

## 종교간의 대화에 대한 개혁주의의 입장<sup>1</sup>

김성봉(신반포중앙교회, 웨신, 조직신학)

### 시작 말

종교 간의 대화는 20세기 전반부터 신구교를 막론하고 지속적으로 관심을 기울여 온 주제이다. 종교 간의 대화는 우리 시대에 세계 평화를 위하여서도 반드시 필요하고 유익한 일이다. 하지만 이 일은 반드시 우리가 고백하는바 종교적인 신조의 경계 안에서 이루어져야 한다. 이 일이 필요하고 유익하긴 하지만 우리의 신앙신조를 포기 하면서까지 해야 할 일은 아니다. 이 주제를 다룸에 있어서 먼저 로마 카톨릭에서와 개신교에서의 종교 간의 대화의 대표적인 시도들을 제시하였으며, 다음으로 종교 간의 대화의 대표적인 유형들과 그 유형을 대표하는 신학자들을 살펴보았으며, 이어 최근의 ‘역사적 예수 연구’를 도입하여 종교간의 대화를 새롭게 모색하려는 시도에 대하여 논하였으며, 다음으로 이러한 논의들의 문제가 어디에 있는가를 지적하고, 마지막으로 종교 간의 대화에 대한 개혁주의적 입장을 제시하였다. 이 주제와 관련하여 특히 ‘역사적 예수 연구’를 도입하려는 새로운 시도와 관계하여서는 한인철의 “역사적 예수와 종교 간의 대화”<sup>2</sup>가 유용하게 인용되었으며, 로마 카톨릭과 개신교에서의 두 공식문서와 관련하여서는 박여라의 논문이 좋은 참고가 되었다.<sup>3</sup> 로마 카톨릭 신학자 중에서 칼 라너의 입장과 관련하여서는 현재 수원 카톨릭 대학교 교의신학교수인 심상태의 글에서 도움을 받았으며,<sup>4</sup> 이 주제에 대한 개신교 복음주의의 입장에 대하여는 독일의 선교신학자 바이엘 하우스(P. Beyerhaus)의 논문이 도움이 되었다.<sup>5</sup> 휘튼 대학교의 신학과에 재직 중인 테니스 옥콜롬(Dennis. L. Okholm)과 티모

1 본 논문은 2004년 8월 16-18일에 열렸던 개혁주의성경연구소 주관 목회자를 위한 논문발표회에서 발표한 것을 수정 보완한 것이다.

2 한인철, “역사적 예수와 종교간의 대화,” 『세계의 신학』 (서울: 한국기독교연구소, 2000 가을), pp. 119-150.

3 박여라, 그리스도교와 타종교의 만남: “비그리스도교에 관한 선언”(1965)과 “바야르 선언문”(1990)을 중심으로, 학위논문(신학석사), 한신대학교 신학대학원: 조직신학 전공, 1993.

4 심상태, “칼 라너의 하느님 이해,” 『신학과 사상』 (수원: 가톨릭대학교출판부, 2004 봄), pp. 94-120.

디 필립스(Timothy R. Phillips)가 편집한 「다원주의 논쟁」에서는 “특정주의”라는 새로운 개념을 얻게 되었다.<sup>6</sup>

### 1.

타종교와의 대화를 선언하는 그리스도교의 대표적인 두 공식문서가 있다. 하나는 40여 년 전 로마 카톨릭 진영에서 낸 “비그리스도교에 관한 선언”(1965)이고, 다른 하나는 그로부터 25년 뒤에 개신교 진영에서 낸 “바야르 선언문”(1990)이다.

#### 1) “비그리스도교에 관한 선언”(1965)<sup>7</sup>

제 2차 바티칸 공의회는 헌장, 교령, 그리고 선언의 세 가지 형태로 된 16개 문서들로 되어 있는데, 그 중에서 “비그리스도교에 관한 선언”은 분량으로 보면 아주 사소한 것이지만 이 선언문으로써 카톨릭이 과거 2000년 동안 고수해 온 비그리스도교에 대한 배타주의에 종지부를 찍었다는 사실을 상기한다면 중요한 문서라 아니할 수 없다. “비그리스도교에 관한 선언”은 서론과 결론을 포함해서 다섯 부분으로 이루어져 있는데, 그 다섯 부분은 각기 ‘서론-마음속의 종교,’ ‘힌두교, 불교, 기타 종교,’ ‘회교,’ ‘유대교,’ ‘결론-보편적 사랑’이다.

a. 서론은 다시 세 부분으로 나누어지는데, 첫 번째 도입 부분에서 ‘지구마을’로 되어가고 있는 시대상황이 교회로 하여금 비그리스도교에 대하여 진지하게 숙고할 것

<sup>5</sup> P. Beyerhaus, “복음의 권위와 종교간의 대화,” 「신학정론」(수원: 합동신학대학원, 1997), pp. 323-348.

<sup>6</sup> 데니스 L. 옥콜름 & 티모디 R. 필립스, 「다원주의 논쟁」, 이승구 역(서울: 기독교문서선교회, 2001). 이 주제와 관련한 단행본으로는 다음과 같은 것들이 있다. 김광수, 「기독교와 타종교와의 대화」, (서울: 한국기독교교회협의회, 1977); Stanley J. Samartha, *Courage for Dialogue*(Maryknoll: Orbis Books, 1981); Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, C.S.P., eds., *Christ's Lordship and Religious Pluralism*(Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981); Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*(Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982); Paul Knitter, *No Other Name?* (Maryknoll: Orbis Books, 1985); Harold G. Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions*(Maryknoll: Orbis Books, 1985); Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*(Oxford: Blackwell, 1986); 요한네스 보스, 「세계종교들에 대한 기독교적 비판」, 한성수 역(서울: 한국로고스연구원, 1988); R. 파니카, 「종교간의 대화」, 김승철 역(서울: 서광사, 1992); 해럴드 카워드, 「종교다원주의와 세계 종교」, 오강남 역(서울: 대한기독교서회, 1993); 변선환, 「종교간 대화와 아시아신학」, (천안: 한국신학연구소, 1996); 변선환, 「변선환 종교신학」, (천안: 한국신학연구소, 1996); 에드워드 롬맨 & 해럴드 네틀랜드, 「기독교와 타종교」, 정홍호 역(서울: 서로사랑, 1998).

<sup>7</sup> 제 2차 바티칸 공의회 문헌, (한국 천주교 중앙협의회, 1969) 참조.

을 요청하고 있다고 말하며, 교회는 그 요청에 부응하는 뜻에서 이러한 선언을 하게 되었다고 밝히고 있다. 무엇보다도 교회는 인류를 공동목적으로 이끌어 주기 위하여 이 일을 하고 있다는 것을 전제하고 있다. 서론의 두 번째 부분에서는 성경의 권위를 빌어서 온 인류가 하나님의 섭리 속에 있으므로 여러 민족들은 하나의 공동체를 이루고 있다는 것을 강조한다. 서론의 세 번째 부분에서는 인간이 종교를 통해서 알고 싶은 인생의 수수께끼들을 나열하며, 본론으로 나아가기 위한 문제를 제기한다.

“사람들은 어제도 오늘도 인간의 마음을 번민케 하는 인생의 숨은 수수께끼들의 해답을 여러 가지 종교에서 찾고 있다. 사람이란 무엇인가? 인생의 의의와 목적은 무엇인가? 선이 무엇이고 죄는 무엇인가? 고통의 원인과 목적은 무엇인가? 진실한 행복으로 가는 길은 어디 있는가? 죽음은 무엇이고 죽은 후의 심판과 판결은 어떤 것인가? 마침내 우리 자신의 기원이자 종착역이며 우리의 실존을 에워싸고 있는 형언할 수 없는 마지막 신비는 과연 무엇인가?”<sup>8</sup>

b. 다음으로 ‘힌두교, 불교, 기타 종교’에 관하여 비록 이들 종교에서 발견되는 옹고 성스러운 것, 그들의 생활과 행동의 양식, 그리고 그들의 규율과 교리가 카톨릭에서 주장하고 가르치는 것과는 여러 면에서 다르다 해도, 그것들이 모든 사람을 비추는 참 진리를 반영하는 일도 적지 않기 때문에 배척하지 않는다고 그 입장을 밝히고 있다.

c. ‘회교’에 관하여서는 비록 역사적으로 그리스도교 신자들과 회교도들 사이에 불목과 원한이 있어 왔지만, 이제는 서로 과거를 잊어버리고 서로 이해해주시기를 진실로 힘쓰며, 모든 이에게 사회정의와 윤리선과 나아가서는 평화와 자유를 공동으로 옹호해주고 촉진시켜 줄 것을 촉구하였다.

d. 다음으로 ‘유대교’에 관하여서는 유대교와의 오랜 인연을 강조하면서 그리스도의 죽음에 연관하여 그 죄의 대가를 당시의 모든 유대인들에게 모두 책임 지우거나 오늘의 유대인들에게 책임을 묻는 것은 불가능하며, 교회가 유대인들을 마치 성경상의 귀결인 듯이 하나님으로부터 버림받고 저주받은 백성으로 표현해서는 안 된다고 확실히 하였다. 더 나아가, 박해의 대상이 누구이든 교회는 박해를 배격하기 때문에, 유대인들에게 행해진 온갖 미움과 박해와 데모 같은 것을 정치적 동기가 아닌 종교적이며 복음적인 사랑으로 통탄함을 명백히 하고 있다.

<sup>8</sup> Ibid., pp. 607-8.

e. 이 선언문은 보편적 사랑을 강조하는 것으로 귀결을 맺고 있다. 그리스도교회 신자들이 이방인들 가운데서 언행을 착하게 하고 자기의 능력 안에서 가능한 한 모든 사람들과 화평하여서 하늘에 계신 아버지의 아들이 되도록 간절히 비는 기원으로 써 선언문을 맺고 있다.

## 2) “바아르 선언”(1990)<sup>9</sup>

“바아르 선언”은 종교다원주의에 입각하여 종교간의 대화가 원활하게 이루어질 것을 소망하는 문서로서, 서론을 포함해서 여섯 부분으로 되어 있는데, 각 장은 ‘서론,’ ‘종교다원성에 대한 신학적 이해,’ ‘종교 전통 속의 애매성,’ ‘기독교와 종교다원주의,’ ‘성령과 종교다원주의,’ ‘종교간의 대화: 신학적 전망’이라는 제목들을 가지고 있다.

a. 서론에는 이 선언문이 생겨나게 된 동기와 이 선언문의 기본 취지가 담겨 있는데, 이 선언문에 의하면, WCC에서 타종교인들과의 대화를 주요 사업의 일환으로 삼은 것은 1971년 아디스 아바바(Addis Ababa)에서 모인 중앙위원회에서 대화란 “모든 교회가 함께 걸어가야 할 장정으로 이해되어야 한다”<sup>10</sup>고 천명한 이후라고 한다. 그 후 1975년 나이로비(Nairobi)에서 열린 WCC 총회 이후 ‘함께 걸어가야 할 장정’은 “공동체 내에서의 대화”(Dialogue in Community)로 인식되어 왔다고 한다. 계속해서 “대화를 위한 지침”(Guidelines on Dialogue, 1979)에서 그 입장을 명문화하였다.

b. 종교전통의 다원성을 인정하는 것은 기존의 그리스도교가 타종교에 대하여 고수하던 배타적이거나 포용주의적인 자세에서 벗어나 한 발자국 더 나아가는 것이다. 이런 일에 있어서는 새로운 신학적 이해가 당연히 필요하므로, 이 선언문은 종교 다원성에 대한 신학적 이해에 관해서 한 장(chapter)을 할애하고 있다. 이 선언문이 언급하고 있는 신학적 이해는 크게 세 가지이다.

첫째로, 종교전통의 다원성을 “태초부터 만물 가운데 임재하여 활동하시는 살아 계신 창조주 하나님에 대한 신앙”<sup>11</sup>에서 찾고 있다. 이것은 하나님께서 각 나라와 민족과 관계하시는 다양한 방식의 결과에서 종교전통의 다원성을 이해하려고 하는 노력이다. 둘째로, 종교의 다원성을 인류의 다양성과 풍성함의 표현이라는 측면에서 이해하고 있다. 모든 나라와 민족 가운데서 활동하시는 하나님을 경험하는 각 나라와 민족의 경험과 고백과 증언의 방식이 다른 것이 당연하다고 한다. 셋째로, 그리스도인

9 “바아르 선언문”, 「종교신학연구」, 제 5집(1992)

10 Ibid., p. 289.

11 Ibid., p. 291.

에게 이것이 요청되고 있음을 밝히는 데 초점을 맞추고 있다. 주로 성경 말씀에 직접 근거하여 그리스도 신앙이 종교 전통의 다원성 인정을 요청하고 있다고 한다. 종교 전통의 다원성에 대한 궁정이 종교인들이 넘어야만 할 장애물이 아니라, 오히려 하나님과 이웃을 더욱 온전하게 만날 수 있는 좋은 기회라고 한다.<sup>12</sup>

c. 종교다원주의에 대해서 논할 때 논란의 핵심이 되는 것은 예수의 그리스도성이다. 이 선언문은 종교다원주의와 기독교의 관계를 특별히 다루고 있다. 이 선언문에 의하면, 예수의 특수 구원의 활동이 마치 하나님의 보편구원의 경계를 긋는 것처럼 보이기도 하지만, 십자가 사건과 부활 사건을 통해서 하나님의 보편적 차원이 우리에게 알려진다고 한다.

“예수의 지상 사역을 통해 나타난 하나님의 구원이 일면 제한된 것처럼 나타나는 것도 사실이지만(cf. 마태 10:23), 그의 죽음과 부활, 그리고 유월절의 신비를 통해서 이 제한은 초극된다. 십자가와 부활은 하나님의 신비한 구원의 역사에 내재한 보편적 차원을 우리에게 일깨운다.”<sup>13</sup>

d. 이 선언문의 마지막 부분에서는 새로운 미래를 바라보고 있는데, 새로운 시대의 전제는 “타종교인들의 세계 속에 현현되는 구원의 신비를 인식하는” 것이라고 한다. 그것은 곧 “우리와 다른 그들의 종교적 확신까지도 존중하고, 하나님께서 성령을 통해서 그들 가운데 성취하셨고 또 성취하실 일들을 존경하는 자세”라고 한다. 이 선언문은 그리스도인들이 개방적인 정신으로 대화에 임하고, 자신들의 종교적 확신을 신실하게 증언하는 타종교인들로부터 배울 자세를 확립할 것을 촉구하고 있으며, “종교 다원주의와 대화적 실천의 도전은 그리스도교 신앙의 신선한 이해, 새로운 질문들, 그리고 더 나은 표현을 규명해 가야 할 우리 그리스도인들이 마땅히 서야 할 자리의 한 부분”<sup>14</sup>이라는 말로 선언문을 마치고 있다.

개신교 진영에서 나온 이러한 바야르 선언문이 표방한 자세는 25년 전 카톨릭에서 나온 “비그리스도교에 관한 선언” 보다 한 걸음 더 나아가는 것이 분명하다. 이 같은 현상은 25년이라는 시간의 흐름에도 원인이 있겠지만, 보다 더 급진적인 개신교내의 분위기에도 원인이 있다고 여겨진다. 후자의 자세를 포괄주의라고 칭한다면, 전자는 종교다원주의라고 칭하거나 혹은 포괄주의와 다원주의를 겹쳐 놓은 자세라고 말할

<sup>12</sup> Ibid., p. 292.

<sup>13</sup> Ibid., p. 293.

<sup>14</sup> Ibid., p. 295.

수 있겠다.<sup>15</sup>

## 2.

종교간의 대화를 논할 때 타종교에 대한 태도의 유형을 보통 세 가지로 구분하는데, 배타주의, 포괄주의, 다원주의가 그것들이다. 이러한 분류는 1980년대 알란 레이스(Alan Race)와 가빈 드코스타(Gavin D'Costa)가 새로운 개혁의 길을 여는 작품들을 쓴 후에는 이 같은 삼중적인 모형론으로 자리를 잡았다고 한다.<sup>16</sup> 위에서 언급한 제2차 바티칸 공의회 “비그리스도교에 관한 선언”은 포용주의 혹은 포괄주의의 유형에 속한다고 말할 수 있겠으며, WCC에서 낸 “바야르 선언문”은 다원주의 혹은 포괄주의에 겹쳐진 다원주의의 유형에 속한다고 말할 수 있겠다. 이제 이 유형들에 대한 간략한 설명과 함께 각 유형들을 대표할 만한 신학자들을 언급하고자 한다.

### 1) 배타주의

오직 한 종교만이 진리를 가르치고 그 종교만이 구원 혹은 자유에 이르게 한다는 입장이다. 이 입장은 절대 진리에 대한 강한 열정을 가지고 있으나, 비타협적이고 남의 신앙을 무시하고 이단시하는 위험이 있다고 비난을 받는다.

#### a. 대부분의 복음적인 신학자들

복음주의 신학은 성경을 문자적으로 받으며 그 권위 위에 기초하고 있다. 대표적인 것으로는 1974년 로잔언약(Lausanne Covenant)에서 채택된 그리스도론이다. 이 언약에 따르면 “우리는 또한 그리스도께서 모든 종교들과 신학들을 통하여 동일하게 말씀하신다는 것을 함의하는 일체의 혼합주의나 대화를 그리스도와 복음에 대한 수치로 여기고 이를 배격한다”고 하며 “우리는 모든 무릎이 그에게 꿇고 모든 혀가 그를 주님으로 자백하는 날을 고대하고 있다”<sup>17</sup>고 한다. 이 같은 배타적이고 그리스도 중심적인 사상에서 복음주의 신학자들은 '로고스'와 같이 추상적이고 보편적인 개념은 피하고 역사적이고 독특한 예수 사건에 초점을 맞춘다. 물론 복음주의자들은 타종교

<sup>15</sup> 박여라, “그리스도교와 타종교의 만남: ‘비그리스도교에 관한 선언’(1965)과 ‘바야르 선언문’(1990)을 중심으로,” (한신대학교 신학대학원 석사학위논문, 1993), p. 36.

<sup>16</sup> Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*(Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982); Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*(Oxford: Blackwell, 1986).

<sup>17</sup> Waldron Scott, "'No Other Name' - An Evangelical Conviction," in *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, 59-60에서 인용.

에도 자연적으로 하나님을 아는 지식이 좀 있을 수 있다고 하는 것은 인정한다. 그러나 그 지식 자체로는 구원에 이르게 할 정도로 충분한 것이 못된다고 하는 것을 강조한다.<sup>18</sup> 이 같은 복음주의 신학자들의 자세에 대하여 해롤드 카워드는 다음과 같이 조언한다.

“예수 그리스도를 통한 하나님의 성서적 계시의 유일무이성을 강조함으로써 복음주의 신학자들은 이런 다종교시대에 처한 기독교 신학을 위해 중요한 공헌을 할 수 있다. 첫째, 그들은 그리스도인들로 하여금 타종교들과의 대화가 가능할 수 있는 성서적 근거가 무엇인가 하는 것을 이해하도록 도와줄 수 있다. 둘째, 그들은 개종이라고 하는 매우 실제적 문제에 우리들의 관심을 집중시키도록 해 준다. 셋째, 그리스도인들로 하여금 종교 내에 악마적 요소가 존재할 수 있다는 가능성에 대해 경각심을 갖도록 해 준다. 그러나 이런 공헌들을 효과 있게 하기 위해서는 복음주의자들이 고립주의를 될 수 있는 대로 지양하고 타종교의 의식구조에 대해 배우려는 의지를 더욱 공고히 할 필요가 있을 것이다.”<sup>19</sup>

#### b. 피터 바이엘하우스(P. Beyerhaus)

피터 바이엘하우스는 독일 튀빙겐 대학 신학부의 선교학 교수였으며, 지난 수십 년간 복음주의권 내에서 복음주의 신학의 입장을 대변하는 역할을 해 왔다. 그는 타종교와의 대화를 적극적으로 주도해 나가는 신학 경향에 대하여 다음 네 가지로 자신의 염려를 토로하였다.<sup>20</sup> 첫째로, 종교간의 대화의 장을 열어보려고 전심으로 애쓰는 신학적인 프로그램과 움직임들의 총화를 보면 충격적이라고 하면서, 이들은 진리를 찾으려는 데보다는 미래의 평화로운 세계 공동체, 즉 온 인류의 하나 됨을 위한 토대로서 영적인 단합을 필요로 하는 데 있다고 보았다. 둘째로, 배타적인 입장에서 다양한 우호적인 유형으로, 그리고 결국에는 과격한 다원주의적인 제안을 하기까지 발전해 가는 것을 보면, 기독교 신앙의 성경적인 본질들이 점점 더 위협을 받고 있음을 알 수 있다고 하였다. 이들은 성경을 더 이상 하나님의 권위 있는 계시로 받아들이는 것이 아니라, 주관적인 경험과 이에 대한 개인적인 해석을 모아 놓은 것으로 간주하는 것이며, 또한 그 중의 일부가 다른 종교의 경전이나 신비한 전통 속에 있다고 분다고 하였다. 셋째로, 앞에서 언급한 문제들의 필연적인 결과로서 교회의 선교적 임무는 그 의미가 변질되거나 아예 폐기되어 버렸다고 한다. 종교다원주의가 지배하는 시대에는 회개와 세례 및 교회 설립을 목적으로 하는 복음 전도는 식민주

<sup>18</sup> Ibid., p.65에서 인용.

<sup>19</sup> Harold G. Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions*(Maryknoll: Orbis Books, 1985), 오강남 역, 「종교다원주의와 세계종교」(서울: 대한기독교서회, 1993), p. 76.

<sup>20</sup> P. Beyerhaus, “복음의 권위와 종교간의 대화,” 「신학정론」 15권 2호(수원: 합동신학대학원, 1997), pp. 338-340.

의를 연장하려는 태도를 드러내는 시대에 뒤떨어진 것처럼 보이게 되었다고 탄식한다. 네 번째로, 사람들이 제사하면서 기원하는 모든 신들을 삼위일체 하나님과 동일시하는 것은 십계명의 근본을 훼손하는 것이라고 한다. 이제 혼합주의는 추악한 죄가 아니라 기독교를 다른 문화의 맥락에 적응시키려는 합리적인 의도로 간주된다고 하였다.

그가 파악하기로는 이러한 종교간의 대화의 주된 동기는 실용주의적인 것이라고 한다. 즉 우리 시대의 사회-정치 및 생태학적인 문제들을 해결하기 위하여 협력할 수 있는 영적이며 윤리적인 근거를 마련해 주는 것이다. 그 때문에 대화의 교리적인 전제보다는 방법론을 중심으로 논의되어 왔다. 이러한 점을 염두에 두고 그는 성경의 저자들은 비그리스도교 종교들에 대하여 변증법적인(dialectical) 혹은 보완적인(complementary) 견해를 가지고 있었다고 보았으며, 그것은 단극적인(monopolar) 것도 아니고, 양극적인(bipolar) 것도 아니고, 삼극적인(tripolar) 것이었다고 한다. 즉 우리가 인간의 종교에 대하여 신학적인 분석을 할 때에는 “인간, 신, 그리고 마귀”라는 세 구성 요소 혹은 근원을 분별해야 한다는 것이다.<sup>21</sup> 또한 그는 그리스도교와 비그리스도교 신자들 사이의 상황의 차이를 명확히 함으로써 종교간의 대화의 역할과 범위를 정하도록 제안하고 있다. 먼저 그는 그리스도교인들은 비그리스도교인들의 종교의식이나 종교간의 기도모임을 통하여 “거룩한 교제”(communio in sacris)를 범해서는 안 된다고 말한다.<sup>22</sup> 다음으로 그는 사회-윤리적인(socio-ethical) 원칙 같은 것을 확립하기 위한 “종교간의 협의” 같은 것은 다음 두 가지 조건 위에서 참여할 수 있겠다고 말한다. 첫째는 우리의 시민적인 충성과 교회에 대한 충성 사이의 구분을 양심적으로 할 수 있도록 존중되어야 하며, 둘째는 여러 종교의 교리적인 특성이 상호용납이라는 명분 때문에 흐려져서는 안 된다는 점이다.<sup>23</sup> 나아가 복음전도를 위한 대화는 얼마든지 할 수 있다고 말한다. 이런 유의 대화는 타종교인들에게 대하여 기독교 선교가 수행해야 할 필수적인 것이라고 한다. 한 걸음 더 나아가 타문화권 선교라는 골격 하에서 이루어지는 대화는 기독교 전도자들이 그 대상자들의 반응을 통하여 그 자신이 성경적인 믿음을 얼마나 바르게 이해하고 있는지 스스로에게 진지하게 물어보게 한다고 한다.<sup>24</sup>

## 2) 포괄주의

21 바이엘하우스, “복음의 권위와 종교간의 대화,” p. 343.

22 Ibid., p. 345.

23 Ibid., pp. 345-6.

24 Ibid., pp. 346-7.



특정 종교가 궁극적 혹은 최고의 진리를 갖고 있고 그 외의 다른 종교는 그 궁극적 진리에 이르는 부분적 혹은 과정적 진리를 갖고 있다고 하는 입장이다. 타종교에 대해서 예와 아니오를 동시에 말하는 변증법적인 입장을 지닌 셈이다. ‘타종교 속에 있는 모든 진리는 본래 기독교의 것이다’는 것이 그 전형적인 표현이다.

#### a. 칼 라너(Karl Rahner)

라너는 그의 신학을 제 2차 바티칸 공의회의 문서들과 따로 떼어내어 생각하기가 어려울 정도로 그 문서들의 작성에 많은 공헌을 하였다. 그에 의하면 신은 전 인류를 구원하려는 의지를 가지고 있으며, 다른 종교들 속에도 초자연적인 은총이 있다고 한다. 비그리스도교인에 대한 그의 낙관적인 견해는 이른바 ‘익명의 그리스도인’이라는 표현에서 잘 나타난다. 이 같은 그의 자세는 전통적인 배타주의에서 벗어났다는 점에서 가히 혁명적이라 하지 않을 수 없다. 라너는 그리스도를 태초로부터 종말까지 보편적이고 우주적인 구원을 이루는 구성적 원인이라 이해하며, 교회를 그리스도의 몸의 신비체로서 전 세계를 위한 구원의 성례전으로 이해한다. 이러한 카톨릭적 이해에서 보면, 비그리스도교인은 이미 익명의 그리스도인이고, 모든 종교는 우주적 그리스도의 몸인 교회에 감추어진 형태로 참여하고 있는 것이다.<sup>25</sup>

#### b. 라이문도 파니카(Raimundo Panikkar)

힌두교 신자 아버지와 스페인 카톨릭 신자 어머니 사이에서 자란 그는 성경과 함께 힌두교의 경전을 배우는 환경에서 자라났다. 서품을 받은 다음에 그는 인도와 유럽과 북미에서 거의 비슷한 만큼의 시간을 보냈다. 그 역시 바티칸 공의회 문서의 중요한 배경이 되는 신학을 가지고 있다. 그는 종교적 진리가 하나 이상의 종교들에 존재할 수 있다는 것을 실증하고 그 진리를 드러내는 것이 관계된 모든 사람들의 상호 일깨움에 도움이 될 수 있다는 것을 보여주려고 하였다.<sup>26</sup> 그는 대화를 통해서 그리스도교인과 타종교인들은 각기 특수한 종교체험이 확대되고 심화됨을 강조한다. 그에 의하면, “정상에 이르는 서로 다른 길들이 있을 뿐 아니라, 이러한 모든 길들이 사라진다면 정상 그 자체도 사라지고 말 것이다.”<sup>27</sup>고 하였다. 그는 타종교인들에게 개방적이지만 자신들의 종교성이나 정체성을 잃기는 원치 않는 그리스도인들에게, 그리스도인들이 그리스도를 궁극적인 진리로 사랑하고 믿는 것과 같이 타종교인들도

<sup>25</sup> 박여라, “그리스도교와 타종교의 만남,” p. 14-15. 문상철은 라너의 익명의 그리스도인 개념은 성경적 자료가 지지하지도 않고, 논리적으로도 타당성을 보여주지도 못하고 있다고 비판하였다[문상철, “칼 라너의 타종교관에 대한 비평,” 「신학정론」 (수원: 합동신학대학원, 2004)].

<sup>26</sup> Harold G. Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions*(Maryknoll: Orbis Books, 1985), 오강남 역, 「종교다원주의와 세계종교」 (서울: 대한기독교서회, 1993), p. 81.

<sup>27</sup> R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, p. 23.

그들 종교에서 체험되는 동일한 신비에 응답하고 있다는 것을 인정하라고 한다. 이 말은 한 하나님에게 사람들이 여러 이름들을 붙였다는 뜻이 아니라, 올바른 이름 하나 하나가 그 신비를 풍요롭게 하고 명확하게 한다는 의미라고 한다. 그에 의하면 종교다원주의 시대에는 ‘참된 보편적 그리스도론’을 필요로 한다고 한다. 그는 보편적 그리스도가 예수 안에서 구체화되었다는 그리스도교의 주장을 약화시키려는 행위를 경고한다. 이것의 강조가 때로 대화에 방해가 될 수 있지만 그렇다고 해서 그것을 약화시킬 권리는 아무도 가지고 있지 않다고 한다. 그는 모든 종교 안의 특수하고 구체적인 증보자들의 역할이 필연적인 것을 알고 있었기 때문에 이런 경고를 한 것이다. 칼 라너가 예수 그리스도 안에서 경험하는 온전한 구원으로 예수 그리스도의 유일성을 견지하려고 한 데 비하여, 파니카는 궁극적 신비의 실재가 여러 매개(증보자)를 통해 계시되었다고 한다.

### c. 한스 쿵(Hans Kueng)

쿵은 라너의 ‘익명의 그리스도인’ 개념에 대하여 신랄한 비판을 가하였다. 그에 의하면 이 개념은 “선한 의지를 가진 전체 인간을 ... 거룩한 로마 교회의 뒷문으로 끌어 넣어 ‘교회 밖에는 구원이 없다’는 ‘무오류의 신조’를 살려보려는 가장 최근의 신학적 기만일 뿐”<sup>28</sup>이다. 쿵은 카톨릭이 다른 종교들의 구원의 가치에 대하여 인식하고, 교회중심적인 테서 신중심적인 구원이해에로 나아가야 한다고 주장하면서 그리스도인이 된다는 것은 그리스도를 모든 인간을 위한 규범으로 인식하고 선포하는 것을 의미한다고 주장하였다.<sup>29</sup> 이러한 표현은 쿵이 라너를 비판하면서도 타종교와의 대화에 있어서 라너와 크게 다르지 않다는 것을 보여주고 있으며, 카톨릭의 포괄주의가 개방할 수 있는 최대의 신학적 입장도 예수 그리스도의 규범성과 유일성을 떠나서는 어렵다는 것을 보여주는 것이라 할 수 있겠다.<sup>30</sup>

### 3) 다원주의

모든 고등종교는 하나의 궁극자에 대한 다양한 반응으로서 결국은 평등한 동반자이니, 서로 이해하고 배우자는 입장이다. 포괄주의보다 한 걸음 더 나아가 참 종교를 하나만 인정하는 것이 아니라, 여럿을 인정한다. 상대주의와는 구별되는데, 궁극적으로는 형언불가능한 하나의 신적 실재를 믿고 있으며, 그것의 다양한 표현을 인정하며, 그것들 사이의 상호보완적 관계를 믿는 입장이다.

<sup>28</sup> Paul Knitter, *No Other Name?* (Maryknoll: Orbis Books, 1985), 변선환 역, 「오직 예수 이름으로만?」, (서울: 한국신학연구소, 1986), p. 216에서 재인용.

<sup>29</sup> Ibid., p. 219.

<sup>30</sup> 김경재, “종교다원주의와 예수 그리스도의 주성,” 「신학연구」 제 27집(1986), p. 401

## a. 폴 니터(Paul Knitter)

폴 니터는 1985년에 발행한 그의 책 *No Other Name?*에 자신의 입장을 잘 밝혀 놓았다. 그는 타종교의 구원을 인정하면서도 그것은 궁극적으로는 그리스도의 것이라는 라너식의 그리스도 중심적 포괄주의를 넘어서서 신중심주의적 다원주의를 지향한다. 그가 주장하는 신중심적 다원주의는 중심으로 이르는 여러 가지 길들의 존재를 믿는 것이다. 그에 의하면 “진리는 다른 모든 진리를 폐쇄시킴으로써 자신을 증명하는 것이 아니라, 다른 진리와의 관계 능력을 시험함으로써, 즉 그들을 가르치고 또한 그들로부터 배우는, 그리고 그들을 포괄하고 또한 그들에 포함되는 능력을 시험함으로써 자신을 증명하는 것”<sup>31</sup>이라고 한다. 그가 종교간의 대화에 있어서 관계성을 강조하는 것은 종교간의 대화가 ‘종교내의 대화’(intrareligious dialogue)여야 한다는 데서 비롯된다.

## b. 스탠리 사마르타(Stanley J. Samartha)

남인도 출신의 스탠리 사마르타는 앞에서 논한 파니카와 마찬가지로 종교다원의 현장에서 자라났다. 그리스도교가 소수파를 이루며 힌두교 문화전통이 지배적인 인도에서 그가 종교간의 대화에 관심을 갖게 되는 것은 당연한 일이라고도 할 수 있다. 특히 1971-80년에는 대화 소위원회 담당자로 일하면서 그는 오늘날 WCC의 타종교와의 만남에 대한 자세에 많은 기여를 하였다. 그는 1950-60년대에는 우주적 그리스도론, 즉 그리스도의 구원의 빛은 모든 종교에 두루 비추지만 역사적 예수로부터 충분히 규범적으로 흘러나온다고 보는 입장을 취하였다. 그러다가 1970년대에 이르러서는 우주적 그리스도론이나 익명의 그리스도인 논리에 대하여 회의적이 되어 그리스도의 절대적 궁극성과 보편적 규범성에 이의를 제기하게 된다. 그리하여 그리스도 일원론적 접근 대신 신중심적 접근 방법을 주장하게 된다. 사마르타에 의하면 규범적이지 않은 그리스도론에 기초하여 다른 종교와 대화할 때 그리스도인들은 예수가 진정한 그리스도라 할 수 있는데, 이것은 다른 종교전통을 모욕하는 것이 아니라 그리스도인을 자신의 계시자를 열정적으로 증거하는 것이라고 한다. 그리스도인들이 예수 그리스도를 증거하는 사명을 수행하는 것과 같이 다른 종교인들과 이웃 역시 그들의 사명을 가지고 있음을 대화를 통해서 인정하게 되면, 다른 보편타당한 계시와 다른 규범들과 다른 구원자가 있을 수 있음을 인정하게 된다.<sup>32</sup> 이러한 자세는 바아르 선언문이 표명하고 있는 자세와 일맥상통한 것이라 볼 수 있다.

<sup>31</sup> Paul Knitter, 「오직 예수 이름으로만?」, p. 346.

<sup>32</sup> Stanley J. Samartha, *Courage for Dialogue*(Maryknoll: Orbis Books, 1981), p. 97, Harold G. Coward, *Pluralism: Challenge to Worldreligions*(Maryknoll: Orbis Books, 1985), 오강남 역, 「종교다원주의와 세계종교」(서울: 대한기독교서회, 1993), pp. 79-80에서 재인용.

## c. 존 히크(John Hick)

존 히크는 영국의 종교철학자요 신학자이다. 오늘날 타종교와의 대화에 있어서 신학자들이 갖는 지배적인 태도인 그리스도 중심주의적 입장에 반대한다. 그는 쾨퍼 함께 라너의 ‘익명의 그리스도인’ 논리를 비판한다. 그에 의하면 ‘익명의 그리스도인’이라는 것은 신을 중심에 두는 것이 아니라 그리스도를 중심에 두는 태도에서 비롯된다고 한다. 그는 제 2차 바티칸 공의회에서의 ‘비그리스도교에 대한 선언’은 천문학에 있어서 프톨레미우스의 주전원(epicycles) 이론에 상당하는 것이라고 비판한다. 그에 의하면 이런 태도는 과거의 배타주의적 태도와 새로 태동되는 개방적 태도 사이를 이어주는 다리와 같은 심리적 역할을 수행하는데, 그리스도인들은 조만간 이 다리를 지나 저편에 당도하지 않으면 안 된다고 한다. 그 자신의 입장은 ‘익명의 그리스도인’이라는 다리 저편에 당도한 새로운 영역에서 시행되는 새로운 신학적 입장이라고 한다. 그는 사교의 전환을 코페르니쿠스적으로 하기를 권하면서, 신앙의 중심은 그리스도교나 다른 어떤 종교가 아니라 바로 하나님이라고 강조한다. 하나님이 빛과 생명의 근원이며 모든 종교들은 각기 다른 방식으로 하나님을 반영한다고 한다.<sup>33</sup> 그는 자신의 입장을 변호하기 위하여 전통적인 그리스도론을 새롭게 해석한다. 그는 예수가 성육신한 그리스도라는 신앙의 신앙고백적 언표는 문자적인 의미가 없으며, 그것은 신화적 개념이며, 비유적인 말이고, 심상의 단편에 지나지 않는다고 한다. 즉 그런 언표들은 예수가 우리의 삶과 초월적 하나님 사이의 접촉점이 된다는 방편적인 말이라고 한다.<sup>34</sup> 나아가 히크는 다른 종교들과 대화함에 있어서 하나님을 인격적인 용법('God')으로 사용하지 말고, 실재적인 용법('the Real')으로 사용할 것을 제안하고 있다.<sup>35</sup> 이 같은 히크의 이론은 그리스도교 전통이 가지고 있는 뿌리 깊은 절대주의와 우월주의를 거부하고 신중심적인 다원주의의 입장을 취함으로써 서로 다른 종교들이 만남을 통해 상호성장과 상호발전을 이루게 하려는 시도를 한 것으로 평가된다. 해롤드 카워드 는 현대 기독교와 타종교간의 최근의 동향을 묘사하면서 신중심주의 접근법, 그리스도 중심주의 접근법, 대화적 접근법 등으로 나누어 설명하면서, 존 히크를 신중심주의 접근법을 쓴 예로 설명하고 있다.<sup>36</sup>

## d. 존 콕(John B. Cobb, Jr.)

<sup>33</sup> John Hick, *God Has Many Names*(Philadelphia: Westminster Press, 1982), 이찬수 역, 「하나님은 많은 이름을 가졌다」(서울: 도서출판 창, 1991), p. 82.

<sup>34</sup> Ibid., pp. 86-7.

<sup>35</sup> 1983년 9월 신학지 *Theology*에 실렸다는 히크의 논문 중 일부를 Harold G. Coward, 「종교다원주의와 세계종교」, p. 62에서 재인용.

<sup>36</sup> Harold G. Coward, *Pluralism: Challenge to Worldreligions*(Maryknoll: Orbis Books, 1985), 오강남 역, 「종교다원주의와 세계종교」(서울: 대한기독교서회, 1993), pp. 59-62.

존 캡은 가장 창조적이며 영향력 있는 현대 미국 신학자로 꼽힌다. 그는 과정신학자로 알려져 있고, 화이트헤드(Alfred North Whitehead)의 종교철학을 도입한 신학전통을 만들어 낸 학자이다. 또한 그는 선불교와 실제적이면서도 깊은 대화 경험을 가지고 있다. 다른 종교와의 대화에 있어서 그가 취하는 자세는 ‘그리스도 중심적 다원주의’에 속한다. 다른 학자들은 그를 포괄주의로 분류하려고 하지만, 그는 자신이 포괄주의에 빠지지 않은 그리스도 중심주의이며, 신중심주의를 넘어서는 보다 근본적인 다원주의라고 말한다.<sup>37</sup> 그는 대화를 위해서 “공통점을 먼저 찾아 그로부터 차이를 규명하기보다는 차이를 먼저 강조하는 데서 시작하여 그들 사이의 관계를 찾아나가는 방식”<sup>38</sup>을 제안하였다. 그리하여 그는 각 종교전통들의 독특한 차이에 대한 근원적 인식으로부터 대화를 시작하는 그리스도 중심적 다원주의를 시도하였다.

#### 4) 종교간의 대화의 유형에 대한 새로운 제안

미국 휘튼 대학교의 신학과와 부교수로 있는 데니스 옥콜롬(Dennis L. Okholm)과 티모디 필립스(Timothy R. Phillips)에 의하면, 이러한 논의에 있어서 종래의 ‘배타주의’라는 표현 대신에 ‘특정주의’(particularism)라는 용어를 쓰도록 제안하고 있다.<sup>39</sup> 그들에 의하면 이 용어는 보다 적절한 용어로서, 근자의 논의가 있기 전까지 배타주의와 상호 교환적으로 사용되었다고 한다.<sup>40</sup> ‘구원이 어디에서 발견되는가?’라는 물음에 대하여 특정주의자들은 구원이 오직 예수 그리스도 안에서 그 극치에 이른 역사 안에서의 하나님의 특별한 행위들에 대한 믿음을 통해서만 가능하다고 주장한다.<sup>41</sup> 이에 비하여 다른 대안들은 구원을 다원주의적으로 이해하여 많은 문화와 종교들에서 구원이 상호 독립적으로 가능한 것으로 여기거나, 또는 내포적으로 이해하여 예수 그리스도께서 다른 문화들을 통해 가능한 구원의 규범적 성취라고 여긴다. 옥콜롬과 필립스에 의하면 특정주의는 기독교 신학에서 가장 오래 지속되고 있는 전통인 구원사적 구조의 특징(a hallmark of the salvation-history scheme)인데,<sup>42</sup> 이 구조

37 한인철, “존 캡의 다원주의 방법론 소고,” 「종교다원주의와 한국적 신학」(서울: 한국신학 연구소, 1992), pp. 227-8을 참조.

38 John B. Cobb Jr., "Buddhism and Christianity," *Dialogue with Seichi Yagi, The Northeast Asia Journal of Theology*, 20-21(Mar.-Sep. 1978), p. 43. 한인철, “존 캡의 다원주의 방법론 소고,” 「종교다원주의와 한국적 신학」(서울: 한국신학 연구소, 1992), p. 238에서 재인용.

39 데니스 L. 옥콜롬/ 티모디 R. 필립스, 「다원주의 논쟁」, 이승구 역, (서울: 기독교문서선교회, 2001), p. 21.

40 Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, p. 35, 44; Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, C.S.P., eds., *Christ's Lordship and Religious Pluralism*(Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), pp. 148ff., 152.

41 데니스 L. 옥콜롬/ 티모디 R. 필립스, 「다원주의 논쟁」, p. 21.

42 Ibid., p. 24.

의 핵심은 일반계시와 특별계시를 날카롭게 구분하는 것이다. 즉 하나님께서 피조계를 통하여 자신을 일반적으로 알리신다 할지라도, 타락 이후에 인간은 부패하고 범 죄하여 거룩하신 하나님을 두려워하게 되는데, 그 결과 인간은 이 계시를 오용하여 하나님을 자신들의 통제 아래 두려고 하지만, 하나님께서는 말씀과 행위를 통해 예수 그리스도 안에서 성취된 그의 자비-구원의 실재와 새 하늘과 새 땅에 대한 약속을 값없이 나타내 보이셨다는 것이다.

이 책에서는 상당히 다른 두 가지 특정주의적 견해가 제시되고 있다. 하나는 게이베트/필립스의 견해이고, 다른 하나는 맥그래스의 견해이다. 피복은 전자에 대하여 제한주의자라는 라벨을 달아주고자 하지만, 편집자들에 의하면 그들은 비관적 불가지론자들(pessimistic agnostics)로 분류되는 것이 적절하다고 하는데, 그 이유로는 그들은 “인간이 예수 그리스도에 대한 분명한 신앙이 없이는 구원받지 못한다.”고 하는 원칙에 있어서, “아주 특별한 상황들의 경우에” 예외들이 있을 수 있음을 솔직하게 인정하고 있기 때문이라고 한다. 이에 비하여 맥그래스는 이러한 예외들에 관해 보다 낙관적인 입장을 취하며, 이상들(visions)을 통해 주어진 특별계시의 가능성에 대해 자유롭게 숙고한다. 이러한 상이점에도 불구하고 이 두 입장 모두에서 이러한 예외들은 부차적인 위치를 차지하며, 하나님의 특별계시가 구원에 필수적이라고 하는 전통적인 구원사적 구조를 결코 뒤집지 않는다.<sup>43</sup>

이승구 교수는 이 책의 역자 후기에서 특정주의로 이 책에서 지칭된 입장을 좀 더 세분화하여 논쟁에 참여할 수 있도록 했더라면 더 흥미로운 기획이 되었으리라고 의견을 피력하였다. 그에 의하면, 전형적으로 그리스도만을 통한 구원을 말하는 배타주의 내에 다음 세 가지로 나뉘어 고찰할 만한 다른 입장이 있다고 한다. 개혁주의적 배타주의(제한 구속론), 알미니안적 배타주의(보편 구속론), 바르트적 배타주의(바르트적 보편주의)가 그것들이라고 한다. 이 세 입장은 모두 구원은 예수 그리스도를 통해서만 이루어진다고 강력하게 주장하는 점에서 종교 다원주의와는 다르고, 내포주의와도 다른데, 단지 바르트적 배타주의가 내포주의와 어떤 점에서 얼마나 다른 지는 또 다른 논의의 주제가 될 수 있다고 하였다.<sup>44</sup>

### 3.

:

‘

’

종교간의 대화를 위한 새로운 시도 중의 하나로서 가장 조심스러운 것은 최근 ‘역사

<sup>43</sup> Ibid., pp. 29-30.

<sup>44</sup> Ibid., pp. 378.

적 예수' 연구의 결과를 이 일에 적용하려는 시도이다. 연세대 교목으로 있는 한인철은 “아직까지 예수 세미나 그룹에서 역사적 예수 연구 결과를 종교간의 대화 문제와 연결시켜 논문을 제시한 것도 없고, 반대로 종교간의 대화에 관심하는 학자들이 예수 세미나의 역사적 예수 연구 결과를 대화에 응용하는 논문을 제시한 적도 없지만, 이러한 연구는 시의성도 있고 타당성도 있다고 생각한다.”<sup>45</sup>고 하면서 이런 작업을 시도하였다. 1985년 미국 캘리포니아에서 「예수 세미나」가 발족한 이래 역사적 연구에 대한 새로운 연구는 가히 ‘예수 르네상스’ 시대를 맞았다고 할 수 있을 정도다.<sup>46</sup> 「예수 세미나」는 미국의 신약성서학자 로버트 펑크(Robert Funk)에 의해 창설되어 미국을 중심으로 신약성서학자 125명의 회원이 일 년에 두 차례 모이는 거대한 학자 모임인데, 이 세미나를 통해 역사적 예수에 대한 괄목할 만한 결과물들이 계속 쏟아져 나오고 있다. 한인철은 로버트 펑크, 도미니크 크로산, 마커스 보그 등을 인용하면서, 종교간의 대화와 그리스도 캐리그마, 예수 세미나와 역사적 예수, 역사적 예수와 종교간의 대화 등의 주제를 차례대로 다루어 나가는데, 역사적 예수에 기초를 둔 종교간의 대화는 종교 다원주의에로 나아갈 수밖에 없다고 하였다.<sup>47</sup>

「예수 세미나」의 개최자인 로버트 펑크에 의하면, 신약성경에 있어서 역사적 예수로부터 그리스도 캐리그마로의 변형은 최소한 네 단계를 거친다고 한다. 그 중 첫 번째 단계는 예수를 다니엘서 7장에 그려진 아담의 아들, 즉 역사의 끝에 구름을 타고 와서 모든 것을 바로잡을 인물로 묘사하는 것이다.<sup>48</sup> 펑크는 초기의 이 캐리그마를 가리켜 “고양(高揚) 그리스도론”(exaltation christology)이라고 부른다.<sup>49</sup> 두 번째 단계는 예수가 가까운 장래에 메시아로서 재림할 것을 기대했던 것이 허물어짐에 따라 예수에 관한 것들을 기억을 통해 회상하는 과정에서 나타나게 된 것으로, 예수를 ‘하나님의 아들’로 이해하되, “부활 때 하나님의 아들로 지명된 것이 아니라, 세례 받을 때에 지명된 것”으로 이해하는 그리스도 캐리그마이다.<sup>50</sup> 그는 이 캐리그마를 “양자론적(養子論的) 그리스도론”(adoptionist christology)이라 부른다.<sup>51</sup> 세 번째 단계는 “예수의 메시아적 위치를 그의 출생 때 확정된 것”으로 옮겨놓는 단계이다. 이것은 1

45 한인철, “역사적 예수와 종교간의 대화,” 「세계의 신학」(서울: 한국기독교연구원, 2000 가을), 통권 48호, pp. 119-150.

46 참조. 김진호 편, 「예수 르네상스: 역사의 예수 연구의 새로운 지평」, (서울: 한국신학연구소, 1996).

47 Ibid., p. 121.

48 로버트 펑크, 「예수에게 솔직히」, 김준우 역(서울: 한국기독교연구원, 1999), p. 424.

49 Ibid., p. 424.

50 Ibid., p. 246.

51 Ibid.

세기 말엽 마태와 누가 복음서를 통해 나타나기 시작하며, 두 가지 관심사가 이와 관련되어 있다고 한다. 첫째는 “예수의 메시아적 위치를 더욱 믿을 만한 것이 되도록 하기 위해, 더욱 더 먼 과거에 이루어진 것으로 만들려는 열망”이고, 둘째는 “그의 비범한 생애와 그의 고상한 죽음을 다른 유명한 인물들과 견주어서 더욱 높이려는 관심”이다.<sup>52</sup> 마지막 단계는 요한복음 서문(요 1:1-5, 14)과 빌립보서(빌 2:5-10)에 나타나는 모습으로서, 예수는 “태초부터 하나님과 함께 존재”하였거나 혹은 “본성에 있어서 신적 존재”라는 것이다.<sup>53</sup> 핑크는 이 단계에서 “우상과괴자(예수)는 성상(그리스도)”으로 완전히 탈바꿈하게 되었다고 본다.<sup>54</sup>

이러한 내용들을 토대로 하여 종교간의 대화를 고려하게 되면, 그리스도 캐리그마 그 자체에 대하여 부정적일 수밖에 없게 된다. 예수는 자기 자신에 대해 그리스도 캐리그마에 속한 것을 주장하지 않았다는 점을 핑크는 분명히 한다. 그리고는 예수의 의도와 무관하게 예수에게 덧붙여진 그리스도 캐리그마를 예수에 대한 해석이라는 긍정적인 각도에서 인정하기보다 예수를 종교시장에 팔기 위한 마케팅 전략이란 차원에서 부정적으로 본다. 이러한 마케팅 전략의 최종단계가 니케아-칼케돈 회의의 기독교론이라는 것이다. 이런 결론에 이른 그로서는 다음과 같이 말하는 것이 그다지 어려운 표현은 아닐 것이다.

“기독교 시대가 끝나는 것과 더불어 기독교적 서구 세계의 식민주의와 제국주의도 끝나게 되었다. ... 우리는 예수가 부처나, 노자, 공자, 간디, 그리고 그 밖의 다른 인 물들과 겨루도록 해야만 한다. 기독교 시대, 즉 선교라는 것이 세상 모든 사람들을 서구적 관점으로 개종시키는 것을 뜻했던 기독교 시대가 끝나게 되었다. 현대 사회는 ... 영구적으로 다원주의적인 사회로 변해가고 있다.”<sup>55</sup>

예수 세미나의 중심 회원들인 보그나 크로산의 경우도 핑크와 크게 다르지 않다. 보그는 여전히 역사적 예수와 그리스도 캐리그마를 상호 연관시킨 기독교 전통을 염두에 두면서도 “나는 기독교가 구원의 유일한 길이라든지, 성서가 하나님의 계시된 의지라든지, 혹은 예수는 하느님의 유일한 아들이었다고 믿지 않는다.”<sup>56</sup>고 말한다. 이에 비하여 크로산은 좀 더 적극적이다. 신앙은 그 자체의 성격상 절대적 성격을 가

<sup>52</sup> Ibid. pp. 426-27.

<sup>53</sup> Ibid., p. 447.

<sup>54</sup> Ibid., p. 448.

<sup>55</sup> 핑크, 「예수에게 솔직히」, p. 115.

<sup>56</sup> [http://www.westarinstitute.org/Periodicals/4R\\_Articles/Borg\\_bio/\\_borg\\_bio.html](http://www.westarinstitute.org/Periodicals/4R_Articles/Borg_bio/_borg_bio.html), 10. 한인철, p. 146에서 재인용.



질 수밖에 없지만, 그러한 것은 모든 종교가 마찬가지이기 때문에 다원주의의 수용은 불가피하다고 본다. 크로산에 의하면, “모든 종교는 ... 다른 종교인들이 이와 같은 유일무이성을 경험한다는 점을 인정해야” 하며, “종교들은 ... 어느 종교도 기록한 것, 신성한 것, 혹은 신적인 것에 대한 독점을 주장할 수는 없다.”<sup>57</sup> 이러한 독점적 주장 속에 종족살해의 충동이 배태되어 있는데, 그 이유는 이러한 경우에 나만이 홀로 절대적으로 옳은 길이 될 수 있는 방식은 다른 모든 사람들이 죽는 것이기 때문이라고 주장한다.

한인철은 종교간의 대화의 궁극적인 목적은 “상호 보완을 통한 상호 성숙에 있다”<sup>58</sup>고 생각하고 있다. 역사적 예수가 제시한 삶의 비전을 따르는 자들이 예수와 다른 종교의 창시자들의 길을 비교하면서 그 길들을 배우고 수용하여 자신들의 삶을 보완하고 더욱 성숙시켜 나간다면 그것이 바람직하지 않겠는가고 말한다. 예수의 길이 유일의 길이 아니라 하나의 길이라면 “다른 길을 통한 보완과 성숙의 과정”<sup>59</sup>은 앞으로 다원주의가 마땅히 지향해 나아가야 할 지향점이라고 말하면서, 그동안 배타주의나 포괄주의적 입장에만 안주해 온 기독교의 입장에서 벗어나 종교간의 대화를 통한 기독교인의 성숙으로 나아가야 하겠으며, 그 일이야말로 21세기 기독교 선교의 새로운 활로를 찾을 수 있는 또 하나의 관문이 될 것으로 믿어 의심치 않는다고 하였다.<sup>60</sup>

#### 4. 가?

##### 1) 하나님 인식에 있어서의 인간론적 전환

인간이 자신을 주체로 의식하고 모든 실재를 이해하는 기본 축이자 중심으로 삼으면서 자신의 주체 행위, 즉 인식과 의지의 행위 속에서 세계 안에서 만나는 개별적이고 구체적인 대상을 초극하여 실재 전체를 지향하는 초월성 안에서 자신의 존재를 발견하고, 이 본질을 가능케 하는 조건을 구명하는 가운데 하나님의 존재와 접하게 되면서 여기서 소위 인간학적인 ‘초월철학의 신’ 규정이 형성되었는데, 칼 라너는 이러한 초월철학을 방법론적 도구로 하여 중세 이래 신학계 안에 깊이 정착되어 있던 우주론적 신학의 장벽을 넘어 신학의 인간학적 전환을 도모하였다.<sup>61</sup> 그에게 있어서

57 존 도미닉 크로산, 「예수는 누구인가」, 한인철 역(서울: 한국기독교연구소, 1997), p. 59.

58 한인철, “역사적 예수와 종교간의 대화,” p. 148.

59 Ibid.

60 Ibid., 150.

초월적 방법이란, 인식 주체와 한 특정한 대상과의 상호 연관 내지 조건 관계 등을 구명하는 원리이다.<sup>62</sup> 라너의 하나님에 대한 개념은 인간학적 초월신학의 이러한 취지 안에서 형성되었다. 라너는 인간의 인식적 주체 작용 속에서, 존재를 지향하는 전취(前取, Vorgriff, excessus) 속에서 절대 존재로서의 하나님의 존재가 함께 긍정된다고 말하며, 인간의 의지의 주체 작용 속에서도, 존재를 지향하는 전취 속에서 절대 존재로서의 하나님의 존재가 함께 긍정된다고 말한다.<sup>63</sup> 라너는 존재에 대한 질문을 제기해야 하는 필연성으로부터 인간 존재 자체의 피투성(被投性)을 추출하며, 우연한 인간 존재의 절대 정립의 요체를 ‘의지’ 안에서 본다. 그리하여 그는 인간의 의지적 정립이 하나님의 정립이라고 추론하며, 인간의 자기 자신에 대한 필연적이고 절대적인 처신이 자유로운 창조주 존재의 긍정을 내포한다고 보며, 인간이 자신이 피투성에 대한 자신의 필연적인 처신 속에서 자기 자신을 하나님의 자유로운 의지적 정립으로 긍정한다. 라너에게서 하나님은 세계 내 존재 사물처럼 결코 객관적 인식의 질료적 대상(objectum materiale)으로서가 아니라, 절대적으로 부인할 수 없는 세계 내 존재자들의 인식과 판단을 가능케 하는 선험적 조건으로 형상적 대상(objectum formale)인 지평으로 긍정된다고 한다.<sup>64</sup>

이 같은 라너의 하나님에 대한 개념은 신학계 일각에서 그의 인간학적 신학 사상이 너무 추상적이고 관념적이어서 각박한 사회와 냉혹한 역사 현실의 구체성을 결여하고 있어 비현실적이라고 비판을 받고 있기도 한데,<sup>65</sup> 그 이유는 성경을 통하여 자신을 계시하신 하나님을 외면하고 나서 인간이 스스로 하나님을 찾아보려고 한 때문이라고 말할 수 있을 것이다.

## 2) 성경관의 문제

기독교의 타종교와의 대화에 있어서 놀랍게도 성경은 이제 더 이상 그 지침서가 되지 못하고 있다. 성경 내에 기록된 타종교에 대한 강경한 표현들은 더 이상 권위를 얻지 못하고 있다. 그러한 구절들은 오히려 타종교와의 대화를 추구하려는 마음들에 장애 요소처럼 여겨진다. 앞서서도 언급했듯이 “성경을 더 이상 하나님 자신과 하나님의 절대적인 의지에 관한 하나님의 권위 있는 계시로 받아들이는 것이 아니라, 주관적인 경험과 이에 대한 개인적인 해석을 모아 놓은 것으로 간주하고”<sup>66</sup> 있다.

61 심상태, “칼 라너의 하나님 이해,” 『신학과 사상』 47호(수원: 가톨릭대학교 출판부, 2004 봄), p. 96.

62 K. Rahner, "Ueberlegungen zur Methode der Theologie.", in: STH IX, SS. 98f.

63 심상태, “칼 라너의 하느님 이해,” p. 101.

64 심상태, 「의명의 그리스도인. 칼 라너 학설의 비판적 연구」, (서울: 바오로딸, 2001), pp. 143-153.

65 심상태, “칼 라너의 하느님 이해,” p. 120.

성경관의 문제에 있어서 더욱 심각한 것은 앞서 언급한 바 있는 소위 「예수 세미나」에서의 성경을 대하는 자세이다. 이들은 주로 신약신학자들인데, 이들의 성경을 대하는 자세는 대단히 과격적이다. 그들에게 있어서 성경은 더 이상 객관적인 권위를 가진 어떤 규범서가 아니다. 그들에 의하면 성경은 각 기록자 또는 기록자그룹들의 어떤 의도나 목적을 따라 편집된 문서들에 지나지 않는다. 이들에게 있어서 우리가 성경에서 읽을 수 있는 종말론적 예언자로서의 예수상은 예수 자신에게 기원을 둔 것이기보다 “부활절 이후 몇 십 년이 지나서 만들어진 예수 추종자들의 창작물”<sup>67</sup> 일 뿐이다. 그리고 종말론적 예언자상의 신빙할 만한 자료로 생각되는 마가복음의 하나님 나라 가르침은 “마르코의 편집적 작업에 영향 받은 것”<sup>68</sup>으로 이해한다. 앞서 언급한 대로 “예수가 하나님의 아들이 된”<sup>69</sup> 것을 시기적으로 추적한 핑크의 논의도 그의 성경관을 충분히 짐작할 수 있는 내용이다. 나아가 칼케돈 신조에서의 기독교론을 두고 예수 추종자들의 마케팅 전략이라고 한 표현도 역시 그러하다.

### 3) 관심의 이동

바이엘하우스가 지적했듯이 종교간의 대화의 주된 관심은 이제 더 이상 진리 문제가 아니다. 그 관심은 보다 실용주의적인 것 즉 우리 시대의 정치-사회 및 생태학적인 문제들을 해결하기 위하여 협력할 수 있는 영적이며 윤리적인 근거를 마련하는 것이다. 그 때문에 교리적인 전제보다는 방법론을 중심으로 논의되어 왔고, 교리적인 면들은 공개적으로 토론되기보다는 묵계적으로 그리고 당연한 것으로 취급되었다고 한다. 그러나 이런 분위기에 대하여 사려 깊은 그리스도인들은 그러한 피상적인 접근 방식에 만족할 수 없다고 한다.<sup>70</sup>

## 5.

### 1) 개혁주의에 있어서 종교란?

칼빈은 순수한 종교와 미신을 구분하면서 종교에 대하여는 큰 가치를 부여하였다. 그에 있어서 종교란, 정당한 예배를 뜻하며, 어둠 속에서 더듬거리는 맹인까지도 하나님에 대한 왜곡된 예배를 피하기 위해서는 어떤 확실한 법칙을 지킬 필요가 있다

66 바이엘하우스, “복음의 권위와 종교간의 대화,” pp. 338-9.

67 김진호 편, 「예수 르네상스」, p. 97.

68 Ibid., p. 98.

69 한인철, “역사적 예수와 종교간의 대화,” p. 124.

70 바이엘하우스, “복음의 권위와 종교간의 대화,” p. 340.

고 하였다.<sup>71</sup> 따라서 그에게 있어서 경건이란 것은 확고한 기반 위에 서기 위하여 적절한 한계 안에 스스로를 유지하는 것을 뜻한다.<sup>72</sup> 종교의 본래 의미가 이러함에도 현실적으로 보면, 종교가 언제나 허위와 오류로 말미암아 파괴되고 왜곡되어 왔다고 칼빈은 보았다. 칼빈은 종교에 대한 악의적이고 부정적인 견해에 대하여는 비판적인 입장을 취하였다. 그는 치체로(Cicero)의 *Nature of the gods*를 염두에 두고 에피큐로스 학파의 신 개념을 반박한다.<sup>73</sup> “소수의 사람들이 순박한 민중들을 속박하기 위해 교활하고 교묘한 술책으로 종교를 창안해 내고, 이 하나님 예배를 만들어 낸 그들 자신은 하나님의 존재를 전혀 믿지 않았다고 말하는 사람들이 있는데, 이것이야말로 어리석은 생각이라 하겠다.”<sup>74</sup>고 하였다. 이러한 종교에 대한 부정적인 인식에 대하여 칼빈은 한편으로는 인정하면서도 다른 한편으로 보다 근본적인 이유를 들어 부인한다. “사람의 마음을 강하게 예속시키기 위해, 영리한 사람들이 종교에 필요한 여러 가지 것들을 고안해 내서, 이것으로 일반 대중에게 존경심을 일으키며, 공포심을 갖게 하였다는 사실은 나도 인정한다. 그러나 씨앗에서 싹이 움트듯이 인간의 마음에 종교적 성향을 낳게 하는 하나님의 존재에 대한 확고한 신념이 없었다면 아마 그들은 결코 이 일을 성취하지 못했을 것이다.”<sup>75</sup> 이런 이유로 “종교라는 명목으로 소박한 민중들을 교활하게 속인 그들이 하나님에 관한 지식을 전혀 갖지 못했다고 하는 것은 믿을 수 없는 말”이라고 단언하였다. 칼빈은 가이우스 카리굴라를 예를 들어 “하나님의 존재를 부정하는 사람들이 과거에도 더러 있었고, 오늘날에도 적지 않게 나타나고 있지만, 그들은 좋은 싫든 자기들이 믿지 않으려고 하는 바로 그것에 대하여 항상 어렴풋한 지식을 가지고 있는 것”이라고 하였다. 칼빈이 말하듯이 “씨앗에서 싹이 움트듯이 인간의 마음에 종교적 성향을 낳게 하는 하나님의 존재에 대한 확고한 신념”이야말로 모든 종교의 기원이라 할 수 있겠다.

종교에 대한 칼빈의 이러한 태도는 바빙크에 있어서 한층 더 넉넉하고 여유 있게 나타난다. 종교 일반의 특징에 대하여서는 다음 세 가지로 요약한다. 첫째로, 여러 민족들의 우상과 형상숭배, 둘째로, 이런 우상과 더불어 그 자체에 인간과 세계에 대한 여러 가지 잘못된 관념들이 동반되고 있으며, 셋째로, 모든 민족들의 각 종교들은 스스로 구원을 얻고자 노력하고 있다는 것이다.<sup>76</sup> 이런 특징을 가진 종교들이 한편으로

<sup>71</sup> J. Calvin, *Inst.*, I.xii.1.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> 에피큐로스 학파는 종교를 부정함으로써 미신을 피하고 사람들을 정부에 복종시킬 목적으로 종교를 고안해 낸 것으로 잘못 생각하는 자들과 같다(J. Calvin, I.iii.2, n.5).

<sup>74</sup> J. Calvin, I.iii.2.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> 바빙크, 「하나님의 큰 일」, 김영규 역 (서울: 기독교문서선교회, 1984), pp. 51-3.

는 미신과 주술의 여러 조잡하고 비성숙된 형태 속에서 몰락하고 다른 한편으로 문화가 발달함에 따라서 그들 세대에 있어서 여러 모양으로 충돌이 일어났으며, 이들 종교들을 종교의 깊은 몰락으로부터 구하고자 하는 인물들이 있었는데, 그들이 바로 짜라투스트라, 공자, 부처, 모하멜 등이었다고 한다. 이들에 대하여 바빙크는 다음과 같이 적극적이며 긍정적으로 평가하고 있다. “우리 역시 이 인물들이 자의적으로 속이는 자들이거나 사단의 도구나 공작인들이라 할 수는 없고 그들 자신의 영혼 속에서 대중신앙과 그들의 계몽된 의식 사이에 생긴 충돌로 씨름했던 가장 진지한 인물들이었고, 그들에게 준 빛으로 말미암아 참된 행복을 얻을 더 좋은 길을 찾았던 사람들이라 할 수 있다.”<sup>77</sup> 즉 “가장 진지한 인물들,” 혹은 “참된 행복을 얻을 더 좋은 길을 찾았던 사람들”이라고 호평하고 있다. 이렇게 호평을 함에도 불구하고 이들로 말미암은 종교의 한계를 분명히 밝히고 있다. “아무리 이런 깨달음을 얻었음에 틀림없다 할지라도 이들 모든 개혁된 종교들은 다른 대중의 미신과는 본질에 있어서 차이는 없고 정도의 문제이다.”<sup>78</sup> 이들이 잘못된 종교로부터 거친 가지들을 잘라내긴 했지만 그 뿌리를 근절시킨 것은 아니라고 하였다.

“하나님의 존재에 대한 확고한 신념” 때문에 갖게 되는 경외심이나 그에 바탕한 공경하는 예배 의식들에 대하여 비난할 이유는 없다. 하지만 미신화한 종교, 교조적이 된 종교, 사람을 억압하고, 위협하고, 강제하는 종교는 비난받아 마땅할 것이다. 그리스도교이든 비그리스도교이든 막론하고, 이런 면에서 진정한 구도자로서의 종교인은 존경받아 마땅하다. 이에 비하여 구도의 뜻이 없는 종교인은 그가 비록 그리스도인이라 하더라도 비난받아 마땅하다.

## 2) 개혁주의에 있어서 종교간의 대화

종교간의 대화에 있어서 먼저는 대화의 주체와 관계하여 종교라는 이름을 가졌을지라도 과연 제대로 된 종교인가 하는 것이 중요하고, 다음으로 대화의 주제와 관련하여 무엇을 위한 대화인가 하는 것이 중요하다. 종교라는 이름은 가졌지만 전혀 종교의 기본을 갖추지 않은 종교들도 있다. 미신화한 종교, 사람을 억압하고 강제하는 종교, 불의와 비진리를 자행하는 종교들은 종교간의 대화의 상대에서 제외되어야 한다. 그런 점에서 있어서는 그리스도교 내의 사이비 집단들도 예외는 아닐 것이다. 적어도 바빙크가 말했듯이 “가장 진지한 인물들,” 혹은 “참된 행복을 얻을 더 좋은 길을 찾았던 사람들”이라고 불리어지는 종교라야 대화의 상대가 될 것이다. 바울 사도가 갈라디아서에서 말한 바 “몽학선생”<sup>79</sup> 혹은 “후견인과 청지기” 혹은 “이 세상의 초등학

<sup>77</sup> Ibid., p. 53.

<sup>78</sup> Ibid., p. 54.

문”<sup>80</sup>은 유대인들에게 있어서 유대교뿐만 아니라, 다른 모든 민족들에 있어서 그들이 복음을 받기 이전에 가졌던 모든 종교들에도 적용될 수 있을 것이다. 바울은 여기서 둘 사이의 단절을 말하면서도 연속을 말하고 있고, 연속을 말하면서도 단절을 말하고 있다. 다음으로 대화의 주제와 관련하여 무엇을 위한 대화인가 하는 점이 중요하다. 진리를 찾기 위한 대화인가, 평화를 유지하기 위한 대화인가, 아니면 창조세계의 보존을 위한 대화인가? 그 목적에 따라 적절한 선에서 대화에 응할 수도 있고, 대화를 거절할 수도 있을 것이다. 앞서 바이엘하우스가 말했듯이 그리스도교인들이 종교 의식이나 종교간의 기도모임을 통하여 “거룩한 교제”를 범하면서까지 대화에 응할 이유는 없을 것이다. 그러나 사회-윤리적인 원칙을 확립하기 위한 “종교간의 협의”나, 복음전파의 방편으로서의 대화라면 기꺼이 응할 수 있을 것이다.<sup>81</sup> 성경이 종교간의 대화를 전적으로 금하는가? 그렇지않을 것이다. 베드로 사도는 당대 성도들을 향하여 “너희 마음에 그리스도를 주로 삼아 거룩하게 하고 너희 속에 있는 소망에 관한 이유를 묻는 자에게는 대답할 것을 항상 예비하되 온유와 두려움으로 하고”(벧전 3:15)라고 하여 준비된 마음으로 대화에 응할 것을 가르치고 있다. 바울 사도는 실제로 아덴에서의 설교를 통하여 종교간의 대화의 구체적인 한 실례를 보여주고 있기도 하다(행 17:22 이하). 바울의 표현에 의하면, 그리스도교 이외의 여타의 종교들은 “알지 못하던 시대”(행 17:30)에 속하여 “하나님의 길이 참으심”(롬 3:25) 중에 살고 있는 모습이다. 그들은 인간의 마음속에 심어진, 사회 예법의 토대가 되는 도덕성과 물질적인 필요를 채워주시는 하나님의 아버지다운 보살피심을 누렸다. 이 거룩하고 자비로운 행위를 통하여 하나님께서는 이방 종교의 윤리적인 가르침도 또한 도구로 사용하셨다(갈 4:2 이하). 그러나 우리는 이것을 하나님의 구속적인 계시 행위 그리고 구원과 혼동하여서는 안 된다.<sup>82</sup>

## 맺음말

‘현대 신학에 있어서의 종교간의 대화’란 주제 아래 최근 진행되고 있는 종교간의 대

79 갈 3:23-24 “믿음이 오기 전에 우리가 율법 아래 매인 바 되고, 계시될 믿음의 때까지 갇혔느니라. 이같이 율법이 우리를 그리스도에게로 인도하는 몽학선생이 되어, 우리로 하여금 믿음으로 말미암아 의롭다 함을 얻게 하려 함이니라.”

80 갈 4:1-3 “내가 또 말하노니, 율법을 이을 자가 모든 것의 주인이나 어렸을 동안에는 종과 다름이 없어서 그 아버지의 정한 때까지 후견인과 청지기 아래 있나니, 이와 같이 우리도 어렸을 때에 이 세상 초등 학문 아래 있어서 종노릇 하였더니”

81 바이엘하우스, “복음의 권위와 종교간의 대화,” pp. 345-7.

82 Ibid., p. 344.

화의 현황을 살펴보고, 그에 대한 개혁신학에서의 입장을 개진하였다. 이러한 주제를 다루면서 느끼는 문제점은 종교간의 대화가 필요한 것이긴 하지만 오늘날처럼 이런 식으로 되어서는 안 되겠다는 것이다. 종교간의 반목, 대립 때문에 종교전쟁이 유발 되어서는 안 되겠지만, 대화의 성과를 기대한 나머지 자기가 고백하는 종교의 근간을 해체하는 데까지 나아가서는 안 되겠다는 것이다. 그리스도교 신학 일각에서 자행되고 있는 다원주의에 기초한 종교간의 대화에 관한 주장들을 보면, 그러한 느낌을 지울 수 없다. 그들이 말하는 하나님은 더 이상 우리가 고백하는바 하나님이 아니며, 그들이 말하는 그리스도는 더 이상 우리가 고백하는바 그리스도가 아니다. 추상화 된 신이며, 추상화 된 그리스도이다. 대화에 응하는 여타의 종교들은 자기들의 근본을 양보할 의사가 별로 없는 데 비하여 유독 그리스도교 내부에서만 스스로를 무장해제하고 있다는 느낌이다. 심지어 그리스도교 경전에 언급된 배타적인 구절들에 대하여는 그 본문 자체를 비판하여 그 본문의 권위를 해체함으로써 더 이상 규범적 기능을 할 수 없도록 만들고 있다. 그리스도교 종교의 이름으로 전쟁과 정복을 일삼아서는 안 될 것이다. 그렇다고 해서 종교간의 대화에 열중한 나머지 그리스도교 자체를 해체하려고 해서도 안 될 것이다. 그리스도교의 정체성은 그대로 유지하면서도 여타 종교들에 대하여 여유를 가지고, 관용하며, 때로 인내하며 대화에 응해 나가야 할 것이다. 그리스도교가 종교이며, 그리스도교인들이 종교인인 한 종교와 종교인으로서의 연속성이 있을 것이며, 그리스도교가 그리스도교이지 다른 종교가 아닌 이상 다른 종교와는 불연속적일 것이다.

<단행본>

Anderson, Gerald H. and Stransky, Thomas F., eds., *Christ's Lordship and Religious Pluralism*(Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981).

Coward, Harold G., *Pluralism: Challenge to World Religions*(Maryknoll: Orbis Books, 1985).

D'Costa, Gavin, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: Blackwell, 1986).

① Hick, J., *God Has Many Names*(Philadelphia: Westminster Press, 1982).

Knitter, Paul, *No Other Name?*, (Maryknoll: Orbis Books, 1985).

Panikkar, R., *The Unknown Christ of Hinduism*

Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*(Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982).

Samartha, Stanley J., *Courage for Dialogue*(Maryknoll: Orbis Books, 1981).

김광수, 「기독교와 타종교와의 대화」, (서울: 한국기독교교회협의회, 1977).

김진호 편, 「예수 르네상스: 역사의 예수 연구의 새로운 지평」, (서울: 한국신학연구소, 1996).

롬맨, E. & 네틀랜드, H., 「기독교와 타종교」, 정홍호 역(서울: 서로사랑, 1998).

바빙크, H., 「하나님의 큰 일」, 김영규 역 (서울: 기독교문서선교회, 1984).

변선환, 「종교간 대화와 아시아신학」, (천안: 한국신학연구소, 1996).

\_\_\_\_\_. 「변선환 종교신학」, (천안: 한국신학연구소, 1996).

보스, J., 「세계종교들에 대한 기독교적 비판」, 한성수 역(서울: 한국로고스연구원, 1988).

심상태, 「익명의 그리스도인. 칼 라너 학설의 비판적 연구」, (서울: 바오로딸, 2001).

옥콜름, D. L. & 필립스, T. R., 「다원주의 논쟁」, 이승구 역(서울: 기독교문서선교회,



2001).

카워드, H., 「종교다원주의와 세계 종교」, 오강남 역(서울: 대한기독교서회, 1993).

칼빈, 「기독교 강요」, 한철하 외 역(서울: 생명의 말씀사, 1988).

크로산, J. D., 「예수는 누구인가」, 한인철 역(서울: 한국기독교연구소, 1997).

파니카, R., 「종교간의 대화」, 김승철 역(서울: 서광사, 1992).

펑크, R., 「예수에게 솔직히」, 김준우 역(서울: 한국기독교연구소, 1999).

<논문>(연대순으로)

심상태, “칼 라너의 하느님 이해,” 「신학과 사상」(수원: 가톨릭대학교출판부, 2004 봄).

문상철, “칼 라너의 타종교관에 대한 비평,” 「신학정론」(수원: 합동신학대학원, 2004).

한인철, “역사적 예수와 종교간의 대화,” 「세계의 신학」(서울: 한국기독교연구소, 2000 가을).

———. “존 캡의 다원주의 방법론 소고,” 「종교다원주의와 한국적 신학」(서울: 한국신학 연구소, 1992).

P. Beyerhaus, “복음의 권위와 종교간의 대화,” 「신학정론」(수원: 합동신학대학원, 1997).

박여라, “그리스도교와 타종교의 만남: ‘비그리스도교에 관한 선언’(1965)과 ‘바야르 선언문’(1990)을 중심으로,” (한신대학교 신학대학원 석사학위논문, 1993).

김경재, “종교다원주의와 예수 그리스도의 주성,” 「신학연구」 제 27집(1986).

② John B. Cobb Jr., "Buddhism and Christianity," *Dialogue with Seiichi Yagi, The Northeast Asia Journal of Theology*, 20-21(Mar.-Sep. 1978).

K. Rahner, "Ueberlegungen zur Methode der Theologie," in: *STH IX*.

<기타>

제 2 차 바티칸 공의회 문헌, (한국 천주교 중앙협의회, 1969).

“바야르 선언문,” 「종교신학연구」, 제 5집(1992).

## Abstract

# A reformed theological perspective on the interreligious dialogue

Sungbong, Kim

Shinbanpo central presbyterian church

WM Theological Seminary, Sy. Th.

Interreligious dialogue is necessary and very useful, it should be however done within the boundary of the confession of our faith. Interreligious dialogue is an interesting subject under the catholic church as well as evangelical since the beginning of the 20th century. Under the title "A reformed theological perspective on the interreligious dialogue" was this issue here treated. Firstly were the representative attempts under the roman catholic church and evangelical introduced. Secondly were the typical types of the interreligious dialogue presented as follows: exclusionism, inclusionism, pluralism and a new proposal of this type. Thirdly was a new attempt of interreligious dialogue so-called 'inquiry of historical Jesus' relative precisely described. Fourthly were the three problematic points proposed: the anthropocentric change in the knowing God, the problematic perspective on the Bible and the change of the concern. Lastly was the reformed theological perspective set forth. Interreligious dialogue is necessary and useful for the peace of the world, but it should be done within the boundary of the confession of our faith. It is hardly to be understood that the Christians give up their confession of faith to take a dialogue with another religions.

## Key words

Interreligious dialogue(종교간의 대화), exclusionism(배타주의), inclusionism(포괄주의), pluralism(다원주의), Karl Rahner(칼 라너), Peter Byerhaus(바이엘 하우스)