

## 종교다원주의에 대한 역사적 고찰과 비판 A Critique on the Religious Pluralism

이 상 규  
(고신대학교, 교회사)

종교다원주의는 최근 한국에서 논의되고 있는 가장 중요한 신학적 토론의 주제이다. 이 종교다원주의에 대해서는 이미 많은 논쟁과 토론이 있었고 또 많은 논문들과 논쟁적인 글들이 출판되었다. 특히 1990년 10월 한국기독교학회는 종교다원주의에 관한 학술 세미나를 가진 바 있는데, 이때 발표된 논문들은 「종교다원주의와 신학적 과제」(「신앙과 신학」 제7집)라는 책으로 출판되었다(대한 기독교서회, 1990) 또 복음주의신학회는 1991년 10월, “그리스도의 유일성과 종교다원화”란 주제의 신학논문 발표회를 가졌는데, 이때 발표된 글은 「성경과 신학」 제 11집에 발표되기도 했다(기독교지혜사, 1992) 그외에도 H. 카워드(Harold Coward)의 「종교다원주의와 세계종교」(Pluralism : Challenge to world Religions N.Y. : Orbis Books, 1985), 천주교 신학자인 폴 니터(Paul Knitter)의 「오직 예수 이름으로만?」(No other name? A critical study of Christian attitude toward the World Religions, N.Y. : Orbis, 1985)등 여러 책들이 번역 출판 되기도 했다. 그외에도 여러 논문들이 「목회와 신학」등 교계 신문과 잡지에 발표되기도 했다. 그럼에도 불구하고 종교다원주의에 대한 이해가 부족하고 이에 대한 개혁주의적 평가나 비판이 만족스럽게 이루어지지 못하고 있다. 그래서 본고에서는 현금의 종교다원주의 사상의 역사적 발전과정과 그 주장을 가능한 평이하게 서술하고 그 문제점에 대해 개혁주의적 관점에서 평가, 비판함으로써 한국교회적 이해를 돕고자 한다.

### 1. 종교다원주의란 무엇인가?

그러면 종교다원주의(宗教多元主義)란 무엇인가?  
이 말은 ‘다원주의’라는 말에 ‘종교’라는 단어가 덧붙여진 단어인데 다원주의에 대한 종교적 해석, 곧 종교다원론에 대한 종교학적(신학적)

입장이라고 말할 수 있다. 우리가 살고 있는 이 시대는 일률적으로 한 가지 사상이나 문화, 종교만 존재하는 것이 아니라 다양한 문화나, 이념, 사상, 종교가 있고 그 다양한 문화적 실체들이 공존하고 있는데, 이 문화적 다원현상에 대한 동시적(同時的), 동가적(同價的) 혹은 가치 중립적 평가가 다원주의이다.

종교다원주의란 종교다원현상의 문화적 상황속에서 다원적인 종교들을 동일한 지평에서 보며 다원적 종교들의 궁극적인 것(the ultimate)의 실체를 주장하는 종교적(신학적) 이론이라고 할 수 있다. 그래서 종교다원주의는 기독교라는 종교를 어떤 특수하고 고유한 종교로 보지않고 다양한 종교중의 하나라고 본다. 따라서 기독교만이 구원의 유일한 종교가 아니라 모든 종교는 나름대로 구원의 길이 있다고 본다. 기독교는 그 여러 종교중의 하나일 뿐이다. 그래서 종교다원주의는 모든 종교는 상대적이며, 모든 종교는 본질적으로 동일하다는 기본명제를 전제로 하고 있다. 우리가 기독교 신앙을 가지지 아니한 사람들에겐 전도할 때 “기독교를 믿든, 유교를 믿든, 불교를 믿든 잘만 믿으면 천당도 가고 극락도 가는데, 굳이 예수를 믿어야 되는가? 모든 종교는 다 같은 것이다. 목적지는 같지만 단지 길이 다를 뿐이다”라는 식의 말을 많이 듣는데, 이것이 비록 소박한 표현이지만 종교다원주의적 입장을 잘 보여주는 예라고 볼 수 있다. 이렇게 볼때 종교다원주의는 하나님의 구원계시가 기독교 뿐만 아니라 타종교에도 있으며, 기독교만이 구원의 유일한 길이 아니라 타종교에도 구원의 길이 있다는 것을 주장한다.

## 2. 종교다원주의의 역사적 발전

오늘의 종교다원주의는 타종교와의 대화, 이해, 그리고 수용과 절충의 단계로 혹은 종교에 대한 상대주의적(相對主義的) 견해에서 포용주의(包容主義的)를 거쳐 다원주의(多元主義)에로 발전의 과정을 밟아 왔다고 할 수 있는데, 종교다원주의는 갑자기 나타난 사상이 아니라 오랜 역사적 발전의 과정을 거쳐 대두된 사상이다. 그러면 종교다원주의는 어떤 이념적, 역사적, 현실적 원인과 배경에서 대두되었는가? 모든 이념적 체계나 사상은 역사 현실적 요인을 지니고 있고 또 모든 역사 현실적 주장들을 이념적 혹은 사상적 배경을 지니고 있다는 점을 고려해 볼 때 종교다원주의 사상의 이념적 배경과 역사적, 혹은 현실

적 요인을 살펴보는 일은 의미있는 일일것이다. 뿐만 아니라 이것은 종교다원주의의 주장과 성격을 이해하는데 도움을 줄 것이다. 종교다원주의 대두의 배경에는 회의론적 인식론<sup>(1)</sup>, 서구 기독교의 쇠퇴와 종교간의 교류<sup>(2)</sup>, 포스트모더니즘과의 공조 혹은 영향<sup>(3)</sup>등을 들 수 있으나 신학적 관점에서 볼 때 자유주의 신학적 영향, 제 2차 바티칸 공의회를 전후한 천주교신학의 변화, 그리고 에큐메니칼 선교신학의 영향

- (1) 18세기 및 19세기를 거치면서 흄(David Hume), 칸트(I. Kant)등 서구 철학자들은 기독교를 회의론적으로 인식하기 시작했는데 이 회의론은 급속히 지성세계에 인식론적인 회의론을 심어 주었다. 따라서 어떤 주장이 종교적인 진리를 대변할 수 있다는 이론에 반기를 들게 만들었다. 이러한 회의론은 20세기 사회과학, 특히 인류학에 커다란 영향을 끼쳤는데 인류학자들은 모든 사회가 상대적인 특수성만을 가졌다고 주장했다. 따라서 한 전통이나 문화를 가진 특수국가나 특수종교가 다른 국가나 종교보다 우월하거나 탁월할 수 없다고 주장하였다. 즉 이들은 어떤 특정 문화나 종교의 우월성이나 독특성을 부인하고 모든 문화나 종교는 상대적 가치만을 지니는 종교와 문화에 있어서 다원적 이해를 심어준 것이다. 모든 종교를 ‘객관적’관점에서 연구한다는 소위 ‘과학주의’는 종교학, 혹은 종교사학(History of Religions, Religionswissenschaft)에서도 종교 다원론을 정당화 시켰다.
- (2) 서구를 지배하던 기독교의 점진적인 쇠퇴와 타종교, 특히 동양종교들간의 교류는 전통적 의미의 기독교의 우월성을 논할수 없게 되었다. 기독교의 쇠퇴와 함께 이슬람의 강력한 도전, 동양종교의 서구유입은 복수 종교현상을 현실화 하였고 타종교의 실재를 인정하지 않을 수 없는 상황이 이르렀다. 과거는 보다 문명된 국가의 종교(기독교)가 아시아나 아프리카로 일방적으로 전파되었으나 이제는 종교적 교류가 쌍방향(both-way traffic)되었고 종교적 다원화가 이루어졌다. 이러한 현실적 상황이 타종교에 대한 관계정립을 제촉하였고, 관용적인 포용주의로 발전하였고 결국 종교다원주의 대두에 영향을 준것이다.
- (3) 포스트모더니즘은 제2차 세계대전 이후 1960년대로부터 1980년대초까지 유럽으로부터 전세계로 확대된 지적 유행인데 그 특징은 괴이하거나 새로운 것, 대중적인 것, 합리성을 포기한 문화현상, 초현실주의 무정부적 경향, 기괴한 해위, 수평적 해체주의, 생활세계의 자율성, 시민사회의 다원성, 등으로 설명될 수 있다. 이러한 포스트모더니즘의 원천은 19세기말 프랑스와 이탈리아에 번졌던 ‘모더니즘’이다. 이때의 ‘모던신학’은 급진적 자유주의 학문의 자유를 요청했는데 이 모더니즘은 뒤를 따라 나타난 지적운동이 포스트모더니즘이라고 할 수 있다. 포스트모더니즘은 관용(Tolerance)과 개방성(openness)을 강조하였는데 이것은 결국 진리나 도덕, 종교의 상대성은 강조하고 모든것을 상대화 하였다. 결국 이 포스트모더니즘은 철저한 상대주의 혹은 다원주의 표방하는데 이것은 결국 탈규범성과 탈경건성의 성격을 지고 있어 오늘의 종교다원주의에 영향을 주었다.
- (4) 이것 또한 물론 자유주의 신학운동의 한 양상이지만 종교다원주의 대두에는 에큐메

4)이 지대하였다.

이런 점에서 본고에서는 종교다원주의의 선구적 역할을 한 자유주의 신학적 영향, 제2차 바티칸 공의회를 기점으로 한 천주교 신학의 영향, 그리고 에큐메니칼운동과 WCC의 종교신학에서의 구체화등 3가지 관점에서 현금의 종교다원주의 사상의 형성과정을 역사적 측면에서 고찰하고 그 주장들을 고찰하려고 한다.

### 1) 종교다원주의의 선구자들

서구의 자유주의 신학자들은 기독교의 절대성을 스스로 포기하고 타종교에도 구원의 가능성이 있음을 인정하기 시작하였는데 슐라이에르마허(F. Schleiermacher, 1768-1834)는 그 선구자였다. 그는 기독교의 유일성을 부인하고 기독교는 현존하는 여러 종교중의 하나라고 하여 기독교의 상대화의 길을 열어놓는 대표적인 인물이었기 때문이다. 그의 신학적 주관주의(Theological subjectivity) 혹은 주관주의적 신학은 그 이후의 자유주의 신학에 커다란 영향을 끼쳤다. 슐라이에르마허와 함께 트렐취(E. Troeltsch, 1865-1923) 또한 기독교를 상대화한 선구적 인물이었다. 루터교 목사이기도 했던 그는 괴팅겐, 본, 하이델베르크, 베를린 대학등에서 신학교수를 역임했는데, 그는 19세기의 대표적인 종교사학자였으며 그는 종교사학과(religionsgeschichtliche Schule)의 대표적 학자이기도 했다. 종교사학파에 속하는 학자들 중에서 리하르트 라이젠슈타인(Richard Reitzenstein, 1861-193)과 빌헬름 부쉐(Wilhelm Bousset, 1865-1920)와 같은 학자들은 기독교 자체를 고대세계의 다양한 자료들로부터 유입된 종교적, 철학적 사상의 절충주의적 종합물로 취급하므로써 기독교를 상대화 하였다. 특히 라이슈타인은 신약성경에 나타난 구속사상이 사실은 기독교 이전의 영지주의적 신화로부터 기원되었다는 극단적 견해를 주장하기도 하였다.<sup>(5)</sup> 이 견해는 후일 루돌프 볼트만(R. Bultmann)에게 지대한 영향을 주었

신학, 곧 진보적 선교신학의 영향 또한 지대하였다. 자유주의 선교신학자들은 전통적, 개혁주의적 선교는 무모한 계몽을 강요하는 것이라고 비판하고 선교지의 문화와 종교를 적극적으로 평가, 수용해야 한다는 종교적 관용주의에서 출발하여 종교간의 대화와 타협을 주장하였고 드디어는 모든 종교는 나름대로 진리와 구원이 있다고 종교다원주의로 발전하였다.

(5) A Heron(한승홍 역) 「20세기 신학사상」(A Century of Portestant)(서지 출판사, (1992).P.91)

다.

어떻든 종교사학파는 기독교의 독특성과 특이성에 의문을 제기하고 고대근동의 여타의 종교와 동일한 지평에서 접근하므로써 기독교를 상대화 하였는데, 이러한 학문운동의 가장 대표적인 인물이 트렐취였다.

그는 1901년에 출판한 「기독교의 절대성」(The Absoluteness of Christianity, 1972년 영역), 1922년 출간된 미완성의 「역사주의와 그 문제」(Der Historismus and seine Probleme)와 임종직전에 출간한 것으로 알려진 「세계종교 가운데 기독교의 위치」(The Place of Christianity among the World Religions)라는 제목의 논문에서 기독교 신앙을 포함해서 모든 역사적 현상은 절대적이거나 보편, 다당할 수 없다고 주장하였다. 특히 「기독교의 절대성」이라는 저서에서 하나님은 초월적이고 유한한 것들과 동일시 될수는 없으나 신성(神性)도 역사속에 주어졌을 때는 상대적인 것이 될수 밖에 없다고 하여 기독교의 절대주의를 거부하고 종교상대주의를 제창하였다.<sup>(6)</sup> 모든 종교는 상대적이라는 그의 「역사적 상대주의」는 전통적인 기독교 신앙에 대한 반론이었다.

결과적으로 그는 기독교를 포함하는 현존하는 어떤 종교도 절대적이거나 최종적일수 없다고 주장하였다. 어떤 특정한 종교는 그 종교의 신봉자들에게만 절대적이거나 규범적일 수 있을 뿐이라고 했다. 결국 트렐취는 종교학에 대한 상대주의적 방법론을 통해 기독교의 유일성과 절대성을 부인하므로써 종교 다원주의의 선구자가 된 것이다. 결국 슐라이에르마허로부터 시작된 19세기 자유주의 신학은 오늘의 종교다원주의의 길을 연 선구적 역할을 한 셈이다.

(6) 이문제에 대해 트렐취는 3가지 기본원리를 따르고 있다. 즉(criticism), 유비(analogy) 그리고 상관성(correlation)이 그것이다. 비판이란 모든 증거대한 비판적 측정 을 의미하며 모든 결론은 새로운 증거의 빛아래서 언제든지 개변 될 수 있어야 한다는 점을 강조한다. 유비란 연구대상인 사건들이 우리가 직접 경험하는 사건들과 그 종류에 있어서 본질적으로 유지한다는 것을 의미한다. 상관성이란 역사내의 모든 사건(사상) 들은 상호관련되어 있으며 역사 전체란 이러한 상호 관련성의 구성체라는 것을 의미한다. 트렐취는 역사내의 어떤 단절이란 존재하지 않는다고 보고 있다. 즉 그는 역사내의 신적 개입이란 이름의 단절성을 인정하지 않는다. 그는 모든 사건은 그 자체로는 독특하고 개별적이지만 다른 것과 질적인면에서 완전히 다른것은 아니라고 보고 있다. 그래서 결국 어떤 종교나 사상도 「절대적」이거나 「최종적」일수 없다고 주장한다.

2) 제2차 바티칸 공의회 (Second Vatican Council, 1962 - 1965) 를  
전후한 로마 카톨릭의 변화.

19세기 후반경에 로마 카톨릭안에서는 주변 세계와 개신교 신학의 발전에 반대하는 방어적 형태의 운동이 로마교황청을 중심으로 전개된 일이 있었다. 이점을 잘 반영해 주는 것이 1870년 개최된 제1차 바티칸 공의회인데 이때 신앙과 도덕문제에 대한 교황의 무오성을 강조한 것은 당시의 상황에 대한 뚜렷한 반영이라고 할 수 있다. 그후 영국의 헨리 뉴만(John Henry Newman, 1801-1890)과 독일 로마 카톨릭 교회의 신 튀빙겐학파의 학자들이 교회의 전통적 가르침에 신선한 변혁을 주었으나 이들 역시 천주교회의 거대한 흐름에 변화를 주기에는 역부족이었다.

또 19세기 말경 르와지(Alfred Loisy, 1857-1940), 티렐(George Tyrrell, 1861-1909) 등이 소위 “현대주의 운동”(Modernist Movement)이라는 프로테스탄트의 자유주의에 비견되는 진보적 신학 운동을 주도하였으나 1907년 이 운동이 피우스(Pius)10세에 의해 정죄되면서 탄압당하고 말았다.

그러다가 1960년대에 와서 로마 카톨릭 교회는 실로 엄청난 변화의 길을 가기 시작하였는데, 이 변화의 뚜렷한 증거가 제2차 바티칸 공의회였다.

제1차 바티칸 공의회(1869-1870) 이후 무려 90년만에 당시 교황이었던 요한 23세(재임기간 1962-1963)에 의해 소집된 제2차 바티칸 공의회(1962-1965)는 실로 커다란 변화 곧 ‘현대화’(Modernization)를 보여주는 회의였다. 이 회의에서는 트랜트 공의회 이후 지난 400여년간 견지해온 이전의 노선을 급변시키리라고는 아무도 예측하지 못했었다. 그러나 이 회의에서는 예배의식의 개혁 등 천주교 예배 의식이나 신학적 변화만이 아니라 개신교와 타종교에 대한 입장도 놀라울 정도로 변화되었다.<sup>(7)</sup> 이전까지는 개신교를 배교자 혹은 열교자, 분리주의자 등 이단으로 간주했으나 이 회의에서는 처음으로 ‘나누어진 형제들’(Separated bretheren)이란 표현을 사용하였고, 타교파들과의 화해를 모색하고 그 의지를 분명히 표명한 것은 혁명적 변화였다. 이교와 타종교들에 대해서도 적극적으로 평가하여 비기독교 세계와도 적

(7) A.Heron. p.251

극적으로 대화하고자 하였다. 그래서 동방정교회, 프로테스탄트들과 타종교에 대한 정죄보다는 이해와 동정심을 표방하였는데 이것은 천주교회의 신학적 진보세력이 주도권을 장악하였음을 의미하는 것이었다.

제2차 바티칸 공의회의 특징을 한마디로 말하면 ‘개방성’(Openness)이라고 할 수 있다. 개방성이란 교황 요한 23세가 말한 소위 표출되고 있는 현재적 상황(현대화, aggiornamento)에의 개방성, 특히 새로운 상황들의 필요에 대한 적응이며, 교황과 주교직, 즉 사제와 평신도 사이의 관계에 대한 개방성이며, 로마 교회 이외의 다른 교회에 대한 개방성을 뜻하는 것이다. 또 이 개방성은 다른 종교와 타종교에 대한 개방성을 뜻하는 것이었다.<sup>(8)</sup> 이 회의에서는 「비 그리스도교에 대한 선언」이라는 문서를 채택하였는데, 여기서는 비 그리스도교에 대한 하나님의 보편적 사랑을 강조하였다.

특히 주목할 것은 제2차 바티칸 공의회에서는 구체적으로 그리스도에 대한 신앙교백에 이르지 못한 것이 자기의 책임이 아닌 경우에 있어서의 구원의 가능성을 논의한 바가 있다.

즉 예수님 탄생 이전에 살았던 사람이나, 기독교 선교가 이루어지지 못한 지역의 사람들의 구원 문제는 어떻게 되는가? 이들은 구원의 가능성에서 완전히 배제되는가? 이 점에 대해서 바티칸 공의회는 구원의 가능성을 조건부로 시인하였다. 만일 어떤 사람이 열심히 하나님을 추구하고, 도덕적으로 선한 생활을 도모하는 도덕적이고도 양심적인 사람이라면, 기독교의 구원이 그에게도 가능하다는 것이다.

즉 이 회의에서 채택한 가장 중요한 문서중 하나인 「교회」(The Church) 2장 16항에서는

“사실, 자기의 탓없이 그리스도의 복음과 교회를 알지 못하지만, 성실한 마음으로 하나님을 찾으며 양심의 명령으로 알려진 하나님의 뜻을 은총의 힘으로 실천하려고 노력하는 사람은 영원한 구원을 얻을 수 있을 것이다. 또한 자기의 탓없이 하나님을 아직 명백하게 인정하지는 못할지라도, 하나님의 은총으로 올바르게 살아 보려고 노력하는 사람에게에는 하나님의 섭리가 구원에 필요한 도움을 거절치 않으신다.”

고 하였다. 또 다른 문서인 「현대속의 교회」 1장 22항에서는,

(8) Ibid

“구원이란 그리스도인들에게 뿐만 아니라, 보이지 않은 방식으로 그들의 마음에 배푸는 은혜의 사역을 따라 선한 의지로 사는 모든 사람의 것도 된다. 왜냐하면 그리스도께서는 모든 사람을 위하여 죽으셨고, 인간의 궁극적 부르심이 하나이며 신적인 것이기에 하나님만이 아시는 방법 안에서 각인에게 이 유월절의 신비와 관련되어 있는 바의 가능성을 제공한다는 것을 우리가 반드시 믿어야 하기 때문이다.”

고 하였다.<sup>(9)</sup> 이렇게 볼 때 제2차 바티칸 공의회는 복음에 대해 ‘불가피하게 무지한’ 자들, 곧 자기 탓없이 복음을 알지 못한 이들의 구원의 가능성을 인정한 것이다.

다시 말하면 제2차 바티칸 공의회는 “천주교회에만 구원이 있다”고 하던 종래의 입장에서 타종교에도 구원이 있을 수 있다는 보다 개방적 교회관, 곧 포용주의로 전환한 것이다. 본고의 주제와 관련하여 볼 때 천주교회는 제2차 바티칸 공의회를 시발점으로 하여 타종교에도 구원의 가능성을 인정하는 종교다원주의에 변화를 보여준 것이다. 그래서 제2차 바티칸 공의회를 거치면서 천주교회는 에큐메니칼운동이 중요한 역할을 담당하게 된 셈이다.

제2차 바티칸 공의회에 참여하여 온 뿐만 아니라 교회에 대한 교의학적 구조, 에큐메니즘에 대한 교령(敎令), 타종교와 교회관계에 대한 선언등에 영향을 끼친 대표적인 신학자들로는 예수회 소속 신부인 헨리 드 루백(Henrij de Lubac). 스트라스부르그에 있는 도미니크회 수도원의 감독이었던 이브 콩가르(Ives Congar), 그리고 예수회 신학자였던 칼 라너(Karl Rahner, 1904 - ) 등이었다.

이중에서 칼 라너는 ‘현대화’와 ‘개방성’을 지향한 대표적인 신학자였다. 예수회 신부이자 인스부르크(Innsbruck)대학의 교의신학 교수였던 라너는 「신학적 탐구들」(Theological Investigations, 1961년 영역), 「기독교 신앙의 초석」(Foundations of Christian Faith, 1976) 등의 저서를 출판하였는데 ‘익명의 그리스도론’으로 유명하다.

칼 라너(Karl Rahner)는 기독교가 절대적인 종교이기는 하나 다른 종교에서도 그리스도는 나타났으며 다만 이름이 숨겨졌을 뿐이라는 점에서 소위 ‘익명의 그리스도’론을 주장하였던 천주교 신학자였다. 그

는 “하나님은 모든 사람이 구원에 이르기를 원하신다”(딤후 2:4) 신의 보편적 구원 의지, 낙관론적인 구원과 그리고 초자연적인 실존으로서의 인간이해를 결합 시켜서 비그리스도교 종교들도 신의 구원계획에 긍정적으로 포함될 수 있다고 보았다.

다시 말하면 교회에 속하지 않는 이, 그리스도의 이름을 알지 못하는 이들도 우리의 생각을 뛰어넘는 신의 보편적인 구원의 경륜에 의하여, 그리고 모든 인간의 초자연적인 본성안에 이미 주어진 선형적 계시에 의해서 구원에 참여할 수 있는 가능성이 주어졌으며 신의 무한한 사랑에 쌓여 있다고 했다. 그는 만민에게 주어진 ‘복종의 가능성’(Potentia obedientialis)을 ‘익명의 기독교인’(Anonymous Christians)이라는 말로 표현하였다. 라너의 입장은 자신의 종교인 기독교(천주교)가 중심적 진리이며 규범적이라는 점을 견지하면서 에큐메니칼적인 관용정신에 타종교와 타종교인을 정죄하지 않으려는 관심에 그 의도가 있다고 보아 히크는 라너의 입장을 포용주의라고 지적하였다.

라너의 ‘익명의 그리스도인’ 개념은 티리히(Paul Tillich)가 말하는 ‘잠재적 크리스찬’(latent Christian) 개념과 비슷한 개념이라고 할 수 있다. 티리히는 트뤼취를 자신의 스승으로 말할 정도로 트뤼취의 종교관을 추종하였다. 그는 교회안의 신자는 나타난 신자이고 교회밖의 사람들은 잠재적 크리스찬이라고 하였다.

### 3) 에큐메니칼운동과 WCC에서의 종교다원주의

20세기를 넘어오면서 사회 각 영역의 변화는 흔히 지구촌의 형성이라고 불리우는 다른 인종과 문화권과의 상호 교류와 만남을 가능케 해주었다. 다양한 문화들간의 만남과 혼합은 종교 생활 전반에 걸쳐 심각한 영향을 미치게 되었다. 이러한 변화들은 기독교회에도 자극과 각성을 주었고 결국 교회와 신학의 에큐메니칼화 현상을 가져왔다. 신학적 토론과 논쟁은 종파의 담을 넘어 대화를 모색하였고 상호 연합을 위한 노력이 강구되었다. 이러한 에큐메니칼 운동과 그로 인한 새로운 지평의 전개는 기독교인들간의 만남과 대화에만 국한될 수 없었다. 이제는 기독교와 타종교와의 관계 또한 기급한 현안으로 대두되었다. 이것이 20세기를 넘어오면서 뚜렷이 나타난 전환기적 분위기였다. 즉 에큐메니칼 운동, 타종교와의 만남은 교회와 신학과 선교운동에 커다

(9) 토니레인(Tong Lane), 「기독교 사상사」(나침반, 1991), p.489

란 변화를 예고하는 것이었다.

기독교와 타종교와의 대화는 이미 1893년 시카고에서 열린 세계종교회의(World's Parliament of Religions)에서부터 시작되었다고 하지만 구체적인 시도는 20세기의 전환기적 분위기에서 구체화 되었다고 볼 수 있다. 즉 1910 에딘버러에서 모인 국제선교대회(IMC)에서 문화인류학의 관점에서 타종교에 대한 관심이 구체적으로 표명되었다. 이 회의에서는 기독교와 타종교를 비교하면서 타종교에도 '소량의 진리'(Modicum of Truth)가 있음을 인정하고 동시에 기독교의 절대적 진리를 강조하였다.<sup>(10)</sup>

타종교에 대해 보다 적극적 태도를 보인것은 1928년 예루살렘에서 모인 선교대회에서 부터였다. 이 회의에서는 타종교는 비록 기독교보다 열등하지만 타종교에도 진리가 있으며, 기독교는 타종교의 부족을 보완, 완성시켜 준다는 소위 '성취설'(fulfilment theory)이 대두되었다<sup>(11)</sup>. 그래서 예루살렘 대회는 기독교와 타종교와의 관계를 진리와 거짓으로 보다는 우월과 열등의 관계로 이해하고 타종교와의 대화를 촉구하였다. 이 대회 이후 타종교와의 대화를 적극적으로 주장한 사람은 윌리엄 호킹(William Hocking)이었다. 그는 그의 1931년과 1932년 중국, 일본, 인도를 방문한 후 쓴 「선교에 대한 재고」(Rethinking Missions)라는 보고서에서 동양종교의 가치를 새롭게 평가하고 기독교 선교는 유교도들을 기독교로 개종시키는 것이 아니라 더 좋은 유교도가 되게 하는것이라고 주장하므로써 전통적 기독교 선교관에 도전하였다.

(10) 에디버러선교대회(IMC)의 타종교의 대한 보고서, The Missionary Message in relation to non-christian Religions (MY. Helming H Rerell, 1910)을 참고 할것.

(11) 예루살렘회의는 타종교에 대해 다음과 같은 설명서들을 채택하였다.

“타종교의 모든 진리들이 기독교에 있을 뿐 아니라 기독교는 타종교의 지닐보다 더 균형이 있으며 정확하다. 힌두교는 하나님의 가까이 있다고 가르치지만 하나님은 거룩하시다라는 것을 말하지 않는다. 회교는 하나님이 위대하다고 가르치나 하나님은 사랑이라는 것을 가르치지 않는다. 회교는 왕으로써 하나님을 말하나 아버지로서 하나님을 말하지 않는다. 불교는 이세상은 헛되다고 가르치지만 하나님은 우리를 세상에 보내어 일하라는 것을 말하지 않는다 유교는 인간은 거룩한 존재라는 사회 구조에서 산다고 가르치지만 하나님과의 교제와 도움을 말하지 않으며 하나님이 영원히 거하시는 곳이 영원히 거하시는 곳이 우리의 집임을 말하지 않는다. 타종교가 가르치지 않거나 모르는 것은 기독교는 진리의 성취로서 우리에게 모든것을 가르쳐준다”

1938년 마드라스(Madras)대회에서는 타종교와 문화가 중요한 의제로 취급되었고 타종교의 '경험적 가치와 도덕적 우수성'을 인정하기에 이르렀다.<sup>(12)</sup>

그후 1947년의 휘트비(Whitby)대회에서는 타종교에 대한 특별한 논의는 없었으나 전후(戰後)상황은 타종교와의 대화를 더욱 촉진하게 하였다. 그리하여 1955년 국제선교회는 WCC와 공동으로 “하나님의 말씀과 인간의 살아있는 제종교”에 관한 주제로 공동연구를 시작하고 종교간의 대화를 모색하였다. 이 공동연구의 제안에 따라 1961년 뉴델리에서 모인 WCC 제3차 총회에서는 타종교에도 하나님의 역사하심을 인정하고 타종교를 '산신앙'(living faith)으로 표현함으로써 대화를 더욱 권장하였다. 이러한 일련의 과정속에서 타종교에 관한 전도는 대화로 대체되었다.

오늘 우리가 말하는 종교 다원주의는 하루 아침에 형성된 것이 아니다. WCC의 종교신학에서 보다 분명하게 타종교와의 대화를 넘어 타종교의 구원의 가능성을 인정하게 된것을 1960년대를 넘어오면서 부터였다. 이런 점에서 1960년대는 종교다원주의 사상의 중요한 전환점이 도었다고 할 수 있다. 왜냐하면 기독교와 타종교와의 대화는 궁극적으로 구원관에 있어서 교회안에 교회밖에(intra muros et extra muros)차이를 철폐하는 종교 다원주의의 길을 갔기 때문이다.

WCC 뉴델리총회에서는 타종교를 '다른 신앙' 혹은 '산신앙'으로 표현했을 뿐만 아니라 하나님은 다른 신앙을 통해서도 말씀하시며 성령이 역사한다고 하였다. 인도 신학자인 더바난단(P. Devanandan)은 비기독교 종교들을 '성령의 창조적 사역'에 대한 응답이라고 해석하고 복음을 비기독교적인 실존철학적 신앙의 개념으로 해석해야 한다고 주장하기까지 했다. WCC는 공식적으로 “개종은 외압으로부터 자유로워야 하는 인간의 권리를 침해하는 것”으로 규정하고 “우리가 살고 있는 시대는 종교적 다원주의의 세상”이라고 선언하기에 이르렀다. WCC는 특히 1970년대의 크고 작은 여러 회의에서 불교, 힌두교, 회교, 유대교 등 타종교 지도자들을 초청하여 종교간의 대화를 구체화 하였고 1971년에는 인도신학자 사마르타(S. J. Samartha)를 종교간의

(12) W.R.Hogg, Ecumenical (N.Y.:Jarper and Brothers),p. 165

대화 프로그램의 책임자로 임명하였다.

인도 신학자인 사마르타는 종교 혼합주의적 대화를 본격적으로 추진한 인물인데 그는 종교간의 대화가 종교 다원주의 사회에서 유일한 희망이라고 피력하고<sup>(13)</sup> 성경적 진리 개념과 힌두교적 진리 개념이 상호 보완되어야 한다고 주장하였다.

특히 그는 힌두교의 범(梵, Brahman)사상과 기독교 삼위일체설을 용해 시킴으로써 범신론적 혼합주의에 빠졌다. 그는 타종교속에서도 그리스도가 얼마든지 있을수 있다는 '보편 기독교론'을 주장하여 마호멧, 크리쉬나, 짜라투스트라등을 예수와 동일시하였다. 결국 그의 혼합주의적 보편기독교론은 기독교의 기독교론과 힌두교의 범사상을 혼합 시킨 것으로 볼수 있다. 그는 히크(John Hick)와 폴 니터(Paul Knitter)등과 함께 가장 대표적인 종교 다원주의자로 알려져 있다.

파니카(R. Pannikar)는 바록 천주교 신학자이자만 WCC의 종교신학과 견해를 같이 하고 있다. 역시 인도 출신인 그는 칼 라너와 마찬가지로 힌두교안에 '익명의 그리스도'가 있다고 주장하는데 힌두교에서의 보이지 않는 그리스도를 이슈발(Ishvara)로 이해하였다.

이상에서 우리는 타종교에 대한 견해, 곧 종교다원주의 사상의 역사적 전개과정을 살펴 보았는데 이상의 주장들은 정리하면 크게 3가지로 요약할 수 있다.

첫째, 타종교에는 신적 계시가 존재한다는 주장이다. 즉 기독교와 타종교간의 연속성을 인정하는 범종교적 신적 실체를 주장한다. 그래서 기독교만이 독특하고 유일한 종교일 수 없다고 하여 기독교를 상대화 하였다.

둘째, '우주적 그리스도론' 혹은 '보편기독교론'이다. 즉 그리스도는 기독교에만 존재하는 것이 아니라 타 종교에도 나타난다는 사상이다. 예수는 그리스도이지만 그리스도는 꼭 예수일 수만은 없다고 주장이다.

세째, 타종교에도 구원의 가능성이 있다는 주장이다. '잠재적 신자', '익명의 그리스도인'이란 표현은 타종교 신봉자 속에 있는 그리스도인을 의미하는데 이런 주장은 전통적 의미의 개종은 무의미하다는 점을 뜻한다.

결국 이러한 주장은 오늘의 종교다원주의의 핵심적 사상이다.

### 3. 존 히크의 종교다원주의

타종교와의 대화란 이름으로 종교다원주의의 길을 제시한 대표적인 학자는 존 히크(John Hick)인데 이제 그의 논지를 중심으로 종교다원주의에 대해 접언해 보고자 한다.

그는 기독교와 타종교와의 관계를 3가지 유형으로 요약하였는데, 첫째는 배타주의(exclusivism)이다. 배타주의란 구원 또는 해방이 한 종교에서만 독점적으로 가능하다고 보는 입장이다. 기독교가 이러한 배타성이 강하며 이러한 입장 때문에 '교회 밖에는 구원이 없다'(extra ecclesiam nulla salus)고 기독교가 주장한 것이다. 그러므로 기독교 이외의 종교에서 구원의 가능성을 전적으로 부인한다. 이러한 배타주의가 기독교의 전통적인 견해였지만 오늘의 종교다원적 사회에서는 더 이상 타당성이 없다고 히크는 보고 있다. 그런데 히크에 의하면 이러한 배타주의에 대한 비평과 극복은 타종교생활들에 대한 올바른 인식과 함께, 특히 그 종교들에 있어서 가장 좋은 열매들, 이르면 한 인간의 실존이 그 자신의 종교를 통해 '자기 중심주의'(self centeredness)에서 '철저하게 신 중심적인 재조정'(a radical recentering in the divine)이 된 사실과의 만남을 통해 일어나게 된다고 주장한다. 이때 우리는 다른 종교 전통들에 있어서도 그것들이 결국 동일한 변혁시키는 신적인 실체에 응답하는 길들이라는 깨달음이 분명해진다고 볼 수 있게 되며, 이러한 인식은 나아가 포용주의적 신학 내지 종교철학적인 성찰을 가능케 한다는 것이다.

둘째는 포용주의(inclusivism)이다. 그리스도의 십자가를 통한 구원과 하나님의 용서가 진앙을 명백하게 표현하는 사람에게만 국한되는 것이 아님을 시인하는 입장이다. 온 인류를 구원하려는 것이 하나님의 뜻이었다면, 예수에 대해 들은 적이 없는 사람이나, 그리스도의 십자가에 대한 뜻을 이해하지 못하는 사람에게도 구원의 가능성은 열려 있어야 한다는 것이다. 이것이 바로 가톨릭 교회의 공식적인 입장이라고 히크는 보았다. 제2차 바티칸 공의회(1962-1965)에서는 그리스도에 대한 신앙고백에 이르지 못한것이 자기의 책임이 아닌 경우에 있어서의 구원의 가능성에 대해 논의의 한바가 있는데 앞서 언급한 바처럼 타

(13) 김영환, "종교다원주의와 한국 토착화 신학", 「목회와 신학」(1992. 7), 8.63

종교에도 구원의 가능성을 부분적으로 인정하므로써 포용주의적 입장을 견지하였다. 완전히 배타적인 입장이 아니라, 그리스도 밖에서의 구원의 가능성을 부분적으로 수용하기 때문에 포용주의라고 부르게 된 것이다.<sup>(14)</sup>

포용주의에 만족하지 않는 히크는 구원이냐 해방이냐 예수 그리스도 밖에서도 일단 시일될수 있는 것이라면, 그러한 구원이 다양하게 가능함을 솔직하게 시인하여 다원주의를 긍정해야 한다고 강조한다. 그래서 그는 셋째 유형인 다원주의를 말하는데 다원주의는 모든 세계 종교에서 각각 다른 방법으로 구원이 성취된다고 주장한다. 다시 말하면 구원의 길은 오직 기독교로만 국한될 수 없다는 말이다. 그러므로 「기독교 밖에는 구원이 없다」는 명제를 더 이상 견지할 수가 없다고 말한다.<sup>(15)</sup>

히크는 종교다원주의란 포용주의에서 진일보한 보다 철저한 입장임을 밝히고 있다. 그에 의하면 세계의 고등종교들은 ‘궁극적인 것’(the Ultimate) 또는 ‘실재하는 것’(the Real)에 대한 상대적으로 서로 다른 역사적 체험과 전통, 문화적 개념을 주장하고 있으며, 따라서 이러한 종교들에서는 각각 그 나름대로의 독립적으로 ‘궁극적 실재’에 대한 이해를 견지하고 있다고 한다. 이것은 결국 모든 종교에 내제된 보편적 궁극적 실재를 인정하므로 모든 종교가 추구하는 ‘구원’은 동일하다고 본다. 이것이 종교다원주의의 본질이라고 히크는 주장한다. 이점을 좀더 평이하게 설명해 보자.

종교다원주의를 주장하는 히크는 이 주장의 가설적 전제와 이에 수반하는 토대가 있는데 이점을 이해 하는 것은 그의 종교다원주의를 이해하는데 중요하다. 히크는 종교사를 고찰하면서 기원전 10세기부터를 계시종교의 시대로 파악하였다. 그런데 계시를 특정 종교에 국한된 것으로 보지 않고 보편적인 것으로 본다. 이 계시에 따라 각기 다른 지역에서 종교가 발생하였는데 지리적인 격리 때문에 각기 다른 종교 형태로 발전하였다고 말한다. 따치 기독교라는 이름하에 여러 교파가 있을수 있듯이 여러 종교가 생성되었다고 한다. 그래서 히크는 근본적으로 모든 종교가 주장하는 신적 실재나 종교적인 경험은 동일한 것이라

는 가설적인 전제로 출발한다. 다시 말하면 모든 종교는 각기 다른 형식을 지니고 있으나 근본적으로는 동일하다는 것이다. 한두가지 예를 들어보자. 그러면 신적 실재(神的實在)를 인격적으로 인식하는 종교가 있는가 하면 비인격적으로 파악하는 종교도 있는데 이러한 차이는 왜 생겨났는가? 이점에 대해서 히크는 궁극적인 실재로서의 신적실재는 인간의 사유나 언어를 초월하기 때문에 인간의 언어로 표현된 신적실재는 신적실재 자체와는 다르다고 말한다. 그래서 신적실재에 대하여 인간은 제한된 인식의 틀로써 경험한 것을 표현할 뿐이라고 말한다.

칸트(I. Kant)는 ‘물자체’(noumenon)와 경험된 사물인 ‘현상’(phenomena)을 구별하고 물자체를 인식하려는 인간 능력의 제한성을 제시한 바가 있다. 히크는 이러한 물자체와 현상의 구별을 수용하면서, 신적 실재 자체는 똑같은 하나의 실재(noumenon)인데, 인간의 인식 능력의 제한성 때문에 각각 다른 여러 현상으로 설명하게 된다는 것이다. 즉 동일한 신적실체가 때로는 인격적으로, 때로는 비인격적으로 파악되는 이유는 이러한 인식의 제한성 때문이라는 것이다. 그러므로 그러한 차이를 모순된 것으로 생각하지 말고 상호 보충적으로 이해할 것을 주장한다. 그러면서 오로빈도(Sri Aurobindo)가 제시하는 「무한자의 논리」를 이용한다. 즉 유한자의 경우에는 모순될 두개의 개념이(인격성과 비인격성등) 무한적 실재에 관련 될 때에는 양립될 수가 있다고 말한다. 종교들간의 교리적 차이도 마찬가지다. 교리란 역사적, 문화적 조건에 의해 생성된 사유의 산물이므로, 이것 역시 인간의 제한성의 결과로 교리적 차이가 나타난 것이므로 이러한 차이도 극복될 수 있다고 보고 있다. 그래서 히크는 하나의 세계인 오늘날 세계의 종교들이 서로 대화와 교류를 통해 하나의 종교로 수렴되어 갈 것이라고 보았다. 결국 히크는 종교현상에 대한 귀납법적인 검토의 결론으로 다원주의를 주장하게 된 것이다.

종교간의 동질성을 주장하는 히크의 입장은 구원개념에도 적용되고 있다. 그는 구원과 해방을 동일한 것으로 이해는데, 자기 중심으로부터 실재중심(reality-centeredness)으로의 전환을 구원으로 파악하고 있다.<sup>(16)</sup> 그래서 구원 또는 해방에 이르는 방법은 하나만이 아니라고 보

(14) 나학진, “종교다원주의 무엇이 문제인가?” 「한국기독교공보」 제 1871호 (1991. 12. 21)

(15) Ibid

(16) 나학진, “종교다원주의, 무엇이 문제인가? 下” 「한국기독교공보」 제 1872호 (1991. 1. 4)



고 있다. 그래서 '교회 밖에는 구원이 없다'는 교회 중심의 입장이나 '기독교(말씀 또는 예수 그리스도)밖에는 구원이 없다'는 그리스도 중심의 신학에 반대하여 신중심을 주장한다. 그것은 모든 종교의 배후에 하나의 신적 실체가 있고, 모든 종교적인 표현을 상대적인 것으로 보기 때문이다. 그는 그 신적실체를 하나님이라고 부르는 것은 유신론적 해석이라 하여 거부하고 불교같은 종교에 적합한 '실제하는 것'(the Real) 또는 '참된 것'(the True)이라는 용어를 사용한다.

종교다원주의자들이 포용주의를 넘어서 다원주의로 진전하는데 있어서 '거치는 돌'이 있는데 이것은 기독교의 성육신 교리이다. 성육신(成肉身) 교리는 기독교의 독특성을 보여 주는 반면 동시에 타종교에 대해 배타적이게 해준다고 보기 때문이다. 그래서 히크는 기독교를 재해석하여 예수가 자신을 신의 아들로 자칭하지 않았다고 한다. '신의 아들'이란 다만 유대교의 '신의 아들' 이미지에서 발전한 신화와 은유라는 것이다. 이러한 '신의 의미'는 그에게 있어서 '야훼, 알라, 크리슈나, 과람, 성육신, 브라만, 니르바나'등이며, 세계종교들이 다 하나의 신적 실체에 대한 응답달이라는 것이다. 그는 또한 선재하는 로고스의 수육과 동등한 방법으로 '선재하는 부다의 수육론'이 발전했다고 하여 '불교적 성육신'론의 펴고 있다. 이것은 그가 말하는 소위 '차등기독교론'(degree-christology)인데 예수 그리스도의 위상을 정도의 차이라는 도식속에서 이해하고 있다.

이와 같이 히크는 예수 그리스도의 신성과 성육신을 다 부정하고, 성경적이고 전통적인 기독교론을 배척한다. 그는 우리가 예수의 신성과 인성의 공존을 믿는다면 그것은 이단이고 또 그의 수육을 문자적으로 믿어도 이단이라고 까지 말한다.

이상에서 말한 히크에 종교다원주의를 정리해서 말하며 히크는 각 지역별 종교가 지닌 특수성, 절대성을 포기하면 세계 공통의 보편적인 신적 개념을 상징할 수 있다고 보았다. 특히 그는 다종교들이 나의 종교를 중심으로 회전한다고 믿는 '톨레미적 시각(Ptolemaic perspective)'을 청산하고 나의 종교를 포함하여 모든 종교가 진리의 태양을 중심으로 운행된다는 '코페르니쿠스적 시각'(Copernican perspective)를 갖추어야 한다고 주장하였다<sup>(17)</sup>.

(17) John Hick, God and the universe of faith (London : Macmillan, q973), p. 124

이러한 주장을 고려해 볼때 히크의 신중심주의(神中心主義)라는 것과 종교다원주의 하나님의 계시를 부정한 무신론적인 사상이며 타종교에도 구원의 가능성이 있음을 주장하므로써 기독교의 유일성과 독특성을 부인하였다.

역사학자 토인비(Arold Toybee)는 현대의 각종 문제들, 물량주의, 사회악, 핵무기의 위험, 인구폭발, 공해 등 들에 적절히 대처하기 위해서는 자기종교의 독자성과 우월성을 포기해야 한다고 주장하고 여기서 진일보하여 기독교는 타종교와의 공존을 위해 기독교의 배타성과 유일성을 제거해야 한다고 주장하였다는 점에서 그도 종교다원주의와 맥을 같이 하고 있다. 그는 나의 종교만이 유일하고 참되다고 믿는 배타적 심성(exclusive-mindedness)은 사악한 심성이며 그런 주장은 교만의 죄를 범하는 것"이라고 주장하였다<sup>(18)</sup>.

그외에도 이와 같은 종교다원주의 입장에 서있는 대표적인 학자들로는 톨리히(Paul Tillich), 엘리아데(Mircea Eliade), 캄(John Cobb Jr.), 니터(Paul Knitter)등이다. 이상에서 언급한 종교다원주의자들의 견해는 약간의 차이가 있으나 대체적으로 "신에 대한 지식은 기독교를 포함해서 모든 종교에 있어서 부분적일 수 밖에 없으므로 각 이런 종교들은 신에 대한 보다 완전한 진리가 인류에게 제공되기 위해서는 서로가 서로를 필요로 한다는 사실을 인정해야 한다."는 알란 레이스(Alan Race)의 견해에 동의하고 있다<sup>(19)</sup>.

#### 4. 종교다원주의에 대한 비판

이상에서 말한 종교 다원주의를 정리해 보면 다음과 같은 문제점을 지고 있다.

첫째로 코페르니쿠스적 신 중심주의를 주장하는 종교 다원주의는 기독교의, 신문, 기독교론, 구원론을 근본적으로 부인하고 타종교의 범신론을 수용한 것이다.

둘째로 종교다원주의는 모든 종교에는 구원의 있으며 각자의 종교

(18) Toybee, Christianity among the Religions of the World (N.Y : Scribners, 1957) p. 97

(19) Alan Race, Christians and Religious pluralism : Pattern in the Christian Theology of Religions (N,Y : Orbis, 1982) p. 72

는 구원에 이룰수 있는 다른 길에 불과하다고 주장한다. 그래서 종교다원주의는 예수 그리스도의 유일성(Uniqueness), 우월성(Superiority), 규범성(Nomative Aspects)을 부인한다. 결국 기독교의 유일성과 절대성을 부인한다. 선교란 다른 종교와의 조우인데 다른 종교에도 구원이 가능하다면 구원의 복음을 전하는 선교는 무의미하다. 따라서 선교의 무효화 혹은 선교 무용론을 초래하였다.

세째로 성경이 신적 계시의 산물이며 신앙과 삶의 절대규범임을 부인한다.

이들은 기독교 신앙과 신학의 유일한 규범인 성경(계시)을 타종교들의 경전과 동일한 지평에서 보고 성경을 타종교의 경전들과의 소위 '지평융합'이란 이름으로 상대화하고 있다.

네째로 종교다원주의는 종교간의 차이점을 무시하고 모든 사람이 구원을 얻는다는 '만인 구원론'적 입장이다. 이들은 어떤 종교가 독특성을 주장하면 타종교를 모욕하는 것으로 규명하고 모든 종교의 평등을 주장한다. 만일 하나님은 사랑의 하나님이라면 모든 사람이 모든 종교를 통해서도 구원이 이룩될 것으로 설명한다.

이렇게 볼때 신·구약성경이 가르치고 지난 2000년간 기독교회가 믿어온 기독교의 중심적인 신앙 내용인 다음의 3가지 진리는 거부되고 만다. 첫째 예수 그리스도는 전적으로 하나님이요 또 전적으로 인간으로서 유일하게 성육신 하신 분이다. 둘째 예수 그리스도만이 우리에게 구원을 주신다. 예수 그리스도를 떠나서 다른 이름이나 사역으로 구원받을 수 없다. 세째 성경은 유일한 하나님의 계시로서 우리의 신앙과 삶을 주관하는 유일한 권위를 가진다.

앞서 언급한 바처럼 종교 다원주의가 서있는 이론적 기반은 자연주의사상과 상대주의사상이다. 즉 자연의 세계안에서 모든것이 일어났고 그안에서 점차 진화의 과정을 거쳐 종교도 형성되었고 기독교도 그중의 하나일뿐이라는 자연주의 사상은 기독교의 초자연주의와 배치된다. 또 한가지 종교 다원주의자들이 서있는 사상적 기초는 상대주의인데 상대주의란 이 세상에 존재하는 모든 것은 상대적인 것이고 역사속의 어떤 요소도 절대적일 수 없다는 사상이다. 이 상대주의는 소위 가치의 상대화를 주장하는데 이 세상의 어떤 문화나 종교도 절대적일수 없다고 말한다. 그래서 기독교도 절대적일수 없다는 전제에서 출발하여 모든 종교를 동일한 지평에서 취급하는 종교학 연구에 영향을 끼쳤

다. 그래서 소위 '과학적'(Scientific)이라는 가치중립적 접근은 기독교를 상대화 하였다.

상대주의적 입장의 종교학 연구는 마치 어느 문화가 참되고 어느 문화는 그릇되었다는 판단이 불가능한 것처럼 어느 종교는 옳고 다른 종교는 잘못되었다는 식의 가치판단은 불가능하다고 주장한다. 특히 종교학의 방법의 종교들간의 차이보다 동질성을 추구하는 방법으로 전개되면서 종교의 공통적인 요소를 강조하게 되었다. 바로 이러한 흐름이 종교 다원주의의 대두에 영향을 준 것이다. 그래서 이들은 기독교를 완전히 상대화하며 기독교나 불교나 회교나 힌두교나 어떤 다른 종교들은 동일하며 동일하게 구원에 이르는 길을 제시한다고 주장한다. 이렇게 볼때 종교 다원주의의 문제는 분명해 진다.

평이하게 말해서 종교다원주의는 산의 정상은 하나이지만 그 정상에 이르는 등산로는 여러개일 수 있다는 주장과 동일하다.

이와 같이 상대주의적 접근은 큰 오류를 지니고 있다. 기독교는 하나님의 계시 없이 정상을 인식 할수도 없을 뿐만 아니라 자력으로는 정상(구원)에 이룰수 있는 능력이 상실되었다고 보기 때문이다. 기독교는 오히려 산 정상에 절대자가 산 아래로 내려와서 자력으로는 어찌할 수 없는 절망 가운데 있는 인간을 사랑하심으로 산 정상으로 이끌어 가신다는 것이 기독교의 구원관이다.

여기서 기독교의 유일성에 대해 한번 정리해 둬으로서 종교다원주의의 비 기독교적 성격을 보다 분명히 해 두고자 한다.

(1) 성경에서는 창조주 하나님은 유일신이심을 여러 곳에서 계시하였고(출 20:1-5, 신65:6-7, 7:1-6, 13:1-14:2, 수 24:14-25, 시 115, 사 49:18-20, 41:5-7등, 렘 10:1-16, 44:2-4) 예수 그리스도만이 구원의 유일한 길임을 증거하고 있다.(요 3:16, 행 4:12, 16:30-31, 딤후전 2:5 등) 특히 사도행전 4장 12절에서는 "다른이로서는 구원을 얻을 수 없나니 천하 인간에 구원을 얻을 만한 다른 이름을 우리에게 주신 일이 없음이니라"고 밝히고 있다.

(2) 특히 구약성경에서는 종교 혼합주의와 우상숭배, 종교다원주의적 위험성을 부단히 경계하였다.(렘 2:3, 사 55:1-2 등) 이스라엘 백성들의 역사에서 우상숭배는 항상 저들을 실패와 패망의 절곡으로 인도하는 주된 원인이었고 하나님과 바알을 함께 섬기려는 종교혼합주

의는 이스라엘 백성들을 패망으로 이끌어 간 범죄였다. 종교다원주의가 종교간의 배타주의를 상대화하는 것은 일견 종교분쟁을 해결하는 것 같지만 사실은 다른 신들을 섬기게 하는 무서운 유혹임을 알아야 한다. 사실 한국교회 일부 신학자들은 종교다원주의를 외치면서 모든 종교와의 평화적 공존을 주장하지만 회교와 힌두교, 유대교 사회는 종교 다원주의를 조롱하며 기독교와의 공존을 허용하지 않고 있다. 특히 회교는 종교가 정치와 사회 문화 전 영역을 지배하는 정치적 종교이므로 기독교와의 공존이란 있을 수 없는 것임을 알아야 한다. 이것은 교회사와 오늘의 현실이 증거하고 있다. 교회사적으로 초대교회 성도들은 타종교와 타협한 적이 없었다. 그래서 초대성도들은 유대인들에게는 이단(Heretics)이 되었으며, 로마 사람들에게는 폄박을 받았고, 회람 철학자들에게서는 조롱을 받았고, 로마제국내의 신비종교를 가진 여러 혼합 족속들에게서 배척을 받았다.

이런 점을 종합해 볼 때 개혁주의 관점에서 종교다원주의는 용납될 수 없는 비 기독교 사상이라고 할 수 있다.

## 종교전통간의 대화 : 유형론적 접근

한 인 철

(감신대 강사, 세계신학연구원 연구교수)

들어가는말-

본 논문은 칼 바르트 이후 서구 기독교 세계에서 전개되어온 종교전통간의 대화의 시도들을 일정한 기준을 가지고 유형화하여 개괄적으로 검토, 소개하려는 데 그 목적이 있다<sup>1)</sup>. 현재의 국내 사정을 고려하여 볼 때 이러한 과제는 적어도 다음 두가지 중요한 의의가 있다고 본다. 첫째, 1960년 대 이후 국내에서도 본격적으로 다양한 유형의 종교전통간의 대화가 시도되어오긴 했지만, 그러한 시도들은 방법론적으로 아직 충분히 정립되어 있지 않을 뿐만 아니라 정당하게 - 긍정적 의미에서든 부정적 의미에서든 - 평가되고 있지도 못하다. 국내의 대화의 시도가 국외의 그것들의 복사판도 아니고 복사판일 필요도 없는 것이지만, 이들 시도들이, 적어도 지금까지도, 국외의 대화 시도들에 상당히 영향을 받고 있다는 면에서 이들을 방법론적으로 검토하여 소개하는 일은 국내의 종교전통간의 대화를 이론적으로 정립하여 정착시키는 데 중요한 통찰을 제공할 수 있는 것으로 믿는다.

둘째, 최근 국내에서 - 특별히 기독교 대한 감리회에서 - 종교전통간의 대화의 유형 중 하나인 다원주의가 이단으로 규정되는 사태는 상당부분 다원주의에 대한 이해의 부족에 기인하는 것이라고 본다. 이러한 사태는 비단 감리교에 국한된 것은 아니라고 본다. 신학자와 비신학자를 무론하고 사람들은 종교전통간의 대화를 소문으로 듣고, 소문에 근거하여 판단하는 경향이 있다. 이러한 의미에서 그 동안의 종교전통간의 대화의 시도들을 방법론적으로 검토하여 소개하는 일은 사람들의 그릇된 이해를 교정할뿐만 아니라, 종교전통간의 대화에 대한 보다 생산적인 토론을 불러일으키는 계기가 될 수 있을 것으로 믿으며, 또한 그렇게 되기를 바란다.

본 논문은 다음과 같은 순서로 진행될 것이다. 첫째, 용어상의 혼동

1) 본 논문의 주제는 고신대학 신학대학원의 요청에 의해 결정된 것임을 미리 밝혀둔다.