌어지고 있다.

2) 뜨거운 감자가 되고 있는 토지개혁

라틴 아메리카에서 쿠데타를 유발시키는 가장 빠른 방법 가운데 하나는 그 정권이 은밀하게 토지개혁을 위한 계획을 만들고 있다고 비난하는 것이다. 이것은 강력한 지주들에게 공포를 불러일으키게 되고, 전통적으로 옛날 귀족계급들을 옹호하는 정당들을 자극하게 된다. 독립시절부터 토지개혁을 시도하던 많은 정권들은 오래 가지 못했다. 몇 나라들만이 부분적으로만 토지개혁을 실행할 수 있었다. 엘살바도르의 경우는 동시대의 좋은 사례연구이다. 고(故) 나폴레옹 두아르테(Napoleoan Duarte)의 기독교 민주당은 마침내 사회구조 개혁과 국가발전에 필요한 단계로서 장기적인 토지개혁 계획을 제정했다. 그러나 두 개의 적대적인 그룹들이 토지개혁의 실행을 방해했다. 마르크스주의 게릴라들은 이 계획이 자신들의 약속을 미리 이행함으로써 자신들에 대한 지지기반을 잠식하게 되겠기에 폭력적인 방법으로 토지개혁을 방해했다. 다른 쪽에서는 극우파들이 정치적 압력과 암살단을 동원하여 방해하였다. 토지개혁은 재정적 지원, 농업적 측면에서의 조언, 시장구조와의 협력, 그리고 정치적 권력이 동반되지 않으면 실패할 수밖에 없다. 분명히 대농장들은 수많은 자그마한 땅들보다 더욱 ‘효과적으로’ 운영될 수 있다. 그러나 토지를 가짐으로써 개인적으로 얻게 되는 이익과 자부심은 농노제도를 통해서 얻은 수 없는 것이며 작은 농장들은 국가의 필요를 채워줄 수 있는 잠재력을 갖는다.

주요 토지개혁이 도입되어 유지되고 있는 국가들은 쿠바·니카라과·볼리비아·멕시코·베네수엘라 그리고 페루이다. 베네수엘라에서는 거대한 농장들을 몰수하는 대신 소유주들에게 배상을 해주는 식으로 토지개혁이 이루어졌다. 페루에서는 토지개혁이 생산성의 하락을 일으키지 않고 점진적으로 이루

27) Maust, "The Plight," p. 5.

28) Burns, *Latin America: A Concise Interpretive History*, 3d ed.(Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1982), pp. 288-89.

어졌다. 1950년대 과테말라의 하코보 아르벤스(Jacobo Arbenz) 정부는 토지 개혁을 시작했다. 그러나 지방 엘리트들과 미국(유나이티드 후루트 회사가 땅을 상실함), 그리고 심지어 가톨릭 교회 지도부까지 합세하여 CIA의 지원을 받은 엘살바도르가 자기 나라 침공을 지지했다. 아르벤스 정권은 전복되었고(그의 정부 안에 공산주의자들의 침투가 있었다는 명백한 증거가 있기는 하였다), 연이은 군사정권들은 그 나라를 조직적으로 파산시켰으며, 악순환되는 폭력의 시슬을 만들어 냈다. 그리고 그것은 최근이야 비로소 개선되기 시작했다. 알곤편에도 상당히 발전된 토지개혁 프로그램이 1983년 과테말라에서 군사 쿠데타를 일으키게 하는 요인 중의 하나로 부각되었다. 당시 그 정변으로 제거된 국가의 수장은 개신교 신자였던 에프라인 리오스 몬트(Efraim Rios Montt) 장군이였다.

4. 도시와 시골의 양분 현상

1) 또 하나의 식민지적 유산

스페인 관료들은 식민지배 초기부터 특별히 도시를 모든 것의 중점으로 삼고 그 나머지 부분들은 단지 도시를 강화시키기 위한 수단으로만 이용하는 패턴을 수립했다. 새로운 문화의 유익이라 할 수 있는 교육, 의료혜택, 정부기관, 교회 지도부, 수출입을 위한 조직들, 그리고 주요한 직업 등 모든 것은 중심이 되는 큰 도시에 집중되어 있었다. 미래는 도시 안에 있었다. 두드러진 예외를 든다면, 초창기의 포르투갈 제국은 식민지였던 브라질을 발전시키는 데 관심이 없었다. 그러나 포르투갈 왕실이 나폴레옹 군대의 침입을 피하여 망명해 와서 리우데자네이루에 정부를 세웠을 때 상황은 달라지기 시작했다. 하지만 그 당시에도 권력은 수출작물을 경작하는 거대한 토지들에 집중되어 있었다. 따라서 전체 문화는 그 영주의 저택을 둘러싸고 전개되었는데, 그것은 미국 남부의 농장을 배경으로 한 삶과 어떤 점에서 비슷한 것이었다. 18세기 아르헨티나는 엘리트의 부에노스아이레스와 '가우초'(gaucho: 전원에 살던 역세고 난폭

한 시골 사람들-역자주)가 이끄는 내륙지방 사이의 기나긴 폭력적인 투쟁에 직면했었다. 마침내 도시가 승리했지만 가우초는 아르헨티나 역사와 기질에 있어 하나의 불멸의 요소가 되었다.

2) 두 개의 세계

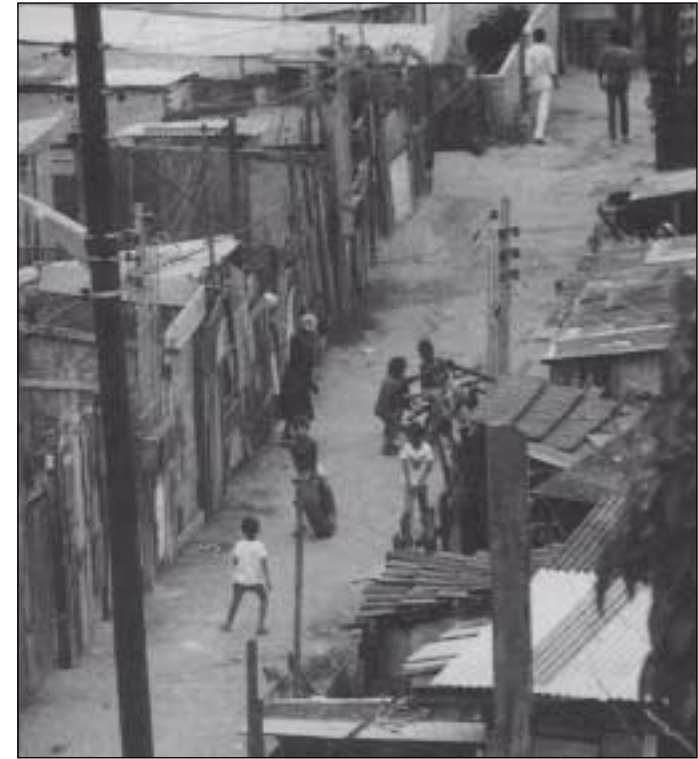
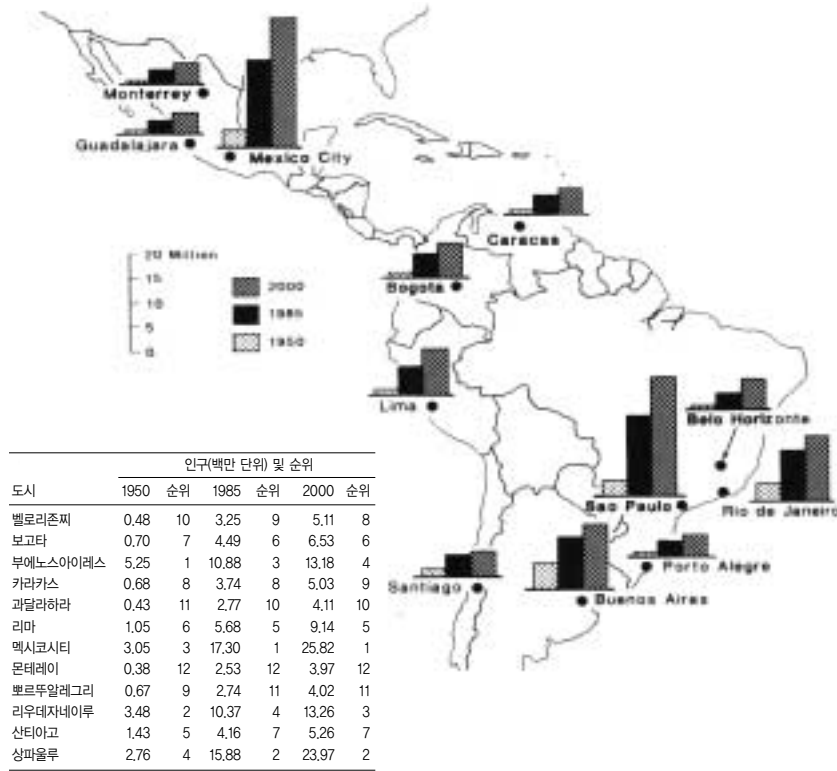
오늘날 우리는 모든 라틴 아메리카 국가에서 큰 도시들과 그 나머지 부분들 사이의 선명한 대조를 보게 된다. 라틴 아메리카를 여행하는 사람들은 짧은 시간 안에 20세기의 문명화된 사회로부터 북미에서는 이미 오래 전에 사라져 버린 세계 속으로 뛰어 들 수 있다. 거기서 생활의 속도는 달라지게 되고, 그곳에 어울리지 않는 트랜지스터 라디오와 디지털 손목시계를 제외하고는 '문명의 증거들'을 볼 수 없게 된다. 운송방법도 동력을 사용하는 고속도 방식과 소나 사람이 지고 가는 방식이 병행되어 대조를 이룬다. 그것은 또한 토양의 세계, 토지의 세계이다. 토지가 비옥한 지역에서는 부차적인 기술 및 종자 그리고 비료의 진보와 더불어 수세기에 걸쳐 풍성한 소출을 내고 있다. 그러나 어떤 지역들은 불모지이거나 이미 지력이 고갈되어버린 땅을 갈면서 병충해와 가뭄, 탈진, 그리고 절망과 싸우며 근근히 생계를 잇기 위한 힘겨운 투쟁을 벌이고 있다.

이러한 두 개의 세계가 공존하는데, 각각 유리한 점과 불리한 점들을 가지고 있다. 명예·권력·고등교육 그리고 좋은 직업들은 도시에서 발견된다. 하지만 도시가 가진 신비적인 매력은 시골의 안정성을 혼란으로 바꾸어 버린다. 도시의 빈민촌들은 알려져 있는 사회조직을 모두 해체해 버린다. 많은 경우에 도시가 자신들의 운명을 개선해 줄 것으로 기대했던 사람들은 '고향'으로 돌아가는 것이 더 유익하다는 것을 발견한다. 삶은 보다 단순하지만 거기에는 배고픔이 덜하고, 선택의 폭은 제한되어있지만 가족 간의 연계성이 사람들에게 일상의 필요를 공급해 주는 것이다.

3) 도시들의 성장

도시가 파괴적인 요소를 많이 가지고 있음에도 불구하고 사람들은 믿을 수

라틴 아메리카에서 제일 큰 12개 도시의 성장: 1950-2000



저변층 사람들의 삶

없을 정도로 계속 밀려들고 있다. 시골 버스 터미널들은 볼품 없는 이삿짐들을 꾸러 가지고 도시에서의 삶에 미래의 모든 것을 걸기 위해 나선 많은 가족들로 붐비고 있다. 1995년 라틴 아메리카 인구의 70 퍼센트는 도시에 살고 있는 것으로 분류되었다. 그 비율이 제일 높은 것은 우루과이(90 퍼센트)와 아르헨티나(87 퍼센트)이며, 과테말라는 제일 낮은 비율(38 퍼센트)을 보인다.²⁹⁾ 위의 도표는 라틴 아메리카의 12개 거대 도시의 현상적 발전을 보여준다.³⁰⁾

29) 1995 World Population Data Sheet.

30) Merrick, "Population Pressures," p. 25.

5. 경제적 위기들

라틴 아메리카의 경제적 미래는 밝지 않다. 매주 새로운 통계숫자들이 나타나는데, 브라질이나 에콰도르의 경우에는 국제 외채가 심각하게 불어나 이자 지급을 중단해야 할 정도이다. 멕시코는 더 많은 차관과 재정조달을 통해 계속 위기를 매꿔 나가고 있고, 페루와 아르헨티나는 채무 불이행을 선언하겠다고 채권국들을 위협하고 있다. 주로 설탕을 생산하는 쿠바나 주석을 생산하는 볼리비아와 같이 단일작물이나 광산물들을 생산하는 나라들은 주요 수출품인 원자재 및 다른 생산품들에 대하여 OPEC(석유수출국기구)같이 자신들의 이익

을 보호할 수 있는 카르텔을 발전시키지 못했다. 석유 붐이 가라앉으면서 유가 상승에 맞추어 짜여졌던 경제계획은 혼란을 초래했다. 특히 멕시코의 경우가 그랬다. 1987년에 일어난 에콰도르의 지진과 거대한 진흙사태는 수천 명의 사람들을 사망케 했을 뿐 아니라 국가 석유산업을 일시적으로 붕괴시켰다. 1986년 초에 브라질이 자랑하던 ‘크루사두(Cruzado) 계획은 일년도 못 되어 세 자리 수의 인플레이션을 일으키며 실패로 돌아갔고, 1080억 달러의 빚에 대한 이자지불을 갑자기 중단했다. 1987년 상파울루의 한 주요 경제잡지는 거꾸로 그려진 나라의 지도에 “총체적 혼란”(GENERAL CONFUSION)이라는 표제를 함께 달았다.

라틴 아메리카에 관한 사실 중에서 외채 위기만큼 국제사회의 표제를 독점적으로 장식하는 것은 없다. 그 규모는 천문학적 숫자로서 줄어들지 않고 있는데, 각국 정부는 군부 쿠데타나 다음 선거에서 패배하지 않으면서도 경제정책을 개혁해야 한다는 압력과 씨름하고 있다. 여기에 1987년 11월 현재 몇몇 국가들의 외채 기록현황을 제시한다.³¹⁾

(단위:10억 달러)

국 가	외채	국민 1인당 외채
아르헨티나	48.40	\$ 1,484.00
브라질	107.00	713.00
코스타리카	4.20	1,448.00
에콰도르	9.20	860.00
멕시코	97.40	1,094.00
파나마	4.70	1,958.00
페루	13.70	665.00
베네수엘라	32.10	1,637.00

무엇보다도 우선적으로 외채 문제를 다루기 위해 새롭게 부상한 라틴 아메

31) Gary Lewis, "Strategic Survey 1988," *South*, November 1987, pp. 50-51.

리카 안에서 정치 블록은 멕시코, 파나마, 콜롬비아, 베네수엘라, 브라질, 아르헨티나, 페루 그리고 우루과이로 구성된 ‘8개국 그룹’이다. 외채 협상 재시도를 위한 해결책을 마련하고자 최근에 멕시코에서 정상회담이 열렸다. 라틴 아메리카 정부 예산의 약 30 퍼센트 내지 40 퍼센트는 단지 외채 이자를 갚기 위해 사용되는데, 이것은 여러 가지 사회적인 위기들을 양산해 낼 것이다.³²⁾

이 문제 외에도 나라를 멩들게 하는 조직적이고 구조화된 부패, 수입보다 탈세가 더 많은 부적절한 세금 징수 시스템, 무능한 행정과 장기적 안목이 결여된 계획은 불안한 장래를 예측케 한다. 재정을 창출하기 위한 방법으로 최근에 실험된 것은 외국 은행들로 하여금 악성 외채들을 인화된 가격에 사거나 팔 수 있도록 허용함으로써 외채를 주식으로 전환(debt-equity conversion)할 수 있도록 허용하는 정책이다. 이것은 외채를 그에 상응하는 그 나라 돈으로 바꾸



소수 특권층의 삶

32) "Latin America," *South*, January 1988, pp. 17-29.

어 그 나라의 사업에 투자하도록 요구한다. 이것의 부정적인 측면은 국민기업과 천연자원에 대한 국가의 주권을 상실하도록 만든다는 것이다. 그러나 그 반면에 투자와 발전을 자극한다는 긍정적인 측면도 가지고 있다. 『사우스』(South) 라는 잡지는 이러한 교환시장(swap-market) 붐에 대해 많은 지면을 할애하고 있다.³³⁾

1) 경제적 위기에 관한 결론

오래 전부터 계속 라틴 아메리카는 희망이 보이지 않는 경제적 미래에 직면하고 있다. 수백만 명의 그 대륙 사람들은 가장 번영된 국가의 시민들조차도 이민만이 유일한 대안이라고 결론짓고 있다. 아르헨티나는 1960년 이래만 해도 60만 명이 넘는 사람들이 미국, 브라질, 스페인, 베네수엘라, 호주, 캐나다로 빠져나가는 것을 경험했다.³⁴⁾ 모두가 미국으로 가는 것은 아니라는 데 주목해야 한다. 중미에서 셀 수 없이 많은 사람들이 정치적·경제적 혼란을 피해 불법으로 미국에 흘러 들어가고 있다. 그리고 멕시코는 실업과 경제적 위기를 완화시킬 안전 밸브로서 북쪽 국경을 계속 활용할 것이다. 한편 멕시코의 경제위기는 점점 더 가중되고 있다. 『사우스』(South) 잡지는 다음과 같이 보고하고 있다.

물가상승은 멕시코의 가난한 계층에게 고통을 증가시키고 있다. 1988년 12월 중순 멕시코 시티의 하루 평균 임금은 미화 2달러 50센트를 밑도는 5,626 페소로서, 1981년 당시 임금의 겨우 50 퍼센트에 상당하는 것이었다. 콩, 쌀, 설탕 그리고 옥수수와 같은 기본적인 장바구니 물품들은 현재 최소 임금보다 14 퍼센트 이상 가격이 올랐다.³⁵⁾

33) "South on Latin America," Special section of *South*, October 1987, pp. 1-9.

34) "Argentina Looks to Stem the Flow of Emigrants," *Wall Street Journal*, March 20, 1987.

35) Richard Lapper, "Mexico: Running Out of Options," *South*, February 1988, pp. 23-24.

6. 라틴 아메리카의 사회 계층구조

라틴 아메리카의 계층구조는 수백 년에 걸쳐 형성된 것이다. 이에 대한 나라별 양상을 정확히 설명하기란 쉽지 않은데, 그것은 나라마다 양상이 각기 다르기 때문이다. 그러나 내가 추정하기로는 아마도 최상류층은 2 퍼센트 정도이고, 중산층은 많아야 18 퍼센트, 그리고 나머지 80 퍼센트는 빈민층이다. 새롭게 중산층으로 떠오르는 구성원들은 이러한 패턴을 깨뜨리고 있다. 그들 중 대부분이 한 세대 전만 해도 '서민층'을 이루던 사람들이었다. 그래서 사람들은 그들이 계층 상승을 하면서도 저변층 사람들에 대해 보다 깊은 관심을 가지리라 기대할지 모른다. 그러나 그들은 혜택을 누리지 못하는 사람들을 향한 깊은 사회적 인식을 갖지 못한 채 급속히 높은 계층으로 사회적 이동을 해버린다. 왜 그들은 정의와 변화를 위한 자연스러운 촉진제 역할을 하지 못하는 것일까? 기억력이 좋지 못한 '새로운 부자'들은 자신들의 뿌리를 금세 잊어버리고 쉽게 엘리트 계층의 가치체계를 채택하고 있다. 리처드 애담스(Richard Adams)는 "외관상 새로운 중산층 그룹은 경제적 입장이나 기본적 가치체계 모두에 있어 전통적인 상류계층의 연장에 불과하다."고 평하고 있다.³⁶⁾

인디오들은 신분상승을 시도하려 할 때 자신들을 반대하는 장애물이 너무도 많다는 것을 발견한다. 자신들의 토착적인 공동체로 돌아가면 지방 엘리트 계층에 속할 수 있는 사람들도 일단 메스티조 사회에 발을 들여놓을 때 자동적으로 국가 사회계층의 등급에서 몇 단계 아래로 떨어지게 된다. 의료, 법률, 엔지니어링 분야는 제한적이거나 사회적 신분상승의 문을 열어 놓았다. 하지만 인디오들을 향한 인종적 편견은 매우 심하다. 왜냐하면 그들은 지배적 사회와는 다른 세계에 속해 있고, 많은 경우에 그들은 열간이이거나 현대 사회에 적응할 수 없는 사람들로 간주되고 있다. 몇몇 다른 나라들의 경우는 이러한 편견을 흑인들에게 직접적으로 쏟는다. 중미의 한 나라는 흑인들이 영주권을 갖

36) Richard N. Adams, "Political Power and Social Structure," in Claudio Veliz, ed., *The Politics of Conformity in Latin America*(London: Oxford University, 1967), p. 7.

는 것을 금지하는 헌법조항을 갖고 있었다. 한편 자신들의 인종적 혼합에 대해 자부심을 지니고 있는 브라질에도 인종적 편견은 존재한다. 국가 정치 지도자들, 군대의 장관들 그리고 최고위층 기업가들 중에서 얼마나 많은 흑인이 있는지 조사해 보라.

7. 라틴 아메리카의 정치적 위기

앞에서 나는 이미 라틴 아메리카의 정치적 불안정에 대해 충분히 강조했다. 라틴 아메리카는 강경 노선의 마르크스주의, 사회주의, 자유기업 중심의 자본주의에 관한 실험과 비판이 공존했던 정치적 소용돌이의 장소였다. 어떤 체제도 안정을 주지 못했고 평화와 정의 그리고 자유가 보장되지 않는다. 법은 단지 지배계급을 위해서만 존재할 뿐 평범한 서민들을 위해서는 아무런 역할을 하지 못한다. gaucho(가우초)였던 마르틴 피에로(Martin Fierro)는 “법은 나이트와 같아서 칼자루를 쥐고 있는 사람은 상하게 하지 않는다.”라고 말했다. 선지자 하박국은 라틴 아메리카의 상황을 잘 이해할 수 있을 것이다.

몇 년 전 참석했던 텍사스 오스틴 대학의 한 세미나에서 칠레 기독교 민주당의 대통령 후보였던 라도미로 토믹(Radomiro Tomić)은 라틴 아메리카의 정치적 문제들에 대해 분석했다. 그는 그 문제들이 내부적 빈곤, 내부적 분열 그리고 외부적 종속이라는 삼중성을 가지고 있다고 했다. 그가 제시한 중요한 질문들은 다음과 같은 것들이었다. 누가 통치하는가? 어떻게 통치하는가? 왜 그들이 통치하는가? 누구의 유익을 위해 통치하는가? 라틴 아메리카의 국가들은 그에게 ‘자본주의에 의해 세 시간 전에 태어난 조산아 내지 유산된 슬픈 운명의 아이’를 상기시켜 준다고 했다. 비록 자신은 아옌테(Salvador Allende, 1970년 마르크스주의자로서 라틴 아메리카 역사상 처음으로 선거를 통해 칠레 대통령에 당선되었으나, 3년 뒤 피노체트 장군이 주도한 군사 쿠데타에 의해 살해됨-역사주)와의 선거전에서 패배했지만, 쿠데타에 의해 마르크스주의 정부가 전복된 것은 ‘라틴 아메리카에서는 대의적 민주주의와 사회 질서가 공존할 수 없음을 보여주는 결정적인 예’라고 결론지었다.



멕시코시티-폭발적으로 성장하고 있는 라틴 아메리카의 도시의 모습

1970년대 중반기에 페루는 민족주의가 가미된 사회주의를 실험했다. 그것은 페루식 르네상스라고 선전되었고, 국가를 위해 ‘새로운 인간’이 창설되었다고 극구 칭찬받았다. 인디오 언어인 케추아(Quechua)가 자부심 속에서 통용되었고, 토지개혁이 시행되는 가운데 미래는 약속으로 빛나는 것처럼 보였다. 그 당시에 좌익계 저널리스트였던 이스마엘 프리아스(Ismael Frias)는 미국 석유회사를 추방하고 그 재산을 몰수했던 것이야말로 국가주권을 확인하기 위한 첫 발걸음이었다고 썼다.

“그것은 진정으로 오랜 역사를 자랑하는 페루가 단지 중요한 국가자원 중의 하나를 다시 살린 것에 그친 것이 아니라, 40년 이상 제국주의적 세력에 의해

침해당했던 국가적 자존심이라는 높은 가치를 되찾은 것이다.” 마르크스주의 역시 정치적 대안은 되지 못했는데, 그 체제가 ‘노동착취, 정치적 압제 그리고 제국주의를 대표하는 것으로 가장 나쁜 형태의 자본주의만큼이나 청산되어야 할 것’ 이기 때문이라고 프리아스는 말했다. 그 새로운 체제는 사회주의적인 것이 되어야 하지만, 그것은 라틴적 성향을 띠게 될 것이라고 했다. 프리아스는 다음과 같이 결론을 맺었다. “이것은 민족주의 성격을 띤 페루식 혁명이 일종의 사회주의로 발전된 것으로서 인도주의적이며 자유주의적이고 문화적으로는 기독교적 전통의 세례를 받은 것이다. 그리고 그것은 민족적, 애국적 그리고 무엇보다도 페루적이 될 것이며, 이러한 점에서 어쩔 수 없이 반제국주의적 성격을 갖게 될 것이다.”³⁷⁾ 하지만 그러한 실험마저도 내부적이고 국제적인 반대와 장애에 부딪혀 실패하고 말았다.

오늘날 수년간 지속적인 경제안정 기록을 가지고 있는 국가를 지목하기는 어렵다. 하지만 적어도 지금은 수십 년 간의 군사 전체주의적인 시대는 종말을 맞았다. 그러나 라틴 아메리카에서 가장 힘있는 엘리트 그룹 중의 하나인 군부는 배후에서 정권들을 조정하며 자신들의 세력이 위협받지 않도록 하고 있다. 멕시코는 직업적이고 비정치적인 군대를 가지고 있는 국가이며, 코스타리카는 군부 불개입의 전통을 유지하고 있다. 하지만 아르헨티나에서는 포클랜드 섬에서 있었던 영국과의 전쟁에서 패배한 후, 뒤이은 시민정부에 의해 전직 군부 출신의 대통령들이 사법처리를 통해 감옥에 들어갔고, 1989년 페론주의 정부는 군부 및 가톨릭 고위층과 화해를 시도했다. 그러나 다른 국가들의 군부는 아르헨티나의 군부가 겪은 것과 같은 일이 발생하지 않도록 노력하고 있다.

민주주의는 여전히 사람을 매혹하는 특징을 가지고 있다. 한 멕시코 정치가는 최근에 다음과 같은 냉소적인 유머를 던졌다. “민주주의는 성배(聖杯: Holy Grail)와 같다. 모든 사람들이 그것에 관해 이야기하지만 실제로 그것을 본 사람은 아무도 없다.” 1995년 거의 대부분의 라틴 아메리카 정부들은 다양한 형태의 민주주의적 시스템을 실험하고 있는 중이지만 그것은 일종의 불안한 휴전 상태였다. 중미는 매우 상반되는 정치적 대안들로 인해 진통하고 있다. 이

데올로기와 실천의 양쪽 면에서 소란스러운 사회의 소용돌이를 잠재울 수 있는가 하는 것이 미래를 위한 엄격한 선택의 기준이 될 것이다. 라틴 아메리카에서 정직한 정부를 꿈꾼다는 것은 지나친 일일까?

카밀로 토레스(Camilo Torres), 체 게바라(Che Guevara), 살바도르 아옌데(Salvador Allende)와 같은 좌익계 영웅들이 우상시되고 있다. 각 국가는 볼리바르(Simon Bolivar)와 같은 불멸의 명성을 가진 독립의 영웅 또는 자신들의 역사에 중요한 자취를 남긴 인물들을 가지고 있다. 하지만 라틴 아메리카에 있어 민주주의는 아직 이상화할 만한 영웅을 가지고 있지 못한 것처럼 보인다. 라틴 아메리카 민주주의는 정치적 이데올로기와 그 가치에 대한 깊은 헌신 그 모두가 부족한 것이 아닐까? 오늘날의 라틴 아메리카 사람들은 어떤 대안들을 가지고 있는가? 그들 중 대부분은 자신들의 나라를 사랑하며, 희망을 바라보는 가운데 자신들이 태어나고 자란 곳에 계속 머물게 되겠지만, 어떤 이들은 합법적이든 비합법적이든 라틴 아메리카 대륙의 다른 나라들로, 또는 신화와 부서진 꿈들이 뒤섞여 있는 ‘약속의 땅’ 북미(EI Norte)로 이민을 가게 될 것이다.

8. 미국과의 애증 관계

독립 이전부터 현재에 이르기까지 라틴 아메리카 사람들은 미국을 향한 자신들의 태도를 놓고 갈등해 왔다. 전 장(章)들에서는 미국의 헌법을 모델로 삼은 라틴 아메리카 국가들의 초기에 북쪽의 이웃을 향해 가졌던 일종의 호의적인 태도들에 관해 강조를 했다. 대략 백 년 정도 라틴 아메리카 사람들은 미국을 바라보면서 한 신생 국가가 것처럼 빨리 성장할 수 있다는 데 대해 부러움이 가미된 일종의 긍지를 느꼈다고 할 수 있다. 하지만 20세기로 전환될 즈음부터 이러한 애정은 퇴색되었다. 그때부터 미국은 쿠바, 푸에르토리코, 파나마, 멕시코, 카리브 및 중미 국가들에 대해 간섭하며 제국주의적 팽창에 따른 강경 외교 정책을 펴기 시작했다. 이 모든 것은 라틴 아메리카인들로 하여금 미국을 향해 다음과 같은 극적인 태도변화를 가져오게 했다. “저 북쪽의 거대한 이웃은 실제로 우리를 사랑하고 있지 않다. 우리는 짝사랑을 하고 있는 것이다. 민주주의

37) Ismael Frias, *Vision*, April 30, 1975, p. 25.

와 자유의 나라는 다른 국가들의 민주주의와 자유를 존중하지 않는다.”

나는 이미 스페인적 가치와 문화를 옹호하기 위해 일어섰던 라틴 아메리카의 지식인들에 관해서 언급했다. 호세 엔리케 로도(Jose Enrique Rodo)의 아리엘(Ariel)³⁸⁾은 라틴 아메리카의 미(美)와 이상주의가 가진 가족적·그리스도교적·도덕적 가치들을 찬양하면서 북미인들의 차가운 실용주의를 비난했다. 하지만 로도의 정신을 가지고 “루즈벨트에게 보내는 송시(頌詩)”라는 제목의 날카로운 비판을 우아한 필치로 기록한 이는 니카라과의 시인 루벤 다리오(Ruben Dario)였다.

사냥꾼인 너에게는, 성서적 음색으로 또는 윌트 휘트맨의 시로 말해야만 한다.

너는 원시적인 동시에 현대적이고, 단순하면서도 복잡하다. 너는 조지 워싱턴의 일부이며 니므롯의 일부이다.

너는 바로 미합중국으로서, 인디오의 피를 가지고 있고, 여전히 그리스도께 기도하며 스페인어를 말하고 있는 다른 아메리카, 우리 천진한 아메리카의 미래의 침략자이다.

너는 강하고, 네 인종에 대해 자신감을 가졌다.

너는 문화적이며, 유능하다. 너는 톨스토이를 반대한다.

너는 알렉산더 느부갓네살과 같이 말을 달리고 호랑이들을 죽인다.

(너는 요즈음 말로 하면, 에너지학과 교수이다).

너는 인생을 일종의 화력으로 생각하고,

일종의 침입을 진보로,

어디든 너의 총알이 미치는 곳에 미래가 있다고 간주한다.

싫다.

미합중국은 거대하고 힘이 세다.

언제든 그것이 짓밟고 나설 때면,

거대한 안데스의 등뼈를 타고 깊은 전율이 흐른다.

그들이 지르는 소리는 사자의 울부짖음과 같다.

우고(Hugo)는 그랜트에게 말했다. “그 별들은 당신들 것이다.”

(아르헨티나의 돛은 해는 거의 햇살을 비추지 못하고,

칠레의 별은 솟아오르고 있기는 하다만.....*) 부유한 나라,

맘몬 숭배를 헤라클레스 숭배와 결합시키고 있다.

반면, 자유의 여신상은 뉴욕에서 햇불을 높이 쳐들어

그들이 쉽게 정복하도록 길을 비춰주고 있다.

* 아르헨티나와 칠레의 국기에 있는 상징들을 지칭함-역자주

하지만 우리들의 아메리카는, 오래 전 네사알꼬요틀 시대 이래로 시인들을 가지고 있었다.

우리의 아메리카는 위대한 바쿠스의 발자국을 보존하고 있고,

한때 목신(牧神) 팬의 문자들을 익히기도 했으며,

별들을 관찰했는데, 아틀란티스에 대해서도 알고 있었고

(그 이름은 플라톤에서 우리에게 전해 내려오고 있다.)

생명이 시작된 최초의 순간부터, 사람들은 살아오고 있다.

빛 가운데, 불 가운데, 향기 가운데, 그리고 사랑 가운데—

목떼수마와 아따왈빠의 아메리카,

콜럼버스의 자취가 배어 있는 아메리카,

가톨릭의 아메리카, 스페인계 아메리카,

고상한 까우떼목이 다음과 같이 말한 아메리카.

“나는 장미화단처럼 걱정거리 없는 환경에 살고 있지 않다.”

우리의 아메리카는,

허리케인에 흔들리고, 사랑에 흔들린다.

색슨족의 눈과 야만인의 영혼을 가진 사람들이여,

우리 아메리카는 살아 있다. 그리고 꿈꾸고 있다. 그리고 사랑하고 있다.

38) Jose Enrique Rodo, *Ariel*(Mexico: Editorial Porrúa, S. A., 1970)

우리는 태양의 딸이다. 조심하라.
스페인계 아메리카여 영원하라!
스페인 사자의 수많은 새끼들이 자유로운 가운데 어슬렁거리고 있다.
루즈벨트여, 당신의 철 발톱으로 우리를 움켜쥐기 전,
당신은 신의 뜻에 의해
창백한 포수와 공포에 떠는 사냥꾼이 되고야 말 것이다.

너는 비록 모든 것을 가지고 있을지라도, 한 가지 부족한 것이 있다.
그것은 바로 하나님!³⁹⁾

과테말라의 지식인으로서 사회 민주당 정치인이며 전직 대통령이었던 후안 호세 아레발로(Juan Jose Arevalo)는 『상어와 정어리들』(*The Shark and the Sardines*)이라는 상징적인 책을 썼는데, 거기서 그는 미국을 상어로, 라틴 아메리카를 정어리로 비유하고 있다. 그의 주장에 불쾌해질 독자들도 있겠지만, 그 드러내고자 하는 바를 이해하기 위해 숙고할 가치가 있다.

기업가적 정신에 저항하는 태도 속에서 우리가 여전히 대단히 스페인적이라는 것을 깨닫는다. 또한 우리는 가톨릭교도이기를 저버리지 않고 있으며, 낭만적이기를 그만두지 않고, 그리고 우리는 계몽주의적 이상이 없는 사생활에 대해서는 상상할 수조차 없다. 만일 당신들이 우리의 친구들이 되기를 원한다면, 우리를 있는 그대로 받아들여야 할 것이다. 당신들의 이미지로 우리를 재구성하려고 시도하지 말라. 기계적 문명화, 물질적 진보, 산업적 기술, 재정적 신용, 안락한 삶, 취미생활, 이 모든 것은 당신들 인생의 노동과 향락의 프로그램 속에 들어 있다. 그러나 우리들은 인간 삶의 본질이 이러한 것들 속에 있다고 믿지 않는다.⁴⁰⁾

39) Ruben Dario, "To Roosevelt," in Sheldon B. Liss and Peggy K. Liss, eds., *Man, State, and Society in Latin American History*(New York: Praeger, 1972), pp. 294-95.

40) Geyer, *The New Latins*, p. 116.

나는 어느 날 아레발로 박사와 과테말라시티에서 대화를 나눈 적이 있었다. 그는 칠십대 후반의 정중하고도 품위 있는 신사였으며 과테말라의 진정한 자유주의 혁명가 중의 한 사람이었다. 그는 길고도 잔인한 독재가 끝나면서 실시된 자유선거에서 국민들의 큰 꿈과 희망 가운데 대통령으로 선출된 바 있다. 내가 『상어와 정어리들』에 관하여 질문했을 때, 그 자신도 미국인들과 미국을 존중하지만, 어떤 역사의 시점에서 자신들의 욕심을 채우기 위해 정어리들을 희생시키는 세상의 모든 종류의 상어들에 대하여 강력한 말로 표현할 필요가 있음을 느꼈다고 말해주었다. 나 역시 거기에 동감하게 되었다.

보다 최근의 역사에 있어 미국은 라틴 아메리카에게 혼란스러운 신호를 전달해 왔다. 한편으로 프랭클린 루스벨트와 존 F. 케네디는 라틴 아메리카를 존중했던 사람들로 기록에 남아 전해지고 있다. 케네디가 암살 당하자 그의 업적은 미화되었다. 그의 진보를 위한 동맹(Alliance for Progress) 정책은 물론, 쿠바의 피그스(Pigs) 만(灣) 침공 지원조차도 별다른 질책을 받지 않고 넘어갔다. 1970년대는 워터게이트 사건, 베트남 전쟁, CIA 스캔들과 다국적 기업들이 수백만 달러의 뇌물을 사용한 사건들이 연속하여 터진 시기였는데, 이것은 스페인의 유명한 살바도르 데마다리아가(Salvador deMadariaga)로 하여금 '미국의 모든 도덕적 권위의 수직적 하락'이라는 표현을 쓰게끔 만들었다.⁴¹⁾

라틴 아메리카 사람들은 지미 카터와 로널드 레이건의 외교정책들 사이에서 곤혹스러운 시간을 가졌다. 카터는 우익으로부터는 비난을 받지만 진보적인 사람들로부터는 높은 평가를 받고 있다. 레이건의 경우는 그 정반대의 경험을 하고 있다. 카터 행정부 기간에 파나마 운하를 파나마 국민들에게 돌려주기로 한 것은 마땅히 해야 하는 '정당한' 일이었는데, 그 용기 있는 행동은 라틴 아메리카 사람들로 하여금 미국에 호의를 갖도록 만들었다. 그러나 1982년 말 비나스(포크랜드) 섬들을 둘러싸고 일어난 전쟁에서 레이건 행정부가 영국을 지원한 것은 격렬한 적대감정을 일으켰다. 미국은 라틴 아메리카와 맺은 조약들을 어기면서 영국을 공개적으로 지원했다. 니카라과에 대한 레이건의 태도

41) *Vision*, p. 25.



좌익 군사 세력



우익 군사 세력

는 또 하나의 위험한 군사적 게임의 실레였다. 미국 의회는 우유부단함 때문에 절대적인 신뢰를 잃어버려도 마땅하지만, 많은 진지한 관찰자들은 과연 미국이 중미에 대해 ‘어떤’ 정책이라도 가지고 있는 것인지 의심하고 있다. 부시와 클린턴 행정부들은 보다 민감한 라틴 아메리카 정책을 표방하고 있는데, 오로지 시간만이 진위를 밝혀줄 것이다.

이러한 미국과의 애증(愛憎) 관계는 오늘날 다양한 형태로 드러난다. 한편으로 대부분의 라틴 아메리카 사람들은 미국식 생활양식을 선망하고 찬사를 보낸다. 그리고 일반적으로 개개인 ‘그링고 (Gringo: 라틴 사람들이 미국인을 폄하시켜서 칭하는 말로서, 그 어원은 1914년 멕시코 혁명의 와중에 베라크루스를 점령했던 푸른색 제복의 미국 해병대를 향해 ‘꺼져라!’ <green go>라고 한 데서 연유했다는 이야기가 있음-역자주), ‘양키’, ‘북미인’에 대해서는 친절할 것이다. 그들은 외국의 생활양식을 모방하려 애쓰는 한편, 미국의 외교정책이 수시로 지나치게 강경하고 근시안적이며, 자기유의 추구에 급급해 하는데 대해 좌절감을 느낀다. 따라서 라틴 아메리카에는 언제나 미국을 격렬하게 공격하는 강력한 소수 그룹이 존재하게 될 것이다.

하지만 또한 자신들의 현실에 정면으로 대면하고자 노력하며 의미 있는 목소리로 성장하고 있는 라틴 아메리카 사람들의 그룹이 있다. 예를 들어, 베네수엘라의 고(故) 카를로스 랑헬(Carlos Rangel)은 그러한 사람들을 대변하는 사람 중의 하나였다. 그는 『라틴 아메리카 사람들: 그들의 미국과의 애증 관계』라는 통찰력 넘치는 책을 썼다. 그는 자주성을 내버리고 비굴하게 미국적인 것을 추종하지 않았을 뿐더러, 미국에 대해 신중하고도 객관적으로 거침없이 비판했다. 그리고 그가 자신들의 모든 문제를 미국 때문이라고 비난하는 라틴 아메리카 사람들에게 대해서도 역시 두려움 없이 비판했다는 사실은 더욱 중요하다. 그는 단순히 종속이론을 받아들임으로써 저발전에 대한 자신들의 책임을 회피하는 것을 거부했다. “우리 라틴 아메리카 사람들은 종속이론을 핑계 대며 우리의 실패의 원인들에 대해 간과하면서 또 다른 자기기만의 사이클을 그리기 시작하는 것이다. 우리는 다시 한 번 미국인들의 성공과 라틴 아메리카 사람들의 실패의 원인이 미국인들의 장점과 라틴 아메리카 사람들의 약점에서 발견된다는 것을 인정하기를 거부하고 있는 것이다.”라고 그는 말했다.

다.⁴²⁾ 이러한 글들은 더 주의 깊게 연구해 볼 가치가 있다.

9. 결론

식민지적 유산은 독립 후의 까우디요(caudillo) 시대, 기술 관료들의 시대, 모방의 시대, 권리를 박탈당한 대중들, 불평등한 사회, 계급구조, 국제적 종속 및 내부적 압제, 마르크스주의와 이기적인 자본주의 등의 실험들과 개인적이고 구조적인 죄, 심지어 악한 영적 세력들(demonic principalities)까지 합쳐져서 모두 라틴 아메리카에 불리하게 작용해 왔다. 우리는 다시 한 번 역사의 방향을 아실 뿐 아니라 역사를 다스리시는 주권자 하나님에 대한 믿음을 가져야 한다. 처음부터 예수 그리스도께서는 평화, 번영, 높은 위치와 권력 속에서가 아니라 영적 전쟁의 상황 속에서 그의 교회가 세워질 것이라고 분명히 말씀하셨다. 분명히 라틴 아메리카는 그러한 갈등에 대한 실험 현장으로서, 위기는 그 대륙의 멋진 백성들로 하여금 용기 있고 권세 있는 승리자 예수 그리스도의 인격 안에서 궁극적인 해답을 찾도록 몰아가고 있다. 동시에 교회는 이 지구상에 자신의 문화명령(cultural mandate)을 성취해야 할 사명을 가지고 있다.

라틴 아메리카의 복음주의적 배경을 가진 경건하고 헌신적이며, 유능하고 정직하며, 검증된 경험이 있는 지도자들은 늘어나고 있는데, 그들은 정부관직과 같은 사회의 공적 영역에 들어가서 예수 그리스도의 이름으로 동료 시민들을 섬기기 위해 활동해야만 한다. 이러한 날이 속히 오게 되기를!

42) Carlos Rangel, *The Latin Americans: Their Love-hate Relationship with the United States*, translated from the French by Ivan Kats(New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), p. 44.

제4장 영적 차원에서 본 라틴 아메리카

우리는 그야말로 종교적인 사람들로서, 우리들의 혈관 속에는 영성이 흐르고 있다.

- 어떤 라틴 아메리카인

내가 뭔가를 인식할 수 있는 나이로 접어든 이후, 즉 나의 유아기와 유년기 동안, 예수 그리스도라는 이름은 우리 집과 학교에서 가장 친숙한 이름 중 하나였다. 그 특별한 인물이 상징하고 있는 사상과 나를 지탱해 주고 있는 사상 사이에서 나는 결코 어떤 모순도 보지 못했다.¹⁾

- 피델 카스트로

라틴 아메리카의 종교적 모자이크는 그 대륙의 무지개와도 같은 인종적 다양성과 겹쳐져 관찰자로 하여금 때로 혼동 가운데 빠지게 만들 수 있다. 이 대륙의 토착민들이 숭배하던 원래 종교들은 오늘날도 인디오들의 세계관에 남아 있는 애니미즘이었다. 그 이후 스페인과 포르투갈 사람들이 그리스도를 들여

1) Richard N. Ostling, "Castro Looks at Christianity," *Time*, December 30, 1985, p. 71.

왔는데, 그 그리스도는 무어(Moor: 아프리카 서북부에 살던 베르베르 인종과 아랍 인종의 혼혈종으로 스페인을 정복했던 회교도들-역자주) 풍의 중세기적 종자들과 합성된 '다른' 형태의 스페인식 그리스도(the other Spanish Christ)로서 강제로 도입되었다. 그 그리스도는 여러 가지 방법으로 정령숭배 신앙과 뒤섞이면서 오늘날 전 대륙에 걸쳐 혼합주의를 만들어 냈는데, 그것은 특히 민속 가톨릭 신앙(popular Catholicism) 안에서 분명히 볼 수 있다. 이전 시대에 그러한 합성된 그리스도는 엄격하고도 고통을 감수하는 스페인적 정체성을 보여 주었다. 말하자면 그는 신비와 기적, 그리고 권위의 매개체였다. 종교적 모자이크에 있어 세 번째의 주요 영적 요소는 아프리카 사람들이 노예로서 신세계로 수입되면서 함께 들어왔다. 가톨릭 신앙은 식민시대 통치자들의 공인된 종교였지만, 흑인들은 그 종교 안에 자신들의 정서에 보다 호소력을 가지고 있는 가치체계를 주입시켰으며, 또 자신들의 영적 전통인 강신술(spiritism)을 가미시켰다. 이것은 또 다른 형태의 혼합주의를 만들어 냈다. 그것은 특히 인구의 30 퍼센트 정도가 자신들을 가톨릭 신자인 동시에 강신술 추종자라고 부르는 오늘날의 브라질에서 두드러지게 나타나고 있다.

19세기 말, 성경에서 보여주는 그리스도의 모습에 더욱 가까운 그리스도가 라틴 아메리카 국가들에 모습을 드러내게 되었다. 초기에 그 그리스도는 환대받지 못하는 가운데 이 국가들에 도착했다. 그런데 그 모습은 종종 앵글로색슨 풍의 옷차림을 하고 있었다. 그럼에도 불구하고 성경은 자신의 권능으로 말씀했다. 왜냐하면 이 그리스도야말로 사람들을 변화시키는 초자연적인 분이었기 때문이었다. 수십 년 동안 복음주의자들은 자신들이 소수집단이라는 열등의식과 심지어 사회에 드러내지 않고 숨어서 살아가야 한다는 정신상태를 지니고 있었다. 그러나 근래에 복음주의 교회들은 종교계뿐 아니라 일반 관찰자들을 놀라게 할 정도로 폭발적인 성장을 하고 있다. 라틴 아메리카 복음주의자들의 심장박동이 빨라지고 있다. 사람들의 생활이 변화되고 있으며, 대륙 전체에서 소망이 솟아오르고 있다. 물론 모든 조짐들이 성경적 관점에서 판단하여 건강한 것은 아니다. 많은 교회들이 앵글로색슨계 교회들이 겪는 유사한 문제들로 인해 고통받고 있으며, 어떤 교회들은 자기네 나라가 가진 독특한 문제들을 반영하고 있다. 많은 대형교회와 교단들이 있지만, 그것이 그들 모두가 건강하다

는 것을 의미하지는 않는다. 그들 중 다수가 교리적 오류, 불충분한 성경적 가르침, 또는 지나친 감정주의로 인해 앓고 있다. 라틴 아메리카의 복음주의 교회를 주의 깊게 살피기 위해서는 분석적인 눈이 요구된다.²⁾

지난 수십 년 동안에는 정령숭배 신앙, 가톨릭 신앙, 강신술 그리고 복음주의 개신교만이 중요한 영적 대안들로 제시되어 왔다. 그런데 이제에는 다른 그룹들이 이 시나리오에 침입했다. 다른 사이비 집단들 또한 수천 명의 선교사를 보냈고 개종자들을 만들었다. 볼리비아 인디오 그룹들 중에 바하이(Bahai) 교는 큰 비중을 차지하고 있어서, 국가 전체 인구의 3 퍼센트가 그 신앙을 추종하고 있다. 짐 존스(Jim Jones)는 가이아나에서 비극적인 역사를 만들어 냈고, 동양적이고 신비적인 그룹들도 그들의 영적 대안을 제시하고 있으며, 심지어 영지주의조차 특유의 제안을 하고 있다. 마르크스주의적 유물론과 소비주의적 물질주의의 세속종교들은 심각한 결과들을 부추기고, 어떤 나라에서는 무신론조차 성과를 거두고 있다. 예를 들어 우루과이에서는 인구의 37 퍼센트가, 쿠바에서는 대중의 44 퍼센트가 무신론자라고 주장하고 있다.³⁾

오늘날의 라틴 아메리카 사람들은 감정에 와 닿고 확신을 주며 개인적 삶의 변화를 제안한다면 어떤 형태의 영적 메시지라 하더라도 그것을 향해 마음과 삶을 열고 있는 듯이 보인다. 거의 모든 라틴 아메리카 국가들에 있어 그것은 분명히 추수의 시기인 동시에 위기의 시기임을 의미한다. 강력하고도 남성미 넘치는 부활하신 그리스도가 개인적인 차원을 넘어 국가적 변화를 일으키면서 이 대륙을 지배할 것인가, 아니면 이 역사적 기회를 복음주의자들이 놓치게 될 것인가는 지켜볼 일이다.

2) 나는 나 자신의 경험으로부터 말하고 있는 것이다. 코스타리카 선교사였던 부모님으로부터 태어나 라틴 아메리카에서 30년 간 살아오고 있으며, 그 중 17년 간은 과테말라 시티에 있는 중앙 아메리카 신학원에 근거를 두고 선교사로 사역하였다.

3) *Atlas de COMIBAM*, Sao Paulo, Brazil, November 1987. 이 세 가지 언어(스페인어·포르투갈어·영어)로 출간된 독특한 책은 이베로 아메리카로부터의 가장 최근 자료들을 담고 있다.

1. 라틴 아메리카에서의 로마 가톨릭 교회의 존재

라틴 아메리카의 역사는 기독교가 어떤 한 문화에 들어갈 때 그 문화와 기독교 모두가 변화된다는 가정을 확증해 주었다. 어떤 형태의 기독교가 신세계에 도입되었는가? 그것은 그 대륙에 어떤 변화를 일으켰으며, 또 기독교 자체에는 어떤 변화가 있었는가? 맥케이(John MacKay)가 쓴 탁월한 고전인 『다른 형태의 스페인식 그리스도』(*The Other Spanish Christ*)에서 그는 정복자 그리스도를 비판하면서, 그것은 진정한 그리스도가 아니었다고 주장하고 있다.

비록 어머니의 그늘에 많이 가리우기는 했지만, 그리스도 역시 아메리카에 오셨다. 그는 베들레헴과 갈보리로부터 시작하여 아프리카와 스페인을 거쳤고, 그의 서쪽으로의 긴 여행은 팜파스 초원과 산맥에까지 이르렀다. 하지만 정말 그분 자신이 오셨던 것일까, 아니면 다른 종교적 인물이 그분의 이름과 그의 사역의 일부를 가지고 왔던 것일까? 나는 그리스도가 서쪽으로 향하다가 스페인에서 감옥에 갇히게 되자 다른 사람이 그분의 이름을 가지고 스페인의 십자군들과 함께 배를 타고 신세계를 향했던 것으로 생각된다. 그는 결코 베들레헴에서 탄생하셨던 분이 아니라 북아프리카에서 태어난 그리스도였다. 이 그리스도는 아메리카의 이베리아 식민지에 자연스러운 일부분이 된 반면, 정작 마리아의 아들이시며 주님이신 그분은 콜럼버스 시절부터 지금까지 이 땅에서 일시적으로 체류하는 나그네에 불과하게 된 것이다.⁴⁾

라틴 아메리카에서 그리스도는 일종의 죽음 예찬의 핵심으로서, 아무런 인격이나 능력을 갖지 못한 비극적 희생의 속죄제물로 간주된다. 그는 사람들에게 어떻게 살 것인가를 보여 주기보다는 어떻게 죽을 것인가를 보여주기 위해 왔다. 맥케이는 이 그리스도에 대해 다음과 같이 평가하고 있다.

어린 아이 모습으로 살아 있거나 죽은 시체의 모습으로 알려진 그리스도는 무력한 어린 시절과 비극적 운명을 처녀 어머니에 의해 지배당하고 있다. 그리스

도는 사람들의 종말론적 관심 속에서만 어른이 되어 마술적인 성체 제빙(聖體祭餅) 안에서 영원한 실재로 거주하며 불멸을 분배하고 있을 뿐이다. 죽음을 맞보지 않은 그 처녀 어머니는 생명의 여왕이 되었다. 그것이 아메리카에 도달한 그리스도와 성모의 모습이다! 그리스도가 죽음과 장차 올 세상의 주인이라면, 성모마리아는 현재의 삶을 주재하는 황후이다.⁵⁾

호세 미게스 보니노(Josê Miguez Bonino)는 “라틴 아메리카는 유럽이나 북미의 시각에서 말하는 ‘기독교’ 복음화가 된 적이 결코 없었다.”는 것을 인정한다. 여기에서 일어났던 것은 일종의 거대한 이식(移植)으로서, 교회의 기본적 구조와 규약들, 그리고 사역이 통째로 스페인으로부터 옮겨져 왔고, 알맹이 없는 거대한 형식만이 기독교적 질서로 역할을 하도록 기대되었던 것이다.⁶⁾ 그리고 순수한 로마 교회를 이루고자 했던 토르케마다(Torquemada: 스페인의 초대 종교 재판소장-역자주)의 이상에 영향을 받은 종교 재판소의 검은 그림자가 이 검은 그리스도의 여행과 함께 도래했다. 리마의 중심부에 있는 종교 재판소 박물관을 방문하여 고문을 위한 기구들을 보며 그 실상을 실감나게 느껴 보기 바란다.

여기서 검은 전설(The Black Legend)에 관해 언급하는 것이 좋겠다. 스페인 사람들은 영국인들이 이 전설을 유포하고 있다고 비난하고 있다. 그 전설은 신세계에서 스페인의 영향은 모두 부정적인 것뿐이었으며, 식민지 시대로부터 온 것 중에는 선한 것이 하나도 없다는 것이다. 그리고 스페인계 아메리카에 존재하는 모든 악은 스페인의 책임이 크기에 스페인은 비난을 받아 마땅하다고 주장한다. 그런데 영국인들은 자신들이 이러한 전설을 유포했다는 비난이 가당치 않다고 반박한다. 그것은 영국인들이 만들어 낸 것이 아니라 역사가 보여주고 있다는 것이다. 내가 이 검은 전설에 관해 언급하는 것은 어떤 독자들에게는 나의 결론이 어떤 면에서 매우 어둡게 보일 것이기 때문이다. 나는 비록 스페인이 정치적으로 그리고 종교적으로 책임을 져야만 한다고 할지라도

5) Ibid., p.102.

6) Jose Miguez Bonino, in *The Prospects of Christianity Throughout the World*, eds. M.Searle Bates and Wilhelm Pauck(New York: Scribner's, 1964), p.168.

4) John MacKay, *The Other Spanish Christ*(New York: MacMillan, 1932), p. 95.

그 검은 전설에 전적으로 찬동하지는 않는데, 그것은 수입된 제도들 중에는 파괴적인 것들이 있었던 한편 좋은 것들도 많이 있었기 때문이다. 역설적인 것은 스페인 정책에 대한 강력한 고발로 그러한 검은 전설에 많은 신빙성을 제공한 것이 바로 스페인의 수도사였던 바르톨로메 데 라스 카사스(Bartolome de Las Casas)였다는 것이다.

라틴 아메리카의 독립을 위한 혁명기 이후의 가톨릭 교회는 중요한 변화를 겪었다. 비록 독립을 위한 정치적 투쟁에서 종교에 대한 불만이 핵심적인 문제가 된 것은 아니었지만—실제로 멕시코와 브라질에서는 신부들이 혁명투쟁을 지도했다—볼리바르 자신은 교회와 국가가 분리되어야 한다고 확신하고 있었다. 그러나 그도 프랑스와 같이 전적으로 세속화된 국가 모델은 지지하지 않았다. 실제로 신생 공화국들은 그들이 알고 있는 유일한 신앙이었던 가톨릭을 국교로 제정했다. 하지만 교회와 국가 사이의 긴장은 곧 불거졌다. 스페인 왕실은 식민통치 기간 동안에 식민지의 주교들을 임명하는 권위를 행사했는데, 그 권리를 계속 유지하기 원했다. 하지만 신생 아메리카는 그것을 거부했다. 교황청은 처음에 신실한 가톨릭 신자들로 하여금 독립운동에 맞서 스페인을 위해 투쟁할 것을 독려했었다. 그러나 그 요청 또한 거부당했다. 후에 격렬한 반(反)교권주의 운동이 몇몇 신생 국가들을 휩쓸었고, 가톨릭 교회는 어떤 국가들에서 국교의 위치를 상실하게 되었다.⁷⁾

1) 위기와 변화에 직면한 가톨릭 교회

오늘날 라틴 아메리카의 로마 가톨릭 교회는 역사적으로 중요하고도 다국면적 위기에 처해 있음을 보고 있다. 수세기 동안 그것은 트레نت 공의회(the Council of Trent)에서 결의된 교리에 기반을 두고 움직여 왔다. 하나이며, 기록하고, 로마에 기반을 둔 사도적인 교회로서 분열될 수 없음을 주장하는 가톨릭

교회는 때로는 역사의 무대 중앙에서, 때로는 배후에서 능숙하게 영향을 미치는 방법으로 엄청난 세속적 권력을 행사해 왔다. 그 교회는 기적·신비·권위라는 중세적 세 요소를 유지하는 동시에 민중들에게는 수세기 동안 성경이 통용되지 못하게 해왔다.

지난 수십 년 동안 라틴 아메리카의 가톨릭 교회는 다양한 원인을 가진 여러 가지 변화들을 경험했다. 그러나 무엇보다 가톨릭 교회에 엄청난 격변을 일으키게 한 것은 제2차 바티칸 공의회(1962-1965)였다. 교황 요한 23세의 교서들인 “어머니와 교사”(Mater et Magistra)와 특히 “지상의 평화”(Pacem in Terris)는 게토화된 가톨릭 교회를 마감할 것과 현대세계의 위기들에 대처하기 위해 다른 신조를 가진 사람들과 협력할 것을 촉구했다.⁸⁾ 이 책의 뒤에서 에밀리오 안토니오 누네스 박사가 이러한 주제들을 자세히 다룰 것이기 때문에 나는 매우 일반적으로만 언급하고자 한다. 아래 이어지는 내용은 나의 개인적인 견해이다.

이 새로운 교회는 사회·정치적 활동에 급진적이고도 새로운 헌신을 보이고 있다. 라틴 아메리카의 사회적 위기들은 많은 젊은 교회 지도자들의 가슴에 우려를 자아내게 만들었는데, 그들 중 다수는 가난한 교구에서 사역했던 경험을 가진 사람들이었다. 그래서 1968년 9월에 라틴 아메리카의 주교들이 콜롬비아의 메데인(Medellín)에서 모였을 때, 라틴 아메리카 대륙은 신학적·정치적 범주를 재설정하게 된 것이다. 그 회의에는 새로운 핵심을 이루는 두 부류가 있었다. 하나는 중도파였고, 다른 하나는 급진파였다. 하지만 메데인 회의가 가톨릭 교회로 하여금 현대 라틴 아메리카에서 자신의 역할을 자각하도록 일깨운 첫 번째 모임은 아니었다. 우타르(Houtart)와 에밀레 핀(Emile Pin) 같은 이들은 1960년대 중반에 적극적인 저술과 활동을 하고 있었고,⁹⁾ 다른 이

7) Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, vol. 3, *Three Centuries of Advance*(Grand Rapids, MI:Zondervan, 1970), pp.70 ff. 라뚜렛은 기독교적 관점에서 이 기간을 가장 긍정적인 관점으로 다루고 있는데, 세 장에 걸쳐 그 주제를 할애한다.

8) Karl Schmitt, *The Roman Catholic Church in Modern Latin America* (New York: Alferd A. Knopf, 1971), p.22.

9) Francois Houtart and Emile Pin, *The Church and the Latin American Revolution*, trans. Gilbert Barth(New York: Sheed and Ward, 1965). 또한 John J. Considine, M.M., ed, *The Religious Dimension in the New Latin America*(Notre Dame, IN: Fides Publishers, 1966). 이 두 권의 책은 정치적 과정

들도 그 주제에 관하여 광범위하게 다룬 책들을 출간한 바 있다. 보다 온건한 입장은 이반 발리에르(Ivan Vallier)에 의해 표명되었다. 그는 로마 가톨릭 교회의 “국제적 특징이 보편적 가치들을 명확히 나타내고 상징화하는 특별한 잠재력을 제공한다.”고 주장하며 “교회가 자신의 지위와 위신을 신앙 고백적 목적을 증진시키거나 성례에 참여하는 것에 대한 헌신을 가동시키는 근거로 사용하는 대신 가난한 자들의 문제, 인간의 자유와 존엄의 중요성, 그리고 사회 정의의 신성함에 강조를 두고 있다.”고 했다.¹⁰⁾

그러나 메데인에서 주교들의 ‘고문 역할’(periti)을 하는 신학자로 부각된 사람은 최초의 해방신학 조직신학자라고 할 수 있는 구스타보 구티에레스(Gustavo Gutierrez)였다. 그의 관점은 급진적이었다. 그리고 신학과 실천 모두에 있어 혁명적이었다. 그는 제2차 바티칸 공의회를 메데인 회의와 비교하며 다음과 같이 말했다.

메데인에서 라틴 아메리카 교회는..... 그 자신이 존재했던 세계에 대해 비로소 실제적으로 인식하게 되었으며, 그 세계 속에서의 자신의 위치에 대해 분명히 보게 되었다. 요컨대 그 교회는 다가오는 자신의 세대를 의식하기 시작했으며 자신의 운명에 대한 주도권을 잡기 시작한 것이다. 제2차 바티칸 공의회는 민족들의 저개발 문제에 대하여, 발전된 국가들과 그들이 저개발 문제에 관하여 무엇을 할 수 있고 무엇을 해야만 하는가 하는 데 대해 말하고 있다. 하지만 메데인은 자신들을 새로운 종류의 제국주의로부터 지배를 받고 있는 나라로 간주하는 가난한 나라들의 관점에서 그 문제를 다루려 시도하고 있다. 제2차 바티칸 공의회는 세계 속에 있는 교회를 언급하면서 갈등들을 중립화시키려는 방식으로 그 관계를 묘사하고 있다. 하지만 메데인은 라틴 아메리카 교회가 존재해야만 하는 세계는 완전한 혁명적 상황 가운데 있음을 보여 주었다. 제2차 바티

칸 공의회는 교회갱신을 위한 일반적인 지침들을 제시하고 있다. 하지만 메데인은 빈곤과 불의의 대륙 안에 교회가 존재한다는 견지에서 교회의 변혁을 위한 지침들을 제공하고 있다.¹¹⁾

브라질 북동부의 주교 엘더 까마라(Helder Camara)는 ‘적색 주교’라고 비난받는다. 그러나 그는 폭력을 거부하며 평화적인 혁명을 추구할 것을 촉구한다. 그럼에도 불구하고 그는 다음과 같이 말할 정도로 직설적이다. “우리의 목표는 외부적 또는 내부적 제국주의가 없는 라틴 아메리카의 통합을 이루는 것이다. 우리는 단지 ‘빠뜨론’(patron: 주인)을 바꾸고 싶은 것이 아니다. 미국·러시아·중국 그들은 모두 빠뜨론들이다.”¹²⁾

오늘날 라틴 아메리카 가톨릭 교회의 지도부는 한 가지 입장으로 통일되어 있지 않다. 그럼에도 불구하고 분명히 사회적·윤리적 지도력의 영역을 장악하기 위해 공격적으로 이동해 들어가고 있다. 교황 요한 바오로 2세는 예수회와 극단적인 해방주의자들을 통제하고자 시도하고 있는데, 그것은 어느 정도 성공을 거두고 있다. 그도 교회가 좌익계 정당들과 이념적으로 동일시하지는 않으면서도 가난한 자들에 대한 선택적 사랑을 가지고 사회변혁을 위한 공식적인 역할을 해야 한다고 촉구하고 있다. 대통령 선거에서 기독교 민주당이 승리한 나라들은 이러한 공식적 역할의 예가 되고 있다. 가톨릭 이념의 조언을 받고 있는 이 정당들은 교조주의적 사회주의와 비민주적 자본주의 사이에서 진보적 방향으로 나아가려고 노력하고 있다. 칠레의 기독교 민주당은 마르크스주의를 저지시키기 위해 독일로부터 수백만 마르크의 돈을 받았지만 아옌데(Allende)가 대통령 선거에서 당선됨으로써 실패했는데, 그로 인해 당시 기독교 민주당은 수치를 당했고 사기가 저하되었다.

메데인 주교회의 역시 국가적·지역적·대륙적 차원의 가톨릭 회의의 결정

을 통한 사회변혁을 옹호하는 해방신학적 경향에서 라틴 아메리카를 분석하는 예증이 되고 있다.

10) Ivan Vallier, *Catholicism, Social Control, and Modernization in Latin America* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970), p. 85.

11) Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, trans. and ed. Sister Caridad Inda and Jhon Eagleson(Maryknoll, NY: Orbis, 1986), p. 134.

12) David Mutchler, *The Church as a Political Factor in Latin America* (New York: Praeger, 1971), p. 119.

적인 역할에 관해 강조했다. 특히 라틴 아메리카 주교회의(CELAM)에 그 중요성을 두었다. 이 공동기구는 제2차 바티칸 공의회(1962-1965)의 행동적 역할지침에 귀를 기울이고 있으며, 비록 메데인에서 나타났던 목소리가 1979년 푸에블라(Puebla) 회의에 의해 부분적으로 잠잠해지기는 했으나 공공생활에 영향을 주고자 하는 행동은 계속될 것이다. 복음주의 신자들에게나 가톨릭 신자들에게나 탁월한 복음주의 정치가가 한 국가의 대통령으로 부각될 때는 결정적으로 중요한 날이 될 것이다. 과테말라에서 이미 가진 바 있는 그러한 경험은 상대방의 공격을 유발시킬 것이라는 것을 예견토록 하는 씩씩한 것이었다.

가톨릭 교회는 평신도들, 특히 그 중에서도 핵심적인 사람들을 끌어당기고 보존하려는 노력을 새롭게 하고 있다. 특수한 필요들을 채워 주는 엄청난 많은 관련 문헌들이 있다. 선택된 지도자들을 함께 불러모아 교제, 훈련 그리고 경건연습을 위해 집중적인 세미나 형식을 취하는 '꾸르시오스'(cursillos)는 큰 효과를 거두고 있다. 가정을 강화시키기 위한 기독교 가족운동(The Christian Family Movement)은 주말을 이용하여 광범위하게 실시되고 있다. 엄선되고 훈련된 수도회 중의 하나인 오푸스 데이(Opus Dei: 1928년 스페인의 마드리드에서 시작된 단체로 원래는 평신도들로 하여금 자신들의 사회적 위치와 직업을 유지하면서 사회 공공분야에 영향을 주도록 하는 것을 목표로 시작되었음-역자주)는 가톨릭 교회 안에서의 헌신된 평신도들의 역할을 높여주고 있다. 그들은 라틴 아메리카 안의 그룹간 네트워크를 형성하고 있으며, 자질이 있는 젊은이들로 하여금 대학에서 공부하며 오푸스 데이 수도회가 운영하는 특별 기숙사에서 살도록 장학금을 지급하고 있다. 최근에 나는 중앙 아메리카를 여행하면서 한 가톨릭 교구 교회가 어떻게 성경을 공부하며 어떻게 성경공부 그룹을 인도할 것인가에 대해 특별 워크숍을 제공하고 있는 것을 보고 놀라지 않을 수 없었다. 가톨릭의 예전들은 최근에 복음주의 교회의 요소들을 더욱 많이 도입하고 있다. 기타 및 비형식적인 가스펠 송의 사용, 아이들 사역을 위한 용판 교재 활용, 교구 교회 및 가정에서의 성경공부, 그리고 다른 여러 가지 방법들로 평신도들에게 매력을 주며, 그들을 충성스러운 교회의 일원이 되도록 만들고 있다.

복음주의자인 사무엘 에스코바르(Samuel Escobar)는 아주 재미있는 역사

적 사건 하나를 들려준다. 1955년 리우데자네이루에서 가톨릭 주교들이 자신들의 관심사가 되는 문제들을 토론하기 위해 모였을 때, 그 중 최우선 순위를 가지고 다루었던 의제가 '개신교가 주는 위협'이었다고 한다. 그들은 공산주의의 발흥으로 인해 자신들의 사역현장을 떠나야만 했던 선교사들을 라틴 아메리카로 보내 줄 것을 로마 교회에 요청했다. 이를 통해 복음주의자들의 영향이 증대되고 있던 라틴 아메리카에서 가톨릭 신자들을 보존하게 될 것으로 기대했기 때문이다. 이러한 관심은 계속되고 있으며, 심지어는 그들의 목회갱신을 자극하는 요소들이 되고 있다.¹³⁾

특별히 중요성을 가지는 것은 '교회 기초 공동체'(Comunidades Eclesiales de Base: CEB)의 발전이다. 지난 20년 동안에 15만 개 내지 18만 개로 추정되는 그룹들이 라틴 아메리카에 생겨났고 브라질에만도 10만 개가 넘는다. 그 공동체들은 무엇인가? 한 가톨릭 보고서는 다음과 같이 말하고 있다. "전형적으로 한 개의 교회 기초 공동체는 12명에서 50명 또는 더 많은 사람들의 그룹으로 이루어지는데, 가끔씩은 신부나 목회적 요원을 동반하며, 기도하기 위해서 그리고 성경의 빛에 비추어 자신들의 삶을 돌아보고 자신들의 신앙을 돈독히 하기 위해서 모이는 것이다."¹⁴⁾ 흥미로운 것은 이것이 많은 부분에 있어 지난 백여 년 동안 라틴 아메리카의 복음주의 교회 신자들이 시도해 오고 있는 것들을 적절하게 묘사하고 있다는 것이다.

가톨릭 교회에 있어 교회 기초 공동체 운동의 특이성과 중요성은 여러 가지로 분석될 수 있다. 그것은 심지어 교회 지도부의 비판에도 아랑곳없이 일어나고 있는 평신도에 대한 재발견이다. 그것은 일종의 새로운 형태의 교회를 형성해 가는, 새로운 교회론의 실험이다. 그것은 성직자의 절대적 부족 현상으로 어떤 교구에는 교인 만 명에 단지 한 명의 신부뿐인 가톨릭 신자들의 개인적 필요를 채워 주고자 하는 목회적 관심의 표현이다. 그것은 개인들로 하여금 자

13) Samuel Escobar, *La Fe Evangelica y las Teologias de la liberacion* (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1978), p. 34. 이것은 그 주제에 관한 한 최고의 작품이다. 나는 이 책이 영어로 출간되기를 기대하고 있다.

14) *Transformation*, vol. 3, no. 3, July-September 1986. 이 책은 제 교과 간 공동 관점에서 전체를 교회 기초 공동체에 관해 할애하고 있다.

신들의 사회적 관심거리를 토론하는 장소가 되기도 하고 심지어 어떤 형태의 공식적인 정치적 입장을 표명하기 위한 통로가 되기도 한다. 그것은 또한 마르크스주의적 해방신학이 가톨릭 교회의 기반에 침투하는 수단이 되기도 한다. 그것은 많은 경우에 있어 억압과 투쟁의 상황 속에 있는 가난한 사람들에게 자신들의 신앙과 확신을 나누고 전달하는 통로로 사용되고 있다. 그것은 가톨릭 대륙으로 인식되고 있지만 실제로는 그 신앙이 미약한 대륙을 재복음화하는 수단이다. 그것은 개신교 전도방법에 대응하는 매우 효과적인 방안이 되고 있으며, 가톨릭 교회 지도부의 걱정거리인 있는 신자들의 대량 이탈을 막아 주고 있다. 본질적으로 교회 기초 공동체 운동은 로마 가톨릭 교회뿐 아니라 라틴 아메리카 복음주의 교회에 있어서도 새로운 도전이다. 이들 그룹들이 관망 중에 있는 가톨릭 교회 지도부의 축복과 인준 아래 번성하게 될지 그렇지 못할지는 주목할 만한 가치가 있다.¹⁵⁾



라틴 아메리카의 기독교 이교주의

15) Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor: Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective*(Maryknoll, NY: Orbis,

역사적으로 가톨릭 교회는 교육에 투자하고 헌신해 왔다. 오늘날도 많은 다양한 가톨릭 수도회들은 잘 발달된 교육체계를 유지하고 있다. 일반적으로 그들은 중등교육 수준에 초점을 맞추어 왔으며, 최근 수십 년 동안에는 높은 수준의 대학들을 설립하고 있다. 국립대학들이 계속 이어지는 파업에 시달리고 있는 동안에도 가톨릭계 대학들은 교회와 국가에 봉사할 졸업생들을 계속 배출하고 있다.

2) 다양한 모습을 갖게 된 가톨릭신앙

심지어는 가톨릭 지도자들 사이에서도 한때 완전한 통일체였던 교회는 더 이상 현실이 아니라는 것이 인정되고 있다. 최근 바티칸 교황청과 일부 해방신학자들 간의 투쟁은 그러한 분열의 한 국면만을 보여줄 뿐이다. 거기에는 특별한 영향력을 행사하며 자신들의 입장을 지지하는 여러 다른 그룹들이 있다. 나는 독자들에게 지금 내가 북미나 북유럽의 가톨릭 교회가 아니라 '라틴 아메리카'의 로마 가톨릭 교회에 대해 평가하고 있음을 상기시키고자 한다. 우리가 무엇을 말하든지 간에 오늘날의 상황 안에서 성경의 인도를 받아야만 한다. 또한 저변층의 가톨릭 신앙과 공식적인 바티칸 교황청 지도부의 선언들이 어떻게 조화 또는 긴장을 보여주고 있는가 하는 두 가지 차원으로 연구를 하는 것이 중요하겠다. 이런 점에서 세계복음주의연맹(World Evangelical Fellowship)의 로마 가톨릭 교회에 관한 진술을 연구하도록 추천한다. 이 문서

1985). 이것은 교회 기초 공동체에 관해 가장 광범위하고도 긍정적인 차원에서 다루고 있는 책이다. 가톨릭적 관점을 참조하려면 Jose Marins y Equipo, *Mision Evangelizadora de la Comunidad Eclesial*(Bogota: Ediciones Paulinas, 1976)을 보라. 나 역시 교회 기초 공동체를 위한 스페인어로 된 여섯 가지의 다른 주제들—소외·인격화(인간의 덕과 죄)·사회화(사회와 왕국)·예수 그리스도·하나님·교회—을 다룬 지침서를 가지고 있다. 그것들은 다음의 출판사에서 제작되어 배포되고 있다. Indo American Press Service, Apartado aereo 53274, Chapinero, Bogota, Colombia (1978).

는 북미나 북유럽의 특정한 성격의 가톨릭 신앙에 관해서가 아니라 로마 교황청 지도부 현행의 공식적인 가르침에 근거를 두고 있다.¹⁶⁾

① **옛 전통을 고수하는 보수주의자들:** 몇 년 전 저널리스트인 조지 앤 게이(Georgie Anne Geyer)가 당시 76세였던 콜롬비아의 루이스 콘차 코르도바(Luis concha Cordoba) 추기경과 인터뷰를 했다. 콜롬비아는 그때 나이 많은 신부들과 젊은 신부들 사이에 갈등이 벌어지는 상황이었다.

연로하여 은퇴한 그 추기경은 한 쪽으로 소외된 느낌을 가지고, 붉은 벽돌로 지은 위엄있는 그의 저택에 조용히 그리고 외롭게 앉아서 분열하여 찢겨 버린 가톨릭교회에 관한 회상에 잠겼다. 나는 바티칸 공의회를 전후로 한 수년 동안을 포함해서 교황 요한 23세와 교회의 사회적 참여에 관한 교리의 혁명적 충격이 있었던 그의 신부로서 52년의 세월 동안 그가 많은 변화를 보아 왔는지를 질문했다. “큰 변화는 없었지요.”라고 그는 천천히 답변했는데, 그의 나이든 손은 수세기 동안 거의 변화가 없었던 그 검은 성의(聖衣)의 무릎 위에 놓여져 있었다. “하지만 신앙생활 면에서는 큰 진전이 있어 왔습니다. 내가 보기에 이곳의 종교생활 상태는 매우 좋습니다. 보고타의 모든 성당들에는 아침부터 밤까지 미사가 있지요. 성당들마다 사람들로 가득 차 있습니다. 날마다 상황은 더욱 좋아지고 있다고 봅니다.”¹⁷⁾

물론 가톨릭의 모든 보수주의자들이 현실을 코르도바 추기경과 똑같이 인식하지는 않는다. 그들은 자신들의 권위적인 위치를 위협하는 많은 변화에 대해 탄식한다. 그들은 트레نت 공의회 교리에 더 근접한 교리를 가진 채 제2차 바티칸 공의회 이전 세월들에 귀를 기울이고자 한다. 그리고 놀랍게도 20세기

16) “Contemporary Evangelical Perspective on Roman Catholicism,” World Evangelical Fellowship, 1976. 이 문서는 세계를 망라하여 복음주의자들이 특별한 관심을 주고 있는 주요한 교리들에 관한 공식적 가톨릭의 가르침에 관하여 다루고 있기에 중요하다. 복사본들을 다음과 같은 주소에서 구입할 수 있다. World Evangelical Fellowship, P.O. Box WEF, Wheaton, IL, 60189.

17) Georgie Anne Geyer, *The New Latins: Fateful Change in South and Central America* (Garden City, NY: Doubleday, 1970).



여호와의 증인



말일성도 예수그리스도의 교회(몰몬교)

라틴 아메리카에서 급성장하고 있는 이단 종파들

의 마지막 시기를 보내고 있는 지금에도 그런 날들이 복귀하고 있는 것처럼 보인다. 교황 요한 바오로 2세는 보수주의자들에게 핵심이 되는 많은 교리들에 대하여 강조해 오고 있다. 그 주된 것 중 하나가 교회의 삶에 있어 마리아의 위치에 대한 깊은 충성이다. 푸에블라의 문서들은 이 점을 매우 분명하게 재확인하고 있다. 마리아는 심지어 성령의 역할을 대체하는 듯이 보인다. 왜냐하면 그녀는 새로운 오순절을 관장하고 있기 때문이다. 마리아는 그리스도의 사역을 대체할 수도 있다. 그 문서는 그녀가 인간들을 통치하며 중재하고 있다고 주장한다. 그녀는 사도들의 여왕으로서 모든 나라들을 다스린다. 교황은 자신이 마리아에 대해 무한한 신뢰를 하고 있음을 분명히 하고 있다.¹⁸⁾

② **해방신학:** 이 문화적 신학(현재 크게 분출되고 있는)은 빈곤과 압제라는 역사적 상황의 저변으로부터 부상하고 있는 일종의 진지한 표현이다. 동시에 그것은 유럽의 신학적 가정들로부터 개념들을 빌고 있다. 많은 해방주의자들은 성경 본문을 석의할 때 과격함을 보이며, 신앙과 실천에 있어 현재의 상황을 권위로 삼기를 선호한다. 누네스 박사가 이 주제에 관해 심도 있게 다룰 것이기에 이 책의 후반부에서 그것에 대해 살펴보기를 바란다.¹⁹⁾ 해방신학은 여전히 라틴 아메리카에서 발견되는 모든 신앙형태에 대하여 도전이 되고 있다. 해방신학은 가톨릭 교회에 관하여 다음과 같이 말한다. “우리는 500년이나 여기에 있었지만 사람들을 변화시키고 가난을 추방하기 위해 무엇을 해왔는가? 거의 없었다! 현재 우리의 선택은 급진적이고 정치적인 것이어야만 한다.” 민감한 복음주의자들은 해방주의자들이 인간 삶에 있어 정치적·사회적 적용을 위한 성경적 복음의 사회적 함축(social implication)을 찾도록 도전하고 있다

는 것을 인정하고 있다. 불행히도 감수성이 예민한 상당한 숫자의 젊은 복음주의 신자들이 변혁을 위한 해방신학의 과격한 답변에 유혹을 받고 있는데, 그로 인해 하나님 말씀과 성령을 등한시하게 되면 마침내 끝장을 보게 되는 것이다. 해방주의자들의 활기 있는 사고방식을 통해 부각되고 있는 것이 ‘민중 교회’(Iglesia Popular)이다. 현재 잘 알려져 있는 형태는 오늘날 니카라과에서 시행된다. 이 운동은 니카라과 가톨릭 지도부로부터(그들이 ‘민중’을 버리고 미국의 간섭주의와 공모하고 있다며 비난하면서) 독립을 선언하고 있는데, 사회적·정치적 혁명에 관한 성서적 주제들을 다루는 한편 산디니스타 혁명에도 헌신하고 있다.²⁰⁾ 다른 국가들에서 이 ‘민중 교회’는 교회 기초 공동체의 활동 속에서 그 모습이 나타나고 있다.

③ **성경연구 운동:** 1979년 이전까지 어떤 복음주의자들은 특별히 제2차 바티칸 공의회 이후 가톨릭 교회 내에서 일어난 일종의 성경적 갱신운동에 대하여 주목하고 있었다.²¹⁾ 그것은 성경으로의 회귀라고 알려졌는데, 대부분의 가톨릭 신자들에게는 처음으로 자신들의 언어로 하나님의 말씀과 만나게 되는 것을 의미하였다. 오늘날 우리는 가톨릭 신자들에게 성경을 소유하고 이해하며 읽을 수 있도록 열린 엄청난 기회를 보고 있다. 많은 사제들과 주교들이 자신의 교인들에게 성경을 사도록 격려하고 있으며, 심지어는 ‘개신교’ 성경을 구입하고 있다.

급성장하고 있는 이 그룹은 또한 깊이 있는 성경공부 교재들을 공급하고 있어서, 심지어 개신교 신학교에서 도서관에 그것들을 비치해 놓도록 하고 있다. 유감스럽게도 북미 시장의 영향을 따르고 있는 개신교 출판업자들은 미국에서 돈을 벌게 했던 베스트 셀러들, 혹은 보다 대중적이고 가벼운 책들을 번역하여 배급하는 경향이 있다. 가톨릭 신학자들은 하나님의 말씀을 연구하는 데 헌신하고 있다. 그러나 이 성경적·신학적 운동에 관해 우려할 만한 점이 있음을

18) Key Yuasa, “The Holy Spirit and Popular Religiosity: A Study from a Brazilian and Evangelical Perspective,” 라틴 아메리카 신학 동우회의 신학 협의회에 제출되었던 문서. Mexico, June 1984, pp. 23-24. Jhon Eagleson and Philip Scharper, eds., *Puebla and Beyond: Documentation and Commentary*, trans. John Drury (Maryknoll, NY: Orbis, 1980)을 보라. 특히 pp. 184-88에 있는 민중종교에 관한 중요한 부분을 주목하여 보라.

19) Emilio Antonio Nunez, *Liberation Theology*(Chicago: Moody, 1985). Escobar, *FeEvangelica*를 참조하라.

20) Gordon Spykman, Guillermo Cook, Michael Dodson, Lance Grahn, Sidney Roody, John Stam, *Let My People Live: Faith and Struggle in Central America* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988).

21) Escobar, *Fe Evangelica*, p. 74.

밝혀야겠다. 그것은 바로 하나님의 말씀을 고등비평(higher criticism)적 관점에서 연구하는 취약점이다. 많은 가톨릭 신학자들이 신학적으로 자유주의적 전제를 받아들이고 있는 신학교나 대학에서 훈련을 받았다. 이것은 분명히 복음주의자들에게 경각심과 분별력을 요구하는 것이다.

④ **가톨릭은사주의자들:** 은사주의적 가톨릭 신자들은 비계급적이며 여러 면에서 기독교 종파를 초월하는 사람들로 부각된다. 때로 이들은 자신들을 단순히 '그리스도인들' 내지는 '갱신된 가톨릭 신자들' 혹은 심지어 '복음주의 가톨릭 신자들' 이라고 부르기를 선호한다. 교황청은 상당한 시간 동안 이 역동적인 운동을 통제하려 애쓰고 있다. 한편으로는 개인적으로 기독교 신앙에

스페인적 그리스도의 모습의 일면



몰입한 가톨릭 신자들이 마침내 생겨났다는 평가가 있는가 하면, 다른 한편에서는 그들 중 많은 이가 프로테스탄트 '열교들'(裂敎, sects)과 위협스럽게 노닥거리고 있다고 간주하고 있다. 많은 가톨릭 신자들이 성령에 관해 연구하면서 더 깊은 성경연구를 향한 갈망을 키우고 있다. 그런데 이것은 그들 가운데 어떤 이들로 하여금 자신들의 교회에 머무르든지 아니면 그 교회를 떠나 새로 믿음을 갖게 된 복음주의 신자로서 정체성을 갖든지 하는 개인적인 종교적 위기로 이끌고 있다. 일종의 신중한 답변이 가톨릭 교회로부터 주어지고 있는데, 그것은 은사주의 경험을 허용하고 나아가 그런 경험을 하도록 이끌되 가톨릭 신자들로 하여금 그러한 통찰력이 그들을 어머니 교회와 성사들(sacraments), 그리고 복되신 거룩한 동정녀에 대한 더 큰 헌신을 하는 데 자극을 주도록 가르치라는 것이다.

많은 '갱신된 가톨릭 신자들' 이 성경적 변화를 일으키는 세력으로 자신들의 교회 안에 머물기를 선택하고 있다. 1987년 나는 과테말라의 한 식당에 친구와 함께 앉아 있었는데, 바로 옆 테이블에서 하는 대화를 엿듣게 되었다. 네 명의 남자가 영적 피정(避靜), 세미나, 조찬 기도회 그리고 가정 성경공부와 같은 일련의 주제에 관하여 토론을 하고 있었다. 그런데 그들은 한 순간 잠시 토론을 중단했다. 그것은 음식과 자신들의 계획을 위해 기도하기 위해서였다. 그들이 누구일까 궁금했는데 나는 그들이 십자가 성호를 긋고 후에 자기네 신부에 관해 무엇인가 언급하는 것을 들었을 때 그 의문이 풀렸다. 복음주의 은사주의자들은 가톨릭 신자들이나 여타 다른 이들이 '동일한 오순절적 경험' 을 가지고 있는 이상 그들이 성경에 의해 확립된 성령 안에서의 교제와 연합의 동일한 근거를 공유하고 있다고 가정하는 순간 위험지대를 밟게 된다.

복음주의자로서 라틴 아메리카에서의 가톨릭 교회의 미래를 생각할 때, 어떤 이들은 그 대륙이 교회를 변혁시킬 새로운 종교개혁의 전야에 있다고 주장한다. 거의 복음주의자들과 비슷한 목소리를 내고 있는 많은 거둔난 복음주의 가톨릭 신자들, 성경에서 말하는 교회의 본질에 관하여 재검토하고 있는 상당수의 가톨릭 신학자들은 다양한 갱신운동들과 함께 서로 혼합되어 구조적 변화를 위한 잠재력을 가지고 있다. 해결의 실마리들은 성경의 권위를 어떤 위치에 놓을 것인가와 구원하는 믿음의 본질은 무엇인가와 같은 역사적 종교개혁

의 주제들이 될 것이다. 거듭남이 없는 변화는 교착상태에 빠지게 될 것이다.

⑤ **민간 가톨릭신앙(Popular Catholicism)**: 민간 가톨릭 신앙은 기독교 제국의 종교적 유산으로부터 내려온 어렵풋한 영적 헌신에 대한 일반화된 관습에 관하여 말하고 있다. 행동은 신념이 아니라 전통에 의해 지도된다. 브라질의 복음주의 신학자인 키 유아사(Key Yuasa)는 민간 종교성에 대한 가톨릭적 정의를 다음과 같이 제공해 준다.

민간 종교성은 정복자들의 종교로서 들어온 기독교와의 조우(遭遇)를 통해 종족과 사회 그룹들이 형성한 종교적 신념과 실행 전체를 의미한다. 그것은 한 민족으로서 자신들의 정체성과 존재를 보존하려는 한 시도이다. 그들은 종교와 전례적 축제 안에서 그들 자신의 인간 됨과 기독교인 됨을 확증할 수 있다고 보고 있다.²²⁾

상당한 퍼센트의 라틴 아메리카 사람들이 민간 가톨릭 신앙을 실행하고 있다. 그들은 스페인 우화인 “숯장사의 신앙”(The Faith of the Charcoal Seller)이라는 이야기 속에서 자신들의 신앙의 근거를 발견하게 될 것이다. “당신은 무엇을 믿느냐?”고 질문을 받았을 때 그 숯장사는 “나는 교회가 믿는 것을 믿는다.”라고 답변했다. “그러면 교회는 무엇을 믿느냐?”라는 두 번째 질문에 대해 그는 “음, 교회는 내가 믿는 것을 믿는다.”라고 답변하였다. 다시 말하면, 그것은 전통과 감정 이상의 내용이 결여된 신앙이라는 것이다. 라틴 아메리카의 가톨릭 신자들은 자신들의 신앙의 본질에 대해서는 무지한 채 출생 신고와 유아세례에 의해 가톨릭 신자가 되었고, 혼합주의·미신·강신술로 얽혀 있는 일종의 민속종교를 실행하도록 방치되어 있다. 대중들은 수난주간 동안에 있는 종교행렬에서 커다란 열정을 분출시키지만, 매일의 삶에서 구원을 이루고 삶을 변화시키는 신앙의 본질은 없다고 할 수 있다.

맥케이(Keckey)는 스페인의 위대한 작가이며 기독교 철학자인 미겔 데 우나무노(Miguel de Unamuno)의 문화적 기독교에 관한 말을 인용하면서 다음과 같은

놀라운 결론을 내린다.

그는 아프리카 모슬렘의 민간신앙과 스페인 가톨릭의 민간신앙을 동일시하고 있다..... 그들(아프리카 이슬람교도)이 민간종교를 실행하는 방법은 우리들(스페인 가톨릭)의 것과 똑같다. 우리 농부들은 하나님을 믿고 영혼의 불멸을 믿으며 낙원을 믿는데, 그곳에서 그들은 단지 가난을 제외한 지상에서의 삶을 다시 누리게 될 것이라고 믿고 있다. 그곳에는 미인들이 있을 것이며 성지순례 여행들이 있을 것이다. 그들은 이러한 단순한 믿음을 넘어서는 다른 모든 것들은 단순히 부수적인 것이라고 간주한다. 그리고 이러한 신앙의 요체는 무어인들의 그것과 동일하다. 우리가 실행하고 있는 교리들을 제외하고는 아무것도 그 어떤 가치를 지니지 못한다. 그리고 우리 백성들은 이것 외에는 다른 어떤 교리도 실행하지 않고 있다. 힐리오케(filioque)에 관한 모든 논쟁이나 심지어 삼위일체 교리까지도 스페인 사람에게는 단지 신학, 과학에 불과하다. 말하자면 풍자와 회의, 정신적 훈련을 위한 윤리적 고안이라는 것이다. 스페인의 심미적 요구는 그의 영혼을 찌르는 수난의 비극에 의해 만족된다. 왜냐하면 그것이 비극이기 때문이다. 그리고 이 비극은 불멸에 대한 스페인의 신앙, 비극적 토대를 가지고 있는 신앙을 강화시켜 주고 있다.²³⁾

기이한 것은 메데인과 푸에블라 회의에서 나온 가톨릭 문서들이 대중들 사이에서 이러한 민간 종교성을 유지해야 할 필요성에 관해 지지하고 있다는 것이다. 그들은 이러한 것이 수백만의 이름뿐인 ‘신자들’로 하여금 라틴 아메리카인으로 그리고 가톨릭 신자로서 남아 있도록 하는 유일한 방법이라고 이해했던 것이다. 하지만 그것은 사람들로 하여금 성경적이고도 삶을 역동적으로 변화시키는 신앙에 관해 갈급하게 만드는 영적인 민감성을 또한 제공하고 있다. 가톨릭 지도부는 이것을 인식하고 있으며 재복음화를 위한 방법론을 강구하고 있다.

22) Yuasa, p. 3.

23) MacKay, *The Other Spanish Christ*, pp. 95-96.



끝없는 고해성사

⑥ **명목적인 가톨릭 신앙:** 명목적인 가톨릭 신앙은 민간 가톨릭 신앙과 비슷하다. 그러나 명목적이라 함은 단지 자신들이 개신교도나 유대인 또는 무슬림이 아니라는 의미에서 가톨릭이라는 사람들에 대하여 말하는 것이다. 그들은 전통, 유아세례 또는 첫 번 영성체 의식에 참여함으로써 가톨릭 신자가 되었지만, 외형적이나마 종교에 관해 개인적인 헌신을 하고 있지 않다. 그들의 문화는 그들을 가톨릭 신자라고 부르지만, 실제로 그들은 세속화된 사람들이다. 아마도 라틴 아메리카의 대다수는 명목적인 신앙을 가지고 있고, 전체 인구의 단지 10 퍼센트 정도만이 그들의 신앙을 실행하고 있을 것이다. 형식적으로나마

종교성이 드러나는 것은 기껏해야 결혼식이나 장례식에서뿐이다. 이 그룹은 가톨릭 지도부에게뿐 아니라 개인의 삶과 사회를 변혁시키는 그리스도를 선포해야 하는 복음주의자들에게도 심각한 도전이 되고 있다.

3) 라틴 아메리카의 가톨릭신자들과 복음주의 신자들

1938년 우리 부모님이 아직 젊은 선교사들로서 바나나 보트를 타고 코스타리카로 가셨을 때, 가톨릭 신자들과 '프로테스탄트' 간의 관계는 긴장되어 있었다. 그 당시는 이데올로기와 신학으로 인한 논쟁의 시대였고 적대적인 핍박이 있었다. 몇몇 국가들에서, 특히 콜롬비아와 같은 나라에서는 복음주의자들이 1948-1958년의 10년 동안 참혹한 공개적인 핍박에 직면해야만 했다. 다른 곳의 복음주의자들도 괴롭힘을 받는 가운데 살았다. 30년이 지난 후 나와 아내가 차를 몰고 육로로 코스타리카에 도착했을 때, 그 두 종교 세력 간의 관계는 비록 약간의 의심이 있기는 했지만 보다 공식적이고 호의적임을 볼 수 있었다. 국내외적으로 잘 알려진 어떤 복음주의 지도자들은 제2차 바티칸 공의회 의 새로운 정신과 그 '성경적 교회연합 운동'을 찬양하고 있었다. 이러한 이상주의적 도취감이 모든 기독교 지도자들에 의해 공유되고 있었던 것은 아닌데, 그들 중 일부는 그것이 포장되어 나타나고 있는 만큼 모든 것이 낙관적인 것만은 아니라고 의심하고 있었던 것이다.

라틴 아메리카의 가톨릭 교회는 지난 반 세기 동안 그 교회에 영구적인 흔적을 남길 중요한 변화들을 경험해 왔다. 코스타리카에서 오래 일한 선교사인 데이턴 로버츠(W. Dayton Roberts)는 이러한 변화들을 묘사하기 위한 중요한 용어들을 제시하고 있다. 1940년대와 1950년대는 가톨릭 교회가 대륙의 영적 재복음화의 필요성을 인식하게 되었다는 면에서 '자의식'(selfawareness)이라는 단어로 그 시대를 표현할 수 있을 것이다. 1960년대는 제2차 바티칸 공의회와 메테인에 의해 주도된 '사회개혁'(social reform)에 관한 각성의 시기였다. 60년대의 마지막 몇 해는 '갱신'(renewal)의 불꽃에 사로잡혔는데, 특히 몇몇 그리스도교 제(諸) 종파간의 교류 활동에서 촉진된 은사주의적 운동에서 두드러졌다. 그 다음에는 해방(liberation)이라는 용어가 전면으로 나섰다. 로

버츠는 다음과 같이 결론짓는다. “그러나 1980년대에 이르러 은사주의적 갱신 운동과 해방신학 모두가 평정상태로 들어갔다. 교황 요한 바오로 2세는 교배를 단단히 쥐었고 신학적 혁신운동은 억제되었다.”²⁴⁾ 오늘날 경험 있는 복음주의 지도자들은 보수적인 가톨릭 지도부가 다시금 논쟁적인 옛 자세로 회귀하고 있는 것과 더불어, 태도에 있어 일종의 역사적인 반전을 하고 있는 데 주목하고 있다.²⁵⁾ 제2차 바티칸 공의회 이전에 ‘열교’(裂敎, sects)라고 불리던 복음주의자들이 그때를 기점으로 ‘분리된 형제들’이라고 호의적으로 묘사되더니, 현재 다시 ‘열교’라고 호칭되고 있다.²⁶⁾ 이러한 가톨릭 지도부의 태도는 복음주의자들에 대한 의심을 표출하고 있으며, 그들에 대해 언급을 회피하는 현 교황에 의해 강화되고 있다. 하나의 첨예한 예를 1988년 1월 전국 가톨릭 주교 대회에서 그 나라의 복음주의자들에 관한 보고서를 발간한 베네수엘라로부터 찾을 수 있다. 거기서는 복음주의자들을 ‘열교들, 공격적이고 광신적’이라고 묘사하고 있다. 이러한 비난에서 제외된 개신교 그룹은 루터교, 정교회, 성공회 그리고 아르메니아 교회와 같은 소위 말하는 ‘역사적 교단들’ 뿐이었다. 그 보고서는 복음주의자들을 공격하는 다음과 같은 강력한 비난들로 점철되어 있다. 그들은 국민들 사이에서 분열과 혼란을 야기시키고 있다. 가톨릭 교회를 비방하고 가톨릭의 예배, 동정녀 마리아, 성인들 그리고 심지어 하나님조차 냉소하고 있다. 그들은 성경을 단선적이고도 ‘근본주의적’인 방법으로 사용하고 있다. 그들은 공포감을 조성하여 개종자를 얻기 위해 최후의 심판에 대해 설교한다. 동시에 그 보고서는 이러한 열교들이 교회로 하여금 전례와 민

간 종교성을 강화하도록 묵회적으로 도전하며, 교회 밖을 향한 선교적 책임을 자극한다는 것을 인정하고 있다.²⁷⁾

라틴 아메리카 가톨릭 교회에 왜 이러한 태도변화가 생겼는가? 아마도 거기에는 많은 이유들이 있겠지만 나는 몇 가지만 언급하고자 한다. 한동안 중간 내지 상층부에 해당하는 일부 가톨릭 지도자들이 로마와 복음주의자들, 또는 자신들과 적어도 라틴 아메리카의 보다 자유주의적인 개신교인들 사이에서만이라도 어떤 종류의 일치가 이루어져야 한다고 진심으로 믿었던 것처럼 보인다. 그들은 그러한 일치가 어떤 협력적인 활동을 통해 시작될 수 있다고 생각했다. 물론 또한 그것은 로마교회가 제시하는 방식으로 이루어져야만 했었다. 자유주의적인 개신교인들은 해방신학 안에서 자유주의적인 가톨릭과 병합되어 있다. 그러나 양쪽 다 성경적 근거를 상실한 채 인간 상황이라는 바다 위로 이리저리 표류하고 있다. UCELAM(United Group of Roman Catholics and Evangelicals for the Evangelization of Latin America: 라틴 아메리카 복음화를 위한 로마 가톨릭과 복음주의자들의 연합 그룹)과 은사주의적 교회연합 운동에서 보듯이 저변층 차원에서의 제 종파간의 협력에 대한 몇 가지 예들이 있다. 그것은 특히 멕시코와 중미, 페루와 브라질에서 두드러진다.²⁸⁾ 하지만 로마와의 어떤 의미 있는 일치도 현재로서는 불가능한데, 그것은 가톨릭 신자들에 의해서 잘 인식되고 있는 사실이다.

둘째, 라틴 아메리카에서의 복음주의의 성장에 대한 현 교황의 태도가 교회로 하여금 강경노선을 취하도록 이끌고 있다. 그는 이전 가톨릭 신자들에 대한 재(再) 개종을 촉구하는 한편, 국가적·대륙적 ‘복음화 운동’을 요청하면서 복음주의자들이 돌이켜 유일한 어머니 교회로 귀의할 것을 초청하고 있다. 은사주의적 가톨릭 신자들에게는 그들이 성령의 어떤 경험을 할 수 있으나 사도적

24) W. Dayton Roberts, “Roman Catholicism Never the Same Again,” *Latin America Evangelist*, April–June 1987, pp. 10–11.

25) 나는 라틴 아메리카의 주요 협의회와 모임에서 라틴 아메리카의 중요한 지도자들과 함께 새로운 가톨릭적 강조점들에 대해 이야기할 수 있는 광범위한 기회를 가져 왔다.

26) Jose Antonio Guevara, S.D.B., *Defiende Tu Fe*, San Salvador, 1983, 209페이지의 핸드북 형태로 되어 있는 이 매력적인 책은 가톨릭 신자들에게 풍부한 정보를 제공하고 있다. 어떻게 ‘분리된 형제들’을 다루어야 할 것인가, 프로테스탄티즘의 본질, 그 종파와 중앙 아메리카의 교회 그룹들, 그 의식들과 모든 종류의 질문들에 대해 좋은 가톨릭 신자라면 능히 대답할 수 있어야 한다.

27) Rosita Caldera, “El Episcopado acusa a las sectas de agresivas y fanaticas,” *El Nacional*, January 14, 1988. 나는 그 당시 베네수엘라에 있었는데, 그러한 공격들의 초기 충격들을 감지할 수 있었다.

28) Samuel Escobar, “Future Trends: Roman Catholicism in Latin America,” *Latin America Evangelist*, April–June 1987, pp. 6–9.

인 로마 가톨릭 교회에 반드시 남아 있어야 한다고 경고한다. 성경공부 또한 교회에 의해 장려될 수 있으나, 언제나 로마 가톨릭의 신학과 그 연계의 틀 속에서 실시되어야만 한다고 지침이 주어지고 있다. 그러한 노선들은 현재 더욱 강경해지고 있으며, 이것은 사람들로 하여금 영적으로 자신들을 제한하도록 강요한다.

셋째, 그러한 태도의 변화는 교황 요한 바오로 2세 자신의 마리아를 향한 깊은 헌신과 공경으로부터 온다. 이것은 북미의 가톨릭 신자들이 라틴 아메리카의 가톨릭 신앙을 이해하기 어렵게 하는 요소다. 그들은 라틴 아메리카의 가톨릭 신앙이 북유럽으로부터 온 것이 아니라는 것을 기억해야만 한다. 그것은 지중해 연안의 남부 유럽으로부터 온 것으로서 현저한 차이가 있다. 교황의 폴란드적 유산은 그 나라의 수호성인으로서 마리아를 숭배하는 것과 더불어 라틴 아메리카의 가톨릭 신앙에 마리아 예배를 다시 주입하고 강화시키고 있다. 나는 지난 해 중미에서 마리아를 향한 헌신이 부활되고 있는 두 가지 증거를 보았다. 하나는 '과테말라를 위해 예수님과 동정녀 마리아에게 기도하라'고 쓰인 고속도로 연변에 세워진 대형간판이었고, 다른 하나는 '2000년을 예수님과 동정녀와 함께 경축하자'라고 알리는 포스터였다. 이러한 마리아 숭배는 복음주의자들과 가톨릭 신자들을 결정적으로 구분한다. 그런데 그것은 권위의 근거가 성경인가 아니면 전통으로 성경을 해석해야만 하는가 하는 것과 관련되어 있다.

4) 로마 가톨릭신앙에 관한 결론적 진술

라틴 아메리카가 '기독교화' 되었는지는 모르지만, 그것은 분명히 기독교적인 것이 아니었다는 사실을 가톨릭 신자들 역시 인정한다. 만일 참된 복음이 국민들의 삶과 나라들에 영향을 주고 변화시키는 것이라면, 그것은 성경을 사용하는 성령의 운동으로부터 와야만 할 것이다. 만일 가톨릭 교회가 하나님의 말씀을 공개적으로 연구하며 성령께서 역사하시도록 신도들을 자유롭게 풀어 놓았더라면, 그 대륙은 근본적으로 변화되었을 것이다. 이 역사적인 교회는 그 자신의 틀이라는 한계 내에서 구조적인 변화들을 경험하고 있는 중인데, 그 원

래의 통일된 모습으로 회복하기는 아마도 불가능할 것이다. 어쩌면 그 교회 내부로부터 나타난 거룩한 소수가 하나님의 말씀에 의지하여 부활 주일의 능력 있는 그리스도(단순히 성금요일에 희생당하고 만, 죽음의 이미지를 가지고 있는 전통적인 라틴 아메리카의 무력한 그리스도 상과 대조되는-역자주) 안에 있는 구원하는 믿음으로 사람들을 이끌게 될 것이다.

2. 라틴 아메리카의 복음주의 신자들

내가 코스타리카의 푸리알바에 있는 중앙아메리카 교회 예배 처소에 처음으로 갔을 때는 어린 아기였다. 나의 부모님은 개척 선교사로서 농촌지역에 교회를 세우는 사역을 하셨는데, 그분들은 나로 하여금 그리스도와 교회 그리고 라틴 아메리카에 대한 사랑으로 물들게 하셨다. 한 번은 마을 사람들이 우리 쫓소를 말과 바꾸어 주었기 때문에 아버지는 더 외진 지역들까지 여행을 할 수 있게 되었다. 나는 코스타리카, 니카라과, 그리고 과테말라의 복음주의 교회들 안에서 자라났다. 그들은 내 삶의 일부이며, 나는 내가 그러한 교회들의 일부가 될 수 있게 하셨던 것에 대해 감사를 드린다. 과테말라에서의 나 자신의 선교사역의 절정은 그 나라 수도에서 팀으로 일하며 한 교회를 세우는 기쁨이었다. 그 교회는 힘차게 외부로 향해 전도하며 세계 선교를 향해 비범하게 헌신하는 가운데 계속 강력하게 성장하고 있다. 우리 세 아이는 모두 그 교회에서 세례를 받았다. 그 교회와 관련된 우리의 추억은 너무나도 아름다우며 강력한 것이다. 그 교회는 여전히 우리의 모 교회인데 1985년 '우리는' 그 교회를 통해 '그들의' 선교사로 파송을 받았던 것이다. 그 교회는 라틴 아메리카에서 다양한 형태, 인종, 구조, 교회론 그리고 크기로 증식되고 있는 복음주의 교회의 한 예일 뿐이다.

그런데 도대체 어디서 이러한 교회들이 생겨났는가? 복음주의 신자들은 어떤 사람들인가? 라틴 아메리카에는 얼마나 많은 교회들과 신자들이 있는가? 그들의 특징은 무엇이며 직면하고 있는 도전들은 무엇인가? 아래 서술하는 내용은 라틴 아메리카의 복음주의 신자들에 대한 나의 개인적인 관점이다. 다른

많은 사람들이 다른 시각-사회·문화인류학적, 신학적 자유주의 또는 성경적 보수주의-으로 책을 썼다.²⁹⁾ 독자들은 보다 완전한 그림을 그리기 위해 이러한 자료들을 연구해야만 할 것이다. 하지만 그 어느 것도 라틴 아메리카라는 구체적인 세계 안에 존재하는 이러한 교회들의 삶과 맥박 속에 수년 동안 빠져 들었던 경험에서 나오는 것만큼 삶을 붙여 주지는 못할 것이다.

1) 라틴 아메리카 복음주의자들에 관한 역사적 개관

다음의 관찰은 오늘날과 같은 라틴 아메리카 복음주의자들의 발전이 있기까지의 몇 가지 중요한 사건들을 단순히 진술하는 것이다. 국가와 대중, 그리고 가톨릭 교회로부터의 반대를 받으면서 모든 개신교 복음주의적 신자들은 1990년대 초반까지도 쉽지 않은 상황 속에서 활동하였다. “이단 심문소의 그들이 라틴 아메리카 위에 무겁게 드리워져 있다. 심지어 법적으로는 개신교가 용인된다고 하더라도 일반 대중의 분위기는 달랐고, 가톨릭 교회는 헌법이 오래 전 그것을 폐기한 후에도 공공연히 핍박을 했다.”³⁰⁾ 또 하나 중요하게 명기

29) 라틴 아메리카의 복음주의 신자들에 대한 사회과학자들의 전형적인 연구에는 다음의 두 가지가 있다: Emilio Wiliems, *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*(Nashville: Vanderbilt, University, 1967)와 Christian Lalive De'Epainay, *Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*, trans. Marjorie Sandle(London: Lutterworth, 1969). 복음주의적 관점에서 쓰여진 것들은 Orlando Costas의 글들이 있다: *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*(Maryknoll, NY: Orbis, 1982); Costas, *The Church and Its Mission: A Shattering Critique*(Wheaton IL: Tyndale House, 1974); Costas, *Theology of the Crossroads in Latin America*(Amsterdam: Editions Rodopoi, 1976). 브라질에 관한 정보를 얻기 위해서는 William R. Read and Frank A. Ineson, *Brazil 1980: The Protestant Handbook* (Monrovia, CA: MARC, 1973)을 보라.

30) William R. Read, Victor M. Monterroso, Harmon A. Johnson, *Latin American Church Growth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969), p. 37.

할 사항은 대부분 역사가들이 라틴 아메리카의 개신교를 중요하게 취급하지 않았다는 점으로서, 그것은 세계 교회의 중요한 자료를 고려함에 있어 특정한 편견을 반영하는 것이다.

① **첫 발자취와 제한된 열매:** 라틴 아메리카에 개신교가 들어오는 과정에는 몇 가지 중요한 가닥들이 서로 얽혀 있다. 우선 식민지 기간 동안에 다양한 여러 그룹들에 의해 개신교 신앙이 도착하기 시작했다. 데이로스(Deiros)는, 아마도 그 첫 그룹이 루터교를 믿는 벨스인(Welser)들로서 그들의 공동체가 1528-1546년 기간 중 베네수엘라에 정착하여 짧은 기간 존속했었다고 기록하고 있다.³¹⁾ 본국으로부터의 핍박을 피해 온 프랑스의 위그노 이민자들도 1555-1567년 기간 중 브라질에 근거지를 마련하려고 시도했었다. 그들은 그때 인디오들을 전도할 수 있었다. 하지만 그들은 곧 무력에 의해 쫓겨났다. 화란의 개신교인들은 1624-1654년 기간 중에 브라질에 신정(神政) 체제의 식민촌을 건설하려 했다. 그들은 거의 30년 동안 브라질 북부의 상당한 지역을 통제했었다. 그들 역시 그 지역의 인디오들을 전도하려는 계획을 가졌었고, 그 대륙에서는 진기하게도 유대인들과 로마 가톨릭 신자들에게도 종교적 자유를 허락했다. 그들은 포르투갈의 로마 가톨릭 당국에 의해 그 땅에서 축출되었다.

1700년대 후반에 화란, 영국 그리고 프랑스인 그룹들이-주로 해적들이었으며 그들 중 일부는 개신교 신앙을 가지고 있었다-남아메리카의 북쪽 영토를 차지하여 정착했다. 그것이 오늘날 세 개의 가이아나가 되었다. “모라비안 교도들이 서인도 제도의 노예들 사이에서 선교 사역을 시작한 것이 이 기간 중이었다. 회중파와 감리교 선교회들도 이 지역과 가이아나에서 1800년대 초기에 사역하기 시작했는데, 영국과 화란이 그 지역을 장악하고 있을 때였다.”³²⁾

두 번째 가닥은 유럽 개신교인들의 식민화의 결과와는 상관없는 것으로, 해안지역의 외국인 거주지에 그들 자신들이 살게 됨으로 인해 생겨난 것이다. 그들 중 일부는 항구에 기착했던 선원들이었지만, 나머지 대부분은 상인들로서

31) Pablo Alberto Deiros, *Historia del Cristianismo*(El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1980), p. 230. 나는 그 자료를 스페인어에서 번역했다.

32) Read, Monterroso, Johnson, *Latin American*, p. 36.

특히 부에노스아이레스 근교에 상업적 관심을 가지고 있던 영국인들이었다. 어떤 이들은 사업을 위해 왔다가 신세계에 정착하기로 결정했던 것이다. 브라질은 개신교 시설을 허용하기로 영국과의 협정에 사인을 한 첫 번째 국가였다. 이들 개신교를 믿는 외국 시민들은 자신들을 위해 예배를 드릴 수 있는 허락을 받았으나 내국인들에게는 다가갈 수 없도록 했다. 하지만 실제로는 그들 중 ‘현지인’ 들을 전도하는 데 진정한 관심을 가진 사람이 거의 없었다.

라틴 아메리카에 있어 복음의 진보 역사의 한 영광스러운 장면은—비록 그것을 얻기 위해 큰 대가를 지불했지만 항구적인 열매를 남긴—영국과 미국 성서공회 요원들인 성서 보급원들(colporteurs: 한국 기독교 역사에서는 권서인(勸書人)으로 번역되고 있다—역자주)의 피로 쓰여졌다. 맥케이(맥케이)는 다음과 같이 쓰고 있다. “남아메리카에 영구적인 기독교 사상과 경험을 소개한 영예는 대영제국 및 외국 성서공회(The British and Foreign Bible Society)에게 주어진다. 검(劍)이 아니라 한 책과 함께 새로운 기독교인들이 나타난 것이다. 1804–1807년 기간 동안 성서공회는 2만 권의 신약성경을 포르투갈어로 출판했다.”³³⁾

이단 심문소는 성경의 반입을 시도할 수 있는 가능한 모든 수단을 차단했다. 그럼에도 불구하고 역사적인 ‘곰 성경’(Biblia del Oso: 성경 원어인 히브리어와 헬라어에서 스페인어로 직접 번역된 최초의 성경. 하나님 말씀이 꿀처럼 달다는 것을 상징적으로 보여주기 위해 그 표지에 꿀을 찾는 곰 그림이 그려져 있어서 그런 이름이 붙여졌다고 함—역자주)의 사본들이 세관 직원들—아메리카 대륙의 첫 성경 밀수—에 의해 몰래 흘러들어 왔다. 다른 성경들은 “미국과 영국의 성서공회들이 양 대륙의 해안을 따라 생겨난 도시들에 살던 상인들에게 성경들을 배로 실어 보낸”³⁴⁾ 1800년대 초반에 들어왔다.

스코틀랜드 침례교 목사인 제임스 디에고 톰슨(James Diego Tomson)은 대영제국 및 외국 성서공회의 직원이며 동시에 랭캐스터 교육협회(Lancasterian Educational Society: Joseph Lancaster이 개발한 기본적인 초등

교육을 위한 교육원리—나이 많은 학생이 어린 학생을 가르침으로 서로 배우게 하는 방법—를 보급하던 협회로, 독본(讀本) 교재의 내용을 성경으로부터 추출해서 사용했음—역자주) 회원이었는데, 그는 짐 꾸러미 속에 성경을 넣어 가지고 남아메리카 서부 해안과 전 중앙 아메리카 지역을 여행했다. 그는 1818년 10월 6일 부에노스아이레스에 도착했다. 그는 랭캐스터식 교육원리의 전문가로서 사람들로 하여금 그리스도를 알게 하려는 열망으로 복음을 위해 자기 집을 공개했다. 그는 아르헨티나로부터 따뜻한 환대를 받았는데, 정부는 1,000페소의 월급을 지급하면서 그를 어느 초등학교의 교장으로 임명하였다. 얼마 안 되어 그는 이 원리를 실행하는 100여 개의 학교를 갖게 되었다.³⁵⁾ 그가 사용하던 교재는 물론 성경이었다. 학교를 통한 그의 영향력은 아르헨티나 뿐 아니라 우루과이, 칠레, 페루 그리고 콜롬비아에까지 미쳤다. 의미심장하게도 톰슨은 이러한 나라들로부터 초청을 받았을 때 볼리바르, 미란다, 오히긴스 그리고 산마르틴과 같은 스페인계 아메리카 독립의 애국자들로부터 청빙을 받았던 것이다. 비록 그의 이러한 교육활동이 후에 가톨릭 교회의 방해를 받게 되었지만, 그의 성경배포 사업은 아르헨티나로부터 멕시코와 카리브 국가들까지 성경책들이 보급되도록 하였다. 그는 후에 심지어 스페인에서까지 사역하였고 주님을 훌륭하게 섬긴 생애를 보낸 후 1854년에 영국에서 사망했다.

1820년대에 룩 매튜(Luke Matthews)라는 성경 보급원이 볼리비아를 여행하다가 1831년에 안데스 지역에서 순교했다. 1877년에는 조셉 몽기아르디노(Joseph Monguiardino)가 같은 지역에 들어갔다가 돌에 맞아 죽임을 당했다. 프란시스코 펜조티(Francisco Penzotti, 1851–1925)는 하나님의 말씀을 배포하는 데 보인 헌신과 전도자적 열정으로 인해 라틴 아메리카의 복음주의자들 사이에서 높은 존경을 받고 있다. 이 불굴의 복음 개척자는 이탈리아로부터 우루과이의 몬테비데오로 이민을 했다. 그런데 그는 거기서 요한복음을 읽는 가운데 그리스도께 돌아오게 되었다. 원래 그는 그가 속해 있던 감리교회와 함께 사역을 했다. 그는 1883–1908년까지 성경을 널리 배포하는 일에 헌신하였다.

33) MacKay, *The Other Spanish Christ*, p. 232.

34) Read, Monterroso, Johnson, *Latin American*, p. 38.

35) J. Edwin Orr, *Evangelical Awakenings in Latin America*(Minneapolis: Bethany Fellowship, 1978), p. 10.

그에게 있어 장애를 만나는 것은 일상적인 일이었다. 걷거나 말을 타고 또는 배로 여행을 하는 중에 그는 괴롭힘과 뺨박을 다반사로 받았다. 그는 여러 번 투옥되었는데, 페루의 까야오에서는 성경배포 혐의로 감금되어 9개월 간이나 지내기도 하였다. 그는 1892년 과테말라를 북부 라틴 아메리카의 전략적 근거지로 선택했고, 생애의 마지막 17년 간은 부에노스아이레스의 미국 성서공회의 중요 요원으로 일했다.³⁶⁾

② **첫 외국 선교사들과 교회들:** 계속해서 더 진행하기 전에 여기서 잠시 멈추고 정치적으로 조금씩 발전하던 라틴 아메리카의 신생 공화국들에 개신교의 침투가 가능하도록 만들었던 몇 가지 요인들에 관해 생각해 보는 것이 좋을 것 같다. 데이로스는 다음과 같은 몇 가지 핵심적인 요소들을 강조한다. '인간의 권리'에 관해 강조하던 프랑스와 미국의 혁명적 철학자들의 영향. 신생 라틴 아메리카의 독립과 이단 심문소의 철폐. 라틴 아메리카가 교역과 외교를 위해 영국, 미국과 같은 개신교 국가들과 접촉한 것. 새로운 땅을 개발하기 위해 고안된 유럽계 이민을 받아들이는 정책. 몇몇 최고위 정치 지도자들이 가지고 있던 정치적 자유주의와 반교권주의(anticlericalism). 그리고 식민 종주국이었던 스페인의 왕실과 가톨릭 교회와의 연계성. 이 모든 요소들이 곧 밀려드는 개신교의 물결을 맞이할 기초를 형성하는 데 기여하였던 것이다.³⁷⁾

라투렛(Latourette)은 "미국 선교부(The American Board of Commissioners for Foreign Missions)는 해외선교를 위해 일찍이 1833-1834년에 파타고니아의 인디오 선교의 가능성을 타진하고 있었다..... 조사를 위해 두 사람이 파견되었는데, 그들의 보고를 들은 선교부는 그 프로젝트를 추진하는 것을 중단하기로 결정했다."고 기록하고 있다.³⁸⁾ 개신교 침투의 초기 수십 년 동안은 유럽인들이 주도했다. 특히 남아메리카에서는 영국인들이 상업적 관심 때문에 그랬다. 1800년대 중반에 이르러는 반대에도 불구하고 교두보가

형성되었다. 알렌 가디너(Allen Gardiner) 대장과 그의 일행들은 파타고니아 선교회(후에 남아메리카 선교회가 됨)의 후원하에 파타고니아에서 개척적인 사역을 세 번이나 시도했다. "세기 중반에 7명으로 구성된 일행 중 하나인 가디너가 티에라 델 푸에고의 해안에 발을 디뎠으나, 몇 개월이 못 되어 전체 일행이 배고픔과 추위로 인해 죽었다."³⁹⁾ 나는 독자들이 영국 국교회의 라틴 아메리카를 위한 선교적 도구인 남아메리카 선교회(The South American Missionary Society) 안에서 역사하고 계시는 하나님의 섭리를 볼 수 있기를 바란다. 그 선교회가 라틴 아메리카 국가들 안에서 교회개혁에 다시 새롭게 헌신함으로써 이 성공회 교단이 성장하는 결과를 낳고 있다.

1845년에 두 번째 개척자인 데이빗 트럼불(David Trumbull)이 복음주의 해외선교회(Evangelical Foreign Society)에 의해 칠레로 파송되었다. 그는 1868년에 이르러 칠레의 스페인계 사람들을 위한 사역의 진정한 창시자가 되었다. 포크랜드에 거주하던 성공회 주교 스텔링(W. H. Sterling)은 남미 국가 전체에 대한 관할권을 행사하고 있었다. 그는 해외 거주 대영제국 국민들을 위해 사역하던 성공회 목사들에 대한 감독은 물론 라틴 아메리카 국가들 안에 있는 인디오들을 위한 선교를 관장하였다. 그 초기 수년 동안의 선교의 목표가 되었던 주요한 비기독교계 그룹들은 스페인어나 포르투갈어를 사용하는 사람들이라기보다는 오히려 인디오들이었다. 다른 이들은 처음에 해외 거주 자국민 사역으로 시작하였지만, 그 후 현지인들을 위한 불가피한 사역에 시험적으로 참여하다가 점차적으로 이러한 새로운 사역들을 강화하기 위해 노력을 기울이게 되었다. 스코틀랜드 출신의 의사인 로버트 켈리(Robert R. Kelly)는 1855년에 개척적인 사역을 시작했는데, 후에 그것은 연합 회중교회 사역의 일부가 되었다. 데이로스는 "켈리는 무엇보다도 현지인들에게 메시지를 전달하려고 시도했던 전도적인 선교사의 선구자이다."라고 말했다.⁴⁰⁾ 모라비안 교도들은 1849년 중앙 아메리카에서 선교사역을 시작했다. "1855년으로부터 시작하여 그 이후 기간은 라틴 아메리카 각 나라에 복음주의적 선교사들과 선교회

36) Eugenio Campos and William Taylor, *Misiones Mundiales*, Estudios CLASE, Central American Theological Seminary, Guatemala, 1984, pp. 27-28.

37) Deiros, *Historia*, pp. 233-235.

38) Latourette, *A History*, p. 102.

39) Orr, *Evangelical Awakenings*, p. 16.

40) Deiros, *Historia*, pp. 243.

들이 연속하여 속속들이 입국하는 것이 목격되었다.”⁴¹⁾

플리머스 형제단은 1880년대에 아르헨티나에 도착했다. 다른 교파주의 교회들은 유럽 이민—그들 중 많은 사람들이 개신교인들이거나 명목적인 개신교 신자들이었다—의 물결이 남아메리카에 도달하면서 설립되었는데, 특이하게 눈에 띄는 경우는 20세기로 넘어오는 시기의 독일계 브라질 루터 교인들의 증가였다. 이러한 루터 교인들은 나중에 나머지 브라질 사람들에게 선교를 시작했다.

세 개의 미국 교단들이 라틴 아메리카의 선교에 우선권을 두기 시작했음을 보여 주는데, 장로교·감리교·침례교가 그들이다. 내가 입수할 수 있었던 최신 자료에는 이 세 교단들이 전도와 교회개척을 위해 도착했던 첫 해들이 수록되어 있다.⁴²⁾

장로교:	아르헨티나	1823
	콜롬비아	1856
	브라질	1859
	멕시코	1871
	과테말라	1882
감리교:	브라질	1835
	아르헨티나	1835
	우루과이	1835
	멕시코	1872
	칠레	1877
	볼리비아	1901
침례교:	멕시코	1870

브라질	1881
아르헨티나	1881
볼리비아	1895

우리가 강조해야 할 것은 라틴 아메리카의 몇몇 자유주의적인 정치인들이 정치적 동기에서 개신교에 호의를 보였다는 사실이다. 아리아세스(Ariases)는 그에 대해 다음과 같이 쓰고 있다.

특별히 신흥 엘리트 계급은..... 개신교를 신봉하는 유럽의 국가들과 미국을 ‘현대화’(modernization)의 새로운 모델로 보고 있었다. 라틴 아메리카의 지식인들과 반교권주의적인 프리메이슨들—가톨릭성직자들의 교리주의에 반대하여 자유를 강조하던—은 앵글로색슨 세계를 자신들의 모델로 간주했고, 개신교(자유와 책임의 종교로서)를 종교적이고 정치적인 보수세력에 대항하기 위해 적합한 동맹군으로 보았던 것이다.⁴³⁾

과테말라는 아리아세스의 지적을 실례로 보여준다. 왜냐하면 1822년에 장로교인들은 그들을 가톨릭의 지배권을 약화시키기 위한 도구로 보았던 자유주의자 후스토 루피노 바리오스(Justo Rufino Barrio) 대통령에 의해 초청되어 사역을 시작했던 것이다.

③ **믿음 선교회들**(The faith missions): 지난 세기(19세기를 가리킴—역자 주)를 마감할 즈음에 라틴 아메리카에서 놀라운 일들이 벌어졌다. 1894년 D. L. 무디(Moody)와 생키(Sankey)는 멕시코 시터를 방문했고, 그곳에서 열린 선교사들의 첫 번째 총회에서 140명의 사역자들에게 설교했던 것이다. 무디는 또한 국립극장에서 복음을 선포했는데, 이는 역사적으로 처음 있는 일이었다. 1890년에 C. I. 스코필드(Scofield)와 몇 사람이 닫혀 있는 ‘사마리아’ 지역에 접근할 비전과 함께 중미 선교회(The Central American Mission)를 설립했

41) Ibid.
42) Ibid.

43) Ester and Mortimer Arias, *The Cry of My People: Out of Captivity in Latin America*(New York: Friendship Press, 1980), p. 6.

다. 그 해에 개척자들인 W. W. 맥코넬(MaConnell) 부부에 의해 코스타리카에 그 첫 베이스가 설치되었고, 곧 이어서 다른 중미의 공화국들 안에도 전진기지들이 개설되었다.⁴⁴⁾

지난 세기 말에 하나님은 그 대륙 전체에 걸쳐 역사하셨는데, 각 국가는 각자 자신의 복음주의 교회의 역사를 써야만 할 정도로 풍성한 자료를 지니게 되었다. 비록 개척 초기의 수년 동안은 선교사들의 대부분이 대영제국과 유럽 대륙으로부터 왔지만, 1900년대에 이르러 새로운 인력들을 투입하기 시작한 것은 북미의 교회들—역사적인 교단들과 신생 교단들 그리고 믿음 선교회들—이었다. 그렇지만 역사적인 교단들은 그 당시 강조점을 복음전도로부터 교육과 사회 정치적 관심으로 옮겨가고 있었다. 이것은 신자들의 숫자적 증가에 직접적으로 영향을 미쳤다. 그러나 신생 선교회들이 그 공백을 메웠다. 이러한 선교회들의 상당수는 제2차 세계 대전 직후에 들어왔다. 그들 중 몇몇 단체들은 원래 그들의 목적을 보다 전문화시켰다. 예를 들어 라틴 아메리카 전도 십자군(Latin America Evangelistic Crusade: 후에 라틴 아메리카 선교회가 됨)은 불굴의 정신을 가진 해리와 수잔 스트라찬(Strachan) 부부의 지도하에 그렇게 되었다. 믿음 선교회들은 1930-1950년 사이에 주된 성장이 있었다. 그러나 그들의 선교사 숫자는 계속 늘어났음에도 불구하고 현지인 복음주의 신자들의 숫자는 그만큼 늘어나지 않았다. 폭발적인 성장은 오순절적 특징을 지닌 교회들로부터 처음 나타났다.

④ **오순절 운동의 시작:** 오순절주의자들을 위한 역사적인 사건들은 토페카(Topeka, Kansas, 1901)의 부흥과 아주사 거리의 부흥(Azusa, Los Angeles, 1906)이다. 브라질과 멕시코의 오순절 신자들은 아주사와 1906년을 자신들의 사역의 시작으로 확정짓는다. 오순절의 불꽃들은 거의 같은 시기에 칠레에서도 타올랐다. 하지만 그것은 감리교회들 사이의 분열을 초래했고—칠레 오순절 감리교회를 만들어 내면서—엄청난 칠레 오순절 교회의 성장을 이끌었다. 짧은 시간 안에 모든 라틴 아메리카 국가들이 오순절 교단들을 가지게 되었다.

44) Mildred W. Spain, *And in Samaria* (Dallas: Cental American Mission, 1954), pp. 9-10.

그들 중 일부는 북미에서 발생한 그룹의 분파이지만, 대다수는 처음부터 완전히 그 국가의 자생적인 운동에 의해 생겨난 것이다. 그들의 증식과 성장은—많은 경우가 불행한 분열의 결과이지만—진실로 놀랄 만한 것이다. 이러한 성장에 대해서는 뒷부분에서 평가하려 한다.

2) 복음주의 교회 성장의 안정기: 1900-1930년

금세기(20세기를 가리킴-역자주)가 시작되면서 여전히 괴롭힘과 핍박의 가능성이 있음에도 불구하고 대부분의 라틴 아메리카 국가들은 적어도 부분적인 종교적 자유를 허용했다. 브라질은 1905년에 주님이 주시는 특별한 ‘영적 각성’을 경험했는데, 그로 말미암아 장로교·침례교·감리교회들 사이에 약 20년 간에 걸친 지속적인 성장이 있었다. 같은 해에 아르헨티나에서도 플리머스 형제단, 침례교 그리고 기독교 선교 동맹교단(C&MA)이 특별히 성장하는 비슷한 운동이 있었다. 성경배포는 계속적으로 전도와 교회개척을 위한 선봉 역할을 하였다. 리드(Read)와, 몬테로소(Monterroso), 그리고 존슨(Johnson)의 관찰을 읽어 보도록 하자.

1900-1916년까지의 기간은 젊은 교회들에 있어 새로운 종류의 성장으로 특징지어진다. 이 기간 중에 선교사들은 고립, 부적절한 통신, 나쁜 도로사정, 그리고 원시적인 생활환경에도 불구하고 대륙의 내부로 침투해 들어갔다. 초신자임에도 불구하고 의지가 있고 유능하며 열정이 있는 사람들에게는 즉시 중요한 책임이 주어졌고, 그럼으로써 현지인 지도자들이 떠오르게 되었다.⁴⁵⁾

① **파나마 선교대회:** 1916년에 열린 파나마 선교대회는 라틴 아메리카 복음주의자들에게 있어 하나의 역사적인 사건이었다. 그 대회는 부분적으로 1910년 에딘버러 세계 선교사 대회(World Missionary Conference in Edinburgh)에 대한 반동작용이었다. 에딘버러 대회의 주최자들은 라틴 아메

45) Read, Monterroso, Johnson, *Latin American*, p. 40.

리카에서 사역하는 선교회의 대표권을 허용하지 않았던 것이다. 왜 그랬는가? 왜냐하면 이 대륙이 하나의 선교지(mission field)가 아니라 여전히 '기독교' 대륙으로 간주되었기 때문이다. 에딘버러 선교대회는 단지 '이교도' 국가들에만 초점을 맞추었다. 하지만 에딘버러 대회에 참석했던 몇몇 북미 선교사들은 라틴 아메리카 선교대회를 갖기로 결정을 내리고, 대회를 개최하기 위한 계획을 세우기 시작했던 것이다. 그 대회는 1916년 '세계의 교차로'인 파나마에서 열렸다. "미국으로부터 온 44개, 캐나다의 1개, 자메이카의 2개, 대영 제국으로부터 온 4개의 선교부와 선교회들 대표 총 304명과 파나마에서 참석한 204명의 참관인들이 만났다."⁴⁶⁾ 파나마 선교대회는 라틴 아메리카 복음주의 선교학 형성에 있어 일종의 분수령을 이룬다. 왜냐하면 라틴 아메리카에 존재하는 복음주의 교회들의 성격에 대한 진지한 분석과 광범위한 보고서가 만들어졌기 때문이다. 파나마 선교대회는 라틴 아메리카의 복음주의 교회의 총 신자 수를 126,000명으로 보고했는데, 이는 1900년의 50,000명보다 증가한 것이다. 하지만 그 대회는 미국인들에 의해 주도되었고 영어가 공식적인 언어였으며, 주요 의제들은 외국인 선교사들에 특별한 관심이 주어지고 있었다.

② **파나마 선교대회 이후의 사건들:** 남미 그리스도인 사역에 대한 선교대회가 1925년 몬테비데오에서 개최되었다. 그때에는 참석자의 절반과 지도자들이 라틴 아메리카 사람들이었고 스페인어가 공식언어였다. 그 선교대회는 라틴 아메리카 복음주의의 한 진정한 표현이었다. 1916년 이래 신자들의 숫자가 배가 되었다는 보고서로부터 보이는 교회들의 성장은 명백했다. 그 숫자들은 전체 개신교인 숫자가 아니라 세례를 받은 회원 신자 숫자를 말한다. 더 넓은 의미에서 신자 공동체는 세례 받지 않은 신자들을 포함할 뿐 아니라 기독교 가정의 가족들을 포함시킨다. 이러한 범주들은 오늘날도 우리가 라틴 아메리카의 교회들의 크기를 연구할 때 사용하고 있는 것이다. 만일 우리가 복음주의 신자 공동체에 있어 세 명마다 한 명의 세례 받은 회원 신자가 있다고 가정할 때, 그 숫자 양상은 아래와 같이 나타난다.

연도	회원 신자	전체 교인 숫자
1900	?	50,000(Arias)
1916	126,000	378,000
1925	252,000(?) <small>(데이로스(Deiros)는 125,000명으로 추산함)</small>	450,000명- 756,000명(?)

그런데 몬테비데오 선교대회 이후 어떤 개신교 교단들의 초점은 복음전도와 교회개혁에서 교육과 지역사회 개발 프로젝트로 옮겨졌다. 이러한 중대한 변화는 새로운 믿음 선교회들과 전도의 열정을 가진 수천 명의 북미 선교사들을 대거 유입하는 것을 더욱 정당화시켜 주었다.

파나마 선교대회로부터 나온 몇 가지 긍정적인 결과들이 전 대륙에 영향을 주었다. 그 중 하나는 교단들과 믿음 선교회들이 선교지에서의 중복과 경쟁을 피하기 위해 영역을 분할한다는 원칙에 의거하여 사역하기로 결정한 것이다. 예를 들어, 아르헨티나에서는 그 사역 경계가 철도 노선을 따라 그어졌다. 과테말라에서는 시골 지역들이 지리 및 부족들이 거주하는 경계(tribal line)를 따라 나누어졌다. 그러한 원칙들은 침례교회들, 오순절 교회들, 그리고 다른 신생 그룹들과 같이 영역 분할 후에 들어온 교회들이 형성될 때까지 지켜졌다. 그들은



라틴 아메리카 복음주의자들이 찬양하는 모습

46) Ibid., p. 43.

그러한 협약들에 전혀 개의치 않았고 자신들이 원하는 대로 사역을 했다.

파나마 선교대회 이후 공식적인 기독교 학교 교육은 기독교 사역자들을 훈련시키는 기관들은 물론 일반 초등교육 및 중등학교 교육 모두에 있어서 커다란 추진력을 얻었다. 1900년에 라틴 아메리카 인구의 75 퍼센트가 문맹자로 추정되었는데, 이것이 복음주의자들로 하여금 기독교 학교를 설립하도록 자극했다. 그들은 교육의 기회를 통해 라틴 아메리카를 그리스도께 돌아오도록 하고자 했던 것이다. 이러한 기관들의 일부는 전국적인 명성을 얻는 가운데 오늘날까지 존속하고 있지만, 처음 시작했을 때와 같은 기독교적 가치와 교육철학을 유지하고 있지는 못하고 있는 것 같다. 나머지 기관들은 점차 완전히 세속화된 학교들로 변모했다. 이러한 '간접적 복음전도' 프로젝트는 약 30여 년 간 계속되었다.

성경학교 운동은 북미 복음주의자들에게 심오한 영향을 미쳤고, 대부분의 신임 선교사들이 그러한 학교의 졸업생들이었다. 따라서 그들도 전 라틴 아메리카 대륙에 미국인 교수진과 교과과정, 그리고 행정정책을 가지고 있는 성경학교 기관들을 설립했다. 이것은 호의적인 의도에서 도입된 것이기는 하지만 나중에 현지인들과의 갈등을 일으키는 문화적 구조들에 관한 하나의 예에 불과하다. 대학교 수준의 신학 훈련을 위한 복음주의자들의 진지한 비전은 수십 년이 지나기까지 실현되지 못했다. 유감스럽게도 이것은 자유주의적 개신교 신학교들이 그러한 신학훈련을 실시하는 것에 비해 아주 오랜 기간 뒤처지는 것이었다.

③ **가톨릭신자들과의 관계:** 앞에서 로마 가톨릭 신자들과 복음주의 신자들 간의 관계에 대해 언급했는데, 여기서는 단지 복음주의 신자들에게 이 기간이 어려움들-핍박과 반대, 논쟁들-이 많았던 나날들이었음을 강조하고자 한다. 가톨릭 교회 측으로부터의 강력한 반대-지도부나 대중 차원에서-는 일반적인 것이었다. 가톨릭 교회는 '콘스탄틴화'(Constantinized)되어 있었고, 일종의 '국가교회'로서 정치적 연루에 의해 그 신망을 떨어뜨리고 있었다. 개신교인들은 성경의 백성이었고, 그 책은 일반적으로 가톨릭 신자들에게는 닫혀 있었다.

3) 복음주의 교회의 지속적 성장기간: 1930-1950년

1930-1950년 기간에 대해서는 상반되는 평가가 있다. 한편으로는 특별히 복음전도 운동에 초점을 맞춘 새롭고도 창의적이며 전문화된 선교회들이 부각되었다. 또한 새롭고도 강력한 현지인 지도자들이 책임 있는 자리로 부상하고 있었다. 그들 중 많은 이들은 성경학교 운동과 다른 지도자 훈련 프로그램을 졸업한 사람들이었다. 그러나 그보다 더 많은 사람들이 성경에 대한 충분한 공식적인 훈련이 없이 자동적으로 지도자로 부각되었다. 신학적 성찰을 위한 시간은 거의 없었다. 상황화는 논할만한 것이 못 되었는데, 아직 그러한 용어조차 생기지 않았기 때문이다. 그저 행동이 요구될 뿐이었다.

다른 한편으로 그러한 신생 교회들은 새롭고도 힘든 긴장들에 직면해야만 했다. 주요 논쟁거리 중 하나는 토착 교회에 관한 것이었는데, 특별히 목회자들에게 대한 사례비 보조와 그 당시 '토착화'(indigenization)라고 불리던 전 과정에 관한 것이었다. 어떤 선교회들은 대공황의 여파로 사례비 보조를 갑작스럽게 중단하였고, 또 어떤 선교회들은 그것을 점차적으로 줄여갔으며, 몇몇 선교회들은 오늘날까지도 현지인 목회자들에게 대한 사례비의 일부 혹은 전부를 지급하고 있다. 자전(自傳)·자치(自治)·자급(自給)의 '삼자'(三自) 원칙에 대한 논쟁이 온 교회들을 휩쓸었다.

토착화 논쟁은-여전히 오늘날도 뜨거운-모든 차원에 있어 외국인 선교사와 현지인 관계에 파문을 일으켰는데, 그것은 기본적으로 다음의 질문들을 둘러싸고 전개되었다. 누가 교회들에 대한 지배력을 행사하는가? 누가 외국 선교회와 그 선교사들을 통제하는가? 누가 재정을 통제하는가? 누가 산하 기관들을 통제하는가? 누가 토의 주제와 토론 그리고 결정을 통제하는가? 어떤 역사적인 교단들은 자신들의 선교사들을 철수시킴으로써 그 문제를 해결했고, 어떤 교단들은, '우애적인 협력' 형태로 바꾸었으며, 다른 단체들은 '분리하되 동등한' 참여 형태를 선호했고, 어떤 기관들은 교회와 선교부의 합병을 선택했으며, 다른 몇몇 단체들은 여전히 외국 선교부의 지배 형태를 유지하고 있다.

그럼에도 불구하고 그러한 교회들은 계속적으로 성장했고, 1936년에 이르러서는 대략 240만 명의 복음주의 교회 '회원 신자들'이 라틴 아메리카에 존

재했다. “인구는 매년 3 퍼센트씩 성장한 반면, 복음주의 교회 회원들은 10 퍼센트씩 성장하여 매 십 년마다 그 숫자가 배가 되었다.”⁴⁷⁾ 믿음 선교회들은 라틴 아메리카 전체 복미 선교사들의 약 25 퍼센트(20,970명 중 5,431명)를 차지했다. 하지만 그들이 세운 현지인 교회들의 성장은 정체기로 들어갔다. 성장은 오순절 그룹들에서 명백했고, 1930년에 이르러 하나님의 성회는 브라질에 서만 30만 명의 회원을 가지고 있었다.⁴⁸⁾

4) 폭발적인 성장기간: 1950-1988년

복음주의 교회의 괄목할 만한 성장은 1950-1980년의 기간 동안 일어났다. 리드(Read), 몬테로소(Monterroso), 그리고 존슨(Johnson)은 그 정보들을 광범위하게 자료화한 바 있다. 그들에 의하면 1976년에 전체 복음주의 교회의 회원 신자의 숫자는 490만 명이었다. 앞에서 언급했던 동일한 공식을 적용해 본다면, 전체 복음주의 공동체 신자 수는 1470만 명으로 라틴 아메리카 인구의 약 6 퍼센트가 되는 것이다.⁴⁹⁾ 오순절 교회 계통의 신자는 전체 복음주의 교회 신자 수의 75 퍼센트를 차지한다. 그들은 숫자 면에서 폭발적으로 성장했다. 아리아스는 오순절 교회 성장의 몇 가지 이유들을 다음과 같이 설명하고 있다. 영적인 요인들은 성령의 자유로운 활동, 인류학적 요인들은 하나님을 향한 갈망, 사회학적인 요소들은 적대적인 세상 속에서 그 교회들이 피난처와 안정감, 정체성과 공동체 의식을 제공했다는 것이다. 또한 목회적 방법론은 평신도가 참여하는 것이고, 심리학적·문화적 요소들로서는 민속음악과 악기를 사용하고, 예배와 감정표현에 있어 자유를 허용하고 있는 것 등이다.

연도	회원 숫자	전체 교인 숫자	전체 인구 중 차지하는 비율
1900	?	50,000 (아리아스)	
1916	126,000	378,000	
1925	252,000 (?)	756,000	
1936	2,400,000	7,200,000	
1967	4,915,400	14,746,200	6.0
1973	6,666,666	20,000,000	7.5
1987	11,635,666 (?)	37,432,000	8.8
2000	26,666,666 (?)	80,000,000 (P. 존스톤)	15.0

나라	1988년 (백만)	인구밀도 (1평방 마일 당 사람 수)	1967년의 복음주의 신자 인구(천)	1988년의 복음주의 신자 인구(천)	1988년 인구 중 복음주의 신자 비율	1988년의 인구 선교사 숫자
아르헨티나	32.0	30	748.5	1,920	6.0	590
볼리비아	6.9	16	136.2	449	6.5	650
브라질	144.4	44	9,939.6	23,104	16.0	2,741
칠레	12.6	43	1,315.1	2,722	21.6	440
콜롬비아	30.6	70	221.7	734	2.4	1,150
코스타리카	2.9	148	42.6	464	16.0	330
쿠바	10.4	242	-	260	2.5	6
도미니카 공화국	6.9	365	-	324	4.7	190
에콰도르	10.2	93	37.8	326	3.2	822
엘살바도르	5.4	652	107.4	691	12.8	43
과테말라	8.7	206	231.6	2,175	25.0	457
온두라스	4.8	111	56.4	528	11.0	405
멕시코	83.5	110	1,289.7	2,589	3.1	1,700
니카라과	3.6	72	59.4	450	12.5	60
파나마	2.3	78	112.5	276	12.0	210
파라과이	4.4	28	45.6	110	2.5	235
페루	21.3	43	185.7	639	3.0	890
우루과이	3.0	44	65.4	57	1.9	115
베네수엘라	18.8	53	46.9	545	2.9	510
전체	403.9	48	14,735.9	37,432	8.8	11,544

47) Arias, *The Cry*, pp. 7-8.

48) Deiros, *Historia*, p. 262.

49) Read, Monterroso, Johnson, *Latin American*, p. 49.

중요한 사실은 그들은 숫자가 많고 자립하고 있으며, 또 스스로 다스려 나가고 있고 자체적으로 교회들을 증식시켜 나간다는 것이다. 역사적인 개신교 교회들이 중산층 계급의 영역 안에 자신들을 한정시켜 놓은 반면에 그들은 가난한 민중들에 뿌리를 내렸다는 것이다. 오순절주의자들에게 지도력, 교육, 분열, 사회와의 격리와 같은 영역에 있어 문제들이 없는 것은 아니지만, 그들이 라틴 아메리카 기독교의 미래에 있어 한 중요한 위치를 차지하고 있다는 것에는 의심의 여지가 없다.⁵⁰⁾

오순절 교회들의 두드러진 결점은 자신들도 인정하고 있는 것들이다. 즉 훈련된 지도자의 심각한 부족, 성경적 가르침과 제자도에 대한 인식이 없는 숫자적 성장의 문제, 권위적인 지도자들에게 권력이 집중되는 경향, 인위적인 영성, 생기는 있으나 판에 박힌 예배의식, 그리고 그리스도인의 삶에 대한 율법주의적 정신 등이다.

그러면 믿음 선교회들로부터 파생된 교회들은 어떻게 되었을까? 그들 중 어떤 것들은 성장이 멈추어 있는데, 거기에는 매우 타당하고도 다양한 이유들이 있다. 어떤 교회들은 현 상태를 유지하고 있고, 또 어떤 교회들은 현저한 성장을 경험하고 있다. 그 예로서 역사적으로 CAM(중미 선교회) 국제사역과 관계를 갖고 있는 과테말라의 '중앙 아메리카 교회들' (Iglesias Centroamericanas) 이 있는데, 이는 그 나라의 가장 큰 교단들 중 하나이다. 왜 이러한 비은사적 교회들 중 어떤 것들은 오순절 교회들과 마찬가지로 빠른 성장을 하고 있는가? 아마도 그들이 복음전도와 교회개척을 위해 적극적으로 움직이고 있으며, 그러한 사역들이 전적으로 현지인 사역자들에 의해 지도되고 있기 때문일 것이다.

그 대륙은 이 기간 동안 엄청난 복음주의 계통의 그룹들을 목격하게 되었다. 1988년 과테말라 안에서만 약 8,000개의 교회들이 소속되어 있는 110개가 넘는 다양한 교단들이 있었다. 단지 1,600여 개의 지역교회 및 회중들과 함께 매우 적은 숫자의 복음주의 인구를 가지고 있는 에콰도르에도 47개의 교단들과

교회 그룹들이 있었다.⁵¹⁾ 특별히 라디오 방송-HCJB(에콰도르에 있는 "안데스의 소리")가 그 중 가장 유명하다-, 기독교 서점, 비행 선교와 같은 사역들에 초점을 맞춘 전문화된 선교단체들도 성장했다. 현재 얼마나 많은 복음주의 신자들이 존재하고 있는 것일까? 숫자를 검토하기 위해 이미 주어진 자료들을 한 군데로 모으면서, 그 통계들이 다양한 정도의 신빙성을 가지고 있음을 기억했다. 그래서 나는 그 자료들을 단순히 결합시키면서 그것들을 상호 조화시키고자 했다.⁵²⁾ 오로지 하나님만이 얼마나 많은 신자들이 있는지 아실 것인데, 정확한 숫자가 우리에게 중요성을 갖는 것만큼 그 분께도 중요성을 가질 것인가에 대해서는 잘 모르겠다(최근 숫자를 알아보기 위해서는 내가 이 책 안에 새롭게 다시 쓴 장들을 읽어 보기 바란다.).

라틴 아메리카 모든 국가에 있는 복음주의 교회들에 관한 정확한 숫자는 아직 존재하지 않는다. 나의 자료는 리드, 몬테로소, 존슨, 패트릭 존스톤 (Patrick Jonstone), COMIBAM 그리고 유엔의 인구 사무국의 1988년 "세계 인구 자료 보고서"에 따른 최신 숫자와 비율을 고려한 나 자신의 정보 등 다양한 출처로부터 나왔다. 모든 통계 숫자들은 최고 20 퍼센트 이상 또는 최저 20 퍼센트 이하로 산정하였다. 따라서 라틴 아메리카의 복음주의 신자 숫자는 최저 3700만에서 최고 4500만 명 범위로 추산할 수 있다. 나는 보다 신중한 통계 숫자 쪽을 선호한다.

5) 라틴 아메리카의 복음주의 신자들에 관한 개인적 전망

이 마지막 부분에서는 나 자신의 경험과 통찰에서 나온 개인적인 평가를 반영하고 있다. 독자들은 완전한 그림을 그리기 위해 다른 자료들-글로 쓰인 것

50) Arias, *The Cry*, p. 8.

51) *Directorio de Iglesias, Organizaciones y Misiones del Movimiento Protestante: Guatemala*(Costa Rica: INDEF, Guatemala: SEPAL 1981). *Directorio de la Iglesia Evangelica del Ecuador*(Quito: Comite Interdenominacional Pro-Directorio, 1985).

52) Patrick Johnstone, *Operation World* (Bromeley, England: Operation Mobilization, 4th ed., 1978), pp. 62-67.

과 살아 있는 것—을 찾아봐야만 할 것이다. 주요 요점으로 들어가기 전에 몇 가지 항목들이 분명하게 밝혀져야만 될 것이다. 먼저 ‘개신교’(Protestant)와 ‘복음주의’(evangelical)라는 용어가 정의되어야만 한다. 라틴 아메리카의 ‘복음주의 신자’(Evangelicos)들은 성경, 그리스도, 그리고 오직 믿음에 의한 개인적 구원의 복음에 대한 그들의 헌신을 잘 표현하고 있는, 용어 그대로 ‘복음주의자’(에반헬리꼬)라고 불리기를 원하고 있다. 개신교는 종교개혁으로 말미암아 발생한 기독교 분파를 지칭하기 위한 보다 넓은 의미를 담고 있다. 가톨릭 신자들이나 많은 세속 언론들은 복음주의자들을 언급하기 위해 ‘프로테스탄테’(Protestante) 혹은 ‘섹타’(sectas: 열교<裂敎> 혹은 종파라는 뜻-역자 주)라는 단어를 사용할 것이다. 이것은 그들이 종교 사회학으로부터 나온 용어와 범주를 사용하고 있기 때문이다.

미국 안에서는 개신교와 복음주의의 간에 보다 명확한 구분이 있는데, 후자는 성경의 영감과 권위를 인정하며 그리스도와의 개인적인 구원 경험을 가진 사람들을 지칭한다. 전자의 용어는 신학에 있어 성경적 보수주의일 수도 있고 아닐 수도 있는 역사적 주류 교단들을 지칭하는 데 보다 많이 사용되고 있다. 라틴 아메리카의 비가톨릭 그리스도인들 중 압도적인 대다수가 복음주의자들이다. 패트릭 존스톤은 라틴 아메리카 인구의 10.2 퍼센트가 개신교인이며 그 중 9.1 퍼센트가 복음주의자들이라고 주장한다(COMIBAM의 자료는 8.8 퍼센트로 조금 낮추어 잡고 있다). 그것이 의미하는 바는 1.1 퍼센트의 인구는 교리적으로 덜 보수적이고 라틴 아메리카에 있으면서도 성경적 권위의 통제를 상실한 역사적 주류 교단들에 일차적으로 속해 있다는 것이다. 우리는 이미 라틴 아메리카에서 명목적인 개신교의 위협을 보고 있는 것이다.

또한 라틴 아메리카의 복음주의 신자들은 그들 대륙의 특수한 역사적 관점에서 이해되어야만 한다. 앵글로색슨계 그리스도인들은 자신들의 특수한 역사적·문화적 배경에서 나온 종교적 경험을 라틴 아메리카 사람들에게 강요하는 경향이 있다. 이것은 부적절할 뿐 아니라 잘못된 것이다. 따라서 외국에서 온 사역자들은 하나님께서 그곳에서 일하고 계시는 바에 대해 온전한 평가를 하기 위해서 라틴 아메리카의 역사와 문화에 대한 이해를 해야만 한다.

① 빠른 숫자적 성장: 통계자료들은 그것을 분명히 보여 준다. 우리가 그러

한 현상들에 대해 대충 얼버무리고 넘어갈 수도 있을 것이나, 기록들은 전례 없는 복음주의 신자들의 성장을 보여 주고 있다.⁵³⁾ 대략 이러한 복음주의 신자들의 75 퍼센트가 오순절 교인들이다. 연간 전체 인구 증가율은 2.2 퍼센트 정도인 데 반해, 복음주의 신자들은 적어도 그것의 두 배, 그리고 어떤 나라들에서는 세 배의 속도로 증가하고 있다. 이것은 진실로 하나님의 성령의 운동이며 우리는 그로 인해 기뻐한다. 그것은 또한 재정적인 지원을 거의 동반하지 않는 성장으로서, 대부분은 자원하는 평신도들에 의해 또는 아주 적은 사례를 받는 목회자들에 의해 이루어지고 있다. 그런데 그러한 목회자들은 일반적으로 공식적인 신학연구 준비 과정을 거치지 않는다.

성장률은 나라들에 따라 다양하다. 가령 파라과이, 우루과이, 베네수엘라와 같은 나라들은 복음에 더욱 저항적인 한편 중앙 아메리카의 국가들과 칠레, 브라질과 같은 나라들에서는 복음주의자들이 일종의 새로운 블록으로 정치인들의 주목을 끌고, 가톨릭 지도부가 염려할 정도의 괄목할 만한 성장을 하고 있다. 존스톤은 “실제로 브라질에는 구소련 지역을 제외한 전체 유럽의 복음주의 신자들보다 더 많은 숫자의 복음주의 신자들이 존재한다!”고 기록하고 있다.⁵⁴⁾ 존스톤에 의하면 현재 2200만 내지 1700만의 브라질 복음주의 신자들은 실질적인 로마 가톨릭 신자들 수를 능가했다. 의미심장한 것은, 라틴 아메리카 국가들이 인구조사를 할 때면 더 이상 종교적 항목을 포함시키지 않는다는 것이다. 비록 공식적으로는 ‘객관적이고 세속적인’ 이유들을 내세우지만, 실제로는 가톨릭 지도부가 그러한 종교적 자료가 공식적인 뉴스가 되는 것을 두려워하기 때문이다.

유럽과 북미의 개신교회의 모든 가닥들이 라틴 아메리카에서 발견될 뿐 아니라 셀 수 없는 다양한 교파들이 자생하고 있다. 미국인들은 자신들의 양기 개인주의와 교회적·신학적 분파들을 라틴 아메리카에 수출했다고 비난받고

53) 통계자료들은 다양한 출처로부터 왔으나 주된 출처는 Read, Monterroso, and Johnson, *Latin American Church Growth*, 그리고 *COMIBAM Atlas* 이다. 나는 또한 다른 미간행 자료들도 사용하고 있다.

54) Johnstone, *Operation World*, p. 65.

있다. 하지만 그것은 이야기의 한 부분일 뿐이다. 실체는 라틴 아메리카 사람들의 강력한 개인주의적 민족주의(individualistic nationalism)가, 외국에서 기인된 것이든 지역에서 발생한 것이든, 그 어떤 형태의 연합된 복음주의 운동에 종속되기를 거부한다는 것이다.

심도 있게 연구할 가치가 있는 문제는 최근에 일고 있는, 미국에서 만들어진 방송 프로그램들이 스페인어로 이중 녹음이 되어 방영되는 염려스러운 현상이다. 라틴 아메리카에서는 그것이 스페인어 PTL이나 700 Club이든지, 혹은 자미 스웨거트(그의 도덕적 파탄이 수많은 라틴 아메리카 사람들을 실망시켰던)의 프로그램이든지 간에, 복음적 메시지 선포의 진정성에 관해 광범위한 함축들을 가지고 있는데, 거기에는 현재 방송매체 기준에 따른 일종의 전자적(electronic)이고도 외국적인 교회가 존재한다는 것이다. 불행한 것은 많은 경우에 있어 그러한 프로그램들이 복음을 반공산주의적 자본주의를 결합시키거나 혼동시키고, 기독교적 변영의 미국적 방법을 담은 메시지를 내보내고 있다는 점이다. 이것은 일반 언론과 가톨릭 언론에게 라틴 아메리카에서의 복음주의 성장은 단지 수입된 수백만 달러와 책정된 높은 텔레비전 예산의 결과일 뿐이라는 비난을 불러일으키는 데 근거를 제공하고 있다. 그러한 공격은 대부분 거짓된 것이지만, 진실로 라틴 아메리카는 이러한 많은 예산과 고도의 기술을 동반하는 방법이 필요한 것일까? 대부분의 민감한 복음주의 지도자들은 이에 대해 심각하게 질문을 제기하는 동시에, 스웨거트 류의 프로그램이 사회 전체에 침투하고 있으며 어떤 나라에서는 텔레비전 시청자의 거의 70 퍼센트를 장악하고 있다는 것을 인식하고 있다.⁵⁵⁾

역사적으로 대부분의 성장은 라틴 아메리카의 하류계층 사이에서 일어나고 있다. 이러한 교회들은 프롤레타리아적이다. 그들은 가난하며 아무것도 상속받지 못한 민중들이지만 왕이신 하나님의 자녀라는 정체성, 개인적 변화와 죄에

대한 승리, 그리고 하늘에 있는 집에 대한 소유권과 같은 많은 것들을 받았다.

최근 수년간 복음은 라틴 아메리카의 중산층을 뚫고 들어가기 시작했고, 복음주의 신자들의 2세대, 3세대들은 사회적 신분상승을 경험하고 있다. 또한 가장 권력 있는 계층에 속한 일부 사람들이 그리스도께 나오고 있다. 세계적인 사역을 펼치고 있는 아르헨티나 출신의 전도자 루이스 팔라우는 텔레비전의 전도 초청 프로그램을 통해 라틴 아메리카의 최상류층을 향한 열린 문들을 보고 있다. 불행한 것은 대부분의 지역교회들이 이러한 사역의 열매들을 거두어들이고 보존하지를 못한다는 것이다. 일반적으로 팔라우의 전도집회는 대형 행사들을 위해 복음주의자들을 하나로 묶는 도구가 되고 있으며, 지역교회의 성장을 위한 다채로운 충격을 가하고 있다.

오늘날 몇몇 교회들은 다시금 고통과 핍박, 심지어 순교를 경험하고 있다. 코스타리카의 복음주의 신자들은 우회적인 법적 압력과 새로 오는 선교사들에 대한 비자 통제, 그리고 적대적인 언론과 가톨릭 지도부의 압력에 직면하고 있다. 다른 국가들에서는 선교사 비자에 대해 제한조치를 취하는 사례가 빈번해지고 있다. 멕시코는 특히 시골 마을에서 신자들에 대한 극심한 핍박의 양상을 보이고 있다. 또 멕시코 시티의 하계 언어 연수원(SIL) 센터에 폭탄이 터지기도 했다. 멕시코 언론은 그 나라에서의 SIL 사역에 반대하는 일종의 거대한 방파제를 유지하고 있다. 페루, 엘살바도르, 니카라과 그리고 과테말라에서 복음주의 신자들은 반란군과 정부군 사이에 끼어 양쪽으로부터 고통을 당하고 있다. 베네수엘라에서는 새 부족 선교회(New Tribes Mission)가 여전히 반대세력들로 구성된 일종의 연합으로부터의 적대적인 공격에 직면하고 있다.

복음주의 성장에 관한 최근의 가장 놀라운 이야기 중 하나는 자신들이 ‘유럽계’ 입에 자부심을 갖고 주변 이웃 국가들에 대해 우월감을 과시하는 국가인 아르헨티나로부터 들려 오고 있다. 가장 높은 문자해독 인구비율을 가지고 있는 나라 중 하나로서-가장 높은 인플레이션 비율을 갖고 있는 국가 중 하나라는 것과 더불어-아르헨티나 사람들은 자신들이 종교의 통제에서 벗어난 세속주의 국가라는 것에 또한 자부심을 갖고 있다. 그들은 이웃 우루과이와 함께 가장 높은 불가지론자와 무신론자의 비율을 갖고 있다. 그 나라는 복음을 전파하기가 매우 어려운 지역이었다. 그러나 여러 가지 사건들이 그 나라

55) Gustav Neibuhr, "Born Again, Latin Style." *The Austin American-Stateman*(Texas)은 1987년 3월 15일부터 시작하여 다섯 파트의 연속물로 간행되었는데, 라틴 아메리카의 개신교 성장과 복음 텔레비전 전도자 프로그램들 스페인어로 번역하여 방영하는 것에 관한 문제를 다루고 있다. 그것들은 스웨거트(J. Swaggart)가 도덕적으로 붕괴하기 오래 전에 쓰여진 것들이다.

로 하여금 자성하도록 했다. 말비나스(영어권 세계에서는 ‘포크랜드’로 알려진) 군도에서의 굴욕적인 패배, 뒤이어 인기를 상실한 군사 정권에 대한 국민들의 거부, 민주적인 선거를 통해 진보적인 라울 알폰신(Raul Alfonsin)을 대통령이 되도록 하였다. 전례 없는 재판들은 전 국가 수뇌부들을 유죄로 판결하여 투옥시켰다. 경제적인 위기는 계속 진행 중인 가운데 사람들은 희망에 대한 어떤 종류의 영구적인 메시지를 갈급해 하고 있다. 이 모든 요소들이 성령의 역사적인 움직임이 일어나는 것을 도왔는데, 자세한 이야기는 다른 자료들에 잘 기록되어 있다.⁵⁶⁾

의미심장하게도 성장은 많은 교파들에 속한 교회들의 성장과 더불어 다양한 국면에서 일어났다. “교회가 지난 2년 동안에 지난 20년 간보다 더 많이 성장했다고 말할 수 있다.”고 한 오순절 지도자는 말했다. 실제로 그 교단 교회들은 매년 40 퍼센트씩 성장하고 있다. 다른 그룹들은 연간 약 15 퍼센트씩 성장하고 있다고 보고한다. 아르헨티나의 이러한 부흥에 대해 비난하는 사람들이 없는 것은 아닌데, 그들은 신학(초자연적인 현상들의 유용성에 관한)과 실제적인 이슈(성장을 다루어 갈 준비된 지도자들의 절대적인 부족)에 대해 염려하고 있다. 거센 비난은 일반 언론과 가톨릭 언론들로부터 나오고 있다. 그들은 복음주의자들을 ‘레이전 종파들’이라고 공격하고 있다. 이단들 역시 그 상황을 이용하고 있는데, 특히 몰몬교(2만 명의 젊은 선교사들을 보낼 계획을 세우고 있는)와 여호와의 증인들의 활동이 두드러진다. 브라질로부터 수입된 강신술 역시 영적 갈망과 개인적인 공허감의 분위기 속에서 번성하고 있다.

라틴 아메리카 교회의 성장에 관한 스토리는 면밀히 조사되어야만 한다. 수 년 전에 나는 에콰도르 출신의 복음주의 신학자이며 저술가인 레네 빠디아(Rene Padilla)와 함께 이러한 성장 스토리에 관해 의견을 나누는 적이 있었다. 그는 말하기를, “오, 빌, 우리는 교회성장학과 형제들에게 다음의 두 가지를 질문해야만 합니다. 교회가 무엇인가? 무엇이 성장인가?” 달리 말하자면, 단순한 숫자적 성장만으로는 성경적 교회를 판단하기가 충분치 않다는 것이다. 라

틴 아메리카의 교회성장은 크기만을 성장의 일차적 기준으로 보는 미국의 숫자 사냥꾼(number-hunter)들을 흥분시키고 있다. 혹자는 동질 그룹 교회의 필요만을 강조하고 있지만, 라틴 아메리카의 현실은 사회학적, 그리고 인류학적 범주에서 우리들의 지침이 될 수 없다. 많은 대형교회들이 있지만, 아마도 비대하기만 할 뿐 건강치는 못한 것 같다. 올해 한 교회 지도자는 “우리는 조산원 숫자에 비해 감당할 수 없을 만큼의 더 많은 어린아이가 태어나고 있는 것을 우리나라에서 보고 있다.”고 나에게 말한 일이 있다.

숫자적 성장은 그리스도 안에서의 어린 신자들을 위해 사역할 수 있는 교회의 능력을 훨씬 초과하고 있다. 제기되어야만 하는 다른 질문들은 다음과 같은 것들이다. 무엇이 회개인가? 무엇이 진정한 회심인가? 어떻게 신자들로 하여금 구원의 확신을 갖도록 하여 개신교 율법주의나 혹은 구원을 상실할 수도 있다는 지속적인 두려움으로부터 벗어나도록 할 것인가? 개인적 그리고 공적인 가치관과 행동 면에서 진실한 외적인 변화들을 일으키도록 하는 내면적인 변화는 어디에 있는가? 무엇이 성경적인 제자도인가?

그리고 이러한 심각한 질문들은 우리로 하여금 그에 따른 부수적인 질문들을 하도록 만든다. 슬프게도 많은 복음주의 교회들과 교단들이 효과적으로 사역할 수 없을 만큼 제도화되었다는 것이다. 그들은 내부적으로 정체되어 있으며, 지도자들은 일종의 ‘두목들’(caudillos)로 변모하여 자신들의 세력을 구축한 채 갱신을 거부하고 있다. 젊은이들은 옆문으로 빠져나가고, 예배는 틀에 박히고 내용이 빈하며 무기력하다. 팽배한 영적 자만감은 다음 세대에 있어 명목적이고 문화적인 복음주의 신자들을 양산해 내는 비극적인 열매를 거두게 될 것이다. 너무나 많은 신학기관들이 겸손하게 사역할 수 있는 인격을 갖추지 못한 젊은 졸업생들을 배출하고 있다. 그들은 지도력도 미비하거나 목회를 하기에는 부적절한 자질을 가진 사람들이다. 어떤 라틴 교회 지도자들은 앵글로색슨계의 지도자들과 재정과 사고에 있어 미묘하게 의존되어 있음을 보여 준다.

② 복음주의 신자들은 성경은 사랑하지만 다른 기독교 책자들을 무시하고 있다: 복음주의 신자들은 한 ‘책’ 또는 실제적으로 두 책의 사람들로 알려져 있다. 주일날 당신은 길거리에서 복음주의 신자들을 구분해 낼 수 있다. 왜냐하면 그들은 자신들의 귀중한 성경책과 찬송가를 들고 가기 때문이다. 하나님

56) Daniel E. Wray, “Revive, Argentinian!” *Eternity*, July–August 1987, pp. 22–26.

말씀에 대한 그들의 사랑은 자신들의 지역교회에 붙이는 이름들-기쁨이 넘치는 다양한 성경의 이름들, 지명들, 그리고 심지어 신학적 개념에 이르기까지-에서 나타난다. 그들은 진실로 하나님 말씀을 사랑하지만, 그에 대한 통용되는 피상적 지식만을 갖고 있다는 것이 문제이다. 따라서 거기에는 성경적 진리와 인생의 문제들을 통합하는 능력이 결여되어 있다. 어떤 오순절 그룹들에서는 심지어 성경공부에 도움을 줄 수 있는 책들조차 거부한다. 신학자인 내 친구 한 사람이 성경연구와 강해에 관한 실습을 인도하고 있었다. 그가 학생들에게 숙제를 하나 내주면서 신약성경주석을 참고하라고 하자 대학교수인 한 여성이 다음과 같이 격렬한 항의를 했다. “이러한 인간적 저술들은 성령에 의해 영감된 것이 아닙니다! 우리가 필요로 하는 모든 것은 성경과 성령뿐입니다.”

상당수의 날카로운 복음주의 비평가들은 성경적 가치들이 신자들의 삶에 내면화되지 못하고 있는 것에 대해 깊은 우려를 하고 있다. ‘남성우월주의’(machismo), 성(性) 문제에 있어 남자를 위한 이중적 기준과 같은 세속적 ‘미덕들’이 위협스럽게도 너무나 많은 신자들의 삶에 특징으로 나타나고 있다.⁵⁷⁾ 한 번은 그리스도인의 성에 대한 관점에 대해 한 복음주의 교회의 꽤 큰 젊은 이들 그룹에서 강의를 한 일이 있었다. 강의가 끝난 후 나는 그 그룹의 회장과 담화를 했다. “이 그룹의 얼마나 많은 남자 청년들이 혼전 성관계를 가졌을까요?”라고 묻자 그 청년은 웃으면서 “아마도 90 퍼센트는 될 겁니다!”라고 답변했다. 일종의 비슷한 관대한 태도가 너무나 많은 사기와 일반적인 거짓말에 대해서도 그냥 넘어가도록 하고 있다. 한 번은 내가 미국에서 중앙 아메리카로 여행을 하게 되었는데, 한 지역교회 지도자가 자신이 ‘세관직원들에게 성의를 표시할 것’이라면서 텔레비전을 하나 가져다 줄 것을 요청했다. 대륙적 차원의 복음주의 대회에 참석했던 한 대표는 신고하지 않은 물품들을 가지고 자기 나라로 돌아가면서 세관을 통관하지 않고 물건을 빼내려다가 체포되어 감옥에 가기도 했다.

어떤 이들은 이러한 문제들이 피상적인 것들이라고 말하겠지만, 그것들은 다른 중요한 문제들-상황화된 하나님 말씀의 생동감 있고도 조직적인 가르침의 부족과 일상생활로의 연결 부족과 같은-을 지적하고 있다. 복음주의 신자들이 위기를 맞을 때 어떤 태도들을 취하는가에 관해 심각한 질문들이 제기되고 있다. 회심 전에 정령승배나 심령술적 배경을 가졌던 사람들이 이 새로운 신앙을 갖게 된 후 위기를 대면하는 데 있어 새로운 태도를 가지는가, 아니면 도움을 구하기 위해 옛날 습관대로 영들의 세계로 돌아가는가? 아프리카에서 행해졌던 것처럼 라틴 아메리카를 위한 연구가 이루어져야 할 필요가 있다.⁵⁸⁾ 라틴 아메리카의 점증되는 증거들은 이러한 영적 전쟁의 영역에서의 불안이 있다는 것이다.

라틴 아메리카에서 교리적 차이들은 북미인들에게 중요한 것만큼의 중요성을 언제나 동반하지 않는데, 이런 것이 양쪽 지역의 기독교 지도자들 간에 갈등을 일으키는 한 요소가 된다. 교인들은 어떤 신학적 상이점들을 현실적으로 중요하지 않은 것들이라고 부르면서 최소화하려는 경향이 있다. 이것은 사실 일는지 모르나, 기본적인 교리들에 대해서조차 무지하다는 더욱 심각한 위험이 그 저변에 놓여 있다. 과테말라 시티에 있는 중앙 아메리카 신학원에서 내가 가르치는 도미니카 출신의 한 여학생이 장로교인들, 중앙아메리카 교단 교인들, 그리고 오순절 교인들 간의 교리적 확신을 비교하는 주제를 가지고 논문을 썼다. 그녀에게 있어서 특별한 관심은 영원한 구원의 교리에 관한 것이었는데, 그것은 앞의 두 교단에서는 분명하게 가르치나 후자에서는 그렇지 않은 것이다. 연구 결과는 그녀를 놀라게 만들었다. 공식적인 가르침에도 불구하고, 이 세 교단에 속한 개인들은 모두 신자의 구원에 대한 ‘불확실성’을 옹호하였던 것이다.

또 다른 우려되는 요소가 복음주의 신자들의 사회적 상승 움직임 속에서 보이고 있다. 대부분의 복음주의 신자들은 사회·경제적 하층계급에서 그리스도께로 나온다. 그리스도께 대한 그들의 헌신과 성령의 능력은 그들로 하여금 과

57) William David Taylor, *World in Conflict: The Impact of the University Social Structure on Protestant Students in the National University of Guatemala*, Ph. D. diss., the University of Texas, Austin, December, 1976.

58) Loren Entz, “Challenges to Abou’s Jesus,” *Evangelical Missions Quarterly*, January 1986, pp. 46-50.

거의 악습들—주로 여자와 술—을 극복하도록 한다. 그것은 한편 그들 가족의 필요를 채울 돈의 여유가 생기게 하고, 더 열심히 일하고 미래를 위한 계획을 세울 동기를 부여하며, 자녀들의 보다 나은 교육을 보장하도록 만든다. 그런데 그들이 중하층 계급에 '도달' 했을 때, 그들은 자신들의 하류층 뿌리를 기억하고 있는가? 대답은 그렇지 않다는 것뿐 아니라 이러한 망각에 대해 그들이 괴로워하지도 않는 듯 보인다는 것이 문제이다. 이것이야말로 복음주의 신자들에게 스며들어가 있는 세속사회의 특징 중 하나로서 사회적 필요들에 관해 무심한 태도를 갖도록 한다.

라틴 아메리카 복음주의 신자들 사이에서의 성경적 가르침의 부족함에 대한 책임은 누구에게 있는가? 지도력을 행사해 온 모두에게 있다고 하겠다. 오로지 전도만을 강조하였던 초기 선교사들, 진지한 성경연구와 가르침을 회피하는 현행의 외국 및 현지인 지도자들, 교회의 깊은 필요를 충족시키기에 부족한 준비되지 못한 지도자들을 양산하는 신학교육 기관들, 베스트셀러들만을 번역해 내는 기독교 출판인들이 그들이다.

또한 그 너머에는 흘러 내려온 나쁜 문화적 유산이 도사리고 있다. 거기에는 오백 년 간 존재해 온 외형만의 기독교, 실존적 '현재' (now)에만 관심을 갖는 라틴 아메리카인의 심성, 성경연구의 지적 훈련을 극소화하는 감정적 경향이 있다. 숫자적인 교회 성장에 관한 강조가 좋은 것이라고 해도, 라틴 아메리카 상황 안에서의 기독교적 성숙이라는 내적 교회 성장 과제를 더 크게 강조해야만 한다. 그러한 문제는 복음주의 교회가 3세대, 4세대 그리고 5세대로 이어지는 역사적 발전과 더불어 더욱 심각해질 것이다. 처음 붙여졌던 불이 뜨겁게 유지될 것인가 아니면 시간의 흐름과 더불어 문화적 가톨릭 신자들과 유사한 가치와 삶의 형태를 지닌 문화적 복음주의 신자 세대들을 양산해 낼 것인가?

③ 성경적으로 훈련된 지도자의 심각한 부족: 거기에는 성경적으로 훈련된 지도자들이 심각하게 부족하다. 이는 반드시 공식적·비공식적 신학교육 기관에 다니거나 통신을 통해 졸업한 사람들이 부족하다는 것을 의미하지는 않는다. 내가 말하고자 하는 바는 성경을 깊이 아는 사람들, 성경을 가르칠 줄 알고, 자신들의 역사적·문화적 상황에 지혜롭게 적용시킬 줄 아는 사람들이 부족하다는 것이다. 내가 관찰한 바로는 라틴 아메리카에서 교회 지도자들은 두

가지 주요 경로를 통해 부상한다. 하나는 공식적인 신학교육을 받은 사람들(성경학원, 신학교, 대학교 혹은 이런 것이 결합된)이고, 다른 하나는 독학한 사람들(지도력과 권력을 가진 위치로 '부각' 되는)이다. 후자에 속하는 몇몇 사람들은 비공식적 신학 프로그램을 공부했을 수도 있다.

많은 경우에 독학형 지도자들은 매력적인 성품을 가진 경건한 사람들이다. 그러나 너무나 빈번히 드러나는 것은 그들의 말씀에 대한 지식이 너무 얕다는 것이다. 반대로 공식적인 신학훈련은 재능 있는 신자들을 상황에 길들여 버리고 비전을 축소시키며, 지도자는 사역의 온갖 공식적인 치장들을 동반해야만 한다는 의식을 그들에게 심어 줄 위험을 갖고 있다. 라틴 아메리카의 복음주의자들은 헌신적이고 창의적이면서도 열정적인 그리고 성경적으로 훈련된 지도자들을 절대적으로 필요로 한다. 수년 전 그곳에는 고도의 훈련을 받았으나 신학적으로는 자유로운 국제적 명성을 가진 개신교 지도자들이 있었다. 그들의 위기는 단순했다. 그들에게는 그러한 차원에서 들어 줄 청중을 거의 갖고 있지 못하다는 것이었다. 반면에 신자들의 대중은 복음주의자들인데, 그들에게는 준비된 지도자들이 없다는 것이다. 한 번은 이러한 상황에 대해 안토니오 누네스는, 자유주의자들은 '군대 없는 장군들' 이고 보수주의자들은 '장군들 없는 군대' 와 같다고 나에게 말했다.

그런데 하나님의 섭리 속에서 이러한 모습이 변화하고 있다. 그것은 복음주의적 라틴계 지도자들을 위한 많은 국제적 차원의 기구들이 구성됨으로 드러나고 있다. 그 중 하나가 라틴 아메리카 신학 동우회(Fraternidad Teologica Latinoamericana: 이하 FTL)이다. 이는 1970년에 설립되어 라틴 아메리카 상황 속에 하나님의 말씀을 적용시키는 데 헌신하고자 하는 선별된 남녀들로 구성된 그룹으로서 폭넓은 교제 기반을 가지고 있다.⁵⁹⁾ 이러한 라틴계의 목소리는 많은 경우에 북미의 복음주의자들을 매우 불편하게 만든다. 그 주된 이유는 라틴인들이 교회와 사회, 그리고 미국과 라틴 아메리카 간의 관계들과 같은 문제들을 포함해서 민감한 이슈들을 대담하게 끄집어내어 말하고 있기 때문이

59) 나는 1974년 이래로 라틴 아메리카 신학 동우회의 회원인데, 이 모임은 라틴 아메리카의 상황화를 시도하는 과정에 있어 가장 도전적인 그룹 중에 하나이다.

다. 비교적 잘 알려진 이름들은 페드로 아라나(Pedro Arana, 페루), 1987년 11월에 세상을 떠난 오를란도 코스타스(Orlando Costas, 푸에르토리코), 사무엘 에스코바르(Samuel Escobar, 페루), 롤란도 구티에레스(Rolando Gutierrez, 니카라과/멕시코), 에밀리오 안토니오 누네스(Emilio Antonio Nunez, 엘살바도르/과테말라), 그리고 레네 파디아(Rene Padilla, 에콰도르/아르헨티나) 등이 있다. 이러한 사람들은 복음주의적 사상가와 집필가 집단의 보다 나이든 세대를 대표하는데, 이제 우리는 이어서 그 횃불을 들고 뛰어갈 젊은 지도자들을 위해 기도해야만 하겠다.

FTL의 주요 공헌 중 하나는 신학회의로부터 나온 문서들을 출판하는 일이다. 가장 최근의 책들 중 하나는 파블로 알베르토 데이로스(Pablo Alberto Deiros)가 편집한 『라틴 아메리카에 있어 복음주의자들과 정치권력』(*Los Evangelicos y el Poder Politico en America Latina*)이다. 이 책은 어드만(Eerdman) 출판사의 스페인어 부서인 누에바 크레아시온(Nueva Creacion)에 의해 출간되었다. 그것은 사회과학과 성경 양쪽의 전망에서 정치권력을 조명해 보고자 도미니카 공화국에서 열린 FTL 연구모임의 산물로서, 각 국가별로 사회적 역할이 점점 증대하고 있는 복음주의자들의 기독교적 사회의식을 지도하기 위해 고안된 주요 논문을 제공하고 있다. 또 다른 책으로는 레네 파디아가 편집했고 누에바 크레아시온에서 출간한 『신학교육에 있어서 새로운 대안들』(*Nuevas Alternativas de Educacion Teologica*)로서, 신학교육의 주제를 다루고 있다.

그러나 FTL만이 홀로 하나님 말씀에 정통하고 비전과 라틴인의 진정한 자부심을 가진, 그래서 교회에 성숙을 가져다 줄 수 있는 재능 있는 새로운 세대를 일으키는 역할을 감당하고 있는 것은 아니다. 성경학교 운동(일반적으로 고등학교 수준이거나 그보다 낮은)은 라틴 아메리카에서 그 시대에 효과적으로 사역하는 세대를 배출한 바 있다. 그러나 시대가 변화하고 있다. 학문적으로 높은 수준을 유지하고 있는 라틴 아메리카의 복음주의적 신학교들(일반적으로 학부 수준이며, 소수만이 신학에 있어 M.A.에 해당하는 학위 'licenciatura'를 주고 있다.)은 상대적으로 그 규모가 작다. 더 많은 신학교들이 과테말라 시티에 있는 중앙아메리카 신학원의 갱신되고 변화된 모델을 연구해야만 할 것

이다. 비록 그 신학교가 매우 비은사주의적이고 비교적 분리주의적인 입장에서 있다 할지라도, 변화하는 교회와 사회의 요구에 부응하고자 프로그램들을 확장했던 것이다. 주로 재학생들을 위한 프로그램을 제공하던 학교로부터 이제는 7개의 다른 목회적 훈련 프로그램을 제공함으로써 835명의 학생들이 총 1989개의 프로그램에 참여하는 기관으로 변모하였다.

그러나 너무나 많은 이러한 기관들이 특정하고도 제한적인 신학적 강령들을 가지고 운영되고 있다. 만일 그것들이 비오순절적이라면 복음주의 신자의 75 퍼센트를 향해 문을 닫아 놓는 격이 되는 것이고, 만일 그것들이 오순절적인 특징을 강조한다면 비오순절 계통의 신자들은 불편함을 느끼게 되는 것이다. 이러한 센터들은 거기에 교단적인 끈이 있는 경우를 제외하고는 대부분 상호간에 관계없이 자신들의 사역을 수행하고 있는데, 그렇게 교단으로 묶여 있는 경우라 할지라도 그 관계는 매우 미약하기 십상이다. 카리브 복음주의 신학 협의회와 최근 브라질에서 형성된 AETTTE를 제외하고는 대부분 이러한 기관들은 세계적인 협의회, 예를 들어 세계복음주의연맹의 신학기관 자격인준을 위한 국제협회(International Council for Accrediting Agencies: ICCA)와 같은 세계적인 기관들에 소속되지 않은 채 남아 있다. 스페인계 아메리카는 ICCA에 속하지 않으면서도 유사한 기능을 가지고 있는 두 개의 조직이 있는데, 대륙 북쪽 지역의 ALIET와 대륙 남부 원추형 지역의 ASIT가 그것이다. 하지만 이들은 갱신과 상황화를 자극하고 인준하는 대륙적 차원에서의 복음주의 운동을 연합시키는 일을 하고 있지는 않다.

또 다른 문제는 너무나 많은 신학기관들이 순전히 복미 모델을 따라 운영됨으로 인해 라틴 아메리카 상황에서 제기되는 이슈들을 다루지 못하고 있다는 것이다. 거기에는 하나님의 말씀을 온전하게 라틴 아메리카에 적용시키기 위해서 문제들을 심도 있게 연구한-신학과 일반 학문적 차원 양쪽에서-라틴 사람들이 절대적으로 필요하다. 그들은 성경적이면서도 라틴적인 상황화된 신학과 교회론을 만들어 낼 수 있을 것이다. 그들은 또한 신념들을 창출해 낼 책들을 저술할 사람들이 될 것이다(그리고 복미에 기반을 둔 출판사들이 라틴인들의 간지러운 곳을 긁어 주지 못하는 영어로 된 작품들을 단순히 스페인어로 번역하여 판매하지 말고, 이러한 책들을 출간하여 배포하기를 기대해 본다.).

그들은 라틴 아메리카 복음주의의 차세대 지도자들이 될 것이다.

나는 라틴 아메리카 복음주의 안에서 일어나고 있는 한 가지 새로운 현상에 의해 크게 고무되고 있다. 사역을 위한 높은 수준의 성경훈련을 추구하는 젊은 대학 졸업생들이 그리스도와 그분의 교회를 위해 헌신하고 있다는 것이다. 대부분은 성경, 신학 연구를 자신들의 문화적 상황 내에서 수행하게 될 것이고, 매우 소수만이 공부를 위해 북미나 유럽 또는 아시아로 가게 될 것이다. 또한 다른 이들은 스스로 훈련을 하여 지도자가 될 것이다. 만일 그들이 라틴 아메리카 밖에서 공부를 하게 된다면, 그들을 위한 재정후원이 그들의 성경적 기반을 허물어뜨릴 조직으로부터가 아니라 복음주의적 단체로부터 올 수 있도록 기도해야 한다. 여기서 나는 북미로부터 실제적인 장학 프로그램이 주어져야 할 커다란 필요를 보는데, 그것은 라틴 학생들로 하여금 공부를 마친 후 자기네 나라로 돌아가려는 목표를 유지할 수 있도록 하는 목회적 돌봄이 되는 동시에 진취적 상황화를 자극할 것이다.

이러한 남녀들은 비범한 재능과 지도력 그리고 행정기술, 연구와 인식의 깊이, 목회적 열정 그리고 심리적 자질들을 갖추고 있다. 그들은 균형 잡힌 교회 성장에 대한 도전에 응답하는 가운데 교회들로 하여금 다음 세기로의 진입이 가능토록 해야만 한다. 그들은 또한 상류층과 대학세계, 지식인들, 마르크스주의자들과 세속적 인본주의자들에게 접근하기 위한 열쇠이기도 하다. 그들 중 상당수는 타문화권 선교사들이 될 수도 있다. 하지만 북미인들이나 유럽인들이 이러한 창의적인 새로운 세대의 지도자들과 과연 완전한 동역관계 속에서 일을 할 수 있을까 염려해 본다. 왜냐하면 이전 세대들과는 달리 이들은 자신들의 상대역들인 앵글로색슨계 사람들에게 열등감이나 위협감을 느끼지 않는 사람들이기 때문이다.

④ *라틴 복음주의자들이 그리스도 안에서 연합을 드러내야 할 필요*: 1916년 파나마 선교대회에서 나타났듯이 개신교 연합운동(Protestant Ecumenism)은 라틴 아메리카에 있어 새로운 것이 아니다. 세월이 흐르면서 개신교의 보다 연합적이고 자유주의적인 일각에서는 자신들의 조직과 관계들을 발전시켜 왔다. 그들의 대부분은 1978년 멕시코에서 설립된 CLAI(Consejo Latinoamericano de Iglesias: 라틴 아메리카 교회협의회)에 참여하고 있다.

그러나 1960년대에 세 단체가 생겨났다. 첫 번째 것은 ISAL(Iglesia y Sociedad en America Latina: 라틴 아메리카에서의 교회와 사회)로서, 이는 해방신학에 헌신하기 위한 연합적이고 초교파적인 조직으로 출발했다. 다른 두 그룹은 CELADEC(Comision Evangelica Latinoamericana de Educacion Cristiana: 라틴 아메리카 개신교 기독교 교육위원회)와 UNELAM (Unidad Evangelica en America Latina: 라틴 아메리카 개신교 연합)이다.

그러나 현재는 복음주의자들이 그리스도 안에서 자신들의 연합에 대한 보다 성경적인 표현을 하고자 하는 열망을 표출하기 시작하고 있다. 나는 다음과 같은 이야기를 자주 듣는다. “우리 복음주의자들은 연합해야 한다.” 하지만 그 실상은 다음과 같은 스페인어의 잠언이 잘 나타내 준다. “각자가 자기의 물방아를 돌리기 위해 물을 끌어당긴다.”(Cada Cual jala agua para su propio molino.) 다시 말해서 연합에 대한 요구가 있지만, 각자가 자신들의 입장에서 연합을 원하고 있다는 것이다. 이것은 부분적으로는 라틴인들의 극단적인 독립정신의 결과이다. 한 코스타리카 교육가는 나에게 다음과 같이 말했다. “우리 교육체제는 ‘나는 자신의 권리를 가지고 있다’ 라고 가르쳐 왔는데, ‘그것이’ 우리로 하여금 다른 사람들과 보다 넓은 차원에서 좋은 관계를 맺는 것을 어렵게 만들고 있다.” 역설적인 것은 교회 전체 공동체가 밖으로부터의 연합된 적을 만나게 되었을 때 교회들은 하나로 뭉친다는 것이다. 이러한 것은 최근에 상당수의 국가들에서 경험한 것이다.

고무적인 일은 비록 그 어느 것도 완전한 지지를 받고 있지는 못하지만 아주 최근에 두 개의 복음주의적 연합회가 복음주의적 연합에 대한 어떤 표현을 제공하고 있다는 것이다. 그 첫 번째 조직은 1982년에 설립된 CONELA (Confraternidad Evangelica Latino Americana: 라틴 아메리카 복음주의 연합회)로서 라틴 아메리카 신학 동우회(FTL)보다 더욱 교회적인 비전을 가지고 있다. 이 조직은 세계복음주의연맹과 로잔 운동 양쪽의 체제 속에서 탄생되었으며 그 교리적 진술로 로잔 언약을 채택하고 있다. CONELA는 그 초창기 몇 해 동안 몇몇 사람들이 일종의 전도집회 추진을 위해 활동하는 것으로 특징지어졌기 때문에 폭넓은 지지를 받을 수 없었다. 하지만 근래에 모든 형태의 신학 흐름-오순절적이든 비오순절적이든-의 크고 작은 교단들과 동시에 다

른 많은 기관들이 회원이 되고 있다. CONELA는 적절한 시기에 나타난 데다 경건하고 존경받는 지도자들을 가지고 있어서 라틴 아메리카 복음주의자들의 실질적인 목소리가 될 수 있는 잠재력을 지니고 있다.

최근의 역사에서는 비록 일시적이긴 하지만 한 특별한 운동이 복음주의자들 사이에서 보다 폭넓은 지지를 받았다. 그것은 1984년 말 멕시코에서 설립된 COMIBAM(이베로 아메리카 선교위원회)이었다.⁶⁰⁾ 초기에 아르헨티나 사람인 루이스 부쉬에 의해 지도된 COMIBAM의 첫 모임은 CONELA의 후원하에 소집되었다. 그러나 그 운동은 라틴 아메리카의 가장 광범위한 참여를 유도하기 위해 신속하게 조직이 확대되었다. 원래의 COMIBAM은 1987년 11월에 열린 모임을 상파울루 선교대회(Congress)라는 명칭으로 썼지만, 이베로 아메리카 선교 '위원회'(Comission)로 비전이 이어지면서 그것은 전체 대륙을 휩쓰는 타문화권 선교 비전으로 발전했다. 이 위원회는 또한 교회들이 아직 지금까지 보지 못했던 타문화권 선교와 관련된 가장 중요한 서적들을 생산해 내는 모체로서의 역할을 하게 되었다. 비록 COMIBAM은 라틴 아메리카 안에서 복음주의자들이 함께 일하게 할 목적으로 만들어진 교회기구는 아니지만, 그럼에도 불구하고 그것은 다른 프로그램에서는 서로 협력하지 않았을 그룹이나 개인들이 타문화권 선교라는 공동의 한 가지 목표를 위해 함께 일하도록 함으로써 그리스도의 교회를 섬기고 있다. COMIBAM이 만일 천박한 신학과 행동주의에 입각해 있다는 비난을 피하기 원한다면, 교회가 통전적이고 상황화된 선교를 하도록 이끌어 줄 수 있는 선교학을 발전시키고 강화해야만 할 것이다.

⑤ *역사적으로 사회의식이 희박했으나 현재 그 상황이 변화되고 있다:* 복음주의자들은 대단히 비정치적이었고, 그들 중 대부분은 라틴 아메리카 정치에 일종의 깊은 회의를 가지고 있는데—충분히 그럴 만하다—그것이 그들로 하여금 지역적이고 국가적 차원에서 이 영역에로의 참여를 반대하도록 만들었다. 그들은 이 세상에서의 삶에 깊은 관심을 보이지 않았는데, 만일 우리가 대

부분의 이들 신자들이 살아온 사회·경제적으로 저변층이었던 상황을 기억하면 그것도 그럴 만하다고 이해할 수 있다. 반(半)봉건적 세상에 살면서 그들이 무슨 정치적 선택권을 가질 수 있었겠는가? 예수님은 영원한 구원과 함께 해답을 제공하셨고, 이 메시지로 인해 하나님을 찬양하였던 것이다! 찬양집들은 영광스러운 미래에 관해 노래하는 찬양들로 엮여져 있고, 대부분은 천상적 약속들과 결부되어 있는 이 세상에서의 영적 책임들에 관해서만 언급하고 있을 뿐이다. 왜 복음주의자들은 가난한 자들에 대해 헌신을 적게 하는 가운데, 그토록 자신들의 사회적 책임에 무심해 왔는가? 그 부분적인 이유에 대해 『변혁』(Transformation)이라는 잡지에서 스티브 시울카(Steve Sywulka)는 다음과 같이 설명한다.

복음주의자들은 '저변층'으로서 처음부터 무시당해 왔다. 그들은 역사적으로, 그리고 현재도 대다수는 여전히 가난하고 힘없고 소외된 주변 사람들이다. 혹자는 복음주의자들이 '가난한 사람들을 위한 일종의 편애'에 관해 관심이 없다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 간과해서는 안 되는 사실이 있는데 그것은 바로 그 자신들이 가난한 사람들(they are the poor)이라는 사실이다. 하지만 거기에는 명백하게 가시적으로 드러나는 위험이 있는데, 그것은 복음주의자들이 계층상승을 해서 중산층 구조에 진입하게 되면 자신들의 뿌리를 망각한다는 것이다.⁶¹⁾

일반적으로 복음주의자들은 정치적으로 보다 보수적인 선택을 선호해 왔다. 대개는 우익이나 법과 질서를 강조하는, 그들 중 대부분이 군 출신들이나 후보자들에게 빈번히 표를—만일 그들이 투표에 참여한다면—주고 있다. 복음주의자들은 비록 독재정권이라 할지라도 우익정권에서 보다 편안함을 느끼는 경향이 있다. 1959년 카스트로가 쿠바의 정권을 잡았을 때 대부분의 기독교 지도자들이 그 섬을 탈출함으로써 복음주의자들은 훈련된 목회자들을 잃게 되었다. 니카라과의 복음주의자들도 똑같은 실수를 생략하지 않았고, 대부분은 진

60) 나는 COMIBAM 전 대륙 위원회의 멤버였다. 왜냐하면 내가 세계복음주의연맹(WEF) 선교위원회 실행총무였기 때문이다. 또한 나는 그 모임에서 세 개의 세미나를 인도했을 뿐 아니라 전체 모임의 주 강사로 섬기는 특권을 누렸다.

61) Stephen Sywulka, "A Latin American Evangelical View of Base Communities," *Transformation*, vol. 3., no. 3, July–September 1986, p. 29.

행 중인 혁명적 과정과 타협-비록 그들 중 다수의 정치적 성향은 산디니스타를 선호하지 않았음에도 불구하고-하게 되었다.

그럼에도 불구하고 복음주의자들의 사회인식은 서서히 그러나 분명하게 변하는 중이다. 이것은 몇 가지 결합된 이유들에 기인한다. 첫째로는 교회 기초 공동체들 및 해방신학과 결합된 '가난한 자들에 대한 우선적 선택'이라는 가톨릭의 새로운 입장이 많은 복음주의자들 진영에 영향을 주고 있다. 둘째로는 주로 라틴 아메리카 신학 동우회(FTL)에 의해 영향을 받고 있는 복음주의자들이 비록 희망이 보이지 않는 상황에 놓여 있다 할지라도, 시민으로서 자신들의 성경적 책임에 관해 새로운 이해에 도달하게 되었다는 것이다. 이러한 행동을 위한 연구와 제안들은 성경의 권위를 존중하지 않는 해방신학의 강력한 도전에 대한 아주 필요한 응답이 되고 있다. 복음주의자들은 어떤 특정 이데올로기나 경제체제에 대한 무비판적인 수용에 굴복하지 않는 가난과 사회문제에 관한 성경적 가르침과 조우(遭遇)해야만 한다. 이것은 마르크스주의, 사회주의 그리고 자본주의에 관한 비판을 의미한다.

증가하고 있는 복음주의적인 대학생들과 졸업생들은 인간들이 실제적으로 가진 이슈들에 하나님 말씀을 적용하기 위해 보다 심도 있는 연구를 하도록 요청받고 있다. 몇몇 국가들에서는 젊고 활동적인 복음주의적 사상가들의 전위 그룹들이 떠오르고 있다. 그들은 나이든 지도자들로부터 독립적이며 미국의 정책과 라틴 아메리카의 보수적 복음주의에 대해 매우 비판적인 입장을 취한다. 페루, 볼리비아, 도미니카 공화국, 엘살바도르 그리고 과테말라와 같은 나라들에서 복음주의자들이 기독교 대학을 개설했다는 것은 우연이 아니다. 그러나 그 대학들이 학교의 전반적인 삶과 정신-목표 · 이사회 · 교수진 · 학생들 · 학사과정 · 교수방법론 등-에 영향을 주는 온전한 기독교적 교육철학을 가지고 운영함으로써 기독교적 세계관에 입각한 모든 진리와 연관을 맺고 있는 것은 아니다.

복음주의자들이 원하던 원하지 않든 간에 상관없이 그들은 정치적 조작의 대상이 될 수 있다. 주목할 만한 것은 마르크스주의자인 아옌데가 복음주의자들로부터 압도적인 지지를 획득했던 칠레의 경우이다. 왜 그랬는가? 그것은 그가 고달픈 가난으로부터의 탈출을 그들에게 제안했기 때문이다. 그런데 그



저변층 복음주의 형제, 자매들의 모습



250,000개에 이르는 복음주의 교회들의 간판 중 하나



한 복음주의 형제의 노방전도



미래의 희망으로 떠오르고 있는 라틴 아메리카 복음주의 지도자들

들 중 많은 동일한 지도자들이 후에는 피노체트에 대한 지지를 표명했다. 우익 독재자들과 전체주의적 군부 지도자들이 의심스러운 방법으로 복음주의자들의 환심을 사고 있다. 내가 개인적으로 알고 있는 중앙 아메리카 지역의 한 목사는 그의 교회가 새로운 기독교 학교의 교육시설을 마무리짓기 위한 시멘트와 건축자재가 필요하지 않느냐고 정부로부터 제안을 받은 일이 있다. 라틴 아메리카의 신자들은 그들의 목소리를 희석시키고자 하는 비슷한 정치적 조작에 빠져들지 않도록 주의를 해야만 한다.

마지막으로, 역사의 진로는 복음주의자들로 하여금 정치에 참여하도록 압력을 가한다. 상당수의 국가들에서 복음주의자들이 지역, 국가의 공직을 위해 출마하고 있다. 과테말라에서는 1985년 대통령 선거 때 3위의 득표를 한 사람이 한 복음주의 공학자였다. 그는 자신의 유능함과 정직함으로 표를 얻었던 것이다. 그는 다음 선거에서의 자기 차례를 기다리고 있다. 베네수엘라도 비슷한 상황이다. 대륙을 망라해서 다른 국가들에서도 복음주의자들이 이미 정치적 공직을 위해 출마하고 있는데, 복음주의자들의 비율이 증가함에 따라 그 정치적 비중도 성장하게 될 것이다. 내가 보는 한 가지 위험은 복음주의 정당들의 출현이다. 그들은 기반이 한정되어 있기 때문에 성공하지 못하고 결국에는 스스로 좌절하게 된다. 그뿐 아니라 그들은 국가정치를 종교적인 대립구도로 양극화시키는, 라틴 아메리카 상황 안에서 필요치 않은 일을 하고 있다. 아마도 가장 최선의 선택은 자질 있는 복음주의자들이 정의와 자유를 표방하는 기존의 정당들에 참여함으로써 그들로 하여금 선거에서 승리할 기회를 갖도록 하는 것이다. 이것은 고도의 목회적 돌봄을 필요로 한다. 1988년에 500명의 브라질 국회의원 중 34명과 과테말라 국회의원의 10 퍼센트가 복음주의 신자들이었다. 그러나 그들 중 거의 대부분이 적절한 목회적 돌봄을 받지 못했고 사회참여에 대한 확고한 사명을 성경적 기반 위에서 인식하지 못했다.

1982년 3월부터 1983년 8월까지 과테말라 사람들은 복음주의 신자였던 호세 에프라인 리오스 몬트(Jose Efrain Rios Montt) 장군이 대통령으로서 나라를 이끌었을 때 역사상 아주 독특한 경험을 했다. 그 기간은 복음주의자들로 하여금 정치참여에 관한 성경적 근거와 씨름하도록 만들었는데, 그 과정은 현재까지 계속 진행 중이다. 내가 말할 수 있는 것은 비록 많은 사람들이 리오스

몬트의 인격과 정부에 대해 찬성하거나 반대하는 주장을 해왔지만, 그 기간에 대한 진지한 평가가 거의 이루어지지 못했다는 것이다. 나는 이 기간에 관한 최고의 분석가는 아니지만 몇 가지 관찰이 이루어져야 한다고 믿는다.

과테말라는 폭력, 부패 그리고 영적 암흑의 시간을 경험하고 있었다. 악한 자의 권세는 기승을 부리고 있었고, 그 나라의 사회 기반은 공포, 죽음 그리고 전반적인 절망에 의해 명백하게 해체되어 가고 있었다. 부패한 군부는 국내적으로 점증하는 마르크스 운동과의 전쟁은 말할 것도 없고, 국제무대에서 신용을 잃어가고 있었다. 젊은 장교들이—나는 그 중 한 사람을 만나 장시간 이야기를 나누었는데—갑작스러운 쿠데타를 주도했고, 그것은 군부 지도층을 몰아내는 것을 비롯해 변화들을 가져왔다. 그 젊은 장교들이 라디오를 통해 리오스 몬트에게 지도자가 되어 줄 것을 요청했을 때, 그들은 리오스 몬트의 그리스도께 대한 회심에 대해 알지 못했다. 그들이 이 기간 동안 그에 대해 알고 있었던 것은 그가 군사학교의 교장으로서 도덕성 높은 지도력을 갖고 있다는 사실이었으며, 그것을 그들은 존경했던 것이다. 그들은 또한 리오스 몬트가 1972년에 기독교 민주당 대통령 후보가 되기 위해 출마했던 것과 그 나라에서 신념의 사람으로 잘 알려져 있다는 것을 기억하고 있었다.

내가 개인적으로도 알고 있는 리오스 몬트가 그 첫 날 저녁 텔레비전에 나타나 그 제안을 받아들였을 때 모든 이들은 깜짝 놀랐다. 그가 정부를 이끌게 됨으로써 그 나라의 유래 없던 역사의 장이 열리게 되었던 것이다. 우리는 그와 그의 정부에 대해 어떻게 평가해야만 하는가? 과테말라의 사려 깊은 기독교 지도자들에 의해 내려진 몇 가지 평들이 여기에 있다.

- 리오스 몬트는 훌륭한 장군이지만 최고의 정치가는 아니었다. 그는 질서를 수립했지만, 국가는 군부통치에 의해서 기능을 제대로 발휘할 수 없었다. 그는 공격받아야 마땅할 어떤 사람들을 성나게 했지만, 점차적으로 국가의 모든 세력들—언론, 공무원, 농상공 회의소들, 국제적 세력들, 미국 국무성(그의 니카라과에 대한 긍정적 중립 때문에), 그리고 가톨릭 교회(비록 그의 형이 주교였지만)—과 불화하게 되었다.
- 그는 어떤 이들로부터는 좋은 조언을 받았으나 또 어떤 이들은 지혜롭게

그를 상담해 주지 못하여 스스로 잘못된 결정들을 내리곤 했다.

- 그는 기독교적 관점에서 조언해 줄 사람들을 위한 나머지 자신이 다니는 교회의 두 목사, 장로들을 대통령 궁에서 중요한 위치에 있도록 지명하는 실수를 범했다. 복음주의자들도 만일 가톨릭 대통령이 두 명의 사제들을 대통령 궁에 불러들이고 그들을 높은 직위에 지명했다면 좋아하지 않았을 것이다.
- 미국의 복음주의자들도 과테말라를 방문하여 개인적인 유익과 선전을 위해 지나치게 많은 공식적인 선언들을 하는 실수를 범했다.
- 그의 영적인 목회자들은 과테말라의 '느헤미야'인 리오스 몬트를 지도하기 위해 일종의 신적 질서를 형성하기 위한 구조를 발전시켰는데, 이러한 것은 구약의 관례와 다원주의적 사회를 위한 보편적인 원리들을 혼동한 것이다.
- 리오스 몬트는 군부 내부를 재정리하였는데, 그것은 전복 세력들—우파와 특히 좌파 양자 모두의—과의 전쟁을 위한 것이었다. 그 전쟁에서 수천 명이 사망하고 너무 많은 사람들이 무고하게 죽었다. 그러나 그를 대량학살의 범죄자로 고소하는 것은 잘못된 것이다.
- 불행하게도 그는 죄가 명백한 군 장교들을 법정에 세우려 하지 않았다.
- 그의 개인적인 도덕성은 부패에 의해 손상되지 않았고, 심지어 그의 정적들도 이 영역에서는 그를 비난하지 않았다.
- 그는 라틴 아메리카에서는 아주 드물게 오늘날도 위협받지 않고 차를 몰거나 거리를 활보할 수 있는 전직 국가수뇌들 중 한 사람이다. 그들 대부분이 부패를 통해 부를 축적했기 때문에 감히 리오스 몬트처럼 살 수가 없는 것이다.
- 그가 과테말라에서 전례가 없었던 정치 공직자의 높은 윤리적 기준을 세웠다는 것이 오늘날 그 나라 안에서 점점 더 사실로 인정되고 있다.
- 비록 어떤 이들은 동의하지 않지만, 그는 오늘날 진실로 민주적으로 선출된 정부가 통치하도록 하는 과정을 가동시켰다.
- 그의 17개월 간의 통치는 라틴 아메리카의 모든 복음주의자들에게 귀중한 정치적 교훈을 남겨 주었다.

진실한 신자로서 그리스도 안에서 형제인 리오스 몬트는 열광적이고 가끔은 예측하기 어려운 사람인데, 또한 목사, 장로로서 그의 교회를 섬기고 있다. 내가 그를 마지막으로 만난 것은 한 기독교 서점에서였다. 그는 자신이 인도하는 교회의 지도자 프로그램을 위한 자료들을 구입하고 있었다.

일치, 평화 그리고 정의를 위한 노력에 참여하고 있는 복음주의자들에 대한 또 다른 예는 페루의 단체인 ‘평화와 희망’이다. 페루 복음주의 협의회 활동의 일환인 이 단체는 전 국가적인 차원에서의 복음주의자들의 지원뿐 아니라 정부로부터도 인정을 받고 있다. 그 단체는 정부군과 ‘빛나는 길’ 게릴라들 사이의 전쟁으로 비참한 곤경에 빠진 신자들로 인해 생겨났다. 그리스도인들은 게릴라들과 정부군들에 의해 살해되었고, 공포가 비상선포 지역들을 마비시켰다. ‘평화와 희망’은 가능한 한 모든 수단을 동원하여 그러한 곤경에 빠진 그리스도인들의 필요를 채웠다. 거기에는 구호사업과, 지역사회 개발 프로젝트 그리고 평화롭게 경작할 수 있는 지역에 피난민들을 재정착시키는 일들이 포함되었다. 그 단체는 또한 정부기관들을 상대로 하여 복음주의자들의 시민으로서의 정당한 권리들을 보장하는 데 법적인 대표 역할을 제공했다.⁶²⁾

⑥ **상황화를 향한 움직임:** 라틴 아메리카에서 복음주의자들을 위한 필요는 자신들의 다인종적·문화적·영적인 유산을 인식하는 가운데, 라틴인으로서의 자기 정체성을 확립하는 것이다. 그리고 이러한 유산은 전도, 예배, 음악, 지도력 형태, 결정과정, 행정정책, 건축 그리고 교회에 대한 최종 권위의 영역에서 표현되어야만 한다. 이것은 조만간 실현되거나 쉽게 이루어질 것도 아니다. 그것은 서서히 현실화되고 있는 중이다. 상황화의 결여에 대한 부분적 이유는 외국의 영향—선교사들과 외부로부터의 일반적인 문화적 공격—으로부터 오고 있다. 하지만 현지인 지도자들에게도 잘못이 있다. 특히 외국 모델들을 사용함으로써 편안함을 느끼는 사람들과 심지어 ‘미국인보다 더 미국인’ 같은 사람들의 잘못이 크다. 아마도 부분적으로 이것은 라틴적인 것들에 대한 라틴인들의 열등감과 외국 것들에 대한 지나친 동경 때문일 것이다. 이러한 복미화 현상

은 그렇게 하지 않으면 복미 자금이 의해 운영되고 있는 복음주의 사역들이 주는 일자리를 잃어버리게 될 것이라는 두려움 때문에도 일어나고 있다.

상황화의 지속적인 과업—한 문화 안에 하나님 말씀의 의미가 최대의 효과와 표현을 갖도록 하는 역동적인 과정—을 추구하기 위해 현지인 복음주의 지도자들로부터 창조적인 돌파구를 열고자 하는 현신이 일어나야만 한다.⁶³⁾

많은 이들이 예배에서의 오순절적 자유를 라틴적 감정의 상황화된 사용이라고 말한다. 이것은 아마도 진실일지도 모른다. 또한 불행하게도 매우 보수적인 몇몇 외국 및 라틴 선교사들은 예배적 표현을 신학적 확신과 혼동하고 있는 것이 사실이다. 박수를 치거나 손을 드는 것은 신학이 아니다. 만일 성령 안에서 행한다면, 그것은 찬양과 예배의 표현이다. 분명히 거기에는 거짓되거나 잘못된 감정주의에 자극받을 소지가 있다. 모든 노래가 똑같은 목적으로 불리는 것도 아니다. 또한 하나님 앞에서 잠잠해야 할 시간도 있다. 교회 집회들은 그 주변 이웃들의 권리를 존중해야만 한다. 예배라고 불리는 모든 것들이 실제로 진정한 예배가 아닐 수도 있다. 그럼에도 불구하고 비록 비오순절 계통의 교회들이라 할지라도 예배에 있어 새롭고 따뜻한 표현들에 대해 자유로워질 필요가 있다. 그리고 모든 교회들에게는 건실한 성경적 강해와 라틴 아메리카의 문화적·영적 다양성을 반영하는 고양된 찬양, 두 가지가 다 필요하다.

『미션』(Mision) 잡지는 이러한 상황화에 대한 헌신으로 인해 특별한 감사의 말을 받을 만하다. 레네 빠디아에 의해 편집·운영되는 이 잡지는 오늘날 라틴 아메리카 안에서 교회와 지도자들로 하여금 성경을 자신들의 상황에 진지하게 적용하도록 도전하는 탁월한 정기 간행물이다.⁶⁴⁾ 어떤 입장들에 대해서는 독자들이 동의하지 않을 수도 있겠지만, 모든 내용들이 진지한 통찰을 자극한다.

⑦ **복잡한 신학적 이슈들과의 씨름:** 지면의 제한으로 인해 복음주의자들이

63) 상황화를 주제로 한 많은 책들이 쓰여졌다. 그 중에 탁월한 한 가지 책은 John R. W. Stott and Robert T. Coote, eds., *Gospel and Culture*(Pasadena, CA: William Carey Library, 1979)이다. 특히 Rene Padilla의 에세이를 주목하여 보라.

64) *Mision* 잡지는 다음의 주소로 따로 신청할 수 있다. 133-2300, Curridabat, Costa Rica. 또한 Rene Padilla의 에세이집 *Mission Between the Times*(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985)을 보라. 빠디아는 여기서 라틴 아메리카와 교회의 선교에 특별히 적용되는 일련의 주제들을 다루고 있다.

62) *Paz y Esperanza*, Bulletin of the Peace and Hope Commission of the National Council of Peru, 1985.

써야 할 복잡한 신학적 이슈들에 대한 전체적인 목록만 나열해야 되겠다. 그것들 중 몇몇은 이미 언급한 바 있다. 첫 번째로 우리는 해방신학과 연관된 일련의 이슈들을 마르크스주의·사회주의·자본주의와, 그리고 가난과 발전, 개인적이고 구조적인 죄악과 관련시켜 고려해 봐야만 하겠다. 이러한 이슈들에 대해 모든 복음주의자들이 동일한 정도의 관심을 갖고 있지 않다는 것은 분명하다. 하지만 그것들은 명백하게 라틴 아메리카 사회 피라미드의 상류·중류·하류층에 이르기까지 전체 사회구조에 영향을 미치고 있기에 단순히 무시될 수는 없다. 제기된 어떤 문제들과 해결책들은 북미 선교사들과 선교부들의 인준을 받지 못할지도 모른다. 우리에게 필요한 것은 성령께서 당신의 라틴 아메리카인 사역자들이 하나님의 말씀의 권위에 겸손히 굴복하는 가운데 자신들의 문화 안에서 결정들을 내리도록 인도하고 계시다는 것을 진실로 믿는 것이다.

두 번째 범주는 외국으로부터 들어온 복음주의 교회와 기관들의 형태 및 구조들을 다루는 것이다. 라틴인들은 목욕물과 함께 구조라는 아이를 버리고 싶어하지는 않는다. 하지만 그들은 라틴 복음주의자들로서 결정을 내릴 수 있는 권한을 정중하게 요청하고 있다. 이 대륙에서 일하고 있는 선교부들은 라틴인의 의견을 정확하게 반영할 수 있는 라틴인 회원들을 반드시 포함시켜야만 한다. 외국인들은 비록 스페인어나 포르투갈어를 훌륭하게 구사하고 사역현장에서 라틴 아메리카 사람들과 동일시하는 사역을 해왔다고 하더라도 이러한 역할을 할 수가 없다. 영어로 충분히 자기 의사를 표현할 수 있는 현지인의 정직하고 용감한 충고와 비견될 만한 것은 없다.

급격히 변화하고 있는 라틴 아메리카의 종교적 파노라마에서 여전히 다루어야 할 이슈들은 로마 가톨릭 신앙, 강신술, 애니미즘, 혼합주의, 에큐메니즘 그리고 만연하고 있는 사교집단의 침투와 같은 것들이다.

⑧ **세속사회 이슈들과의 씨름:** 복음주의자들은 세속사회로부터 제기되는 이슈들과 씨름해야만 한다. 이런 것들 중 첫 번째 것은 세속주의인데, 그것은 '세속적 정신 또는 경향으로서 모든 형태의 종교적 신앙과 예배를 거부하는 일종의 정치적 또는 사회적 철학 체계'로 정의된다. 비록 라틴 아메리카는 일종의 신에 대한 의식(God mentality)이 전통적으로 삶을 지배하는 독특한 종교적 분위기를 가지고 있음에도 불구하고, 세속주의는 종교적인 시야를 변화

시키고 있는 중이다. 물질적 소유에 대한 추구는 세속주의적 풍조를 부추기고 있다. 경쟁관계에 있는 자본주의와 마르크스주의는 이 점에 있어서는 비난을 같이 받아야 한다. 왜냐하면 양쪽 모두 다 사람은 그가 소유하고 있는 것들의 필요로움에 좌우된다고 주장하고 있기 때문이다. 복음주의자들은 세속주의를 가톨릭의 주도권을 약화시키는 자유주의적 영향력으로 간주해 왔다. 하지만 복음주의자들은 현재 달리 생각하도록 도전을 받고 있다. 무엇보다 라틴 아메리카가 '종교적'인 데서 떠나 영적인 가치를 고려하지 않고 움직이는 '현대세계'로 이동하고 있기 때문이다.

쾌락이 미국 시장에서 그런 것처럼 라틴 아메리카에서도 상품화되고 있다 (많은 경우에 있어서 거짓 '국제적' 쾌락을 창조하기 위한 선전에 영어가 사용되고 있다.). 모든 것들—셔츠로부터 자동차에 이르기까지—은 신용카드로 구입할 수 있다. 신용카드로 긋고 나서 가난한 사람들은 주말마다, 중산층과 상류층들은 월말마다 그것을 지불한다. 복음주의자들이라고 해서 그러한 세속주의 물결에서 자유롭지 못하다. 그들의 가치관은 보이지 않게 오염되고 있다. 가난한 계층들에 대해 무감각한 채 또는 자신들의 옛날 위치를 망각한 채 그들은 이러한 이기적인 정신에 사로잡힐 수 있다. 비록 좌익 이데올로기들이 성경적인 분석과 해결책들을 무시하고 있기에 진정한 대안적 해답을 제시하지는 못할 망정, 마르크스주의자들과 '기독교 사회주의자들'은 이 점에 있어 복음주의자들을 정확하게 비판하고 있다.

복음주의자들이 계속적으로 부딪혀야 할 또 다른 문제는 좌익과 우익을 막론한 전체주의이다. 전자의 예는 쿠바에서, 후자의 예는 현재 페루에서 발견된다. 하지만 잠재적으로는 군부가 계속적으로 주요 권력을 쥐고 있거나 암살단이 멋대로 살인을 행하는 다른 많은 나라들이 그러한 상황 가운데 있다. 우리는 이러한 긴장들 가운데 살고 있는 그리스도인들을 위해서 기도해야만 하며, 그들을 가능한 어떠한 방법으로도 돕기 위한 조치들을 취해야만 한다. 전 영역에 걸친 인구폭발과 그 충격은 그리스도인들에게 일련의 고통스러운 이슈들을 제공하고 있다. 도시화와 산업화가 가져온 불안한 결과들은 남의 이야기가 아닌 것이다. 다른 말로 하자면, 라틴 아메리카의 위기들에 관한 장에서 언급된 모든 상황들은 우리 형제 자매들이 매일 같이 겪어야 하는 현실이라는 것이다.

⑨ 새롭게 적대적으로 변모하고 있는 가톨릭 교회와의 투쟁: 이에 대해서는 앞에서 이미 언급했다. 독자들은 라틴 아메리카에서 변모하고 있는 로마 가톨릭 교회에 관해 언급한 부분으로 돌아가 보아도 좋겠다. 이러한 변화는 복음주의자들에게 상당한 민감함과 지혜, 그리고 완전한 헌법적 권리를 보장받기 위해 기도 가운데 신중히 공적 압력을 사용할 것을 요청하고 있다. 어떤 복음주의자들도 라틴 아메리카에서의 종교전쟁을 원치 않지만, 상호존중과 대륙을 변화시키기 위한 생동감 있는 기독교의 증거를 공적인 분야에서도 허용하는 너그러움이 있어야만 한다.

⑩ 선교적 도전에 응답하는 것: 어쩌면 오늘날 부상하고 있는 라틴 아메리카 교회의 가장 두드러지는 특징들 중 하나는 자신들의 선교적 도전에 응답하고자 하는 것이다. 성령님에 의해 점화된 운동이 온 대륙을 휩쓸고 있는데, 분명 거기에는 어떤 이들에게서 보이는 것들과 같은 지나친 감정적 반응들이 존재한다. 그러나 시간은 그러한 동기들을 점검하고 정확시켜 줄 것이며, 감정들은 실체주의에 의해 균형을 잡게 될 것이다. 비록 어떤 개인과 그룹들은 자신들의 다른 선교학적 방향을 따라 나가겠지만, 코미밤(COMIBAM)은 계속될 것이다. 아직 모든 라틴 복음주의자들이 코미밤의 선교학적 방향에 대해 만족하지 못하고 있다. 왜냐하면 그것에 아직도 신학적 내용이 부족하며, 어떤 것은 불균형스럽게 강조되고 있다고 느끼기 때문이다.⁶⁵⁾

선교적 성숙에 있어서 가장 좋은 징조들 중 하나는 현지인 선교단체들이 나타나고 있는 것인데, 브라질이 그것을 선도하고 있다. 브라질은 세계 선교를 뒷받침할 만한 경제력과 커다란 복음주의 인구를 가지고 있다. 국가적·지역적·국제적인 선교대회들이 최근에 개최되었는데, 그것들은 숫자적으로나 중요성에 있어 계속 증대될 것이다. 역설적인 것은 타문화 선교에 높은 열정을 가진 사람들은 젊은이들과 젊은 전문직 종사자들이라는 것이다. 많은 목회자들이 그들에 대한 통제력을 상실할 것이라는 점과 잠재적인 경제적 기반을 잠식할 것이라는 점 때문에 위협감을 느끼고 있다. 심지어 어떤 외국 선교사들

은 이렇게 부상하고 있는 선교운동에 대해 회의를 가지고 있기도 하다. 역설적이게도 라틴 아메리카 역시 아시아나 아프리카와 마찬가지로 어린 교회들도 선교 비전이 있어야 한다는 것을 보는 눈이 결여된 외국 선교사들이 있다. 성령님에 의해 자극 받아 이러한 운동에 완전한 동역자로서 참여하고 있는 외국인 선교사들을 인해서 하나님께 찬양을 드린다.

라틴 아메리카는 많은 미전도 부족들을 가지고 있다. 하지만 전도, 교회 개척 그리고 지도자 훈련에 있어 도시들에 첫 번째 우선 순위가 주어져야만 한다. 만일 멕시코 시티에 단지 '1 퍼센트'의 복음주의 신자들이 있다고 한다면 그 도전은 거대한 것이고, 그것을 멕시코 사람들로만 감당하기가 어렵다. 외부로부터의 도움이 필요한 것이다. 하지만 그것은 단순히 이미 존재하는 셀 수도 없는 새로운 교단들과 같은 것을 새로 하나 시작하는 대신 기존의 멕시코 교회들과 기꺼이 동역자 관계에 들어가자 하는 민감하고도 협력적인 선교적 도움이어야만 한다.



라틴 아메리카로부터의 세계 선교 참여

65) *Consulta Nacional Sobre in Mision de la Iglesia*, Concilio Nacional Evagelico del Peru, Lima, 1987.

또 다른 미전도 종족들은 라틴 아메리카의 경제적 엘리트 계층들,⁶⁶⁾ 대학생들과 교수진들, 대학 졸업생들, 학교 교사들, 병영에 있는 군인들, 노동조합 지도자들, 새로운 도시에 산업으로 인해 부상되고 있는 중산층들, 손이 미칠 수 없는 상류층들, 인디오와 농민 계층의 지도자들, 방송 매체 종사자와 그 밖의 여러 계층을 포함한다. 경제 스펙트럼의 반대편 극단에 있는 저변층 사람들은 슬럼가 주민들로서 쓰레기 하치장에서 생계를 꾸리며, 극심한 가난 속에서 희망 없이 살아가고 있다. 라틴 선교학은 이들 모두를 다루어야만 한다.

여전히 독특한 자신들만의 상황적 필요를 가지고 살아가는 라틴 아메리카의 부족들에게는 접근이 가능하지만 언어와 타문화 선교훈련을 받은 선교사들이 요청된다. 라틴 아메리카의 아시아 사람들에게는 독특한 접근방법이 요청되는데, 감사하게도 하나님께서는 아시아 선교사들을 통해 그들 자신의 흠어진 민족들에게 사역하도록 하고 계시다. 무슬림(인구의 0.11 퍼센트)들은 라틴 아메리카로 침투해 오고 있고, 유대인(0.28 퍼센트)들 또한 수십 년 간에 걸쳐 살아 오고 있다. 전통적인 전도방법으로는 이 두 그룹에 도달할 수 없을 것이다.

나의 마음에 떠오르는 한 가지 중요한 질문은 라틴 아메리카 안에서 북미나 유럽 선교사들이 사역할 여지가 있는가? 하는 것이다. 물론 있다. 하지만 그녀 혹은 그녀는 잠재적인 온정주의조차도 포기한 사람이어야만 될 것이고, 기꺼이 라틴 동역자들에게 배울 수 있는 사람, 겸손하면서 훈련하는 데 은사가 있는 사람, 최상의 능률을 가지고 언어를 배울 수 있는 사람, 그리고 라틴 아메리카를 형성한 역사적·문화적 모자이크를 이해하고 사랑하며, 그 있는 모습 그대로를 받아들이고 하나님의 은혜에 의해 변화될 것을 기대하는 사람이어야만 할 것이다.

3. 라틴 아메리카의 영적 차원에 대한 마지막 한 마디

이 장에서 많은 것들을 다루었다. 라틴 아메리카는 여러 가지 종교적 요소들—정령숭배·강신술·밀교·유대교·이슬람·가톨릭·복음주의—이 주입되어 있는 대륙이다. 이 모든 신앙들은 메시지를 지니고 있으며, 사람들을 끌어당기고 있다. 하지만 어떤 것이 진실로 성경적이며 진실로 사람들의 깊은 속에 있는 갈망을 채워 줄 것인가? 그것이 라틴 아메리카의 영적 전쟁에서 궁극적인 승리를 이루는 신앙이 되어야 할 것이다.

라틴 아메리카의 역사적이고도 사회·경제적인 위기들은 솔직히 나로 하여금 여러 번 실망하도록 만들었다. 이 점에 있어 나는 언제나 비관주의를 감출 수가 없다. 하지만 나는 믿음을 역사가 아니라 하나님께 두어야만 한다. 그 분께서는 라틴 아메리카 안에서 놀랍고도 특이한 방법으로 일하고 계신다. 우리의 비전은 역사의 주재가 되신 이 하나님, 시간과 영원의 주님께 맞추어져 있다.

66) Seymour Martin Lipset, Aldo Solari, eds., *Elites in Latin America*(Oxford: Oxford University, 1967).

제5장 개인적 전망으로 본 라틴 아메리카 사람들

이 장에서 쓰고자 하는 것은 라틴 아메리카 사람들의 개성을 형성하고 있는 특정한 정서(한 국민의 본질적인 정신과 특성)와 문화에 대한 것이다. 그것은 나의 인상에 기초를 두고 있기에 매우 주관적일 것임에 틀림없다. 또한 나의 인식들은 개인적일 뿐만 아니라 라틴 아메리카에서 거의 30년 간을 살아오면서 가져 왔던 내 개인의 상호작용을 통한 경험에 제한을 받고 있다. 단일한 라틴 아메리카 문화가 존재하지 않는 것과 마찬가지로, 라틴 아메리카 사람들의 개성이라는 것이 특정하게 고정되어 있는 것은 아니다. 그럼에도 불구하고 나는 라틴 아메리카의 아름다운 모자이크를 형성하고 있는 나의 친구들에 대한 깊은 존경과 애정을 반영할 수 있기를 희망하면서 그것들을 일반화시키고자 한다.

불행하게도 라틴 아메리카에서 일하는 많은 선교사들이 너무나 많은 경우에 앵글로색슨 사람들과는 매우 다른, 라틴 아메리카 사람들의 특성을 이루고 있는 것들에 대해 깊고 진지한 상호교감을 갖지 못한 채 사역하고 있다. 거기에는 한 국민에게 영향을 미치는 심리적·문화적 요소에 대한 일종의 오만한 태도가 존재한다. 달리 말하자면, 우리 복음주의자들은 사람들을 ‘그리스도인 아니면 비그리스도인’으로 단순히 축소하여 구분시킨 채 그 풍부한 문화적 차원들을 간과해 왔다. 하지만 우리들은 나이다(Eugene Nida)의 고전인 『라틴

아메리카인들에 대한 이해』(*Understanding Latin Americans*)¹⁾에서 계속해서 읽을 만한 적절한 복음주의적 관점을 발견한다. 언어학자이며 인류학자인 동시에 라틴 아메리카에 대한 훌륭한 복음주의 연구자인 나이다는 라틴 아메리카의 주요 특징들을 긴장 가운데 있는 것으로 멋지게 표현했다. 그는 권위주의와 개인주의, 이상주의와 현실주의, 마치스모(machismo)와 엠브라이스모(hembraismo, 여성주의)의 세 가지 영역들 사이에 있는 유사성과 대비성을 보고 있다. 이것들은 종교·철학·정치·미학(美學)·사회·가정생활에도 적용되고 있다. 라틴 아메리카 사람들에 대한 세속적 평가는 가이어(G. A. Geyer)의 『새로운 라틴 사람들』(*The New Latins*)에서 볼 수 있다. 거기서 그녀는 형식의 중요성, 권위주의, 개인주의, 인격주의(personalism), 마치스모와 같은 주제들과 더불어 라틴 아메리카 대륙을 활기 있는 색깔로 입혀주는 다른 많은 요소들을 다룬다.²⁾

일단의 뛰어난 라틴 아메리카 사람들이 자신들의 문화를 분석하였는데, 그 중에서 특히 네 사람을 소개하고자 한다.³⁾ 사무엘 라모스(Samuel Ramos)는 『멕시코의 사람과 문화의 프로필』(*Profile of Man and Culture in Mexico*)을 썼는데, 그것은 자기 나라인 멕시코에 대해서 언급하고 있지만, 대륙의 전체적인 상황에도 대부분 적용되는 것이다. 카를로스 랑헬(Carlos Rangel)은 베네

수엘라의 저널리스트이며 수필가이다. 그가 쓴 『라틴 아메리카 사람들: 미국과의 애증관계』(*The Latin Americans: Their Love-Hate Relationship with the United States*)는 우리 서로가 절대적으로 필요로 하는 남북 아메리카 간의 상호이해를 위한 대화에 관해 특별히 언급하고 있다. 수필가이자 극작가, 외교관, 시인이었던 다재다능한 멕시코인인 옥타비아 파스(Octavio Paz)는 여러 권의 책을 집필했다. 그 가운데 나는 『고독의 미로: 멕시코의 삶과 사상』(*Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*)이라는 통찰력 있는 작품을 추천하고 싶다. 자기 국민에 대해 가차없이 내리는 뼈아픈 평가는 전 대륙적 경험과 겹쳐져 있다. 또 다른 멕시코 사람인 레오폴도 세아(Leopoldo Zea)는 그의 책 『라틴 아메리카 사람들의 정신』(*Latin American Mind*)에서 모든 라틴 아메리카 사람들에 대해 의도적으로 쓰고 있다. 세아는 이 작품에서 라틴 아메리카에 심오한 영향을 주고 있는 두 가지 철학을 낭만주의와 실증주의로 보고, 그에 관해 주로 평가한다. 다른 많은 라틴 아메리카 사람들도 자신들의 문화에 대해 글을 써왔기에, 관심 있게 연구하는 자들은 각 문화와 나라들이 가지고 있는 특정한 부분에 대해 인식하도록 도와주는 자료들을 발견하게 될 것이다.

1. 라틴 아메리카에 영향을 미쳐 온 다양한 이데올로기들

텍사스 오스틴 대학 라틴 아메리카 연구 학과에서 나의 교수였던 분은 라틴 아메리카 사람들의 사상사(思想史)에 있어 특정한 시기들이 있었다고 말해 주었다. 나는 독자들에게 현재에 대해 보다 큰 이해를 갖도록 그 배경을 제공하는 역사적 흐름의 다섯 단계를 제시하고자 한다. 각 시기를 구분한 연도들은 대략적인 것이다. 하지만 그것은 그 시대의 주도적 사회를 통제하고 교육과정을 결정하고 정치·경제와 문화에 영향을 주었던 당시 철학의 경향을 보다 잘 평가할 수 있도록 우리의 생각을 이끌어 준다. 여기에 그 포괄적인 파노라마가 있다.

1) Eugene Nida, *Understanding Latin Americans: With Special Reference to Religious Values and Movements* (South Pasadena, CA: William Carey Library, 1974).

2) Georgie Anne Geyer, *The New Latins: Fateful Changes in South and Central America* (Garden City, NY: Doubleday, 1970).

3) Samuel Ramos, *Profile of Man and Culture in Mexico*, trans. Peter G. Earle (Austin, TX: University of Texas, 1962). Carlos Rangel, *The Latin Americans: Their Love Hate Relationship with the United States*, trans. from the French by Ivan Kats (New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1976). Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*, trans. Lysander Kemp (New York: Grove Press, 1961). Leopoldo Zea, *The Latin American Mind*, trans. James H. Abbott and Lowell Dunham (Norman, OK: University of Oklahoma, 1963).

1) 스킨라주의 시대(1492-1770)

이베리아 반도와 마찬가지로 라틴 아메리카의 식민지들은 르네상스와 종교 개혁의 충격을 아주 극단적이라 할 만큼 제한적으로 받았다. 그러한 이유로 해서 스킨라주의-일종의 직관적 철학과 종교적 도그마가 결합된 세계관-은 식민지의 사고를 지배했고, 국가·경제·신학·법률의 이론들을 통제했다. 16세기에 이르러 대부분의 유럽은 (종교개혁 이후) 이 철학적 관점과 결별했으나, 전통과 신앙의 수호자로 자처했던 스페인은 예외였다. 살라망까(Salamanca) 대학에 의해 주도되던 스페인의 대학들은 본국과 식민지들을 모든 종류의 비정통-종교적·영적·이데올로기적·과학적-으로부터 보호했다. 신세계에서 스킨라주의는 신학을 모든 학문의 여왕으로 앉혔을 뿐 아니라 분석과 교수 방법에 있어 주로 연역법을 사용했다. 이러한 아리스토텔레스적 계층주의는 전체 사회를 풍미했고 당시의 학교와 대학들의 가르침에서 두드러졌다.

2) 계몽주의 시대(1770-1839)

계몽주의는 계시와 모든 종류의 스킨라주의의 흔적들을 거부했다. 이성주의, 자유주의 그리고 진보의 개념이 모든 것을 통치했고 심지어 숭배되었다. 이성이 인간이 가진 최고의 도구로 간주되기 시작하면서 인간의 본성과 이성적 차원들에 대한 새로운 평가가 두각을 나타내게 되었다. 자유주의는 정치적 변혁의 개념을 소개했고, 진보의 개념은 인간성과 사회에 있어 보다 높은 차원으로 향상할 수 있도록 문을 열어 놓았다. '계몽주의 복음'은 천부적 권리들과 대중의 통치 및 평등의 좋은 소식을 선포했다.

유럽 대륙이 법과 사회, 그리고 심지어 종교에 관한 이 급진적인 사상에 심취하는 동안 신대륙에서는 이런 위험스러운 생각들을 받아들이는 사람들이 거의 없었다. 이것은 스페인과 포르투갈의 지성인들이 일부러 식민제국의 안정을 해칠 수 있는 새로운 사상들을 배척했기 때문이었다. 그럼에도 불구하고 이러한 급진적 사상들은 대서양을 몰래 횡단하여 당시 형성되고 있던 '크리오요'(criollo) 지식 계급에게 그 첫 충격을 안겨 주었다. 다른 크리오요들은 미국

과 유럽에 체류하는 동안 동일한 개념들을 공부했다. 이처럼 혁명을 향한 어떤 발걸음이 내디디지기도 전에 정신적으로는 독립운동이 폭발하고 있었다. 비록 계몽주의 사상들이 요동하고 있던 상류계층 외에 그 아래 계층으로는 결코 침투하지 못했지만, 그럼에도 불구하고 그것들은 독립 동이 시작되고 급격하게 역사를 바꾸어 놓는 시점에서 전 지역에 영향을 미쳤다.

3) 낭만주의 시대(1830-1860)

특히 낭만주의는 독립운동의 결과로 나타난 다음 세대에 의해 받아들여졌다. 그것은 정치와 문학에 영향을 주었고 스페인계 아메리카의 정신적 독립을 적극적으로 지지해 주었다. 더 나아가서 그 사상은 300년 동안 절대적으로 모국에 의존해서 살아 온 라틴 아메리카 사람들의 정신을 되찾고자 하는 하나의 시도였다. 레오폴도 제아(Leopoldo Zea)는 유럽으로부터 지적인 독립을 추구했던 새로운 독립국가들에 있어 이 시기의 역할에 관해 가장 감동적인 기록을 남긴 사람이다. 그에 따르면 독립운동을 이끌었던 해방자들(Liberators)도 독립 이후의 시대에 대해 예상하지 못했다.

계몽주의 사상에 심취한 선한 사람들답게, 그들은 해방된 백성들을 재형성하고 그들에게 나아갈 방향을 제시하려는 계획들을 추진했다. 그들은 백성들을 빛기 쉬운 진흙으로 간주했다. 히스패닉 아메리카 사람들은 자신들이 아직도 자유의 열매들을 향유할 만한 준비가 되지 않았다는 것을 알고 있었으나, 지배자들로 변모한 그들의 해방자들은 그들을 준비시키고자 하는 책임을 떠맡으려 했다. 아메리카 백성들은 자유로워지기 위해 강제로 가르침을 받아야만 했던 것이다. 자유의 이름으로 볼리바르는 자신이 해방시킨 백성들 위에 그의 권력을 부과했다. 이와 똑같은 일을 오히킨스는 칠레에, 이투르비데는 멕시코에, 리바다비아는 아르헨티나에 그리고 프란시아 박사는 파라과이에서 행하였다.⁴⁾

4) Zea, *The Latin American Mind*. pp. 16-17.

초기의 낙관주의는 곧 깊은 비관주의로 바뀌어 갔다. 그리고 자신들의 정신을 찾고자 하는 시도가 계몽주의적 이성주의를 거부하게끔 이끌었는데, 그때 낭만주의는 새로운 스페인계 아메리카의 꿈을 자극하기 시작했다. 그것은 단지 개인적인 의미에서만이 아니라 국가적이고 대륙적인 차원에서의 운동이었다. 그 사상의 지지자들은 일종의 새로운 문화, 새로운 문학, 심지어는 새로운 문법과 새로운 민족정신(ethos)의 발전에 관해 언급하였다. 하지만 여전히 불안정한 요소들이 있었다. 낭만주의의 요소들은 자신들이 모델로 삼기를 거부했던 그 동일한 유럽으로부터 빌어 왔던 것이다. 이러한 새로운 정신은 개인적인 차원에서, 특히 새로운 문학 안에서 감지되었다. 하지만 그것은 단지 시나 수필이 아니었다. 그것은 일종의 태도, 삶의 방식, 개인적 철학이었다. 그것은 차가운 이성주의에 반대하였다. “가슴은 지성이 알지 못하는 이성을 소유하고 있다.”고 대변자들은 말했다. 이러한 새로운 정신은 전 대륙에 걸쳐 파문을 일으켰고 대륙적 독립의식, 즉 새로운 국가들로 하여금 그들 모두가 무엇인가 가치 있는 것의 한 부분이라는 일종의 느낌을 촉진하였다.

4) 실증주의 시대(1860-1910)

그러나 인간은 낭만주의만으로는 살 수 없었고, 라틴 아메리카의 문제들을 해결하기 위한 보다 구체적인 방안들을 모색하는 움직임이 일어났다. 그것은 마치 시계추의 움직임같이 또 다른 유럽의 사상체계인 공리주의를 표방하는 실증주의가 라틴 아메리카 핵심 지도자들의 마음을 사로잡았다. 사회학의 아버지인 오귀스트 콩트(August Comte)와 허버트 스펜서(Herbert Spencer)의 가르침들은 혼란과 불확실의 상황에 정치적·경제적 질서를 가져다 줄 것이라고 가정되었다. 실증주의는 신학과 형이상학을 현대 사회에 뒤떨어진 적절치 않은 것으로 거부하면서 현상학적 연구, 진화, 사회 다윈주의(social Darwinism), 그리고 과학적 방법에 기반을 둔 실증적 지식을 이론화하였다. 이런 것들은 자연적으로 ‘질서와 진보’ - 실증주의의 구호로서 후에 브라질 국가에까지 그 문구(‘Ordem e Progresso’)가 새겨지게 됨 - 를 낳게 되리라고 보았다.

광범위하게 받아들여진 새로운 변혁의 메시지는 여러 나라로 하여금 실증주의를 진흥시키기 위한 노력을 시도하도록 만들었는데, 아르헨티나의 사르미엔토(Sarmiento) 대통령이 했던 바와 같이 어떤 경우들에 있어서는 그 사상을 수정하여 라틴계의 얼굴을 갖도록 하였다. 어떤 이들에게 있어서 이 사상은 강력한 로마 교회를 포함하여 과거에 대한 강력한 거부를 의미하였다. 사회 다윈주의는 열등하며 기생적 존재로 간주되던 인디오들에 대한 인종적 거부라는 비극적인 현상이 몇몇 나라에서 나타나도록 허용했다. 다행스럽게도 이것이 모든 라틴 아메리카에서 나타난 것은 아니라는 것이 페루적 실증주의에서 입증되었다. 진보의 새로운 질서를 적용시키기 위해 열심히 노력했던 나라들은 아르헨티나, 우루과이, 칠레, 볼리비아, 페루, 쿠바, 브라질 그리고 멕시코이다. 특히 마지막의 두 나라는 실증주의적 경험을 극단적으로 실험한 나라들이다. 어쩌면 그것이 오늘날 브라질과 멕시코가 신흥 개발국가들(NICs)의 일원으로 간주되는 이유 중 하나인지도 모른다. 멕시코의 경우를 멕시코 작가인 레오폴도 세아의 관점에서 살펴보도록 하자.

교육은 멕시코인들을 변혁시키기 위한 최상의 도구였다. 그러나 이러한 변화가 행동으로 나타나도록 하기 위해서 거기에는 일종의 교리, 하나의 이데올로기, 하나의 사상적 도구가 있어야만 했다. 실증주의적 교리는 바로 그 적절한 도구였다. 실증주의는 자신들의 국가를 위대한 국가로 건설해 나갔던 앵글로색슨인들과 같이 실제적인 사람들을 위한 교리였다. 그 동일한 교리는 멕시코인들에게 진정한 자유와 진정한 민주주의에 필수적인 일련의 자질들을 부여하리라고 믿어졌다.⁵⁾

콩트의 모토는 국민의 권리와 자유를 제한해서라도 보다 큰 질서, 진보 그리고 평화를 요구하는 멕시코적 형태로 부각되었다. 고급 기술 관료들이었던 ‘시엔티피코스’(Los Científicos, 과학자들) 세대들이 나라를 장악하였다. 이 시기에 유명한 폴리테크닉(Polytecnic) 대학이 설립되었다. 그리고 권력은

5) Ibid., p. 270.

까우디오였던 포르피리오 디아스(Porfirio Diaz)에게 넘어갔는데, 그는 1884- 1911년까지 통치하였다.

5) 후 실증주의 시대(1910- 현재)

실증주의는 라틴 아메리카에 무엇을 유산으로 남겼을까? 그 평가는 엇갈리고 있고, 오늘날은 실증주의 시대가 지난 것으로 간주된다. 라틴 아메리카의 지도자들이 계속적으로 해답을 찾는 가운데 다양한 반응들을 초래함으로써 시계추는 다시 흔들리기 시작했다. 라틴 지도자들은 형이상학적 현실을 무시했던 실증주의의 물질주의적 경향에 반발했고, 그것을 극복하기 위해 다시 유럽으로부터 많은 사상을 빌어 와야만 했다. 이데올로기적 의존은 펼쳐 버리기가 쉽지 않았다.

한동안 시인들과 작가들은 자신들의 상상 속의 백조 속에서 진리를 추구하며 현대주의에 빠져들었다. 그것 역시 일종의 현실로부터의 도피였다. 베르그송(Bergson)의 본능주의가 한때 유행했으나 오늘날은 더 강력한 흐름이 전 대륙을 휩쓸고 있다. 변증법적 마르크스주의 유물론은 그의 적수인 형이상학으로 점철된 실존주의에 대항하여 확신과 헌신을 가지고 전투를 벌이고 있다. 마르크스주의는 형이상학적 세계는 고려되어야 하지만 변혁되어야만 한다고 외쳤다. 실존주의는 인간성의 본질, 현재의 가치를 평가했고 한 개인 실존 현실이 현재의 중심이라고 소리 높였다. 그러나 내가 보기에는 마르크스주의가 대부분의 지식층 엘리트들 사이에서 뿐 아니라 노동계급과 혁명 운동가들 사이에서 인기를 끌고 있다. 하지만 오늘날 라틴 아메리카에서 가장 강력하게 자라나고 있는 세력은 아마도 세속주의일 것인데, 그것은 사람들의 삶 속에서 종교적 가치들이 갖는 중요성을 부인하는 관점이다. 수세기 동안 이데올로기적 시스템의 시계추는 한쪽 편에서 다른 편으로 움직였다. 진정한 교회에게 주어진 도전은 현시대의 라틴 아메리카 사람들의 정신을 분석하고, 강력하게 삶과 사회를 변화시키시는 참된 변혁자이신 예수 그리스도를 소개하도록 힘 쓰는 것이다.

2. 라틴 아메리카 사람들의 자체 평가

개인적 전망의 다른 두 번째 차원은 내가 가르치고 있는 젊은 대학생들 그룹으로부터 나왔다. 수년 전에 과테말라의 중앙 아메리카 신학교에서의 수업 중에, 나는 7개국으로부터 온 학생들에게 자신들의 나라와 문화에 대한 진지한 평가를 해보도록 도전했다. 나는 그들에게 자신들이 처해 있는 라틴 아메리카의 상황 속에서 관찰할 수 있는 긍정적이고 부정적인 측면들을 숙고해 볼 것을 요청했다. 자신들의 관점을 주장하기 위한 매우 활발하고 열띤 토론이 전개되었는데, 전적인 동의에 이르는 사항은 거의 없었다. 여기에 그 토론의 결과가 있는데, 이것은 5년 간 다른 학생 그룹들에 의해 다듬어진 것이다. 처음 11개 항목은 긍정적인 측면과 부정적 측면이 서로 대비되어 제시되었고, 나머지 항목들은 서로 연관이 없는 내용들이다.⁶⁾

라틴 아메리카 국민들에 대한 평가

〈긍정적 가치들〉	〈부정적 가치들〉
1. 민감성, 이것은 작고 세세한 것을 감지하는 능력에서 보인다. 동시에 이것은 동정과 부드러움의 감정에 휩싸이는 것을 허용한다.	1. 우리는 매우 의심이 많고, 민감하며, 쉽게 상처를 받는다.
2. 시간에 관해 철저하게 복종하지 않는다. 다시 말해서 공식적 시간표에 있어서 융통성이 있다.	2. 시간표에 대한 지나친 융통성으로 말미암아 시간에 대해 무책임하다.
3. 지적 작업에 대해 높은 가치를 두는데, 특히 이상적 세계에 대해 그렇다.	3. 육체노동에 대한 혐오감이 있는데, 이것은 수세공이나 기술 분야 직종에 인

6) Gene Getz, *Refinemos la Perspectiva de la Iglesia*, trans. Guillermo Serrano (Miami: Editorial Caribe, 1981), pp. 270-271. 역사와 문화에 대한 부분은 과테말라 시티 중앙 아메리카 신학원의 윌리엄 테일러와 에스터 데 까하에 의해 라틴 아메리카 상황에 맞도록 수정되었다.

- 4. 문화적 전통들에 대해 매우 높은 가치를 둔다.
 - 5. 국가적 자존심에 관한 감각, 예를 들어 애국가(북미인들과는 달리 단지 첫 절 뿐 아니라 어려서부터 모든 내용을 암기한다), 국기, 국조(國鳥), 국화(國花)와 같은 애국적 상징물에 높은 가치를 둔다.
 - 6. 영적 차원들을 인정하는 종교적 심성. 라틴 아메리카에는 전능한 창조주 하나님에 대한 믿음과 인격적 신앙에 대한 감각이 존재한다.
 - 7. 이상주의에 관한 강조는 형이상학적 가치들과 영혼, 인격적 존재의 영적 차원들을 추구한다.
 - 8. 즉흥적으로 사태에 대처할 수 있는 능력이 있는데 '우리는 길을 걸어가는 동안에 문제들을 해결' 한다.
 - 9. 자유에 대한 일종의 감정적 헌신, 이것은 국가의 내용들에서도 관찰되는 바 그러한 자유들을 수호해야 하는 시간이 이르면 기꺼이 희생코자 한다.
 - 10. 인간과 박애주의에 대한 강조는 산업화된 나라들의 메마르고 기계주의적인 강조를 거부한다.
- 력들이 부족한 반면, 소위 지적 분야와 사무 계통의 일에 지나치게 많은 사람들이 있는 것에서 관찰된다.
- 4. 지나친 전통주의로 말미암아 변화를 거부하고 문맹과 같은 기본적인 문제를 해결하는 데 무능함을 보인다.
 - 5. 열광적인 국가주의는 다른 국가들의 국민들과 충동을 유발한다. 동시에 거의 외국의 사상들에 의존해야만 하는 필요를 가지고 있다. 또한 부패한 정치인들과 비효율적인 경제인들의 유산을 가지고 있다.
 - 6. 종교적인 심성은 미신을 허용하고 새로운 사상들을 광신적으로 거부한다.
 - 7. 이상주의는 사람들로 하여금 현실에 직면하기를 거부하고 꿈의 세상에서 살도록 허용한다. 거기에는 요구하는 것은 많고 생산은 거의 없다.
 - 8. 계획을 세우는 데 어려움이 있고, 만일 계획이 수립된다고 해도 그 계획을 행동에 옮기는 데 무능하다는 두 번째 문제가 있다.
 - 9. 민주적으로 문제들을 해결하는 데 어려움이 있는데, 그것은 까시께(추장)든지 아니면 까우디오(독재자)와 같은 독재권력의 나타남을 허용한다.
 - 10. 한 개인이 큰 희생 없이 발전과 잘 사는 것을 희망하게 한다. 또한 지나친 개인주의는 라틴 아메리카 사회적 계약의 집단적 헌신의 결여 현상과 연관을 맺는다.

- 11. 확대 가족에 대한 개념: 양가 부모, 자녀, 숙부 숙모들, 조부모, 사촌 조부모, 시가, 처가의 삼촌들, 사촌들, 모든 등급의 혈연 및 가족관계로 맺어진 친척들을 포함한다.
- 12. 부모들의 명예 및 그들을 존경하는 개념, 특히 그들이 나이가 들어갈수록 더 그렇다. 우리는 부모들을 양로원에 모시기를 원치 않는다.
- 13. 라틴 아메리카 국민들의 사회적 필요에 대해 동일시하는 우리들의 삶의 방식.
- 14. 다른 사람들과 관계 맺는 우리들의 방식: 친절하고, 적극적이며, 유머 감각이 많다.
- 11. 마치스모(machismo)와 엠브리스모(hembrismo)의 문제가 있다. 첫 번째 것은 지배적인 남성애에 초점이 있는데, 매우 거칠고 자기 부인에게 불성실하다. 두 번째 것은 수동적이고 의존적인 여성애에 초점이 있다. 다른 문제들은 남자들이 매우 낭만적인 연인이지만 좋은 남편과 아버지가 못 된다는 데서 보인다.
- 12. 외국 문화들의 다양한 요소들—사상들·관습들—을 수용하는 것을 통해 외국을 지나치게 높이 평가하고, 국산품과 국가적 가치들을 과소 평가한다. 이것은 라틴 아메리카 사람들의 열등감에 한몫을 거두고 있다.
- 13. 우리는 가지고 있는 것들을 돌보는 데 있어 무능하거나 또는 잘 유지하지 못한다. 따라서 우리가 소유하고 있는 것들을 잘못 취급하거나 파괴한다.
- 14. 분명하게 구분되는 계층구조가 있는데 이것은 극단적으로 가난한 계층의 존재에서 역시 나타난다.

그를 통해 이런 가치들을 비교하는 작업을 하는 동안 한 가지 중요한 사실이 감지되었다. 그것은 자신들이 가진 문화의 부정적인 요소들을 발견하는 데는 매우 쉬웠던 반면에 긍정적인 측면을 평가하는 데는 매우 어려웠다는 사실이다. 한 학급은 21가지의 긍정적 요소와 31가지의 부정적 요소들을 찾아냈다. 우리는 바로 이러한 문제에 대해서도 토론했는데, 그들은 라틴 아메리카 사람들이 자신들의 문화가 긍정적 측면보다는 부정적인 것들로 이루어져 있다는 것을 지적하는 가운데 스페인, 유럽, 미국 등의 다른 나라 사람들과 비교하면서 자신들의 모든 생애를 보내고 있다고 결론 내렸다. 이러한 결론은 자신들의

문화에 단지 반응하는 것이 아니라, '기독교적'으로 성찰해야 한다는 과제를 가지고 씩씩하고 있는 이들, 미래의 기독교 지도자들에게는 뼈아픈 것이었다.

그 토론은 로잔 언약(Lausanne Covenant)에서 문화에 대해 언급한 부분을 분석하는 것과 그것을 라틴 아메리카의 현실에 적용해야 한다는, 아직 진실한 의미에서 착수조차 하지 못한 과제로 귀결되었다. 라틴 아메리카를 위해 특히 의미가 있었던 것은 다음과 같은 부분이었다.

즉 문화는 언제든지 성경에 의해 검증되고 심판되어야만 한다. 왜냐하면 인간은 하나님의 피조물이기 때문에 문화의 어떤 것은 아름답고 선함이 가득하지만, 인간은 또한 타락했으므로 문화의 모든 부분은 죄로 물들어 있고, 그 중 어떤 것은 마귀적이기도 하기 때문이다. 복음은 어떤 문화가 다른 문화에 대해 우월하다는 전제를 하지 않으며, 오히려 그 자신의 진리와 의로움의 기준에 따라 모든 문화들을 평가하고, 모든 문화에 절대적인 윤리를 강요하고 있다.⁷⁾

3. 라틴 아메리카 사람들의 기질에 관한 개인적 인상들

지금 나는 매우 언급하기 어려운 부분에 대해 말하고자 한다. 나는 그 동안 나를 받아 준 친한 라틴 친구들의 넓은 관용에 대해 감사하고 있으며, 이 부분에 대해서도 그러하리라고 믿는다. 자세한 부분으로 들어가기 전에 몇 가지 중요한 문제들을 다시 한 번 짚고 넘어가고자 한다. 이것들은 연구나 자료를 통해서라기보다는 거의 30년에 이르는 나의 라틴 아메리카에서의 삶과 라틴 아메리카 사람들과의 관계에서 얻어진 개인적인 인상들이다. 그리고 그것은 주로 라디노(ladino)와 메스티조(mestizo)들과의 만남으로 제한된다. 그들에 대해 무엇을 언급하든지 사랑과 존경을 가지고 말하고자 한다. 어떤 면에서 나는 글을 쓰면서 '나의 배들을 불태우고' 있는 것인데, 이것은 에르난 코르테스와

그의 부하들인 '정복자들'(Conquistadores)이 멕시코 동부 해안에 도착한 후 실제로 배들을 불태운 행동에서 연유된 표현이다. 영어에서의 동등한 표현은 '너의 다리들을 불살라라.'가 될 것이다. 이 두 잠언은 내가 한 말에 대해 책임을 져야 한다고 조언해 준다.

라틴 아메리카는 북미와는 '다르다'. 그 다름이 열등하거나 나쁘다는 것이 아니라 단지 '같지 않다'는 것뿐이다. 로잔 언약에서 확인하고 있듯이 모든 문화는 긍정적인 면과 부정적인 면을 가지고 있고, 모든 문화는 그 속에 최악이 영향을 미치고 있음을 증거하고 있다. 라틴 아메리카가 북미와 다른 것은 오늘날의 모습을 형성시킨 역사적 요인들 때문이다. 의미 심장하게도, 세이무어 마틴 립셋(Seymour Martin Lipset)이 주장하듯이 프랑스로부터 캐나다인들과 라틴 아메리카인들 사이에는 문화적 가치의 유사점이 있다.⁸⁾ 양쪽은 다 유럽의 가톨릭 문화권의 사람들에 의해 식민지가 되었다. 그런데 그들은 민주정치 체제에 있어 불안정한 역사를 가지고 있고, 영적 문제에 있어서는 권위주의를 신봉하며, 사회계층의 계층적 구조를 가지고 있는데다 경제 발전에 대해서도 비슷한 태도를 공유하고 있다.

1) 라틴 아메리카 사람들은 개인적으로 따스한 감성을 지녔으며 감동을 잘하는 사람들로 알려져 있다

따뜻하고 감동을 잘하며 감정을 드러내는 라틴인들의 근본적 성격 자체는 긍정적, 부정적 양면을 가지고 있다. 라틴 아메리카를 방문하거나 오래 사는 사람들은 바로 이 성격으로 인해 충격을 받는데, 특히 인간관계에 있어 '냉정한' 지역에서 온 사람일 경우에는 더 그렇다. 나는 미국 관광객들과 신입 선교사들이 라틴 사람들의 그 유명한 진한 포옹 '아브라소'(abrazo)를 받을 때, 문자 그대로 얼어 버리는 것을 보아 왔다. 라틴 아메리카 전체에 걸쳐 아이들, 청

7) J. D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland*(Minneapolis: World Wide Publications, 1975), pp. 6-7.

8) Seymour Martin Lipset, "Values, Education and Entrepreneurship," in Seymour Martin Lipset and Aldo Solari, eds., *Elites in Latin America* (London: Oxford University, p. 1976), pp. 11-12.

소년들, 어른들, 그리고 연령층 고하를 막론하고 사람들 간에 더 많은 육체적 접촉이 있다. 앵글로색슨 사람들이나 아시아 사람들은 이러한 접촉을 부끄러워 피하는 경향이 있지만, 아프리카 사람들은 자신들의 문화적 가치의 일부를 반영하는 그러한 접촉을 더 잘 이해할 것이다. 이 아브라소는 의사소통을 위한 많은 몸짓들 중 하나에 불과하다. 각 나라와 문화는 자기만의 독특한 다양성을 가지고 있다.

나는 시내의 거리에서 친구들이 서로 만났을 때 그들 사이에 나누는 첫 인사, 강한 악수, 어깨나 팔을 토닥거리는(아브라소는 그때 할 수도 있거나 또는 오랫동안 서로 만나지 못했을 때 한다.) 것에 관해 관찰하였다. 집안 식구들과 다른 개인적인 안부를 묻는 질문들이 계속 이어지고, 그 후 그 짧은 만남이 끝날 시간이 되면 적어도 두 번 이상 강한 악수를 더 하게 된다. 가족이나 친구들 간의 전화 대화에 있어서도 외국인들에게는 별로 의미가 없어 보이는 질문과 따뜻한 표현, 정보들로 구성된 서론이 꼭 들어간다.

어린이들의 하위 문화도 자신들만의 인사법과 대화법들을 발전시켜 나가는데, 많은 경우에 있어 어른들의 행동이 배어 들어간다. 우리 아이들이 교회 청소년 그룹의 일원이 되었을 때, 이 애들은 인사로 가볍게 키스하는—뺨에 살짝 입을 대거나 또는 뺨만 서로 대고 ‘쭉’ 소리만 내는—식의 관례를 따르기 시작했다. 어떤 사람들은 그것이 매우 그리스도인답지 못한 행동이라고 여기기도 했다. 하지만 그것은 따뜻한 감정을 표현하기 위한 하나의 아름다운 방법이 되었고, 나 역시 그러한 관례에 기꺼이 참여하는 사람이 되었다. 우리 가족이 미국으로 돌아와 살게 되었을 때 이러한 역동적인 신체 접촉은 된서리를 맞았다. 우리 ‘그링고’(Gringo) 혹은 ‘양키들’(Yankees)—미국 남부 사람들은 양키라고 불리는 것에 대해 유감스럽게 생각하겠지만, 모든 미국인들은 라틴 아메리카에서 이 둘 다로 불리고 있다—은 다양한 신체적 접촉에 익숙해졌음으로 인해 어려운 시간들을 갖게 되었던 것이다. 중학교 2학년이었던 내 아들은 달리기에서 우승한 친구를 따뜻한 포옹으로 축하해 주었다는 단 하나의 이유로 동성연애자라고 불리게 되었다. 그것은 아들 데이비드에게 큰 충격이었다. 그 아이는 축구 선수들이 점수를 올렸을 때 그런 방식으로 인사를 하는데 자신은 왜 그렇게해서는 안 되는지에 대해 이해할 수가 없었다. 나는 “데이비드, 여기 미

국인들은 누가 자기 신체에 접촉하는 것을 좋아하지 않는단다. 그러므로 우리 둘 다 이점을 조심하도록 하자꾸나.”라고 말해 주어야 했다.

에드워드 헐(Edward T. Hall)은 『침묵의 언어』(*The Silent Language*)라는 그의 멋진 책에서 사람들이 어떻게 서로 말없이 ‘대화’ 하는지에 대해 많은 예화를 들고 있다. 그는 사적 공간과 호감을 느끼는 것의 관계에 대해 쓰고 있고, 라틴인과 미국인들의 차이점에 대해 언급하고 있다.

라틴 아메리카 사람들의 상호작용을 위해 필요한 거리는 미국 사람들이 갖는 거리보다 매우 가깝다. 실제로 라틴 사람들은 미국인들이 성적인 혹은 적대적인 감정을 일으킬 정도의 거리라고 느낄 때 매우 가까운 거리가 아니면 편안하게 대화할 수가 없다. 따라서 그들이 가깝게 다가올 때, 우리는 움츠리고 뒤로 물러선다. 결과적으로 그들은 우리를 멀거나 차갑고 비호의적인 사람들로 생각하게 된다. 반면 우리는 그들이 우리 목에 더운 김을 불어 대고, 바짝 다가서서 얼굴에 침을 튀겨 댄다고 끊임없이 그들을 비난한다. 이러한 공간개념에 대한 이해가 없이 라틴 아메리카에서 시간을 보내고 있는 미국인들은 다른 적응 방법들을 고안해 낸다. 예를 들어 책상으로 바리케이드를 치거나, 의자 또는 타자가 놓여 있는 탁자를 사용해서 라틴인들이 우리가 편안하게 생각하는 거리 이상으로 접근하지 못하도록 한다. 그러나 라틴인들은 자신들이 편안하게 이야기하기 위한 거리를 확보하기 위해 심지어는 그러한 장애물을 위로 올라온다.⁹⁾

이러한 따뜻함에 관한 심상(心想)의 다른 측면에 대해서도 언급해야만 하겠다. 어떤 면에서 이것은 방문자들에게 깊은 인상을 주는 첫 단계의 따뜻함이다. 하지만 라틴 아메리카를 주의 깊게 연구하는 사람은 그러한 따뜻함이 아주 빈번히 사려 깊은 제한과 연결되어 있다는 것을 눈치채게 될 것이다. 더 친밀한 감정들, 더욱 깊이 개인적인 삶으로 들어오는 것, 가정에 초대될 경우에 받을 수 있는 더 큰 호의와 친절을 사려 깊게 유보하고 있다는 것이다. 만일 당신이 확장된 가족의 일원이 되든지 또는 가족 중 일원의 좋은 친구가 되어 내부 가족들에 의해 받아들여지는 권리를 획득하거나 심지어 그들에 의해 사랑을

9) Edward T. Hall, *The Silent Language*(Greenwich, CT: Fawcett, 1959), p. 164.

받게 된다면 문들은 전보다 훨씬 더 넓게 열린다. 어떤 점에서 문화적 식별력이나 이해는 저녁 만찬에서 솜 엉겅퀴(artichoke: 꽃 턱을 식용함-역자주)를 전채요리로 먹는 것과 같다. 우아한 연회 음식이 당신 앞에 놓여 있지만, 당신은 엉겅퀴의 가시들을 주의해야만 하고 잎들을 벗겨내고 그 음식을 조금씩 조금씩 음미해야만 한다.

분명 라틴인들은 피가 뜨거운 백성이며 쉽게 분출되는 열정이 표면 밑으로 흐르는 사람들이다. 그들은 시내 대로에서나 식사시간, 또는 어디에서든지 폭소를 터뜨릴 수 있다. 이는 앵글로색슨계 사람들이나 동양적 절제의 관점에서 거의 표현되지 않는 감정들이다. 라틴인들의 유머 감각은 특징적이다. 나는 가끔 농담하는 그룹에 끼여 앉아 있을 때 그들의 농담이 대부분 북미인들의 농담과는 다르다는 것을 발견한다. 많은 경우에 라틴인들의 유머는 짧은 이야기나 우스개 소리로 시작된다. 그러면 그 뒷사람이 그 이야기를 가지고 자신의 솜씨로 그 위에 덧붙이고, 또 다른 사람이 자신의 유머를 추가하는 식으로 해서 결국은 모두가 참여하게 되고, 마지막에는 전체가 웃음보를 터뜨리게 되는 것이다. 특이한 점은 원래의 이야기를 조금씩 덧붙여 쌓아 올라가는 것으로서, 끝 부분에 이르면 필경은 처음 시작과는 완전히 다른 결론에 이르게 된다.

가끔 감정적 폭발은 축구시합 같은 데서 비극적이고 파괴적으로 나타난다. 게이어는 1964년 페루의 리마에서 일어난 가장 끔찍한 사건들 중 하나를 그의 책에서 언급하고 있다.¹⁰⁾ 리마 경기장에서 아르헨티나와 경기했던 페루는 문체의 소지가 있는 우루과이 심판의 판정으로 말미암아 지게 되었다. 뒤이어 난투극이 벌어졌고, 잠겨진 문들을 향해 우르르 몰려가던 관중들 중 319명이 죽었다. 이 비극적 사건 뒤에 나온 대중적 자체 분석은 아주 비극적으로 단순했다. “페루는 그 대량학살의 정신적 배후 조정자인 반(反)페루적 외국인으로 말미암아 졌다.” 이것이야말로 그 심판이 옳을 수도 있었다고 인정하기보다는 비난을 다른 곳에 돌리는 예들 중 하나이다.

1968년에 엘살바도르와 온두라스는 언론에 의해 ‘축구전쟁’이라고 표현된 유희극을 벌였다. 그것은 엘살바도르에서 있었던 격렬한 시합 뒤에 벌어졌다.

하지만 그 축구시합에서 벌어진 불상사는 단지 오비이락(鳥飛梨落)이었을 뿐이다. 왜냐하면 양국은 오랜 적대관계의 결과로 충돌 직전에 있었기 때문이다. 유럽인들 또한 축구장에서 난동을 부리고 죽음까지 이어지는 일이 있는 것을 볼 때 라틴인들만이 것처럼 축구를 열광적으로 관람하는 유일한 백성들은 아니다.

익살스러운 예로, 내가 과테말라의 신학교에서 일하던 시절에 열린 한 축구시합이 떠오른다. 신학교 운동장에서 축구는 격렬하게 벌어지곤 했는데, 어떤 시합들은 학생들을 열광시켰다. 어느 서늘한 오후에 시합이 벌어졌다. 나는 시합이 끝날 무렵 운동장에 내려가게 되었고, 게임이 저 멀리 상대방 진영에서 한창 벌어지고 있는 동안 우리 팀의 골키퍼와 답소하게 되었다. “예레미아, 지금 우리 상황이 어떤가?”라고 묻자, 전형적인 답변이 나왔다. “우리가 지금 5대 1로 지고 있어요. 하지만 선생님이 우리가 넣은 골을 보셨어야만 했습니다. 그것은 저 편에서 넣은 다섯 개가 문제가 아니었다니까요!” 많은 경우에 이들은 실체의 부족함을 감추려고 체면치레를 중시한다. 그런데 거기에는 놀라운 안목이 번득인다.

라틴인들의 손놀림에서는 그들의 감정과 언어들 여실히 드러난다. 하루는 라틴인 두 명이 타고 가는 차 뒤에서 내가 운전을 하고 있었다. 놀랍게도 앞차의 운전자는 옆의 친구에게 이야기하는 데 양손이 다 필요했기 때문에 손을 사용하지 않고 운전하는 것 같았다. 이렇듯 손짓으로 이야기하는 것은 그 문화의 소리 없는 언어이다. 사역 초기에 나는 라틴 아메리카의 문화를 통해 중요한 것을 배웠다. 한 농촌 지역을 방문해서 몇몇 시골사람들과 함께 앉아 답소하며 저녁을 보냈다. 어떻게 하다가 우리는 손으로 하는 여러 가지 표현으로 화제가 닿게 되었다. 그들은 나에게 어떻게 여러 가지 다른 상황에서 몸 동작을 사용하는지 가르쳐 주기 시작했다. 어떻게 생선, 뱀, 닭, 소년, 상자, 돼지, 아이의 크기를 재는지를 보여 주었다. 그것은 모두 손으로 표현하는 것이었다. 아이의 크기를 표현하는 데 있어 결코 동물의 크기를 나타내는 데 사용하는 동작을 사용하면 안 된다는 것을 배웠다. 나는 그 수업에서 배운 것을 결코 잊지 않았다. 그것은 그 후 내가 다른 곳에서 가르칠 때에도 이러한 손동작과 다른 동작들을 사용해서 풍성한 의사전달을 하도록 만드는 경험이 되었다.

10) Geyer, *The New Latins*, pp. 27-32.

2) 내면의 열등감과 투쟁

라틴 아메리카 사람들의 성품에 대해 내리는 어떠한 평가든지 간에 열등감과 투쟁이라는 내면적 차원을 다루게 되어 있다. 사무엘 라모스는 이러한 열등감이 개인적이고도 국가적인 신뢰감이 결여된 가운데 외국적인 것들에 대한 심각한 모방에서 기인된다고 주장한다.¹¹⁾ 옥타비오 파스(Octavio Paz)는 그의 책들, 특히 『고독의 미로』(*Labyrinth of Solitude*)에서 이와 비슷한 주제들을 다루고 있다. 그는 이러한 열등감을 여실히 보여 주는 고통스런 예화로, 멕시코 사람들이 환호할 때 쓰는 구호 ‘멕시코 만세, 정복당한 여인의 아들들!’ (Viva Mexico, hijos de la chingada!)—기본적으로는 사생아들로 구성된 멕시코를 찬양하고 있다—을 분석한다.¹²⁾ 아르키니에가스(Arciniegas)는 라틴인들의 문제가 메스티조, 곧 피의 섞임에서 오는 것이라고 주장한다. “메스티조는 유럽으로부터 온 것들의 반쪽이다—그에 관한 모든 것은 반쪽들이다. 그는 원주민의 산물인 동시에 사생아인데, 백인 남자와 인디오 여자의 접촉으로 인해 생긴, 말하자면 의도치 않은 생산물이다.”¹³⁾ 라틴 아메리카의 실패 원인을 규명하려고 시도하던 기독교 지도자들조차 어깨를 으쓱하면서 “그것은 단지 우리가 나쁜 피를 가지고 있기 때문이다.”라고 자조하는 것 속에서 나는 사르미엔토가 ‘우리 피로 인한 질병’이라고 절규했던 외침을 듣는다.

라틴 아메리카에 온 북미 출신의 백인 선교사는 일반적으로 이러한 깊은 심리적 갈등을 간과하기 쉽다. 일차적으로는 그들이 여러 나라와 민족이 뒤섞인 ‘용광로’ (melting pot)와 같은 상태 자체를 자랑으로 여기는 문화로부터 왔기 때문이다. 그리고 이 선교사는 이러한 내면적 갈등을 겪어 보지 않았기 때문에 그것은 ‘다른 사람들 속에도 존재하지 않는다’고 느끼기 때문이다. 하지만 그것은 실제로 존재하고 있으며, 라틴인들의 전(全) 심성에 채색되어 있다. 각 그룹들은 인종적·지리적·문화적이든지 간에 자신들이 가지고 있는 한계들에

대해 서로 다른 그룹들을 비난한다. 하류층 사람들은 중산층들을 열심히 흉내 내면서도 비난하고, 중산층들은 엘리트들에 대해 똑같은 일을 하고 있다. 이러한 정체성의 문제는 라틴인뿐만 아니라 외국에서 온 사람들을 포함한 모든 그리스도인들에게 민감한 연구를 요청하고 있다. 거기에는 성경적인 관점, 특히 인종적 결합이나 사회적 계층에 상관없이 새 사람됨에 대한 성경적 개념에 대한 엄청난 강조를 필요로 한다. 라틴 아메리카의 복음주의자들은 파울로 프레이리(Paulo Freire)의 ‘의식화’ 과정에 따라 ‘그리스도인 됨’에 관하여 심각하게 평가해 볼 수 있어야겠다. 이러한 평가는 하나님의 비할 데 없는 창조물로서의 자신—그것을 무력화시키는 압박과 낮은 자존감이 존재함에도 불구하고—의 긍정적 가치에 대한 창출을 자극할 수 있을 것이다.

3) 사회적 참여에 헌신한다, 그러나.....

라틴 사람들은 많은 토론들, 강연과 문서들을 통해 사회적으로 참여하는데, 그것은 자주 파문을 일으킨다. 왜냐하면 라틴인들은 사회적 분석에 있어서는 일종의 전문가이기 때문이다. 언젠가 나는 이러한 ‘인생의 진정한 이슈들’이 라틴인들의 결정적인 특성을 이룬다고 들었다. 라틴의 문학, 드라마, 미술은 정치나 민중들을 위해 ‘헌신된 예술들’인데, ‘진실을 위한 증언들’로 알려져 있다. 전 라틴 대륙의 대학생들은 항변하는 사람들로서 명성이 높다.¹⁴⁾ 그들은 특히 비판과 변혁 그리고 전복에 적극적으로 참여한다. 학생시절은 정치적 표현과 심지어는 폭력을 동반한 불만의 목소리를 내는 기회로 전제되고 있다. 많은 국립 대학들이 가진 자치권은 정부나 군대조차도 캠퍼스에 진입할 수 없는 강력한 것이다. 이것은 비판정신과 심지어는 무장봉기를 허용하고, 나아가 고 무시시키기까지 한다. 많은 대학생들이 반체제 선전물과 무기들을 감추는 장소로 활용되고 있다.

11) Ramos, *Profile*, p. 53.12) Paz, *The Labyrinth*, p. 54.13) German Arciniegas, *Latin America: A Culture History*(New York: Alfred A. Knopf, 1972), p.55.14) William D. Taylor, *World in Conflict: The Impact of the University Social Structure on Protestant Students in the National University of Guatemala*, Ph. D. diss. University of Texas, Austin, 1967.

그러나 졸업과 함께 학생신분은 막을 내리고 일반 사회에 진출하게 되면, 웅변적 목소리는 낮아지고 그 졸업생은 시장 상황에 적응하는 데 필요한 태도들을 갖게 된다. 대학생들은 “그들이 가져온 격렬한 급진주의에도 불구하고 일반 대중이 걷는 정통적이고 잘 닦여진 길들로 놀라우리만큼 쉽사리 미끄러져 들어간다.”¹⁵⁾

이미 이러한 라틴 사회의 몇 가지 양면적 모습에 관하여 이야기하였는데, 이것은 또한 복음주의자들 가운데서도 발견되는 현실이라는 것이다. 비록 오늘날 그 양상이 변화되고 있기는 하지만, 지난날 대부분의 복음주의자들에게 사회적 현상은 일종의 존재하지 않는 현실이었다. 아직도 많은 사람들에게 있어 그것은 여전히 이론적인 사항으로서 “단연코 개인적 성취와 사회적 상향 이동을 위한 노력을 방해해서는 안 된다.”고 말해진다. 앵글로색슨계 선교사들은 이러한 심성을 바꾸는 데 별로 기여하지 못했다. 그것은 그들이 살아온 사회적 배경 자체가 구조적 변혁이나 혁명은 먼 옛날의 이야기가 되었고, 그리스도인의 사회적 참여라고는 낙태, 포르노, 그리고 동성연애자들의 권리들과 같은 개인적 윤리 문제와 관련되어 야기되는 문제들 외에는 접해 보지 못했다는 단순한 이유 때문이기도 하다.

나는 하나같이 장엄하고 영감 어린 곡조로 시작되는 라틴 아메리카 나라들의 국가에 나타난 애국적 단어들에 대해 연구하였다. 아이들은 학교생활을 시작하는 1학년 때부터 그 서정적인 가사들을 전부 암기하여 특별한 행사 때마다 엄숙하게 부를 수 있다. 미국 국가를 부를 때와는 대조적으로 거기에는 박수를 치는 것이나 국가를 부른 후에 환호성을 지르는 것이 없다. 그와 같은 행동은 국가를 모독하는 것이 될 것이다. 하지만 그 국가들에는 사회변화를 위한 이론과 실제 참여에 있어서의 긴장이 반영되어 있다. 페드로 아라나(Pedro Arana)는 다음과 같이 말한다. “고귀한 명분을 위해 자신을 내던질 자세는 매우 건전하며 좋은 의도들이 포함되어 있다. 이 모든 것은 매우 긍정적이다. 하지만 우리 스스로를 비난하면서 던지게 되는 큰 질문은 바로 이것이다. 우리를

영웅주의로 이끌고 갔던 이러한 고결한 감정이 얼마나 오래 지속되는가 하는 것이다.” 아라나는 라틴 아메리카 사람들의 특성을 잘 알려진 속담으로 표현했다. “그의 손이 마음을 나타내는데, 문제는 그의 마음이 머리보다 크다는 것이다.”¹⁶⁾ (이는 신중히 생각하기보다는 감정과 행동을 성급하게 표현한다는 뜻이다 -역자주).

4) 가족 중심의 사회

① **긍정적인 측면:** 북미인들의 핵가족과 라틴 아메리카 사람들의 기본적인 가족단위는 차이를 보인다. 라틴인의 가족단위는 확장된 가족으로서 거기에는 어머니, 아버지, 자녀들, 양가 조부모들, 숙모와 숙부들과 그들의 아이들, 각 계층의 사촌들과 결혼에 의한 혈족들을 포함한다. 상파울루에 사는 내 친구는 자신의 확대가족으로 150명을 알고 있다. 그것은 놀라운 연결망으로서 대개의 경우 그 중심에는 강력한 영향력을 지닌 할머니와 같은 핵심적인 인물을 가지고 있다. 이러한 대가족은 사회생활을 위한 주요한 출구를 제공하고 그 가족들의 복지를 책임지게 되는데, 특히 개인적·법적·경제적 위기의 경우에 그렇다. 복음주의 선교사들은 그러한 확대 가족의 중요성에 대해 새롭게 연구할 필요가 있다. 왜냐하면 그것이 가족 전도에 가장 중대한 열쇠를 제공하기 때문이다. 가족의 한 구성원이 그리스도를 믿게 될 때 이것이 전 확대가족에 대한 전도의 문을 열어준다. 불행하게도 내국인과 외국인 기독교 지도자들은 새롭게 믿게 된 자를 ‘그 가족들의 부정적 영향’으로부터 끊어 내려고 시도해 왔는데, 그런 과정에서 가족들에게 접근하는 입구를 차단해 왔던 것이다. 특히 각박한 도시생활에서 확대가족이야말로 전도와 교회성장의 관점에서 중요하게 접근해야 할 비옥한 토양이다.

라틴 가족구조에는 다른 아름다운 면들이 있다. 그 중 하나가 부모, 조부모와 다른 나이 많은 사람들을 포함한 어른들을 향해 아이들이 보이는 존경심이

15) Claudio Veliz, ed., *The Politics of Conformity in Latin America*(London: Oxford University, 1967), p.7.

16) Pedro Arana Quiroz, “The Spiritual Diagnosis of Latin America,” Guatemala City, n.d., p. 2.

다. 공손함은 덕목으로서 삶 속에 깊이 스며들어 있다. 나는 이 덕목을 사회 중산층이나 상류층에서만뿐만 아니라 사회 모든 계층에서 목격하고 있다. 아이들은 아주 어린 나이부터 방문자들과 다른 사람들에게 인사하도록 가르침을 받는다. 아기들과 어린이들은 모든 사람들에게 사랑을 받는다. 우리들은 젊은이들이 우리 아이들에게 와서 말을 걸고 함께 놀아 주며 그들의 대화에 참여시키는 모습을 보면서 많은 충격을 거듭 받았다. 이것이야말로 자기 나이 또래 계층이 아니면 무시하거나 경멸하도록 부추기는 미국 청소년 문화와는 현격히 차이가 나는 점이다.

또 다른 라틴 아메리카의 매력 있는 측면은 신체적 아름다움에 대한 개념인데, 특히 미국적 가치와 비교해 볼 때 그렇다. 미국에서는 '아름다운 여성'에 대한 특별한 이미지가 고정되어 있다. 즉 키가 훗칠하고 아주 깡말라야 하며, 탄력 있는 몸매와 암망아지를 닮은 미끈한 다리를 가지고 있어야 한다. 또한 아직까지도 많은 사람들이 모래시계와 같은 날씬한 허리에 높은 점수를 주고 있기는 하지만, 그렇다고 해서 지나친 곡선미를 가지고 있어서는 안 된다. 하지만 라틴 아메리카 사람들의 관점은 다르다. 많은 이들이 미국 여자들은 영양이 부족하거나 체중감소에 지나치게 열중한다고 생각한다. 나는 공휴일에 해변을 향해 빠져나가는 수천 명의 사람들을 겨냥하여 실린 과테말라 신문의 광고를 잘 기억하고 있다. 그 광고는 "바짝 마른 여자가 되지 마세요!!! 체중을 좀 늘려야 해변에서 창피하지 않겠죠!" 라며 여자들에게 체중을 늘릴 수 있는 특수 클리닉을 광고하고 있었다. 라틴 아메리카의 중상류층 여성들은 이제 막 가냘픈 몸매를 가지고자 투쟁하기 시작했는데, 이것은 비교적 생소한 일이다. 남편들은 흔히 자기 아내를 '나의 똥똥보'(Mi Gordita)라고 소개한다. 라틴 남성들은 매우 풍만한 여성을 보고 '참 예쁘네!' (Que hermosa!)라고 경탄할 것이다.

외국인들은 라틴 사람들의 이름, 특히 성(姓)을 사용하는 방법 때문에 처음에 혼동을 일으킨다. 나도 과테말라에서 가르치게 된 초창기에 그런 경우를 겪었다. 나는 학생들에게 카드에 자신들의 전체 이름과 다른 정보들을 기록하도록 하는 임무를 맡았다. 그 카드들을 거두어 읽기 시작했을 때 나는 도무지 이해할 수가 없었다. 예를 들어, 한 학생이 호세 마리아 곤살레스 마르티네스(Josê Mariâa Gonzalez Martinez)라고 했을 때 나는 어떤 것이 그의 성인지

알 수 없었다. 그가 "선생님, 둘 다 저의 성인데요."라고 대답했을 때, 곧 첫 번째 것은 아버지 쪽 성이고, 두 번째 것은 어머니 쪽 성이라는 것을 눈치채게 되었다. 그 후 그러한 성들이 출생의 합법성을 결정하는 데 중요한 것임을 확실히 알게 되었다. 일반적으로 한 개의 성만 가지고 있을 경우, 그것은 혼외(婚外) 관계에서 태어났음을 나타내는 것이어서 짧은 성은 부끄러움의 표시였다. 어떤 학생이 특별한 경우에 의해 이름을 바꾸었다. 그의 생부가 마침내 그 청년을 법적으로 자신의 아들로 인정한 것이었다. 그렇다고 해서 아버지가 아들을 도와주게 된 것은 아니었다. 단지 형식적인 인정일 뿐이었다. 그럼에도 불구하고 그것은 그 학생의 자화상을 바꾸고 개인적인 자존감을 높이는 매우 중요한 사건이 되었다.

라틴 여성은 결혼을 하면 미국 여성들처럼 자신의 성을 잃어버리지 않는다. 과테말라에서 태어난 나의 딸들은 이것을 좋아했다. 왜냐하면 만일 그들이 라틴 아메리카에서 결혼하게 된다면 자신의 성(姓)을 간직할 수 있게 되기 때문이었다. 만일 한 남성이 결혼하면 그는 자신의 양가 성을 다 지니게 되고, 그의 부인은 남편의 아버지 쪽 성을 취하게 되는데, 자녀들은 양쪽 부모의 성들을 가지게 된다. 한 아가씨가 라틴 아메리카에서 결혼을 하게 되면 처녀 때 이름의 마지막 성은 떼어내고 그 대신 남편의 첫 번째 성을 붙이게 된다. 예를 들어 마리아 과달루페 코르테스 로페스(Maria Guadalupe Cortez Lopez)가 호세 마리아 마르틴 구티에레스(Josê Mariâa Martiân Gutieârrez)와 결혼을 하면, 그녀는 마리아 과달루페 코르테스 데(~의) 마르틴(Maria Guadalupe Corteâz de Martiân)이 된다. 어쨌든 이 두 이름은 모두 좋은 가톨릭식 이름들이다. 라틴 아메리카인들의 대부분의 이름은 전통적으로 성경에서 따오며, 그 중에서도 마리아와 호세(요셉)는 최고로 인기 있는 이름이다. 그리고 뒤이어 특별한 성인들의 이름이 따라 붙게 마련이다. 나의 학생들은 선지자들, 유다 왕들, 사도들 또는 다른 성경에서 온 이름들을 가지고 있었다. 그 중에는 성경의 족보들 중에서 잘 알려지지 않은 이름에서 취한 이름들도 있었다.

② 부정적인 측면: 확대된 가족에는 일반적으로 강력한 권위를 가진 중심 인물이 있다고 나는 언급했다. 그런데 아마도 대부분의 경우에 그것은 아버지가 될 것이라고 생각할는지 모른다. 하지만 실제로 가족 연결망에 안정성을 제

공하고 통제하기까지 하는 인물은 어머니나 할머니로 나타난다. 남성 지배적인 사회에서 왜 그런 일이 벌어지는가?

이것은 우리로 하여금 라틴 아메리카의 마치스모 엠브리슴(machismo-hembrismo) 특성에 대해 논의하도록 이끈다. 아버지는 겉으로 나타난 힘의 상징임에 틀림없다. 그리고 그에게는 가정경제를 책임질 의무가 주어져 있다. 그가 만일 농촌 지역에 사는 아버지라면 가족의 마체떼(machete: 풀 베는 칼 모양의 낫-역자주)라고 불리며, 물질적 필요를 채우는 남자가 된다. 많은 경우에 있어 가족들이 살아야 할 장소, 여가와 일하는 시간에 할 일 등과 같은 중요한 문제를 독단적으로 결정하고 지배하고 중재하는 사람 또한 아버지이다. 그는 심지어 자기 아내가 가사(家事)를 위해 얼마나 돈을 지출해야 할지도 결정한다. 그는 가족의 머리라는 직함을 가지고 있다.

그러나 나이다(E. Nida)는 다음과 같이 관찰하였다.

강력한 마치스모(machismo)에 대한 강조는 필연적으로 그를 보완하는 엠브리슴(hembrismo)을 야기시킨다. 엠브리슴은 여성의 극단적인 수동성과 의존성을 지칭한다. 마치스모는 남성의 지배욕구에 부응하는 것이지만, 동시에 그것은 남성들이 지배적인 역할을 할 수 있게 '무대'를 구성해 주어야만 하는 여성들에 대해 상당히 의존한다는 것을 암시한다. 남성이 자신의 지배력을 지속적으로 과시하도록 자극을 받는다는 것은 또한 남성 안에 불안한 요소들을 갖도록 만드는데, 이러한 가치관은 양날을 가진 칼과 같다.¹⁷⁾

하지만 가정을 돌아볼 뿐 아니라 아이들의 필요를 채워 주고 그들을 징계하며 교육하는 엄청난 책임이 주어져 있는 사람은 바로 어머니이다. 그녀는 가족의 심장으로서 감정이 교감되는 센터이다. 그 희생적인 여성은 자신의 전 생애를 자녀들의 장래를 위해 나누어준다. 그녀는 남편이 준 것을 가지고 가능한 한 수지를 맞추고자 절약하며 살게 된다. 그녀는 은밀하게 혹은 드러나게 남편을 조정함으로써 자신이 원하는 것을 얻어낸다. 그녀는 또한 가정의 종교적 상징으로서 교구의 신부에게서 진정한 남성으로서의 모델을 발견한다. 신부는

성적 욕망에 굴복하지 않고 더 높은 영적 가치에 눈을 고정시킨 정결하고 신사다운 품위를 지닌 남자로서 하나님의 사람이라고 느낀다. 그녀는 남편이 저지른 부정을 알고 있거나 의심한다. 만일 남편의 부정에 대해 알고 있다면, 그녀에게는 그 사실을 드러내어 문제를 일으키든지 아니면 침묵을 지키든지 하는 두 가지 선택의 길이 있다. 아마도 그녀는 남편과 흥정을 할 터인데, 대개는 다음과 같을 것이다. “나는 당신이 무슨 짓을 벌이고 있는지 알고 있어요. 당신이 나를 창피스럽게만 하지 않는다면 나도 당신을 수치스럽게 하지 않을 거예요. 무엇보다 아이들 앞에서 주의해 주었으면 해요. 나는 당신이 신사답게 행동해 준다면, 아이들에게 그 수치스러운 일에 대해 말하지 않을 거예요.” 그리고 아이들이 자라남에 따라 그녀는 미묘한 방법으로 자신의 생각을 전달한다. “나는 너희들을 위해 생애를 바친 유일한 사람이다. 나는 너희들을 돕기 위해 내 생애의 권리를 포기하였다. 그리고 나는 너희들이 어른이 되고 내가 늙어 흰머리가 되었을 때 너희가 나를 잊어버리지 않으리라는 것을 알고 있다. 너희들은 내가 늙었을 때 나를 돌봐 줄 것이다.” 그래서 필경 그들은 자기 어머니를 잊지 않게 되고 그녀의 말대로 그녀를 돌보게 된다.

위의 경우는 양쪽 부모가 함께 사는 것을 가정된 이야기이지만, 수많은 라틴 아메리카 사람들의 현실은 너무나도 드라마틱하게 비극적이다. 거기서 남자들은 마치 셀 수도 없이 많은 자녀들을 생산하는 종마(種馬)와 같은 존재이다. 한번은 내가 가족과 함께 라틴 아메리카로 여행할 때, 비행기 안에서 한 라틴 군인 장교 옆에 앉게 되었다. 나는 그에게 전도를 하고 싶어서 가족들 이야기부터 시작해 대화의 문을 열었다. 그러자 그는 내 아이들에 대해 물었고, 나는 비행기 안에서 어렵지 않게 눈에 띄는 세 명의 빨간 머리 아이들을 지적해 주었다. 내가 그에게 아이들이 몇 명이나고 묻자, 그는 자조 섞인 어조로 말했다. “집에는 다섯 명뿐이지만 길거리에 몇 명이나 있는지는 오직 하나님만이 아실 걸요!” 내 친한 친구 중 하나는 같은 부모 밑에서 난 두 명의 형과 누나가 있는데, 그의 아버지의 성적 욕망의 결과로 인한 스물일곱 명의 이복 형제들을 추적해 낼 수 있었다. 수년 전에 과테말라의 페드로 아라나(Pedro Arana)는 라틴 아메리카의 애정행각에 대해 다음과 같은 글을 썼다.

17) Nida, *Understanding Latin America*, p. 56.

우리들이 생각하는 사랑은 흔히 침대를 상징한다. 우리 대륙에 있어 원형적인 남자는 돈 후안(Don Juan)으로서, 오직 말초신경의 만족만을 위해 살아가는 성적으로 방종한 인물이다. 또한 그러한 왜곡된 남성 상에서 기인된 결과는 우리 사회가 가지고 있는 높은 비율의 사생아들과 미혼모들 그리고 실제적으로 버려진 아이들의 모습에서 정확히 드러난다.¹⁸⁾

나이다와 게이어는 둘 다 *마치스모*의 요소를 정면으로 다루는 북미 출신의 작가들이다. 한 사람은 기독교적 관점에서, 다른 한 사람은 일반 세속적인 관점에서 글을 쓰고 있다. 하지만 두 사람 다 모든 면에서 남성에게 특혜를 주는 성과 결혼에 대한 이중 기준을 지적하고 있다. 많은 라틴 남자들이 자신들의 아내가 피임 기구를 사용하는 것을 금하고 있는데, 그것은 그들이 자신의 아내를 믿지 못하는 단순한 이유 때문이다. 그들은 여자들이란 기회만 있으면 부정(不貞)을 저지를 거라고 의심하면서, 임신의 위협이 그녀를 그러한 생각으로부터 지켜 줄 것이라고 믿는다. 그러나 남자들은 결혼 전이나 후에 성적으로 방종해도 된다고 생각하고 있다. 몇 년 전 칠레에서 행해진 한 연구는 여성들이 남자가 결혼 전에 성적 경험을 갖는 것에 대해 정상이라고 간주하고 있으며, 더구나 많은 여성들이 결혼 전에 성적으로 그러한 경험을 갖는 것에 대해 좋다고 생각하고 있음을 보여 주었다. 이에 대해 게이어는 다음과 같이 일침을 놓는다. “가정에는 아이들을 낳고 양육하는 아내가 있고, 가정 밖에는 개봉되기를 기다리는 듯한 선물처럼 남자를 유혹하는, 육체적 쾌락을 채워주기 위한 여자들이 존재한다. 최고의 욕망을 가진 한 남자는 역설적이게도 그러한 욕망을 진정으로 즐길 수 없는 남자이기도 하다. 왜냐하면 그러한 욕망이 언제나 자신의 남성다움을 드러내고자 하는 의도에 굴복해야 하기 때문이다.”¹⁹⁾

이러한 태도들이 복음주의 교회 안에서도 나타나고 있을까? 유감스럽게도 그렇다. 왜냐하면 그러한 문화가 모태가 되어 가족적 가치가 형성되었기 때문이다. 하나는 의사이고, 다른 이는 심리학자인 믿음직한 나의 두 친구에게

복음주의 교회에 출석하고 있는 여성들이 다음과 같은 비슷한 요청을 가지고 찾아오곤 한다. “선생님, 제 아들이 이제 곧 열여섯 살이 돼 가는데, 저는 그 아이가 성적인 경험을 갖는다는 것을 압니다. 하지만 저는 그 애가 성병에 걸리기를 원치 않아요. 선생님이 그 아이를 위해 아주 깨끗한 여자를 소개해 주실 수 있습니까?” 두 친구의 답변은 각각 진정으로 신앙적인 것이었다. 즉 그들은 왜 이러한 요청이 그리스도인으로서 적합지 않은지를 설명해 주었다. 동시에 언급하고 싶은 것이 있다. 그것은 내가 조사한 바로는 대부분의 진정한 그리스도들은 불신자들과는 다른 구별되는 성적 윤리를 가지고 살아가고 있다는 것이다.²⁰⁾

그럼에도 불구하고 교회의 젊은이들 사이에서 성 윤리의 문제들이 노출되고 있다. 누가 그들의 남성적 모델들인가? 지배적인 아버지(macho)가 (심지어 많은 그리스도인들 사이에서조차) 굴종적이고 노예처럼 자신을 섬기는 부인과 살고 있는데, 이는 신약성경에서 보여주는 그리스도인 가정의 모범과는 전혀 다른 것이다. 만일 그 아버지가 불신자라면 그 모델은 더욱 부정적이기 쉽다. 많은 불신자 아버지들이 자신의 아들이 첫 성경험을 갖도록 하녀를 강제로 데려와 추행하게 하거나, 아니면 그것을 원하는 여자들 또는 매춘부에게로 데려간다. 만일 그 아버지가 부정을 저지르고 있다면, 아들은 그것을 조연처럼 받아들인다. 만일 그 어머니가 불륜을 기대하고 있고 그러한 욕망에 굴복한다면, 자녀들은 동일한 것을 기대하며 성장하게 될 것이다. 역설적이게도 젊은 남자는 결혼 전에 성적 모험을 해보고 싶어하면서도 자신은 처녀인 여자와 결혼하는 것이 중요하다고 생각한다.

많은 경우에 있어 아들들은 아버지에게서 두둔 받고 어머니에게서 아기처럼 돌봄을 받을 뿐 아니라, 전체 가족에 의해 편애를 누리며 무엇이든지 원하는 대로 할 수 있는 응석받이 아이들처럼 양육된다. 특히 그 아들이 장남이거나 막내일 때는 더욱 그렇다. 이러한 가치관이 너무나 많은 복음주의 신자들이 가정에서도 보이는데, 거기서 가정에 대한 태도의 기초가 형성되는 것이다. 문

18) Ibid., p. 7.

19) Geyer, *The New Latins*, p. 58.

20) Taylor, *Worlds in Conflict*. The sections dealing with sexual ethics among evangelical youth are pertinent.

제는 복음주의 신자들을 포함해서 라틴 아메리카 남성들의 대부분이 결혼을 위해 준비되어 있지 못하다는 것이다. 목회자들 가운데서도 제한된 훈련으로 인해 결혼 전 상담은 거의 생소한 주제이다. 라틴 아메리카 상황에 맞는 기독교 서적의 부족(영어 베스트셀러들의 번역판이 아닌)이 심각하다. 그러한 이유로 해서 나는 그 주제에 관한 14년 간의 연구와 가르침을 가진 후에 그러한 상황의 원인을 찾고 해결하고자 책 한 권을 감히 쓰게 된 것이다.²¹⁾

5) 다른 삶의 리듬

라틴 아메리카는 '내일' (Manana, 마나나)의 대륙, '내일 보자'의 세계로 악명 높다. 풍자적이기는 하지만 이것은 시간에 대한 역사적이고도 특별한 태도를 반영하는 것인데, 이것은 종종 앵글로색슨계 사람들을 곤혹스럽게 한다. 라틴 문화는 시간에 대해 다른 가치를 부여한다. 즉 시간은 그들에게 있어 금이 아니다. 사람이 더욱 중요한 것이다. 시간은 하인일 뿐이지 주인이 아니라는 말이다.

헐(Edward T. Hall)은 “시간이 말해 준다. 그것은 말보다 더욱 분명하다.”고 주장하고 있다. 이러한 사실을 나는 정부기관 사무실들에서 기다리면서 거듭거듭 확인해 왔다. 많은 경우 어떤 지정된 시간에 오라는 말을 듣고 나는 정확하게 시간을 맞추기 위해 약간 일찍 도착하곤 했다. 내가 금세 배우게 된 것은 도착한 시간과는 상관없이 항상 기다려야 한다는 것이었다. 그래서 나는 언제든지 무엇인가 읽을거리를 지니고 다녔다. 한 관찰자는 라틴 사람들이 호텔에서 하룻밤을 묵게 되어 아침에 자기를 깨워 달라고 할 필요가 있을 때 “나를 아침 6시에서 6시 반 사이에 깨워 주세요!”라고 말한다는 것을 기록했다. 친구들과 간의 대부분의 약속들은 이러한 기분 좋은 융통성을 갖게 되는데, 그것은 어쩔 수 없는 것이든 의도적인 것이든 간에 필연적으로 늦어짐을 허용한다.

헐은 “일반적으로 미국인들은 시간을 그것을 따라 전진할 수 있는 미래로 뻗어 있는 도로나 리본같이 생각한다. 그 도로는 분리된 구획들이나 칸막이들을 가지고 있다(일정 시간에 한 가지 일들을 할 수 있도록 말이다).”²²⁾라고 쓰고 있다. 하지만 라틴 아메리카 사람들에게는 그렇지 않다. 한 방이나 사무실에서 많은 일들이 같은 시간에 진행되고 있는 것을 흔히 볼 수 있다. “갑소사! 이런 곳에서 무슨 일을 어떻게 할 수 있습니까?” 하지만 라틴 사람들은 많은 관계들이 동시에 이루어지고 있는 상황들 속에서 오히려 능률을 올린다.

라틴 아메리카의 달력은 많은 휴일들로 가득 채워져 있다. 그것들은 국제적·국가적·주·도시나 지역·세속적·종교적인 것들이다. 각 마을과 읍·도시들은 자신들의 수호자들을 가지고 있는데, 그들은 또 다른 휴일을 만들어 낸다. 또한 영향력 있는 가톨릭 지도부는 동정녀 마리아를 기념하기 위한 휴일을 지정할 수 있다. 노동법은 임금을 정상대로 지불하면서 쉴 수 있는 많은 날들을 제안하고 있고, 정부는 긴 주말을 갖도록 하기 위해 중간에 걸린 공휴일(가령 공휴일이 수요일인 경우 정부조치에 의해 그것을 금요일로 미루거나 월요일로 당기어 토요일, 주일 연속해서 쉴 수 있도록 연결시켜 주는 것-역자주)들을 조정한다. 이러한 연휴가 시작되거나 끝날 때에는 도시의 외곽도로가 교통체증으로 시달리게 될 것이다. 기독교 지도자들은 이러한 공휴일들을 중심으로 해서 특별히 가족들이 함께 할 수 있는 교회의 특별 행사나 활동들을 계획해야 한다는 것을 깨닫고 있다.

축제와 휴일은 삶의 단조로움을 깨뜨린다. 멕시코의 시인이자 철학자인 옥타비오 파스는, 멕시코인들은 지역 축제를 통해 일상의 고됨에서 탈출한다고 쓰고 있다. 화가 나가나 흥분한 멕시코인들은 파티에 가면서 “공중에 권총을 발사해 대는 것은 바로 자기 자신을 발산하는 것이다.”라고 말한다. 파티는 일종의 카타르시스 작용을 일으키는데, 대부분의 경우 술 취함과 부도덕함을 동반한다. 한 해의 달력은 축제와 공휴일의 리듬에 의해 이끌린다. 브라질 리우데자네이루의 사순절이 시작되기 전 나흘 동안 벌어지는 육체의 향연(카니발)은 이 대륙의 축제의 진수를 보여 준다. 주로 가난하기 그지없는 도시의 빈민

21) Guillermo (William) D. Taylor, *La Familia Autenticamente Cristiana*(Grand Rapids, MI: Publicaciones Portavoz Evangelico, 1983). 원고는 스페인어로 쓰여졌다.

22) Hall, *The Silent Language*, p. 19.

들과 흑인들이 분장하여 그 구경거리를 전 세계에 보여 준다는 것은 역설적이기도 하다. 삼바 클럽들은 그 해의 상을 타기 위해 필사적으로 경쟁한다. 하지만 그 축제가 끝나면 삶은 일상의 단조로움으로 가라앉는다. 많은 국가들은 12월의 마지막 두 주간과 심지어는 1월의 첫 주간까지 중요한 정부의 일을 보지 않는다. 그 시기는 파티를 하고 놀며, 일상에서 벗어나기 위한 시간들이다. 그리스도인들에게는 이러한 시간들이 과거를 평가하고 미래를 위한 하나님의 축복을 간구하기 위한 놀라운 기회이다.

그러한 이유로 해서 대부분의 복음주의적 교회들은 성탄절과 연말연시 기간 동안에 정해진 일련의 교회 행사들이 있다. 내 유년시절부터 우리가 과테말라에서 보낸 작년까지 나에게 있어 신년 예배는 특별한 경험이었다. 그것은 대략 저녁 7시 30분에 시작해서 자정을 지나 끝나게 되는데, 어떤 경우에는 특별한 감동을 동반한 성만찬을 갖기도 한다. 과테말라의 우리 교회는 자정 직전에 폭죽을 터뜨리는 멋진 시간으로 끝내곤 한다. 그것은 비용이 좀 들기는 하지만 의미 있는 국가적 관습이다.

6) 자세한 법조문에 높은 가치를 둬

이베리아 유산으로부터 온 것으로서 라틴 사람들은 자세한 법률들을 소중히 생각한다. 1635년의 식민지 라틴 아메리카는 대략 법률 책에 기록된 40만 가지의 법령을 가지고 있었다. 미국과 라틴 아메리카 이 두 문명을 다르게 형성해 온 중요한 요인은 이러한 법적 전통의 차이이다. 미국은 영국으로부터 온 관습법을 시행하는데, 그것은 역사적 전례에 기초하고 있다. 법은 계속해서 만들어지고 심지어 현행 방식에 의해 바뀐다. 라틴 아메리카의 법은 스페인 법, 로마법, 시민법, 형법 그리고 다른 많은 것들에 관한 성문법의 전통을 가지고 있다. 법을 공부하기 위해 학생들은 그 법령들을 암기해야만 한다. 그것은 일종의 율법적 사회이다. 단순한 차이는 다음과 같은 경우에 드러난다. 미국의 법은 ‘유죄가 증명되기까지는 무죄’라고 하는 반면에 라틴 아메리카의 법은 ‘무죄가 증명되기까지는 유죄’라고 말하고 있다.

남미의 한 격언은 다음과 같이 의미심장하게 말한다. “법은 지켜지지 않음

으로 인정된다.” 이것이 무슨 의미일까? 비록 법령들이 책에 기록되어 있고 대부분의 사람들에게 의해 지켜져야만 하지만, 상황에 따라서 그 법의 적용에는 ‘융통성’이 요구된다는 것이다. 그것은 언제든지—때로는 기분 좋게, 때로는 의문스럽게, 어떤 경우에는 매우 비합법적으로—가족·친구 또는 뇌물수수를 통한 다양한 관련으로 그러한 법들을 뛰어넘을 수 있다는 것을 말한다. 분명히 그것은 당신이 ‘무엇을 아느냐’가 아니라 ‘누구를 아느냐’의 문제로 귀결된다. 그리고 그것은 가장 하위 법원에서 최고 법원에 이르기까지 나타나는 현실이다. 그러한 통로를 갖지 못한 사람들은 무슨 일이 닥치든지 간에 운명적으로 자신을 포기하거나 또는 많은 사람들이 급격한 정치적 변혁을 갈구하게끔 만든다.

혈은 법을 향한 이러한 융통성에 관해 논하면서, 특히 공식적 법과 자신의 식구들을 보호하기 위한 가족의 역할 사이의 상관관계에 주목하고 있다.

만일 한 라틴 아메리카 국가에서 어떤 원하는 일을 하기 위해서 또는 어떤 것을 필요로 할 때 정부보다는 가족들이 그러한 문제를 다루는 데 더 좋을 가능성이 있다. 이러한 비공식적 전통으로 인해 그들은 우리가 가진 법의 개념과는 다른 것들을 가지고 있다. 라틴 아메리카의 법은 책에 의해 이론적으로는 강화되어 있다. 하지만 그것은 가족관계에 의해 중재된다.²³⁾

라틴 복음주의자들도 교회나 기독교 기관들이 극도로 복잡한 정관과 규정들을 갖도록 함으로써 이러한 자세한 법에 대한 애정을 나타내고 있다. 교회의 관료적 조직 자체가 직위에 중요성을 부여하고 권력을 사용할 수 있는 직위를 갈망하는 것을 보여 준다. 그것은 목회자와 평신도 모두가 가지고 있는 성직권(聖職權) 존중 심리(sacerdotal mentality)에 의해 강화되고 있다. 너무나 자주 기독교 지도자들이 규정들을 어기고 특별한 대우를 요구하며, 심지어 거짓말까지 하는 것을 볼 수 있다. 그 문화 안에는 다른 사람들 특히 가족적 그물망 밖의 사람들을 근본적으로 불신하는 것이 잠재되어 있다. 많은 경우에 있어 나

23) Ibid., p. 81.

는 앵글로색슨계 선교사들이 단지 믿을 만하다는 이유로 해서 여러 기관들의 재정 담당으로 선출되는 것을 보아 왔다. 그것은 또한 그들이 외국에서 오는 지원으로 인해 그 기관의 재정을 도둑질할 필요가 없다고 가정되기 때문이기도 하다.

예를 들어 신학교 교실에서 한 라틴 학생이 시험 중 부정행위를 하다가 적발되었다고 해도 많은 경우에 죄책감은 별로 없다. 단지 적발되었다는 데 대한 수치심을 느끼는데, 자신에 대해서 그리고 자신의 가족 또는 선생님에 대해서 느끼는 수치심이다. 슬프게도 라틴 복음주의자들도 다양하게 직면하는 정직의 문제에 대해서는 사회적으로 낮은 수준을 반영하고 있다. 이 근본적인 약점은 심각하게 다루어지고 성경의 가르침이 적용되어야만 한다. 만일 복음주의자들이 그 땅의 높은 직책에 선출된다면 자질이 있고 정직하며, 동료 신자들을 사랑하는 사람들로써 함께 그 땅을 다스리는 책임을 나눌 수 있도록 부각되어야만 할 것이다.

7) 권위주의와 개인주의의 결합

나이다는 라틴 아메리카에 함께 존재하는 권위주의와 개인주의에 관하여 훌륭한 연구를 했다. 우리는 라틴 아메리카의 상황 속에 그의 정의들을 사용하고자 한다.

권위주의는 어떤 '수뇌' 또는 '중심' 으로부터 사회를 구조적으로 통제하는 것을 말한다. 권위적 통제를 하면서 내세우는 공공연한 목적은 연합인데, 일반적으로 주장되는 근거는 전통을 지키기 위한 어떤 이론이다. 여하튼 지도자 안에서 또는 지도자를 통해 표현되는 사회는 개인에 우선된다. 개인주의는 반면에 개인적인 반응과 현 상태에 반대하는 항쟁 그 자체에 우위를 두는 것이라고 묘사될 수 있는데 정치, 종교 그리고 예술에 있어 자유에 대한 강력한 호소와 급진주의(또는 전통과 결별하는)로 기우는 경향이 있다.²⁴⁾

라틴 아메리카 사회의 권위주의적 요소는 스페인 정복과 식민 시대 이전부터 형성되어 있었다. 특히 스페인은 철권으로 통치했다. 그리고 교회는 기적·신비·권위로 십자가를 받들었다. 정치 역사는 계속적으로 *까우디오*들에 의해 이끌려 왔고, 가정에서 아버지의 권위는 결코 의심받아 본 적이 없었다. 권위주의가 라틴 아메리카 사회에만 있는 특이한 것은 아니지만, 역설적인 것은 정치적으로 좌익이나 우익 모두 자신들의 *까우디오*들을 가지고 있었다는 것이다. 많은 날카로운 저술가들은 개인적 권위를 행사하는 데서 시작하여 권력의 기반을 형성하고자 하는 라틴적 경향을 비판해 왔다.

이 특징은 복음주의 지도자들 사이에서도 매우 두드러진다. 그런데 그것은 작은 규모의 교회로부터 대도시의 대형교회, 교단의 관료체제, 다양한 교회의 병행기관(parachurch)들과 다른 사역들에서 보이는 것이다. 라틴 복음주의자들 사이에서 개인에게 권력이 집중되거나 남용되고 있는 현상은 단순히 자신들이 속해 있는 더 큰 세속사회를 반영하는 것이기도 하다. 그러나 대부분은 좋은 성경적 모델을 보지 못했다는 데서 기인한다. 이것은 라틴 아메리카에 있어 진정한 성경적 가르침과 기독교 제자도를 위한 가장 의미심장한 도전이 될 것이다.

개인주의의 재미있는 면을 보여주는 것은 자신만의 독특한 표시로서 갖는 라틴 사람들의 서명에서 잘 나타난다. 어린 시절부터 라틴 사람들은 어떤 특별한 표시를 사용하기 시작하는데, 이것이 후에는 자신의 정체성을 밝히는 서명이 된다. 아이들이 자기 이름을 써서 거기에 소용돌이 표시를 붙이고, 선을 자르거나 특별한 천사들을 첨가하여 서명을 발전시키는 것을 보는 것은 매우 흥미 있는 일이다. 어른이 되면 그 서명은 이 세상에서 오직 한 사람만 가지고 있는 것이 된다. 그것은 모든 서식과 은행 및 법적 서류, 여권 그리고 다른 개인 증명서류에 표시가 될 것이다. 그러한 해독할 수 없는 휘갈겨 쓴 서명은 아마도 정식 활자로 쓴 자신의 이름과는 거의 연관이 없을 수도 있지만, 어쨌든 그것은 그들만의 독특하고 유일한 것이다.

개인주의는 라틴 사람들로 하여금 권위주의에 창의적으로 맞서도록 한다. 여기서 다시 한 번 한 남자나 여자는 법적 장벽을 뛰어넘어 개인적으로 또는 가족적인 연결점들을 사용하여 권력의 남용을 중화시킨다. '인격주의'

24) Nida, *Understanding Latin Americans*, p. 15.

(Personalismo)는 개인주의(individualism)와 비슷한 용어로서 yo(‘나’)에게 강력한 초점을 맞춘다고 언급했다. 그것은 사회 속에서 ‘나를 최우선 순위’에 놓는다. 우리는 라틴 축구 스타일에서 그것을 분명하게 보는데, 한 사람은 팀에 기여하는 좋은 선수가 아닐지라도 뛰어난 개인기를 보이는 선수일 수 있다. 인격주의는 또한 개인이 자신의 개성을 드러내고 개인적인 권력을 차지하는 것을 허용하는데, 거기서 출발하여 다양한 영역에서 독재자가 되기까지의 거리는 아주 짧다.²⁵⁾

라틴 사람들의 개인주의는 yo를 과시하는 것에서 요약된다. 스페인의 작가이며 철학자인 미겔 데 우나무노(Miguel de Unamuno)가 “선생님은 어떤 정당에 소속되어 계십니까?”라고 질문을 받았을 때, “그거야 우나무노 당이고 항상 반항하는 진영이지!”라고 답변했다. 오로지 라틴 사람만이 이것의 의미를 충분히 이해할 수 있다. “나는 권리가 있다”라는 제목을 가진 스페인 만화를 나는 결코 잊지 못한다. 그것은 한 조그만 사내아이가 공공 장소에서 오줌을 내갈기고 있는 모습이였다. 또한 나는 코스타리카에서 살면서 정부기관에서 줄을 서서 기다리는 동안에 사람들이 새치기를 하며 자랑스러운 듯이 “나는 권리가 있다”(Tengo derecho.)라고 말하는 것을 여러 번 목격했다. 한 라틴 아메리카 여성 교육가는 자기 나라의 국가 교육 시스템은 보다 큰 사회의 일원을 만들어 내는 것이 아니라 개인주의적인 사람들을 양산해 내도록 고안되어 있다고 말했다.

8) 노동에 대한 특정한 태도

무어(Moor)인들과 가톨릭 신학에 의해 강하게 영향을 받아 성격이 형성된 스페인 사람들은 육체노동을 경시하였고, ‘머리를 쓰는’ 사람들을 이상화하였다. 립셋(Lipset)은 그의 책 『라틴 아메리카의 엘리트들』(*Elites in Latin America*)에서 다음과 같이 쓰고 있다. “스페인과 포르투갈에서 온 사람들은

지배적인 위치를 차지하였고, 식민지에서 ‘자신들이 육체와 관련된 생산적인 노동이나 혹은 어떤 비천한 직업과 연관된 일을 하지 않는 것을 과시하였다.’²⁶⁾ 그들은 어떤 소수는 통치하려고 태어났고, 나머지는 자신들의 지배자를 섬기기 위해 태어났다는 전통적인 태도를 가지고 있었다. 멕시코를 정복한 에르난 코르테스는 그러한 스페인 사람들의 태도를 다음과 같이 잘 표현했다. “나는 황금을 찾기 위해 온 것이지, 농부처럼 땅이나 경작하려고 온 것이 아니다.”

이와 관련해서 교육은 졸업증서, 학위 그리고 직함을 수여하는 데 중요성을 두고 있다. 누구에게나 흔히 Don 또는 Dona와 같은 단순한 존칭이라도 붙이는데, 그것은 그 사람의 이름의 중요한 한 부분이 된다. 또 다른 직함들은 ‘선생님’(Profesor), ‘학사님’(Licenciado), ‘박사님’(Doctor), 그 외에도 모든 종류의 위치와 권력을 표현하는 호칭을 동반한다. 이것은 역사적으로 모든 사람에게 어떤 종류의 직함을 수여했던 고대의 관습과 관련되어 있다. 일반적으로 하루 하루의 생계를 위해서 육체노동을 하는 사람들에게 의해서까지도 그것은 경시된다. 아름다운 물건을 만들어 내는 장인들이 그것이 ‘지적인 작업’이 아니라는 이유 때문에 자기 직업이 저주받았다고 느끼는 것을 흔히 볼 수 있다. 라틴 사람들은 비록 육체노동이나 기술직보다 보수를 덜 받더라도 화이트칼라 직종을 선호한다. 집을 소유하고 있는 중산층의 사람이 자기 집 마당에서 일하는 것을 보기란 쉽지 않다. 그들 중에는 공구 보관함이나 작업장은 고사하고 단순한 몇 가지 연장을 가지고 있는 사람도 거의 없다.

이러한 노동윤리는 복음주의 교회를 포함한 사회의 모든 계층에서 관찰된다. 일단 한 사람의 신자가 육체노동을 하는 직업에서 벗어나면, 그는 결코 그 일로 돌아가려 하지 않는다. 나는 이러한 모습을 성경학교나 신학교에서도 보아 왔다. 육체노동을 하던 하류층 출신의 한 젊은이가 기초적인 성경학원 수료증이라도 받고 나면 그의 사역의 현장에 돌아가서 다시 예전의 손으로 하던 일을 해야만 한다는 것을 받아들이기가 매우 어려워진다. 감사하게도 곡물생산의 주기에 의해 수업이 통제를 받는 시골에서 운영되는 학교들에서는 이런 경우가 드물다. 복음주의자들은 노동에 대한 성경적 개념을 가르쳐야만 하는데,

25) Luis Mercier Vega, *Roads to Power in Latin America* (New York: Praeger, 1969).

26) Lipset and Solari, *Elites*, p. 8.

이것은 하나님 말씀이 육체적이든 비육체적이든 노동을 신성시하기 때문이다. 이 모든 일들이 그것을 존엄하게 여기시는 하나님께 영광을 돌리기 위해 행해져야만 한다.

9) 자신들의 언어인 스페인어에 대한 특별한 애정

라틴 사람들은 자신들의 언어에 헌신되어 있다. 얼마나 많은 민족들이 자기네 언어의 순수성을 보존하기 위해 헌신하는 왕립학회를 갖고 있는가? 스페인 사람들이 그렇다. 정말로 권위 있는 스페인어 사전은 스페인 왕립 아카데미에서 만들어 낸 것이다. 문학 잡지들은 물론 신문에서도 특별한 단어나 잘 사용하지 않는 접속법 구문들, 또는 경구와 속담에 관해 쓰여진 기사들을 쉽게 보게 된다. 특히 속담은 많은 경우에 라틴 사람들의 마음의 문을 여는 열쇠가 되는데, 그것들은 전도와 가르침 그리고 설교에 있어 아주 놀라운 전달도구가 된다. 중요한 것은 약 6,000개의 스페인어 단어들, 아랍어의 근원을 가지고 있다는 것이다.

스페인어를 배우는 사람들은 동사 구조의 복잡함과 2인칭 대명사의 미묘한 사용 예를 보면서 좌절감을 느낀다. 중앙 아메리카에서 2인칭 대명사는 세 가지 형태가 있다. 그것은 각각 문장에 있어 동사를 완전히 다르게 변형하도록 만든다. *usted*, *tu*, 그리고 *vos*는 각각 '너' (You)를 나타내는데, 개인적 친밀성의 정도에 따라 다른 형태가 사용된다. 스페인어 공부를 시작한 선교사는 상대가 *tu* 형태의 대명사를 사용하고 있다는 것을 발견하게 될 때야 비로소 *usted* 형태를 마스터하기 시작하게 될는지 모른다. 개인적 관계가 이 대명사에 의해 통제된다. *usted* 형태는 사물에 약간 거리를 두고 존경하는 사이를 의미하는 한편, *tu*는 친밀한 차원으로 관계를 끌어들이는 경향이 있다. 나는 한 선생이 학생들에게 *tu* 형태를 사용하고, 학생들은 *usted* 형태로 답변하는 것을 보았다. 이는 그 선생이 학생들과 친밀한 관계이나 학생들은 그를 존경해야만 함을 의미하는 것이다.

스페인어의 접속법(subjunctive)에 대해 약간 언급하고자 한다. 이것은 주관성이 농후하며 말하는 사람의 '가설, 희망, 의심, 종속 등 어떤 특정한 상황

에서 우리가 그것의 가능성을 고려할 수 있는' 경우에 사용하는 용례로서, 대화와 의도의 미묘한 뉘앙스를 풀기 위한 결정적인 열쇠이다. 그것 역시 매우 복잡한 용례로서 초보자들을 어렵게 만들고, 심지어 스페인어의 베테랑들도 걸려 넘어지게 하는 용례이다.

한번은 내가 어느 신임 선교사의 설교 전체를 다 들었는데, 거기에 무언가 이상한 것이 있었다. 그의 요점은 매우 분명했고 액센트도 아주 좋았으며, 문장들도 완전해 보였고 예화도 적절했다. 무엇이 잘못되었던 것일까? 그의 설교가 거의 끝날 즈음에야 "이 친구가 전체 설교 중에서 접속법을 한번도 사용하지 않았구나!" 하는 것을 깨달았다. 후에 나는 이 주제에 대해 그에게 조심스럽게 화제를 꺼냈다. 그랬더니 그는 "나는 접속법이 이해되지 않기 때문에 그것을 거의 사용하지 않습니다"라고 고백했다. 나는 그에게 "형제님, 만일 당신이 접속법을 마스터하지 못한다면 결코 스페인어로 효과적인 사역을 할 수 없을 것입니다"라고 말해 주었다. 접속법은 문제해결과 평가 또는 사업상의 회의들, 특별히 다른 사람에게 무엇인가 말하기 어려운 것을 말하고자 할 때 민감한 요소이다. 비난이나 경고도 주로 접속법 용례로 표현된다. 대부분의 라틴 사람들은 접속법을 통해 무슨 상황이 벌어지고 있는지 이해한다. 특히 자신들이 권고를 받아야 할 처지에 그러하다. 그러나 많은 경우에 선교사들은 전체 요점을 잃어버린다. 왜냐하면 그들이 부드러운 접속법의 뉘앙스를 놓치기 때문이다. 만일 어느 선교사가 사람들의 사랑을 얻기 원한다면 그들은 언어를 마스터하기 위해 헌신해야만 한다. 그리고 뛰어난 액센트로 구사할 수 있다면 금상첨화일 것이다.

10) 한 어두운 측면—죽음을 예찬함

라틴 사람들과 앵글로색슨 사람들의 묘지를 방문하는 태도를 비교해 보라. 라틴 사람들은 죽음을 예찬한다. 그것은 그들이 죽은 자에 대해 자신의 감정과 애정을 표현하는, 삶을 마무리하는 순간에 두드러지게 나타난다. 죽음에 대한 예찬은 라틴 사회에 깊이 배어 있다. 이는 라틴 아메리카의 비극적인 그리스도의 모습에서 극명하게 나타난다. 존 맥케이(John MacKay)는 이러한 가치의

감정적 차원에 대하여 통찰력 있는 뛰어난 평가를 한 일이 있다. 특히 그가 스페인의 작가들, 그 중에서도 특별히 미겔 데 우나무노를 인용할 때 그러하다.

스페인 사람들의 종교에 있어서 그리스도는 죽음을 예찬하는 것의 중심이 된다. 참으로 역설적이게도 육욕적인 삶과 불멸성에 대한 열정이 이러한 죽음에 대한 관심을 창출한다는 것이다. 죽은 그리스도는 일종의 대속적인 희생물이다. 그의 지상에서의 삶의 자세한 부분들은 그의 죽음이 강조되는 것에 비교할 때 별로 중요하지 않아 보이며, 상대적으로 많은 관심을 받지 못한다. 그는 순전히 초자연적인 존재로 간주되고 있다. 그의 인간으로서의 삶은 단지 그렇게 보였다는 것일 뿐, 우리들에게 아무런 윤리적 부담을 부과하지 않는다. 이러한 가현적(假現的) 그리스도가 인간 증오의 희생물이 되어 죽었고, 그것은 인간에게 불멸성을 부여하기 위해, 다시 말해서 현재의 세속적이고 육욕적인 존재양식을 계속 유지토록 하기 위함이다. 그의 수난을 응시하는 것은 일종의 카타르시스 현상을 유발한다..... 마치 스페인 정신의 유비적인 창조물인 투우에서처럼, 스페인 사람들은 한 희생물의 운명 안에서 그 무시무시한 현실 안에 있는 죽음을 보고 느끼는 것이다. 그 강렬한 감각은 그들의 죽음에 대한 현실성과 잔혹성을 일깨운다. 그것은 삶을 향한 열정을 증가시킨다. 그리고 종교적 영역에서는 자신들에게 불멸성을 부여해 주는 죽음으로 희생당하신 그리스도에게 필사적이고도 비극적으로 매달리게 만든다.²⁷⁾

멕케이는 또한 이러한 태도들이 일종의 '지성적이고 윤리적인 내용이 결핍된' 기독교를 만들어 내고 있다고 간파하고 있다. 죽음 예찬은 연례적으로 돌아오는 망자(亡者)의 날은 물론 부활절 기간에 절정에 이른다. 그리하여 수난 주간이 되면 어떤 경우에는 실제로 십자가에 못 박는 일을 행하기도 한다. 스페인의 세비야, 과테말라의 안티구아는 이런 수난절 행사의 전형적인 예를 보여주는 곳으로서, 성(聖) 금요일 몇 주일 전부터 행렬들이 그 도시의 거리를 천천히 휘감기 시작한다. 그러나 성 금요일, 수난의 장면이 완전히 재연되고 고통의 감정들이 연출되면서 죽음에 대한 신앙은 정점을 맞는다. 그러면 정작 부

활주일에는 무슨 일이 벌어지는가? 거기에 장엄한 부활절 행렬이 이어질 것인가? 그렇지 않다. 그 전 금요일의 죽음을 기념하던 것과는 비교도 안 되는, 단지 상징적인 조출한 의식이 치러질 뿐이다. 멕케이는 다시 말한다.

어린 아이 모습으로 살아 있거나 죽은 시체의 모습으로 알려진 그리스도는 무력한 어린 시절과 비극적 운명을 처녀 어머니에 의해 지배당하고 있다. 그리스도는 사람들의 종말론적 관심 속에서만 어른이 되어 마술적인 성체 제병(聖體祭餅) 안에서 영원한 실재로 거주하며 불멸을 분배하고 있을 뿐이다. 죽음을 맞보지 않은 그 처녀 어머니는 생명의 여왕이 되었다. 그것이 아메리카에 도달한 그리스도와 성모의 모습이다! 그리스도가 죽음과 장차 올 세상의 주인이라면, 성모 마리아는 현재의 삶을 주재하는 황후이다.²⁸⁾

4. 결 론

이것들은 라틴 아메리카 사람들의 기질 가운데 몇 가지 특징일 뿐이며, 그것도 아마 내가 부분적으로 이해하고 있는 것들일 것이다. 다른 특성들이 거론될 수도 있을 텐데, 예를 들면 라틴 사람들의 삶을 즐기는 자세, 운명주의에 대한 깊은 감각에서 연유된 현재 존재하는 것들을 탐닉하는 태도 등이다. 다른 것은 이상주의와 현실주의의 조화인데, 그런 점에서 라틴 사람들은 부분적으로는 몽상가인 돈키호테이고 부분적으로는 현실주의자인 산초 판사다. 스페인 사람들의 정신과 마음을 형성하는 데 영향을 미친 스페인 소설 '돈키호테'(Don Quixote)의 위치를 결코 과소평가하지 말라.

또 다른 차원은 '가나스'(ganas)와 '센시빌리다드'(sensibilidad)라는 말에서 우아하게 표현되는 것이다. 첫 번째 단어는 문자적으로는 '원한다'라는 뜻이지만, 실제적으로는 보다 깊은 의미를 가지고 있다. 그것은 어떤 것을 성취하기 위한 뱃속으로부터의 충동을 뜻하거나 또는 그와 같은 어떤 강렬한 느낌을 말한다. 이것은 긍정적이거나 부정적인 감각 양쪽 모두에 쓰일 수 있다. '센

27) John MacKay, *The Other Spanish Christ*(New York: MacMillan, 1932), p. 98.

28) Ibid., p. 102.

시빌리다드'는 또한 다시 깊은 감정과 연관된, 많은 경우에 있어 공개적으로 표출되는 부드러움 또는 민감함을 의미하는데, 감정 영역 전체와 관련되는 것이다. 그것은 일반적으로 긍정적인 용어로서 예를 들어 슬픔, 아름다움, 애국심, 가족, 스포츠 그리고 다른 많은 것들과 관련된 감정적 반응을 언급한다.

내가 논의한 몇 가지 특성들은 라틴 아메리카에서의 삶을 통해 깨닫게 된 것이다. 하지만 이 대륙을 향한 나의 사랑은 더욱 깊어 가고 있다. 이는 내가 이러한 문화들이 발전되도록 하나님께서 허락하신 방법들을 점점 더 수궁하게 됨과 동시에 그들이 부활하신 그리스도를 통하여 자신들의 문화를 변혁시키는 생동감 있는 능력들을 경험해 나가기를 기대하시는 하나님의 마음을 점점 더 이해하기 때문이다.

제 2 부

라틴 아메리카의 복음주의자들이 직면하고 있는 중요한 쟁점들

에밀리오 안토니오 누네스

이 서문을 통해 독자들에게 에밀리오 안토니오 누네스의 에세이들에 대한 간략한 개관을 제공하고자 한다. 60년에 이르는 한 라틴 그리스도인으로서의 경험에서뿐만 아니라 세계적인 전망을 가지고 글을 쓴 누네스 박사는 라틴 아메리카에 있어 비중있고도 결정적인 몇 가지 신학적 주제들을 독자들에게 소개할 것이다.

에세이들 중 몇 개는 다양한 상황으로부터 형성되었던 것으로 이 책을 위해 다시 편집되거나, 쓰여졌는데, 원래 이것들은 라틴 아메리카의 일반 대학 상황에 맞도록 제시되었던 것들이었다. 다른 에세이들은 신학교에서 강의를 위해 준비되었던 것들이고, 또 어떤 것들은 국제적인 신학 회의에 누네스가 참여하면서 제출했던 것들이다. 몇몇은 세계복음주의연맹(WEF)의 신학 분과에서의 그의 역할과 라틴 아메리카 신학 동우회(FTL)의 설립자 중 한 사람이며 지도자로서의 역할로부터 나온 것이다. 그리고 일부는 이 책을 위해 특별히 쓰여졌다. 이 모든 에세이들은 원래 스페인어로 쓰여졌었는데 그 후에 영어로 번역이 되었다.

라틴 아메리카의 중요한 주제들을 다루는 이 학구적인 태피스트리를 생산해 내는 데에는 다양하고도 주요한 몇 가지 가닥들이 함께 얽혀 짜여졌다. 한 가지는 라틴 아메리카 복음주의자들이 자신들의 문화와 국가들을 옥죄고 있는 현행 문제들에 대해 언급해야 한다는 누네스의 관심을 나타내고 있다. 그는 성경적 관점에서 말하고자 하는 동시에 사회 과학과 다른 학문 분야에도 민감하고자 한다. 어떤 사람들의 경우에는 그저 자신의 관점이 유일하게 가치가 있다고 주장하기가 너무 쉬울 것이다. 하지만 모든 의견들은 하나님 말씀의 점점 아래 놓여져야만 하며 동시에 라틴 아메리카의 역사적 정황을 의식해야만 한다. 누네스는 우리로 하여금 그 자신을 평가하도록 격려하고 있다.

둘째, 누네스는 라틴 아메리카 복음주의 지역 교회들의 관점에서는 물론, 그리스도의 보편적 교회의 관점에서 글을 쓰고 있다. 그는 단지 한 사람의 학자, 신학 교수, 국제적 연사, 여러 세계적 조직의 멤버가 아니다. 그는 또한 한 사람의 목사이며 과테말라의 한 새롭고 창의적인 회중의 정신적 지주이고 교사이다. 그러므로 그의 논조는 목회적이다.

셋째, 누네스는 기독교 사역의 장기적인 전망에서 글을 쓰고 있다. 그는 수

십년 전에 엘살바도르에서 한 젊은 학교 교사로서 회심한 직후(그가 결혼하게 될 아가씨와의 만남을 가지는 과정에서), 성령의 인도하심 가운데 사역을 준비하며 거기에 뛰어들게 되었다. 그의 경험은 광대하며 이질적인 것들이다. 그가 국제적으로 사역을 시작한 초기에 라틴 아메리카 복음주의 지도자들은 그의 목소리에 많은 주의를 기울이지 않았었다. 하지만 그는 마침내 그들의 존경을 얻게 되었는데 그것은 능변이나 힘으로가 아니라 그의 겸손, 친절함, 다른 사람으로부터 배우고자하는 수용성, 목자의 심정, 그리고 그의 성경과 현대 신학에 대한 의심할 수 없는 자질에 의한 것이었다.

넷째, 그는 라틴 아메리카의 변화하고 있는 현실에 매우 주의를 기울이며 글을 쓰고 있는데, 거기에는 라틴 대륙의 복음주의 사상의 “나이든 대변자”(older guard)들이 복음의 횃불을 자신들의 디모데들에게 넘겨주어야만 하는 상황을 포함하고 있다. 그러한 이유로 해서 우리는 그가 항상 제자들에게 의해 둘러싸여 있다는 것을 발견하게 될 것이다. 그들은 그로부터 듣고, 배우며, 그에게 질문하고 그와 대화하고 있다. 그는 그들로 하여금 창의적으로 생각하도록 자극을 주며, 그들이 새로운 성경적 장으로 진출하도록, 더 넓은 전망으로 경계를 넓히도록, 글을 쓰고 출간하도록, 현행 라틴 아메리카의 상황 안에서 교회의 선교를 탐구하도록, 겸손함과 목자의 심정으로 섬기도록 격려하고 있다. 하나님께서 라틴 아메리카로 하여금 이러한 인물을 닮은 더 많은 지도자들이 나타나도록 해주시기를 바랄 뿐이다.

그의 글을 읽으면서 여러분들은 한 원숙한 그리스도인의 목소리를 듣고 그와 교감하며, 당신의 세계를 넓힐 수 있다. 하지만 여러분들은 저자와는 다른 생각을 창의적으로 가질 수 있으며, 성경적 근거에서 그와 동의하지 않을 수도 있다. 여러분들이 읽는 모든 것에 대해 동의하라고 요구받는 것이 아니라, 오히려 이 책의 내용을 검토하는 가운데 진리를 굳게 붙잡으라고 도전받게 될 것이다. 하나님께서 여러분들이 읽고, 묵상하는 가운데 이러한 생각들을 라틴 아메리카와 여러분 자신의 삶에 아울러 적용할 수 있는 통찰력을 주시기를 바란다.

제6장 스페인계 아메리카의 그리스도들

한 시인은 스페인에 관하여 다음과 같이 말했다. “스페인 사람들의 항해가 준비되었다. 키를 잡고 있는 이는 세르반테스 선장, 배에는 그리스도의 깃발이 높이 휘날리고 있다.” 또한 그 시에서는 인디오의 피를 가진 순박한 아메리카 사람들은 “여전히 그리스도에게 기도하고 있고, 여전히 스페인어로 말하고 있다”고 했다. 이 후자의 표현은 분명 부인될 수 없는 것이다. 비록 우리 모두가 그에게 충성하고 있는 것은 아니라고 하더라도 세르반테스의 통치(스페인어를 쓰는 것을 말함-역자주)는 우리들 가운데 계속되고 있다. 그리스도께 기도하고 있다는 점에 대해서는 몇 가지 의문들이 제기되고 있는데, 그 중 하나는 도대체 라틴 아메리카 사람들은 어떤 그리스도에게 기도하고 있는가 하는 것이다. 우리가 알아야 할 진실은 비록 사람들이 만들어 낸 수많은 그리스도들이 있지만 오직 유일하고 진정한 그리스도께서 ‘알지 못하는 그리스도에게’ 라고 새겨진 제단들 뒤에 감춰져 계시다는 것이다. 왜냐하면 거기에는 그리스도를 알지 못하면서 그에게 경배하는 수천, 수만의 사람들이 있기 때문이다.¹⁾

1) 이 장은 과테말라 산 카를로스 국립대학 대강당에서 복음주의 학생 그룹의 요청에 의한 강연에서 쓰여진 원고이다. 이것은 1972년에 부에노스아이레스에서 출간된 잡지 “Certeza”의 제 12권 47호에 수록되었다(문체는 본고에 사용하기 위해 약간 수정되었다.).

1. 스페인식 그리스도

그리스도가 스페인을 경유하여 우리에게 오셨다는 것은 사실인데, 그 스페인은 선교적 열정과 이베리아 반도의 특유의 신비주의로 무장되었던 국가로서 신세계의 대부분을 정복하고 식민화했다. “기독교 역사에 있어 최초이자 최후로 기독교 신앙을 이국 땅에 전파할 목적을 가지고(또는 적어도 그렇다고 간주될 정도로) 검과 십자가가 일종의 공격적 동맹을 형성했다.”고 존 맥케이(John MacKay)는 말한다.²⁾

그리고, 그 일을 시작한 사람은 제노아 출신의 제독 크리스토퍼 콜럼버스(Christopher Columbus)로서, 그의 실제 이름과 연관된 전통이 강조되면서(이탈리아어의 크리스토포로 콜롬보, 스페인어의 크리스토팔 콜론, 영어의 크리스토퍼 콜럼버스 모두 그리스도를 나르는 사람 또는 전하는 사람이라는 뜻을 가지고 있음-역자주), 그는 진짜로 ‘그리스도를 가져온 사람’(bearer of Christ)이라고 주장되고 있다. 하지만 질문은 ‘어떤 그리스도를 가져왔는가?’ 하는 것이고 답변은 다음과 같을 것이다. 그것은 다름 아니라 엄격한 중세적 복장을 하고 있는 차갑고 융통성 없는 스킨라 철학의 그리스도, 스페인식 그리스도였다.

그 정복자들의 그리스도가 토박이 아메리카 사람들에게는 틀림없이 매우 이상하게 보였을 것이다. 모든 인류를 위해 죽은 백인 하나님께서 그를 추종하는 사람들 가운데 그 최고의 권위를 로마와 스페인 왕에게 두도록 하는 한 종교를 세웠다. 그 권위를 받은 스페인 왕은 그의 호전적인 신하들을 보내어 대양의 맞은편 멀리 있는 신비한 땅들을 발견하고 정복하도록 하였다. 하나님과 그 왕의 이름으로 가쓰피야 지방에서 태양처럼 붉고 힘센 말들을 타고 온 이 남자들은 사방의 인디오들을 죽이고 그들의 땅을 탈취했으며, 그들의 여인들을 강간하고, 살육에서 살아남은 나머지 사람들을 교황과 거대한 스페인 제국의 노예로 만들었던 것이다.

“많은 경우에 있어 검의 정신은 십자가의 정신보다 훨씬 강하고 세력이 컸다. 그리스도는 많은 사람들에게 그들을 위해 자신의 생명을 주신 구세주గా 아

니라 그 자신의 영광을 위해 다른 이들의 땅을 정복하는 가운데 생명을 파괴하는 하늘의 폭군이였다.”고 산테 우베르토 바르비에리(Sante Uberto Barbieri)는 말했다.³⁾

몇몇 선교사 신부들의 인도주의적인 사역들-잘 알려진 바르톨로메 데 라스 카사스(Bartolome de Las Casas)와 같은-의 예를 제외하고는, 식민주의자들은 사회적·경제적 영역 안에서 인디오들이 그리스도와의 첫 만남에서 얻은 부정적인 인상들을 지울 수 있는 아무런 노력도 기울이지 않았다. 인디오들은 그리스도의 이름을 들고 온 사람들에게 의해 그들의 자유를 포함한 모든 것을 잃었다. 단지 인디오들뿐만 아니라 인디오와 백인들의 결합을 통해 나타난 새로운 인종들도 이 그리스도의 추종자들과 수호자들로부터 지속적인 압박과 멸시를 받는 대상이 되었다.

이 대부분은 16세기 종교 개혁자들에 의해 영광스럽게 선포된 그리스도가 아니었다. 그 그리스도는 이그나시오 로욤라(Ignacio de Loyola)에 의해 처절하게 공격받고 신성 로마제국의 황제였던 찰스 5세(Charles V)와 그 아들 스페인 왕 필립 2세(Philip II)에 의해 탄압받은 채 스페인 땅에 남겨졌으며 종교 재판의 무자비한 화염에 삼켜졌던 것이다. 비록 유럽의 다른 국가들은 종교개혁의 충격적 각성으로 인해 수세기 동안의 혼수상태에서 일어날 수 있었지만, 스페인은 계속 무기력한 상태로 머물렀다. 그들의 종교는 새로운 시대를 향한 산고(産苦)의 고통을 경험하는 데 실패하였던 것이다.

십자가의 성 요한(San Juan de la Cruz)과 그라나다의 루이스 수사(Fray Luis de Granada)와 같은 스페인의 위대한 신비주의자들이 장엄한 시에서 노래했던 ‘또 다른 형태의 스페인식 그리스도’는 새로운 대륙을 향해 매우 느린 순례의 행보를 보였다. 만일 그가 실제로 식민시대 초기부터 여기서 추종자들을 가졌다 할지라도, 그의 영향력은 전통적인 그리스도의 영향력을 상쇄시키기에는 불충분했다.

선교사들은 자신들의 그리스도가 그 압제받는 인종의 마음속에 받아들여질 수 있도록 길고 고된 노력을 기울였다. 그러나 인디오 문화에 적응하고자 했던

2) John MacKay, *El Otro Cristo Espanol*(Mexico: CUO, 1952), p. 41.

3) Sante Uberto Barbieri, *El Pais de Eldorado* (Buenos Aires: La Aurora, 1962).

그들의 열정은 종교적 혼합주의의 오염을 불가피하게 하였다. 그들은 스페인식 기독교와 토착 종교의 믿음과 관행이 뒤섞이는 것을 묵인했고 심지어 조장하기도 했다. 그리스도, 성모 그리고 성인들은 단지 아메리카 사람들의 만신전(萬神殿)에 있던 신들의 숫자를 늘렸을 뿐이다. 한편 수많은 인디오들은 가톨릭이 가지고 들어온 성상들 속에서 자신들의 섬기던 이전 신들을 계속적으로 숭배했다. 하얀 피부와 푸른 눈을 가진 이러한 성인상(聖人像)들 뒤에서 지역 토착 신들과 여신들의 마법적이고도 강력한 영향력은 수그러들지 않았고 그들을 숭배하는 사람들의 종교적 체험도 제한되거나 의문시되지 않았다.

2. 그리스도 상

그리스도의 성상(聖像)을 만드는 것은 이미 식민 개척자들의 종교에 있어 매우 두드러진 현상이었다. 그것은 아메리카 사람들을 교화하려는 교회의 사명을 수행하는데 있어 매우 유용한 수단임이 입증되었다. 하나의 조상(彫像)을 세우는 것이 하나의 교리를 명료하게 가르치는 것보다 훨씬 쉬웠고, 토착적 우상들을 유럽식 성상들로 대체하는 것이 수세기에 걸쳐 내려온 종교적 믿음들을 근절시키는 것보다 훨씬 수월했던 것이다. 여기서 다시 한 번 종교적 혼합주의가 극명하게 드러났다. 왜냐하면 비록 아직 유럽적 형태가 남아 있다 하더라도 조각상이나 그림에서는 약간 거무스름하게 보이는 그리스도를 신세계에 전달하는 것이 어렵지 않았기 때문이다. 오늘날 우리의 스페인계 아메리카에서는 많은 메스티조 그리스도, 심지어는 검은 그리스도도 있다.

여기서 그리스도는 나무나 돌에 조각되거나 캔버스나 종이에 그려져—종종 예술적으로 뛰어나게—찬란한 제단 위나 가정의 특별 벽감(壁龕)들 안에, 그리고 수도원의 골방들과 수많은 교차로 및 산꼭대기 위에 보이도록 세워졌다. 그리스도 상의 그림자들은 전 대륙을 가로질러 드리워져 있다.

도처에 있는 그리스도 상은 사람들에게 깊은 동정심을 불러일으켰다. 무엇보다 그리스도는 도움 없이 살 수 없는 착하고 악의 없는 어린 아기의 모습으로 그를 보호하는 어머니의 팔 안에 안겨 있다. 어떻게 그가 폭군이나 전제군

주가 될 수 있단 말인가? 비록 그가 사람들을 얽어매고 있는 나쁜 사슬로부터 그들을 자유롭게 할 수 없을는지 모르나, 마찬가지로 그 연약하고 작은 손으로는 그러한 사슬들을 만들어 내지도 못할 것으로 보인다.

그는 말을 할 수 없는 어린아이에 지나지 않는다. 오로지 그를 안고 보호하고 있는 마리아만이 그 어린아이의 흥얼거리는 소리를 가끔씩 알아들을 수 있을 뿐이다. 이러한 조그만 어린 하나님은 정복당하고 멸시받는 사람들을 향해 권력을 마구 휘두르는 백인들의 끝없는 탐욕과 정욕, 그들이 행사하고 있는 잔혹한 불의를 꾸짖기는 거의 불가능하다. 말을 하지 못하는 그는 부자이든 또는 가난하고 연약한 자이든 간에 아무도 위협하지 않는 자세를 취하고 있다. 누가 죄를 범하지 않도록 그가 할 수 있는 일이라고는 아무것도 없다. 그는 자기 주변에서 일어나고 있는 엄청난 비극들에 대해 무관심한 채 항상 웃고 있는 어린아이의 모습으로 서 있을 뿐이다. 한 새로운 인종과 한 새로운 대륙이 폭군들의 강한 손에 의해 강제로 건설되는 동안 그 어린아이 그리스도는 고요하게 침묵을 지키고 있었다.

그러므로 백인 권력자들에 의해 굴종 당하고 정복자들에 의해 어린아이처럼 취급당하던 그 순박한 인디오들은 의식적 또는 무의식적으로 자신들을 어린아이 그리스도와 동일시하게 되었고, 부드럽고 사랑스러운 어머니의 팔 안에 피난처를 찾아 피해들었던 것이다. 마리아 숭배가 그리스도를 예배하는 것보다 더욱 현저한 위치를 차지하게 된 것은 놀라운 일이 아니다. 압제 당하던 사람들은 예수가 아니라 그 어머니 마리아를 찾았던 것이다.

다른 또 하나의 지배적인 상(像)은 고통 당하는 그리스도의 것이다. 스페인계 아메리카 가톨릭의 한 대표적인 특징은 고통 당하고 십자가에 못 박혀 죽은 나사렛 사람의 모습이 강조되는 것이다. 아메리카 대륙이 ‘그리스도교화’(化)된 것의 한 모습은 십자가가 광범위하게 세워진 것이었다. 그 십자가는 스페인 사람들 자신이 새롭게 정복한 사람들의 심성을 정복하기 위해 사용한 종교적 상징물이었다. 그것은 그리스도가 수치스러운 십자가에 무력하게 못 박혀 죽었음을 보여 주는 종교였다. 공식적인 교리는 그리스도의 부활을 확인하고 있지만, 그 가르침은 대중들에게 전달되지 않는 듯 보인다. 따라서 교회 절기의 정점은 부활주일이 아니라 그리스도가 죄수로서 채찍에 맞고, 가시 면류관을

쓰고, 십자가에 못 박힌 성 금요일이 된다. 이로써 그리스도는 수세기 동안 매년 그러한 모습으로 유리상자 안에 안치되는 것이다.

그리스도의 모습은 패배 당한 그리스도의 그것이다. 인디오들은 공포에 질려 그로부터 달아났으며 두 종류의 피가 섞임으로 나타난 새로운 인종은 그러한 패배로부터 탄생했다.

스페인계 아메리카는 그리스도와 '함께' 울어 왔을 뿐 아니라 더욱 그를 '위해서' 울어 왔다. 그리스도가 갈보리로 가는 길에서 하셨던 다음과 같은 말씀은 오래 전에 잊혀졌다. "예루살렘의 딸들아 나를 위하여 울지 말고, 너와 너희 자녀들을 위하여 올라."

하지만 이러한 모든 명백한 모순들에게도 불구하고 사람들은 그러한 그리스도의 형상으로부터 은총을 구한다. 그리스도의 모습은 사람들의 동정심과 신앙심을 자극하면서 애석히 여김과 동시에 경외심을 일으키고 있다. 절박한 위기상황에서 기적을 더 잘 일으킬 수 있는 다른 형상들이 있다면 아마 그들에게 간구할지 모른다. 미겔 앙헬 아스투리아스(Miguel Angel Asturias)는 그의 소설 '대통령 각하' (*El Señor Presidente*)에서 라틴 아메리카 대중들의 신앙에서 그리스도의 상이 어떠한 위치를 차지하는지 한 가난한 여인의 입을 빌어 다음과 같이 생생하게 묘사했다.

나는 네가 매우 안 되었기 때문에 너를 위해 자비의 예수(Jesus of Mercy)에게 빌러 갔었다. 어쩌면 그가 너를 위해 기적을 베풀지도 몰라. 바로 오늘 아침에 고해소(告解所)에 들리기 전, 나는 그에게 촛불을 켜서 바치며 말했다. "여보세요, 검은 양반, 여기 내가 당신 앞에 있다는 것이 아무것도 아니겠지만 당신은 우리들 모두의 아버지이고, 그래서 지금 내 뉘두리를 들고 있는 거라우. 당신은 그 여자 아이가 죽지 않도록 할 능력이 있기에, 내가 이것을 위해 오늘 아침이 밝기도 전에 성모에게 부탁을 드렸는데, 지금 다시 같은 일로 당신께 간청을 드리려고 여기 기도촛불을 바쳤소. 지금 나는 가야 하는데, 당신의 능력으로 도와주실 것을 믿지만 내 기도를 당신이 기억하도록 내 다시 돌아오리다."⁴⁾

4) Miguel Angel Asturias, *El Señor Presidente* (Buenos Aires: Ed. Losada), pp. 262-263.

이 여인의 기도는 더 이상 어찌할 수 없을 만큼 진지하고 확신도 강하다. 이것은 우리 대중들이 어떻게 기도하고 있는가를 보여 준다. 대중들은 십자가에 못 박혀 죽고 장사된 그리스도에게 수세기 동안 이런 식으로 기도해 왔던 것이다.

3. 소수 특권층 사람들의 그리스도

그리스도는 라틴 아메리카 대중들에게 낯설게 여겨진다. 그렇다고 해서 어떤 특정한 소수의 그룹들에게 더 나은 대접을 받고 있는 것도 아니다.

소수의 부유층이나 권력층들에게도, 주변의 가난에 찌든 대중들의 고통을 보면서도 줄곧 완전한 침묵을 지키며 십자가 위에서 묵묵히 고통을 받고 있는 그리스도의 상을 믿는다는 것이 매우 편안하게 느껴지지 않고 있다. 사백 년 동안 그 상의 입술들은 굳게 봉해져 있었고, 사람들이 듣기를 갈망하는 말을 결코 한 마디도 입 밖으로 내지 않았다.

예배자들의 죄를 상기시키거나 죄악된 삶으로 인해 굳어진 양심을 찌르는 일로 그들을 괴롭히지 않는 나사렛 예수를 묵인한다는 것은 아주 쉬운 일이다. 요구되는 것은 가끔씩 그 상 앞에 있는 연보 궤에 동전이나 집어넣고, 일년에 한 차례 성(聖) 고난주간 행렬에 모두가 그를 볼 수 있도록 어깨에 메고 나오는 것이 전부이다. 그는 십자가에 단단히 못 박혀 있거나 무덤 속에 봉해져 있으며, 교회 벽 후면에 유리관에 넣어져 보관되거나 또는 수녀원이나 수도원의 귀중한 보관물로 안치되어 있다. 그는 일상 가정생활이나 다른 사람들과의 관계 속에 나타나는 존재가 아니다. 그의 세계는 성소(聖所)이며, 그의 무덤과 같은 평화는 오로지 가끔씩 밖으로 끌어내어져 숭배받고, 애석히 여김을 받는 가운데 대중들의 울음을 자아내기 위한 때에만 방해를 받을 따름이다.

지식인들 사이에서 그리스도는 쉽사리 단순한 상징이나 이야기의 인물로 변모한다. 그는 한 사람의 영적 지도자로, 교사나 철학자로, 사회 개혁자 또는 인류를 해방시키기 위해 진지한 열망을 가졌으나 잘못된 길을 택했던 몽상가로 소개된다.

어떤 이들은 수천 가지의 수식어를 사용하여 그를 존경하고 칭찬하는 반면

에, 어떤 이들은 무관심과 경멸로 그를 지나친다. 다수의 사람들은 염려하는 듯한 온정주의적 태도를 보이면서 그를 참아내고 있을 뿐이다. 그 사람들은 그에 대해 안쓰러움을 느끼는데, 왜냐하면 루벤 다리오(Ruben Dario)가 묘사했듯이 그가 '양상하고도 창백한' 모습으로 여전히 거리를 방황하고 있다고 그들은 생각하기 때문이다. 아마도 네르보(Nervo)에 따르면 그 사람들에게 있어 그리스도는 쉴 곳을 찾기 위해 집집마다 헛되이 문을 두드리며 다니는 존재이다.

그리스도:
 현대 과학은 일말의 동정심도 없이
 당신을 집어 팽개쳤습니다.
 당신이 머무를 곳이란
 그 어디에도 없습니다, 주님!
 (극진한 영접)

모든 것이 그렇듯이 그리스도의 존재 자체를 부인하는 사람들이 있다. 물론 그들은 역사적으로 존재했던 예수에 대해 어떤 연구도 하지 않는 사람들이다. 또 다른 사람들에게 그리스도는 현재와 상관없는 과거의 인물일 뿐이고 더구나 미래와는 전혀 상관이 없는 존재이다. 그들은 자신들이 탈(脫) 기독교 시대에 살고 있다고 믿으면서 그리스도가 현재 인간 고통에 대한 해답이라고 생각하지 않는다.

4. 개신교의 그리스도

만일 로마 가톨릭의 그리스도가 스페인을 경유하여 왔다면, 개신교의 그리스도는 다른 유럽 국가들—영국, 독일, 프랑스 그리고 네덜란드—과 미국으로부터 왔다. 결과적으로 많은 사람들은 개신교를 서구 제국주의 또는 자본주의 제도와 동일시하게 되었다. 이는 따로 연구해 볼 만한 주제이다.

일반적으로 말해서 그리스도가 그들의 시대에 나타났거나 그들을 통해 전

달된 것은 아니지만 개신교의 그리스도는 16세기 종교 개혁자들로부터 전해져 내려온 것이라고 할 수 있다.

개혁자들은 성경을 최종적인 권위로 간주하였는데, 모든 신앙의 문제들을 해결함에 있어 절대적으로 성경을 의존했고 그것을 교회의 권위 위에 놓았다. 가톨릭 교회를 대항한 그들의 전투적인 외침은 '오직 성경, 오직 그리스도, 오직 은혜, 그리고 하나님 앞에서 의롭다 하심을 얻는 방법으로서 오직 신앙' 이었다.

그들은 성당 제단의 어두운 그늘이나 교회 전통의 오래된 문서들, 또는 스콜라주의자들의 철학적·신학적 저술들로부터 그리스도를 찾은 것이 아니라 거룩한 성경 본문으로 돌아갔다. 종교개혁은 성경으로의 회귀였으며 신약성경의 그리스도를 재발견하고자 하는 확고한 노력이었다.

이것은 종교개혁의 두 번째 주요한 주제를 제기한다. 구원의 메시지는 예수 그리스도의 인격과 사역을 그 중심과 경계로 삼는다. 그는 단지 신학에서만 아니라 교회의 삶과 예배에 있어서 가장 탁월한 위치로 높여졌다. 그는 성육신을 통해 인간의 역사와 경험에 참여하는 그리스도이다. 그는 인간의 삶과 피를 가지고 인간들과 함께 살았으며, 그 자신을 인간들과 완전히 동일시하는 가운데 그들을 위해 고난을 받았고, 그리고 마침내 그들을 위해 죽었다. 하지만 그는 또한 부활의 그리스도이다. 궁극적인 강조점은 영원히 살아 계신 그리스도에게 놓여진다. 그는 시간과 공간을 초월해 계시면서도 오늘날 세계 속에서 구원사역에 참여하시는 분이다.

종교개혁의 세 번째 특징은 개인주의적 성향이였다. 개혁자들은 양심의 자유를 위해 투쟁했다. 모든 사람은 각자가 신앙의 문제와 관련한 모든 의문들에 대하여 제한 없이 투쟁을 벌이며 자유롭게 생각할 수 있는 권리가 있다고 선포했다. 믿는 자들은 모두 제사장이라는 만인 제사장 교리의 가르침은 중간에 다른 인간적 권위의 개입이 없이 개개인이 하나님을 찾고 그분의 말씀에 접근하는 자유를 강조한 것이었다. 종교개혁은 개개인을 하나님의 거룩한 계시의 빛에 의해 인도함을 받는 각 사람의 양심이라는 성소에 홀로 남겨두었다.

이러한 개신교의 개인주의는 기독교인들 자신이 하나님, 교회 그리고 국가 앞에서 개인적인 존엄성을 가지고 있다고 의식하는 가운데 세상에서의 삶의

차원에서도 표현되었으며 모든 직업을 신성한 것으로 간주하게 되었다. 따라서 각 개인은 어떤 형태든지 정당한 일이나 직업 속에서 하나님께 영광을 돌릴 수 있고 돌려야만 하는 것이다. 사제 직분만이 거룩함을 유일하게 독점하는 것이 아니라 창조주 앞에서 모든 직업(소명)은 거룩한 것이다.

또한 이러한 개인주의는 개신교에 있어 다양한 집단들을 양산해 낼 것이 예상되었다. 이렇게 볼 때, 처음으로 종교적 자유의 신선한 호흡을 하게 된 사람들이 자신들이 복종해야만 하는 또 다른 거대한 계급적 구조를 세우기를 원치 않았다는 것은 놀랄 만한 일이 아니다. 이러한 움직임은 종교개혁의 정신과는 전혀 상관없는 일이 될 것이다. 예를 들어 존 캘빈과 같은 몇몇 개신교 지도자들이 초기의 권위주의로 돌아가고자 시도했을 때, 영적 자유의 새로운 시대에 의해 계몽된 사람들로부터의 강력한 저항에 직면하였다.

네 번째로, 종교개혁은 어떤 사회·정치적 파급효과들을 만들었다. 그 중 하나는 기존에 가져 왔던 교회와 세속정부 간의 밀접한 관계에 주어진 변화이다. 이 관계와 종교개혁 운동 간의 갈등은 불가피하게 커졌다. 왜냐하면 교회에 반대하는 것은 동시에 세속권력에 반대하는 것이 되었기 때문이다. 결과적으로 종교개혁이 성공한 나라들에서는 그러한 정치·사회적 변화가 매우 급속하게 영향을 미쳤고, 언젠가는 싹을 틔우고 자라나서 우리 문명에 유익을 주게 될 자유의 씨앗들이 그와 함께 뿌려졌다.

라틴 아메리카의 개신교 신자들이 대부분 신봉하는 그리스도는 의심할 여지없이 성경을 통해 알려진 성경적인 그리스도이다. 스페인계 아메리카의 개신교회는 성경의 공동체이며 교리는 매우 기독교 중심적이다. 이 말은 그리스도가 신학, 예전 그리고 교회 봉사에 있어 탁월한 위치에 있다는 의미이다. 그들의 예배에 있어 십자가와 무덤은 비어 있다. 왜냐하면 그분은 생명의 주님이며 죽음의 정복자이시고 지금과 영원히 살아 계신 주님이시기 때문이다. 또한 그분은 하나님과 인간 사이의 유일한 중보자(mediator)이시다. “오직 그리스도가 구원하신다”, “그리스도는 해답이시다”, 그리고 “유일한 소망 그리스도” 등과 같은 것은 대륙 전체적으로 개신교인들이 그들의 전도 대회 때 자주 사용하는 구호들이다.

라틴 아메리카 개신교인들의 개인주의는 그들의 경험 속에도 또한 반영된

다. 그 양심의 빛과 거룩한 말씀의 빛 아래서 개신교인들은 하나님과의 교제를 추구함에 있어 교회나 계급적인 구조와의 연루 없이 자유를 누린다. 그들의 신앙은 인간적 권위에 의존하지 않는다. 그들의 그리스도와의 관계는 깊고 아주 개인적이다. 그러므로, 이베로 아메리카 안에서 개신교 그룹들은 세포 분열하듯이 증식되고 있다. 하지만 그 모든 다양한 개신교 모임들을 하나로 묶어 지배하려는 목적으로 하나의 거대한 계급적 구조를 건립하는 것은 라틴 아메리카 개신교 정신 자체에 위배되는 것이리라. 분열이 가져다주는 불이익들이 중앙 집권화된 교회가 가져다주게 될 이익보다 선호되고 있다.

일반적으로 그러한 역사적이고 사회적인 요소들이 라틴 아메리카의 개신교인들로 하여금 사회적 책임에 대해서도 개인주의적인 태도를 갖도록 기여했다는 것은 부인할 수 없다(이것은 앞으로의 연구를 위한 매우 흥미로운 주제이다). 스페인계 아메리카 개신교 안에서, 특히 보수적인 세력들 사이에서는, 소위 “개발 도상국”들이 지니고 있는 심각한 문제들에 대해 무관심한 태도를 보인다라는 것이 사실이다.

현재에 이르기까지, 많은 이베로 아메리카 개신교인들은 사회적인 문제들이 생기게 될 때에 단순히 좁은 의미에서의 종말론적인 태도를 가져 왔다. 우리 사회를 괴롭히는 갈등에 대해서 전혀 무관심한 채, 그들은 모든 사회·경제적 어려움들은 내세에 해결되기 위해 그리스도에게 위임되어야만 하고 현재 그들 자신이 살고 있는 세계를 위해서는 아무 것도 할 수 없다는 인식을 갖고 있었다.

감사하게도 이러한 사회적 무관심의 자세에 변화를 예기하는 새로운 바람들이 불고 있다. 보수적인 개신교가 신봉하던 그리스도조차도 그토록 오랫동안 침묵하던 라틴 아메리카 사람들의 사회 문제에 관해 입을 열기 시작했다. 이제 그가 말하는 것이 허용되는 때가 온 것이다.

5. 새로운 신학의 그리스도

전통적인 그리스도가 지켜온 침묵에 대해 가장 널리 퍼진 반작용 중 하나는 현재 가톨릭이나 개신교 신학계를 막론하고 정치적 좌파 성향을 드러내기 시작하고 있다는 것이다. 새로운 신학자들은 성급하고 반항적인 부류의 사람들을 완전히 매료시킬 만한 논리로 사회정의를 위한 목소리를 높이고 있다.

그들이 선포하는 그리스도는 인류학적이며 또한 사회학적이다. 그는 능력 있는 경제학자요 능숙한 통계학자인 동시에 또한 대중 심리학자, 그리고 국제 및 국내 정치의 전문가이자 혁명 이론가이며 사회 개혁가이다. 그는 체제에 순응하지 않는 그리스도, 행동대원, 선동가(심지어 폭력을 사용하느)로서 한 평범한 노동자같이 옷을 입고 우리 시대 기술관료의 복잡한 언어를 사용한다.

이러한 그리스도 신학은(만일 그것이 신학이라고 불릴 수 있다면) 매우 인본주의적이다. 그 신학은 인간으로부터 나와 인간을 위하여 인간을 초월하지 않는다. 그것은 물질적 질서 안에 우선 순위들을 세우고 있으며 영으로부터 분리되어 있는, 먹고 마시는 것으로 구성된 이 세상의 왕국을 추구하고 있다. 그것의 최고 목표는 사회구조의 변혁으로서 개개인은 변화하지 않고 남아 있다고 해도 상관하지 않는다.

개인주의적 그리스도 혹은 전통적 이베로 아메리카 개신교회의 그리스도와는 반대로 이 좌파 신학자들의 그리스도는 아주 격렬하게 집단주의적이며 대중 강박관념에 사로잡혀 있다. 그러므로 개인에 대한 전망을 잃어버릴 위기에 처해 있다. 한편 이 그리스도는 거대한 사회·경제 구조 아래 인간을 비인격화시키거나 상실시키는 우리 시대 초현대 문명의 산물이라고 할 수 있다.

그러므로 우리는 라틴 아메리카의 좌파 그리스도의 존재에 대해 놀라지 말아야 한다. 조만간 사회적으로 비활동적이던 그리스도는 비판하고 행동하지 않고는 쫓이 쫓이는 또 다른 그리스도의 등장에 의해 수세기 동안의 긴 숙면을 방해받게 될 것이다. 하지만 그 새로이 등장하는 인물이 진정한 그리스도인지는 신약성경의 빛 아래서 분명하게 살펴볼 필요가 있다.

왜 신약성경의 빛 아래서인가? 단순히 말해서 참 그리스도에 대해 더 큰 권위를 가지고 말하고 있는 문서들은 존재하지 않기 때문이다. 인류 역사에서

처음으로 나사렛 예수의 인격과 사역이 묘사된 것은 신약성경에서였다. 그와 함께 걸으며 친밀하게 알았던 사람들의 증언이 그 책의 오래된 페이지들 안에서 발견된다. 그것이 기독교의 근원을 이루고, 우리는 거기서부터 솟아 나오는 것을 기독교의 스승이며 창시자의 교훈과 일치시킨다. 이러한 이유로 해서 신약성경은 우리가 생각하는 그리스도들의 진정성과 거짓을 판가름하는 유일한 규범 또는 기준이며, 우리가 추종하는 기독교의 참됨과 오류를 드러내는 빛이며, 그리스도께 속한 참된 사람들과 그렇지 않은 사람들로부터 구분해 내는 불타는 검이다.

희망의 새로운 징조 하나가 우리 스페인계 아메리카의 수평선 위로 드러나고 있다. 그것은 다양한 교회 공동체들 안에 일어나는 성경 읽기로의 회귀 조짐이다. 결과적으로 어제와 오늘, 그리고 영원을 위한 그 책이 많은 사람들의 손에 들려져 있고, 영적 이해에 갈급한 사람들에게 의해 열심히 읽히고 있다. 신앙을 위한 질문들에 대한 응답으로서 역사적이고 살아 계시며 참되신 그리스도의 영광스러운 모습이 그 거룩한 페이지들로부터 반드시 펼쳐져 나오게 되어 있는 것이다.

거짓된 그리스도들을 옆으로 밀쳐 버리고 베드로, 바울, 마태, 요한, 마가, 누가 그리고 다른 신약성경의 기록자들에 의해 알려진 참된 그리스도를 용감하게 맞아들일 시간이 도래했다. 스페인계 또는 앵글로색슨계의 그리스도, 흰 살결의 또는 흑색의 그리스도, 메스티조나 원주민의 그리스도를 과감하게 버리도록 하자. 우리부터 미신적인 또는 우리의 지적 오만감의 산물인 그리스도를 제거하도록 하자. 그리고 다음과 같이 말씀하신 그리스도께 돌아감으로 우리의 영적 독립선언서에 서명하도록 하자. “진리가 너희를 자유케 하리라..... 만일 아들이 너희를 자유케 하면, 너희는 참으로 자유롭게 될 것이다.”(요 8:32, 36)

제2차 바티칸 공의회 이후의
라틴 아메리카의 가톨릭 교회의
상황

제7장

서론: 갱신을 위한 노력

제2차 세계 대전이 일어나기 전까지 라틴 아메리카 국가들에서의 로마 가톨릭 교회의 모습을 개괄하는 것은 비교적 쉬운 일이었다. 가톨릭 교회는 적어도 제도적인 측면에 있어서나마 외부의 균열이나 내부의 소요 없이 전체적으로 하나의 모습을 유지하고 있었다. 주교들의 흔들림 없이 단합된 모습은 수세기 동안 내려온 안정의 상징이었다.

그러나 1940년대 초부터 라틴 아메리카는 유례 없이 극심한 정치적·사회적 문제들을 경험하기 시작했다. 라틴 아메리카 경제의 의존상태, 불안정한 정치적 자유, 빈곤의 문제들은 독재적인 추축국(樞軸國) 세력들에 대항한 전쟁에서 수많은 사람들이 죽어가며 지키고자 했던 고귀한 사상들의 빛 아래 더욱 선명하게 드러났다.

라틴 아메리카는 국가적·국제적 식민주의 제국 상태에 있었다. 독재자들이 일상의 생활을 지배했고 군국주의가 이 대륙의 여러 나라들을 지배하고 있었다. 이러한 압제와 빈곤의 분위기 속에서 ‘대통령’(El Senor Presidente)이나 독재자가 다스리던 라틴 아메리카 정부들이 독일의 나치 정부에 대항하여 전쟁을 선포해야 했다는 것은 우습고도 역설적인 일이었다. 이것은 분명 미국 정부와 보조를 맞추기 위한 일이었지만, 그 정부들이 히틀러의 전체주의 정치에 맞서 민주주의를 선포하였던 것은 어떤 라틴 아메리카 국가들의 독재자들

에게는 부메랑 효과를 가져왔던 것이다. 대서양 현장과 인간권리에 대한 장전 및 다른 문서들은 라틴 아메리카 사람들로 하여금 자유를 찾아 나서도록 자극하였다.

로마 가톨릭 교회는 그 자체가 정치적 보수주의와 제후관계에 있었기에 압제에 항거한 변화세력의 공격으로부터 안전하게 남아 있을 수 없었다. 일반적으로 말해서 가톨릭 교회는 힘있는 자들의 소유물이었기에, 압제받던 민중은 정치적·사회적 문제들에 있어 교회에게 등을 돌리기 시작하였다. 그 교회는 압제받던 민중들이 깨어나던 시간에 전달해야 할 적절한 메시지를 가지고 있지 못했다. 이 메시지를 발견하기 위해서는 교회 자신이 변화해야만 했던 것이다.

사회변혁과 이러한 변화하는 세계에 자신을 적응시키려는 교회의 노력은 로마 가톨릭 교회의 성직자와 평신도들 안에 분열을 일으켰다. 라틴 아메리카에는 더 이상 하나의 로마 가톨릭 교회가 존재하지 않는다. 이제는 이러한 국가들의 가톨릭 교회 현상을 우리가 다루고자 할 때 어떤 종류의 가톨릭 교회를 이야기하는지 설명할 필요가 있다.

가톨릭 교인들은 그들의 교회가 가지고 있는 네 가지의 주요 특성들—사도성(apostolicity)·보편성(catholicity)·거룩성(sanctity)·하나됨(unity)—에 대하여 자랑해 왔다. 하지만 전에 없이 세계적으로 로마 가톨릭 교회에는 하나됨이 부족한 상태가 되어 버렸다(다른 특성들에 관하여 논하는 것은 이 글의 목적이 아니다). 예를 들어, 라틴 아메리카 안에는 극(極)보수주의적 교회와 혁명적 교회, 대중 종교성의 교회와 첨단 신학자들의 교회, 성직계급을 고수하는 교회와 '민중교회'가 동시에 존재한다. 이러한 다양성은 다른 지역의 많은 복음주의 지도자들에게 알려져 있지 않다. 결과적으로 그러한 사람들은 대부분의 우리 라틴 아메리카 복음주의자들이 로마 가톨릭 교회에 대하여 취하는 자세로 인해 충격을 받는다. 하지만 다른 종교나 세속주의에 의해 로마 가톨릭 교회가 소수 종교로 남아 있는 나라들에서 그 교회는 라틴 아메리카의 로마 가톨릭 교회보다 더욱 에큐메니칼(ecumenical: 다른 기독교 종단들과 교회 연합을 추구하는 특성-역사주)한 성격을 가진다는 것을 또한 인식해야만 한다. 전통적으로 로마 가톨릭 교회는 역사적·문화적 근거에서 라틴 아메리카 국가들을 자신들의 '영향권' 내지 선교 영역으로 주장해 왔다. 이것은 복음이 문화

위에 있고 문화를 변혁시킨다는 사실과 우리가 더 이상 식민 시대에 살고 있지 않다는 사실을 망각한 것이다.

라틴 아메리카의 관점으로부터 로마 가톨릭을 이해한다는 것은 현 종교상황에 대한 어떤 천진난만한 분석과는 상관없이 이 대륙 안에서의 적절한 복음 선포와 진정한 복음주의적 상황화를 위해 필요 불가결한 일이다.

1. 갱신을 향한 추구

20세기 초부터 가톨릭 교회 안에는 라틴 아메리카의 사회 문제들에 응답하기 위한 노력들이 있어 왔다. 그러한 것들 중 두드러진 것은 교황 레오 13세(Leo XIII)가 발표한 교서 “노동의 조건”(Rerum novarum; 1891)에 근거한 것들이었다.¹⁾ 1903-1923년까지 멕시코와 아르헨티나에 가톨릭 행동대(Accioãn Catoãlica)의 전조를 이루는 운동들이 생겨났다.²⁾ 잘 알려진 아르헨티나의 신학자 호세 미게스 보니노(Josãe Miguez Bonino)에 의하면 “유럽 가톨릭 교회의 성경적·전례적·에큐메니칼적·사회적 갱신의 조류들”이 1950년 이래로 라틴 아메리카를 향하여 움직여 왔다.³⁾ 이것은 물론 대중적 차원에서가 아니라 라틴 아메리카 가톨릭 교회의 매우 제한적인 집단에 한해서 일어난 일이었다. 대중들은 여전히 ‘목자 없는 양같이’ 계속 방황하고 있었다.

가톨릭 행동대 운동에 참여한 수천 명의 젊은이들과 노동자들은 교회의 윤리적 지침과 격리되어 살아가고 있는 수천만 가톨릭 신자들 중에 아주 작은 무리였다. 한편 제도적 교회로서의 가톨릭 교회 자체는 정치·사회 영역에 있어

1) 여덟 개의 위대한 메시지(Ocho Grandes Mensajes) 중에서 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973), pp. 13-56.

2) Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en America Latina* (Barcelona, Spain: Editorial Nova Terra, 1972), pp. 126-27.

3) Jose Miguez Bonino, “El Nuevo Catolicismo,” *Fe Cristiana y Latinoamerica Hoy*, C. Rene Padilla, ed. (Buenos Aires, Argentina: Ediciones Certeza, 1974), pp. 84-90. 또한 Dussel, pp. 129-33을 보라.

전통적인 관행에 계속 얽매어 있었다. 교황 요한 23세는 전후 세계의 정치·경제·사회·도덕적 도전들을 인식하고, 그때까지도 중세적 분위기 속에 살고 있던 교회에 ‘신선한 바람’을 불어넣고자 하는 ‘aggiornamento’ 즉 일종의 현대화·갱신·각성을 요구했다.

1) 제2차 바티칸 공의회(1962-1965)

제2차 바티칸 공의회의 중요성은 아무리 말해도 지나치지 않다. 이제는 공의회 이전과 공의회 이후의 교회를 언급하는 것이 절대적으로 필요하게 되었다. 제2차 바티칸 공의회 이래로 가톨릭 교회가 변화의 과정 속에 있다는 것은 명백하다. 이 변화의 신학적 깊이에 있어서는 의문의 여지가 있을지 모르나, 거기서부터 출발하여 현재 가톨릭 교회 안에 계속적으로 일어나고 있는 변화의 현실에 있어서는 의문의 여지를 가질 수 없다. 예를 들어 성경에 대한 새로운 관심, 예전의 갱신, 종교의 자유에 대한 선언, 다른 기독교 종파와 종교들에 대한 에큐메니칼적 개방성, 현대 세계 속에서의 교회의 책임에 대한 새로운 접근, 성직 계급구조 권위의 위기, 전통 교리를 재해석하고자 열중하는 신학자들의 존재, 그리고 대륙의 사회적·정치적 문제를 좌파적 분석으로 명백하게 선회시킨 메데인(Medellin) 회의 등을 생각해 보라.⁴⁾ 이 모든 것들은 현재 가톨릭 교회 안에 일어나고 있는 변화들을 지적하고 있다.

2) 메데인 대회(1968)

1968년 콜롬비아 메데인에서 개최된 제2차 라틴 아메리카 주교대회는 제2차 바티칸 공의회의 연속 편이었다. 미게스 보니노는 메데인 대회를 ‘라틴 아메리카의 제2차 바티칸 공의회’라고 부른다.⁵⁾ 라틴 아메리카의 주교들은 공의

회의 빛 아래서 라틴 아메리카의 변화를 다루었으며 새로운 라틴 아메리카 목회사역의 지침을 수립했다.⁶⁾ 라틴 아메리카 주교회의(CELAM)의 사무총장으로서 메데인 대회 개최를 후원했던 알폰소 로페스 트루히요(Alfonso Lopez Trujillo)는 이 대회가 라틴 아메리카 가톨릭 교회의 새로운 시대를 위한 기초로서 일련의 대안들을 제안했다고 말한다. 이러한 대안들 중 하나가 전인(全人)을 위한, 전 라틴 아메리카 사람들을 위한, 가난한 사람들과 총체적 자유를 위한 것이다.⁷⁾

CELAM 의장인 알리시오 로르쉐이더(Alisio Lorscheider) 주교는 이 회의가 토착적인 목회사상 발전을 증진시켰다고 지적하고 있는데, 그것은 우리 대륙에서 보다 정의로운 사회가 이루어지도록 옹호하고 ‘해방의 선교를 성취하기 위한 피할 수 없는 명령을 받은 가난한 교회’로서의 라틴 아메리카에서 교회의 진정한 이미지를 발견하도록 돕고 있다.⁸⁾ 아르헨티나 출신 가톨릭 학자인 엔리케 듀셀(Enrique Dussel)은 “CELAM은 해방신학을 자신의 신학으로 발전시킬 것이다.”⁹⁾라고 했다.

그는 메데인 대회에 관해서 다음과 같이 언급하고 있다. “어쨌든 메데인은 분명한 계급적 현신을 위해 문을 열고 있는데 그것은 노동자, 농민, 사회 속에서 목소리를 가지고 있지 못한 사람들의 이익을 대변하는 입장을 취하는 것을 허용하고 있다”¹⁰⁾ 가톨릭 저술가인 로베르토 올리베로스 마케오(Roberto

4) *La Iglesia en la Actual Transformacion de America Latina a la Luz del Concilio*, 2 vols. (Bogota, Secretariado General del CELAM, 1969).

5) Miguez Bonino, “El Nuevo Catholicism,” p. 91.

6) Emilio A. Nunez, “Posicion de la Iglesia Evangelica frente al Aggiornamiento,” *Accion en Cristo para un Contiente en Crisis* (San Jose, Costa Rica: ditorial Caribe, 1970), pp. 39-40.

7) Alfonso Lopez Trujillo, “Medellin una mirada global,” *La Iglesia en la actual transformacion de America Latina a la luz del Concilio*, 1:12.

8) Monsignor Alisio Lorscheider, “Que es el CELAM?” (CELAM이란 무엇인가?), *Medellin: Reflexiones en el CELAM* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977), pp. 8-10.

9) Enrique D. Dussel, “Un analisis contextual de la Iglesia Catolica en America Latina (1968-1969),” *Pastoralia* (San Jose, Costa Rica) 2, 3 (September 1979), pp. 31-81.

10) *Ibid.*, pp. 38-39.

Oliveros Maqueo)의 의견에 따르면 메데인 대회에의 근본적 기여는 고통받고 있는 라틴 아메리카 대부분의 사람들이 빈곤과 불의의 상황으로부터 신앙에 관하여 성찰하고 있다는 것이다.¹¹⁾

해방신학의 최고 권위자로 알려진 구스타보 구티에레스(Gustavo Gutierrez)가 CELAM의 신학 자문위원 중 한 사람이었다는 것과 그가 메데인 대회에서 가장 중요한 분과였던 평화 위원회의 위원이었다는 사실은 기억해 둘 만한 가치가 있다.¹²⁾ 메데인은 해방신학을 위한 문을 공식적으로 열었다고 말할 수 있다.

로페스 트루히요는 메데인 대회와 거기서 나온 문서들에 대한 자신의 이해에 따른 해방의 개념을 다루면서 다음과 같이 말한다.

해방의 목표는 진정한 화해의 정신을 요구하고 있다..... 사회적 갈등들은 부인되지도 않거나 인식되지도 않는다..... 그것은 전통적인 평화주의적 태도와도 자신을 일치시키지 않는다..... 그것은 마르크스주의 고유의 분석적인 계급투쟁에 대해서 반대한다..... 계급의식의 발생은 거부되지 않는다..... 그리스도인들이 참여할 수 있고 어떤 경우에는 적의(敵意)나 상호 증오의 감정 없이 정의를 위한 사랑에 입각하여 참여해야만 하는 계급투쟁의 형태들이 있다.....¹³⁾

이와 같은 메데인 대회의 의미에 대한 온건한 평가조차도 라틴 아메리카 신학적 해방주의에 문을 열어 줄 수 있다.

3) 푸에블라(Puebla) 대회(1979)

CELAM이 후원하는 제3차 라틴 아메리카 주교대회가 1979년 2월 멕시코의 푸에블라에서 개최되었다. 이 중요한 대회의 개최가 가까워 왔을 때 라틴

아메리카와 세계 다른 지역으로부터 많은 질문들이 제기되었다. 가톨릭 교회 지도층의 몇몇 관찰자들은 어떤 첨예한 이슈들—예를 들어 해방신학, 라틴 아메리카 교회 성직자들이 정치적 운동에 개입하는 것, 대중의 극심한 빈곤과 소수층의 과대한 부의 소유, 자본주의와 마르크스주의 간의 갈등, 가난한 자들의 교회 개념—에 대해 푸에블라 대회가 취하게 될 태도에 대해 우려하고 있었다.

푸에블라 대회가 메데인 대회에서 추진된 변화에 후퇴를 가져올 것인가? 아니면 푸에블라 대회가 메데인에서 고취된 혁명적 진행을 앞으로 더 전진시킬 것인가? 새로운 교황의 등장 또한 관심거리였다. 교황 요한 바오로 2세가 로마 가톨릭 교회 내의 혁명적 정신을 질식시킬 것인가, 아니면 그가 교황 요한 23세와 바오로 6세의 전례를 따를 것인가?

일반적으로 말해서 메데인 대회는 어떤 면에서 가톨릭 교회와 라틴 아메리카의 보수적 정치 지배세력과의 수세기 간 지속된 동맹관계에 종지부를 찍는 것이었다. 더구나 메데인 대회는 성직자들을 포함한 가톨릭 신자들이 사회변혁을 위한 투쟁에 정치적으로 개입하는 것을 자극하였다. 메데인 대회 이래로 수백 명의 사제들, 수도사들, 수녀들이 핍박받고 체포되고 고문을 당했으며 그들 중에 상당수가 죽임을 당했다. 이것은 몇몇 라틴 아메리카 국가들을 지배하고 있는 혁명적 상황의 결과였다. 교황과 푸에블라 대회가 이러한 사회적 소외와 변혁의 와중에 있는 가톨릭 교회의 사명에 관하여 무엇이라고 말할 것인가에 관해 질문하는 것은 당연한 일이었다.

메데인 대회의 주제는 “공의회의 빛 아래서 본 현 라틴 아메리카의 변화하는 교회”였고, 푸에블라는 “라틴 아메리카의 현재와 미래의 복음화”라는 주제를 다루었다. 강조점이 약간 변한 것이다. 주요한 목적이 이제는 라틴 아메리카의 ‘복음화’ 인 것이다. 그러나 대부분의 주교들은 메데인 대회를 하나의 ‘기정사실’(fait accompli)로 간주하고 있다. 신 가톨릭적 관점에서 ‘복음화’는 가난한 자들을 해방시키기 위한 정치적 행동을 포함하고 있다.

푸에블라 대회에서 교황은 매우 보수적인 태도를 취하였고 마리아 승배를 포함한 대중적 종교심이 새로운 추진력을 얻도록 하였다. 라틴 아메리카의 사회변화에 관하여 교황과 그 대회는 메데인의 전통에 서되 온건한 노선을 취하였다. 교황은 사제들의 정치적 개입을 반대했으나 해방신학을 정죄하지는 않

11) Roberto Oliveros Maqueo, *Liberacion y Teologia* (Mexico City: Ediciones Centro de Reflexion Teologia, 1977), p. 120.

12) Dussel, “Un analisis contextual,” p. 38.

13) Lopez Trujillo, “Medellin: una mirada global,” pp. 17-22.

았다. 그 대회는 자본주의도 마르크스주의도 승인하지 않았다. 대신에 그 대회는 사회변혁을 지지하는 다른 역사적 대안들에 대해 문을 넓게 열었던 것이다. '가난한 자들을 위한 우선적 선택'의 개념은 지지와 격려를 받았다. 푸에블라 대회에서 나온 문서들은 사회 정의와 해방에 대한 새로운 메시지를 전통적 가톨릭 교회의 신학적 틀 안에 통합시키고자 하는 특별한 노력의 결과로 보인다.

제8장 혁명적 요소: 해방신학

이모저모로, 직접 또는 간접적으로, 제2차 바티칸 공의회와 메데인의 문서들, 그리고 교황 요한 23세(John XXIII)와 바오로 6세(Paul VI)의 사회적 교서들은 라틴 아메리카 가톨릭의 다양한 영역에서 혁명정신을 고취시켰다. 1963년 공포된 교황 23세의 교서 '땅의 평화'(Pacem in terris)는 비록 교황이 가난으로부터의 구원과 정의는 혁명 안에 있는 것이 아니라 경제·사회적 진보 안에 있다고 천명했음에도 불구하고, 발전이라는 주제 안에서 문제에 대한 해답을 찾지 못했던 사람들을 위한 혁명적인 씨앗을 그 안에 자체적으로 품고 있었다.¹⁾ 그의 교서 "민족들의 전진"(Populorum Progressio, 1967)에서 교황 바오로 6세는 역시 발전을 옹호하였으나 '기본적인 인간권리에 중대한 해악을 끼치고, 국가의 공동 선(common good)에 위협한 손상을 입히는 명백하고도 장기적인 압제가 있는 곳'에서 혁명적인 봉기를 정당화하는 관점에 이르게 된다.²⁾ 후에 그는 가톨릭 교회 안에서 서로 투쟁하는 이데올로기들 사이에서 일종의 균형을 잡는 역할을 하고자 했다. 예를 들어 1968년 콜롬비아에

1) Juan XXIII, "Introduction to Pacem in Terris," in *Ocho Grandes Mensajes* (Madrid: Biblioteca de Autores Christianos, 1973), p. 204.

2) Paul VI, "Populorum Progressio," in *Ocho Grandes Mensajes*, p. 57.

서 그는 농부들에게 폭력이나 혁명을 신뢰하지 말라고 했는데, 왜냐하면 “이러한 태도는 그리스도인 정신에 위배되고 당신들이 합법적으로 갈망하고 있는 사회적 전진을 이룩하기보다 오히려 지체시킬 것”이기 때문이라는 것이다.³⁾ 교황 바오로 6세는 7년 후에 그의 교서 “현대 세계에서의 복음화”(Evangeli nuntiandi)에서 교회는 “폭력을 용납할 수 없다”고 선언했다.⁴⁾ 하지만 이미 가톨릭 교회 안에 혁명적 의식의 각성이 존재하고 있었고, 어떤 모양으로든지 그것의 역사적 진행 방향을 되돌려 놓기에는 불가능해 보였다.

혁명은 현재 라틴 아메리카에 있어서 이론적으로 그리고 실천적으로 존재하고 있다. 사상의 영역과 행동의 현장에서 수동적인 저항의 형태와 급속하고도 완전한 사회질서의 변혁을 추구하는 사람들에 의해 분출되는 폭력의 형태로 나타나고 있다. 혁명적 정신은 다양하게 표출되고 있는데, 예를 들어 평화주의자인 엘더 까마라(Helder Camara)의 글과 행동에서, 교육가인 파울로 프레이리(Paulo Freire)와 시인이며 수도사인 에르네스토 카르데날(Ernesto Cardenal) 안에서, 폭력적 혁명을 선택했던 신부 카밀로 토레스(Camilo Torres)와 해방신학자 구스타보 구티에레스(Gustavo Gutierrez) 안에서, 라틴 아메리카 민중들 안에서 새로운 목회적 모델을 채택한 사제들과 우리 사회 구조를 급격히 변혁시키기 위해 투쟁하는 무장 그룹에 속한 로마 가톨릭 신자들 안에서 보이고 있다.

1. 폭력적 혁명

설교단이나 강의실로부터 거리의 데모 행렬이나 기존질서에 반대하는 민중들이 모여 있는 광장으로, 심지어는 이성이나 감정의 목소리보다 자동소총이

드르륵거리는 소리가 더 크게 들리는 참호 속으로 옮겨가는 것은 매우 쉬운 일이다. 어떤 의미에서 이것이 카밀로 토레스 신부가 걸어간 순례의 길이었다. 그는 혁명적 헌신에 있어 그 마지막 단계에까지 기꺼이 이르고자 하는 라틴 아메리카 가톨릭 신자들의 상징이 되어 왔다.

카밀로 신부가 산악지대로의 은둔을 선택한 것은 “그가 게릴라 전쟁의 효율성이나 그 방법론을 믿었기 때문이 아니라” 단지 “그로 하여금 확신을 갖도록 하는” 것이 거기에 있었기 때문이라고 주장하는 사람들이 있다.⁵⁾ 또한 그는 손에 총을 들지 않고 죽었다. 실제로 그는 총을 가져 본 적이 없으며 결코 누구를 죽이기 위해 방아쇠를 당긴 적이 없다고 말해진다. 하지만 그가 게릴라 운동에 가세하여 군인들과의 전투현장에 있었다는 것은 분명히 인정된다. “하지만 그는 결코 어느 누구도 쏜 일이 없으며, 아무도 죽인 일이 없다.”는 것이다.

분명한 것은 여러 가지 이유로 인해서 카밀로 신부는 게릴라의 길을 선택해야만 한다는 강박감을 느꼈다는 것이다. 그것은 혁명 실천에 있어서 폭력적 행동의 길이다. 가난한 국가들에 있어서 그리스도인들은 민중의 유익을 위한 구조변혁을 위해 자신을 헌신할 수 있어야 할 뿐 아니라 마땅히 그렇게 해야만 한다는 것이 그의 견해였다.⁶⁾ 마침내 그는 ‘무력행동의 길’이야말로 ‘진지한 혁명가’에게 유일하게 열려 있는 길이라는 깊은 확신에 도달하게 되었다.⁷⁾ 1966년 1월 7일 콜롬비아 사람들을 향한 그의 선언은 ‘해방이 아니면 죽음을!’이라는 말로 끝을 맺는다.⁸⁾ 그의 시체는 1967년 2월 15일에 발견되었는데, 그에 관한 전기 작가의 말에 의하면, 그의 “얼굴은 하늘을, 콜롬비아를, 그리고 이 인디오와 메스티조 아메리카를 향하고 있었다. 그는 자유로운 사람들의 양심을 직시하고 있었던 것이다.”⁹⁾

5) “Camilo Torres: Sacerdote Guerrillero?” in *Protesta* (Caracas: EPLA, Number 20).

6) Camilo Torres, *Cristianismo y Revolucion* (Mexico: Ediciones Era, 1972), p.341.

7) Ibid., p. 571.

8) Ibid.

9) German Guzman Campos, *El Padre Camilo Torres* (Mexico: Siglo 21, 1969), p. 263.

3) Paul VI, “Mensaje a los campesinos colombianos,” Bogota, August 23, 1968, in *La Iglesia en la Actual Transformacion de America Latina a la luz del Concilio*, 2 vols. (Bogota, Secretario General del CELAM, 1969), 1:252-53.

4) Paul VI, *La Evangelizacion del mundo contemporaneo* (Evangeli nuntiandi), arts. 35-37.

카밀로는 혁명적 투신을 위한 신학적 정당화의 근거를 이웃을 향한 사랑의 본질에서 찾았다. 그는 사제의 직분을 버리고 평신도의 위치로 돌아가는 것을 청원한 뒤에, 다음과 같은 내용이 들어 있는 공개선언을 하였다.

내가 기독교를 선택한 이유는 그 속에서 이웃 섬김의 가장 순수한 형태를 발견했다고 느꼈기 때문이다. 나는 그리스도에 의해 영원 전부터 한 사제로서 선택을 받았고, 동료 인간에게 나의 모든 시간을 나누어주기 위한 열망에 고무되었다. 한 사람의 사회학자로서 나는 사랑이 기술과 과학을 통해 효과적으로 실천되기를 기대해 왔다. 콜롬비아 사회를 분석하면서 나는 배고픈 자를 먹이고, 목마른 자에게 마실 것을 주며, 헐벗은 자를 입히고, 대부분의 우리 백성들에게 행복을 가져오는 것이 가능하도록 하는 혁명의 필요성을 인식하기에 이르렀다. 나는 혁명적 투쟁이 기독교인적이며 사제적인 투쟁이라고 믿는다. 그리고 우리나라에서는 오로지 이러한 투쟁을 통해서만 인간이 이웃들에게 행해야 할 그 사랑을 실천에 옮길 수 있다고 믿는다.¹⁰⁾

1966년 8월 26일 기독교 민중을 향한 그의 메시지에서 그는 다음과 같이 선언했다.

가톨릭교의 가장 중요한 요소는 우리 이웃에 대한 사랑이다. “그의 이웃을 사랑하는 자는 율법을 이루었다”(성 바오로의 로마서 13:8). 이러한 사랑이 유효하게 되기 위해서 그것은 효과적이 되기를 추구해야만 한다..... 그러므로 소수 특권층으로부터 권력을 빼앗아 가난한 민중에게 주는 것이 필요하다..... 혁명은 용인될 뿐 아니라 모든 사람을 향한 사랑을 효과적이고도 광범위하게 실천할 수 있는 유일한 길이라고 보는 그리스도인들에게 그것은 또한 의무이다..... 나는 내가 이웃을 향한 사랑 때문에 혁명에 투신했다고 믿고 있다.¹¹⁾

이러한 언어가 권력층에게는 전복(顛覆)적으로 들렸고, 카밀로를 공산주의

자와 동일시하는 많은 사람들이 있어 왔다. 1965년 9월 2일 그의 “공산주의자들에게 주는 메시지”에서 그는 한 사람의 콜롬비아 국민도 아니고 그렇다고 사회학자나 기독교인이나 사제도 아닌 한 공산주의자였거나, 공산주의자이기를 원한다고 선언했다. 동시에 그는 자신이 반(反)공산주의자였다는 것을 부인하면서, 공산주의자들의 일원이 되지는 않았지만 그들과 함께 ‘소수 지배층과 미국의 지배에 대항하며 민중들의 권력쟁취를 위한 공동의 목표들’을 위해 기여 투쟁하고자 하는 의지를 강조했다.¹²⁾ 그의 소망은 ‘기독교의 본질적인 것들을 제거하지 않는 사회주의를 건설’하는 것이었다.¹³⁾ 그는 사회주의적인 동시에 민족주의적인 혁명을 일으키는 것을 꿈꾸었는데, 그것은 ‘소비에트 체제를 완전히 받아들이는 것’을 피하면서 세계 강대국들 사이의 경쟁에 대하여 중립적인 자세를 견지하는 것이었다.¹⁴⁾ 비록 가톨릭 교회가 카밀로의 급진적 혁명의 선택을 용인하지 않았을지라도 그는 결코 그의 가톨릭 신앙을 포기하지 않았다.

그는 자신의 영웅적 자기 부인과 자기 포기의 순교자적 감각으로 말미암아 우리 저개발 국가들에 사는 수천 수만의 가톨릭 신자들에게서 잠재적으로 혹은 명백하게 드러나는 고난, 의분 그리고 저항의 정신을 구현하고 있는 듯이 보인다. 카밀로 토레스 신부의 이름은 그의 메시지와 억압받는 계층들의 해방을 위한 투철한 헌신과 더불어 공의회 이후 라틴 아메리카 가톨릭 교회 모습의 의심할 여지없는 한 부분을 형성하고 있음에 틀림없다.

2. 평화적 혁명

라틴 아메리카의 딜레마에 대한 카밀로 토레스의 목숨을 건 폭력적 반응과는 아주 첨예하게 대조적인 것은 엘더 까마라의 단호하지만 평화적인 목소리

10) Camilo Torres, *Cristianismo y Revolucion*, p. 376.

11) *Ibid.*, pp. 525-26.

12) *Ibid.*, p. 527.

13) *Ibid.*, p. 528.

14) *Ibid.*, pp. 429, 527-28.

이다. 이것 역시 공의회 이후 가톨릭 교회의 심장으로부터 나오는 것이다. 까마라는 가난한 자들을 위한 지속적인 그의 투쟁으로 인해서 ‘브라질의 붉은 대주교’ 내지는 ‘성직자 의복을 입은 레닌’이라고 불린다. 그의 관심은 자신들을 위한 목소리를 내지 못하는 사람들의 이름으로 말하는 것이다.¹⁵⁾

위대한 평화주의자들인 마하트마 간디와 마틴 루터 킹에 의해 뚜렷이 남겨진 길을 따라 엘더 까마라는 브라질 및 다른 사회들, 특히 제3세계에 있어 풍요의 변두리에서 살아가고 있는 압제와 착취를 당하는 사람들의 비참한 현실을 대변하는 입이 되어 말하고 있다. 그의 평화주의의 스승들과 더불어 까마라 주교는 폭력이 우리를 둘러싸고 있는 악에 대한 해결책이 될 수 있다는 사상을 거부하고 있다. “그는 무기의 힘을 믿지 않으며 전쟁을 증오한다. 그는 자신을 평화의 한 순례자로 간주하고 있으며 비폭력의 효과를 신뢰하는 한편, 언제나 힘있는 자들의 유익을 위해 길들여진 도구가 되어 버리는 정부들로부터의 어떠한 해결을 기대하지도 않고 있다.”¹⁶⁾

돔 엘더는 폭력이 압제 당하는 민중의 문제들을 해결하지 못한 채 다른 폭력을 유발시킬 뿐이라는 주장을 견지한다. 그는 세 가지 종류의 폭력에 대해 이야기한다. 첫 번째 것은 힘있는 자들의 명에 아래서 연약한 자들이 겪는 폭력이다. 불의(不義)는 “모든 종류의 폭력을 유발하는 첫째이며 으뜸가는 것이다.”¹⁷⁾ 이러한 폭력에 대한 반응으로서 압제 당하는 자들의 혁명이나 또는 “헌신된 젊은이들이 보다 정의로운 사회를 건설하기 위해 투쟁하는” 폭력이 있다.¹⁸⁾ 이러한 폭력에는 공공질서를 유지하거나 회복시키려는 목적으로 정부들이 행사하는 폭력이 뒤따르는데, 이것이 세 번째 형태의 폭력이다. “결론은 분명하다.”라고 까마라는 말한다. “거기에는 이 세계가 나선형으로 폭력이 점점

강화되는 폭력상승의 상태로 진입할 아주 명백한 위험이 존재한다.”¹⁹⁾

하지만 만일 까마라가 무기의 힘을 믿지 않는다면, 압제 당하는 자들이 직면하고 있는 문제에 대한 해결책은 무엇인가? 1965년 12월 1일에 로마에서 행한 한 강연에서 돔 엘더는 다음과 같이 말했다. “나는 각 라틴 아메리카 국가 안에 있는 교회 지도부가 자신들의 직접적인 목회적 사역을 어떤 모양으로든 망각하지 않으면서도, 만일 어떤 경우에 그것이 요구된다면, 아직도 중세 시대의 봉건영주와 같이 살고 있는 자들의 세력을 약화시키는 데 자극을 줄 수 있는 비폭력적 운동에 도덕적 지원을 제공할 수 있으리라는 것에 대한 형제애적 확신을 가지고 있다.”²⁰⁾

까마라에 따르면 이것은 ‘정의와 평화’의 행동으로서 저개발 국가들의 사회·경제적이고도 정치·문화적인 구조들을 평화적이면서도 효과적인 방법으로 변화시키기 위한 해방적인 도덕적 압력을 유발할 것이다. 나아가 이것은 선진 국가들이 저개발 국가들과의 국제교역과 관련된 자신들의 정책을 급진적으로 도입하도록 도울 것이다.²¹⁾

‘가난한 자들의 주교’인 그가 요청하는 ‘정의와 평화의 행동’은 본질상 에큐메니칼적이다. 그것은 모든 사람들을 향하고 있다. 인종, 언어, 지리 또는 종교적 장벽들과 상관없이 그들에게 ‘평화를 위한 전제조건으로서의 정의’를 평화로운 방법으로 요구하는 과업 안에서 연합할 것을 요청하고 있다.²²⁾

까마라는 젊은이들에게 ‘아브라함적 소수’를 형성하라는 특별한 요청을 하고 있다. 그것은 평화와 정의의 승리를 소망하고 믿는 선한 의지를 가진 사람들의 운동을 의미한다.²³⁾ 젊은이들의 지지를 바라는 돔 엘더는 그들을 비난하지 않는 대신에 오히려 그들을 이해하고자 노력하며 심지어 젊은이들에게 아부하고 그들을 구워삶으려고 한다. 그는 보다 정의롭고 인간적인 세상을 만들기 위해 해방적이고 도덕적인 압력을 행사하려는 그의 목적에 대해 젊은이들

15) Feliciano Blazquez, *Helder Camara: El Grito del Pobre*(Madrid: Sigueme, 1972), p. 12.

16) Ibid., p. 120.

17) Helder Camara, *Espiral de Violencia*(Salamanca: Ediciones Sigame, 1970), p.18.

18) Ibid., p. 19.

19) Ibid., p. 30.

20) Blazquez, p. 121.

21) Camara, p. 59.

22) Ibid., p. 55.

23) Ibid., p. 65.

이 건설적인 대화와 넓고 진지한 토론에 참여하도록 초대하면서 도덕적으로 설득하고 있다.²⁴⁾

엘더 까마라는 비폭력의 길에 놓여 있는 거대한 장애들에 대해 무지하지 않다. 하지만 그는 “시간은 간디와 그가 시작한 평화적 운동에게 우호적이다.”라고 믿는다. “오래지 않아서 간디는 선지자로 인정받게 될 것이다.”라고 그는 확언한다.²⁵⁾ 이러한 확신을 견지하도록 하는 것은 인류가 언젠가 전쟁의 어치 구니없음에 대해 인식하게 될 것이라는 희망이다. 게다가 소수나마 증오와 폭력의 힘을 반대하는 사람들이 존재한다는 것인데, 이들은 이러한 모든 악이 사람들 사이에서 평화를 증진시키지 못한다는 것과 “폭력에 대한 실제적인 유일한 해답은 폭력의 큰 요인이 되는 불의에 대해 용기 있게 직면하는 데 있다는 것을 완전히 인식하고 있다.”²⁶⁾

증오에 찌든 라틴 아메리카 안에 만연한 잔혹한 폭력에 비추어 생각해 볼 때, 그리고 죄의이든 우의이든 간에 폭력에 대해 보다 큰 폭력으로밖에 응답하지 못하는 사람들의 격앙된 모습에 비추어 볼 때, 까마라 주교의 메시지는 하나의 위안이다. 그것은 다시 한 번 우리들 사이에 폭력을 대적하고 평화로 이끄는 정의를 사랑하는 특별한 정신을 가진 사람들이 여전히 존재한다는 것을 입증해 준다. 돔 엘더 까마라의 평화로운 세계가 예수 그리스도를 통해 하나님과 평화를 이루지 못한 사람들, 그래서 이웃들과의 평화를 이룰 수 없는 사람들의 마음 속에서 반항을 일으킬 수 있을지는 따로 생각해 봐야 할 가치가 있는 주제이다. 이사야 선지자는 하나님으로부터 분리되어 있는 죄인들에 대하여 “그들은 평화의 길을 알지 못한다.”라고 말하고 있다(사 59:8; 롬 3:17).

현재의 불의하고 폭력적인 상황에 대한 대안으로서 까마라가 제시하는 경제적·정치적 시스템은 무엇인가? 그는 저개발 국가들을 위한 해결책을 자본주의나 신 자본주의에서도, 사회주의 안에서도 발견하지 못하고 있다. 쿠바나 러시아, 중국에서도 발견하지 못했다. 그는 다음과 같이 말한다. “만일 우리가 원하는 바를 말한다면 사회주의에 관해서 말해야 될는지 모르나, 그것은 실제

로 이론에서 그치는 것이 아니라 인간의 현실을 존중하는 형태의 사회주의여야 하며 독재로 전락하지 않는 것이어야 한다. 정부에 의한 독재이든 한 당에 의한 독재이든 간에 안 된다.”²⁷⁾ 다시 말해서 돔 엘더 까마라는 사회주의화된 (socialization) 형태이거나 일종의 ‘인간화된 사회주의’에서 해결책이 찾아져야만 한다고 제안하는데, 그것은 “기독교인들이 우주적 형제애의 신비와 역사적 유물주의의 협소한 신비로는 견줄 수도 없는 훨씬 포괄적인 희망”을 제공하는 사회주의를 말한다.²⁸⁾

물론 까마라 주교의 가르침과 태도에 대해 의문을 제기하는 사람들이 있다. 그들은 말하기를 그가 비폭력적 폭력을 주장하지만, 비폭력적 저항 역시 기존의 질서를 교란시킨다는 것이다. 현재 유명한 그의 책 『폭력의 나선형 상승』 (*Spiral of Violence*)이 16년 전 프랑스로 발간된 이래에도 여전히 라틴 아메리카 국가들은 ‘가난한 자들의 주교’가 비난하는 폭력에 의해 흘러지는 피로 물들어 있다는 것은 비극적인 일이다.

3. 시(詩)를 통한 혁명

어떤 사람들에게는 우리가 지금 여기서 다루고 있는 시를 통한 혁명이 이상하게 보일는지 모른다. 이 혁명은 바티칸 공의회 이후 라틴 아메리카 가톨릭 교회 안에서 ‘저항적’인 시들을 통해서 발견되고 있다. 니카라과의 시인이며 사제인 에르네스토 카르테날의 작품들 안에서 그것은 매우 특별한 형태로 발견된다. 그는 이스라엘의 시편을 과감하게 의역하여 바꾸어 쓰는 형태로 아래와 같은 시를 써오고 있다.

27) Blazquez, pp. 38-39.

28) Enrique D. Dussel, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979)*, trans. Alan Neely (Gran Rapids: Eerdmans, 1971), pp. 163-64.

24) Ibid., pp. 75-81.

25) Ibid., p. 47.

26) Ibid., pp. 47-48.

우리를 해방시키소서
(시 11)

우리를 자유케 하소서 주여
왜냐하면 정당들은 우리를 자유케 할 수 없기 때문입니다.
그들은 서로 속이고
서로 착취합니다.
그들의 거짓말은 라디오에서 수천 번씩 반복되고
그들의 비방으로 신문들은 가득 메워져 있습니다.
그들은 거짓을 지어내기 위한 특별 직원들을 가지고 있는데
그들은 다음과 같이 말합니다. “우리는 선전으로 통치할 것이다.
선전은 우리와 함께 있다.”
가난한 자들의 압제받는 것을 인하여
착취당하는 자들의 부르짖음을 인하여
나 이제 일어서리라
주님은 말씀하십니다.
내가 신음하는 그들에게 자유를 주리라.
하지만 주님의 말씀은 정결한 말씀이요
선전이 아닙니다.
그들의 군대는 온 사방에 널려 있고
그들의 자동소총과 탱크는 우리를 둘러싸고 있습니다.
가슴에 훈장을 달고 우리를 모욕하는 암살자들은
우리가 헛간 같은 집에서 울고 있는 동안
그들의 클럽에서 건배를 올리며
자신들의 생애를 각테일 파티로 소일(消日)합니다.²⁹⁾

에르네스토 카르데날은 누구인가? 그는 니카라과의 그라나다에서 1925년에 태어났으며, 국립 멕시코 자치대학에서 철학과 문학을 공부한 뒤 콜롬비아 대학에서 대학원 과정을 공부했다. 후에 저항운동에 가담한 것으로 인해 탄압

29) Ernesto Cardenal, *Salmos* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohle, 1971), p. 21.

을 받으면서, 1956년에 그의 생애에 커다란 전환을 경험하게 되었다. 그는 켄터키 주 갯세마네 수도원으로 은거하여 거기서 스승으로 수도사인 토마스 머튼(Thomas Merton)을 만나게 된다. 켄터키의 기후가 그에게 좋지 않아서 그는 먼저 멕시코의 꾸에르나바카로 옮겨갔다가 신학수업을 마치기 위해 후일 콜롬비아 메데인으로 간다. 그는 1965년에 니카라과로 돌아와 마나구아 성당에서 신부로 안수를 받았다. 니카라과 대호수 안에 있는 솔렌티나메 섬에서 그는 명상과 봉사를 위한 공동체를 세웠다. 그들은 학교와 병원을 통해 섬 주민들을 도왔다. 솔렌티나메의 『복음』(*El Evangelio de Solentiname*)³⁰⁾이라는 제목이 붙은 책에서 카르데날은 그의 공동체 형제들이 복음서를 읽는 가운데 나온 반응을 표현한 것들을 편집하였다.

솔렌티나메 섬에서의 경험에 관하여 카르데날은 다음과 같이 설명하고 있다. “우리가 거기서 살았던 명상적 혹은 반(半)명상적 삶은 또한 혁명으로, 혁명적 연대로 우리를 이끌었다. 우리의 궤도는 명상으로부터 혁명으로 그리고 복음으로부터 마르크스주의로 이끌려졌다.”³¹⁾

1978년 9월 25일 과테말라 텔레비전 채널 11번과의 인터뷰에서 카르데날은 자신이 산디니스타 해방전선의 한 멤버였음을 인정했다. 그는 복음과 정치를 이분화하여 보지 않는다고 확인했다. 왜냐하면 복음은 정치적이기 때문이라는 것이다. 그는 무장투쟁에는 간여하지 않았음을 분명히 했는데, 그 이유는 자신의 나이가 그것을 허용하지 않았기 때문이다. 하지만 그의 투쟁은 ‘시와 설교하는 것’을 통해 수행되었다. 그 당시에 국제적 뉴스 미디어들은 카르데날을 ‘니카라과 산디니스타 운동의 이론 제공자’라고 부르고 있었다. 현재 카르데날은 니카라과의 혁명 내각의 한 멤버이다. 그는 소모사 대통령 정권을 뒤엎는 혁명이 성공한 이래 문화부 장관으로 일하고 있다. 1979년에 그는 언론에 다음과 같이 선언했다.

30) Ernesto Cardenal, *El Evangelio de Solentiname* (Salamanca: Ediciones Sigame, 1975).

31) Jose Steinsleger, “La Meta Comun del Cristianismo y el Marxismo,” *La Hora Dominical*, Gatemala, March 7, 1976.

이것은 기독교적 혁명이다. 니카라과 국민의 대다수는 그리스도인으로, 이것이 왜 우리 국민이 혁명을 성취했는가 이유이다..... 교회는 결코 정당한 이유를 위해 무기를 사용하는 것을 비난하지 않았다. 교황 바오로 6세는 명백하고도 장기적 독재가 있는 경우에 무장투쟁과 폭력은 도덕적으로 정당하다고 말씀하셨다—그리고 우리의 경우에는 진실로 장기적인 독재에 시달렸다.³²⁾

호세 라몬 엔리케스(Josâe Ramon Enriquez)에 따르면, “누구도 카르데날을 한 사람의 시인, 혹은 그리스도인, 혹은 혁명가라고 단정지어 부를 수 없다..... 그래서 그는 시인이며 가톨릭 사제인 동시에 혁명가이다.”³³⁾ 한 인터뷰에서 호세 스타인슬레저(Josâe Steomsleger)에 의해서 제기된 “당신에게 기독교 신앙이란 무엇을 의미하는가?”라는 질문에 대한 응답으로서 시인이자 사제인 그는 다음과 같이 확인했다.

나에게 있어 기독교란 복음서들의 기독교로서, 여러 세기를 지나오며 손상된 형태의 기독교이지만 그의 본질에 있어서는 진실로 혁명적인 기독교이다. 라틴 아메리카에 있어 현재 신부이며 신학자 혹은 종교인들인 우리 중 많은 이들이 기독교와 마르크스주의는 모순되지 않는다는 이해에 이르게 되었다. 오히려 이 둘은 공동의 목표를 가지고 있다. 복음서는 그것을 이 땅 위에 세워질 하나님의 왕국이라고 부르고 마르크스주의는 그것을 완전한 공산사회라고 부른다.³⁴⁾

비록 지난 30년 동안 로마 가톨릭 교회 일각에서 기독교와 마르크스주의자 사이의 대화에 관한 열심을 보여 왔지만, 많은 가톨릭 신자들은 에르네스토 카르데날의 마르크스주의에 대한 태도에 동의하지 않고 있다. 『푸에블라 문서』(1979년 멕시코 푸에블라에서 열린 제2차 라틴 아메리카 주교회의에서 발행

된) 안에서 라틴 아메리카 주교들은 자본주의나 사회주의, ‘국가안보’ 논리 그 어느 편에도 서지 않았다. 소위 기독교와 마르크스주의 간의 일치에 관한 여하한 논쟁과 별도로, 카르데날의 시에서 우리는 라틴 아메리카 현행 가톨릭주의의 혁명정신의 표현을 발견하게 된다. 시적 재능의 연금술을 통해 카르데날은 이러한 혁명정신을 하나의 메시지로 전환시켰다. 그것은 그 백성들의 고통에 대한 분노의 부르짖음이며, 압제 당하는 자의 눈물을 위한 고뇌의 저항의 목소리이고, 압제자의 전복을 미리 바라보며 부르는 승리의 노래인 것이다.

카르데날은 오로지 가난한 자를 위해 개입하시며 압제자를 심판하시는 분으로 하나님을 생각하고 있다. 그에게 있어서 참된 교회는 오로지 이 땅의 불운한 자들과 자신들을 일치시키는 교회뿐이다.³⁵⁾

시인이자 사제인 그의 목소리는 콜롬비아의 산악에서 하늘을 향하여 얼굴을 쳐들고 죽은 게릴라 신부의 목소리와 근본적으로 같은 것이었다. 한 사람은 시적으로 수금을 꺾으로써 말한 반면, 다른 한 사람은 그의 손에 자동소총을 쥐고 죽었다. 하지만 두 사람 모두 라틴 아메리카의 해방을 추구했다.

4. 교육적 혁명

공의회 이후 가톨릭 교회에 대한 우리의 서술 가운데, 우리는 브라질의 가톨릭 교육가인 파울로 프레이리가 라틴 아메리카 신학사상에 미친 영향을 언급하지 않고서는 넘어갈 수 없을 것이다.³⁶⁾ 비록 그는 엄격한 의미에서 신학자가 아니었지만, 프레이리는 한 젊은 신학자에게 다음과 같은 말로 자문을 해주는 순간 신학의 영역으로 들어섰던 것이다.

말씀이 육신이 된 이상, 그것에 접근할 수 있는 유일한 가능성은 인간을 통해

32) *Prensa Libre*, Guatemala, September 14, 1979.

33) Jose Ramon Enriquez, “Ernesto Cardenal: Nuestro Delito es Anunciar un Paraiso,” *La Hora Dominical*, Guatemala, May 23, 1976.

34) Steinsleger.

35) Ibid.

36) “Paulo Freire por si mismo,” *Concientizacion* (Bogota: Departamento de Educacion del CELAM, 1974), pp. 15–18.

서이고, 그러므로 신학의 출발점은 인류학이 되어야만 한다. 이러한 방법으로 하나의 유토피아적 신학은 해방을 위한 문화적 행동과 연합되어야만 하는데, 그렇게 함으로써 사람들은 그들이 가진 피상적인 하나님에 대한 관념을 다음과 같은 새로운 개념으로 대체해야 한다. 역사 안에 실존하는 하나님은 어떠한 모양으로든 사람들이 자신의 해방 역사를 이루어 나가는 것을 방해하지 않으신다.³⁷⁾

예수회 신학자인 호세 곤살레스 화우스(Jose I. Gonzales-Faus)는 프레이리의 교육학이 근거하고 있는 윤리적·인류학적·철학적 원리들이 '신학과 매우 밀접한 관계'를 가지고 있다고 본다.³⁸⁾ 비록 프레이리는 자신이 신학자라고 주장하지 않지만 그렇다는 것이다.

프레이리는 성인 문맹퇴치 방법론으로 특히 잘 알려져 있다. 그것은 1961년에 그가 공식적으로 개발한 것이다. 그는 브라질 전역에 '문화 동아리'와 '민중 문화 센터'를 만들었다. 그는 1964년 군사 쿠데타가 일어나서 칠레로 강제 망명되기 이전까지 브라질 교육 문화부의 성인교육 부서의 책임자로 있었다.³⁹⁾

1963년에 프레이리는 페르남부코에 있는 레시페 대학에서 발행되는 "문화 논평"(Revista de Cultura)이라는 간행물에 기사를 실게 되는데, 거기에서 그는 '의식화'의 개념을 문맹퇴치와 연결시킨다. 그의 책 『압제받는 자들의 교육학』(*The Pedagogy of the Oppressed*)은 1967년에 포르투갈어로 쓰여졌다. 그 책의 첫 스페인어 번역판은 1970년에 간행되었다. 브라질의 해방신학자인 우고 아스만(Hugo Assmann)이 쓴 메데인 회의의 '해방하는 교육'에 관한 문서는 근본적으로 파울로 프레이리의 생각으로부터 영감을 얻었다고

말하고 있다.⁴⁰⁾

의심할 여지없이 프레이리의 방법과 메시지는 라틴 아메리카 대륙에서 일어나고 있는 혁명운동의 열망과 매우 잘 부합된다.

프레이리는 성인 교육가로서의 그의 생각과 경험의 바탕에서 글을 쓰고 있다. 그의 모토는 '자유의 실천으로서의 교육'이 될 것이다. 그는 '의식화'와 '문제제기'를 통한 교육방법을 주장한다. 프레이리에 따르면, 사회는 압제하는 자와 압제받는 자로 나누어진다. 후자는 자신들 안에 압제자들에 대한 이미지를 새기게 되는데, 그들이 해방을 그들의 압제자와 같이 되어 가는 것의 가능성, 즉 오늘날 압제자들이 살아가는 방식으로 사는 것과 자신들이 미래의 압제자로 변신하여 가는 과정으로 보게 된다는 것은 이상한 일이 아니다.

동시에 "자신들이 빠져 들어가 있는 지배구조에 적응되어 거기에 순응하게 된 압제받는 사람들은 자유가 요구하는 위험을 감수할 수 없다고 느끼는 한 그것을 위해 투쟁하는 것을 억제 당하게 된다."⁴¹⁾ 압제받는 자들이 느끼는 자유에 대한 두려움, 자신들의 압제에 대한 감각상실의 두려움, 자신들을 완전한 책임이 있는 자유로운 사람으로 가정하는 것에 대한 두려움 때문에 그 문제는 더욱 심각해지고 있다. 압제받는 사람들이야말로 자신들과 그 압제자들을 해방하는 데 있어 책임과 능력을 가진 유일한 사람들이다.

압제받는 자들이 해방되기 위해서 되어야만 하는 것은 무엇인가? 그들이 자신들을 압제하고 있는 상황을 변혁하기 위해 급진적인 태도를 취하는 것은 피할 수 없는 것이다. 압제받는 사람들은 실천에 헌신해야만 하는데, 그것은 '세계를 변혁시키기 위해 그 안에서 인간이 성찰하고 행동하는 것'을 의미한다.⁴²⁾ 그러한 실천이 없이는 압제자와 압제받는 자의 분리를 극복하는 것이 불가능하다.

37) "Carta a un joven teologo," *Selecciones de Teologia* (Barcelona: Facultad de Teologia de San Francisco de Borja, vol. 13, no. 50 April - June 1974), p. 180.

38) Jose Gonzalez-Faus, "La teologia latinoamericana de la liberacion," *Actualidad Bibliografica* (Barcelona: Facultad de Teologia de San Francisco Borja, vol. 10, no. 20, July-December 1973), p. 429.

39) Hugo Assman, "Bibliografia de y sobre Paulo Freire," appendix to Paulo Freire, *Pedagogia del Oprimido* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970), pp. 244-50.

40) *Ibid.*, p. 247.

41) Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos (New York: Herder & Herder, 1970), p. 32. Spanish edition, *Pedagogia del Oprimido* (Montevideo: Tierra Nueva, 1970).

42) *Ibid.*, p. 36.

어떻게 압제받는 자들이 해방을 실천할 수 있을까? ‘압제받는 자들을 위한 교육학, 해방을 위해 투쟁에 참여하는 사람들을 위한 교육학’ 안에서 그 해답이 발견된다. 프레이리에 따르면 두 형태의 교육이 있다. 첫 번째 것은 ‘축적하는 것’(banking)인데, 그것은 압제받는 사람의 상태를 내버려둔 채 교육받는 자의 마음속에 지식을 단순히 쌓는 것으로 구성된다. 다른 하나는 ‘문제를 제기하는 것’인데, 그것은 교육받는 자들이 압제자들로부터 받고 있는 ‘신화들’을 바라보도록 ‘의식화’ 시키는 것이다. 해방교육은 단지 압제받는 자들의 정신 상태를 변혁시키는 것이 아니라 압제적 상황을 변혁시키는 것을 추구한다.⁴³⁾

그러한 교육의 초기 목적은 교육자와 피교육자 간의 이분법을 극복하여 양자가 동시에 교육자와 피교육자가 되도록 하는 것이었다. 그것은 일종의 교육적 사범이라고 불릴 수 있는데, 이는 해방하는 교육학적 과정 안에서 교육하는 자가 동시에 교육을 받는 것이다. 문제제기 교육은 압제하는 자들의 유익에 봉사하는 ‘반(反)대화적’이며 축적하는 형태의 교육과는 반대로 ‘대화적’이며 해방적이다.

진정한 해방하는 행동은 평범한 사람들을 정복하고자 시도하지 않으며, 오히려 그들 자신의 해방을 위해 그들과 협력한다. 그것은 사람들을 분리하지 않고 연합시킨다. 그것은 그들을 조작하지 않으며 조직한다. 그것은 문화적 침략이 아니라 문화 ‘대화적’ 행동으로서 ‘문화적 혁명’과 ‘사람들이 권력으로 참여’ 하는 것을 유도한다.⁴⁴⁾ 그러므로 곤살레스 파우스(Gonzales-Faus)가 프레이리의 작품은 ‘압제받는 자들의 교육학’ 이라기보다 혁명 지도자들의 교육학이라고 말한 것은 조금도 놀라운 일이 아니다.⁴⁵⁾ 프레이리는 사회 자체가 급진적으로 변혁되지 않고는 심오하고도 급진적인 교육체계의 변혁이 가능하리라고 믿지 않는다.

행동을 위한 구체적인 제안은 프레이리의 성인 문맹퇴치 방법이다. 이반 일리치(Ivan Illich)는 “이 프로그램의 효율성은 정치적 의미가 가득 실려 있는

핵심적 단어들 근처에 세워진다는 것이다.”라고 설명하고 있다.⁴⁶⁾ 자신들 마을의 정치적 문제들에 대해 관심을 갖게 되는 성인들은 6주간의 야간수업을 통해 읽고 쓰는 것을 읽힐 수 있다. 하지만 일리치는 그 프로그램 또한 난제들을 가지고 있음을 재빨리 지적한다.

대화와 ‘의식화’의 방법보다 더 중요한 것은 프레이리가 추구하는 사회혁명이라는 목표이다. 그의 주요한 관심은 인간화에서 발견된다. 그는 인간에 대하여 대단한 신뢰와 희망을 가지고 있다. 그는 인간이 자신들과 세상을 뒤바꾸어 놓을 수 있다고 믿는다. 그는 마르크스주의의 사회 및 역사 분석을 받아들이고 있다. 그의 낙관론은 때때로 과장된 것처럼 들린다.

복음주의적 그리스도인은 프레이리의 인류학이 성경에 대해 적절한 위치를 할애하지 않는 것과 인류를 죄인으로 보지 않는 사실을 보면서 우려한다. 프레이리에 따르면 비인간화란 단지 불의한 사회질서의 산물이다. 프레이리의 프로그램 안에서 “신학의 출발점은 인류학이 되어야 하며” 그리고 “신학자는 인류의 역사를 그의 신학적 통찰의 출발점으로 삼아야만 한다.”⁴⁷⁾ 하지만 성경적 인류학과 역사에 대한 성경적 개념은 이론과 실천에 있어 프레이리의 사고체계를 초월하고 있다.

5. 신학적 혁명

우리는 이미 공의회 이후 가톨릭주의의 혁명정신이 라틴 아메리카에 이론과 실제에 있어서, 사상의 영역과 행동의 현장에 현존하고 있음에 관하여 언급하였다. 거기에는 혁명의 신학과 신학의 혁명이 존재한다.

로마 가톨릭주의 안에서나 개신교 안에서나 라틴 아메리카의 신학은 역사적으로 유럽이나 미국에서 말하고 있는 것들을 단순하게 반복하는 것이었다. 라

43) Ibid., pp. 39, 60.

44) Ibid., p. 158.

45) Gonzalez-Faus, p. 434.

46) van Illich, *En America Latina, Para que sirve la escuela?* (Buenos Aires: Ediciones Busqueda, 1974), p. 30.

47) Freire, “Carta a un joven teologo,” p. 180.

틴 아메리카의 교회들은 기독교 사상의 발전에 의미 있는 방법으로 기여하기보다는 다른 문화들에서 형성된 신학을 단지 모방해 왔던 것이다. 하지만 이러한 상황은 변화하기 시작하였고, 특별히 1960년대부터 그러했다. 기독교 역사에 있어 처음으로 한 신학적 운동이 라틴 아메리카에서 일어났는데, 그 운동은 신학에 있어 독점권을 가지고 있던 나라의 전문가들의 관심을 불러일으켰다.

소위 '라틴 아메리카 신학'이라고 불리지만 완전히 독창적이지 아니라는 것은 명백하다. 기독교 사상이 형성되기 시작한지 거의 20세기가 지났는데 어떤 신학이 완전히 독창적일 수 있겠는가? 만일 라틴 아메리카 신학자들이 어떤 독창적인 것을 지니고 있다면, 그것은 그들이 가지고 있는 기독교 개념을 라틴 아메리카 문화에 관련시키고자 하는 노력이다.

현 라틴 아메리카의 신학 중 그 대륙 밖으로 가장 잘 알려진 것은 의심할 필요 없이 이미 유명한 '해방신학'이다. 해방신학에는 몇 가지가 있다. 예를 들어, 흑인 해방신학, 여성 해방신학 그리고 라틴 아메리카 해방신학이 있는데, 그 중 마지막 것은 수년간에 걸쳐 명성을 얻고 있다.

칠레의 로마 가톨릭 신학자인 세군도 갈릴레아(Segundo Galilea)는 현재의 해방신학 안에서 네 가지 경향을 보게 된다고 말한다. 첫 번째 경향은 해방의 성경적 의미와 그 개념을 우리 사회에 적용하는 데 강조를 두고 있다. 두 번째 경향은 라틴 아메리카의 역사와 문화 그리고 사람들이 가지고 있는 잠재적 해방능력을 출발점으로 삼는다. 세 번째 경향의 강조점은 경제, 계급투쟁 그리고 기독교 신앙에 맞서는 이데올로기들이다. 이 안에는 다양한 해방신학이 있는데, 거기에는 사회에 관한 마르크스주의적 분석과의 접촉점들이 있다. 하지만 이 분석은 오늘날의 사회과학에 유용한 한도 내에서만 활용된다. 네 번째 경향은 신학이라기보다는 하나의 이데올로기에 가까운데, 그것은 마르크스주의의 영향 아래 절대적으로 놓여 있다. 갈릴레아는 이 경우에 이르르면 우리는 더 이상의 신학적 기반을 가지지 못하게 되고 더 이상 해방신학이라고 부를 이유조차 없게 된다고 말했다.⁴⁸⁾

실제에 있어 한 종류의 해방신학을 다른 것과 구별하기란 매우 어려울는지 모른다. 그러나 첫 세 가지 경향이 오늘날 가톨릭 신자들과 일부 개신교 신자들 사이에서 인기를 얻어 가고 있는 해방신학의 종류를 대표한다고 말할 수 있을 것이다. 거기에는 해방의 과정으로서 역사에 대한 강력한 강조가 있다. 거기에는 마르크스의 사회해석에 대한 광범위한 인용이 있으며, 성경 본문 안에서 해방신학을 찾고자 하는 노력이 있다. 우리 복음주의자들은 당연히 해방신학자들이 사용하는 해석학적 방법론과 그들이 가지고 있는 성경적 권위에 대한 낮은 개념에 대해 문제점을 느낀다. 어떤 복음주의 신학자들은 해방의 성경적 신학을 실천에 옮겨야 할 필요에 대하여 말하고 있다.

공의회 이후 라틴 아메리카의 가톨릭주의를 다루는 이 부분의 목적은 세계적으로 학문적 범주에서 널리 알려진 해방신학, 즉 구스타보 구티에레스, 우고 아스만(Hugo Assmann), 존 소브리노(Jon Sobrino) 그리고 레오나르도 보프(Leonardo Boff)와 같은 로마 가톨릭 저술가들의 신학에 관하여 다루는 것이다.

1) 해방신학의 사회적 배경

간단하게 말해서 해방의 신학은 “신학함(doing theology)의 새로운 방법이다.” 출발점과 해석학적 기준은 하나님의 기록된 계시가 아니라 라틴 아메리카의 사회적 배경과 그 사회 안에 하나님 왕국의 나타남으로 가정되는 사회주의적 체제 안에서의 '새로운 사람'과 '새로운 사회'를 창조하기 위해 투쟁하는 혁명적 실천이다.

해방신학은 현대 신학적 사고에 있어 사회과학이 미친 엄청난 영향력에 대한 하나의 좋은 예이다. 우리가 해방신학의 유럽적 근원을 추적한다면 비록 우리들 라틴 아메리카의 그것과는 전혀 다른 문화적 정황 속에서 신학을 한 사람들이지만, 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer), J. B. 메츠(Metz), J. 몰트만(Moltmann)과 같이 사회문제에 관해 깊은 관심을 가졌던 신학자들을 발견하게 될 것이다.

루돌프 볼트만(Rudolf Bultmann)의 실존주의적 해석학, 본회퍼의 기독교

48) Segundo Galilea, *Teologia de Liberacion. Ensayo de Sintesis* (Colombia: Indo-America Press Service, 1976), pp. 27-28.

에 대한 세속주의적 접근, 메츠의 정치적 해석학 같은 것들은 해방신학에 광범위한 영향을 미쳤다. 물론 해방신학의 대표자들은 외국 신학에 대한 그들의 의존을 기꺼이 인정하려 하지 않는다. 그들은 유럽 신학자들이 자본주의 사회 안에서 고도로 발달된 국가의 물질적 번영을 누리며 있는 사람들을 위해 작업을 한 것이라고 항변한다. 반면에 해방신학은 빈곤의 상황으로부터, 서구 자본주의와 신제국주의에 의존함으로써 저발전 상태에 있는 국가들 안에서 나타난 것이라고 그들은 차별화하여 말한다. 같은 이유에서 그들은 신학적 사고에 있어 역시 풍요한 사회에 소속되어 있는 라너(K. Rahner)나 쾅(Hans Küng)과 같은 전위적인 신학자들을 넘어서고 있다고 믿고 있다.⁴⁹⁾

해방신학은 라틴 아메리카 사람들에 의해, 라틴 아메리카 사람들을 위해, 라틴 아메리카 안에서 생산된 신학이라고 주장한다. 그것은 급진적인 변화를 갈망하는 사회적 정황 안에서 살아가고 있는 사람들의 특정한 필요에 따라 기독교 메시지를 상황화시키려는 시도이다. 이 신학의 동기·방법·목표는 우리가 다른 신학체계를 평가할 때와는 어느 정도 다른 접근을 요구한다. 예를 들어 해방신학이 형성된 사회적 환경(milieu)을 심각하게 고려하는 것이 불가피하다.

우리는 라틴 아메리카가 오늘날 직면하고 있는 특정한 사회적 문제들에 대해 인식하지 못하고서는 해방신학에 대해 적절한 이해를 할 수 없다. 나는 이 신학을 승인하거나 받아들인다고 말하려는 것이 아니라 그 신학의 동기·방법·목표를 이해하는 것에 대해 말하려는 것이다. 미국 개신교의 원리와 사상에 의해 교육받은 복음주의자들로서 우리 라틴 아메리카인들은(나 자신을 포함해서, 왜냐하면 신학적으로 나는 미국 복음주의의 산물이기 때문이다.) 우리가 생각하도록 훈련받은 것과 다른 범주로 생각한다는 것이 언제나 어렵다. 예를 들어 이곳에서건 외국에서건, 어떤 복음주의자들은 만일 당신이 사회개혁을 옹호한다면 당신이 이미 공산주의자이거나 아니면 적어도 당신이 국제 공산주의를 위해 어리석게 협조하고 있다고 믿고 있다. 그들은 또한 당신을 반미

주의자로 분류할 것이다. 어떤 복음주의자들은 그들이 복음과 자본주의를 동일시한다는 인상을 주고 있는데, 그것은 라틴 아메리카의 어떤 혁명가들이 복음을 공산주의 또는 최소한 사회주의와 동일시하려고 하는 것과 거의 같은 것이다. 40년 전에 어떤 복음주의자들은 우리가 분명한 신앙을 가졌다는 표시로 영글 샘 모자를 쓰기 원했다. 현재 어떤 좌파 지도자들은 우리가 그리스도의 복음에 충성하고 있다는 상징으로 피델 카스트로의 베레모를 쓰기를 요청하고 있다. 이것은 복음을 그 무엇이 되었든지 간에 어떤 정치체제와 동일시하려는 경향에 대해 상징적으로 말하는 것이다.

해방신학을 적절하게 이해하기 위해서 수백만의 라틴 아메리카 사람들이 살아가는 열악해져 가는 환경에 대해 심각하게 고려할 필요가 있다. 미주기구(Organization of American States) 페루 대사인 루이스 마르찬드(Luis Marchand)는 1979년에 라틴 아메리카 사람의 43 퍼센트가 극빈 상태에서 살고 있다고 보고했다. 적어도 매년 백만 명의 아이들이 부족한 의료적 돌봄과 영양실조로 인해 죽어가고 있다. 그 당시 1억의 라틴 아메리카 사람들이 문맹이었다. 그 중의 56 퍼센트가 15세 미만이었다. 그들을 위한 학교가 없었던 것이다. 1억 2,500만에서 1억 3,000만 명의 라틴 아메리카 사람들이 먹을 물을 공급받지 못하고 있고, 1억 5,000만 명의 라틴 아메리카 사람들이 오물처리 시설 없이 살고 있다. 적어도 인구의 20 퍼센트가 겨우 연명하고 있다. 그들이 아직도 살아 있다는 것은 기적이다.⁵⁰⁾

이 대부분이 오늘날도 미국 남쪽 경계선 아래의 현실이다. 1987년 8월 10일에 과테말라에서 널리 읽히는 신문인 “자유언론”(Prensa Libre)을 통해 발표된 통계에 따르면, 중앙 아메리카 국가 인구의 40 퍼센트가 극빈 상태로 살아가는 것이다. 그들은 간신히 생존하고 있는 것이다. 이것은 중앙 아메리카의 빈곤율 중 가장 높은 수치이다. 50 퍼센트 이상의 사람들이 문맹이다. 거주 인구 비율당 초등학교 등록률이 라틴 아메리카에서 가장 저조하다. 경제적 이유로 인해 겨우 25 퍼센트의 어린이들만이 초등학교를 끝마칠 수 있다. 초등학교를 졸업한 어린이들의 전부가 고등학교 과정까지 마치는 것이 아니다. 단지 고등학교

49) Hugo Assmann, *Teologia desde la Praxis de la Liberacion* (Salamanca: Ediciones Sigame, 1973), pp. 16-20, 23-25, 44, 76-89.

50) *Prensa Libre*, Guatemala, January 30, 1979.

에 등록된 아이들 중 36 퍼센트만이 졸업장을 취득하기 위해 공부를 마친다.⁵¹⁾ 1983년에 이 신문은 과테말라 어린이들 중 80 퍼센트가 영양부족 상태에 있다고 말했다.⁵²⁾

만일 당신이 중앙 아메리카에 가서 상류층 혹은 중산층 사람들과만이 아니라 민중들과 어울리게 된다면, 당신은 해방신학을 더 잘 이해할 수 있게 될 것이다. 만일 당신이 라틴 아메리카의 한 사람으로서 가난한 가정에서 태어나 양육된다면, 당신은 이 신학적 체계 배후에 있는 동기들에 대하여 더 깊은 이해를 갖게 될 것이다. 왜냐하면 사회 저변층에 속해 있는 대다수의 사람들 때문에, 해방신학은 라틴 아메리카 국가들과 소위 제3세계 전체의 미래에 강력한 영향력을 행사하게 될 것이다. 해방신학은 라틴 아메리카 전역에 걸쳐 여전히 인기가 있는 토론 주제이다.

해방신학을 평가함에 있어, 우리 라틴 아메리카 그리스도인들은 우리가 정말로 그리스도의 복음에 관심이 있는지 아니면 특정 정치체계에 관심이 있는지를 우리 자신에게 진지하게 질문해야만 한다. 우리가 수호하고 있는 것이 복음인가 아니면 자본주의인가? 혹은 우리가 신약성경의 기독교보다 더욱 사회주의에 열광하고 있는 것은 아닌가? 우리의 정치적 확신이 아마도 해방신학을 평가하는 데 있어 중요한 역할을 할지 모르는데, 왜냐하면 이것은 사회에 대한 마르크스주의 분석에 광범위하게 근거를 둔 일종의 정치신학이기 때문이다. 그러므로 보수주의자들에게는 바로 그들의 정치적 확신의 근거에서 해방신학을 거부하는 것이 당연하다. 반대로 미국이나 그 외 어느 곳이든지 자유주의적 경향을 가진 시민들이 제3세계 사회구조의 급격한 변화의 필요성에 대해 강조하고 있는 그 신학자들의 관점에 공감할 것 역시 당연하다.

우리 라틴 아메리카의 복음주의자들은 우리 사회의 현실에 대해 무관심해서는 안 된다. 오히려 고통 중에서 자유를 갈구하는 우리 이웃들과 우리 자신을 동일시할 것이 기대되고 있다. 그리고 전통적인 자본주의가 우리의 문제들을 해결해 줄 수 없다는 것을 인정해야만 한다. 그것은 일반적으로 말해서 라

틴 아메리카 사회에 있어서 부자들은 더 부유해지고, 가난한 자들은 더 가난해지도록 하는 것이다. 산업화는 새로운 문제들을 만들어 내고 있는데, 그것들은 우리 경제가 거의 완전하게 농업에 의존할 때 가지고 있던 문제들보다 여러 가지 면에서 아마도 더 해결하기 어려운 것들일 것이다. 하지만 우리는 또한 자본주의가 실패하고 있는 곳에서 오늘날 주장되는 바와 같이 사회주의는 성공할 것인가에 대해 질문할 권리를 가지고 있다. 라틴 아메리카의 보수적 복음주의자들은 오로지 개인에게 관심을 가져 왔고, 사람들이 처해 있는 구체적인 사회적 상황을 고려하지 않았다. 우리는 그들의 신체적이고 물질적인 필요에 진심으로 관심을 기울이지 않은 채 인간들의 영적인 요소에 관해서만 설교해 왔다. 우리는 무덤 이 편에 있는 현재의 삶과 관련되어 있는 하나님의 계획의 총체성에 대하여 선포하지 않고 천국과 지옥에 관해 설교를 해 왔다. 우리는 개인들이 가지고 있는 죄성에 대하여 회개를 촉구해 왔지만, 전체 사회가 가진 죄악들에 관해서는 그렇지 못했다. 우리의 메시지는 부유한 계층, 정부, 군대의 특권층 사람들에게는 위협이 되지 못해 왔다.

우리 라틴 아메리카의 보수주의적 복음주의자들은 '좋은 사람들'로 알려져 왔다. 그것은 정치적 사건들에 개입하지 않고 사람들로 하여금 이 세상에서의 더 나은 삶의 가능성에 관하여 깨달도록 하지 않았기 때문이다. 독재자들은 우리를 좋아했고 중앙 아메리카 경우에 있어서는 심지어 우리를 보호했는데, 그것은 우리의 정치에 대한 비개입 때문이었다. 물론 정치에 대한 비개입 역시 하나의 정치적 선택인데, 그로 인해 우리는 라틴 아메리카 사회의 기존상황(status quo)을 보존하는 데 기여해 왔다.

현재 해방신학과 더불어 역사의 진자(振子)는 좌익으로 움직였다. 우리는 진정한 그리스도인이 되기 위해 가난한 자들에게 관심을 가져야만 하고 그들을 위해 기꺼이 무엇인가 해야만 한다는 말을 듣고 있다. 또한 우리는 가난한 자들 가운데 있는 예수님을 발견해야만 하며, 복음 안에는 정치적 행동이 포함된다. 우리는 압제받는 자들과 우리 자신을 일치시켜야만 하며, 압제자들과 싸워야만 한다. 하나님은 역사 안에서 가난한 자들을 위해서 부자들에게 대항하여 행동하고 계신다. 교회의 선교는 사회적 구조들을 변혁시키는 것을 도움으로써 사회주의를 통해 이 땅에 하나님 나라를 세우는 과정 가운데 참여하는 것이다.

51) Ibid., August 10, 1987.

52) Ibid., June 29, 1983.

미래는 그리스도인의 생각과 행동을 위해 언제나 열려 있다. 우리는 인류의 경제적·사회적·정치적 해방을 위해 투쟁한다고 주장하는 어떠한 혁명운동 안에서도 하나님의 손을 볼 수 있어야만 한다는 말들을 듣게 된다.

우리 라틴 아메리카 복음주의자들은 사회·경제 현실을 보지 않으려고 회피해서는 안 되며, 또 기독교 신앙과 사회적 책임을 이분법적으로 구분하지 말고 성경적 관점으로부터 해방신학에 접근해야만 한다. 우리의 최고의 권위는 기록된 하나님의 말씀에 있어야만 한다. 어떤 이데올로기나 인간사교의 체계, 또는 사회·정치 운동도 불완전하며 가변적인 것이다. 하지만 하나님의 말씀은 완전하며 영원히 존재한다. 만일 우리가 우리의 복음주의적 유산에 충실하다면, 우리는 라틴 아메리카의 사회문제에 대해 하나님께서 처음부터 마지막까지 말씀하시도록 할 것이다.

2) 해방신학의 직접적인 기원

어떤 점에서 해방신학은 특별히 제2차 세계 대전 이후부터 로마 가톨릭 교회 안에서 일어나고 있는 대격변의 결과이다. 이 교회는 지배층에게 봉사해 왔었고, 일반 백성은 정치적으로나 사회적으로 교회에 등을 돌리고 있었다. 라틴 아메리카 백성들 정신과 마음 속에서 가톨릭주의는 기반을 상실해 가고 있었다. 여기서 좌익 이데올로기들은 그들이 선전할 수 있는 아주 비옥한 토양을 발견하였다. 동시에 어떤 교회 지도자들은 소위 라틴 아메리카의 기독교화가 미완성의 과제였다는 사실을 깨닫기 시작하였다. 로마 가톨릭 교회는 이 대륙에서 그 역사상 가장 위태로운 순간 중 하나에 직면하게 되었다.

우호적인 인물인 교황 요한 23세가 등장하여 세계대전 이후의 세상이 요구하는 교회변혁을 가져오기 위해 제2차 바티칸 공의회를 소집하기로 결정을 내렸을 때는 바로 그러한 어려운 순간일 때였다. 그 공의회는 로마 교회의 독특한 교리에 있어서는 근본적인 변화를 가져오지 못했지만, 가톨릭주의에 있어 현재 일고 있는 갱신의 바람을 주입시켰다. 이러한 갱신의 두 가지 예는 가톨릭 교회가 다른 교회들과 종교들을 향하여 문을 열었다는 것과 사회·경제 문제들에 대한 새로운 태도를 갖게 되었다는 것이다.

제2차 바티칸 공의회 이후의 편은 1968년 콜롬비아 메데인에서 개최된 라틴 아메리카 주교 회의였다. 공의회 이전의 가톨릭 보수주의와 대조적으로 메데인 회의는 라틴 아메리카의 저발전 문제들과 관련하여 좌익으로 방향을 선회하는 듯이 보였다. 의식적으로 또는 무의식적으로, 주교들은 라틴 아메리카 가톨릭주의 심장에 해방주의적 신학의 자유로운 표현에 대해 문을 개방하고 있었던 것이다. 해방신학이 특히 메데인 회의 직후부터 자신을 명백히 드러내기 시작했다는 것이 학자들 간의 일치된 의견으로 보인다.

우리는 이미 이 장에서 해방신학이 유럽 철학과 신학에 깊은 뿌리를 가지고 있음을 시사했다. 칼 마르크스의 영향은 현저하다. 또한 J. B. 메츠, 위르겐 몰트만과 같은 유럽 신학자들은 이 사상체계에 영향을 미쳤다. 그러나 해방신학자들은 이러한 유럽 신학자들의 신학 작업과 관련하여 비판적인 입장을 취한다. 예를 들어, 그들은 유럽적 정치신학이 현재 상황에 대한 분석에 있어 부족하고 라틴 아메리카 현실에 들어맞지 않는다고 보고 있다.⁵³⁾ 유럽 신학자들과 라틴 아메리카 신학자들 사이에는 해방을 갈망하도록 만드는 신학을 형성하는데 있어 연관성과 결렬이 모두 존재한다. 해방신학의 급진주의는 우리 국민이 살고 있는 압제의 상황에 대한 인식과 인간을 비인간화시키는 체제를 분쇄해야 한다는 필요에 대한 인식들로부터 탄생했는데, 그것은 발전 모델을 거부한다.

해방신학의 주요한 특징들 중 하나는 라틴 아메리카 사회 문제들에 대한 깊은 연구를 위해 기울이고 있는 저술가들의 노력이다. 그 목적을 위해 그들은 사회과학을 활용한다. 동시에 그들은 칼 마르크스의 경제 사회 분석을 신봉하고 있으며, 마르크스의 사상을 라틴 아메리카의 구체적 상황에 적응시키는 것이 필요하다고 인정하고 있다. 그들은 저발전이 가난한 나라들이 부유한 나라들에 경제적으로 종속된 것의 산물이라고 결론을 내린다. 부유한 나라들의 발전은 가난한 나라들의 저발전에 의존하고 있다.

종속이론은 해방신학에 있어 라틴 아메리카의 문제에 대한 해답으로서 발전주의를 전적으로 거부하는 데 동반자 역할을 한다. 그들에게 있어 발전주의

53) Hugo Assmann, *Opresion-Liberacion, Desafio a los Cristianos* (Montevideo: Tierra Nueva, 1971), pp. 39-40, 115-22.

란 부정적 함축을 가지고 있다. 그것은 개혁주의, 현대화와 동의어가 되고 있으며 문체의 뿌리를 공격하지 않는 것을 의미한다. 그들은 1960년대 초의 발전을 위한 동맹(Alliance for Progress)을 완전히 실패한 것으로 본다. 그들은 자본주의적 문화를 라틴 아메리카 발전을 위한 모델로 보는 사상을 거부한다. 발전주의는 경제 생산의 자본주의적 체계와 우리 사회가 구성된 방법으로 인해 실패가 예정되어 있다고 해방신학자들은 말한다. 결과적으로 필요한 것은 발전이나 진보가 아니라 오히려 혁명인데, 그것은 라틴 아메리카에 있어 급격한 사회구조 변혁과 사회주의를 건설하는 것을 의미한다.

아르헨티나의 가톨릭 지식인인 엔리케 듀셀(Enrique D. Dussel)은 라틴 아메리카 신학의 발전에 있어 최근 세 시기를 묘사하고 있다. 첫 시기에는 라틴 아메리카 신학교와 신학대학의 교수들이 유럽으로 공부를 하러 갔다. 두 번째 시기의 연구 과제는 라틴 아메리카의 현실을 심도 있게 연구하는 목적에 맞추어졌다. 그 시기의 초점은 신학적이라기보다는 사회학적인 것이었다. “그 세 번째 단계는 즉 신학의 ‘탄생’인데, 그것은 라틴 아메리카 ‘안에서’ (in)가 강조된 신학도 아니고 라틴 아메리카의 사회지학적(sociographical) 주제들을 ‘다룬’ (with) 신학도 아닌 ‘라틴 아메리카 사람들의’ (Latin American) 신학으로서, 그 단계는 오로지..... 정치적 관계들로..... 드러날 때 오게 될 것이다.”⁵⁴⁾

듀셀에 의하면, 해방신학은 지배자와 압박 당하는 자의 변증법적 관계가 이해되었을 때 나타나게 되었다. 그러한 방법으로 교회는 보수주의로부터 자유주의로 발전하였고, 거기서 발전주의로 마침내 자신을 ‘해방의 태도’에 개방하게 되었다. 유럽 정치신학과 라틴 아메리카 해방신학 간의 가장 중요한 차이점들 중 하나는 지배자와 압박 당하는 자 사이의 변증법적 관계를 국제적 차원에서 보는 두 번째 운동의 관점이라고 듀셀은 말한다.⁵⁵⁾

해방신학의 형성기에는 몇몇 가톨릭 신학자들과 ‘라틴 아메리카의 교회와 사회’ (Iglesia y Sociedad en América Latina: ISAL)라고 하는 개신교 에큐메니칼 운동과의 어떤 협력이 존재했었다. ISAL 운동의 사상을 형성해 나가는

데 도움을 준 한 요소는 가톨릭과 개신교 간의 대화였다. 동시에 그 대화는 라틴 아메리카 해방신학의 발전에 개신교가 일정한 공헌을 하도록 허용하였다.⁵⁶⁾ 그러나 해방신학은 기본적으로 라틴 아메리카 로마 가톨릭주의의 산물이다. 1971년에 페루의 리마에서 구스타보 구티에레스가 현재 유명해진 그의 책 『해방신학과 그 전망』(Liberation Theology: Perspectives)을 출간했다.⁵⁷⁾ 구티에레스는 ‘해방신학의 조직가’ (systematizer)라고 불린다.

3) 해방 신학의 방법론

구스타보 구티에레스는 자신이 새로운 신학적 주제들을 다루는 것이 아니라 ‘신학함의 새로운 길’을 제시하고 있다고 설명하고 있다. 세군도 갈릴레아는 신학함에는 세 가지 길이 있다고 말한다. (1) 성서에 대한 영적 연구(여기서는 경건을 강조한다). (2) 조직적 또는 과학적 신학으로, 갈릴레아에 의하면 그것은 거룩한 계시의 연구에 있어 신앙과 이성을 관련시키려는 시도이다. (3) 목회적 신학으로서 그 출발점은 교회, 목회사역, 그리스도인의 사회적 행동, 교회가 선교를 수행하는 사회적 상황이다.⁵⁸⁾ 해방신학은 이 마지막 범주에 속한다. 그것은 사회적 상황(social context)으로부터 성경 본문(biblical text)으로 접근해 간다. 우고 아스만은 확인하고 있다.

우리는 ‘해방신학’이 역사의 그 모든 긴장과 구체적인 복잡성 속에서의 현재 역사적 실천(present historical praxis)에 대한 비판적 성찰로 이해되어야만 한다는 것을 잊지 말아야 한다. 반복하건대 ‘본문’은 우리의 상황이며, 그것이 우리의 “우선적인 신학적 준거점이다.” 이제 ‘거룩한 본문과 함께 작업을 하는’ 주석가들의 전통적인 관점은 더 이상 충분치 못하다. 왜냐하면 우리는

56) Assmann, *Teologia desde la Praxis*, p. 79.

57) Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, trans. and ed. Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, NY: Orbis, 1973).

58) Galilea, pp. 14-16.

54) Enrique D. Dussel, pp. 244-45.

55) Ibid., p. 245.

‘오늘날의 현실과 함께 작업하는 것’을 원하기 때문이다.⁵⁹⁾

어떤 마르크스주의적 전제들의 도움을 받아 사회학적으로 분석된 상황이 신학적 성찰을 위한 출발점이다. 아스만에게 있어서는 인문과학의 빛 아래서 라틴 아메리카의 현실을 분석한 것이 성경 주해보다 더욱 중요하다. 이러한 과학들이 성경 본문으로 하여금 말하게 하고, 그것을 구체적 상황에 적용하도록 할 뿐 아니라, 그것의 근본적인 의미를 결정해 준다. 성경은 사회과학의 규칙과 해방적 실천에 자리를 양보해야만 한다.⁶⁰⁾ 아스만은 사회과학에 의해 제공되는 분석적 도구들조차도 ‘이데올로기적 전제들을 쉽사리 은폐한다’는 것을 인정한다. 이것이 그로 하여금 어떠한 신뢰를 할 수 있는 기준을 갖지 못하도록 한다. 그러나 그는 하나님의 말씀에 복종함으로써가 아니라 자신이 투신하고 있는 해방의 실천 노력에서 찾고 있는데, 그것은 그 자신의 기준으로 창안한 것이다. 결국 그의 정치적 이데올로기와 사회·정치적 행동은 그가 선포하게 될 신학의 종류를 결정짓는다.

해방신학은 우리 대륙의 사회·경제·정치적 현실에 대한 ‘과학적 분석’과 함께 출발한다. 그것은 기존의 신학적 또는 윤리적 원리들에 대하여 의문을 제기하면서 ‘사회로부터 신학으로’ 가는 운동이다. 우리 복음주의자들은 해방신학에 의해 이루어진 사회분석이 현실과 조화가 되는지, 그 중에서도 이 분석이 인간성에 대한 성경적 개념과 일치하는지를 질문해야만 한다. 마르크스주의 옹호자들이 ‘과학적’이라는 수식어를 사용한다고 해서 우리는 사회정의에 대한 마르크스주의적 분석 앞에서 사고를 멈추어서는 안 된다. 마르크스적 교조주의는 과학적 영역에서 의문이 제기되어 왔으며 마르크스주의적 축소주의는 라틴 아메리카의 전체 문제를 설명해 주지 못하고 있다.

사회과학에 대한 지나친 강조로 인해 해방신학이 ‘사회과학주의’라고 불리는 데 대한 답변으로서 갈릴레오는 신학이 언제나 보조적으로 과학을 사용하여 왔다고 지적한다. 예를 들어 철학은 과거에 신학자들에 의해 광범위하게 사

용되었다.⁶¹⁾ 그러나 우리가 해방신학을 읽다 보면 사회과학이 단지 해방신학자들의 손에 들려져 있는 도구가 아니라, 한 사람의 사고체계의 지배적 요소라는 것을 발견하게 된다. 그 기본적 전제들은 성경적이 아니라 사회학적이다. 이 비판은 라틴 아메리카 해방주의가 신학이 아니라 사회학이라고 말해야 한다는 것을 의미하지는 않는다. 그 사고체계가 철학을 비롯한 다른 학문에 광범위하게 영향을 받은 산물이라고 할지라도 우리는 그것을 ‘자유주의 신학’(liberal theology)이라고 부르고 있다. 우리는 자유주의에 대해 심각하게 동의하지 않지만, 우리는 그것을 ‘자유주의 신학’이라고 부른다. 해방신학자들은 자신들의 생각이 사회상황으로부터 성경 본문으로, 사회학으로부터 신학으로 가고 있음을 인정함에도 ‘사회학을 하는 새로운 길’이라고 하지 않고 ‘신학함의 새로운 길’이라고 부르고 있다.

해방신학의 출발점은 단지 사회학적 분석과 신학적 성찰만이 아니다. 그것은 또한 압제자들로부터 가난한 자들을 해방하기 위한 투쟁에 참여하는 것이다. 오늘날 라틴 아메리카에서 신학을 하기 위해서는 해방의 실천 속에서 가난한 자들 편에 서는 것이 필수적이라고 해방신학자들은 주장한다. 실천이 성찰 이전에 온다. 신학은 해방의 드라마에서 ‘두 번째 행동’이다. 혁명적 실천이야말로 해방신학의 출발점이다. 행동은 최상의 성찰이다.

해방신학에 있어 해석학적 규범은 무엇인가? 구티에레스는 해방신학이 신앙의 빛에 비추어, 또는 복음의 빛 아래 실천을 성찰하는 것이라고 했다. 아스만은 ‘해방의 역사적 실천에 대한 비판적 성찰’이 신학이라고 확인하고 있는데, 왜냐하면 그것이 ‘신앙의 빛’ 혹은 ‘하나님 말씀의 빛’ 안에서 수행되고 있기 때문이라는 것이다.⁶²⁾

해방신학자들은 자신들이 만들어 낸 사회 신학적 틀에 성경적 옷을 입히기 위해 노력하고 있다. 성경적 주제들, 예를 들어 구원, 출애굽, 새로운 인간, 정의, 사랑, 하나님의 왕국, 그리고 소망과 같은 것들이 하나님의 특별 계시 안에

59) Assmann, *Opression - Liberacion*, p. 141.

60) Ibid., pp. 67-68.

61) Galilea, pp. 17-18.

62) Hugo Assmann, *Theology for a Norad Church*, trans. Paul Burns (Maryknoll, NY: Orbis, 1975), p. 62.

서 주어진 해방의 모델들로서 계속 반복되고 있다. 이러한 개념들을 설명하기 위한 해석학과 그것을 라틴 아메리카 현실에 적용하는 것에 대해서는 물론 여전히 의문의 여지가 있다.⁶³⁾ 복음주의적 해석학의 관점에서 저울에 재어 볼 때 해방주의는 부족함이 드러난다.

우리 복음주의자들은 또한 하나님의 계시에 대한 가톨릭적 개념에 대해 동의하고 있지 않다. 그들의 개념은 프로테스탄트주의가 가진 것보다 매우 광범위하다. 가톨릭주의에 따르면 교회를 위한 규범적 계시는 66권 이상으로 구성되어 있는 성경뿐 아니라 전통을 포함하고 있다. 계시에 대한 생각은 가톨릭 해방신학자들과 복음주의자들 간의 대화에 이미 심각한 문제가 되고 있다.

더구나 성경적 영감에 대한 제2차 바티칸 공의회 개념이 보수적 복음주의자들만큼 높지 않다는 것은 잘 알려져 있다. 전위적 가톨릭 신학자들은 성경의 권위보다 합리주의적 비평의 명령에 더욱 가까이 순복하는 듯이 보인다. 로마 가톨릭주의가 복음주의자들이 성경에 대해 가지고 있는 것과 같은 똑같은 관점을 지니지 않고 있다는 것은 분명한 사실이다.

우고 아스만에게 있어서는 성경도, 신학도, 인문과학도 확실한 기준의 근거가 아니다. 해방신학자들을 위한 해석학적 기준은 기록된 하나님의 말씀 안에서, 즉 성경 안과 그 자체에서 발견되는 것이 아니다. 오히려 최종적 기준은 해방적 실천 또는 그러한 실천을 일으키는 이데올로기이다. 우리에게 해방의 투쟁에 있어 가난한 자들과 일치시키는 과정에서 신학하는 것이 기대되고 있다. 하지만 실천 그 자체는 역시 최종적 기준을 제공하지 못한다. 해방신학자들에 의해 승인된 이데올로기에 의해 제공된 것들 외에는 거기에는 이미 세워진 어떠한 규범이나 기준이 없다. 해방신학은 과정 중에 있는 신학이다. “여행자여, 거기에는 어떠한 길도 없다. 길은 당신의 걸음에 의해 만들어지고 있다.” 구티에레스는 진정한 해방신학은 압제받는 자들이 사회 안에서 자유롭게 말할

수 있을 때, 그리고 하나님 백성의 교제 안에 참여하게 될 때 나타나게 될 것이라고 말하고 있다.⁶⁴⁾

4) 해방신학의 몇 가지 근본적인 주제들

해방신학에 대한 개괄적 묘사와 평가를 하면서 이 사상체계에 여러 모로 뒤섞여 있는 근본적인 기독교 교리를 깊게 다룬다는 것은 불가능하다. 그러나 적어도 해방주의와 관련된 인간론·구원론·기독교론·교회론·종말론에 관한 것들을 하나님 말씀에 비추어 언급하는 것이 필요하다고 본다.

① **인간론(Anthropology)**: 해방신학자들은 인류가 하나님에 의해 창조되었음을 부인하지 않는다. 죄로 인해 인류가 하나님으로부터 소외되었고 매우 특별한 방법으로 자신들의 동료 인간들로부터 소외되어 있다는 것도 인정한다. 하지만 그 강조점은 죄악된 개인이 아니라 악한 사회구조들에 놓인다. 구티에레스는 해방신학이 관심을 갖고 있는 죄에 관해 다음과 같이 설명한다.

그러나 해방적 접근에 있어 죄는 일종의 개별적·사적·내면적 실재로 간주되지 않는다. 이러한 관점은 우리가 살고 있는 기존 질서에 도전하지 않는 단지 ‘영적’ 구속(救贖)의 필요만을 강조해 왔다. 죄는 일종의 사회적·역사적 사실이며, 사람들 관계 사이에 형제애와 사랑의 결핍, 하나님과 그리고 다른 사람들과의 우정의 파괴로 간주되는 데 따라서 그것은 내면적이고 인격적인 분열이라고 할 수 있다. 우리가 죄를 이러한 방식으로 볼 때, 죄의 집단적 차원들이 재발견된다..... 죄는 억압적 구조들 안에서 사람이 사람을 착취하고 지배하며 다른 인종과 사회계층들을 노예로 삼는 곳에서 명백해진다. 그러므로 죄악은 근본적인 소외의 현상으로서, 불의와 착취가 뿌리를 내린 상황에서 나타난다.⁶⁵⁾

63) J. Mervin Breneman O., “El Exodo como tema de Interpretacion Teologica,” *Liberacion, Exodo y Biblia* (Miami: Editorial Caribe, 1975), pp. 11-52. Andrew Kirk, “La Biblia y su hermeneutica en relacion con la teologia protestante en America Latina,” *El Debate Contemporaneo sobre la Biblia* (Barcelona: Ediciones Evangelicas Europeas, 1972), pp. 155-213.

64) 구스타보 구티에레스는 이러한 생각을 그의 책 『해방신학』의 거의 마지막 부분에서 언급하고 있다.

65) Ibid., pp. 175-76.

해방신학자들은 모든 인류의 죄인 됨의 교리를 간과하는 경향이 있다. 그들은 자본주의 체제, 국제 및 국내 식민주의, 부유층, 국가 안보의 논리를 핑계로 외국 및 국내 지배층들이 인민을 착취하는 것을 용인하는 군부와 시민 통치계급을 강력하게 비난한다. 그들의 주장을 읽다 보면 우리는 부자들은 단지 그들이 부자이기 죄인들이며, 가난한 자들은 단지 그들이 가난하기 때문에 의롭다는 인상을 받게 될 것이다.

거기에는 죄악의 영원한 결과나 의로우신 하나님 앞에서 압제 당하는 자들의 책임에 대하여는 관심이 없는 것처럼 보인다. 하나님 앞에서는 부자이든 가난뱅이든, 지배자이든 압제 당하는 자이든 “의인은 없나니 하나도 없다”는 것과 그 누구도 하나님의 거룩한 의(義)에 도달할 수 없다는 사실이 간과되고 있다.

로마 가톨릭 사상에서 그렇듯이 해방신학 안에서 인간의 전적 타락의 교리가 설 자리가 없다는 것은 자연스럽다. 인간은 예측되어 있지만 그들의 노예 상태를 인식하지 못할 만큼은 아니라는 것과 그들을 억압하고 있는 세력으로부터 자신들을 해방시킬 수 있다고 믿는다. 구티에레스는 사람들이 자신들의 손으로 세계를 형성시킬 수 있는 새로운 시대에 진입하고 있음을 인식하고 있다고 말한다. “우리는 인간 현현(顯現)의 언저리에 서 있다.”⁶⁶⁾ 신 현현(theophany)–주님의 재림–을 기다리는 복음주의자들의 기대와는 반대로 구티에레스는 인간성의 영광스러운 나타남, 일종의 ‘인 현현’(anthrophaney)을 기대하고 있는 것이다.⁶⁷⁾

해방신학자들이 ‘새 사람’에게 관심을 가진다는 것은 인류가 그들이 될 수 있고 되어야만 하는 상태에 있지 못하다고 그들이 인정한다는 것을 의미한다. 이 주제는 성경에 친숙한 사람들에게는 전혀 새로운 것이 아니다. 그러나 우리 라틴 아메리카 복음주의자들이 복음으로 말미암아 완전히 ‘새 사람’으로 변화되는 약속에 관하여, 그리고 이러한 약속이 오로지 유일한 이상적인 사람, ‘인간이신 그리스도 예수’ 안에서 실체가 될 수 있다는 것에 대해 더욱 강력하고

66) Ibid., p. 213.

67) Ibid.

끈질기게 선포하지 못하고 있다는 것은 슬픈 일이다.

② **구원론(Soteriology)**: 구스타보 구티에레스는 창조사역은 구원의 첫 번째 행위였다고 단언한다. 하나님은 인류를 그의 자녀가 되도록 창조했다. 구원은 또한 자연과 사회의 변혁과도 연관이 있다. 인류는 그 구원의 과정에서 하나님과 협력한다. 사회는 정치적 행동이라는 수단에 의해서 변혁된다. 구티에레스에 의하면, 구원은 역사 내재적(intrahistorical)이다. 그것은 지금 여기서, 즉 이 세상과 현재에 일어나는 사건이다. 그것은 역사 안에서 일어나고 있는 실재이다. 두 가지 역사, 즉 하나는 거룩하고 다른 하나는 세속적인 것이 있어서 서로 나란히 존재하든지 아니면 서로 관계를 맺든지 하는 것이 아니라, 오로지 하나의 역사가 존재할 따름이다. 하나님과 인류는 역사 안에서 함께 일한다.

구원이란, 구티에레스에 따르면, 질적인 것이다. 양적인 강조는 숫자적인 관심(얼마나 많이 그리고 누가 구원받았는가)과 관련이 있다. 질적 강조는 거룩한 것과 세속적인 것 사이의 구별을 파기한다. 그것은 우리의 구원을 죽음 이후의 세상에 속한 개념으로 이해하는 경향을 거부한다. 그것은 인간들을 총체적으로 본다. 그리고 그것은 구원이 보편적이라는 사실을 강조하고 있다.

사람은 그가 자신을 하나님과 이웃을 향해 열어 놓음으로써 구원받는데, 비록 그가 그렇게 하고 있다는 것을 분명히 인식하지 못해도 그렇다. 이것은 모든 사람, 기독교인과 비기독교인에게 똑같이 타당한 것이다. 모든 사람 안에 있는 은혜의 존재–그것을 수용하든지 거부하든지–에 관해 말하는 것은 한편으로 기독교적 관점에서 인간 행동의 근원에 대해 평가한다는 것을 의미한다. 우리는 더 이상 세속적인 세상에 대하여 당연하게 말할 수 없다.⁶⁸⁾

구티에레스는 그가 어떤 사람이든지 하나님의 성전이라고 말했을 때처럼, 보편적인 용어로 해석될 가능성에 자신을 열어 놓는 다른 주장들을 하였다. “성전 밖에 놓여져 있는 ‘세속’이란 더 이상 존재하지 않는다.”⁶⁹⁾ 해방신학의

68) Ibid., p. 151.

69) Ibid., pp. 151, 194.

강조점들은 회개치 않는 자에 대한 심판보다 오히려 모든 사람의 구원에 놓여져 있다. 왜냐하면 더 이상 세속이란 존재하지 않기 때문이다.

구원은 종말론적이다. 하나님의 왕국에 대하여 다루는 그 부분에서, 우리는 구원의 측면에 있어서 역사 내재적 미래에 관해 비평을 해야만 할 것이다.

구티에레스는 구원을 기독교론적이라고 밝히고 있다. 빈곤과 착취에 대항하는 투쟁은 이미 구원하는 행위의 일부분이다. 그리고 그리스도의 사역은 “이러한 운동의 한 부분을 형성하고 있으며, 그것이 완전히 이루어지도록 만든다.”⁷⁰⁾ 그럼에도 불구하고 주요 강조점은 그러한 사회와 새로운 사람을 창조하기 위해 인류가 적극적으로 참여하는 것에 주어진다.

구원은 하나님의 일이며 동시에 인간의 일로서 믿음과 행위의 공동 작용이다. 이러한 개념은 로마 가톨릭의 구원론과 다르지 않은데, 그것은 구티에레스가 그의 구원에 관한 일원론적 논제를 주장하도록 매우 잘 도와주고 있다. 구원은 사회적이며 보편적이고, 역사 내재적이며 종말론적이고, 기독교론적이며 인간적이다. 죄인의 구원에 있어 그리스도의 희생의 구속적 의미와 성령과 하나님 말씀의 사역에 대해서는 충분한 관심이 주어지고 있지 않다. 하나님을 향한 회개나 구원을 얻기 위한 믿음에 관해서는 전혀 강조가 없다. 복음주의자들로서는 중생의 교리가 존재하지 않는다는 것을 뚜렷하게 파악하게 된다. 구티에레스의 역사철학은 다른 해방신학자들과 마찬가지로 세상 안에서 움직이고 있는 마귀들의 세력에 대해 고려하고 있지 않다. 이러한 세력들은 창조주의 목적과 인류의 최선의 노력에 대해 반대하고 있다. 해방신학에서 두드러지는 것은 하나님의 행동이 아니라 인간의 행동이다.

③ **기독교론(Christology)**: 나사렛 출신 인간 예수는 이 장에서 살펴보고 있는 해방 신학자들의 기독교론을 위한 출발점이며 특별한 관심의 초점이다. 그들의 기독교론은 ‘위로부터’ (from above)가 아니라 주로 ‘아래로부터’ (from below)이다. 다른 말로 하자면, 그들은 그리스도의 신성보다도 인간성에 더욱 관심을 갖는다. 그분의 신성에 대해서는 분명하고 강력한 선언이 없다. 존 소브리노는 양자론(adoptionism)적 기독교론에 자신을 노출시키고 있다는 의심을 받고 있

다.⁷¹⁾ 이러한 의심에 대한 그의 답변으로서 소브리노는 ‘그리스도의 실재 자체’에 대해 강조하지 않지만, 시간이 흘러감에 따라 교회에 대한 인식을 갖게 되고 있다.⁷²⁾

해방신학자들은 현대 본문비평의 의견들을 무조건적으로 받아들이고 있는 듯이 보인다. 레오나르도 보프의 경우, 그리스도의 신성에 대한 믿음은 1세기 그리스도인들의 부활의 빛에 비추어 본 기독교론적 성찰의 한 산물이다. 이러한 기독교론적 성찰과 신학화 과정의 정점은 나사렛 예수가 하나님의 유일한 독생자라고 믿었던 헬라적 기독교인들에 의해 도달하게 되었다. 따라서 신약성경이 그리스도의 신성에 대해 말할 때 그것은 헬라적 기독교인들의 믿음의 반영일 뿐 신약성경에 나타나는 다른 전통들의 믿음과 반드시 같다고 말할 수는 없다는 것이다. 신약성경은 계시와 하나님의 영감으로 된 자료라기보다 인간적 성찰의 산물이라는 것이다.

해방신학은 하나님의 아들의 지상사역에 대해 커다란 관심을 보이는데, 그것은 그의 ‘정치적 세계와의 관계’를 강조하기 위함이다.⁷³⁾ 구티에레스는 예수가 살았던 때의 정치적 상황과 그에 대한 태도에 특별한 관심을 갖는다. 그는 그리스도의 사역이 정치적 측면을 지녔었다고 강조한다. 그는 예수와 열심당원들 사이의 차이점과 공통점을 본다. 예수는 권력 있는 유대인들에 대하여 정치적으로 반대했는데, 그러한 이유들이 산헤드린으로 하여금 그를 종교적이고도 정치적인 이유로 정죄하게 만들었다는 것이다. 예수의 존재, 메시지 그리고 태도가 정치적 함축을 지녔다는 것은 물론 부인할 수 없으나 오늘날 이들이 말하는 정도는 아니었다.

소브리노나 보프는 예수가 자기 자신에 관하여 설교하고자 오신 것이 아니라 하나님의 왕국을 선포하고자 오셨다고 주장한다. 하나님 왕국의 선포는 로마 제국의 권력에 대한 일종의 도전으로 해석될 수도 있었다. 왕국이라는 단어

71) “New Debate Over Jesus’ Divinity,” *Time*, February 27, 1978.

72) Jon Sobrino, *Jesus en America Latina* (Santander, Spain: Sal Terrae, 1982), pp. 47, 80.

73) Gutierrez, pp. 225–32.

70) Ibid., pp. 158–60.

는 많은 정치적 의미를 지니고 있다. 소브리노에 따르면, '갈릴리에서의 위기' (Galilean Crisis)가 오기 전, 그의 사역 첫 단계에서 예수는 하나님의 왕국이 가까이 왔다고 선포하였다. 그러나 '갈릴리에서의 위기'가 왔을 때, 예수는 그가 전에 이해하였던 선교를 수행함에 있어 실패하였음을 깨닫게 되었다. 이 위기의 결과 그의 사역에는 중대한 변화가 생기게 되었다. 이제 그는 자신을 여호와의 고난받는 종으로 소개하게 되었다. 동시에 하나님의 왕국은 우주적이고도 급진적인 것이 되었다. 거기서 유대 정통주의와의 결별이 생겼다. 왕국의 기준이 예수 자신이 된 것이다. 즉 정통교리가 아니라 '정통실천' (orthopraxis)을 통해서 그의 왕국에 들어갈 수 있는데, 그러기 위해서는 모든 위협스러운 사회적, 개인적, 그리고 정치적인 함축들이 연관된 예수를 따라야(following Jesus) 하는 것이다.⁷⁴⁾

예수가 하나님의 왕국을 확장하기 위해 하였던 사역에 정치적인 의미가 포함되어 있었음에도 불구하고, 그가 팔레스틴의 정치적 세력을 장악하기 위한 당파적 투쟁에 끼어 들지 않았다는 것은 아주 중대한 의미가 있다. 그는 자신의 왕국을 세우기 위해 결코 폭력에 호소하지 않았다. 오늘날 어떤 해방신학자들은 오늘날 자유의 이름으로 원수들과 싸움으로써 원수에 대한 사랑을 나타내야만 한다고 주장하지만, 예수는 그런 방법으로 자신의 사랑을 나타내지 않았다. 우리는 특별히 급진적인 평화주의자가 되지 않고서도 해방신학의 주장에 심각한 의문을 제기할 수 있다. 성경본문을 가지고 얼마나 많은 해석학적 곡예를 부리든지 상관없이 예수가 그의 원수들을 그러한 방식으로 사랑하지 않았다는 것은 사실로 남는다. 그의 사랑은 오늘날 어떤 이들이 그렇게 의미를 부여하기 원하는 정치적 의미에서의 선동이 아니었다. 그는 당시 사회의 권력 구조를 폭력적 수단으로 뒤바꾸려고 시도하지 않았다.

보프에 의하면, 예수 자신은 그의 사역 초기에 죽음에 대하여 생각하지 않았다. 비록 모든 일에 있어 그가 아버지의 뜻에 기꺼이 순종하고자 했고 충성스러운 선지자가 기대해야만 하는 비극적인 최후에 대해 의식하고 있었다고 하더라도, 그는 죽음을 원치 않았고 그것을 추구하지도 않았다는 것이다. 그는 서서히

하나님의 왕국이 아니라 다가오는 메시아의 십자가 위에서의 죽음에 대해 경고하기 시작했다. 보프는 그리스도 죽음의 초월적인 의미(속죄, 화목, 칭의 등)를 명백하게 부정하지는 않으나 또한 그 죽음에 마땅히 돌려야 할 중대성을 모두 부여하지 않는다. 나가서 그는 이러한 의미가 거룩한 계시라기보다는 예수가 부활했다고 믿는 생각 아래 이루어진 인간적 성찰의 한 산물이라고 보고 있다.

여기서 인용된 라틴 아메리카 복음주의와 해방신학자들 간의 불일치는 정치적·교회적인 차원을 훨씬 넘어서고 있으며, 자본주의와 사회주의 간의 갈등을 초월한다. 그것은 기독교론의 경우에서 볼 수 있듯이 바로 우리 신앙의 근거들을 건드리는 것이다. 한편 우리는 해방신학을 하나님의 아들의 인격과 사역 간의 관계를 다룰 때 상실하기 십상이었던 균형을 회복하기 위한 도전으로 취할 수 있을 것이다. 예를 들어, 가르침과 실천에 있어서 우리는 그분의 신성을 강력하게 선포하기 위해 그분의 인성에 대해서는 충분히 강조하지 못했다. 또한 우리는 영적인 성질을 갖지 않은 인간적 필요의 영역에 있어 그분의 모범과 가르침들을 자주 간과해 왔다.

④ **교회론(Ecclesiology)**: 해방신학은 교회를 정의함에 있어서 교회가 사회적 문제들과의 관계에서 무엇을 하고 있는가에 따라 정의한다. 해방적 교회론의 틀 안에서 교회의 본질과 선교는 함께 간다. 가장 중요한 교회론적 질문은 극심한 가난과 사회적 불의가 존재하는 혁명적 상황에서 '오늘날 교회가 되다는 것은 무슨 의미인가?' 라는 것이다.

구스타보 구티에레스나 레오나르도 보프와 같은 해방신학자들은 교회의 보편성과 통일성 같은 교회의 본질과 관련된 주제들을 언급한다. 교회는 '구원을 위한 우주적/보편적 성사' (the universal sacrament)라는 것이 로마 가톨릭주의의 가르침이었다. 구티에레스는 교회의 성사성(sacramentality)을 교회가 '비중심성' (uncentering)의 의미를 가진 것으로 해석하고 있는데, 그것은 교회가 "구원의 배타적인 장소로 자신을 생각하던 것을 중단하고, 사람들을 위한 새롭고도 철저한 봉사를 향하여 새로운 방향을 잡아야 한다"는 의미이다.⁷⁵⁾ 우리는 구티에레스가 초자연적 질서로부터 자연적 질서를 분리하는

74) Sobrino, *Jesus en America Latina*, pp. 58, 93, 60.

75) Gutierrez, pp. 151, 194, 196-203, 256.

것, 또는 거룩한 것으로부터 세속적인 것을 분리하는 것을 반대한다는 것에 대하여는 이미 언급했다. 전통적인 ‘교회중심주의’를 극복하려는 그의 시도 속에는 이제 교회와 세상을 구분하던 선마저 아예 사라져 버렸다.

레오나르도 보프에 의하면 교회는 보편적 문제의 원인들, 예를 들어 라틴 아메리카의 경우에는 착취로부터의 해방과 같은 문제와 투쟁하게 될 때 보편적이 된다고 한다.⁷⁶⁾ 결과적으로 교회는 가난한 자를 위한 선택을 하게 될 때 그 보편성을 상실하지 않는다. 보프는 보편적 선교와 구체적 해방 사이의 연결을 보고 있다.

해방신학자들은 교회의 통일성을 사회적 현실과 분리하여 보지 않는다. 계급투쟁은 교회 자체를 분리시키는 현실이라고 그들은 말한다. 그러므로 진정한 형제애가 존재하는 보다 정의로운 사회를 이룩하기 위해 압제 당하는 계급의 편에 서는 것을 선택하지 않고서는 교회가 진정한 통일성을 나타낸다는 것은 불가능하다.

교회의 통일성과 같이 중요한 주제를 논함에 있어 해방신학이 진지한 성경적 석의를 사용하고 있지 않다는 것이 우리 복음주의자들에게 있어서는 큰 문제가 된다. 우리는 해방신학의 교회론이 그리스도의 대제사장적 기도(요 17)에서 나타난 것과 같은 근본적인 성경적 진리를 결여하고 있음을 본다.

교회의 선교와 관련해서 해방신학자들은 교회가 계급투쟁이 존재함과 압제자들을 대항하여 가난한 자들 편에 서야 할 필요성을 인정해야만 한다고 강력하게 믿고 있다. 교회는 사회적 불의에 고통받고 있는 사람들의 상황으로부터 말하기 위해 가난한 자들을 향하여 회심해야만 하며 가난하게 되어야만 한다. 오로지 착취당하는 계급들과의 연대 속에서 복음을 이해할 수 있고 이해시킬 수 있다는 것이다.

가난한 자들의 편에 서는 것이 교회의 선교를 완수하기 위한 첫 번째 단계이다. 그 다음 단계는 공개적으로 압제자들을 비난하는 것이다. 구티에레스는 선지자적 탄핵의 세 가지 특성을 제안한다. 첫째, 선지자적 탄핵은 세계를 망라

하는 ‘우주적’(global)인 것이다. 그것은 “모든 비인간적 상황....., 어쩌면 교회 자체가 기여해 온 신성시되는 모든 압제적 구조들을” 포함한다.⁷⁷⁾ 둘째, 선지자적 탄핵은 ‘근본적’(radical)이다. 그것은 불의와 압제의 원인들을 직접 공격한다. 셋째, 선지자적 탄핵은 ‘실천적’(praxiological)이다. 그것은 단지 말에서 그치는 차원에 머무르지 않는다.

선지자적 탄핵은 하나님 왕국에 대한 선포와 동반되어야만 한다. 이 메시지는 단지 영적이고 미래적인 것이 아니다. 그것은 일종의 ‘의식화’되고 ‘정치화’된 선포이다. 필연적으로 ‘의식화된’ 사람들은 자신들을 해방시키기 위해 정치적 방법들을 강구하게 될 것이다. 구티에레스가 교회는 “복음화함으로써 정치화시킨다.”라고 말하는 것은 놀라운 일이 아니다.

복음은 “불가피한 정치적 차원을 가진다.”⁷⁸⁾ 해방적 실천은 정치적 공백 상태에서 수행되는 것이 아니라 정치적 선택을 내포한다. 구티에레스와 다른 해방신학자들은 그들의 신앙을 위한 정치적 통로로서 사회주의를 선택하고 있다. 그들은 라틴 아메리카의 혁명적 운동이 해방신학에 의해 영감을 받은 독특한 형태의 사회주의를 생산해 낼 것을 희망하고 있다. 그들의 이상은 “거짓 화해와 겉치레 평등만이 존재하는 사회가 아닌 보다 정의롭고 자유로우며 인간적인 진정한 사회주의적 사회”이다.⁷⁹⁾

해방신학자들은 해방적 실천이 물리적 폭력의 지점까지 도달할 수 있다는 것을 인정하지만, 그들은 하나님의 보편적 사랑과 압제자들에 대한 폭력적 투쟁 사이에 모순이 있다고 보지 않는다. 왜냐하면 압제자들은 증오를 받아서는 안 되며 투쟁의 방법에 의해 사랑을 받아야 할 사람들이기 때문이다. 구티에레스는 다음과 같이 말한다.

한 사람은 압제자들을 그들의 압제자라는 비인간적 상황으로부터 해방시킴으로써 그들을 사랑하는 것이다. 즉 그들 자신으로부터 그들을 해방시키는 것이다.

77) Gutierrez, p. 267.

78) Ibid., pp. 269-70.

79) Ibid., pp. 274-75.

76) Leonardo Boff, *La fe en la periferia del mundo* (Santander, Spain: Sal Terrae, 1981), p. 145.

그러나 이것은 압제 당하는 자들을 위해 단호하게 선택하는 것을 제외하고는 성취될 수 없다. 즉 그것은 압제하는 계층에 대항하여 투쟁하는 것이다. 그것은 증오가 아닌 실제적이고도 효과적인 투쟁이 되어야만 한다. 이것은 복음이 말하는바 네 원수를 사랑하라는 명령이 주는 도전이다.⁸⁰⁾

만일 어떤 이가 구티에레스의 확신을 받아들인다면, 그는 원수를 증오하지 않고 원수인 사람을 사랑하면서 투쟁하게 될 것이다. 교회와 그리스도인 개개인의 선교가 복음의 원수들과 싸우면서 사랑을 나타내는 것일까? 나사렛 예수의 지상사역의 모범과 가르침은 이러한 ‘기독교적 폭력’을 옹호하는 사람들에게 매우 어려운 문제들을 제시하고 있다.

해방신학자들의 의견에 있어 교회의 선교는 우리가 영적이고 영원한 것이라고 부르는 것에 국한되지 않는데, 선교는 추상적인 용어들로 정의되어서는 안 되는 것이다. 교회의 선교는 사회 불의를 의식하면서 가난한 자들 편에서 그들을 해방시키기 위한 혁명적 과정에 진지하고도 확고한 헌신의 자세를 취하는 것으로 구성된다.

해방적 교회론은 성경의 교회론적 본문들에 대한 사려 깊은 석의에 의해서 보다는 그 주창자들의 사회학적이고 신학적인 통찰에 의해 지지되고 있다. 그러나 그 주창자들은 교회의 본질과 선교와 관련한 그들의 사상에 성경적 근거를 제공하기 위해 신약성경의 풍부한 교회론적 자료들을 사용하려고 하지 않는다.

⑤ **종말론(Eschatology)**: 구원은 또한 일종의 역사를 해방시키는 운동이며 그것을 영광스러운 완성으로 이끌어 가는 것이다. 목표는 보다 나은 세계, 새로운 개인, 새로운 인류, ‘보다 정의롭고 자유로우며 인간적인’ 사회주의적 사회를 건설하는 것이다. 그것은 역사를 동원하고 변혁할 수 있는 역사적 프로젝트이다.

해방신학자들은 미래에 대해 거대한 신뢰를 가지고 있음을 고백하고 있다. 그들의 종말론적 관점 안에는 위르겐 몰트만의 『희망의 신학』(Theology of

Hope)과 기독교인과 마르크스주의자들 간의 대화, 특히 에른스트 블로흐(Ernst Bloch)의 작품과 관련된 영향이 분명히 드러난다. 『희망의 원리』(The Hope Principle)라는 책 안에서 블로흐는 단지 세계를 설명하는 것이 아니라 변혁시켜야 할 의무가 있다는 확신에 있어서 마르크스를 추종하고 있다. 그는 희망을 현재 사물들의 질서를 전복시키기 위한 한 요소로 제시하고 있다.

성경적 용어들로 미래에 대해 말하기 위해 구티에레스는 ‘약속’의 범주를 사용한다. 해방신학 안에서 블로흐의 ‘희망의 원리’는 ‘종말론적 약속’(eschatological promise)이 되었다. 근본적인 약속은 애초에 아브라함에게 주어졌으며, 그것은 그리스도 안에서 그 완전한 성취에 이를 것이다. 그 동안 이 약속은 하나님께서 역사를 통해 행하신 약속들 안에서 그 잠재력을 발전시키고 있다. 그 약속은 이러한 약속들이나 그것들의 성취로 인해 고갈되지 않는다. 거기에는 일종의 ‘이미’(already)와 ‘아직’(not yet)이 존재한다.

종말론적 약속들의 부분적이고도 완전한 성취는 개인의 구원이 아니라 일차적으로 사회변혁과 연관을 가진다. 그 성취는 압제 당하는 자들의 요구가 보호받는 곳에서 일어나고 있다. 동시에 구티에레스는 그러한 성취를 특정한 과정이나 또는 혁명적 운동에 제한시키지 않는다. 거기에는 일종의 ‘이미’와 ‘아직’이 존재한다.

하나님의 왕국은 해방의 종말론에 있어 가장 중요한 주제들 중 하나이다. 하나님의 왕국은 오로지 미래에 속한 것도 단지 저 세상에 관한 것도 아니다. 하나님의 왕국은 “역사의 지속적이고도 다이내믹한 과정에 밀접하게 연관된 과정으로서”⁸¹⁾ 지금 여기에 존재하며 그 완성을 향하여 움직여 가고 있다. 구티에레스는 다음과 같이 확인한다.

왕국의 성장은 인간의 보다 큰 성취를 의미하는 한도에서 역사적으로 일어나고 있는 해방의 과정이다. 해방은 새로운 사회를 위한 전제 조건이기는 하지만 그 전부는 아니다. 역사적 사건들 속에 해방이 실행되는 동안, 그것은 또한 그러한 사건들의 제한과 모호성들을 탄핵하며, 그것들의 성취를 선언하고, 그것들을 완

80) Ibid., pp. 273, 276.

81) Assmann, *Opresion-Liberacion*, pp. 163-64.

전한 교제(communion)를 향하여 효과적으로 몰아간다.⁸²⁾

구티에레스에 따르면 왕국은 하나님의 선물이며 인간 노력의 산물이다. 사회·정치적 해방은 인간적 성취이며 하나님 왕국의 나타남이다. 인간 자신들에 의해 도달한 해방이 없이는 왕국의 성장이 존재하지 않는다. 그러나 구티에레스는 특정한 정치적 시스템과 왕국을 완전히 일치시키는 것은 피하기를 원한다.

해방의 과정은 위로부터 선물로 주어지는 하나님 왕국의 도래 없이는 불가능하다. 인간에 의해서는 인간의 압제와 착취의 근본 뿌리들을 정복할 수 없을 것이다. 또한 우리는 역사적·정치적 해방의 사건은 왕국의 성장이며 구원적 사건이라고 말할 수 있지만, 그것이 왕국의 도래는 아니며 구원의 전부도 아니다.⁸³⁾

아스만도 왕국이 “비록 그 승리 가운데서도 끊임없이 미래화하는 것”⁸⁴⁾을 통해 언제나 앞에 있는 것을 향하여 열려 있다고 말함으로써 같은 의견을 표명한다. 그럼에도 불구하고 그들은 자신들의 선택이 특정 사회·정치적 시스템을 ‘신성시’ 하는 것과 동일시된다고 인정되는 것을 받아들이기를 거부할 것이다. 그러나 해방주의자들 신학의 전체적인 전망은 좌파 이데올로기에 관여되어 있으며, 그들은 라틴 아메리카 민중의 해방을 위한 이 역사적인 순간에 있어 자신들의 선택이 최선이라고 믿고 있다.

해방주의 종말론적 구원 역시 왕국의 진보와 관련되어 있는데, 그것은 언젠가는 계급 차별을 온전히 일소하고 완전한 새로운 인간을 창출할 새로운 사회의 형성을 시작하기 위해서 순차적으로 현 상황과의 과격한 결별을 추구하는 것을 의미한다. 이러한 희망은 낡은 메시아주의에 기초하고 있는 것이 아니라 과학적 합리성, 현실에 대한 역사적·과학적 분석에 근거를 두고 있다고 제시된다. 그것은 억압받는 민중을 위한, 민중에 의해 수행되는 해방이다.

이러한 관점에서 그리스도인들은 해방적 과정에 반드시 연관을 맺어야만 한다. 기독교 신앙은 정치적 차원을 지닌다. 이러한 차원은 단순히 신앙의 한 보조적 측면이 아니라 “역사적 실천의 구체적인 상황 안에서 갖는 신앙 행위 자체이다.”⁸⁵⁾ 구티에레스는 교황 파이우스 7세가 교회는 복음화함으로 문명화한다고 했던 것처럼 현 라틴 아메리카의 상황에서는 복음의 정치적 차원이 드러나야 한다는 의미에서 “교회는 복음화함으로 정치화해야만 한다고 말하는 것이 필요할 것이다”⁸⁶⁾라고 강조한다.

교회 선교의 강조점은 뚜렷하게 사회적 행동에 놓여진다. “라틴 아메리카에서 오늘날 교회가 된다는 것은 불의한 현 사회적 상황과 그러한 불의를 제거하고 보다 인간다운 질서를 건설하기 위해 노력하는 혁명적 과정들과 관련하여 분명한 태도를 취한다는 것이다.”⁸⁷⁾

거기에는 물론 해방신학자들에게 던지는 질문들이 존재한다. 자기 국민의 고통을 직접적으로 체험하며 느끼는 어떤 라틴 아메리카 사람도 빈곤의 원인에 항거하는 것을 반대하지 않지만, 심지어 정치적 차원에 있어서도 해방신학자들의 선택이 우리나라들을 위한 유일한 효율성 있는 선택일는지에 대해서는 반드시 질문해 봐야만 한다. 그러한 정치적 선택이 정말로 가난한 자들을 해방하고 그들을 위해 정의를 시행하게 될 것인가, 아니면 그것이 개인과 사회를 위한 해방의 희망을 무자비하게 좌절시키는 또 다른 형태의 독재를 가져올 것인가를 질문하는 것은 당연한 것이다.

5) 해방신학에 대한 로마 가톨릭의 평가

CELAM(라틴 아메리카 주교회의)에 의해 소집된 모임이 1973년 콜롬비아 보고타에서 있었는데, 거기서 부에나벤투라 클로펜버그 수사(Friar Buenaventura Kloppenburg)는 해방신학의 ‘유혹들’에 대하여 언급했다. 그

82) Gutierrez, p. 177.

83) Ibid.

84) Assmann, *Opresion-Liberacion*, p. 164.

85) Ibid., p. 20.

86) Gutierrez, p. 20.

87) Ibid., p. 265.

가 언급했던 것들 중에서 다음의 것들은 인용할 가치가 있다. 복음보다 상황에 우선권을 부여하는 것, 신학의 존재론적 측면을 하찮게 여기는 것(실존적 측면에 과도한 강조를 함으로 인해), 신학의 정치신학(politology)으로의 축소, 인격적이고 개인적인 죄에 대한 평가 절하, 복음을 사회주의와 배타적으로 연결시키는 것, 종말론적 보류를 무시하는 것(즉 현재 역사가 주님이 이미 규명한 목표를 가지고 있다는 사실을 무시하는 것), 새로운 형태의 성직자주의의 부상(성직자들이 정치인들이 해야 하는 역할을 차지하려고 함), 그리고 폭력에 의지하는 것이다.⁸⁸⁾

이것은 라틴 아메리카 가톨릭주의 사상체계에 대한 가톨릭 신학자들의 많은 부정적 반응들 중 단지 하나의 예일 뿐이다.

6) 해방신학에 대한 도전들

라틴 아메리카의 보수적 복음주의의 입장에서 볼 때, 해방신학은 엄격히 말해서 성경적 신학과는 거리가 멀고, 따라서 성경을 신앙의 최고 기준으로 보는 사람들에게 만족한 것이 못 된다. 그것은 일종의 상대주의 신학이다. 왜냐하면 성경적 권위의 확고한 기초를 가볍게 다루고 있기 때문이다. 해방신학의 해석학적 틀은 정치적 이데올로기이며, 그 옹호자들은 개방되어 있는 미래의 불안정성을 선택한다.

그럼에도 불구하고 해방신학은 단지 문제 거리가 아니라 어떤 면에서 우리에게 회피할 수 없는 도전이기도 하다. 이 도전은 다음과 같은 방법들로 우리와 대면하고 있다.

1. 그것은 성경의 빛 아래서, 우리 라틴 아메리카의 현실과 교감하는 가운데 이 사상체계의 기본적인 전제들을 연구해야만 하는 도전이다. 모든 우리 목사들과 전도자들은 해방신학의 기본적 내용을 알고 있어야만 하겠다. 그들은 정

치적 우파에 의해 해방신학에 주어진 어떤 피상적인 해석들로 만족해서는 안 된다. 그들은 이러한 해석들을 강단에서 반복하는 것으로 그쳐서는 안 될 것이다. 해방신학에 반대하기 위해 천진난만해질 필요는 없다. 반대로 정치적 좌파에 봉사하기 위해서 천진난만해지거나 무비판적이 되어서도 안 되겠다.

2. 그것은 우리가 성령의 사역 아래서 교회 공동체와 교제하는 가운데 우리의 사회적 상황의 필요와 문제들에 답변하기 위해 성경을 새롭게 연구해야 한다는 도전이다.

3. 그것은 우리 가르침과 설교 사역에 있어서 거룩한 계시의 어떤 요소들—예를 들어 거룩한 창조의 산물로서 인간의 통합성—을 발견하든지 아니면 회복해야 한다는 도전이다. 우리는 복음설교에 있어서 영혼과 육체를 빈번히 이분화시켜 왔는데 이런 이분법은 성경에 존재하지 않는다. 인간은 하나의 통합체이다. 영, 혼 그리고 육이 구속 사역에 포함되어 있다. 우리 전도 메시지는 통합된 전체 인간을 향해 선포되어야만 하는 것이다.

4. 그것은 ‘하나님의 뜻 전부’(행 20:27)를 선포하라는 도전이다. 이 하나님의 뜻은 무덤 저 너머의 삶과 무덤 이편에서의 삶 전부를 포함하고 있다. 그것은 개인·가정·교회·국가를 포함하고 있다. 하나님의 계시는 예를 들어 사회 불의·억압·폭력과 같은 사회 악들에 대해서도 관련이 있다. 우리는 그러한 악들을 “복음을 적절한 방법으로 전달하기 위해서” 일종의 예화로만 언급하고 그쳐서도 안 된다. 우리는 진정으로 우리 백성의 고통에 관심을 가져야만 한다. 우리는 교회로 하여금 교회가 속한 백성을 섬기고 또한 ‘도시의 평화’를 위해 기도하도록 격려해야만 한다. 그런데 그러한 평화는 불의가 지배하는 나라에서는 불가능한 것이다.

5. 그것은 성경의 가르침에 따라 우리의 선교가 복음을 말로 전달하는 데 그치는 것이 아니라는 것을 깨달으라는 도전이다. 사회적 책임은 교회의 선교에 포함된다. 한편 교회의 선교는 정치적 권력을 얻기 위해 투쟁하는 것이 아니라는 것을 기억할 필요가 있다. 교회의 사명은 특정 정치 이데올로기를 위하여 사람들을 조작하는 것이나 정치권력을 차지하는 것, 또는 국가 안에서 교회의 특권을 유지시키는 것이 아니다. 교회는 어느 곳에 있든지 화해의 사역을 해야만 한다. 그 메시지는 폭력을 부르는 것이 되어서는 결코 안 된다.

88) Buenaventura Kloppenburg, “Las Tentaciones de la Teología de la Liberación,” *Liberación: Dialogos en el CELAM* (Bogota, Colombia: Secretariado General del CELAM, 1974), pp. 401-15.

국가의 도덕적 양심으로서 교회는 사람들로 하여금 사회적 문제들의 영적 차원에 대하여 거듭거듭 상기시켜야만 한다. 주 예수 그리스도는 인간의 문제들이 아니라 무엇보다 문제 있는 인간들을 다루시려고 오셨다. 인간은 죄인들이며, 그들의 주된 문제는 그들 마음 깊은 곳에 있다. 악한 생각과 행위는 인간의 내면, 마음으로부터 나오는 것이다. 근본적인 변혁은 인간 마음 깊은 곳에서 일어나야만 한다. 이러한 일은 단지 성령만이 할 수 있는데, 주 예수 그리스도를 믿고 구세주로 받아들인 회개한 죄인에게 하나님 말씀과 하나님 아들의 사역을 적용시킴으로써 하시는 것이다. 거듭나는 것은 절대적으로 필요하다. 사회구조의 변혁은 필요하며, 긴급하지만 이러한 변혁은 우리 개인과 사회의 문제들을 해결하기에는 불충분하다.

6. 그것은 우리가 진정으로 주님께, 그리고 그분의 이름으로 사람들을 섬기는 데 헌신되어 있는지 우리 자신의 삶을 평가해 보라는 도전이다. 국가가 처해 있는 극심한 어려운 상황 속에서도 그리스도인들 개개인과 교회는 여러 가지 방법으로 사람들을 섬길 수 있다.

마지막으로, 우리는 하나님 말씀의 빛 안에서 성령께 굴복하는 가운데 우리가 그리스도의 제자도의 요청에 따라 살고 있는지 자신을 평가해 보라는 도전이다. 우리 시대의 이데올로기적 신학적 도전들에 대한 최선의 답변은 성령의 능력에 의해 변화된 삶이며 하나님 왕국을 섬기기 위해 헌신된 삶이다.

6. 목회적 혁명

혁명적 사상들은 우리 사회 현실로부터 격리되어 있는 몇몇 신학자들의 ‘상아탑’ 속에 은폐되어 남아 있지 않거니와 또한 혁명적 행동에 감히 뛰어들려고 하지 않는 어떤 이상주의적 사색가들이나 서정적 작가들에게만 국한되지 않는다. 가톨릭 혁명은 카밀로 토레스와 같은 소수의 게릴라 사제들의 영웅적인 모범이나 에르네스토 카르데날과 니카라과 산디니스타 정부의 외무부 장관인 데스코토 신부의 정치적 행동주의로 축소되지 않는다. 현재 로마 가톨릭 교회 안에서는 목회적 혁명이 진행 중이다.

1) 혁명적 가톨릭사제들

해방신학은 농민들과 도시 노동자들 사이에 거주하고 있는 상당수의 사제들, 수도사들, 그리고 수녀들의 마음에 스며들어갔다. 사제로서 ‘압제적인 구조들’을 변혁시키기 위해 일하고자 작정한 사람들은 상당수이다. 그들 중 어떤 사람들은 카밀로 토레스 신부의 예를 좇아 ‘게릴라’ 그룹에 끼여 가담했다. 다른 사람들은 도시나 혹은 시골지역에 남아 있으면서 혁명적인 실천을 통해 자신들을 해방시킬 능력을 갖도록 민중들의 의식을 깨우치는 것을 선택했다.

① **루틸리오 그란데(Rutilio Grande)**: 1977년 엘살바도르에서 살해당한 루틸리오 그란데 신부는 라틴 아메리카 가톨릭주의 목회적 혁명에 있어 대표적인 인물 중 한 사람이다. 그는 1928년 엘살바도르의 어느 반(半) 농촌지역에서 태어났다. 그는 어린 시절에 이미 하나님께서 자신을 사제 직으로 부르시고 계시다는 것을 느꼈다. 17세의 나이로 그는 예수회에 수련수사로 가입했다. 그는 1955-1960년에 걸쳐 베네수엘라, 에콰도르 그리고 스페인에서 철학과 신학을 공부했다. 엘살바도르의 수도 산살바도르에 있는 산호세 데 라 몬타냐에서 교수로 2년 동안 가르친 후에 예수회 신부로서 공부를 마치기 위해 1962년에 스페인으로 돌아갔다. 1963년 10월부터 1964년 6월까지 그는 벨기에의 ‘루멘 비타에’ 국제 목회 연구소에서 수학하였다. 거기서 그는 가장 선진화된 유럽의 목회사역 방법들을 배웠다. 그가 목회적 갱신에 깊은 관심을 갖게 된 것은 그 연구소에서였던 것처럼 보인다. 그가 산살바도르의 신학교로 돌아갔을 때 그는 미래의 사제들을 양성하는 데 있어 몇 가지 변화들을 도입하고자 시도했다.

에콰도르 키토에 있는 라틴 아메리카 목회 연구소에서 그는 자신의 생애에 있어 깊은 변혁을 경험하게 되었다. “그것은 라틴 아메리카 상황으로부터 출발점을 갖는 목회적 성찰의 시간이었다. 그것은 라틴 아메리카의 구체적인 상황에 유럽적 목회 도식과 자신의 과거의 경험을 새롭게 적용시켜야 한다는 도전이었다.”⁸⁹⁾ 더구나 그는 라틴 아메리카 목회 연구소에서 배운 이론적 원리들을 직접 실천하고 있던 에콰도르 리오밤바의 프로야노(Monsignor Proano)

89) 루틸리오 그란데의 생애와 사역에 관한 정보는 다음의 책에서 얻었다. *Rutilio*

주교와 함께 일하는 기회를 가졌다. 루틸리오 그란데 신부가 파울로 프레이리의 방법을 배우고 그의 생애를 라틴 아메리카에서 새로운 목회적 전략들에 헌신하기로 결정한 것도 역시 그때였다. 1972년 그가 엘살바도르로 돌아왔을 때, 그는 신학교 교수로서의 자리로 돌아가는 대신 엘살바도르의 시골 아길라레스(Aguilares)의 소읍에서 일하기 위해 선교사 팀의 일원이 되기를 택한 것은 놀랄 만한 일이 아니었다. 이 임무는 그의 생애에 있어 가장 크고 중요한 사역이었다.

루틸리오 신부의 사고방식이 제2차 바티칸 공의회, 메데인 그리고 해방신학의 영향 아래 있었다는 것은 명백하다. 1969년 12월 열린 중앙 아메리카 예수회 전체 수련회에서 그는 해방신학의 주요 인식들을 받아들이게 되었다. 그 자신의 증언에 따르면, 그가 1970년 7월에 있었던 엘살바도르 성직자들 목회 수련회 주간 동안에 단호하면서도 논쟁적으로 행동하게 된 것은 해방신학의 사상들과 융화된 결과였다고 한다. 그 주간 말에 참석자들이 도달하게 된 결론과 관련해서 루틸리오는 제2차 바티칸 공의회와 메데인의 문서들을 진지하게 고려할 것을 강력히 옹호하였던 것이다.⁹⁰⁾

같은 해 11월 엘살바도르 성직자 월례모임에서 그란데 신부는 목회자 수련회 주간에 있었던 사건들에 대하여 몇 가지 논평을 하였다. 제2차 바티칸 공의회와 메데인의 정신을 엘살바도르에서 이행하기 위한 시도에서 나타나는 불일치와 관련하여 그는 성직자들이 직면하는 그러한 위기가 하나님으로부터의 선물이며 회개로의 촉구라고 말했다. 그는 그러한 위기가 사제들에 의해 실행되고 있는 부족한 교육에서 기인한다고 믿었다. 이러한 교육의 근거는 이 세상의 현실과 격리되어 있는 철학이었다.

루틸리오의 목회사역에 있어서 강조점의 변화를 요청했다. 그는 성직자들이 성사적 구원을 강조하는 거의 마술적 사역으로부터 하나님 말씀과 인간 및 세계에 전체적 구원을 가져다 주는 복음에 중요성을 부여하는 보다 역동적인

사역으로 변화해야 한다고 제안했다.⁹¹⁾ 루틸리오에 따르면, 교회의 위기에 대한 해답은 하나님과 그 성직자들에게 달려 있다. 무엇이 새로운 것인지를 볼 수 있는 자유를 갖기 위해, 그리고 목회적 행동을 위한 새로운 길을 여는 정신을 가지기 위해, 성직자들은 새로운 목회적 전략들을 적용하기 전에 먼저 모든 거짓 안전감을 분쇄하는 개인적인 전환의 경험을 할 필요가 있다.⁹²⁾ 그는 다음과 같은 말로 결론을 맺는다. “교회는 자신의 사도적 사명을 완수하기 위해 사회적 문제에 절대적인 우선권을 부여하도록 부름 받았다.”⁹³⁾

산살바도르 대성당에서 국가 대통령과 다른 고위 공직자들이 듣는 가운데 행한 한 설교에서 그란데 신부는 회개와 회심을 촉구하고 “복음에 기반을 둔 혁명”을 주창했는데 “그 복음은 본질 자체가 사랑이며 아무도 소외시키지 않는다.”⁹⁴⁾

새로운 사상에 자극을 받아서 루틸리오는 아길라레스에서 그의 목회를 시작하였다. 그의 ‘우선적이고 근본적인 선택’은 민중들로 하여금 자신들의 사회적 문제들을 인식하도록 하는 것이었는데, 이러한 방법으로 국가적 차원의 경제적·사회적 변화를 가져오기를 희망했던 것이다. 시골 마을 같은 곳에서 이러한 목표를 달성하기 위해서는 팀으로 일하는 것이 필수적이었는데, 그것은 공동연구, 성찰, 대화, 평가 그리고 행동을 가능하게 한다. 그러한 프로젝트를 위해 팀원들은 함께 살면서 일해야만 하는 것이다.

그 팀은 사회적 현실에 대해 각성하는 역동적인 공동체들을 세우기 위해 노력했다. 그러한 공동체들은 기꺼이 사회변혁을 위한 행동자(agent)들이 될 것이었다. 이러한 민중들의 사회적 각성을 일깨우기 위한 노력이 있어서 파울로 프레이리의 영향은 명백했다. 소위 대화를 위한 생성(generative) 주제들은 가가호호 방문과 도시 노동자 및 농민들과의 개인적 인터뷰를 통해 수집되었다.

그 작업은 사람들의 전통적인 종교심을 출발점으로 삼았다. 하지만 그들은 복음의 사회적 함축의 근거 위에서 사회·정치적 대화로 이끌어졌다. 루

Grande: *Martir de la Evangelizacion Rural en El Salvador*, published by Universidad Centro-Americana, San Salvador, El Salvador, 1978.

90) Ibid., p. 38.

91) Ibid., p. 39.

92) Ibid., p. 40.

93) Ibid., p. 41.

94) Ibid., p. 43.

텔리오는 다음과 같이 말하곤 했다. “나는 그들의 목주를 빼앗아 버렸고, 설교자들이 하는 것처럼 사람들을 성경 읽기와 주석 읽기로 끌어들이었다.”⁹⁵⁾ 성인 모임들에서 가장 중요한 위치는 복음서들을 읽는 것에 주어졌다. 그러한 모임들에서 자연스럽게 부각되는 지도자들은 목회적 갱신의 평신도 요원들이었다.

기초 공동체의 교리 교사들(catechists)은 사람들에게 의해 선출되었다. 그들은 그 공동체와 교구 교회 사이에서 일종의 교리 역할을 하였다. 처음에 각 교리 교사들은 네 사람 내지 다섯 사람을 대표했다. 선교사 팀의 멤버들은 이러한 ‘평신도 설교자들’을 세우는 데 특별히 힘을 기울였다. 이러한 방식으로 교리 교사들은 자기들 마을 안에서 사제 역할을 한 것이었다. 그 운동은 평신도들이 하나님 말씀을 전파하는 사역에 직접 참여한다는 데 특징이 있었다. 강조점은 평범한 사람들이었다. 거기에는 성직자가 목회사역을 독점하는 것이 허용되지 않았다.

사람들은 매일 일어나는 사건들과 밀접한 연결을 갖는 가운데 성경을 자발적으로 사용하도록 훈련되었다. 비록 복음화에 강조가 놓여 있으나, 거기에는 정치적 결과들이 뒤따랐다. 농민들에게 그들이 억압받고 있으며, 그들의 압제자들이 누구인지에 관하여 말해 줄 필요가 없었다. 이 상황은 너무나 명백했다. 하지만 점차 그들은 자신들이 당하고 있는 억압이 반(反)기독교적이라는 사실과 복음은 체념하는 것 대신에 그들로 하여금 자신들의 해방을 위해 투쟁할 것을 요청한다는 것을 분명하게 인식하게 되었다.⁹⁶⁾

사람들의 사회적 의식에 대한 각성은 거의 즉각적인 결과를 가져왔다. 그 선교사 팀이 아길라레스에 도착한지 8개월 후에 그 지역 사탕수수 농장들에서 첫 파업이 일어났다. 노동자들이 더 높은 임금을 요구한 것이었다. 그 운동은 인근 농장들에게도 파급되었다. 그러한 노동운동을 지역 가톨릭 교회 안에 있는 기초 공동체들과 연결시키는 것은 어렵지 않았다. 루틸리오는 노동운동의

상징적 인물이 되었다.⁹⁷⁾ 그들은 곧 ‘공산주의자 사제들’이란 비난을 받게 되었다. 자신은 정치가가 아니라 종교 지도자라는 루틸리오의 다음과 같은 설명은 받아들여지지 않았다.

나는 종교적 지도자로서 어떠한 정치 정당에도 속해 있지 않다. 내가 그 어떠한 정치 세력에도 공식적인 회원으로 등록되어 있지 않음을 주장하는 것은 나 자신이 모든 사람들에게 빛을 지고 있기 때문이다. 나의 소명은 근본적인 인간 가치와 관련된 영원한 가치에 봉사하는 것이다. 이러한 영원한 가치들은 어떤 특정 그룹이나 당이 독점할 수 있는 것이 아니다. 그러나 그리스도의 복음은 이 세상의 구체적인 상황 속에서 그것들을 선포하고 수호하며, 이 세상 너머 초월의 세계로까지 그것들을 불멸하도록 만든다.⁹⁸⁾

그런데 신부는 자신이 정치적 권력투쟁에 참여하도록 허용되지 않는다는 것을 알고 있었다. 그러나 그는 특히 사회적 불의와 인간권리가 침해받는 상황에서 정치적 행동을 사람들을 위한 헌신과 봉사로 간주할 만큼 충분히 넓은 정치적 생각을 가지고 있었다. 그는 이러한 책임을 회피하고 싶어하지 않았다. 그러나 동시에 그는 자신이 정치적 선동자가 되라는 사상을 거부했다.

일반적인 사람들, 특히 기존 상황을 유지하려는 데 관심이 있었던 사람들의 눈에는 루틸리오의 태도에 모호함 또는 불안정한 요소가 있어 보였다. 그 나라의 다른 지역들에서 정치적 그룹들과 노동조합들이 임금인상과 노동조건 개선을 요구하는 운동을 개시했을 때 상황은 더욱 복잡해졌다. 민중의 소요와 정치적 야심은 엘살바도르 각처에서 급증하는 듯이 보였다. 공직자들과 사회변화를 싫어하는 사람들은 ‘해방주의적 사제들’과 노동자들의 소요를 동일시하곤 했다. 비록 루틸리오와 그의 동료들은 정치적 동맹관계 속에 들어가기를 원치 않았다고 말하지만, 직업적 정치인들이 루틸리오의 사상과 사역들을 자신들의 이기적인 목적들을 위해 이용할 수 있었던 것은 놀랄 만한 것이 아니었다.

목회적 갱신운동에 간여한 사제들에 대한 핍박은 점점 가중되었다. 콜롬비

95) Ibid., p. 33.

96) Ibid., p. 80.

97) Ibid., p. 83.

98) Ibid., p. 101.

아의 사제로 아포파(Apopa)라는 작은 도시에서 사역하던 마리오 베르날(Mario Bernal)은 그 나라에서 추방되었다. 1977년 2월 13일, 루틸리오와 다른 사제들은 그들의 동료의 추방에 항거하기 위해 함께 미사를 드렸다. 그 특별한 순간에 루틸리오가 한 말은 사회변화를 증오하는 대적들을 향한 직접적인 도전이었다.

사랑하는 형제와 친구들이여, 내가 두려워하는 것은 아주 가까운 시일 내에 우리 나라에서 성경을 전파하는 것이 불법이 될 것이라는 점입니다. 우리는 단지 그 껍데기만 받게 될 것입니다. 왜냐하면 성경의 모든 페이지들이 전복적(顛覆的)이기 때문입니다. 그것들은 물론 죄악들에 대하여 전복적입니다..... 만일 나사렛 예수께서 다시 돌아오셔서 1세기 당시에 같이 선교와 선한 일을 위해 갈릴리로 부터 유대까지 가신다면, 감히 말하건대 아포파까지도 이르지 못할 것입니다. 사람들은 그를 저지시킬 것이고, 감옥에 넣어 그는 법정에서 서야만 할 것이고, 헌법적 질서를 전복하려 했다고 고발을 당할 것이기 때문입니다..... 그는 외국 유대인, 선동자, 괴이한 사상의 전파자로서 신과 민주주의를 대항하는 사람이라고 고소당할 것입니다..... 사람들은 다시금 그를 십자가에 못박을 것입니다..... 우리는 죽어 있는 그리스도..... 우리 종교 행렬에 지고 다닐 아무 목소리도 내지 않는 그리스도..... 우리는 우리들이 이기적 유익에 필요하여 만들어 낸 그리스도를 선호하고 있습니다. 어떤 사람들은 그들의 양심을 괴롭힐 수 있는 질문을 던지는 그리스도를 원하지 않습니다. 그들은 지상의 일들과는 멀리 떨어져 있는 하늘 위에 있는 신을 선호합니다. 기독교 제자도를 실행함에 있어서 사람들은 정의로운 사회질서를 위해, 다른 사람들의 구원을 위해, 복음의 가치를 위해 자기 목숨을 기꺼이 희생해야만 하는 것입니다.⁹⁹⁾

한 달 뒤인 3월 12일, 루틸리오는 습격을 당했고 어느 사탕수수 농장에서 총살을 당했다. 그는 근처 마을에 미사를 집전하기 위해 가는 길이었다. 아직까지도 누가 이 범죄에 직접 연루된 사람인가는 알려지지 않고 있다. 루틸리오는 그 자신의 말에 의하면 “그리스도인 되는 것이 위험한” 사회적 상황 속에서 자

신의 “우선적이고도 근본적인 선택”을 위해 대가를 지불한 것이다.¹⁰⁰⁾

그는 평이하고도 친근감 있는 단어들을 사용하였지만, 강한 확신을 가진 가운데 구티에레스, 아스만, 헬더 까마라, 파올로 프레이리, 에르네스토 카르데날 그리고 자신만의 방법으로 라틴 아메리카 백성의 완전한 자유를 주창하는 다른 가톨릭 사람들의 혁명적 메시지를 해석했다.

② 로젤리오 폰실리(Rogelio Poncele): ‘혁명적 과정’에 깊이 관련된 사제들의 또 다른 예는 1939년 벨기에에서 태어난 로젤리오 폰실리 신부이다. 신학교에서 공부를 마친 후 그는 25세의 나이에 사제로 서품을 받았다. 1970년에 그는 중앙 아메리카의 엘살바도르에 선교사로 갔는데, 거기서 그는 수도인 산살바도르의 한 빈민층 지역에서 곧바로 목회사역을 하면서 동시에 스페인어를 배우기 시작했다. 그는 또한 슬럼에 있는 사람들 사이에서도 일을 하였는데, 거기서 그는 극심한 빈곤의 현장을 직접 경험하게 되었다.

그는 사역의 아주 초기에 폭력에 대해 반대하는 말을 했었다. 그의 마음을 바꾸어 놓은 요인들 중 하나는 사회문제에 대한 해답으로 혁명을 이미 선택한 엘살바도르 사람들과의 교류였다. 그는 산살바도르에서 영적·사회적 필요와 정치적 교섭의 필요를 채우기 위해 성경공부를 실시하는 기초 교회 공동체를 조직하는 일을 도우며 10년 간 일했다. 그는 1980년 산살바도르의 한 교회에서 미사를 집전하던 중에 살해당한 가톨릭 대주교 오스카 로메로의 개인적인 친구가 되었다.

폰실리 신부는 정부가 보다 나은 삶을 요구하는 사람들을 탄압하는 것을 보면서 눈이 뜨이게 되었다고 말한다. 그는 혁명적 운동 편에 서기로 결정을 한 것이다. 정치에 개입된 많은 성직자들 때문에 가톨릭 교회는 그 나라 정부와 아주 심각한 분쟁에 있었다. 그와 그의 동료들은 기존 질서를 전복하는 데 깊이 헌신된 많은 ‘공동체’ 들을 이미 조직하였다.¹⁰¹⁾ 1980년 말에 이르자 그는 오로지 그 나라를 떠나든지 아니면 수도에서 멀리 떨어진 시골지역에 있는

100) Ibid., p. 108.

101) Maria Lopez Vigil, *Muerte y Vida en Morazon* (San Salvador, El Salvador: Universidad Centroamericana Editores, 1987). 이 책은 실제로 가톨릭 신부인

99) Ibid., p. 108-9.

‘게릴라’ 그룹에 가입하든지 하는 두 가지 선택만이 자신에게 남았음을 느꼈다. 혁명 무장군의 사제로서 그는 엘살바도르에 남는 편을 선택했다.

현재 폰실리 신부는 ‘게릴라’ 들의 군사 캠프들이 있는 그 나라의 동쪽 지역에 머물고 있다. 그는 혁명 무장군과 그 지역의 농민들을 대상으로 사역하고 있다. 그 자신의 증언에 의하면, 그는 정부군과 대항하여 싸우기 위한 한 사람의 군인으로서가 아니라 한 사람의 사제로서 거기에 머물고 있다. 그는 게릴라 캠프에 도착했을 때 무기 수령을 거절했다. 그에게는 군사적 임무가 없다. 그는 단지 한 사람의 사제로서 일하고 있을 뿐이다.¹⁰²⁾

하지만 그는 게릴라들이 하고 있는 일들에 대해 강력한 신뢰를 가지고 있다. 그는 혁명에 대한 열광적인 변증가이다. 게릴라 캠프에서 집전한 첫 미사에서 그는 자신의 동지들에게 다음과 같이 말했다. “당신들이 지금 총을 가지고 있는 것은 본질적으로 폭력을 좋아하거나 동료 인간을 살해하는 것을 좋아하기 때문이 아니다. 당신들 손에 들리어 있는 총은 민중을 해방하는 거룩한 무기가 되었다.”¹⁰³⁾ 그는 혁명군들이 적들과 기꺼이 싸우나 증오하지는 않는다고 생각할 만큼 낙관적이다. 결과적으로 그는 혁명군들에게 용서하라고 촉구할 이유를 느끼지 못한다.¹⁰⁴⁾

그 자신이 총을 가지지 않는 이유들 중 하나는 사람들에게 비록 폭력을 사용하는 것이 필요하지만 최상의 방법은 아니라는 것을 상기시키기 위해서이다.¹⁰⁵⁾ 하지만 “폭력은 도덕적 문제가 아니라 무엇보다 정치적 문제”라는 것이 그의 확신이다.¹⁰⁶⁾

한 사람의 목회자로서 그는 진실로 민중들의 고통과 갈망 그리고 혁명적 실천에 자신을 일치시키려 노력하고 있다. 그는 죽어 가는 사람에게 가까이 다가

갈 때, 그 사람의 손을 붙잡아 주는 것 이상의 일을 하지 않는다고 고백한다. 그러한 엄숙한 순간에 그는 하나님에 대하여 결코 거의 말하지 않는다. “두려워 말게, 왜냐하면 하나님이.....”라고 운운하는 것이 그에게는 너무 값싸게 느껴지기 때문이다.¹⁰⁷⁾

그럼에도 불구하고 그는 그 농민들이 하나님을 믿고 있다고 인식한다. 그들은 하나님이 행동으로 자유를 쟁취하기 위한 그들의 투쟁을 돕고 있다고 믿는 것이다. 그리고 그는 그들이 믿음을 실행에 옮기기를 원한다. 왜냐하면 그들은 행복해질 자격이 있기 때문이다. 그는 혁명적 실천 안에서 그리스도인들과 마르크스주의자들이 민중을 위해서 함께 일하고 있다고 말한다. 그들 모두는 동일한 가치를 추구하고 있다. 혁명의 승리가 기독교적 가치관에 종말을 가져오지는 않을 것이다. 혁명 안에서의 혁명은 언제나 필요할 것이기 때문이다. 하나님은 언제나 우리를 앞서 가시며, 우리가 앞으로 전진하도록 초대하신다.¹⁰⁸⁾

게릴라 지도자들과 관련해서 폰실리 신부는 그들이 진정한 그리스도인들인지 아닌지를 논의하기 원하지 않는다. 그는 “그들이 우리보다 더욱 그리스도인다운데, 왜냐하면 다른 사람들을 섬기기 위해 자신들을 철저히 헌신하고 있기 때문이다. 그리고 그것이야말로 그리스도인이 된다는 의미이다.”라고 느끼고 있다.¹⁰⁹⁾

그가 민중들과 함께 머물고 있는 것은 목회자로서 자신의 중요한 책임이 희망을 주는 것이라는 확신 때문이다. 민중들 가운데 한 사제의 존재는 하나님이 그들과 함께 계시다는 일종의 표시(sign)이다.¹¹⁰⁾

이것이 라틴 아메리카 안에서 목회적 혁명을 선택한 한 가톨릭 신부인 로젤리오 폰실리의 간증이다.

로젤리오 폰실리의 간증이다. 본 장에 있는 폰실리 신부에 관한 정보는 그 자신의 언급으로부터 나온 것이다. p. 44.

102) Ibid., pp. 49, 60.

103) Ibid., p. 51.

104) Ibid., p. 59.

105) Ibid., p. 87.

106) Ibid., p. 81.

107) Ibid., p. 76.

108) Ibid., p. 120-21.

109) Ibid., p. 81.

110) Ibid., p. 122.

2) 기초 교회 공동체들(Base Ecclesial Communities)

1979년 5월 7일, “타임”지는 “가난한 자들의 교회”라는 제목 아래 다음과 같은 내용을 실었다. 기초 공동체(communidades de base)는 “라틴 아메리카 3억의 신자들 가운데 가장 영향력 있는 운동이다. 대략 15만 개의 공동체가 있는데, 브라질 안에만 해도 8만 개의 공동체가 주로 그 나라 북쪽과 북동쪽에 있는 빈곤한 주들에 존재하고 있다.”¹¹¹⁾

① **역사:** 프레이 베토(Frei Betto)에 따르면 브라질의 ‘공동체’ 들은 1960년대 즈음에 평신도, 사제 또는 주교들에 의해 시작되었다.¹¹²⁾ 많은 공동체들이 이미 언급한, 엘살바도르 수도에서 정치적인 성향을 가진 기초 공동체를 설립하는 것을 도왔던 로젤리오 폰실리 신부의 경우와 같이 가난한 사람들 가운데서 사역하던 외국 선교사 사제들에 의해 시작되었다.

② **정의:** 기초 공동체는 보통 사회 저변층에 속한 가톨릭 신자들의 그룹이다. 그들은 서로 서로를 신앙 안에서 세워 주고 생존을 위한 투쟁을 도와 주기 위해 조직되었다. 그 모임들 안에서 그들은 성경공부를 가질 수도 있고, 지역 및 국가의 문제들을 토론하며 정치적 교습을 하기도 한다. 이러한 공동체들의 대부분은 시골지역이나 대도시의 외곽에 있다. 각 공동체는 한 사람의 평신도에 의해 지도되기 십상이다. 신부의 역할은 많은 숫자의 공동체가 서로 협력하도록 돕는 것이다.

1968년 메데인에서 열렸던 제2차 라틴 아메리카 주교회의는 다음과 같이 교회 기초 공동체에 관한 정의를 내렸다.

그러므로 기초 기독교 공동체는 중요하고도 근본적인 교회적 토대로서, 그 자신의 수준에서 그 자체의 표현인 예배는 물론 신앙의 자원들을 확보하고 전파하는 책임을 가져야만 한다. 그러므로 그것은 교회 구조와 복음화 수단의 기본 조직(cell)이며, 이 세상의 삶에 있어 인간 진보와 발전의 근간이 되는 요소이다.¹¹³⁾

메데인 회의에서 기초 공동체들은 라틴 아메리카의 변혁을 위하여 갱신된 목회적 행동의 지도력 아래 중요한 역할을 계속 수행하도록 격려를 받았다.

엔리케 듀셀은 1979년 멕시코 푸에블라에서 열린 제3차 라틴 아메리카 주교회의에서는 기초 공동체 혹은 가난한 자들의 교회, 그리고 해방신학을 정죄하기 원하던 그룹들이 있었지만 그 목표를 달성하지 못했다고 지적하고 있다. “기독교인들로 하여금 가난한 자들과 계속적으로 자신을 동일시하고 압제 당하는 자들의 유익을 위하여 일할 수 있는 문은 계속 열려 있다.”¹¹⁴⁾ 푸에블라 회의는 메데인 회의의 전통에서 있다.

푸에블라 회의의 최종 문서는 기초 교회 공동체가 교회의 가난한 자들에 대한 우선적인 사랑을 표현하고 있다고 말하고 있다. “이러한 공동체들 안에서 가난한 사람들은 교회의 선교와 세계를 변혁하기 위해 헌신하는 데 참여할 수 있는 가능성을 가지게 된다.”¹¹⁵⁾

1980년 브라질의 상파울루에서 제4차 국제 에큐메니칼 신학대회가 열렸다. 아프리카, 아시아, 미국(소수 인종 그룹), 유럽, 카리브 지역 그리고 라틴 아메리카를 대표하는 42개 국가로부터 온 182명의 참석자들은 라틴 아메리카에 대한 특별한 강조점을 가지고 “민중 기독교 공동체의 교회론”(The Ecclesiology of the Popular Christian Communities)이라는 주제에 대해 다루었다.

111) “The Church of the Poor,” *Time*, May 7, 1979. 기초 교회 공동체에 관해 전반적으로 다룬 것을 보려면 다음의 책의 보라. Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor: Latin American Base Ecclesial Communities in Protestant Perspective*(Maryknoll, NY: Orbis, 1985), pp. xix, 316. 이 주제에 관해서 또한 ‘변혁’(Transformation)이라는 특별한 이슈를 보라.

112) Frei Betto, *Que es la Comunidad Ecclesial de Base?* (Managua, Nicaragua: Centro Ecumenico Antonio Valdivieso, n.d.), p.10.

113) Jose Marins, “Basic Ecclesial Communities in Latin America,” *International Review of Missions*, July 1969. WCC의 번역사무소에 의해 포르투갈어로부터 번역되었다.

114) Enrique Dussel, “La Iglesia Latinoamericana en la Actual Coyuntura” (1972–1980), *Teologia de la Liberacion y Comunidades Cristinas de Base*, ed. Sergio Torres (Salamanca, Spain: Ediciones Sigueme, 1983), pp. 116–17.

115) *Documentos*. Third Latin American Episcopal Conference. Puebla 1979 (Bogota, Colombia: CELAM, 1979), para. 643.

③ 기초 공동체와 정치: 상파울루 문서는 많은 기독교인들이 해방운동의 맥락에서 사회변화에 헌신하는 일이 증가하고 있다고 지적한다. 이러한 많은 기독교인들은 기초 공동체들에 속해 있는데, 그것들은 또한 교회갱신을 위한 도구가 되어 왔다.¹¹⁶⁾ 다른 말로 하자면, 가난한 사람들은 정치와 교회에 깊은 영향을 행사하고 있다는 것이다. 호세 마린스는 기초 공동체들 안에서는 어떤 특정한 정치노선을 채택함이 없이 사회참여에 강조점이 주어지고 있다고 설명한다. “사람들의 의식을 일깨우기 위해 커다란 강조점이 공동체들의 관심사에 놓이게 되는데, 이러한 일은 사람들로 하여금 공동체의 이름으로가 아니라 신앙의 이름으로 사회적·정치적 헌신을 하도록 이끌게 된다.”¹¹⁷⁾

레오나르도 보프는 기초 공동체들을 가난한 자들 사이에서 현실이 되어 가고 있는 “하나의 진정한 교회 생성”(ecclesiogenesis)으로 보고 있다.¹¹⁸⁾ 구스타보 구티에레스의 의견에는 압제받는 사람들로 부터 나타난 이러한 공동체들만이 그들 자신들의 해방을 위해 투쟁하는 사람들과 진정한 동일시를 하는 가운데 하나님 왕국의 가치들을 삶 속에서 구현해 내고 선포하는 능력을 가지게 된다.¹¹⁹⁾ “기초 교회 공동체들은 니카라과 혁명에 참여하였고, 교회는 반소모사(anti-Somoza) ‘전쟁’에 헌신하였다.”¹²⁰⁾

물론 성경 읽기와 연구, 성직자들이 정기적으로 방문할 수 없는 지역에서 어떤 사제적인 기능들을 수행하기 위한 평신도 지도자들 훈련과 같은 영적·문

화적 활동에 초점을 맞추는 기초 공동체들이 있다. 그들도 역시 경제·사회적 발전에 관심을 갖는 가운데 그들 이웃들의 삶이 개선되도록 하기 위한 특별한 프로젝트들을 채택하고 있다.

하지만 다년간 브라질의 기초 공동체에서 일하고 있는 프레이 베토와 같은 신학자들은 이러한 교회 그룹들 자신들은 로마 가톨릭 신앙으로부터 공식적으로 분리되고 있지 않다고 할지라도 “민중 혁명운동에 개방이 되어 국가와 교회로부터 독립된 자치적인 새로운 기관들을 만들어 내거나 강화시키는 것을 돕는” 역할을 하게 된다는 것을 깨닫고 있다.¹²¹⁾

“해방이라는 말은 기초 공동체들 안에서 두드러진 단어이다.”¹²²⁾ 볼타 헤돈다의 주교 노바이스의 발디르 카예루스(Waldyr Calheiros)는 다음과 같이 관찰하고 있다. “그 공동체들은 해방신학을 실천하고 있다.”¹²³⁾ 한편 우리는 기초 공동체들이 시간적으로 볼 때 해방신학보다 이미 앞서 존재하였고 그것들이 이 사상체계 발전을 도왔다는 사실을 기억해야만 한다. 구스타보 구티에레스는 다음과 같이 말한다.

내가 하는 신학의 한 가지 특징은 정확하게 교회 기초 공동체와 나의 관계에 연계되어 있다는 것이다. 나는 해방신학의 진정한 주제가 그들 공동체들이며, 그들 자신들의 기독교인의 삶을 성찰한 것과 헌신한 것, 그리고 하나님의 말씀에 자신들을 개방함으로써 그들이 발전시킨 통찰력이라고 말할 수 있다. 신학을 표면으로 떠오르게 한 것은 나눔에 관하여, 믿음에 관하여, 소망에 관하여 그들이 생각한 것들이다..... 다른 사람들을 위해 그 신학을 명료하게 할 필요가 있었다. 해방신학이 탄생하기 직전에, 그리고 그 안에서 그들 자신의 것이 확인되고 있음을 발견하기 이전에 기초 교회 공동체들(그것이 무슨 이름으로 불리었던 간에)이 나타났다는 것은 우연의 일치가 아니다. 신앙의 경험과 교회와 사회에 대한 헌신은 함께 나타났던 것이다.¹²⁴⁾

116) “Documento Final del Congreso Internacional Ecumenico de Teologia” (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo 1980), *Teologia de la Liberacion y Comunidades Cristianas de Base*, ed. Sergio Torres (Salamanca, Spain: Ediciones Sigueme, 1983), p. 229.

117) Marins.

118) Leonardo Boff, “Notas Teologicas de la Iglesia de Base,” *Teologia de la Liberacion y Comunidades Cristianas de Base*, ed. Sergio Torres (Salamanca, Spain: Ediciones Sigueme, 1983), p. 154.

119) Gustavo Gutierrez, “La Irrupcion del Pobre en America Latina y las Comunidades Cristianas Populares,” *Teologia de la Liberacion y Comunidades Cristianas de Base*, ed. Sergio Torres (Salamanca, Spain: Ediciones Sigueme, 1983), p. 136.

120) Dussel, “La Iglesia Latinoamericana,” p. 112.

121) Betto, *Que es la Comunidad Ecclesial de Base?*, p. 13.

122) Idem.

123) “The Church of the Poor,” *Time*, May 7, 1979.

124) Gustavo Gutierrez, in an interview published by *Together*, World Vision

베토는 “정치적 개입은 교회의 복음전파 사명의 필수적인 부분”이라고 선언하고 있다.¹²⁵⁾ 상파울루 문서는 한 공동체는 복음화됨으로써 기독교화되는데, 복음화된다는 의미는 “압제받는 자들의 권익을 보호하기 위해 그들과 언약을 맺으시는 하나님을 선포하는 것이며, 사람들을 사회불의, 압제와 죄로부터 해방시키시는 하나님을 선포하는 것”을 의미한다고 확인하고 있다.¹²⁶⁾

사람들의 사회적 의식이 깨어나게 될 때 그들이 공동체 지도자에 의해 주입된 신앙원리에 반응하여 사회·정치적 헌신을 하는 것은 어려운 일이 아니다. 프레이 베토는 실제로 기초 공동체의 회원들에게서 기도와 행동, 하나님에 대한 신앙과 정치적 행동, 목회적 사역과 노동조합 활동들 사이에 갈등을 일으키지 않는 것을 보는 것을 이상한 일이 아니라고 말한다. 그들은 목회적 실천이 정치적 실천에 의해 보완되는 것에 대해 어떠한 문제도 보지 못한다.¹²⁷⁾ 베토 자신은 한 정당에 적극적으로 개입하는 것이 목회적 실천을 중립화시키거나 무효화시킬 수도 있다는 데 대해 두려워하지 않지만, 그러한 정치적 개입의 와중에서 목회적 정체성을 유지하는 것에 대해서는 또한 염려한다고 말한다. 그는 해방의 과정이 세속화되는 위험성을 보고 있다. 목회자들과 관련해서는 즉각적 행동의 많은 필요로 인해서 그들이 기도할 시간을 갖지 못하게 될 것이라고 암시한다. 목회적 실천과 기도의 삶을 연결시키는 것은 쉬운 일이 아니다. 목회자는 정치적 합리성을 영성과 어떻게 연결해야 하는 지를 배워야 한다.¹²⁸⁾

④ **기초 공동체와 영성:** 영성은 기초 공동체와 관련하여 상파울루 문서에서 정확하게 강조되고 있다. 그 문서는, 기초 공동체들은 “정치적 운동이나 민중 조직들과 병행하여 존재하는 권력기관이 아니며, 또한 기초 공동체들은 이러

한 민중 조직들의 정통성을 보증해 주려고 시도하지 않는다”¹²⁹⁾라고 선언했다. 그 문서에 따르면 ‘해방의 영성’은 기초 공동체들 안에서 실천되어야 한다.¹³⁰⁾

개개인 그리스도인과 집단들을 복음적 그리고 정치적 헌신으로, 그리고 신학적 성찰로 몰아가는 원초적 경험으로서의 기독교 영성을 활성화시키고, 경우에 따라서 회복시키는 것은 절박하다..... 우리 자신이나 다른 사람들에게 기도가 복음전파와 해방의 효과가 있음을 우리는 재천명한다.¹³¹⁾

그러나 해방의 영성이 기초 공동체들 안에서 특정 정치적 이데올로기를 신성화하거나 절대시하는 어떤 정치적 운동과 자신들을 일치시키려고 노력하는 가운데, 교회로서의 정체성을 상실하는 위험에 맞설 수 있을 것인지에 대하여 질문하는 것은 정당하다.

목회적 혁명은 가톨릭 교회 내부와 외부에서 긴장을 일으키고 있다. 어떤 곳에서는 ‘가난한 자들의 교회’와 공식적 가톨릭 교회 지도부 사이에 분리가 일어나고 있는 듯이 보인다. 니카라과의 상황이 바로 그 예이다. 외부 관찰자들은 정치적 실천에 깊이 몰입되어 있는 기초 교회 공동체와 다른 민중해방 운동과의 사이에 별 큰 차이가 없다고 볼 것이다.

⑤ **우리에게 향한 도전:** 우리 복음주의자들은 우리 역사의 시작부터 어느 정도 ‘기초 공동체’ 방법을 사용해 왔다. 우리 역시 사회 저변층을 복음화시키기 위해 시골과 대도시의 외곽으로 갔다. 실재에 있어 대부분의 복음주의자들은 우리가 사회학적 관점에서 전체 복음주의 공동체를 분석한다면 ‘기초 복음주의적 공동체들’에 소속되어 왔다. 하지만 우리는 사회적 변화를 요구하지 않았으며 정치를 기피해 왔다. 그래서 우리 메시지들은 지나치게 개인주의적이며 이원론적, 미래주의적이라는 비판을 받아 오고 있다.

사회 책임과 관련하여 복음주의자들 사이에서 변화가 일어나고 있는 중이

International, April - June 1986, pp. 33-35.

125) Betto, *Que es la Comunidad Ecclesial de Base?*, p. 49.

126) “Sao Paulo Document,” *Teologia de la Liberacion y Comunidad de Base*, p. 237.

127) Betto, *Que es la Comunidad Ecclesial de Base?*, p. 49.

128) Frei Betto, “La Oracion: Una Exigencia (tambien) Politica,” *Espiritualidad y Liberacion en America Latina* (San Jose, Costa Rica: Departamento Ecumenico de Investigaciones, 1982), pp. 16-20.

129) “Sao Paulo Document,” pp. 233-34.

130) *Ibid.*, p. 241.

131) *Ibid.*

다. 만일 우리가 하나님의 기록된 계시의 통전성을 심각하게 고려한다면, 그것은 하나의 건강한 변화이다. 그렇지만 우리는 먼저 사람들의 정치적 의식이 깨어나자 기독교인으로서의 정체성을 상실하는 위기에 직면하는 가톨릭 기초 공동체들의 경험으로부터 배워야만 하겠다. 로젤리오 폰실리 신부는 엘살바도르에서 그가 가졌던 기초 공동체와의 경험을 바탕으로 다음과 같이 말한 바 있다. “사람들을 그들의 사회적 의식을 일깨우는 어떤 지점까지 이끌고 가는 것은 위험한 일인데, 왜냐하면 그때부터는 그들이 우리로 하여금 그 지점을 벗어나도록 이끌게 될 것이기 때문이다.”¹³²⁾ 이것이 우리가 배워야 할 중요한 교훈이다.

우리가 복음주의자들로서 지속적으로 우리의 사회적 책임을 강조하고자 한다면, 상황이 우리를 이끌어 가게 함으로써 우리가 더 이상 세상의 소금과 빛이 되지 못하게 하는 것을 우리는 허용해서는 안 된다. 오히려 우리가 그 길을 이끌어 갈 수 있도록 영적·신학적·기술적으로 준비해야만 하겠다.

‘가난한 자들의 교회’와 전통적 가톨릭주의와의 분열은 우리가 배워야 할 또 다른 교훈이다. 기초 공동체 운동은 우리로 하여금 하나님의 말씀을 근거로 하여 성령께 복종하는 가운데 우리 사회와 교회의 상황에 응답하여 우리가 가진 교회론을 새롭게 연구하도록 도전하고 있다. 오늘 이 세계 속에서 예수 그리스도의 교회가 된다는 것은 무슨 의미인가? 이것이 라틴 아메리카를 위해 라틴 아메리카에서 쓰여진 복음주의적 교회론 안에서 우리가 대답해야 할 질문이다.

7. 민중에 의한 신학

오늘날 신학교육 안에서 새로운 양식인 된 ‘민중에 의한 신학’은 해방신학과 밀접하게 관련되어 있다.

기초 공동체는 많은 경우에 사람들로 하여금 신학함의 과정에 개입하도록 격려하는 데 사용되었다. 이 신학 방법 중 가장 잘 알려진 예는 니카라과 산디니스타 정부의 문화부 장관인 에르네스토 카르데날에 의해 제공된 것이다. 몇 년 전 카르데날은 니카라과 대호수 안에 있는 솔렌티나메 섬에 사는 사람들, 특히 가난한 사람들, 농부, 무산 민중들에게 그들 자신이 신학을 하도록 자극을 주었다. 그의 책 『솔렌티나메의 복음』¹³³⁾에서, 카르데날은 성경을 읽는 가운데 사람들이 보인 반응을 이렇게 보고한다.

‘민중에 의한 신학’은 신학교육 분야에서 ‘새로운 현상’으로 간주되고 있다. 간단히 설명하자면, 이 신학은 민중이 단지 신학적 성찰의 객체가 아니라 주체라는 것이다. 우리는 민중들, 특별히 가난한 자들로부터 들어야만 하고 그들로 하여금 그들 자신들의 신학을 하도록 허용해야만 한다는 것이다. 그것은 더 이상 그들을 위해 쓰여진 민중들을 ‘위한’ 신학이 아니라, 민중들에 ‘의한’ 신학이다.¹³⁴⁾

‘민중에 의한 신학’의 역사를 추적하면, 우리는 브라질 교육가인 파울로 프레이리의 철학으로부터 시작할 수 있다. 우리는 이미 『압제받는 자들의 교육』이라는 그의 책에서 그가 학생과 선생이 진리를 발견하는 과정에 함께 깊이 관여하는 새로운 교육을 제안하고 있다는 것에 대해 언급했다. 그러나 우리는 학생들이 그 자신의 사고를 할 때 주입된 교리로부터 완전히 자유롭게 있다고 생각해서는 안 된다. ‘대화적 학습법’ 또한 일종의 ‘의식화 방법’이다. 즉 학생으로 하여금 자신의 사회적·정치적 상황을 인식하게 만드는, 그래서 자신을 압제로부터 스스로 해방시키도록 격려하는 방법이다. 프레이리의 정치적 좌파에

132) Maria Lopez Vigil, p. 46.

133) Ernesto Cardenal, *The Gospel of Solentiname*, 3 vols. (Maryknoll, NY: Orbis, 1979).

134) Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos (New York: Seabury, 1970).

대한 헌신은 명백하다. 라틴 아메리카에서의 교회와 사회(ISAL) 문서는 다음과 말한다. “그로 교회는 ‘민중을 위한 신학’이 아니라 ‘민중의 신학’ 형성에 주의를 기울여야만 한다.”¹³⁵⁾

구스타보 구티에레스는 그의 책 『해방신학』 마지막 부분에서 다음과 같이 선언하고 있다. “압제받는 사람들 자신이 그들의 목소리를 자유롭게 내며 사회와 하나님 백성의 중심으로서 자신들을 직접적이면서 창조적으로 표현하게 될 때, 그들은 자신들이 신학의 주역이 되는 그 마지막 순간이 이르게 될 때만 우리는 진정한 해방신학을 갖게 될 것이다.”¹³⁶⁾

세계교회협의회(WCC: World Council of Churches)의 후원하에 ‘민중에 의한 신학’은 라틴 아메리카의 교육가들, 목회자들 그리고 다른 복음주의적 지도자들의 주의를 끌려고 시도한다. 이 주제에 관한 회의가 세계교회협의회 후원하에 2년 전(1987년, 이 책의 초판 원본은 1989년에 처음 출간됨 -역자주)에 멕시코에서 열렸다. 그 행사에서 읽혀진 문서들은 『민중에 의한 신학: 공동체 속에서의 신학함에 대한 성찰』이라는 제목으로 출간되었다.¹³⁷⁾ 1986년 5월 라틴 아메리카 신학기관 협의회의 후원으로 과테말라에서 회의가 열렸는데, 세계교회협의회 측에서도 적어도 한 사람의 대표가 참여했다. 그 회의의 주요 주제는 ‘민중에 의한 신학’이었다.

신학 교육의 이 새로운 형태 속에서 ‘민중’(people)이라는 말의 의미에 대하여 질문하는 것은 당연하다. 신약성경에 사용된 ‘하나님의 백성’(the people of God, 벰전 2:10)이라는 표현에서의 ‘백성’(people)이라는 단어가 민중을 의미하는 것은 분명히 아니다. “민중에 의한 신학”(Theology by the People)의 편집자는 “우리가 라틴 아메리카 신학적 상황에서 민중(pueblo)이라는 말을

사용할 때는 가난한 사람들, 특히 압제받고 착취당하고 있는 사람들을 언급하는 것이다.”라고 말한다.¹³⁸⁾

이 맥락에서 민중이란 단어는 이데올로기적인 의미를 가진다. 그것은 하나님의 백성, 곧 교회가 아니다. 그것은 정치적 좌익으로서의 민중이다. 멕시코의 감리교 교육가인 호르헤 브라보(Jorge Bravo)는 ‘민중에 의한 신학’은 성경적이며 대화적이어야만 하고 기독교적 섬김과 문화적 정체성을 위한 것이어야만 한다고 말한다. 그러나 그는 그러한 신학함은 가난한 자들에게 헌신된 것이 되어야만 한다고 강조하고 있다.¹³⁹⁾

우리 복음주의자들은 설교단이 대중적 차원에서 신학을 하도록 만드는 커다란 기회를 제공하고 있다고 인식한다. 우리는 지역 회중이 해석학적 공동체(hermeneutical community)가 되어야만 한다고 믿는데, 그 안에서 하나님의 백성은 하나님의 기록된 말씀이 그 자신들의 사회적 상황 안에서 기독교인의 삶과 봉사에 관하여 그들에게 뭐라고 말씀하고 있는가를 지도자들과 함께 배워가야만 한다. 이러한 해석학적 공동체는 복음의 상황화에 진정한 도움이 될 것이다. 그러나 ‘민중에 의한 신학’의 주창자들은 신학함의 특권을 사회 특정 계층의 사람들에게 제한하고 있는 듯이 보인다.

우리는 가난하고 압제받는 사람들 역시 하나님 말씀과 성령으로 하여금 진리 안으로 이끌어가도록 할 수 있다는 것을 부인할 수 없다. 우리는 신학함의 과정에 있어 그들의 기여를 필요로 한다. 이러한 공정은 믿는 자들의 보편적인 제사장 직분에 관한 가르침과도 조화를 이루는 것이다. 한편 성경에 의하면 그리스도 안에서는 유대인, 이방인, 남자와 여자, 종이나 자유자의 차별이 없다. 이상적인 것은 가난한 자들 또한 부자들에게 의한 신학이 아니라, 성경의 근거 위에서 성령의 조명하심 아래 인간의 필요에 응답하는 하나님의 백성에 의한 신학인 것이다.

신약성경으로부터 우리가 또한 배울 수 있는 것은 성령의 은사들은 어떤 특정 계급에게만 주어지는 것이 아니라는 것이다. 결과적으로 신학함은 보편적

135) *America Latina: Movilizacion Popular y Fe Cristiana* (Montevideo, Uruguay: Iglesia y Sociedad en America Latina, ISLA, Documents of the Fouth Contiental Assembly, Nana, Peru, July 1971), p. 150.

136) Gutierrez, *Toelogia de la Liberacion*, p. 307.

137) Samuel Amitham and John S. Pabee, *Theology by the People: Reflection on Doing Theology in Community* (Geneva: World Council of Churches, 1986).

138) *Ibid.*, p. 10.

139) Jorge C. Bravo, “Perspectives from Latin America,” *Theology by the People: Reflection on Doing Theology in Community*, pp. 109-12.

교회 안에서 어떤 특정 사회 계층의 배타적인 특권이 될 수 없다는 것이다. 신학하려는 어떤 한 사람에게 만일 왕 되신 하나님이 그렇게 되기를 원하신다면, 하나님의 왕국을 위하여 자발적으로 가난해질 것을 갈망해야 한다고 말할 수 있을 것이다. 또한 만일 우리가 자신들을 가난한 자들로부터 격리시킨다면 제3세계 또는 세계 어떤 지역에서라도 효용성 있는 신학을 할 수 없을 것이라고 말할 수 있을 것이다. 주 예수 그리스도께서는 가난한 자들 가운데서, 그들 중 하나로서 사셨다. 하지만 '가난한 자들에 의한 신학'에 대하여 많은 것을 말하고 있는 모든 신학자들이 다 라틴 아메리카의 가난한 사람들 사이에서 살아가고 있는 것은 아니라는 점은 흥미 있는 일이다.

프레이리는 또한 『자유의 실천으로서의 교육』이라는 책을 썼다. 가난한 자들이 신학함의 과정 안에서 진정으로 자유로워질는지, 아니면 정치적 좌파의 목적을 이루는 데 이용만 당하게 될지는 아직 지켜보아야 할 일이다. 교육과정에서 있어서 교사에 의해 주어지는 오리엔테이션은 압제당하는 사람들이 어떤 종류의 신학을 만들어 낼지를 크게 결정할 것이다. 프레이리의 교육철학 안에는 여전히 많은 '축적하는 방법' (banking method)이 존재한다. 그는 자신의 저술들을 통해 우리 마음속에 자신의 교육적 논제들을 축적시키려 시도하고 있다. 거기에는 학생들의 마음에 축적시키기 위해 전달할 지식들이 언제나 존재한다는 사실이다. 우리는 복음주의적 신학교육에 있어서 하나님의 기록된 계시로부터 우리가 받은 것들을 우리 교사들의 사역을 통해 신실하게 전달해야만 한다는 것을 주장하고 있다(딤후 2:1-2). 이러한 전달은 교리 주입, 암기 그리고 단순하고도 맹목적인 반복의 과정에 제한되지 않는다고 이해된다. 복음주의적 관점에서 신학을 하는 사람들은 하나님 말씀의 권위와 성령의 권위에 자신들을 복종해야만 한다. 게다가 신학자들은 기독교 공동체, 하나님의 백성과 밀접한 교제를 유지해야만 한다고 이해된다.

“민중에 의한 신학”의 편집자들은 그 책의 내용들이 “민중에 의한 신학적 성찰 그 자체가 아니라, 그것들은 '민중에 의한 신학'에 대한 신학자들의 성찰이다”라고 고백하고 있다.¹⁴⁰⁾ 사실은 가난한 사람들이 아직 신학할 준비가 되어

있어 보이지 않는다는 것이다. 다시 한 번 부르조아 지도자들은 프롤레타리아 혁명을 기안하고 촉진시키며 인도해야만 하는데, 이번에는 그것이 신학교육에 있어서의 혁명이다.

이미 앞에서 우리가 언급했던 호르헤 C. 브라보는 '민중에 의한 신학'은 성경적이어야만 한다고 말한다. 하지만 그는 곧바로 “가난하고 소외된 사람들을 위한 선택은 교회의 중심부에 돌출한 가난하고 소외된 사람들에게 대한 응답으로 성경의 메시지를 다시 읽는 것의 결과로서 나타나는데, 그것은 우리 라틴 아메리카 대륙이 살아가고 있는 죽음과 압제의 상황에 의해 순차적으로 야기된 것이다”¹⁴¹⁾라고 말하고 있다.

고아, 과부, 외국인, 갇힌 자, 가난한 자에 대한 하나님의 관심을 발견하기 위해 성경을 다시 읽을 필요는 없다. 압제당하는 자들의 보호자로서 하나님은 사람들이 가진 각자의 관계 속에서 정의를 실행할 것을 요구하고 계시다. 또한 주 예수께서 가난한 자와 소외된 사람들을 위하여 행동하셨다는 것을 발견하기 위해 성경을 다시 읽을 필요는 없다. 그는 세상의 구주가 되시기 위해 스스로 가난해지셨다. 브라보에 의해 요청된 성경 다시 읽기는 성경 안에 정치적 이데올로기를 주입시키기 위해 필요할는지 모른다. 그것은 또한 교회 안의 한 사회계층을 위한 것일 수 있다. 실제로 '민중에 의한 신학'이 효용이 있기 위해서는 계급투쟁의 현실에 언제나 의지해야만 할 것이다. 신약성경의 신학은 모든 문화적·사회적·교회적 상황들을 위해 타당한 것이다. 그것은 사회적·계급적 신학이 아니다. 그것은 하나님 백성을 위한 하나님 백성의 신학인 것이다. 그 신학은 사회 불의에 대한 강력한 탄핵이며, 회개를 촉구하는 분명한 요구인 동시에 하나님과 인간 그리고 인간과 다른 동료 인간 사이에 긴급하게 화해를 요청한다. 그 신학은 평화의 선포이다. 이 평화는 기록된 하나님의 말씀 안에서 하나님에 의해 계시된 정의에 근거를 두고 있다. 이 정의는 비기독교인 혹은 반(反)기독교인, 그리고 이데올로기에 의해 선포된 그 어떤 정의보다 훨씬 탁월하다.

라틴 아메리카에서 하나님의 백성들이 여러 가지 방법으로 우리의 신학적

140) Amirtham and Pobe, *Theology by the People*, pp. ix-x.

141) Bravo, p. 109.

성찰에 참여함으로써 우리 사회에 적절한 신학, 즉 상황화된 신학을 만들어 내도록 기회를 주는 것은 우리의 책임이다. 어떤 의미에서 우리는 단지 사람들을 교육하는 것이 아니라 우리 또한 그들과의 교류 가운데 그들로 하여금 우리가 교육되도록 하고 있는 것이다. 거기에는 더 이상 가부장주의적 태도(‘민중은 무지하다, 우리는 그들을 가르치려고 왔다’)가 존재할 여지가 없어야만 한다.

하지만 만일 우리 역시 사람들(people)이 신학함의 과제에 참여해야만 한다고 믿고 있다면 신학 공동체로서의 우리의 교회 개념과 라틴 아메리카의 몇몇 교육가들에 의해 제기된 ‘민중에 의한 신학’(theology by the people)과는 어떤 차이점이 있는가? 거기에는 커다란 차이가 있다. 왜냐하면 우리는 성경의 영감에 대한 높은 견해와 성경의 권위에 대한 높은 존중심을 가지고 있기 때문이다. 우리는 모든 신앙과 실천의 문제에 있어서 성경의 궁극적인 권위를 믿는다. 우리는 성령의 조명(illumination)을 믿는다. 우리는 어떠한 사회적 차별과 관계없이 사람들에게 자신의 은사를 부여하시는 성령의 자유를 믿는다. 우리는 ‘백성/민중’(people)이라는 단어를 정치적 의미로 받아들이지 않는다. 우리는 주 예수 그리스도를 믿음으로 말미암아 성령의 능력에 의해 거듭난 사람들의 공동체, 전체 하나님 백성과 함께 신학함을 믿는다. 결론적으로 우리는 그것이 무엇이든지 한 정치 이데올로기를 위해 봉사하고자 하는 사람들과 함께 신학함을 믿지 않는다. 우리의 의무와 특권은 성령의 조명 아래, 복음적 공동체와의 교제 가운데, 개인과 사회의 필요들에 응답하여 하나님 말씀에 복종하는 가운데 신학하는 것이다.

제9장 은사주의 운동

공공매체에 매우 잘 알려진 작가이며 스스로를 불가지론자라고 말하는 한 과테말라 여성은 몇 년 전에 전통적인 기독교와도 폭력적 혁명파도 상관 없이 인간 문제들에 대한 유일한 해답으로서 사랑을 말하고 있는 ‘신비한 사람들’에 대하여 어떻게 생각해야 할지 모르겠다고 말한 바 있다. 이 여성은 철학적 차원에서 이상주의적이고 물질주의적인 사람들을 분석해 오고 있었다. 그 여자는 분명히 종교 일반에 관하여 일종의 오만한 태도를 가지고 있었다. 그러나 그 당시 그 여자는 그 ‘신비한 사람들’에 대하여는 평가할 능력을 잃어버리게 되었다. 어떤 점에서 그녀는 그들에게 압도당했던 것이다. 분별력 있던 그 여성은 마침내 형제 사랑의 메시지에 의해 마음이 움직이게 되었다.¹⁾

내가 우려하는 것은 이것이 은사주의 운동의 도전에 반응하는 많은 사람들의 기본적인 경험이라는 것이다. 심지어 많은 보수적 복음주의자들도 이 운동을 충격적으로 받아들이고 있다. 사람들은 ‘생각하기’를 중단하고, ‘느끼기’를 시작한다. 성령의 축복과 주 예수 그리스도와 그 백성에 대한 자신들의 사랑을 열정적으로 말하는 사람들의 경험들에 대하여 판단하는 것이 어렵다는

1) Irma Flaquer, “Que Hare con los Misticos,?” *La Nacion*, Guatemala, October 10, 1975.

것을 우리는 인정해야만 한다. 많은 영혼들을 그리스도께로 인도하는 데 커다란 성공을 거두었다고 주장하는 한 운동에 대하여 평가하기란 쉬운 일이 아니다. 그러나 이 운동을 단지 경험에 의해서가 아니라 무엇보다 기록된 하나님 말씀의 권위 아래서 살펴보는 것은 우리의 책임이다. 여기서 나는 은사주의 운동에 대한 선교학적 접근을 강조하고자 하는데, 특별히 라틴 아메리카인의 관점에서 보고자 한다. 초점은 가톨릭 은사주의에 맞추게 될 것이다. 왜냐하면 라틴 아메리카의 대다수는 가톨릭 신자로서 은사주의가 여러 나라 안에서 가톨릭 교회의 이미지를 어느 정도까지 변화시키고 있는데다가, 다양한 교단들에 속한 개신교인들에게조차 어느 정도 영향을 미치고 있기 때문이다. 이 운동은 라틴 아메리카 가톨릭 교인들을 복음화하려고 노력하는 우리들에게 실제적인 도전이 되고 있다.

1. 은사주의 운동의 기원과 발전

가톨릭 신자들 사이의 현대 은사주의 운동이 1966년 펜실바니아 주의 피츠버그에서 탄생했다는 것은 잘 알려져 있다.²⁾ 케빈과 도로시 레네건(Ranaghan) 부부는, 1967년까지 미국 가톨릭 교회 안에는 성령세례와 그에 뒤따르는 성령의 은사들과 열매들에 대한 경험이 알려지지 않고 있었다고 말한다.³⁾

미국의 은사주의 신부인 에드워드 코너(Edward D. O'Connor)는 가톨릭 신자들이 루르드(Lourdes)와 같은 신성한 장소들에서 일어나는 기적들은 물론 성인들이 베푸는 기적에 대한 경험을 통해서 언제나 은사주의에 마음을 열어 놓고 있다고 말한다.⁴⁾ 제2차 바티칸 공의회(1962-1965)는 성령의 모든 은

사들이 오늘날 교회 안에 현존한다고 인정했다. 하지만 그 공의회는 신자들에게 단지 진기한 은사들만을 추구하지 말라고 권고하고 있다.⁵⁾ 공의회 문서들의 영어 번역판 중 하나는 그 각주에서 제2차 바티칸 공의회가 은사는 반드시 “그 자체가 매우 희귀한, 이상하고 진기한 현상들”⁶⁾과 동일시되어서는 안 된다는 것을 분명히 밝히고 있다고 설명한다. 하지만 또 다른 한 가지 사실은 공의회가 교회 지도자들로 하여금 성령을 소멸하지 말라고 권면하면서, 모든 성령의 은사들이 회중 안에서 자유롭게 표출되어야 함을 이 훈시 안에서 암시하고 있다는 것이다.⁷⁾

제2차 바티칸 공의회는 신학자 중 한 사람이었던 찰스 뮐러르(Charles Moeller)는 다음과 같이 말한다. “은사들은 교회 지도자들에게 국한되거나 초대교회 시대로만 제한되지 않는다. 그것들은 교회의 삶에 지속적으로 현존하고 있다. 그것들은 제2차 바티칸 공의회에서 발견한 교회론의 구속사적 차원에 활기를 불어넣고 있다.”⁸⁾ 결과적으로 은사주의자들은 그 공의회에서 자신들의 교리와 실천에 대한 강력한 지지를 발견하게 되었던 것이다.

10년 사이에 그 운동에 대한 지지자는 소수로부터 수만 명으로 늘어나게 되었다. 많은 이들은 이것을 엄청난 성공이라고 부를 것이다. 1972년 9월에 가톨릭계 오순절(Catholic Pentecostal) 지도자들은 이 운동에 6만 명이 참여하고 있다고 주장했다.⁹⁾ 1967년 미국 인디애나 주의 노틀담에서 첫 은사주의 대회가 열렸다. 거기에는 겨우 90명만 참석했을 뿐이다.¹⁰⁾ 하지만 1974년 다시 노

2) Kevin and Dorothy Ranaghan, *Pentecostales Catolicos* (Plainfield, NJ: Logos International, 1971), p. x.

3) Ibid., p. 217.

4) Edward D. O'Connor, *The Pentecostal Movement* (Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 1971), p. 251.

5) “Dogmatic Constitution on the Church,” *The Documents of Vatican II* (New York: Guild Press, 1966), p. 30.

6) Ibid.

7) Ibid.

8) Charles Moller, “History of Lumen Gentium’s Structure and Ideas,” *Vatican II: An Interfaith Appraisal* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 1966), pp. 128-29.

9) *The Church Around the World* (Wheaton, IL: Tyndale House Publishers), September 1972.

10) Rene Laurentin, *Pentecostalismo Catolico* (Madrid: Propaganda Popular Catolica, 1975), p. 292.

틀담에서 개최된 제2차 은사주의 운동의 국제대회에는 35,000명이 모였다.¹¹⁾

제3차 국제대회에는 60개국으로부터 온 1만 명이 넘는 가톨릭 은사주의 운동의 대표들이 1975년 대사면(大赦免)의 해(the Holy Year) 행사에 참여하려고 로마로 갔다. 그 대회는 백만 명의 은사주의적 가톨릭 신자들을 대표한다고 보고되었다.¹²⁾ 그 운동의 뛰어난 지도자인 벨기에 출신의 수에넨스(Suenens) 추기경은 오순절 성령강림절에 성 베드로 바실리카 성당 제단에서 미사를 집전했다. 교황은 성령께서 교회를 갱신하고 계시고, 은사주의는 성령의 이러한 활동의 증거라고 말하면서 은사주의 운동을 축복하였다. 동시에 그는 은사주의자들이 교회 지도부에 순종할 것과 로마 가톨릭 교회의 인준된 교리들과 성사들의 실행에 충실하며 기독교적 사랑이 성령의 은사들보다 더욱 중요하다는 것을 기억하라고 권면했다.¹³⁾ 은사주의자들은 교황이 자신들의 운동을 인준했다는 확신을 가지고 로마를 떠났다.

1970년 오순절 교인들과 은사주의 가톨릭 신자들이 제3차 에큐메니칼 국제 교류 대회를 위해 스페인의 살라망카에서 함께 만났다.¹⁴⁾ 1977년에는 은사주의 갱신에 관한 대규모 에큐메니칼 수양회가 캔사스에서 개최되었는데, 적어도 5만 명이 거기에 참석했다. 수에넨스 추기경은 강사들 중 한 사람이었다. 로마 가톨릭 신자 케빈 레네건이 그 대회 준비위원회의 의장이었다.¹⁵⁾

1987년 4월 12부터 16일까지 라틴 아메리카 은사주의 총회가 아르헨티나 코르도바에서 1,550명이 참석한 가운데 열렸다. 거기에는 라틴 아메리카 여러 나라들과 미국, 영국 그리고 스웨덴에서 온 대표들이 참석했다. 같은 달에 코스타리카의 산호세에서 은사주의 집회가 있었다. 수백 명이 거기에 참석했다. 가톨릭과 개신교 지도자들이 특별히 마련된 모임에서 교제를 나누는 기회를 가졌다.¹⁶⁾

프랑스의 가톨릭 신학자인 르네 로렌틴(René Laurentin)에 따르면 1975년에 전세계적으로 2백만 내지 4백만 명의 사람들이 은사주의 운동에 참여하고 있었다고 한다. 1975년 미국 안의 4,700만 명의 가톨릭 신자들 중 7 퍼센트가 여러 가지 방법으로 이 운동과 연관이 있었다. 이것은 3백만 명 이상의 은사주의 가톨릭 신자가 있었다는 의미인데, 아마도 미국 가톨릭 교회에는 단지 1백만 내지 2백만의 활동적인 신자들이 있을 것이다. 그 당시에 은사주의는 1백 여 개의 나라에서 이미 확고하게 자리를 잡았다.¹⁷⁾ 1976년에 스페인 안에는 70개의 가톨릭 은사주의 공동체들이 있었다.¹⁸⁾

1987년 여름, 루지애나 뉴올레앙스에서 1967년 2월 피츠버그의 듀켄슨 대학에서 개최된 은사주의 가톨릭 운동의 조직 20주년을 기념하는 성령과 세계 복음화에 관한 북미 대회가 열렸다. 전체 35,000명의 그리스도인들-개신교, 가톨릭, 정교회, 예수님을 믿는 유대인들(messianic Jewish), 그리고 오순절 교인들-이 그 대회에 참석했다. 그 참석자들 중 로마 가톨릭 신자들은 51 퍼센트를 차지했다. 그 참석 숫자는 1977년 캔사스에 참석한 사람의 수보다 15,000명이 적은 것이었다. 그 운동에는 분열이 생겼고, 그 대회에서는 그러한 조짐이 여러 모양으로 감지되었다. 북미의 두 개의 커다란 은사주의 줄기들은 미시간 앤아르볼에 있는 하나님 말씀의 공동체(the Word of God community)와 인디애나 사우스벤드에 있는 찬양하는 사람들의 공동체(the People of Praise community)이다. 세계 기독교 백과사전(옥스포드) 편집자인 데이빗 바렛(David Barrett)에 따르면 “세계적으로 은사주의 운동은 지난 10년 간 3배가 급증하여 총 2억 2,700만 명의 지지자를 갖게 되었다. 제3세계 기독교인들은 이러한 은사주의 운동에 빠르게 가세하고 있는데, 중국 안에만도 2,900만 명의 은사주의적 기독교인들이 있다.”¹⁹⁾고 한다.

은사주의는 라틴 아메리카 안에서도 교파적 장벽을 초월하여 성장하고 있다. 은사주의자들은 가톨릭 교회 안에도, 개신교 주류 교단들과 오순절 교회들

11) Ibid., p. 293.

12) Ibid., p. 293. *Pregonero de Justicia*, Fallbrook, CA, vol. I, no. 3, p. 30.

13) Laurentin, pp. 298-304.

14) Ibid., p. 292.

15) Vino Nuevo, San Jose, Costa Rica, May-June 1978, p. 3.

16) Ibid., p. 31.

17) Laurentin, p. 37.

18) Ibid., p. 13.

19) “The Holy Spirit and World Evangelization,” *Christianity Today*, September 4, 1987.

안에도, 심지어 소위 ‘믿음 선교회’(faith mission, 대체로 근본주의적이고 반(反)은사주의적 신학을 가지고 있었음-역자주)에 의해 설립된 교회들 안에서도 발견되고 있다.

2. 은사주의 운동의 일반적인 특성들

1) 교회 지도부에 종속된 운동으로서의 가톨릭은사주의

먼저 우리는 엄격한 의미에서 가톨릭적인 은사주의 운동이 있음을 인정해야만 한다. 그 운동은 가톨릭 지도부에 완전히 의존하고 있다. 케빈과 도로시 레네건 부부는 자신들의 책인 『가톨릭 오순절주의자들』에서, 피츠버그에서 처음 그 운동이 시작되었을 때 데이빗 윌커슨(David Wilkerson)과 존 셰릴(John Sherrill)의 책들이 미친 영향에 대하여 언급한다.²⁰⁾ 하지만 그들은 가톨릭 교회 안에서의 은사주의 운동이 개신교 오순절주의자들에 의해 시작된 것은 아니라고 설명하고 있다.²¹⁾ 그들이 이렇게 말하는 것은 옳다. 그러나 한편으로 가톨릭 은사주의와 전통적 오순절주의 사이에 접촉점들이 있다는 것은 명백하다.

오커너는 역사적이고 현상학적인 관점에서 가톨릭 은사주의는 “단지 모든 기독교회에 영향을 미치고 있는 커다란 운동의 한 가지일 뿐”이라고 말하고 있다.²²⁾ 그럼에도 불구하고 가톨릭 은사주의를 교단적인 오순절주의와 동일시하는 것은 실수가 될 것이다. 중앙 아메리카에는 은사주의자들과 많은 오순절주의자들이 깊은 불화 가운데 있으며, 또한 일반적으로 많은 가톨릭 은사주의자들은 개신교인들과 자신들을 동일시하기 원치 않을 뿐 아니라 오순절주의자들과는 더더욱 동일시되기를 원치 않고 있다.

오커너에 따르면, “오순절 운동의 영향 때문에 자신들의 교회를 떠나는 가톨릭 신자들의 숫자에 대해서는 통계가 없다. 분명히 그 숫자는 우려할 만큼 큰 것이 아니다”²³⁾라고 한다. 은사주의 운동이 가톨릭 교회 안에서 신앙을 회복시킬 것이라는 것이 그의 희망이다. 레네건 부부는 사람들을 가톨릭 교회로부터 분리시키는 대신에 이 운동이 그 교회에 대한 사랑을 회복시킨다고 믿는다.²⁴⁾

가톨릭 은사주의자들에게 있어서는 가톨릭 신앙에 대한 그들의 충성을 강조하는 경향이 있는데, 이는 교회 지도부로부터의 부정적인 반응을 피하기 위해서이다. 이러한 이유로 해서 그들은 많은 개인적인 간증들을 하고 있는데, 여기서 그들은 가톨릭 교회에 대한 충성심을 강조하고 있다. 예를 들어 다음과 같은 내용들이다. “나는 묵주신공(Rosary)을 바치는 시간을 가지고 있는데, 이것은 내가 성령세례를 경험한 후에 갖게 된 습관이다.”²⁵⁾ “현재 나는 동정녀 마리아에 대한 깊은 존경심을 느끼고 있다..... 이것은 내가 성령세례를 받기 이전에는 알지 못했던 것이다.”²⁶⁾ “성사들은 이제 내게 새로운 의미를 주고 있는데, 특히 고해성사가 그렇다.”²⁷⁾ “가톨릭 미사는 이제 더욱 의미를 가지게 되었고, 나는 우리의 사제들을 더욱 사랑하고 이해하게 되었다.”²⁸⁾ “나는 성령과 진리 안에서 하느님을 예배한 사람들의 모범인 마리아에게 계속 기도를 올릴 것이다.”²⁹⁾ “교회에 대한 우리들의 사랑이 회복되었다.”³⁰⁾

가톨릭 교회 지도자들의 입장에서는 가톨릭 은사운동을 그 교회 안에 계속 묶어 두려 노력하고 있다. 이탈리아 신학자인 세라피노 팔보(Serafin Falvo)는 다음과 같이 설명한다. “은사주의는 교회의 구조들을 변경시키거나 은사주의적 구조로 대체하고자 하는 운동이 아니다..... 그것은 교회 지도부로부터 독

23) Ibid., p. 252.

24) Ranaghan, p. 44.

25) Ibid., p. 55.

26) Ibid., p. 57.

27) Ibid., p. 72.

28) Ibid., P. 81.

29) Jose Maria Delgado Varela, *Bautizados en el Espiritu Santo* (Guatemala: Instituto Teologia Salesiano, 1975), p. 32.

30) Ranaghan, p. 72.

20) Ranaghan, pp. 4-5.

21) Ibid., p. 127.

22) O' Connor, p. 28.

립하거나 그것에 대항하려는 자율적 삶을 요구하는 운동이 아니다.”³¹⁾

은사주의 운동은 또한 비은사주의 가톨릭 신자들을 교회 안에 묶어 놓는 데 도움을 주고 있다. 적어도 가톨릭 교인들이 다른 그룹에 가담하려고 교회를 떠나는 일을 막는 데 도움을 줄 것이다. 중앙 아메리카에는 가톨릭 은사주의와 개신교 오순절주의 사이의 유사성으로 인해 매우 혼란을 느끼는 많은 가톨릭 신자들이 있다. 평균적인 라틴 아메리카 사람들에게 있어 한 개신교 그룹을 다른 그룹과 구별하는 것은 어려운 일이다. 그들은 지금 은사주의적 가톨릭과 개신교 사이의 차이점을 보지 못하는 것이다. 은사주의자들은 성경을 읽고 공부하며, 기도 그룹들을 조직하고, 개신교의 찬양과 성가들을 사용하며, 초교파적 모임에 참여하며, 형제사랑을 강조하고, 주 예수 그리스도의 이름을 선포한다.

많은 점에 있어서 그들은 또 다른 개신교 그룹의 하나처럼 보인다. 그러나 그들은 여전히 가톨릭 신자들이며, 그들 중 많은 이들이 그 어느 때보다 더 가톨릭적이다. 예를 들어 그들은 로마 가톨릭 교회의 공식적 가르침을 따라서 인간 전통을 성경과 같은 수준에 포함시키는 거룩한 계시에 대한 개념을 버리지 않고 있다. 그들은 구원에 대한 혼합주의적 교리를 완전히 포기하지 않고 있다. 물세례는 그리스도 몸의 지체가 되기 위한 기초라고 믿고 있다.

많은 은사주의자들이 기록된 하나님 말씀에 자신들을 노출시킨 결과 구원받았다는 것은 의심의 여지가 없다. 그들은 자신들의 생애에 그리스도의 주재권(Lordship)을 받아들인다고 주장하고 있고, 성령의 사역에 대한 커다란 강조를 하고 있다. 심지어 그들은 예수님을 자신들의 개인적 구주로 받아들이고 있다고 말하며, 그들의 교리와 예배에 있어 그분에게 중요한 위치를 부여하고 있다. 하지만 대부분의 가톨릭 은사주의자들은 마리아 숭배를 포기하지 않는다. 그들은 여전히 마리아에 대해 존경과 사랑을 드리고 있다. 하지만 예전과 같은 방식으로 그녀를 경배하지는 않는다. 그녀는 은사주의적 인물의 최고 모범으로 간주된다. 오순절에 그녀는 성령으로 세례를 받고 방언을 말했던 것이다.³²⁾

31) Serafino Falvo, *Creemos en el Espiritu?* (Madrid: Ediciones Paulina, 1976), pp. 81-82.

32) Delgado Varela, pp. 341-42.

그러나 많은 가톨릭 은사주의자들이 그들의 신앙생활에서 하나님을 믿으려 갈망하고, 그분의 약속들을 믿음으로 받아들인다는 것 또한 사실이다. 그들은 로마 가톨릭 교회 안에서 하나의 강력한 경건주의적 운동을 대표하고 있다. 분명히 은사주의 경험은 자발적인 기도 안에서 하나님께 직접 나아가는 기쁨을 발견한 많은 사람들에게 의미 있는 변화를 가져왔다. 하지만 은사주의자들과 보수적 복음주의자들 사이에는 심각한 교리적 차이점들이 지속적으로 존재한다.

성령의 세례가 성사로서의 세례 후에 오는 경험이라는 것이 은사주의자들 사이의 공통된 믿음이다. 오커너는 다음과 같이 확인한다. “세례 성사를 통해 오는 성령과의 감춰진 친교 이외에 그 이후에 따르는 일종의 드러나는 친교가 있는데, 거기에는 성령이 한 개인 위에 ‘임하신다’는 생생한 표현이 사용된다.”³³⁾ 오커너는 분명히 말한다. “성령 안에서 세례를 받는다는 것은 한 사람의 머리에 물을 붓는 성사로서의 세례를 의미하는 것이 아니다..... 성령세례는 성사적으로 세례를 받은 후에 종종 수년 후에 그들에게 일어나는 어떤 것이다.”³⁴⁾ “성령세례라는 표현이 성사로서의 세례를 통해서 성령이 주어지지 않는다고 말하는 것은 아니다.”라는 것이 오커너의 생각이다.³⁵⁾

오순절주의자들과 가톨릭 은사주의자들에 대하여 지지를 보내고 있는 성공회 목사 마이클 하퍼(Michael Harper)는 그의 책 『세 자매들』(*Three Sisters*)에서 가톨릭 저자들에 의해 구별이 된 ‘성령의 세례’ (the baptism of the Holy Spirit, 모든 그리스도인들이 성령으로 세례를 받았다는 것을 가르치는 것)와 성령에 의해(by the Spirit) 갱신된 사람들 안에서 은사주의적 경험에 초점을 맞추는 신학적 용어에 관하여 언급하고 있다.³⁶⁾ 모든 거듭난 그리스도인들은 이미 성령에 의해 세례를 받았다는 사실을 말해 주는 고린도전서 12장 3절(“우리는 한 성령으로 그리스도의 몸에 연결되는 세례를 받았고 모두 한 성

33) O’ Connor, pp. 131-36.

34) Ibid., p. 183.

35) Ibid., p. 132.

36) Michael Harper, *Las Tres Hermanas* (Tarrassa, Barcelona: Libros CLIE, 1983), pp. 75-76. English edition: *Three Sisters*, Wheaton, IL: Tyndale House.

령을 받았습니다”)의 강력한 증거 때문에, 모든 믿는 자들은 성령에 의해 세례를 받았으나 그들 모두가 성령 안에서 세례(the baptism in the Spirit)를 경험한 것은 아니라고 말하는 많은 은사주의자들이 있다.³⁷⁾

과테말라의 가톨릭 은사주의 지도자인 호세 마리아 델가도 바레라(Jose Mariã Delgado Varela) 신부는 성사로서의 세례와 성령에 의한 세례 사이의 관련성과 차이점을 동시에 보고 있다. 물세례에 의하여 그 세례 받은 사람은 그리스도의 몸에 연결된다. 성령은 이러한 성사적(sacramental) 방법으로도 또한 전달이 된다. 기독교인이 된 사람은 성령을 받고 그 모든 은사들과 덕성들을 소유할 수 있는 자격을 갖게 된다.³⁸⁾

기독교 입문의 두 번째 성사는 견진(confirmatio)이라 불린다. 이 견진 성사를 통해 세례 안에서 성령에 의해 전달된 새로운 생명은 신자 안에 강화된다. 물세례는 단 한번 영구히 받는 것이나 성령의 세례는 반복될 수 있다. 견진의 성사적 실재는 성령세례의 의미 안에 포함되어 있다. 그러나 이 성령세례는 견진과 같은 것은 아니다.³⁹⁾

성령에 의한 세례와 관련하여 델가도 바레라에 의해 논의되고 있는 세 번째 성사는 성체 성사(holy communion)이다. 그는 예수님의 성만찬에 관한 가르침에서 성령의 사역에 대한 약속들이 풍성하다고 주장한다. 성만찬은 그리스도 안에서 하나님과 성도들 간의 교제의 성사이다. 성령에 의해 세례를 받은 사람은 더욱 강력한 형태로 이러한 교제를 경험하게 된다.⁴⁰⁾

델가도 바레라에 의하면 성령에 의한 세례는 세례 성사와 견진 성사에 뒤따른다. 그것은 성령의 새로운 발현이다. 이러한 세례를 경험하기 위해서는 사탄을 거부하고 그리스도가 왕의 왕이며 주의 주가 되심을 믿는 가운데 그분께 자신을 복종시키는 것이 절대로 필요하다. 그것은 신앙과 자기부인 및 순종의 행위를 요구한다.⁴¹⁾

델가도 바레라는 예수님의 어머니 마리아를 성령의 능력 아래 있는 한 사람의 모델로 언급함으로써 성령세례에 대한 그의 논의를 끝맺고 있다. 그녀는 첫 은사주의적 인물로서 성령께서 어떠한 제한도 없이 자신을 나타내신 첫 번째 사람이다.⁴²⁾ 마리아는 역사 안에서 첫 번째이며 가장 중요한 은사주의적 인물이다.⁴³⁾

일반적으로 은사주의자들은 성령의 세례가 어떤 은사들, 특히 방언의 은사를 받음으로 나타날 수 있다고 믿는다. 어떤 은사주의자들은 다른 이들보다 이 점을 더욱 강조한다. 어쨌든 그들 모두가 성령의 세례가 방언을 즉각적으로 말하는 결과를 가져올 것이라는 가능성에 대해 열려 있는 듯이 보인다.

가톨릭 신자들의 다른 종파 기독교인들과의 대화에 관한 제2차 바티칸 공의회 결정에 근거해 볼 때, 가톨릭 은사주의자들은 에큐메니칼적이다. 실제적인 목적들로 인해서 가톨릭 은사주의자들은 세계교회협의회(WCC)에 의해 대표되는 교회연합동보다 교회연합의 목표를 위해 실제적으로 더 많은 것을 라틴 아메리카 안에서 이룩하였다.

2) 독립적 운동으로서 가톨릭은사주의

자신들의 교회로부터 다소간 고립되어 있는 은사주의 가톨릭 신자들이 있다. 그들 중 일부는 로마 가톨릭 교회의 특징적인 교리들을 포기한다. 심지어 그들은 전통적 가톨릭주의에 대해 비판적이며 교회 지도부에 의해 통제된 가톨릭 은사주의 운동에 대해서도 완전히 동의하지 못한다. 그들은 가톨릭 사제의 도움 없이 자신들만의 모임들을 가질 것이다. 그들은 자신들의 성경공부를 위해 개신교 지도자를 초청할 수도 있다. 이러한 그룹들은 진정한 복음주의적 증거를 위한 커다란 기회를 주고 있다.

37) Charles C. Ryrie, *Basic Theology* (Wheaton, IL: Victor Books, 1986), p. 365.

38) Delgado Varela, p. 262.

39) Ibid., pp. 289-90.

40) Ibid., p. 303.

41) Ibid., pp., 264-65.

42) Ibid., pp. 326, 333.

43) Ibid., pp. 341-42.

3) 개신교 은사주의 운동

개신교 은사주의자들과 관련해서 전통적인 오순절주의자 안에 은사주의적인 오순절 신자들이 있기는 하지만 그 두 그룹을 동일시하는 것은 역시 실수가 될 것이다.

라틴 아메리카 선교학자인 오를란도 코스타스(Orlando Costas)는 은사주의의 신학적 강조점이 역사적 오순절주의의 그것과는 다르다는 것을 지적한다. 예를 들어 은사주의자들은 다른 기독교 그룹에도 역시 주어지는 성령의 초교파성(ecumenicity)을 강조한다. 그들은 오순절 경험의 최대의 증거는 방언을 말하는 것이 아니라 사랑이라고 주장한다. 은사주의자들은 그리스도의 주재권(Lordship)을 강조한다. 그들은 전통적인 오순절주의자들이 하는 것처럼 성령론적 근거에 자신들을 제한시키는 대신 자신들의 오순절적 경험을 위한 기독교적 기반을 가지고 있다. 코스타스에 따르면, 전통적 오순절주의의 예배 의식과 비교해서 은사주의자들의 예배의식은 보다 진지한 신학적 성찰의 결과를 반영한다.⁴⁴⁾ 은사주의 운동에 있어 교회연합주의(ecumenism)는 가장 뚜렷한 징표 중 하나이다. 동시에 은사주의는 많은 라틴 아메리카 개신교회들의 결정적인 요소가 되어 왔다.

은사주의적 경험이 많은 사람들의 삶을 변화시켰다는 것은 부인할 수 없다. 자신들의 회중 안에서 그저 수동적인 역할만을 하던 그리스도인들이 이제 다른 그리스도인들에게 성령의 축복에 관하여 말하거나 또는 불신자들에게 그리스도의 복음을 증거하는 데 매우 적극적이 되었다. 파괴되었던 결혼생활들이 행복한 관계들로 회복되었으며, 젊은이들은 자신들이 은사주의 집회에서 구원 받았노라고 간증한다. 과테말라 시의 가장 큰 개신교회들은 모두 은사주의적이다. 이전 노선을 추구하는 오순절 교회들은 숫자적 성장에 관한 한 이들에 뒤처지고 있다.

44) Orlando E. Costas, *La Realidad de la Iglesia Evangelica Latinoamericana*, mimeographed paper, Buenos Aires, Argentina: Agencia de Promocion Misiologica, n.d.

3. 은사주의 운동에 대한 일반적 평가

1) 로마 가톨릭의 평가

① **미국 가톨릭주교들의 선언:** 미국 가톨릭 주교들의 선언(1975)은 성령의 은사들의 주제에 관한 제2차 바티칸 공의회 문서 중 다음과 같은 내용을 인용하면서 시작하고 있다. “비범한 은사들은 경솔하게 추구될 것들이 아니며, 우리가 주님의 사역에 헌신한다고 하더라도 그 대가로 기대할 수 있는 열매들도 아니다. 어떤 경우이건, 그것들의 진정성이나 올바른 사용에 대한 판단은 교회를 다스리는 사람들에게 속해 있는 것이며, 특별한 능력이 누구에게 속해 있든지 성령을 진실로 소멸해서는 안 될 뿐 아니라, 모든 것을 시험해 보고 좋은 것을 빨리 취하여만 할 것이다.”⁴⁵⁾

그 주교들은 성령의 은사들이 교회의 시초부터 지금까지 항상 존재해 왔다고 선언한다. 그러나 성령으로부터 온 어떠한 나타남들(manifestations)은 교회의 지도자들과의 교제 속에서 사용되어야 하며 하나님 말씀과 교회의 영구한 가르침을 고려할 필요성이 있다고 말한다. 그리스도인들은 이러한 은사들과 관련하여 미혹을 당할 수 있다. 성령의 진정한 은사들은 교회를 연합과 사랑 속에 세워 가도록 하기 위해 주어졌다. 사랑이야말로 진정한 성령의 나타남의 가장 중요한 표징이다. 그러나 그것은 바울에 의해 고린도전서 13장에 묘사된 것과 같은 종류이어야 한다. 성령의 사역의 또 다른 표징은 그가 언제나 예수님을 증거한다는 것이다(요 14:26; 16:13-14).

은사주의 운동은 우리 시대에 있어 성령의 강력한 나타남 중의 하나처럼 보인다. 이 운동에는 많은 긍정적인 요소들이 있다. 그러한 요소들 중 몇 가지는, 예를 들어 예수 그리스도를 주님으로 믿는 신앙 안에 깊은 뿌리를 내리고 있는

45) Salvador Carrillo Alday, “Declaracion del Episcopado Americano, 1975,” *Renovacion Cristiana en el Espiritu Santo* (Mexico: Instituto de Sagrada Escritura, 1975), pp. 131-39.

것, 개인과 공적 기도에 새로운 관심을 가지는 것, 영적 가치들에 대하여 더욱 큰 평가를 하는 것, 성령의 행하심에 관하여 특별한 주의를 기울이는 것, 주님을 찬양하기 위한 기쁜 열망을 갖는 것, 그리고 그리스도에 대한 개인적 헌신과 같은 것들이다. 많은 은사주의자들은 그 어느 때보다도 더욱 성사들에 관심을 가지며, 마리아를 숭모하는 일도 과거보다 더욱 의미를 가지게 되었다. 또 그들은 교회와도 특별한 방법으로 가까워짐을 느끼고 있다.

그러나 주교들은 다른 운동들과 같이 은사주의적 갱신에도 문제점들이 있다고 부연한다. 은사주의는 배타적으로 가는 경향이 있다. 엘리트주의의 결과들 중 하나는 은사주의 그룹을 하나의 특권층으로 간주함으로써 교회의 연합 대신에 분열을 만들어 내는 것이다. 거기에는 또한 가톨릭 신앙의 지적이고 교리적인 내용들을 무시하는 경향이 있다. 이 경우에 신앙은 일종의 감정적 종교 경험으로 축소되고 있다. 반(反)지성주의는 은사주의 운동이 직면하고 있는 또 다른 위험이다.

미국 주교들은 신자들이 치유·예언·방언들을 말함과 같은 진기한 은사들과 관련하여 신중할 것을 권면한다. 이러한 활동들은 성령의 진정한 나타남일 수도 있으나, 그것들은 주의 깊게 시험되어야만 하며 그 중요성이 과장되어서는 안 된다.

은사주의적 갱신은 교회 전체 삶과 관련되어야 한다. 성직자와 은사주의 운동의 평신도 지도자 사이에는 밀접한 관계가 형성되어야만 된다.

주교들에게 있어 특별한 관심은 가톨릭 신자들과 다른 그리스도인들을 함께 포용하고 있는 은사주의 그룹들의 존재에 관한 것이다. 그들이 빈번히 혹은 제한적으로나마 에큐메니칼 그룹의 활동에 참여하는 것은 가톨릭 정체성을 약화시키리라는 것이 주교들의 의견이다. 한편 에큐메니칼한 기도 그룹들에 가끔씩 참석하는 것은 유익할 것이다. 하지만 에큐메니칼한 활동들에 참여하는 가톨릭 신자들은 그들의 신앙에 있어 성숙한 사람들이어야만 한다. 그들은 가톨릭 교회의 가르침들에 깊이 헌신되어야 할 필요가 있다.

미국 주교들은 대체적으로 은사주의 운동에 관하여 열광적인 것처럼 보이지 않는다고 말할 수 있겠다. 그들의 선언은 가톨릭 은사주의자들이 자신들의 교회에 충실히 남아 있어야 한다는 것과 은사주의를 교회의 통제에 두어야 할

성직자들의 책임을 강조하고 있다.⁴⁶⁾

② **라틴 아메리카 주교회의**(Consejo Episcopal Latinoamericano; CELAM)와 **은사주의 운동**: 많은 사제들과 다른 가톨릭 지도자들의 요청에 응답하여 라틴 아메리카 주교회의는 은사주의 운동에 관한 심층적인 연구를 후원하였다. 1977년에 발간된 한 책은 그 목적과 관련하여 쓰여진 자료들을 포함하고 있다. 그 책은 은사주의 갱신과 관련한 CELAM의 공식적이고 명확한 선언은 아닌 것처럼 보인다. 그 책의 편집자는 목회자들이 그 자료들을 비판적인 방법으로 읽어 줄 것을 기대하고 있다.⁴⁷⁾

그 서문에서 당시 CELAM의 실행총무였던 알폰소 로페스 트루히요(Alfonso López Trujillo) 주교는 은사주의 운동이 따라야 할 몇 가지 지침들을 주고 있다. 첫째로 그는 교회의 연합과 교회 성직계급의 권위에 대하여 염려한다. 그는 은사주의 운동이 교회 지도부가 그 기능을 발휘하는 데 있어 사용해야 할 권력이 존재하지 않는다는 인상을 줄 수도 있다고 느끼고 있다. 거기에는 ‘성령의 교회’가 ‘주교들의 교회’에 반대할 위험이 있다.

다른 따라야 할 지침은 교회의 신앙과 삶에 있어 ‘일시적인’ 것과 ‘본질적인’ 요소들을 구분해야 한다는 것이다. 예를 들어 기능적 관점에서 방언의 은사에 지나친 중요성을 부여할 수 있다. 로페스 트루히요 주교에 따르면 어떤 것이 지적인 것이고 어떤 것이 경험적인 것인지를 구별하는 것 또한 필수적이다. 은사주의 갱신운동에는 주관주의(subjectivism)의 위험이 상존하고 있다. 성령의 은사들보다 열매를 강조하는 것이 필요하다. 그는 “당신의 은사들이 아니라 당신을 원합니다, 오 주님!”이라고 한 어거스틴의 글을 인용하면서, 그리스도인들은 은사들이 아니라 그 수여자(the Giver)에게 관심을 기울여야 한다고 말한다.

로페스 트루히요 주교는 성령의 세례를 그 자체가 성사적 가치를 가진 새로

46) Ibid.

47) Alfonso Lopez Trujillo, “Prologo: La Renovacion en el Espiritu,” *Movimientos Carismaticos en America Latina* (Bogota, Colombia: Secretariado General del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 1977), pp. ix-xxvii.

운 세례로서 해석하는 것의 위험을 경고하고 있다. 이러한 해석은 신자들의 마음에 혼동을 야기시킬 수 있다. 더구나 어떤 특별한 경험을 갖지 못한 사람들은 그리스도인이 아니거나 아니면 2류 그리스도인이라는 인상을 줄 수 있다. 그는 또한 은사주의 운동이 사회적 관심을 충분히 갖지 못하고 있음을 언급하고 있다. 은사주의자들은 사회적 행동에 자신들을 헌신하는 데 관심이 없는 듯이 보인다.

CELAM 실행총무의 마지막 말들은 우려와 중용으로 특징지어질 수 있다. 그는 라틴 아메리카 가톨릭 지도자들에게 교회 경험의 다양성을 허용하게 될 대화에 열려 있으라고 충고하고 있다.

그 책의 마지막 장에서는 대체적으로 은사주의 갱신운동은 긍정적인 결과들을 낳고 있다고 말한다. 과장과 남용은 예외적인 것이며 지배적 현상이 아니다. 그 운동에 참여하는 주교들, 사제들과 평신도들은 매일 늘어나고 있다. 이러한 참여는 로마 가톨릭 은사주의의 영적 안정성과 힘을 보장해 준다.

③ **과테말라 주교회의의 지침:** 1986년 4월, 과테말라의 로마 가톨릭 교회 주교회의는 『은사주의적 갱신에 관한 목회적 지침』(*a Pastoral Instruction on the Charismatic Renewal*)을 발간했다.⁴⁸⁾ 이 문서의 지침에서 그 주교들은 1975년 은사주의 세계대회에 보낸 교황 바오로 6세의 메시지를 간단히 인용했고, 1981년 세계 은사주의 갱신운동을 대표하는 600명의 지도자들에게 행한 교황 요한 바오로 2세의 메시지를 요약하고 있다. 교황은 은사주의 지도자들에게 세 가지 원리들을 고려하라고 촉구하고 있다. 즉 ㉠ 교회가 공인한 교리에 충실할 것, ㉡ 성령의 가장 중요한 은사들을 강조할 것, ㉢ 골로새서 3장 14절이 말하는 것처럼 그리스도인들을 완전으로 이끌 수 있는 덕목은 오로지 사랑이라는 것을 기억할 것 등이다.

성령의 은사들에 관하여 논하면서 그 과테말라 주교들은 모든 은사들의 근원은 예수 그리스도라는 것과 그 은사들은 개인적 성화와 그리스도의 몸을 세우기 위해 주어졌다는 것, 그리고 그 모든 은사들이 동일한 중요성을 가진

것은 아니라는 것을 강조했다. ‘은사들’과 교회의 계급적 질서의 권위 사이에는 상충되는 것이 없다. 은사주의적 갱신은 교회에 봉사해야만 한다. 은사주의적 갱신은 제2차 바티칸 공의회와 한 산물이며, 이것이 또한 특별한 방법으로 공의회와 가르침에 충실한 운동이 되어줄 것이 기대된다. 제2차 바티칸 공의회를 무시하려는 어떤 운동은 성령으로부터 온 진정한 갱신이 될 수 없을 것이다.

은사주의에 관한 주교들의 ‘지침’에서 빠질 수 없는 항목은 예수님의 어머니 마리아에 관한 것이다. 마리아는 이 운동을 이끌 수 있는 가장 적합한 인물이기 때문에 그녀가 은사주의 갱신의 중심이 되어야만 한다는 교황 요한 바오로 2세의 소원이 언급되었다. 마리아의 모범을 충실히 따르게 될 때 마리아는 그들이 성령께 순종하도록 그리고 그 능력 아래서 거룩하게 변화되며 살아가도록 도울 수 있다.

교리적인 권면에 이어 그 주교들은 은사주의의 긍정적인 몇 가지 결과들을 언급하고 있다. 예를 들어 교회 안에서 많은 사람들이 기도의 삶에 활기를 갖게 된 것, 형제적 사랑의 증가, 사제들과 수도원 회원들의 삶에 나타난 영적 변화, 평신도들의 영적 각성, 이전보다 성경을 더 사랑하게 됨, 하나님의 놀라운 사역을 선포하는 데 있어서의 새로운 관심, 주님과과의 교제에 대한 새로운 감각, 그리고 성령의 능력에 대한 새로운 경험과 같은 것들이다.

반면에 과테말라 주교들은 은사주의 운동의 몇 가지 위험들을 지적하고 있다. 거기에는 공중기도에 있어 심각한 ‘탈선’에 빠질 위험이 있다. 어떤 가톨릭 은사주의자들은 성체성사에 참여함에 있어 일종의 특별한 형태의 은사주의적 전례에 참여하는 것으로만 자신들을 제한한다. 거기에는 또한 ‘성사들을 통해 주어지는 성령의 유출’을 잊어버리는 위험이 있다. 어떤 사람들은 교회의 공식적인 가르침 대신에 성령으로부터 직접 온 것이라고 그들이 추정하는 가르침을 원할지도 모른다. 자울에 대한 잘못된 감각이 몇몇 은사주의 그룹들 안에서 형성되고 있는데, 그들은 자기 충족적인 태도와 사제적 사역에 관한 잘못된 개념을 만들어 내고 있다. 그들은 사제의 참석을 요청하지 않는다.

소위 말하는 ‘성령 안에서의 세례’는 ‘물과 성령 안에서의 유일한 진정한 세례’인 성사적 세례의 중요성을 잠식하는 듯이 보인다. 어떤 은사주의 그룹들

48) *Instruccion Pastoral Colectiva de los Obispos de Guatemala sobre la Renovacion Carismatica*, 1986.

은 자신들 경험의 감정적 측면에 지나치게 중요성을 부여한 그들은 신앙에서 매우 주관적이 되거나 사적(私的) 계시에 의존하는(illuminism) 상태에 빠지게 되는데, 그것들은 신자 개인과 교회 전체에 극도로 위협하다.

거기에는 또한 '신유를 위한 기도들'에 있어 지나침이 있을 수 있다. 가톨릭 교회는 병자 성사(the sacrament of extreme unction, 전통적으로는 '종부 성사'로 불림-역자주)를 실행해 왔는데, 그것은 수세기 동안 영혼과 육신의 치유를 가져왔다. 하지만 성직자나 평신도 모두는 병든 자들을 위한 주님의 약속들에 근거하여 기도해야만 한다. 병자 성사는 성직자들만의 배타적인 책임이다.

그 '지침'의 마지막 부분에서 주교들은 사제들과 다른 가톨릭 지도자들에게 몇 가지 특별한 권고를 주고 있다. 거기서는 교회의 연합, 성직계급의 권위, 교회의 성사적 사역, 마리아와 성인들 공경에 대한 지대한 관심을 보인다. 마리아 공경은 '정통 신앙의 보증이며 하나님으로부터의 풍성한 자비'로 간주되고 있다. 그 '지침'은 마리아를 향한 기도로 끝을 맺는데, 가톨릭 신자들이 교회 갱신을 위해 성령계 충실할 수 있도록 마리아가 도와주기를 요청하고 있다.

과테말라 주교들은 은사주의 갱신을 반대하지 않으나 이 운동을 성직계급의 통제 아래 두고자 한다. 그들이 원하는 것은 오로지 로마 가톨릭적 갱신이다.

2) 개신교의 평가

① 복음과 성령, 연합된 진술: 1977년 10월에 『복음과 성령: 연합된 진술』(Gospel and Spirit: A Joint Statement)이 출간되었다. 이 문서는 영국 성공회 복음주의 협의회와 진리의 샘(Fountain Trust)에 의해 임명된 그룹들에 의해 진행된 여덟 달 동안의 연구 기간을 마무리하면서 나홀 동안 개최된 귀중한 회의의 산물이다.⁴⁹⁾ 저작들로 인해 라틴 아메리카에 알려져 있는 존 스토틀

(John Stott)와 제임스 팩커(Packer)도 (존 스토틀 박사는 라틴 아메리카의 여러 나라들을 방문하기도 했었다) 그 회의 참석자들 중에 있었다.

그 '진술'에 따르면, 그 회의의 목적은 다음과 같은 것이었다. "성공회 복음주의의 소위 은사주의자들과 비은사주의적 지도자들 사이의 광범위하고도 대표적인 태도들을 밝히고 양자 모두를 성경의 판단 아래로 가져오는 것이다. 우리는 각자 상대방의 관점을 더 잘 이해하고, 성경의 가르침의 빛 안에서 그 모든 것들을 검토함으로써 보다 나은 조화와 일치를 이룩하려고 추구하였다."

그들은 "영국 안에서 은사주의 운동은 복음주의적 뿌리를 가지고 있으나, 현재는 교파와 전통 모두를 초월하고 있으며 매우 광범위한 관점들, 태도와 실천의 영역을 포함하고 있다."고 밝히고 있다. 동시에 그들은 영적 갱신의 삶이 '은사주의' 집단이나 교회들에게만 국한되지 않음을 기뻐하고 있다. 그러나 그들은 "적어도 현재까지는 은사주의적 갱신의 주요한 관심이 신학적이라기 보다는 경험적인 것에 있다."는 것을 또한 인정하고 있다.

'성령 안에서의 세례'와 관련해서는 신약성경의 '세례를 주다'(baptize)와 특히 '세례를 받아'(baptize into)라는 단어의 용례가 "그리스도인의 경험이 후에 풍성하게 된다는 의미보다는 그리스도인의 출발"을 언급하는 것이라고 선언되었다. 따라서 이 용례는 "거듭남에 있어 성령의 사역의 실재와 경험 안에서 그것이 가져오는 진정한 차이의 실재에 의문을 제기하기 위한 방법으로 사용되어서는 안 된다." 하지만 이러한 주장이 "깊고 의미 있는 변화를 일으키는 하나님 은혜를 연속적으로 경험할 수 있는 가능성이나 또는 그것의 실재"를 부인하고자 하는 목적을 가지고 있는 것은 아니다.

방언을 말하는 것이 성령의 은사를 받았다는 증거가 될 수 있는가? 그 회의의 참석자들은 다음과 같이 말함으로 그 질문에 답변하고 있다. "신약성경은 이 은사가 주어지는 것을 유일하거나 보편적인 또는 일종의 의심할 여지가 없는 증거로 삼는 것을 우리에게 용인하지 않을 것이다." 하지만 그들은 "하나님을 기쁘게 찬양하고자 하는 자발성(그것이 방언으로든 아니면 다른 방법으로든지 간에)"을 성령을 받고 있는 것의 증거들 중 하나로서 인정했다. 그들은 성령의 어떠한 은사들이든지 신약성경에 기록되어 있는 한 그것들을 받는 것에 관하여 개방적이었으며, "우리는 이러한 은사들이 오늘날에는 주어질 수 없고

49) "Gospel and Spirit: A Joint Statement," *Evangelical Review of Theology*, World Evangelical Fellowship, New Delhi, India, no. 1, October 1977, pp. 125-39.

사용될 수 없다는 이유를 발견할 수 없다.”라고 말한다. 방언들을 말함과 관련하여서는 다음과 같이 선언하고 있다.

우리 중 대다수는 방언이, 비록 반드시 천상의 언어가 아닐지라도, 신적으로 주어지며 영적이고 심리적인 가치를 지니고 있다고 받아들일 것이다. 우리는 또한 이런 비슷한 현상이 강신술이나 마귀적 영향 아래서 발생할 수 있다는 것과 이러한 어떤 발성 현상은 단지 그 기원이 심리적일 수 있으며 반드시 덕을 세우거나 유익한 것이 아니라는 것을 인식하고 있다. 이 은사가 개인이나 교회(방언 통역과 함께)에 주는 가치에 관하여는 역시 다양한 의견들이 있다. 이 은사에 대한 우리의 일반적인 태도로는 신약성경의 균형을 붙잡는 것이 필요하다고 본다. 그것은 고린도전서 14장에 따르는 것으로, 방언의 은사를 다른 모든 은사들 위에 높이지 아니하고 그것을 무시하거나 사용(공적으로 사용하는 데 있어서는 언제나 통역이 있어야 하지만)을 금하지 않는 것이다.

우리 라틴 아메리카 복음주의자들에게는 성공회 형제들이 로마 가톨릭과 그 갱신운동에 관하여 뭐라고 말하는가 하는 데 대해 또한 특별한 관심을 갖게 된다. 그들은 다른 배경을 가진 그리스도인들이 은사주의 운동 안에서 함께 교제하는 사실을 기뻐하지만 동시에 몇 가지 위험이 존재함을 인정한다.

(i) 교리를 희생시킨 경험에 기반을 둔 연합은 신약성경이 기대하고 있는 형태의 연합이 아니며 장기적으로 볼 때 위험할 수 있다.

(ii) 개인적 (또는 공동체적) 갱신이 언제나 모든 반성경적인 또는 성경을 보충하는 전통들(sub-Biblical traditions)과 실행들을 포기하는 것을 의미하지 않았다. 우리는 성령에 의한 갱신은 물론, 하나님 말씀에 의한 개혁이 모든 교회들 안에 일어날 것과 또 그것을 증진시키기 위해 기도해야 할 필요를 보고 있다. 그러나 거대한 국제적 공동체인 로마 가톨릭 교회의 경우는 최근에 와서야 자신들의 역사적 입장에 관하여 의문을 제기하기 시작했다. 우리는 그들의 공식적인 신조와 교리에 대한 해석에 있어 필요한 곳에 충분하고 광범위한 변혁을 일으키기 위한 개혁과 갱신의 세력들이 나타날 것에 대해 현실적인 기대를 가지고, 또 시간을 두고 기다릴 것에 대해 하나님의 요청을 받았다고 인정한다.

성공회의 ‘진술’은 동일한 교회적 전통에 속한 두 부류의 그리스도인들 간의 대화의 산물이다. 서로 간의 이해를 증진시키고 보다 더 조화를 추구하고자 했던 목적은 대부분 이루어진 것으로 보인다. 그 진술은 존중하는 태도를 지니고 있으며, 개방적이고 화해적이며 긍정적이다. 부정적인 요소들은 강조되지 않고 있으며, 과장되게 부각된 것도 없다. 이 문서는 영국 복음주의의 사회적이고 교회적인 상황을 고려하면서 읽혀져야만 한다.

그 대화에 참여했던 제임스 팩커는 그의 책 『성령과 보조를 맞추라』(Keep in Step with the Spirit)에서 은사주의 운동에 대한 길고도 면밀한 관찰을 통해 부정적이고 긍정적인 측면들을 지적한다.⁵⁰⁾ 팩커에 따르면, 긍정적 측면들은 그리스도 중심성, 성령의 능력을 의지하는 삶, 감정을 추구하는 표현, 기도 충만, 기쁨 충만, 하나님을 예배함에 전심으로 몰입됨, 그리스도의 몸속 속한 모든 지체들의 사역, 선교적 열정, 소그룹 사역, 교회 구조에 대한 균형잡힌 태도, 공동체적 삶, 그리고 관대하게 헌금하는 태도 등이다. 부정적인 측면들 중에서 그가 언급하고 있는 것은 엘리트주의, 감정주의, 반(反)지성주의, ‘은사 열광적’ 조명주의(charismania illuminism), ‘초자연주의’, ‘행복주의’(eudaemonism: 하나님은 우리가 이 타락한 세상에서 행복을 느끼며 살기를 의도하셨다는 것과 그 사실에 기반을 둔 행복감의 상태에 대한 믿음), 귀신을 지나치게 의식함(demonic obsession), 그리고 순응주의(conformism)이다. 팩커 박사는 은사주의에 접근함에 있어 객관적이고 긍정적이고자 노력하고 있다. 그의 책은 영국 성공회적 관점에서 이 운동을 보다 개인적이고 자세히 평가한 것으로서 매우 유익한 책이다.

② 라틴 아메리카인의 관점: 라틴 아메리카의 우리 복음주의자들은 은사주의 운동의 긍정적인 측면들 때문에 역시 기뻐해야만 한다. 많은 은사주의자들이 성령이 조명하시는 사역에 순종하는 가운데 기록된 하나님의 계시에 대한 진지한 연구를 통해 주 예수 그리스도에 대한 개인적인 지식을 갖게 되는 것을 보는 것은 하나의 축복이다. 그들은 주 예수 그리스도에게로 향한 회심의 결과

50) J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit* (Leicester, England: Inter Varsity, 1984), pp. 185-97.

로 인해 급격한 변화의 경험을 가지게 되었다. 성령께서 오늘날 라틴 아메리카의 많은 로마 가톨릭 신자들의 삶 안에서 특별한 방법으로 일하고 계시다는 것이 명백하다. 그것은 반드시 그들이 가톨릭 은사주의자들이기 때문이 아니라 성령과 그분의 말씀의 증거에 그들이 마음을 열었기 때문이다. 특별히 제2차 바티칸 공의회 이후로 성경이 그들 국가들에서 가톨릭 신자들에 의해 자유롭게 배포되고 읽히며 연구되었다는 것을 우리는 인식해야만 한다. 하나님의 말씀이 전례가 없을 정도로 개신교와 가톨릭 신자들 모두에 의해 널리 유포되어 라틴 아메리카의 많은 사람들의 삶과 심지어 로마 가톨릭 교회 자체 안에 열매를 맺고 있는 것이다.

오랜 동안 주 예수 그리스도를 섬기는 일에 어떤 모양으로든 진정으로 헌신하는 것처럼 보이지 않던 개신교인들의 영적·도덕적 변화를 보는 것으로 인해 우리는 기뻐한다. 이제 그들은 성령이 자신들 안에 특별한 일을 행하셨다고 주장하며, 기쁨과 열정이 충만한 가운데 가정생활에서 그리스도인으로서의 책임과 지역교회들 안에서 복음의 더욱 큰 진전을 위해 무엇인가 하려고 한다.

우리는 은사주의 운동의 긍정적 결과들을 부인하거나 반대할 수는 없다. 우리는 이러한 결과들을 인해 주님을 찬양한다. 하지만 동시에 우리는 일반적으로 말해서 은사주의적 갱신의 주요 관심이 신학적이거나보다 경험적이라는 것을 깨닫는다. 이 운동에 있어서 감정은 가장 중요한 역할을 하고 있다. 일반적 경향은 성경지식 대신에 경험을 강조하고 있다. 따라서 거기에는 주관주의의 위험이 있다. 기록된 하나님 말씀의 외적 음성보다 마음으로부터의 내적 음성이 더욱 크게 말하고 있다.

진기한 은사들을 경험하는 것이 지나치게 강조될 때에 교만해질 위험이 있다. 엄청난 은사적 경험을 한 많은 사람들은 '내가 너보다 낫다'라는 생각을 버리지 못하는 것처럼 보인다. 거기에는 '나는 내가 갖고 있지 않은 무엇인가를 가지고 있다'라는 많은 우월의식이 도사리고 있다. 1년 전 우리가 한 가정에서 성경공부를 하는데 한 그리스도인 여성이 개인 간증을 하였다. 그 여자는 최근에 자신이 '은사적 경험'을 했다는 말로 이야기를 시작했다. 지금 그 여자는 그 나라의 모든 교회들이 육신적이며 죽은 상태에 있다는 것을 깨닫는다고 했다. 그녀가 지역교회와 성경학교에서 배웠던 것들은 전혀 영적 가치가 없

다는 것이다. 하지만 자신의 '새로운 경험' 때문에 이제 그 여자는 자기 안에 있는 죄에 대해 완전히 승리하게 되었고 마음속에 새로운 기쁨을 갖게 되었다고 했다.

이러한 태도가 라틴 아메리카의 은사주의 운동의 분열적인 성격에 대부분의 책임을 지고 있다. 이러한 경향은 은사주의의 에큐메니칼적 기질에 비추어 볼 때 역설이 아닐 수 없다. 몇 년 전에 오를란도 E. 코스타스는 브라질 안에 새로 나타난 교단들은 그 나라의 역사적 개신교 교단들에게 은사주의 영향이 미친 분열의 결과라고 보고했다.⁵¹⁾ 그럼에도 불구하고 로마 가톨릭 교회와 관련해서 개신교 은사주의는 에큐메니칼적이다. 이미 언급했던 바와 같이, 성공회의 '연합된 진술'은 '교리를 희생시킨 경험에 바탕을 둔 연합'의 위험성을 인식하고 있다. 가톨릭 지도자들 역시 그들의 교회에서 똑같은 위험을 보고 있다. 복음주의자들의 대부분은 은사주의의 에큐메니칼한 경향에 대하여 염려하고 있다. 특히 대부분의 가톨릭 은사주의자들이 자신들 교회의 독특한 교리에 충성스럽게 남아 있으며, 보수적인 주교와 사제들이 그 운동을 반드시 자신들의 통제 하에 두려는 것을 깨닫게 될 때 그렇다. 우리는 가톨릭 은사주의자들을 적대시하라고 하는 것이 아니라 주님 안에서 사랑하라고 요청하는 것이다. 그러나 우리는 단지 그들이 은사주의자들이기에 그들 모두가 교리적인 면에서 또한 실천적인 면에서 이미 복음적이라고 기대하는 천진난만한 태도를 가져서는 안 된다.

어떤 사람들이 초자연적인 체험들을 하고자 하는 극단적인 열망을 가지는 것 또한 심각한 염려를 불러일으킨다. 그들은 기적을 보고자 심지어 하나님을 조정하려고까지 시도한다. 쿠바의 목사이며 신학자인 세실리오 아라스티아(Cecilio Arastia) 박사는 신 오순절주의자들이 성령에 대해 헬라적 개념—그

51) Orlando E. Costas, *La Realidad de la Iglesia Evangelica Latinoamericana*, mimeographed paper, distributed by APOYO, Agencia de Promocion Misiologica, Casilla 46, Suc. 24, 142 Buenos Aires, C. F. Argentina. *Desafios al Protestantismo-1949 al presente El Movimiento de Renovacion Carismatica*. San Jose, Costa Rica: Centro Evangelico Latinoamericano de Estudios Pastorales, 1976. Mimeographed paper.

를 한 인격체(person)가 아니라 인간에 의해 조작될 수 있는 하나의 물질(substance)로 간주하는—을 가지는 위협에 처해 있다고 말했다. 아라스티아는 또한 은사주의 안에서 일종의 강신술(occultism)—초자연적 경험들을 산출하는 것이 마치 그리스도인 삶의 목표인 양 생각하는 경향—의 형태를 보고 있다.⁵²⁾

사회학적 관점에서 볼 때 은사주의 운동은 강력하게 개인주의적이며 라틴 아메리카 사회·정치 현실과는 고립되어 있다는 것이 지적된다. 은사주의자들은 현재 우리 가운데 실재하는 하나님 왕국에 관해 많이 말하지만, 그들은 여전히 자신들의 초영적(super-spiritual) 경험에 틀어박혀 있다. 일반적으로 말해서 라틴 아메리카에서 은사주의는 일종의 중산층 운동으로 시작했다는 것을 주목하는 것은 흥미 있는 일이다. 이것은 특별히 가톨릭 신자들 사이에서 그렇다. 브라질 출신의 로마 가톨릭 신자인 페드루 리베리우 지 올리베이라(Riverio de Oliveira)는 1977년에 쓰기를 은사주의 갱신의 참여자들은 대체로 높은 사회적 위치를 누리고 있는 사람들이라고 했다. 과테말라의 어떤 첫 은사주의 모임들은 고급 레스토랑이나 호텔에서 개최되었다.

은사주의적 모임들은 우리 사회의 복잡한 문제들로부터 일종의 도피가 될 수 있다. 그들의 중산층적 사고방식 때문에, 많은 은사주의자들은 그들의 새로운 영적 경험을 재정적 성공과 결부시킨다. ‘번영의 복음’(the gospel of prosperity)이 어느 정도까지는 그들의 마음에 스며들어가 있다. 만일 주님께서 몸을 치유하실 수 있다면 또한 자신의 약속을 진실로 믿는 사람들에게 물질적 풍요를 주실 수 있다.

우리는 은사주의 운동이 로마 가톨릭 교회, 주류 개신교 교단들, 고전적 또는 역사적 오순절주의, 그리고 소위 성경적 운동 안에 있는 우리 복음주의자들에게 일종의 진정한 도전이라는 것을 인정해야만 한다. 우리는 손에 성경을 펴 들고 해석학적 근거에서 이러한 도전에 대한 응답을 주어야만 하며, 또한 실제적인 차원에서도 그렇게 해야만 한다. 우리의 성경적 지식과 정통교리는 이러

한 운동을 다루는 데 있어 기본이다. 그러나 우리는 또한 우리 삶으로서 그 도전에 대답해야만 하겠다. 예를 들어, 우리는 진실로 하나님을 믿고 있는가? 우리는 진실로 우리 일상의 삶에서 그분을 신뢰하고 있는가? 아니면 그 분은 단지 멀리 있는 존재로서 우리의 신학적 사고 안에만 머물러 계시는가? 우리는 그분이 인격적이라는 사실을 알고 있고, 그분이 놀라운 속성들을 가지셨으며, 그분이 창조주이시라는 것과 섭리의 하나님, 구속의 하나님, 그리고 완성자가 되시는 하나님으로 알고 있다. 우리는 그가 유일한 살아 계신 참 하나님이심을 알고 있다. 그러나 우리는 그분이 우리 일상의 삶 가운데 일하고 계시는 것을 알고 있는가? 우리는 그분이 단지 우리 신학 서적들 속에서가 아니라 우리 자신의 매일 매일의 경험 속에서 여러 가지 방법으로 우리에게 실재하신다는 것을 드러내야만 한다. 어떤 사람들은 자신들이 영적으로 공허하다고 느끼기 때문에 은사주의적 모임에 간다. 그들은 자신들의 삶에서 혹은 우리 회중 안에서 실제로서의 하나님을 경험하지 못했다.

우리들 중 많은 교회가 번민하고 있다. 성경공부, 주일학교, 여전도회, 청소년 모임, 계절 성경학교 그 외에도 다른 많은 것을 가지고 있으나, 그것들은 실제로 살아 있지 못하다. 교회 밖의 환경과 회중 안의 분위기 사이에 어떤 진정한 차이가 존재하지 않는다. 거기에는 진정한 예배가 없다. 거기에는 주님을 향한 기쁜 찬양이 결여되어 있다. 성경은 기술적인 방법으로 설명될지 모르나 사람들은 말씀의 충격을 느끼지 못하고 있다. 그들의 마음은 성경으로 뜨거워지지 않고 있다. 우리는 무엇인가 놓치고 있는 듯이 보인다. 우리는 만일 사람들이 교회를 떠나서 다른 어떤 곳으로 가고 또는 세상으로 되돌아간다고 할 때, 단지 은사주의를 비난하고 있어서는 안 된다. 우리는 우리 자신들의 삶과 사역에서 신약성경이 가르치고 있는 성령의 인격과 일하심을 진지하게 받아들여려고 기대하고 있지 않는 것은 아닌가?

52) Cecilio Arrastia, *El Movimiento Carismatico o Neopentecostal*. Mimeographed paper, N.d.w

제10장 변화에 대한 저항

라틴 아메리카에서는 공의회 이후 가톨릭주의가 다양성을 갖게 되었으나, 500년에 걸쳐 가톨릭 교회 안에 깊이 뿌리를 내리고 있던 사상·태도·관습들에 중대한 변화를 일으키는 것에 대한 저항 또한 존재하고 있다. 이베리아 반도 사람들에 의해 아메리카가 발견된 이래 라틴 아메리카의 역사와 문화는 많은 부분에 있어 중세적이고 식민주의적인 가톨릭주의에 의해 형성되어 왔다. 일반적으로 말해서, 제2차 바티칸 공의회 이전의 로마 가톨릭 교회는, 특별히 발전이 뒤쳐졌던 대부분의 라틴 아메리카 국가들 안에서 교리·예배의식·목회사역이나 또한 사회문제들을 향한 태도에 있어서 깊은 변화들을 공식적으로 경험하지 못했었다.

우리 라틴 아메리카의 토양과 이 오래된 전통적 가톨릭주의의 역사를 고려해 볼 때, 오늘날까지도 교회적·사회적 변화의 세력들에 대해 완고하게 반대하는 성직자들과 평신도들이 존재한다는 것은 놀랄 만한 일이 아니다.

명백한 것은, 수많은 사람들이 '현대화'(aggiornamento)의 충격을 아직 그들의 종교적 믿음과 실천 영역에 받아들이지 않고 있다는 것이다. 그들은 여전히 자신들의 신앙을 '대중적 종교심'(또는 '대중적 경건')의 방법으로 표현하고 있는데, 그것은 많은 경우에 있어서 종교적 혼합주의의 분명한 예증이 되고 있다.

한편, 전통적 가톨릭주의는 자신들의 사적인 삶과 관련지어서는 어떤 형태의 종교에도 무관심한 수백만의 라틴 아메리카 사람들에 의해서도 드러난다. 그들은 여전히 자신들을 가톨릭 신자라고 말할 수도 있는데, 왜냐하면 그들은 소위 가톨릭 국가에서, 오래 내려온 종교적 전통을 따르고 있는 가정에서 태어났거나 혹은 가톨릭 신자가 되는 것이 사회적으로 유리하기 때문이다. 하지만 그들은 교회개신인 자신들의 개인적 이익에 영향을 미치지 않는 한 그것에 관하여 관심이 없을 터이다. 개인적 차원에서, 그리고 모든 실제적인 목적에서 그들은 갱신되어야 할 어떠한 종교도 가지고 있지 않다.

우리는 라틴 아메리카 로마 가톨릭의 변혁에 진정으로 참여하고 있지 않은 이러한 사람들의 그룹에 관하여 살펴보고자 한다.

1. 보수적인 교회

제도적인 견지에서 로마 교회는 기본적으로, 그리고 공식적으로 그 교리에 있어 변하지 않고 있다는 사실을 우리는 잊어서는 안 되겠다. 제2차 바티칸 공의회는 ‘신앙의 저장물’ 들을 바꾸고자 했던 것이 아니라 오히려 그것을 현대인들에게 관련된 언어로 표현하고 교회 안의 ‘통합주의자들’ 과 ‘진보주의자들’ 에게도 받아들여질 수 있는 방법으로 설명하고자 했던 것이었다.¹⁾

전통의 권위(성경과 동등한 근거로), 교황의 수위성과 무오성, 구원에 있어 신인협동설(synergism), 전통적 마리아 숭배, 그리고 성사(聖事)적 시스템은 여전히 그 위치를 점유하고 있다.²⁾

로마 교회는 그 성직 계급조직이나 그 특권계급 정신(caste spirit)을 바꾸지

않고 있다. 그것은 우리 고통에 찌든 라틴 아메리카의 사람들과 대토지들(haciendas)에 대한 양도할 수 없는 권리를 자신이 가지고 있다는 생각이다. 사무엘 에스코바르는 가톨릭주의의 신학적 측면과 제도적 측면을 언제나 관련시키는 것이 필요하다고 경고하면서, ‘옛 콘스탄티누스주의’(the Old Constantinianism)가 여러 나라들에 있는 소수 토착민들을 향해 ‘인디오들은 우리 것이다’ 라는 식의 가톨릭 교회의 가부장주의와 함께 여전히 지속되고 있음에 주목하고 있다. 이러한 모든 것은 좌익 해방주의적 미사여구에 싸여져 표현된다.³⁾

라틴 아메리카에 있어서 계급주의적 가톨릭주의는 여전히 정부와 외교계 및 소위 상류사회에서 편만한 것으로 받아들여지고 있고, 그것은 자신의 이익과 지배계급의 이익을 수호하고 있다. 이러한 계급주의자들에게는 제2차 바티칸 공의회나 메데인 회의가 마치 개최된 적이 없었던 것과 같다.⁴⁾ 그들은 자신들의 궁정에서 평화롭게 살면서 교회와 사회구조의 변화를 요구하는 가톨릭 신자들의 부르짖음을 듣지 않았던 바티칸 공의회 이전의 시대를 열망하는 듯이 보인다.

어떤 교구들에서는 극단적인 보수주의적 사제들이 교황지상권주의(ultramontane) 성직 계급주의자들에 의해 무조건적인 지지를 받고 있다. 역으로 이러한 성직 계급주의자들은 수천 수만의 진지한 가톨릭 신자들의 경건과 오로지 전통이나 사회적 편익에 의해 자기 조상들의 신앙을 계속 고백하며 교회의 예식에 참여하고 있는 사람들의 종교심 안에서 피난처를 찾고 있다. 이

1) “1962년 10월, 교황 요한 23세의 공의회 개회식 훈시,” *Vaticano II* (Barcelona: Editorial Regina, S.A., 1967), p. 1042. 또한 Jose Miguez Bonino의 *Concilio Abierto* (Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1967), p. 66을 보라.

2) Emilio A. Nunez, “Posicion de la Iglesia Evangelica frente al Aggiornamento,” *Accion en Cristo para un Continente en Crisis* (San Jose, costa Rica: Editorial Caribe, 1970), pp. 40-41.

3) Samuel Escobar, “El Futuro: Búsqueda de Identidad y de Mision,” Consultation of the Commission on the Life and Mission of the Church in Latin America. Latin American Theological Fraternity, Buenos Aires, Argentina, March 1976. Mimeographed paper, pp. 27-28.

4) “The great hopes which Medellin raised have disappeared like a mere illusion,” Orlando E. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America* (Amsterdam: Rodopi, 1976), p. 212. 과테말라 주교회의는 1976년 7월에 이르러서야 비로소 메데인의 정신을 반영하려는 다음과 같은 메시지를 발표하였다. *Unidos en la Esperanza* (Guatemala: Secretariado de Medios de Comunicacion Social del Episcopado de Guatemala, July 1976).

것은 예수회 신부인 프레이세도(Freixedo)가 일깨우기 원하는 잠자고 있는 교회의 모습이다.⁵⁾

극단적 보수주의 주교인 마르셀 레페브르(Marcel Lefebvre)의 정신 역시 라틴 아메리카의 현실이다. 멕시코에는 제2차 바티칸 공의회에서 주장된 개혁들을 반대하는 레페브르 주교의 항의 운동에 지지를 보내는 가톨릭 신자 그룹이 있다. 그 그룹의 이름은 '트렌트'(Trent)이다.⁶⁾ 이것은 이탈리아의 한 도시 이름으로 그곳에서 1546-1563년에 가톨릭 교회의 교리적 명료화와 몇 가지 내부 개혁들을 통해 프로테스탄트 종교개혁에 대항하기 위한 공의회가 개최된 바 있었다. 라틴 아메리카의 우리 복음주의자들에게 트렌트는 식민지 시대에 지배계급 편에서 서서 스페인 왕실에 봉사하던 교회의 상징이다. 그것은 우리 역사에 있어 400년 이상의 세월 동안 대서양 이편의 가톨릭 교회에 의해 유포되었던, 트렌트 공의회에 의해 선포되고 제1차 바티칸 공의회(1870)에 의해 재가된 반(反)프로테스탄트 교리의 상징이다. 레페브르 주교와 그 추종자들의 목적은 전 세계에 트렌트 공의회적 가톨릭주의를 회복시키는 것이다.

만일 우리가 가톨릭 교회의 모습을 제시하고자 하면서 이러한 측면을 간과하려 한다면 세계 다른 여러 곳의 독자들에게는 불공평한 것이 될 것이다. 불행하게도 이렇게 시대에 뒤떨어지고 화석화된, 계급주의적이고 권위주의적인 가톨릭주의는 우리가 아무리 맹목적인 교회 연합운동에 자극을 받고 진보적 가톨릭주의에 감명을 받아 교묘하게 그 사실을 감추려 한다 하더라도 여전히 라틴 아메리카에 존재하고 있다.

그러나 교회의 다른 측면들을 포함해서 단선적인 통일성의 전체적 그림은 부서졌다. 우리는 깊이 분열되어 다양한 측면들을 가지고 있는 가톨릭주의의 실재와 직면하고 있다.

5) S. Freixedo, *Mi Iglesia Duerme* (Rio Piedras, Puerto Rico: Editorial ISLA, 1969).

6) Raul Macin, *Monsenor Lefebvre, el Obispo Maldito* (Mexico: Editorial Posada, S.A., 1977).

2. 명목적인 가톨릭신자들

라틴 아메리카 국가들 안에 세습과 편익에 의한 수백만의 명목적인 가톨릭 신자들이 존재한다는 것은 널리 인정되고 있다. 이들에게 자신들의 종교를 제시해야 하는 순간이 오면, 그들은 '가톨릭'이라고 대답한다. 그들은 가톨릭 교회에서 세례를 받았고, 그들의 가족이 가톨릭이며, 그들이 접촉하고 있는 대부분의 친구들이 가톨릭이다. 그들이 살아가고 있는 사회 속에서 '가톨릭'이 되는 것은 정상적이다.

명목적 가톨릭 신자들은 중산층과 상류층에 많다. 많은 이들은 전투적인 가톨릭 신앙의 회원으로서 오랜 역사를 지닌 가문들 출신이다. 그들은 수녀와 수사들이 운영하는 명문학교들을 다녔고 로마 교회의 입교의식들을 거쳤다. 그들은 가톨릭 교회의 축복을 받으며 결혼식을 했고, 자녀들을 좋은 가톨릭 학교에 보내고 있으며, 거기서 그 아이들은 중요한 사람들과 관계를 맺는 데 필수적인 도덕적 원칙들을 배우게 될 것이다.

그들에게는 그것이 자신들의 기득권을 뒤엎어 놓으려 하지 않는 한 교회 안에서 무슨 일이 일어나든지 상관없다. 개인적으로 이러한 명목적 가톨릭 신자들은 교회를 비난하는 말을 할 수도 있고, 종교적 현황들에 관련한 자신들의 관용적 태도를 자랑할지도 모른다. 그들은 모든 종교들을 존중한다고 주장하나 그 어느 하나에도 자신들을 헌신하려고 하지는 않는다. 그들은 세례식, 결혼식, 장례식 그리고 사회적 편익이 요구하는 특별한 행사들을 위해 가톨릭 교회에 간다.

분명한 것은 교회가 기존질서에 대항하여, 또는 지배계급의 이익에 반대하여 대중들이 봉기를 일으키는 것을 막도록 어떤 도덕적 영향력을 행사하고 있음을 그들이 인정하고 있다는 것이다. 그리고 그들은 전위적(前衛的) 사제들의 새로운 사상들에 대해 우려를 하고 있다. 이러한 명목적인 가톨릭 신자들은 종교에 대한 일종의 실용적인 감각을 가지고 있다. 그들은 기꺼이 그것을 이용할 것이나 섬기지는 않는다. 의식적이든 무의식적이든, 이러한 종류의 사람들은 가톨릭 교회가 저개발 국가들에서 변화를 저지하는 데 유용한 도구가 되도록 돕고 있다.

또한 명목적인 가톨릭 신자들 그룹은 교회 밖에서 살아가지만 교회를 강경

하게 거부하지는 않는 도시와 시골의 무산 계급들(proletarians)과 학생들을 포함한다. 다른 말로 하면 그들은 자신들이 가톨릭 신자라고 하지만 신앙을 실천하지는 않으며 ‘교회 사람’이 된다는 생각에는 저항한다. 그들은 활동적인 가톨릭 신자들은 아니지만, 여전히 라틴 아메리카 가톨릭주의 안에 포함되고 있다. 그들 중 많은 이들이, 특별히 학생들 사이에서는 교회가 자기들 국가에서 변화의 과정에 뒤쳐져 있다고 느끼며 교회 외곽세력(outside)인 정치적 좌파로 쏠리는 경향이 있다.

우리가 명목적인 가톨릭 신자들에 대해 언급하는 것은 단지 그들이 교회의 한 부분을 형성하고 있기 때문만이 아니다. 그 이유는 공의회 이후 라틴 아메리카 가톨릭주의에 관한 편파적인 묘사들로 인해, 라틴 아메리카의 모든 가톨릭 신자들이 교회 지도층의 주도 아래 제2차 바티칸 공의회, 메데인(1968)과 푸에블라(1979) 회의에서 장려된 변화 과정에 직접적으로 관련되고 있다는 잘못된 인상을 남기게 될 수 있기 때문이다. 아무것도 진실 이상 나아갈 수 없다. 전위적 신학자들의 가르침에 의거하여 현대 가톨릭주의를 살펴보는 것과 일반 가톨릭 신자들 사이에 살면서 우리 라틴 아메리카 국가들 전체 교회 안에 있는 현실을 관찰하여 대조해 볼 때, 거기에는 엄청난 차이가 존재한다. 아마도 다음의 내용은 이것을 가장 첨예하게 보여 줄 것이다.

3. 대중적 종교심

어느 라틴 아메리카 친구를 대동하고 우리는 중앙 아메리카의 가장 유명한 성소 중 한 곳을 방문했다. 우리는 중앙 제단 뒤에 가 보았는데 거기에는 자그만 사다리가 있었고 순례자들은 예수님의 상(像)-기적을 매우 잘 일으키는 것으로 알려져 있는-에 가까이 가기 위해 그 사다리에 올라가 기도문을 암송하면서 발꿈치에 입을 맞추고 있었다. 우리는 “이것 역시 라틴 아메리카 가톨릭 신앙의 한 모습이다.”라고 그 친구에게 말했다. 메데인과 제2차 바티칸 공의회 의 강한 바람이 아직 이곳에는 불어오지 않은 듯 보였다. 카밀로 토레스와 에르네스토 카르테날의 성난 혁명적인 목소리들, 구티에레스와 아스만의 신학적

성찰, 도덕적 압력을 통한 기존의 구조들을 변혁시키자는 까마라 주교의 요청들은 들리지 않은 채 사라져 버린다.

라틴 아메리카에는 전위적 가톨릭주의가 존재하지만, 그것과 더불어 오래 전에 죽은 한 수도사의 무덤 앞에서 기도하는 사람들의 미신적 가톨릭 신앙도 존재하고 있다. 그러한 가톨릭 신자들은 그 수도사가 자신들의 소원을 듣고 ‘기적’을 베풀어 주기를 희망하면서 그 무덤의 문을 만지기 위해 떨리는 손을 내밀고 있다. 고난주간의 대중 행렬에 경건하게 참여하는 대중들 역시 가톨릭 신앙의 일부이다. 그것은 멕시코 과달루페 성모의 제단을 향하여 무릎에 피를 흘리며 기어가는 사람들이다. 현재 잘 알려진 그러한 종교적 혼합주의의 가톨릭 신앙의 예(例)는 옛 마야의 신들에 대한 숭배와 ‘정복자’들에 대한 신앙을 결합한 과테말라 중앙 고원의 인디오들에게서도 볼 수 있다. 이 모든 것이 제2차 바티칸 공의회 이후 20년이 지난 지금도 일어나고 있는 현상이다. 가톨릭주의는 교회의 신앙을 강신술과 혼합하는 사람들을 또한 포함한다. 심령과학의 엄청난 급증을 보고 있는 요즈음 거기에는 소위 가톨릭-강신술, 또는 강신술-가톨릭 교회가 존재하고 있다.

가톨릭계에서도 오늘날 라틴아메리카 대륙의 ‘복음화’에 대하여 것처럼 많이 언급하고 있다는 것이 놀라운 일은 아니다.

4. 결론

일반적으로 말해서 이것이 공의회 이후 라틴 아메리카 가톨릭주의가 제시하고 있는 모자이크다. 이것은 단순한 관찰자들도 쉽게 느끼고 볼 수 있는 것이다. 하지만 여기서 제시된 그룹들 사이에 이러한 종류의 일로도 언급될 수조차 없는 확신·태도·실천의 광범위한 스펙트럼이 존재한다는 것이 부인될 수 없다. 여기에 포함되지 않은 다른 범주들, 예를 들어 오푸스 데이(Opus Dei)와 그와 비슷한 운동들의 가톨릭주의는 자신들의 우익 또는 중도파의 깃발들을 교회의 성곽 위에 달기 원해서 그들의 정치적 책략을 성소의 그늘 안에서 수행하고 있다.

라틴 아메리카의 가톨릭 현상에 관한 사회·종교적 분석을 심화시키는 작

업은 사려 깊은 연구자에게 남아 있는 과제이다. 우리는 단지 몇 가지 잘 알려진 지침들을 다시 한 번 제시했을 뿐인데, 그것들은 만일 신학과 사회과학들에 의해 제공된 도구들을 사용하여 연구한다면, 그것은 우리가 라틴 아메리카 안의 가톨릭 상황에 대해 일방적인 무모한 판단을 하거나 지나치게 낙관적인 평가들을 내리기보다는, 우리들로 하여금 라틴 아메리카 가톨릭주의에 대한 보다 폭넓은 이해를 갖도록 이끌어 줄 수 있는 것들이다.

**라틴 아메리카 복음주의 진영의
주체적인 신학 정립을 위한 노력**

제11장

라틴 아메리카에서 신학함: 상황화

2/3세계의 교회들이 그들의 독특한 문화적·사회적 상황 속에서 제기되는 필요에 응답하는 그들 고유의 복음주의 신학을 만들어 내도록 격려하는 것에 관한 엄청난 신학적·선교학적 토의가 적어도 지난 20여 년 동안 이루어져 왔다. 이러한 생각에 대해서 긍정적·부정적인 반응이 늘 있어 왔다. 예를 들어, 라틴 아메리카에서 쓰여진 라틴 아메리카 사람들을 위한 신학이 있어야 한다는 제안은 국내와 해외에서 거북한 감정과 의심, 심지어 두려움까지 일으켜 왔다.

몇 년 전 과테말라에서 열린 신학 회의에서 한 저명한 여성은 라틴 아메리카 안에서 복음주의 신학함(doing evangelical theology)의 가능성을 토론하는 것에 대해 크게 염려하고 불안해하면서 다음과 같은 질문을 던졌다. “여러분들은 또 다른 성경을 쓰려고 계획하고 있는 것입니까? 나로서는 지금 내가 가진 성경만으로도 충분합니다.” 그리고 또 다른 사람들은 이렇게 말했다. “우리는 이미 복음주의 신학을 가지고 있다. 또 다른 것을 가질 필요는 없다.” 어떤 복음주의 지도자들은 우리 복음주의 선조들이 이미 해놓은 성경적·신학적 연구를 지나 더 나가려는 어떠한 시도에 대해서도 두려워한다. 그들에게 있어서 복음주의 신학은 이미 종결된 어떤 완성품으로서, 그것은 우리 사회에 보다 적합한 것이 될 여하한 새로운 형태의 표현도 허용하지 않는다. 그들은 하나님의 기록된 계시와 교회 역사 속에서 거의 2000년에 걸쳐 지속되어 온 인간적 성

찰로서의 신학 사이에 구분을 하지 않고 있다. 하지만 개신교 종교개혁 지도자들은 그러한 구분을 했었다. 마틴 루터는 교황뿐 아니라 종교회의도 오류를 범할 수 있기에 성경에서 발견되지 않는 신앙의 그 어떠한 조항도 그들은 강요할 권리가 없다고 말했다. 신학체계는 바뀔 수 있는 것이며, 적어도 그 형태에 있어서 그러하다. 오로지 하나님의 말씀만이 영원히 남는다.

지역적 신학을 하는 것에 대한 즉각적이고도 부정적 반응에는 몇 가지 타당한 이유들이 있을 수 있다. 복음주의 입장에서 볼 때, 신학화를 시도하고자 새로운 영역들을 탐구하는 데는 언제나 위험이 따른다. 특히 만일 어떤 학자가 하나님의 기록된 계시에 깊이 근거를 두고 있지 않을 때, 만일 그가 강력한 복음주의적 확신을 갖고 있지 못할 때, 만일 그가 주님과 그의 교회와 밀접한 관계 속에 있지 않을 때는 더욱 그렇다. 복음주의 신학은 성경의 기초 위에서, 성령의 인도를 따르는 가운데, '성도들의 교통' (the communion of the saints) 속에서, 과거와 현재의 복음주의 신학에 대해 존중심을 가지고 지속적으로 대화하면서, 문화적·사회적 상황과의 연관 있고 분별력 있는 교류 속에서 행해져야만 하는 것이다.

미국의 복음주의자들이 자신들의 필요와 그들 국가의 영적·윤리적 필요를 채우기 위한 신학을 필요로 하는 것과 같이 우리도 라틴 아메리카 신학을 필요로 한다. 영국인, 화란인 그리고 다른 이민자들에 의해 미국에 전달된 복음이 미국 현실에서 상황화되었다. 미국과 유럽의 복음주의자들이 하고 있는 것처럼 우리 라틴 아메리카 사람들도 우리 문화와 사회상황에서 복음을 상황화시키고자 하는 것이다.

1. 상황화의 의미

토착화와 상황화에 대해서 논의할 때마다 스리랑카의 감리교 전도자인 닐스(D. T. Niles) 박사가 제시한, 매우 잘 알려진 씨앗과 화분 예화가 내 마음에 즉시 떠오르곤 한다. 닐스 박사는 다음과 같이 말하고 있다.

복음은 일종의 씨앗과 같은데, 당신은 그것을 뿌려야만 한다. 당신이 복음의 씨앗을 팔레스타인 땅에 뿌릴 때, 팔레스타인 기독교라고 불리는 한 나무가 자라게 된다. 만일 당신이 그것을 로마에 뿌릴 때, 로마 기독교라는 나무가 자란다. 당신이 복음을 영국에 뿌리면 당신은 영국 기독교를 거두게 된다. 그 복음의 씨앗을 나중에 미국으로 가져가면 미국 기독교라는 나무가 자란다. 선교사들이 우리 땅에 왔을 때 그들은 복음의 씨앗뿐만이 아니라 그들 자신들의 기독교라는 나무와 심지어 화분까지 가지고 들어온 것이다! 따라서 우리가 해야만 하는 일은 그 화분을 부수고, 복음의 씨앗을 꺼내어, 그것을 우리 자신의 문화 토양에 뿌림으로써 우리 자신의 기독교가 자라도록 하는 것이다.¹⁾

많은 선교지에서 그 화분이 부수어지지 않았다는 것이 명백하다. 예를 들어, 라틴 아메리카 안에는 미국의 교회들을 그대로 복사하려고 노력하는 교회들이 있다. 우리는 미국 복음주의 문화가 우리 문화에 이식된 많은 경우들을 보아 왔다. 어떤 젊은 설교자들은 강단에서 외국 선교사들을 모방하는 데 있어 극단에 이른다.

1) 토착화와 상황화

1885년에 존 L. 네비우스는 선교 방법론에 관한 일련의 논문들을 발표하였다. 이러한 글들은 『선교지 교회들의 개척과 발전』(*Planting and Development of Missionary Churches*)²⁾이라는 책으로 나오게 되었다. 네비우스의 방법은 '토착화'의 주제와 관련하여 널리 알려지게 되었다. 복음과 문화에 관한 윌로우뱅크 리포트(Willowbank Report)는 19세기 중반까지 "헨리 벤(Henry Venn)과 루푸스 앤더스(Rufus Anderson)와 같은 선구적인 선

1) Mortimer Arias가 "Contextual Evangelization in Latin America: Between Accommodation and Confrontation," *Occasional Bulletin*, January 1978, pp.19-28에서 인용함.

2) John L. Nevius, *Planting and Development of Missionary Churches*, 4th ed. (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1958).

교 사상가들이 '자치(自治)·자전(自傳)·자립(自立)'으로 표현되는 '토착적 교회 개념을 유행시켰다'고 지적하고 있다.³⁾ 롤랜드 알렌(Roland Allen)은 20세기 초에 동일한 일을 했다. 그러나 그러한 '삼자(三自) 원칙'에는 자(自) 신학화 원칙이 빠져 있었다. 신학은 계속적으로 대부분 서구로부터 수입된 신학이었던 것이다. 토착화가 필요한 다른 영역들은 예배의식, 설교방법, 교회 정치구조, 그리고 심지어 교회건축과 같은 것들이다.

1928년의 예루살렘 국제 선교대회는 1910년에 열린 저 유명한 에딘버러 선교대회(Edinburgh Missionary Conference)의 결과였다. 이 대회에서는 진정한 토착교회들을 발전시키기 위한 긴급한 필요성에 관해 깊은 관심을 보였다. 그 선교대회는 "예배, 관습, 미술과 건축에 있어서 한 민족의 최고 특성들이 표현되면서도 동시에 모든 지역과 모든 시대 교회의 유산을 보존하는" 교회들을 요청하였다.⁴⁾

1949년 1월에 리차드 니버(H. Richard Niebuhr) 교수는 오스틴 장로교 신학교에서 그리스도와 문화에 관한 일련의 강연을 하였다. 널리 알려진 그의 책 『그리스도와 문화』(Christ and Culture)⁵⁾는 그 강연들에 기초를 둔 것으로 선교학적 문헌들에서 인용되었다. 니버 교수는 그리스도인들이 직면하고 있는 다음과 같은 어려운 문제를 다루고 있다. 개개인 그리스도인과 교회가 선교의 사명을 수행하도록 부름받고 있는 상황 속에서 그리스도는 어떤 방식으로 또는 어느 정도까지 관련되어 있는가? 그 책은 사실상 그리스도인의 사회윤리 기초에 관한 것이다. 복음이 문화와 관련을 맺기 위한 다섯 가지 방법들이 제시되고 있다.

3) 1978년 1월 6-13일, 버뮤다의 서머셋 브리지, 윌로우뱅크에서 로잔 신학 및 교육 분과에 의해 후원된 회의에서 나온 자료 *The Willowbank Report on Gospel and Culture* p. 23.

4) Peter Savage, "Discipleship in Context: The Challenge of 'Contextualization.'" Mimeographed material.

5) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper Torchbooks, 1951).

(1) '문화에 적대적인 그리스도' 또는 반(反)문화적 접근방법은 터틀리안, 중세 신비주의자들, 그리고 오늘날 우리 시대의 몇몇 보수적인 그룹들에 의해 예증되고 있다. (2) 두 번째 종류의 접근방법은 '문화의 그리스도' 또는 타협주의적 방식으로 영지주의와 아벨라드, '문화 개신교', 알브레히트 리츨과 그 동료들에 의해 예증된다. (3) '문화 위의 그리스도' 접근방법 또는 그리스도와 문화의 통합은 알레산드리아의 클레멘트와 '아마도 기독교 역사의 모든 통합주의자들 중 최고 인물'인 토마스 아퀴나스에 의해 대표된다.⁶⁾ (4) '역설적 관계에 있는 그리스도와 문화' 이중적 접근 방식은 루터, 키에르케고르, 트뢰치와 다른 인물들에 의해 채택되었다. (5) '문화의 변혁자 그리스도'는 다섯 번째 관점이다. 변혁주의 모델의 대표자들 중에서 니버는 어거스틴, 칼빈, 그리고 F. D. 머리스를 언급하고 있다.

그의 책 마지막 단락에서 니버는 다음과 같이 말하고 있다.

우리가 신앙의 결단을 내린다는 것은 어떤 개인이나 그룹 또는 역사적 시간도 교회 그 자체는 될 수 없다는 사실에 의거한다. 우리에게는 신앙을 가진 한 교회가 존재할 뿐인데, 그 안에서 우리는 부분적이며 상대적인 사역을 하며, 그것에 의존하고 있다. 그러한 사실은 신앙의 결단들이 그리스도가 죽음으로부터 부활하셔서 교회의 머리가 되실 뿐 아니라 세상의 구주도 되신다는 사실에 의거한 관점에서 내려지도록 만든다. 그것은 문화의 세계(인간의 성취)가 은혜의 세계(하나님 왕국) 내에 존재한다는 사실에 의거한 관점에서 결정이 내려지도록 한다.⁷⁾

다른 말로 하면 하나님 왕국 안에서는 복음과 문화 사이에 모순이 존재하지 않는다는 것이다.

선교사의 직무와 관련해서 피터 세비지(Peter Savage)는 어떤 가톨릭 선교학자들이 '문화순응'(accommodation to culture, 루스베탕)에 관해 말해 왔

6) Ibid., p. 128.

7) Ibid., p. 256.

음을 지적하고 있다. 개신교인들은 ‘문화적응’ (adaptation: WCC 에큐메니칼 인스티튜트의 첫 책임자였던 크래머), ‘문화점유’ (possession of culture: 고전적 개혁주의자들의 자세로서 피터 바이엘하우스에 의해 지지됨), 그리고 ‘문화변혁’ (찰스 크래프트)이라는 말을 선호해 왔다. 세비지는 이러한 네 개념들에 관하여 “상황 속에서의 제자도: ‘상황화’의 도전”이라는 그의 글에서 간단하게 다루고 있다. 루스베탕(Luzbetak)은 신앙의 본질적 요소들을 타협함이 없이 복음으로 전체 문화에 침투한다는 생각을 가지고 “교회가 토착문화에 대하여 태도, 외적 행동, 그리고 실제적인 전도방식에 있어 존중심과 신중함을 가지고 과학적이고도 신학적으로 건전하게 순응한다.”는 의미에서 ‘문화순응’을 제안하고 있다.⁸⁾

‘적응’은 “문화적 요소들에 동화되려고 노력하는 것이 아니라 친밀한 문화적 형태와 사상들을 통해 복음을 ‘표현’ 하고자 한다.”는 점에서 ‘순응’과 차이가 있다. 이것에 관한 예는 사도 요한이 성육신을 표현하기 위해 로고스를 사용한 예이다.⁹⁾

‘점유’의 개념은 시편 2편 8절의 “내게 구하라. 내가 열방을 유업으로 주리니 네 소유가 땅 끝까지 이르리라”는 말씀에 근거를 두고 있다. ‘점유’는 광범위한 과정이다. 그러나 바이엘하우스에 따르면 토착화에 관한 이 접근방식은 “심령의 변화, 형이상학적인 해방과 영적 거듭남에 기반을 둔 사람들의 개인적 헌신”에 일차적으로 관심을 갖는다.¹⁰⁾

‘변혁’ 방식에 있어서는 하나님께서 “문화 위에 계시나 사람들과의 교류를 위한 도구로서 문화를 사용”하시는 것으로 본다.¹¹⁾ 개인 그리스도인들의 역할은 문화적 변화를 위한 것에 강조를 두지만 개개인이 존재하고 있는 사회적 상황에도 또한 관심을 두고 있다. “개인의 변혁이 일어나는 과정에서 그들은 개인

의 내면적 문화—그의 심리—와 그의 외적 문화를 사용하는 것 모두에 영향을 주게 된다.¹²⁾

상황화는 그것이 원래 세계교회협의회로부터 연유된 것임에도 불구하고 현재 세계 여러 지역의 복음주의자들 사이에서도 이론과 실천 양자에 있어 토착화를 넘어 상황화로 나아가는 경향이 나타나고 있다. 1971년 스위스의 보세이에서 세계교회협의회 에큐메니칼 인스티튜트의 주관하에 “교리적 신학이나, 상황화적 신학이나?”라는 주제로 회의가 개최되었다. 그 회의의 지침은 세계교회협의회 신학교육 기금(TEF)의 요청에 따라 복음을 상황화시키는 것에 주어졌다. 브루스 플레밍(Bruce C. G. Fleming)은 “신학교육 기금에 의해 1972년 발간된 『상황 속에서의 사역』이라는 책 속에서 처음으로 ‘상황화’(contextualization)라는 용어가 공식적으로 부각되었다”라고 쓰고 있다.¹³⁾ 상황화의 의미를 설명하면서 이 책은 다음과 같이 말하고 있다.

상황화는 잘 알려진 용어인 ‘토착화’가 내포하는 모든 것을 의미하는 한편 그 이상의 것을 추구한다. 상황화는 어떻게 우리가 제3세계 상황의 특수성을 평가하는가와 관련이 있다. 토착화는 전통 문화의 견지에서 복음이 어떻게 응답하는가 하는 의미에서 사용되는 경향이 있다. 한편, 상황화는 이것을 무시하지 않으면서도 세속화 과정, 기술, 그리고 인간정의를 위한 투쟁과 같은 제3세계 국가들의 역사적 정황을 고려하고 있다.¹⁴⁾

이 견해에 의하면 전통적인 토착화와 비교해서 ‘상황화는 사회변화에 열려 있다.’ 그것은 우리가 살아가고 있는 혁명적 상황을 인식하고 있다. 그것은 제3세계의 사회정의를 위한 운동들에 관심을 가진다. 그것은 미래 지향적이다.

8) Savage, “Discipleship in Context.” Louis I. Luzbetak, *The Church and Cultures* (Techny, IL: Divine Word Publications, 1963) 세비지가 인용한 대로 인용.

9) Savage.

10) Ibid.

11) Ibid.

12) Ibid. 또한 Charles H. Kraft의 *Christianity in Culture* (Maryknoll, NY: Orbis, 1980)도 보라.

13) Bruce C. G. Fleming, *Contextualization of Theology: An Evangelical Assessment* (Pasadena, CA: William Carey Library, 1980), p. 4.

14) *Ministry in Context* (Bromley, Kent, England: New Life Press, 1973). 신학교육 기금은 세계교회협의회에 의해 지원됨.

상황화는 전통문화 가치들—언어·관습·예술—뿐 아니라 새로운 경제·정치 개념들과도 관련을 맺는다.

상황화 개념은 우리 라틴 아메리카 복음주의자들로 하여금 우리가 사회 및 문화적 상황에 소속되어 있다는 사실과 우리는 우리 백성의 고통에 눈을 감고 있을 수 없다는 사실을 일깨워 주었다. 그것은 복음의 메시지가 단지 죽음 이후의 삶을 위한 것뿐만 아니라 이 세상에서의 삶을 위한 것임을 일깨워 주었다. 상황화 개념은 아주 강력한 형태로 복음이 원래 한 사회적 상황 속에 주어졌음을 말해 주었다. 성경 기록자들이 일종의 사회적 진공상태 속에서 말하지 않았고 우리 역시 하나님의 말씀을 사회적 진공상태 속에서 읽고 있지 않다.

이론적 토착화와 상황화의 차이는 아마도 라틴 아메리카 인디오 문화를 향한 복음주의 선교회들의 전통적 태도와 그러한 나라들의 인디오 문제들을 향한 새로운 선교 접근방식에서 보인다고 하겠다. 예를 들어, 라틴 아메리카의 인디오 문화는 여러 면에서 아름답다. 인디오들은 보존해야만 하는 문화적 가치들을 가지고 있다. 그러나 동시에 대부분의 인디오 백성들은 영적·도덕적·교육적 그리고 경제적 관점에서 볼 때 비참한 삶을 영위하고 있다. 그들의 삶의 수준은 여러 경우에 있어 인간 이하이다. 그들은 자신들의 땅을 빼앗겨왔고 자신들을 노예처럼 취급하는 부유한 지주들을 위해 노동을 해야만 한다. 수많은 인디오들—남자, 여자 그리고 아이들—은 커다란 트럭에 실려 커피·사탕수수·목화 농장들로 가서 중노동과 최저 임금을 받으며 비참하기 그지없는 삶을 살아가고 있다. 어떤 이들은 근본적인 변혁이 요구되는 사회적 상황 속에서 전통적인 문화 가치들에 따른 복음의 토착화 노력을 계속해야만 하는지 질문하게 될 것이다.

대체적으로 말해서, 내가 보기에 전통적인 토착화 노력은 라틴 아메리카 인디오들의 사회적 문제에 관해 관심을 기울이지 않았던 것처럼 보인다. 몇 가지 선교학적 이유들에서 전통적인 토착화 작업은 인디오 문화, 특히 인디오 언어들 보존하는 데 열심이었던 것이다. 이러한 토착화 노력은 미래는 고사하고 현재를 심각하게 고려하지 않았고, 과거를 탐구하며 야만상태를 미화한다는 면에서 많은 부분이 낭만적이었다. 상황화는 전통적이고 정적인 문화 속으로가 아니라, 새로운 문화 즉 자신들과 그 후손들을 위한 보다 나은 삶의 방법을

찾기 위한 사람들의 투쟁과 고뇌 속에서 복음의 성육신을 요청하고 있다.

2) 상황화의 문제들

라틴 아메리카의 그리스도인들로서 우리는 인간성 전체를 향한 복음의 적용에 대한 필요성을 인정해야만 한다. 주 예수 그리스도는 인간을 완전히 자유롭게 하기 위해서 오셨다. 그것은 하늘나라를 위해 그들을 준비시키는 것뿐 아니라 그들에게 이 땅 위에서 새로운 질의 삶을 주시게 하기 위해서였다. 동시에 우리는 복음 그 자체에 충실해야만 하며, 하나님의 기록된 계시의 최종적인 권위에 우리 자신을 복종시켜야만 한다. 우리는 삶과 사역 속에서 어떠한 복음의 왜곡도 피하기 위해 성경의 빛과 성령의 인도에 의존하는 현명함을 가져야만 한다. 다른 말로 하면 우리는 '상황화의 문제들'을 인식해야만 한다.

결국 상황화는 해석학(hermeneutics)과 밀접한 관련을 맺게 된다. 해석학은 단지 석의(釋義, exegesis)만을 의미하는 것이 아니라 우리 사회적 상황의 빛 아래서의 해석(interpretation)을 포함한다. 석의의 단계에서 우리는 거룩한 계시가 주어진 당시의 문화 연구에만 머물 수 있다. 우리는 동시대의 사회적·문화적 문제들에 관해서는 진정으로 관심을 갖지 않은 채, 성경이 주어진 시대의 중동과 지중해 지역 문화 연구의 전문가들이 될 수 있을 것이다.

일상적 삶의 현실로부터 고립되는 석의의 문제를 해결하기 위해 우리는 그 과정에 있어 적용의 필요성에 대하여 말하게 된다. 일단 우리가 상황(문법적·역사적·문화적)의 빛 아래서 그 본문의 의미를 결정하고 나면, 우리는 그것을 우리 자신과 다른 사람들의 경험에 적용한다. 성경 본문의 의미는 변화하기 쉬운 우리 사회상황에 의해 결정되지 않는다. 우리는 하나님의 기록된 계시의 진리를 상대화시키기를 원하지 않는다. 하나님의 말씀은 항상 변화하는 사회상황을 초월하여 영원히 남는다. 성경은 모든 경제·사회·정치 이데올로기들을 심판하는 자리에 앉아 있다. 우리는 또한 성령의 사역을 믿는다. 그분은 우리가 하나님의 말씀을 연구할 때 우리로 하여금 하나님의 마음을 깨닫도록 인도하신다. 우리는 또한 기록된 말씀(성경)과 성령님이 지난 시대들과 우리 시대의 경건한 사람들에게 말씀해 오셨음을 믿는다. 그러므로 교회는 건전한 교리

를 보존하는 공동체를 가지고 있으며, 우리는 해석학적 과제에 있어 신학적 일탈을 방지하는 보호수단으로서 그것을 사용할 수 있는 특권을 가지고 있다고 믿는다.

성경을 해석하고 적용하는 우리의 이러한 방법과 대비되는, 엄청나게 많은 실존적이고 정치적인 해석학들이 현대신학 안에서 난무하고 있다. 그러한 새로운 해석학들에 따르면, 해석자는 자신 또는 자신의 사회상황으로부터 성경으로 향해 간다. 그것은 심리학 또는 사회학으로부터 신학으로 가는 움직임이다. 상황화는 종교 혼합주의나 정치적 이데올로기의 도구로 쉽사리 전락하게 된다. 퍼키스 신학교의 전도학 강좌에서 우루과이 출신 신학자인 모르티메르 아리아스(Mortimer Arias)는 “상황화는 복음으로 하여금 혼합주의 또는 문화 종교에 순응, 변용, 길들여짐 또는 흡수되는 방편이 될 수 있다.”고 인정했다.¹⁵⁾

혼합주의는 기독교회에 있어 언제나 위협이 되어 왔다. 기독교의 초기 시대에도 혼합주의가 존재했다. 특히 그것은 기독교가 로마 제국의 합법적 종교가 되고 교회 지도자들이 그리스도의 복음을 전달하기 위해 이교적 수단과 방법들을 사용하기 시작하면서부터였다. 로마 가톨릭 사제들과 수도사들에 의해 400년 전에 ‘복음화’ 된 것으로 간주되었던 라틴 아메리카의 인디오들의 종교 안에 혼합주의가 존재한다. 선교학적 문헌들 속에서는 ‘손쉬운 순응’과 ‘선지자적 순응’ 사이에 구별을 둔다. 그럼에도 불구하고 선교적 과제를 수행하는데 있어 순응과 혼합주의를 구분하는 선은 언제나 너무 희미하였다.

오늘날 전 세계 에큐메니칼 진영 신학자들 사이에는 강력한 혼합주의적 경향이 존재한다. ‘상황화와 아시아 신학’에 관해 언급하면서 노봉린은 다음과 같이 말한다.

어떤 기독교 신학자들과 다른 종교적 사상가들 중에는 국가적 상황에 부응하는 상황화된 신학을 시도하는 가운데 기독교를 국가 종교들(힌두교·불교·이슬람)과 혼합시키려고 시도하는 이들이 있다. 세계교회협의회 세계선교 및 전도 위원회는 다른 종교 지도자들과의 대화를 수 차례에 걸쳐 후원하였다. 이러한

대화들의 많은 결과들은 각자가 다른 신앙들을 상호 수용하는 것으로 나타났다. 힌두교와 불교의 범주는 기독교를 포함한 다른 모든 종교들에 순응하리만큼 충분히 큰 것이다.¹⁶⁾

라틴 아메리카에서 우리는 현재 ‘사회-기독교 혼합주의’라고 불릴 수 있는 어떤 것에 직면하고 있다. 그것은 좌익 이데올로기 선두 주자들의 지휘 아래 사회과학과 어떤 기독교 원리들을 혼합한 것으로서, 우리 사회의 구조적 변혁을 촉진시키고자 하는 것이다. 여기서 우리는 만일 우리가 정치적 좌파활동에 적극적으로 참여하지 않는 한 복음을 적절하게 상황화시키고 있지 않는 것이라고 생각하는 어떤 사람들의 관점을 보게 된다. 다른 이들은 우리 사회구조의 어떠한 변화에도 반대하는 극단적인 보수적 입장을 채택하라고 우리를 압박한다. 우리 모두는 비록 참여하지 않는 것을 선택한다고 할지라도 정치 영역에 있어 더 선호하는 어떤 사상을 가지고 있다는 것을 부인할 수 없다. 그러나 무엇보다도 잊지 말아야 할 것은 우리 그리스도인들 자신과 우리의 정치적 선택들이 궁극적인 성격을 가진 것이라고 가정해서는 안 된다는 것이다. 예수 그리스도가 주님이시다. 어떠한 사회·정치 시스템도 불완전하며 일시적인 것이다. 그러나 주님의 말씀은 영원토록 남는다. 우리 복음주의 그리스도인들에게 있어서 상황화는 현대철학이나 신학 또는 현행 이데올로기와의 타협을 의미하지 않는다.

폴 히버트(Paul G. Hiebert) 박사는 “International Bulletin of Missionary Research”에 기고한 글에서 ‘무비판적인 상황화’를 수용하는 것에 대한 몇 가지 우려를 표현하고 있다. 그는 질문한다. “만일 복음이 상황화된다면 무엇이 성경적·신학적 왜곡에 대항하여 견제하는 역할을 할 것인가? 절대적인 것은 어디에 있는가?” 또 다른 문제는 ‘상황화에 관한 대부분의 토론들이 가지고 있는 비역사적 성격’이다. 히버트 박사는 그 점에 대하여 다음과 같이 설명한다.

15) Arias, “Contextual Evangelization.”

16) Bong Rin Ro, mimeographed material.

현대 문화적 상황들은 심각하게 고려되는 반면 역사적 상황들은 대부분 무시되고 있다. 각 문화마다 그리스도인들은 성경적 답변을 찾아 내야만 하는 새로운 질문들에 직면한다. 그러나 많은 일들에 있어 특별히 자신들의 성경적이고 조직적인 신학들을 발전시켜 나감에 있어서는..... 그들은 많은 것을 교회 역사로부터 배울 수 있다. 석의(exegesis)와 해석(hermeneutics)은 개개인들의 권리가 아니라 일종의 석의적이고 해석학적 공동체인 교회의 권리이다. 그리고 그러한 공동체는 우리 문화적 상황 내의 신자들뿐 아니라 심지어 우리 문화 외부의 신자들과 그동안 흘러 내려온 역사에 걸쳐 존재한 신자들을 또한 포함한다.

히버트 박사에 따르면 “무비판적인 상황화, 특히 그 형태에 있어 보다 극단적인 상황화를 추구하는 시도 속에서는 다른 문화들 속에 존재하는 교회들 간의 연합을 향하여 노력할 수 있는 어떠한 방법들도 우리에게 제공하지 않는다.”는 사실이 이 문제와 밀접하게 관련된다는 것이다. 거기에는 상호이해를 위한 기초, 신앙의 공통 근거가 존재하지 않는다.¹⁷⁾

어떤 상황화의 노력들 가운데 감지되는 정치신학과 이데올로기에 의한 영향력과 상황이 내용 그 자체가 되어 버리는 것을 포함한 상황화의 문제와 위험들을 고려하는 가운데 플레밍은 ‘상황 토착화’(context-indigenization)라는 개념을 주창한다. 그는 이 용어를 “토착화라는 용어의 전통적인 이해가 내포한 모든 것을 진정으로 의미한다. 그러나 그것은 다른 무엇보다 인류학의 통찰력에 의해 그 이상의 것을 추구한다. 하지만 동시에 이러한 통찰들은 성경의 판단에 지배를 받는다.”¹⁸⁾고 설명한다. 그는 다음과 같이 결론을 맺는다. “적절하게 말해서 복음주의자들은 복음을 상황화하지 않으며 그렇게 하려고 해서도 안 된다. 토착화 또는 더욱 적절하게는 복음의 상황 토착화가 복음주의적 사역의 방법이 되어야만 한다.”¹⁹⁾

17) Paul G. Hiebert, “Critical Contextualization,” *International Bulletin of Missionary Research*, July 1987.

18) Fleming, p. 53.

19) Ibid., p. 78.

윌로우뱅크 보고서는 이단, 지역주의, 그리고 혼합주의와 같은 몇 가지 위험들에 주의를 요청하고 있지만, 그러나 이 시대에 주시는 하나님의 말씀을 이해하기 위한 접근 방식으로 상황화를 강조하고 있는데 왜냐하면 이 접근 방식이 “성경 시대의 본문 뿐 아니라 현시대의 독자들의 문화적 상황을 신중하게 다루고, 그들 사이에 일종의 대화가 발전되어야 함을 인정하기” 때문이다.²⁰⁾

우리가 강조하고자 하는 것은 본문과 해석자들 사이에 이러한 역동적인 교류의 필요성이다..... 이러한 교류의 과정 속에서 하나님에 대한 우리의 지식과 그분의 뜻에 대한 우리의 반응은 지속적으로 깊어지게 된다..... 지식, 사랑, 순종 안에서의 이러한 지속적인 성장이 “상황화” 접근 방식의 목적인 동시에 유익이다. 하나님의 말씀이 원래 주어진 상황으로부터 현 상황 안에 살아가고 있는 우리에게 들려주시는 음성을 듣는다는 것은 놀라운 변화의 경험임을 깨닫는다. 이러한 과정은 성경이 언제나 중심적이고 규범적인 위치를 차지하고 있는 가운데 상황 나선형 방향으로 발전한다.²¹⁾

라틴 아메리카에서 ‘토착화’는 복음주의 선교학의 기본 개념으로 더 이상 사용되고 있는 것 같지 않다. 어떤 사람들에게 있어서는 이 용어가 심지어 부정적인 의미를 내포하고 있다. 우리 신학자들과 선교학자들은 상황화에 대하여 말하는 것을 더 선호하고 있다. 그러나 무비판적 상황화 주창자들과 비판적 상황화 주창자들을 구분하는 것이 필요하다.

3) 라틴 아메리카에서 본 전망

상황화는 일반적으로 말해서 성경 본문의 의미를 우리 현대사회 상황에 적절하게 만들거나 하는 노력이다. 그것은 어떤 의미에서 성경 본문을 성경 기록자들의 시대로부터 우리 자신의 시대로 문화 이동시키는 것(transculturalization)이다.

20) Willowbank Report, p. 11.

21) Ibid.

‘상황화’ 라는 단어 자체는 우리 동시대의 사람들을 향한 메시지의 내용, 상황, 그리고 전달방법 등에 대해 우리에게 암시할 수 있다.

우리 보수적 복음주의 계열 안에서는 선포하는 것의 본질적인 내용이 기록된 하나님의 말씀이라는 사실에 대한 절대적인 동의가 존재한다. 바울은 우리에게 말씀을 선포하라(Keruxon ton logon, 딤후 4:2)고 권하고 있다. 우리는 왕의 왕이시며 주의 주이신 분으로부터 온 메시지를 공개적으로 선포하는 전달자들이다. 그분의 뜻은 분명하고 최종적인 형태로 성경의 진술들 안에 표현되어 있다. 우리는 그릇(container)과 내용(content) 사이에 구별을 두지 않는다(문자로 기록된 성경 내용과 하나님의 말씀 사이에 차이를 두지 않는다는 것으로서 소위 신정통주의 신학이 말하는 대로 ‘성경은 하나님의 말씀을 담고 있다’는 주장을 받아들이지 않는다는 의미이다-역자주). 우리에게 있어 성경은 하나님의 말씀이다. 이것은 또한 다른 사람들을 가르칠 수 있는 믿을 만한 사람들에게 신실하게 전달하라고 우리에게 맡겨진 거룩한 위탁물이다(딤후 2:2).

기록된 계시라는 보물이 전달될 때에, 우리가 우리 자신의 계시를 조성하거나 다른 사람들에게 그들 자신의 계시를 만들라고 격려하지 않는 이상, 우리 교육체계는 어떤 의미에서 ‘축적하는 것’(banking)²²⁾과 같은 것이 되어야만 한다. “나는 무엇보다도 먼저 나 역시 받은 것을 여러분들에게 전달했습니다”(고전 15:3, KJV). “네가 많은 증인들 앞에서 내게로부터 들었던 그 똑같은 것을 너에게 위탁하노라”(딤후 2:2, KJV).

계시의 내용은 주님으로부터 우리에게 이미 주어졌다(유 3). 이제 그것은 단지 진정한 기독교 전통에 속한 과정 속에서 전달되어야만 한다. 우리에게 더 이상의 추가적 계시는 존재하지 않는다. 우리는 그 용어의 엄밀한 의미에서 선지자나 사도들이 아니다. 우리의 특권은 단지 하나님께서 그의 기록된 말씀에 지시한 것을 전달하는 것이다. 이러한 이유로 해서, 우리가 메시지를 전할 때에 그 본질적인 내용에 대한 우리의 관심은 제1세계의 신학 또는 제2세계, 제3세계 신학에 있기보다는 오히려 그의 기록된 말씀 속에서 하나님이 전달하신

것에 놓여 있다.

이러한 확신을 바탕으로 우리는 그 주권적 요구에 우리 자신을 복종시키기 위해 하나님의 기록된 계시를 가능한 한 최대한 알아야만 한다는 엄청난 책임을 갖게 된다. 우리는 단지 우리에게 특정하게 다가오는 성경의 어떤 부분들만이 아니라 ‘하나님의 전체 가르침’을 연구, 순종, 선포하는 거룩한 의무를 가지고 있다. 여기에는 신학적 또는 선교학적 놀이를 위한 여지나 어떤 특정한 교회 또는 정치조직, 그 외에도 어떤 조직이 되었든지 간에 그것을 지원하기 위해 고안된 해석들이 들어설 여지가 없는 것이다. 하나님의 말씀은 언제나 인간이 만든 모든 신학과 모든 사회·정치적 이데올로기 위에서 있어야만 한다.

상황화에 관한 현행의 강조에 있어 가장 큰 위험들 중 하나는 인간이 말하는 것을 하나님이 이미 말씀하신 것 위에 놓고자 시도하는 것이다. 어떤 사람들은 자기 자신들의 정치적 성향에 맞게 가르치는 스승들의 가르침을 듣고 있다. 이러한 사람들에게는 그들이 라틴 아메리카의 여러 가지 심각한 문제들을 해결할 수 있는 유일한 대안이라고 생각하고 선택한 정치적 주장에 우리가 동조하지 않는 한 우리가 복음의 메시지를 바르게 상황화하고 있지 않다고 생각한다.

물론 우리는 복음주의 그리스도인들의 모든 측면이 자유를 위한 사랑으로 특징지어져야만 한다는 것을 이해한다. 그러나 이것은 그들이 어떤 정치적 신조-그것이 우익이든 좌익이든지 간에-에 개입하여 그 신조를 그들의 메시지로 만들거나 혹은 그것을 복음의 내용에 덧붙이고자 하는 시점까지 이르러야만 한다는 것을 의미하지는 않는다. 자유를 증진시키려는 목적을 지닌 아무리 진지하고 고상해 보이는 어떤 사회·정치 체제도 불완전하며 일시적인 것이다. 그러나 주님의 말씀은 영원히 남는다. 만일 기록된 하나님의 말씀이 우리 생애와 관련된 모든 것에 최고의 권위를 갖고 있다면(그리고 모든 그리스도인들이 비참여적일지라도 정치 영역의 어떤 것을 선호하고 있다면), 우리의 정치적 선택은 최종적 성격을 가지고 있지 않다. 예수 그리스도가 주님이시다. 그는 최종적인 권위 이전의 것을 말씀하신 것이 아니라, 그의 이름을 믿는 사람들을 위하여 바로 그 최종적이고 절대적인 권위를 가진 말씀을 하셨다. 성경적으로 말해서 상황화는 철학이나 신학 혹은 현행의 이데올로기와의 타협을 의미하지 않는다. 우리가 필요로 하는 것은 복음의 메시지를 바꾸거나 손상시

22) Pablo Freire는 이 용어를 그가 지지하는 ‘의식화’ 교육과 반대되는 개념인 전통적 교육의 접근방식을 지칭하는 데 사용하고 있다. *Pedagogy of the Oppressed*, trans. Myra Bergman Ramos (New York: Seabury, 1970).

키는 것이 아니라 그것을 우리 자신의 문화의 필요에 적절하게 적용시키는 것이다.

상황화는 우리를 해석학의 영역으로 이끌어 들인다. 현재에 있어 해석학은 더 이상 성경 본문을 정확하게 해석하기 위한 일련의 법칙이나 원리들로 국한되지 않는다. 성경 해석자는 그 자신의 문화에서 양육된 아이로서, 그리고 한 사회와 교회적 상황에 속해 있는 일원으로서 그 자신의 전제들을 가지고 성경에 다가온다고 말한다. 인생과 세상을 해석하는 그 사람의 방법, 그리고 그 사람의 사회적·교회적 배경이 성경의 의미를 어느 정도까지는 결정할 것이다. 성경해석은 문화적 진공상태에서 발생하는 것이 아니라는 것이다. 이러한 경우 해석학은 우리 복음주의자들이 이제껏 말해 왔던 해석과 적용보다 훨씬 깊은 의미를 가지고 있다.

성경의 권위를 거의 존중하지 않는 신학자에게 있어서 성경 본문의 의미는 해석자 개인의 선택이나 늘 변하고 있는 사회적 상황 또는 정치적 이데올로기와 같은 것들에 의해 결정될 것이다. 거기에는 성령의 영감 아래 저자에 의해 주어진 본문 단어들의 의미를 발견하기 위한 노력 대신 거룩한 말씀에 다른 의미를 주입하려는 항구적인 위험이 존재한다.

물론 기본적으로 동일한 위험이 우리 보수적 복음주의적 해석학 안에도 존재할 수 있다는 것을 우리는 인정해야만 한다. 어쩌면 우리는 자신이 선택한 의미를 본문에 주입하는 잘못을 저지르고 있는지 모른다. 라틴 아메리카 개신교 공동체 안에는 성경을 해석함에 있어 다양한 '최종적 권위들'—예를 들어 인간 이성의 권위, 감정적 경험의 권위, 교단적 전통의 권위, 경직된 신학적 체계의 권위, 한 가지 정치적 선택의 권위—이 존재하고 있다. 이 모든 경우들에 있어서는 비록 우리가 '오직 성경' (Sola Scriptura)이라는 개신교 원리를 강력하게 주장한다고 할지라도, 실제로는 인간의 권위가 기록된 하나님 말씀의 권위 위에 있는 것이다. 정치적 소요와 사회변혁의 와중에서 상황화는 특정 정치적 이데올로기에 봉사하기 위해 복음을 왜곡시키기 위한 일종의 구실이 될 수 있다.

상황화는 성경 본문을 잘못 해석할 때의 핑계거리로 사용될지도 모른다. 그러나 한편으로 이제 상황화는 신학의 거의 전 영역에 있어 심각하게 다루어지는 주제이다. 상황화는 일시적 유행이 아닌 것이다. 이 개념을 이해하는 것

은 현대신학과의 지적인 교류를 위해서 긴요한 것이다. 무엇보다도 우리 동시대인들이 복음의 메시지가 자신들의 개인적·사회적 필요들과 연관성이 있음을 깨닫도록 복음을 제시하기 위하여 상황화를 이해하고 사용할 필요가 있다. 우리는 상황화를 우리 신학적 관심 밖에 둘 수 없다. 특히 만일 우리가 제3세계 안에서 신학을 하고자 시도한다면 더더욱 그렇다.

하나님께서 이미 우리에게 그의 기록된 계시를 주셨고 이 계시는 그 자체의 분명한 의미를 가지고 있다는 우리의 강력한 확신의 기반 위에, 우리는 성경에 괴이하고 비성경적인 의미를 부과하려는 어떠한 경향과도 결별된 건전한 성경석의(biblical exegesis)의 필요성을 거듭해서 강조해야만 한다. 상황화가 성경 내용을 변개시키려는 시도가 되어서는 안 된다. 이미 우리가 제안하였듯이 상황화는 우리 개인적 필요와 우리 사회적 상황의 필요들을 보는 가운데 성경의 진정한 의미를 찾고자 하는 노력이다.

중요한 질문은 우리 사회의 특정한 문제들과 관련하여 성경이 우리 라틴 아메리카 복음주의자들에게 어떤 답변을 줄 것인가 하는 것이다. 그러나 우리는 라틴 아메리카 사람들의 마음을 사로잡고자 노력하고 있는 정치적 이데올로기들의 렌즈를 끼지 않고 성경의 의미를 찾도록 해야만 한다. 라틴 아메리카의 어떤 신학 교수들은 로마 가톨릭 학자인 마이클 노박(Michael Novac)의 민주적 자본주의를 실제로 그들이 상황화시키려고 할 때 복음을 상황화하는 것으로 믿고 있다. 페루의 예수회 신부인 구스타보 구티에레스(Gustavo Gutierrez)의 해방신학을 상황화시키고 있는 교수들에 관련해서도 이와 동일한 말을 할 수 있을 것이다.

성경에 대한 주의 깊은 연구는 기록된 계시 또한 한 문화적 상황 안에서 전달되었음을 가르쳐 준다. 우리와 의사소통을 하기 위해서 하나님은 한 문화 안에서 살아가는 한 민족의 언어를 사용하셨다. 우리가 구약에서 발견하는 문화는 신약성경 안에 반영되어 있는 문화와 동일하지 않다. 신구약 성경 안에 있는 다양한 기록자들의 문화적 상황들에는 차이점들이 존재한다. 그러나 비록 성경 기록자들이 자신들의 문화 속에서 의미를 담고 있는 용어들로 성경을 기록하였다고 할지라도, 그 메시지 자체는 하나님의 계시이며 단순한 문화적 순응의 산물이 아닌 것이다.

신약성경의 기록자들이 헬라인들과 로마인들을 만족시키기 위해 구약성경의 메시지를 변개하지 않고 있음을 관찰하는 것은 흥미롭다. 그들은 동시대인들의 요구에 자신들을 굴복시키지 않고 있다. 메시지가 문화를 섬기기보다는, 문화가 메시지를 섬기고 있는 것이다. 구약성경과 신약성경의 기록자들은 모든 문화들을 심판하게 될 하나의 메시지를 자신들의 세대와 미래의 세대를 위해 전달하고 있다.

또한 우리가 명심해야만 할 것은 '하나님의 거룩한 사람들'의 경험은 창조주의 자기 전달(self-communication)의 역사에 있어서 독특한 위치를 차지하고 있다. 다시 말해서 그들은 계시적 사명에 참여한 것이다. 성령에 이끌리는 가운데 그들은 거룩한 계시를 충실하게 상황화하여 오류가 없는 성령의 기록으로 남긴 것이다. 우리는 그들의 시대에 상황화되었던 말씀을 우리 자신의 상황 안에 상황화시킬 필요가 있다. 그러나 우리는 성령의 감동 아래 그들이 행하였던 것과 똑같은 것을 해낼 수는 없다. 우리는 20세기 문화를 위한 특별한 계시를 기록하도록 부름받지 않았다.

우리는 또한 말씀이 육신이 되신 주 예수 그리스도, 그 당시 팔레스타인 문화 속에 상황화되었던 말씀이신 그분을 온전하게 모방할 수 없다. 그는 말씀의 단순한 해석자가 아니라 바로 하나님 말씀 그 자체이다. 그는 단지 말씀을 선포한 것이 아니다. 그가 바로 말씀이다. 그리고 그는 인간성을 입으시고 인간들 사이에 사심으로 인해 말씀이 되시기를 중단하지 않으신다. 엄격하게 말해서 성육신은 오로지 하나님의 아들에게만 가능한 것이다.

그럼에도 불구하고 복음을 상황화시키고자 하는 우리의 노력 안에서 우리는 하나님의 아들이 자신의 시대 문화에 노예가 되지는 않았지만 그 문화와 자신을 일치시키셨다는 것을 언제나 기억해야 하며, 그럴 때 우리는 그 작업에 있어 성공을 거둘 것이다. 실제로 그는 다른 모든 문화를 다름과 마찬가지로 자기 시대의 문화를 심판 아래로 이끌어 왔다.

비록 우리의 상황화가 그리스도와 성경 기록자들의 그것과 차이가 있다고 하더라도, 우리는 하나님께서 역사를 통해 인류에게 말씀하신 방법들로부터 많은 것을 배울 수 있다. 예를 들어, 하나님은 계시에 있어 주도권을 가지시고, 인간의 언어로 말씀하고 계시며, 인간들이 살고 있는 곳으로 오신다. 복음은

모든 문화와 모든 개개인을 위한 것이며 그것은 어떠한 문화적 상황 속에 살고 있는 사람들이든지 그들의 필요를 적절하게 채워 주고 있다.

우리는 상황화의 문제가 신학적인 것만큼 선교학적이 못하기 때문에 발생하는 것이 아닌가 우리 자신들에게 질문해야만 한다. 비록 모든 선교사들이 '문화변혁의 첨병'(agent)이 되겠지만, 거룩한 명령은 성경에서 발견되는 복음의 선포와 관련이 있는 것이지, 메시지의 수용자들에게 외국의 문화를 강요하려는 노력에 있는 것이 아니다. 그럼에도 불구하고 세계의 다른 지역들 안에 교회를 설립하는 과정에 있어 메신저들이 자신이 설립하는 기독교 공동체에 그들 자신의 문화적 흔적을 남기지 않는다는 것은 불가능하다.

이러한 현실 인식하에 어떤 복음주의 지도자들은 복음으로부터 앵글로색슨의 옷을 벗기고 우리가 복음을 라틴 아메리카의 문화 안에 상황화시켜야 한다고 주장하고 있다. 이러한 생각이 만일 우리 문화에 의미 있는 형태로 복음을 선포하고 라틴 아메리카 백성들의 필요에 적절하게 응답할 수 있는 교회를 설립하는 것으로 상황화를 이해하는 데서 나온 것이라면 대환영이다.

우리가 만일 상황에 대하여 정당하게 이해한다고 해도, 우리는 여전히 복음에 대하여 상황을 어떠한 위치에 두어야 하는지, 즉 복음이 문화 위에 있는지 아니면 문화 아래 있는지, 적대적인 위치에 있는지 아니면 그것과 조화를 이루는 것인지를 결정해야만 한다. 분명히 라틴 아메리카 문화는 우리가 잃고 싶어하지 않는 위대한 가치들을 가지고 있지만, 그것 역시 다른 어떤 문화와 마찬가지로 불완전한 것이다. 거기에는 보존할 가치가 없는 요소들이 있다. 그것들은 일반적으로 강력한 로마 가톨릭 뿌리에서 나온 문화의 요소들이며 불구하고, 심지어 전폭적인 상황화를 시도하고 있는 전위적인 가톨릭 사람들조차도 동일시하기를 원치 않는 것들이다. 여기서 말하고 있는 것은 우리를 십자가와 검으로 정복하여 우리의 피, 신화들, 그리고 관습들을 하나님과 교황, 그리고 왕의 이름으로 수입한 문화와 혼합시킨 대서양 건너편의 로마로부터, 저 먼 유럽으로부터 온 영향들을 언급하는 것이다. 우리 복음주의자들이 앵글로색슨의 옷을 벗겨야 한다고 말할 때, 로마의 옷을 또한 벗겨 내야 한다는 것을 생각하고 있는 것인가?

우리가 성경 본문과 문화적 상황에 대해 분명하게 인식하게 되었을 때, 우리

는 나아가 그 두 요소를 우리 선교적 과업을 수행하는 데 있어 하나로 묶어야 하는 거대한 과제를 가지게 된다. 복음과 문화를 아는 것만으로는 충분치가 않다. 신학적 내용과 문화적 상황은 효과적인 의사소통의 방법들에 의해 결합되어야만 하는 것이다. 어떤 점에서 이것이 상황화의 가장 중요한 측면이다. 메시지를 전달하고자 하는 우리의 노력에 있어 우리가 빈번하게 실패하는 지점이 바로 여기이다.

미국에서 선교 사업은 중산층 사회 안에서 발전해 왔다. 라틴 아메리카에서는 하층 계급이 대다수를 형성하고 있다. 그럼에도 불구하고 우리는 많은 경우에 있어 미국적 선교 방법들을 필요한 적응과정을 거치지 않은 채 수입해 오고 있다. 그 결과 우리의 설교와 심지어 음악도 일반적으로 외국 냄새가 물씬 풍기는 성격을 지닌 채 라틴 아메리카 대중에게 이질적인 느낌을 주고 있다.

보다 나은 의사소통을 달성하기 위해 어떤 테마들에 관해서는 보다 많은 관심이 주어져야만 한다. 그 중 하나가 가족 간의 연대에 관한 라틴 아메리카 사람들이 가지고 있는 개념이다. 이 개념은 기독교 교육 방법론을 주일학교와 지역교회의 다른 기관들에 적용시키는 데 있어서 고려되어야만 한다.

라틴 아메리카 사람들로서 우리는 개인적 인간관계와 예의에 큰 중요성을 부여한다. 그러므로 이러한 특성들이 전도와 사역의 개념에 영향을 주어야 할 두 번째 테마가 될 것이다.

현재의 사건들과 배경은 세 번째 테마를 형성한다. 여기서 선교사의 태도는 아주 중요하다. 라틴 아메리카의 역사·문화·문학 그리고 사회와 정치 문제들에 관하여 얼마나 읽고 있는가? 너무나 많은 사역자들이 현재의 이슈들에 대해 정통하지 못하고 있는데, 왜냐하면 그들이 지역 신문들을 정기적으로 읽지 않고 있기 때문이다.

‘상황화’ 라는 말은 우리로 하여금 개발 도상국과 빈곤한 나라들의 커다란 필요들에 대하여 폭넓고도 심도 있는 방법으로 하나님 말씀을 적용하지 않았다는 사실을 특별히 일깨워 준다.

이러한 국가들에서 우리는 복음주의 그리스도인들로서 조만간 우리 자신들의 의견을 표현해야만 될 많고도 심각한 문제들에 직면하고 있음을 발견하게 된다. 이러한 문제들 중 어떤 것들은 우리 지역에 국한된 특정한 것인 반면, 다

른 것들은 라틴 아메리카 밖에서도 발견되는 것들이다. 예를 들어 인구폭발, 대기오염, 천연자원의 고갈, 기아의 위협, 점증되는 산업화와 그것이 동반하는 커다란 문화변혁, 예절, 혼외 성관계, 가족계획, 낙태, 이혼, 자녀교육, 부모공경과 노인들 돌봄, 여성차별 같은 문제들을 포함하는 가족과 공동체를 향한 새로운 태도, 지역 및 사회 이동, ‘마치스모’(machismo), 토착문화 안에서 뿐 아니라 세련된 분위기 안에서 복음을 종교적 또는 사회·정치적 성격을 가진 ‘사상들’(isms)과 섞으려는 사람들의 혼합주의, 외국인 혐오증에 지나지 않는 국수주의, 군벌주의(caudillismo), 심각한 경제 사회적 불평등, 사유재산에 관한 잘못된 개념, 이베리안 정복자들과 전통적 로마 가톨릭주의에 의해 우리에게 부여된 노동에 대한 잘못된 개념, 우리 자신의 문화에 대한 적절한 평가 없이 우리로 하여금 외국적인 것은 찬미하고 토착적인 것은 멸시하도록 이끄는 우리가 가진 인종적 열등감과 같은 것들이다. 이런 것들과 다른 문제들은 탁월한 성경적 고찰을 간절히 요청하고 있다.

상황화의 진지한 노력은 우리 가운데서 단지 시작에 불과하다고 말할 수 있다. 인간적 관점에서 볼 때, 이러한 노력에 있어서 가장 중요한 요소는 두 말할 나위 없이 변화하는 문화적 상황에 변치 않는 복음의 메시지를 적용시키기 위한 책임을 가진 전달자이다.

라틴 아메리카에서 우리는 상황화를 수행할 만한 지도자들을 훈련하는 데 있어 매우 뒤처져 있다. 그러한 지도자들은 하나님 말씀에 깊이 뿌리를 내리고 자신의 문화에 완전히 동일시하는 지도자들이어야만 할 것이다. 또한 그들은 본문과 상황을 잘 이해하고, 그 둘을 신학적 통찰과 복음의 선포에 있어서 결합시킬 수 있는 지도자가 되어야만 할 것이다. ‘라틴 아메리카 신학’을 말하는 것은 필요하지 않을지 모르나 중요한 것은 라틴 아메리카 사람들을 위해, 라틴 아메리카 사람들에 의해 표현된 탁월한 성경적 신학을 우리가 추구하는 것이다.

상황화하는 것은 메시지를 바꾸는 것이 아니라 오히려 그 메시지를 한 인격의 모든 측면과 그의 삶의 모든 관계 속에 적용시키는 것이다.

2. 상황화의 도전

일반적으로 말해서 라틴 아메리카의 우리 보수적 복음주의자들은 신학적 작업에 있어 뒤져 있다. 우리의 저발전은 신학적 측면에서도 마찬가지이다. 우리 중 어떤 이들은 마침내 신학함(doing theology)에 관심을 갖게 되었으나 우리는 여전히 사회적·교회적 상황 속에서 더 이상은 회피할 수 없는 어떤 도전들에 대해서만 반응을 보이고 있을 뿐이다. 우리의 신학은 일종의 반응적 신학(a theology in reaction)이다. 우리는 우리의 사회적 상황에 응답하기 위해 성경적 근거를 가진 복음주의적 신학을 생산하는 데 있어 주도권을 가지지 못했다. 우리는 우리가 살아가고 있는 사회적 혼란과 우리 라틴 아메리카 백성들이 가진 문제들에 관하여 어떤 신학자들이 제시하고 있는 비성경적 또는 반성경적 답변들에 의해 신학적 영역으로 어쩔 수 없이 떠밀려 들어왔다. 하지만 이러한 성찰의 과정에서 있어서 성경이 주는 도전은 사회적 실재와 라틴 아메리카 신학의 새로운 경향들로부터 오는 도전보다 더욱 큰 것이다. 결과적으로 이 장의 주제를 다루기 위해 하나님의 기록된 계시의 모범으로 돌아가는 것은 긴요한 일이다.

1) 상황화의 도전은 복음 그 자체로부터 오고 있다

그 시작부터 복음은 다양한 문화적 상황들 속에서 성장하고 꽃피우도록 고안되었음을 보여 주고 있다. 어떤 점에서 하나님의 아들의 성육신(incarnation)은 말할 나위도 없이 상황화의 최고의 실례이다. 로고스(Logos)가 ‘육신(肉身)이 되었다.’ 그가 유대인이나 이방인이 되었다고 말하지 않고 ‘인간’(a human being)이 되었다고 말하고 있다. 더 나아가 그 성육신 한 로고스는 한 노동계급의 집안에서 탄생하셨다. 그는 목수가 되었고 그 자신의 백성들, 특히 가난하고 사회로부터 멀리받는 사람들 사이에서 사시며 고통을 겪으셨다. 성육신한 말씀과 기록된 말씀은 기꺼이 우리가 있는 곳으로 오셔서, 우리에게 자신을 낮추시고 관련을 맺는 방법으로 자신을 계시하고자 하시는 하나님의 뜻을 보여 주고 있다. 우리는 그가 우리 중 하나와 같이 되셨고, 그 동시대의 사

람들 가운데 사시며, 자신을 인간의 언어로 표현하셨기 때문에 그를 이해할 수 있다. 복음이 세계 모든 곳에서 싹을 틔우고, 자라서 열매를 맺는 능력을 가졌다는 것이 이상한 일이 아니다.

복음은 세상의 모든 사람들을 향한 메시지이다. 하나님은 사람들을 그 자신의 문화와 사회적 상황 안에서 만나기 원하신다. 사도들은 복음의 독특한 우주적 성격을 이해해야만 했다. 그들이 이러한 이해에 이르는 것은 쉬운 일이 아니었다. 하지만 그들이 기독교의 메시지는 유대인과 이방인들 모두를 위한 것이며, 새로운 ‘에클레시아’(ekklesia, 교회 또는 회중으로 번역될 수 있음—역자주)는 유대교와는 다르게 고안되었다는 것을 깨닫는 시간이 이르렀다. 그들은 자신들의 배움과 예배의 주요 장소였던 성전과 회당을 떠나야만 했다. 새로운 기독교 회중들이 팔레스타인 전역에 걸쳐 설립되었다. 그리고 복음은 이방 세계로 진입하였다. 그러나 그 새로운 ‘에클레시아’는 단순히 이방인들의 또 다른 모임이나 유대교로 전향한 그룹이 아니었다. 그것은 전혀 새로운 존재였다. 유대인과 이방인들이 함께 주 예수 그리스도의 이름으로 한 백성—하나님의 백성—으로 모일 수 있었다.

사도들은 유대교를 전파하라고 보냄 받지 않았다. 그들의 인종과 문화로 인해서 그들은 유대인됨을 피할 수 없었고, 그들에 의해 이방세계에 설립된 교회 안에는 유대적 요소들이 존재했다. 그러나 그들은 무엇보다도 그들이 그리스도인이 되어야 한다는 것을 깨닫게 되었고, 그래서 그들은 이방인들에게 유대주의를 강요하려 하거나 또는 ‘이교주의’를 유대인들에게 부과하려고 시도하지 않았다. 그것은 유대 문화 혹은 헬라 문화나 로마 문화를 이식하고자 하는 십자군이 아니었다. 이것이 기독교 선교의 그 시초부터 히브리 그리스도인들과 이방 그리스도인들이 배워야만 했던 매우 중요한 교훈이었다. 그들의 책임은 자신들의 정체성을 잃어버리지 않으면서 복음 그 자체가 어떠한 문화 속에서도 성육신될 수 있음을 보여 주는 것이었다.

신약성경의 책들이 나타날 시기가 되었을 때 복음은 특정한 상황에서, 특정한 사람들을 향하여, 특정한 시간 속에서, 하나님의 특별한 중들에 의해서 기록되었다. 말하자면 성령께서 신약성경의 계시를 기록하기 위해 자신에 의해 감동된 거룩한 사람들의 사역을 통해 복음을 상황화하신 것이다.

어떤 점에서 신약성경의 메시지는 구약의 그것처럼 상황화의 산물이다. 신약성경 기록자들은 성령의 영감 아래 1세기 사람들의 특정한 필요들과 모든 인간들의 근본적인 필요들 양자 모두에게 응답을 주고 있다. 다른 말로 하면 신약성경은 성령의 통제 아래 복음과 문화가 상호작용한 가운데 탄생하게 된 것이다. 유일무이한 방법으로 신약성경 신학은 상황화된 신학이다. ‘유일무이한 방법으로’ (in a unique way)라고 말하는 것이 불가피한 것은, 성령의 영감 아래 기록된 거룩한 계시는 종결되었고, 우리의 상황화는 ‘하나님이 그의 백성에게 단번에(once for all) 주신’ 이 계시를 정확하게 해석하면서 이루어져야 하기 때문이다. 우리가 신약성경을 상황화하는 것이 가능한 것은 복음이 세상의 모든 문화에게 주어졌기 때문이다. 신약성경은 우리에게 성경적이고 상황화된 신학을 쓰도록 도전하고 있다.

2) 복음을 상황화시켜야 하는 도전은 문화적 다양성으로부터 오고 있다

우리 중앙 아메리카 복음주의자들 중 다수는 북미 선교사들의 개인적인 사역과 그들에 의해 설립된 교회들의 증거를 통하여 복음을 받았다. 미국적 영향은 우리의 신학·예전·교회정치·복음전파 방법과 전략들 및 개인적 사역 안에 명백하게 드러난다. 미국의 정치적 이데올로기와 삶의 방식이 이 나라들의 복음주의 기독교의 성격을 어느 정도 규정하고 있다. 미국 안에서 미국식 개인주의와 지상적 성공의 개념은 다양한 방법으로 복음전파 사업에 스며들어가 있다. 특히 그것은 소위 말하는 전자교회(electronic church)와 몇몇 미국 부흥사들에 의해 낡은 국경 밖에서 행해지는 대중집회 안에서 그런 경향이 두드러진다. 이러한 것이 많은 중앙 아메리카 사람들이 받고 있는 미국의 이미지이다. 아주 쉽게 잊어버리는 사실은 미국의 최고 수출품은 미국식 정치사상이나 이상들 또는 미국식 삶의 방식, 미국 기업과 군사력 또는 미국 해외원조가 아니라 기독교 복음이라는 사실이다. 그로 인해 우리는 라틴 아메리카 백성들을 향해 다양한 방법으로 메시지를 전달하는 데 기여한 우리 미국 형제와 자매들에게 깊이 감사하고 있다.

라틴 아메리카를 위해 신학함과 선교방법 및 전략을 결정함에 있어, 우리들

은 앵글로 아메리카와 라틴 아메리카 사이의 커다란 문화적 차이점들을 고려해야만 한다. 그러한 차이점들을 이해하는 가장 좋은 방법들 중 하나는 미국과 라틴 아메리카 사이의 역사적 비교이다. 유럽인들의 미국 발견과 식민화, 그리고 국가 창설과 미국의 지리적 확장 및 경제적 발전은 그 나라와 우리 라틴 아메리카 국가들 사이의 엄청난 차이점을 보도록 하는 데 충분하다.

우리가 비록 우리 대륙에 대한 이베리아인들의 정복과 식민화를 부정적으로 묘사하는 ‘검은 전설’을 거부하고 있지만, 우리는 우리가 이베로 아메리카 문화를 창설한 사람들로부터 덕목들보다는 악습들을 전수받았다는 것을 인정해야만 한다. 오늘날 라틴 아메리카가 직면하고 있는 심각한 문제들 중 많은 것들이 이베리아 사람들에 의해 우리 국가들에 세워진 경제·사회·정치·종교적 체제들 안에 그 근본적인 설명들을 가지고 있다.

물론 어디에도 완벽한 문화는 존재하지 않는다. 앵글로 아메리카의 문화도 이 범칙에서 예외는 아니다. 우리가 이미 확인했듯이 우리 라틴 아메리카 문화도 다른 어떤 문화와 마찬가지로 인간적이며, 그래서 결과적으로 불완전하고 변화하는 것이다. 우리는 그것이 라틴 아메리카의 것이기에 모든 것이 단순히 좋은 것이라고 믿지 않는다. 그리고 우리는 우리 자신의 문화에 대한 경배자가 되기를 원치 않는다. 비록 우리가 우리 문화에서 앞에서 이미 언급했던 것들과 같은 긍정적 요소들을 본다고 하더라도 우리는 ‘문화숭배’(culturology)의 함정에 빠지지 않도록 우리 자신을 지켜야 할 필요가 있다.

우리는 본성적으로, 그리고 우리가 받은 아메리카 인디오 이베리아 유산에 의해 종교적인 백성으로 살아 왔다. 비록 참되고 살아 계신 우리 주 예수 그리스도의 아버지 하나님이 라틴 아메리카의 수백만의 사람들에게 아직 개인적인 차원에서 알려지지 않고 있지만 우리는 일종의 ‘유신론적’(theistic) 국가를 이루고 있다.

우리는 복음이 문화의 어떠한 긍정적 요소들도 파괴하려고 오지 않았다는 것을 깨닫고 있다. 이러한 점에서 복음은 문화에 적대적이지 않다. 그러나 복음은 문화에 굴종하도록 되어 있지 않을 뿐더러 그것에 의해 흡수되지는 더더욱 않는다. 하나님의 공의와 자비에 대한 계시로서의 복음은 문화 위에서 심판한다. 하지만 이 메시지는 또한 자신들을 주 예수 그리스도에게 굴복시키는 사

람들의 삶을 통해 긍정적인 문화적 변혁—우리가 그것을 원하든 원하지 않든 간에—을 창출해 내는 능력을 가지고 있다. 그리스도는 그분을 구세주와 주님으로 영접하고 그를 섬기는 사람들에게 여러 가지 방법으로 문화의 변혁자가 되신다. 자국민 그리스도인들과 외국 선교사들은 악한 문화에 대항하고 그 문화를 변혁시키는 복음의 대표자들이 되어야 한다.

3) 복음을 상황화시켜야 하는 도전은 우리가 지닌 사회적 문제들로부터 오고 있다

라틴 아메리카에서 복음주의 신학을 함에 있어서 우리는 복잡한 사회 문제들을 고려해야만 한다. 거기에는 물론 수백만의 라틴 아메리카 사람들이 그 속에서 살아가는 사회불의와 극단적인 가난이 포함된다. 미국의 부유한 중산층과 라틴 아메리카의 가난한 대중들 사이에는 비교점이 존재하지 않는다. 북미와 비교해서 우리의 중산층은 아직 사회의 큰 부분을 차지하지 못하고 있다. 그런데 우리는 의식적으로든 무의식적으로든 특별히 대도시에서 북미 중산층 가치관에 기반을 둔 교회들을 설립하려고 시도해 오고 있다. 우리는 대부분의 사람들이 사회의 하층계급에 속해 있고 경제·사회·정치적으로 저발전의 상황 속에 있는 나라에서 중산층의 복음을 선포하고 있는 것 같다.

라틴 아메리카를 위한 복음주의 신학은 대중들과 유리되어 있는 중산층 신학이 되어서는 안 될 것이며, 오히려 우리 문화적·사회적 현실에 맞는 상황화된 성경적 신학이 되어야만 한다. 이러한 목표를 달성하기 위해서는 건전한 석의를 통해 하나님의 말씀을 아는 것과 우리 자신의 문화적 정체성에 대해 가능한 한 많이 아는 것이 필수적이다.

최근 내가 서독을 방문했을 때 한 복음주의자 친구가 다음과 같이 내게 물었다. “과테말라는 요즘 어떤가?” 나는 즉각적으로 다음과 같이 대답했다. “인구도, 인플레이션도, 세금도, 실업률도, 거리의 범죄도 계속 올라가고 있다네. 그 점에서 우리는 최고일세.”

나는 독자들이 라틴 아메리카의 가난에 관해 상당 부분 잘 알고 있다고 믿는다. 그 결과 우리는 영양실조와 문맹률(과테말라의 경우 50 퍼센트에 이른다),

주거, 학교, 병원 시설의 태부족, 고아와 장애인들, 그리고 노인들에 대한 적절한 돌봄의 결여 등의 문제들을 안고 있다.

수백만의 라틴 아메리카 사람들은 자신들의 경제적 상황을 호전시킬 진정한 기회를 가지지 못하고 있다. 아무리 그들이 농촌이나 대도시에서 전 생애를 고되게 일한다 할지라도 그들은 극빈 상태에서 탈출할 길을 찾지 못하고 있다. 농업의 기계화나 도시의 산업성장도 수백만 라틴 아메리카 노동자들에게는 진정으로 더 나은 삶을 의미하지 않는다. 혹자는 케네디 대통령 정부에 의해 지원받은 발전을 위한 동맹(Alliance for Progress: 1960년대 미국 정부에 의해 추진된 대(對) 라틴 아메리카 정책으로서, 라틴 아메리카의 토지개혁과 세계 개혁을 비롯한 사회구조의 평화로운 변혁을 이룩함으로써 민주적 정권을 세우고자하는 목표를 지녔으나 실패함-역자주)의 결과 라틴 아메리카의 부자들은 더욱 부유해졌고 가난한 사람들은 더욱 가난해졌다고 평가하고 있다. 그것은 라틴 아메리카 경제와 정치 체제가 대중들로 하여금 경제발전의 이익을 나누는데 참여하는 것을 허용하지 않았던 것으로 보인다.

독자들은 이러한 사실을 지지해 줄 통계자료들을 원할는지 모른다. 전문가들은 그러한 답변들을 가지고 있다. 하지만 대중들과 가까이 있는 우리들은 것처럼 많은 사람들이 살아가고 있는 비극적 상황을 알고자 사회학적 통계들을 필요로 하지 않는다.

왜 이처럼 많은 중앙 아메리카 사람들이 미국으로 가고 있는가? 많은 이들이 정치적 소요의 피난민들이다. 그러나 대부분은 직업이 없다는 단순한 이유를 가지고 있다. 그들은 자신들 나라에서 더 나은 삶에 대한 희망을 가질 수 없다. 하나님의 축복 아래 그 위대한 국가를 세운 모든 이민자들에게 그러했듯이 미국은 현재 그들에게도 약속의 땅이다.

동시에 우리는 라틴 아메리카 사회가 많은 점에서 변화를 경험하고 있음을 깨달아야만 한다. 예를 들어 우리는 많은 곳에서 지방 문화가 현대적 삶의 방식으로 변화하고 있음을 보고 있다. 거의 모든 사람이 서로를 이웃으로 알고 지내던 곳이 사라지는 대신 새로운 주택 건설과 상업 빌딩들을 위한 공간들이 생겨나고 있다. 도덕적 가치 또한 변모하고 있는데, 특히 거대도시들 안에서 그렇다. 거기서는 가족관계의 해체가 일어나고 있다. 늙은 세대는 그러한 변화

가 너무 빨리 오고 있다고 느낄 것이다. 우리는 분명히 이러한 문화적 충격에 대해 준비가 되어 있지 않다. 교회조차도 더 이상 낡은 삶의 방식의 안식처가 아니다. 사회의 변화는 조만간 교회 안에서의 변화를 초래할 것이다.

라틴 아메리카의 사회변화는 사회진화를 훨씬 넘어선 그 이상의 것을 의미한다. 많은 라틴 아메리카 사람들은 혁명을 요구하고 있는데, 그것은 우리 사회구조의 급격한 변혁을 의미한다. 북미의 사회문제와 우리의 사회문제의 가장 큰 차이점들 중 하나는 대부분의 라틴 아메리카 사람들이 극한 빈곤에서 살아야 하고 있다는 것이다. 우리는 이미 혁명적 상황 속에 들어와 있다. 니카라과와 엘살바도르의 복음주의자들은 이미 내전의 비극을 경험하고 있다. 우리 모든 라틴 아메리카 사람들은 일종의 이데올로기 대결의 와중에 있다. 신(新) 자본주의와 사회주의, 이 두 가지 경제·정치 체제가 우리의 지지와 충성을 요구하고 있다. 어떤 신학자들은 이들 두 개의 체제 중 하나를 이미 선택했다. 그들은 그렇게 할 권리가 있다. 그러나 문제는 그들이 자신들의 정치적 선택을 그들의 성경해석에 억지로 부과하려고 시도한다는 데 있다. 이 세상을 살아가는 시민으로서 우리는 정치적 결단을 내려야만 한다. 문제는 우리가 신학적 작업을 함에 있어서 특정 이데올로기에 봉사할 것인가, 아니면 하나님과 역사를 향한 그분의 목적에 봉사할 것인가 하는 것이다. 이 질문은 그 자체가 라틴 아메리카에서 성경적이고 상황화된 신학을 하기 위한 도전이다.

4) 복음을 상황화시켜야 하는 도전은 해방신학들로부터 오고 있다

우리는 복음 그 자체에 의해서, 문화적 다양성이라는 단순한 사실과 우리의 복잡한 사회적 문제들로 인해 라틴 아메리카에서 우리 신학을 상황화시켜야 한다는 도전을 받고 있다. 그러한 도전들에 응답하기 위해서 어떤 라틴 아메리카 신학자들은 열심히 노력하고 있는데, 그들의 신학화 작업이 라틴 아메리카에서 복음주의적 신학을 수행해야 할 우리의 책임과 관련하여 우리에게 또 다른 도전이 되고 있다.

① **로마 가톨릭 해방신학:** 앞에서 우리는 이미 로마 가톨릭 해방신학에 대해 간략한 서술과 더불어 평가를 하였다. 이 신학은 라틴 아메리카 문화와 사

회적 상황 속에서의 문제들에 응답하기 위한 기독교 신학의 진지한 노력의 산물이다. 그러나 불행스럽게도 우리 복음주의자들의 관점에서 볼 때 해방신학 안에는 긍정적인 요소들보다 부정적인 요소들이 더욱 많다. 우리들은 해방신학자들이 특정한 이데올로기를 지원하기 위해 성경에 '관하여' 그리고 '성경을 가지고' 행하고 있는 바에 관해 깊은 우려를 하고 있다.

해방신학자들은 라틴 아메리카는 특별한 종류의 사회주의가 필요하다고 제안한다. 의심할 나위 없이 그들은 정치적 좌익의 입장에서 서 있다. 그들의 선택은 자본주의에 반대한 사회주의이며 '발전주의'(developmentalism)에 반대하는 혁명이다. 해방신학은 복음을 정치화하기 위한 노력의 명백한 예이다. 물론 정치적 우익의 이익을 수호하려는 경향을 가지고 있는 듯이 보이는 신학자들에게도 똑같은 말을 할 수 있을 것이다.

라틴 아메리카 사회는 세계의 다른 사회들과 같이, 인종적·사회적·종교적 차별에 의해 깊이 분열되어 있다. 그 사회는 또한 사회불의에 의해 깊이 나누어져 있다. 해방신학자들은 현재 우리 사회와 심지어 교회 안에까지 그들의 특별한 기독교 분파의 이름으로 정치화를 가속화시키고 있다. 그들은 오늘날 예수 그리스도의 진정한 교회가 되려면 이데올로기적으로, 정치적으로 압제당하는 사람들 편에서 서서 압제자들에 항거하는 그들의 투쟁에 참여해야만 한다고 주장한다. 하나의 새로운 결정적인 요소가 라틴 아메리카 기독교에 유입되고 있는 것이다. 그리스도인들이 다른 그리스도인들을 하나의 정치적 이데올로기에 근거해서 비난할 날이 오고 있는 것 같다. 이러한 고통스러운 상황은 수년 전에 중국 대륙에서 경험되었다. 절제되지 않은 정치적 열정의 결과, 그와 똑같은 일이 우리들 사이에서 또한 일어날 수 있다.

복음주의자들로서 우리는 성경의 가르침과 조화를 이루는 가운데 사회정의의 편에 서야만 한다. 한 사회가 사회정의를 실천하는 것을 떠나서는 실제적으로 평화를 누릴 수 없다는 것은 부인될 수 없다. 동시에 우리는 그리스도의 복음이 어떠한 정치 체제이건 그 위에 심판자로 존재해야만 한다는 것을 믿고 있다. 그분의 기록된 계시에 근거하여 주님의 이름으로 정의에 관하여 말하는 것과, 그것이 무엇이 되었든 간에 하나의 이데올로기의 이름으로 정치적 목적을 추진하기 위해 말하는 것과는 아주 다른 문제이다. 만일 과거에 우리 많은 라

틴 아메리카 복음주의자들이 의식적으로 무의식적으로 정치적 우익을 위해 봉사해 왔던 것이 사실이라고 해도, 우리의 지난날의 잘못을 보상하기 위해 정치적 좌익의 이익에 교회로서 봉사하는 천진난만함에 빠져서는 안 된다.

해방신학자들의 정치적 선택의 관점에서 볼 때 그들의 사고방식을 비난하는 것은 라틴 아메리카에서 위협한 것이 될 수 있다. 어떤 사람들의 의견에 따르면, 급진적 좌익을 비난한다는 것은 그들이 말하는 미국 제국주의를 지원하는 것을 의미한다. 이러한 사람들에게는 정치에 있어서 제3의 길 또는 중도노선이 존재하지 않는다. 우리는 미국 자본주의나 또는 급격한 사회변혁의 전략들을 포함한 라틴 아메리카 혁명 그룹들이 제시하는 사회주의, 둘 중 하나를 선택해야만 한다. 중간지대는 배제된다. 우리는 교회로서 압제당하는 자의 편에 설 것인가 아니면 압제자의 편에 설 것인가를 결정해야만 하는 것이다.

우리 복음주의자들은 교회가 오늘날 정치적 투쟁에 있어 한 쪽 편에 서서 한 가지 이데올로기적 선택에 근거하여 원수들을 만들고 특권층들을 비난하라고 부름받지 않았다고 믿는다. 교회는 주 예수 그리스도의 이름으로 모든 사람들을 위해 사역할 책임이 있다고 믿는 쪽을 우리는 선호한다. 만일 교회가 교회로서 계급투쟁과 심지어 극단적인 심리적·물리적 폭력을 옹호한다면, 도대체 어떤 기관이 주 예수 그리스도의 이름으로 사랑·정의·화해 그리고 평화에 대하여 말할 것인가? 교회는 사회적으로 평화가 있는 시절이나 사회적으로 갈등이 있는 상황에서도 영적인 도움을 구하는 사람들을 맞이할 수 있도록 언제나 열려 있어야만 한다. 비록 이데올로기적으로 분열된 나라 안에 산다고 할지라도, 모든 사람들은 어떠한 정치적 선택과 별개로 오직 기독교 메시지만이 채워 줄 수 있는 영적이고 도덕적인 필요들을 가지고 있다. 그러나 정치화된 복음은 마치 그 맛을 잃어버린 소금처럼 되어 성경적 관점에서 볼 때 아무 데에도 쓸모가 없는 것이 될 것이다.

우리 앞에 놓여 있는 신학적 과제는 매우 거대한 것이다. 해방신학의 도전에 응답하여 우리는 압제당하는 자들을 반대하지 않는다는 것을, 또는 압제자들 편에서 있지 않는다는 것을 천명할 책임을 가지고 있다. 우리는 특별히 자신들의 기본적인 인권마저 행사할 수 없는 수천만의 라틴 아메리카 사람들을 위해 사회정의를 편만해지기를 원한다. 우리는 하나님의 형상대로 지음받은

인간 존재로서 그들의 권리가 존중받기를 원한다. 거기에는 일할 권리, 교육과 사회적 신분상승의 권리, 투표와 공직에 선출될 권리, 자신들의 양심이 명하는 바에 따라 말하고 예배할 권리, 그들이 원하는 곳으로 이동할 권리, 이 땅에서 사는 동안 최소한의 재정지원과 의료혜택을 기대할 수 있는 권리들이 포함된다.

동시에 우리는 우리가 어떠한 인간 정부 형태 아래서도 하나님께 무조건적인 순종을 해야 하는 피할 수 없는 의무와 특권을 가졌다는 것을 인식하는 가운데 하나님 말씀의 최고 권위를 선포해야만 한다. 어떤 정부들은 다른 정부들보다 더 많은 '자유'를 줄 수 있다. 하지만 우리는 그 '자유'의 성격과 그것을 위해 우리가 지불해야 할 값을 고려해야만 한다. 예를 들어 어떤 라틴 아메리카 독재자들은 복음주의자들에게 친절하게 대하는데, 그 대가는 사회적 이슈들에 관한 우리의 침묵이다.

독재는 언제나 국민들에게 나쁘다. 그 독재자가 좌익에 속했든 우익에 속했든 간에 상관없다. 독재자는 언제나 자유를 반대하고 진정한 민주주의의 성장을 방해한다. 온 세계에 민주주의에 대한 이야기가 무성하다. 정치적 우익 독재자들과 정치적 좌익 독재자들은 자신들 국가에 '민주주의'를 건설하고 있다고 주장한다. 어원학적으로, '민주주의'란 국민이 국가정부에 있어 탁월한 위치를 차지한다는 것을 의미한다. 하지만 많은 존경을 받고 있는 멕시코의 작가이자 시인인 옥타비오 파스(Octavio Paz)는 다음과 같이 말했다. "자유 없는 민주주의는 다수의 횡포이다."²³⁾

인간 존엄과 자유의 사상은 성경으로부터 온다. 이러한 성경적 사상들과 이상들을 특정 정치적 우상의 제단 위에 희생시키는 신학은 자유를 주는 신학이라고 불릴 자격이 없다. 그것은 인간을 노예화하고 비인간화하는 신학이다.

우리는 인간 정부들에 순종하라는 성경의 명령을 받고 있다(롬 13:1-8; 딤후 31; 벧전 2:17). 한편 우리는 또한 이 세상의 지배자들의 권위가 하나님으로부터 오고 있음을 성경으로부터 배우고 있다(단 2:21; 요 19:10-11). 이 권위는

23) "Entrevista con Octavio Paz," *Gente y Actualidad*, Buenos Aires, November 1981.

절대적인 것이 아니라 상대적이다. 성경은 황제를 신격화하지 않는다. 오로지 하나님만이 주권자이시며 세계와 역사의 최고 지배자이시다. 그분만이 지금부터 영원토록 왕의 왕이며 주의 주가 되신다. 이 가르침이 신학과 두 세계에 속한 시민으로서 우리 그리스도인의 경험 안에서 발산되어야만 한다.

우리는 우파적 신학이나 또는 좌파적 신학을 위해서 부름받은 것이 아니라, 개인의 필요와 우리 사회의 도전에 응답하는 가운데 성경적이고 상황화된 신학을 하라고 부름받았다. 이 신학은 하나님의 기록한 계시에 충실해야만 한다. 그것은 사람들의 영적·신체적 그리고 물질적 복지에 관심을 가져야만 한다. 그것은 하나님 말씀의 빛 아래서 정치적 좌파와 정치적 우파 양자를 평가해야만 한다. 그것은 하나님 말씀의 권위에 자신을 굴복시키는 대신에 특정 정치적 체제에 봉사하기 위한 신학들에 대하여 비판적이어야만 한다.

혁명적 열기와 정치적 소용돌이의 와중에서 이러한 신학을 하는 것은 쉬운 일이 아니다. 우리는 수년 전에 그것을 해야만 했었다. 해방주의 신학은 현재 제2차 바티칸 공의회 이후의 가톨릭 교회와 전통적 복음주의의 해석학이 라틴 아메리카에 남겨 놓은 진공을 채우고자 한다. 불행하게도 해방신학은 사회·정치 이데올로기에 굴종하고 있다. 라틴 아메리카 복음주의자의 관점에서 이 신학체제의 문제는 이데올로기적일 뿐 아니라 또한 신학적인 것이다.

② **라틴 아메리카의 교회와 사회(ISAL):** 개신교 진영에서도 역시 라틴 아메리카를 위한 상황화된 신학을 형성하려는 몇 가지 시도가 있어 왔다. 성경에 대한 복음주의적 접근과는 구별되면서 사회학적·신학적 관점에서 사회적 이슈들을 다루고 있는 잘 알려진 운동은 '라틴 아메리카의 교회와 사회' (Iglesia y Sociedad en America Latina, ISAL)이다.

30년 전에 이미 한 그룹의 개신교 지식인들은 우리 라틴 아메리카의 사회적 현실을 기독교의 이름으로 분석하려는 진지한 노력을 기울여 왔다. 사회적 분석으로부터 그들은 신학적 성찰로 이동하였다. 그들의 지도 아래 그 신학적 운동은 세계교회협의회(WCC)의 후원을 받아 라틴 아메리카의 교회와 사회(ISAL)라는 조직으로 탄생하게 되었다. 교회연합운동 조직으로서 ISAL은 심지어 제2차 바티칸 공의회(1962-1965)가 개최되기 전에도 몇몇 가톨릭 신학자들과 사상을 교환하기 위한 문을 열었다. 바티칸 공의회는 에큐메니칼(교회

연합) 운동에 로마 가톨릭 교회가 공식적으로 참여하는 것을 결정했다. 라틴 아메리카 신학자인 오를란도 코스타스(Orlando Costas)는 ISAL이 "라틴 아메리카에 있어 가장 지속적이고 급진적인 개신교 에큐메니칼 조직이었다."²⁴⁾라고 말한다.

ISAL의 지도자들은 사회문제 해결과 관련해서 초기에는 발전이나 사회진화 사상에 관심을 가졌으나 나중에는 사회주의적 혁명을 채택하였다.²⁵⁾

ISAL은 교회들로부터 격리된 일종의 좌익 운동단체가 되었다. 모든 실제적인 목적들로 인해 ISAL의 지도자들은 자신들의 개신교 정체성을 상실하였다. 1966년에 그들은 대화로부터 혁명적 투쟁에 직접적으로 참여하는 것이 필요하다고 결론 내리게 되었다.²⁶⁾ 다시 말해서 그들은 급진적 사회주의의 인도 아래 혁명자들이 되기로 결정한 것이었다. 그들의 강력한 이데올로기적 투신으로 인해 그들은 여전히 라틴 아메리카 개신교의 대부분으로부터 자신들을 분리시키고 있다. 1969년에 아르헨티나의 한 복음주의 지도자는, ISAL 운동이 교회로부터 고립되어 있는 한편 라틴 아메리카 신학적 영역에 복음주의 지도력이 결핍되어 있는 상황을 가리켜 "ISAL은 군대가 없는 장군들의 그룹이었고, 라틴 아메리카 복음주의 공동체는 장군들이 없는 군대였다."라고 표현했다.

ISAL 운동의 지도자들은 자신들이 고립되어 있음을 인식하고 전략을 바꾸기로 결정했다. 1967년 그들은 혁명적 행동을 위해 사람들을 교화하고(indoctrinate) 동원하기 위해서는 교회에 침투하는 일이 필요하다는 것을 깨달았다. 1971년에 있어 교회들은 ISAL 운동의 첫 번째 표적이었다. 만일 교회가 사회변혁을 위한 투쟁에 협조하게 하려면 '낡은 교회적 구조의 변화'가 필요하다는 것이 명백하였다.

ISAL 운동은 그 이데올로기적 헌신에 있어 좌파 쪽으로 맹렬하고 급격하게

24) Orlando E. Costas, *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America* (Amsterdam: Rodopi, 1976), p. 199.

25) Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Philadelphia: Fortress, 1975), pp. 54-55.

26) "Documents from the Second Latin American Consultation on Church and Society," *America Hoy* (Montevideo, Uruguay: ISAL, 1966).

선회했었다. 그러나 칠레의 살바도르 아옌데(Salvador Allende) 대통령의 몰락과 죽음으로 인해 해체와 재조직을 경험하는 가운데, 그 그룹은 응집력과 힘을 대부분 상실하였다. 그럼에도 불구하고 ISAL은 라틴 아메리카 신학역사에 있어서 한 자리를 차지하고 있다.

1960년대와 1970년대 초기에 “기독교와 사회”(Cristianismo y Sociedad)라는 잡지를 비롯해서 여러 권의 책들이 출간되었다. ISAL 운동의 메시지는 대다수의 복음주의 목사들이나 회중들에게는 전달되지 않았다. 그러나 몇몇 젊은 복음주의 지도자들은 그 영향을 받았는데, 그들이 이 혁명적 신학의 도전에 한 번 노출된 후에는 결코 전과 같을 수 없었다.

ISAL 운동의 영향은 세계교회협의회(CWC)의 후원 아래 1966년 7월 제네바에서 개최된 교회와 사회에 관한 컨퍼런스에서 깊이 감지되었다. 그 회의에서 에큐메니칼 운동은 그 어느 때보다도 더 급격한 사회변혁을 위한 직접적 행동에 많은 강조를 두었다. 불의한 정권을 전복하기 위해 그리스도인들이 폭력적 혁명에 참여하는 가능성을 포함하여 현재 일어나고 있는 혁명적 운동에 교회가 간여해야만 한다는 것을 당연한 것으로 간주했다.

나는 ISAL이 로마 가톨릭 해방신학의 생성에 관련되었음을 또한 언급했다. 우고 아스만(Hugo Assmann)과 다른 가톨릭 작가들에 따르면, 이 사상체계가 형성되는 초기에 있어 브라질의 장로교인인 루벤 알베스(Ruben Alves)와 같은 개신교 신학자들은 아주 중요한 기여를 하였다.²⁷⁾ 그런데 알베스는 ISAL 운동에 깊이 개입했던 사람이었다. ISAL의 몇 가지 근본적 사상들은 해방신학 안에서 여전히 반향(反響)되고 있다.

라틴 아메리카 현실에 관련성이 있는 신학을 형성하고자 했던 노력으로서 ISAL은 개신교인들로 하여금 사회문제들과 관련된 주님의 말씀이 무엇인지를 찾기 위해 성경을 새롭게 읽도록 자극을 주었다. 우리는 또한 교회에 대한 ISAL의 비판들이 상당 부분 아직도 타당하다는 것을 인정해야만 하며, 선교사

명을 수행함에 있어 필요한 변화들을 일으키는 가운데 그러한 비판에 응답하는 것이 우리의 의무이다.

다른 한편으로 ISAL은 신학적 상황화의 노력을 기울이는 가운데 복음이 한 가지 이데올로기에 굴종하는 위험과 관련한 엄숙한 경고이다.²⁸⁾ ISAL은 그 신학과 실천에 있어서 심각한 문제들을 가지고 있다. 그 해석학적 범주는 하나님 말씀 안에서 발견되지 않고 인간적 성찰과 역사적 사건에 두고 있다. 성경해석은 역사적 변화와 주관주의에 맡겨져 있다. 어떤 점에서 마르크스주의가 성경해석을 위한 기준이 되고 있다. 개인의 자유와 관련해서 ISAL의 지도자들은 부르조아적 자유와 사회주의적 자유 사이에 구분을 하는 지점까지 이르렀다. 지식인들의 개인적 권리에 대한 전통적인 관점은 거부되었다. 자유는 사회주의적 진보의 견지에서 표현되어야만 한다.²⁹⁾ 그리스도인들은 정치적인 면에서 오로지 마르크스주의를 선택하는 것이 타당하다고 제안되었다. 사회주의를 옹호하기 위한 지적 자살을 요구하였던 것이다.

5) 복음을 상황화시켜야 하는 도전은 선교의 확장으로부터 오고 있다

최근까지만 해도 복음주의 선교사상의 잘 알려진 대표자들은 서구 신학자들이었다. 선교신학은 의례 북대서양 세계로부터 나오는 것으로 인식되고 있었다. 그런데 이러한 상황이 바뀌고 있다. 수년 전에, 한 뛰어난 미국 신학자는 가까운 미래에 복음주의 신학을 지도할 목소리들이 아프리카·아시아·라틴 아메리카로부터 나오게 될 것이라고 말한 바 있는데, 이는 제3세계 지역의 교회들이 활력이 넘치기 때문이다. 그는 만일 우리가 기독교 초기의 몇 세기 동안에 북아프리카 지역에서 오리겐, 터툴리안, 어거스틴과 같은 뛰어난 신학자들이 배출된 것을 기억한다면, 복음주의 신학에 있어 이러한 새로운 지도력 부

27) Hugo Assmann, *Opresion-Liberacion: Desafio a los Cristianos* (Montevideo: Tierra Nueva, 1971), p. 79ff. Roberto Oliveros Maqueo, *Liberacion y Teologia* (Mexico: Centro de Reflexion Teologica, 1977), pp. 155-75.

28) Jose Miguez Bonino, “Vision del Cambio Social y sus Tareas desde las Iglesias Cristianas No-Catolicas,” *Fe Cristiana y Cambio Social en America Latina* (Salamanca, Spain: 1973), pp.201-2.

29) *America Latina: Movilizacion Popular y Fe Cristiana* (Montevideo: ISAL, 1971), p. 160.

상이 놀라운 것이 아니라고 덧붙였다.

사실상 라틴 아메리카 복음주의 신학이 형성 중에 있다. 이 신학적 활동은 놀라운 것이 아니다. 왜냐하면 지역적이고 그 지역상황에 연관된 신학을 하려는 관심은 제3세계 전역에 걸쳐 발견되고 있기 때문이다. 신학과 선교 사이에는 상호작용이 존재한다. 선교운동은 많은 측면에 있어서 신학의 산물이다. 한편 선교운동은 신학에 커다란 영향력을 행사하며 또한 신학을 생산한다. 우리 시대의 가장 중요한 신학적 이슈들은 세계 선교의 현장으로부터 오고 있다.

제3세계 신학교들이 언제나 가지고 있던 목표들 중 하나는 신학에 있어 어느 정도 능력을 갖춘 졸업생들을 배출하는 것이었다. 이제 잘 교육받은 제3세계 신학자들의 숫자는 계속 증가하고 있고, 세계적인 복음주의 공동체들에 의해 개최되는 선교대회나 신학회에서 아주 중요한 교리적 이슈들에 관해 현재 그 어느 때보다 비서구 신학자들이 의견을 개진하고 있다. 어떤 선교대회에서도 이제는 이전처럼 저개발 국가에서 온 ‘현지인’(nationals)이라고 하여 ‘출품작 1’(아프리카 사람), ‘출품작 2’(아시아 사람), ‘출품작 3’(라틴 아메리카 사람)이라는 식의 전시물 역할을 하지 않는다.

제3세계 신학자들이 국제적 수준에서 신학적 성찰에 중요한 기여를 하기 시작했다. 그들의 신학적·선교학적 생각은 20세기 복음주의의 가장 중요한 선언 중 하나인 로잔 언약(1974)과 같은 문서들에서 명백하게 반영되었다. 페루 출신으로 라틴 아메리카 신학동우회(FTL)의 명예의장이며 저명한 신학자인 사무엘 에스코바르 교수는 그 선언문 작성 위원회의 한 멤버였다.

전 세계의 복음주의 지도자들과의 교제 가운데 신학을 하는 기회는 우리 라틴 아메리카 신학자들이 깊은 겸손과 헌신을 가지고 수행해야 할 중요한 책임이다.

라틴 아메리카에서 복음주의 신학운동이 시작되는 것을 보는 것은 상당히 고무적인 일이다. 물론 우리가 명백하게 짚고 넘어가야 할 것은, 지역적이고 그 지역상황에 연관된 신학을 하는 것에 대한 관심은 우리 국가들에 있어 교회 성장에 따른 자연적, 자발적인 결과가 아니라는 것이다. 라틴 아메리카의 교회는 가장 급성장하고 있는 세계 복음주의 공동체들 가운데 하나이다. 하지만 대부분의 우리 교회들이나 회중들은 신학적 성찰에 관심이 없고, 라틴아메리카

신학을 하는 데는 더더욱 그렇다. 우리는 우리에게 왔던 개척 선교사들과 그들의 제자들이 우리에게 암기하고 전수하라고 가르쳐 준 신학에 대하여 감사하고 있다. 하지만 그들은 우리 사회상황의 필요에 응답하는 신학을 하기 위해 우리가 창조적이 될 것을 격려하지 않았다.

복음을 상황화해야만 한다는 도전은 피할 수 없는 것이다. 그것은 성경 자체로부터 오고 있을 뿐 아니라 우리의 문화적 정체성으로부터, 우리의 복잡한 사회 문제들로부터, 혁명적 상황에 직면해 있는 성장하고 있는 교회로부터, 복음의 사회적 함축(social implication)을 의식하는 복음주의 지도자들의 새로운 세대로부터 오고 있다.

3. 라틴 아메리카 복음주의와 상황화

라틴 아메리카의 도전은 무시해도 좋을 만한 것이 아니다. 그것은 전 세계에 신학적 파장을 불러 일으켰다. 또한 그것은 앞으로 상당한 기간 동안 기독교에 지속적으로 괄목할 만한 영향을 행사할 것으로 보인다. 나아가 그 신학적 소동은 단지 라틴 아메리카로부터만 온 것이 아니다. 그것은 2/3세계를 뒤흔들어 놓고 있다. 저개발 국가의 사람들이 자신들의 사회문제들에 응답하는 신학적 이슈들에 관해 의견을 표현하기 시작한 이래 기독교 사상은 더 이상 전과 같을 수가 없다. 목소리를 내지 못했던 사람들이 자유롭게 크게 말하는 시간이 이른 것이다. 우리는 그들의 메시지에 귀를 막을 수 없다. 우리는 그들의 도전에 응답해야만 한다. 우리는 오랜 세월을 걸쳐 우리가 해 왔던 구태의연한 방법으로 우리의 복음주의 신학을 전수함으로써 이 도전에 답변하려고 할 것인가, 아니면 라틴 아메리카에서 라틴 아메리카 사람들을 위한 성경적이고 상황화된 신학을 하려고 시도할 것인가?

1) 라틴 아메리카의 전통적 복음주의 신학

일반적으로 말해서, 대부분의 우리 신학은 19세기와 20세기 앵글로색슨 선

교사들로부터 왔다. 이 신학이 우리의 특정한 사회문제들을 다루고 있지 않다는 것은 놀랄 만한 일이 아니다. 그리고 우리는 유럽이나 북미의 신학자들이 이러한 문제들을 특별하게 다루어 줄 것을 기대할 권리를 갖고 있지 않다. 그들은 자신들의 사회상황을 위한 신학을 하였던 것이다. 그들은 자신들의 문화적 상황 안에 살고 있던 자신들 세대의 사람들에게 말하고 있었다. 그들은 자신들의 저작물이나 책들 중 어떤 것들이 스페인어로 번역되리라고 상상하지 못했을 것이다. 그들은 라틴 아메리카 학생들이 그러한 작품들을 영어로 읽을 것이라고도 생각하지 못했을 것이다. 우리는 세계 기독교의 다른 지역, 다른 분야에서 배출된 신학으로부터 배울 수 있다는 사실들로 인해 감사하고 있다. 우리는 우리의 신학적 유산 때문에 라틴 아메리카에서 복음주의 교회로 존재하고 있다. 우리가 자신의 정체성을 상실하지 않는 한 이러한 교리적 보화를 버릴 수 없다. 개인적으로 나는 중앙 아메리카와 미국의 내 스승들이 나에게 베풀어 준 하나님 말씀 안에서의 사역을 위한 훈련에 감사하고 있다. 많은 부분에 있어 그러한 견고하고도 기본적인 훈련을 받았기 때문에 내가 신학적 연구를 계속하고 여러 신학회회에 참여하면서도 나의 복음주의적 정체성을 상실하지 않을 수 있었던 것이다. 나는 나의 스승들과 세계 다른 나라의 신학자들에 의해 쓰여진 책들로 인해 주님을 찬양한다. 이 신학은 보편교회(universal church)의 교리적 보화에 속하는 것이다. 그리고 기록된 하나님 말씀의 거룩한 내용을 충실하게 전달하는 신학자들은 교회를 세우기 위한 일종의 성령의 은사이다.

한편 라틴 아메리카 안에 100년이 넘게 복음주의 사상이 존재해 왔지만, 우리는 신학을 하는 대신에 신학을 번역하는 데 우리 자신을 제한하여 왔음을 인정해야만 한다. 한 아르헨티나 신학자는 우리가 외국 신학의 보급 센터 역할 이상을 하지 못하고 있다고 말했다. 비판자들에 따르면 복음주의 신학은 개인주의적·이원론적·내세 지향적 그리고 염세적 신학이다.

그들이 우리 복음주의 신학을 개인주의적이라고 하는 이유는 사회문제에 대해서나 개개인 그리스도인이 그 자신의 사회상황과의 관계에 관하여 진정으로 관심이 없기 때문이다. 그들은 우리 신학을 미국 개인주의의 산물로 간주한다. 이러한 비판에 답변하기 위해 우리는 성경이 인간을 개인으로만 아니라 사

회의 일원으로 보고 있다는 것을 깨달아야만 한다. 그러나 과거에 우리 많은 라틴 아메리카 복음주의자들은 신학적 성찰에 있어 그러한 성경적 균형에 이르지 못했다. 우리는 우리의 사회적 책임을 의식하지 못했다. 우리는 일상생활과 영적 생활을 구분하는 경향을 가지고 있었다. 심지어 오늘날도 라틴 아메리카의 어떤 복음주의 지도자들은 그리스도인들이 사회 공직에 나서는 것을 죄로 간주한다. 그들은 그들 나름대로 그리스도인들의 정치 간여를 반대하는 근거들이 있다. 문제는 우리가 현재 지나친 개인주의로부터 탈출하기 위하여 반대편의 극단으로 가고 있을지도 모른다는 것이다. 다시 한 번 우리는 우리의 신학에 있어 성경적 균형을 상실할는지 모른다.

비판자들은 우리 복음주의 신학이 이원론적이라고 단언한다. 왜냐하면 그것이 신 플라톤주의적(neo-platonic) 방법으로 영혼과 육체를 깊고도 넓게 분리시킨다는 것이다. 그들의 말에 따르면, 이러한 이분법의 결과는 영적인 것에 대한 과도한 강조와 인간의 신체적·물질적 필요에 대한 관심 부족이다. 이 신학적 이원론은 우리의 기독교 선교에 관한 개념을 많은 부분 결정한다. 만일 우리가 단지 영적이고 영원한 구원에만 관심이 있다면, 우리는 교회의 선교에 있어 사회적 책임을 포함시키지 않을 것이다. 우리는 인류의 영원한 운명에 관해 진심으로 관심이 있다. 반면에 우리는 신체적·물질적 필요에 대해 지나치게 강조함으로써 우리의 구원 메시지에 있어 균형을 상실할 수 있다.

내세 지향적 신학에 대해 비판자들이 말하는 바는 현재로부터 미래로 건너 뛰는 일종의 현재 사회문제들로부터의 도피주의 경향이다. 그들에 따르면 이 신학은 또한 미래에 있을 세계의 멸망에 강조를 두기 때문에 염세주의적이며, 또 그들이 이것을 비판하는 것은 이 신학은 사회적 죄악들에 관해 개의치 않도록 만들기 때문이다. 이러한 죄악들은 강단에서 인간 죄성의 증거나 또는 임박한 하나님의 심판에 대한 징조로 언급될지언정 우리의 사회적 책임을 감당해야 하는 도전으로는 전달되지 않는다.

이러한 비판들은 라틴 아메리카 안에서 복음주의 신학을 해야만 하는 또 다른 이유를 제공한다. 그러나 비판자들의 논지에 답변하는 것보다 더욱 중요한 것은 우리의 선교신학과 실천에 있어 성경적 균형을 회복하는 것이다. 성경 안에는 우리가 그 어느 때보다 라틴 아메리카에서 강조해야만 할 어떤 요소들이

있다. 예를 들면, 인간의 통전성(統全性)과 존엄성에 관한 신구약 성경의 가르침, 구원계획에 있어서 인간 육체의 중요한 위치, 그리스도의 인성과 사람들의 신체적·물질적 필요들을 채우셨던 그분의 사역, 선행에 관한 신약성경의 가르침, 사회책임 영역에 있어서 1세기 그리스도인들의 모범, 여성의 존엄성, 인간 정부의 성격과 목적, 시민사회의 일원으로서 우리 그리스도인의 행동과 관련된 복음의 사회적 함축, 노동과 사회정의에 관한 성경적 개념, 정의 실천의 결과로서 평화, 우리 인간관계에 있어서 결정적 단어인 사랑의 의미, 창조와 역사 위에 현존하는 그리스도의 주재권, 그분이 이루실 이 세상 악의 세력들에 대한 최후 승리, 이 땅에 대한 그분의 구속계획에 있어 마지막 장면으로서 새롭게 갱신될 우주에 관한 가르침과 같은 것들이다.

지역교회 차원에서 성경에 근거한 사회적 책임의 주제를 다루기 위한 보다 성경적이고 신학적인 작업이 요청된다. 라틴 아메리카의 많은 복음주의 지도자들이 전도와 사회책임에 관한 로잔 언약(Lausanne Covenant)이나 그랜래피즈 선언(Grand Rapids Declaration)과 같은 문서들을 아직 읽지 못하고 있다. 그들은 복음의 사회적 함축에 관해 생각해 볼 기회를 갖지 못하고 있다. 그들이 교회의 선교가 대형 전도집회에서 공개적으로 복음을 전파하는 것이나 개인적 간증을 통해 사람들을 그리스도께로 인도하는 것보다 훨씬 더 많은 것을 포함한다는 주장에 놀라는 것도 무리가 아니다.

우리는 그들의 작품이 스페인어로 번역되고 있는 성경과 조직신학 분야의 신학자들에게 감사한다. 더 많은 번역이 이루어져야만 한다. 그러나 이러한 문헌들은 라틴 아메리카 안에서 라틴 아메리카적 전망으로부터 나온 것들에 의해 보완이 되어야만 한다. 예를 들어 우리는 하나님 말씀에 근거하여 쓰여진 기독교론(Christology)이 필요한데, 그것은 보편교회의 기독교론적 사상과 상호작용을 하는 가운데 우리 역사와 문화의 빛에 비추어 최근 라틴 아메리카에서 생산된 기독교론들과 진지한 대화를 하며 우리 백성의 질문들과 갈망, 그리고 소망에 응답해 줄 수 있는 기독교론이 되어야 할 것이다.

교회론이나 다른 조직신학의 주제들과 관련하여서도 마찬가지일 것이다. 라틴 아메리카 밖에서 쓰여진 신학서적들, 또는 라틴 아메리카 안에서 쓰여졌다고는 하나 라틴 아메리카적인 전망에서 쓰여진 것이 아닌 책들도 우리에게

큰 가치가 있기는 할 것이다. 하지만 그것들은 우리 실제 안에서 상황화된 성경적 신학에 의해 보완되어야만 한다.

그리고 상황화는 성경 본문을 석의하는 작업이나 성경 시대의 고대문화와 언어를 붙잡고 씨름하는 것 이상의 것을 의미한다. 건전한 석의 작업은 매우 중요하며 성경적 신학을 하는 데 있어서 필수적이다. 우리는 시카고, 뉴델리, 싱가포르, 나이로비, 멕시코시티 혹은 다른 어느 곳에서든 그 성경 본문을 해석하고 있는 사회상황과 연관을 갖지 않은 채 뛰어난 성경 주석가가 될 수 있다. 우리는 사람들의 문화에 진정으로 개입하지 않고도 마치 외국에 사는 것처럼 살 수도 있다. 해석학에 있어 우리는 사회상황의 특정한 문제들에 대해 말을 할 수 없을지도 모른다. 우리는 기원전 8세기의 앗시리아 문화를 다루거나 또는 기원후 1세기 로마나 그리스 문화, 혹은 어쩌면 현재 문화를 다룰 수 있을지 모른다. 그러나 그렇게 된다면 우리 라틴 아메리카 현실과 관련하여서 우리는 라틴 아메리카 동시대인들과 격리된 채 일종의 사회적 진공상태 속에서 석의 작업을 하는 것이 될 것이다.

2) 라틴 아메리카의 현대 복음주의 신학

① **라틴 아메리카 신학동우회**(FTL, 영어로는 LATF; The Latin American Theological Fraternity): 1969년 11월, 콜롬비아의 보고타에서 열린 제1회 라틴 아메리카 대륙 복음화 대회에 참석해서야 나는 라틴 아메리카에서 일어나고 있는 교회와 사회(ISAL)라 불리는 운동에 관하여 더 알게 되었다. 그때 나는 현대 라틴 아메리카 신학에 대하여 내가 매우 조금밖에 아는 것이 없다는 사실을 깨달았다. 중미와 남미에서의 새로운 신학적 움직임에 관해 염려하는 것은 단지 나 혼자만이 아니었다. 그 선교대회에서 피터 와그너의 책 『라틴 아메리카 신학』(*Latin American Theology*)이 배포되었다. 그 책을 읽으며 나는, 그 안에 있는 미국에서 발행된 참고문헌 목록에 라틴 아메리카 보수적 복음주의자에 의해 쓰여진 신학작품은 단 하나도 들어 있지 않다는 사실을 발견하고 깊은 충격을 받았다. 그것이 의미하였던 것은 학문적 차원에서 저술을 통해 라틴 아메리카의 보수적 복음주의의 표현으로서 자신들의 신앙을 밝히는

라틴 아메리카 신학자들이 하나도 없다는 것이었다.

소수의 복음주의자들이 보고타의 한 호텔에 함께 모여 신학동우회를 출범시키기 위해 필요한 작업들을 하기로 결정했다. 1970년 11월 라틴 아메리카 신학동우회(FTL)가 볼리비아의 코차밤바에서 탄생했다. 신학동우회는 교회들의 연합체(association)가 아니라 개인들의 동우회(fraternity)이다. 그것은 또한 신학기관들의 연합체도 아니다. 그것은 국제적이며 초교파적인 기관이다. 회원들 중에는 사무엘 에스코바르(Samuel Escobar), 레네 파디아(Rene Padilla), 오를란도 코스타스(그는 1987년 11월 6일에 주님께로 갔다)와 앤드류 커크(Andrew Kirk)가 있었다. 그들은 영어로 쓴 저술들로 인해 영어 사용 기독교 세계에서 널리 알려진 사람들이었다.

그 동우회는 성경의 권위 아래서의 신학적 성찰을 위한 매우 큰 자유를 우리에게 주었다. 그 안에는 다양한 개신교 전통들이 존재하고 있다. 이 연합체의 목적은 라틴 아메리카 사람들의 필요에 응답하는 가운데 하나님의 기록된 말씀을 성찰하기 위한 것이다. 우리들은 우리 자신의 역사와 교회, 사회상황과 대화하기를 원하고 있다. 현재까지 동우회는 여러 권의 책들과 소책자들을 발간했고 스페인어와 영어로 된 신학잡지들에 여러 이슈들을 기고해 왔다.

라틴 아메리카 신학동우회는 복음주의 교회들의 사역에 장애를 줄 타협적인 관계들은 제외하면서, 보수적 복음주의자들이 대륙적 차원에서 자신들을 자유롭게 표현할 수 있는 일종의 초교파적이고도 국제적인 토론의 장을 제공하여 왔다. 이제 FTL은 전 세계 복음주의 공동체에 잘 알려져 있다. 미국에서는 이 신학운동에 관한 박사학위 논문들이 쓰여졌다.

물론 FTL의 어떤 복음주의 지도자들은 의심을 받기도 했는데, 그것은 몇몇 경우에 있어서 그들이 우리 복음주의의 현실을 평가할 때 비판적인 태도를 취하였기 때문이다. 이와 같은 신학적 운동, 특히 우리가 처한 것과 같은 상황 속에서 전개되는 운동이 부정적인 말을 하게 되는 것은 피할 수 없는 일이며, 그 초기에는 더욱 그렇다. 그러나 그 동기가 정당하고 겸손과 사랑으로 행해지는 한, 교회의 갱신을 위해 비판은 필요한 것이다.

FTL에 의해 이루어진 일들에 대해 일반적으로 평가할 때 성경 석의 분야에서는 매우 큰 성과를 내지 못했다고 지적할 수 있겠다. 하지만 성경 본문의 빛

아래서 라틴 아메리카의 문제들과 씨름을 하게 될 미래의 젊은 석의가들(exegetes)을 위한 기초는 마련되었다고 할 수 있겠다. 나는 라틴 아메리카 안에서 쓰여진 라틴 아메리카를 위한 성경 주석들이 간행될 날을 꿈꾸고 있다. 우리는 또한 성경에 깊이 근거를 두면서도 우리 라틴 아메리카의 시각을 가지고 쓰여진 조직신학을 필요로 한다.

FTL이 복음의 사회적 차원에 대한 그들의 신앙과 실천을 회복하는 것을 돕기 위해 시도해 온 것은 분명하다. 동우회의 몇몇 회원들은 성경에 근거한 선교신학의 형성과 라틴 아메리카의 상황에서 교회와 국가와의 관계에 관한 문제에 응답하는 데 크게 기여해 왔다. 신학교육과 다양한 차원의 목회(전도, 교회성장, 청년사역, 가정, 상담을 포함하는)는 지역 및 대륙적 차원에서 개최된 회의에서 중요한 연구 주제들이 되어 왔다.

② **신학교육:** 라틴 아메리카 성경신학 형성 요구에 대한 상당한 정도의 답변은 신학교육에 있다. 중대한 부분이 우리 신학교와 성경학교, 단기 교육기관 그리고 연장교육 프로그램에 달려 있는 것이다. 그러한 현장들, 특히 신학교에서 신학, 그것도 번역된 신학을 전수하는 데 스스로를 국한시키고 있는 우리들이, 우리들의 학생들을 성경적이고도 상황화된 신학을 하는 데 관심을 갖도록 이끌려는 데서 오는 간격을 보고 있다.

우리 학생들의 은사와 소명의 다양성으로 인해서, 그리고 학생들이 그들의 삶 속에서 은사를 발전시키고 소명을 따라 살아갈 수 있는 기회를 갖도록 우리들은 최선을 다해야만 하기 때문에 우리 학문적 프로그램 안에는 다양성이 요구되는 것이다. 붕어빵을 찍어내는 식의 커리큘럼은 은사와 소명의 다양성을 고려하지 않는 것이다. 어떤 신학교들과 성경학교들은 모든 학생들에게 적용할 단 하나의 커리큘럼을 가지고 있을 뿐이다. 이러한 상황의 원인은 일반적으로 프로그램을 다양화시키는 데 필요한 인력과 재정을 가지고 있지 못한 우리의 저발전과 관련이 있다. 하지만 거기에는 또 다른 이유가 있다. 즉 그것은 전통 때문이다. 이것이 우리가 해 온 것이기 때문에 우리는 이것을 그대로 해야만 한다는 식이다. 이러한 신학교육에 있어서의 보수주의는 외국의 신학교나 성경학교를 모방하고 그대로 복사하려는 우리들의 경향과 또한 연관이 있다. 그러나 미국과 엘살바도르, 볼리비아 또는 다른 라틴 아메리카의 저개발 국가

들과의 사이에는 엄청난 차이가 존재한다.

우리가 그러한 제한된 자원들을 가졌음에도 불구하고, 우리는 라틴 아메리카 안에서 라틴 아메리카를 위한 신학을 하고자 하는 학생들을 돕기 위해서 무엇인가 할 수 있다.

라틴 아메리카 안에서 라틴 아메리카를 위해 복음주의적인 신학을 할 섬기는 지도자들을 훈련시키기 위해서는 자료들이 필요하다. 특히 좋은 도서관은 필수적이다. 하지만 우리 많은 복음주의 기관들이 제1세계의 기준에서 볼 때 적합한 도서관들을 갖추지 못하고 있다. 그러나 우리는 우리 학생들 중에서 신학적 소명을 발견해 내고 라틴 아메리카의 교회들에게 유익을 줄 이러한 소명들을 격려하는 데 여전히 관심을 가질 수 있다.

신학교에 있어 가장 중요한 요소들은 선생과 학생들이다. 건물은 방문자의 눈에 인상을 남길 수 있겠으나 정작 그 기관을 만드는 것은 사람들, 학생과 선생 그리고 직원들인 것이다.

신학을 하는 임무를 위해 우리가 필요로 하는 것은 신학적 사고를 가진 학생들이다. 나는 반드시 지적 능력(IQ)만을 말하고 있는 것이 아니다. 나는 신학과에 있는 학생들이 다른 실천신학(목회, 전도와 선교)을 선호하는 학생들보다 반드시 더 지적일 필요는 없다고 학생들에게 말하곤 한다. 그것은 정신 자세의 문제, 그리고 무엇보다 성령의 은사와 관련한 문제이다. 어떤 분야의 사역으로 부름을 받든지 하나님의 영광과 사람들에게 유익을 주기 위해서는 어느 정도의 머리를 필요로 한다.

확실히 말해서 라틴 아메리카에서 신학을 하기 위해 우리는 신학적 사고를 가진 어떤 학생들을 필요로 한다. 그리고 이러한 학생들이 세속학문, 특히 인문학에 있어 훈련을 받았다면 더욱 좋다.

복음주의 신학을 하기 위해서 우리는 성령의 능력으로 거듭난 학생들, 그리스도 안에서 세상의 빛을 본 학생들, 거듭난 그리스도인으로서 영원한 생명을 그 안에 받은 학생들, 주님과 그분의 사역에 그리고 자기 나라 사람들에게 깊이 헌신된 학생들을 필요로 한다. 참된 기독교 신학자의 심정은 복음 전도자적이고 목회자적이다. 라틴 아메리카를 위한 진정한 복음주의 신학을 하려면 라틴 아메리카 사람들을 사랑하는 것이 필수적이다. 오로지 참된 기독교적 사랑

만이 사람들의 정신과 마음에 도달할 수 있다. 만일 우리가 라틴 아메리카 사람들을 사랑한다면 우리는 그들에 대하여—그들의 역사, 문화 심리, 삶의 방식—더욱 알고자 할 것이다. 만일 우리가 라틴 아메리카 사람들을 사랑한다면 우리는 그들과 함께 고통받고 함께 즐거워할 것이며, 우리가 그들에게 속해 있다고 느낄 것이며, 인간적으로 말해서 우리 라틴 아메리카 정체성에 관해 자부심을 느끼게 될 것이다. 우리는 우리 자신의 것을 멸시하지 않으면서 다른 문화들을 존중하고 찬양하게 될 것이다. 우리는 우리 백성들이 그리스도 안에서 구원받도록 기도하며 부르짖게 될 것이다. 그렇게 될 때 우리는 그들과 함께 그들을 위해 신학을 하고자 원하게 될 것이다. 그리고 그 신학은 단지 우리 정신으로부터 나오는 것이 아니라 우리 자신의 심령으로부터 나오게 될 것이다.

신학하기 위해 우리는 신학적 사고와 아울러 복음 전도자적이고 목회자적인 마음을 가진 학생들을 필요로 한다. 만일 이러한 학생들이 우리 라틴 아메리카 신학에 어떤 중요한 기여를 하고자 한다면 조만간 그들은 더 공부하기 위해 외국으로 나가야 할 것이다. 그러나 그들은 자기 백성들에게 봉사하는 데 헌신할 목적으로 가게 될 것이다. 그들은 자신들이 원하는 것이 무엇인지 아는 가운데 그들 마음 가운데 목표를 가지고 갈 것이다. 그들의 목표는 자신들의 위상을 높이거나 더 나은 자리를 보장받고 이 세상의 영광을 받고자 하는 것이 아닐 것이다. 미국이나 유럽 사회의 풍요로운 광채가 그들을 매혹시켜 그들로 하여금 거기에 머물도록 만들지 않을 것이다. 그들은 어떤 곳에 살기 위해 자기 백성들을 팽개치고자 하는 유혹에 굴복하지 않을 것이다. 나는 지금 성령께서 2/3세계 지도자들을 제1세계에 봉사하도록 부르실 수 없다고 말하려는 것이 아니다. 내가 말하고 있는 것은 라틴 아메리카나 혹은 2/3세계를 위한 복음주의 신학을 하려면 우리는 우리 자신의 백성들과 일치되거나 밀접하게 동일시되어야만 하며, 그들과 함께 고통받고, 함께 기뻐해야만 한다는 것이다. 그렇지 않으면 우리 신학은 그들에게 외국적인 것이 될 것이다. 그들에게 우리의 신학을 편지로 우송하는 것만으로는 충분치가 않다. 우리는 그들 가운데서, 그들과 함께, 그들을 위해 신학을 해야만 한다.

라틴 아메리카 신학동우회의 후원 아래 1985년 에콰도르 키토에서 개최된 신학교육의 새로운 대안에 관한 회의에서, 우리는 신학자들이 훈련을 지역교

회 차원에서부터 받기 시작해야만 한다는 결론에 이르렀다. 그들은 교회를 사랑하는 것을 배워야만 한다. 그렇지 않으면 그들은 하나님의 백성으로부터 완전히 고립이 되어 극단적인 신학을 하는 데로 갈는지 모른다. 실제적으로, 대부분의 경우 학생들은 더 높은 학위를 받기 위해 외국에 나가기 전에 그들의 기본적 신학훈련을 자신들의 모국에서 받아야만 한다. 비상황화된 신학자들은 비상황화된 신학을 생산해 낸다.

새로운 신학자들의 세대가 라틴 아메리카에서 떠오르고 있음을 인해 주님을 찬양한다. 공부하기 위해 외국에 나갔던 젊은 신학자들이 우리에게 되돌아오고 있음을 인해 주님을 찬양한다. 주님과 자기 백성을 섬기고자 하는 그들의 소명을 주님께서 강하게 만들어 주시기를 바랄 뿐이다.

그러면 선생들에 관하여는 무엇이 필요한가? 우리는 라틴 아메리카 신학교수들을 필요로 할 뿐만 아니라 또한 다른 문화들로부터 온 교수들을 필요로 한다.

나는 그리스도의 몸예 관한 신약성경의 가르침을 심각하게 받아들인다. 교회는 우주적이다. 교회는 하나이고 성령께서는 전 세계의 교회들을 세우기 위해 그분의 은사들을 공급하고 계시다. 그 어느 때보다도 우리들은 국제적 차원에서의 교제와 협력을 필요로 하고 있다. 세계는 현대 통신수단으로 인해 점점 작아지고 있다. 우리는 과거보다 더욱 서로 가까워졌다. 지리적 의미에서 거의 모든 사람이 우리 이웃이라고 말할 수 있게 되었다. 나는 과테말라시티 신학교의 학장이 되었을 때 한 가지 꿈이 있었다. 그것은 우리 신학교에 라틴 아메리카와 미국으로부터 온 교수들뿐만 아니라 다른 대륙과 다른 문화들로부터 온 교수들을 가지게 될 꿈이었다.

해외선교를 위한 시대는 끝이 나지 않았다. 그것은 새로운 차원에서 갱신된 비전과 함께 출발하고 있다. 라틴 아메리카에서 우리는 교회의 세계 차원에서의 선교에 대한 각성을 경험하고 있는 중이다. 1987년 11월, 브라질의 상파울루에서는 라틴 아메리카 교회의 해외선교 참여를 촉구하기 위한 대규모의 선교대회가 개최되었다. 과테말라에 있는 우리 신학교에서는 지난 6년 동안 두 개의 중요한 선교대회를 후원해 왔다. 이러한 선교대회의 긍정적인 결과들이 분명하게 드러나고 있다. 과테말라에는 현재 타문화권 선교사들을 모집·훈

련·파송·지원하기 위한 선교기관이 존재한다. 다른 라틴 아메리카 국가들도 선교단체들이 생겨나고 있다. 달리 말하면 20세기가 끝나기 전에 상당한 숫자의 라틴 아메리카 출신 선교사들이 다른 문화들과 다른 대륙들로 가게 될 것이다. 해외선교가 새로운 차원, 제3세계의 차원, 라틴 아메리카의 차원을 가지고 시작되고 있다. 그러나 만일 우리가 우리의 선교사들을 파송하고자 계획하고 있다면, 이것은 우리도 어떤 경우에는 기꺼이 열광적으로 외국 선교사들을 받아들여야 한다는 것을 의미한다.

우리는 라틴 아메리카에서 성경과 신학에 있어 다양한 분야의 교수들을 필요로 한다. 물론 라틴 아메리카에 선생으로 가고자 하는 외국 선교사들에게는 특별한 요구조건들이 있다. 그런 것들 중 어떤 것은 신학생들에게도 적용 가능한 것이다. 예를 들어 선교사는 거듭난 그리스도인이어야 한다. 선교사는 복음에 대한 깊은 확신을 가진 성숙한 인격자라야 한다. 선교사는 기꺼이 사람들 사이에 살면서 그들과 함께 그들을 위해서 일하고자 해야만 한다. 선교사는 사람들을 사랑하는 데까지 이르러야만 한다. 선교사는 사람들에게 관해—그들의 역사·문화·사회문제·소원과 희망에 관해—더욱 알고자 해야 한다. 선교사는 문화에 대한 높은 견해를 가져야만 하지만, 성경에 대한 그 사람의 견해는 문화에 대한 견해보다 더욱 높아야 한다. 그 사람은 어떤 문화에서든지 만일 선교사가 우월 의식을 가지고 있다면 현지 사람들이 그것을 간파하게 될 것이고, 만일 선교사가 현지 사람들을 향해 사랑을 가지고 있다면 그 사실 또한 현지 사람들이 느낄 수 있다는 것을 이해하게 될 것이다.

외국 선교사들의 새로운 세대는 일반적으로 말해서 과거 많은 선교사들보다 더 많은 훈련을 받고 있다. 이것은 매우 고무적인 일이다. 그러나 그 새로운 선교사들은 그의 선임자들보다 선교지 사람들로부터 배우는 데 있어 더 개방적이 되어야만 한다. 외국 선교사들과 현지인 형제 자매들과의 관계는 급속하게 변화하고 있다. 선교에 대한 낭만적인 생각은 사라져 가고 있는데, 특히 도심 지역에서 그렇다. 이제 외국 선교사들은 그들이 가진 장점과 단점에 의해 평가받고 있다. 선교사는 자신이 일하기 원하고 일할 수 있음을 보여 주어야 하며, 그는 자신의 능력을 입증해 보여야 한다. 내가 확실히 말할 수 있는 것은 중앙 아메리카에 있어서 대부분의 복음주의자들은 외국 선교사들을 받아들여

고 그들에게 사역할 기회를 주는 데 있어 열려 있다는 것이다.

그러나 이 20세기 마지막 부분에서 사역하는 선교사들은 현지인들이 말하는 것을 기꺼이 듣고 관심을 기울일 수 있어야만 한다. 주요한 문제들 중 하나는 일반적으로 보통 미국 선교사는 현지인 지도자가 제안하는 것이 자기 생각과 맞지 않을 경우, 그것을 심각하게 받아들이는 데 어려움을 느낀다는 것이다.

공식적인 자리에서 말해야 하는 사람으로서 어떻게 성공할 수 있는가에 관한 여러 책들이 있는데, 우리 모두는 사적으로 그리고 공적으로 어떻게 훌륭히 듣는 사람들이 될 수 있을 것인가에 관한 책 『어떻게 주님의 말씀을 들을 수 있고 우리 동료 혹은 동역자들의 말을 들을 수 있을까』를 읽을 필요가 있다.

라틴 아메리카에 있어 이 새로운 선교시대의 신학교수들은 지식을 전달해야만 할 뿐 아니라 그의 학생들을 하나님 말씀에 기반을 두고 자신들의 문화에 응답하는 신학의 길로 인도해야만 한다. 이러한 것을 하기 위해 선교사는 짧은 기간 동안 머물며 한 그룹의 학생들에게 단기 집중 코스로 가르치는 식의 전문 기술자 이상이 되어야만 한다. 우리는 방문교수들이 필요하지만 또한 거주하는 교수들을 필요로 한다. 우리는 단기 선교사들을 환영하지만 이 신학함의 과제를 위해서는 필요하다면 기꺼이 자신들의 전 생애를 이 사역에 바치고자 하는 장기 선교사들을 필요로 하고 있다.

미국의 복음주의 신학교들과 관련하여 내가 말하고 싶은 것은 그들의 교육 프로그램 또한 제3세계 지향적이 되어야만 한다는 것이다. 왜냐하면 이러한 신학교들은 제3세계를 위한 선교사들을 훈련시키는 데 깊이 개입되어 있기 때문이다. 따라서 그들의 공부 프로그램들은 2/3세계의 현재 신학 경향을 심각하게 고려해야만 하는 것이다.

③ **문제들:** 세계 다른 어느 지역과 마찬가지로 우리도 상황화된 신학을 향한 길에서 많은 문제들과 직면하고 있다. 이러한 문제들 중 하나는 우리 신학 기관들이 높은 학문적 수준에서 가르칠 수 있는 자격을 갖춘 교수진을 강화하기 위한 재정적 자원이 부족하다는 것이다. 또한 우리는 도서관을 확장하고, 필요한 학생들에게 장학금을 지급하며, 교수들이 자신들의 전문 영역에서 연구를 계속하며 글을 쓸 수 있도록 그들에게 시간을 주며 재정지원을 할 수 있도록 하기 위한 더 많은 기금이 필요하다.

훌륭한 저술능력을 가진 대부분의 우리 라틴 지도자들은 기독교 문서사역을 위한 시간을 갖고 있지 못하다. 그들은 너무 많은 가르치는 일, 설교, 목회 그리고 이사회, 신학회이나 국내외 선교대회에 참석하느라 언제나 바쁘다.

또 다른 문제는 스페인어를 사용하는 세계 안에서 신학적 저술들을 위한 시장이 매우 제한되어 있다는 것이다. 결과적으로 서점 운영자들은 일반 고객들이 사지 않는 책들은 주문하지 않는다. 출판비의 상승은 그 문제를 더욱 복잡하게 만들고 있다. 우리 지도자들 중 대다수는 값비싼 신학서적들을 구입할 능력이 없다.

더구나 복음주의자들은 일반적으로 신학에 대하여 열정적이지 않다. 그들은 사고(思考)하기 보다는 감정과 행동을 선호한다. 그들은 즉각적이고 측정할 수 있는 결과들을 얻어내게 할 수 있는 행동주의자들을 찾고 있다. 일종의 복음주의적 실용주의와 ‘기능주의’ (functionalism)가 존재하고 있다. 숫자적 성장에의 집착이 신학교육 영역에도 침투하고 있는 듯이 보인다. 우리는 행동주의자들로 훈련시키라는 요청을 받고 있다. 사람들을 신학적 전문인으로 훈련시켜야 할 필요성을 인식하고 있는 사람들은 극소수이다.

은사주의 운동과 그것의 그리스도인 삶에 있어서 감정적인 측면에 관해 과도하게 강조하는 것은 사람들로 하여금 신학적으로 생각하는 것을 격려하지 않을지도 모른다. 숫자적 성장운동 안에는 행동에 대하여 과도하게 강조할 위험이 존재하고, 은사주의 운동 안에서는 열정이 신학적 성찰을 대체하고 있다. 우리 그리스도인의 삶과 사역에 있어 균형이 필요하다는 것은 말할 나위도 없다. 지적 성취만으로는 충분치가 않다. 신학은 또한 가슴의 문제이기도 해야 한다. 그리고 신학은 우리로 하여금 행동으로 이끌어야만 한다.

상황화로 가는 길에 있어서 가장 큰 문제들 중의 하나가 우리 라틴 아메리카 복음주의자들의 전통적 사고방식임을 우리는 인정해야 한다. 우리는 다른 지역으로부터 전수받은 신학에 안주하면서, 우리가 느끼는 안전감을 포기하며 새로운 신학 영토를 개척하는 데 두려움을 가지고 있다. 우리는 우리 사회상황을 살피는 가운데 라틴 아메리카 백성들의 질문 및 갈망들과 교류하며 신학하는 것을 마지못해 해 왔다. 그러나 이 책에서 언급했듯이 거기에는 분명 복음주의적 라틴 아메리카 신학이 형성 중에 있다는 사실이다. 레네 파디아, 사무

엘 에스코바르, 오를란도 코스타스와 같은 신학자들과 다른 이들은 세계적인 차원에서 상황화된 신학의 진보에 중요한 기여를 해 오고 있다. 그리고 젊은 신학자들의 새로운 세대가 우리 대륙에서 부상하고 있는 중이다. 우리는 라틴 아메리카 안에서 라틴 아메리카를 위해 쓰여진, 하나님의 영광과 그 지역에 사는 백성들의 유익을 위해 쓰여진 복음주의적이고 성경적인 신학이 나타날 것에 대하여 희망을 가질 수 있다.

제12장 라틴 아메리카 복음주의자들과 사회적 책임: 사례 연구

이 장은 원래 소논문으로 쓰여진 것으로 그 제목은 “개신교와 과테말라의 사회·역사적 발전”이었다. 그 제목은 적합한 것이었는가? 논쟁의 소지를 지니고 있는 주제에 관해 대략적으로 일반화시키는 것을 피하면서도 다양한 논제들을 다루기 위하여, 어쩌면 그 원제목은 다음과 같은 토의질문 형식으로 바꾸는 것이 좋았을 것 같다. 개신교는 과테말라의 사회·역사적 발전에 영향을 미쳐 왔는가?¹⁾

‘역사적 발전’이라는 어구는 역사를 과거 일어난 사건들에 대한 단순한 연대기가 아니라 과거로부터 시작하여 현재로 전개되는 과정으로, 그 가운데 사회현장에서 변화를 창출해 낸다는 의미를 담고 있다. 비록 어떤 학자들은 역사는 엄격하게 말해서 기록되기 전에는 존재하지 않는 것이라고 주장하지만, 역사에는 과거의 것이 있고 또한 발전 과정에 있는 역사가 있다.

과테말라 역사에서 개신교가 영향을 미쳐 왔든지 그렇지 못했든지 간에, 역사를 열거하는 것과 역사 속에 살아가는 것, 역사를 가지고 있는 것과 지역적·국가적 또는 국제적 차원에서 ‘역사를 만들어 가는 것’(making history) 사이에는 차이가 있다는 것을 명심해야만 한다. 비록 개인과 단체들이 자신의

1) 이 장은 데이빗 울트로지에 의해 스페인어로부터 번역이 되었다.

역사를 가지고 있지만, 그 모든 것이 역사를 형성하는 데 참여하지는 않는다. 즉 모든 것이 자신들의 백성이나 나라의 역사적 과정을 이끌어 가는 과정에 참여하는 것은 아니라는 것이다. 다시 말해서 우리 모두가 이렇게 저렇게 현재 역사 속에 살아가고 있지만, 오직 소수만이 그 역사의 물줄기를 바꾸는 데 기여한다는 것이다. 그러나 비록 한 개인의 역사가 아무리 미미하다고 할지언정 그것은 한 나라가 그 시대에 쓰고 있는 역사의 일부분이라는 사실은 피할 수 없는 사실이다. 우리는 역사적 과정에 몰입되어 있다. 역사는 우리에게 속해 있으며, 우리는 그것에 속해 있다.

‘개신교는 과테말라 역사의 드라마에 영향을 미쳐 왔는가?’ 어떤 이들은 개신교인들이 자기 나라의 사회·정치 문제들로부터 자신들을 분리시켜 왔다고 단언하면서 그 질문에 대해 부정적으로 응답할 것이고, 다른 이들은 개신교가 적어도 과테말라 안에 신 식민주의(neo-colonialism)를 펼치는 데 부분적으로 책임이 있다고 말할 것이다. 또 다른 많은 개신교 지도자들은 그 운동이 그 나라 역사에 있어 도덕적·영적 영향력을 행사해 왔다고 주장하면서, 동시에 개신교의 후원하에 이루어지고 있는 많은 순수한 사회봉사 프로그램에 대하여 언급할 것이다. 이러한 세 가지 관점은 이 장의 윤곽을 제공하지만, 그것은 단지 우리가 다루고자 하는 질문을 검토하는 출발점으로 간주될 것이다.

1. 개신교 고립주의

지난 10년이 넘는 기간 동안 많은 사람들이 심각한 사회·경제 문제들에 대하여 고립되어 있는 라틴 아메리카 개신교의 특징에 관하여 말해 왔고 글을 써 왔다. 예를 들어 1965-1966년의 칠레 오순절주의에 대한 분석에서 크리스찬 라리브 드피나이(Christian Lalive D'Epina)는 다른 무엇보다 다수의 목사들이 복음은 정치와 섞여서는 안 되기에 개신교회는 그 나라의 사회·경제 문제에 관심을 가져서는 안 되며, 심지어 그런 것들에 대하여 언급해서도 안 된다고 믿고 있다는 사실을 발견했다.

오순절적 사고방식은 영적인 것과 물질적인 것, 교회와 세상, 그리스도와

사회를 양극화하는 사고를 반영하고 있다. 오순절주의는 앞으로 다가올 미래를 위해 현재 세상을 거부하고 있다.²⁾

대체적으로 개신교 고립주의에 관한 비난들은 과테말라에서도 강력하다. 사회 경제학자인 도밍고 알칸타라 마토스(Domingo Alcantara Matos)는 그의 책 『백년의 중앙아메리카 개신교 역사』(*Cien Años de Presencia Protestante en Centroamerica*)에서 과테말라 개신교는 사회현실에서 잘려져 나간 폐쇄적 사회라고 주장한다.³⁾

텍사스 대학의 라틴 아메리카 연구소를 위해 이루어진 한 연구에서 맨체스터 대학의 사회학자인 브라이언 로버츠(Bryan Roberts)는 과테말라시티의 두 지역을 연구하였는데, 그 중 하나는 가난한 이들의 정착촌이었고 다른 하나는 중산층 지역이었다. 로버츠는 도시 생활의 문제들을 개신교인들이 어떤 방식으로 해결하고 있는지 알고자 했다.

전체 조사 표본 중에서 중산층 지역에서는 64가정 중 13가정이 개신교인들이었고, 빈민지역에서는 102가정 중 20가정이 개신교인들이었다. 그러나 그 연구는 조금은 협소한 근거를 가지고 있는 듯이 보이는데, 왜냐하면 과테말라시티에는 400개가 넘는 다양한 개신교회들이 존재하기 때문이다. 게다가 로버츠는 분명히 어떤 다른 개신교 그룹보다 오순절 그룹에 초점을 맞추고 있으면서도 “두 지역의 대부분의 교파들에게서 조사된 그 양상들은 유사성을 지니고 있다.”고 믿고 있다.⁴⁾

로버츠에 따르면, 경제적 상황이 개선 여지가 없을 때 삶에 대한 개신교적 접근방식은 “개인의 물질적인 문제들에 대한 관심을 영적인 축복에 대한 강조

2) hristian Lalive D'Epina, *El Refugio de las Masas*, 나르시소 아마니요에 의해 프랑스어로부터 번역됨. (Santiago de Chile: Editorial del Pacifico, 1968), p. 157.

3) Domingo Alcantara, *Cien Años de Presencia Protestante en Centroamerica* (Santiago de Chile: ISLA)

4) Bryan Roberts, *El Protestantismo en dos Barrios Marginales de Guatemala* (Guatemala: Semianrio de Intergracion Social Guatemalteca, Ministerio de Educacion, 1967), p. 9.

를 하는 것으로 되돌려 놓을 수 있다.”⁵⁾ 그는 연구의 결론에서 다음과 같이 주장한다.

결과적으로 이 도시 안에서 개신교는 개개인을 둘러싸고 있는 도시환경을 극복할 수 있도록 사람들을 돕는 신앙이 되기보다는 그들을 그러한 환경으로부터 고립시키는 신앙의 성격을 가지고 있다. 비록 이러한 결과는 연구 조사한 두 도시의 더욱 근본주의적인 그룹들을 가장 정확하게 묘사하는 것이지만, 그것은 그 지역에 살고 있는 대부분의 개신교인들에게도 적용 가능한 것이다.⁶⁾

어떤 사회학자들은 개신교인들에 의해 추구되는 사회적 이동의 결과에 대해서 다음과 같이 지적한다. 그들 중 다수가 중산계급으로 상승했으나 그것은 사회구조 변화에 대한 저항과 소수 상류계층의 삶의 스타일을 본받으려는 야망에 의한 것이라는 것이다.⁷⁾ 그러한 중산층이 라틴 아메리카의 근본적인 변화를 일으키는 선동자가 되리라고 기대하는 사람들의 전망과는 반대로 그들은 매우 보수적인 입장을 취하여 왔다.

이미 여러 곳에서 표현되었던 바와 같이 우리의 관점은 개신교인들이 신약 성경에서 말하는 ‘세상’이라는 단어의 다양한 의미들을 인식하고 있었으나, 그것들의 차이점을 우리의 일상생활에서 적용시키지 못했다는 것이다.⁸⁾ 교회와 세상의 대립을 강조하는 가운데 우리는 그리스도와 사회, 그리스도와 문화 사이에 깊고도 화해할 수 없는 적대적 입장을 선택하여 왔다.⁹⁾ 어쩌면 아직도

5) Ibid.

6) Ibid., pp. 21-22.

7) Charles F. Denton, “La Mentalidad Protestante: Un Enfoque Sociologico,” *Fe Cristiana y Latinoamerica Hoy*, C. Rene Padilla, comp. (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1974), pp. 67-69.

8) 1972년 12월 제 10회 중앙 아메리카 교회 선교대회에서 읽은 문서. 또한 나의 책 *Caminos de Renovacion* (Barcelona: El Portavoz Evangelico, 1974)도 보라.

9) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1956), pp. 45-82. 니버는 다섯 가지 종류의 기독교 윤리에 대하여 말하고 있다. 문화에 적대자 그리스도, 문화의 그리스도, 문화 위에 계신 그리스도, 역설 가운데 있는 그리스도와 문화, 그리고 문화의 변혁자 그리스도.

우리는 우나무노가 다음과 같이 쓴 죽음의 고통을 경험하지 못했는지도 모른다. “하지만 기독교-개신교-는 문명과 아무런 상관이 없다. 문화와도 그렇다..... 그리고 이와 같이 기독교는 문화 없이 산다는 것이 불가능하기에, 여기에 기독교의 고통이 놓여 있다.”¹⁰⁾ 그러한 갈등 또는 긴장은 세상에 있지만 세상에 속하지 않았기에 일어나는 현상이다(요 17).

이유가 무엇이 되었든지 만일 개신교인들이 사회·경제 문제들로부터 자신들을 고립시켜 온 경향을 가지고 있었다면, 그들이 과테말라의 사회·역사적 발전에 어떤 의미 있는 영향을 미쳐 왔다고 기대할 수 있을까? 위의 자료들은 그 질문에 부정적인 답변을 줄 것이다. 특히 그것이 라틴 아메리카 사회가 오늘날 요구하는 급격한 변혁에 초점을 맞추었을 때는 더욱 그렇다. 따라서 정치적 현장에서의 부재로 인해서 개신교 그리스도인들은 의식적으로 또는 무의식적으로 기존의 사회·경제 체제 유지에 기여해 왔다고 결론 맺는 것이 가능할 것이다.

극단적인 비정치적 입장으로 인해 일반적으로 개신교가 기존 질서에 대해 적절한 의문들을 제기하지 않는다는 것은 비밀이 아니다. 그럼에도 불구하고 개신교가 과테말라의 역사적 과정에 어떤 역할을 했는가에 관한 질문에 대한 다른 답변들이 있다. 그것들은 개신교 현상이 가진 주목받을 만한 긍정적 측면들에 초점을 맞추고 있다.

2. 개신교와 제국주의

과테말라에서 개신교는 앵글로색슨 자본주의의 심부름꾼 역할을 해 왔다는 사람들의 주장이 수그러든 적이 없었다. 스페인 정복이 잘 알려진 ‘십자가와 총포’ (la cruz y el arcabuz)라는 표현에 반영되고 있는 종교와 무력의 동맹이 었듯이, ‘개신교 선교’와 ‘제국주의적 확장주의’라는 용어들은 상호 긴밀히

10) Miguel de Unamuno, *La agonía del Cristianismo* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1973), p. 81.

연결되어 있다. 알칸타라 마토스는, 중앙 아메리카 개신교는 그 지역 국가들 안에서 제국주의의 설립과 지배를 위한 '중속적인 환경' 조성의 역할을 해 왔다고 주장하고 있다.¹¹⁾ 당통(Denton)은 "때때로 개신교 운동은 CIA와 같이 라틴 아메리카에 대한 미국 제국주의의 공격의 일부라는 비난을 받고 있다."¹²⁾라고 말한다.

칼빈주의 개신교는 자본주의 발전의 주요한 요인이었다는 막스 웨버(Max Weber)의 논지는 잘 알려져 있다.¹³⁾ 한편 안드레 비엘레르(Andre Bieler)는 웨버의 칼빈주의에 관한 분석이 그 출발부터 잘못 되었다고 주장하면서, "만일 웨버가 18세기의 칼빈주의 대신에 16세기의 것을 연구했다면 다른 결론에 이르렀을 것이다."¹⁴⁾라고 말한다. 허버트 존은 기독교는 제3세계 대부분의 국가들에 있어서 제국주의 운동에 동반자-순교로 그리스도를 고백하는 핍박받는 소수 그룹에 의해서가 아니라 그 시대에 세계적으로 영향력을 미치는 국가나 지배적 세력의 전략이나 공개적 승인을 향유하는 사람들에 의해 전수된 복음-로서 왔다고 지적하고 있다.¹⁵⁾

과테말라 개신교의 공식적인 설립(1882-1916)이 미국의 경제적 군사적 확장 시기와 일치한다는 것은 명백한 사실이다. 19세기 중반 즈음부터 시작하여 많은 미국인들이 자신들의 나라는 모든 북미 대륙을 지배하고, 나아가 그 힘과 영향력을 다른 나라들에게까지 미치도록 신성하게 예정되었다('명백한 운명', Manifest Destiny)는 사상을 열렬하게 수용하였다. 그들은 자신들의 정부구조를 수출하고 노예제도를 발전시킬 수 있는 중앙 아메리카와 카리브 지역을 포함하여 다른 지역들을 지배하도록 부름받았다고 느꼈다. 적어도 이것은 미

국 남부 지역의 거대한 토지를 소유하고 있던 많은 이들의 꿈이었다. 미국인들을 깊이 분열시켰던 노예제도 폐지 문제로 인해 야기된 남북전쟁이 끝난 후에도 팽창주의적 정신은 다시 번성함으로써 그 집요함을 과시했다.¹⁶⁾

미국으로부터 과테말라에 파송된 개신교 선구자들이 일반적으로 말해서 전통적인 자본주의의 이상에 의해 형성된 사고방식을 가진 사람들이었다는 것은 역시 부인될 수 없는 사실이다. 또한 그들은 당시 미국 내에서 정치적으로 종교적으로 보수적인 사람들로 분류될 수 있을 것이다. 그리고 그들이 충성스러운 시민들로서 미국 제도에 관해 자부심을 가지는 가운데 중미 국가들이 처해 있는 저발전의 상태를 극복하기 위해서는 북쪽 거인의 모범을 본받아야만 한다고 확신했다는 것은 아주 자연스러운 일이다. 미국의 경제적 진보와 중앙 아메리카의 저발전 상황을 비교하면서 그들이 미국 민주주의에 대해 큰 칭송을 하게 되었다는 것도 전적으로 가능한 일이다.

경우야 어찌 되었든 앵글로색슨 제국주의의 발전과 과테말라 안에서의 개신교회 설립이 동일한 시간대에 일어난 이상, 개신교 선구자들이 이 나라에 앵글로색슨 팽창주의 세력에 의해 자본주의를 위한 길을 예비하기 위해 파송을 받아 들여왔는지, 아니면 단지 그들이 그러한 팽창주의에 간접적으로 기여했는지를 조사하는 것은 꼭 필요한 일이다. 그것은 아주 흥미를 돋구는 질문이지만, 본 연구는 그 주제를 더욱 깊이 이해하도록 우리를 이끌어 주는 몇 가지 생각들을 제시하면서 그 중요성을 언급하는 선에서 그쳐야만 하겠다. 잊지 말아야 할 한 가지는 식민주의 현상은 과테말라 안에 개신교회가 세워지기 오래 전부터 이미 이 나라 안에 존재했었다는 사실이다. 장루프 허버트(Jean-Loup)는 과테말라에서의 식민주의 팽창에 관해 다음과 같이 잘 관찰했다. "그것은 스페인인들과 함께 시작되어 영국인들 밑에서 더욱 강해졌고, 미국인들 아래서 그 절정에 이르렀다."¹⁷⁾

11) Matos, in *Fe Cristiana y Latinoamerica Hoy*.

12) Denton, *ibid.*, p. 76.

13) Max Weber, *La Etica Protestante y el Espiritu del Capitalismo*(Madrid: Editorial Revista Derecho Privado, 1955).

14) Andre Bieler, *El Humanismo social de Calvino*(Buenos Aires: Editorial Escaton, 1973), pp. 67-68.

15) Herbert M. Zorn, *Viability in Context*(England: The Theological Education Fund, The World Council of Churches, 1975), p. 41.

16) T. Harry Williams, R. N. Current, Frank Freidel, *A History of the United States* (New York: Alfred A. Knopf, 1959), 1:434, 511.

17) Jean-Loup Herbert, "Ensayo de explicacion teorica sobre la realidad social guatemalteca," *Guatemala: Una Interpretacion Historica-social*(Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1972), p. 54.

1) 선구자들

비록 역사는 과테말라에서의 기독교 설립의 주요 역할이 미국인들에 의해 이루어졌다고 입증하고 있지만, 그 역사 현장의 첫 개신교인들은 영국인들이었다. 우리가 알고 있는 한, 과테말라 안에서 개신교 설립을 위한 공식적인 시도들은 독립(1821) 전에는 이루어지지 않았다. 스페인 식민 기간 동안 어떤 사람들이 종교재판소에 의해 ‘개신교도’ 또는 ‘루터교도’라고 고발당했지만, 그에 대해 친치야 아길라르(Chinchilla Aguilar)는 다음과 같이 적고 있다.

이것은 어떤 의미에서든지 과테말라 내부에서 또는 더 광범위한 지역에서 개신교의 발흥이 있었다거나 개신교의 거점이 그 지도부의 관할권 아래 마련되었다는 것이 아니다. 상업상 변방 지역에서의 어떤 접촉들은 있었겠지만, 개신교는 그 원래 기존의 위치를 벗어난 어떠한 성과도 이룰 수 없었다. 18세기 말까지 종교재판소에 의해 쉽게 통제될 수 있었던 고립된 몇 가지 경우들을 제외하고는 어떠한 감지될 만한 상황도 없었다고 하겠다.¹⁸⁾

여기서 언급된 ‘접촉들’이란 영국 이주민들이 살았던 대서양 연안에서 이루어진 것들을 말한다.

1822년 번(Bourne)이라는 영국 침례교인이 과테말라에 들어왔고, 1824년 이사발 호수 지역을 방문하였다. 같은 해에 벨리즈로부터 두 명의 사업가가 과테말라시에서 개신교 사역 설립 가능성을 살피고자 방문했었다.¹⁹⁾

1827-1828년에 걸쳐 12달 동안 헨리 던(Henry Dunn)이라는 성공회 신부가 수도에 살면서 성경 및 소책자들과 다른 문서들을 배포하는 데 힘썼다. 그는 그것들을 그 도시의 다양한 점포와 기관들을 통하여 판매했다. 그러나 그는 “거기에는 이런 종류의 책들에 대한 수요가 없다는 것이 아주 명백했다.”라고

18) Chinchilla Aguilar, *La Inquisicion en Guatemala*(Guatemala: Editorial del Ministerio de Educacion Publica, 1953), p. 163.

19) Kenneth G. Grubb, *Religion in Central America*(London: World Dominion Press, 1973), p. 31.

스스로 말했다.²⁰⁾

과테말라의 개신교 선구자들 중 그 다음에 온 사람은 벨기에 태생의 영국인이었던 프레데릭 크로우(Frederick Crowe)이다. 1843년 과테말라시에서 도착한 크로우는 최초로 개신교 사역기관을 설립하였는데, 처음부터 그것은 완고한 로마 가톨릭 세력에 의해 쫓겨날 운명이었다. 크로우는 학교를 세우고 국립 대학 학생들과 과테말라 사회의 상류층 사람들을 포함한 많은 이들에게 그의 신앙을 나누었다. 심지어 그는 카레라(Carrera) 대통령에게 성경과 더불어 높은 영적 가치를 지닌 책들을 선물하기도 하였다. 하지만 가톨릭 교회 당국의 정부에 대한 압력 결과 그는 1846년 과테말라로부터 추방당하였다. 다른 죄목들과 더불어 그는 ‘정치적’ 목적을 수행하고 영국 첩자 역할을 했다고 고발당했다. 비록 크로우는 영국 영사관에 보호를 요청했지만 화가 난 영사는 그것을 거부하고 그에게 영사관을 신속히 떠나 줄 것을 명령했다.²¹⁾

과테말라에 있어 개신교 선교가 앵글로색슨 식민주의의 선봉 역할을 했다는 주장을 다루는 어떤 연구이든지 프레데릭 크로우의 경우를 무시해서는 안 된다.

보다시피 과테말라는 1871년 후스토 루피노 바리오스(Justo Rufino Barrios)와 미겔 가르시아 그라나도스(Miguel Garcia Granados)에 의해 주도된 개혁운동이 승리를 거두기까지 실제적으로 개신교에 대해 닫혀 있었다. 지난 세기 동안 자유주의의 개혁은 과테말라에 있어서 독립 다음으로 중요성을 차지하고 있었는데, 심지어 과테말라 작가인 마리오 몬테포르테 톨레도(Mario Monteforte Toledo)는 그것에 대해 다음과 같이 더 높은 위치를 부여한다. “역사적으로 그 모든 제약과 이탈 그리고 좌절에도 불구하고 자유주의는 정복으로부터 19세기까지 가장 중요한 중앙 아메리카의 정치적·사회 경제적 개혁운동이다.”²²⁾

20) Henry Dunn, *Como era Guatemala Hace 133 anos*. 영어 원제는 *Guatemala or the United Provinces of Central America*. 1827, 1829. 리카르도 데 레온이 번역. (Guatemala: Tipografia Nacional, 1960), pp. 88-89.

21) Juan C. Varetto, *Federico Crowe en Guatemala*(Buenos Aires: Junta Bautista de Publicaciones, 1940).

22) Mario Monteforte Toledo, *Mirada sobre Latinoamerica*(San Jose, Costa Rica:

2) 과테말라의 자유주의자들

19세기 초까지 더 거슬러 올라가면, 우리는 그 당시 라틴 아메리카 독립운동의 원인들 중 하나가 대서양 저쪽 편에서 나타나기 시작한 지적인 소요였음을 발견하게 된다. 몽테스키, 로크, 루소 그리고 볼테르와 같은 사상가들의 생각은 아메리카 대륙에 거의 알려지지 않고 있었다. 그런데 프랑스 혁명과 미국 독립의 성공은 스페인 식민지들에 있어 독립정신을 가속화시키는 자유주의 이상들에 자극을 주었다.²³⁾

그 지역에 대해 미국이 끼친 어느 정도의 영향력을 부인하지 않으면서 몬테포르테 톨레도는 “19세기 스페인계 아메리카 자유주의 사상의 뿌리는 프랑스에서 찾아야만 한다.”고 주장한다. 그는 중앙 아메리카 자유주의의 선구적 역할은 18세기 말에 과테말라에 세워진 국가의 친구들의 경제협회(Economic Society of the Friends of the Nation)의 활동들에서 발견된다고 말하고 있다.²⁴⁾

미겔 가르시아 그라나도스의 ‘기억’(Memorias)에 따르면, “자유주의자들 또는 독립 사상에 심취된 사람들은 심지어 미국을 모방하여 연방제를 설립할 것을 생각하고 있었다.”²⁵⁾ 그러한 것은 비단 중앙 아메리카 사람들뿐만이 아니었다. 예를 들어 카를로스 랑헬(Carlos Rangel)은 1853년의 아르헨티나 헌법이 “미국의 헌법을 거의 복사하고 있고, 아르헨티나 법관들은 그것을 해석하기 위해서 미국의 법을 인용할 수 있을 정도이다.”라고 관찰하였다.²⁶⁾

Editorial Universitaria Centroamericana, 1975, p. 115.

23) Alejandro Marure, *Bosquejo Historico de las Revoluciones de Centroamerica* (Guatemala: Biblioteca Guatemalteca de Cultura Popular. Ministerio de Educacion Publica, 1960), 1:41-42. Mariano Zecena, *La Revolucion de 1871 y sus Caudillos*(Guatemala: Editorial Jose Pineda Ibarra, 1971), p. 26.

24) Toledo, pp. 93, 96.

25) Granados, 1: 60-63.

26) Carlos Rangel, *Del Buen Salvaje al Buen Revolucionario* (Barcelona: Libros de Monte Avila, 1976), p. 54.

알베르토 램바오(Alberto Rembao)는 다음과 주장한다.

스페인계 아메리카 국가들이 독립을 쟁취한 뒤에, 그 나라들의 헌법체제는 미국 필라델피아 개신교의 시책을 그대로 사본화(寫本化)한 것에 지나지 않는다. 300년 간의 유럽 지배 이후에 스페인으로부터 독립한 신생국가들은 다른 이들로 부터 정부 모델을 찾아야만 했다. 그들은 자신들의 것을 결코 발전시키지도 못했고, 자신의 정치적 자녀들에게 전수해 줄 자유의 아무런 전통도 가지지 못했던 스페인으로부터도 물려받은 것이 없었다.²⁷⁾

위의 것들은 모두 그 당시 스페인계 아메리카 자유주의자들과 미국 사이에 긴밀한 이데올로기적 관계가 있었음을 암시한다.

크리오요(criollo: 신세계의 원주민과 피가 섞이지 않은 유럽 이주민들의 후예들을 가리키는 인종적 용어)²⁸⁾ 그룹의 지도 아래 독립을 쟁취한 다음, 중앙 아메리카는 그 다섯 지역들 간의 연합의 결여로 말미암아 심각한 문제에 봉착하게 되었다. 과테말라에서는 다른 스페인계 아메리카 공화국들과 마찬가지로 중앙 아메리카 연합국(1823) 시절부터 호르헤 우비코(Jorge Ubico, 1931-1944) 시절까지 보수주의자들과 자유주의자들 간에 의견이 양분되었는데, 과테말라 역사는 이 두 사회·정치적 세력들 간에 지속된 갈등으로 가득 차 있다.

지난 세기에 있어 일반적으로 크리오요 귀족들이 지도자였던 보수주의자들은 교회가 향유해 온 정치적 특권들을 지속시키는 데 지원을 한 반면, 자유주의자들은 과거와의 급격한 단절을 주장하며 교회와 국가 간의 분리를 요청했다. 몬테포르테 톨레도는 다음과 같이 말하고 있다.

자유주의자들의 가장 두드러진 기여는 교회와 국가의 분리였다. 그들은 교회가 생산에 투입하지 않고 거대한 토지를 소유하는 관행과 그 경제적 세력을 철폐

27) Alberto Rembao, *Discurso a la Nacion Evangelica* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1949), p. 76.

28) Severo Martinez Pelaez, *La Patria del Criollo* (San Jose, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana, 1975).

하였다. 경제적 질서 안에 있어 이러한 조치가 가져다 준 결과들보다 못지 않게 중요한 것은 현대 자본주의를 향하여 중앙 아메리카 사람들이 발전을 시도할 수 있는 조건들을 만들어 주었다는 것이다.²⁹⁾

19세기의 마지막 30년 간 자유주의자들의 개혁운동과 미국 체제 사이에 모종의 유사성이 있다는 것을 인식하기 위해서는 많은 연구가 필요치 않다. 카레라와 쉘르나(Cerna)의 극단적인 보수주의가 분명 워싱턴을 만족시키지 못했던 반면,³⁰⁾ 미국인들은 1871년의 혁명에 대하여 즐거워했음에 틀림없다. 왜냐하면 그 지도자들이 미국의 사회·정치 체제에 공감하는 사람들이었기 때문이다. 이러한 공감에 대한 증거는 과테말라 자유주의의 기수 중 한 사람인 로렌소 몬투파르(Lorenzo Montufar)가 쓴 책 『불가능한 이중성』(*Un Dualismo Imposible*) 안에서 발견된다.

미국인들이 향유하고 있는 정부 형태가 몬투파르에게 깊은 인상을 주었는데, 그는 교회와 국가의 분리에 관한 주제를 특별히 언급하면서 다음과 같이 결론을 맺는다. “미국을 모방하는 것은 필수적이다. 그들의 체제는 모든 사람들에게 자유를 부여한다.”³¹⁾ 현대 작가들은 자유주의 운동을 확장시키는 미국의 정책에 순응하는 태도에 대해 자주 비판하고 있다. 엔리케 듀셀(Enrique Dussel)은 후스토 루피노 바리오스(Justo Rufino Barrios, 과테말라 대통령, 1889-1875)와 마누엘 에스트라다 카브레라(Manuel Estrada Cabrera, 과테말라 독재자, 1898-1920)와 뒤이은 정부들이 “미국의 투기성 자본, 중앙 아메리카 국제철도, 특히 유나이티드 푸르트 컴패니(United Fruit Company)에게 문을 열어 주었다.”고 주장한다.³²⁾

29) Toledo, p. 114.

30) Jorge Skinner-Klee, *Revolucion y Derecho* (Guatemala: Editorial Jose de Pineda Ibarra, 1971), p. 71.

31) Lorenzo Montufar, *Un Dualismo Imposible* (Cristobal, Zona del Canal de Panama: Reproducido de *El Centinela*, la Revista Interamericana, n. d.

32) Enrique D. Dussel, *Historia de la Iglesia en America Latina* (Barcelona: Editorial Nova Terra, 1972), pp. 118-19.

3) 자유주의와 개신교

과테말라 자유주의자들이 개신교를 향하여 어느 정도 호감을 가졌다는 것은 분명하다. 프레데릭 크로우는 “부유한 집안 출신의 사업가로서 열렬한 자유주의자”³³⁾였던 안토니오 발데스(Antonio Valdez)의 환대를 누렸고, 크로우가 가톨릭 성직자들의 반대와 핍박에 직면했을 때에도 교육사업을 할 수 있도록 그를 지원했던 것은 특별히 자유주의자들이었다. 크로우는 ‘몇몇 기업가들과 두세 명의 최고 자유주의 지도자들’이 자신들의 자녀들을 그가 설립한 학교에 보내고 있었으며,³⁴⁾ 시 당국의 명령에 의해 학교 문이 닫히게 되었을 때 ‘증류 제조장 주인이며 잘 알려진 자유주의자인 펠리스 솔라노’(Felix Solano)가 그를 불러 “자신의 집에서 그의 세 명의 자녀들에게 매일 몇 시간씩 공부를 가르쳐 줄 수 있겠느냐”³⁵⁾고 요청했었다고 말하고 있다. 로렌소 몬투파르는 크로우의 추종자들 중 한 사람이었다고 알려져 있는데,³⁶⁾ 이 사실을 입증하는데는 더 깊은 역사적 연구가 요구된다.

자유주의자들의 개신교에 대한 지원의 가장 뚜렷한 증거는 그 나라 대통령이었던 후스토 루피노 바리오스 장군의 요청에 응하여 과테말라에 처음으로 지속적인 개신교 사역을 전개하기 위해 장로교 선교사가 입국했었다는 사실이다. 폴 버지스(Paul Burgess) 박사는 “바리오스는 그의 나라에 개신교를 설립하려는 확고한 의지를 가지고 있었으며, 워싱턴에 있던 그의 특사인 로렌소 몬투파르 박사에 의해”³⁷⁾ 그 초청이 뉴욕 장로교 선교부에 잘 전달될 수 있었다고 확언한다.

물론 개신교를 향한 공식적 문호개방의 주요 원인들 중 하나는 1871년 정권

33) Varetto, p. 44.

34) Ibid., pp. 67, 68.

35) Ibid., p. 79.

36) *Historia de la Obra Evangelica Presbiteriana* (Quezaltenango: “El Noticiero Evangelico,” 1957), p. 13.

37) Pablo Burgess, *Jusito Rufino Barrios*, 리카르도 레토나가 영어로부터 번역. (Guatemala: Editorial Universitaria de Guatemala, 1972), pp. 328-29.

을 잡은 정부의 반(反)교권주의적(anticlerical) 입장 때문이었다. 로이드 미켄(Lloyd Mecham)의 1820-1830년대 스페인계 반교권주의자들에 대한 다음의 견해는 바리오스 시대의 과테말라 자유주의자들에게도 역시 적용될 수 있다. “로마 가톨릭 조직-가톨릭 종교가 그 자체가 아니라-에 대한 반대의 이유들은 대부분 정치적인 것이었다.”³⁸⁾

1872년의 갈등은 신학적인 것이 아니라 사회·정치적인 것이었다. 자유주의자들은 16세기 종교개혁의 유익들을 어느 정도 인식하고 있었음에도 불구하고, 그러한 개혁을 과테말라 땅에 재현코자 하는 의도는 전혀 없었다. 그들이 추구했던 것은 교회의 권력남용을 바로잡고 국가를 교회적 권위의 굴레로부터 해방하는 것이었다. 그들은 가톨릭을 버리는 데는 관심이 없었다. 더군다나 개신교로 개종하는 데는 더욱 그러했다. 후스토 루피아노 바리오스는 과테말라의 헨리 8세가 되기에는 거리가 있었다. 버지스는 다음과 같이 주장한다.

장로교 선교부가 사립학교를 세웠을 때 바리오스 대통령은 자기 아이들을 그 학교에 보내면서 다른 각료들에게도 그렇게 할 것을 촉구했다. 그는 가톨릭교회에 대해서 반대하는 입장을 가지고 있었음에도 불구하고 그 교회로부터 자신을 결코 분리시키지 않았다..... 과테말라에서는 다른 모든 라틴 아메리카에서와 같이 자유주의 정당은 개신교 선교부들에게 호의를 가지고 있었다. 그런데 그것은 그 지도자나 정당원들이 종교적 확신을 가졌기 때문이라기보다는 이러한 선교부들이 대중들 위에 군림하고 있는 가톨릭성직자들의 세력을 분쇄하는 효과적인 방법들을 보았기 때문이다. 이러한 어느 정도의 지원은 상당한 효과를 가져왔다. 개신교 선교부들을 과테말라에 들여오고 그들에게 어느 정도의 특권과 명성을 부여함으로써 그들이 탁월한 성공을 거두도록 한 것이 바로 바리오스 장군이었다는 사실은 모두에게 인정되는 바이다.³⁹⁾

38) J. Lloyd Mecham, “A Survey of the Church-State Conflict in Latin America During the First Century of Independence,” in *The Conflict Between Church and State in Latin America*, ed. Frederick B. Pike (New York: Alfred A. Knopf, 1967), p. 165.

39) Burgess, pp. 329-30.

그러나 자유주의자들이 개신교의 다른 측면들-예를 들어 창조주 앞에서 모든 사람들의 존엄성과 평등성, 자유에 대한 깊은 사랑, 공적 교육에 대한 강조, 인생의 모든 측면에서의 진보를 갈망하는 것과 같은 근본적인 성격들을 무시하거나 잊어버린 채 오로지 반교권주의적 측면들만을 높이 샀다고 결론 내리는 것은 아주 성급한 것이 될 것이다. 그리고 다른 사회적 유익들을 추구하면서 자유주의의 주창자들은 자신들 나라의 최고 유익을 위해서 개신교도들과 손을 잡고 걸어야 한다고 느꼈을 것이다.

비록 과테말라 사람이나 외국 개신교인들 중에서 그 당시 자유주의 지도자들에게 직접적으로 영향을 미친 사람이 없었다고 하더라도, 19세기 과테말라 자유주의와 개신교 사이에는 본질적인 유사성이 존재했었다고 가정할 수는 있을 것이다. 알베르토 렘바오에 따르면, “문화적 개신교는 종교적 개신교의 전달자들이 도착하기 전에 이미 라틴 아메리카 국가들에 존재하고 있었다.”⁴⁰⁾ 그는 계속해서 다음과 같이 말한다.

문화적 개신교란 진보의 정신, 인식된 능력들을 자유롭게 사용하는 개념, 미래에 대한 낙관주의적 관점, 강건한 정신을 소유한 강한 사람의 태도와 같은 것을 의미하는 것으로서, 수세기를 걸쳐 내려온 제단과 보좌에 대한 과거 지향적 태도에 도전하는 사회 세력의 전반적 스펙트럼이다.⁴¹⁾

물론 성경적 가르침에서 그 기원을 찾는 개신교의 중요한 사회적 원리들-자유·정의·평화를 사랑하는 모든 사람들에게 존경과 치하를 받을 가치가 있는 그러한 원리들-은 직접적 혹은 간접적으로 현대 세계의 거대한 자유주의적 운동에 영향을 미쳐 왔다. 성경은 언제나 진정한 휴머니즘을 위한 영감의 원천이 되어 왔는데, 그 속에서 예수 그리스도는 인간을 하나님과 그 이웃들과의 관계 속으로 끌어올리고 계시다.

이 대륙 안에서 인권을 위한 과테말라 자유주의의 주요한 공헌들 중 하나는

40) Rembao, p. 75.

41) Ibid.

1873년 3월 15일 바리오스에 의해 선포된 종교적 자유에 관한 법령이었다. 특히 이것은 심지어 20세기에 있어서도 예배의 자유를 짓밟고 있는 정권들—인간의 기본적인 권리에 앞서 문화적 요인들을 앞세우는 나라들—보다 100년이 나 더 앞선 것이기에 과테말라는 자부심을 가지고 자랑할 만하다. 자유주의에 의해 선포된 법의 보호 아래 과테말라 개신교는 온 세계 개신교 앞에 부러움을 살 만한 위치를 차지할 만큼 강력한 성장을 경험하고 있다.

개신교 선교사들이 중앙 아메리카에 자본주의의 유익을 도모하기 위해 과견되었는지에 관한 대답은 아직도 밝혀져야 한다. 더 나아가 그 이슈에 관하여 연구할 때는 과테말라 상황에 주어진 사회·경제 이론을 단순히 적용하는 데 그치지 말고, 대신 과테말라와 앵글로색슨 국가들 양쪽 모두에 대한 역사적 재검토, 과테말라에 개신교 선교를 시작했던 선교회들과 이곳에 경제적 유익을 얻기 위해 확장해 온 외국 기업들에 보관된 자료들에 대한 조사, 그리고 이 나라에 온 초기 개신교 선교사들의 서신들에 대한 분석이 필요할 것이다.⁴²⁾

그리고 비록 개신교 선교부들과 미국 기업들이 동일한 목표들을 추구했다는 것이 입증될 수 있다고 하더라도, 개신교가 '식민주의적' 목표들을 이루는데 어느 정도까지 성공했는지, 아니면 그것이 과테말라에서 미국 자본주의 발전에 간접적인 영향을 주는 데 그치고 말았는지에 대해 질문하는 것이 여전히 필요할 것이다. 또 다른 질문은 이러한 사회·경제 체제가 그 영향력이 소수 과테말라 사람에게 국한되어 있었던 초창기 개신교의 미미한 지원 없이 성장할 수는 없었는지에 관한 것이다. 엔리케 듀셀의 보고에 따르면 1916년 전체 중앙 아메리카와 파나마의 개신교인들 숫자는 18,564명이었다.⁴³⁾ 같은 해에 파나마에서 개최된 한 개신교 선교대회는 중앙 아메리카 전체 교회에 등록된

개신교인들 숫자는 10,422명 정도라고 보고하고 있다.⁴⁴⁾ 그러므로 그 20년 전에는 전체 중앙 아메리카 지역에 약 6000명 정도의 개신교인들이 있었다고 추정하는 것이 합당하다. 이것은 그 당시 과테말라에 매우 적은 숫자의 개신교인들이 있었음을 암시하는 것이다.

그러한 소수의 개신교인들이 과테말라에서 미국 자본주의의 설립과 확장을 도모하는 데 필요한 '종속적 환경'을 조성하는 것이 가능하였을까? 19세기 말과 20세기 초에 뛰어난 개신교 정치가와 지식인들에는 누가 있었는가? 그 당시 신 식민주의를 대신해서 법안에 영향을 미친 설득력 있는 개신교 국회의원들은 누구였는가? 신 식민주의를 위해 대중의 여론을 형성하려는 노력으로 인쇄된 책자들을 통해 글을 쓴 개신교 작가들과 저널리스트들은 누구였는가? 국회나 행정부, 기업, 은행, 무역, 대학 혹은 노동계 등에 개신교 압력 단체들이 존재했었는가? 제2차 세계 대전 이전에는 과테말라에서 개신교의 존재는 거의 알려지지 못하였다는 것이 사실이고, 정치인들이 대중매체 선전을 통해 개신교인들의 표를 얻으려고 노력을 기울인 것은 1969년 선거 운동부터였다.

잘 알려진 것처럼 전체 개신교인들보다는 미국 기업들이 크리오요 과두 계급, 대중 매체—신문·라디오·영화·텔레비전—와 손을 잡고, 또 관광사업의 성장과 더불어 우리 문화의 '미국화'에 훨씬 더 영향을 미치고 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 만일 역사적·사회적 연구에서 개신교가 다양한 방법으로 과테말라의 신 식민주의 발전에 결정적인 요인이었음을 입증해야만 한다면, 나의 원래의 질문(개신교는 과테말라의 사회·역사적 발전에 영향을 미쳐 왔는가?)에 대한 답변은 그렇다는 것이 되어야만 한다. 비록 그러한 영향이 과테말라 사회에 손해를 끼친 것으로 간주된다 하더라도 말이다.

42) 예를 들어 *Historia de la Obra Evangelica Presbiteriana* (Quezaltenango: "El Noticiero Evagelico," 1957). *The Central American Bulletin* (Dallas, Tex.), 특히 그 수들은 중앙 아메리카 선교회의 초기 십 년 간의 역사와 관련이 있다. Wilkins B. Win, "A History of the Central American Mission Seen in the Work of Albert E. Bishop, 1896-1922" (Ph. D. diss., University of Alabama, 1963).

43) Dussel, p. 323. 같은 저자가 쓴 *Hipotesis para una Historia de la Iglesia en America Latina* (Barcelona: Editorial Estela, 1967), p. 191.을 보라.

44) W. R. Reed, V. M. Monterroso, H. A. Jhonson, *Avance Evangelico en la America Latina* (El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones, 1970), p. 20.

3. 개신교가 이룩한 것들

과테말라에 개신교가 미쳤을 영향에 대한 질문 중 세 번째 접근방법은 무엇보다도 먼저 많은 과테말라 사람들에게 가져왔을 도덕적·영적인 면에서의 긍정적인 유익들을 지적하고 있고, 두 번째로는 개신교가 간여하고 있는 사회 복지 프로그램들에 대해 말하는 것이다.

심지어 최근까지도 종교적 관용이 허용되지 않는 다른 국가들과 과테말라의 역사를 비교할 때, 1882년 11월 첫 장로교 개척 선교사인 힐(Hill) 목사가 이 땅에 도착할 때부터 시작하여 과테말라 개신교가 105년의 기간 동안 향유해 온 실제적인 유익들을 인정하지 않는다는 것은 불가능하다.

이것은 개신교가 과테말라에서 핍박을 당하지 않아 왔다고 말하는 것은 물론 아니다. 종교적 광신주의가 폭력으로 발화하여 어떤 지역에서는 개신교 사역의 설립을 저지하려고 시도했었으며, 또 다른 지역에서는 이미 시작된 사역을 파괴하려는 많은 경우들이 있어 왔다. 거기에는 또한 과테말라의 신앙의 영웅들이 있었다. 자신들의 생명을 주 예수 그리스도를 위한 봉사에 온전히 내놓고, 그분을 향한 사랑으로 인해 고통받았던 많은 사람들이 있었다. 이러한 복음의 용사들의 이름들은 하늘에 기록되어 있을 터인데, 거기서 그들은 영원토록 빛날 것이다.

그러나 종교자유에 대한 법 덕분에 많은 개신교 그룹들이 과테말라에 왔고, 법의 테두리 안에서 정부의 간섭 없이 자신들의 종교적 활동을 수행해 올 수 있었다. 지난날에 있었던 개신교를 향한 권력남용은 거의 사라졌으며, 개신교 기관들은 나라가 법으로 정한 한계를 넘어서지 않는 한 제한 없이 기능할 수 있도록 허용되었다.

바리오스에 의해 시작되고 그를 뒤이은 대통령들에 의해 지속된 양심의 자유에 대한 분위기는 과테말라 국민들이 종교문제에 관해 관용적 관점을 형성하는 데 크게 공헌해 왔다. 다른 국가들의 경우와는 달리 일반적으로 과테말라 사람들은 민족주의를 로마 가톨릭의 충성과 동일시하고 있지 않다. 좋은 과테말라 시민이 되기 위해서 반드시 가톨릭 신자이어야 할 필요는 없는 것이다. 사회의 시각은 어떤 사람이 전통적인 교회와 다른 종교적 신앙에 귀의한다고

해서 애국적 시민이 되는 것을 포기한다고 보지 않는다.

선교학적 용어로 하면 과테말라 국민들 사이에는 복음에 대한 상당히 높은 수용성(receptivity)이 존재하는데, 그 결과 전체 대륙에서 가장 높은 개신교 성장률을 가지고 있다. 우리는 이 사실을 아직도 개신교인들이 사회에서 거의 드러나지 않는 소수로 남아 있는 다른 국가들을 방문하면서 확인해 오고 있다.

한편 일반 대중의 눈에 개신교회는 우리에게 고통을 주는 심각한 사회 문제들에 대해 침묵을 유지하고 있다고 보이는 것이 사실이다. 그러나 또한 개신교회가 그리스도 안에서의 자유에 대한 메시지 선포와 과테말라 국민들의 문화와 복지를 위해 가치 있는 노력들을 기울이는 것을 통해 그 자신의 한계 안에서나마 16세기 종교개혁의 높은 이상들을 유지하고 있다는 것도 사실이다. 이것에 대한 증거는 기독교 학교들의 교육적 공헌, 외진 농촌 지역의 의료적 도움 제공, 다양한 인종 그룹들 안에서 조용하지만 효과적으로 이루어지고 있는 사역들이다. 거기에는 과테말라 원주민 그룹들의 언어들을 문자로 만들고 그들의 언어로 신약성경을 번역하는 일과 문자해독의 혜택으로부터 제외되어 온 수만 명의 과테말라 사람들에게 읽고 쓰는 법을 가르치는 것이 포함된다. 다양한 계층의 많은 사람들이 복음 안에서 개인의 성장과 발전을 위한 강력한 동기를 발견하고 있다.

과테말라 개신교는 전통주의와 편협한 세력들에 의해 멸시받던 적은 숫자의 남녀들 그룹으로부터 시작했지만 이제는 과테말라의 발전과 복지에 공헌하고 있는 국가의 다양한 영역—학계·예술계·무역·산업계 등—에 탁월한 인물들을 가진 커다란 그룹으로 성장했다.

비록 개신교가 과테말라 역사가 나아온 방향을 결정하는 데 있어 중요한 역할을 해오지 못했다고 보일는지 몰라도, 개신교는 그 역사의 한 부분이며 거기에서 한 명예로운 위치를 차지하고 있는 것이다. 과테말라의 현실을 분석하면서 역사학자들과 사회학자들은 더 이상 개신교 현상을 무시할 수는 없다. 개신교회는 과테말라의 역사적·사회적 그림에서 빼놓을 수 없는 한 요소이다.

4. 결론

첫째, 일반적으로 말해서 과테말라 개신교는 사회·정치 개혁 운동의 주요 흐름 안에 있지 못해 왔다는 것을 부인할 수 없다. 정치로부터 복음을 분리시키는 것이 과테말라 상황 안에서 통상적인 것이 되어 왔던 것은 아마도 초기 개신교인들로부터 그 역사를 추적할 수 있을 것이다. 그들은 외국인들로서 어떠한 정치적 활동으로부터 자신들을 절제시켰어야만 했고, 따라서 이러한 태도가 그들에 의해 세워진 회중들에게도 투영되었을 것이다. 그들에 의해 선포된 신학은 '세상' 과 관련된 모든 것들로부터 그리스도인들이 분리되어야 함을 주장하는 것으로서, 어떤 개신교인들의 경우에 있어서는 정치에 간여했다는 이유로 성만찬 참여가 거절되는 지경에까지 이르렀다. '더러운 정치'의 윤리적 문제들이 이러한 개신교 고립주의 입장을 정당화시켜 주는 듯 보였다.

물론 정당정치는 오늘날까지도 아주 위협스러운 게임이며, 그래서 평온하게 살기를 원하는 많은 사람들은 거기에 개입되는 것을 피한다. 하지만 그러한 고립주의의 결과 개신교인들은 일반적으로 투표하는 선에서 정치참여를 제한해 왔다. 그나마 그들의 투표도 사회현실 분석에 기반을 두거나 자신들의 신앙을 그러한 현실과 통합시키고자 하는 열망에서 심사숙고하여 나온 것이 아니었다.

일부 사람들이 개신교인들은 사회변혁의 한 요인이 되기보다는 기존 질서를 보전하는 요인이 되어 왔다고 주장하는 것이 모두 이상한 말은 아니다. 개신교인들의 비정치적 입장으로서의 요구가 결과적으로 사회변화를 반대하는 세력에게 유익을 주기에 결국 개신교인들은 정치적으로 중립적 위치에 있는 것이 아니라고 주장된다. 그러한 관점에서 볼 때 과테말라의 역사적·사회적 발전에 있어서 개신교의 영향은 분명히 보수적인 것이었다. 그러나 지난 10여 년간 이러한 현상에 변화가 있었다. 이제는 많은 개신교인들이 개인적 차원에서 정치적 활동에 참여했다고 해서 문제를 삼지는 않게 되었다.

둘째, 과테말라에 있어 미국 경제 팽창주의와 개신교 선교의 초기 단계가 시간적으로 일치하고 있다는 것은 부인될 수 없다. 또한 개신교와 과테말라 자유주의 사이에 어떤 이데올로기적 유사성이 존재했었다는 것도 분명하다. 그러

나 개신교 개척 선교사들이 앵글로색슨 자본주의의 발전을 도모하기에 호의적인 상황들을 조성하기 위해 파견되었다는 주장은 역사적 기록에 대한 진지하고 편견 없는 연구가 요구되며, 과테말라에서의 개신교 기원 및 발전과 관련하여 그것이 무엇이 되었든지 역사의 판결을 조건 없이 받아들이는 헌신이 필요하다. 이 분야는 진지하고 사려 깊은, 그리고 가능한 한 편견이 없는 연구자에게 개방되어 있다.

개신교 초창기 선교사들의 사역과 관련하여 그들로 하여금 이 나라에서 사역하도록 만든 진정한 동기는 무엇이었는지에 관한 질문이 또한 제기되어야만 한다. 정직한 연구자는 자신들이 하나님으로부터 일종의 특별한 영적 부르심을 받았다는 것에 대해 추호도 의심이 없었던 사람들의 개인적인 간증들을 고려할 필요가 있을 것이다. 이 모든 것에 더하여, 그들은 자신들을 런던 또는 워싱턴이 아니라 예수 그리스도의 대사로 간주하였다는 사실이다. 그의 추방과 관련하여 크로우가 했던 말은 매우 감동적이다.

나는 과테말라로부터 나의 추방이 오래 가지 않을 것—기껏해야 몇 개월—이라고 확신했지만 그 무서운 시련의 폭풍과 그 날의 감정적·심리적 갈등은 나의 모든 기력을 쇠진시켰다. 나는 자리에 앉아 고통스러운 머리를 손에 파묻은 채 조용히 눈물을 흘렸다.⁴⁵⁾

이것이 그리스도의 이름 때문에 과테말라를 사랑했고 눈물을 흘릴 줄 알았던 한 외국 선교사의 증언이다. 같은 정신에 의해 고취되었던 다른 많은 이들이 크로우를 따라 과테말라 땅에 복음을 심는 가치 있는 사역에 헌신했던 것이다.

셋째, 개신교회가 수천 수만의 과테말라 사람들에게 깊은 도덕적·영적 영향력을 미쳐 왔다는 것 역시 부정될 수 없는 사실이다. 개신교인들에 의해 기울여진 나라의 발전을 위한 노력들은 모든 사람들이 볼 수 있도록 개방되어 있다. 이러한 공헌은 설사 그것이 대단한 것이 아닐지라도 과테말라의 경제·사회·문화 발전에 실제적으로 기여해 왔던 것이다.

45) Varetto, p. 71.

우리가 더 많은 것을 할 수도 있었으리라는 것은 전적으로 사실이다. 과테말라 개신교회가 하나님의 섭리에 의해 1822년 첫 날부터 놀라운 방법으로 특혜를 받아 왔다는 것을 생각할 때, 우리가 향유해 온 특권들에 걸맞게 우리가 살아 왔는지, 그리고 우리의 모든 기회들을 적절하게 사용해 왔는지에 대해 우리 자신에게 질문해야만 한다.

역사와 경험은, 교회가 안정되고 성장할 때 교회는 침체에 빠지고 관습에 젖어들어 변화를 받아들이지 않으며, 현재와 미래의 분명한 도전들에 대해 눈을 감는 위험에 직면하게 된다는 것을 우리에게 가르치고 있다. 복음 자체는 변화하지 않지만 개신교회는 진정한 종교개혁의 정신과 함께 변치 않는 복음의 빛 아래서 지속적으로 그 자신을 개혁해 나가야 한다는 것을 잊어버리기 쉽다. 또한 우리는 그러한 과정을 저지시키기 위한 어떠한 핑계도 가질 수 없음을 기억해야만 한다. 어제의 승리가 오늘의 전투를 이기도록 보장해 주는 것이 아니다. 오늘날의 질문들은 50년 전이나 더 이전의 것들과는 다르기에 오늘날의 세계가 요구하는 것에 응답하는 데 있어 전통적으로 사용하던 방법들이 언제나 효과적이 되어야만 한다고 생각해서는 안 된다. 교회는 성령의 능력과 하나님의 기록된 말씀의 빛 아래서 지속적인 갱신의 상태 안에 있어야만 한다.

이러한 갱신의 성격은 물론 우리가 선조들의 영적 유산에 충실하게 남아 있어야 할 것을 요구하고 있다. 우리는 근본적으로는 교리적 연속성으로 특징지어지는 역사적 연속성을 필요로 한다. “너는 내게 들은바 바른 교훈을 본받아 지키고..... 우리 안에 거하시는 성령으로 말미암아 네게 부탁한 아름다운 것을 지키라..... 또 네가 많은 증인 앞에서 내게 들은 바를 또한 다른 사람들을 가르칠 수 있는 충성된 사람들에게 부탁하라.”(딤후 1:13-14; 2:2)

마지막으로, 많은 과테말라 사람들의 구원(육체·정신·영혼)과 과테말라의 전체적인 복지를 위해 일해야 하는 우리의 사명을 이행하는 데 있어, 용기를 얻기 위해서 우리나라에 왔던 개신교 개척자들이 우리에게 보여 준 것처럼 종으로서 사람들에게 봉사하는 정신의 모범을 따르는 것이 우리에게 필요할 것이다.

제13장

사회적 의식에 대한 복음주의자들의 각성

라틴 아메리카 대부분의 복음주의자들의 사회적 고립은 혁명적 상황의 빛 안에서, 그리고 에큐메니칼적 개신교와 신 가톨릭주의가 사회적 책임에 대해 강력하게 주장하고 세계의 많은 복음주의 지도자들이 사회적 관심을 갖는 상황 아래서 그 어느 때보다 분명하게 드러나게 되었다. 그러나 우리 시대의 도전으로 인해서, 이제 라틴 아메리카 안에서도 우리 복음주의자들의 사회적 의식의 각성이라고 불릴 수 있는 현상을 목도하고 있는 중이다.

이 장의 목표는 현대 신학사상 속에서 사회적 책임의 의미, 성경의 증언, 복음주의의 사회적 고립의 원인, 세계 복음주의 진영 안에서의 사회적 관심에 대한 신학의 발전, 그리고 이러한 신학적 경향과 라틴 아메리카 복음주의자들의 상호작용에 관해서 논하는 것이다.

1. 사회적 책임의 의미

옛 세대에 속하는 우리 라틴 아메리카 복음주의 사람들은 우리의 사회적 고립에 대한 비판에 대하여 통상적으로 우리가 교육·보건 그리고 개발의 영역들에서 사회적 사업을 해 왔다는 것을 언급함으로써 답변해 왔다. 우리는 또한

복음의 선포를 통해 주 예수 그리스도로 말미암아 그들의 삶과 일에 있어 완전히 변화된 삶을 살게 된 사람들을 만들어 냄으로써 사회 안에 긍정적인 결과들을 창출해 왔다는 것을 주장해 왔다. 이러한 것들과 복음이 우리 사회에 가져온 다른 축복들을 부인하지는 않지만, 이것은 어떤 개신교 지도자들에게 완전히 만족할 만한 답변이 아니다. 왜냐하면 다른 어떤 이유들보다 그들은 신약성경의 복음이 단지 개인주의적이고 내세 지향적인 메시지만은 아니라고 이해하기 때문이다. 그들은 인간을 사회적 존재, 물질적·신체적·영적인 필요를 가진 존재로 간주하고 있으며, 또한 우리 복음주의적 노력에 의해서 어떤 커다란 사회적 변화가 산출되고 있지 못함을 지적한다. 이것은 심지어 복음주의 교회가 폭발적인 성장을 경험하고 있는 국가들에서도 그렇다. 이러한 사회적 분석에 따르면, 대부분의 복음주의자들은 그들의 성경에 대한 개인주의적 접근방식 때문에, 그리고 정치적 중립을 취하고 있다는 생각 때문에 의식적으로 또는 무의식적으로 현상유지에 기여해 왔다.

더구나 이제는 '사회지원' 이나 '봉사'로서의 사회적 책임과 경제·정치 구조를 변혁시키기 위한 '사회행동' 으로서의 사회적 책임 사이에 구분이 생겼다.¹⁾ 사회지원은 단지 우리의 저발전의 '결과들' 만을 다루고 있는 반면 사회적·정치적 행동은 우리 사회 문제들의 '원인들' 을 다루려는 진지한 시도라고 말하고 있다. 이러한 관점에서 문맹퇴치, 초등학교와 중·고등학교 수준에서의 교육적 노력, 의료 지원, 도시와 농촌 지역에서의 모든 종합적인 프로젝트들, 그리고 사람들의 경제적·사회적 상황을 개선시키려는 다른 사역들은 그 자체로는 좋은 것이지만, 결과적으로 그것들이 우리 사회적 문제들의 진정한 원인들을 다루고 있지 않기에 사회변혁의 길로 이르기에는 충분치가 못하다는 것이다. 비판자들은 일종의 고통을 누그러뜨리는 것 이상의 것, 즉 우리는 일종의 급격한 사회변혁을 절대적으로 필요로 하고 있다고 주장한다.

수천만의 라틴 아메리카 사람들이 극단적인 빈곤 상태에 있다는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 거대한 도시들의 슬럼 지역들과 시골 지역에서 것처럼

많은 사람들이 비인간적 상황에서 살아가고 있는 모습을 본다는 것은 슬픈 일이다. 거의 500년 동안의 사회적 불의는 우리 사회문제들에 대한 해결책을 가지고 있다고 주장하는 외국 이데올로기들을 위한 비옥한 토양을 마련해 놓았다. 이러한 이데올로기들과 한 특정한 종류의 기독교 사이의 대화는 복음의 이름으로 과격하고 심지어 폭력적인 사회변혁을 용인하는 결과를 가져왔다. 정치적 좌익의 신학은 오늘날 라틴 아메리카 복음주의 교회에 있어 가장 커다란 도전들 중 하나이다.

한편 우리들 중 어떤 복음주의 지도자들은 교회가 지역 회중들 밖에 있는, 물질적으로 또는 신체적으로 필요가 있는 사람들을 돕는 데 진정으로 개입해야만 하는지를 가지고 아직도 토론을 벌이고 있다. 그들은 교회의 선교가 복음을 말로 전달하는 것으로 제한을 두어야 하는지, 아니면 믿지 않는 자들의 유익을 위해 '선한 사업들' 을 포함시켜야만 하는지를 질문하고 있다. 물론 이러한 토의는 마태복음 5장 13-16절, 갈라디아서 6장 10절, 로마서 12장 20절의 성경 구절들을 대충 읽어보기만 해도 불필요한 것이다. '사회지원' 에 관한 토론보다 더욱 중요한 것은 기독교적 사회적 책임이란 교회가 사회의 경제·정치 구조들의 급격한 변혁에 개입하는 것을 의미한다고 주장하는 교회 일각의 다른 지도자들이 있다는 사실에 진지한 관심을 보이는 것이다.

2. 성경의 증언

이 장에서 우리는 기본적으로 교회의 선교를 다루고 있는데, 사회적 책임에 관하여 우리는 하나님 말씀의 가르침을 받아야만 한다.

1) 구약성경의 증언

구약성경의 계시는 전인(全人)을 다루고 있어서, 그 사람의 신체적·물질적 필요들을 간과하거나 사회에서 고립시키지 않는다. 심지어 아담과 이브는 타락 이전에도 다양한 책임들을 가지고 있었다. 그들은 문화명령(cultural

1) *The Grand Rapids Report on Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment*(Exeter, England: Paternoster, 1982), pp. 43-44.

mandate)에 순종하는 가운데 인간 가족과 사회를 위한 기초를 놓으면서 서로를 돌아보아야만 했다.

구약성경의 신정(神政, theocracy) 아래서 한 인간은 영적·육체적인 존재로, 그리고 가족과 부족, 국가와 인류 전체와 관계를 맺고 있는 존재로 간주되었다. 이스라엘 사람들에게 그들의 종교는 개개인의 인격 및 사회 관계에 관련된 모든 요소들과 연관이 있었다. 이방 민족들은 인간 삶의 다른 상황들을 위한 다른 신들을 가지고 있었다. 그런데 그러한 신들은 실제적으로 그들을 예배하는 사람들의 어떠한 필요도 채워 줄 능력이 없었다. 이스라엘 사람들은 한 분 하나님—유일하고 참되며 살아 계신 하나님—을 가지고 있었는데, 그는 그 백성의 모든 필요를 채워 줄 권능을 가지고 계신 한편 그들로부터 모든 것을 요구할 권리를 갖고 계신 분이였다.

이스라엘에게 있어서 여호와와의 충만한 축복은 영적·신체적·물질적 복지를 누리는 것을 의미했다. 메시아에 대한 소망은 그 모든 것들의 회복을 포함했다(렘 31:12; 겔 34:24-27; 욥 2:21-27; 암 9:13-14; 행 3:21; 롬 8:20-23).

이러한 새로운 시대에 대한 기대와 율법에의 순종 가운데 이스라엘 사람들은 하나님을 공경하고 그 동료 인간들과의 관계 속에서 사랑과 정의의 원리를 따라 살아야 할 책임이 있었다. 율법은 선택된 백성의 사회적 책임을 매우 상세히 다룬다. 예를 들어 과부와 고아들 그리고 이스라엘 땅에 살고 있던 외국인들에 대해 언급한다.

영적·도덕적 타락의 시대에 선지자들은 우상숭배와 배교(背敎), 여호와께 대한 백성들의 반역과 더불어 동료 인간들에 대한 불의를 규탄했다. 선지자적 공박은 개인적인 죄악과 사회적 죄악 둘 다와 관련이 있었다. 그것은 일반 백성들의 범죄와 지배계층—왕·왕족·제사장들—의 부정에 대한 통렬한 비판이었다. 그 나라의 전체 삶이 거룩한 심판 아래 놓여 있었다. 이스라엘 안에는 영적 생활과 사회적 책임 사이에 이분법이 존재하지 않았다.

2) 신약성경의 증언

신약성경의 백성들에게도 또한 영적 생활과 사회적 책임 사이에 이러한 이

분법이 존재하지 않았다. 실제로 하나님 아들의 성육신과 사역, 성령의 강림, 그리고 오순절(Pentecost) 날 교회의 탄생(행 2)에 의해 새로운 시대가 시작되었음에도 불구하고 구약성경과 신약성경 사이에는 여러 면에서 연속성이 있다. 하나님의 기록된 계시의 양대 주요한 부분의 통일된 요소들 중 하나는 전인(全人)에 대한 강조와 하나님 백성의 사회적 책임에 관한 것이다.

주 예수님은 인간성에 대한 균형 있는 관점을 지니고 계셨다. 그는 그의 관점을 인간들의 신체적·물질적·사회적 필요들을 간과하거나 더군다나 무시하는 정도로 영적으로 만들지(spiritualize) 않으셨다. 그분의 가르침은 인간관계 속에서 정의를 실천하는 것과 많은 부분 관련이 있다(마 5-7). 그분은 사람을 사회에서 고립된 존재로서가 아니라 그 곳에 깊이 몰입된 존재로 보셨다.

그분은 사람들의 영적·신체적·물질적 필요에 관하여 진심으로 관심을 가지셨다. 마태복음 6장 9-13절에 있는 그분의 기도는 이러한 관심의 아름다운 예이다. 우리는 그분으로부터 하늘 아버지께 우리의 일용할 양식을 구할 것을 가르침 받고 있다. 그분의 기적들은 그분의 왕 되심(kingship)에 대한 징표요 보증들이기도 하지만, 또한 그분이 우리를 긍휼히 여기고 계신다는 것에 관한 실제적인 증거들이다. 그분은 가르침과 설교에 초점을 맞춘 지상사역을 하셨지만 또한 모든 사람들의 신체적 필요들을 위해서도 사역하셨다. 그는 자신의 사회적 행동을 그의 제자들 그룹이나 이스라엘 사람들 안으로 국한시키지 않으셨다. 그분은 사마리아인 문둥병자와 페니키아 여인에게도 자비를 보이셨다. 이런 의미에서 사회적 행동은 그분의 사역의 중요한 한 부분이였다. 그분은 사회적 행동과 복음전도가 분리된 것으로 보지 않으셨다. 동시에 필요가 있는 사람들을 단지 회심시켜 개종자들로 만들려는 방편으로 돕지 않으셨다. 오히려 그는 커다란 기적을 보고 이기적인 목적으로 그를 따르는 사람들을 비난 하셨다(요 6:26-27).

사도들의 교회는 진정한 기독교적 사랑의 결과로서 매우 자발적으로 사회적 행동에 몰입했다(행 2:43-47; 4:32-37; 11:26-30). 아무도 새로 탄생한 공동체의 유익을 위해 물질적 소유를 포기하도록 강요받지 않았다(행 5:3-4). 아무도 사회적 행동의 프로그램에 참여하라고 강요받지 않았다. 거기에는 처음에 어떠한 프로그램도 없었던 듯이 보인다. 믿는 사람들은 박애주의 운동이

나 정치적 정당으로 조직된 것이 아니었다. 그러나 서로를 돕고 과부들과 고아들 그리고 심지어 기독교 회중 밖에 있는 사람들에게 관심을 갖는 것은 그들에게 자연스러운 것이었다. 바울은 말하기를 그리스도인들은 그들의 원수들조차 먹여야 한다고 말하고 있다(롬 12:20-21). 그리고 갈라디아 교회 교인들에게 선한 일을 계속 하라고 권면하면서 특별히 “신앙의 권속들에게” 하라고 말하는데(갈 6:10), 이것은 우리로 하여금 갈라디아 교인들이 또한 하나님 가족 밖에 있는 사람들을 돕는 책임이 있다는 것(“우리는 모든 이들에게 선을 행해야 한다”)을 이해하도록 이끌고 있다.

야고보는 진정한 경건은 우리 혀를 절제하고 어려운 중에 있는 고아와 과부들을 방문하며, 우리들을 이 세상으로부터 도덕적으로 깨끗하게 지키는 것을 의미한다고 가르치고 있다(약 1:26-27). 진정한 구원하는 믿음은 행위로 나타나야만 한다(약 2:14-26). 교회의 아주 시초부터 그리스도인들은 과부들을 돌보았다(행 6). 디모테전서 5장에 따르면, 이것은 오랜 세월이 지난 후에도 여전히 교회가 실천하던 사항이었다. 사도 시대의 끝 무렵에 요한은 사랑하는 제자들에게 사랑은 물질적인 것을 다른 형제들과 나누는 것으로 표현된다고 가르치고 있다(요일 3:17).

유대인들과 이방인들이 여자들을 무시하고 그들의 기본적인 인권을 무시하는 것, 노예제도의 문제, 국가 권위와 관련된 그리스도인의 태도와 같은 사회적 이슈들에 관해서 신약성경은 제자들에게 매일의 삶의 행동을 위한 어떤 원리들을 가르치고 있으며, 당시로 보아서 혁명적이라고 할 수 있는 생각들을 선포하고 있다. 어떤 예들은 창조와 구속의 기반에서 인간 삶에 대하여 커다란 가치를 부여하고 있다(마 6:25-34; 눅 12:22-31:1; 고전 6:19-20; 벧전 3:7). 인간 자유에 대한 높은 견해(요 8:31-36), 하나님의 형상대로 창조되었기 때문에 모든 인간이 존엄하다는 생각(약 3:9), 노동의 신성함과 규범(엡 4:28; 6:5-9; 살전 4:12; 살후 3:10), 그리스도 안에는 유대인과 이방인, 노예와 자유인, 남자와 여자 사이에 차이가 없다는 주장(갈 3:28), 인종·문화·사회계급·성에 근거한 차별 없음, 모든 인간을 향한 하나님의 이상은 속박이 아니라 자유라는 암시(고전 7:20-24; 몬), 이 세상의 통치자들 위에 있는 그분의 통치권(요 19:11; 계 11:15)을 포함하여 그분의 모든 창조세계 위에 통치하는 그리스도의

주재권(마 28:18; 행 2:29-36; 빌 2:5-11). 신약성경에는 황제를 신성화할 여지가 존재하지 않는다. 가이사사 아니라 나사렛 예수가 주님(Kurios)이요, 왕의 왕, 주의 주로 선포되고 있다.

예수님과 그분의 제자들은 청중들의 마음과 생각 가운데 세상의 모든 사람들을 위한 진정한 자유의 강력한 씨앗을 심었다. 인간의 가장 깊숙한 부분에서 죄악된 것들이 나오고 있다(막 7:14-23). 결과적으로 사람들은 다른 동료 인간들을 해방하기 위해 노력하기 전에 무엇보다 마음 안에 있는 자신들의 죄악들로부터 해방되어야만 한다. 그 혁명은 자신들 마음 깊숙한 내부로부터 시작되어야만 한다(요 3:3-13; 8:36; 고후 5:17).

복음은 개인과 사회를 변혁시키는 하나님의 능력이다. 신약성경은 메시아가 이 세상에 완전한 갱신을 가져올 것에 대해 또한 가르치고 있다(롬 8:18-25). 그러나 변화를 위한 교회의 전략은 인간의 혁명전략과는 달라야만 한다. 예수님과 그의 사도들은 로마 제국을 전복하고 노예 소유자들과 가난한 자들을 압제하는 사람들을 없애 버리고자 피의 봉기를 추진하지 않으셨다. 그들이 제국의 군대와 더불어 싸울 것을 사람들에게 촉구했다면 기독교는 파괴되었을 것이고, 단지 제국에 대항하여 일어나 실패로 돌아갔던 하나의 폭력적인 반란으로 기억되었을 것이다. 만군의 주님이시며 하늘 군대들의 대장이신 그분은 일종의 폭력적 혁명운동을 이끌고자 이 땅 위에 그의 교회를 불러모으시는 것이 아니다. 그분의 선교명령은 성령의 능력 안에서 모든 것을 변화시킬 수 있는 그리스도의 메시지를 전달함으로써 세상을 바꿀 제자들을 만들라는 것이다.

신약성경의 빛에 비추어 교회의 사명은 무엇보다 사회적 갈등들이 일어나고 있는 그 현장 속에 존재하는 것 그 자체라고 결론지을 수 있다. 그러나 교회에 그 대가가 무엇이 되든지 간에 자신들이 세상에 속해 있지 않았고 하늘 아버지께서는 그들을 악으로부터 지키실 수 있다는 것을 기억(요 17)하면서 언제나 기독교적 정체성을 유지해야만 한다.

둘째로, 교회는 ‘하나님의 뜻을 전부’ 충실하게 선포해야만 한다(행 20:27). 복음을 선포한다는 것은 ‘천국에 가기 위해 당신이 알아야 할 다섯 가지 사항들’과 같은 것보다 훨씬 이상의 것을 주는 것이다. 회개를 강조하는 것은 필수적이다. 하지만 우리는 하나님의 거룩하심과 의로우심에 대항하는 심각한 공

격으로서의 죄(시 51)에 대한 분명하고 구체적인 지적 없이 진정한 회개를 촉구할 수 없다. 죄는 우리가 하나님 및 우리 동료 인간들과 가졌던 교제를 파괴하고 황폐케 만드는 마귀적 능력이다. 우리가 인간들에게 죄악을 범할 때 우리는 하나님께 죄악을 행하는 것이다. 또한 우리는 이러한 죄에 대한 지적을 함에 있어서 가난한 자들의 죄악들이나 개인적이고 사적인 죄들만을 짚고 넘어가는 것으로 제한해서는 안 된다. 세계의 다른 지역들과 마찬가지로 우리 라틴 국가들 안에도 죄는 단지 사적인 것일 뿐 아니라 사회적인 것이다. 개개인 죄인들은 하나님의 심판을 초래하는 악한 사회적 구조들을 만들어 왔다. 사회정의에 대해 하나님이 요청하시는 회개는 그러한 구조가 있게 만들었거나 가동되도록 하는데 책임이 있는 사람들의 경우에 있어서 역시 피할 수 없는 것이다.

세례 요한은 백성들과 종교 지도자들, 군인들과 헤롯왕에게 회개할 것을 설교했다(눅 3). 주 예수 그리스도께서도 그 공적 사역의 아주 시초부터(마 4:17), 그리고 십자가의 죽음을 앞두고 여러 번(마 12:41; 눅 5:32; 13:1-5; 15:7, 10; 17:3) 사람들이 회개하여 자신들의 죄악에서 떠날 것을 촉구하셨다. 부활하신 후에는 그의 제자들을 보내어 예루살렘으로부터 시작하여 모든 족속들에게 그의 이름으로 회개와 용서의 메시지를 선포하라고 하셨다(눅 24:47). 시몬 베드로는 오순절 날에 유대인들에게 회개를 요청하였다(행 2:38). 후에 그는 유대 백성들과 지도자들에게 다음과 같이 말했다. “회개하고 하나님께 돌이켜 너희 죄 없이 함을 받으라”(행 3:19). 그들은 자신들의 반역을 회개해야만 했다. 사도 바울은 아테네의 철학자들에게 회개할 것을 설교하였다(행 17). 그들은 자신들이 지혜롭다고 믿었지만 실제로 하나님 보시기에는 어리석은 사람들이었다(롬 1:22). 그들의 지적 교만은 주님을 받아들이지 못하도록 만들었다. 거룩한 심판을 피하기 위해 그들은 자신들의 죄를 회개해야만 했다.

복음을 전한다는 것은 성경적·신학적 정보를 주는 것 훨씬 이상의 것이다. 그것은 ‘멋진 종교적 쇼’를 즐기기 원하는 청중들을 즐겁게 하는 것, 또는 그들이 몹시 듣고 싶어하는 것을 말해 주는 설교자의 메시지를 듣는 것(딤후 4:3) 훨씬 이상의 것이다. 사람들은 그리스도의 요청에 직면해야만 하며 복음에 응답하여 결단하도록 촉구되어야만 한다.

셋째, 교회는 사명을 완수하기 위해 성령의 능력 안에서 복음대로 살아야만

한다. 세상은 복음을 들어야만 할 뿐 아니라 또한 그리스도인이라고 고백하는 사람들의 행동 속에서 그것을 ‘보아야만’ 한다. 교회는 그 속에서 하나님의 왕국의 징조들—사랑·기쁨·정의·평화 그리고 성령의 능력—이 나타나는 공동체가 되라고 부름 받았다.

복음대로 산다는 것은 우리 동료 인간들, 특히 영적·물질적으로 궁핍한 가운데 있는 이 땅의 가난한 자들에게 매우 특별한 방법으로 봉사한다는 것을 의미한다. 교회를 향한 하나님의 청사진은 인간적 기준과 이상에 따른 거대하고 부유하며 권세 있는 기관이 되는 것이 아니다. 교회의 사명은 사람들을 이용하거나 목자장(牧者長)이신 주님이 결코 허락한 일이 없는 지도력을 행사하는 것이 아니다. 비길 데 없는 종으로서 주 예수 그리스도는 겸손과 사랑의 정신 가운데 섬기는 최고의 모범을 우리에게 보여 주셨다.

교회의 사명은 사회 안에 존재하며 성육신하신 로고스가 하셨던 것처럼 사람들과 함께 살면서 주님께 영광을 돌리는 것이다. 교회의 사명은 세상의 소금과 빛으로서 복음에 순종하여 삶으로 주님께 영광을 돌리는 것이다. 또한 ‘선한 일’을 행하되 특히 가장 가난한 사람들의 유익을 위하여 그렇게 하고, 또한 ‘선한 일’이란 하나님의 영광을 위하여 지금 여기에서 보다 나은 인간적인 삶을 만들기 위해 우리가 할 수 있는 모든 것이 될 수 있음을 기억하면서 일하여야 한다.

3. 성경 시대 이후의 그리스도인들의 사회적 책임

속(續) 사도들과 교부들은 그 당시의 교회 지도자들이 하나님의 백성들에게 병든 자와 가난한 자들에 관하여 관심을 가질 것을 격려했다고 증언하고 있다.²⁾

여러 세기가 흘러가면서 그리스도인들은 자신들의 사회적 책임이 다양한

2) 예를 들어 The First Epistle of Clement of Rome to the Corinthians, The Epistle of Barnabas, The Epostles of Ignatius, The Shepherd of Hermas, The Teaching of the Twelve Apostles, The First Apology of Justin.

차원을 가지고 있음을 느꼈고 사회문제들을 해결하기 위해 여러 가지 방법으로 개입하였다. 중세 시대에 이르러서는 로마 가톨릭 교회가 믿음과 선행으로 구원받는다든 신인 협력적(synergistic) 교리를 가르침으로 말미암아 믿음과 선행에 대한 교리의 심각한 왜곡이 일어나게 되었다. 그럼에도 불구하고 사회적 책임에 대한 동기야 어찌 되었든지, 가난한 사람들을 위해 많은 선한 일이 행해졌다는 것을 우리는 부인할 수 없다. 특별히 수도회들을 통해 기독교의 이름으로 그런 일들이 이루어졌다.

오직 믿음으로 의롭다 함을 받는다는 교리를 강조하면서 종교 개혁자들은 로마주의에 반대하여, 선행은 구원의 결과이지 그것의 근원이나 근거가 될 수 없음을 선포했다. 이러한 가르침은 당시로서는 혁명적인 것이었다. 로마는 종교 개혁자들이 선행을 빼 버린 복음을 선포함으로써 온갖 종류의 도덕적 악행에 문을 열어 놓았다고 말하면서 역공(反攻)을 하였다. 이러한 공격은 물론 정당치 못한 것이었다.

역사는 개신교가 일반적으로 서구사회 안에 심오한 변혁들을 창출한 역동적인 운동이 되었다고 말해 준다. 개신교가 우리 문명에 미친 강력한 영향에 관해 말하는 것은 진부한 일이다. 우리는 재세례파 교인들, 감리교인들, 그리고 다른 개신교 그룹들의 사회적 관심이 단지 자선사업뿐 아니라 사회를 변화시키기 위한 사회적 행동에도 간여하였음을 언급할 수 있다. 요한 웨슬리(John Wesley)의 경우는 전도와 사회적 행동 사이에 이분법이 존재하지 않았다. 윌리엄 윌버포스(William Wilberforce)에게는 기독교 신앙과 그의 영국 의회 안에서의 사회적 책임 사이에 이분법이 없었다. 오히려 그리스도인이었기 때문에 그는 대영제국 안의 노예제도와 대항하여 싸우는 회피할 수 없는 의무감을 느꼈던 것이다. 한 가톨릭 신학자는 위대한 복음주의 학자인 웨스코트(B. F. Wescott)가 심지어 그의 나라의 노동분쟁에 중재자 역할을 했다고 말한다. 그는 사회문제들에 깊은 관심을 가졌고 기독교의 사회적 측면에 관한 글을 썼다(1887).³⁾ 분명히 그에게는 기독교 학자로서의 임무수행과 사회적 책임 사

이에 분리가 없었다.

18세기 말의 윌리엄 케리(William Carey) 시대로부터 시작된 현대 개신교 선교운동은 사회적 관심이 결여되어 있지 않았다. 라틴 아메리카 안에도 아르헨티나와 다른 남미 국가들에서 대영제국 성서공회의 직원으로 일했던 디에고 톰슨(Diego Thomson)과 같은 몇몇 선교사들이 있었다. 그는 아르헨티나에 1818년에 도착했다. 그의 주된 책임은 성경을 배포하는 일이었지만, 그는 또한 사회의 유익을 위하여 새로운 교육방법을 가르치는 데도 헌신했다. 사회발전을 위한 그의 공헌은 크게 인정받아, 아르헨티나 정부는 그에게 명예 시민권을 수여했다.

4. 미국 복음주의 안에 일어난 대반전

미국 건국의 아버지들은 자신들의 기독교 신앙 위에 근거한 사회를 건설하고자 미국으로 건너왔다. 그들 개신교 지도자들은 자신들의 신앙과 사회적 책임을 이분법적으로 보지 않았다. 개신교는 미국 문화를 형성하는 데 있어 커다란 영향력을 행사했다. 개개인 그리스도인과 기관으로서의 교회가 사회적 이슈들을 논의하고 사회문제들을 해결하는 데 참여하는 것은 자연스러운 것이었다. 한편 그 후에 많은 개신교인들은 그들이 해야만 했던 사회적 책임을 떠맡지 않았다는 것은 부인할 수 없는 사실이다.

조지 마스든(George M. Marsden)은 “사회적 관심은 다음 중 하나 혹은 둘 다를 강조할 수 있다.”고 말한다. (1) 사회의 복지, 특히 가난하고 압제당하는 자들의 복지를 증진시키기 위한 정치적 수단들 (2) 이러한 필요들을 채우기 위해 개인적 자선에 의존하는 것.⁴⁾ 그는 다음과 같이 덧붙이고 있다.

남북전쟁 이전 시대에도 많은 복음주의자들이 사회적 관심을 그다지 보이지 않

3) Jose Ma. Gomez-Heras, *Teologia Protestant* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972), pp. 246-47.

4) George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*(Oxford University, 1980), p. 86.

았다. 그런가 하면 다른 이들은 두 가지 다를 강조했다. 연이은 변화가 두 단계에 걸쳐 발생했다. 1865년부터 대략 1900년까지 복음주의 부흥사들 사이에서 정치적 행동에 관한 관심이 비록 사라진 것은 아닐지라도 감소했다..... 정치적 관심이 줄어들..... 그 자체는 사회적 관심에 있어 '대반전'(Great Reversal)을 의미하지 않았다..... 그러한 '대반전'은 대략 1900년부터 1930년 사이, 모든 종류의 진보적인 사회적 관심이 정치적인 것이든 사적인 것이든 복음주의 부흥사들 사이에서 의심을 받고 매우 하찮은 역할로 취급되기 시작했을 때 일어났다.⁵⁾

그러한 '반전'의 원인들은 그 당시 미국의 사회적·교회적 상황을 연구하는 사람들에게는 매우 흥미로운 토론 주제들이다.

복음주의와 사회책임 간의 관계(Grand Rapids, Michigan, 1982)에 대해 신학회의에서 낭독한 역사와 종말에 관한 복음주의적 관점이라는 연구 논문에서, 피터 쿠스미크(Peter Kuzmic) 박사는 “전 천년주의(Premillennialism) 특히 다양한 세대주의적 전 천년설(前千年說)이 사회적 태도에 있어 부정적인 영향을 미쳤다는 결론에 이르렀다.”⁶⁾고 한 티모시 웨버(Timothy Weber)에 동의하고 있다. 다른 말로 하면, 전 천년주의는 '대반전'과 긴밀한 연관이 있다. 다른 저자들도 동일한 결론에 이른다. 전 천년주의가 전 세계에 걸쳐 현대 복음주의 안에서 활용되고 남용되어 왔음은 부인될 수 없다. 이 종말론적 견해가 그 비판자들에 의해 비판적·운명론적 그리고 지나치게 미래주의적이라고 묘사되었다는 것은 이상한 일이 아니다. 동시에 그들은 전 천년주의 운동이 가지고 있는 강력한 전도와 세계선교의 비전에 대한 강조를 인정하고 있다. 하지만 그들은 물론 전 천년주의의 확산이 “왜 것처럼 많은 제3세계 국가들의 복음주의 기독교가 서구 사회에서와 동일하거나 비슷한 이분법적 사고와 왜곡에 시달리고 있는지 설명해 주고 있다.”고 덧붙인다.⁷⁾

5) Ibid.

6) Peter Kuzmic, “History and Eschatology: Evangelical Views,” in *In Word and Deed*, ed. Bruce J. Nicholls(Australia: Paternoster, 1985), p. 144.

7) Ibid., p. 147.

그렇게 많은 교사들과 설교자들이 사용하여 온 전 천년주의 종말론을 어떤 방식으로든 정당화시키고자 하는 의도 없이, 사회책임과 사회적 악의 원인들을 뿌리뽑고자 하는 노력의 견지에서 볼 때, 다른 종말론적 견해들에도 역시 사회적 관심이 결여되어 있다고 말하는 것이 필요하다. 어떤 학자도 미국 안의 노예제도 옹호자들은 모두 전 천년주의자들이었다고 말하지 않을 것이다. 라틴 아메리카에서 400년이 넘는 세월 동안 압제자들의 편에 섰던 교회는 전 천년주의가 아니라 무(無) 천년주의(amillenarian)를 추종하던 교회였다. 이 교회가 거의 5세기 이전부터 라틴 아메리카 국가들에 자리잡은 불의한 사회구조에 큰 책임이 있다. 40년 전 로마 가톨릭 교회에 속해 있던 우리 세대들은 이 대륙에 만연해 있는 사회불의가 식민주의 시대로부터 연유되었다는 사실을 인식하지 못하고 있었다. 우리는 교회가 바로 그 왕국이라고 인식하고 있었다. 하지만 우리가 보았던 그 왕국은 하나님의 왕국이 아니었을 뿐더러, 더더군다나 비인간적 상황 속에 살아가는 민중들의 왕국이 아닌 부유한 가문들과 성직자들의 왕국이었다.

우리는 전 천년주의가 미국 복음주의 안에서의 '대반전'과 관련이 있고 우리 제3세계 사람들은 그러한 성경해석의 틀을 전수 받아 사용하고 남용해 왔음을 기탄없이 인정한다. 우리의 종말론적 견해에 있어 필요한 수정들을 가하는 가운데, 우리의 문제들을 인식하고 우리 집안 내부를 정리하는 것은 우리의 책임이다. 널리 유포되어 있는 세대주의적 전 천년주의에 대한 많은 비판들은 건전한 것이나, 그 중 어떤 것들은 여전히 지나치게 모든 견해들을 일반화하고 있다. 그것들은 우리들 중 많은 사람들이 구시대의 전 천년주의 작가들과 설교자들의 지나친 견해들을 거부하고 있다는 사실에 대하여 충분히 강조하고 있지 않다. 라틴 아메리카의 혁명적 상황 속에서 우리들은 그 근거가 성경적이고도 우리 백성들에게 연관성이 있는 신학을 하려고 시도하고 있다.

미국 복음주의에 관한 연구가들은 전 천년주의 이외의 다른 '대반전'의 원인들을 보고 있다. 예를 들어, 특히 20세기 처음 30년 동안에 경건주의는 많은 미국 복음주의자들이 사회문제들에 대해 무관심하고 사회행동으로부터 물러나도록 하는 데 기여한 요소들 중 하나로 언급되고 있다. 조지 마스든(George M. Marsden)은 A. J. 고든(Gordon), A. C. 디슨(Dixon), 제임스 M. 그레이

(Gray)와 다른 탁월한 복음주의 지도자들이 “복음주의적 경건주의가 기독교에 대한 보다 ‘사적’인 견해로 이전해 가던” 시기가 이르렀을 때에도 사회적 이슈들에 관심을 가지고 있었고, 가난한 자들 사이에서의 사회사업을 지지했다는 사실을 보고 있다.⁸⁾ 마스든은 비록 그 두 가지 운동들이 ‘반전’에 기여한 원인들이었음’에도 불구하고, ‘대반전’의 기본적인 원인들은 “단순히 새로운 세대주의나 경건주의 견해의 발흥보다 더 광범위한” 것으로 보인다는 것을 인정하고 있다.⁹⁾

1900년부터 1940년 사이 라틴 아메리카에 왔던 많은 미국 선교사들은 천년주의적 종말관과 경건주의적 관점을 가지고 있었고, 다른 교회 공동체나 사회 일반에 대해서 기본적으로 분리주의적 입장을 가지고 있었다. 우리나라들의 ‘신앙 선교단체’ (faith mission)들의 주요한 특징들 중 하나는 일반적으로 말해서 사회적 책임을 마지못해 받아들이는 것이었다. 그들은 대부분 미국 복음주의 ‘대반전’의 산물이었다.

우리 라틴 아메리카 국가들의 문화적·사회적 상황은 그 미국 개척 선교사들의 분리주의적 태도를 강화시켰다. 외국인들로서 그리고 로마 가톨릭주의에 의해 지배받고 있는 나라들 안에 존재하는 소수 복음주의 교회의 회원들로서, 그들은 사회 문제들과 관련하여 매우 주의해야만 하였다. 그들에게는 선교지에 남아 계속 사역하기 위해서 다른 선택의 여지가 없었다. 다른 나라들과 마찬가지로 과테말라 안에서도 외국인이나 신부, 목사들이 정치에 참여하는 것은 불법이다. 그러나 정치적 불개입이 심지어 복음주의 교회 안의 일반 교인들에게도 암호가 되어 버렸다. 그들은 자신들의 선교사 스승들을 본받고 있었다. 라틴 아메리카에서 정치는 일종의 위험하고 더러운 게임이다. 따라서 복음주의 지도자들은 어떻게 그리스도인이 주님을 위한 선한 증거를 유지하면서 동시에 정치인이 될 수 있는지를 볼 수 없었다. 감히 정치계로 뛰어든 사람들에게는 교회에서의 추방조치가 적용되었다. 중앙 아메리카의 대부분의 복음주의자들에게 정치적 불개입은 일종의 정치로부터 완전한 고립과 사회적 이슈들에

완전히 무관심한 것을 의미해 왔다. 정치 불개입도 결국은 하나의 정치적 선택이라는 사실을 이해하는 사람들은 극소수였다. 그것은 기존 체제를 묵시적으로 승인하는 정책이다.

오순절주의는 19세기 후반부에 다양한 교파들 사이에서 성장하여 몇 가지 특징을 갖추게 된 미국 경건주의 운동의 산물 내지 부산물이다. 오순절주의 작가인 L. 그랜트 맥클런 2세에 의하면 “아주사 거리의 부흥운동 5년 전에 발생하여 실제적으로 로스앤젤레스의 부흥을 촉진시켰던 사건은 금세기 초에 캔사스 주 토페카 성경학교 안의 학생들 사이에서 시작되었다.”고 한다.¹⁰⁾ 오순절주의는 매우 경건주의적이었다.

라틴 아메리카 복음주의자들의 70 퍼센트 이상이 오순절주의자들과라고 말해진다. 이러한 현상은 우리 대륙에서 가장 가시적인 복음주의 세력은 오순절주의자들과라는 것을 의미한다. 그들의 ‘세상’으로부터의 은거 경향은 널리 알려져 있다. 라틴 아메리카 오순절주의는 ‘대중들의 은신처’ (The Haven of the Masses)¹¹⁾로 간주되고 있다. 오순절주의자들은 자신들의 사회적 소외에 대한 일종의 보상을 새로운 신앙 안에서 발견하고 있다. 따라서 그들은 사회적 이슈들에 대해 무관심해지고 정치 참여에 완강히 반대한다고 말해진다. 본질상 오순절주의는 강력하게 개인주의적(사회적 이슈들에 관해)이고 지극히 감정적이다. 그러나 어떤 종교적 운동 안에서든 그 회원들의 일반적 태도들과는 다른 예외들이 있기 마련이다. 라틴 아메리카 오순절주의 젊은 지도자들 사이에서 변화의 조짐이 엿보이고 있다.

마스든은 다음과 같이 결론을 내린다. “1900년 이후 자유주의적 사회복음에 대한 근본주의의 저항은 ‘대반전’을 이해하는 데 있어 결정적인 요소이다.”¹²⁾ 이것이 라틴 아메리카 안에서 우리 복음주의자들이 사회적 관심을 결여한 것에

8) Narsden, pp. 180-93.

9) Ibid., p. 90.

10) L. Grant McClung, Jr., ed. *Azusa Street and Beyond*(South Plainfield, NJ: Logos, 1986), p. 5.

11) Lalive D'Epainay, *El Refugio de las Masas*(Santiago de Chile: Editorial del Pacifico, 1968). English edition: *Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*(London: Lutterworth, 1969).

12) Marsden, p. 91.

대해 이미 주어진 주요한 역사적·신학적 설명이다. 라틴 아메리카 안에서 복음주의적 선교사역들이 견고해지는 시기가 대부분 미국 안에서 자유주의와 근본주의가 투쟁을 벌이던 시기와 일치한다는 것을 인식한다는 것은 흥미로운 일이다. 그 당시에 사회복음은 인본주의적이고 인간 중심적 개신교의 상징으로 자유주의 신학의 산물로 간주되었다.

중앙 아메리카의 초창기 미국 복음주의 개척 선교사들이 자신들이 사회사업에 개입될 경우에 자유주의의 옳가미에 떨어질지도 모른다는 염려를 했다는 것은 이상한 일이 아니다. 그들은 자신들의 영적 소명에 충성하기를 원했고 또한 그렇게 했다. 그들은 복음을 배반하거나 사회개선에 대해 설교하기를 원치 않았다. 그들의 소망은 인간 진보가 아니라 주님의 재림에 있었다. 그들은 커다란 기관들을 설립하기 위해 시간과 돈, 그리고 인력을 투자하기를 원하지 않았다. 선교지에서 교회성장에는 미미한 성공을 거두는 대신 기관들을 설립하는 데 주요한 노력을 기울였던 몇몇 역사적 개신교 교단들의 경험은 신앙 선교회들과 함께 일하던 개척 선교사들에게 일종의 부정적인 교훈을 주었다.

그들 헌신되고 열정이 넘쳤던 개척자들은 세계 다른 지역의 어떤 선교사들이 남긴 다음과 같은 말을 지지하는 듯이 보였다. “우리는 교육하기 위해서가 아니라 복음을 전하기 위해 선교지에 있다.” 30년도 더 이전에 한 훌륭한 미국 여자 선교사가 과테말라의 반(半)농촌 지역에 있는 기독교 학교에서 교장과 선생으로서 자신의 시간을 바치고 있었다. 어느 날 두 눈에 눈물을 가득히 머금은 채 그녀는 자신의 미국 선교사 동료들이 언제나 그녀가 진짜 선교사역에 참여할 것인지를 묻고 있다고 말했다. 실제로 그 여자 선교사는 중앙 아메리카에서 주님과 그분의 교회를 위해 놀라운 사역을 하고 있었던 것이다. 그 학교의 사역을 통해 많은 아이들이 구원을 받았고, 그들 중 몇 사람은 교회와 사회 속에서 지도자의 위치에 이르게 되었다.

나는 사역 초기에 한 그룹의 과테말라 형제 자매들과 함께 인도주의적인 목적에서 한 기독교 초등학교를 설립하는 데 아주 관심을 갖게 되었다. 내가 복음전도와 사회 참여에 관한 논쟁을 실제적인 차원에서 이해하게 된 것이 바로 그때였다. 물론 나는 그 학교가 아이들을 그리스도께로 인도하는 데도 사용될 수 있다고 말함으로써 우리의 프로젝트를 정당화시킬 수 있었다. 그러나 한 미

국 선교사는 나에게 이렇게 물었다. “당신의 학교에 오게 될 모든 어린이들이 구원을 얻게 될 것이라고 당신은 정말로 믿습니까?” 그때 나는 “당신은 당신의 전도설교를 듣는 모든 사람들이 구원받게 될 것이라고 믿습니까?”라고 답변했다. 마침내 그 학교는 1952년에 설립되었다. 그것은 아직도 존재하고 있으며 많은 아이들이 주님께 의해 구원을 받고 있다.

우리가 ‘행위에 의해’ 구원받지 않는다는 신약성경의 가르침에 대한 개신교의 강조에 대한 오해가 또한 라틴 아메리카에 있어 우리의 사회적 소외의 한 요인이 되고 있다. 오직 믿음에 의해 의롭다 하심을 받는다는 교리는 나의 종교적 확신에 심오한 변화를 일으켰다. 로마 가톨릭 교회는 나 자신의 구원을 위해 열심히 선행을 해야 한다고 나를 격려한 바 있었다. 나는 심판 날을 대비하여 선행을 쌓아야만 했다. 그런데 복음주의 교회에서 신약성경의 메시지를 통해 나는 구원받기 위해 아무것도 할 필요가 없으며 단지 하나님의 선물을 받아들여야 한다는 것을 이해하게 되었다. 선행은 내 인생의 그림에서 빛을 잃게 되었다. 강조는 이제 행위가 아니라 믿음에 놓이게 되었다. 나는 믿어야만 했다. 그것은 행함에 속한 문제가 아니었다.

그러나 나는 우리가 행위에 ‘의해서’ (by) 구원받는 것은 아니지만 선한 행위를 ‘위해서’ (for) 구원받는다고 하는 것을 깨달았어야만 했다는 것을 알지 못했다. 나는 오래된 개신교의 격언, “우리는 오직 믿음으로 의롭다 하심을 받지만, 그 의롭다 하심을 얻게 하는 믿음은 홀로 서 있지 않는다” – 그것은 행위를 창출한다 – 는 것을 알지 못했었다. 말하자면 선행은 나의 생애에 있어 선택적인 것이 되어 버렸던 것이다. 나에게 복음을 전해 주었던 사람들은 사회적 행동에 관심이 없었다. 그래서 나는 선행이란 특별히 피해야 할 어떤 습관들 – 흡연, 음주, 영화관에 가는 것 – 과 같은 것을 의미한다고 이해하였고, 교회에 열심히 출석하고 주님의 사업을 위해 헌금하고 사람들에게 복음에 대하여 말했다. 나는 복음의 사회적 함축에 관하여 볼 수 있도록 도움을 받지 못했다. 무의식적으로 나는 가족의 일원으로서 그리고 국가의 일원으로서의 나의 삶과 그리스도인으로서의 삶을 분리시키고 있었던 것이다.

교회 밖에는 단지 ‘세상’ 만이 존재하고 있었는데, 거기에 나는 잠시 한 번씩 나아가 그리스도를 위해 영혼들을 구원해야만 했던 것이다. 사회에 대한 나의

책임은 영적이고 영원한 구원에 대한 복음을 선포하는 것으로서 그 메시지에 응답하는 사람들이 다른 사람들에게 주 예수 그리스도에 관해 말함으로 사회에 축복이 되기를 기대하고 있었다. 나는 복음으로 회심한 사람들의 숫자가 많아질수록 라틴 아메리카 안에는 더욱 커다란 변화가 일어날 것이라고 들었다. 복음주의 교회가 많은 점에서 사회의 유익을 위한 하나님의 도구가 되었다는 것은 분명하다. 하지만 교회성장 그 자체가 반드시 라틴 아메리카에 있어 복음주의의 사회적 이슈들과 사회적 변혁을 향한 급격한 변화를 의미하는 것은 아니다.

다행스럽게도 이러한 상황이 전 세계적으로 변화하고 있는 중이다. 이 장의 앞에서 이미 언급했듯이, 아직도 교회의 선교가 지역 회중 안과 밖에 있는 가난한 사람들을 위해 선행하는 것을 포함시켜야만 할 것인지를 묻는 복음주의 지도자들이 있다. 하지만 라틴 아메리카 안에서는 사회의 기본적 구조들을 변혁 시킴에 있어서 교회로서 우리가 간여해야 하는지 말아야 하는지가 큰 이슈가 되고 있다. 세계 복음주의 공동체의 지도자들 대부분은 선교적 과제의 한 차원으로서 '사회지원' (social assistance)의 유용성에 관하여는 더 이상 의문을 갖지 않는 것처럼 보인다. 오늘날 가장 큰 도전은 급격한 사회변혁을 창출하기 위한 '정치적 행동' (political action)으로서의 사회책임과 관련한 것이다.

5. 사회적 관심에 대한 복음주의 신학 정립과 실천을 향하여

복음주의자들의 사회적 의식에 대한 각성은 금세기 제2차 세계 대전(1939-1945) 이후 세계가 경험한 변화들에 의해 가속화되었다. 그러한 변화들의 예를 들자면 미국과 소련이 세계의 주요 양대 세력으로 부상한 것, 핵전쟁의 위협, 유럽의 식민지였던 영토들의 신생국가로의 탄생, 인구폭발, 생태계 문제, 저개발 국가의 대중들이 자신들이 살아가고 있는 비인간적 상황에 대해 각성하게 되고 사회정의를 부르짖게 된 것, 과학기술의 놀라운 성취, 현대 통신수단의 결과 다른 문화와 국가 사람들 간에 교류의 증가, 거대 도심(都市)을 향한 사람들의 대규모 이동, 기술관료 계급이라는 새로운 계층에 의해 더욱더 통제되고 이끌리는 사회 속에 살면서 우리 개인의 자유를 상실하게 되는 위험의 상

존, 세계 속에 사회주의 세력의 확산 등이다.

대부분 교계에서는 가난한 나라들의 경제적·사회적 문제들에 대한 가톨릭 교회의 새로운 접근방식, 세계교회협의회(WCC)의 사회적 메시지와 행동, 그리고 세계 여러 곳에서 성경에 근거하여 현대 사회의 도전에 응답하기 위해 신학을 하는 과제에 깊이 개입하고 있는 복음주의의 새로운 세대 지도자들에 의해 매우 특별한 방법으로 자극을 받으며 복음주의자들의 사회적 의식의 각성이 가속화되고 있다.

다음 페이지들에서는 1960-1987년에 이르는 기간 동안 사회적 책임에 관한 복음주의적 선언들에 대해 언급하고자 한다. 그러한 선언들은 초교파적이고 국제적인 차원에서 이루어졌다.

1) 시카고 세계 선교대회(1960년 12월)

시카고 세계 선교대회는 초교파 해외선교연합회(Interdenominational Foreign Mission Association)의 후원으로 개최되었다. 이 대회를 조직한 사람들의 주요한 목표는 전통적인 방법에 따른 복음화를 촉진시키고자 하는 것이었음에도 불구하고, 몇몇 연사들은 이미 세계 많은 사람들의 마음속에 스며들어간 혁명정신에 대해 우려를 표현하면서 교회가 사회적 필요에 응답할 책임이 있음을 역설하였다.

국제 기독학생회(IVF) 선교 총무였던 에릭 화이페(Eric S. Fife)는 학생 세계와 미완성의 과제에 대해 언급하면서 다음과 같이 주장했다.

우리는 지난 세계 대전 이래 커다란 변화들이 세계인들의 마음속에 일어나고 있음을 이해해야만 한다. 그리고 언제나 그러한 변화에 직면하고 있는 이 학생들은 지적으로 자극적인 환경 속에 살아가고 있다. 그들은 오늘날과 이 세대의 도전에 대면해야 한다고 느끼면서 선교부들을 찾아온다. 그들은 인종적·교파적 편견으로부터 자유를 갈구하고 있다. 그들은 주님과 그분의 사업에 대한 열린 마음을 추구한다.¹³⁾

13) Eric S. Fife, "The Student World and the Unfinished Task," in *Facing the*

그 당시 Back to the Bible Broadcast의 선교 책임자였던 크리스찬 바이스(Christian Weiss)는 ‘정부의 나아갈 방향을 지시할 수’ 있을 정도의 높은 학문적 역량을 갖춘 국가적 지도자들을 훈련시켜야 할 ‘그리스도인들의 의무’를 강조하는 데 특별히 관심을 가졌다. 그는 다음과 같이 설명하였다.

최근 아프리카의 여러 나라들을 여행하면서 나는 한 가지 결론에 도달하였다. 거기에 잘 훈련된 일단의 그리스도인들이 존재하여 그 정부들 안에 광범위한 지도력을 행사하는 자리를 차지할 수 있게 되지 않는 한, 차례로 독립을 하고 있는 이들 신생국가들이 영적으로도 소망을 갖는 것은 어려울 것이다..... 단지 초등학교나 성경학교를 졸업한 사람이 그 나라의 의회나 법률 사무소, 또는 병원이나 다른 어떤 전문적인 지도력을 행사할 수 있는 곳에서 자신의 자리를 찾을 것 같지는 않다..... 이러한 신생국가들에 있어서 단과대학이나 종합대학을 졸업한 사람이 지도자나 영향력 있는 사람이 될 것이다. 그들은 자신들의 나라에 나아갈 방향과 목표를 제시할 수 있는 사람들이다. 그들은 우리가 개입하고 있는 바로 그 일을 통제하게 될 정책을 실제로 입안하고 실행할 사람들이다. 그리스도인들이 발휘하는 영향력이 국가적 지도력과 분리된 이러한 신생국가들에게는 어떠한 실재적인 희망도 존재하지 않는다.¹⁴⁾

그 세계 선교대회의 전체 집회 메시지에서 나는 감히 다음과 같이 말했다.

예수님은 가르치시고 설교하셨을 뿐 아니라 치유하셨다. 그는 자신의 메시지에 힘을 싣고 이스라엘 백성들에게 징표를 주기 위해 기적들을 행사하셨다. 하지만 나는 그분의 목적이 오로지 신학적인 데 있지만은 않았다고 믿는다. 그는 또한 자애로운 목적을 가지고 계셨다. 그는 단지 백성들이 자신에 대하여 신뢰를 갖도록 만드는 것 이상의 것을 원하셨다. 그분의 심정에 있던 목표는 그들

Unfinished Task, comp. U. O. Percy(Grand Rapids, MI: Zondervan, 1961), p. 123.

14) G. Christian Weiss, “An Inquiry into the Obligation of Christians,” in *Facing the Unfinished Task*, p. 262.

의 육체적 필요들까지도 도와 주고 채워 주는 것이었다..... 그분은 무리들을 보시고 불쌍히 여기셨다..... 불쌍히 여기는 그리스도의 정신이야말로 진정한 기독교의 중요한 특성 중 하나이다. 우리는 이 정신이 전 세계 선교에 한 진정한 축복이 되어 왔음을 알고 있다. 한편, 사람들의 필요들에 대한 도전에 주어지는 강조에 있어 균형을 가질 필요가 있다. 거기에는 구원의 메시지가 단지 세상의 병들과 가난한 사람들만을 위한 것이라는 인상을 줄 가능성이 있다. 다른 극단은 사회복음에 대한 지나친 두려움 때문에 의료 선교사역이나 모든 인도주의적 사업들에 대한 기회들이 무시될 수 있다.¹⁵⁾

나의 연설이 그리스도인의 사회책임을 나타냄에 있어 사회지원의 한계를 벗어나고 있지 않았음을 주목할 필요가 있다. 그 당시에만 해도 우리는 아직 정치적 행동이 그리스도인의 의무가 될 것인지에 관해 토론하고 있지 않았다.

2) 교회의 세계선교에 대한 휘튼 대회(1966년 4월)

복음주의 해외선교협의회(Evangelical Foreign Missions Association)와 초교파 해외선교연합회의 후원하에 교회의 세계선교에 대한 대회가 1966년 4월 휘튼 대학 캠퍼스에서 개최되었다. 복음주의자들의 사회적 책임에 관련하여 중요한 진전이 있었다. “휘튼 선언문”(Wheaton Declaration)에는 다음과 같은 내용이 있다.

18세기와 19세기의 복음주의자들이 사회적 관심을 주도했었던 반면, 20세기에 이르러 많은 복음주의자들은 성경적 전망을 잃어버리고 그들의 사회와 공동체적 책임에 충분히 관여함이 없이, 단지 개인구원의 복음을 선포하는 데 자신들을 제한시켜 왔다.

신학적 자유주의와 인본주의가 역사적 개신교회들에 잠입하고 ‘사회복음’을 주

15) Emilio A. Nunez, “The Ideal Missionary,” in *Facing the Unfinished Task*, pp. 173-74.

창하했을 때, 사회참여와 복음증거 사이에는 일종의 반정립(antithesis)이 존재한다는 확신이 복음주의자들 사이에 자리잡았다.

그러나 오늘날 복음주의자들은 사람들이 직면하고 있는 커다란 사회문제들에 자신들이 개입해야만 한다는 확신을 점점 더 갖고 있다. 그들은 사람들의 전인적 필요에 관심을 갖고 있는데, 왜냐하면 그들의 주님이 보여 주신 모범이 그렇고, 그분의 강권하시는 사랑이 있기 때문이며, 인간 동료들과 동일시되고자 하는 그들의 정체성 때문에, 그리고 그들의 복음주의 유산이 주는 도전 때문에 그렇다.

복음주의자들은 이러한 사회적 관심을 표명함에 있어 무엇을 해야만 하고 어느 정도까지 해야만 하는가에 관한 지침을 얻기 위해 성경을 의지하되, 개인 구원을 위한 복음 선포의 우선순위를 축소시키지 않는다.

사회적 관심에 관한 결론 가운데서 다음과 같은 내용을 읽을 수 있다.

만민에게 복음을 선포하는 것에 대한 우선성을 주저 없이 재확인하면서, 우리는 다시 한 번 사회정의와 인간복지를 위한 하나님의 관심을 드러낼 것이다.

복음주의 사회적 행동은 가능한 한 어느 곳에서든 예수 그리스도를 말로 증거하는 것을 포함할 것이다.

복음주의 사회적 행동은 낭비적이고 불필요한 경쟁을 피해야만 한다.

우리는 모든 복음주의자들이 전 세계에서 인종적 평등, 인간 자유, 그리고 모든 형태의 사회 의를 위해 공개적이고도 확고히 서기를 촉구한다.¹⁶⁾

16) *The Wheaton Declaration, 1966, in The Church's Worldwide Mission*, ed., Harold Lindsell(Waco, TX: Word, 1966), pp. 234-35.

“휘튼 선언문”은 이러한 결론들에서 ‘사회지원’으로 그 한계를 정하지 않았다. 복음주의적 행동은 인종차별과 같은 사회악과 모든 종류의 사회불의에 대항할 것을 촉구받았다. 어떤 사람들은 사회적 행동에 대한 이러한 강조가 2/3 세계로부터 그 대회에 참석한 많은 사람들의 숫자와 관련이 있다고 보았다.¹⁷⁾ 그 5년 전 시카고에서 열린 대회와 비교해 볼 때, 휘튼 대회에는 많은 숫자의 라틴 아메리카 지도자들이 참여했다. 비록 그들 중 대부분은 사회적 책임보다는 다른 주제들(교회연합 운동과 같은)에 관심을 가졌던 것처럼 보였지만, 사회적 관심에 관한 마지막 선언문에 대해 그들은 반대하지 않았다. 오히려 우리 중 많은 이들이 우리가 그 속에서 선교를 수행해야만 하는 사회상황에 비추어 그것은 필요한 내용이었다고 환영했다. 1966년 휘튼 대회 이후에는 어떤 복음주의자가 사회적 관심에 관하여 말할 때, 그것이 사회지원이든 아니면 사회악을 다루기 위한 사회적 행동이든 간에, 그 사람은 세계 복음주의 공동체에서 벗어난 것이 아니게 되었다.

3) 베를린 세계 복음화 대회(1966년 10월)

잡지 창간 10주년을 기념하는 “Christianity Today”의 후원하에 세계 복음화 대회가 1966년 10월 25일부터 11월 4일까지 베를린에서 개최되었다. 그 대회의 모토는 ‘하나의 종족, 하나의 복음, 하나의 과제’였다. 거기에는 100여 개 나라에서 1,200명이 참석했다.¹⁸⁾ 호주의 복음주의 교육가인 아톨 질(Athol Gill)은 다음과 같이 관찰했다.

17) C. Rene Padilla, “Evangelism and Social Responsibility from Wheaton ‘66 to Wheaton ‘83,” in *How Evangelicals Endorsed Social Responsibility*(Texts on Evangelical Social Ethics 1974-83, II), ed. Rene Padilla and Chris Sugden (Bramcote, Nottingham: Grove Books, 1985), p. 5.

18) W. Stanley Mooneyham, “Introduction”; Carl F. H. Henry, “Facing a New Day in Evangelism,” in *One Race, One Gospel, One Task*, ed. Carl F. Henry and W. Stanley Mooneyham(Minneapolis: Worldwide Publications, 1967), 1: 3-4, 12.

베를린 대회 기간 중에 복음전도와 사회적 관심에 관한 이슈가 그룹 토의 가운데 제기되었지만 그것은 적절하게 다루어지지 못했다..... 분명히 그 대회의 선언은 인종주의를 비난하는 긴 내용을 포함하고 있었으나 그것은 순전히 개인적인 용어로만 표현되어 있었고, 교회의 '하나의 과제'라고 묘사된 것은 단지 전도를 언급하는 것이었다. 그 대회에서 나온 다수의 문서들 중 단지 하나만이 복음전도와 사회적 관심을 다루었는데, 그것도 복음에 장벽이 되는 인종주의를 논의하는 데 거의 전부를 할애하고 있었다.¹⁹⁾

“복음전도와 사회적 관심”이라는 문서를 작성한 폴 리스(Paul S. Rees)가 다른 사회 문제들보다도 인종주의에 더 많은 강조를 둔 것은 사실이지만 그는 다음과 같이 첨언하고 있다.

인종문제는 우리 그리스도인들이 민감해야 할 사회적 관심의 유일한 영역은 아니다. 다른 것은 전쟁과 평화의 문제 영역이다. 또 다른 것은 권력의 문제-권력의 도덕적 운용 및 사회 속에서의 권력구조-이다. 권력에 대해 말할 때, 자유로운 사회라고 가정되는 한 사회 속에 비참한 가난, 가족 붕괴와 해체, 직업 불안정과 실업 등의 문제들이 자유로운 언론에 대한 억압만큼이나 실재적으로 복음을 수용하는 데 심리적인 장벽들을 만들어 낼 수 있다는 것은 생각하기만 해도 끔찍한 것이다.²⁰⁾

19) Athol Gill, “Christian Social Responsibility,” in *The New Face of Evangelism*, ed. C. Rene Padilla(London: Hodder and Stoughton, 1976), p. 90.

20) Paul S. Rees, “Evangelism and Social Concern,” in *One Race, One Gospel, One Task*, 1:306-8. Rees의 글에 대한 브라질로부터의 벤자민 로레이스의 ‘응답’은 남아메리카 국가의 복음주의자들 사이에서 사회적 관심에 관한 진지한 성찰이 이미 있었음을 지적하고 있다. “나는 Paul Rees 박사가 말한 것에 대해 전적으로 동의한다..... 우리가 전체 복음에 대해서 이야기할 때, 이것이 단지 회심의 복음의 시작일 뿐 아니라..... 또한 복음의 사회적 함축을 첨가하는 것을 의미한다는 것을 모든 사람들에게 일깨울 필요가 있다..... 나는 소위 사회복음을 거부한다. 그러나 그것이 복음이 사회적 함축을 갖고 있지 않다는 말이 아니다. 복음은 그것을 포함한다!” 1:308.

다른 문서들도 어떤 사회적 문제들을 다루고 있지만 그 작성자들은 복음전도와 사회적 관심 사이의 관계에 대해 실제로 논의하고 있지는 않다.

그 대회의 개회 설교에서 칼 헨리(Carl F. H. Henry)는 다음과 같이 주장했다.

충분한 근거에서 우리들은 개인적인 중생보다 사회구조의 혁명에 강조를 두는 현행의 경향에 의해 신약성경의 메시지가 전도(顛倒)되는 것을 거부합니다..... 초월적인 창조주와 구세주를 신뢰하는 살아 있는 믿음의 결여는 조만간 인간 존엄성, 사회정의 그리고 개인적 구원에 대한 심각한 상실을 초래하게 됩니다. 은혜의 복음에 대한 재발견이 일어나지 않는다면, 거기에는 현대 문명의 생존이 장기적인 전망에서 볼 때 현재 남아 있지 않으며 오로지 완전한 붕괴만이 보장될 뿐입니다.²¹⁾

“왜 베를린 대회가 필요한가?”라는 질문에 답변하면서, 그 대회의 명예회장이었던 빌리 그래함은 복음전도의 의미, 동기, 메시지, 전략 및 방법에 대하여 자세하게 논하였다. 이 마지막 지점에서 그는 “우리의 목표는 전 세계에 침투하는 것 바로 그것이다.”라고 말했다. 그는 세상이 “도덕적 개혁을 절대적으로 필요로 하고 있음”을 인정했다. 그러면서 그는 다음과 같이 덧붙였다. “만일 우리가 도덕적 개혁을 원한다면, 가장 빠르고 확실한 길은 복음전도에 의한 것입니다. 예수 그리스도의 변혁을 일으키는 복음만이 현시대의 도덕적 경향을 뒤바꿔 놓을 수 있는 유일하고 가능한 방법입니다.”

우리가 사회 개혁을 원합니까? 십자가와 부활을 전파하는 것은 지난 400년 간 인도주의적 정서와 사회적 관심을 증진시키는 데 있어 첫째 요인이 되어 왔습니다. 교도소 개혁, 노예제도 폐지, 인간 존엄성을 위한 운동, 착취에 반대하는 투쟁, 이 모든 것들은 위대한 종교부흥과 개인적 회심의 결과였습니다. 십자가를 전파하는 것은 다른 어떤 방법보다 사회적 변화를 일으킵니다.²²⁾

21) Carl F. Henry, *Ibid.*, 1:16-17.

22) Billy Graham, *Ibid.*, 1:31-32.

레네 파디아(Rene Padilla)는 “그 대회 기간 중 그룹토의에서 빈번히 논의되었던 주제 중 하나인 복음전도와 사회적 책임 간의 관계에 대한 질문은 전체 회의에서는 정당한 관심이 주어지지 않았다.”²³⁾고 바르게 말했다. 그리고 그 전체 회의들은 매우 특별한 방법으로 그 대회의 정신을 전달했다. 우리 모두는 베를린 대회를 통해 복음으로 우리나라들을 뚫고 들어가는 것에 대한 큰 동기 유발을 받고 돌아왔으나, 복음전도와 사회적 관심의 이슈는 우리 마음에 깊은 인상을 남기지 못했다. “복음화에 대한 세계 선교대회의 최종 선언문”에 대하여 내가 진정으로 관심을 갖게 된 것은 수년이 지난 뒤였었는데, 그 선언문은 파디아와 석든(Sugden)에 의해서도 또한 인용되었던 중요한 문서이다. 그 안에서는 대회 모토(‘하나의 인종, 하나의 복음, 하나의 과제’)의 빛 아래 인종주의 문제에 강조를 두고 있다. 그 선언은 ‘모든 인간적 장벽과 편견’에 대해 반대하고 있다.²⁴⁾

1966년 베를린 대회가 복음주의자들이 사회적 책임으로 나가는 길에 있어일보 전진을 만들지 못했다고는 하나, 그렇다고 1966년 휘튼 대회에서 가속화된 과정을 뒤로 물러가게 한 것은 또한 아니었다. 하지만 그 대회는 사회적 관심과 관련된 신학화 작업의 대부분을 남겨 두었다.

4) 라틴 아메리카 복음화 대회(CLADEF: 보고타, 1969년 11월)

베를린 대회의 후속으로 빌리 그래함 전도협회는 몇몇 지역의 복음화 대회를 후원했다. 라틴 아메리카 복음화 대회(콜롬비아의 보고타, 1969년 11월)도 그 중 하나였다.

1966년 휘튼 대회 이전에도 라틴 아메리카 교회와 사회(ISAL)의 회원들은 라틴 아메리카 나라들의 복잡한 사회문제들과 교회의 사회적 책임에 관해 성찰하는 데 있어 매우 적극적이었다. 복음주의자들은 사회적 관심에 대해 거의 책을 출간한 것이 없었고, 라틴 아메리카 사람들로서 그 보고타 대회에서와 같

은 대륙적 차원에서 우리의 사회적 책임에 대해 생각해 볼 기회를 갖지 못했다. 그 대회는 페루에서 온 탁월한 복음주의 지도자인 사무엘 에스코바르가 교회의 사회적 책임에 관한 그의 문서를 통해 라틴 아메리카 복음주의에 커다란 충격을 주었던 역사적인 기회가 되었다.²⁵⁾

1969년까지도 휘튼 선언(1966)의 메시지가 라틴 아메리카 대부분의 복음주의 지도자들에게 도달하지 못했다. 심지어 휘튼 선교대회에 참여했던 많은 지도자들도 사회적 관심에 관한 그 선언문의 주장에 채 동화되지 못했던 것처럼 보인다. 에스코바르의 메시지는 보고타 대회에 참석했던 대다수의 사람들에게 전혀 새로운 것처럼 들렸다. 그 메시지의 효과는 충격적이었고 깊었다. 에스코바르는 우리가 가진 복음화에 대한 외국적 전략과 방법들을 비판했고, 우리 라틴 아메리카 사회상황 속에서 복음을 진정으로 성육신시킬 것을 촉구했다. 그는 복음전도와 사회적 책임 사이에는 이분법이 존재하지 않음을 우리에게 이해시켰다. 그는 우리 복음주의자들이 말과 행위로 모든 사람들에게, 특별히 가난한 자들에게 복음을 전달하면서 사회질서에 참여해야만 할 것을 주장했다.

“복음주의자들의 보고타 선언문”(Evangelical Declaration of Bogota)은 다음과 같이 말하고 있다.

복음화의 과정은 구체적인 사회상황 속에서 일어난다. 사회구조는 교회, 그리고 그 복음을 받는 사람들에게 강력한 영향력을 행사한다. 만일 이러한 현실이 고려되지 않을 때 복음은 왜곡되고 그리스도인의 삶은 허약하게 된다. 그러므로 우리 신앙의 성경적 기초 위에서 주 예수 그리스도의 모범을 충실히 따르는 가운데, 우리 복음주의자들이 사회적 책임을 담당할 시간이 도래하였다. 그리스도의 모범은 우리 라틴 아메리카의 실재-저개발, 사회불의, 기아, 폭력과 절망의 실재-속에 성육신 되어야만 한다. 사람들은 자신들 노력으로 하나님의 왕국을 이 땅 위에 세울 수 없으나, 복음주의자들의 사회적 행동은 보다 나은 세계를 만드는 데 기여할 것이다. 그것은 그리스도인들이 매일 기도하는바 하나님의

23) Padilla, in *How Evangelicals Endorsed Social Responsibility*, p. 6.

24) “Closing Statement of the World Congress on Evangelism,” in *One Race, One Gospel, One Task*, 1: 5-6.

25) Samuel Escobar, “Responsabilidad Social de la Iglesia,” *Accion en Cristo para un Continente en Crisis*(San Jose, Costa Rica: Editorial Caribe, 1970), pp. 32-39.

왕국 도래의 전조(前兆)가 될 것이다.²⁶⁾

보고타 대회의 간접적인 결과 중 하나는 라틴 아메리카 신학동우회(Fraternidad Teologica Latinoamericana)의 창설이다. 이 동우회는 국가적·국제적 차원에서 라틴 아메리카 사회적 상황에 대한 복음주의적 성찰과 우리 시대의 도전들에 대해 복음주의자들이 주어야만 하는 응답에 있어 부족함에 대한 염려를 가진 일단의 복음주의자 지도자 그룹에 의해 시작되었다. 보고타 대회 기간 중 어느 점심 때, 우리들은 신학동우회를 조직하기 위한 가능성을 놓고 한 호텔에서 만났다.

1년 뒤(1970년 11월) FTL은 볼리비아 코차밤바에서 탄생을 보게 되었다. 그 목적은 하나님 말씀에 기초를 둔 성찰을 자극하고, 라틴 아메리카 사람들에 의해 제기되는 질문들에 진지한 관심을 기울이기 위한 것이었다. 이러한 성찰은 하나님의 기록된 계시인 성경의 규범적 성격을 받아들이는 가운데 이루어질 것이었다. 그것은 성령의 사역하심 아래 성경의 메시지를 라틴 아메리카의 구체적인 상황과의 교류 속에서 듣고자 노력할 것이었다.²⁷⁾

이러한 목표에 도달하고자 FTL은 라틴 아메리카 상황 속에서 하나님의 말씀을 연구하기 위한 지방적·국가적·지역적 대회들을 후원해 왔다. 또한 FTL은 그 회원들이 계속 신학작업을 하고 그 성찰의 열매들을 출간하도록 격려해 왔다. FTL은 책과 정기간행물들, 그리고 몇몇 연구 논문들과 전공 논문들을 스페인어와 영어로 발간해 왔다. 어떤 회원들은 자신들이 주도하여 책과 논설들을 출간해 왔다.²⁸⁾ 1970년이래 FTL은 성경 및 조직신학, 신학교육, 목회사역, 선교학, 기독교 윤리 그리고 복음전도의 영역들에서 상황화된 복음주의적 사고의 발전을 도모하는 촉매자의 역할을 감당해 왔다.

26) "Declaracion Evangelica de Bogota," *Accion en Cristo para un Contiene en Crisis*, pp. 134-135.

27) Mimeographed Documents of the Latin American Theological Fraternity.

28) 라틴 아메리카 신학동우회(FTL)의 가장 탁월한 집필가들은 Orlando E. Costas, C. Rene Padilla, 그리고 Samuel Escobar인데, 몇 작품들은 스페인어와 영어로 출간되었다.

5) 로잔 세계 복음화 국제대회(1974년)

“세계 151개 국가들을 대표하는 약 4,000명의 그리스도인들이 세계 복음화 국제대회에 참석하기 위해 스위스 로잔에 모였다. 그 주요 목적은 모든 국가의 그리스도인들로 하여금 지상명령의 과제를 완수하는 것을 돕기 위한 전략과 프로그램들을 공급하는 것이었다.”²⁹⁾ 그러나 세계 복음화 국제대회(1974년, 로잔)에 따르면 이 과제는 단지 복음전도만이 아니었다. 사회행동이 교회의 선교에 포함된 것이다. 이 주제와 관련하여 1966년 베를린 대회와 1974년 로잔 대회 사이에는 그 강조점에 있어 큰 차이가 있다.

왜 로잔 대회 소집될 필요가 있었는가에 대해 빌리 그래함은 그의 메시지에서 다음과 같이 말한다. “우리는 우리의 증거가 말과 행동에 의한 것이 되어야 함을 재확인하기 원한다. 우리는 그 둘을 분리시킬 수 없다.” 그러나 그는 언제나 사회행동과 관련하여 적어도 다음과 같은 세 가지 혹은 네 가지 위험에 떨어지기 쉽다고 경고했다.

첫 번째 과오는 그리스도인으로서 우리는 어떠한 사회적 책임도 부인하는 것이다..... 두 번째 과오는 사회적 관심이 우리 선교를 완전히 장악하도록 내버려 두는 것이다..... 세 번째 과오는 복음을 어떤 하나의 특정한 정치적 프로그램 또는 문화와 동일시하는 것이다..... 어쩌면 거기에는 네 번째 위험이 존재하는데, 이것은 하나님이 그들을 어디에 두셨는지 상관없이 모든 그리스도인들이 똑같이 행동하도록 만들고자 하는 것이다. 어떤 이들은 그들 사회의 특성상 상당한 영향력을 가질 수 있다. 그러나 여러분들 중 어떤 이들은 이것이 매우 어려운 나라들로부터 왔다.³⁰⁾

29) 이 자료들은 *Let the Earth Hear His Voice*로부터 왔다. 이것은 1974년 스위스 로잔 국제 세계 복음화 대회의 문서들과 응답들을 담고 있는 공식적인 자료이다. J. D. Douglas 편집 (Mineapolis: World Wide Publications, 1975).

30) Graham, "Why Lausanne?" in *Let the Earth Hear the Voice*, pp. 29-30.

그레함은 그의 청중들에게 사회적 책임은 “우리 선교의 우선은 아니다”라고 말했다. “결국 인도주의자들은 치료하고 먹이고 도울 것이나, 이러한 사회적 도움이 복음선포는 아니다..... ‘복음전도와 영혼구원’이 교회의 핵심적 선교이다.”³¹⁾

로잔 대회는 로잔 언약이라는 20세기에 있어 가장 중요한 복음주의적 문서를 창출했다. 아톨 질은 “로잔 언약은 복음주의적 사고에 전환점을 만들었는데, 그것은 모든 그리스도인들에게 아주 의미심장한 결과를 가져올 전환점일 것이다.”라고 쓰고 있다.³²⁾

간략하게 복음전도와 사회적 관심에 관한 이 언약의 몇 문장만을 인용하고자 한다.

여기서 우리는 또한 우리의 무관심과 때때로 복음전도와 사회적 관심을 상호 배타적으로 간주했던 것 둘 다에 관하여 회개한다. 비록 사람과의 화해가 하나님과의 화해가 아니고, 사회적 행동이 복음전도가 아니며, 정치적 해방이 구원이 아닐지라도 우리는 복음전도와 사회·정치적 참여, 두 가지 모두가 우리 그리스도인의 의무인 것을 인정한다. 이 두 가지가 다 우리의 하나님과 인간에 대한 교리의 표현에 있어서, 우리 이웃을 향한 사랑과 예수 그리스도에 대한 우리의 순종에 있어 필요하다.³³⁾

분명한 것은 로잔 언약이 사회적 책임에 관하여 1966년 휘튼 선언보다 훨씬 더 나아갔다는 것이다. 비록 “교회와 복음전도”라는 제목이 붙은 문서에서 “교회 선교의 희생적인 봉사에 있어 복음전도가 우선이다.”라고 선언하고 있지만, 우선 순위에 대한 질문은 로잔에서 논쟁이 되지 않았다. 그럼에도 불구하고 많은 사람들은 복음전도와 사회적 책임 중에서 어떤 것이 먼저냐고 지속적으로 질문을 하였다. 그 문서에 대해서 설명하면서 존 스토틀(John Stott)는 교회의 선교는 “복음전도와 사회적 행동 둘 다를 포함하고, 그래서 통상적으로

로 교회는 그 둘 중에 하나만을 선택해서는 안 된다. 그러나 만일 한 가지 선택을 해야만 한다면, 그때는 ‘복음전도가 우선이다’라고 했다.³⁴⁾

레네 파디아는 “교회의 우선적 과제, 즉 복음의 선포와 이차적 과제(최선의 경우) 또는 선택적 과제(최악의 경우) 사이에 썩기를 막아 고정시키듯 분리하는 것”에 대해 거부하는 자신의 입장을 밝혔다.³⁵⁾

복음주의자들 사이에서 그것에 대한 논쟁은 끝나지 않았다. 파디아는 로잔 언약이 “복음전도와 사회적 관심 사이의 연결에 관련된 많은 중요한 질문에 답변하는 데는 실패했다.”는 것을 인정하고 있다.³⁶⁾ 그러나 교회의 선교를 분명히 밝히는 데 한 과도기적인 걸음을 옮겨 놓도록 하였다. 1974년 로잔 대회 이후로 대부분의 복음주의 지도자들은 사회적 관심과 관련하여 되돌아갈 수 없는 지점에 이르렀다고 말할 수 있다. 하지만 이 이슈에 관한 성찰의 과정은 1982년 그랜 래피즈 대회와 1984년 휘튼 대회를 향하여 전진해야만 했다.

그 선언과 관련한 또 다른 질문은 사회·정치적 참여가 우리 그리스도인 의무의 일부라는 것과 연관된다. 사람들은 이러한 참여가 ‘어떻게’ 이루어져야 하는지 묻고 있다. 어느 정도까지 개개인 그리스도인과 교회는 정치에 참여할 수 있는 것인가? 로잔 언약은 “교회와 복음전도”라는 문서에서 교회가 “기관 이라기 보다는 하나님의 백성의 공동체로서 어떤 특정 문화, 사회적 또는 정치적 체제, 인간 이데올로기와 동일시해서는 안 된다.”³⁷⁾라고 선언하고 있지만, 이 질문에 대해서 상세하게 답변을 주고 있지 않다. 복음전도의 사회적 책임과의 관계에 대해서 1982년 그랜 래피즈 대회는 복음주의자들이 그들의 특수한 사회적 상황들 속에서 사회·정치적 참여를 어떻게 해야 할지에 관해 보다 많은 성찰을 하고 있다.

1974년 로잔 대회와 그 언약에 대한 논평을 마치기 전에 제3세계 신학자들

34) *The Lausanne Covenant—An Exposition and Commentary by John Stott* (Mineapolis: World Wide Publications, 1975), p. 19.

35) Padilla, “Evangelism and the World,” in *Let the Earth Hear the Voice*, pp. 144.

36) Padilla, “Introduction,” in *The New Face of Evangelicalism*, p. 12.

37) *The Lausanne Covenant*, para. 6.

31) Ibid., pp. 29, 31.

32) Athol Gill, in *The New Face of Evangelicalism*, p. 89.

33) *Let the Earth Hear the Voice*, pp. 4-5.

이 그 역사적인 현장에서 미친 결정적인 영향에 대해 언급하는 것이 필요하다. 라틴 아메리카 신학동우회는 그들의 뛰어난 회원들 중 몇 사람을(예를 들어 C. 레네 파디아, 사무엘 에스코바르, 오를란도 E. 코스타스, 파블로 페레스) 대표로 보냈다. 에스코바르는 그 대회의 언약문서를 기안하기 위한 위원회의 한 멤버였다. 그래서 문서는 FTL에서 이미 토론이 되었던 생각들을 반영하고 있다.

6) 제2차 라틴 아메리카 복음화 대회(CLADE II: 우왁파니, 1979년 11월)

라틴 아메리카의 사회상황을 한 번 더 새롭게 바라보고 1969년 제1차 보고타 대회 이후 복음화와 목회사역 분야에서 일어난 일들을 평가하는 한편 다가오는 시대를 위한 전략들을 모색하기 위해, 라틴 아메리카 신학동우회는 제2차 라틴 아메리카 복음화 대회를 소집했다. 그것은 1979년 11월 페루의 우왁파니에서 개최되었다.

1979년 우왁파니 대회의 라틴 아메리카 교회들을 향한 서신은 보고타에서의 복음주의 선언(1969년)과 로잔 언약(1974년)과 조화를 이루고 있다. 그 조인된 문서는 다음과 같이 선언하고 있다.

우리는 우리에게 말씀하고 계시며 또한 고통받는 자들의 울부짖음을 듣고 계시는 하나님의 말씀을 들었다. 우리는 눈을 들어 우리 대륙을 바라보았고 영적 불안, 종교적 혼동, 도덕적 타락 그리고 사회 정치적 소외의 순간을 살아가고 있는 우리 백성들의 비극의 현장을 보았다. 우리는 의를 향해 굶주리고 목말라 하는 사람들, 대부분의 기본적인 필요를 채움받지 못하는 사람들, 소외된 인종 그룹들, 깨어진 가정들, 타고난 권리 행사조차 거부당하는 여인들, 범죄에 몰입되어 있거나 개입하기를 강요받고 있는 청소년들, 기아·유기·무지와 착취로 고통당하는 어린이들의 울음소리를 들었다. 한편 우리는 많은 라틴 아메리카 사람들이 영적인 가치들을 소비 사회가 부과하는 가치들에 종속시키는 가운데 인간을 그가 가지고 있는 가치에 따라 보는 것이 아니라 그가 소유한 것에 의해 판단하는 물질주의의 이상숭배에 빠져있음을 보고 있다. 또한 거기에는 자신들의 삶과 자유를 회복시키고자 하는 정당한 갈망에서거나 아니면 기존 상황

을 유지하기 위해 라틴 아메리카 모습에 대한 단지 부분적인 분석만을 제시하는 이데올로기들을 추종함으로써 다른 형태의 전체주의와 인간 권리의 침해로 이끄는 사람들이 존재하고 있다.....

우리는 하나님의 백성으로서 하나님에 있어서 부족했으며, 우리 이웃들이 직면하고 있는 물질적·영적 필요들에 무관심함으로써 우리가 선포하고 있는 복음의 요구에 늘 순종하지 못해 왔음을 고백한다.³⁸⁾

1966년 휘튼 대회, 1969년 보고타 대회, 그리고 1974년 로잔 대회 이후에 복음전도와 사회적 관심 사이의 관계는 우왁파니에서 진정으로 중요한 이슈가 되지 못했다. 적어도 그 대회에 참석하고 있던 대부분의 지도자들에게 있어서는 복음전도와 사회적 책임이 교회의 선교에 있어 함께 가야 하는 것으로 당연하게 받아들여졌던 것처럼 보인다.

7) 훗데스돈 신학회의(1980년 3월)

세계복음주의연맹(WEF) 윤리와 사회 분과의 후원하에 영국의 훗데스돈에서 1980년 3월 10-14일 기간 동안 신학발전에 관한 회의가 개최되었다. 그 회의에 의하여 발간되고 결의된 성명서는 현행의 사회악들에 관한 참석자들의 관심을 표현하고 있다. 그것은 “기독교 복음 전체를 삶으로 실천하며 우리가 살아가고 있는 상황들에 적용시키기 위한” 복음주의적 헌신을 재천명하고 있다. 나아가 참석자들은 “우리에게 주어진 모든 평화적이고 건설적인 방법들을 동원하여 자신들의 존엄성과 가치를 찾고자 노력하는 가난하고 압제당하는 사람들을 격려할 것”을 결의하고 있다. 그 성명서는 “성경이 교회의 사명은 복음의 선포와 지역발전 및 사회변화를 위해 일함으로 그 적절성을 나타내는 것을

38) “Letter from CLADE II to the Evangelical Community of Latin America,” translated into English for *Texts on Evangelical Social Ethics, 1974-1983* (1). Eds. Rene Padilla and Chris Sugden(Bramcote, Nottingham: Grove Books, 1985), pp. 15-17.

포함한다는 것을 가르치고 있다.”³⁹⁾고 말하고 있다.

우리는 이 문서의 다른 요소들 가운데 가난한 자들, 발전(사회지원)과 사회 변화(정치적 행동)에 대한 강조를 보게 된다. 복음주의 사상이 사회변혁에 참여하는 데 있어 보다 적극적인 방향으로 움직여 가고 있다.

세계복음주의협의회 총회를 앞두고 1980년 3월 핫데스톤에서 열린 다른 회의는 “검소한 삶의 방식”이라고 명칭이 붙여진 주제를 다루었다. 이 회의는 로잔 세계복음화 위원회의 신학과 교육 분과 및 앞에 언급하였던 WEF 신학위원회의 윤리와 사회 분과가 공동으로 후원하였다.⁴⁰⁾

27개국에서 온 85명의 복음주의 지도자들은 복음의 개인적 차원과 사회적 차원 사이에는 긴밀한 연결이 있다는 확신을 표현했다. 그들은 성명서에서 구제와 복음전도에 더욱 관대하게 기여하기 위해 검소한 삶의 방식을 긴급히 발전시킬 필요성이 있다고 밝혔다. 강요된 가난은 ‘하나님의 선하심을 침해하는’ 것으로 정죄되었다. 교회는 “불의에 반대하여 하나님과 가난한 자들 편에 함께 서야만 하며, 그들과 함께 고난을 받는 가운데 지도자들에게 하나님께서 그들에게 주신 역할을 수행할 것을 촉구해야 한다.” 그것은 또한 “모든 그리스도인들은 정의롭고 책임 있는 사회를 건설하기 위한 적극적인 투쟁에 참여해야만 한다.”고 선언하고 있다.⁴¹⁾

이 문서(“검소한 삶의 방식을 향한 복음주의자들의 헌신”)에 대한 논평에서 그 회의에 참석했던 오스트레일리아의 알란 니콜라스는 다음과 같이 설명했다.

검소한 삶의 방식에 관한 그 회의에 대한 로잔 위원회의 개입은 이미 언급되었던 로잔 언약의 내용들로부터 나타난 것이다. 그것들은 검소한 삶의 방식을 발전시킬 필요성을 세 가지 기독교인의 의무들—정의의 추구, 구제사역, 복음전

도—과 연관시키고 있다. 따라서 그 회의의 두 번째 단계의 목표는 “복음전도, 구제 그리고 사회정의를 위한 검소한 삶의 방식을 성경적 근거와 현행의 필요에서 성찰하는 것이었다.”⁴²⁾

달리 말해서 그 회의는 1974년 로잔 대회의 정신 및 선언들과 보조를 맞추고 있었던 것이다. 그리스도인의 사회적 관심과 관련된 다른 주제들과 마찬가지로 검소한 삶의 방식에 대한 제안은 세계 복음주의 공동체 안에서 논쟁거리가 되고 있다. 그러나 어떠한 이데올로기적 편향과 상관없이 선진국들에서는 수백 억 달러의 돈이 낭비되고 있는 가운데, 수천만 명의 사람들은 극한 가난 속에서 살아가고 있으며 수십 억의 인구가 복음을 들을 필요를 가지고 살아가고 있다는 것이 사실이다.

8) 파타야 세계 복음화 신학회의(1980년 6월)

세계 복음화 신학회의(1980년 6월, 태국 파타야)가 로잔 세계복음화 위원회에 의해 후원되기는 했지만 그 회의의 성격은 1974년 로잔 대회와는 아주 달랐다. 두 회의 모두가 ‘세계 복음화’와 관련이 있었지만 파타야 회의에서는 ‘어떻게’ 복음전도의 사명을 완수할 것인가에 대한 강조가 분명히 주어졌다. 거기에서는 선교신학의 문제들을 다루거나 복음전도와 사회책임의 이슈들을 다루기보다는 다양한 그룹들의 사람들에게 복음을 가지고 접근하기 위한 구체적인 전략들에 깊은 관심이 있는 듯 보였다.

1980년 파타야 회의 조직 운영자들은 사회관심에 대한 주제는 이미 1974년 로잔 대회에서 토의되었다고 생각했었을 것이다. 이러한 이슈에 대한 논쟁이 종결된 것은 아니지만, 1980년 파타야 대회는 세계 복음회를 위한 전략적 영역에서 1974년 로잔 대회에 대한 일종의 보완이 될 것이었다.

그럼에도 불구하고 파타야 대회의 참석자들 중 많은 이들은 사회적 관심에 대한 강조가 결여되었다고 강력하게 반발했다. 그 회의의 지도자들에게 한 성

39) “A Statement of Intent,” *Evangelicals and Development: Toward a Theology of Social Change*, ed. Ronald sider (Exter: Paternoster, 1982), p. 9.

40) “Preface,” *Lifestyle in the Eighties: An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*, pp. 13–19.

41) “The Commitment,” *Lifestyle in the Eighties: An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle*, pp. 13–19.

42) Alan Nichols, *An Evangelical Commitment to Simple Life Style* (Wheaton, IL: Lausanne Committee for World Evangelization, 1980), p. 27.

명서가 제출되었지만,⁴³⁾ 그것은 본 회의에서는 토론에 포함되지 않았다. 어떤 관찰자들은 이 문서가 타일랜드 성명서의 마지막 기안에 영향을 주었다고 믿고 있는데, 그 성명서의 두 단락이 복음전도와 사회적 행동에 대해 다음과 같이 언급하고 있다.

우리는 또한 그 자신이 '종' 이시며 '주님' 이셨던 예수 그리스도의 종들이다. 그러므로 그분은 우리를 삶의 모든 영역에서 주님으로 순종하라고 부르실 뿐 아니라 그 분이 섬기셨던 것처럼 섬기라고 요청하신다. 우리는 가난하고 굶주린 자들, 빼앗기고 압제당하는 자들과 동일시하셨던 그분의 사랑의 본을 충분히 따르지 못했음을 고백한다. 하지만 모든 하나님의 백성은 "모든 인간 사회를 망라하여 정의와 화해를 이룩하는 데 관심을 가져야만 하며, 모든 종류의 압제로부터 사람들을 자유케 하는 데 관심을 가져야만 한다."

비록 복음전도와 사회적 행동이 동일한 것은 아닐지라도, 우리는 기꺼이 이 양자에 헌신할 것을 재천명하는 바이며, 로잔 언약을 전체적으로 승인한다. 그것은 우리의 공동적 행위의 기초로 남아 있으며, 거기에 포함되어 있는 그 어떤 것이라도 그것이 세계 복음화와 명백하게 연관되어 있는 한 우리의 관심 밖에 있지 않다.⁴⁴⁾

선교적 사명을 완수하는 데 있어 사회적 행동에 강조가 주어지야만 하는가에 대해 복음주의자들 사이에 의견의 차이가 여전히 존재한다는 것이 파타야 회의에서 극적으로 드러났다. "1980년 6월, 로잔 세계복음화 국제위원회(LCWE)의 미래에 관한 염려의 성명서"에 서명한 사람들 중에는 라틴 아메리카 지도자들이 있었다. 그 성명서는 LCWE가 "로잔 언약의 모든 측면들에 그 헌신을 재천명할 것과 특별히 복음주의자들에게 복음전도와 동시에 사회적 책임에 관한 요청을 증진시킬 새로운 지도력을 공급할 것을" 촉구하고 있다.⁴⁵⁾

그러한 논쟁과 별도로, 1980년 파타야 회의가 그리스도의 복음을 가지고 세상 여러 그룹의 사람들에게 접근하기 위한 가치 있는 자료들을 산출했다는 것을 인정할 필요가 있다.

9) 복음전도와 사회적 책임 간의 관계에 대한 그랜 래피즈 신학회의 (1982년 6월)

우리는 이미 전 세계의 복음주의자들 사이에서 로잔 언약의 성명의 어떤 부분들, 특히 복음전도와 사회적 책임 간의 관계 및 그리스도인의 의무로서 사회 정치적 개입을 다루고 있는 내용들에 관해 의문들이 있다는 것을 살펴보았다.

복음주의자들 사이에 의견이 갈리고 있는 그러한 질문들을 해결하려는 시도로써 로잔 세계 복음화 위원회의 신학과 교육 분과 및 세계복음주의연맹의 윤리와 사회 분과에 의해 복음전도와 사회적 책임에 관한 회의(1982년 6월, 미시간의 그랜 래피즈)가 소집되었다. WEF의 상임총무인 데이빗 하워드(David M. Howard)의 의견에 따르면, "그랜 래피즈 대회는 복음주의 세계에서 그 주제와 관련되어 시도된 회의 중 가장 야심찬 것이었다."⁴⁶⁾

복음전도와 사회적 책임에 관한 그랜 래피즈 보고서는 "현대세계에서 기독교 선교에 대한 복음주의자들의 이해에 이정표"⁴⁷⁾가 되었다고 파타야는 말하고 있다. 이것은 모든 복음주의 지도자들이 반드시 읽어야만 하는 문서이다.

복음전도와 사회적 책임 사이에 있는 분리의 몇 가지 원인들을 다루고 나서 어떻게 그것들이 일반적으로 서로 관련을 맺는가를 논의한 후 그 보고서는 다음과 같이 결론을 맺는다. "그러므로 복음전도와 사회적 책임은 서로 구별되는 한편 우리의 복음선포와 순종에 있어 불가피하게 관련되어 있다. 그러한 동반관계는 실제로 일종의 결혼관계와 같다."⁴⁸⁾

우선성과 관련하여 로잔 언약은 "교회 선교의 희생적 봉사에 있어 복음전도

43) Padilla, in *How Evangelicals Endorsed Social Responsibility*, pp. 13-15.

44) Mimeographed copy distributed at Pattaya.

45) Padilla, in *How Evangelicals Endorsed Social Responsibility*, p. 14.

46) David M. Howard, *The Dream that would Not Die* (Exeter: Paternoster, 1986), p. 168.

47) Padilla, in *How Evangelicals Endorsed Social Responsibility*, p. 15.

48) *The Grand Rapids Report on Evangelism and Social Responsibility*, p. 24.

는 우선을 차지한다.”라고 말하고 있다(제6단락). 그랜 래피즈 보고서는 복음 전도가 우선 사항을 차지하고 있는 것이 사실이지만, 그것은 반드시 시간적 우선 사항이라기보다는 논리적인 것이라고 설명한다. “그리스도인의 사회적 책임은 사회적으로 책임 있는 그리스도인들을 전제로 하고 있고, 그것은 오로지 그들로 하여금 그렇게 되도록 만드는 전도와 제자화 과정에 의해서만 이루어진다.” 게다가 그리스도인들은 다른 아무도 할 수 없는 복음전도를 실행하고 있다. 그 보고서는 다음과 같이 말함으로써 타일랜드 성명서(1980년)에 동의하고 있다. “인간의 모든 비극적인 필요들 중에서 그들의 창조주로부터 소외된 것보다 더욱 큰 것은 없으며 회개와 믿기를 거부하는 사람들을 위한 영원한 죽음의 실재보다 두려운 것은 없다.” 그러나 그 보고서는 “이 사실이 우리로 하여금 인간의 가난과 압제의 악화 상황에 관해 무관심하도록 만들어서는 안 된다. 우리가 믿기에 그러한 선택은 대부분 관념적인 것이다”(제4부).

그 보고서는 “복음전도와 사회·정치적 참여는 둘 다 모두 우리 그리스도인들의 의무이다.”라고 한 로잔 언약의 확인에 또한 동의한다. 그것은 그러한 참여에 몇 가지 지침을 제공해 준다. 주요한 질문은 다음과 같은 것이다. “사회적 행동은 교회가 교회 자체로서 해야 하는 선교에 속하는가, 아니면 그것은 교회를 형성하고 있는 개개인 신자나 그룹들의 특권인가?”

그 보고서는 신자 개개인이나 그룹들에 관련해서는 어떠한 의심도 없다고 답변하고 있다. 그러나 “교회로서 정치에 참여해야만 하는가 아니면 하지 말아야 하는가?”의 질문과 관련해서 그랜 래피즈 대회에서는 50명의 참석자들 사이에 커다란 논쟁이 있었다. 그 보고서에서는 자유로운 사회에 존재하는 지역교회와 핍박 가운데 있는 교회 상황 사이에 구별을 두고 있다. 자유로운 사회에서 교회는 기도해야만 하고 그의 사랑을 행동으로 나타내며 전체 하나님의 계획을 가르치는 가운데 사회적 이슈들에 관해 자신의 견해를 표출해야 한다. 거기에는 주의해서 다뤄야 할 논쟁의 여지가 있는 이슈들이 존재한다. “그러나 교회는 성경적 신앙과 정의가 어떤 이슈에 관해 공개적으로 입장을 취할 것을 요구한다고 결론 내리게 될 때, 교회는 하나님 말씀에 복종해야만 하며 그 결과들을 그분에게 의지해야만 한다”(제7부).

핍박 가운데 있는 교회의 경우에 그리스도인들은 더욱 주님께 충성스러워

야만 하며 사랑의 행위에 의한 그들의 간증을 지녀야만 한다. 그 교회가 행동해야만 할 때, 특히 어떤 종류의 저항을 해야만 할 때 그리스도의 몸의 지체들은 “함께 서야만 하며..... 자신들의 법적인 권리들을 아는 가운데 그것을 수호하고(사도 바울과 같이) 함께 그리스도를 증거해야만 한다.”

원리는 분명하다. 우리는 국가에 복종해야만 하는데(그 권위는 하나님으로부터 온 것이다) 그 복종이 우리로 하여금 하나님께 불순종하도록 만드는 바로 그 지점까지 그렇다. 그러한 극단적인 정황에 이를 때야만 우리 그리스도인들은 하나님께 순종하기 위해 국가에 불복종할 의무를 가진다..... 거기에는 교회가 어떠한 대가를 치르고서라도 그러한 입장을 취해야만 하는 도덕적 원리의 순간들이 존재한다. 왜냐하면 교회는 고난받는 종이시며 또한 주님이 되시는 그분의 공동체로서 그분과 함께 섬기고 고난받기 위해 부름받았기 때문이다. 교회의 진정한 표징은 대중적 인기가 아니라 예언자적 고난과 심지어 순교이다(제7부).

물론 그 보고서에 기본적으로 동의한다는 것은 교회가 교회로서 정치권력을 위한 투쟁에 들어가서는 안 된다는 것을 망각하는 것을 의미하지 않는다. 정치권력을 쟁취하려고 한다면 교회는 정치적 영역에서 한 편에 서야만 하는데, 이것은 보좌와 제단의 결혼에 의해 세상적인 영향력과 권위를 얻고자 하는 것이다. 우리가 과거의 실수들로부터 배우기 위해 역사를 공부하지 않으면 그러한 실수들을 반복하게 된다고들 한다. 오늘날에는 우익 ‘콘스탄틴주의’와 좌익 ‘콘스탄틴주의’가 존재하고 있다. 교회는 교회로서 그것이 정치적 죄악이든 우익이든 특정한 이데올로기에 의해 조작당하는 것을 허용해서는 안 된다. 오늘날 라틴 아메리카 교회의 가장 큰 위험 중 하나는 하나의 정치적 체제나 정당을 위해 복음을 정치화시키려는 시도이다. 우리는 복음에 대한 우리의 충실함 때문이 아니라 의식적 또는 무의식적으로 정치적 요인에 협조함으로써 반대와 핍박까지도 받을 수 있다.

10) 하라바코아 신학회의(1983년 5월)

라틴 아메리카 신학동우회에 의해 소집된 신학자들과 정치인들을 포함한 일단의 라틴 아메리카 복음주의 그리스도인들이 신학과 정치권력 행사에 관한 주제에 대해 논의하기 위해 1983년 5월 도미니카 공화국의 하라바코아에서 만났다. 다른 말로 하면 그들은 복음주의의 사회참여를 매우 특별한 방법—정치 권력 행사—으로 다룬 것이다.

입혀진 자료들은 “기독교 신앙과 정치권력”, “라틴 아메리카의 정치구조,” “라틴 아메리카의 이데올로기적 경향들” 그리고 “정치적 행동의 모델들”과 같은 내용들을 포함했다. 이러한 자료들과 하라바코아 선언은 스페인어로 된 책으로 발간되었다.⁴⁹⁾

그 선언문은 복음주의 그리스도인들의 입장에서 성경적·신학적 원리들과 책임 있는 정치적 행동의 구체적 영역들을 지적하고 있다. 정치와 관련해서 그것은 다음과 같이 선언하고 있다.

정치는 불가피한 하나의 실재로서, 어떠한 사회에서든지 사람들이 함께 살아가는 데 있어 고유한 요소이다. 그것은 사람들이 공동체적 존재로서 자신을 완전히 실현하는 것을 가능하도록 한다. 정치는 사람들 사이에서 진리·자유·정의·평화·연대감 그리고 민주주의를 발전시키기 위한 효과적인 도구이다. 성격상 그것은 목적이 아니라 도구로서, 정치는 전체 복지에 기여하는 목적에 도달하기 위해 인간 존재에 적합한 상황·조직·능력·권리들과 관련을 맺고 있다.⁵⁰⁾

마지막 장에서 그 문서는 “그리스도인들의 정치적 행동을 위한 실제적인 제안들”을 주고 있다. 이러한 제안들에 의하면 복음주의 공동체는 지역과 회중 차원에서 기도, 가르침 그리고 봉사를 통해 행동해야만 한다. 연합회들과 교회

49) Pablo Alberto Deiros, ed., *Los Evangelicos y el Poder Politico en America Latina*(Grand Rapids, MI:Eerdmans, 1986).

50) *Declaration of Jarabacoa: Christians and Political Action*, Mimeographed copy.

교단들을 통해서도 운동들과 특별 그룹들이 행동할 수 있고 개인 신자들로서는 사회적 상황 속에서 행동해야만 한다.

라틴 아메리카에서 정치적 행동을 위한 성경적 윤리를 명백히 하려는 노력은 사회적 책임 영역에서 교회의 사명을 완수하는 데 가치 있는 기여를 하고 있다. 그것은 또한 일단의 라틴 아메리카 복음주의 지도자들이 인권·경제·개인소유·노동관계·교육·공중보건·통신·국제관계와 같은 중요한 주제들을 다루고 있는 데 대해 사의(謝意)를 표하고 있다.

나는 다시 한 번 로잔 언약(1974년)과 그랜 래피즈 보고서(1982년)의 경우와 같이 하라바코아 선언문 안에서 특정 사회·정치적 체제를 위해 복음을 이데올로기화하는 데 반대하는 직접적 경고의 단어들 발견되고 있음을 지적하고자 한다. 우리는 우익이든 좌익이든 간에 심지어 독재자들이 민주주의와 인권의 수호자로 자처하는 사실을 간과할 수 없다. 하지만 그들은 자신들이 설교하는 것을 실행하지 않는다. 그러나 하라바코아에서 만난 복음주의 지도자들의 직설적인 확언들은 성경적 이상과 우리 그리스도인의 사회적 행동을 위한 원리들의 표현으로 환영받았다.

11) 교회의 본질과 선교에 관한 휘튼 컨퍼런스(1983년 6-7월)

교회의 본질과 선교에 관한 컨퍼런스는 세계복음주의연맹에 의해 소집되었다. 세계 60개국에서 온 350명이 넘는 참석자들이 1983년 6월 20일-7월 1일, 일리노이 주 휘튼에 있는 빌리 그래함 센터에서 만났다. 그 컨퍼런스에서는 세계의 신학회의가 동시에 열렸다. 그 중 하나는 “인간 필요에 응답하기 위한 교회”라는 주제를 다루었다.

그 회의에서 나온 문서에서는⁵¹⁾ “오로지 복음의 확산을 통해서만 인간들의 가장 기본적인 필요—하나님과의 교제를 갖는 것—가 채워질 수 있다.”고 인정하고 있다. 그러나 그 주요 목적은 복음전도를 하나의 분리된 주제로서 강조하고자 하는 것이 아니다. 왜냐하면 그것은 ‘인간 필요에 대한 전체 기독교적

51) *The Church in Response to Human Need*. Mimeographed copy.

응답의 하나의 필수적 부분'으로 간주되고 있다. 게다가 그 문서의 기안자들은 로잔 언약이나 그랜 래피즈에서 이미 표현했던 내용들을 반복할 필요를 느끼지 못했다.

그 문서는 사회변혁을 강조하고 있다. 그 기안자들과 서명자들은 사회변화에 관한 순진한 낙관주의나 비관주의에 빠지기를 원치 않았다. 그들은 비정치적 참여라는 것이 존재한다고 믿지 않았다. 그들은 “우리의 매우 비 개입적 태도가 기존 질서를 묵시적으로 지원”하고 있다고 말하고 있다. 결과적으로 “우리는 사회의 악한 구조에 도전하든지 아니면 그것을 지원하든지 하는 수밖에 없는 것이다.”

‘변혁’(transformation)은 그 문서의 핵심 단어이다. 이 단어는 발전(development)이라는 단어를 대체하기 위해 선택되었다. 왜냐하면 다른 이유들 중에서 변혁이란 단어는 매우 발전된 국가들에서조차도 그들 사회의 급진적인 변화의 필요에도 적용될 수 있기 때문이었다.

변혁이란 말은 ‘하나님의 목적에 어긋나는 인간 존재의 상황으로부터 하나님과 조화 속에 인생의 풍성함을 향유할 수 있는 상황으로의 변화’로 정의되고 있다. 이러한 변혁은 “오로지 개개인과 공동체들이 복음에 순종함을 통해 일어날 수 있는데, 복음의 능력은 남자와 여자들을 ‘그리스도 안에서 새로운 피조물’로 만든다.”

창조, 타락 그리고 구속에 대한 성경적 교리들은 이러한 변혁이론을 뒷받침하기 위해 인용되었다. 변혁의 목표는 ‘하나님 왕국의 성경적 비전에 의해’ 최고로 묘사되고 있다.

창조세계의 청지기 직분에 관해 커다란 강조가 주어졌다. “지구는 모든 세대들을 위한 하나님의 선물이다.” 창조세계에 대한 청지기 직분은 교회 안과 밖의 모든 사람들과 관련을 맺는다. 그것은 개인과 사회 전반 모두와 관련이 있다. 그리고 그것은 사기업과 공기업 양자वाद도 관련이 있다.

개인이나 국가가 소유에 관한 절대적인 권리를 주장할 때 그것은 하나님께 반역하는 것이다. 청지기 직분의 의미는 가난한 자들도 하나님의 자원들(신 15:8-9)에 대한 동일한 권리들을 가지고 있다는 것이다. 변혁의 의미는 하나님

의 무한한 선물들에 대한 청지기들로서 자원들이 재배치되고, 그 결과 탐욕이 제한되도록 기도와 모범을 보이는 것을 통해서, 대표들이나 항의를 통해서 함께 노력함으로써 우리가 정의를 행한다는 것이다(행 4:32-5:11). [제17단락]

수백만이 굶어 죽어 가는 가운데 무기 경쟁을 벌임으로써 거대한 자원들을 오용하는 것이 비난받았다. 거기에는 또한 비인간적인 사회구조들에 대해 침묵으로 무언의 지지를 보내고 있는 교회들, 선교교회들 그리고 기독교 구제기관과 개발단체들에 대한 강력한 고발이 있었다.

그 문서는 가난이 반드시 악은 아닐지라도 종종 착취와 압제의 결과로 주어진다는 것을 확인하고 있다. “죄악은 인간 마음속에 뿐만 아니라 사회구조 속에도 있다.” 결과적으로 그리스도인들은 인간의 가장 긴급한 필요에 응답하기 위해 복음전도를 해야만 하고, “그리고 사회변혁을 추구해야만 한다.” 그들은 정의와 자비는 복음 사역에 있어 함께 가야 한다는 것을 기억하면서, 예수님의 본을 좇아 가난한 자들과 자신들을 동일시하도록 부름을 받았다. “압제받는 자들을 돕기 위한 변화를 일으키기 위해” 필요한 조치들이 강구되어야만 한다.

지역교회는 사회변혁을 위한 매개체가 되어야만 한다. “또한 우리 교회들은 지역 공동체와 보다 넓은 사회 속에서의 악과 사회불의에 대한 이슈들에 대해 문제를 제기해야만 한다.” 구 기관들은 지역교회들이 그들의 선교를 달성하는 것을 돕기 위해 부름받았다. 이러한 기관들은 또한 “성경적 진실성을 지키고 교회들 및 다른 단체들과 진정한 동반자 관계를 가질 것”을 촉구받았다.

교회는 또한 “이 시대와 오는 시대를 위해 세상에 소망을 불어넣도록” 요청 받았는데, 왜냐하면 하나님의 왕국은 현재적인 동시에 미래적이기 때문이다. “종말을 예고하는 마지막 시대의 공동체로서 우리는 최후 직전의 일들에 개입함으로 최후적인 것을 예비한다.”

그 문서의 마지막 부분에는 아주 중요한 선언이 나타나고 있다. “우리는 그러므로 구원을 단지 영원한 미래로 밀어내거나 또는 그것을 지금 여기에서 성취될 수 있는 정치적·사회적 질서와 동일한 것으로 만들어 내미 없이 앞으로 전진하고 있다.”

레네 파디아의 의견에 따르면, “휘튼 '83 선언은 복음주의 사회의식 형성

과정을 완성한 것으로, 그 과정이 진행되는 가운데 2/3세대 사람들은 결정적인 역할을 하였다. 그것은 복음주의자들에게 복음전도는 사람들의 모든 필요를 채우기 위해 의미 있는 개입을 하는 것으로부터 분리될 수 없다는 것을 명백하게 하였다.”⁵²⁾ 그러나 1983년 휘튼 대회에서도 그 문서에 대한 몇몇 부정적인 반응들이 있었다.

예를 들어 그 문서가 서두에 복음전도는 교회 선교의 본질적 부분임을 설명하고 있음에도 불구하고, 어떤 참석자들은 사회변혁에 관한 지나친 강조가 개인적 중생의 교리에 손상을 입힐 수 있다는 우려를 하였다. 실제적으로 로잔 언약과 그랜 래피즈 보고서와는 달리 1983년 휘튼 문서는 성경적 균형을 잃어버린 것처럼 보일 수 있다. 그러나 그 문서의 세 번째 단락은 그것의 주요 목적이 복음전도에 대해 강조하는 것이 아니기 때문에 이미 다른 문서들에서 표현된 것을 반복할 필요가 없음을 주장하고 있다.

어쩌면 그 문서는 기안자들이 승인하고 있는 통전적인 접근 대신에 교회 선교의 부분적인 견해만을 제시하고 있다는 인상을 피하기 위해서 보다 분명한 입장을 밝힐 필요가 있었을는지 모른다.

또한 사유재산에 대한 견해들에 더하여 ‘가난한자들과 동일시’, ‘압제받는 자들을 위한 변화’, ‘사회 구조적 악’, 그리고 ‘압제와 착취’와 같은 ‘혁명적’ 표현들의 사용은 비록 그 맥락이 현대의 어떤 신학적 저술들에 사용된 것과는 아주 다른 것이었음에도 불구하고 어떤 복음주의 지도자들에게는 경각심을 불러일으켰을 수 있다.

어쨌든 복음전도와 사회적 책임의 이슈는 세계 복음주의 공동체 안에서 여전히 논쟁이 되고 있다. 예를 들어 라틴 아메리카 안에서 어떤 복음주의 지도자들은 사회적 관심을 그들의 선교 개념에 아직 포함시키지 않고 있다. 다른 사람들은 사회적 책임을 사회지원이나 봉사로만 여전히 국한시킨다. 개인으로서 혹은 어떤 특정 그룹의 일원으로서 복음주의자들이 정치에 개입하는 것이 그들에게는 안중에도 없다.

그러나 많은 라틴 아메리카 지도자들 가운데 사회적 관심에 관한 태도에 있

어 중대한 변화가 일어나고 있다. 과테말라에서는 1982-1983년 사이에 TV 카메라 앞에서도 복음을 부끄러워하지 않는 한편, 동시에 국제 언론에 나쁜 인상을 비춘 한 복음주의 장군을 대통령으로 가졌던 경험을 통하여 얼마나 우리가 사회적 관심에 대한 신학에 있어 무지하며, 그러한 새로운 상황을 다루는데 얼마나 경험이 없는가를 인식하도록 만들었다. 그 후 1985년에 한 복음주의 정치인이 대통령 선거에 후보로 참여하였다. 그때 우리는 전례 없이 전체 복음주의 공동체 차원에서 교회의 전체 선교에 대해 깊이 생각해 보아야 할 커다란 필요를 보았다. 공동체로서 잘 준비되어 있지 못했던 까닭에 우리는 그것을 사회적 관심의 영역에 있어서 국가 앞에 효과적인 기독교적 간증을 나타내기 위한 기회들로 활용하지 못하고 말았다.

이 장에서 인용된 복음주의 문서들이 라틴 아메리카 복음주의자들 안에 널리 유포되고 있지 못하다는 것은 불행한 일이다. 지역교회 차원의 많은 지도자들은 아직 그것들을 읽어 보지도 못했다. 그러나 우리가 살아가고 있는 변화된 상황과 우리에게 갱신을 촉구하는 이러한 메시지들은 우리 복음주의 사회인식에 있어 각성을 일으키고 있다.

12) 복음주의의 사회적 책임에 관한 파나마 신학회의(1983년 9월)

복음주의의 사회적 책임에 관한 파나마 신학회의(1983년 9월)는 우리 대륙의 복음주의 교회들, 교단들, 구호단체들의 연합체인 라틴 아메리카 복음주의 동우회(Confraternidad Evangelica Latinoamericana, CONELA)의 신학 분과에 의해 후원을 받았다. 라틴 아메리카 여러 나라들로부터 20명의 복음주의 지도자들이 성경의 빛에 비추어 사회적 관심에 대하여 성찰해 보고 우리 라틴 아메리카 현실에 응답하고자 초청을 받아 파나마 시티에 모였다.

복음주의의 사회적 책임과 관련하여 CONELA의 한 분과에 의해 처음으로 소집된 신학회의를 보게 된다는 것은 고무적인 일이었다. 또한 CONELA가 이 주제에 관해 1966년 휘튼 대회, 1969년 보고타 대회, 1974년 로잔 대회, 1982년 그랜 래피즈 대회, 1983년 휘튼 대회와 같은 선교대회와 신학회의의 선언들로부터 직접적인 영향을 받고 있음을 본다는 것도 고무적인 일이었다. 1983

52) Padilla, in *How Evangelicals Endorsed Social Responsibility*, p. 17

년 파나마 대회에서 나온 문서⁵³⁾는 지난 20년 동안 세계 복음주의 공동체에서 교회의 통전적인 선교(full-orbed mission)에 관해 나온 문서들의 기본적인 강조점들을 따르고 있다.

파나마 보고서는 무엇보다도 성경의 근거에서 복음주의 사회적 책임에 관해 정의하려는 시도이다. 그 보고서는 창조, 역사 그리고 구속에서의 하나님의 주권, 인간의 기원, 타락, 구원, 인간 남녀의 존엄성, 사회 안에서 가정의 기본적인 역할, 계시적 관점에서 본 국가의 목적, 기독교인의 시민적 의무와 국가가 '사회 또는 종교적 이슈들에 있어' 그리스도인의 양심을 침해하려고 시도할 때 시민 불복종을 할 수 있는 권리 등을 성경적 권위의 기초 위에서 다루고 있다.

그 보고서에 따르면 교회는 교회로서 정치권력 투쟁에 개입하지 않아야 하지만, 모든 인간의 권리를 확언하고 보호해야만 한다. 각자 국가의 시민으로서 개개인 그리스도인들은 자신들의 기독교적 양심에 따라서, 그리고 하나님께서 그들에게 주신 은사와 재능들을 활용하는 가운데 자신들의 직업적 소명에 따라 정치 과정에 자유롭게 참여할 수 있어야만 한다.

교회들은 자신들의 메시지와 선행의 결과로 오는 고난을 주님을 위해 기꺼이 감수해야 한다. 그러나 그들은 이 땅에서 그리스도를 위해 필요치 않은 고난을 초래하는 어리석음을 범하지 말아야 한다.

그 문서는 주님의 재림이 복음사역의 영적·사회적 차원 양자의 영역에서 그분을 위해 계속적으로 열심히 일할 수 있는 소망을 준다고 선언한다.

그 보고서의 마지막 분은 이미 공포된 원리들을 추진하기 위한 몇 가지 제안들을 하고 있다. 예를 들어 지역·지방·국제적 차원에서 부와 가난, 교회의 예언적 사역, 정치 과정의 그리스도인의 참여 및 다른 비슷한 주제들을 성찰하기 위해 다양한 학문적 배경을 가진 사람들이 함께 회의를 개최할 것을 제안하고 있다.

파나마 보고서는 성경의 가르침을 강조하는 짧은 문서이다. 그것은 로잔 언

약과 그랜 래피즈 보고서의 복음전도와 사회적 관심에 관한 주요 강조점들과 유사하다. 그것은 현대 몇몇 해방신학 문서들의 선동적인 용어들을 피하는 가운데, 복음주의 사회적 책임에 관해 앞으로의 성찰을 위한 문을 열어 준다.

1983년 파나마 회의의 즉각적인 결과 중 하나는 한 과테말라 참석자가 그 회의에서 경험한 것을 다른 지도자들에게 전달할 의도를 가지고 자기 나라로 돌아간 것이었다. 몇 주 후에 그들은 복음주의 사회적 관심에 관한 초교파적 위원회를 구성했다. 이 위원회는 초교파적 차원에서 여러 번 목회자들의 회의를 후원하였다.

13) 변혁에 관한 우암파니 신학회의(1987년 12월)

변혁에 관한 신학회의는 라틴 아메리카 신학동우회(FTL)에 의해 후원을 받아 라틴 아메리카에서 일하고 있는 기독교 구호기관들의 대표들이 '통합적 변혁'(integral transformation)에 관해 논의할 목적으로 개최되었다. 17개 라틴 아메리카 국가들에서 온 30개 이상의 구호단체들을 포함한 90명의 지도자들이 그 회의에 참석했다. 우리는 1983년 휘튼 문서가 구호단체들이 사회변혁에 있어 할 수 있는 역할들에 대해 언급했던 것을 보았다. 하지만 우암파니 선언 그 자체는 그 주제에 관해 1983년 휘튼 문서보다 매우 적은 것을 언급하고 있다. 우리는 구호단체들이 하고 있는 사역들에 대해 보다 많이 알기 위해서 우암파니에서 읽혀진 문서들이 출간되기를 기다려야만 한다.

그 선언서⁵⁴⁾는 1969년 보고타 대회와 리마 대회(CLADE II, 1979년)와 같은 신학회의에서 공포된 선교학적 원리들이 다른 사람들에 의해 실행되고 있음을 인정하는 것으로 시작하고 있다. 동시에 그 문서는 성령께서 교회의 온전한 선교가 성취되도록 일하시는 가운데 라틴 아메리카 안에서 그 과제를 향하여 '현재 우리로 하여금 한 걸음 더 전진하도록' 하신다는 것을 확인하고 있다.

성경의 영감과 권위는 하나님의 기록된 계시가 성령의 조명 아래 이해되어

53) *Informe de la Consultra Teologica Sobre la Responsabilidad Social*. Panama, September 1983.

54) *Hacia Una Transformacion Integral*. Document of the Consultation in Huamani, Peru, December 1987.

야 한다는 것과 동시에 라틴 아메리카의 상황 속에서 교회가 선교의 수행에 헌신하도록 하는 해석학적 출발점을 택하여야 함을 지적함으로 인정되고 있다.

그 문서의 작성자들은 성부 하나님께서 사회불의의 와중에서 정의를 위한 백성들의 부르짖음을 듣고 계시다는 것, 성자 하나님께서는 고난받는 자들과의 연대의 모델과 가난한 자들을 섬기는 모델이 되신다는 것, 성령 하나님께서는 사람들 안에 변혁을 일으키시고 또한 사회현실에 영향을 미치신다는 것을 언급함으로 거기에 삼위일체적 기초를 제공하고 있다.

교회는 그것을 통해 하나님께서 역사 가운데 그분의 왕국을 나타내시고자 하는 공동체이다. 결과적으로 교회는 복음을 선포하는 것, 사회 안에 현존하는 것, 그리고 복음의 고유한 성질인 거룩한 정의를 선한 행위를 통해 나타내는 것이 필요하다. 1983년 휘튼 문서에서와 같이 '변혁'(transformation)은 1987년 우왓파니 선언에 있어서 핵심 단어이다.

구호기관들이 그들의 사역을 위해 취하고 있는 방법들에 대한 비판적인 평가가 필요하다고 언급되고 있다. 거기서는 온정주의(paternalism)를 비롯해서 우리 라틴 아메리카 현실과 어울리지 않는 다른 태도들에 대해 강력히 비난하고 있다. 가난한 자들은 자기 자신들의 변혁에 참여해야만 한다는 것과 우리 백성들의 문화적 정체성에 대한 존경이 요구된다는 것이 확인되고 있다.

그 선언서의 제2부는 라틴 아메리카 상황에 적합한 신학적 모델에 대한 성찰의 시급함과 우리 사회 상황들—예를 들어 여성, 아이들, 인종 그룹들 그리고 정치적 반대자들을 포함한 특정 그룹들에 대한 소외, 라틴 아메리카 국가들의 외채 문제, 대다수 민중들의 빈곤을 가중시키고 사회 특권층의 부를 증대시키는 경제정책들, 인권침해, 테러리즘 그리고 우리 대륙의 군비 경쟁—에 구체적인 프로그램을 가지고 응답하여야 함을 지적하고 있다.

하나님의 백성들은 자기 나라들 안에서 정의와 평화를 위해 일하고 있는 그리스도인들을 지원하되 특히 그들을 위해 기도할 것이 촉구되고 있다. 페루에서 탄압과 테러의 희생이 되고 있는 기독교 목사들과 평신도들 그리고 니카라과, 엘살바도르, 아이티에서 평화와 민주주의를 위해 활동하고 있는 그리스도인들에 대해 특별히 언급하고 있다.

그 선언서는 고통 속에서 자유를 갈구하고 있는 라틴 아메리카 사람들에게

매우 특별한 방법으로 연관 맺기를 원하고 있다. 우리는 우리가 살아가고 있는 비극적 상황에 대한 그 선언문 작성자들의 관심과 사회 모든 분야에 진정하고도 온전한 변혁을 일으키기 위해 하나님 왕국의 영향을 미치기 원하는 갈망에 동의한다. 동시에 만일 진정으로 우리가 그리스도의 이름으로 사회정의·평화·자유의 가치를 들고자 한다면 이 세계에서 일어나고 있는 것들에 대한 우리의 평가에 편견이 있어서는 안 된다는 것을 잊지 않기를 원한다. 양분된 이 데올로기 양쪽 편 모두에 정의·평화·민주주의를 부르짖는 그리스도인들과 다른 종류의 사람들이 존재한다는 것을 인식한다는 것은 절대적으로 중요하다. 예언적 비난에 있어서의 편파성이야말로 로마 가톨릭, 프로테스탄트 할 것 없이 양 진영의 현대신학에 있어 주요한 문제들 중 하나다. 하지만 이 장의 주요한 목표는 우리 복음주의 진영의 사회인식이 어떻게 각성의 과정을 밟아 왔는가를 묘사하는 것이었다. 21년 간의 기간 동안 산출된 복음주의의 사회적 책임에 관한 모든 문서들을 하나 하나 깊이 평가하자면 훨씬 더 많은 시간과 공간이 요구될 것이다. 여기서의 역사적 개관은 단지 우리 라틴 아메리카 복음주의적 사회각성과 보다 밀접한 관련이 있는 선언문들과 보고서들을 포함하고 있을 뿐이다.⁵⁵⁾

6. 결 론

시카고 선교대회(1960)로부터 통합적 변혁에 관한 페루 우왓파니 신학회의(1987)까지 사회 책임을 단순한 사회지원과 발전으로 해석하는 것부터 시작하여 사회변혁에 강조를 두는 데까지 이르는 그 길은 멀고도 험했으며, 세계 복음주의 어떤 지도자들 사이에서는 문제 거리가 되기도 했다. 하지만 또한 그것은 우리 많은 제3세계 복음주의자들에게는 가치가 있는 경험이었다.

라틴 아메리카에서 우리는 우리 스스로 생각하는 것, 다른 사람들의 관점을

55) 예를 들어 Padilla와 Sugden은 "The Chicago Declaration on Evangelical Social Concern"(November 1973)과 "The Madras Declaration on Evangelical Social Action"을 언급하고 있다.

경청하고 다른 복음주의 지도자들과 신학적으로 교류하는 것, 우리 자신의 선교신학에 대해 평가와 재평가를 하는 것, 무엇보다도 주님께서 우리에게 무엇을 말씀하고 계시며 사회문제들에 대해 우리가 어떻게 응답하도록 이끌고 계신가를 알기 위해 성경으로 돌아가는 것에 대해 자극을 받아 왔다.

우리 복음주의 신앙을 특징짓고 있는 자유의 정신으로 인하여 우리는 모든 선교학적 이슈들에 대해 복음주의자들 사이에서 생각의 통일성을 기대할 수는 없다. 복음전도와 사회적 책임 사이의 관계를 놓고 20년이 넘도록 씨름하였지만 여전히 우리들 사이에 견해의 차이가 존재한다. 그러나 교회의 통전적 선교(full-orbed mission)와 관련하여 몇 가지 기본적인 관점에 대해서는 점증하는 합의가 이루어지고 있다. 이러한 합의는 특별히 뢰튼 대회(1966), 보고타 대회(1969), 로잔 대회(1974) 그리고 그랜 래피즈 대회(1982) 이후에 가능하게 되었다. 이러한 선교대회들은 교회의 선교에 대한 우리들의 생각에 새로운 방향을 제시해 주었다.

예를 들어 복음전도와 사회 책임 간에는 어떠한 이분법도 존재하지 않는다는 것, 즉 복음전도와 사회행동은 복음사역에 있어 함께 가야만 한다는 것이 현재 국제 복음주의 지도자들의 모임에서 확인하고 있는 공통 부분이다. 거기에는 복음의 사회적 함축, 그리고 구원은 개인과 사회 양자를 위하는 것이라는 것, 그리스도인 메시지는 죽음 이후뿐 아니라 이 세상에서의 삶을 위한 것이라는 데 대한 강력한 확신이 존재하고 있다.

한편 교회의 통전적 선교에 대한 강조는 우리 보수적 복음주의 교회들 안에서 느리게 근거를 확보해 나가고 있는 것으로 보인다. 목회자들과 다른 지도자들 사이에서 그 각성 과정에 많은 시간이 걸린 것을 볼 때, 가까운 미래에 급격한 사회적 변화가 일어나지 않는 한 회중들에게 있어서는 더 많은 시간이 요구될 것이다. 소위 말하는 오래된 또는 역사적 교단들에 있어서는 이 점에 있어 많은 문제가 없는 것처럼 보인다. 그들에게 있어서는 적어도 사회지원과 발전의 개념에서 사회적 책임이 선교의 일부분이라고 생각하는 것은 아주 자연스러운 것이었다. 비록 그러한 교회들 안에 중산층적 사고방식이 강력하게 자리를 잡고 있었을지라도 '개신교 좌익'의 지적 지도자들은 주로 그 교회들로부터 나타났다.

우리 라틴 아메리카 보수적 복음주의자들 사이에서 전도가 사라지지 않았다는 것은 신학교들, 신학회의들과 선교대회들이 전도, 교회성장, 선교를 위한 전략 고안에 헌신하고 있는 것에 의해 인상적으로 드러나고 있다. 그 실천자들은 라틴 아메리카 복음주의에 있어 선두에서 이끌어 가고 있는 사람들이다.

심지어 사회적 관심을 특별히 다루고 있는 주요한 신학회의들에서도 복음전도는 도외시되지 않고 있다. 최종 선언문들과 보고서들에서는 복음전도와 사회적 책임이 함께 교회의 선교에 속한다는 원리를 고수하고 있다. 만일 우리 복음주의자들이 그들의 신학과 실천에 있어 그러한 복음주의적 균형을 상실하게 된다면, 그때에 우리는 '라틴 아메리카에서의 복음전도를 위한 투쟁'(the battle for Latin American evangelism)에 대해 말해야만 할 것이다(미국에서 1970년대에 있었던 보수적 복음주의자들이 성경무오를 주장하던 논쟁 <The Battle for the Bible>을 연상한 표현인 것으로 보임-역자주).

빌리 그래함은 1974년 로잔 대회에서 병든 자들을 고치고 굶주린 자들을 먹이며, 가난한 자들을 돕고 정치적 자유를 위해 일하며, 가능한 곳에서는 정치·사회구조의 변화를 일으키기 위해 일하는 것은 좋은 일이다, "하지만 이런 것들은 엄밀히 말해서 전도는 아니다."라고 말했다. 인도주의자들도 이러한 모든 것을 할 수 있다. 오직 교회만이 "성령의 임재와 그를 의지하는 가운데 성경을 사용하여 사람들을 설득함으로써 그들이 제자가 되게 하고 교회의 책임 있는 회원들이 되도록" 주 예수 그리스도를 선포하는 의무와 특권을 가지고 있다.⁵⁶⁾ 그리스도의 제자가 되고 그분의 교회의 책임 있는 회원이 되는 것은 또한 사회적 관심을 가지는 것을 포함한다는 것은 말할 나위가 없다.

56) Graham, in *Let the Earth Hear His Voice*, pp. 30-31.

제 3 부

라틴 아메리카에 대한 최신 결론적 전망

윌리엄 데이비드 테일러
에밀리오 안토니오 누네스

제14장

라틴 아메리카를 다시 바라보면서: 새로운 천년기를 향한 최근 90년대의 관점

윌리엄 데이비드 테일러

I

라틴 아메리카의 사회 · 정치 · 경제 현실

라틴 아메리카의 위기와 희망

1. 저변층 현실로부터 시작함

라틴 아메리카의 버스처럼 저변층 사람들의 삶에 대하여 알게 해 주고, 국가 현실에 대해 우리의 전망을 넓혀 주는 것은 없다. 나는 최근의 장거리 버스 여행을 통하여 대륙의 축소판 현실을 체험함으로써 현 상황을 알 수 있었고, 또한 현재 라틴 아메리카에서 일어나고 있는 흐름과 변화를 볼 수 있었다. 얼마 전 현대 시설을 갖춘 과테말라 시티의 공항에 비행기로 도착하여 거기서부터 엘살바도르까지는 여행 경비를 줄이려고 버스를 탔다. 사람들이 들끓는 공해에 찌든 현대식 도시를 벗어나 우기 철을 맞아 푸르러진 계곡들을 볼 수 있는, 사람들이 드문드문 사는 아름다운 산악지대로 접어들었다. 빠르게 돌아가는 세계적 수준의 도시로부터 보다 천천히 움직이는 시골 마을과 농촌의 현실로 옮겨가는 것은 대부분의 라틴 사람들에게 친숙한 일이다. 그 여행은 대부분 가

난하게 사는 라틴 사람들의 사회·경제 현실을 살펴보는 기회가 되었다. 내가 탄 버스는 내가 소위 ‘닭장’이라고 부르는 종류의 것은 아닌 비교적 호화로운 종류의 것이라고 할 수 있었지만, 그것은 여전히 라틴 아메리카 대륙의 만화경을 보여 주었다. 운전사가 온갖 종류의 다양한 차들, 짐승들과 우묵 패인 곳을 이리저리 피하여 사차선의 고속도로(페인트 차선이 하나도 벗겨지지 않은)로 진입하자, 나는 바깥 풍경을 살피는 것과 더불어 함께 여행하는 사람들을 관찰하였다. 놀랍게도 버스가 정류장을 출발할 때에 한 부자(父子)가 기도하려 머리를 숙이는 것을 보았다. 나는 “혹 그들이 그리스도인들일까?” 생각하면서 “어떻게 그 사실을 알 수 있을까?” 생각하다가 그저 그들에게 기도를 하고 있었는지 질문했다. 그들은 그랬다고 했다. 거기서부터 우리는 그리스도를 믿게 된 우리 자신의 간증들을 비롯하여 여러 가지 이야기들을 나누기 시작했다. 창밖으로 지나가는 자동차 범퍼에 ‘마리아를 통해 예수께로’ (A Jesus por Maria)라는 스티커가 붙어 있는 것이 눈에 힐끗 스쳐 지나갔다.

그 버스는 동부 과테말라의 길을 지나 엘살바도르에 인접해 있는 국경에 도달했다(국경들은 나로 하여금 과거의 비슷한 여행들을 떠올리게 하는 한편 라틴 아메리카의 주요한 현실을 보여 준다.). 외국인들은 여권과 비자가 필요하겠지만 허술한 국경 지대를 확보하고 있는 많은 다른 사람들에게는 그런 것 같아 보이지도 않았다! 라틴 아메리카의 가장 멋진 산물인 어린아이들이 도처에 보였다. 모든 사람들이 일하고 있었다. 시끌벅적한 가운데 환전하는 모습, 깨끗한 화장실에 들어가기 위해 돈을 내는 모습, 껌으로부터 오디오 카세트, 과일과 다른 음식물들, 책자들과 작은 전기 용품에 이르기까지 거래되는 모습이 보였다. 우리는 지구촌 경제와 정보 시대로부터 멀리 떨어져 있었다. 하지만 정말 그런지 다시 생각해 보니 그렇지도 않았다. 파라볼라 안테나는 먼 공간으로부터 오는 신호를 받아들이는 그들의 분명한 역량을 과시하고 있었다. 곳곳에 보이는 군인들은 최신 무기와 통신장비를 가지고 있었다. 그리고 호화스러운 메르세데스 벤츠 버스는 최신 모델이었다. 라틴 아메리카는 언제나 그들의 주요 생산품으로 드러나 보이는 사람들—아이들, 청소년들과 모든 연령층, 크기, 색깔과 국적의 어른들—과 함께 이 장소에서 살아 움직이고 있었다. 우리는 작고 생동감이 넘치는 나라, 내전 후 과도기에 있는 엘살바도르로 들어갔

다. 나는 성장하고 있는 한 도시교회의 선교집회에서 설교할 예정이었는데, 그 교회는 라틴 아메리카에서 ‘교회’가 된다는 것이 무엇을 의미하는지에 있어서 새로운 지경을 넓혀 가고 있는 교회였다.

영적 관심이 일어나고 있다는 증거는 그 버스 여행에서 나의 기억에 새겨진 두 가지 예를 통해 볼 때 분명했다. 하나는 같은 버스로 여행했던 한 남자와 젊은 아들과의 대화였다. 그들은 아주 최근에 그리스도께로 회심한 사람들로서 산살바도르에 있는 한 활기찬 은사주의 교회에 출석하고 있었다. 그들은 전통 라틴 기독교로부터 그리스도께로 나아오고 있는 젊은이들과 어른들을 대표하고 있었다. 두 번째 예는 버스를 타고 오면서 본 길가에 서 있는 작은 복음주의 교회들의 놀랄 만한 숫자였다. 나는 그것들을 세어 보려다가 결국은 포기하고 말았다. 교회들은 곳곳에 보였는데, 감독교회로부터 오순절 교회, 비(非)은사주의적 교회, 독립교회에 이르기까지 모든 형태의 교회들이 있었다.

라틴 아메리카! 사람, 인종, 지형, 사회·경제적 계층의 아주 거대한 스펙트럼. 라틴 아메리카! 베를린 장벽이 의미하던 바와 그것의 붕괴가 자신들에게 의미하는 바의 대부분을 아직도 이해하지 못하는 대륙. 라틴 아메리카! 사탕수수와 더불어 코카콜라와 펩시콜라가 팔리고 있는 곳. 라틴 아메리카! 세계 중의 한 세계. 라틴 아메리카! 사회적·정치적·경제적이며 그리고 언제나 영적인 것을 추구하는 대륙.

2. 전체 대륙의 사회·정치·경제 변화

1) 눈에 뜨이는 변화들의 파노라마

이 책의 초판이 발간된 이래 중대한 변화의 물결이 일어났다. 어떤 경우에는 전 대륙에 걸쳐 그 물결이 요동쳤다.¹⁾ 그것들 중 어떤 것은 희망적인 것인 반

1) 이러한 대륙적 조망을 하기 위한 준비는 큰 도전이었다. 왜냐하면 그것은 새로 나온 책들을 읽고 사람들을 관찰하고 인터뷰를 하는 일과 더불어 수백 가지 자료들의 검토를

면 다른 것은 이 대륙에서 계속되고 있는 고통스런 위기들의 기록이다. 우리는 이 책에 포함된 19개국 모두에서 일어난 사건들에 대하여 상세하게 다룰 수 없을 것이다. 이들 나라 중 10개국에 대해서만 대략 살피고자 한다.

① **쿠바:** 불안한 미래, 고통스러운 현재와 최근 물밑듯 흘러나온 난민들의 행렬이 보인다. 고질적인 마르크스주의자인 피델은 그의 경제적·정치적 대부였던 러시아를 상실한 데 따른 문제들과 씨름하면서 일종의 자유시장 형태를 도입할 필요가 있었다. 미국은 수천 명의 쿠바 난민들을 다시 쿠바로 돌려보낼 때까지 그들을 파나마 난민촌에 밀어 넣었다.

② **니카라과:** 1990년 2월 선거는 가난하고 민주적 전통이 없는 이 나라에서 예상외로 산디니스타 정권을 몰아내고 유력한 가문 출신인 차모로 여사에게 권력을 넘겨주었다.

③ **페루:** 일본 출신의 권위적인 대통령인 알베르토 후지모리(Alberto Fujimori)는 복음주의자들의 강력한 지지에 힘입어 당선된 후 그들을 내팽개쳤다. 권력을 공고히 하고자 그가 일으킨 쿠데타(fujimoraso)는 많은 비난을 받고 있음에도 불구하고 대중의 폭넓은 지지를 받았다. 그의 지배하에 모택동주의를 신봉하는 '빛나는 길'(Sendero Luminoso) 테러리스트 세력은 심각한 타격을 입었고, 그 최고 지도자는 투옥되었다. 마약 문제는 강력한 법과 대체 작물을 심는 정책으로 다루어지고 있다. 하지만 대통령은 그의 별거중인 아내와 공개적으로 반목하고 있다.

④ **에콰도르:** 지난 1995년 1월, 페루와의 적대적인 국경분쟁을 시작함으로써 역사적인 상처에 다시 칼을 대었다. 양측은 많은 사상자를 내면서 민족주의적 정신에 불을 지폈다. 에콰도르는 안데스 이웃 국가들 사이에 벌어진 1941년 전쟁에서 부당하게 상실했다고 주장하는 영토(석유와 광물자원이 풍부하게 문

혀 있다고 추정되는)를 회복하려고 시도하지만 결과적으로 양측 모두, 특히 에콰도르에게 다시 손실을 가져다 줄 것이다.

⑤ **엘살바도르:** 마르크스주의 게릴라 세력과 우익정부 사이의 오랜 내전을 해결하기 위한 평화협정이 전격적으로 이루어졌다. 그 평화는 경제적 붐과 일상적 범죄의 증가에 대하여 동시에 문을 열어 놓았다.

⑥ **콜롬비아:** 거시경제 정책의 도입은 초기에 국가 전체에 유익을 가져오고 있는 듯이 보인다. 하지만 예전에는 메데인에 본부를 두었고 현재는 칼리에 근거를 두고 있는 보다 교활한 마약 황제들에 의해 주도되는 마약 산업에 의해 이 나라는 깊이 타격을 받고 있다. 그 마약 두목들은 유럽과 심지어 러시아에 까지 새로운 시장을 확보하고 있는데다 대통령 선거운동에까지 마약에서 얻은 돈으로 간여하고 있다는 소문이 있다. 콜롬비아 게릴라들은 자신들의 전쟁에 필요한 자금확보와 세력확충을 위해 마약 거래에 뛰어들고 있다.

⑦ **파나마:** 이 작은 라틴 아메리카 국가에 대한 미국의 또 한 번의 군사적 침범으로 강력했던 노리에가 장군이 실각했다. 그는 체포되어 미국 감옥으로 호송되었고 그를 마약 사범으로 몰아가려는 재판에 계류중이다. 파나마는 어떻게 '평상적인' 정치로 돌아올 수 있을지를 결정하기 위해 선거를 치를 예정이다.

⑧ **브라질:** 이 거대한 국가는 1992년에 전 대통령 페르난두 콜로르 지 멜루(Fernando Collor de Mello)를 부패 때문에 탄핵했다. 대법원에서는 이 문제를 다루면서 1994년 말에 그에 대해 무죄를 선언했으나 2001년까지는 정계로 복귀할 수 없도록 제한하였다. 1995년 1월부터 이 나라는 재능 있는 경제학자이며 전직 재정부 장관이었던(그는 예전에 좌익 경향의 사회학자로서의 경력으로도 명성이 있다) 페르난두 엔리케 까르도수(Fernando Enrique Cardoso)가 1994년 선거에서 반대파를 일소하고 대통령에 당선되어 이끌고 있다. 그는 인플레이션이라는 거친 호랑이를 길들이고 있다(1993년에는 인플레가 1,158 퍼센트였다!).

⑨ **과테말라:** 수십 년에 걸친 게릴라들과의 전쟁이 종식될 가능성이 있는 가운데, 도덕적·정치적 실패를 이유로 실각한 소위 복음주의자였던 세라노 엘리아스(Serrano Elias) 대통령 대신에 임시로 선출된 대통령에 의해 현재 지도되고 있다. 중앙 아메리카에서는 영토가 가장 크다고 하지만, 작은 이 나

요구했기 때문이다. 나는 특히 "Economist Country Profiles"에 감사한다. 3개월마다 간행되는 이 잡지는 라틴 아메리카에 대한 뛰어난 전망을 제공하고 있다. 또한 벤자민 킨(Benjamin Keen)의 『라틴 아메리카의 역사』(A History of Latin America)도 가치가 있었다. 이러한 자료들에 대한 보충 정보는 이 책 뒤에 주해를 붙인 참고도서 목록에 실어 놓았다.

라는 정치·경제적 위기로 비틀거리면서 마약 거래에 개입된 부패한 군부 지도자들이 이끌어 가는 평화 속에서 살아가면서, 대다수 인디오들의 인종적 자부심과 경제를 유지시키고자 하는 노력에 의해 유지되고 있다.

⑩ **아르헨티나:** 커다란 이 나라는 신앙적인 면에서는 숙명론자라고 스스로를 말하는 레바논계 대통령 카를로스 사울 메넴(Carlos Saul Menem)에 의해 지도되고 있다. ‘산골 지역 주지사에서 경제적 메시아로 변신한’ 그는 노조의 세력을 극적으로 약화시키고 국가 소유의 기관들을 사유화하는 가운데 경제적 안정과 페론주의의 이름하에 일종의 자유기업의 ‘성공 스토리’를 만들어 내고 있다. 끊임없는 성적 추문들에도 불구하고 생존하고 있는 그는 자신의 전 부인(무슬림이었음)과 공개적인 말다툼을 벌인 후 그녀를 대통령 궁으로부터 쫓아내었다. 하지만 그에 대해 한 정치적 익살꾼은 다음과 같이 선언했다. “낮은 인플레이션만 유지할 수 있다면, 메넴이 10명의 여자와 결혼하고 새벽이 될 때까지 춤을 춘다 하더라도 아무도 신경 쓰지 않을 것이다.”²⁾

라틴 아메리카에서 현재 일어나고 있는 변화를 평가하기 위해 ‘멕시코’라는 한 나라를 실험 케이스로 선택하기로 하자. 오늘 내가 책상에 앉아 이 글을 쓰는 동안에도 유럽과 미국의 일간지들과 잡지들은 멕시코의 정치·경제적 위기에 대해 보고하고 있다. 주식시장 및 국가 화폐경제의 붕괴, 늘어나는 외채와 국내 위기들을 해결하기 위한 멕시코의 능력, 미국에 의해 조달된 미화 500억 달러의 긴급 구조(200억 달러는 미국으로부터, 나머지는 IMF, 국제문제 해결을 위한 유럽계 은행 및 남아메리카 4개국으로부터 조달되었다), 그것은 차관 형태로 주어지겠지만 멕시코는 석유판매수입 중에서 매년 70억 달러씩을 갚기로 약속해야만 했다.³⁾ 단순한 분석가는 멕시코-9200만 국민(그 중에 적어도 460만 명의 복음주의 신자를 포함한)과 그 대다수가 여전히 역사의 저변층을 형성하는-전체에 핑음을 울리며 진행되고 있는 역사와 깊은 구조적인 사회변화를 무시한 채 단지 현행의 경제, 정치만을 살펴보고 있다. 이 책의 역

사적 전제와도 일치하는 바이지만, 현행의 라틴 아메리카의 상황은 5세기가 넘는 라틴 아메리카의 경험의 맥락 속에서 이해되어야만 함을 멕시코의 경우는 우리에게 일깨워 주고 있다.

현재 멕시코 사람들은 당혹감 속에서 새해를 맞고 있다. 1994년 1월 1일, 사파티스트 인민 해방군(the Zapatista National Liberation Army)은 중앙 정부에 항거하는 커다란 봉기를 일으켜 나라를 뒤흔들었다. 민주주의보다는 봉건주의에 더 가까운 사회구조를 가진 남부 치아파스 주에 근거지를 두고, 일단의 반란군들은 존경받는 전설적인 멕시코 혁명가들 중의 한 사람(에밀리아노 사파타를 지칭함-역자주)의 이름으로, 전직 대학교수의 지도를 받으며 공격을 개시하였다.⁴⁾ 그 반란군들은 여러 면에서 역사적 기록들을 남기고 있다! 그들은 고도의 기술을 사용하여 인터넷 공간에서 국제적인 지지자들-평화주의자들의 도움과 다른 반란 그룹들의 지원과 함께-을 확보하였다. 그 위기는 국가 신용을 하락시켰고 멕시코 지방, 주 그리고 중앙 정부 관리들의 색다른 반응을 유발시켰다. 잠자고 있다가 정기적으로 연기를 내뿜는 화산처럼 반란은 언제나 돌출하곤 했다. 그러나 이번 경우에는 그 화산이 폭발했는데, 이것은 정부로 하여금 오래된 호의를 베푸는 온정주의적 반응으로부터 반란들을 진압하기 위해 사용하였던 아주 폭력적인 반응에 이르기까지 다양한 정부의 대응을 불러 일으켰다. 1995년 초 문제가 진정될 기미를 보였는데, 특히 정부가 논쟁을 불러일으키는 진보적인 치아파스 지역의 가톨릭 주요인 사무엘 루이스를 그 공식적인 중재자로 지명했을 때 그러했다. 그러나 이어서 1995년 2월 대통령은 반란군을 진압하기 위해 치아파스에 군대를 보냈다. 하지만 그는 곧바로 그 명령을 번복했다. 이러한 위기들 중 멕시코가 겪은 가장 최악의 것은 1994년 가장 유력시되던 대통령 후보와 다른 최고 정치 지도자들의 암살을 경험한 것이었다. 아마도 그것은 여당 안에서의 경쟁적 정치인들에 의해 저질러진 범죄들이었을 것이다.

정확히 거의 일년 뒤 멕시코는 폐소화의 붕괴와 함께 국가 경제 파멸이라는 위기의 뉴스를 접하게 되었고, 그의 전임자인 카를로스 살리나스 데 고르타리

2) “Menem’s Miracle,” *Time*, July 13, 1992, pp. 19-23.

3) “The Rescue of Mexico,” *U.S. News and World Report*, January 23, 1995, pp. 48-49. “Mexican Aid Plan Loses Support in Both Parties,” *The New York Times*, February 1, 1995.

4) “The Revolution in the Other Mexico,” *U.S. News and World Report*, January 17, 1994, p.47.

(Carlos Salinas de Gortari)로부터 많은 어려운 문제들을 상속받은 신임 에르네스토 세디요(Ernesto Zedillo) 대통령을 곤혹스럽게 만들었다. 살리나스는 계획되었던 폐소화의 평가절하를 회피하였다. 왜냐하면 그것이 그로 하여금 새로운 세계 무역기구(World Trade Organization)의 초대 총재가 될 수 있는 기회-결국 실패했지만-를 위협스럽게 만들 수 있었기 때문이다. 멕시코의 작가이며 전직 외교관인 카를로스 푸엔테스(Carlos Fuentes)는 살리나스가 “그의 임기 중에 일어날 경제적 위기가 자신의 후보 직을 사장시키리라고 염려했다.”⁵⁾고 믿고 있다. 스페인의 잠언이 말하듯이 살리나스의 후계자인 세디요는 ‘스프를 위한 오리’ (the duck for the soup) 격이 되어 버리고 말았다. 멕시코의 경제위기와 더불어 새롭게 떠오르는 안정된 라틴 아메리카에 대한 낙관적인 보고들은 붕괴되고 말았다. NAFTA(북대서양 자유무역 지대) 지지자들은 당혹해 했고 NAFTA의 반대자들은 매우 기뻐했다. 살리나스는 그에 대한 박해를 피하기 위해 미국으로 도망갔다.

이 국가에 대한 사례연구는 보다 넓은 맥락에서 이해되어야만 하는 이슈들을 반영하고 있다. 일례로 경제개혁들을 권유하는 것은 좋은 것이고 납득할 만한 것이다. 그러나 그것들이 5백년 간의 특정한 정치·사회 문화 위에 너무 지나치게 빨리 이식되었을 때, 멕시코가 경험한 것 같은 위기는 놀랄 만한 것이 아니다. 더구나 멕시코에 쏟아져 들어왔던 외국의 단기 자금들은 국가 하부구조의 발전을 피하기보다는 신속한 이익을 챙기기 위한 것이었다. 세칭 ‘떼킬라(Tequila, 멕시코 산 독한 술-역자주) 효과’는 다른 2/3세계에 대한 모든 투자 기대와 브라질과 아르헨티나와 같이 떠오르던 라틴 아메리카의 경제 거인들의 경제·정치적 신뢰성에 그림자를 드리우게 만들었다. 1995년 스위스의 호화스러운 도시 다보스에서 개최된 세계 경제 포럼에서 아르헨티나의 메넴 대통령은 자신의 나라는 멕시코와 같지 않다고 주장했다.⁶⁾ 하지만 멕시코의

경우는 문화적 빈곤과 구조적 불공평(노동인구의 30 퍼센트가 실업자)에서의 탈출은 쉽고 빠르게 성취될 수 없음을 보여 주고 있다. 전쟁은 더 깊은 단계에서 이루어져야만 하는 것이다. 그것은 문화적이며 역사적인 것으로서, 수세기에 걸친 특정한 행동 양태와 가치의 틀에 속한 것이다. 경제적 변형은 단순한 재정적 범주(국가재정 긴축, 시장경제 개혁과 같은)를 넘어서야만 하며 법적·정치적·사회적 그리고 교육적 영역 안에서의 체계적인 전환이 동반되어야만 하는 것이다. 미국의 유명한 대학 졸업자(살리나스 대통령은 하버드 출신임-역자주)인 젊은 국가 지도자들에 의해 추진되었던 현대화와 경제개혁은 충분하지가 못하다. NAFTA와 같은 조약들은 미래를 자세히 연구하고 있다. 왜냐하면 그것들은 대륙 전체의 정치적이고 인간적 양상을 급격하게 뒤바꿔 놓을 좀더 넓은 차원의 경제·무역 개혁의 전조이기 때문이다.

다시 말하거나와 멕시코는 단지 하나의 국가적 예일 뿐이다. 비슷한 이야기들이 라틴 아메리카 개별 국가에서 전개될 수 있는데, 특별히 그 나라들이 현재와 미래의 정보 시대와 더불어 좀더 넓은 경제 세계들(지역적, 세계적)로 이행하여 들어가자 시도할 때 그러할 것이다. 구조적 변화 안에서의 고유한 긴장들은 500년 역사의 맥락 안에서 이해되어야만 한다. 그럼에도 불구하고 변화의 바람이 불어와 여기 머물고 있다. 라틴 아메리카는 불과 10년 전과도 다르다. 위기와 희망이 라틴 아메리카 안에 공존하고 있다.

2) 라틴 아메리카 안에서의 몇 가지 주요한 흐름

최근 8년 동안, 특히 베를린 장벽이 무너진 이후에, 정치와 경제를 전문적으로 다루는 주요한 외국 잡지들은 환태평양 지역과 이전 소련 제국 및 중부 유럽에 대해 주로 기사를 쓰고 있다. 파나마의 독재자 노리예가 장군이 미국 감옥에서 복역하고 있는 것과 더불어 니카라과에서는 산디니스타 정권이 패주하고 NAFTA의 영광이 사라짐에 따라 라틴 아메리카는 최근 멕시코의 경제위기가 일어날 때까지 세계의 주목을 받는 자리에서 뒤로 물러났었다. 그러나 라틴 아메리카를 적용 대상으로 한 어떤 창의적인 연구 논문(예를 들어 지역통합국가에 관한 이론들-역자주)들이 나타났다. 하지만 이 대륙은 우리 세계 공동체

5) Carlos Fuentes, “Peso Crisis: Mexico’s problem is basically political,” *The Dallas Morning News*, January 12, 1995, p. 27A. “Giving critics a place on the field,” *U.S. News and World Report*, January 30, 1995, p. 45.

6) “At Forum Peso Draws Attention,” *The New York Times*, January 30, 1995, p. C.3.

의 단지 한 주요한 지역일 뿐이다. 그 자신의 역사 및 미래와 씨름하는 가운데 현재 변혁이 진행 중이다. 아직은 케니치 오메이(Kenichi Ohmae)가 말하고 있는 자연적 경제구역의 '지역통합국가'(region state) - 그것이 한 나라 안에 서건 아니면 여러 나라들의 집합체이든지 간에 - 를 말하기에는 시기상조인 것 같다.⁷⁾ 어떤 상황에서 한 지역 국가를 이루는 것은 가능하겠지만, 1995년 에콰도르와 페루 분쟁의 경우와 같이 깊은 적대감이 사라지기는 어려울 것이다. 오메이는 또한 경제적으로 '국경 없는 세계'에 관하여 쓰고 있다. 하지만 솔직하게 말해서 라틴 아메리카는 아직 거기에 이르지 못하고 있다. 그럼에도 불구하고 라틴 아메리카의 국부적인 영역들(sub-regions) 내에서는 중대한 구조적인 경제적 조약들을 향해 확실히 움직여 가고 있다. NAFTA(칠레와 다른 국가들을 포함할 수 있는데)는 일례에 지나지 않는다. 중앙 아메리카, 남방(Southern Cone) 지역과 안데스 국가들은 영내 국가들 간에 무역협정을 가동시키고 있다.

라틴 아메리카에서 90년대에 관찰할 수 있는 주요한 경향들에는 어떤 것들이 있는가? 나는 여러 가지들 중 몇 가지만 언급하겠다.

첫째, 라틴 아메리카를 위한 정치적 모델을 계속적으로 모색하는 것과 결부된 민주화의 고조현상이다. 고무적인 뉴스들 중 분명한 한 가지는 우리 라틴 아메리카 대륙의 핵심을 이루는 19개 국가들 중 17개국(쿠바와 페루를 제외한)은 현재 어느 정도 민주적 형태의 정권을 가지고 있다. 모든 라틴 아메리카 연국가들은 이러한 현상에 주목하고 있다. 왜냐하면 각 나라가 어느 정도는 다른 형태의 민주주의에서 파생된 정치세력들에 의해 영향을 받고 있기 때문이다. 그것들 중 어떤 세력들은 유럽, 소련 마르크스주의의 내분과 같이 대륙을 훨씬 벗어난 곳으로부터 왔다. 세계화된 경제와 기술 집약적 정보시대로 몰아가는 경제적 요인들 또한 그것들 중 하나이며, 그것들은 대륙 안에서 일어나고 있는 근본적인 변화들을 반영하고 있다. 예를 들어 만일 멕시코의 지배적 정당인 PRI(제도혁명당: Partido Revolucionario Institucional)가 만일 생존하기를

원한다면, 그 정당은 국가통치의 규칙들을 다시 제정해야만 한다. 라틴 아메리카 군부는 실패와 좌절 가운데 물러갔다. 오직 두 개의 예외를 제외하고는 독재자들이 축출되었다. 심지어 완고한 마르크스주의자인 피델 카스트로조차 그 이데올로기에 대해 어느 정도의 변화를 줄 것을 강요받고 있는데, 그는 자신의 개인적 위치나 체제에는 손대지 않고 경제를 어떻게든 개선해 보려고 노력하고 있다.

어떤 정치적 대안 모델들이 있는가? 하나는 싱가포르, 말레이시아, 한국의 예처럼 '아시아의 호랑이'들이 취한 길이다. 다른 것은 고전적 북미, 유럽 형태이다. 또 다른 것은 독재자(caudillista) 형태이다. 마지막 것은 이전과 똑같이 낡은 형태의 전통적 정치를 하는 것이다. 어느 방향으로 라틴 아메리카는 나아갈 것인가? 이들 모델들 중 어떤 하나가 새로운 세계 질서로의 건강한 진입을 보장하고, 정치 수준을 높여 주며, 부패를 방지하고 국가 공공구조를 변혁시킬 것인가? 물론 그렇지 않을 것이다. 그것은 지나치게 많은 것을 요구하는 것이 될 것이다. 하지만 처음으로 우리는 이 대륙에서 다양한 기원을 가진 건강한 정치적 다양성을 보고 있다는 사실이다. 프랑스 사회학자인 알랑 투랭(Alain Touraine)은 라틴 아메리카가 두 세계, 두 대륙, 어떤 면에서 두 개의 세계관 사이의 중간에서 있다고 주장한다. 그는 라틴 아메리카가 서구식 민주주의 모델을 향해 나갈 것인가 아니면 아시아적 권위주의에 근접하게 될 것인가를 관찰하고 있다.

그 질문에 답변한다는 것은 아주 어려운데, 왜냐하면 오랜 기간 라틴 아메리카를 지배했던 정치적 모델은 유럽식이거나 아시아적인 것이기보다는 국민 대중적 국가 형태로서, 자원들을 거대한 규모로 외국으로 재분배하는 동시에 민족주의적이고도 통합적인 특성을 소유하였다.⁸⁾

소련 마르크스주의의 붕괴는 의심할 여지없이 라틴 아메리카의 지식층과 좌익세력에 깊은 충격을 주었다. 그들은 그러한 붕괴를 전혀 예상치 못했다. 그 누구도 그러한 것을 생각지 못했을 것이다. 그러면 전 생애를 걸고 싸우던

7) Kenichi Ohmae, "The Rise of the Region State," *Foreign Affairs*, Spring 1993, pp. 78-87.

8) "La eleccion del modelo," *Cronica*, 1 de julio de 1994, p. 53.

전사들, 그들의 꿈들, 그들의 정치·경제 시스템들과 하부구조들, 그들의 국제적 후원자들과 언론들, 그 추종자들은 어떻게 될 것인가? 멕시코의 작가인 호르헤 카스타네다(Jorge G. Castaneda)는 진지한 자기 반성과 비판을 그의 책 『무장 해제된 유토피아: 냉전 이후의 라틴 아메리카 좌파』(*Utopia Unarmed: The Latin American Left After the Cold War*)에서 제안하고 있다. 그 책에서 그는 좌파의 오류들을 인정하며 내부적 불일치를 드러내는 한편, 민주주의를 건설하는 데 있어 좌파의 미래적 역할을 제안하고 있다.⁹⁾ 어떤 완고한 마르크스주의자들은 자신들의 퇴색한 이데올로기를 계속적으로 변호하고 있다. 어떤 급진적 운동들은 와해되었거나 그 지도자들은 당황하여 이탈하고 있다. 다른 이들은 개정된 정치적 게임의 현장에 뛰어들었다. 그래서 오늘날 우리는 정치 세계에서 경쟁하고 있는 이전 마르크스주의 행동대원들을 발견할 수 있다. 그와 같은 예로는 엘살바도르, 콜롬비아 그리고 만일 정부와 게릴라 세력 간의 협정이 조인될 경우에는 과테말라를 포함하는 것이 가능할 것이다. 하지만 좌파 세력들은 개인적으로 높은 위험을 감수하며 이 정치 게임에 들어오고 있다.

둘째, 전통적인 정당과 지도자들에 대해 점점 증가하는 반대의 물결이다. 이 경향은 첫 번째 것과 밀접한 관련이 있으나, 그것은 아르헨티나가 되었는지 브라질, 과테말라 또는 멕시코가 되었는지 간에 기존의 진부한 정당 정치인들의 기득권에 대해 직접적으로 적용되는 것이다. 그러한 현상이 부각되는 곳에서는 전국적 혹은 주 정부 선거에서 또는 행정부의 각료 지명에 있어 새로운 경제 마술사들(그들 중 어떤 이들은 현재 대통령이 되었다)의 강력한 등장이 전개된다. 이것이 멕시코, 엘살바도르, 브라질 그리고 아르헨티나와 같은 나라들의 현실이다. 과거에 있어 국가 지도자들은 자신들이 임명한 상징적인 관료 집단을 가지고 있었는데, 그러한 집단의 세력과 영향력은 실제적으로 정치적 현실과 개인적 친분에 의해 제한되었다. 더구나 한 라틴 정치인이 최고의 자리에 이르면, 정부의 혜택이나 상여금을 받는 자리는 자질이 있어 지명도가 있는 사람들보다는, 우선적으로 가족이나 가까운 친구들에게 배당되는 것이 예상되

었다. 긍정적인 측면은 이러한 신생 정치 지도자들의 부각으로 국가재정을 운용하는 데 있어 나은 자질과 능력을 갖춘 지도자들이 나설 수 있다는 것이다. 그들은 나라를 일종의 협동조합식 모델(corporative model)로 운영하려고 한다. 부정적인 측면은, 만일 가난한 계층이 단지 숫자나 퍼센트만으로 통계적 보고서에 언급되고, 기술 관료들 자신들이 과거 비특권계급 출신임을 쉽사리 망각한다면, 이 새로운 지도자들 또한 새로운 정책과 무역개혁을 통해 혜택을 받아야만 하는 가난한 대중들을 잊어버릴 것이라는 점이다. 전통적 정치인들에 대한 신뢰 상실의 또 다른 증거는 그들 중 몇 사람은 부패와 다른 범죄로 인해 고발당하고 유죄판결을 받았다는 것인데, 라틴 아메리카 법적 제도의 취약함에 비춰 볼 때 그것은 놀라운 업적이다. 전직 파라과이 독재자인 알프레도 스트리스네르가 브라질 망명 중에 발각되었듯이 오늘날은 어떤 전직 국가 수뇌도 아주 편안하게 잠을 잘 수 없게 되었다.¹⁰⁾

셋째, 정치와 상호 관련된 형태의 시장경제로의 구조적 이행이다. 광고와 구호, 요란스러운 단어들은 끊이지를 않는다. 내부적·국제적 무역개혁, 지역적 협정들, 미국·NAFTA와의 경제조약들, 화폐 변경과 이전 화폐에 대한 새로운 명칭 부여, 사유화, 거시경제 그리고 그 밖의 여러 가지 것들. 1994년 마이애미에서 개최된 ‘아메리카 정상들’ 모임은 그들 중 어떤 이들에게는 보다 대중적인 신진 동료 정치인들과 공개적으로 더 나은 관계를 나타냄으로 인해서 그들의 이미지와 정치생명 연장에 도움을 주는 기회로 삼기를 희망했다는 것 외에는 단지 34명의 새로운 정치인들과 옛날 정치인들이 함께 자리를 잡았다는 형식적인 의미밖에 없었던 것으로 많은 관찰자들 눈에 보여졌다.¹¹⁾ 한편 그 정상회담의 지도자들은 라틴 아메리카의 변화를 대변하고 있었다.

모이세스 나임(Moises Naim)은 라틴 아메리카 정부들과 시장 지향 개혁 간의 긴장의 고조에 대해 쓰고 있다. 국가는 일어나고 있는 경제적 변혁을 다루는 데 있어 잘 준비되어 있지 않다. 역사적으로 라틴 국가는 중상주의(mercantilism)의 다양성을 수호해 왔다. 그러나 이제 그것은 새로운 규율로 되돌아가고 있다.

9) Jorge G. Castaneda, *Utopia Unarmed: The Latin American Left After the Cold War*(Vintage Books, 1994).

10) “Los archivos del dictador,” *CAMBIO* 16, 22-2-93, p. 58.

11) “Summit throws door open to trade in Americas,” *USA Today*, December 12, 1994, p. 10A.

국가로서 개인적·공적 세력과의 분쟁에 개입하려는 기대는 미래에 어떠한 결과를 가져올 것인가? “시장 지향 개혁을 추진했던 민주적 정권들 중 그 어느 하나도 자유무역, 가격자유, 사유화의 강령들을 계속 시행하지 않았다. 선출된 정부들의 급격한 개혁들은 라틴 아메리카 유권자들을 거의 예외 없이 놀라게 만들었다.”¹²⁾

현란하고 시적(詩的)이기조차 한 경제개혁 용어들에 대한 하락 기미는 없는가? 물론 있다! 거기에는 새로운 정치적·경제적 의존-국제통화기금(IMF)이 세계은행과 같은 단체들에 대한-의 문제가 있다. 내가 글을 쓰는 동안에도 멕시코에서는 토론이 격화되고 있는데, 그 주요한 논의 중 하나는 멕시코에 대해 제안된 500억 달러의 장기 차관과 국가적 정체성, 주권과 자존심의 문제와 관련된 것이었다. “우리 석유 매장은 우리 것이지 다른 사람들 것이 아니다!” IMF가 주는 함축을 넘어서 역사의 저변층에서 살고 있는 대다수 라틴 사람들에게는 어떤 일이 일어날 것인가? 세계은행이 라틴 경제가 앞으로 10년 동안 매년 3.4 퍼센트씩 성장한다고 예측한다고 해도, 만일 그러한 성장이 그 국민 대다수의 삶에 중대한 개선을 가져오지 못한다면 무슨 의미가 있단 말인가! 아르헨티나 뉴스는 자유시장 경제학자들의 마음을 즐겁게 한다. 그러나 메넴의 개혁조치들에 대해 한 해설자는 다음과 같이 논평했다. “하지만 가장 큰 위험은 자유시장을 건설하고 경제를 부양시키고자 하는 그의 프로그램이 가난의 선 이하를 살아가고 있는 30 퍼센트의 아르헨티나 사람들, 바로 페론주의가 언제나 큰 매력을 주었던 그 사람들에게 다가서는 데는 하여튼 실패할 것이라는 것이다.”¹³⁾ 그 동일한 스토리가 라틴 아메리카 모든 개별 국가에 적용되고 있다. 왜냐하면 멋진 현대식 건물들, 고도의 기술변화와 새로운 기업 운영방식을 도처에서 보게 되지만, 생존하기 위해 근근히 살아가는 저 수천 만 명의 사람들에게 대해서는 어떻게 할 것인가? 전 칠레 대통령이었던 파트리시오 아이윈(Patricio Aylwin)은 “이러한 상황이 지속되는 한 나는 어떻게 안정된 민주주의가 가능할 것인지, 그리고 경쟁 시장경제 모델이 진실로 기능을 할 것인지

깊이 의심하게 된다.”¹⁴⁾고 경고하였다. 동시에 칠레는 강력한 빈곤퇴치 프로그램 아래 아이윈 대통령 임기의 첫 3년 간 100만 명의 사람들이 가난으로부터 이미 탈출하였다고 자랑하고 있다.

넷째, 미시경제와 비정규적 경제의 중요성 그리고 성장하는 역할에 대해 주목하는 경향이다. 페루의 기업가인 에르난도 데 소토(Hernando de Soto)의 중요한 작품인 『다른 길: 제3세계의 보이지 않는 혁명』(*The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World*)¹⁵⁾을 읽어 보라. 데 소토는 ‘평범한 사람들’(little people)이 가난으로부터 벗어나기 위한 첫 번째 단계로서 자신들의 사업을 하기 위한 법적 승인을 획득하는 데 있어 직면하는 위압적이고도 시간을 소모하는 과제에 대하여 기록하고 있다. 한편 만일 그 동일한 사람이 단순히 가게를 연다면-그러한 일을 구상하고, 가족들의 도움을 받아 설비들을 갖추고, 친척들을 고용하여 일을 시작하는 것-그러한 가게는 며칠 안에 가동되기 시작할 것이다! 하지만 그것은 합법적인 것이 아니며 그러한 불안한 생존은 관료들에 의해 쉽사리 문을 닫게 될 것이다. 이것이 물품들을 만들어 내고 정직한 노동에 대해 품삯을 지불하고 있는(합법적 서류를 가지거나 가지지 못한) 비정규적 경제의 실상이다. 데 소토의 자료들은 페루로부터 나오고 있지만 그 실상은 대륙적 차원의 것이다.

개인 부문은 이제 미시경제의 사업에 진입하고 있고 ‘평범한 사람들’이 살아가도록 소규모 자금을 빌려주는 일이 확대되고 있다. 수년 동안 기독교 단체들은 소규모 자금 프로젝트들이 어떻게 더 커다란 것을 일으키는 지렛대 역할을 하는지 이해해 왔다. 나는 World Relief, World Vision(선명회), 그리고 Opportunity International과 같은 기관들, 그 외의 통전적인 사역들(wholistic ministries)을 위해 재정자원들을 투자하고 사람들을 섬겨 온 단체들을 인해 하나님을 찬양한다.¹⁶⁾

12) Moises Naim, “Latin America: Post-Adjustments Blues,” *Foreign Policy*, Number 92, Fall 1993, pp. 133-150.

13) “Menem’s Miracle,” *Time*, July 13, 1992, pp. 19-23.

14) “Winners and Losers,” *Newsweek*, June 15, 1992, p. 41.

15) Hernando De Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World* (Harper and Row, 1989).

16) “The Gospel comes to San Mateo,” *World Vision*, February-March, 1995, pp. 19-21.

다섯째, 군인들은 대부분 그들의 병영으로 철수했다. 대략 20년 전만 해도, 라틴 아메리카 정부들은 대륙을 뒤덮은 검은 군화의 군인들에 의해 지배되고 있었다. 하지만 이제는 시민 당국이 정부통제를 장악하고 있다. 그러나 이것이 군부가 사라졌음을 의미하는 것은 아니다. 한편으로 군부는 정치적 곤경으로부터 거리를 두고 보다 전문적인 영역에서 일하고 있고, 다른 한편으로 그것은 보다 미묘하게 부패에 떨어지는 경우도 있다. 군부는 또한 최근 두 번의 쿠데타를 기도했던 베네수엘라와 같이-베네수엘라 국민들에게는 별로 놀랄 만한 것이 아니었으나 다른 나라사람들에게는 매우 놀랄 거리가 된-들썩거리고 있다. 1993년 5월 호르헤 세라노 장군의 쿠데타를 처음부터 지원했던 과테말라 장성들은 연합된 국내적·국제적 반대에 부딪히자 재빨리 마음을 바꾸었다. 세라노 엘리아스(자신을 개신교 신자라고 밝혔던)는 자신의 '후지모리식 쿠데타'('fujimoras')가 실패하자 곧장 파나마로 도피하였다. 군인들의 공공정치 영역으로의 침입은 이제 평판이 좋지 않지만, 아직도 그들은 자칭 진정한 애국자들로 남아 있으며, 자신들의 전통적 조직 가치를 지키려 한다. 볼리비아, 콜롬비아, 과테말라와 같은 나라들에서는 군부가 마약 산업에 개입된 기록이 남아 있다. 하지만 그들이 가지고 있는 최대의 두려움은 시민 법정에서 부패의 죄목으로 고발당하여 정죄받는 것이다. 시민 당국이 군부 장교들을 고발하여 정죄한 아르헨티나의 예는 모든 라틴 아메리카 군부 세력들에게 악몽을 꾸게 만들었다. 어떤 나라들에서 그들의 예사는 대폭 삭감되었으나, 만일 조국이 그들을 위기의 순간에 요청한다면 그들은 기꺼이 다시 봉기할 것이고, 필요하다면 통치하려고 할 것이다.

대륙적 차원의 인디아니스트 운동(Indianist Movement)의 흥기가 아주 괄목할 만하다. 많은 새로운 논문들과 책들은 콜럼버스 도래 이전의 사회들에 대한 놀랄 만한 새로운 발견들에 대해 밝히고 있다. 멕시코로부터 과테말라 그리고 아래로는 안데스 지역에 이르기까지 고고학자들은 엄청난 최근의 발견들에 들떠 있다. '잃어버린 제국들'이 발견되었고 무덤들은 마야 제국의 붕괴 수수께끼를 풀 수 있도록 할 것이다.¹⁷⁾

17) For only two examples see "Lost Empires of the Americas" in *U.S. News and*

그러나 인디아니스트 운동은 라틴 방정식에 새로운 차원을 도입하였다. 그것은 라틴 아메리카의 토착민들을 비공식적·공식적인 문화와 정치적 연대의 과잉현상과 더불어 그들을 자극하고 연합시키고 있다. 토착 인디오들의 대륙적 회담은 자신들의 가치 있는 유산에 대한 자각을 갖도록 하였다. 그 운동은 그들의 인종·문화·언어·관습·역사·종교에 대해 정당한 자긍심을 갖도록 기여하고 있다. 그들은 정치적 숫자의 힘을 발견하였다. 얼마나 많은 인디오들이 살고 있는지 정확하게 말하기는 어렵다. 어떤 국가들에 있어 토착민의 비율은 매우 낮은 한편(아르헨티나는 3,400만 중 3 퍼센트, 브라질은 1억 5,500만 중 1 퍼센트) 다른 나라들에서는 전체 국민의 상당한 부분을 차지한다. 볼리비아(820만 중 66 퍼센트), 에콰도르(1,100만 중 21 퍼센트), 과테말라(1,030만 중 50 퍼센트), 멕시코(9,200만 중 11 퍼센트), 페루(2,300만 중 40 퍼센트), 칠레(1,400만 중 9 퍼센트).¹⁸⁾

모든 이들을 놀라게 하고, 어떤 이들에게는 기쁘게도, 또 다른 이들에게는 경악하도록 과테말라 끼체(Quiche) 인디오 여성 리고베르타 멘추 톰(Rigoberta Menchu Tum)이 1992년 노벨 평화상을 수상했다.¹⁹⁾ 이 놀라운 국제적 결정은 리고베르타 멘추로 하여금 세인의 주목을 받게 하였고, 그녀는 인권 문제에 대한 탁월한 대변인이 되었다. 역사의 저변층에서 가난하고 압제받는 인디오들을 대표하는 그녀의 스토리는 극적이고도 도발적이다-그녀는 그 살벌했던 과테말라 내전 중에 양친을 잃고 멕시코로 도망했다. 그 망명생활 중에 그녀는 정치적 지도자로 떠올랐다. 그녀는 라틴 아메리카의 모든 인디오 백성들을 위한 일종의 대중적 상징으로 비취지고 있다. 인디아니스트 지도자들이 한 10년 동안을 그렇게 지정해 주기 원했던 것에는 미치지 못하지만, 그

World Report, April 2, 1990: "Lost Secrets of the Maya-What new discoveries tell us about their world-and ours," *Time*, August 9, 1993.

18) *Austin American-Statesman*, August 30, 1992, p. G 10. 이 기사는 퍼센트를 제시하고 있으나 전체 인구는 1994년 *Population Data Sheet*, Population Reference Bureau, Washington, D.C.로부터 나왔다.

19) Rigoberta Menchu, *I, Rigoberta Menchu: An Indian Woman in Guatemala* (Verso, 1984).

녀의 노벨상 수상을 더욱 빛내 주게도 유엔은 1993년을 ‘토착민들의 국제적인 해’로 선포했다!

인디아니스트 운동은 또한 콜럼버스의 ‘신세계’를 향한 첫 항해 500 주년의 맥락 속에서 관찰되어야만 한다. 역사가들, 출판업자들, 지도 제작자들, 항해사들, 모든 지역의 시민들이 ‘콜럼버스’의 이름으로 그 날을 경축하는 한편, 다른 목소리들은 그 사건을 현재 라틴 아메리카 토착민들의 곤경에 초점을 맞추기 위해 활용하고 있다. 그리고 틀림없이 그들 중 대부분은 여전히 사회구조의 최하층을 차지하고 있다. 에스코바르는 이러한 경축행사들에 관한 에밀리오 카스트로(Emilio Castro)의 말을 인용하고 있다. “유럽인의 관점에서는 그것을 찬송가(Te Deum)를 부를 일로 보겠으나, 그 나라들의 원래 주민들의 관점에서 그것은 장송곡(Requiem)을 부를 사건이 될 것이다.”²⁰⁾

모든 라틴 그리스도인들은 인종·문화·언어에 대한 건전한 자부심과 자긍심의 정당화에 대하여 기뻐한다. 너무나 오랜 세월 동안 인디오 백성들에 대한 편견과 차별이 묵인되어 왔다. 하지만 인디아니스트 운동에는 비판받아야만 할 측면들이 있는데, 권력행사와 관련된 정치적 이슈들에 있어서 특히 그렇다. 하지만 나는 이 운동의 영적 차원들에 대해 언급하고자 한다. 회담들과 경축행사들이 많은 경우에 있어 전통 인디오 영들을 초청하는 것으로 시작하고 있다. 기독교 도래 이전 시대 종교들에 대한 재발견과 실행에 초점을 맞춘 종교적 부흥은 범신론적 강조와 더불어 자연신들과 다른 영들을 숭배하고 있다. 이것은 희망적인 징조라기보다는 영적 정체성에 있어서 위기이다. 더 나아가 라틴 그리스도인들은 아직 복음화되지 않은 이러한 토착민 그룹들의 도전에 직면하고 있다. 패트릭 존스톤(Patrick Johnstone)은 96개 그룹들을 열거하고 있는데, 그러한 미전도 토착민 숫자가 가장 많은 나라들은 브라질(31), 페루(20), 그리고 콜롬비아(13)이다.

마지막으로 우리는 마약산업에 대하여 언급해야만 한다. “경제 논리와 교과서적 기업운영 방법은 콜롬비아의 비합법적 기업가들에게 마약전쟁에 있어 승

리를 가져다주었다. 특히 칼리(Cali)의 기업들에 있어서 그렇다. 그것은 콜롬비아 국가 전체에게, 그 마약을 소비하는 선진국들의 내륙 도시들에게, 그리고 도처에 있는 마약 제조 판매 금지주의자들을 낙담케 하는 소식이다.” “The Economist” 잡지(1994년 12월 24일-1995년 1월 6일)의 이러한 강력한 말은 콜롬비아 마약기업에 대한 보고서의 요약이다. 세계 어느 나라도 마약이 국내 문제의 일부가 아니라고 부정하고 있지 않다. 전 미국 대통령 부시는 국가적 ‘마약과의 전쟁’을 선포했고, 미국은 그 문제를 다루기 위한 노력으로 미화 500억 달러 이상을 투자(지출·사용·낭비)했다. 마약(코카인·헤로인·마리화나) 산업은 자본주의의 공급과 수요 법칙의 전형적 예이다. 사람들이 그것을 원하고 필요로 하며 그 결과를 탐닉하는 한, 그리고 그 값을 기꺼이 지불하려고 하는 한 마약은 계속 심겨지고 추수되고 정제되어, 배에 실려 나가고 판매 될 것이다.

메데인(Medellin)은 그 도시에 사는 많은 정직한 시민들에게는 억울한 일이겠지만 마약과 동의어로 사용되었었다. 다양한 그룹들이 간여되어 있었지만 에스코바르 가문은 그 두목 파블로 에스코바르가 마약퇴치 보안경찰들에 의해 죽임을 당하기까지 세계의 주목을 끌었다. 그는 잔인하고 폭력적인 사람이었지만 또한 자신의 정치적 수완을 발휘하여 가난한 사람들에게 집을 지어 주고, 많은 사람들에게 일자리를 제공하며, 축구팀들과 정치인들을 거느리므로 ‘로빈후드’와 같은 자선 사업가의 인상을 심어 주었을 만큼 교묘한 사람이었다. 그의 죽음은 메데인의 갱 집단에게 마지막 일격을 가한 것이었으나 콜롬비아 마약산업에까지는 그렇지 못했다. 칼리는 이제 더욱 세련되고 경영 감각이 있는 마약 두목 집단들의 본부이다. 그들은 자신들의 ‘사업’을 보호하기 위하여 정치·군사 지도자들을 매수하거나 아예 공개적으로 영입하고 있다. 그들은 “The Economist” 잡지가 주장하듯 엄밀한 의미에서 카르텔은 아니다. 그보다는 오히려 거기에는 일종의 ‘수출업자 연합회’, ‘협동조합’ 또는 ‘코카인 교환’을 위한 물품 거래소가 존재한다고 보아야 할 것이다. 그러나 분명한 것은 콜롬비아의 경우만이 그러한 범죄를 산출해 내는 유일한 나라는 아니다. 우리는 또한 페루와 볼리비아를 주요한 마약 생산국들로, 파나마를 돈 세탁하는 장소로, 과테말라와 멕시코를 탁송 담당자들로 언급할 수 있을 것이다. 하지만

20) Samuel Escobar, “Latin America,” in *Toward the 21st Century in Christian Mission*, James M. Philips and Robert T. Coote, eds. (Eerdmans, 1993), pp. 125-138.

마약은 그것이 라틴 국가들이든, 미국이든, 아니면 아시아나 유럽 또는 러시아이든 간에 소비자들 없이는 거대한 산업으로 전환할 수 없었을 것이다. “.....코카인을 위한 새로운 시장들이 세계를 망라하여 특히 유럽에 열리고 있다. 미국 국무성은 유럽의 모든 주요 도시들에 코카인 유입이 증가하고 있다는 보고에 주목하고 있다. 작년에 러시아 경찰은 성 페테르부르크에서 콜롬비아 산 코카인을 1톤 이상 압수했다.”²¹⁾

콜롬비아 또는 페루, 혹은 볼리비아 정부가 이러한 상황을 실제적으로 바꾸기 위해 무엇을 할 수 있을까? 페루의 경우를 언급할 필요가 있다. 1992년 고평이 균이 가장 마약 재배가 왕성한 지역에 퍼져 생산량이 격감한 한편, 독재적인 후지모리 정부 주도 아래 페루의 마약 생산 저지가 진전을 보이고 있는 것은 사실이다. 무정부주의적 게릴라 운동인 ‘빛나는 길’ (Sendero Luminoso)에 대한 주목할 만한 승리로 인해 테러리즘은 쇠퇴하고 있다. 초(超) 인플레이 또한 통제 가능한 수준으로 떨어졌다. “지난 달, 페루는 코카인과 아편 압수에 있어 역사상 최대의 성과를 올렸는데, 마약 거래 집단들 중 가장 큰 것 하나를 해체시켰으며, 코카인 선적을 감시하기 위해 한 장군을 지정하였다.”²²⁾ 한편 대략 20만 명의 페루 사람들이 코카인 잎을 재배하고 있는데, 낮은 비용과 대체 작물로서의 효과로 인해 이 파괴적인 산업에 뛰어들게 되는 것이다.

이것은 위기의 스토리이고 저지될 희망이 거의 없는 것이다. 마약 소비국과 생산국들이 이 문제의 복잡성—정치적·사회적·문화적 그리고 영적—을 이해할 것인가? 궁극적으로 삶의 변화를 일으키는 구세주를 아는 지식이 없이 자신들의 죄악성에 얽매어 있는 사람들(아이들, 젊은이들과 어른들)의 실상을 인정하고 있는 것은 그리스도인들뿐이다.

21) “Colombia’s Drug Business,” *The Economist*, December 24, 1994–January 6, 1995, pp. 21–24.

22) “Peru Combats Drug Traffics, Winning U.S. Team’s Praise,” *The New York Times*, January 23, 1995.

3) 희망을 필요로 하는 중요한 위기의 단층선들(fault lines)

라틴 사람들은 모두 지진의 언어(the language of earthquakes)에 매우 익숙해 있다. 그러한 유추는 우리가 이 최근 몇 년 동안에 일어난 라틴 아메리카 대륙의 사회·정치·경제 현실들을 이렇게나마 간단히 살펴봄에 따라 더욱 실감이 나게 되었다. 무엇이 위기의 보다 깊은 요소들을 지적하는 단층선들인가? 우리가 라틴 아메리카에서 어떠한 긍정적인 요소들이 일어나고 있음을 관찰한다고 하더라도, 거기에는 여전히 어떤 고통스러운 현실들이 지속되고 있다. 세속적 물질주의의 발흥은 살아 계신 하나님과 그 말씀 안에 뿌리를 내리고 있는 궁극적인 가치들을 위해 반드시 좋은 것이 아니다. 현대성은 그 자체에 신앙을 죽이고 비인간화시키는 차원들을 가지고 있다. 라틴 도시들은 폭발적인 폭력의 증대에 직면하고 있다. 그곳에서 거리의 아이들은 마치 들쥐처럼 사냥당하고 살해되고 있다—브라질과 콜롬비아는 그러한 예들을 기록하고 있다.²³⁾ 부는 가난한 대중의 현실을 실제적으로 차이가 나도록 뒤바꿔 놓으리만큼 충분하고 빠른 속도로 아래로 내려가(흐르는 것은 고사하고 졸졸이라도) 못하고 있다. 저발전의 발전이 지속되고 있다. 부유층과 크게 불균형하게 가난의 지수는 높아 가고 있다. 가족 붕괴는 전염병과 같이 퍼지고 있는데, 특히 도심부에서 그렇다. 그러한 해체는 시골 지역에서 도심부로 이동함에 따라 가속화된다. 지난 25년 동안 라틴 도시의 인구는 216 퍼센트 증가했고, 인구 100만 명이 넘는 도시가 27개나 된다. 미국에서 만들어진 향락산업의 가치들은 기본적으로 파괴적이다. 80년대는 가난한 계층과 심지어 중산층에게까지 그야말로 경제적으로 잃어버린 10년이었는데, 그 10년 동안 개인 당 국내 총 생산량은 1.2 퍼센트 감소했다. 마이애미 대학의 남북 센터는 그것을 다음과 같이 잘 표현했다.

극한 가난에서 살아가고 있는 사람들의 숫자는 급격하게 늘어났다. 어떤 나라들에서는 그러한 인구가 75 퍼센트를 상회한다. 동시에 1950년대 이후 빠르게 늘어나던 중산층은 1980년대의 시장위축, 광적인 인플레이, 그리고 정부의 긴축

23) “Brazil’s war on children,” *World Vision*, February–March, 1992.

정책으로 인해 자신들의 위치가 위협받고 있음을 보고 있다. 오랫동안 중산층 지위를 확보하는 데 있어 사실상의 보증으로 간주되던 중등교육과 대학교육이 더 이상 이러한 기회를 보장해 주지 못하게 되자, 좌절한 가운데 많은 지적 자원들이 해외로 유출되고 있다.²⁴⁾

그 같은 보고서는 비교적 최근의 정치적 위기들을 다양한 단층선의 증거로 제시하고 있다. “최근 몇 년 동안의 소요는 민주주의를 창출하고 유지하는 것이 단순히 비교적 정직한 선거를 집행하고 시민정부를 세우며 군사 쿠데타를 방지함으로써 성취될 수 있으리라는 천진난만한 관점을 대부분 잠잠케 만들었다.”²⁵⁾ 만일 경제적 개혁이 사법·군사·교육 분야와 만성적 부패를 시정하는데 있어 행정부 및 입법부 안에서의 좀더 광범위한 개혁을 동반하지 않는 한, 현재의 땀질하는 식의 경제적 원조는 단지 역사적이고 관습적인 자기 패배주의적 정치 문화를 감추려는 시도가 될 것이다. 역사와 전통은 세계적 경제와 정보 시대의 ‘현대 속으로의 전진’에 관한 어떠한 논의에서도 무시될 수 없다. 그 같은 보고서는 이것을 ‘역사의 부담’이라고 부른다.

라틴 아메리카의 위기와 희망. 나는 긴장 속에서 그 둘을 보고 있다. 이 시대를 살아가는 거룩한 왕의 아들과 딸로서 무엇을 해야 할지 알면서, 그 영원한 왕국을 담대히 붙잡을 수 있는 성경적 그리스도인들만이 이 라틴 대륙에서의 시대를 분별할 수 있는 잠재력을 가지고 있다. 이 부분을 끝마치면서 나 자신에게 다음과 같이 질문해 본다. “라틴 아메리카의 시나리오로 인해 나는 격려받고 있는가 아니면 좌절하고 있는가?” 근본적으로 나는 역사에 있어서 하나님의 주권을 믿는다. 이 역사의 스토리는 그분의 스토리(His story)이다. 오늘날 라틴 현실을 보면서 나는 정확하게 8년 전 내가 가졌던 비관주의를 뛰어넘는 어느 정도의 낙관적인 면을 인정하게 된다. 그것은 그 대륙의 계속되고 있는 위기들 속에서도 희망을 갖는 것과 관련된 문제이다.

그러면 이러한 시나리오 속에서 라틴 복음주의자들은 어디에서 있는가? 그

대륙은 그들의 세계이며 상황이고, 그들의 전쟁터이며 정체성일 뿐 아니라, 그들의 발전과 영적 성장이다. 그들의 미래는 그들 대륙의 사회구조에 충격을 줄 것이다. 멕시코와 같은 나라에 정치·경제적 폭풍이 몰아닥쳤을 때, 그리스도 안에 있는 우리 460만 명의 형제 자매들은 직접적으로 고통을 겪는다. 그들의 직장과 미래는 불안하고, 그들의 자녀교육은 불확실하며, 그들의 정치적·종교적 인권은 위협받고 있다. 그러나 그 와중에서도 하나님의 전체적인 그림에 분명히 초점을 맞추고 영원한 것을 바라보는 예리한 눈을 갖되, 그 발은 하나님이 사랑하셔서 완전히 변혁시키기를 원하시는 이 세상에 굳게 딛고 서는 것이 그들의 임무이다.

III

라틴 아메리카 영적 현실을 조망함

1. 광범위한 시나리오

아마도 다섯 개의 삽화들이 라틴 영성 안에서 벌어지고 있는 놀라운 변화들에 대해 신선한 통찰을 제공할 수 있을 것이다.²⁶⁾ 그 첫 번째 것은 내가 사위와 함께 장엄한 아티틀란 호수 끝에 있는 자그마한 과테말라 인디오 마을에서 목격한 것이다. 클리프와 나는 그 교회에서 드러지는 예배를 조용히 지켜보면서 뒷자리에 서 있었다. 음악은 생동감이 넘쳤고, 모든 연령층의 사람들이 참여하고 있었다. 설교자는 성경과 예전(liturgy)으로부터 온 확신을 가지고 말하고 있었고, 모임이 끝나자 교회 신자들은 서로 헤어질 때까지 정답게 담화를 나누었다. 그것은 현대의 작은 시골 마을에서 일어나고 있는 급속하게 변화하는 가톨릭 예배의 모습이였다.

24) “North South Issues—Democratization,” University of Miami, A North-South Center Publication, Vol, II, No, 3, p. 2.

25) *Ibid.*, p. 1.

26) 라틴 복음주의자들에 초점을 맞춘 이 부분을 준비하면서 나는 라틴 대륙에서 일하는 여러 동료들을 선택하여 간단한 조사를 부탁하는 편지를 써서 부쳤다. 대부분이 감사하게도 응답을 보내 주었다. 그들의 통찰력들이 여기에 포함되어 있다.

3주 정도 후에 나는 한 엘살바도르 교회에서 열린 세계 선교 컨퍼런스에 강사로 초청을 받았다. 그 교회는 최근에 일련의 중대한 변화들—근처 지역으로 이사, 새로운 교회 명칭, 새로운 교회 지도부, 명백한 비전 선포, 현대식 강당 스타일 건물 등—을 경험했다. 그 교회의 음악은 활기가 넘치는 은사주의 풍이었고, 넓은 기반을 가진 지도력을 양성하고 있었으며, 교인들은 교회 일에 아주 적극적으로 참여하고 있었고, 대부분의 젊은이들은 최근에 회심한 사람들이었다. 또한 그 교회에는 동료들의 증거를 통해 온 가족이 출석하는 가정들이 많았다. 그 교회는 비교적 복음이 미치지 않은 계층인 중상류 층으로 뚫고 들어가고 있었다. 그것은 새로운 형태의 공동체로서, 비은사주의적 교단의 회원 자격을 유지하면서도 다른 신앙 색깔을 가진 신자들보다 넓은 차원의 교제를 유지하는 새 교회의 모델이었다. 어떤 강력하고 새로운 것이 거기서 일어나고 있었다. 역사가 만들어지고 있었던 것이다.

라틴 아메리카 영성의 새로운 국면의 세 번째 예는 브라질로부터 보았다. 거기서는 지난 1994년 가톨릭 신자들과 복음주의 신자들이 브라질 텔레비전 대중 연속극이 공개적으로 마술적(occultic) 주제를 다루는 것에 대해 비난하기 위해 이례적으로 연합한 것이다.

“브라질 최대 방송인 TV Globo에서 주간 내내 황금 시간대에 방영되고 있는 ‘여행’이라는 대중 연속극은 방영을 시작한 지난 5개월 동안 연일 시청률 기록 경신을 하고 있다.” 그 보고서는 계속해서 주장하기를 “..... 마법은 이 나라 1억 6천만 사람들을 강력히 끌어당기고 있다. 가톨릭신앙은 오랫동안 아프리카의 강신술적 종교들과 마술, 유럽의 강신술과 공존 내지 경쟁을 해 왔으며, 현재는 빠르게 성장하고 있는 근본주의적 개신교 집단들과 경쟁하고 있다..... 종교 연구소의 1992년 한 분석에 따르면 리우데자네이루에서만 하루에 하나 꼴로 비가톨릭교회들(개신교)이 문을 열고 있었다.”²⁷⁾

브라질은 인구의 92 퍼센트를 그리스도교인이라고 간주하고 있지만, 인구

의 약 60 퍼센트가 마술적 행위에 가담하고 있다. 또한 거의 2,900만의 사람들이 자신들을 개신교인이라고 부르고 있는데—270개가 넘는 교단에 속한 14만 9천 개의 교회들에 출석하면서—이 숫자는 실제로 가톨릭 신앙을 실행하고 있는 사람들 숫자보다 많은 것이다. 최근 미사에 참석하고 있는 퍼센트는 인구 1억 5,200만 중 5 퍼센트 선을 배회하고 있다.²⁸⁾

아르헨티나를 방문해 보자. “당신은 무엇을 믿고 있는가?” 이 질문이 아르헨티나의 시사 주간잡지에서 제기되었다. 조사 결과에 따르면 아르헨티나 사람들은 압도적으로 하나님을 믿고 있으며, 근소한 차이로 경제안정을 믿는다는 답변과 ‘아무것도 아무도’ 믿지 않는다는 답변이 나왔다. 그러나 “하나님은 너무 멀리 있는 것처럼 보인다. 우리는 경제적 혼란보다는 화폐주의와 사유화를 선호하고 있다. 그리고 우리가 신뢰를 둘 만한 것은 아무것도 아무도 없다.”라고 아르헨티나 대학생 연합회(IFES: 국제 복음주의 기독교학생연맹의 동역단체)의 실행총무인 실비아 차베스는 그 조사의 결과를 요약하고 있다.²⁹⁾ 불가지론이 만연한 이 나라 안에, 하나님의 성령은 놀라운 방법으로 돌파구를 열고 계시다. 전 국가적으로 복음주의 교회들의 높은 성장률은 비록 몇 년 전처럼 높지는 않으나 여전히 유지되고 있다. 모든 교파를 망라해서 확신과 열정을 가지고 전도하는 교회들은 성장하고 있다.

마지막 경우는, 1959년 카스트로의 승리 이후 마르크스주의 정권하에 살아가는 1,100만의 섬나라인 쿠바로부터 나오고 있는 이중적 보고이다. 쿠바에 대한 러시아 지원 체제의 붕괴는 그 나라를 파국적 위기에 빠뜨렸다. 인구의 41 퍼센트 정도가 자신들을 가톨릭 신자라고 부르지만, 단지 2 퍼센트만이 미사에 참석하고 있다. 개신교 신자들은 인구의 2.7 퍼센트에 불과하다. 그러나 이 섬나라에 지금 일어나고 있는 일들의 충격은 가톨릭과 개신교 공동체 양자에 의해 감지되고 있다. “The New York Times”는 “쿠바의 새로운 추기경이 보다 대담하게 교회를 이끌어 가고 있다.”라고 선언하고 있다. 하이메 오르테가

27) “Catholic Church blasts Brazilian soap for occultic theme,” *Austin American Statesman*, November 25, 1994, p. A24.

28) Patrick Johnstone, “Brazil” in *Operation World* (Zondervan, 1993), pp. 128–131.

29) Inter Varsity IV Link letter, September 1994.

(Jaime Ortega) 추기경은 쿠바에 있어 기독교 신앙의 새로운 역할의 중요한 측면을 대변하고 있다. 가톨릭측 보고서는 최근 미사 참석률이 50 퍼센트 가량 늘었다고 말한다. 개신교 측에서는 농촌이든 도시이든 간에 모두 괄목할 만한 성장을 보이고 있다고 보고하고 있다. 회중들은 성장하고 있고 지 교회를 설립하고 있으며, 심지어는 보다 유연해진 정부로부터 교회 건물 구입을 허가 받고 있다. 제한된 신학훈련에도 불구하고 성경학교들은 큰 호응을 얻고 있다. 현재 쿠바 사람들은 젊은 지도자들이 다른 라틴 아메리카 국가에서 공식적인 신학수업을 받도록 내보내고 있을 뿐 아니라, 다른 국가들로 선교사들을 보내고 있다. 그런데 그들 중 많은 사람들은 러시아어를 말할 줄 아는 독특한 재능을 가지고 있다.

내가 인터뷰를 했던 모든 라틴 기독교인들은 그 대륙의 영적 상태의 변혁에 대한 개인적인 전망을 제공하고 있다. 이제 우리는 라틴 아메리카의 광범위한 영적 현실에 대한 최근의 요약을 시도하는 가운데 벌어지고 있는 상황을 빠르게 살펴보고자 한다.

2. 라틴 아메리카의 복음주의 기독교에 대한 최근의 책들

이 책의 초판이 간행된 이래 벌어진 가장 놀라운 일은 라틴 아메리카에서의 복음주의 개신교 운동의 성장과 힘에 대해 특별히 다루는 아주 중요한 책들이 다수 출간되었다는 것이다. 세속 학자들은 복음주의 성장에 대한 자신들의 입장을 재고하게 되었고, 로마 가톨릭 학자들은 자신들의 가정들을 재검토하고 있으며, 복음주의 작가들은 다른 특별한 통찰력과 보고서를 배출하고 있다.³⁰⁾ 데이빗 마틴(David Martin)과 데이빗 스톨(David Stoll)은 아마도 선입관들을 바꾸도록 하는 데 그 어느 다른 이들보다 중요한 역할을 하였을 것이다. 두 사람 다 사회학적 전망에서 이 종교적 현상이 사회에 어떤 의미와 영향을 주고 있는지에 초점을 맞추어 글을 쓰고 있다. 그들이 쓴 모든 내용이 복음주의자들을 격려하는 내용이 아니다. 특히 스톨은 주기적으로 적의(敵意)를 드러냄에도

불구하고 그들의 관점은 모든 이들의 존중을 받고 있다.

마틴은 높은 학문적 신임을 받고 있는 사람으로서 영국의 종교 사회학자의 관점에서 라틴 아메리카에 접근하고 있다. ‘타오르는 불길’(tongues of fire)이라는 생동감 있는 문학적 이미지를 사용하여 그는 두 개의 경쟁적인 문명 간의 세대를 이은 역사적 투쟁의 맥락 속에서 연구를 진행하고 있다. “..... 스페인계 제국과 앵글로색슨계 제국 사이의 4백년 간의 충돌. 한 편에는 이베리아 반도의 유산을 받은 모든 국가들이 있고, 다른 한 편에는 영국과 그의 강력한 후계자인 미국이라는 나라가 있다.”³¹⁾

마틴은 영국 국교회의 영적 독점의 상황 안에서 감리교 주의(Methodism)가 자유로운 종교적 공간을 창출하기 위해 투쟁하던 것에서 하나의 기풍(ethos)을 발견하였다. 그가 볼 때에 그와 비슷한 중요한 세계관의 충돌이 라틴 아메리카에서 개신교와 가톨릭 사이에서 벌어지고 있는데, 개신교는 가톨릭 세력을 희생시켜 가며 그 공간을 넓혀 가고 있다.

인 참고도서 목록에서 볼 수 있다.

Berg, Mike, and Paul Pretiz, *The Gospel People*, MARC/LAM, 1992.

Cleary, Edward L., and Hannah Stewart-Gambino, eds. *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*. Lynne Reinner Publishers, 1992.

Cook, Guillermo, ed. *New Face of the Church in Latin America, Between Tradition and Change*. Marynoll: Orbis, 1994.

Deiros, Pablo Alberto. *Historia del Cristianismo en America Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teologica Latinoamericana, 1992.

Dussel, Enrique, ed. *The Church in Latin America, 1492-1992*. Marynoll: Orbis, 1992.

Martin, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* Blackwell, 1991.

Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press, 1990.

Stoll, David, and Virginia Barrard-Burnett, eds. *Rethinking Protestantism in Latin America*. Temple University Press, 1993.

31) David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. (Blackwell, 1991), p. 9.

30) 여기에 나의 생각을 형성한 책들이 몇 권 있다. 그것들은 이 책 뒤에 있는 주해를 볼

라틴 아메리카 안에서 지금 떠오르고 있는 새로운 사회는 운동과 관련이 있는데, 복음주의 신자들은 일종의 운동을 형성하고 있다. 복음주의 기독교는 영적인 것과 관련된 극적인 이동(migration)이며 물질적인 면의 극적인 이동을 동반한다. 이러한 이동이 일어날 때, 사람들은 신중한 안전망을 구축함으로써가 아니라 오히려 그 반대로 그들을 묶고 있던 가족적·공동체적·교회적 모든 연결들을 상실함으로 완전히 독립적이 된다. 특히 오순절주의는 절망보다는 희망과 기대의 분위기 가운데 이러한 연결들을 새롭게 만든다. 그것은 위축되고 깨어진 조직들로부터 인수받는 것에 새로운 세포를 공급하고 있다. 무엇보다 그것은 가족이라는 가장 깊은 세포를 새롭게 하고, 남성들의 위기와 폭력의 폐해로부터 여성들을 보호한다. 새로운 신앙은 새로운 규율을 가능토록 하고, 우선 순위를 재조명하며, 부패와 파괴적인 마치스모(machismo)에 대항하고, 바깥 세계의 무정하고 모욕적인 계층구조를 뒤엎어 버린다. 안전한 신앙의 피난처에서 확고한 지도력 아래 해방감과 상호지원 및 우애, 그리고 새로운 역할을 실습할 수 있는 우애 단체(fraternity)가 형성될 수 있는 것이다.³²⁾

마틴의 인상적인 결론은 라틴 아메리카 전 대륙에 걸쳐 파문을 일으키고 있는 중요한 영적 변화의 장기적인 함축에 관하여 강조하고 있다. “라틴 아메리카를 덮고 있던 종교적 차양(遮陽)에 틈이 생기고 모든 것을 포괄하던 시스템에 균열이 생김에 따라 복음주의 기독교가 쏟아져 들어오고 있고, 그 자체의 자발적인 고유의 능력은 자유로운 사회 공간을 창출하고 있다.”³³⁾

미국인인 데이빗 스톨은 다른 역사와 시각을 가지고 접근하고 있다. 그는 논쟁을 불러일으킨 위클리프 성경번역선교회³⁴⁾에 대한 비난을 통해 잘 알려졌다. “라틴 아메리카는 개신교로 전향하고 있는가?”(Is Latin America Turning Protestantism?)라고 묻는 질문으로 연구를 시작했을 때, 이미 공개

적으로 부정적인 전제를 거기에 깔고 있었다. 그는 이전에 이러한 개신교의 성장이 미국, 특히 근본주의적인 선교 기업으로부터의 자금 및 인력과 다른 물질적 자원이 유입됨으로 말미암은 것이라는 가정을 하고 있었다. 스톨은 자신의 선협적 판단의 오류를 인정할 만큼 정직한데, 그는 이제 라틴 개신교의 폭발적 성장이 그들의 자율적인 운동, 특히 일차적으로 가난한 자들로부터 일어나고 있는 것이라는 결론을 내리고 있다. 그는 복음주의자들을 ‘미국이 만들어 낸 우익 복음 집단’을 단순하게 받아들이는 것이라고 비난하는 것이 그들의 인격적 진실성을 부정하는 축소주의라고 항의하고 있다.

마틴과 스톨 두 사람 모두 예상 외로 해방신학을 비난한다. 그들은 해방신학이 그들의 이론과 실천을 통해 이익을 받을 것이라고 기대되던 가난한 계층으로부터 광범위한 지지를 결코 누리 보지 못했다고 말한다. 마틴은 해방주의자들이 대중의 ‘저변층’으로부터 나타난 것이 아니라 주로 급진적인 지식인 계층으로부터 나왔다는 데 주목한다. 스톨도 거기에 다음과 같이 동의하고 있다.

해방신학의 핵심적 실천 사항인 의식화 작업은 이슈들을 뒤엎히게 만들었다. 무엇보다도 거기에는 가난의 상태를 이상화시킴으로써 그들의 실제적인 필요들에 대해 언급하는 것을 회피하도록 하는 위험이 존재하고 있다. 해방신학은 가난한 사람들의 매일의 경험으로부터 드러나는 것이 되기를 노력하고 있다. 그것은 성공적인 형태일 수 있다. 하지만 또한 해방신학은 가톨릭교회의 위기로부터 연유되어 그 교회에 대한 대중적 기반을 회복하고자 하는 시도이다. 저변층에 기반을 둔 교회를 세우려는 투쟁에도 불구하고 그 운동의 예언자들은 전문적 관심사를 가진 종교적 전문가들로 변모하는 경향이 있고, 그 사실은 그들이 배신감을 느끼는 평신도들 및 화가 난 교회 지도부와 갈등을 일으키고 있다는 데서 잘 나타난다.³⁵⁾

스톨은 버지니아 베러드 버넷(Virginia Varrard-Burnett)과 공동으로 “라틴 아메리카의 개신교에 대해 재고함”(Rethinking Protestantism in Latin America)이라는 주제 아래 최근 일련의 에세이들을 편집했다. 그 책의 서론과

32) Ibid., p. 284.

33) Ibid., p. 280.

34) David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, (University of California Press, 1990). Guillermo Cook이 마틴과 스톨 두 사람에 관해서 “*The Christian Century*”, December 12, 1990에 평가한 것을 보라.

35) Ibid., p. 312.

결론 부분을 주목해서 읽을 가치가 있다. 스톨은 폭발적으로 성장하는 복음주의의 공동체들과 직면해 있는 라틴 가톨릭 교회의 정체성과 선교의 위기에 대해 서술한 후에 그 대륙을 좌초시키는 넓은 차원의 사회학적 변화의 상황을 눈길을 주고 있다.

경제는 세계화되고 있고, 그 전통적 사회구조들은 낡아 빠져 기능을 못하고 있으며, 사람들은 새로운 적대적인 환경 속에서 자신들을 지켜야만 하는 사회 속에서 어떻게 단 하나의 중앙 집권화된 종교적 계층구조가 각자 자기 자신들의 삶을 설계할 필요를 가진 새로운 개체화된 대중의 필요를 채워 줄 수 있다는 말인가? 새로운 형태의 개인적 불안정으로 인해 고통받고 있는 그러한 개인들이 필요로 하는 보다 밀착된 회중적 경험들을 어떻게 지역에 태만하게 안주하고 있는 가톨릭교구들이 만족시켜 줄 수 있다는 말인가? 성례들(sacraments)을 중심으로 조직된 종교적 체제가 어떻게 개인적 변화의 갈망을 채울 수 있다는 말인가? 이러한 각 측면에 대해서, 비중앙 집권화된 라틴 아메리카의 개신교들, 추종자들을 얻기 위해 그들의 카리스마를 가지고 경쟁하는 그 지도자들, 그리고 그들의 회심에 대한 강조는 뚜렷한 성과가 입증되었다.³⁶⁾

복음주의자인 사무엘 에스코바르와 길레르모 쿡(Guilermo Cook)은 라틴 아메리카의 사회적·영적 삶을 폭넓게 지속적으로 다루어 오고 있다. 에스코바르의 글들은 여러 잡지들과 대담 속에 실리고 있고, 그의 견해는 사회학과 종교계에서 높이 존중되고 있다. 그는 라틴 복음주의의 뿌리를 유지하면서 성경에 충실하게 남아 있는 한편, 사회학과 종교의 현상들과 움직임들을 비범한 통찰을 가지고 결합시킨다.³⁷⁾ 쿡은 최근에 『라틴 아메리카 교회의 새로운 얼

굴: 전통과 변화의 사이에서』(*New Face of the Church in Latin America: Between Tradition and Change*)라는 책을 편집했다. 그것은 그 대륙의 교회적·신학적·지역적 스펙트럼을 망라한 아주 유익한 일련의 에세이들을 싣고 있다. 그에게 있어서 '라틴 아메리카 교회의 새로운 얼굴은 대부분 개신교와 관련된 이야기'이다. 동시에 그는 라틴 교회에는 단일한 얼굴이 존재하지 않고 있음을 인정하고 있다.³⁸⁾

3. 오늘날의 라틴 복음주의 현황보고

오늘날 얼마나 많은 복음주의 신자들이 그 대륙에 살고 있으며, 특히 이 책의 초판과 비교하여 볼 때 그 상황은 어떠한가? "볼리비아 가톨릭 주교단의 고문 중 한 사람이자 벨기에 출신의 선교사이면서 지역 전문가인 프란츠 다멘(Franz Damen)은 '..... 라틴 아메리카에서는 매시간마다 평균 400명의 가톨릭 신자들이 개신교 집단들의 신자로 변모한다. 개신교는 오늘날 전체 대륙 인구의 1/8, 즉 12 퍼센트를 차지하고 있다. 푸에르토리코나 과테말라 같은 나라들에서는 개신교가 인구의 적어도 25 퍼센트, 심지어 30 퍼센트에 이르고 있다.'"³⁹⁾고 보고하고 있다. 놀랍게도 다멘의 숫자는 우리의 것과 근접하고 있다.

우리는 그 숫자를 어떻게 보고 있는가? 우리의 측정은 1993년판 패트릭 존

pp. 241-253: "Se revisa la nueva leyenda negra?", 저자에게 보내진 에세이의 개인적 복사본; "Catholicism and National Identity in Latin America," *ransformation*, July/September 1991; "Latin America," in *Toward the 21st Century in Christian Mission*, James M. Phillips and Robert T. Coote, eds.(eerdmans, 1993), pp. 125-138.

38) Guillermo Cook, ed. *New Face of the Church in Latin America, Between Tradition and Change*. (Marynoll: Orbis, 1994). pp. xiii, 268.

39) Samuel Escobar, "Latin America," in *Toward the 21st Century in Christian Mission*, James M. Phillips and Robert T. Coote, eds.(eerdmans, 1993), p. 125.

36) David Stoll and Virginia Barrard-Burnett, eds. *Rethinking Protestantism in Latin America*. (Temple University Press, 1993), pp. 5-6.

37) "A New Reformation," *Christianity Today*, April 6, 1992, pp. 30-34: "Protestantism Explodes," *Christian History* Vol. XI, No. 3.을 보라. 그 저널의 복사본에는 "What Happened When Columbus and Christianity Collided with the Americas?"라는 제목이 붙어 있었다. "Mission in Latin America: An Evangelical Perspective," *Missiology: An International Review*, April 1992,

스틴의 『세계 기도 정보』(Operation World) 자료를 그의 1986년판 자료와 비교하면서 얻은 것이다.⁴⁰⁾ (다음의 도표를 보라.) 하지만 독자들이 유의해야만 할 것은 용어, 보고서 또는 통계들 간의 차이점들을 해결하는 것은 불가능하다

국 가	인구(백만 단위)	개신교 인구(천명 단위)		증가률	개신교인 비율	선교사 숫자	
		1986	1993			1986-93	1993
	1993	1986	1993	1986-93	1993	받음	보냄
아르헨티나	33.5	1680	2500	49%	7.5%	911	144
볼리비아	8.0	471	681	45%	8.5%	1011	47
브라질	152.0	24120	28815	19%	18.9%	3381	2755
칠레	13.5	2710	3662	35%	27.1%	565	102
콜롬비아	34.9	900	1193	33%	3.4%	946	148
코스타리카	3.3	200	323	63%	9.8%	452	107
쿠바	11.0	244	291	19%	2.7%	2	2
도미니카공화국	7.6	397	439	10%	5.8%	174	51
에콰도르	10.3	301	376	25%	3.7%	1116	48
엘살바도르	5.2	766	1083	41%	20.8%	102	130
과테말라	10.0	1720	2212	29%	22.1%	699	123
온두라스	5.6	435	566	30%	10.1%	384	58
멕시코	90.0	3200	4628	47%	5.1%	1891	376
니카라과	4.1	298	670	125%	16.3%	108	34
파나마	2.5	252	403	60%	16.1%	228	26
파라과이	4.2	236	233	71%	5.5%	522	15
페루	22.9	692	1563	126%	6.8%	1039	190
푸에르토리코	3.6	911	966	6%	26.8%	141	65
우루과이	3.2	76	111	46%	3.5%	218	63
베네수엘라	20.7	450	1054	134%	5.1%	637	131
합계	446.1	40059	51769	30%	11.6%	14527	4615

는 사실이다! 여기서의 숫자들은 자료들을 종합한 결과로서 다른 것들보다 총계에 있어 보수적인 숫자를 제시하고 있다. 예를 들어, COMIBAM(이베로 아메리카 선교협력기구) 지도자들이 1992년 보고한 자료에 의하면 라틴 아메리카에는 6,500만 명의 복음주의 신자들이 있는데, 우리 자료는 5,200만 명을 제시하고

40) Patrick Johnstone, *Operation World* (Zondervan, 1993). 라틴 아메리카 각 나라에 대한 것뿐 아니라 대륙적 보고서도 보라.

있다. 용어상 ‘개신교인’ (Protestant)과 ‘복음주의 신자들’ (evangelicals)은 같은 집단을 언급하는 것이며, 1993년 전체 인구 숫자는 유엔 인구 사무국의 자료로부터 온 것이다.

도표의 맨 우측 두 줄에 관해서 언급할 필요가 있다. 이 책의 초판에서는 단지 라틴 아메리카에 ‘온’ 선교사들 숫자만을 제시했다. 이제 이 개정판에서 우리는 그 대륙의 극적인 변화 중의 하나인 라틴 아메리카가 중요한 선교사 파송 기지 및 세력으로 떠오르고 있음을 보고하고 있다. 존스틴이 조사한 숫자는 라틴 지도자들에게는 너무 많은 것으로 보이는데, 그 부분적인 이유는 그가 각 나라 안에서 활동하고 있는 ‘국내 내국인 선교사’ 들을 폭넓게 포함시켰기 때문이다. 예를 들어 브라질 선교 연구가들은 1,783명의 타문화 선교사들이 있다고 보고하고 있는데, 이것은 존스틴의 숫자보다 972명(35 퍼센트)가 적은 것이다. COMIBAM 선교 지도자들은 선교사의 범주를 자신들의 나라 안이든 자신들 나라의 국경을 넘어서이든 간에 타문화 사역자들(cross-cultural workers)을 언급하는 데 적용하고 있기 때문에 전반적으로 축소된 숫자에 편안해 할 것이다. 이것은 현재 타문화에서 활동하고 있는 3,000여 명의 라틴 선교사들이 있다고 제시할 것이다.

4. 1900년 이래의 라틴 아메리카 복음주의 신자들 숫자

숫자의 정확성에 상관없이, 논쟁의 여지가 없는 사실들이 있다. 오늘날 라틴 아메리카에서 라틴 복음주의 신자들은 한 주요한 세력이라는 것과 그들의 성장은 멈출 수 없이 보인다는 것이다. 왜 라틴 아메리카가 개신교로 전향하고 있는가? 이것이 것처럼 많은 이 대륙을 연구하는 학자들이 제기하는 핵심적인 질문이다.⁴¹⁾ 그에 대한 대답은 그 답변을 주는 사람이 가진 전제들—그것이 마

41) “Why is Latin America Turning Protestantism?” *Christianity Today*, April 6, 1992. Christian History, Vol. XI, No. 3. 일반 자료들 또한 그들의 견해를 보고하고 있다. *Washington Times* 잡지의 “Protestants Create an Altered State,” *Insight*, July 16, 1990을 보라.

연 도	세계 교인	전체 등록 교인	개신교인 비율
1900	?	50,000 (Arias)	
1916	126,000	378,000	
1925	252,000(?)	756,000 (?)	
1936	2,400,000	7,200,000	
1967	4,915,400	14,746,200	6.0
1973	6,666,666	20,000,000	7.5
1987	11,635,666	37,432,000	8.8
1993	16,177,812	51,769,000	11.6
2000	26,666,666	80,000,000 (P.Johnstone, est)	15.0

르크스주의적이든 불가지론자의 것이든, 아니면 가톨릭적이나 강신술적 입장 이든, 또는 자유주의적 개신교나 복음주의자의 관점이든—에 근거하고 있다. 성장에 대한 어떤 설명들은 사회학(농촌에서 대도시로의 이주와 새로운 정체 성과 공동체를 찾고자 하는 데 따른 전환이라는 식), 정치적 좌파(돈에 의한 개 종, 열광주의, 아편처럼 현실의 고통을 종교가 잊게 해 주기 때문이라는 식), 또는 가톨릭(미국 자금의 지원을 받는 종파들 때문에 혹은 가톨릭 목회의 부재 를 인정하는 식)으로부터 나오고 있다. 여기서 제시하고 있는 이유들은 복음주 의적 가치들을 반영하고 있다. 베르그(Berg)와 프레티스(Pretiz)는 12가지 이 유들을 제시하고 있는데, 하나 하나는 회심의 과정에 그 역할을 하고 있다.

1. 로마 가톨릭 전통 안에서 이미 획득한 기독교 지식의 배경.
2. 아직도 초자연적인 것을 받아들이고 있는, 합리주의의 극단화되지 않은 세 계관.
3. 로마 가톨릭 교회로부터 벗어나 대안들을 찾고 있는 것.
4. 다원주의에 익숙하지 않던 종교적 영역에서의 종교적 자유의 표현.
5. 미래의 가난과 불안정이 궁극적인 대담을 추구하도록 이끌고 있음.
6. 메시지를 전달하기 위해 복음주의자들이 사용하는 대중 매체.
7. 모든 수준에서 평신도의 참여 기회를 제공하는 복음주의 교회의 구조.
8. 그리스도께 순종하는 데 모든 믿는 자들이 동원됨.

9. 기적과 성령의 은사들을 실행하기 위한 하나님의 능력에 대한 믿음.

10. 복음과 교회 공동체의 상황화.

11. 그 숫자가 급격히 불어나고 있는 위기에 처한 대중.

12. '오직 그리스도께서 구원하신다'(Solo Cristo Salva)는 직설적 메시지.⁴²⁾

복음주의의 성장에 대한 다른 몇 가지 이유들이 있다. 생존경쟁에 깊은 영향 을 미치고 있는 구조적 사회변화가 대안적 영적 선택의 공간들을 허용하면서 사람들을 의미를 주는 새로운 기독교 공동체들로 이끌고 있음, 가톨릭 은사주 의 그룹들을 통한 가톨릭주의로부터 복음주의로의 이동, 자발적이고 실제적인 상황화로 인해 개신교의 복음이 많은 라틴 문화적 가치들을 수긍하고 있다는 대중적 인식을 얻게 됨, 여성들에게 존엄성을 부여하고 교회생활에 있어 공적 인 역할들을 떠맡도록 격려함으로 여성들이 복음에 매력을 느끼고 있다는 사 실, 케추아(Quechua: 옛 잉카 제국의 언어로서 볼리비아·페루·에콰도르의 많은 토착민들이 아직도 사용하고 있음—역자주) 음악이건 카리브 지역의 살 사(salsa) 음악이 되었든 간에, 역동적인 라틴 음악의 사용과 참여적인 예배, 궁극적으로는 사람들로 하여금 부활하여 살아 계시며 능력이 많으신 그리스도 께로 이끄시며 라틴 사회 모든 차원에서 역사하고 계시는 하나님의 성령의 주 권 때문이다.

1) 오늘날 라틴 복음주의의 동향

번쩍이는 모든 것이 황금은 아니다! 이 책의 초판에서와 같이 우리는 심각한 질문들을 제기한다. 그 대륙 전반에 걸쳐 움직이고 있는 주요한 몇 가지 경향 들은 어떤 것인가? 여기에 그 몇 가지가 있다. 첫째, 숫자적 성장이 광범위한 관심을 불러일으키는 반면, 거기에는 다른 면이 존재하고 있다. 그 성장은 대 륙 전체에 걸쳐 고르지 않다. 멕시코시티는 저항을 보이고 있고, 베네수엘라 도 그러하며 특히 카라카스가 심하다. 우루과이의 그리스도인들은 강력한 불

42) Mike Berg and Paul Pretiz, *The Gospel People* (MARC/LAM, 1992), pp. 118-120.

가지론과 무신론적 전통을 가진 나라에서 살고 있다. 그 나라에서는 성탄절이 '가족주간'(Family Week)으로, 고난주간은 '관광주간'(Tourism Week)으로 불리고 있다. 우리는 통계 보고서를 통해 복음주의 신자들이 적은 퍼센트를 차지하는 국가들이나 대도시들을 확인할 수 있다. 그런 지역에서의 교회성장은 느리고 어렵다. 어떤 라틴 복음주의 교회성장 연구가들은 다음 십 년 간에는 성장률이 점차 감소할 것이라고 예측하고 있다. 다른 이들은 급성장의 부정적 원인에 대하여 말하고 있는데, 그것은 어려운 질문들에 대해 지속력이 없는 쉬운 해결책을 제시하는 값싼 복음의 대량판매 때문이라는 것이다.

복음주의 교회로 개종한 모든 이들이 그들의 새로운 교회에 남아 있는가? 전 대륙에 걸쳐 사람들이 원래의 교회-주로 가톨릭-로 돌아가거나, 또 심지어는 모든 형태의 조직된 기독교로부터 이탈하고 있다는 색다른 영적 움직임에 대한 점증하는 증거가 있다! 최근 복음주의 지도자들을 술렁거리게 만든 한 예는 중앙 아메리카로부터 나왔다. "1989년 코스타리카의 한 조사는, 복음주의 신자였다가 신앙을 이탈한 사람들이 현재 복음주의 신자 수만큼 많았다. 복음주의 신자들은 오랫동안 가톨릭 신자들을 개종시키는 자신들의 능력에 대해 자랑해 왔지만 우리는 다시 가톨릭 신자로 돌아간 많은 복음주의 신자들에 관해서도 들어야 한다."⁴³⁾ 왜 이러한 경우가 발생하고 있는가? 많은 이유들이 제시될 수 있을 것이다. '우리 문화의 어머니에 대한 신앙, 예수의 복되신 어머니에 대한 우리 어머니와 할머니의 신앙' 으로부터 떠나지 못하도록 하는 가족적 압력, 참된 회심에 이르지 못하도록 손쉽게 제시되는 복음의 약속들이 의미를 잃어버리게 되고, 그에 대한 기대들이 산산조각 나게 되는 것, 실질적인 삶이나 어려움에 대해 준비되도록 새로운 신자들을 적절히 훈련시키지 않는 것. 중요한 사실은 비교적 소수의 복음주의 지도자들만이 이러한 당혹스러운 사태의 발전이 주는 의미들과 직면하려 한다는 것이다.

둘째, 성장의 대부분이-전부는 아니더라도-버그와 프레티스가 '제5의 물결'(Fifth Wave)이라고 부른 교회들에서 일어나고 있다는 것이다. 그 첫 네

개의 물결들은 각각 역사적 이민 교회들, 교단 선교부들, 초교파적 '신앙' 선 교회들, 그리고 오순절주의자들에 의해 주도되었으나 세계적으로 퍼진 다른 교단들을 포함하는 새로운 교단들을 지칭하고 있다. 이러한 첫 네 개의 운동들에서 외국 선교사들의 존재는 뚜렷한 것이었다. 그러나 이 마지막 것에서는 그렇지 않다. 이 마지막 물결은 크기, 교리와 교회 구조의 독립적 복음주의 교회들을 양산하고 있으며, 그것들은 내국인들에 의해 소유되고 지도되고 있다. 이것은 진실로 토착적이다. 이 물결에 있어서는 은사주의 그룹들이 지배적인데, 새롭게 시작된 거의 대부분의 대형교회들을 포함한다. 조그만 가게 자리이든지 아니면 새로운 거대한 건물이든지에 상관없이, 이러한 교회들은 활동 중에 있다. 어떤 지도자들은 공식 신학교육을 받았지만 대부분은 스스로 된 목사들이다. 그들 중 많은 이들은 생애의 중반에 사역으로 부름을 받은 대학 졸업자들이다. 모든 라틴 교회들에 있어 예배는 중요한 역할을 하고 있는데, 은사주의 스타일이 지배적이다. 의미심장한 것은 많은 교단적 배경을 가진 교회들 또는 신앙 선교회들에 그 뿌리를 가진 교회들이 그들의 교리적 유산은 유지하면서도 새로운 형태의 예배-라틴풍 박자에 맞춘-를 채택하고 있다는 것이다.

마르코스 위트(Marcos Witt)와 같은 새로운 라틴 그리스도인 음악가들은 10만 장이 넘는 앨범들을 판매하면서 전 대륙에 걸쳐 영향을 미치고 있다. 프레디 굴라르(Fredy Gularte)의 선교적 음악들은 거의 모든 나라에서 불린다. 새로운 중요한 스페인어 찬송가(라틴 스타일의 노래들과 기타 코드 및 다른 예배에 관련된 사항을 담은)는 전 대륙에 놀라운 판매량을 보이고 있으며 수많은 회중들로부터 사랑을 받고 있다.⁴⁴⁾ 아이마라(Aymara) 부족 찬송가는 볼리비아 안에서만 20만 부 이상이 판매되었다! 라틴 아메리카에서 복음주의자 신자들이 얼마나 세력을 떨치고 있는지를 이와 같은 기사에서 볼 수 있다. "소니 회사는 최근 멕시코에서 기독교 음악 방송 채널을 개설했는데, 그것은 멕시코 복음주의 기독교인 음악가들을 발굴하고 그들의 노래를 녹음하여 다른 세속 음

43) David Stoll and Virginia Barrard-Burnett, eds. *Rethinking Protestantism in Latin America*. (Temple University Press, 1993), p. 9.

44) *Celebremos Su Gloria* (Celebremos/Libros Alianza, Dallas, 1992). 그 찬송가책은 1992년 스페인어 기독교 서적 대회에서 '최고의 책' 상을 수상하였다.

악기들의 음반들과 함께 판매하기 위해서이다.”⁴⁵⁾ 어떤 사람들은 이것이 좋은 소식인지 아니면 나쁜 소식인지 혼동이 될 것이다.

초대형 교회들은 더 많은 비판거리가 되고 있다. 이러한 교회들의 대부분은 강력한 카리스마를 가진 한 지도자와 아마도 그의 친척일지도 모르는 사람들에게 집중되어 있다. 그는 권위주의적이거나 보다 부드러운 스타일의 사람일 수 있지만, 명백한 것은 그가 궁극적으로 권력을 통제하고 있다는 것이다. 이러한 형태는 일반적으로 협의체가 아닐 뿐더러 민주주의적이지는 더더군다나 아니다. 그리고 거기에는 책임성이 부족하다. 이것은 권력이 남용될 때 심각한 문제들로 발전될 가능성이 분명히 있다. 같은 도시나 나라 안에서는 강력한 지도자들 간에 서로 경쟁함으로써 쇠진하게 만드는 분위기가 존재한다. 이러한 수뇌들(caudillos)이 더 넓은 그리스도의 몸과 관계를 형성하는 일은 거의 없다. 그들 중 많은 이들은 깊은 성경적 또는 신학적 훈련이 없기 때문에, 설교가 역동성이 있기는 하나 성경적 내용이 부족한 경향이 있다. 이러한 교회들은 박진감이 있는 예배, 모든 신자들을 위한 다양한 활동들, 그리고 소 왕국과 같은 교회 건물들을 건축하는 특징을 가지고 있다. 그들 중 어떤 사람들은 ‘믿음의 말’(word of faith) 운동의 ‘건강과 번영의 복음’의 주주가 되기도 한다. 그러한 초대형 교회들은 재빨리 대중매체를 사용하는 데로 진입한다. 그것이 라디오나 텔레비전 시간을 사서 녹화된 주일설교를 제공하거나 아니면 어떤 경우에는 라디오나 텔레비전 방송국을 아예 구입해 버리기도 한다.

셋째, 라틴 복음주의 지도자들은 교회를 위한 신학적 기초의 결핍에 대해 계속 한탄하고 있다. 복음주의 신자들은 ‘성경의 백성’이라고 불리지만, 한편 성경을 해독하는 데 있어 빈혈증세가 있음도 사실이다. 그것은 율법주의, 행동주의, 피상적 제자도, 축소주의, 잃어버리는 교인들의 증가, 그리고 복잡한 이슈들에 대해 단순한 답변을 주는 것으로 이끈다. 동시에 그것은 조작, 거짓된 가르침과 교묘한 밀교(occultism)로의 창문을 열어 놓게 만든다. 신자들과 교회들의 숫자는 늘어나고 있지만 효과적인 사역을 준비시키기 위한 평신도 및 직

업적 기독교 지도자들을 위한 훈련 프로그램과 기관들의 숫자들은 그렇지 못하다. 많은 공식적·비공식적 신학 기관들이 생존하기 위해서 또는 확대되는 필요들을 채우기 위해서 자신들의 교육 전달방식을 다양화시킨다. 과테말라에 있는 중앙 아메리카 신학원은 18개국에서 온 1,000여 명이 넘는 학생들이 등록되어 있는 학교이다. 그 학교는 폭넓은 프로그램들—주간, 야간과 주말 수업, 거주 및 비거주, 평신도 여성들을 위한 프로그램부터 석사 학위를 주는 훈련까지—을 운영하고 있다. Logoi 같은 다른 프로그램들은 광범위한 커리큘럼을 가지고 비정기적 접근을 선호하는 많은 지도자들과 공식적 학교에 다니지 못했던 사람들에게 직접적인 비정규 훈련을 제공하고 있다. 커다란 지역 교회들은 예비 지도자들과 보다 넓은 지역으로의 확장을 위해 자신들만의 훈련 프로그램들을 시작하는 일에 뛰어들기 시작했는데, 이것은 초대형 교회들로 하여금 자그마한 교단으로 점차 변모하도록 만든다. 기독교 문서들의 출판이 증가하고 있음에도 불구하고, 여전히 너무나 많은 책들이 영어에서 번역된 것으로 가격이 비쌀 뿐 아니라(서적 판매자들이 미국 달러로 구입해야 되기에), 대부분의 서점들이 제한된 비축품만을 가지고 있다. 확실히 브라질은 예외라고 할 수 있는데, 이 나라는 높은 질의 기독교 서적을 선택하여 비교적 저렴한 가격에 제공하고 있다.

이 책의 초판 출간 이래 나타난 좋은 소식은 세계복음주의연맹(WEF)와 관련이 있는 공인된 기관들의 국제협의회(ICAA: International Council of Accrediting Agencies)의 새로운 대륙적 라틴 동역단체인 AETAL(라틴 아메리카 복음주의 신학교육 연합회)가 결성된 것이다. AETAL의 주요한 가치들은 신학교육의 질을 높이고, 복음주의 기관들 사이에 상호교류를 격려하고 증진시키며, 동시에 공인 기준을 발전시켜 회원 학교들이 네트워크를 형성하고 세계적 기반에서 서로 강화시키는 것을 가능케 하는 것이다.

다른 염려들에 대해서도 여기에 기록하는 것이 필요하다. 현재까지 ‘복음주의’라는 용어는 라틴 가톨릭 신자들과 라틴 자유주의 개신교 신자들을 서로 구별하는 광범위한 범주에서 사용되어 왔다. 그러나 라틴 아메리카에서 ‘복음주의’가 앞으로도 그 말이 원래 의미하는 처음의 정의를 계속 유지할 수 있을 것인가? 교회와 지도자들이 진실로 성경에 그들의 권위를 두고, 이미 완성하

45) “Christian Music with New Beat,” *Latin American Evangelist*, January–March 1994.

신 그리스도의 사역 안에서 믿음으로만 의롭게 되는 것을 주장할 것인가? 그들의 근본적인 교리들이 성경적 그리스도인들의 역사적 고백들을 반영하는 것과 함께 개인적 성결을 요구할 것인가? 그들이 지상명령(Great Commission)과 최대계명(Great Commandment), 양자의 중심 성을 인정할 것인가? 그들은 라틴 사람인 동시에 성경적일 수 있을 것인가? 이러한 이슈들은 오늘날의 라틴 복음주의의 생명력이 희석되거나 약화되지 않도록 하기 위해서 조만간 직면해야만 하는 것들이다.

넷째, 지난 10년 간 복음주의자들은 사회·정치 영역에의 개입을 포함하여 상황화에 매우 중요한 복음주의적 개입을 하였다. 누네스 박사는 상황화와 관련된 이슈들을 잘 다루어 왔다. 우리 둘은 모두 최근 이 영역에서의 라틴 아메리카의 발전을 관찰하며 격려받고 있다. 그 주제가 지역이나 신학기관에서 다루어지든지, 또는 신학회의나 협의체에서 평신도 지도자들이나 신학생들, 아니면 잘 훈련된 신학자들이나 저술가들에 의해 논쟁이 되든지 간에, 신자들이 라틴 아메리카 상황 속에서 그리스도인이 된다는 것의 의미를 이해하고 있다는 사실이다. 그들은 하나님 말씀과 그분의 영의 능력을 자신들 대륙 안에 나타내기를 원하고 있다! 그러한 결과들은 지역교회 차원에서, 신학서적 안에서, 창조적인 신학 대안 훈련들과 공식 학교들의 커리큘럼들 안에서 분명하게 드러나고 있다.

가장 폭넓은 기반을 가진 최근의 복음주의 행사는 라틴 아메리카 신학동우회(FTL)의 후원으로 1992년 에콰도르 키토에서 개최된 제3회 라틴 아메리카 복음화 대회(CLADE)였다. 이 복음화 대회는 그 기원, 프로그램, 참석자들 그리고 결과들을 포함해서 복음의 라틴적 상황화의 관점에서 평가되어야만 한다. '라틴 아메리카로부터 모든 사람을 위한 온전한 복음'이라는 기치 아래 26개국으로부터 1,000여 명이 넘는 모든 교파와 인종들을 대표하는 젊은이들, 여성들, 남성들이 참여했다. 그 대회 기간 동안에 CONELA(세계복음주의연맹의 라틴 아메리카 지역 동역기관)와 CLAI(세계교회협의회와 관련이 있는)의 지도자들은 만나서 관심사들을 진지하게 교환했다.

그 한 해 전인 1991년 라틴 사람들의 한 특별 그룹이 "라틴 아메리카에서 복음주의자들의 정치적 행동에 관한 제2회 신학회의"를 위해 부에노스아이레스

에서 모였다. 그들이 1983년 첫 회의를 가진 이래 많은 일들이 일어났다. FTL에 의해 소집된 이 모임은 폭넓은 정치 과정에 이미 헌신하고 참여하는 복음주의자들을 끌어 모았다. 거기에는 페루 국가은행(Bank of Nations)의 총재, 엘살바도르 내무부 차관, 노동자당(Workers Party)의 당원인 흑인 브라질 오순절 교회 여성, 정치적인 문제에 의식이 있는 목사들과 신학자들을 포함하고 있었다. 거기에서의 토론들은 활발하고도 가치 있는 것들이었다. 정치적 활동에 참여하고 있는 그리스도인들 간에 관계들이 형성되었고 네트워크가 강화되었다. 우리는 복음주의자들의 정치적 행동에 관한 한 가지 매우 중요하고 분명한 관찰을 할 수 있었는데, 그것은 모든 복음주의자들에 의해 채택되는 하나의 이데올로기적 입장은 없다는 것이다. 이것은 라틴 복음주의자들이 모두 우익 보수주의자 내지 미국 정책들의 지지자라고 가정하고 있는 많은 북미의 정치적 참관자들을 놀라게 만든다. 한 일반 관찰자는 "라틴 아메리카 안에는 하나의 개신교 정치적 패러다임이 존재하지 않고, 미국 기독교 우익의 그것과 필적할 만한 복음주의자들의 두드러진 정치 행동주의 운동에도 초점이 맞춰지고 있지 않다."⁴⁶⁾고 쓰고 있다.

왜 복음주의자들이 정치적 행동에 간여하고 있는가?⁴⁷⁾ 한 가지는, 그들이 세상을 근본적으로 원수로 보고 정치를 이교도들을 위한 더러운 게임으로 간주하는 옛 경건주의의 이분법적 사고를 점차적으로 포기하고 있다는 것이다. 이러한 위축된 세계관은 모든 삶이 그리스도의 주재 아래 있다는 통합적인 세계관으로 대체되고 있다. 둘째로, 증가하고 있는 젊은 신자들이 선거에 의한 것이든 아니면 임명에 의한 것이든 하나님께서 자신들을 정치적 소명으로 부르고 계심을 느끼고 있다는 것이다. 그들에게 있어 한 가지 어려운 결정은 정

46) Virginia Barrard-Burnett, in *Rethinking Protestantism in Latin America*, p. 201.

47) "Evangelicals and Politics in Latin America," 라는 특집으로 꾸며진 *Transformation: An International Evangelical Dialogue on Mission and Ethics*, July/Sept, 1992 전체 이슈들을 보라. 많은 기사들이 *News Network International*, P.O. Box 28001, Santa Ana, CA 92799, USA로부터 왔다. 1994년 1월-11월 기간 중 라틴 아메리카에 관해 실린 44개의 기사들 중 많은 보고서가 정치에 관련된 복음주의자들에 관한 것들이었다.

당 선택과 관련된 것이다. 승리할 가능성이 없는 정당에 가입해야 하는가? 셋째로, 신자들은 “이러한 때를 위해 우리가 태어났고, 또 거듭났다!”고 말하고 있다. 말하자면 라틴 아메리카 안에 점차 다원주의(정치적·종교적)를 위한 공간이 확대되고 있고, 복음이 개인과 가정, 사회와 국가를 변혁시킬 수 있는 유일한 진정한 능력을 가지고 있다는 것이다.

정치적 영역에서 문제의 소지가 있는 기록을 남긴 라틴 복음주의자들에 대해서는 어떻게 볼 것인가? 우리가 과테말라에서 사역을 했기 때문에 누네스와 나는 에프라임 리오스 몬트와 호르헤 세라노 엘리아스에 관하여 때때로 질문을 받게 된다. 이 책의 초판은 리오스 몬트에 관해 약간 논의했었다. 이 글을 쓰고 있는 동안에도 그 카리스마적인 지도자는 과테말라 국회의 1년 임기의 장으로 봉사하고 있다. 몇 년 전에 그 나라 국가 헌법은 정치적 쿠데타에 참여했던 사람들이 대통령 후보가 되는 것을 금지하도록 개정되었고, 그래서 헌법 재판소는 그가 지난 대통령 선거에 출마하는 것을 효과적으로 저지했었다. 그러나 국민들은 투표로(가톨릭 신자들과 복음주의 신자들을 포함하여) 그를 국회에 보냈다. 그리고 다시 이 책이 인쇄될 무렵에 그는 일반 시민으로 돌아갈 수 있었다!

복음주의자로 알려진 세라노 엘리아스는 보다 다루기가 어려운 경우이다. 그에 대해서는 다른 사람들이 자세하게 다루었다.⁴⁸⁾ 대통령에 선출되었을 때 그는 부패의 상황 속에 있는 통치 불능의 정부를 이어 받았던 데다가, 그 자신이 어떤 분명한 정치적 이데올로기나 국가를 위한 실제적인 프로그램을 갖고 있지 못했다. 그 나라가 통제에서 벗어나자 그는 친위 쿠데타(auto-coup)를 선택하는 도박을 벌였으나 실패했던 것이다. 약속된 군대의 지지는 무산되었고 세라노 엘리아스는 즉시 망명하였다. 과테말라 복음주의 신자들을 포함해서 많은 선한 사람들이 그의 독재, 인격적 신뢰성의 결여, 개인적 부패의 혐의로 인해 상처를 받았다. 중요한 것은 교회와 지도자들에게 답변되지 않은 많은 질문들을 남기기는 했어도, 과테말라 복음주의자들이 세라노의 실패와 함께 먹칠을 당하지 않았다는 것이다. 그러나 이러한 과테말라의 경우는 복음주의

자들이 높은 정치적 직책을 위해 준비가 부족했다는 것과 그들이 얼마나 순진하였는지를 다시 한 번 나타내었다. 한 과테말라 그리스도인은 그것에 대해 다음과 같이 잘 말한 바 있다. “우리는 우리의 (정치적) 청순성(innocence)을 상실하고 말았다.”

다섯째, 라틴 아메리카는 선교지에서 세계 선교기지로 변화하였다. 나는 급속하게 확장되고 있는 라틴 사람들의 국제적 운동을 대표하는 두 목소리를 여기서 채택하였다. 두 목소리 다 비슷한 언어를 사용하고 있다. 즉 “라틴 아메리카는 거기로부터 나온 선교사들이 다른 대륙들에 기독교를 심기 위한 예수 그리스도의 메신저로 가고 있는 선교기지로써 간주되어야만 하지 않겠는가?”⁴⁹⁾ 라고 질문하고 있다. 이러한 언어와 거기에 관련된 패러다임의 전환은 최근에 루디 기론의 지도하에 있는 라틴 아메리카 초교파 선교운동인 COMIBAM의 비전을 또한 강화시키고 있다. 두 사람의 라틴 대표(침례 교인인 에스코바르와 과테말라 오순절 교인인 기론)들은 전략, 강조점 나아가 선교학의 문제들에 있어서 일치하지 않을 수 있겠으나, 그들은 둘 다 성경의 우선성과 교회의 중심성, 그리스도 몸의 연합, 세계 복음화에 있어 라틴 사람들의 잠재적 역할, 임지로 나가기 전의 효과적인 선교사 훈련의 필요성, 그리고 교회의 통전적 선교(wholistic mission)에 동의하고 있다. 그들은 이미 이루어진 선교학적 세계적 과제와 관련된 신학적이고 선교학적인 통찰이라는 두 주요한 라틴 흐름의 건강한 수렴 현상을 대표하고 있다.

적어도 3,000명의 라틴 아메리카 사람들이 타문화 선교를 위해 나갔고 그 숫자는 앞으로 더 빠르게 성장할 전망이다. 라틴 선교는 풍족함이 아니라 빈곤의 상황에서, 혜택이 아니라 제한을 받는 세계에서, 강력한 하이테크 장비에서가 아니라 성령의 강력한 열정과 능력에서 탄생하였다. 라틴 선교사들은 유럽이나 미국 비자의 영향력을 소유하고 있지 않지만, 그들은 어떻게든지 선교지로 나가고 있다. 그들은 돈이 많이 드는 해외선교 단체를 유지할 수 없지만, 그

48) Stephen Sywulka in “Evangelical President Ousted in Power Struggle,” *Christianity Today*, July 19, 1993, p. 52.

49) Samuel Escobar, “Latin America,” in *Toward the 21st Century in Christian Mission*, James M. Phillips and Robert T. Coote, eds. (Eerdmans, 1993), p. 127. COMIBAM 문서들과 일반언어는 거의 비슷하다. 1994년 12월 파나마에서 개최된 COMIBAM의 교회·선교단체 회의에 관한 1994년 1월 20일자 *World Pulse*를 보라.

들이 할 수 있는 모든 힘을 동원하여 보내는 일에 헌신하고 있다. 이 운동은 일차적으로 교회 병행 단체(para-church agencies)들에 의해서가 아니라, 많은 부분 교회에 기반을 둔 것이다. 라틴 사람들이 효과적인 타문화 훈련 프로그램에 있어 문제를 가지고 있는 것이 사실이지만, 이것도 점차 나아지고 있다. 또한 그들이 어떤 '기업경영식 선교학'(managerial missiology)의 개념들을 빌어 사용하고 있을 수도 있지만, 세계 모든 교회들도 용어와 개념들을 빌어 와서 자신들의 성경과 세계적인 임무를 이해하기 위해 단지 변용해서 사용하고 있는 것이다. 그들이 잘 준비되지 못한 선교사들을 파송하고 있고 선교 현지에서 그들을 잘 감독하지 않으며 목회적 돌봄을 하는 데 부족하다고 비난받는 것(교회와 선교단체들 양자의 잘못)은 그럴 만하지만, 이러한 상황도 희망적으로 바뀌고 있는 중이다. 그들이 높은 탈락률을 가지고 있다는 것도 사실이지만, 모든 선교운동들이 그 초창기에 동일한 증상으로 고통받았음을 기억하자. 라틴인들이 선교를 낭만주의적으로 취급하고 있는 면이 있지만, 선교사역의 어려운 현실들로 인해 점차 그런 경향이 누그러지고 있다. 1994년 말 북아프리카의 어느 나라에서 엘살바도르의 한 기독교 음악가가 자기 집에서 불참자가 취조받고 고소당하여, 유죄판결을 받고 감옥에 들어간 일이 있었다. 그 후 1995년 초, 그는 그 나라에서 추방당했다. 이것은 낭만적인 이야기가 아니라, 값을 지불해야 하는 실제 삶이다. 하지만 대부분의 라틴 선교사들은 수십 년 전 그들의 할아버지 세대의 신자들이 라틴 아메리카에서 그리스도께 돌아왔을 때 고통을 당했던 것과 똑같이 북아프리카나 어느 곳에서든지 기꺼이 고통을 감수하고 있다.

어떻게 그 젊은 COMIBAM 라틴 선교운동이 오래된 서구의 그것, 주로 유럽과 미국의 선교운동과 연관되는 것인가? 의미심장하게도 이 현행 라틴 선교운동은 앵글로색슨 선교사들에 의해 후원받은 것이 아니다. 사실 1987년 브라질에서 열린 COMIBAM 대회에 관하여 중요한 관심을 가진 서구 선교사들은 비교적 매우 적었다. 활력과 창의성 그리고 인원들은 압도적으로 라틴 사람들로 부터 온 것이었고 지금도 그렇다. 우리들은 이것을 기뻐하고 있다. 왜냐하면 그것이 그들의 능력을 나타내고 있기 때문이다. 이러한 사역들은 라틴 아메리카에서 일하고 있는 외국 선교사들이나 선교단체의 동역을 환영하고 있다. 그러

나 외국인들은 진정한 종의 자세를 가지고 그들이 다양한 봉사 요구에 응할 수 있어야만 한다. 신(新) 온정주의(Neo-paternalism)는 즉각적으로 거부당할 것이다. 모든 동역자들은 그들이 앵글로 사람들이든 아시아 사람들(라틴 아메리카에 오고 있는 '새로운 선교사' 세력)이든 라틴 사람들 밑에서 기꺼이 일할 수 있어야만 하고, 또한 폭넓은 교리적 기반 위에서 교제할 수 있어야만 한다.

2) 복음주의 신자들과 가톨릭신자들 사이의 관계

누네스가 라틴 아메리카 가톨릭주의를 다루면서 대부분의 주요한 이슈들에 대하여 최근 정보를 제공했기 때문에, 여기서는 양자간의 차이성과 상징적 관계에 대해서 특별히 다루고자 한다. 가톨릭 지도자들은 "가톨릭이라고 주장하는 사람들이 1980년대의 89 퍼센트에서 현재 78 퍼센트로 11 퍼센트나 떨어진 것에 대해"⁵⁰⁾ 염려하고 있다. 라틴 가톨릭주의는 성직으로의 부름에 대한 심각한 위기가 있다. 즉 중요한 사역들을 위한 신부 및 수녀들의 부족 현상이 두드러지고 있는 것이다. 안드레스 타피아(Andres Tapia)는 다음과 같이 쓰고 있다.

교황은 걱정하고 있다. 열한 번째의 라틴 아메리카 방문이며, 두 번째의 브라질 방문의 결과, 그가 예전에 그랬던 것처럼 사람들을 잡아당기지 못하고 있음이 분명하다. 브라질-세계에서 가장 큰 가톨릭국가라고 알려져 있는-에서 통상 몰려들던 군중들이 이번에는 나타나지 않았다. 한 행사에는 50만 명이 참석하리라 기대되었으나 겨우 10만 명만 왔다. 대조적으로, 교황이 도착하던 날 아침, '매년 50만' 명이 넘는 브라질 사람들이 가톨릭교회를 떠나 복음주의 교회들에 가세하고 있다는 사실을 확인이나 해 주듯이, 한 지역교회에 의해 개최된 집회에는 20만 명의 복음주의 신자들이 몰려와 추경장을 가득 메웠다.⁵¹⁾

50) David Miller, "Roman Catholicism and the New Evangelization," *News Network international*, February 1993.

51) Andres Tapia, "Why is Latin America Turning Protestantism?" *Christianity Today*, April 6, 1992, p. 28.

복음주의 신자들에 대한 라틴 가톨릭 사람들의 태도들은 다양하다. 우리는 한편으로 교황 요한 바오로 2세와 같은 전통주의자들을 발견하게 될 것이다. 1992년 산토도밍고에서 개최된 CELAM(라틴 아메리카 주교회의)에서의 주교들과의 만남에서 그는 “참된 교회를 파괴하고 있는..... 종파들(sects)”에 대해 언급했다. 교황에 의해 최근 임명이 늘어나는 주교들은 매우 보수적이고 계급주의적인 태도를 취하고 있다. 한 인터뷰에서 과테말라 대주교인 페나도스는 복음주의 ‘종파들’은 더불어 대화할 수 없는 과격파들이라고 단정하면서, 그들은 마리아(가톨릭 신자들의 신앙에 있어 주님을 따르고 다른 사람들을 위해 전적으로 헌신한 중요한 모범적 인물로서)를 거부하는 전통의 원수들이며, 개종자들을 성경과 돈으로 사고 있으며, 미국의 자금을 의해 지원을 받고 있고, 몰몬교와 다를 것이 없는 이단으로서 복음을 축소시키고, 수천 개의 종파들로 인해 종교적 혼란을 야기한다고 비난했다.⁵²⁾

다른 가톨릭 지도자들은 다른 정신을 나타낸다. 즉 그것은 변화된 라틴 아메리카의 영적 환경에서 로마 가톨릭 교회가 된다는 것의 의미를 평가하면서 자기 교회에 대한 보다 자기 비판적인 태도를 보이고 있다. 엘살바도르에서 사역했던 스페인 신부인 고(故) 이그나시오 엘라쿠리아(Ignacio Elacuria, 그 나라에서 살해당한 여섯 명의 신부들 중 한 사람)는 교회의 이런 부류를 대표했다. 그는 현행의 긴장에 대해 더 큰 객관성을 가지고 글을 썼고, 가톨릭 해방신학들과 그것들의 실제적인 함축들에 대해서 뿐 아니라 전통적 교회 지도력을 비판하는 데 있었어도 구애받지 않았다.⁵³⁾ 이미 앞에서 언급한 프란츠 다멘은 라틴 아메리카 대중 개신교에 대한 대중적인 가톨릭의 ‘음모이론’(conspiracy theory)–에스코바르 또한 이러한 신종 ‘검은 전설’을 다루고 있다⁵⁴⁾–에 대해 정면으로 의문을 제기하는 또 다른 사람이다. 다멘은 라틴 아메리카 복음주

의 성장에 관한 그의 현장연구의 결과 이 이슈에 관해 교회 최고 지도자들의 의견에 기꺼이 반대하고 있는 것이다. 우리는 또 다른 평화주의적 가톨릭 학자인 에드워드 클리어리(Edward L. Cleary)에 대해 언급했다. 그는 심지어 가톨릭 신자들과 복음주의 신자들 사이의 영적 경쟁에 대해서도 아주 객관성을 가지고 글을 쓰고 있다.

유럽이나 미국에서 온 그리스도인들은 자신들의 입장을 가지고 가톨릭주의를 판단하는 경향이 있다. 그 때문에 라틴 아메리카 로마 가톨릭주의의 성격을 이해하는 데 어려움을 가지고 있다. 독일에서는 복음주의 루터 교인들과 가톨릭 교인들이 성경배포에 공개적으로 협력하고 있고 양자는 자유주의 루터 교인들로부터 반대를 받고 있다! 영국 가톨릭은 영국교회(성공회)의 역사적인 지배 상황 속에 존재해 왔지만, 비교적 정당한 마당에서 경쟁해 왔다. 미국의 가톨릭주의는 신학적 다원주의라고 하는 특정한 역사적 상황에 적응해 왔다. 그러나 라틴 아메리카에서 로마 교회는 종교적 복수성(pluralism)과 결코 직면해 본 적이 없었다. 오히려 그 교회는 500여 년 간 세속적·영적 독점권을 누려 왔던 것이다. 라틴 가톨릭 지도부에게 있어 자발적으로 영적 공간을 열어놓는다는 것은 쉬운 일이 아닐 것이나, 그들이 이 영역을 공개하기 전까지 긴장은 계속 지속될 것이다.

1994년에 미국에서 잘 알려진 인물들인 찰스 콜슨(Charles Colson)과 존 네우하우스(John Neuhaus) 신부는 반(反)기독교적 선전과 공동선 및 미국의 유대-기독교적 가치들에 대한 파괴적 공격의 사태 아래서 공동의 목표를 가진 협의회를 소집했다. 그들은 “복음주의 신자들과 가톨릭 신자들이 함께” 또는 “2000년대의 기독교 선교”(The Christian Mission in the Third Millennium)라고 불리기도 하는 문서를 출간했고, 거기에 서명하거나 나중에 추인한 저명한 복음주의자들과 가톨릭 신자들의 명단을 첨부했다.⁵⁵⁾ 그 선언

52) “Arzpbispo Penados: El Papa llama a catolicos a combatir a las sectas,” *Siglo Veintiuno*, 13 December, 1992, p. 12.

53) Ignacio Ellacuria, “Esquena de interpretacion de la Iglesia en Centroamerica,” *Revista Latinoamericana de Teologia* 31 (1994):

54) Samuel Escobar, “The Church in Latin America After 500 Years,” an unpublished paper given at the April 1992 OMSC Mission Study Group.

55) “Evangelicals and Catholics Together: A Declaration,” *First Things*, May 1994, pp. 15-22. Alister McGrath의 “Do We Still Need the Reformation”과 James Packer의 “Why I Signed It,” *Christianity Today*, December 12, 1994, pp. 28-37을 보라. 또한 *Moody Monthly*, November 1993의 네 개의 기사도 보라. 1995년 초에 콜슨은 몇 가지 오해를 밝히고 미국 복음주의자들이 양보할 수 없는

은 미국 복음주의자들 사이에서 열띤 논쟁을 불러 일으켰다. 하지만 많은 라틴 관찰자들은 그 선언이 지나치게 특정 문화적인 것이라고 느꼈다. 그것은 '공동투쟁'의 협력을 넘어 신학과 선교의 영역으로까지 넘어갔다. 게다가 그 선언문은 그것이 미국의 상황만을 위한 것이라는 것을 분명하게 밝히지 않았는데, 그것은 세계 다른 지역에서 일반화될 수 없는 것이었다.

라틴 아메리카 가톨릭주의는 독특한 것이고, 따라서 미국의 그것과는 구별된다. 그것은 그 특정한 역사·상황·종교적 언어와 가치들 안에서 이해되어야만 한다. 하지만 그것은 지난 세월의 단일한 세력이 아닌데, 왜냐하면 로마 가톨릭 교회는 그 자신의 내부 분열과 싸우고 있고, 그 지도부는 자기 교회의 주요한 위기들을 이해하고 응답하려고 시도하고 있기 때문이다. 한편 복음주의자들은 기본적인 성경적 이해에 있어 자신들과 이해를 달리하는 사람들에게 너그러운 정신을 보여 주어야만 한다. 그들은 가톨릭 신자들에 반대하는 태도와 공개적인 판단을 억제해야만 한다. 동시에 라틴 복음주의자들은 단순히 그들이 가톨릭 신자가 아니기 때문에 '스페인적임'(hispanidad)의 정체성으로부터 거부당해서는 안 된다. 또한 그들은 '종파들'(sects)로 불리기를 원치 않는다(어떻게 이러한 범주들이 종교 사회학에서 사용되고 있는지는 별개의 문제다). 그러나 그들은 구원의 의미와 과정에 충실히 남아 있을 것이다. 왜냐하면 그것이 '그리스도인' 됨의 의미를 정의해 주고 있기 때문이다. 그리고 그들은 그 메시지를 들어야 할 모든 사람들에게 온전한 복음을 열정적으로 선포하는 것을 억제하지 않을 것이다. 이것은 그들의 영적인 유전적 코드의 일부이다. 성경의 백성(The people of the Book)은 문화적 그리스도인, 현대성, 세속화와 신비종교의 폭발의 위기들 속에서 잠잠할 수 없다. 그들에게 그리스도는 '유일한 대답이다'.

성경적 교리들을 확인하기 위하여 지도적인 미국 복음주의자들의 특별한 모임을 소집하였다.

3) 우리가 2000년대에 가까이 갈수록 라틴 아메리카 복음주의자들은 약화될 것인가?

복음주의자들이 자신들의 어떤 내부적 도전들에 대하여 어떻게 할 것인지는 분명하지 않다. 나는 여기서 미래에 대해 대략적인 전망을 변증법적 긴장 가운데 묘사하려고 한다. 이 여덟 가지 점들은 다음 수십 년 동안의 관찰을 요구한다.

첫째, 명목주의 및 문화적 복음주의에 대한 심오한 갱신과 성숙을 향한 투쟁이다.

비록 통계숫자들이 정확하지 않다고 하더라도 숫자적 성장은 고무적인 일이다. 그러나 우리는 심각한 질문들을 다시금 던져야만 한다. "교회란 무엇인가?" 그리고 "성장이란 무엇인가?" "이전 복음주의자들의 문제는 무엇을 의미하는가?" 내부적 연합과 공개적인 이단들—다른 지역으로부터 온 것들과 라틴 아메리카 변종들—은 교회에 침투할 것이고 그 생명력을 잠식할 것이다. 교회들은 라틴 가정들의 당면한 위기들에 대면하여야만 하고 현대성의 충격의 빛 아래서 좀더 나은 대답을 주어야만 한다.

둘째, 고립 및 분열에 대항하는 복음주의적 상호용납과 의존의 투쟁이다.

그리스도의 몸을 약화시키는 악성 분열의 세균이 존재하는데, 그것은 지역적으로 그리고 국가적으로 나타난다. 어떤 때 그런 분열은 공개적이고, 다른 때에는 보다 은밀하게 진행된다. 그것은 오순절 교회가 오순절 교회에 대해, 은사주의 교회가 은사주의 교회에 대해, 오순절 교회가 은사주의 교회에 대해, 비오순절주의 교회가 은사주의 교회에 대해, 비오순절주의 교회가 비오순절주의 교회에 대해, 전통적 교단이 제5의 물결 계통의 교회에 대해 싸움을 벌이도록 만든다. 스페인의 '나'(yo)를 주장하는 독립적 정신은 아주 심하게 살아 움직이고 있다. 1994년 말에 WEF(세계복음주의연맹)와 연관이 있는 라틴 아메리카 복음주의 동우회(CONELA)는 코스타리카에서 제4회 총회를 개최했다. 이 운동은 성경적 연합에 대한 커다란 가능성을 보여 준다. 하지만 그것은 국가적·지역적 교제의 잠재적 영향력을 이해하고 교회들의 삶에 추진력을 제공할 대담한 프로그램과 함께 갈 방향을 제시하는 꿈이 있고 경건하며 능력이 있

는 지도력을 기다리고 있다. 한편 몇몇 지역적·국가적 운동들은 증가할 것이고 그들의 필요들을 효과적으로 해결할 것이다.

셋째, 신앙을 지나치게 영적으로 만드는 것(super-spiritualization)과 현실에 연관성이 있는 성경적인 상황화 사이의 긴장이다.

모든 기독교 공동체 안에 해석학적 갈등이 진행되고 있다. 그리스도인들은 현대의 세속화와 물질주의 정신을 통해 음흉하게 침투하는 적들과 대면하도록 격려되고 무장되어야만 한다. 라틴 신학 지도자들, 목사들과 사역을 위해 준비하는 사람들은 진행 중인 상황화의 도전에 대처할 준비가 되어야만 한다. 외국 선교사들과 기관들은 이러한 점에서 진정한 기여를 할 수 있다. 교회는 모든 라틴 아메리카 국가들에서 공개적으로 활동하는 마술 집단의 어두운 능력에 맞서도록 무장되어야만 한다.

넷째, 사역을 위한 비형식적 자원주의(volunteerism)와 효과적인 지도력 양성이다.

지도력 개발 모델들은 매우 다양하고 모든 수준에서 가동되고 있다. 하지만 대부분의 공식적 교육을 제공하는 체제는 그것을 창설하고, 기금을 사용하고, 직원들을 고용하여 졸업생들을 배출하기까지 아직 많은 노력이 필요하다. 그것들은 자신들의 전략적 위치를 가지고 있고 우리는 그것을 인정한다. 극소수의 학교들이 석사 학위 이상을 수여하고 있고, 아직 대부분의 라틴 사람들은 박사 학위를 위해 '북쪽 대륙'으로 가야만 한다. 그렇다면 어떤 이들은 "우리 라틴 사람들이 박사 학위가 필요한가?"라고 질문한다. 사역자가 되는 주요한 두 가지 방법이 있는데, 하나는 공식적 신학공부를 통한 길이고 다른 하나는 '사역에 참여하는 중에' 사역자로 떠오르는 것이다. 어떻게 그것들이 미래에 연관을 맺고 상호 영향을 줄 것인가 하는 것이 라틴 교회들에 깊은 영향을 줄 것이다.

다섯째, 사회의 위기와 정치에 참여하는 것, 그리고 영적인 고립주의이다.

복음주의자들의 정치적 행동이라는 정령은 이미 호리병 밖으로 나왔다. 다시 그것을 집어넣는 것은 아마도 불가능할 것이다. 하지만 그것이 미래에 어떤 형태를 취할 것인가? 복음주의의 정당이 결성되어 국가적 선거에서 승리할 수는 없을 것인가? 너무나 많은 복음주의자들이 정치에 있어 순진 무구해서 조작을

당해 왔고, 권력에 있는 동안 그들의 생동감 있는 신앙을 잃어버렸다. 이 마지막 경우는 공직자들에 대한 목회적 사역의 부족, 그리고 신뢰성의 결여에서 비롯된다. 누가 이러한 정치 활동가들에 대해 안정적인 지침을 제공할 것인가?

여섯째, 가톨릭 신자들과 복음주의 신자들 사이의 양극화되는 논쟁과 상호 존중이다.

전자는 자신들이 후자에 대해 영향력과 공간을 상실해 가고 있음을 알고 있는데, 그것이 그들을 불편하게 만들고 있다. 어떤 복음주의자들은 여전히 박해 받는 소수라는 게토 정신에 사로잡혀 있다. 또 실제로 어떤 지역에서는 복음주의자들이 그들의 신앙 때문에 다양한 대적들로부터 여전히 핍박을 받고 있다. 남부 멕시코의 차몰라 인디오들(종교적 박해)⁵⁶과 페루의 케추아 신자들(정치적 박해)의 경우는 바로 그 두 가지 예이다. 라틴 사람들은 본래적으로 단순히 가톨릭이어야 한다는 가톨릭 사람들의 '스페인 성'에 대한 태도는 폐기되어야만 한다.

일곱째, 국가적이든 국제적이든, 대륙적이든 제 대륙적이든지 간에 단일 문화권 내에서의 전도와 타문화 선교 사이의 긴장이다.

타문화권 선교의 비전을 가진 복음주의 교회들의 숫자는 아직 많지 않다. 이러한 상황은 그들이 성경적으로 도전을 받고 좀더 넓은 차원의 선교에 동원됨에 따라 달라져야만 할 것이다. 라틴 아메리카 안에서 교회에 기반을 둔 선교는 계속될 것이지만, 교회 지도자들은 이전에 형성된 틀과 태도를 깨뜨려야만 한다. 선교를 실천하는 것뿐 아니라 선교학적 문헌들이 라틴 작가들과 신학자들에 의해 쓰여져야만 한다. 선교운동이 진실로 생존할 수 있기 위해서는 라틴 선교 하부구조들이 발전되어야만 한다. 이 도전은 세 가지 영역에 초점을 맞추고 있다. 주로 지역교회에 의한 선교사 후보생 선출 단계, 선교지로 나가기 전 훈련 단계, 감독과 목회 및 전략화가 필요한 선교사역의 단계.

여덟째, 상호 의존적 동역 정신과 외국 기관들에 의한 통제 및 신 온정주의이다.

56) "Chiapas Evangelicals Have Little Faith in New Government," *Christianity Today*, February 6, 1995.

이것은 그것이 기금을 지원하는 기구이든 교단이든, 교회 병행기관이든 선 교단체이든 간에 라틴 아메리카 안에서 기득권을 가지고 있는 국제 단체들에게 향한 말이다. 통제권은 저변층으로 이동되어야만 하고, 결정들은 그러한 결정들에 의해 직접적으로 영향을 받을 사람들에 의해 내려져야만 한다. 하나님의 섭리 안에서 라틴 아메리카에서 사역하고 있는 서구 단체들의 이사회에 적지 않은 라틴 지도자들이 임명되고 있다. 이 대륙에서 우리는 더욱 많은 외국 선교사들이 라틴 지도력 아래서 섬기고 있는 모습을 보게 된다. 그러나 아직도 해야 할 일은 많다. 외국 선교사들은 모든 나라들에서 계속적으로 환영받고 있다. 만일 그들이 진정한 종의 정신을 가지고 있다면 말이다. 그들은 다섯 명의 New Tribes Mission 선교사들(그들 중 두 사람은 현재 순교한 것으로 밝혀졌음)과 파나마와 콜롬비아에서 지난 2년 동안 납치 상태에 있는 위클리프 선교회 선교사 가족들의 고통스러운 현실에서 볼 수 있는 바와 같이 높은 대가를 지불해야만 할 것이다. 우리는 그러한 다른 사람들이 풀려나는 것을 보며 즐거워할 수 있을 때까지 기도할 것이다.

5. 결론

위기와 희망은 이 모든 분야에 얽혀 있다. 나는 지금 희망적인가? 그렇다. 나는 라틴 아메리카의 역사와 기독교에 대해 순진한 생각을 하고 있는가? 그렇지 않다고 믿는다. 라틴 아메리카에서 기독교의 미래는 그것이 성경적 진리를 적절하고 능력 있게 선포하는 데 얼마나 헌신하는가에 달려 있다.

제15장 오늘날의 가톨릭주의와 해방신학 에밀리오 안토니오 누네스

이 증보 개정판에서 논평할 만한 가치가 있는 몇 가지 중요한 사건들이 로마 가톨릭 교회 안팎에서 일어났다.

1. 베를린 장벽의 붕괴와 해방신학

이 책의 초판이 출간되었을 때(1989년), 동구의 공산주의 체제는 무너져 내리고 있었다. 1989년 11월 9일, 독일 민주 공화국 정부는 서쪽 국경을 개방하기로 결정하였고, 이어 그 유명한 냉전의 상징인 베를린 장벽이 붕괴되었다. 소비에트 세력의 무너짐은 지구상의 모든 나라들에게 매우 중대한 의미를 가지고 있다. 지구상에는 아직 평화가 존재하지 않는다. 그러나 세계의 주도권을 잡기 위한 소비에트 연합과 미합중국의 사이의 대결은 그 결말에 이른 듯이 보인다. 부인할 수 없는 소비에트 사회주의의 실패는 신학적 통찰의 영역에 있어서 몇 가지 주의를 끄는 질문들을 제기하였다.

예를 들어 어떤 사람들은 이렇게 질문한다. 해방신학은 베를린 장벽과 함께 무너졌는가? 이 질문은 해방신학이 마르크스주의적이라고 비난하던 관점에서 당연한 것이다. 사실 이러한 비난은 1984년 라징어 추기경의 지도 아래 교

황청에서 발간한 『해방신학의 몇 가지 측면에 대한 훈령』(*Instruction on Some Aspects of Liberation Theology*)에서 이루어졌다.

해방신학이 ‘사회에 대한 마르크스주의적 분석방법’을 사용하는 것에 대하여 그 훈령은 강력하게 비난하고 있다. 해방신학자들 편에서는, ‘마르크스주의적 분석’을 사용하는 것이 해방신학이 마르크스주의 사상의 전체 체계를 받아들이고 있음을 의미하는 것은 아니라고 항변한다. 우루과이의 뛰어난 해방신학자인 후안 루이스 세군도(Juan Luis Segundo)는 해방신학자들 사이에서 얼마만큼 ‘사회에 대한 마르크스주의적 분석 방법’을 사용하고 있는가에 대해서는 어떤 통일성도 존재하지 않는다고 확언한다. 그는 무신론적 확신이 마르크스주의에 있어 얼마만큼 중심적인 요소인지에 대해서 단 두 명의 동의하는 해방신학자도 존재하지 않는다고 덧붙이고 있다. 게다가 어떤 해방신학자도 무신론적이라고 비난받을 만한 정도는 아니라고 그는 말한다. 그는 ‘사회에 대한 마르크스주의적 분석’을 마르크스 철학으로부터 분리하는 것이 불가능하다고 믿지 않는다.¹⁾

어떤 신학자들은 학문적 세계에서 마르크스를 전체적으로 받아들이지 않으면서도, 예를 들어 전체 인간 존재방식에 대한 그의 해석을 받아들이지 않으면서도 그를 인용하는 것은 통상적이라고 주장한다. 이 해석은 기독교 신앙의 현실과 요구를 무시하고 있다. 그들은 심지어 교황 바오로 2세까지도 그의 교서 『노동의 실행』(*Laborem exercens*) 안에서 소외, 착취, 생산수단, 생산관계들, 그리고 실천과 같은 마르크스주의적 범주를 그가 마르크스주의를 반대함에도 불구하고 사용하고 있다고 말한다.²⁾

1991년 발표된 글에서 엔리케 듀셀(Enrique Dussel)은 해방신학이 마르크스주의의 사회분석에 의해 시작되지 않았다고 말하고 있다. 그것은 라틴 아메리카의 현실에서 탄생했다. 그것은 기독교적 실천, 교회의 신앙에 의해 시작되

었다. “해방신학이 마르크스주의와 접촉하게 된 것은 해방적 실천을 하는 도상에서였다.” 듀셀은 해방신학이 ‘어떤 형태의 마르크스주의’를 사용함에 있어서 암시적이든 명시적이든 이 사회주의적 체계의 다른 형태들은 제외시키고 있다고 해명한다.³⁾ “해방신학자들에 의해서 사용되고 있는 마르크스주의는 사회학적이고 경제적 마르크스주의로서 라틴 아메리카 안에서는 ‘종속’의 개념을 강조하였는데, 그 ‘종속’의 사회학은 라틴 아메리카의 기능주의와 발전주의를 비판하고 있다.”⁴⁾ 듀셀에 따르면 해방신학은 스탈린적 교조주의나 ‘철학적 마르크스주의’와도 거리가 멀다.⁵⁾ 그는 또한 해방신학이 베를린 장벽과 함께 붕괴되지 않았다고 말하고자 할 것이다. 이는 또한 “해방신학에 있어 마르크스주의는 큰 문제가 아니다.”라고 말한 칠레의 예수회 회원인 리차드(R. Richard)의 의견이 될 것이다.⁶⁾

‘마르크스주의의 도구적 사용’에 관해 말하면서 레오나르도 보프(Leonardo Boff)와 그의 동생 클로도비스 보프(Clodovis Boff)는 해방신학자들이 ‘어떤 방법론적 지침들을’ 압제의 세상을 이해하는 데 있어 가치가 있는 것으로 가정하고 있다는 것을 인정한다. 예를 들어 거기에는 경제적 요인의 압도적인 중요성, 계급투쟁에 대한 강조, 이데올로기의 기만하는 능력과 같은 것들이 있다. 동시에 보프 형제는 해방신학자들이 마르크스주의에 대하여 비판적 태도를 가지고 있다고 주장한다. 마르크스는 가난한 자들을 해방시키는 노력에 있어 ‘지도자’가 아니라 ‘동료 여행자’로 받아들여질 수 있을는지 모른다. 해방신학자들에게 있어서 “마르크스의 물질주의와 무신론은 유혹이 되지 않고 있다.”⁷⁾

한편 예수회 신부인 피에르 비고(Pierre Bigo)는 “사회에 대한 마르크스주

1) Juan Luis Segundo, *Teologia de la Liberacion. Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985), pp. 125-138.

2) Juan Jose Tamayo-Acosta, *Para Comprender la Teologia de la Liberacion* (Navarra, Espana: Editorial Verbo Divino, 1990), pp. 83-84.

3) Enrique Dussel, “Teologia de la Liberacion y Marxismo,” in *Mysterium Salutis*(San Salvador, El Salvador: UCA Editores, 1991), pp. 122-124.

4) Ibid., p. 125.

5) Ibid., p. 126.

6) Tamayo-Acosta, p. 79.

7) Leoanrdo and Clodovis Boff, *Como Hacer Teologia de la Liberacion*(Bogota, Colombia: Ediciones Paulinas, 1986), pp. 38-39.

의적 분석은 전체적 이론과 상징적인 방법으로 밀접하게 관련되어 있다..... 분석을 존중한다는 것은 그 이론을 받아들인다는 것이다. 이론으로부터 분석을 분리시키려는 시도는 그 분석 안에서 아주 과격한 변화를 요구할 것인데, 그렇게 되면 이것은 그저 잘못된 방식의 마르크스주의가 될 것이다.”⁸⁾

구스타보 구티에레스(Gustavo Gutierrez)와 같은 해방신학자들이 마르크스를 칭찬하고 라틴 아메리카 사회주의적 체제를 우리의 경제·사회·정치적 문제들에 대한 해답으로 보고 있다는 것은 분명하다. 그는 마르크스로부터 온 새로운 통찰력이 인류로 하여금

생산의 자본주의적 형태로부터 사회주의적 형태로의 변화를 확신하게끔 만들었다고 본다. 말하자면 사람들이 자유롭게 인간답게 살아갈 수 있는 사회를 향하여 방향을 잡을 수 있도록 주도권을 주었다는 것이다. 사람들은 자연을 통제하게 될 것이고, 부의 사회주의화된 생산을 가능하게 할 상황들을 창출할 것이며, 지나친 부를 개인적으로 획득하려 하지 않으면서 사회주의를 건설하게 될 것이다.⁹⁾

구티에레스는 라틴 아메리카의 급진적 좌익 신부들에 의해 만들어진 성명서를 받아들이면서 인용하고 있는 듯이 보인다. 예를 들어 그는 다음과 같이 주장한 멕시코의 주교 세르히오 멘데스 아르세오(Sergio Mendez Arceo)를 인용하고 있다.

오로지 사회주의만이 라틴 아메리카가 진정한 발전을 이룩하는 것을 가능하도록 할 것이다. 나는 사회주의적 체제가 기독교의 진정한 교제·정의·평화와 같은 원리들과 더욱 잘 조화된다고 믿는다.어떤 형태의 사회주의가 되어야 할지 나는 모르지만, 이것이 라틴 아메리카가 나아가야 할 방향이다. 나

8) Pierre Bigo, “Análisis marxista y Materialismo Dialéctico,” in *Otra Iglesia en la Base*. A publication of the Latin American Council of Latin American Bishops, Bogota, Colombia, 1985, p. 301.

9) Gustavo Gutierrez M., *A Theology of Liberation*. With a new Introduction by the author (Maryknol, NY: Orbis Books, 1988), pp. 19–20.

자신에게 있어서는 그것이 민주적 사회주의여야만 할 것으로 믿는다.¹⁰⁾

물론 구티에레스는 “라틴 아메리카 사회주의는 새로운 인류의 도래를 증진시킬 것이다.”¹¹⁾ 라고 주장한 아르헨티나 신부들에게 동의하고 있다.

라틴 아메리카 현실을 분석하는 구티에레스의 방법에는 어떤 변화가 일어났다. 예를 들어 그의 『해방신학』 개정판(1988년) 서문에서 그는 다음과 같이 말한다.

예를 들어 라틴 아메리카와 해방신학의 만남의 초기에 있어 종속이론은 너무 광범위하게 사용되었던 것이 분명한데, 이제 그것은 부적절한 도구가 되었다. 왜냐하면 그것은 각 나라의 내부적 역동성이나 가난한 사람들의 세계의 거대한 차원을 충분히 고려하고 있지 않기 때문이다. 게다가 라틴 아메리카 사회과학자들은 이전에는 인식하지 못했던 요소들에 대해 점점 더 민감해지고 있다. 그것은 세계 경제가 진화해 왔다는 것을 보여 준다.

그는 또한 그 자신과 다른 해방신학자들이 빈곤의 상황을 분석함에 있어 ‘단순주의 입장’¹²⁾을 초기에 채택하는 위험 속에 있었다고 고백하고 있다.

그의 책 개정판에서 구티에레스는 그 초판의 “그리스도인의 교제와 계급투쟁”이라고 제목이 붙여졌던 부분을 ‘다시 고쳐 썼다’. 구티에레스는 그의 가장 과격한 주장을 담고 있던 이 부분이 “오해를 불러 일으켰는데, 나는 그것들에 대하여 분명히 하기를 원한다. 나는 교회 교도권(magisterium)의 새로운 문서들의 정신에 비추어 보고 그 주제의 다른 측면들을 고려하면서 본문을 다시 고쳐 썼다.”¹³⁾ 새롭게 고쳐 쓴 부분의 제목은 “신앙과 사회적 갈등”이다. 피에르 비고는 『해방신학』 개정판의 구티에레스 서문 방향이(사회적 갈등의 부분만을 제외하) 그 책의 나머지 내용과는 다르다는 것을 지적하고 있다. “그 ‘서문’ 안

10) Ibid., pp. 65–66.

11) Ibid.

12) Ibid., p. xxiv.

13) Ibid., p. 156.

에는 마르크스주의적 경향이 드러나고 있지 않다. 구스타보 구티에레스는 이제 민주주의를 수호하고 있다..... 하지만 그는 마르크스주의 체계 전체를 비판하는 것에는 수긍하고 있지 않다.”¹⁴⁾

1991년 9월 30일 브라질로부터 날아든 소식은 레오나르도 보프가 교리성성(the Congregation for the Defence of the Faith)을 통해 바티칸이 그에게 행사한 압력 때문에 해방신학을 포기하기로 결정했다는 것이다. 보프는 프란시스코 교단의 총장인 헤르만 슈루크(Hermann Schalueck)에게 사임하는 편지를 보냈다고 말해진다. 보프는 이 수도회의 회원이었다. 이 편지의 사본은 스페인 신문인 “El Pais”에 의해 발표되었고, 후에 “Journal do Brasil”에도 실렸다.¹⁵⁾

현재까지 우리는 이 문제에 관한 보프 자신의 발표를 듣지 못하고 있다. 그러나 널리 알려진 바에 의하면, 1992년 그는 가톨릭 신부 직을 떠난다고 선언했다. 1972년이래 그는 자신의 책 『해방자 예수 그리스도』(*Jesus Christ the Liberator*)로 인해 바티칸의 의심을 받아 왔다. 그의 책 『교회: 카리스마와 권력』(*Church: Charism and Power-1981년*)은 교회 지도부의 분노를 샀다. 그는 1984년 로마에서 그의 저술들에 대한 의문에 답변하기 위해 교리성성(敎理聖省)에 출두해야만 했다. 교회 지도부는 보프의 책이 교회 계급구조의 타당성에 대해 도전한다는 사실에 주된 관심을 가졌던 것처럼 보인다. 그에게는 ‘적절한 기간’ 동안 ‘침묵’을 명하는 결정이 내려졌다. 그때부터 그의 저술들은 출판 전에 검문을 받도록 되었다. 보프는 독재 아래 있는 가톨릭 교회가 지난 20년 동안 그를 압제하려고 하였다고 선언한다. 그러나 그는 가톨릭 교회가 아니라 신부 직에서 떠나려고 한다. 그는 ‘자유롭게 그의 신학 활동을 지속하기 위해’¹⁶⁾ 교회 안에 일개 평신도로 남기로 했다. 이러한 자유는 독신에 대한 그의 사생활에서의 반역을 포함하고 있다. 브라질 잡지인 “Revista da Folha”

는 1993년 11월 보프가 그의 비서인 마르시아 미란다(Marcia Miranda)와 1982년 이래 로맨스 관계를 유지해 왔다고 밝혔다. 그 여자는 법적으로 남편과 이혼한 상태이지만 가톨릭 교회 안에서는 다시 결혼할 수가 없다.

지난 5년 간은 해방신학자들에게 참으로 어려운 세월이었다. 보프는 기구적 교회에 대한 그의 급진적인 견해로 인해 신부 직을 떠나야만 했다. 이그나시오 에야쿠리아(Ignacio Ellacuria)와 그의 다섯 명의 예수회 소속 동료들은 그들이 가진 이데올로기와 그들을 그 나라 혁명군과 지나치게 동일시하는 이유로 해서 1989년 11월 엘살바도르에서 살해를 당했다. 그 시기에 소비에트 사회주의는 무너져 내리기 시작했다. 물론 해방신학의 어떤 면들은 베를린 장벽과 함께 붕괴되지 않았다고 말할 수 있을 것이다.

23년 전에 구스타보 구티에레스는 자신의 신학을 ‘도상의 신학’(a theology of the road)이라고 말했다. 이는 그 신학이 신학사상의 완결된 체계가 아니고 완성의 과정 중에 있으며 변화를 향해 열려 있다는 뜻이다. 그 신학의 어떤 부분들은 나중에 쓰여질 것이라는 뜻이기도 하다. 아무튼 구티에레스는 그의 사고방식을 기꺼이 고치려 한다는 것을 보여 주고 있다.

한편 소비에트 체제가 실패한 이후 구스타보 구티에레스와 같이 사회주의 편향의 신학자들은 우리들의 정치적 문제들을 해결하기 위해 해방신학에 의해 제시된 정치적 중재에 대해 깊이 염려하던 사람들로부터 그 어느 때보다 의문을 제기당하고 있다. 만일 그 정치적 중재가 마르크스주의의 철학적·형이상학적 측면들과 분리될 수 없다면 해방신학의 기초는 크게 손상을 입게 된다. 그러나 해방신학자들은 우리가 위에서 살핀 이러한 분리가 가능하다고 믿고 있다.

1991년 출간된 책에서 라틴 아메리카의 뛰어난 해방신학자들 중 한 사람인 존 소브리노(Jon Sobrino)는 다음과 같이 주장하고 있다.

어떤 사람들은 해방신학이 일시적 유행이라고 설명한다..... 유감스럽게도 그것은 지나가는 유행이 아니다..... 해방신학은 상황적 신학이며, 현 상황은 그 어느 때보다 해방을 더욱 요구하고 있다..... 우리 대륙 안에서 우리는 여전히 압제 아래 있으며, 통계들은 불의로 인한 가난의 형태로 이러한 압제가 계속 증

14) Pierre Bigo, Debate en la Iglesia, Teologia de la Liberacion(Bogotaa, Colombia: Ediciones Paulinas, 1992), p. 82.

15) “Boff renuncia a la Teologia de la Liberacion, dece diario,” *Prensa Libre*, Guatemala, September 30, 1991.

16) Flavio Tavares, “La Iglesia esta bajo una dictadura,” *Critica*, Guatemala, January 31, 1993.

가하고 있음을 보여 준다.¹⁷⁾

2. 가난한 자들을 위한 우선적 선택

해방신학이 일시적 유행이 아니라는 것은 확실히 말할 수 있는 사실이다. 그것은 우리 복음주의자들에게 사회적 현실을 고려하는 가운데 라틴 아메리카 안에서 복음을 상황화시키라고 하는 피할 수 없는 도전을 준다. 동시에 우리는 성경 본문에 정치적 이데올로기를 강요하려는 또 다른 시도에 대하여 경계해야만 한다. 소비에트 사회주의가 붕괴한 이후에, 우리 대륙 북쪽의 어떤 사람들은 ‘세계를 위한 새로운 해방신학’에 대하여 말하기 시작했다. “Orange County Register”의 편집장이며 주필인 그럽스(K. E. Grubbs)는 두 가지 논지를 제시했다.

첫째, 중동부 유럽과 니카라과 및 세계 모든 곳에 있어서 공산주의의 몰락은 자유시장에 대한 신앙과 약속에 기인한 것으로 보아야만 한다. 둘째, 이러한 것들은 모든 사람들을 위한 ‘도덕적 번영’과 진정한 자유를 향하여 가도록 정확하게 모든 것을 이끌어 갈 것이다.¹⁸⁾

만일 우리가 이러한 ‘새로운 해방신학’을 받아들인다면 우리는 의식적으로 무의식적으로 우리가 자본주의 이데올로기를 성경해석에 적용시켰던 시절로 되돌아가게 될 것이다. 성경해석학적 관점에서, 우리는 해방신학의 사회주의적 이데올로기와 ‘새로운 해방신학’이 전파하는 자유시장 이데올로기에 대하여 마찰을 느낀다. 성경에 계시된 하나님의 권위는 모든 인간 사상체계를 훨씬 뛰어넘는다.

해방신학은 로마 가톨릭주의 안에 살아 있고, 특히 가난한 자들을 위한 우선

적 선택에 대한 강조와 함께 교회 지도부에 의해 용인된 형태로 남아 있다. 로마 가톨릭 신자들은 가난한 자들에게 그들의 구원론적 사고에 있어 언제나 자리를 마련해 주어 왔다. 위풍당당한 대성당의 출입문에 있는 걸인들은 그들에게 자선을 베풀 기회를 주어서 하늘나라를 얻도록 하는 아주 필요한 존재들이었다. 그것은 인간 공로에 의한 구원론 체계의 일부였다. 하지만 그것은 사회 불의와 압제로부터 가난한 자들을 진실로 해방하기 위한 것은 아니었다. 해방신학자들은 가난의 증상 너머에 있는 그 원인들을 볼 수 있었고, 가난한 자들을 해방시키기 위한 우리 사회구조의 변혁을 제안했다.

1989년 4월 스페인 살라망카에서 있었던 도미니크 수도회 신부들의 집회에서 구스타보 구티에레스는 제2차 바티칸 공의회 이전에 행한 연설에서 교황 요한 23세는 세 가지 중요한 주제를 논했다고 말했다. (1) 세계를 향한 교회의 개방 (2) 에큐메니즘, 즉 다른 기독교 종파를 향한 개방, 그리고 (3) 가난한 자들의 교회. 교황 요한 23세는 다음과 같이 말했다. “저개발 국가들 앞에서 교회는 모든 사람의 교회, 특히 가난한 사람들의 교회가 되기를 원한다.”¹⁹⁾ 멕시코 푸에블라에서 1979년에 열린 제3차 라틴 아메리카 주교회의(CELAM)에서 해방신학은 비난받지 않았으며 푸에블라 문서들은 ‘전인적 해방’과 ‘가난한 사람들을 위한 우선적 선택’에 대하여 말하고 있다. 1992년 도미니카 공화국에서 개최된 제4차 라틴 아메리카 주교회의 참석했던 주교들은 “메데인(1968년)과 푸에블라(1979년)에 이어서 복음화와 가난한 사람들을 위한 우선적 선택에 대한 열정을 새롭게 하였다.”²⁰⁾고 말한다.

그의 교서 “백주년”(Centesimus annus: 교황 레오 8세의 “노동의 조건” <Rerum novarum> 교서 발표 100주년을 기념하여 발표한 교서)에서 교황 요한 바오로 2세는 다음과 같이 말하고 있다.

19) Gustavo Gutierrez M., “La Evangelizacion de America Latina ante el ano 2000,” *Ciencia Tomista*, Facultad de Teologia de San Esteban, Salamanca, Espana, Vol. CXVI, May-August, 1989.

20) “Mensaje de la IV Conferencia a los Pueblos de America Latina y el Caribe,” *Santo Domingo. Conclusiones*(Guatemala: Conferencia Episcopal de Guatemala, 1992), par. 17.

17) Jon Sobrino, *Jesucristo el Liberador*(San Salvador, El Salvador, 1991), p. 26.

18) “A New ‘Liberation Theology’ for the World: Faith and the Free Market,” *Imprimis*, Hillsdale College, Hillsdale, Michigan, March 1991.

마르크스 체제의 위기(1989년)가 사회불의와 압제의 문제들을 제거하지 못하고 있다..... 해방을 위한 새롭고 진정한 이론과 실천을 추구하는 사람들에게 교회는 단지 사회에 대한 교리와 예수 그리스도에 의해 구속받은 사람들에 대한 일반적 가르침을 제공하는 것뿐만 아니라 또한 소외와 고통에 대항하는 투쟁을 돕기 위해 구체적인 헌신을 제공하고 있다.²¹⁾

그의 사회문제에 대한 교서들에서 교황 요한 바오로 2세는 교회의 사회에 대한 교리가 '자유 자본주의'와 '마르크스주의 집단주의' 사이의 '제3의 대안'이 '아니라는' 것을 강조하여 선언하고 있다. 자유시장 사회 모델은 새롭고 보다 나은 사회를 세우고자 하는 노력을 통하여 마르크스주의의 실패를 드러나게 해주었지만, 전체 인간을 경제적 영역으로만 축소시키고 단지 물질적 필요들만을 만족시키고자 시도하는 데 있어서는 마르크스주의와 견해를 같이하고 있다.

1992년 10월 제4회 산토도밍고 라틴 아메리카 주교회의에서 교황 요한 바오로 2세는 메시지를 통해 다음과 같이 말했다.

메데인(1968년)과 푸에블라(1979년) 회의들에 연속해서 교회는 '가난한 자들을 위한 우선적 선택'을 재천명한다. 이것은 빈번히 가난한 자들을 사회 경제적·추상적 범주로 축소시키는 인간과학이나 이데올로기에 근거한 것이 아니라, 근본적으로 하나님 말씀에 기초한 선택이다..... 해방의 진정한 실천은 언제나 교회의 교리에 의해 고취되어야만 한다. 이 교리는 교리성성의 두 가지 훈령들(Libertatis nuntius, 1984; Libertatis conscientia, 1986) 속에서 나타났고, 그것은 해방신학의 주제들을 다룰 때 고려되어야만 한다.²²⁾

21) Pope John Paul II, *Centesimus Annus*(Guatemala: Conferencia Episcopal, 1991), par. 26, p. 52.

22) John Paul II, "Discurso Inaugural," *Santo Domingo. Conclusiones*, par. 16, p. 10.

3. 새로운 복음화

1979년 푸에블라에서 열린 라틴 아메리카 주교회의를 위한 기본 문서는 교황 바오로 6세에 의해 쓰여진 권고문 "현대 세계에서의 복음화"(Evangelii Nuntiandi)였다. 그것은 가톨릭 교회에 의한 세계 복음화를 증진시키기 위한 것이다. 푸에블라 문서는 거룩한 성경이 '복음화의 핵심'으로 여겨져야 함을 강조하고 있다. 그러나 하나님의 말씀은 성경과 교회의 살아 있는 전통 속에 계시되었는데, 특별히 신앙적 상징과 고백들, 그리고 교회의 교리들에서 나타난다고 말하고 있다. 성경은 교회의 살아 있는 신앙의 지도하에 읽혀지고 해석되어야만 한다. 성경의 의미, 상징들과 과거 교리적 선언들은 단지 성경 본문으로부터만 나오지 않고 교회의 신앙으로부터 나온다.²³⁾

산토도밍고의 제4차 회의(1992년)에 참석했던 가톨릭 주교들은 가톨릭 교회가 지난 500년 동안 라틴 아메리카를 복음화해 왔다고 선언하기 위한 기회를 가졌다. 그 '결론부'의 제1장에서 그들은 새로운 복음화를 주창하는 것이 지난날의 복음화를 무효화하거나 아니면 열매가 없었다는 의미가 아니라고 설명하고 있다. 그것은 그리스도의 유일한 첫 복음과는 다른 어떤 새로운 복음을 제시하는 것을 의미하지 않는다. 그것은 첫 번째 복음화 작업을 경시하고자 하는 것이 아니다. 그것은 신앙과 삶의 괴리가 존재하고 불의, 사회적 불평등과 폭력의 고통스러운 상황을 산출하기에 이른 우리 대륙의 문제들에 대한 응답이다. 그것은 특별히 회심에 대한 촉구이다. 새로운 복음화는 현대성과 후기 현대성과의 활발한 대화를 통해 복음을 전하는 것이다. 그것은 복음을 문화에 적응시키려는 노력이다.²⁴⁾

라틴 아메리카 주교들에 의하면, 새로운 복음화의 목표는 사람들과 공동체들을 그들의 신앙에 깊이 뿌리내리도록 하고, 라틴 아메리카 사람들이 현대의 사회와 문화 변화의 결과로 달라진 상황에 부합하도록 하는 것이다. 그리고 도

23) Puebla, *III General Conference of the Latin American Catholic Bishops* (Bogota, Colombia: CELAM, 1979), pars. 372-374, p. 118.

24) *Santo Domingo, Conclusiones*, pars. 23-30, pp. 34-36.

시화, 빈곤, 소외, 물질주의, 죽음의 문화, 이단 종파들의 침입 그리고 다른 근거들을 가진 종교적 제안들과 같은 문제들에 주의가 기울여져야만 한다.²⁵⁾

‘새로운 복음화’는 우리 복음주의 신자들에게 다시금 정당치 못한 비난과 심지어 어떤 가톨릭 지도층으로부터는 미묘한 중상모략을 당하는 것을 의미한다. 가톨릭 교회가 라틴 아메리카의 복음주의 공동체의 커다란 성장에 경각심을 갖고 있는 것은 의심할 여지가 없다. 그들의 ‘새로운 복음화’는 또한 그러한 성장을 무력화시키고, 만일 가능하다면 이 국가들에서 잃어버린 근거지들을 회복시키고자 하는 노력의 일환이기도 하다. 이러한 목적으로 그들은 또한 우리의 어떤 전도 전략들을 모방하고 있다. 예를 들어 대중설교, 가가호호 방문, 복음주의 풍의 찬송가 사용, 그리고 특히 의미 있는 것은 가정 성경공부와 같은 것들이다. 하나님의 말씀은 영혼을 바꾸어 놓는 능력이 있기에 많은 가톨릭 신자들이 성경을 읽고 공부한 결과 주 예수 그리스도를 자신들의 유일한 구세주로 알게 되었다. 그러나 우리는 성경공부를 통해 로마 가톨릭의 어떤 핵심 교리들이 하나님의 기록된 말씀과 일치하지 않는다는 사실을 발견한 가톨릭 신자들의 경우를 알고 있다.

한편 ‘새로운 복음화’는 또한 대중 종교성의 강화를 의미하는데, 그것은 라틴 아메리카에서 수세기에 걸쳐 내려온 관습들을 포함하고 있다. 그것은 또한 나사렛 예수의 어머니 마리아에 대해 크게 강조하고 있는 것이 분명하다. 마리아 숭배는 많은 라틴 아메리카 사람들과 기회 있을 때마다 마리아에 대한 신앙심을 표현하는 교황 요한 바오로 2세의 가슴에 깊이 뿌리내리고 있다. 라틴 아메리카의 많은 사람들에게 있어 마리아에 대한 헌신은 가톨릭주의의 가장 중요한 특징이다. 가톨릭 교회의 신학자들은 대중 종교심의 이러한 측면을 알고 있고, 그들의 교리와 예전 가운데 그것을 강화시키려 하고 있다. 과테말라시티의 한 TV 프로그램에서는 설교자 뒤에 마리아 형상이 있는데, 이것은 그 방송 프로그램이 가톨릭 것이라는 사실을 상기시키는 것이다. 그 설교자는 설교 가운데 성경을 많이 사용하는데, 어떤 사람들은 그가 한 개신교 전도자라고도 생각할 수 있을 것이다.

요한 바오로 2세는 통상 모든 설교·연설·교서 및 다른 글들을 마리아에게 영예를 돌리면서 끝마친다. 실제로 자신의 교황 직을 위해 그가 선택한 모토는 ‘Totus Tuus’이다. 이것을 문자적으로 풀이하자면 ‘모든 것이 당신께 속했다.’라는 의미이다. 그 교황의 경우에는 분명코 ‘마리아여, 나는 당신께 속하였나이다’라는 의미일 것이다. 『희망의 문턱을 넘으며』(*Crossing the Threshold of Hope*)라는 1994년에 국제적인 베스트셀러가 된 그의 책에서, 자신의 젊은 시절부터 마리아에 대한 완전한 순종이 그의 마리아에 대한 신앙심이라고 설명하고 있다. 그는 마리아에 대한 진정한 신앙심은 “그리스도 중심적이며, 더 나아가 그것은 삼위일체 하나님의 신비와 성육신과 구속의 신비에 깊이 뿌리를 내리고 있다.”²⁶⁾고 말한다. 그의 진지함, 그의 깊은 영성 및 강력한 종교적 확신들은 우리의 존경을 받을 만하다. 그러나 자신의 가장 깊은 내면을 드러내고 있는 그의 책 속에서 그는 마리아에 대한 자신의 신앙심을 뒷받침하기 위해 성경에 직접 호소하고 있지 않다. 그의 논증은 신학적이고 실존적이다. 그는 신학적 추론과 자신의 아주 젊은 시절의 기억에 의존하고 있다. 교황 요한 바오로 2세에게 있어 예수의 어머니는 ‘복음화의 별’ 임이 분명한데, 그것은 교황 바오로 6세의 교서 “*Evangelii Nuntian*”(1975년)에 나타난 표현이다.

4. 요한 바오로 2세의 에큐메니즘(교회 일치주의)

아주 보수적인 요한 바오로 2세가 에큐메니칼(혹은 교회연합) 운동에 대한 그의 태도에 있어서 전임자들인 요한 23세와 바오로 6세가 취한 조치들을 진정으로 따르고 있는지에 대해 이따금씩 우리 자신들에게 질문했을지 모른다. 이 질문에 대한 마지막 답변은 그가 죽은 후에 그의 교황 직을 평가하게 될 역사가들에 의해 주어질 것이다. 현재로서는 그가 라틴 아메리카에서 교회연합

25) Idem.

26) John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope* (Barcelona, Espana: Plaza & James, 1994), pp. 207-209.

운동을 진작시키는 데 진심으로 열정적이지 않았다고 하겠다. 적어도 그가 11년 전 중앙 아메리카를 방문했을 때 에큐메니즘은 그의 선호하는 주제들 중 하나가 아니었다. 1979년 그가 멕시코를 처음 방문했을 때, 대중들을 만족시키고자 극단적 형태의 마리아 숭배를 과시한 것을 본 어떤 개신교 지도자들의 실망에 대한 뉴스가 있었다.

그럼에도 불구하고 요한 바오로 2세가 제2차 바티칸 공의회의 정신 안에서 에큐메니칼하다는 것은 부인할 수 없다. 비기독교적 종교들과의 관계와 관련하여 그 회의는 다음과 같이 선언했다. “가톨릭 교회는 이러한 종교들 가운데 있는 진리를 아무것도 거부하지 않는다.”²⁷⁾ 요한 바오로 2세는 그렇게 많은 종교들이 존재한다는 것에 대해 염려하는 대신에, 우리는 오히려 그 모든 것들에 많은 공통 요소들이 있음에 대하여 경의를 느껴야만 한다고 의견을 진술한다. 그는 성령께서 교회 밖에서도 그의 사역을 하는 데 사용하시기 위한 ‘로고스의 씨앗들’(semina Verbi)을 모든 종교들이 가지고 있다고 말한다.²⁸⁾

동시에 그 교황은 구원을 위해서 가톨릭 교회가 필요하다고 단언한다. 왜냐하면 제2차 바티칸 공의회가 “이 세상 속에서 하나의 사회로 구성되고 조직되어 있는 교회는 가톨릭 교회 안에 존재한다.”고 선언하고 있기 때문이다. 그리고 “구원의 모든 수단들을 가지고 있는 그리스도의 가톨릭 교회를 통해서만 구원 수단들의 완전함이 획득될 수 있기 때문이다.”²⁹⁾ 가톨릭 교회 밖에도 구원이 존재하나 그것은 일종의 불완전한 구원이다. 결국 가톨릭주의의 교회일치에 대한 꿈은 모든 인류가, 심지어 정령 숭배자들과 무신론자들까지도 ‘은 세계를 위한 구원의 성사(the sacrament of salvation)로서의’ 로마 가톨릭 교회 안에 ‘존재하는’ 하나의 교회로 통합되는 것이다.

어떤 관점에서 가톨릭 교회가 동일하다는 것은 사실이다. 그러나 비록(적어도 피상적으로나마) 그 독특하고 근본적인 교리들이 변하지 않고 남아 있다고

할지라도, 그 교회는 내적·외적 압력들에 응답하는 가운데 몇 가지 변화들을 경험하였고, 앞으로 더 많은 변화들을 통과하게 될 것이다. 우리는 가톨릭 교회가 성령의 사역을 통해 하나님의 기록된 계시에 완전히 순종하는 가운데 변화할 수 있기를 기도하고 있다.

27) “Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions,” *The Documents of Vatican II* (New York: Guild Press, 1966), par. 2, p. 662.

28) John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, pp. 96–97.

29) *Ibid.*, p. 147.

제16장

라틴 아메리카에서의 선교,
선교회와 선교사들

윌리엄 데이비드 테일러

라틴 아메리카의 위기와 희망

마라카이로부터 카라카스 공항까지 새벽녘에 이르도록 장시간 차를 타고 달려오는 도중에 라틴 아메리카에 관한 나의 많은 생각들이 선명해졌다. 나는 그 나라의 몇몇 절친한 친구들과 함께 머물며 교제를 나누는 영예를 누리는 가운데 한 주간 동안의 바쁜 일정을 보냈고, 이제 내 가족들에게로 돌아가는 중이었다. 호르헤, 로베르토와 함께 차를 타고 공항으로 향하던 그 시간은 이 책에서 다룬 이슈들—라틴 아메리카의 역사와 현실 및 그 강점과 약점들, 라틴인들의 특이한 기질들, 그 대륙 전체에 현재 일어나고 있는 종교적 흐름, 점점 더 적대적이 되어 가는 일반 세속 및 가톨릭 세계에서의 소수 복음주의 교회의 역할, 라틴 아메리카 상황 속에서의 그리스도의 교회의 선교, 복음주의 상황화의 성격과 사역 준비, 타문화권 선교, 그리고 마지막으로 외국 선교회 및 선교사들의 중요한 역할—과 씨름하는 변화의 순간이 되어 버렸다.

호르헤(논리적이고 분석적인 선생)와 그의 동료인 로베르토(목사)는 그 아내들과 더불어 라틴 아메리카 복음주의자들의 정수와 희망을 대표하는 사람들라고 할 수 있다. 그 두 사람 다 세속직업을 택하여 더 많은 돈을 벌 수 있었던 사람들이었으나 그리스도께 깊이 헌신하였고, 교회에, 지도자 훈련과 기독교 문서 사역에, 하나님 말씀에 기반을 두었으면서도 라틴 아메리카로부터 나오는 신학적 성찰에 자신들의 삶을 드리고 있었다. 그들은 희망을 상징하고 있었

다. 나는 그들을 알게 되고, 그들과 함께 나누며, 그들로부터 배우고, 진지하게 그들과 교감하는 가운데 그들의 친구가 되어 함께 웃고 울고 기도할 수 있었던 데 대해 자부심을 느꼈다. 공항까지는 먼 여행이었다. 새벽빛이 밤의 어둠을 서서히 걷어 내는 것을 보면서 나는 또한 호르헤와 로베르토가 라틴 아메리카의 영적 어둠을 정복하는 그리스도의 빛을 대변하고 있다는 것을 직관적으로 감지했다.

1. 우리가 다른 영역에 대한 점검

이전 장들을 되돌아보면서, 나는 독자들이 이 지점까지 이른 데 대해 축하를 드리고자 한다. 여기까지 많은 내용을 다루었기 때문에, 아마도 여러분들은 세부사항들과 통계숫자들, 그리고 라틴 아메리카에 있어 것처럼 중요하게 보이는 많은 주제들로 인해 지쳐 있을지도 모른다. 이제 여러분들은 어떤 종류의 필요한 결정들을 내리기 위해 주님의 분별력을 구하면서, 그 자료들을 평가하고 분석하기 위한 정밀작업을 할 필요가 있다. 그러나 한 번 더 우리가 다루어 온 영역들을 점검해 보도록 하자.

이 책의 첫 번째 주요 부분에서 우리는 많은 논제들을 다루었다. 우리는 라틴 아메리카의 전체 모습을 살펴보고자 시도하였다. 우리는 역사를 이해하기 위해 탐구했다. 우리는 라틴 아메리카 사람들의 심각한 위기들을 바라보면서 충격을 받았다. 우리는 희망과 능력의 메시지에 개방되어 있는 라틴 사람들의 영적 차원들을 살펴보았다. 우리는 라틴 아메리카 사람들의 개성에 대한 개인적인 평가를 내리는 모험도 해 보았다.

다음에 우리는 다른 이슈들로 옮겨갔는데, 라틴 아메리카에서의 복음주의 상황화의 예들을 보았다. 우리는 그 대륙의 다른 그리스도의 모습들을 검토해 보았다. 우리는 라틴 아메리카 로마 가톨릭을 이해하기 위해 상당한 시간을 할애하였다. 우리는 하나님 말씀에 기초를 두고 라틴 아메리카 상황으로부터 신학을 해야 한다는 도전에 우리 자신을 노출시켜 보았다. 그리고 마지막으로 우리는 복음주의자들의 사회적 책임에 대한 요청에 관하여 평가하였고, 교회의

선교의 성격에 대한 연구로 결론을 맺었다.

그럼 이제 무엇이 남았는가? 이 책을 마무리짓기 위해 나 자신뿐 아니라 여러분의 책임은 무엇인가? 이 책의 저자들로서 우리는 독자인 여러분들이 라틴 아메리카의 역사와 문화를 평가한 결과 오늘날 라틴 아메리카의 모습이 어떨다는 것에 대한 확실한 이해를 가지고 우리의 만남을 함께 마무리지을 수 있게 되기를 바란다. 우리는 여러분들이 풍요한 색채를 지닌 태피스트리와도 같은 라틴 아메리카, 그 만화경과도 같은 모자이크를 형성하고 있는 독특한 요소들에 대해 여러분의 민감성이 향상되기를 바란다. 우리는 여러분들 안에 그 대륙의 문화와 사람들을 향한 진정한 사랑—그것은 궁극적으로 그리스도에 대한 사랑의 한 표현으로서 나타나야만 하는 데—이 증진되기를 바란다.

그러나 아직 무엇인가가 더 남아 있다. 나는 두 가지 중요한 주제들—라틴 아메리카에서 교회의 선교의 성격과 외국 선교회 및 그 선교사들의 역할—에 관하여 몇 가지 마지막 관찰을 하는 것으로 결론을 맺고자 한다.

2. 라틴 아메리카 상황 속에서의 교회의 선교

나는 여러분들이 나의 절친한 친구이며 이 책의 공동 저자인 누네스 박사가 자신의 주제를 전개시켜 나가는 것을 보면서, 특히 라틴 아메리카에서 교회의 선교에 대해 언급하는 부분을 읽으면서 그의 심장박동을 느꼈으리라 믿는다. 이것은 오늘날 세계의 복음주의 신자들에게 진지한 논쟁을 유발시키는 많은 이슈들의 핵심을 직접적으로 탐구하고 있다.

1) 이슈들

우리는 여기서 복음 및 교회의 성격과 교회의 성경적·현대적 선교에 대하여 말하고 있다. 우리는 역사의 저변층에서 살아가는 사람들의 울부짖음을 외면할 수 없다. 또한 우리는 사회적 변혁을 꾀하는 순전히 정치적인 복음의 요구에도 굴복할 수 없다. 라틴 아메리카 복음주의자들 중 핵심 인물들과 교류하

며 그들의 책을 읽으면서, 나는 앵글로색슨 세계와 같은 풍요한 상황 속에서 살아가고 있지 않은 사람들의 사회적·영적 문제들을 고려하는 가운데 성경적 균형을 가지라고 하는 그들의 요청을 보고 있다. 이러한 헌신된 사람들—파디야, 에스코바르, 아라나, 누네스와 그 외의 사람들—은 성령께서 주실 수 있는 통찰력과 분별력, 그리고 다른 역사들과 문화들에 대한 민감성을 가지고 성경을 다시 읽어 보라고 우리에게 도전하고 있다.

그 간청은 인간이 유지하고 있는 모든 관계들—하나님, 자기 자신 그리고 다른 사람들과의—을 깨어지도록 만드는 영적 소외 상태, 즉 하나님으로부터 근본적으로 소외되어 살아가고 있는 인류의 문제를 다루는 완전하고도 통합적인 복음을 고려하라는 것이다. 어떤 진지한 라틴 복음주의자도 복음을 내어버리고 단지 인본주의적 개혁을 채택하려 하지 않는다. 사회적 책임이 결코 복음을 대체하는 것이 될 수 없다. 왜냐하면 예수 그리스도의 인격과 사역이 결여된다면 진정한 의미에서의 복음은 존재하지 않기 때문이다. 그러나 동시에 복음과 사회적 책임은 밀접하게 연관되어 있다. 어떤 경우들에 있어 사회적 책임의 실행은 기독교적 연민이 구체화된 것으로서 복음 전파를 위한 길을 예비한다. 다른 경우들에 있어 그것은 복음 선포에 완전한 동반자로서 동행한다. 그리고 무엇보다도 많은 경우에 있어서 그것은 복음의 생산물이다.

우리는 또한 상황화의 이슈를 다루고 있는데, 그것은 때때로 세계 교회들을 성가시게 하고 또한 잘못 이해되고 있는 과제이기도 하다. 만일 성경이 그 첫 독자들과 청중들이 경험했던 것과 같은 동일한 충격을 현대에 주어야 한다면, 우리는 이것이 라틴 아메리카 현실 속에서 어떻게 일어나야 할지를 연구하는 과제에 우리 자신들을 바쳐야만 한다. 라틴 복음주의자들이 상황화 작업에 자신들을 헌신하고자 할 때에, 그들의 과제는 경건한 겸손과 신뢰를 필요로 할 것이다. 겸손은 절대적인 요소이다. 왜냐하면 민족주의적인 자부심은 최상의 기독교적 지성을 파괴할 수 있기 때문이다. 신뢰 또한 절대적인 요소가 되는 것은 성령이 그들의 인도자가 되어야만 하기 때문이다. 특별히 앵글로색슨 신자들은 그들의 라틴 동료들을 인도하시는 성령을 신뢰해야만 한다. 전제들과 과정들 그리고 결과들은 어떤 이들에게 위협적으로 보일 수 있으나, 궁극적으로 그 문제는 신뢰와 기도를 요청한다.

주님의 섭리 가운데 그분께서는 라틴 교회들과 지도자들이 북반구 사람들이 걸어가지 않은 길로 걸어갈 것을 요청하실 수 있다. 라틴 복음주의자들은 그들과 비슷한 식민통치 및 저발전의 경험을 갖고 있는 아프리카와 아시아의 형제 자매들과 더 깊은 유대관계를 발전시킬 필요가 있다. 우리는 자신들의 상황화 작업에 관하여 다른 사람들과 잘 나눌 수 있는 2/3세계의 수많은 재능 있는 그리스도인 남녀들로 인해 하나님께 감사할 수 있다. 거기에는 북쪽 세계와는 다른 강조점들이 있을 것이다. 이것들은 은사·소명·목표 및 그들이 살아내야 하는 특정한 역사적 상황에 근거를 두고 있을 것이다. 라틴 아메리카 교회 역사는 라틴 사람들에 의해 더 쓰여지고 알려져야만 한다. 그들은 그런 작업을 할 수 있는 능력과 의지가 있으며, 세계의 그리스도 몸의 지체들은 서로 다른 사람으로부터 들음으로써 더욱 풍성한 복을 누리게 될 것이다.

2) 완전한 돌파(A Full-Orbed Thrust)

복음의 능력은 그 충만한 형태로 라틴 아메리카 안에서 선포되어야만 한다. 이것은 그 대륙에 살고 있는 하나님의 사람들의 모든 거대한 자원들을 사용해야 함을 의미한다. 그것은 영원한 구원을 가져오는 생명을 구원하는 복음의 오염되지 않은 본질을 분명하게 이해한다는 의미이다. 우리는 사람들의 취향에 맞게 만들어진 형태의 복음의 공식들을 재검토해야 하거나 재조정해야 할지도 모른다. 그러나 그리스도의 삶과 사역의 중심성, 그의 죽으심과 부활은 복음 선포와 설득의 핵심이 되어야만 한다.

우리는 개인의 삶과 가정, 직장, 지역사회 그리고 심지어 궁극적으로는 국가들까지 변혁시킬 수 있는 능력 있는 복음을 선포해야만 한다. 우리는 영적 전투의 원리를 이해하고 실습하도록 요청받을 것이다. 그것은 사회·정치 영역들뿐 아니라 신비 종교와 영매(靈媒)들의 세계에서 공개적으로 역사하는 귀신들의 세력과 능력 있게 맞닥뜨리는 것을 이해하기 위해서이다. 우리는 라틴 아메리카 사람들이 어린 양 앞에서 회개할 것을 촉구해야만 하며, 그들이 그리스도께 헌신한다는 것은 그저 믿는다고만 하고 별다른 변화 없이 천박한 기독교인의 삶을 살아가는 것 훨씬 이상의 의미가 있음을 이해하도록 촉구해야만

한다. 신자들은 주님 앞에서 그들의 책임을 다해야만 하는데, 그것은 복음을 전파하는 것뿐만 아니라 복음대로 살고 사회 속에서 복음의 온전한 의미를 드러내는 것을 또한 포함한다.

라틴 아메리카의 교회는 일반적으로 자전(自傳)·자치(自治)·자립(自立)해 왔다. 이제 네 번째로 ‘스스로’(self) 이룩해야 할 것은 자(自) 신학화(self-theologizing)이다. 이것은 라틴 아메리카 안에서 신학함, 모든 형태의 신학교육(공식적, 비공식적 그리고 비형식적)을 통해서 사람들을 사역을 위해 준비시키는 것, 모델을 보여 주는 것, 멘토로서의 역할을 하는 것, 그리고 글을 쓰는 작업을 포함한다. 이 과정은 쉬운 것이 아니다. 어쩌면 이것은 자(自) 신학화에 초점을 맞춘 다양한 유산의 풍부함과 경험을 가진 국제적·다문화적 신학 공동체들의 형성과 그들과의 교류에 있어 커다란 발전을 요구할는지 모른다. 우리는 하나님 말씀에 기반을 둔 신학적 성찰에 헌신하면서도 라틴 세계 안에서 활동하고 있는 개인들과 그룹들을 위해 특별히 기도해야만 한다.

3. 라틴 아메리카 안에서 활동하고 있는 외국 선교단체들에게 주는 조언

1987년 11월에 열린 COMIBAM 대회에서 한 가지 의미심장한 의식이 있었다. 그 역사적인 대회의 시작은 가슴을 감동으로 짝 차게 하는 한 가지 의식으로 기억에 남게 되었는데, 그것은 라틴 아메리카에 복음을 가져오고 교회와 기관들을 세우기 위해 유럽과 북미를 떠난 외국 선교사들에게 감사하는 시간이었다. 멋진 스페인어와 포르투갈어를 구사하는 라틴 아메리카 사람들이 그들이 물려받은 영적 유산들에 대하여 하나님께 감사했다. 그 후 라틴 아메리카에서 사역했던 한 북미 출신의 전직 노선교사가 답사를 하였다. 하나님은 찬양을 받으셨고, 참석한 수천 명이 열광적인 박수로 영광을 돌리는 가운데 라틴 복음주의자들에게 맡겨진 커다란 책임에 대한 인식과 더불어 감사의 기도가 올려졌다. COMIBAM 기간 중에 연사들은 또한 외국 선교사들의 부족했던 점들에 대해 솔직하게 강조했다. 나도 그들 중 한 사람이었다.

내가 라틴 그리스도인들과 이야기하다 보면, 대부분은 라틴 아메리카에서

사역하는 외국 선교사들과 단체들에 대해 공공연히 감사를 한다. 많은 한계들과 실수에도 불구하고 수고를 인정하고 있는 것이다. 나는 베네수엘라 친구들인 로버트와 호르헤에게 솔직하게 물어보았다. “오늘날 라틴 아메리카에서 외국 선교단체와 선교사의 위치는 어떤 것인가? 당신들은 아직도 우리들을 필요로 하는가?” 공항으로 달리는 우리의 차 속에는 잠시 침묵이 흘렀다. 정직한 답변을 요청하는 질문이었기에 두 사람 모두 그 질문을 곰곰이 생각하는 것 같았다. 호르헤가 먼저 말을 꺼냈다. “그렇죠, 오늘날도 선교사가 필요하지요, 하지만.....” 그 ‘하지만’이 중요했다. 우리가 그 주제를 가지고 생각들을 나누자, 두 사람 모두 앵글로색슨 선교단체들과 선교사들이 준 유익들과 유감스럽게 실수한 부분들에 대하여 열정과 확신을 가지고 이야기했다.

여기서 먼저 선교단체들에 초점을 맞추고자 한다. 패트릭 존스톤은 현재 라틴 아메리카에 약 11, 544명의 외국 선교사들이 있다고 보고한다.¹⁾ 얼마나 많은 선교단체들이 있는가 하는 것은 오직 하나님만이 아시지만, 제13판 『미션 핸드북: 북미 개신교 해외사역』은 주요한 선교단체들에 대하여 기록해 놓았다.²⁾ 지금 나의 관심은 선교단체들의 숫자나 그들의 회원 수나 크기가 얼마나 증가하고 있는가에 있지 않다. 나는 라틴 아메리카에서 사역하는 외국 선교단체들의 지도력에 관해 더욱 관심이 있다. 나는 이들 지도자들이 높은 기독교적 동기들을 가지고 일하고 있으며, 그러한 것들은 비록 어떤 경우에 그릇된 방향으로 가기도 하지만 궁극적으로 그리스도의 사랑에 의한 것이라고 가정한다. 보다 문화적으로 민감성을 가진 외국 선교단체들이 되도록 하기 위해서 무엇을 할 수 있을까? 여기에 몇 가지 생각해 볼 수 있는 점들이 있다.

얼마나 많은 이러한 단체들이 그들의 이사회에 라틴 대표들을 가지고 있는가? 만일 내가 가진 정보들이 옳은 것이라면 매우 적은 숫자만이 그러하다. 라틴 대표들을 포함시키지 않은 다양한 이유들이 있겠으나 그것들은 오늘날 설

1) Patrick Johnstone, *Operation World*(Bromley, Kent, English: STL Books, 1986), pp. 62-67.

2) Samuel Wilson and John Siewert, eds., *Mission Handbook: North American Protestant Ministries Overseas*, 13th ed. (Monrovia, CA: MARC, 1986).

득력이 없다. 너무나 많은 선교단체들이 북미 다국적 기업 모델들 위에 세워졌다. 앵글로 이사회는 실무진들의 정보에 근거를 두고 결정을 내린다. 토론들은 말할 것도 없이 영어로 진행되는데, 어쩌면 그 현실은 당분간 바꿀 수 없는 것이다. 그러나 너무도 많은 경우에 라틴 아메리카 교회들에 영향을 주는 결정들이 라틴 사람들의 정보를 조금도 고려하지 않은 채 내려진다. 이것이 하나님의 사역을 하는 바른 방법일까? 이것은 아프리카, 아시아, 남태평양 그리고 유럽에서 사역하고 있는 선교회들에게 똑같이 적용되는 사실이다. 거기에는 현지 국가대표가 참여해야만 한다. “좋아요, 하지만 거기에 적합한 자질을 갖춘 라틴 사람들이 없습니다.”라거나 “그들을 우리 회의에 참여시키기 위해서는 너무도 많은 여행경비가 듭니다.”라고 핑계를 대는 것은 충분치 않을 뿐 아니라 옳지 못한 것이다.

둘째, 선교단체들은 경건한 라틴 아메리카 지도자들에게 직접, 훨씬 더 가까이 갈 수 있는 그들의 사역현장에서 결정의 과정을 거치도록 도전을 받고 있다. 어쩌면 우리들은 현지인들의 생각에 의해 지도되고 정보가 제공되는 의제를 다뤄야 한다는 국제적 동역의 요구에 비추어 우리의 전체 권위 체제에 대하여 재고할 필요가 있다. 기관들의 예산, 건축, 선교사들의 배치와 그들에 대한 오리엔테이션, 그리고 목표와 우선 순위들을 정하는 것과 같은 결정들에 있어 현지인들의 의견이 절대적으로 필요하다. 그것은 고통스러운 전환을 요구한다. 그러한 전환 과정에서 실수들이 거듭되겠지만, 그 결과는 궁극적으로 문제들보다 훨씬 좋은 것들로 나타날 것이다.

셋째, 공식적 기관들을 운영하는 외국 선교단체들은 그 나라 현지인 이사회가 중국에는 그러한 사역들에 대해 완전한 책임을 떠맡도록 발전시켜야 함을 확실히 해야만 한다. 그 외국 선교단체들이 지속적으로 재정 및 인원을 지원하는 동역관계는 계속될 가능성이 있겠으나, 최종 권위는 지역 현지인 이사회가 가져야만 한다. 과거 현지인화하는 과정 속에서 비극적인 실수들이 일어났다. 그리고 복음주의 진영에서는 적어도 한 개 이상의 기관을 라틴 아메리카에서 상실했다. 하지만 이것이 재산들의 최종 소유권을 포함한 진지한 현지인화 과정을 저지시켜서는 안 되겠다.

넷째, 근래에 새로운 형태의 기독교 사역들을 가지고 라틴 아메리카에 들어

오고 있는 것에 대해 한 마디 하겠다. 그것이 역사가 짧은 단체들이거나 혹은 특수 사역을 하거나, 아니면 하이테크 복음, 자본과 비싼 기술을 가지고 라틴 아메리카를 침투하고 있는 국제적 텔레비전 전문가들이거나 상관없이 그 많은 인원·시간·자금·장비를 가지고 무엇을 하고 있는가에 주의를 기울여야만 한다. 자신들의 평가와 의견들에 대해 질문을 받기까지는 일반적으로 의사표명을 유보하고 있는 현지 지역교회들과 지도자들에게 민감해야만 한다.

지역교회 사역들에 헌신하고 있는 재능 있는 교회 지도자들을 돈과 지위를 약속함으로써 매수하는 일을 완전히 중단하라. 그들은 자신들의 사역들을 주님의 인도하심에 따라 바꿀 수 있으나, 이러한 결정은 재정적 유혹과 상관없이 내려져야 한다. 수년 전 내가 일리노이 주 트리니티 복음주의 신학교에서 가르치고 있을 때, 한 커다란 북미 단체의 국제 인사동원 담당자하고 이야기한 일이 있었다. 그는 내가 라틴 아메리카에서 사역한 경험을 알고서 나에게 자신들의 사역에 일곱 개 중요한 자리를 매꿀 수 있는 라틴 사람들의 이름을 알려 달라고 요청했다. 나는 그에게 솔직히 말했다. 내가 사람들을 알고 있긴 하지만 위에 말한 이유들과 같은 것 때문에는 그들의 이름들을 알려 줄 수 없다고 말이다. 이것은 돈의 역할과 2/3세계에서 인원을 동원하는 문제에 관해 매우 흥미 있는 토론이 일어나도록 자극했다.

다섯째, 외국에 기반을 둔 모든 사역들은 라틴 아메리카에서 선교 동역의 도전들에 대해 재검토해야만 한다. 어떤 단체들은 슬프게도 여전히 목사의 월급을 보조하고 있는데, 그것은 장차 의존과 온정주의(paternalism)를 키우게 될 것이다. 이러한 관행은 지역교회 차원에서도 끝장을 내야만 한다. 사역과 경제적 동역관계는 기관운영과 자금투자의 목적에서 여전히 필요하겠으나, 그것은 끊임없는 대화에 의해 이루어져야만 한다. 라틴 아메리카, 아프리카, 아시아, 유럽 또는 북미에서의 보다 나은 훈련을 제공하기 위한 장학금 제도는 재능 있는 지도자들을 위해 크게 도움이 될 것이다. 신학교육 기관들, 문서사역들, 개발 프로젝트들과 다른 전략적 사역들은 인원과 재정에 있어 외국 기관들과의 동역을 필요로 한다.

라틴 아메리카의 거대한 도시들은 복음이 충분히 미치지 못한 지역들로서, 전도와 교회개척을 위한 뛰어난 창의성과 투자를 필요로 한다. 이런 곳은 새로

은 동역관계의 모델들을 경험할 수 있는 좋은 현장이다. 그리고 또한 라틴 아메리카에 새로 들어오는 단체들로서는 다른 기관이나 혹은 기존의 현지인 교회들과 협조하는 가운데 사역을 할 수 있는 도전의 기회가 된다. 무엇 때문에 이미 교회가 있는 지역에 중복해서 또는 여러 개의 그리스도의 몸들을 세울 필요가 있는가? 여기에 복음주의자들이 하나가 되어 수고와 영광을 함께 나누어야 하는 영역이 있는 것이다.

결론적으로, 지금이야말로 선교단체들이 라틴 아메리카에서 조직의 상황화 작업을 서둘러서 진지하게 시작해야 할 때라는 것이다. 긴장이 폭발 단계에 이르기 전에 그 일을 하자. 그것이 지혜롭게 이루어지게 될 때 온정주의와 신 제국주의라는 비난을 피할 수 있을 것이다.

4. 라틴 아메리카에서 사역하는 외국 선교사들에게 주는 조언

1) 몇 가지 시작하는 생각들

여러분들은 오늘날 라틴 아메리카에서 필요로 하는 존재인가? 여러분들은 필요한 존재들이다. 그러나(여기서 ‘그러나’가 아주 중요한데) 그것은 선교사들에게 커다란 도전을 주는 내용이다. 만일 여러분들이 그 도전을 받아들인다면, 이 ‘그러나’가 사랑의 관계와 효과적인 의사소통의 문을 열어 줄 것이다. 최근 몇 년 동안에, 그리고 이 책을 준비하면서 나는 여러 명의 라틴 아메리카 친구들에게 외국 선교사들-대부분은 북미나 유럽으로부터 온-에 대해 그들이 생각하고 있는 바를 질문했다. 나는 만일 그들이 여전히 선교사들을 필요로 한다면 어떤 종류의 선교사들을 원하느냐고 질문했다.

의미 심장하게도 대답들은 몇 가지 분명한 패턴 안에 들어 있었다. 그들은 선교사들이 그저 오는 것을 원하는 것이 아니라 그들이 사람들과 함께 살기를 원하였다. 즉 그들이 사람들로부터 배우고 사람들을 사랑하며, 자신들의 역사를 이해하고 문화를 존중하며, 함께 곁에서 일하고 어쩌면 시간이 흐름에 따라 자신들 밑에서 일하기를 바라고 있었다. 그들은 외국 선교사들이 흔히들 생각

하는 것처럼 ‘한 가지 일에서 끝장을 보는 것’을 원한다고 말하지 않았다. 오히려 그것보다는 “우리와 함께 머물면서 과제가 완성될 때까지 일해 주십시오. 그 후에는 다른 일을 위해 수평적으로 이동해 주십시오”라고 말하고 있었다.

나의 친구들인 로베르토와 호르헤는 베네수엘라는 선교사들을 필요로 한다고 말했다. ‘그러나’ 그 선교사들은 문화에 민감해야 하며, 앵글로 게토 밖에 살면서 자신들의 미국식 삶의 방식을 억제하고, 자신들의 온정주의를 단념하는 가운데, 섬기는 사람들로서 현지인 동료들과 대화를 나누며, 자신들의 사역을 상황화시키려 분투하고, 카라카스의 아직 복음이 미치지 못한 지역과 같이 주된 필요가 있는 곳에 기꺼이 재배치되기를 원하는 사람들이어야 한다고 말했다.

2) 창조적 집단사고(Brainstorming) 모임의 열매

여러 차례에 걸쳐 나는 라틴 아메리카 사람들에게 그들의 나라에 오는 신임 선교사들에게 주고 싶은 조언이 있다면 무엇인지 생각해 볼 것을 요청했다. 여기에 나오는 그들의 조언들 속에는 전에 과테말라 중앙 아메리카 신학원에서 나의 제자들이었던 많은 사람들의 독창성이 반영되어 있다. 나는 그 학생들에게 여러 사람들의 의견들을 보여 주면서, 그 각 의견에 대해 중요성을 상대 평가하여 순위를 정해 줄 것을 요청했다.

신임 선교사들이 라틴 아메리카에 잘 적응할 수 있도록 하기 위한 제안들

1. 여기에서는 이런 방식으로 일들이 처리되어야만 한다고 지시하고자 하는 위대한 미국인의 사고방식을 여러분들의 머리에서 제거하라.
2. 여러분들이 비문명화된 사람들과 함께 일하러 왔다고 생각하지 말라.
3. 너무 많은 이론을 가르치려 하지 말고, 여러분들의 삶에서 그것들을 실천하라. 여러분들이 진리라고 제시하는 것들이 실제 삶에서 어떻게 실현되

- 고 있는지 우리들에게 보여 달라.
4. 라틴 아메리카와 우리나라에 대하여 연구하기 바란다. 우리들 최고 작가들의 작품들을 읽고 이해하도록 하라.
 5. 단지 교회 안에서만이 아니라 여러분들의 사회생활에서 사람들과 더 많은 접촉을 가지라.
 6. 우리보다 지나치게 높거나 우리보다 지나치게 낮지 않은 적당한 삶의 수준을 유지하라. 여러분들이 대상으로 사역하는 사람들의 삶의 방식에 여러분을 적응시키라.
 7. 영어를 이해하지 못하는 사람들이 있는 자리에서 영어로 이야기하지 말라. 이것은 예의 없는 태도일 뿐 아니라, 우리는 여러분들이 우리에게 대해 나쁘게 이야기하고 있다고 의심하게 될 것이다.
 8. 미국식 습관을 우리에게 강요하거나 우리의 것을 헐뜯지 말라. 우리를 작은 미국 사람들로 만들려고 시도하지 말라.
 9. 문맹퇴치나 구호사업 또는 개발 프로젝트 등 그것이 무엇이든 간에 우리 백성들의 사회적 필요들을 무엇이든 채우려고 시도하라.
 10. 여러분들이 우리보다 우월하다고 느끼지 말아 달라. 우리는 심지어 미미한 양의 우월감에 대해서까지도 감지할 수 있다. 여러분들은 겸손히 섬기려고 왔기에 문화들을 비교하여 여러분들의 것이 더 낫다는 것을 증명하려고 시도하지 않는 것이 좋다.
 11. 여러분들 나라에서 하듯이 사람들에게 사랑을 표현하되, 그 다음에는 우리가 여기에서 그것을 어떻게 표현하는지 배우라.
 12. 우리들의 언어를 충실히 배우라. 우리들의 속담이나 잠언들, 만일 필요하다면 우리 젊은이들이 사용하는 속어까지라도 익히고, 우리의 접속법과 지역적·국가적 억양들을 습득하라.
 13. 여러분들이 말할 때 외국 억양을 갖지 않을 정도로 우리말을 잘 배우도록 연습하라.
 14. 볼리바르, 미란다, 후아레스, 산마르틴을 비롯한 우리 대륙과 국가의 영웅들에 대하여 읽으라.
 15. 우리들의 제안을 기꺼이 받아들이라. 때로 그것이 여러분들의 마음을 상하게 할는지 모르나, 우리는 여러분들을 돕고자 하는 것이다. 여러분들은 그것을 겸손히 받아들여야만 한다. 잠언 27장 6절과 17절이 의미하는 바를 배우라.
 16. 우리에게 말하는 여러분의 말하는 태도에 주의를 기울이라. 우리는 목소리의 억양과 단어 선택에 매우 민감하다. 우리는 까다로운 백성들이다.
 17. 우리와의 관계에 있어 보다 더 외교적이 되라. 당신들 ‘미국인들’(gringos)이 서로에게 인사하듯 우리에게 인사하지 말라. 당신들은 너무 차갑고 거리가 있어 보인다. 우리들의 가족들과 우리 개인 생활에 대하여 물어 보아 달라.
 18. 우리를 적절하게 터치하는 법을 배우라. 당신 나라 사람들은 인간관계에서 매우 차가와 보인다. 거기에는 짙은 ‘포옹’(abrazo) 같은 것이 없다.
 19. 여러분들 자신들을 우리보다 높거나 낮지 않은 동등한 사람으로 간주하라.

20. 우리들 중에 어떤 이들과 진지하고 깊은 우정 관계를 발전시키고, 그들에게 투명하게 자신을 드러낼 수 있도록 하라. 이것은 시간이 걸릴 것이며 노력을 필요로 할 것이다. 여러분들은 그들에게 친밀한 일들에 관해서, 사상이나 다른 주제들에 대해서 질문할 수 있을 것이다. 이것은 위협스러운 행보가 될 수 있는데, 왜냐하면 여러분들이 우리들과 가까워지면 가까워질수록 여러분 동료 선교사들을 점점 더 슬프게 만들 수 있기 때문이다.
21. 말하지 말고 사랑하라. 단지 그것을 보여 달라.
22. 가부장적 우두머리의 태도를 연상시키지 않으면서도 우리로부터 많은 것을 사랑 가운데 기대하고 있음을 보여 달라.
23. 우리들 중에 사람들을 제자로 삼아서, 여러분들이 떠날 때 사람들과 재 생산할 수 있는 유산을 남겨 달라.
24. 피자헛이나 맥도날드 같은 것이 아닌 우리 음식들을 먹고 좋아하라. 우리는 여러분들이 가족끼리 집에서 무엇을 먹는지 또한 알고 싶다.
25. 라틴 사람들처럼 옷 입는 것을 배우고, 우리들 스타일과 옷감들을 사용하라.
26. 시간에 관해 더욱 융통성을 가지라. 천천히 움직이라! 왜 당신들은 언제나 바쁘고 시계를 들여다보는가? 인생에는 시간 이상의 무엇이 있다.
27. 민속적인 것과 고전적인 우리들의 음악과 악기들을 존중하고 배우라.
28. 파운드와 마일과 같은 용어를 버리고 킬로나 킬로미터와 같은 무게와 거리 단위를 배우라.

29. 우리가 고민하고 있는 것들—사회적·역사적·문화적인 고민, 그리고 교회와 그리스도인의 삶—과 함께 정직하게 고민하여 달라. 단지 우리에게 자본주의적 해답들만 주려 하지 말고 또한 사회적 문제들을 단순히 영적 해답으로 축소시키지 말아 달라.
30. 우리들 관점과 문화에서 성경을 읽는 법을 배우라. 여러분들은 이를 위해 노력을 들여야 하겠으나 그것은 가치가 있다. 성경의 얼마나 많은 부분이 폭력·불의·그리고 정치적 불안정 속에 살아가던 사람들에게 쓰여졌는지 주목하라.
31. 우리는 당신들이 생각하는 방식들과 다르게 생각하고 있고 우리들의 문제해결 방식은 당신들의 그것과 다르다는 것을 기억하라. 우리가 그것을 어떻게 하는지 배우라.
32. 와서 우리와 함께 오래 머물러 달라. 단기(short terms)는 많은 경우에 열매가 없는 불발(shortcuts) 사역으로 그치고 만다.
33. 동시에 여러분들은 당신들이 선교사로서 라틴 아메리카에 머물러야 하는지 말아야 할지를 스스로 점검할 수 있을 만큼 대담하여야 한다. 만일 여러분들 중 어떤 이들은 집으로 돌아가야만 할지 모른다. 만일 당신이 여기에 적응할 수 없거나, 왜 여기에 왔는지 이유를 모르겠거나, 아니면 심각한 가정문제들을 가지고 있거나 우리들과 일할 수 없을 때는 특히 그렇다.

3) 선교사들에 대한 두 가지 작별 장면

나는 라틴 아메리카에서 사역했던 두 미국 선교사 가정이 보여 준 대조적인 두 개의 작별 장면에 대해 결코 잊지 못할 것이다. 그 중 한 장면은 내가 중앙 아메리카의 한 국가를 자동차로 여행하면서 어느 친구 목사를 잠시 방문하기

위해 들렸을 때 보았다. 그 교회에서는 잡담과 웃음소리가 퍼져 나오고 있었다. “무슨 일이 있습니까?”라고 나는 물었다. “실은 우리가 자기 나라로 돌아가는 한 선교사 가정을 위해 송별 파티를 열고 있습니다. 하지만 솔직히 말해서 우리들 중 대부분은 언제 그들이 왔는지, 무엇을 하였는지, 왜 그들이 떠나는지에 대해 모르고 있습니다. 하지만 우리는 파티를 열어 주고 있지요.”라고 그 친구 목사는 솔직하게 말해 주었다. 그것은 얼마나 정신이 번쩍 들게 하는 말이었는지 모른다. 아무것도 남기지 못한 무의미한 사역이었다. 이 경우에 있어 분명 다른 측면들에 대한 설명이 가능하겠지만, 아마도 그 선교사 부부는 깊은 좌절과 패배감 속에서 집으로 돌아가게 될 것이었다. 불행하게도 이 선교사 부부와 같은 경우들은 라틴 아메리카에서 벌어지는 실재의 한 부분이다.

또 한 장면은 앞의 모습과는 완전히 다르다. 그 송별 예배에서 한 월숙한 라틴 아메리카 그리스도인은 마이크를 잡고 정중하게 말하였다. “이 선교사 가족은 우리를 잠시 후 떠나게 됩니다. 하지만 그들로부터 우리들은 많은 것을 배웠습니다. 어떻게 주님과 그분의 교회를 사랑해야만 하는지, 어떻게 우리 아내들과 자녀들을 사랑해야 하는지, 그리고 특히 개인적으로 나는 심지어 어떻게 우리 자신의 문화를 사랑해야 하는지까지도 배웠습니다. 왜냐하면 그들의 집은 우리의 미술과 공예품으로 장식되어 있었기 때문입니다. 우리는 그들을 그리워할 것입니다. 하지만 그들은 우리에게 변화된 삶이라는 유산을 남겨 주었습니다. 그들은 떠나지만 여전히 우리와 함께 살게 될 것입니다.”

4) 유산을 남기라

나는 우리 부모님과 그들의 라틴 아메리카에서의 사역을 통해 다음과 같은 교훈을 배웠다. 유산을 남기라. 1968년 아내와 내가 언어훈련을 위해 코스타리카에 처음 차를 몰고 도착했을 때, 나는 그 나라 전역에서 내 부친의 자취를 발견했다. 그는 비천한 ‘시골 농부들’(campesinos)로부터 미래 대통령 후보들에 이르기까지 지위지지 않을 인상을 남기는 생애를 사셨다. 한 번은 내가 한 코스타리카 목사와 이야기를 하면서 서로의 경험을 나누다가, 언제 그가 주님께 돌아왔는지를 묻게 되었다. 그것은 내 아버지의 사역을 통해 이루어졌고,

이제 그는 내가 청년시절 내 아버지의 사역을 통해 주님을 영접했던 그 교회를 목회하고 있었던 것이다! 중앙 아메리카 전역을 여행하면서 그와 비슷한 이야기를 여러 번 되풀이하여 들을 수 있었다. 그들을 주님께로 인도하거나 혹은 그들을 주님과 그분의 교회를 섬기도록 격려한 한 젊은 선교사로 인해서 주님의 사역을 하고 있는 많은 남녀들이 있었다. 한 번은 내가 존 브라운 대학 채플에서 말씀을 전한 일이 있었다. 놀랍게도 나는 코스타리카에서 온 젊은 학생을 하나 만났는데, 그의 조부모들이 내 부친의 사역을 통해 그리스도께로 돌아왔다고 했다. 그러한 반향은 계속 울려 퍼지고 있다.

나는 성경시대에 사람들을 그리스도께로 소리 없이 인도하는 사역을 했던 바나바의 현대판 살아 있는 모델을 보며 자랐다. 바나바는 바울과 같은 강력한 성품이나 능변을 가지지 못했다. 하지만 인간적으로 말해서, 바나바가 없었더라면 교회는 훨씬 빈약했을 것이다. 이 겸손한 사람은 안디옥 교회, 바로 그 사도 바울 자신과 복음서 저자였던 마가 요한과 같은 비범한 유산을 남겼다.

바나바는 오늘날의 라틴 아메리카 선교사를 위한 한 모델이 되고 있고, 확대해서는 선교단체들에게까지 그 모델을 적용할 수 있다. 외국 선교사들뿐만 아니라 라틴 지도자들도 바나바로부터 많은 것을 배울 수 있을 것이다. 여러분들은 어떤 유산을 남기기를 원하는가? 당신들의 사역이 성령의 능력 안에서, 진정한 겸손의 정신을 가지고 점차적으로 라틴 아메리카와의 결속이 이루어지도록 하라. 또한 이러한 것은 시간이 걸린다는 것을 인식하는 가운데 사람들을 진심으로 사랑하라. 재생산할 수 있는 제자들을 만들어 내는 과정에 투자를 하라. 그런데 그러한 제자들에게는 동시에 자신의 개성을 따라 발전할 수 있는 자유가 주어져야 한다.

나는 바나바가 가부장주의를 나타내지 않았다는 것에 감동을 받는다. 또한 그는 안디옥 교회에서 또는 그의 첫 번째 선교여행에서 자신의 권위 있는 위치에 집착하지도 않았다. 그는 자신의 지도권을 그의 보조자였던 바울에게 넘겨주는 것을 통해서 외국 선교사들이 따라야만 하는 아름다운 모델을 보여 주었다. 사도행전 13장에서 우리는 ‘바나바와 바울’로 언급되던 것이 어떻게 ‘바울과 바나바’로 바뀌어 갔는지를 본다. 여기서 무슨 일이 일어났는가? 한 친구는 이를 일컬어 ‘위대한 포기’라고 불렀다. 즉 바나바는 리더로서의 자신의 위치

를 포기하고 그 횃불을 명석하고 재능 있는 보조자였던 바울에게 넘겨주었던 것이다. 그래서 바나바는 오늘날 선교사를 위한 패러다임이 되고 있다. 나가서 함께 일하거나 아니면 새로운 사역을 개척하라. 그런 후에 당신과 함께, 그리고 당신으로부터 배울 수 있는 다른 지도자들을 개발하라. 미래에 초점을 맞추고 책임과 권위의 완전한 이양 과정을 시작하라. 만일 필요하다면 하나님 나라의 다른 사역을 위해 이동하라.

5) 오늘날 라틴 아메리카는 어느 곳에 선교사들을 필요로 하는가?

오늘날 라틴 아메리카가 필요로 하는 선교는 어디에 있는가, 하는 질문은 그 대륙에서 사역하게 될 모든 외국 선교사에게 중요한 것이다. 제4장의 결론 부분에서 나는 라틴 아메리카 교회들이 동역자들을 필요로 하는 다양한 영역들을 언급했다. 나는 이러한 영역들을 다시 한 번 살펴보고자 한다.

첫 번째, 라틴 아메리카의 미전도 종족들에게 도달할 수 있는 선교사들이 필요하다. 이들 종족들은 복음증거가 거의 또는 전혀 없는 인디오 부족들을 포함하며, 어떤 부족들은 성경번역이 필요하다. 위클리프 성경번역 선교회는 그들의 *Ethnologue* 제10판에서 라틴 아메리카 국가들에는 성경번역이 절대적으로 필요하거나 잠재적인 필요가 있는 언어가 191개 존재한다고 보고하고 있다.³⁾ 그러나 미전도 종족 그룹들에는 경제·사회 엘리트들, 군대 장교들, 인디오, 노동자, 농민들의 지도자들, 대중매체 운영자들, 대학교수들과 나라의 지식인들을 포함시켜야만 한다.

두 번째 고려해야 할 그룹은 복음의 영향력이 비교적 덜 미치는 대중들이다. 여기에는 카라카스와 멕시코시티 같은 대도시가 포함된다. 복음주의 신자들은 이러한 도시들의 외곽에 생동감 있는 교회를 세워야만 한다는 도전을 심각하게 받아들이지 않고 있다. 한편 몇몇 사역들은 대학생들 사이에서 이루어지고 있지만(IFES: 국제 복음주의 기독교학생회 계통의 그룹들이 가장 강력하다), 전

략적 학생들의 대부분은 예수 그리스도에 대한 강력한 증거를 듣지 못하고 있다. 이러한 증거는 앵글로색슨의 관점이 아니라 라틴 아메리카의 관점으로부터의 변증을 이해하는 것을 요구한다. 이것은 자본주의가 지니고 있는 기본적인 탐욕적 동기를 비판하고 사회주의와 마르크스주의의 주장들을 이해하면서도, 인생과 영원한 삶에 목적을 주시는 오직 한 분이신 그분을 사람들에게 가르친다는 것을 의미한다.

복음이 미치지 못했거나 적게 증거되고 있는 또 다른 그룹은 역사의 가장 저변층에서 살아가는 사람들이다. 그들은 거리의 아이들, 창녀들과 포주들, 쓰레기 더미에서 살아가는 사람들이다. 그들은 가장 명백하게 희망이 없이 살아가는 사람들이며, 그들에 대한 사역은 원거리에서 이루어질 수 없다. 그 사역은 비범한 성육신적 헌신이 필요한데, 솔직히 말해서 아주 소수의 그리스도인들만이 그러한 자질을 소유하고 있다.

네 번째는 구제와 개발 프로젝트가 함께 연관된 사역 영역이다. 이런 사역들에 있어 우선 순위는 장기적 동기유발과 개인적 참여를 제공하는 과제들에 주어져야만 한다. 이런 것들에는 기본적 위생 또는 식수 공급 프로젝트들, 주택 공급과 재정착 프로그램들 같은 것들에 특별히 초점이 맞추어질 수 있다. 그러한 것들은 Opportunity International(옛 IID)이 하는 것같이 소자본 사업자나 작은 규모의 장사를 시작하려는 사람들에게 맞게 조정할 수 있다. World Vision과 World Relief가 자신들의 프로그램을 구제보다는 예방과 개발 프로젝트에 보다 집중하도록 재조정하였는데, 이는 좋은 징조이다. 이러한 사역들은 그야말로 사역들로 간주되어야 한다. 그런 일들을 위해서는 국제개발에 관한 학위뿐 아니라 깊은 문화적 민감성이 요구될 것이다.

또 달리 동역자들을 필요로 하는 영역은 가장 일반적인 성경학교나 모든 형태의 통신강좌 수준으로부터 신학과 선교학 연구에 보다 높은 학위를 주는 코스까지 사역을 준비시키는 분야이다. 오늘날까지도 라틴 아메리카에서 신학 박사를 수여하는 복음주의 신학교는 존재하지 않지만, 과도한 프로그램들이 진행되고 있어 이 영역의 연구자를 질리도록 하기에 충분할 정도이다. 그 대륙은 연장 교육(1963년에 과테말라에서 시작된)부터 거주 프로그램들(가장 크고 강력한 것 중 하나는 역시 과테말라에 있다)까지 모든 형태의 모델들의 완전한 사용에

3) Barbara Grimes, ed., *Ethnologue: Languages of the World*, 10th ed. (Dallas: Wycliffe Bible Translators, 1984), pp. xi-xiv.

집중을 요구하고 있다. 신학교육 기관들은 라틴 아메리카의 세속적·영적 양 분야들로부터의 도전들을 과감하게 받아들여야만 한다. 거기에는 경험과 자원들을 나누고 갱신할 절대적인 필요가 존재한다.

여섯 번째 영역은 지도력 개발, 전도훈련과 가정사역 및 상담 프로그램, 또는 다른 교회의 특별한 필요들에 초점을 맞춘 특별한 사역들이다. 많은 경우에 이러한 사역에 종사하는 선교사들은 새로운 사역 모델들을 보여 주고, 중요한 문서들을 출간하며, 지역교회들이 새로운 목표들을 설정하도록 자극하는 가운데 변화를 일으키기 위한 촉매자들로 봉사하고 있다. 이러한 사역들 중 어떤 것들의 약점은 현지인 교회들과 상관없이 독자적으로 이러한 프로그램들을 운영할 위험이 있다는 것이다. 그 사역들은 교회들을 섬기고자 하는 의도를 가진 국제적이고 창의적인 지도력을 가지고 있으나, 언제나 일이 그렇게 진행되는 것은 아니다. 그 중 일부는 자신들의 사역을 위해 복음주의 지도력 중 최고 수준에 있는 사람들을 채어 가고 있다고 비난을 받아 왔다. 여기서 나는 이러한 사역들을 위한 초기로부터 계속되는 대화의 필요성을 보고 있다. 동시에 우리는 전략적으로 중요한 역할을 하고 있는 이러한 사역 팀들을 인해 하나님께 감사하고 있다.

창의적인 사역을 위해 목표로 삼아야 할 필요성이 증가되고 있는 것은 아시아로부터의 이민자들로 구성된 그룹들을 향한 것이다. 이것은 수만 명의 중국인들, 한국인들, 일본인들을 포함한다. 대부분 그들은 동양의 전통적 종교들 중 하나를 신봉하고 있다. 단지 중앙 아메리카에만 약 10만 명의 중국인들이 살고 있고, 페루에도 약 6만 명이 살고 있다. 근래에는 중동 아랍 지역으로부터 상당수의 사람들이 라틴 아메리카로 오고 있는데, 그들은 대부분 모슬렘들이다. 이러한 사람들에게 도달하여 그들에게 적합하게 사역하기 위한 활력 있는 교회들을 세우기 위해서는 새로운 접근 방식들이 필요할 것이다.

마지막으로 언급하고 싶은 것은 라틴 아메리카 타문화권 선교사들의 새로운 세대를 훈련시키기 위한 분야이다. 이것은 미국에서 하고 있는 모델들을 맹목적으로 따라가는 것을 피하면서, 엄청난 초기 단계의 연구와 계획을 요청한다. 우리가 필요로 하는 것이란 기존 신학기관들에 새로운 코스들이나 프로그램들을 추가하는 것이라고 생각하는 경향은 재고되어야만 할 것이다. 이것은

부적절한 것이다. 오늘날 필요로 하는 것은 아프리카와 아시아에서 진행되고 있는 프로그램들을 연구하고, 그 다음에 라틴 아메리카 현실에 적합한 새로운 모델을 만드는 것이다. 경력 선교사들은 특히 만일 그들이 언어, 문화연구, 상황화와 다른 선교학 연구들에 훈련이 되어 있고 민감하다면 나눌 것이 많다. 저술가들은 창조적으로 상황화된 선교자료들을 시급하게 집필할 필요가 있다.

모든 외국 선교사들은 라틴 아메리카에서 사역에 종사한 후 떠나고자 할 때 자신들이 남기기 원하는 유산에 대해 늘 생각하고 있어야만 한다. 한 번 더 삶과 사역, 그리고 바나바의 유산에 대하여 깊이 생각해 보라.

6) 새로운 선교사는 어떤 종류의 준비가 필요한가?

새로운 선교사를 위한 준비의 종류는 분명히 그 개인의 성품과 은사, 사역목표, 그리고 섬겨야 할 영역의 다양한 필요들에 따라 다를 것이다. 많은 다른 사람들이 선교사의 준비에 대하여 글을 썼기에 나는 몇 가지 항목에 대해서만 간단하게 언급하고자 한다. 선교사들은 개인별로 다양하고 기복이 심한 학문적 배경을 가지고 나오는 경향이 있다. 오늘날 라틴 아메리카는 될 수 있는 한 공식적 교육을 많이 받은 사람을 필요로 한다. 그것이 성경학교이든 기독교 대학이든 아니면 일반 대학이든 간에 모든 후보자들은 다양한 영역에서의 더 많은 훈련을 필요로 한다. 나는 선교 현지로 나가기 전에 최상의 훈련, 특히 신학 대학원 수준을 마칠 것을 강하게 권면하고 싶다. 또 만일 가능하다면 타문화 연구와 다른 선교 코스들을 공부할 것을 제안한다.

다른 연구 분야는 특별히 2/3세계에 관한 것이고 무엇보다 국제관계 연구나 라틴 아메리카 역사, 문학, 문화와 현재 이슈들에 대한 것이다. 아마도 이러한 코스들을 위한 최상의 장소는 일반 세속학문의 눈으로 세상을 보도록 도전하는 대학과 같은 기관일 것이다. 나는 대학에서 공부했던 스페인계 아메리카 문학 코스에 대해 한번도 후회해 본 적이 없다. 그것들은 라틴 아메리카의 상황 속에서 내가 배우고 말하고 가르치는 데 있어 써먹을 수 있는 보화가 되었다. 그러한 문학들로부터 온 예화들은 앵글로색슨 세계로부터 온 것들보다 훨씬 깊이 라틴 아메리카 청중들에게 감동을 주었다. 공식적인 스페인어나 포르투

같이 공부하는 분명히 가장 도움이 될 것이다.

라틴 아메리카 교회는 점점 더 사역의 분야에서 뿐 아니라 개인들에게 성숙함을 가져다 줄 수 있는 실제 삶에서의 실질적인 경험을 가진 외국 선교사들을 필요로 하고 있다. ‘지금 즉시 현장에 뛰어들기’ 위한 예전의 돌격적인 자세는 이제 주님의 사역 안에서의 경험에 의해 절제되어야만 한다. 당신이 초기 사역의 실수를 범하는 것은 당신이 모국에 있을 때 더욱 많이 경험하도록 하라.

마지막으로, 당신이 위기 속에 있는 이 대륙에서 실제적인 사역을 위해 움직이게 될 때에는 당신의 선교 팀을 현명하게 선택하도록 하라. 이것은 어떤 지리적 영역에서 일할 것인지 하는 것보다 훨씬 더 중요하다. 주님을 섬기는 과정에서 당신은 장소들을 옮길 수 있을 것이나, 그것은 당신의 팀인 같은 선교 조직 안에서 이루어 질 것이다. 당신은 성경적 근거가 확실하고 라틴 아메리카에 대해 문화적으로 민감한 선교부를 선택해야만 할 것이다. 그 선교부의 전략이 현명하고 그것이 지역교회와 그 광범위한 사역들에 초점을 맞추고 있는지 확인하라. 현대 선교단체들은 광범위하고 연속적인 사역들—복음전도로부터 제자훈련, 교회개혁과 지도자 훈련에 이르기까지—을 가지는 것이 중요하다.

5. 독자들에게 주는 마지막 인사

여러분들이 라틴 아메리카의 역사를 배우고, 그 문화적 유산들의 가치를 인정하며, 그 사람들을 사랑하면서 오늘날의 라틴 아메리카에 대해서 깊이 생각하는 것에 대해 하나님께서 축복해 주시기를 바란다. 여러분들 중 어떤 이들은 이미 자신들의 생애 일부를 아니면 전부를 라틴 아메리카에 투자하였을 것이다. 그런 사람들은 특별히 이 책에 대하여 다른 이들보다 더 잘 이해할 수 있을 것이다. 여러분들과 같은 사람들이 계속 생겨나게 될 것이다. 여러분들 중 어떤 이들은 라틴 아메리카에 삶을 투자하지는 않지만, 위기 속에 있는 이 대륙을 이해하는 데 깊은 관심을 가지고 있을 것이다. 어쩌면 여러분들은 라틴 아메리카에 친구나 가족을 가지고 있고, 그래서 여러분들은 그들에 대해 보다 많은 정보를 가진 후원자들이 되고자 할는지 모른다. 이 모든 여러분들에게 하나

님의 축복이 함께 하시기를 바란다.

다시금 위기를 나타내는 오래된 끼체 잠언으로 돌아가 보자. *xak quieb cubij pa`kawi* (“내가 있는 상황이나 내가 가고 있는 길, 모두 문제뿐이나 그것이 바로 우리가 서 있는 곳이다”). 라틴 아메리카의 미래는 어떤 것일까? 오직 하나님께서만 온전히 아실 것이다. 정치·경제·군사 체제들은 천연자원과 인적 자원이 풍요한 이 대륙에 평화·정의·자유와 어떤 형태의 발전·번영을 가져오게 하려고 시도하고 있다. 하지만 이러한 체제들은 그 핵심이 부패되어 있다. 그리스도인들은 하나님의 도성을 열망하고 성경이 명령하는 시민적 의무에 순종하려고 노력하는 가운데, 아직도 복음을 그 충만한 의미와 능력을 실어 이 땅 위에서 선포하기 위해 분투하고 있다. 어떤 할 일이 더 남아 있을까? 하나님의 어린양, 우주의 주인이시며 세상의 구주이신 그분께 찬양과 예배를 드리자. 라틴 아메리카 안에서 진정한 그리스도의 이름이 높임과 섬김을 받으시게 되기를 원한다.

주해를 붙인 참고도서 목록

최근 컴퓨터에 올라와 있는 라틴 아메리카에 관한 영어로 된 서적만도 3,296권이였다! 아래에 있는 서적들은 라틴 아메리카에 대해 연구를 시작하거나 심화시키기 원하는 그리스도인들을 위해 우리가 추천하는 것이다. 여기에는 분명히 우리의 선택이 포함되어 있고, 아마도 우리 자신의 전제와 취향들이 반영되었을 것이다. 그러나 모든 이가 이 서적들로부터 유익을 얻으리라고 우리는 확신한다.

라틴 아메리카의 역사와 문화

Arciniegas, Germaán, *Latin America: A Cultural History*. Translated by Joan MacLean. New York: Alfred A. Knopf, 1972.

- 콜롬비아 사람에 의해 쓰여진 훌륭하고 통찰력이 넘치는 연구. 불행하게도 절판이 되었지만 여러 도서관에서 구할 수 있다.

Armesto, Felipe Fernández, *Colombus*. Oxford University Press, 1991.

- 이 뛰어난 콜럼버스 연구가는 스페인 사람으로서 근거 있는 일차

자료들을 주의 깊게 다루면서 콜럼버스를 그 자신의 세계라는 상황 속에 위치시키고 있다. 또한 훌륭한 연대기와 지도들을 담고 있다.

Chang-Rodríguez, Eugenio. *Latinoamérica: su civilización y su cultura*. Harper Collins Publishers, 1991.

- 문화적 관점을 강조하면서 강력한 지역적 전망을 가지고 라틴 아메리카를 잘 묘사한 책으로서 브라질의 독특성에 대해 묘사한 부분이 좋다. 이 책은 벤자민 킨(Benjamin Keen)의 *A History of Latin America*와 병행해서 읽어야 한다.

Collier, Simon, Thomas E. Skidmore, Harold Blakemore, gen. eds. *The Cambridge Encyclopedia of Latin America and the Caribbean*. Cambridge University Press, 1992.

- 라틴 아메리카 전 대륙과 카리브 지역을 포함한 총체적인 보고서이다. 라틴 아메리카의 가톨릭 교회에 관해 4 페이지로 짧게 묘사하면서 복음주의자들에 대해서는 거의 언급하고 있지 않다.

Economist Country Profiles. 계간으로 발행되는 세계 경제에 대한 정보 (15 Regent Street, London, SW1Y, 4LR, United Kingdom)

- *Crisis and Hope in Latin America*에 포함된 19개국에 관한 자료는 이 책에 상세하게 실려 있다.

Galeano, Eduardo. *Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent*. Translated by Cedric Belfrage. New York: Monthly Review Press, 1973.

- 나온 지가 오래 되기는 했지만, 대륙의 상황에 관해 마르크스주의적 관점에서 잘 쓰여진 책이다. 의문이 제기되고 있는 종속이론에 깊이 헌신하고 있다. 아직도 출간되고 있다.

Keen, Benjamin. *A History of Latin America*. 4th ed. Houghton Mifflin Company, 1992.

- 630 페이지에 달하는 훌륭한 대학 교재로서 라틴 아메리카에 관해 여러분이 알고자 하는 모든 것을 담고 있다. 아마도 가장 최신의 역사가 될 것이다. 지역 및 각 국가에 대해 잘 다루고 있다.

Eugenio Chang-Rodríguez가 쓴 *Latinoamérica: su civilización y su cultura* 와 함께 읽어야 한다.

Morison, Samuel Eliot. *Admiral of the Ocean Sea — A Life of Christopher Columbus*. Little, Brown and Company, 1942.

- 저자로 하여금 풀리처 상을 받게 한 고전적 작품으로, 1992년 신대륙 발견 500 주년에 즈음한 많은 행사들에서 인용되었던 책들 중 하나이다.

Stuart, Gene S. and George E. Stuart. *Lost Kingdoms of the Maya*. National Geographic Society, 1993.

- 복잡하고도 정교하며 종교적인 마야 문명의 가장 최근의 몇 가지 발견에 관한 멋진 분석과 화보를 담고 있다.

라틴 아메리카의 영적 차원

Berg, Mike and Paul Pretiz. *The Gospel People*. MARC/LAM, 1992.

- 라틴 아메리카 복음주의의 성장과 특성들에 관해 통찰력을 가지기 원하는 평신도들이 처음에 읽었으면 하는 책이다. 라틴 아메리카에 있어 5가지의 연속된 복음주의의 물결에 대해 특별한 관심을 보이고 있다.

Christian History. What Happened When Columbus and Christianity Collided in the Americas? Issue 35 Vol. XI, No. 3.

- 주제에 관련된 좋은 논문들로서 콜럼버스와 관련된 특정 토픽들로부터 오늘날 라틴 아메리카의 기독교의 모습까지 다루고 있다.

Cleary, Edward L. and Hannah Stewart-Gambino, eds. *Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*. Lynne Rienner Publishers, 1992.

- 기로에 서 있는 현행 가톨릭 교회의 경험에 관한 사려 깊은 분석이다. Cleary가 쓴 "Evangelicals and Competition in

Guatemala”라는 부분만 해도 그 책을 읽을 가치가 있도록 만든다. 라틴 아메리카의 종교적 상황을 균형 있게 다루고자 노력하는 일단의 가톨릭 측 학자들의 시각을 반영하고 있다.

Cook, Guillermo, ed. *New Face of the Church in Latin America: Between Tradition and Change*. Maryknoll: Orbis, 1994.

- 라틴 아메리카의 교회 및 사회 전반의 중요한 주제들을 다룬 유익한 21 편의 에세이를 실고 있다. 라틴 아메리카 교회의 진정한 새로운 국면을 보여 주고 있는 개신교의 모습을 주로 다룬다. 아마도 이 주제에 관한 가장 완비된 참고문헌이 될 것이다.

Deiros, Pablo Alberto, ed. *Historia del Cristianismo en America Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teologica Latinoamerica, 1992.

- 스페인어권 독자들을 위해 라틴 복음주의자들 가운데 가장 존경받는 역사가들 중의 한 사람에 의해 쓰여진 847 페이지의 라틴 기독교 역사서이다.

Dussell, Enrique. *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

- 가톨릭 측 해방신학적 관점에서 로마 가톨릭 교회와 그 교회가 라틴 아메리카 역사에 미친 영향을 논하고 있는 조직적, 학문적이며 통찰력 있는 연구서이다.

Dussell, Enrique, ed. *The Church in Latin America, 1492-1992*. Maryknoll: Orbis, 1992.

- 가톨릭 교회의 시각에서 쓰여진 광범위한 일련의 에세이들. 첫 세 권은 제3세계의 교회들에 초점을 맞추고 있는데, 선택된 주제에 관한 글들에 이어 연대기적이고 지역적인 연구를 실고 있다. 라틴 아메리카 대륙의 개신교에 관해 최소한으로 할당된 부분에서는 주로 사회학적 모델에 입각하여 다루고 있다.

Escobar, Samuel. *Fe Evangélica y las Teologías de la Liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987.

- 라틴 아메리카의 지도적인 복음주의자 중 한 사람에 의해 쓰여진

아직도 유용한 뛰어난 연구로서 유익한 부록과 스페인어 참고문헌을 실고 있다.

Goodpasture, H. McKennie. *Cross and Sword*. Maryknoll: Orbis, 1989.

- 라틴 아메리카 교회를 직접 눈으로 본 증인들의 관점에서 500 년 간에 걸친 그 대륙의 종교적 역사를 섭렵하는 흥미로운 책이다. 1492년부터 현재에 이르기까지의 서간문들과 다른 문서들을 실고 있다. 저자는 가톨릭측 자료들로부터 시작하나 역사의 흐름에 따라 개신교측 문서들을 함께 집어넣고 있다.

Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, rev. ed. Translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll: Orbis, 1988.

- 해방신학에 관한 고전적 작품으로서 현재 간행되는 책에는 새로운 중요한 서문을 실고 있다. 이 발전중인 책을 연구하기 위해서는 그 가 보다 최근에 쓴 목회적 작품들을 반드시 연이어 읽어야만 한다.

Johnstone, Patrick. *Operation World*. Zondervan, 1993.

- 광범위한 통계적 자료와 함께 라틴 아메리카 각국에 관한 정보는 물론 전체 대륙에 관한 훌륭한 에세이를 실고 있는 책으로 일반적, 종교적 상황을 보여 주면서 복음주의자들에게 남아 있는 과제에 대해 강조하고 있다.

MacKay, John A. *The Other Spanish Christ*. New York: MacMillan, 1932.

- 라틴 아메리카의 영적 차원에 관한 견줄 데 없는 고전. 오래 전에 절판되었지만 어떤 도서관들에서 찾아볼 수 있다.

Martin, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Blackwell, 1991.

- 과거 일반 연구가들과 심지어 가톨릭 학자들조차 무시하려 했던 라틴 아메리카에서의 개신교 성장 사실에 대해 한 영국 사회학자가 공감적 관점에서 기록한 가장 중요한 작품. 1993년판은 페이퍼

백 형태로 저렴한 가격에 출간되었다.

Nuñez, Emilio Antonio. *Liberation Theology*. Translated by Paul E. Sywulka. Moody Press, 1985.

- 한 진정한 학자에 의해 쓰여진 출중한 작품이다. 불행히도 절판되었으나 도서관에서는 여전히 찾아볼 수 있다. 유럽·러시아의 이데올로기적·정치적 마르크스주의가 붕괴하기 전의 작품이다.

Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. University of California Press, 1990.

- 인류학적 관점으로 라틴 아메리카에서의 복음주의의 성장을 분석하면서 스톨은 자신이 가졌던 선입관들을 통계에 의해 수정하고 있다. 스톨과 데이빗은 그들의 책을 통해 학문 세계 및 비복음주의자들의 세계에 충격을 주었다. 1991년판은 페이퍼백 형태로 저렴한 가격에 출간되었다.

Stoll, David and Virginia Barrard-Burnett, eds. *Rethinking Protestantism in Latin America*. Temple University Press, 1993.

- 라틴 아메리카의 영적 차원에 관해 점차 균형 잡힌 시각으로 보고하고 있는 경향의 작품들 중 가장 최근의 예이다.

1996년 1월,
이상과 같은 참고 도서를
존 마우스트의 조력으로
윌리엄 데이비드 테일러가 편찬했다.



CHRISTIAN LITERATURE CRUSADE

사단법인 기독교문서선교회는 청교도적 복음주의신학과 신앙을 선포하는 국제적, 초교파적, 비영리 문서선교기관입니다.

사단법인 기독교문서선교회는 한국교회를 위한 교육, 전도, 교화에 힘쓰고 있습니다.

만일 당신이 예수 그리스도와 그리스도인의 생활에 대하여 알기를 원하시면 지체 말고 서신 연락을 주십시오. 주 안에서 기쁜 마음으로 도움을 드리겠습니다.

서울시 서초구 방배동 983-2
Tel. (02)586-8761~3

사단법인 **기독교문서선교회**

복음주의적 관점에서 본 라틴 아메리카의 위기와 희망

저 자 · 에밀리오 안토니오 누네스
 윌리엄 데이비드 테일러

역 자 · 변진석

초 판 발 행 · 2004년 7월 30일

발 행 처 · 사)기독교문서선교회

주 소 · 서울시 서초구 방배동 983-2

전 화 · (02)586-8761~3
 (031)923-8762~3(영업부)

E-mail · clc@clckor.com

홈페이지 · www.clckor.com

F A X · (02)523-0131
 (031)923-8761(영업부)

온 라 인 · 국민은행 043-01-0379-646
 기업은행 073-021367-06-023

등 록 · 1980년 1월 18일 제16~25호

〈낙장·파본은 교환해 드립니다〉

ISBN 89-341-0826-6(93230)

ISBN 89-341-0829-0(93230) 복음과상화화

