

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 종교다원주의를 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 핍박을 받았고, 희랍 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 있다¹⁾. 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 부정적인 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.

을 피하기 위하여 두가지 중요한 개념의 사용되는 용법을 설명할 것이다. 둘째, 종교전통간의 대화의 유형을 분류하기 위하여 각 시도의 성격을 결정하는 몇가지 공통적인 기준들을 제시할 것이다. 셋째, 이러한 기준들에 근거하여 종교전통간의 유형을 분류하고 비교할 것이다. 끝으로, 이러한 서구의 대화 유형들을 염두에 두면서, 국내에서 종교전통간의 대화를 시도할 경우 특별히 고려해야 할 한가지 점을 한국의 독특한 종교적 상황과 관련하여 지적하여 될 것이다. 본 논문은 지면상 보다 세부적인 유형분류와 그에 따른 구체적인, 특별히 다원주의의, 시도들을 소개하지 못한다. 필자는 본 논문에서 우선 바르트의 배타주의와 라이너의 포괄주의를 소개하는 것으로 만족하고, 우리들의 주 관심사인 다원주의의 보다 세부적인 행태들과 그 시도들에 관하여는 세계신학연구원에서 발행하는 『세계의 신학』 1993년 봄호부터 연재하도록 하겠다.

I. 개념 정립 : 다원주의와 다원성, 종교전통

1. 다원주의와 다원성

종교전통간의 대화를 이해하기에 앞서 사람들 사이에 특히 혼동을 일으킬 소지가 많은 다음 두가지 개념은 미리 해명될 필요가 있다. 첫째, '다원주의'(pluralism)라는 개념은 항상 '다원적'(plural), 혹은 '다원성'(plurality)이라는 개념과 구분하여 사용되어야 한다. '다원적' 혹은 '다원성'이라는 개념은 한 사회 속에서 서로 다른 여러 종교전통들이 함께 공존해 있는 가치중립적인 입장이나 태도를 가리키는 개념은 아니다. 반면에 '다원주의'라는 개념은 한 종교가 다른 종교전통에 대하여 일정한 입장이나 태도를 표명하는 일종의 가치판단을 내포하는 개념이다. 그러므로 우리는 이 두 용어를 구분하여 이렇게 사용해야 할 것이다: 모든 한국의 종교인들은 '다원적'인 종교적 상황속에 처해 있으며, 그래서 한국의 종교적 상황은 '다원성'을 그 특징으로 한다. 그러나 모든 한국의 종교인들이 다른 종교전통들에 대하여 '다원주의'적 입장을 갖는 것은 아니다. 다원주의란 다른 종교전통들에 대하여 갖는 한 종교의 독특한 입장을 가리키기 때문이다.

2. 종교전통

둘째, 필자가 본 논문에서 사용하는 '종교전통'이란 개념은 '종교'라는 개념과 구분해서 사용되어야 한다. 전통적으로 '종교'라는 개념은 대개 '유사론적 종교'를 염두에 두고 무의식적으로 사용되어왔다. 따라서 통상 종교간의 대화라고 하는 사람들은 유신론적 종교들 사이의 대화를 떠올렸고, 그 만큼 대화의 상대는 제한되었다. 그러나 오늘에 이르러 대화는 비단 유신론적 종교들 사이에서만 일어나는 것이 아니라, 유신론적 종교들과 비유신론적 종교들— 예를 들면 동양의 불교, 유교, 도교,와 같은—, 더 나아가면 종교들과 이념들(ideologies)— 예를 들면 인본주의, 과학주의, 허무주의, 사회주의와 같은— 사이에서도 일어나고 있다²⁾. 필자가 사용하는 '종교전통'이란 개념은 바로 이러한 유신론적, 비유신론적 종교들과 각종 이념들을 동시에 포괄한다. 비유신론적 종교들과 이념들은 전통적인 의미에서의 종교는 아니지만, 이들은 모두 "인간이 인간답게 사는 길들"³⁾이라는 의미에서 '종교적'이라고 할 수 있다. 필자가 '종교전통'이란 표현을 쓰는 것은 이러한 의미에서 '종교적 전통'을 의미한다.

II. 대화의 기준 : 공통기반, 차이, 그리고 만남

현재신학의 선구자로 일컬어지는 칼 바르트 이후 개신교와 카톨릭 진영에서는 수많은 대화의 시도들이 있어 왔다. 이들 시도들은 너무나 다양하고 복잡하기 때문에, 이들을 일정한 방식으로 유형화하기 위해서는 불가피하게 이들을 분류하는 일정한 기준을 제시하지 않으면 안 된다. 모든 유형화하는 작업이 그렇듯이, 종교전통간의 대화를 유형화하는 작업도 불가피하게 서로 다른 시도들 사이의 미묘한 차이를 무시할 가능성이 있다. 필자는 바로 이러한 위험성을 한편으로 염두에 두

2) 캄파르티엔, 이념들이 종교들과 더불어 대화의 중심대상이 되기 시작한 것은 1971년 WCC의 재구성파 더불어 『신앙과 증거에 관한 단위 프로그램』이 생기면서 부터였다 고 한다. Cobb, Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism (Philadelphia: Fortress Press, 1982) 17.

3) John B. Cobb, Jr., "The Intrapsychic Structure of Christian Existence", Journal of the American Academy of Religion 36. 4 (Dec. 1968) 327.

면서, 조심스럽게 그러한 위험성을 극소화한 방향에서 몇가지 기준들을 제시해보려고 한다.

전통적으로 신학자들은 종교전통간의 대화의 유형을 분류하는 기준으로 '계시'개념을 제시하여왔다. 그에 따라 다른 종교전통과의 대화에 있어 중심질문은 그리스도 계시 이외에도 다른 계시가 있을 수 있으며, 만약 있다면 그리스도 계시와 다른 계시 사이의 유사성이나 혹은 그 차이는 무엇이며, 이에 대한 기독교의 입장이나 태도는 무엇인가 하는 것이었다. 그러나 '계시'라는 개념이 종교전통간의 대화를 성격짓고 그 유형을 분류하는 데 신학적으로 중요한 역할을 해온 것이 사실 이긴 하지만, 충분한 도구는 못되는 것으로 보인다. 왜냐하면 '계시'라는 용어는 그 자체가 이미 유신론적이고, 따라서 이 용어는 그 성격상 불교, 유교, 혹은 도교와 같은 비유신론적 종교들뿐만 아니라, 인본주의, 과학주의, 허무주의 혹은 사회주의와 같은 비종교적 이데올로기들을 포괄하지 못하기 때문이다. 다른 말로 하면, '계시'라는 용어는 그 자체가 이미 비유신론적인 종교들과 비종교적인 이데올로기들에 대한 부정적인 선입견을 가지고 있음을 드러낸다.

칼 바르트 이후 종교전통간의 대화의 역사에 대한 본인의 조사에 의하면 '계시'라는 용어에 이미 함축되어 있으면서도 비유신론적 종교나 비종교적 이데올로기에 부정적 선입견을 가지지 않는 바 대화의 기준은 세가지였다: '공통기반'(common ground), '차이'(difference), 그리고 '만남'(encounter). 이 세가지는 기독교와 다른 종교전통들 사이에 대화를 함에 있어서 가장 중심되는 질문이었으며, 이 질문에 대한 대답여하에 따라 대화의 유형은 결정될 수 있다.

'공통기반'에 관해서는 역사적으로 다음 세가지 물음이 중요하게 취급되었으며, 이에 대한 대답형태에 따라 대화의 유형의 분류되었다. 첫째, 기독교와 다른 종교전통들 사이에는 상호간에 공유되는 어떤 공통기반과 같은 것이 있으며, 만약 있다면, 그것은 무엇인가? 앞으로 필자가 사용하게 될 유형들을 미리 빌어 말한다면, 대체적으로 배타주의적 입장의 신학자들은 기독교와 다른 종교전통들 사이에 공통기반을 부정하는 입장에 있고, 포괄주의나 다원주의적 입장에서 있는 신학자들은 공통기반을 긍정하는 입장에 있다. 둘째, 발견되었다고 주장되는 바 공통기반은 실제로 모든 종교전통들에 공통적인가? 모든 종교전통들로 부터 발견된 공통기반은 당연히 그것들에 공통적이어야 하는 것

이지만, 이 물음이 새삼 제기되는 이유는 발견되었다고 주장되는 바 공통기반이 때로는 어떤 특정 종교전통, 특별히 기독교로 부터 연유하기도 하기 때문이다. 특별히 칼 라이너(Karl Rahner)와 같은 포괄주의적 입장의 신학자는 기독교에 독특한 것을 다른 종교 전통에 확대하여 공통기반으로 제시한 후 이에 근거하여 기독교의 우월성을 주장하는 것이 아닌가 하는 비판을 받는다.⁴⁾ 다원주의자들은 라이너의 이러한 문제점을 알고 있으며, 이를 다른 종교에 대한 제국주의적 태도로 비판한다. 세째, 공통기반이 있다면 그 공통기반은 대화의 전제인가, 아니면 대화의 결과인가? 이 마지막 물음은 특별히 '공통기반에 중심한 다원주의와 '차이에 중심한 다원주의'를 -- 후에 분류하여 설명할 것이지만 -- 구분짓는 중요한 기준이 된다. 공통기반에 중심한 다원주의는 공통기반은 대화가 시작되기 전에 미리 전제되어야 하는 것이라고 주장하는 반면, 차이에 중심한 다원주의는 공통기반은 대화의 결과로서 발견되거나 혹은 생산될 수 있는 것이라고 주장한다.

'차이'에 관하여는 다음 세가지 물음이 대화의 유형을 결정하는 중요한 기준이 되어왔다. 첫째, 기독교와 다른 종교전통들 사이의 차이는 질적인 종류의 차이인가 아니면 양적인 정도의 차이인가?⁵⁾ 대체로 배타주의와 다원주의는 종교전통들 사이의 질적인 종류의 차이를 강조하고, 포괄주의는 양적인 정도의 차이를 강조하는 경향이 있다. 여기에서 특별히 '양적인 차이'라는 말은, 궁극적 실재에 대한 하나이면서 동일한 보편적 경험이 서로 다른 종교전통 속에 서로 다른 정도로 표현되고 재현될(represent) 수 있다는 것을 의미한다. 둘째, 만약 종교전통들 사이에 '질적인 차이'와 같은 것이 있다면, 그 질적인 차이란 무엇을 함축하는가? 칼 바르트와 같은 배타주의적 신학자는 기독교와 다른 종교전통 사이의 차이를 진리와 거짓 사이의 차이로 규정하고;

4) 예를들면, 라이너는 인간의 공통적 존재구조로 "스스로를 초월하는 자아"(Self-transcending selfhood)를 제시하나, 칼의 존재구조 비교연구에 따르면 이것은 기독교의 독특한 구조에 불과하며, 이는 인간의 자아성 자체공 空化하는 불교에 의해 반증된다. 참조. Karl Rahner, Foundations of Christian Faith (London: Darton Longman & Todd 1978) 34. John B.Cobb Jr., The Structure of Christian Existence (New York: The Seabury Press, 1979) 123-24, 148.

5) 종교전통간의 차이를 설명하기 위하여 "정도"와 "종류"라는 개념을 공식적으로 사용하기 시작한 학자는 피텐저이다. 참조, N. Pittenger, Christology Reconsidered (London: SCM Press Ltd, 1970) 11-33.

다원주의적 신학자들은 단순히 인간이 종교적이 되고 혹은 인간답게 되는 서로 다른 길들로 규정한다. 끝으로, 궁극적인 실재는 단순한 하나인가 아니면 복합적인 여럿인가? 이른바 신중심적 다원주의자들은 종교전통을 하나이며 동일한 궁극적 실재에 대한 서로 다른 경험들로 이해하는 경향이 있고, 캅과 같은 그리스도중심적 다원주의자는 종교전통을 서로 다른 궁극적인 실재에 대한 서로 다른 경험들로 이해하는 경향이 있다.

‘만남’이란 기준은 기독교의 선교와 직접적으로 관련된 것으로서, 다음 두가지 물음이 종교전통간의 대화를 구분짓는 중요한 기준으로 취급되어왔다. 첫째, 만남의 궁극적 목적은 일방적인 개종에 있는가 아니면 쌍방적인 상호변혁에 있는가? 일방적인 개종이 어떤 의미에서든 한 종교전통으로 부터 다른 종교전통으로의 전향을 가르킨다면 상호변혁은 지지 종교전통의 자리에 그대로 서서 각각 만남을 통해 다른 종교전통의 영향을 받아 내적으로 변화하는 것을 가리킨다. 대개 배타주의와 포괄주의적 입장의 신학자는 일방적인 개종을, 그리고 다원주의자는 상호변혁을 만남의 궁극적 목적으로 이해한다. 둘째, 만약 개종이 종교전통간의 만남의 목적일 수 있다면, 그 개종의 대상이 개인인가 아니면 종교전통 그 자체인가? 개종은 다른 종교전통에 속한 사람들의 개별적인 기독교화를 의미할 수도 있고, 혹은 다른 종교전통 그 자체의 기독교화를 의미할 수도 있다. 칼 바르트와 같은 배타주의적 신학자는 전자의 입장에 가깝고, 칼 라아너와 같은 포괄주의적 신학자는 후자의 입장에 가깝다고 볼 수 있다.

Ⅲ. 대화의 유형 : 배타주의, 포괄주의, 다원주의

엄밀히 말하면 종교전통간의 대화의 시도 중 그 어느 것도 동일한 것은 없겠지만, 그러한 서로 다른 대화의 형태들을 면밀히 들여다본다면, 다소 느슨한 것이기는 하지만, 일련의 가족유사성과 같은 것을 발견할 수 있을 것이다. 이러한 신념에 기초하여 일부 신학자들은 그러한 몇 종류의 가족유사성을 발견하려고 시도하였고, 그에 적합한 대화의 유형론을 확립하였다.

필자가 알고있는 한, 가장 널리 알려진 대화의 유형론을 확립한 신학자들은 히크(John Hick),⁶⁾ 키워드(Harold Coward),⁷⁾ 니터(Paul F. Knitter),⁸⁾ 린드백(George A. Lindbeck),⁹⁾ 파니카(Raimundo Panikkar),¹⁰⁾ 그리고 레이스(Alan Race)이다.¹¹⁾ 이들의 유형론은 서로 다르며, 그 차이는 분류하는 그 독특한 기준들에 따라 결정된다. 필자는 본 소고에서 새로운 유형론을 제시하는 대신, 레이스의 세가지 유형을 그대로 따르려고 한다: “배타주의(exclusivism), ‘포괄주의(inclusivism),’ 그리고 ‘다원주의(pluralism)’.

필자가 레이스의 유형론을 그대로 받아들여려는 이유는 다음과 두 가지이다. 첫째, 레이스의 삼중적인 유형론은 위에 열거한 여러가지

- 6) 참조. John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia : The Westminster Press, 1982) 29-39. 히크는 대화의 역사는 대화의 중심이 어떻게 이동했는가의 역사라고 보고, 이와 일치하여 다른 세계종교들에 대한 기독교의 태도의 발전단계를 네가지로 구분한다. : “전적인 배척의 단계”, “초기 주전원의 단계”, “후기 주전원의 단계”, “코페르니쿠스적 혁명의 단계.” 이 표현들은 과학의 패러다임의 변천에 있어 천동설에서 지동설로의 전이과정을 가르킨다.
- 7) 참조. Harold Coward, *Pluralism : Challenge to World Religions* (Maryknoll, New York : Orbis Books, 1985). 카워드는 바르트의 이른바 배타주의에 덧붙여서 최근에 나타난 종교전통간의 대화의 세가지 모델을 제시하는 데 그는 이러한 모델들을 “트릴치의 종교다원주의와 바르트의 기독교 배타주의 사이의 스펙트럼을 따라 나타나는 다양한 입장”들로 이해한다.(25): “그리스도중심적 접근,” “신중심적 접근,” 그리고 “대화적 접근.”
- 8) 참조 : Knitter, *No Other Name? : A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll, New York : Orbis Books, 1986). 니터는 계시와 구원의 문제와 관련하여 종교전통간의 대화를 네가지 유형으로 분류한다: “보수적인 복음주의적 모델”, “개신교 중심모델”, “카톨릭 모델” 그리고 “신중심적 모델”.
- 9) 참조. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine : Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia : The Westminster Press, 1984). 린드백은 경험과 언어의 관계성에 기초하여 대화의 유형을 네가지 형태로 분류한다: “명제주의”, “경험적-표현주의”, “두 유형의 결합”, 그리고 “문화적-언어적 접근”.
- 10) 참조. Raimundo Panikkar, *The Intrareligious Dialogue* (New York : Paulist Press, 1978). 파니카 유형론의 다음에 소개할 레이스의 유형론과 비슷하나, 레이스의 세가지 유형에 하나를 추가한다: “배타주의”, “포괄주의”, “평행주의” 그리고 “다원주의”.
- 11) 참조. Alan Race, *Christians and Religious Pluralism : Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll, New York : Orbis Books, 1982) 레이스가 제시하는 유형은 세가지이다: “배타주의”, “포괄주의” 그리고 다원주의

유형론 가운데 가장 널리 받아들여지고— 위에 소개한 유형론자들을 포함하여— 있기 때문이다. 예를 들면, 히크는 그 자신의 고유한 유형론에도 불구하고 칼의 접근방식을 자신이 제시한 유형인 “후기 주전원의 단계”로 분류하지 않고 “포괄주의”로 분류하는가 하면,¹²⁾ 니터는 그의 책 No Other Name?에서 “레이스의 유형들은 나의 모델들과 놀라운 그리고 나의 모델들을 확인시켜주는 유사성을 보여준다”고 말한다.¹³⁾ 그리고 파니카의 네가지 유형들은 레이스의 세가지 유형에 “평형주의” 하나를 더한 것 뿐이다. 이 때문에 가장 포괄적으로 사용되는 레이스의 유형론에 또다른 유형론을 제시하는 것은 대화를 이해하려는 사람들에게 불필요한 혼동을 가져올 우려가 있다고 본다.

둘째, 보다 중요한 이유는, 레이스의 유형론은 필자가 제시한 바 세 가지 기준, 즉 공통기반, 차이, 및 만남라고 기준에 비추어 볼 때 가장 적합한 분류법이란 생각되기 때문이다. 물론 레이스의 유형론은 세밀한 살펴보면 ‘계시’와 ‘구원’의 문제를 그 분류의 기준으로 하여 만들어진 것이다. 그러나 그의 유형론은 필자가 제시한 세 기준에 근거하여 설명할 때에도 그 본래의 취지를 따라 적절히 설명될 수 있을 뿐만 아니라, 보다 선명하게 그 차이를 규명할 수 있다고 본다.

IV. 배타주의 : 칼 바르트(Karl Barth)를 중심으로

배타주의를 필자가 제시한 세가지 기준, 즉 공통기반, 차이, 그리고 만남의 기준들과 관련하여 정의를 내린다면 어떻게 정의할 수 있을까? 필자는 배타주의를 정의하기 위하여 배타주의의 가장 전형적인 신학자 칼 바르트(Karl Barth)를 선택하려고 한다. 그 가장 중요한 이유는 바르트 이후에 그를 따르는 많은 신학자들이— 예를 들면 부루너, 크레머, 그리고 뉴비긴과 같은— 바르트의 극단적 배타주의를 다소 완화하고 있기는 하지만, 그 본질에서 볼 때 바르트와 그 추종자들 사이에 어떤 결정적 차이는 없기 때문이다.¹⁴⁾ 그러므로 본 논문에서 필자는 배타주의의 보다 세밀한 형태들을 다시 나누지 않고, 그 대표

자인 바르트를 소개하는 것으로 만족하려고 한다. 배타주의를 정의함에 있어 필자의 주관심은— 다른 두 유형에 대해서는 마찬가지이지만— 배타주의와 다른 두 유형들 사이의 차이에 집중될 것이다. 그러므로 각 유형에 대한 필자의 평가는 자제할 것이며, 각 유형의 독특성을 드러내는 데 도움이 되는 한에 있어 한 유형이 다른 유형을 어떻게 평가하는 지에 대하여만 간단히 언급하게 될 것이다.

1. 공통기반 : 신학적으로 불가능

바르트는 근본적으로 기독교와 다른 종교전통들 사이에는 공통기반이 없다는 본다. 왜냐하면 기독교는 하나님의 “계시의 종교”이고,¹⁵⁾ 다른 종교는 하나님에 대한 인간의 “불신앙”을¹⁶⁾ 표출하는 서로 다른 형태에 불과하다고 믿기 때문이다. 여기에서 ‘계시’라 함은 “하나님이 자신을 내어줌이고(God's self-offering)자신을 드러냄(self-manifestation),” 다시 말하면 “하나님은 은총 속에서 은총에 의해 인간들을 자기자신과 화해시키시는 행위”를 의미하며, ‘불신앙’이라 함은 “인간들이 하나님은 그의 계시 속에서 무엇을 행하려고 의도하고 무엇을 하고 계시는 지를 예측해 보려는 시도”를 의미한다. 기독교는 하나님께서 직접 스스로 인간에게 자신을 계시하신, 그래서 가장 확실한 하나님에 관한 복음인 반면, 다른 종교전통은 인간들이 스스로의 노력에 의해 하나님을 알려는 노력들, 그러나 결과적으로는 하나님의 참된 실재에 대해서는 아무 것도 알지 못하는 실패의 역사들일 뿐이라는 것이다. 그러므로 하나님과 인간 사이에 넘어서 수 없는 질적 차이가 있는 것처럼, 기독교와 다른 종교전통 사이에도 상호간에 어떤 접촉점이 있을 수 있다면, 그것은 다른 종교전통들이 하나님을 알려는 인간적인 노력들 자체를 포기하는 데에서만 가능하고, 그것은 곧 개종을 의미한다.

2. 차이 : 참된 종교와 거짓 종교

12) John Hick. "Critique by John Hick," Encountering Jesus: A Debate on Christology, ed. Stephen T. Davis (Atlanta: John Knox Press, 1988) 160.

13) Knitter, No Other Name?, xvi.

14) 참조. Race, Christians, 11.

15) Karl Baerh, Church Dogmatics, vol. 1/2, trans. G. T. Thompson and Harold Knight, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (New York: Charles Scribner's Sons, 1956) 333.

16) Barth, Church, 297.

공통기반과 관련한 바르트의 이해는 기독교와 다른 종교전통 사이의 차이를 이해하는 열쇠가 된다. 한마디로 바르트는 기독교와 다른 종교전통 사이에는 “질적인 차이”(qualitative difference)가 있다고 단언한다. 형식적으로 말하면 이것은 기독교는 하나님의 자기 계시이고 그래서 하나님에 대한 가장 확실한 지식이며, 다른 종교 전통은 인간이 하나님을 알려는 노력이고 그래서 하나님에 관한 불확실한 지식 - 엄밀히 말하면 그 지식은 인간의 불신앙의 표현일 뿐만 아니라, 결과적으로는 하나님에 대한 무지를 드러내는 지시 - 이라는 것이다. 그러나 여기에서 한걸음 더 나아가 그 내용에서 보면, 바르트에서 있어 “계시는 종교를 받아들여 참된 종교로 만드는 징표”이다.¹⁷⁾ 다른 말로 하면, 계시는 참과 거짓을 구분하는 기준이다. 그런데 이 계시란, 바르트의 이해에 따르면, 예수 그리스도에게서 단 한번 영원히 발생했기 때문에, 결과적으로는 기독교 이외에는 계시가 존재하지 않고, 그에 따라 “기독교는 참된 종교”이고¹⁸⁾ 다른 종교전통들은 “거짓 종교”라는 결론이 나게 된다. 그래서 바르트는 “기독교 종교의 진리는 오직 예수 그리스도라는 한 이름 속에만 있다”고 단언한다.¹⁹⁾

3. 만남 : 개인적인 개종

공통기반과 차이에 대한 바르트의 주장은 종교전통간의 만남은 목적을 결정하는 중요한 요인이 된다. 바르트에 따르면, 기독교는 하나님의 가장 확실한 유일무이한 자기 계시이고 그러한 의미에서 참된 종교이기 때문에, “다른 종교들에 대립한다.”²⁰⁾ 정확히 말하면, 바르트는 다른 종교전통들을 거짓 종교들로 혹은 우상으로 규정한다. 그러므로 바르트에게 있어 기독교와 다른 종교전통 사이의 관계는 동시에 긍정되거나 동시에 부정되는 관계가 아니라, 둘 중에 어느 하나만을 선택해야 하는 “이중택일의 문제”이다.²¹⁾ 바르트의 입장에서 말하면, 사람들은 진리를 선택하거나 거짓을 선택하거나 둘 중에 하나만을 해야 하

는 것이고 제3의 길은 없다.

그러므로, 바르트의 태양과 지구의 비유가 보여주듯, 기독교와 다른 종교와의 만남에 있어 우리가 예측할 수 있는 것은, 바르트가 말하듯이, 다른 종교인들이 “예수 그리스도를 믿는 믿음”으로 “개별적으로” 결단을 하는 것 뿐이다.²²⁾ 달리 말하면, 바르트에게 있어 종교간의 만남의 목적이란 결국 다른 종교인들을 개별적으로 한명씩 한명씩 기독교에 개종시키는 것을 의미한다. 기독교와 다른 종교와의 만남에 있어 기독교나 기독교인에게 있어서는 어떠한 변화도 - 개종은 말할 것도 없고 - 예측할 수 없다. 왜냐하면 진리와 구원은 오직 기독교에만 있다고 믿기 때문이다. 이러한 관점에서 볼때 바르트에게 있어 종교전통간의 만남은 궁극적인 목표는 모든 종교들을 무효화 혹은 무력화함으로써 전 세계의 모든 사람들을 - 모든 다른 종교인들을 포함하여 - 기독교화하는 데 있다고 결론내릴 수 있다.

V. 포괄주의 : 칼 라아너(Karl Rahner)를 중심으로

이제 종교전통간의 대화의 두번째 유형인 포괄주의를 살펴보도록 하자. 포괄주의를 필자가 제시한 대화의 세가지 기준에 비추어 정의한다면 어떻게 정의할 수 있을까? 배타주의를 정의할 때와 마찬가지로, 필자는 포괄주의도 이 유형의 대표적인 한 신학자를 중심으로 설명하려고 한다. 두말할 것도 없이 현대에 나타난 포괄주의적 입장의 대표적인 신학자는 라아너(Karl Rahner)이며, 라아너 이후에 포괄주의적 입장을 취한 모든 신학자들은 라아너의 이론에 근거해 있다.²³⁾ 그러므로 포괄주의의 중심주제를 이해하기 위해서는 라아너를 검토하는 것으로 충분한 것으로 본다. 주지하는 바, 제2 바티칸 공의회 중심신학

22) Barth, Church, 707. 바르트가 - 아마도 무의식적으로 당연시하는 것처럼 보이는 데 - 다른 종교인들의 기독교에로의 개종이 갖는 그 개별적 성격을 강조하고 있는 것은 주목할 만하다.

23) 레이스에 따르면, 라아너 이후에 포괄주의에 속한 신학자들은 킹(Hans Kung, 파니카(Raimundo Panikkar), 코드르(Metropolitan Georges Khodr), 쉘레테(Hein Robert Schlette) 및 로빈슨(John Robinson)이 있다. 하지만 필자는 레이스가 파니카를 포괄주의로 분류한 것에는 동의하지 않는다. 그는 오히려 다원주의로 분류하는 것이 타당할 것으로 보인다. 그리고 레이스가 제시한 신학자들 외에 과정신학자 피텐저(Norman Pittenger)도 포괄주의에 포함시켜야 될 것으로 본다. 참조. Race, Christians, 45~69.

17) Barth, Church, 326

18) Barth, Church, 326

19) Barth, Church, 343

20) Barth, Church, 308

21) Kintter, No Other Name?, 84.

을 구축한 라아너는 그의 '익명의 기독교 이론'(theory of anonymous Christianity)을 통하여 종교전통간의 대화의 새로운 장을 열었다. 엄밀한 의미에서 현대의 종교전통간의 대화는 라아너로부터 시작되었다고 해도 과언이 아닐 것이다.

1. 공통기반 : 하나님의 보편적인 구원의지

공통기반에 관한 라아너의 입장은 두가지 점에서 특징적이다. 첫째, 라아너는 기독교와 다른 종교전통 사이에는 어떤 공통기반이 있다는 것을 믿고 있으며, 이점에서 라아너의 입장을 바르트의 입장과 근본적으로 달라진다. 라아너의 관점에서 말하며, 배타주의적 입장의 기독교가 다른 종교전통들에 자신을 적극적으로 개방하여 포괄하지 못하는 가장 중요한 이유는 기독교와 다른 종교전통 사이에 어떤 공통기반이 있을 수 있다는 것을 기독교가 인정하지 못하는 데에 있는 것이다. 라아너가 제시하는 공통기반은, 하나님을 중심하여 말하면, "하나님은 신실하고도, 효과적인, 그리고 보편적인 구원의 의지"라고 말할 수 있고.²⁴⁾ 인간을 중심하여 말하면 "신비에로 향한 인간의 선형적인 정위(orientation)"라고 말할 수 있다.²⁵⁾ 다시 말하면, 모든 종교전통, 모든 인간은 예외 없이 하나님의 보편적인 구원의지의 영향 아래 있으며, 그래서 "하나님에게로 향하도록" 창조되었다는 것이다.²⁶⁾ 이러한 공통기반을 라아너는 "시원적 계시"(primeval revelation)²⁷⁾, 혹은 "익명의 신앙"(anonymous faith)이라고 부른다.²⁸⁾

설혹 다른 종교전통, 혹은 다른 종교인들이, 자신들이 기독교인과 마찬가지로 하나님의 은총에 힘입고 있으며 그래서 그에게로 향하도록 지음받았다는 사실을 모르고 있다 하더라도, 이러한 계시와 신앙은 이미 그들의 삶 속에 잠재적으로 혹은 선천적으로 주어져 있다는 것이다.

24) Karl Rahner, Foundations of Christian Faith(London: Darton Longman & Todd, 1978) 147.

25) Rahner, Foundation, 52.

26) Rahner, Foundation, 44.

27) Rahner, Foundation, 152

28) Karl Rahner, Theological Investigations, vol, XVI(London : Darton, Longman & Todd, 1979) 57.

둘째, 공통기반의 현존은 대화의 결과라기 보다는 대화의 전제이다. 라아너에 따르면, 공통기반은 모든 인간의 보편적이고 선형적인 삶의 구주와 같은 것이기 때문에,²⁹⁾ 이러한 공통기반은 대화가 시작되기 전에 미리 우리에게 경험에 앞서(a priori)인식될 수 있는 것이다.³⁰⁾ 이러한 의미에서 공통기반은 대화의 전제일 뿐만 아니라 또한 출발점이기도 한다. 즉 공통기반은 종교전통간의 대화의 접착점이며, 또한 대화를 가능하게 하는 촉진자이다. 대화에 대한 라아너의 묵시적인 전제는, 대화 상대방간에 어떤 공통점에 미리 주어졌는지 않는 한 대화는 근본적으로 불가능하다는 것이다. 바로 이러한 전제가 라아너로 하여금 다른 종교인들을 "익명의 기독교인"으로 받아들일수 있는 이론적 근거를 마련하게 하였으며, 전통적인 배타주의의 틀을 벗어나 다른 종교인들도 기독교인들과 함께 구원받을 수 있는 가능성을 열어놓게 하였다.

2. 차이 : 하나님의 보편적인 구원의지에 대한反省의 정도

공통기반에 대한 라아너의 이러한 이해는 기독교와 다른 종교전통사이의 차이에 대한 이해에도 - 배타주의와 비교해 볼 때 - 적지 않은 변화를 가져왔다. 차이에 대한 라아너의 이해는 세가지 점에서 특징적이다. 첫째, 라아너에게 있어서 종교전통간의 차이는 공통기반으로부터 연유하는 것이며, 그에 따라 공통기반과 관련하여서만 설명이 가능하다. 모든 종교전통은 각자의 독특한 종교적 뿌리 - 혹은 궁극적 실재 - 에 기초를 둔, 그래서 그 서로 다른 뿌리로부터 설명될 수 없는 독립된 실체가 아니다.³¹⁾ 말하자면, 모든 종교전통들은 하나의 동일한 종교적 뿌리에 기초를 둔 서로 다른 가지들이라고 할 수 있다. 라아너의 말로 표현하며, 하나님의 보편적인 구원의지나 하나님을 향한 인간의 선천적인 방향지위점은 모든 종교전통, 모든 인간에 보편적인

29) Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions," Christianity and Other Religions, ed. John Hick and Brian Hebblethwaite (Philadelphia: Fortress Press, 1980) 20.

30) Karl Rahner, "Christianity", 61-62

31) 우리는 이러한 이해를 린드백(George A. Lindbeck)과 콕(John B. Cobb, Jr)에게서 볼 수 있다. 참조. Lindbeck, The Nature of Doctrine; Cobb, The Structure of Christian Existence(Philadelphia : The Westminster Press, 1967).

현상이기 때문에, 이 점에 있어서 기독교와 다른 종교전통 사이에는 근본적으로 아무런 차이가 없다. 종교전통간의 차이는 모든 종교전통, 모든 인간에게 보편적인 잠재해 있는 동일한 익명의 계시 - 하나님의 보편적인 구원의지 - 와 신앙 - 하나님을 향한 인간의 선천적인 방향 지위점 - 이 인간의 의식 속에서 서로 다른 방식으로 “명시화되고 (explicit) 개념화되고 (conceptualize) 주제화 (thematize)”됨으로써 비로소 나타나는 것이다.³²⁾ 그러므로, 라아너에게 있어서, 종교전통간의 공통기반이 설정될 수 없다면, 종교전통간의 차이도 규명될 수 없는 것이다.

둘째, 라아너에게 있어 종교전통간의 차이는, 굳이 질 (quality) 과 정도 (degree) 라는 표현을 빌어 말하자면, 정도에 있는 것이지, 바르트처럼 그 질에 있는 것은 아니다. 모든 종교전통은 예외없는 그리고 동일하게 하나님의 보편적인 구원의지의 대상이 되고 하나님을 향하여 선천적으로 방향지워져 있다는 면에서 질적으로는 같다. 종교전통들이 서로 다른 것은 동일한 익명의 계시와 신앙이 “서로 다른 정도로 반성 (reflection)” 되기 때문이며 다른 말로 하면 “서로 다른 정도의 지식으로 명시화되고 개념화 되고 주제화” 되기 때문이다.³³⁾ 어떤 종교전통은 아마도 다른 것들에 비해 보다 분명한 개념과 주제를 가지고 익명의 계시와 신앙을 사람들이 알 수 있도록 할 수 있을 것이다. 반면에 어떤 종교전통들은 자신들 속에 그러한 계시와 신앙의 잠재성과 가능성이 있는지도 잘 모르는 경우도 있을 것이고, 또 어떤 종교전통들은 어렵듯이 눈치채기는 했지만 그것을 적절한 방법으로 개념화하고 주제화 하지 못하여 모호한 상태에 있는 경우도 있을 것이다. 각 종교전통은 바로 이러한 의미에서 정도의 차이를 갖는 것이다.

셋째, ‘동일한 계시에 대한 서로 다른 정도의 반성’이란 이해의 빛에서 볼 때, 기독교는 현존하는 모든 종교전통들 가운데 익명의 계시와 신앙을 의식의 세계에 가장 분명하게 명시화하고, 개념화하고, 주제화한 “절대적인 종교”라고 라아너는 주장한다.³⁴⁾ 라아너에 따르면, “실질적이고도 참된, 그리고 초자연적인 계시의 역사는... 십자가에 달

리시고 부활하신 분, 즉 예수 그리스도 안에서만 완성”될 수 있으며,³⁵⁾ 그에 따라 “우리는 구체적인 종교사 속에서 하나님에 대한 선형적인 경험의 몰이해와 이 경험에 대한 적절한 이해 사이를 구분할 수 있는 기준을 예수 그리스도 안에서 갖게 된다”고 한다.³⁶⁾ 라아너가 예수 그리스도를 하나님에 대한 선형적인 경험에 대한 해석의 궁극적인 기준이라고 믿는 가장 중요한 이유는, “예수 그리스도 안에서는 자신을 인간과 교통하게 하시려는 하나님과 그 교통하심을 받아들여려는 인간이 결정적으로 (irrevocably) 하나가 되어있고, 그에 따라 전 인류의 계시와 구원의 역사가 그 분 안에서 목표에 다다랐다”고 보기 때문이다.³⁷⁾ 다시 말하면, 예수 그리스도에게서 하나님은 기독교적 개념과 주제를 통하여 가장 명시적으로 계시되었다는 것이다. 이러한 의미에서 라아너는, 하나님의 구원의지의 보편적 현존과 이러한 현존의 명시화될 수 있는 수많은 가능성에도 불구하고, 예수 그리스도는 “절대적 구세주”³⁸⁾라고 까지 주장한다. 이것은 다른 종교전통에서는 익명의 계시가 현시화될 수 있는 가능성이 전혀 없다는 것을 의미하는 것이 아니라, 다른 종교 전통에서 서로 다른 정도로 명시화 될 수 있는 이 가능성이 예수 그리스도에게서 “완전하게” (completely)³⁹⁾ 실현되었고, 그래서 예수 그리스도는 바로 그러한 명시화들이 충분한가의 여부를 판단할 수 있는 궁극적인 기준이 된다는 것을 의미한다.

3. 만남 : 종교전통 자체의 개종

라아너가 기독교와 다른 종교전통과의 만남에 있어 무엇을 기대했는지를 정확히 알기는 쉽지 않다. 니터 (Paul F. Knitter)가 지적하고 있듯이, 라아너의 “익명의 기독교” 이론은 원래 “기독교 신학 안에서 사용되도록” 의도된 것이지만, “다른 종교전통과의 대화의 도구로 사용되도록” 의도된 것은 아니었다.⁴⁰⁾ 그리고, 보다 중요한 것은, 이 이론은 “다른 신앙인에 대한 기독교의 보다 ‘낙관적인’ 태도를 확대하고 불리

32) Rahner, Foundations, 52.

33) Rahner, Foundations, 52.

34) Rahner, “Christianity,” 56.

35) Rahner, Foundations, 157.

36) Rahner, Foundations, 157.

37) Rahner, Foundations, 169.

38) Rahner, Foundations, 194.

39) Rahner, Foundations, 157.

40) Knitter, No Other Name? 128.

41) Knitter, No Other Name? 128.

일으키려고” 의도된 것이라는 점이다.⁴¹⁾ 그러므로 ‘익명의 기독교’ 이론에 따라 기독교가 다른 종교전통들을 만났을 때에 무엇이 일어날 것이며, 이 때에 만남의 목적은 무엇일 수 있을 지를 상상하는 일은, 라아너의 인도의 범위를 넘어가는 것이다. 하지만 이 이론은 이미 그의 본래의 의도와 상관없이 종교전통간의 만남과 관련하여 사용되고 있으며, 또한 그 만남의 기본적 성격을 결정하고 있지 때문에 필자는 이제 그의 ‘익명의 기독교’ 이론에 근거하여 라아너에게 있어서는 종교간의 만남의 목적을 규명해 보려고 한다.

라아너는 종교전통간의 대화를 그리스도는 ‘절대적 구원자’이며 기독교는 ‘절대적 종교’라는 내적 확신으로부터 시작한다. 하지만 라아너는, 바르트가 주장하듯이, 기독교는 ‘참된종교’이고 다른 종교 전통들은 불신앙의 서로 다른 형태들인 ‘거짓종교’라고 단언하려고는 하지 않는다. 오히려 그는 모든 종교전통들은 기독교와 똑같은 의미에서 하나님의 보편적인 구원의지의 인도하에 있다고 말한다. 이러한 관점에서 그는, “모든 인간 존재는... 신적이며 초자연적인 은총의 영향에 실질적으로 그리고 참으로 노출되어 있다”고 말한다.⁴²⁾ 그러므로 예수 그리스도와 기독교는 절대적인 것이라는 그의 주장에도 불구하고, 다른 종교전통에 속한 사람들이 신적 계시를 찾아나서기 위하여 자신들의 종교전통이나 그 공동체를 반드시 떠나야 할 필요는—개인적으로는 불가피하게 그러한 현상이 일어나겠지만—없다. 왜냐하면 신적 계시는 그들의 종교전통 속에도 이미—묵시적으로 이기는 하지만—현재하고 있기 때문이다. 이것이 바로 라아너가 ‘익명의 기독교’라는 개념으로 함축하고 있는 것이다. 하지만 이것이 예수 그리스도 안에서의 신적 계시는 없어도 좋은 것임을 의미하는 것일까?

라아너에 따르면, 원칙적으로 “인간의 동일한 초월경험은 [혹은 계시경험은] 수 많은 서로 다른 방식들로, 그리고 무수히 다양한 이름을 갖고 실현될 수 있다.”⁴³⁾ 그러나 라아너는 여기에서 바로 다음과 같은 점에 주의를 환기시키고 있다:

우리는 비기독교적 종교를 마주 대할 때 다음과 같은 두갈래 길, 즉 비기독교적 종교는 그것이 포함하고 있는 모든 점에서

보아 하나님으로부터 온 것이고 그래서 하나님의 뜻과 그 적극적인 섭리에 일치하고 있거나, 아니면 순전히 인간적인 노력의 결과에 불과할 것이라는 두갈래 길에 서게될 것이라는 선입견을 씻어내어야만 할 것이다.⁴⁴⁾

라아너가 여기에서 말하고자 하는 것은, 다른 종교전통들은—대부분의 다원주의자들이 함축하고 있듯이—기독교와 동일한 구원의 능력을 가지고 있다는 것도 아니고, 그렇다고—바르트가 주장하고 있듯이—“인간적인 노력의 결과”에 불과하다는 것도 아니다. 오히려 그가 말하고자 하는 것은, 다른 종교 전통들은 기독교와 동일한 잠재성을 가지고는 있지만, 그것들이 그 잠재성을 기독교와 똑같은 정도로 현실화한 것은 아직 아니라는 것이다. 이 때문에 라아너는 기독교인들은 아직도 밖으로 나아가 선교사로서 비기독교 종교들을 만날 필요가 있다고 말한다.⁴⁵⁾ 하지만 무엇을 위하여 만나야 하는 것일까? 라아너는 그의 익명의 기독교 이론에 근거하여, 기독교가 다른 종교전통을 만나는 근본적인 목적은 이미 비기독교 종교전통에 속하여 있는 “익명의 신앙”을 “명시적인 신앙”으로 끌어올리려는 데 있다고 결론내린다.⁴⁶⁾

그렇다면 익명의 신앙을 명시적인 신앙으로 끌어올린다는 말로써 라아너가 실제로 함축하는 것은 무엇일까? 다른 종교전통들에 이러한 상승작용이 실제로 일어났다고 할 때 그들에게서 기대할 수 있는 보다 궁극적인 목표는 무엇일까? 라아너는 분명히 이렇게 주장한다: “만약 기독교의 계시신앙 속에 주체화되어 표현된 것이 비난의 대상이 되어 제거된다고 한다면, ‘익명의 신앙’을 갖는 것은 불가능할 것이다.”⁴⁷⁾ 이러한 주장이 강하게 함축하고 있는 것은 익명의 신앙은 명시화되지 않으면 공허한 것이고, 더 나아가, 다른 종교전통 속에 있는 익명의 신앙은 반드시 기독교를 통하여 나타난 명시적인 신앙과 관련되지 않는다면 무의미하다는 것이다. 이러한 이유때문에 라아너는 모든 다른 종교전통에서 발견될 수 있는 바, 하나님의 보편적인 구원의지는 “그리스도 안에서”⁴⁸⁾ 그리고 “그리스도 때문에”⁴⁹⁾ 작용한다고 강조한다. 한결

42) Rehner, “Christianity,” 63.

43) Rehner, “Christianity,” 65. []은 필자의 것임

44) Rehner, “Christianity,” 69.

45) Rahner, “Christianity,” 77.

46) Rahner, Theological, 54.

47) Rahner, Theological, 58~59.

48) Rahner, “Christianity,” 61.

49) Rahner, “Christianity,” 61.

음 더 나아가, 그는 “지금까지의 익명의 기독교가 명시적으로 자기실현을 보는 것은 기독교 자체의 발전과정에 속한다”고 주장한다. 다른 말로 하면, 앞서 언급한 것처럼, 예수 그리스도는 익명의 신앙에 대한 물이해와 적절한 이해를 구분할 수 있는 기준이기 때문에, 기독교는 익명의 기독교들로서의 다른 종교전통들의 궁극적인 ‘목표’가 되고, 그에 따라 다른 종교전통들은 결국 기독교에로 향한 예비적 단계들이라는 것이다.

이러한 상황에서 상호간의 만남에 의해 일어나는 것은 궁극적으로 무엇인가? 라아너는 기독교는 절대종교라고 믿기 때문에, 기독교에 어떤 변화가 일어난다고 하는 것은 물론 상상할 수가 없다. 변화가 있다면 오직 다른 종교전통 내에서 뿐이다. 앞서 언급한 대로, 라아너는 다른 종교인들이 자기 종교전통이나 그 공동체를 떠나 신의 계시를 찾아 나서는 것은 올바른 태도가 아니라고 본다. 오히려 그가 실제로 기대하는 바는, 각각 자기 종교전통과 공동체 안에 서서 예수 그리스도를 자기 종교전통 안에 작용하는 익명의 기독교들을 명시화하는 ‘기준’으로 받아들여, 결국에는 그들의 종교전통 자체를 기독교화하는 것이라고 볼 수 있다. 바르트와 비교하여 말한다면, 라아너에게 있어서 대화의 궁극적 목적은 다른 종교인들을 개별적으로 한명씩 한명씩 기독교에로 개종시키는 것이 아니라, 다른 종교전통 그 자체를 기독교에로 개종시키는 것이다.

VI. 다원주의: 그 형태들과 공통적 특성

배타주의나 포괄주의와 비교하여 볼 때, 일명 다원주의에 속한 것으로 판단할 수 있는 학자들은 상당히 많을 뿐만 아니라, 그 시도들도 참으로 다양하다. 그들중 일부는 그 접근방식에 있어 매우 비슷한 것들도 있지만, 그러한 비슷한 그룹들 상호간에는 그 접근방식에 있어 현저하게 다르다. 그러나 필자가 제시하는 세가지 기준에 근거하여 그 서로 다른 접근방식들을 깊이있게 살펴보면, 그들 비슷한 그룹들 상호간에도, 다소 느슨하기는 하지만, 일련의 가족유사성이 있음을 발견할 수 있다. 필자는 이러한 가족유사성을 공유하는 서로 다른 시도들을 통칭하여 ‘다원주의’라 칭하려 하고, 그러한 시도들 사이에 접근방식이 비슷한 일련의 그룹들을 ‘다원주의의 형태’라고 칭하려 한다.

다원주의의 형태는, 필자가 제시한 세가지 기준에 비추어 볼 때, 크게 세가지가—필자가 지금까지 알기로—있다고 본다. 첫째, ‘공통기반에 중심한 다원주의,’ 둘째, ‘차이에 중심한 다원주의,’ 셋째, ‘중심없는 다원주의.’ 첫번째 형태에 속한 대표적인 학자들로는 히크(John Hick), 파니카(Raimundo Panikkar), 스미스(Wilfred Cantwell Smith)가 있으며, 두번째 형태에 속한 대표적인 학자들로는 린드벡(George A. Lindbeck)과 캅(John B. Cobb, Jr.)이 있다. 그리고 세번째 형태는 잘 알려지지 않은 특이한 형태로, 이는 일본의 선불교학자 아베(Masao Abe)가 앞의 두가지 형태를 염두에 두고 선불교의 독특한 비이원론적 인식론에 근거하여 제시한 다원주의적 시도이다. 필자는 본 논문에서 처음의 두가지 형태의 공통적 특성만을 먼저 소개하려고 한다. 왜냐하면 본 소고는 서구 기독교세계에서 나온 종교전통간의 대화의 시도를 소개하는데 제일차적 목적이 있기 때문이다. 아베의 시도를 이해하기 위해서는 그의 논문 “A Dynamic Unity in Religious Pluralism”⁵⁰⁾ 필자의 학위논문 『Christianity in the Making』을 참조해주시 바란다.⁵¹⁾ 본 절에서는 먼저 다원주의의 일반적인 ‘가족유사성’을 필자가 제시한 세가지 기준을 중심으로 살펴본 후, 다음 두 절에서는 다원주의의 두가지 형태, 즉 ‘공통기반을 중심한 다원주의’와 ‘차이를 중심한 다원주의’를 살펴보고자 하겠다.

1. 공통기반: 모든 종교전통으로부터 유래된, 그리고 모든 종교전통에 공통적인 무엇

대부분의 다원주의자들은 공통기반과 관련하여 다음 두가지 점에서 일치한다. 첫째, 다원주의자들은 기독교와 다른 종교전통들 사이에 공

50) Masao Abe, “A Dynamic Unity in the Religious Pluralism: A Proposal from the Buddhist Point of View,” *The Experience of Religious Diversity*, ed. John Hick and Hasan Askari (Vermont: Gowar Publishing Company, 1985) 163-91

51) In Chul Han, *Christianity in the Making: A Critical Study of B. John Cobb, Jr.'s Process-Relational Vision of Christianity*, diss., Drew University, 1992, 88-98

52) “공통기반이 있다”는 말은 공통기반은 대화가 시작되기 전에 이미 주어졌음을 의미한다.

53) “공통기반이 있을지도 모른다”는 말은 공통기반은 실제적인 만남의 결과로서 만남 이후에 드러나거나 나타날지도 모른다는 것을 의미한다.

통기반이 있거나⁵²⁾ 있을지도 모른다고⁵³⁾ 생각하고있는 점에서 일치한다. 다원주의는 이 점에서 포괄주의와 그 맥을 같이 한다. 포괄주의와 다른 유일한 것은, 포괄주의에서는 공통기반이 신적 실재에 대한 하나이면서 동일한 경험에 근거해 있는 데 반하여 다원주의에서는 그렇지 않다는 점이다. 다원주의자들은 근본적으로 실재에 대한 하나이며 동일한 보편적인 경험이 존재한다는 것을 부정하며, 이 점에서 포괄주의를 넘어선다. 다원주의자들에게 있어서 공통기반은 때로 다양한 인간 경험을 유발하는 바 하나이며 동일한 궁극적 실재—그 실재에 대한 경험이 아니라—에 기초해 있기도 하지만,⁵⁴⁾ 때로는 서로 다른 궁극적 실재에서 유래된 서로 다른 인간경험들이 상호 만남으로 비로소 드러나게 되는 바 어떤 공통적인 것들에 기초하기도 한다.⁵⁵⁾

둘째, 다원주의자들을 공통기반은 모든 종교전통들로부터 유래되어야 하며, 동시에 모든 종교전통에 공통적인 것이어야 한다고 주장하는 점에서도 일치한다. 이러한 주장은 동어반복적인 성격을 갖지만, 이것이 특별히 강조되는 이유는 라아너가 제시한 공통기반이, 그의 주장에도 불구하고, 실제적으로는 모든 종교전통에 공통적인 것이라고 보아 지지 않기 때문이다. 예를 들면 옥덴(Schubert M. Ogden)은 라아너가 보편적인 공통기반으로 제시한 것—하나님의 보편적인 구원의지—은 엄밀히 “어떤 한 특수한 종교 혹은 철학에 의해 제공된” 것, 즉 기독교 혹은 기독교철학에 의해 제공된 것이라고 주장한다.⁵⁶⁾ 그러므로 어떤 것이 모든 종교전통으로부터 유래되었다고 주장하는 것과 실제로 모든 종교전통에 공통적이라는 사실은 별개의 문제이다. 전자의 주장은 후자의 확인에 의해 입증되지 않으면 참이라고 말할 수 없다.

2. 차이: 인간됨의 서로 다른 길들

54) 어떤 다원주의자들에게 있어 이러한 실재는 “하나님”이기도 하고, 어떤 이에게는 “신앙”이기도 하고, 또 어떤 이에게도 “구원” 혹은 “하나님의 나라”이기도 하다.

55) 이 경우, 예를 들면, 기독교의 하나님과 불교의空的 각각 기독교의 구원경험과 불교의 覺의 경험을 일으키는 서로 다른 두 궁극적 실재로 이해되며, 공통기반은 이러한 두 종교전통이 서로 만남으로 그 두 서로 다른 경험들로부터 드러나게 될 것으로 기대된다.

56) Schubert M. Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1992) 76.

종교전통간의 차이에 대한 다원주의자들의 주장은 다음 세가지 점에서 공통적이라고 할 수 있다. 첫째, 다원주의자들은 기독교와 다른 종교전통사이의 차이는 그 성격상 종류(kind)와 질(quality)에 있다고 생각하는 점에서 일치한다. 이 점에서 다원주의는 포괄주의보다는 배타주의에 더 가깝다고 할 수 있다. 다원주의자들은 정도의 차이를 주장하는 포괄주의는 결국—기독교 절대주의(absolutism)에 귀결되는 것은 아니라 하더라도—기독교 우월주의(superiorism)에 빠질 수 밖에 없다는 점을 잘 알고 있다.⁵⁷⁾ 하지만 이것은, 말할 것도 없이, 다원주의자들이 바르트. 배타주의에 돌아가려고 한다는 것을 의미하지는 않는다.

둘째, 다원주의자들은 기독교와 다른 종교전통사이의 차이는 종교인됨(being religious)⁵⁸⁾ 혹은 인간됨(being human)의⁵⁹⁾ 서로 다른 길들에 있다고 주장하는 점에서 일치한다. 모든 종교전통들은 그 차이를 무론하고 인간이 인간답게 사는 길들이며, 그러한 의미에서 모두 종교적이라는 것이다. 이 점에서 다원주의는, 배타주의와 더불어 종교전통간의 질적인 차이를 주장함에도 불구하고, 배타주의와 구별된다. 바르트는 기독교는 ‘참된 종교’요 다른 종교전통은 ‘거짓 종교’라고 주장하지만, 다원주의자들은, 값이 적절히 요약하고 있듯이, 모든 종교전통들

57) 참조, George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 55.

58) 예를 들면, 종교와 이념들은 “초월적인 실재 혹은 실재들에 대한 서로 다른 응답들”로서 [Hick, *God Has Many Names*, 88], “신앙의 서로 다른 형식들로서” [Smith, *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (Philadelphia: The Westminster Press, 1981) 117], 혹은 “神人的 신비에 대한 서로 다른 신념들로서” [Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism* (1964, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981) 54] 이해될 수 있다. 하지만 대부분의 다원주의자들에 있어 종교인됨과 인간됨은 동일한 것으로 이해된다. 그러므로 스미스같은 학자는 “신앙을 갖는다는 것은 그 가장 고차적인 그리고 가장 진실된 의미에서 인간답게 된다는 것”이라고 주장한다.” Smith, *Faith and Belief* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1979) 138.

59) 예를 들면, 캄은 종교 혹은 이념들을 “인간실존의 서로 다른 구조들”로 이해한다. Cobb, “Intrapsychic,” 327-28

60) Cobb, “Dialogue without Common Ground,” 152. 여기에서 캄은 신중심주의로 대표되는 ‘공통기반에 중심한 다원주의’를 “하나의 산을 오르는 많은 길들”에 비유하고, 자신의 ‘그리스도중심주의’를 포함하는 ‘차이에 중심한 다원주의’를 “각각 하나 혹은 그 이상의 길들을 따라 오를 수 있는 여러 산들”에 비유한다.

은 “하나의 산을 오르는 많은 길들,” 혹은 “각각 하나 혹은 그 이상의 길들을 따라 오를 수 있는 여러 산들”로 기술될 수 있다고 주장한다.⁶⁰⁾

세째로 다원주의자들에게 있어서 종교전통들 사이의 종류의 혹은 질적인 차이란, 라아너가 주장하듯이 하나가 다른 것들에 비해 우월하다거나, 혹은 바르트가 주장하듯이 하나는 참이고 다들 것들은 거짓이라는 것을 함축하지 않는다. 각 종교전통은 그 자체의 유일무이한 독특성을 가지고 있으며, 이는 자신들을 이 전통에 위임하고 헌신하는 사람들에게 있어 참되고 절대적일 수 있다. 하지만, 모든 다원주의자들이 항상 모든 종교전통은 동일한 차원의 가치와 타당성을 갖는다고 믿는 것은 아니다. 그렇게 믿는다면 불가피하게 다원주의는 가치중립적인 상대주의에 빠질 위험성이 있다. 그래서, 예를 들어, 희은 종교현상들은 일정한 기준을 따라 평가되고 그 등급이 매겨질 수 있다고 주장하면서 다음과 같이 말한다:

기본적인 기준은 그 종교전통들이 얼마나 구원/해방이란 위대한 종교적 목표를 증진시키는가 혹은 방해하는가 하는 그 정도에 있다. 그리고 구원 혹은 해방이란 말로 본인이 의미하는 것은 자기중심성(self-centeredness)에서 실재중심성(Reality-centeredness)에로의 전이에 따른 인간실존의 무제한적인 질적 향성의 실현인 것이다.⁶¹⁾

이러한 의미에서 희은 기독교, 불교, 힌두교, 및 이슬람교와 같은 “위대한 세계종교들”은 “우리가 각 종교전통의 성인들에게서 볼 수 있는 바 자아로부터 실재에로의 전이를 똑같이 불러일으킨다”고 주장한다.⁶²⁾

그러나 종교전통의 가치를 결정할 기준을 제시할 때에는 상당히 조심하지 않으면 안된다. 이러한 기준은 상대주의를 극복하기 위해 불가불 필요하기는 하지만, 과연 그러한 기준이 얼마나 공정하고 객관적일 수 있는가 하는 문제를 항상 안고있다. 예를 들어, 기독교의 ‘하나님’에 대한 대체용어에 불과한 희의 ‘실재’라는 개념은 결과적으로 불교, 유교, 도교 등과 같은 비유신론적 종교들과 사회주의, 허무주의, 과학주의, 인본주의 등과 같은 비종교적인-일반적으로 생각되기를-이념들

을 소외시키게 되고, 그에 따라 그의 ‘실재중심주의’라는 기준은 다른 종교들과 이념들을 소위 “위대한 세계종교”들 보다 열등한 것으로 판단하게 하는 근거가 된다. 옥텐은 희에게서 이러한 결과가 발생하게 된 이유를 간단히 “어떤 한 종교 혹은 철학을 모든 다른 종교적 진리를 판단하는 규범으로 만든” 결과라고 지적한다.⁶³⁾ 다원주의가 상대주의에 귀결되지 않으려면 종교의 가치를 판단하는 최소한의 기준의 불가불 필요하지만, 이러한 기준이 충분한 것이려면 이는 공정하고 객관적인 것이어야 하거나 그렇지 못하다면 포기되거나 해야 될 것이다.

3. 만남: 상호성숙 혹은 상호변혁

종교전통간의 만남의 목적에 관한 다원주의의 입장에 관하여는 우선 과거의 입장에 대한 부정적인 시각으로부터 설명하는 것이 좋겠다. 다원주의자들은 종교전통간의 만남의 목적은 개종에, 개인의 개종이든 (Barth) 종교전통 자체의 개종이든 (Rahner), 있지않다고 주장하는 점에서 일치한다. 바르트와 라아너에 있어서 개종은 다른 종교인들의 개별적인 기독교화나 혹은 다른 종교전통 자체의 기독교화를 의미했다. 다원주의는 이러한 개종주의를-배타주의적인 것이든 포괄주의적인 것이든-종교적인 제국주의라고 비판한다. 개종주의는 다원주의자들이 종교전통간의 만남에서 궁극적으로 기대하는 것은 아니다.

하지만 다원주의자들이 일체의 개종의 가능성에 대해 폐쇄적인 태도를 취하는 것은 아니다. 니터같은 학자는 이 점에 대해 이렇게 말한다:

분명한 입장을 가지고 어떤 진리주장의 “보편적 타당성”에 고착되어있는 사람들은 확실히 자기 대화상대자들이 진리에 대한 자신의 이해에로 개종하기를 원한다. 이것은 진리경험이 사람들을 하도록 만드는 바 진리의 속성이다.⁶⁴⁾

니터에 따르면, 진리에 대한 확신을 가진 사람이 남을 자신의 진리이해에로 개종시키려는 것은 진리 자체가 갖는 속성이다. 그러한 의미에서 개종에의 요구는 자연스러운 것이라고 할수 있다. 그러나 니터가 개종주의를 표방하는 바르트나 라아너와 근본적으로 다른 것은, 니터

61) John Jick, "On Grading Religions," *Religious Studies* 17.4(1981) 466-67

62) Hick, "Grading," 467.

63) Ogden, *Only One True Religion*, 73.

64) Knitter, *No Other Name?* 211.

65) Knitter, *No Other Name?*, 211-12

에게 있어서 개종은 그럼에도 불구하고 대화의 궁극적 목적이 아니라는 것이고, 만약 개종이 어떤 의미에서든 가능할 수 있다면 “대화에 의해 의도되는 개종은 항상 쌍방적”이라는 것이다.⁶⁵⁾ 설혹 개종을 목표로 하지 않는다고 하더라도, 개종은 어떠한 형태로든 발생할 것이다. 니터는 이러한 가능성조차 거부하려고 하는 것은 아니다. 그가 여기서 강조하려고 하는 것은, 만약 다른 종교인들의 기독교에로의 자발적인 개종이 환영될 수 있는 것이라면, 기독교인들의 다른 종교전통에로의 개종도 환영될 수 있어야 한다는 것이다. 이것은 곧 공정성의 문제이다.

다원주의자들은 개종에 대한 부정적인 비판에 머무르지 않는다. 대부분의 다원주의자들은, 니터를 포함하여, 종교전통간의 만남의 궁극적인 목적은 “상호풍요(mutual enrichment),”⁶⁶⁾ “상호성숙”(mutual fecundation),⁶⁷⁾ 혹은 “상호변혁”(mutual transformation)⁶⁸⁾ 있다고 적극적으로 주장한다. 필자는 다원주의가 배타주의나 포괄주의와 비교하여 그 패러다임에 있어 근본적으로 달라진 점이 있다면, 그것은 바로 대화의 목적이 일방적인 개종으로부터 쌍방적인 변혁으로 바뀐 데 있다고 본다. 이들에게 있어서 대화는 더 이상 “개종의 수단”이 아니다. 대화는 “사람들이 서로를 보다 잘 이해하고 보다 잘 협력하는 것을 배우는,” 그리고 궁극적으로는 “서로의 생각들과 통찰들을 배워 각각의 서로 다른 길들을 성숙시키는” 통로이다.⁶⁹⁾

그러므로 각 종교전통들이 서로를 배우고 받아들여 서로를 내적으로 변혁한다고 한다면, 우리가 지금까지 알고있던 기독교는 다른 종교전통들과의 만남을 통해 보다 나은 기독교로 변혁될 것이고, 유교, 불교 등은 그러한 만남을 통하여 보다 나은 유교나 불교가 될 것이다. 뿐만 아니라 각 종교전통은 서로의 다른 점들을 끊임없이 자기안으로 끌어들이며 공통된 점들을 점차 확대해나감으로 피차에 점점 더 가까워지

66) John Hick, *The Second Christianity* (London SCM Press Ltd., 1983) 90. Smith, *Faith and Belief*, 170. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 62.

67) Panikker, *Unknown Christ*, 12. 파니카는 또다른 곳에서 상호성장(mutual growth)이란 말을 사용하기도 한다. 참조. Panikker, *Intrareligious*, 58.

68) Cobb, *Beyond Dialogue*, 48. Masao Abe, “Kenotic God and Dynamic Sunyata,” *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, ed. John B. Cobb, Jr. and Christopher Ives (1990, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991) 3.

69) Cobb, *Beyond Dialogue*, viii.

게 될지도 모른다. 그러나 이렇게 피차간 점차 가까워지는 과정에도 불구하고, 보다 나은 기독교, 보다 나은 유대교, 그리고 보다 나은 불교는 여전히 기독교, 유대교, 불교로 남을 것이고 남아야 할 것이다. 또 이러한 과정에서 어느 종교전통도 다른 것들에 종속되는 일이 있어서는 안될 것이다. 그것은 만남의 궁극적 목적이 아니다. 다원주의자들은 미래의 어느 날에 하나이며 동일한 세계종교가 탄생할 것을 기대하지 않는다. 오히려 그들이 기대하는 것은, 각 종교전통이 만남을 통하여 끊임없이 성숙되어가되, 자기 자신의 지금까지의 정체성을 잃어버림이 없이 상호간에 점점 더 가까워지는 것이다. 만약 미래에 어떤 종교전통이 이러한 과정에서 보편적인 것이—그러한 의미에서 세계종교가—될 수 있다면, 다원주의자들은 모든 종교전통이 다 보편적인 것이 될 수 있다고 믿는 것이다. 이것이 다원주의의 진정한 바램이다.

Ⅷ. 다원주의의 형태들: ‘공통기반에 중심한 다원주의’와 ‘차이에 중심한 다원주의’

필자는 앞서 서구에서 나타난 다원주의의 형태는 크게 두가지가 있다고 하였다. 하나는 ‘공통기반에 중심한 다원주의’이고, 다른 하나는 ‘차이에 중심한 다원주의’이다. 필자가 제시한 개념 자체가 암시하듯, 전자는 모든 종교전통간의 공통기반을 차이보다 중요하게 생각하여 공통기반에 근거를 두고 종교전통간의 대화를 시도하고, 후자는 거꾸로 종교전통간의 차이를 공통기반보다 중요하게 생각하여 차이에 근거를 두고 대화를 시도한다. 서구에서도 그렇듯이 국내에서도 대개 다원주의라고 하면 ‘공통기반에 중심한 다원주의’를—보다 정확히는 그 한 형태인 ‘신중심주의’⁷⁰⁾—가리키는 경향이 있으며, ‘차이에 중심한 다원주의’는—보다 정확히는 그 한 형태인 ‘그리스도중심주의’⁷¹⁾—통상 포괄주의로 분류하는 경향이 있다. 그러나 필자는 ‘차이에 중심한 다원주의’를 ‘공통기반에 중심한 다원주의’와 더불어 서구 다원주

70) 필자는 ‘신중심주의’(theocentrism)를 ‘구원중심주의’와 더불어 ‘공통기반에 중심한 다원주의’의 양태들로 분류할 것이다.

71) 여기에서의 ‘그리스도중심주의’는 좁의 ‘그리스도중심주의’를 가리키는 것으로, 필자는 좁의 ‘그리스도중심주의’를 린드백의 ‘문화적-언어적 접근’과 더불어 ‘차이에 중심한 다원주의’의 두 양태들로 분류할 것이다.

의의 가장 중요한 두 형태들로 간주하게 될 것이다.

현재까지 나타난 시도들을 통해 보면, '공통기반에 중심한 다원주의'는 다시 '신중심적 다원주의'와 '구원중심적 다원주의'의 두 서로 다른 양태로 분류할 수 있다. 신중심적 다원주의는 주로 학,⁷²⁾ 스미스,⁷³⁾ 파니카,⁷⁴⁾ 초기의 니터,⁷⁵⁾ 옥덴,⁷⁶⁾ 그리고 슈온⁷⁷⁾ 등에게서 나타나는 시도들로서, 이들은 대화의 기본적인 전제가 되는 공통기반을 '신'—혹은 '궁극적 실재'⁷⁸⁾—이나 신에 대한 인간의 관계로서의 '신앙'에서⁷⁹⁾ 찾는다. 이들에게 있어서 신과 신앙은 하나의 실재의 두 서로 다른 측면으로 이해되고 있기 때문에, 필자는 이러한 두 방향의 시도를 구분하지 않고 통칭 '신중심적 다원주의'로 분류한다. 반면 구원중심적 다원주의는 주로 콕스(Harvey Cox), 피에리스(Aloysius Pieris), 토마스(M.M. Thomas), 그리고 후기의 니터에게서 나타나는 시도들로서,⁸⁰⁾ 이들은 대화의 기본적인 전제가 되는 공통기반을 '신'이나 '신앙' 대신 "공통의

접근 혹은 공통의 상황"으로서의⁸¹⁾ "구원"에서 찾는다.⁸²⁾

반면, '차이에 중심한 다원주의'는 다시 "문화-언어적 접근"⁸³⁾ "과정-관계적 접근"의⁸⁴⁾ 두 서로 다른 양태로 분류할 수 있다. '문화-언어적 접근'은 예일대학의 린드벡을 중심으로 한 일단의 신학자들이 전개하고 있는 시도로서,⁸⁵⁾ 종교전통들은 그 공통기반을 쉽게 말할 수 없는 서로 다른 "문화-언어적 틀"들을⁸⁶⁾ 가지고 이를 확대해가는 과정에 있다는 전제에서 대화를 시작한다. 반면 '과정-관계적 접근'은 주로 과정신학자 콕스에 의하여 시도되는 것으로서, 종교전통들은 서로 다른 "실존구조"들을⁸⁷⁾ 가지고 상호관련 속에서 상호변형되어가는 과정에 있다는 전제에서 대화를 시작한다. 이 두시도는 서로 다른 철학적 배경-전자는 후기 비트겐슈타인의 언어게임이론, 후자는 화이트헤드의 과정철학-을 가지고 다원주의를 전개하지만, 포스트모던 시대의 특징인 각 종교전통의 특수성에 기초하여 대화를 한다는 면에서 통칭하여 '차이에 중심한 다원주의'로 분류하려고 한다.

VIII. 공통기반에 중심한 다원주의 : 공통적 특성

공통기반에 중심한 다원주의는, 그 두 양태 사이의 차이를 무론하고, 다음 몇가지 공통적 특징을 갖는다. 첫째, 종교전통들간의 공통기반은 차이보다 더 중요하고 더 강조되며, 대화의 출발점이자 전제조건으로 제시된다. 이들의 기본신념은 종교전통들간의 어떤 공통기반이 미리 주어져 있지 않는 한 대화는 불가능할 것이고, 공통기반의 선형적 현존은 대화를 효과적이게 한다는 것이다. 이들에게 있어서 종교전통사이에 공통기반이 있다는 신념은 다원주의의 새로운 세계를 여는 열쇠이다.

둘째, 종교전통들간의 차이는 이러한 공통기반으로부터 연유하며, 그 때문에 그와의 관련하여서만 설명될 수 있다. 엄밀한 그 내적 논리에서 보면, 대화가 시작되기 전에 이러한 공통기반을 미리 알 수 없다

72) 다원주의에 관한 대표적인 저서는 God Has Many Names이다.

73) 다원주의 관한 대표적인 저서는 Towards a World Theology이다.

74) 파니카의 저술은 많지만, 그의 다원주의의 성격을 가장 잘 파악할 수 있는 대표적인 글은 "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?," Toward a Universal Theology of Religion. ed. Leonard Swidler (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987)이다.

75) 초기의 니터라 함은 No Other Name?(1986)을 썼을 때의 니터를 말한다. 니터는 "Toward a Liberation Theology of Religions," The Myth of Christian Uniqueness, ed. John Hich and Paul F. Knitter (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988)를 쓴 이후 이른바 종교해방신학을 통한 종교신학과 해방신학의 접합을 시도하고 있다.

76) 대표적인 저술로는 Is There Only One True Religion or Are There Many?이 있다.

77) 그 대표적인 저술로는 The Transcendent Unity of Religions, tr. Peter Townsend (New York: Harper & Row, Publishers, 1975)이 있다.

78) 회과 초기의 니터의 시도가 대체로 신 혹은 궁극적 시대를 공통기반으로 제시한다.

79) 스미스, 파니카, 그리고 옥덴의 시도가 대체로 공통기반으로 '신앙'을 제시한다.

80) Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions," 185-86.

81) Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions," 185.

82) Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions," 187.

83) Lindbeck, The Nature of doctrine, 18.

84) 이 접근방식의 명칭은 콕스의 그리스도중심주의를 필자가 다시 규정한 것으로, 머레이의 개념에 근거를 둔 것이다. 참조. Leslie A. Muray, An Introduction to the Process Understanding of Science, Society and the Self: A Philosophy for Modern Humanity (Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press, 1988) vii.

85) 린드벡의 '문화-언어적 접근'에 동조하는 신학자들의 시도들을 이해하기 위해서는 다음 책을 참조하기 바란다. 프레데릭 번햄 편, 포스트모던 신학, 세계신학연구원 역 (서울: 조명문화사, 1990).

86) Lindbeck, The Nature of Doctrine, 33.

87) Cobb, The Structure of Christian Existence, 17-18.

고 한다면, 종교전통들사이의 차이의 기본적 성격도 파악할 수 없을 것이다. 통상 이들에게 있어서 서로 다른 종교전통들을 하나이며 동일한 실재에 대한 서로 다른 경험들 혹은 응답들로 이해된다.

세째, 이 형태의 다원주의에 속한 대부분의 학자들에게 있어, 공통기반과 차이에 대한 규명은 궁극적으로 종교전통을 상호간의 만남으로 유도된다. 실재에 대한 각 종교전통의 경험은 철저히 그 종교전통을 대동케한 문화, 언어, 및 역사에 의해 조건지워지기 때문에, 이들의 경험은 상대적일 수 밖에 없고, 그러한 의미에서 동일한 실재에 대한 보다 충분한 경험을 위해서는 다른 종교전통을 불과불 필요로 한다. 그러므로 이들에게 있어 대화의 마지막 단계는 항상 만남이며, 이러한 만남은 궁극적 목표는 상호성숙, 상호성장에 있다.

그러므로 공통기반을 중심한 다원주의는 공통기반의 추구를 대화의 출발점으로 하여, 그 차이를 공통기반으로 해명하는 단계를 지나, 종교전통 상호간의 만남으로 나아가는 방법론을 그 특징으로 한다.

IX. 차이에 중심한 다원주의 : 공통적 특성

차이에 중심한 다원주의는 두 양태 - '문화- 언어적 접근'과 '과정- 관계적 접근'이 있을 수 있는데, 이들은 그 현저한 차이에도 불구하고 그 접근 방식에 있어 몇가지 공통적 특징을 가진다. 차이에 중심한 다원주의, 첫째, 종교전통들간의 차이는 공통기반보다 더 중요하고 더 강조되며, 대화의 출발점이자 전제조건으로 제시된다. 이들의 기본신념은 종교전통들간의 대화의 상호간에 어떤 공통기반이 있기 때문에 가능한 것도, 그것 때문에 더 효과적인 것도 아니라고 본다. 오히려 이들은 종교전통들 상호간에는 공통점을 미리 말할 수 없을 만큼 현저히 다를 뿐만 아니라, 어떤 점에서는 서로 다르기 때문에 만나야 할 이유도 있고, 다르기 때문에 대화가 더욱 효과적이고 생산적이라고 주장한다.

둘째, 이들은 종교전통들간의 만남은 바로 종교전통들간의 차이 때문에 필요하다고 보며, 이러한 만남의 목적은 상호변혁에 있다고 본다. 서로 다르다는 것은 서로로부터 배울 것이 있다는 것을 의미하며, 서로로부터 배운다는 것은 서로가 각각 만남을 통하여 변화하고 성숙하고 변혁될 수 있다는 것을 의미한다. 이러한 의미에서 이형태의 다

원주의자들은 대화를 차이에 대한 규명으로부터 상호간에 만남으로 곧바로 발전시킨다.

세째, 공통기반은 대화가 시작되기 전에 미리 발견될 수 있는 것이라기 보다는 실제적으로 서로 만남으로써 발견되거나 혹은 서로 배움으로 생산될 수 있는 것이다. 이들이 공통기반을 대화의 결과로서 얻을 수 있는 것이라고 생각하는 가장 중요한 이유는, 미리 발견되었다고 주장하는 공통기반은 통상 특정 종교전통에 특수한 것일 공통기반의 미명하에 다른 종교전통에 확대한 것을 가능성이 많기 때문이다. 이들은 공통기반은 중심한 다원주의에 여전히 남아있는 이러한 제국주의적 잔재를 경계한다.

그러므로 차이에 중심한 다원주의는 종교전통간의 차이를 해명하는 것을 대화의 출발점으로 하여, 서로간의 차이들을 배워 상호변혁하는 만남으로 나아간 후, 만남의 결과로서 공통기반의 가능성을 추구하는 것을 그 방법론적 특성으로 한다.

나오는 말

필자는 지금까지 서구에서의 종교전통간의 대화의 유형들과 그 특성들을 간단히 기술하였다. 필자의 목적은 이러한 간단한 소개를 통하여 한국 내에서의 종교전통간의 대화에 새로운 통찰을 제공하기 위해서였다. 그러나 우리가 한국인으로서 이러한 소개를 받은 데 있어 주의해야 할 중요한 한가지 점은 서구의 종교적 상황과 한국의 종교적 상황은 판이하게 다르고, 그러므로 서구의 대화방법론 중 어느 하나라도 쉽게 그대로 직수입하여 사용하기는 어렵다는 것이다.

서구에서의 종교전통간의 대화는 근본적으로 서구의 독특한 종교적 상황을 반영한다. 서구의 종교적 상황은 기독교를 오랜동안 그 단일한 종교전통으로 가지고 있었다고 하는 데에 그 특징이 있다. 서구세계에 동양종교가 처음으로 소개되고, 그래서 기독교에 심각한 도전을 제기한 것은, 계몽주의 시대의 동양을 여행하고 돌아온 사람들이 동양의 종교들을 유럽에 소개하면서부터였다. 처음에는 모든 종교에 동일하게 내재되었던 이른바 '자연종교'(natural religion)라는 기준을 가지고 기독교와 다른 종교들을 비교하고 평가하였다. 그러나 그 후 역사의식이 낭만주의 사조를 타고 고조되면서, 기독교와 다른 종교를 이른바 '종교사'(history of religion)의 빛에서 이해하기 시작하였다. 그러다가

기독교와 다른 종교사이의 관계를 '대화'(dialogue)의 빛에서 이해하기 시작한 것은 20세기, 그것도 1960년 대에 들어와서 비로소 본격화되었다. 그러나 이러한 모든 전개과정은 근본적으로 다른 종교, 즉 동양종교가 기독교에 외부로부터 새로운 도전을 제기하고 있다는 전제에서 출발한다. 그들의 다른 종교와의 관계에 대한 물음은 항상 '다른 종교의 밖으로부터 도전에 대하여 기독교는 어떤 태도를 취해야 하는가?'하는 것이었다.

그러나 한국의 종교적 상황은 서구의 그것과 근본적으로 다르다. 기독교의 역사는 길게 잡아야 200년이다. 그것도 개신교 역사만을 취급한다면 100년 역사 밖에 되지 않는다. 한국에는 이미 오래전에 시베리아로 부터 흘러 들어온 샤머니즘이 자리잡고 있었고, 그 터 위에 중국으로 부터 불교, 유교, 도교가 흘러들어왔으며, 개화기 이후에는 기독교를 포함하는 여러종교들을 포괄한 천도교와 같은 독자적인 한국신종교들이 발생하였다. 말하자면, 한국의 기독교는 이러한 서로 다른 동양의 종교전통들이 이미 한국인의 종교적인 심성에 깊이 터잡고 있는 상태에서 기독교가 외부로부터 뒤늦게 들어온 것이다. 한국 기독교인에게 있어서 다른 종교전통과의 대화문제는 사실 한국 기독교인의 종교적인 생존 그 자체와 관련되는 보다 심각한 문제이다. 만약 뒤늦게 외국으로 부터 들어온 기독교가 한국인의 심성 깊은 곳에 자리잡고 있는 역사가 오랜 종교전통들과 어떠한 형태로든지 관계를 맺지 못한다면, 한국기독교인은, 의식하든 의식하지 못하든, 종교적인 정신분열을 면치 못할 것이다. 그러므로 종교전통간의 대화를 시도할 때 우리가 한국 기독교인으로서 물어야하는 질문은 서구의 그것과는 근본적으로 다를 수 밖에 없다. 우리는 아마도 이렇게 물어야만 할 것이다: '다른 종교 전통들의 안으로부터의 도전에 기독교는 어떠한 태도를 취해야 하는가?'

필자는 이러한 물음에 대하여 아직 대안이 없다. 단지 현재의 상태에서 필자가 말할 수 있는 것은, 소극적으로 말하면, 서구의 대화방법론이 한국에 그대로 적용될 수는 없다고 하는 것이다. 우리는 끊임없이 서구의 방법론에서 암시를 얻으면서 우리의 대화방법론을 추구해야 할 것이다. 그러나 궁극적으로 우리의 대화방법론은 우리의 독특한 종교적 상황에 대한 적절한 이해로부터 나와야 할 것이다. 필자는 한국의 신학자들에게서 제시된 지금까지의 대화 방법론은 바로 이러한

시각에서 평가되어야 하며, 앞으로의 대화도 바로 이러한 상황에 대한 충분한 고려에 기초하여 시도되어야 한다고 본다.