종교 다원주의의 전개와 개혁주의의 대응

이은선 (안양대 기독교문화학과 교수/역사신학)

들어가는 말

최근에 종교다원주의자임을 자처하는 서강대 길 희성 교수의 「보살예수」의 출간을 계기로 다시 한 번 한국교계에 종교다원주의에 대한 논의가 촉발되었다. 종교다원주의는 두 가지 의미를 가지고 사용되었다. 첫째는 기독교 이외에도 다양한 종교가 혼재하고 있는 다종교 상황을 가리키는데, 서술적 다원주의라고도 한다.[1] 이러한 다종교 사회를 의미하는 종교 다원주의는 한국 사회에서는 피할 수 없는 현실이었다. 우리나라는 기독교가 들어오기 이전부터 무교, 불교, 유교, 도교 등 다양한 종교가 자리 잡고 있어 이미 다종교 사회를 이루고 있었다. 그러한 다종교 속에서 기독교가 수용되어 성장하여 왔다. 이러한 다종교 속에서 기독교는 다른 종교들과 커다란 마찰 없이 뿌리를 내려왔다. 그런데 이러한 다종교 사회라는 의미의 종교다원주의도 종교 간의 갈등이 깊게 조장되면 커다란 사회갈등을 일으킬 소지를 다분히 안고 있다. 서구사회는 종교개혁 이후에 가톨릭과 개신교 종파간 전쟁 혹은 유고 지역의 그리스 정교회와 이슬람교 사이의 종교 간의 갈등으로 여러 번 종교전쟁을 치러야 했고, 지금도 그러한 갈등 속에서 고통당하는 곳들이 지구상에 여러 곳들이 있다. 그런데 우리나라에서도 작년에는 이 명박 시장의 서울시 봉헌 발언 논란, 정 장식 포항시장의 성시화 발언으로 빚어진 불교계 대규모 집회 등으로 기독교와 불교 사이의 종교 간의 갈등 양상도 표출되었다. 그러므로 우리는 이러한 다종교 사회라는 의미에서의 종교다원주의에서도 종교 간의 갈등을 줄일 수 있는 길을 모색해야할 것이다. 둘째로 종교다원주의는 이러한 다양한 종교들이 모두 동등한 구원의 길을 가지고 있다는 주장이다. 예수 그리스도의 유일성을 부정하고, 보편적인 그리스도론을 주장하거나 신중심적인 신학을 주장하는 종교 신학에서 나오는 종교다원주의는 기독교의 전통적인 예수 그리스도의 유일성을 심각하게 위협하고 있다. 종교다원주의는 기독교의 정체성을 뿌리 채 흔드는 주장임에도 불구하고, 로마 카톨릭 신학자들과 WCC를 중심으로 한 자유주의신학자들은 적극적으로 종교다원주의를 옹호하고 있다. 그

[1] 강 성도, 「종교다원주의와 구원」 (대한기독교서회, 1997), 28.

러므로 본고에서는 종교다원주의의 발생 배경, 전개 과정을 분석해 보고 그러한 종교다원주의에 대해 개혁주의는 어떻게 대처해야할 것인지를 제시하고자 한다.

I. 종교다원주의의 발생 배경

종교다원주의는 제일 먼저 비교종교학과 종교사학파에서 발생하였다. 비교종교학은 기독교가 18-19세기 아시아와 아프리카 같은 지역으로 복음을 전파하면서 기독교인들이 이미 존재하고 있던 종교들과 기독교를 비교하면서 그 특성을 파악하고자 하면서 발생하였다. 이러한 비교종교학은 기독교를 중심으로 하여 다른 종교들의 특성을 파악하여 선교의 사명을 수행하려는 목적을 가지고 있었다. 동양에서는 이미 1641년에 마태오릿치가 천주실의를 저술하여 기존의 중국 종교의 개념들을 이용하면서 카톨릭 신앙을 소개하여 전파하고자 하였다. 그런데 이런 비교종교학에서 점차로 모든 종교를 동일하게 취급하는 종교학이 20세기에 들어서서 발전하게 되었다. 종교학에서는 모든 종교들을 동일선상에 배치한 후에 각 종교의 특성을 이해하고자 하였다. 종교학은 종교현상학과 종교역사가 중심이 되어 발전하고 있다.

독일에서 19세기 마지막 10년 간 발전한 학파가 종교사학파이다. 이 학파는 세계 모든 종교를 역사의 발전과정에서 이해하려고 했는데, 이 학파의 대표자는 독일의 트뢸취(Ernst Troeltsch, 1865-1923)이다.[2] 그는 순수 경험적인 역사적 방법(역사주의)에 기초를 두고 종교를 리츨이 주장하는 바와 같이 교의적인 것이 아니라 인간 정신이 함께 참여하는 역사 속에 뿌리를 두고 역사적으로 전개되어 온 것으로 이해하였다.[3] 이러한 종교의 발전과정에서 하나님의 현현은 상대적으로 나타나게 된다. "그리스도교는 결코 종교의 보편적 원리라고 생각되는 것의 분별적, 최종적, 무조건적인 실현이 아니다. 다른 위대한 종교들과 마찬가지로 그리스도교도 그 역사의 매 순간에 있어서 철저히 역사적인 현상이며, 모든 개별적 역사 현상이 직면하게 되는 모든 제한에 종속되어 있다."[4] 그러므로 이러한 상대적인 현현은 하나님의 계시의 유일한 절대적인 의미를 가질 수가 없다. 이와 같이 트뢸취는 기독교의 절대주의를 부정하고 종교상대주의를 표명하였다. 그렇지만 트뢸취는 이러한 종교 발전 과정의 마지막 단계가 기독교라고 보고 기독교의 상대적인 절대성을 주장하였다. 그러나 트뢸취 이후에 발전과정에서 종교는 역사적 발전과정의 상대적인 산물이라는 주장이 대

---

2 목 창균, 「현대신학논쟁」(두란노, 1998), 26.

3 이 정배, "종교사 신학의 선구자 에른스트 트뢸취," 「종교다원주의와 신학의 미래」(종로서적, 1989), 105-106.

4 Ernst Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religion* (Richmond: John Knox Press, 1971), 71.

두되었다.

둘째로 종교다원주의가 탄생하는데 크게 기여한 것은 폴 틸리히(Paul Tillich, 1886-1965)에서부터 발전하기 시작한 문화신학이다. 틸리히는 종교란 인간의 궁극적 관심이며, 인간 정신 활동 중 한 가지 특수 기능이 아니라 정신적 삶의 모든 깊이의 차원이라고 보았다.[5] 그러므로 인간의 궁극적 관심사의 반영인 종교는 모든 문화의 실체이며, 문화는 종교의 형식이다. 따라서 종교사와 문화사는 별개의 독립된 영역이 아니라 상호 연관되어 있다. 그런데 지구상의 종교는 그들 나름대로 계시적 진리체험과 구원능력에 기초하고 있으며, 그 체험들은 각각 해당 문화 역사적 상황에 의해 해석학적으로 그리고 인간학적으로 굴절된다.[6] 그래서 종교는 쉽사리 계시성과 초월성을 잃어버리고 세속화되거나 이데올로기로 변질되기 쉬우므로, 끊임없는 문화신학적 비판 검증을 통해 종교의 타락을 방지하여야 한다. 이와 같이 문화신학이란 각 문화가 가지고 있는 종교적인 특성을 분석하여 문화를 본래적인 위치로 회복시키고자 한다. 그러므로 폴 틸리히는 신이 어느 특정한 방법으로만 현현한다는 특별계시의 주장을 배제하면서 타종교에도 계시적인 접촉이나 신과의 만남이 있다는 그리스도교 보편주의를 표방했다. "예수에게서 특수한 것은 보편적인 것을 위해 자기 속에 있는 특수한 것을 십자가에 못 박아 버렸다는 사실이다 --- 특수하면서도 특수한 것에서 해방되고, 종교적이면서도 종교에서 해방된 이런 모습과 함께 그리스도교는 스스로 판단하고, 스스로를 판단함으로 다른 종교도 판단하는 표준을 얻게 되는 것이다."[7] 그는 기독교가 타종교를 판단하는 일과 다른 종교에 의해 기독교가 판단 받는 일 사이에 존재하는 긴장 속에서 그리스도교는 이제 다른 종교인들을 개종시키려고 노력하는 대신에 자기 성찰과 대화를 촉진해야 한다고 주장하였다. 이러한 활동의 목표는 종교들을 혼합하는 것도 아니요 타종교에 대해 승리하자는 것도 아닌 자기 비판적인 대화를 통해 자기 종교의 깊이로 더욱 파고들기 위한 것이다. 따라서 그는 모든 종교에 공통되는 하나의 신, 혹은 신을 초월한 신 개념을 제시하며 신 중심적인 사상을 강조한다. 틸리히는 타종교와의 상호적인 만남을 통해 각 종교의 한계를 의식하고 보다 포괄적인 종교로 발전할 수 있다고 보았다. 그는 이러한 문화신학을 통하여 종교다원주의로 나아갈 수 있는 토대를 제공하였다.

셋째로 로마 가톨릭은 칼 라너의 익명의 그리스도론을 토대로 제2차 바티칸 공의회에서 기독론중심의 구원론에서 타종교에서의 구원가능성을 인정하는 포괄주의의 방향으로 이동하였다. 칼 라너는 타종교인들을 익명의 기독교인이라고 이해하였고, 그러한 익명의 기독교인들도 구원받을 가능성을 배제하지 않았다. 그는 익명의 기독교

---

5 Paul Tillich, *Theology of Culture* (New York: Oxford Press, 1959), 4.

6 김 경재, 「문화신학담론」(대한기독교서회, 1997), 10.

7 Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York, Columbia Univ. Press, 1963), 111.

인을 한 인간이 가시적인 그리스도교의 신앙고백을 받아들이기 전에 그리고 세례를 받기 이전에도 성화케하는 은총을 소유할 수 있다는 것을 의미하며, 그러므로 그는 의롭게도 되고 성화도 된다고 한다.[8] 제2차 바티칸 공의회는 칼 라너의 이러한 주장에 근거하여 다른 종교에서의 구원의 가능성을 열어놓았다.

넷째로 종교다원주의는 WCC를 중심으로 발전하였다. WCC는 처음에 바르트와 크래머의 주장을 바탕으로 기독교의 절대성을 주장하였으나, 1950년대부터 위에서 언급한 학자들의 영향을 받으면서 비서구의 종교와 문화를 심각하게 다루어야 한다고 주장하게 되었다. 이러한 견해들이 확산되어 WCC는 1961년 뉴델리 총회를 계기로 새로운 입장을 취하기 시작한다. WCC는 1961년의 제3차 총회에서 타종교를 '다른 신앙'으로 표현하면서, 다른 신앙을 통하여 하나님이 말씀하시며 성령이 역사하시는 것을 긍정하였다. 이 총회에서 인도 신학자인 더바난단(P. Devanandan)은 "증인으로 부르심을 받다"라는 제목의 강연에서 비기독교 종교들을 '성령의 창조적인 사역'으로 해석하고 복음을 비기독교적인 기존 철학적 신앙의 개념으로 해석해야 한다고 주장하였다.[9] 1970년에 이르면 WCC는 종교간의 대화를 진행하기에 이른다. 1971년에 인도신학자 사마르타는 종교간의 대화 프로그램에 책임을 맡으면서 종교혼합주의 대화를 본격적으로 진행한다. 그는 다원주의 사회에서 종교간의 대화가 유일한 희망이라고 주장하면서, 종교간의 대화를 위해 보편기독론을 주장하여 기독론을 확장하며 다른 종교들뿐만 아니라 세속적 신앙 이념들 안에 작용하는 성령의 사역에 민감한 포괄적 성령론을 제안하였다. 그는 "보편적인 그리스도 앞의 힌두교인"이란 논문에서 예수 그리스도가 하나님의 독생자라는 것을 신성모독이라 주장하고, 예수 그리스도가 하나님의 아들이라면 다른 사람들도 그들 속에 내재한 신성을 실현하여 하나님의 아들이 될 능력이 있다고 주장하였다.[10] 그는 여기서 그의 보편기독론적인 혼합주의를 통해 기독교의 기독론과 힌두교의 브라만 사상을 혼합시키고 있다.

WCC는 이러한 종교간의 대화를 진행시키는 가운데 1985년부터 「대화소위원회」는 "네 이웃의 신앙과 나의 신앙: 종교간의 대화를 통한 신학적 전망"이란 주제를 가지고 4년 동안 연구하였으며, 그 연구결과를 정리하여 1990년 스위스 바아르(Baar)에서 「바아르 선언문」을 내 놓았다. 바아르 선언문은 (1) 서론 (2) 종교다원성에 대한 신학적 이해 (3) 종교전통 속의 애매성 (4) 그리스도론과 종교다원주의 (5) 성령과 종교다원주의 (6) 종교간의 대화 등의 여섯 부분으로 구성되어 있다. 이 문서는 그리스도 중심주의를 하나님 중심주의와 성령론적 신학으로 감싸고 있어 그리스도 중심적 사고를 넘어 하나님 중심적 사고와 성령론적 사고로 전환할 수 있게 해 주었다.[11]

---

8 칼 라너, "익명의 기독교와 교회의 선교적 사명," 김 승철 편저, 「종교다원주의와 기독교」 I(나단, 1993), 112.

9 조 성노, "종교다원주의 신학," 조 성노편저, 「최근신학개관」(현대신학연구소, 1993), 231.

10 김 영한, 「21세기와 개혁신학」 II (장로교출판사, 1998), 19.

WCC는 다른 종교의 가치를 인정하여 종교 간의 대화를 추진하면서 신중심적인 신학방법론으로 넘어가게 되었다.

다섯째로 종교다원주의는 자유주의 신학의 발전의 결과이자 더 직접적으로는 후기 자유주의 신학을 배경으로 가지고 있다. 종교다원주의는 성경의 권위를 부인하는 비평하는 19세기에 시작된 자유주의의 필연적 산물이다.[12] 뿐만 아니라 종교다원주의는 정통적인 기독교 교리에 새로운 교리들을 덧붙이면서 신중심적으로 사고하는 후기 현대자유주의 신학운동의 결과이다.[13]

여섯 번째로 1980년부터 등장한 종교 신학이 종교다원주의를 정당화시키는 신학적인 토대를 제공하게 되었다.[14] 종교신학은 종교다원론의 문제를 취급하여, 다양한 세계 종교들을 통해 나타난 신의 구원역사를 동등하게 취급하고자 하는 관점을 가지게 되었다. 그러한 과정에서 기독교의 독특성은 부정되고, 기독교는 모든 종교와 동일한 하나의 종교로 취급하게 되었다.

일곱째로 종교다원주의신학은 비서구 신학자들의 자기 정체성에 대한 성찰과 자각이 정치 경제적 해방뿐만 아니라 문화종교적 제국주의로부터도 해방을 염원함으로써 자신들의 종교 유산을 적극적으로 평가하려 시도하면서 종교다원주의는 더욱 확산되어 가고 있다.[15] 이들은 자신들의 종교들을 정체성을 주장하면서 모든 종교의 동등성을 내세우는 상대주의적인 입장을 취하고 있다. 이러한 다양한 배경 때문에 종교다원주의는 21세기에 이르러 더욱더 확산되어 가면서 기독교에 도전하고 있다.

II. 신중심의 종교다원주의자들의 주장

종교다원주의의 역사적인 전개과정은 로마 가톨릭 교회를 중심으로 보면 교회 밖에는 구원이 없다는 교회중심주의에서 제2바티칸 공의회 이후에 라너의 익명의 그리스도인을 중심으로 한 그리스도 중심주의로 그리고 마지막 단계로 신중심주의로 진행되어 가고 있다.[16] 또한 종교다원주의의 유형은 타종교의 구원의 가능성을 인정하는 여부에 따라 배타주의, 포괄주의, 그리고 다원주의로 나눌 수 있다. 배타주의는 요 14:6절과 행4:12을 근거로 예수 그리스도만을 통한 배타적인 구원을 주장하며, 포괄주의는 우주적인 그리스도론을 주장하면서 기독교 밖의 구원가능성을 인정하고, 다원주의는 모든 종교 안의 구원가능성을 인정한다. 이러한 종교다원주의에 대한 반응

11 김 경재, 「해석학과 종교신학」(한국신학연구소, 1997), 300.

12 전호진, "복음주의적 관점에서 본 종교다원주의," 「성경과 신학」 vol.11(1992), 18.

13 김 영한, 「21세기와 개혁신학」II (한국장로교출판사, 1998), 45.

14 김 경재, 「해석학과 종교신학」, 25.

15 조성노, "종교다원주의 신학," 최근신학개관, 221.

16 목 창균, "종교신학 2: 종교다원주의와 가톨릭 교회," 「현대신학논쟁」, 424-430.

에 대하여 니터는 「오직 예수 이름으로만?」이란 책에서 참된 종교는 하나라고 주장하는 보수적인 복음주의 모델, 구원은 그리스도 안에만 있다고 주장하는 개신교 주류의 모델, 길은 많으나 규범은 하나라는 가톨릭의 모델, 중심에 이르는 많은 길들을 주장하는 신중심적인 모델로 분류하였다.[17]

본 절에서는 본격적인 신중심의 다원주의를 주장하는 학자들의 견해들을 분석해 보고자 한다. 신중심의 종교다원주의는 초기에는 인도의 신학자 사마르타(S. T. Samartha), 인도의 카톨릭 신학자인 파니카(R. Panikkar), 남인도 뱅갈로(Bangalore) 에큐메니칼 선교 센터 원장이며 1968-1975년까지 WCC 중앙 위원장을 지낸 토마스(M. M. Thomas) 등이 주장한 보편적인 그리스도론과 영국 장로교 목사인 존 힉(John Hick)과 카톨릭 신학자인 폴 니터(Paul Knitter) 등이 주장하는 신중심주의가 있다.

1. 보편적 그리스도론

파니카는 스페인의 로마 가톨릭 신자인 어머니와 인도의 힌두교인인 아버지 사이에서 태어나 두 종교 전통 속에서 자라났다. 그는 이러한 타종교에 대한 경험 때문에 종교간의 대화를 주장하였으며, 1964년에 발표된 처녀작인 「힌두교의 익명의 그리스도」에서는 계시의 완성이 역사적 예수에서 이루어졌다고 말하여 예수의 규범성을 인정한다. 그러나 1970년대부터 입장이 변하기 시작하여 1981년에 이 책을 개정하면서는 그리스도교와 예수의 규범성에 대한 그의 이전의 관념을 깨끗이 거부하고 종교다원주의를 적극적으로 주장하여 참된 보편적 그리스도론을 세우려 한다.[18] 그는 세계가 변하여 의미지평이 변하면 이해도 변해야 하므로, 그리스도의 유일회성과 보편성에 대한 전통적인 이해는 재해석될 수 있고 재해석되어야 마땅하다. 이 새로운 해석에 대한 그의 제안은 보편적 그리스도와 특수한 예수 사이의 구별이다.[19] "그리스도는 실재, 즉 신, 인간, 우주의 전체성에 대한 살아있는 상징"이고, 이른바 "시원적인 신-인 양성적 실재"이다.[20] 그는 그리스도가 신, 인간, 세계사이의 이러한 역동성적인 통일의 상징이자 그 본질인데, 그러면 역사적 예수와 그리스도의 관계는 무엇인가? 그는 보편적 로고스가 예수 안에서 성육신했다는 것을 인정하나, 예수 그리스도는 궁극적인 발생이 아니고, 하나의 사례로만 인정한다. 그러므로 그는 예수가 그리스도라는 것을 인정하나, 그리스도가 예수라는 것을 부인한다. 그리스도는 예수 이외에도 라마, 크리쉬나, 이스바라 등 수많은 역사적 이름으로 나타날 수 있다.[21] 그는 보편적

17 폴 F. 니터, 변 선환역, 「오직 예수 이름으로만?」(한국신학연구소, 1987).

18 폴 니터, 「오직 예수 이름으로만?」, 250.

19 조성노, "종교다원주의 신학," 237.

20 Raimundo Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981, rev. ed.), 169.

그리스도론에 입각하여 종교간의 대화 자세에서 타종교를 적대시하거나 흡수하는 배타주의와 포용주의를 비판하고 각 종교의 동등한 가치를 인정하는 병행주의를 제시하였다. 이와 같이 파니카는 보편적인 그리스도론을 주장하여 신중심주의로 나아갈 수 있는 토대를 놓았다.

2. 신중심주의

미국 크레어몬트 대학원 교수로 재직하고 있는 종교철학자인 존 힉은 신중심주의 신학을 주장하였다. 그는 칼 라너같은 학자들이 타종교인들을 익명의 그리스도인이라고 하는 것은 아직도 그리스도를 중심에 모시는 이전의 교조주의적인 태도를 벗어나지 못한 입장이라고 비판하였다. 이러한 포괄주의는 배타주의에서 다원주의로 넘어가는 가교역할만을 할 뿐이다. 그는 이러한 변화를 위해서는 "종교 신학에서의 코페르니쿠스적인 혁명"을 주장한다. 이것은 예수 중심적인 모델에서 신중심적인 모델로의 패러다임의 전환을 요구한다. 이러한 전환이 일어나면 우리는 위대한 세계종교들을 하나의 신적 실재에 대한 서로 다른 역사적, 문화적 환경 속에서 형성된 서로 다른 자각들을 구체화한 것으로 보게 된다.[22] 그는 모든 종교는 제각기 다른 신을 섬기는가, 아니면 동일한 신을 섬기는가, 또는 여호와, 알라, 라마 등은 별개의 신인가 아니면 동일한 존재에 대한 다른 이름인가 하는 문제를 다루면서 모든 종교는 동일한 신을 섬기며, 여호와, 알라 등은 동일한 신의 다른 이름에 불과하다는 극단적인 다원주의를 주장했다. 그는 종교적 우주의 중심은 그리스도나 어떤 종교가 아니라 신이라는 사실은 깨달아야 한다고 강조한다.

힉의 종교신학의 토대를 이루고 있는 철학적 원리는 선험적 합리론과 경험적 실재론을 결합한 칸트의 인식론적인 노력이다. 그는 신을 우리 밖에서(extra nos) 작용하는 자로서 경험하며, 현상적인 종교세계는 이러한 신에 대한 감각적 지각을 통한 경험세계의 표현이다. 그에 따르면 예수는 신과의 만남을 위한 중재자이나, 유일한 중재자가 아니다. 힉의 신론은 다양하고 상이한 종교 속에 있는 신의 모습의 다양성을 받아들이는데서 출발한다. 그는 신의 본질적인 실체와 그 실체에 대한 경험을 구분한다. 그러므로 인간은 신 자체를 경험할 수 없으며, 우리의 경험은 그 실체에 대한 하나의 상일뿐이다. 이러한 상들이 세계의 여러 종교의 모습으로 나타난다. 힉은 그리스도교의 배타성은 예수가 곧 하나님이었다는 성육신에 근거하고 있는데, 그는 이것을 비판적으로 검토한다. 그는 니케아에서 칼케돈 교리 형성이전으로 거슬러 올라갈 때, 최근의 성서연구가 밝히는 바와 같이 예수는 스스로 하나님의 아들이라고 주장한 적이 없으므로 하나님께 헌신되고 순종하며 하나님에 대한 사랑으로 충만한 사

21 Ibid., 27, 48.

22 조성노, "종교다원주의 신학," 241.

람이라고 보았다. 그는 예수의 성육신에 대한 진술은 "정확한 형이상학적인 진리"로서가 아니라, "그리스도인의 헌신 안에서 상상적인 구성으로 주어진 표현"이라고 말하면서, 성육신의 표현을 상징적이고 신화적인 것으로 받아들인다. 성육신의 진술은 예수는 하나님의 사랑의 완전한 성취이자 그리스도인들의 삶속에서 경험된 그리스도를 통한 해방의 표현이다. 예수는 지상에서 역사하신 하나님의 사랑이었다는 의미에서 전적인 하나님(totus Deus)이었으나 하나님의 사랑이 그의 모든 행위를 통해서 남김없이 표현되었다는 의미에서 하나님의 전체(totum Dei)는 아니었다. 그는 예수는 그리스도라는 명제는 받아들이나 그리스도는 예수라는 명제는 거부하며, 그리스도의 복음이 동방으로 나갔더라면 예수는 아마도 보살로 신봉되었을 것이라고 주장한다.[23]

폴 니터는 칼 라너의 제자로 '신중심적 그리스도론'을 제시하는 종교다원주의자인데, 1985년에 출판된 「오직 예수 이름으로만?」(*No Other Name?*)에서 1980년대 초반까지 전개되었던 종교다원주의를 주장들을 비판적으로 검토하였다. 그는 자신의 신중심적인 그리스도 모델이 신약성서의 중심적 증언에 충실하다는 것을 입증하려고 한다. 그는 예수의 선교활동이 하나님의 왕국을 실현하려는 것이었고 그의 기도는 '당신의 왕국이 이루어지고, 당신의 뜻이 이루어지이다'였던 것으로 볼 때 힉의 주장과 같이 예수는 자신을 신적 인격으로 생각하지 않았다고 주장한다.

예수의 메시지는 원래 오직 신중심적이고 왕국 중심적이었으나 그의 죽음과 부활 이후에 초대교회에 그리스도 중심적으로 변화되었다는 것이다.[24] 그는 이러한 진화는 초대 교회의 삶의 자리인 정치, 경제, 사회, 문화적 상황의 반영으로 이해하며, 그러므로 신약성서의 예수에 관한 증언이 행4:12에 나타나는 바와 같이 배타적이거나 규범적이라는 것을 인정한다. 그러나 니터는 이러한 증언들은 문자적으로 이해되어서는 안 되고 해석학적으로 이해되어야 한다고 주장한다. 그는 성경이 형성되던 초대교회 시대는 진리는 확실하고 하나라고 믿던 고전주의 문화의 시대였으며, 그들의 삶의 자리는 유대교의 종말론적이고 묵시문학적인 전승의 맥락에 지배되고 있었고, 로마 제국이란 강력한 힘에 의해 위협을 당하고 있었으므로 강력한 배타적 언어가 사용될 수 밖에 없다고 보았다. 그러므로 이러한 배타적인 용어는 형이상학적 진리가 아니라 초대 교회의 사회상황의 반영이자 자신이 사랑하는 분에게 바치는 성도들의 신앙고백의 언어라는 것이다.[25] 그러므로 이러한 고백적인 언어들은 다른 구원자의 가능성을 배제하는 용어가 아니라고 주장한다. 니터는 결과적으로 예수 이외의 신에 이르는 다양한 길들을 인정함으로써 종교다원주의를 수용할 수 있는 신중적인

---

23 John Hick, *God has Many Names* (Philadelphia: The Westminster Press, 1982), 185.

24 폴 니터, 「오직 예수 이름으로만?」, 279-80.

25 폴 니터, 「오직 예수 이름으로만?」, 295.

신학을 전개하였다.

III. 국내의 종교다원주의

국내에서는 1960년대에 토착화론이 등장하여 전개되다가 1980년대에 종교다원주의로 나아가게 되었다. 토착화론은 1960년대에 윤성범 교수를 중심으로 발아하기 시작하여, 1970년대에 유동식, 박봉배, 김광식 교수 등에 의해 개화되었고, 1980년대 초반 변선환 교수의 논문들이 감리교단에서 이단시비에 말려들어가게 되었다. 그리고 변선환 교수는 1980년대 중반부터는 토착화론에서 한 걸음 더 나아가 종교다원주의를 주장하기 시작하였고, 1987년에 니터의 「오직 예수 이름으로만?」을 번역하여 한국에서 종교다원주의가 적극적으로 논의되는 계기를 마련하였다. 이러한 변선환 교수의 종교다원주의는 홍정수 교수의 포스트모던신학과 함께 1992년 감리교단의 종교재판을 통하여 이단으로 정죄를 당하게 되었다. 변선환 교수 등을 중심으로 한국에서 전개된 이러한 토착화론과 종교다원주의에 대한 논의는 한국적 신학을 형성하기 위한 시도로 평가될 수 있을 것이다.[26]

변 선환교수는 1982년에 기독교 사상에 발표한 "기독교와 불교의 대화"에서 타종교와의 열려진 대화를 위한 조건으로 모든 종교들은 "교리적 차원 너머에 있는 보다 근원적인 실존적 존재론적 차원"에서의 "종교체험"을 거론하고 있으므로, 일반계시-특수계시의 도식 하에서 타종교와의 만남을 논의하는 것이 아니라, 다원주의로 나아갈 수 있는 싹을 가지고 있었다.[27] 그리하여 그는 한국선교 100주년을 기념하는 1984년에 발표했던 "타종교와 신학"에서 종교다원주의를 분명하게 표방하게 되었다. 그는 이 논문에서 다음과 같이 주장하고 있다.

본인에게 주어진 제목은 "타종교와 신학"이다. 그러나 타종교와 관계시켜서 신학을 논한다고 할 때 가장 큰 문제는 타종교를 악마시하거나 저주하는 종교제국주의(배타주의)를 넘어서야 한다는 것이겠으나, 타종교를 "복음에의 준비"(praeparatio evangelica)라고 보며 호교하고 변증하려는 성취설(fulfillment theory)도 지양하여야 한다. 종교적 다원사회 속에서 그리스도교는 과거의 개종주의의 입장을 깨끗이 버리고 타종교와 동등한 자리에서 공명한 자세를 가져야 하기 때문이다 --- 타종교는 서구신학의 관점에서 보게 되는 신학의 수단이 아니라 오히려 목적이며 신학의 객체가 아니라 오히려 주체가 되므로 "타종교와 신학"이 아니라 "타종교의 신학"이 새로운 주제가 된다.[28]

---

26 한 인철, "변선환의 토착화론," 「변선환의 종교신학」(한국신학연구소, 1996), 48.

27 김 승철, "토착화와 종교다원주의, 그리고 그 이후,"「변선환의 종교신학」. 79.

그는 기독교가 중심이 되는 개종주의를 버리고 오히려 타종교가 신학의 수단이 되는 것이 아니라 신학의 주체가 되어야 한다는 종교다원주의를 주장하고 있다. 그는 이러한 종교다원주의를 위해서는 한국의 토착 종교에 대한 서구적 편견, 교회중심주의, 그리고 그리스도교의 배타적 절대성에서 벗어나야 한다고 역설한다. 그는 이 논문에서 그리스도 중심의 포괄주의를 넘어서 신중심주의를 주장하고 있다. 이 무렵에 변선환의 사상을 뒷받침했던 것은 세이지 야기, 마사오 야베 등의 일본인 신학자들, 파니카와 존 힉과 폴 니터 등의 이른바 신중심적 다원주의를 주창하는 신학자들이었으며, 변 선환의 신학은 이들의 겉으로 드러난 주장들을 엮어 놓은 일관성 없는 모자이크신학이었다.[29] 1984년에 변선환교수가 이 논문을 통하여 종교다원주의를 주장한 이후에 김경재, 길희성, 그리고 김승철 교수 등도 적극적으로 종교다원주의를 주장하고 있다.

김 경재는 "종교신학의 중요한 핵심은 지구 인류 역사에 존재해 왔고 지금도 현존하는 진실한 세계 종교들은, 성서가 증언하는 삼위일체 하나님과 아무런 관계가 없는 인간 종교, 자연 종교, 이방 종교 심지어 우상종교가 아니라, 유일하시며 진리 자체이신 삼위일체 하나님의 구원경륜, 영적 현존의 다양한 형태로 이해하게 된 것이다"라고 하면서[30], 폴 틸리히의 상관방법론과 역동적 유형론, 가다머의 지평융합론과 영향사 의식, 토마스 쿤의 패러다임 전환 같은 해석학 이론을 사용하여 일원론적 종교다원주의를 표방하며 한국의 종교신학을 수립하고자 한다.[31] 그는 지금까지의 한국의 종교문화신학을 박형용의 파종모델, 김재준의 발효모델, 서남동의 합류모델, 유동식의 접목모델로 분류하고 유동의 접목모델을 가장 긍정적으로 평가하였다.[32] 그는 이러한 접목모델을 통하여 한국의 종교신학이 가장 긍정적으로 형성될 수 있다고 보면서 WCC의 1990년의 바아르선언에 기초하여 그리스도중심에서 하나님중심과 성령중심으로의 신학 중심이동이 가능해졌다고 보았다.[33] 그는 종교신학은 교의학적 방법론과 역사학적 방법론이 아니라 해석학적 방법론에 근거해야 종교가 역사적인 제약을 가질 뿐만 아니라 인간의 존재가 해석학적으로 구성된다는 것을 깨달아 진리체험에 대하여 개방성을 가지게 된다고 보았다.[34] 그는 서양의 해석학적인 이론들을 비판없이 도입하여 한국의 종교들에 나타나 있는 삼위일체 하나님의 다양한 영적 현존을

28 변선환, "타종교와 신학," 「신학사상」 vol. 47(1984 가을), 695.

29 강 성도, 「종교다원주의와 종교」, 119.

30 김 경재, 「해석학과 종교신학」, 17.

31 김경재, 「해석학과 종교신학」, 24-93.

32 Ibid., 188-223.

33 Ibid., 300-301,

34 Ibid., 289.

찾아내려고 하는 종교다원주의 신학을 전개하고 있다.

김 승철 교수는 가장 해체주의적인 종교다원주의를 주장하고 있다. 그는 신중심적인 종교다원주의조차 비판하면서 이것은 그리스도 중심주의를 신중심주의로 바꾸었을 뿐 모든 종교를 하나로 통일하려는 기본구도를 벗어나지 못하여 다원주의로의 진정한 패러다임의 전이가 일어나지 않았다고 비판하였다.[35] 그리고 그는 모든 종교를 그 자체로서 인정하여 일이 없이 다를 다로 보는 가장 다원적인 종교다원주의의 입장을 취한다.[36] 그는 동양신학의 정립을 위해서는 서구 신학과 문제제기부터 다르다는 것을 깨달아야 한다고 하면서 기존의 서양의 신학체계를 전면적으로 부정하는 동양신학을 위한 아나키즘을 주장한다. 그는 동양신학은 서구 신학의 수정판도 아니고 서구 신학의 틀 안에서 동양사상을 이용하는 것도 아니라고 주장하면서 서양과 다른 동양의 장소의 변화에서는 질문 자체가 달라져야 한다고 주장한다.[37] 그러므로 동양신학은 서구 신학의 방법론 내지 내용과 관련된 강요에서 벗어나는 아나키즘적인 해체의 길을 가야한다.[38] 그는 이러한 새로운 동양신학을 시간이 승리한 서구 신학과 달리 장소가 지배하는 동양적인 불교의 개념과 자유를 가져오는 바람으로 표상하여, 새로운 삶의 변화를 가져오는 대지와 바람이란 메타포를 통한 새로운 시론을 제시한다.[39] 이러한 그의 주장은 기독교의 모든 교리들을 송두리째 부정하는 극단적인 해체주의이다.

올해 출판된 「보살예수」에서 길 희성 교수는 예수 그리스도와 보살과 거의 동등선상에서 비교하고 있다. 그는 기독교의 초자연적인 사실들- 그리스도의 동정녀 탄생, 하나님의 섭리 -을 초등학교만 나와도 믿을 수 없는 것을 믿으라고 강요하고 있다고 비판한다. 자신도 현대신학의 도움을 입어서 이러한 신앙을 극복하지 못했더라면 기독교를 버렸을 것이라고 언급하고 있다.[40] 그러므로 그는 기독교의 초자연적인 사실들을 제거하고, 예수님의 인간적인 측면을 강조하고 있다. 그러한 의미에서 예수님은 절대적인 자유를 추구하며 자신을 희생하여 사람들을 사랑하는 보살과 같다고 말하면서, 예수님이 동양에서 태어났으면 보살이 되었을 것이라고 주장한다.[41]

이러한 주장은 철저하게 불교와 기독교는 세계종교라는 동등한 지평에 놓고서 양쪽을 융합하려는 시도이다. 기독교를 불교화하고, 불교를 기독교화하려는 것이다. 그리고 그의 글에서 두드러지는 사실은 기독교의 부정적인 것은 대단히 강조하고, 불교

35 김승철, "종교다원주의를 위한 신학의 파라다임," 김승철편저, 「종교다원주의와 기독교 II」, 267.

36 Ibid., 266.

37 김승철, 「대지와 바람」(다산글방, 1994), 9-10.

38 Ibid., 22.

39 Ibid., 33-98.

40 길 희성, 「보살 예수」(현암사, 2005), 61.

41 Ibid., 196.

는 대단히 이상적인 종교로 그리고 있다는 사실이다. 그러면서 윤회설이야말로 기독교가 받아들이지 못할 이유가 없다고 주장한다. 그리고 인생이 한 번의 신앙에 따라서 운명이 결정되는 것은 너무나 가혹한 것이요, 오히려 인생이 윤회하면서 새로운 기회를 주어지는 것이 인간적인 것이라고 주장한다.[42] 그가 서강대학교에서 불교학과에서 불교를 가르치면서 불교의 시각에서 기독교를 비판하고 기독교가 불교화될수록 참다운 기독교인 것같이 주장하고 있다. 이러한 그의 주장은 기독교의 기독교다움과 불교의 불교다움을 완전히 희석시켜 자기 입맛에 맞는 것들을 취사선택하여 얼버무려 놓은 것이다.

IV. 종교다원주의에 대한 개혁주의의 대응

종교다원주의는 다양한 배경을 가지고 서구 신학에서 형성되어 전개되면서 점점 더 과격한 성격을 띠게 되었으며, 우리나라에서는 1960년대의 토착화론이 1980년대에 종교다원주의로 나아가게 되었다. 이러한 종교다원주의는 최근 들어 한국에서 현재 존재하는 모든 것들의 가치를 동등하게 인정하는 가치 상대주의와 기존의 것들을 해체하려는 포스트모더니즘과 한국의 토착 종교의 전통과 기독교의 신앙을 조화시키려는 시도 등을 통하여 점차로 확산되어 가고 있다. 이러한 종교다원주의의 확산을 차단하고 올바른 개혁신학의 전통을 확립하기 위해서는 다음과 같은 작업들이 진행되어야할 것을 제안하고자 한다.

종교다원주의에 대처하기 위해서는 먼저 종교다원주의의 철학적, 신학적, 논리적인 문제점들을 드러내는 변증적인 작업이 철저하게 진행되어야 하겠다. 첫째로 종교다원주의의 주장들의 배타성을 분명하게 지적하고 예수 그리스도의 유일성을 분명하게 드러내는 변증적인 자세가 필요하다. 이러한 종교다원주의의 등장에는 사마르타와 파니카를 비롯한 힌두교적인 배경을 가진 기독교인들이 중요한 역할을 하였다. 힌두교는 다양한 신들을 인정하는 다신교인데, 이러한 힌두교의 입장을 수용한 종교다원주의는 다원주의를 절대적인 진리로 인정하고 그리스도의 유일성을 주장하는 기독교의 배타주의를 부정하고 있다. 종교다원주의자들은 다원주의를 절대화하여 그리스도의 유일성을 근본적으로 부정하려고 한다. 이와 같이 종교다원주의자들은 자신들의 다원적인 주장을 절대적이고 배타적인 규범으로 설정하면서도 표면적으로 다원주의가 포괄적이고 매우 유연한 입장인 것처럼 주장한다. 그러므로 종교다원주의가 자신들의 논리 전개에서 유연성이 있고 포용성이 있는 것이 아니라 자신들의 입장을 절대화하는 데서는 그리스도의 유일성을 주장하는 전통적인 기독교에 못지않게 배타적이라는 것이 지적되어야 하겠다. 이들은 자신들의 다원주의 주장이 진리이기 때문에

---

[42] Ibid., 82.

그리스도의 유일성을 주장하는 배타주의는 일고의 가치도 없는 것으로 치부하고 있다. 바로 이러한 다원주의자들의 다원주의에 대한 절대적인 진리의 주장이야말로 거짓 진리에 기초한 가장 배타적인 주장이다.

둘째로 이러한 종교다원주의자들은 그들의 주장 배후에 특정한 철학을 바탕으로 가지고 있다. 그러므로 종교다원주의를 뒷받침하고 있는 철학이 가지고 있는 논리적인 약점들을 가장 분명하게 드러내야 하겠다. 합신대의 정승원 교수는 종교다원주의가 직면한 문제점들 가운데 하나로 과정철학에 기초한 존 캅의 다원주의 주장에서 드러나는 보편성과 개체성의 관계를 지적하고 있다. 종교다원주의자들은 다원성을 실재(reality)에 주어진 기정사실로 믿고 피상적으로 여러 종교들을 비교하고 각 종교들의 교리나 신앙을 다원주의에 맞추어 재해석하고 있으나, 과연 그 다원성이 참된 것인지를 증명할 길이 없다는 것이다.[43] 종교다원주의의 입장에서, 모든 종교들을 동시에 진리로 만들려면 다원성의 보편성을 추출해야 하나 우리가 알고 있는 지식이나 경험으로부터 그러한 보편성을 추출할 수 없다. 개체들의 진리를 평가하려면 모든 현상들을 초월하는 어떤 절대적인 진리가 반드시 있어야 하는데, 그 절대적 진리는 다름 아닌 창조주 삼위일체 하나님이시며, 그 계시이다.[44] 이 계시인 성경 말씀을 떠나서 우리는 많은 종교들의 주장들의 진위를 판단할 근거를 전혀 가지지 못하게 된다. 우리가 각 종교들을 비교해볼 수 있지만, 각 종교들의 궁극적인 주장의 반위성이 대두될 때 판단할 근거를 상실하게 된다. 그러므로 우리들은 하나님의 계시이자 참된 진리의 성경을 기준으로 종교들의 진위를 판단할 수 밖에 없다.

또한 강학순교수는 한국의 종교신학을 주장하는 신학자들이 비규범적인 종교 신학을 전개하는 것을 비판하고 규범적 종교신학이 되어야 한다고 주장한다. 규범(Norm)이란 어떤 명제의 진위를 평가할 때 기준이 되고 가치평가의 기준이며, 어떤 일을 함에 있어서 따르게 될 고정되고 미리 주어진 척도와 방향 및 질을 말한다.[45] 이러한 규범이 없으면 어떤 주장의 진위 여부를 판단할 수 없게 된다. 종교다원주의의 가장 큰 문제점은 진리에 대하여 상대주의적인 입장을 취하는 것이다. 상대주의자들은 모든 지식체계나 가치 체계의 타당성을 인정함으로써 비판적 대결과 수용 거부의 의지를 약화시키고, 만약 그들의 주장에 다양한 지식 체계들의 상충하는 진리에의 권리주장들을 판가름할 수 있는 객관적인 기준이 존재하지 않는다면 모든 지식 체계에는 동등한 정도의 타당성 혹은 부당성을 부여하는 결과를 가져오게 될 것이다.[46] 그러므

---

43 정 승원, "존 콥의 종교다원주의와 화이트헤드의 '하나'와 '여럿'의 개념," 「한국개혁신학회 논문집」 9집(2001 봄), 319.

44 Ibid., 341.

45 강 학순, "비규범적 종교신학 비판과 규범적 종교 신학의 과제," 「한국개혁신학회논문집」 10집 (2001 가을), 252.

46 Ibid., 265.

로 이러한 상대주의에 근거한 종교다원주의는 모든 종교들의 주장들을 나열하거나 혼합하는 결과만을 가져올 뿐 참다운 진리를 판단할 기준을 제시하지도 못하고 수용해야할 참다운 진리도 제시하지 못하게 된다.

종교다원주의자들은 성경에 근거한 규범적인 그리스도를 부정하고 비규범적인 그리스도를 주장하나, 이러한 해체주의적인 입장은 철학 안에서도 많은 비판을 받고 있다. 기존의 규범을 해체하고 진리를 평가하는 기준을 설정하지 않을 때에 참다운 평가를 하는 것이 불가능하게 된다. 그러므로 진리를 올바르게 판단할 수 있는 규준이 설정되는 것이 필수적으로 요청된다. 종교다원주의자들은 실체 없는 다원주의를 절대적인 기준으로 세워놓고 배타적인 주장을 하면서, 성경을 진리로 믿으면서 예수 그리스도의 유일성을 주장하는 입장에 대해서는 배타적인 것으로 수용할 수 없다고 주장한다. 그러나 진리는 근본적으로 배타적이다. 진리는 진리가 아닌 것에 대하여 배타적이며, 그러한 배타성이 있을 때에 올바른 평가기준이 설정될 수 있다. 그러므로 예수 그리스도의 구원의 절대성은 양보할 수 없는 기준이다.

셋째로 종교다원주의는 가장 핵심적인 주장은 예수님이 유일하고 궁극적인 그리스도라는 것을 부정하는데 있다. 이들은 그리스도는 메시아라는 보통명사이므로, 예수님 한 분만으로 제한되지 않고 다양한 그리스도가 있을 수 있다는 보편적 그리스도론을 주장한다. 그러나 이러한 주장들은 그들의 이성적인 논리에서 추론한 것일 뿐 그들의 주장이 참이라는 것을 판단한 객관적인 근거가 전혀 없다. 그러므로 종교다원주의의 주장들을 무너뜨리려면 정확무오한 하나님의 말씀인 성경에 입각하여 예수님이 가장 궁극적으로 유일한 그리스도라는 사실을 분명하게 정립해야겠다. 그런데 성경은 분명하게 예수 그리스도 이외에 구원받을만한 이름을 주신 적이 없다고 예수 그리스도의 유일성을 분명하게 제시한다. 이와 함께 종교다원주의자들이 사용하는 하나님, 그리스도, 구원, 그리고 선교 등의 용어가 전통적인 기독교에서 가지고 있던 것과는 전혀 다른 의미를 가지고 있다는 사실도 분명하게 밝혀져야 하겠다.

넷째로 종교다원주의자들은 19세기의 선교활동이 서양제국주의와 궤를 같이 했다는 것을 지적하면서 개종을 중심으로 하는 선교활동을 제국주의적인 발상이라고 비판한다. 물론 서구 기독교의 선교 활동이 그들의 제국주의와 궤를 같이 한 측면은 비판받아야 하지만, 구원에 대한 예수 그리스도의 궁극적인 유일성이 확실하다면 개종 이외의 무슨 길이 있는가? 더구나 주님이 부활하신 후에 마지막으로 하신 선교명령을 수행해야 한다면, 선교를 제국주의적인 발상이라고 비판하는 것은 성경의 진리보다는 현대적인 가치관에 영합하는 것으로 보인다.

다섯째로 종교다원주의는 성경이 기준이 아니라 현대의 유행하는 포스트모더니즘의 철학과 해석학과 가치상대주의를 근거로 삼고 있다. 지금까지의 기독교 역사에서 언제나 기독교는 새로운 시대에 등장한 여러 가지 지적 풍조에 의해 도전을 받았지만 그러한 도전들을 극복하고 기독교의 생명력을 유지해 왔다. 세속화되고 다원화된 종

교 사회 속에서 현재 기독교가 종교다원주의의 거센 도전을 만나고 있지만, 우리가 성경의 진리로 무장하고 생명력있는 신앙생활을 해 나간다면 그러한 도전들은 충분히 극복될 수 있을 것이다.

이러한 변증적인 자세와 함께 종교간의 대화에서는 성실하게 임해야 하겠다. 종교간의 대화 자체를 거부할 때 배타주의적인 자세가 포스트 모든 사회에서는 인정되지 않고 비판을 받을 것이다. 그러므로 종교간의 대화를 통하여 상호이해의 폭을 넓히고, 서로에 대한 불필요한 적대감을 제거해야 한다. 그리고 성실한 대화를 통하여 각자의 정체성을 확인하면서, 성령의 역사를 통하여 상대방의 변화를 기대하는 포괄적 변혁주의적인 대화를 진행해야 하겠다.[47]

마지막으로 일반은총의 영역에서 상호협력을 통하여 좋은 열매를 맺는 일들에 협력해야할 것이다. 우리는 이미 3.1운동 때에 나라의 독립을 위해 불교와 천도교와 함께 협력한 경우가 있었고, 북한의 기아 문제에 대해 기독교뿐만 아니라 다른 종교 지도자들과의 협력을 했던 경험을 가지고 있다. 뿐만 아니라 환경 문제를 해결하거나 우리나라의 양극화가 심화되면서 증가하는 가난한 사람들을 돕기 위하여 종교지도자들의 상호협력하는 것이 필요할 것이다.

나가는 말

종교다원주의는 포스트모더니즘의 해체주의, 가치상대주의, 그리고 혼합주의와 민족문화와 종교의 주체성을 강조하려는 민족주의 성향 등과 맞물리면서 한국 교회 안에서 확산되어 나갈 개연성을 충분히 가지고 있다. 그리고 이러한 종교다원주의 상황 속에서 그리스도의 유일성을 주장하는 기독교는 매우 배타적이고 편협한 신앙을 고수하는 근본주의자들로 비판받고 있는 상황이다. 이러한 상황에서 개혁 신학은 정확무오한 하나님의 말씀에 입각하여 예수 그리스도의 유일성을 분명하게 변증하면서 동시에 종교다원주의의 주장들의 철학적이고 논리적인 잘못을 확실하게 드러내야 하겠다. 종교다원주의자들의 논의는 개혁신학과 전혀 다른 철학적인 지평에서 전개되기 때문에, 그들의 논의가 전개되는 그 지평 자체가 가지고 있는 문제점들을 분명하게 지적하는 선험적 비판(transcendental critique)을 수행해야 하겠다. 그와 동시에 그들의 성경 해석이 가지고 있는 문제점들을 비판하면서 예수 그리스도의 유일성과 땅 끝까지 복음을 전해야할 선교 사명을 분명하게 제시하는 개혁주의의 설득력 있는 성경해석을 발전시켜 나가야 하겠다. 이와 함께 다종교 사회인 한국에서 기독교는 타종교들과의 변혁주의적인 대화를 추구하고 일반은총의 가능한 영역에서 협력하여

47 김 영한, 「21세기와 개혁신학」, 75.

불필요한 갈등을 줄여 나가야할 것이다. 이와 함께 한국 전통 종교들을 철저하게 연구하여 한국인들의 정신세계의 기초에 대한 올바른 이해를 가짐으로써 다종교적인 문화배경을 가진 한국 기독교인들의 가장 깊은 내면적인 세계관을 변혁시키는 작업을 병행해야 할 것이다.

참고문헌

강 성도.「종교다원주의와 구원」. 대한기독교서회, 1997.

강 학순. “비규범적 종교신학 비판과 규범적 종교 신학의 과제.”「한국개혁신학회논문집」 10집 (2001 가을). 250-273.

길 희성.「보살 예수」. 현암사, 2005.

김 경재.「문화신학담론」. 대한기독교서회, 1997.

_____.「해석학과 종교신학」. 한국신학연구소, 1997.

김 승철. “토착화와 종교다원주의, 그리고 그 이후.”「변선환의 종교신학」. 한국신학연구소, 1996. 47-71.

_____. “종교다원주의를 위한 신학의 파라다임.” 김승 철편저.「종교다원주의와 기독교」 II. 나단, 1993. 253-281.

_____.「대지와 바람」. 다산글방, 1994.

김 영한.「21세기와 개혁신학」 II. 한국장로교출판사, 1998.

목 창균.「현대신학논쟁」. 두란노, 1998.

변 선환. “타종교와 신학.”「신학사상」 vol. 47(1984 가을).

이 정배. “종교사 신학의 선구자 에른스트 트뢸취.”「종교다원주의와 신학의 미래」. 종로서적, 1989, 105-143.

전 호진. “복음주의적 관점에서 본 종교다원주의.”「성경과 신학」 vol.11(1992). 12-34.

정 승원. “존 콥의 종교다원주의와 화이트헤드의 ‘하나’와 ‘여럿’의 개념,”「한국개혁신학회 논문집」 9집 (2001 봄). 319-344.

조 성노. “종교다원주의 신학.” 조 성노편저.「최근신학개관」. 현대신학연구소, 1993. 211-266.

칼 라너. “익명의 기독교와 교회의 선교적 사명.” 김 승철 편저.「종교다원주의와 기독교」 I. 나단, 1993. 107-132.

폴 니터. 변 선환역.「오직 예수 이름으로만?」. 한국신학연구소, 1987.

한 인철. “변선환의 토착화론.”「변선환의 종교신학」. 한국신학연구소, 1996. 10-46.

Hick, John. *God has Many Names.* Philadelphia: The Westminster Press, 1982.

Panikkar, Raimundo. *The Unknown Christ of Hinduism.* Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1981.

Tillich, Paul. *Theology of Culture.* New York: Oxford Press, 1959.

Tillich, Paul. *Christianity and the Encounter of the World Religions.* New York, Columbia Univ. Press, 1963.

Troeltsch, Ernst. *The Absoluteness of Christianity and the History of Religion.* Richmond: John Knox Press, 1971.

Abstract

The Development of Religious Pluralism and the Response of Reformed Theology

Lee, Eun Seon
Anyang University

It is very possible that religious pluralism can be spread very widely in korean church because deconstructionism, relativism, and syncretism of postmodernism and the nationalistic trend to stress the identity of national culture and religion are extended in korean society. In the religious pluralistic situation, the Christians who assert that Jesus Christ is the sole saviour will be criticized as the partial and exclusive fundamentalists. Accordingly Reformed Theology will have to demonstrate the uniqueness of Jesus Christ with Word of God as well as reveal the philosophical and logical errors of the pluralists. Because the arguments of pluralists are progressed on the different philosophical horizon from the Reformed Theology, it will have to be made to practice the transcendental critique to point out clearly the problems of the horizons of their discussion. And with the critique on the problems of their biblical interpretations, we will have to develop the persuasive biblical interpretation of reformed theology to insist the sole nature of Jesus Christ and the missionary imperative to evangelize to the end of the earth. Furthermore, we must have a clear understanding on the Korean people's spiritual world with the studies of Korean traditional religions and transforms the inner world view of Korean Christians.

Key Words
religious pluralism, Reformed Theology, finality of Jesus Christ.