

종교다원주의에 대한 비판적 연구



이종윤 목사

들어가는 말

타종교와 관계를 설정하기 위해 우리는 다음 세 가지 입장 중 하나를 택해야 한다. 그것은 배타주의(exclusivism), 포용주의(inclusivism), 그리고 다원주의(pluralism) 입장이다. 물론 이 같은 분류에 이의를 제기할 사람들이 있다.

가령, 복음주의자들 중에도 두 부류가 있다. 즉 예수 그리스도에 대한 확실한 믿음과 신앙을 벗어나서는 어떤 인간도

결코 구원 받을 수 없다는 주장을 하는 이들이 있고 또 다른 이들은 구원은 오직 예수 그리스도를 통해서 오지만 하나님께서는 그리스도에 대해 전혀 들어본 적이 없는 이들을 그의 은혜로 회개케 하시고 그리스도를 믿는 믿음을 주어 하나님께로 돌아오게 하여 구원하시는 가능성도 있다고 주장하는 이들도 있다.

포용주의자들 사이에는 타종교에도 어느 정도 신적 계시가 있다고 주장하지만 그것으로 구원 받는다고는 하지 않는다. 반면에 타종교 안에도 숨겨진 익명의 방법들로 나타나는 그리스도의 구원사역을 볼 수 있다고 주장하는 이들도 있다. 서양의 유니테리언교회(Unitarian Church)에서는 인도의 석가와 중국의 공자 그리고 예루살렘의 예수를 찬양합시다라는 찬송가를 불러 포용주의를 넘어선 혼합주의까지 주장하는 이들도 있다.

다원주의는 그리스도의 유일성에 대한 완전 포기 또는 그리스도의 유일성에 대한 철저한 재정의의를 요구한다. 오늘날 다원주의라는 말은 신학적 용어로도 쓰이지만 사회학적 다원성과 혼돈해서 쓰여질 가능성이 있다. 그러나 변하는 사회 유형과 타종교에 대한 관심이 높아지고 있다 해서 하나님 계시의 객관적 진리가 변하는 것은 아니다.

다원주의자들은 어떤 종교적 전통이라 할지라도 절대 진리를 가지고 있거나 혹은 절대 진리라고 주장할 수 있는 종교는 단 하나도 없다고 주장한다. 이들에 의하면 하나님과 인간 사이에 구원의 접촉은 한 가지 영역에서만 아니라 여러 영역에서 일어날 수 있다는 것이다. 고로 하나님의 계시와 구원도 다양한 문화를 통해 나타난다는 것이다. 따라서 각각의 용

- 약력 : • 영국 성 앤드류스대학교(Ph. D.) 독일 튀빙겐대학교 수학
• 군선교연합회(MEAK) 비전2020 실천운동 위원장
• 서울교회 담임목사

답은 부분적이고 불완전하며 그러므로 그들은 서로 관련되어 있다고 본다. 이 같은 다원주의자들은 많은 별들이 태양을 중심으로 돌듯이 여러 종교는 각각의 특성을 갖고 하나님을 향해 간다는 것이다. 그러므로 다원 종교론자들은 태양이 빛과 생명의 근원이 되듯 하나님을 중심으로 하고 다른 종교를 인정한다. 오늘날 우리 나라 사회가 그러하듯 군 내부에도 타종교인들이 있다. 군복음화의 기치를 내세우고 있는 우리는 다원주의 종교신학을 극복해야 한다.

I. 기독교 선교신학이 극복해야 할 과제로서의 종교다원주의

일찍이 1927년 파울 알트하우스(P. Althaus)는 앞으로 ‘종교들의 신학(Theologie der Religionen)’이 필요하게 될 것이라고 예견하였다.¹⁾ 왜냐하면 그는 기독교 선교 과정에서 어떠한 모양으로든지 직·간접적으로 타종교와의 만남 혹은 충돌이 불가피하다고 생각하였기 때문이다. 그리고 오늘날 기독교는 선교현장에서, 알트하우스의 예견대로 실제로 비기독교인들의 종교와 긍정적이건 부정적이건 대화를 하지 않으면 안 되는 상황에 직면해 있다. 특히 다종교 문화 속에서 살고 있는 한국의 기독교인들은 선교현장에서 내적으로는 온갖 기독교 이단 종파들과 그리고 외적으로는 불교, 유교, 이슬람교,

1) P. Althaus, “Mission und Religionsgeschichte”, ZSTh 5(1927/28), 550-590; 722-736 (= Theologische Aufsätze I, 1929, 153-205).

심지어는 샤머니즘(shamanism)과의 대화를 피할 수 없게 되었다. 따라서 선교현장에서 기독교 신학은, 한편으로는 기독교의 신앙적 정체성을 증언해야 하고, 다른 한편으로는 선교대상자의 신앙과 종교의 특성에 대하여 청취할 수밖에 없는 입장에 놓여 있다. 이러한 선교현장의 정황을 고려해 볼 때, 급속도로 팽창되고 있는 ‘종교신학’ 혹은 ‘종교적 다원주의(religious pluralism)’는 기독교 선교신학이 언젠가는 극복해야 할 신학적 과제 가운데 하나임이 틀림없다.

본래 ‘종교다원주의적 신학’을 대화의 무대에 올린 사람은 동방학과 이슬람학 분야에 특별한 재능을 가진 종교학자 윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith)이다. 그는 1963년에 출판한 「*New Approach to the Great Religious Traditions*」(거대한 종교적 전통에로의 새로운 접근)이란 책의 부제를 “The Meaning and End of Religion(종교의 의미와 끝)”이라고 붙이고 있다.²⁾ 이러한 과제는 그 후 1970년부터 버밍햄 출신이며 은퇴하기 전까지 캘리포니아의 클레몬트에서 가르쳤던 종교철학자 존 힉(J. Hick, 1922-)에게로 넘어갔다.³⁾ 힉은 스미스로부터 강한 영향을 받았을 뿐만 아니라, 슬라이어마허 신학 전통에도 서 있다. 그러나 그는 한 걸음

2) Wilfred Cantwell Smith, *New Approach to the Great Religious Traditions*, New York 1963. 우리 나라에서는 그의 책, *The Faith of Other Men*이 김승해, 이기중에 의해서 「地球村의 信仰-타인의 신앙을 어떻게 이해할 것인가?」라는 제목으로 1989년 분도출판사에 의해서 번역 출판되었다.

3) 존 힉의 *The Second Christianity*는 김승철 교수에 의해서 「새로운 기독교」(도서출판 나단, 1991)란 책명으로 번역되었다(이하 「새로운 기독교」로 약칭함).

더 나아가 슬라이어마허의 신학 전통에 자신이 직접 접한 불교적인 영성과 자기 고향에서 경험한 다종교의 특성을 덧붙인다.⁴⁾

이에 상응하게 독일의 조직신학자 판넨베르크(W. Pannenberg)도 1987년 “Religion und Religionen(종교와 종교들)”⁵⁾이란 논문을 발표하였다. 이 논문에서 그는 고대로부터 17세기에 이르기까지 가장 많이 사용한 개념은 ‘종교’이었다고 역설한다. 그에 의하면 ‘종교’란, 인간이 외적인 그 어느 초월적 존재에 의한 종교 경험에서 유래한 인간의 신(神) 의식이외 다른 것이 아니다. 그런데 근대에 와서 기독교는 다른 종교에 비하여 보다 높은 위상을 가지게 되었는데, 그것은 기독교가 다른 종교와는 달리 자연과의 관계가 아닌 창조주 하나님과의 직접적이고 근원적인 관계를 강조하기 때문이라고 한다. 이러한 기독교적 우월감 속에서 흄(David Hume), 슬라이어마허, 헤겔로 이어지는 기독교적 종교철학은 신 경험 내

4) 그 후 그는 그때까지의 ‘종교 신학적’ 속고를 종합하여 1986/87년 기포드 강연에서 소개하였다. 그 강연은 1989년 *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*란 이름 아래 출판되었다. 이 강연으로 인하여 존 흄은 일약 ‘종교다원주의 신학’이란 말의 창시자로 간주되기 시작하였다. 그 후 ‘종교다원주의’는 G. Kafmann, J. Hick, W. C. Smith, S. J. Samartha, R. Panikker, R. Panikkar, S. Yagi, R. Radford-Ruether, M. H. Suchocki, A. Pieris, P. Knitter, 그리고 T. E. Driver의 한 구분을 형성한다. 특히 존 흄의 ‘종교다원주의’는 Paul F. Knitter에 의해서 확산된다. Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*, New York, 1985.

5) W. Pannenberg, “Religion und Religionen. Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen”, in *Philosophie, Religion, Offenbarung* 1999, 145-159.

지 신 인식을 인간의 종교적 심리나 이성적 속고로 기술하고자 시도하였다고 한다. 예컨대 슬라이어마허는 자신의 「종교 담화」(1799)와 「신앙론」에서, 기독교는 단지 유한자(有限者) 안에 현존하는 지존자(至尊者)에 대한 인간적 표현에 불과하다고 보았다.⁶⁾ 이러한 시도 때문에 다른 종교, 곧 자연 계시적 종교에 비하여 기독교만이 신에 대하여 인간의 이성 내지 정신이 속고할 수 있는 유일하고 ‘절대적 종교(absolute Religion)’라고 자처하게 되었다고 그는 평가하였다.

그러나 이러한 기독교 우위 사상은 결국 인간 이성의 우상화로 전락되고 말았다고 판넨베르크는 지적하고 있다.

이상 간단히 살펴본 바와 같이, ‘종교다원주의 신학’의 태도는 다른 종교를 바로 이해하고자 하는 선교적 차원에서 시작된 것이 아니라, 기독교를 종교의 한 부류로 생각하여, 기독교를 다른 종교들과 같은 차원에서 종교적 혹은 인간학적으로 이해하고자 하는 시도였음을 알 수 있다. 한마디로 말하면 ‘종교다원주의자’들이 이해한 종교는, 곧 한 분 초월자에 대한 인간들의 서로 다른 양태의 신앙적 표현양식 이외에 다른 것이 아니다.⁷⁾ 왜냐하면 스미스는 1962년에 출간된 「*The Faith of Other Man*(다른 사람의 신앙)」이란 책으로 다음과 같이 주장하기 때문이다. 제 종교들 사이의 관계 규정을 위한

6) 그에 의하면, 신은 무공간적, 무시간적 통일성이며, 세계는 공간적, 시간적 복수성이라고 한다(Frank Thilly, *A History of Philosophy*, 3. ed. revised by Ledger Wood, New York, 김기찬 역, 「서양철학사」 현대지성사, 1998, 596).

7) 판넨베르크는 ‘기독교도 하나의 종교’로 본다. 이 점에 관하여 W. Pannenberg, “Das Christentum-eine Religion unter anderen?”, in *Philosophie, Religion, Offenbarung*, 1999, 174.

‘우주적 경험의 신학적’ 발단이 의미하는 바는, 기독교도 타 종교들과 마찬가지로 축적된 종교적 전통 가운데 하나라는 것이다. 따라서 낡은 자기 확증, 즉 기독교 혹은 그리스도 사건을 다른 종교에 대립시키고자 하였던 것은.....포기되어져야만 했다. 기독교의 입장에서는 비기독교적 종교를 인정하는 것도 마땅히 해야 할 구원의 길로서 밟아야 한다.⁸⁾ 왜냐하면 기독교는 타종교와 더불어 하나의 ‘역동적 상호작용의 다원주의’ 속에 있기 때문이다. 따라서 이러한 확증은 마땅히 신학적으로 작업해야 할 만한 가치가 있는데, 바로 여기에서 ‘종교다원주의적 신학’의 필요성을 느낀다고 한다.⁹⁾ 바로 이러한 근거에서 스미스는 개개의 종교사를 분리시켜서 관찰하지 않고, 오히려 개개의 종교사를 총체적으로 연관시켜 인간적 종교성으로 본다. 즉 제 종교 안에서 계시되고 있는 인간성과 하나님의 관계를 기술하는 보편사는 모두 신학의 내용적 기반을 형성한다는 것이다. 이러한 근거에서 스미스를 비롯한 학은, 모든 신학은 ‘포괄적 신학(global theology)’으로 이해되어져야 한다고 주장하고,¹⁰⁾ 스미스는 “세계신학(World-

8) W. C. Smith, “The Mission of the Church and the Future of Missions”, in G. Johnston/W. Roth(ed.), *The Church in the Modern World: Essays in Honour of James Sutherland Thomson*, Toronto 1967, 160f.

9) 1986년 카우프만, 힉, 길케이, 스미스, 자마르타, 파니카아, 야기, 라드포드-류터, 수콕카, 피에리스, 크니터, 그리고 드라이버가 학의 영향력이 미치는 곳, 즉 캘리포니아에 있는 클레몬트 대학원에 나타났다. 이들의 수정 보완된 연구보고서는 1987년 *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a pluralistic Theology of Religions*란 제목으로 출판되었다.

10) L. Swidler(Hg.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987; 그의 *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*, Philadelphia, 1990.

Theology)¹¹⁾을 선언한다.

따라서 필자는 다음에서 소위 ‘종교다원주의’ 신학의 신(神) 개념의 문제점을 비롯하여 ‘종교다원주의의 신학’이 가지고 있는 학문적 접근방식의 문제점을 분석함으로써, 기독교 신학, 특히 복음주의의 신학(Evangelical Theology)이 ‘종교다원주의의 신학’이라는 도전 앞에서 새롭게 정립해야 할 신학적 정체성을 간접적으로 제시하고자 한다. 이를 위해서 제II장에서는 ‘종교다원주의’의 신(神) 개념에 대하여, 제III장에서는 ‘초월 신’ 개념을 주장하면서도, 여전히 정치·사회적 봉사 구조로서의 윤리종교 차원에서 벗어나지 못하는 ‘종교다원주의의 신학’의 방법론적 모순에 대하여, 제IV장에서는 계시개념과 종교개념을 종합하고 있는 판넬베르크의 계시개념, 즉 ‘다양한 신앙양식’으로서의 종교개념을 주장하면서도, 기독교를 배타적인 종교로 음해하고 있는 종교 윤리적 허구성에 대하여, 제V장에서는 제종교의 신앙양식이 다르지만, 동일한 초월자에 대한 인식의 표현이라는 점에 관하여, 그리고 제VI장에서는 자기 정체성 없는 종교간 대화를 주장함으로써, 결국 종교 자체를 사멸시키려는 의도를 지적하고자 한다. 결과적으로 우리는 이 연구를 통하여 기독교 신학의 정체성은 다른 종교를 배척하는 것이 아니라, 오히려 인격적으로 살아 계신 하나님에 대한 경험에서 발단된 기독교의 자기증언에 있으며, 이 자기증언 과정 속에서 형성된 것이 기독교 선교신학임을 분명히 이해하게 될 것이다.

11) W. C. Smith, *Towards a World-Theology: Faith and the Comparative History of Religions*, Philadelphia, 1981.

II. 무인격적이고 사변적인 초월자로서의 신(神) 개념

존 힉은 자신의 책 「새로운 기독교」에서, 예수가 예배한 신(神)은 인격적으로 살아 계신 하나님이 아니라, ‘초인격적 정신(精神)으로서의 신’이라고 규정하고 있다.¹²⁾

그는 “인간의 정신이 원숭이와 고양이의 정신을 넘어서고 있는 것과 마찬가지로, 우리들 자신의 지적 능력을 훨씬 뛰어넘는 지고한 정신에 대한 사고가 우리들에게 제시되어 있다”고 말한다(48).¹³⁾ 그런데 그 ‘지고한 정신’은 육체를 가지고 있지 않은 “하나의 우주의식”, 혹은 “우주정신(cosmic mind)”(49)이라고 그는 말한다. 이러한 의미에서 그에게 있어서 신은 ‘무시간적, 무공간적’ 존재로서 시공간을 초월하는 존재이다.¹⁴⁾ 한마디로 말하면, 신은 “무한하고, 전지(全知)의 능력을 가진 정신이며, 시작도 끝도 없는 분이며, 물질적 세계의 존재와 구조는 그 신의 창조성에 의존하는 것이다”(51).¹⁵⁾ 그래서 힉은 예수 그리스도를 신적 존재로 보는 것이 아니라, ‘우주의 정신’을 의식하고 삶 속에서 그를 실현한 ‘하나의 사람’으로 본다. 그리고 그는 “예수가 자신의 삶으로

써 제시했던 새로운, 보다 좋은 가능성을 바라보고, 이 가능성에 우리가 매혹되는 것—이것이 바로 구원”이라고 주장한다(56). 그러므로 그에게 있어서는 초월자, 곧 신(神)에 대한 신앙도 “지식의 한 양태”에 불과하다(56). 다시 말하면 신앙이란 초월자, 곧 ‘역동적 의지 혹은 힘’에 대한 인간의 의식이다. 왜냐하면 그는 구약 성경의 신은 ‘추론된 실체가 아닌, 경험된 현실성’이라고 보기 때문이다. 즉 현실적 경험의 배후에 있는 ‘순수한 정신형태’에 대한 지식이 바로 종교적 신앙이라고 말한다. “왜냐하면 하나님이 예언자들에게 말씀하셨다고 할 때, 그것은 그들이 히브리말로 말씀하시는 하나님의 목소리를 들었다는 것이 아니라……신의 절대적인 의(義)와 무한한 자비를 통찰함으로써, 그들이 이스라엘에 대한 신의 명령을 의식하게 되었(기)”(58) 때문이라고 한다. 이러한 의미에서 힉은, 신앙도 감각적 지각이나 경험에 대한 일종의 ‘해석’이라고 본다. 그 자신의 말을 빌리면, “종교에 있어서 신앙이란 우리들이 자신의 생명을 신에 의해 창조 받은 것으로서 경험하는 해석적 활동 그리고 자기 자신이 신의 보이지 않는 임재 속에 살고 있다고 경험하는 해석적 활동이다”(62). 이러한 점에서 ‘신을 믿는다’는 말은 그에게 합당하지 않다. 오히려 어떤 ‘사실의 내용(matters of fact)’을 혹은 ‘존재하는 그 무엇(what there are)’을 합리적이고 이성적으로 ‘의식한다’, 혹은 우리의 초월적 경험을 ‘해석한다’라고 말해야 타당하다는 것이다. 바꾸어 말하면 어떠한 사실이 사리에 맞고 합리적일 때만이, 그 내용에 대한 신앙이 생긴다는 것이다.

이상의 신 개념에 기초하여 힉이 이해한 기독교의 예수는 초월 신(神)에 대한 의식으로 장식되고, 신에 대한 의식으로

12) 「새로운 기독교」, 45 이하.

13) 「새로운 기독교」, 48(이하 본문의 괄호 속 숫자는 같은 책의 페이지를 뜻함).

14) 반면에 기독교의 하나님은 나사렛 예수라는 역사적 인물로 자신을 계시함으로써 스스로 역사적 시공간에 오신 분이며, 부활함으로써 역사적 시공간과 다른 별개의 세계에 존재하시는 분이 아니라, 오히려 철저히 이 역사적 시공간 속에서 초월적으로 활동하시는 분이시다.

15) 반면에 기독교의 하나님은 이 역사 이전부터 계시된 분이지만, 동시에 친히 이 역사의 처음과 마지막이 되시는 분이시다(계 1:8, 15).

가득 채워졌던 분이다(69). 그래서 희은 ‘초월적 정신’으로서의 신(神)이 종교 경험의 주체임을 분명히 하고자 한다.

“억제할 수 없는 종교적 경험에 근거하여 신을 믿는 것이 종교가 자신에게 있어서(나는 그 최상의 예증을 나사렛 예수라고 생각하고 있지만) 합리적인 것인가라고 묻고 있는 것이다. 왜냐하면 그(예수를 비롯하여 종교 경험을 한 사람들)는 신을 믿지 않을 수 없는 상황에 있었기 때문이다. 당신에게 다가오는 신에 대한 의식을 배제하는 것은 분명히 대상세계의 현실성에 감화되기 쉬운 의식의 소유자로서, 또 존재의식의 주체로서의 자기 자신의 건전한 의식을 거부하는 일이라고 나는 생각한다”(69).

이러한 진술에도 불구하고 그는 여전히 종교 경험에 대한 증언이 합리성을 가지지 못한다면, 아무리 경험자의 자기 증언이 - 경험자가 보기에 - 합리적이라고 할지라도, 그것은 어디까지나 광기에 불과한 것이라고 말한다. 예컨대 그의 말을 빌리면, 정신병원의 환자가 자기 생각에는 가장 합리적이고 논리적이라고 생각하는 것을 말한다 할지라도, 그 증언이 다른 사람들에게도 합리적으로 이해되지 않는다면, 정신병동 환자의 증언은 여전히 광기로부터는 달리 간주되지 않는다는 것이다(70). 결국 희은, 우리가 신앙하는 내용이 다른 사람들에게도 합리적으로 이해되지 않는 한, 그 신앙은 보편적이고 객관적인 것이 아니라, 한 개인의 종교적 광기에 불과할 수 있다는 것이다. 따라서 기독교 신앙도, 심지어는 예수 그리스도의 하나님 아버지에 대한 신앙까지도 합리성을 가지지 않

을 때, 참 신앙으로 인정받기 어렵다는 것이다.

이제 희은 교회와 성경의 무오류(無誤謬)설을 부인한다. 구약과 신약을 포함하여 희이 이해한 성경은, 소위 역사 비평학자들이 주장하듯, 초대교회 공동체가 신 경험에 대한 인간의식을 모자이크식으로 편찬한 ‘문학작품’이다(77). 그래서 그는 성경의 증언을 역사적 사실에 대한 증언으로 받아들이려 하지 않는다. 그 자신의 말을 빌리면, “우리들은 그(성경의 증언) 중에 어느 언설이 예수 자신이 한 말을 하나도 빠짐없이 전하는 기록인가, 혹은 어느 이야기가 실제로 일어난 사실에 대한 상세하고 정확한 기술인가를 확인할 수 없다. 우리들이 성서에서 보고 듣고 있는 예수는 그를 따랐던 사람들과 그 사람들을 따랐던 사람들의 기억과 관심과 이해 속에 새겨진 예수이고, 또 이것은 부활한 주(主)와 구세주로서의 예수에 대한 교회의 신앙고백에 비추어 구성되어 있다”(78). 그래서 그는 성경의 영감(inspiration)을 “성경이 그 기자들의 종교적 신앙을 표출하고 있다”(78)는 것으로 해석한다. 따라서 성경은 “의미 중립적 연대기가 아니라, 신앙에 의해 해석된 역사”(78)라고 강조한다. 이때 성경을 기록한 기자들의 신앙이 바로 성경의 영감이라고 말한다. 왜냐하면 기자들의 응답에 의해서 신의 활동이 그 기자들에게 계시되었기 때문이라고 한다.

이상 살펴본 바와 같이, 희이 주장하는 신(神)은, 한마디로 말하면 ‘세계 정신’이라는 무인격적이고 사변적인 초월자로서의 신이다. 그러므로 그러한 신은, 신의 계시에 의한 신앙으로 인식되어지는 것이 아니라, 인간 이성에 의해서 이해되고 해석되어질 수 있는 감각적 혹은 정신적인 신이다. 그러나

이러한 신 개념은 헤겔의 '절대정신(Absoluter Geist)'으로서의 신' 개념과 결코 멀지 않다. 혹은 헤겔의 '절대정신'을 단지 '세계 정신(World Mind)'으로 바꾸어 쓴 것에 불과하다.¹⁶⁾ 따라서 '종교다원주의'의 신 개념에는 신의 인격성이 무시되며, 신의 인격성이 삭제됨으로써 결과적으로 구체적인 신앙의 대상조차 없어지게 된다. 그러므로 종교의 가장 핵심적인 종교행위 가운데 하나인 절대자, 곧 신에 대한 기도가 필요 없게 된다. 여기서 반론이 제기된다. 기도의 대상, 혹은 신앙의 대상, 한 걸음 더 나아가 인식의 대상조차 없는 종교가 성립될 수 있을까? 대상이 없다는 것은 그 종교가 허구를 추구한다는 것 이외에 다른 뜻이 아니지 않는가? 이러한 회의 신 개념에 상응하게 판넨베르크도 기독교의 계시개념과 종교개념을 종합함으로써 '종교다원주의' 신학을 스콜라 신학의 전통에서 전개하고자 한다.

III. 정치·사회적 봉사구조로서의 윤리종교와 행위를 통한 구원

16) 이러한 신 개념은 소급하면 헬라 철학자 아낙시만드로스(Anaximandros, B.C. 610년경-545)의 '아페이론', 곧 '규정되지 않은 무한한 것으로서, 시공간적으로 끝이 없는 것, 영원한 것으로서 어디에나 항상 있는 것'으로서의 신 개념에 상응한다. 이러한 신 개념은 아낙시만드로스 이래로 플라톤, 플로티누스, 에리우게나, 쿠사누스 그리고 헤겔로 이어지는 신 개념이다. 왜냐하면 이들은 근원적인 일자(一者)에서 다자(多者)의 모든 갈등이 해소되고, 모든 다자는 이 일자에게서 나왔다고 보기 때문이다. 이 점에 관하여 Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, 강성위 역, 「서양철학사」 대구: 이문출판사 1983, 59를 보라.

판넨베르크는 1992년 발표한 "기독교 신학의 전망에서 본 종교들과 비기독교적 종교들에 대한 관계 속에서의 기독교의 자기진술"¹⁷⁾이라는 논문에서 마태복음 8장 11절 이하¹⁸⁾를 근거로 이방인, 즉 타종교를 신앙하는 사람들의 구원에 대하여 언급한다. 그는 이 본문을 온 인류를 구원하시기를 원하는 하나님의 보편적 사랑에 대한 근거로 제시한다. 그리고 마태복음 25장 31-36절,¹⁹⁾ 특히 산상 수훈(마 5:3 이하)을 근거로 구체적으로 예수 그리스도에 대한 신앙이 없이도 하나님의 구원의 대상이 될 수 있음을 주장한다. 비기독교인이라 할지라도 그들이 예수가 선포한 복음에 상응하는 삶을 살았느냐는 것이 구원의 기준이 된다는 것이다. 즉 가난한 자와 이웃에 대한 사랑의 실천이 종말론적 구원의 기준이 된다.

그러나 판넨베르크는 앞에서 기술한 자기 주장에 거침돌이 되는 누가복음 12장 8절이나, 사도행전 4장 12절의 말씀을 요한복음 12장 48절과 연관시켜서 '예수의 이름'을 '사랑에 대한 예수의 가르침'으로 바꾸어 해석한다.²⁰⁾ 더 자세히 말하면 사도행전 4장 12절의 '이름'의 주인공은 4장 10절에 의하

17) W. Pannenberg, "Die Religionen in der Perspektive Christlicher Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den Nichtchristlichen Religionen", Th. Beitr. 23(1992), 305-316.

18) 마태복음 8장 11절 이하: "동서로부터 많은 사람이 이르러 아브라함과 이삭과 야곱과 함께 천국에 앉으려니와 그 나라의 본 자손들은 바깥 어두운 데 쫓겨나 거기서 울며 이를 갈게 되리라"(개역개정).

19) 마태복음 25장 35-36절: "내가 주릴 때에 너희가 먹을 것을 주었고, 목마를 때에 마시게 하였고, 나그네 되었을 때에 영접하였고, 헐벗었을 때에 옷을 입혔고, 병들었을 때에 돌보았고, 옥에 갇혔을 때에 와서 보았느니라"(개역개정).

면, 십자가에 죽었다 부활한 예수 그리스도를 가리킨다는 점에서, 예수 그리스도 밖에는 구원이 없다고 주장하는 기독교를 그는 비판한다.²¹⁾ 그래서 그는 사도행전 4장 12절을 서로 다르게 해석할 수 있다고 말한다. 그에 의하면, 기독교 역사를 통하여 지배적이었던 이 본문에 대한 해석은, 교회가 그리스도에 대하여 선포하는 것을 믿고, 교회의 성례전에 참여하는 자만이 구원에 이를 수 있다고 교회에 의해서 주장되었다는 것이다. 그래서 기독교는 ‘그리스도 밖에는 구원이 없다’는 것을 ‘교회 밖에는 구원이 없다(extra ecclesiam nulla salus)’로 해석하였다는 것이다. 이렇게 교회가 구원을 제도화한 것에 대하여 판넨베르크는 마태복음 8장 11절 이하, 누가복음 13장 28절 이하를 근거로 ‘교회 밖에는 구원이 없다’는 명제를 거부한다. 반면에 그는 마태복음 25장 31-40절을 근거로 “모든 민족들이”(마 25:32) 예수의 종말론적 심판대 앞에 모여들 것이라고 한다. 그리고 이 본문을 토대로 그는 종말론적 심판의 기준은 바로 개개인의 ‘윤리적 삶’이라고 주장한다. 따라서 하나님의 구원의 대상은 모든 인간이라고 한다. 왜냐하면 요한복음 3장 16절에 의하면 하나님께서는

20) 눅 12:8-9 : “내가 또한 너희에게 말하노니, 누구든지 사람 앞에서 나를 시인하면 인자도 하나님의 사자들 앞에서 그를 시인할 것이요, 사람 앞에서 나를 부인하는 자는 하나님의 사자들 앞에서 부인을 당하리라”; 행 4:12 : “다른 이로써는 구원을 받을 수 없나니, 천하 사람 중에 구원을 받을 만한 다른 이름을 우리에게 주신 일이 없음이라 하였더라.”; 요 12:48 : “나를 저버리고, 내 말을 받지 아니하는 자를 심판할 이가 있으나 곧 내가 한 그 말이 마지막 날에 그를 심판하리라”(개역개정).

21) 판넨베르크는 베드로의 이 증언이 유대교와 기독교가 분리되는 발단이 되었다고 한다.

예수 그리스도를 모든 사람들의 구원을 위해서 이 세상에 보낸 것으로 기술하고 있기 때문이라고 한다.

그러나 판넨베르크는 처음부터 예수 그리스도의 구원사역은 모든 인간을 위한 것이었기 때문에 교회에 선교의 사명이 주어진 것이라고 한다. 그리고 이러한 연고로 기독교는 처음부터 선교를 열심히 하는 ‘선교의 종교’였다고 강조한다. 즉 기독교는 처음부터 자신들의 무리 밖에 있는 사람들도 자신들과 같은 하나님의 자녀가 되어야 할 대상이라는 것을 인정한다는 것이다. 특히 원시 기독교 공동체는 후대에 와서 인류의 구원을 위한 영원한 하나님 아들의 화육(化肉)을 기술했으로써 하나님과의 사귄, 곧 구원에 모든 인간이 참여하도록 하기 위한 예수의 의미심장한 구원의 역할을 유독 주장하게 되었다는 것이다. 이러한 연고로 기독교는 예수 이전의 그 어떠한 예언자도 인정하지 않게 되었고, 이것으로 말미암아 이슬람교와 기독교가 결정적으로 대립하게 되었다는 것이다. 그러나 분명한 것은 모든 인간은 예수 그리스도에 대한 고백과 신앙에 초대되었다는 것이다.

전승된 예수의 말씀에 따르면, 하나님의 백성, 곧 이스라엘 백성뿐만 아니라 기독교, 곧 교회 밖에 있는 사람들도 그들의 삶이 실제적으로 예수의 복음에 상응한다면, 구원에 참여할 수 있다는 것이다.²²⁾ 그 근거로서 판넨베르크는, 예수와 그의 복음을 알건 모르건 가난한 사람, 위기에 처해 있는 사람, 고난 당하는 사람들에 대하여 예수가 축복하고 있는 마태복음과 누가복음의 진술(눅 6:20-23 이하; 마 5:11)²³⁾을 제시한다.

22) W. Pannenberg, op. cit., 313.

바꾸어 말하면 예수의 축복은 하나님 백성이나 교회 밖에 있는 사람들이나 구별하지 않는다는 것이다. 그는, ‘모든 인간들에게 예수가 아닌, 다른 존재를 통한 구원은 열어놓지 않았다’고 기독교가 주장하고 있지만, 그러나 사실상 기독교 복음은 하나님의 백성과 교회 밖에 있는 사람들을 예수의 복음과 구원의 축복에서 제외시키고 있지 않다는 것도 사실이라는 점을 인정해야 한다는 것이다. 이러한 의미에서 기독교에 있어서 예수는 그를 믿고 의지하는 사람들에게나, 예수와 그의 교회와 복음을 전혀 알지 못하는 아주 일반적인 사람들에게 까지도 하나님의 구원에 이르는 기준(kriterium)인 것만은 확실하다는 것이다(313 이하). 결론적으로 ‘교회 밖에는 구원이 없다’는 교회의 주장은 예수의 복음에 합당하지 않다는 것이다. 오히려 예수의 복음에 의하면, 이튿만 그리스도인인 대부분의 그리스도인들보다는 몇몇 비기독교인들이 예수의 복음과 인격과 역사 속에서 드러난 하나님의 구원에 사실상 더 가까이 있다는 것을 기독교는 알아야 한다고(참고. 마 5:6-9), 그는 강조한다. 다시 말해서 비록 비기독교적 종교들이, 기독교의 시각에서 볼 때 반드시 구원에 참여할 것이라고 보장할 수는 없다 하더라도, 타종교에 속하는 약자(弱者), 가난한 자의(義)를 행하는 자들도 단지 그들의 종교적 소속 때문에 예수를 통한 하나님의 구원 대상에서 제외되지 않는다는 것이

23) 눅 6:20-23 이하: “예수께서 눈을 들어 제자들을 보시고 이르시되, ‘너희 가난한 자는 복이 있나니, 하나님의 나라가 너희 것임이요. 지금 주린 자는 복이 있나니 너희가 배부름을 얻을 것임이요. 지금 우는 자는 복이 있나니 너희가 웃을 것임이요……그 날에 기뻐하고 뛰놀라 하늘에서 너희 상이 큼이라’(개역개정).

다.

이상 살펴본 바와 같이 판넨베르크는 예수의 구체적인 구원 사역을 예수의 말씀 곧 율법으로 치환시켰다. 다시 말하면 인간 예수 그리스도에 대한 신앙이 아니라, 예수가 모든 인간에게 선포한 복음의 윤리적 실천이 구원의 조건이 되었다. 이러한 방식으로 기독교가 구원의 기준이 된다고 주장하는 ‘예수’ 혹은 ‘예수의 이름’을, 그는 예수의 가르침, 모든 사람을 위한 예수의 복음 혹은 그 복음의 실행으로 바꾸어 해석함으로써 기독교, 더 자세히 말하면 종교개혁 신학의 독특성인 칭의론을 폐기하였다. 뿐만 아니라 하나님의 아들이라는 예수 그리스도의 존재를 단지 온 인류를 위한 보편적 교훈의 선포자와 실천자로 규정해 버렸다. 이렇게 그는 ‘교회 밖에는 구원이 없다(extra ecclesiam nulla salus)’를 거부할 뿐만 아니라, 한 걸음 더 나아가 교회의 모든 성례전의 필요성까지도 거부하였다.

결국 판넨베르크는 바르트가 그토록 극렬히 비판하였던 19세기 종교적 기독교 혹은 기독교적 종교로 다시금 복귀하고 있다. 그리고 동시에 그가 비판해 왔던 학을 비롯한 종교철학자들의 주장을 결국 수렴하고 만다. 판넨베르크의 주장에 따르면, 예수는 사실상 십자가에 못박혀 죽을 필요가 없었다. 그리고 그의 죽음은 아주 값싼, 아니 채수 없는 죽음이다. 그러나 성경은 예수 그리스도의 죽음을 바로 그 자신을 거부하는 인간들의 죄 때문에 죽은 것으로 수없이 증언하고 있지 않은가? 기독교 성경, 더 자세히 말하면 신약 성경에서 모든 인간의 죄를 용서하기 위하여 십자가에 죽은 예수 그리스도의 죽음과 부활에 대한 증언을 제외하면, 기독교 복음에서 무엇

이 남는가? 왜 사도 바울은 부활한 예수를 만나고 나서 몽학 선생의 전유물인 율법을 배설물과 같이 여기게 되었는가를 우리는 기억해야 할 것이다.

IV. 자연신학에 기초한 계시개념과 종교개념의 종합

판넨베르크는 1987년 “Religion und Religionen(종교와 종교들)”²⁴⁾이란 논문에서 ‘종교개념’과 ‘계시개념’을 통합하고자 한다. 왜냐하면 종교적 표상은 어떤 모양으로든지 계시 없이 형성될 수 없기 때문이라고 한다. 종교적 삶이나 문화는 어떤 모양으로든지 하나님 자신에 의한 지식, 곧 계시에 의한 지식이라는 것이다. 이러한 점에서 그는 인간의 신(神) 인식에 선행하는 신의 계시를 주장한다. 그에 의하면, “계시가 종교의 현상에서 배제되는 것이 아니라, 오히려 계시는 종교적 표상 그 자체이다.”²⁵⁾ 그래서 그는 바르트(K. Barth, 1886-1968)의 ‘종교비판’을 역비판하여, 계시가 오로지 종교적 의식이라는 형식(form) 그 자체 속에서만 파악될 수 있다면, 그리고 계시에 대한 표상 그 자체가 곧 종교적 표상이라면, 많은 종교들 속에 있는 서로 다른 종교적 표상들의 종교개념이 계시개념으로 대체되지 않는 한 종교간 대화는 불가능하다고 주장한다. 다시 말해서 제종교의 근본 진리로 정착된 주장들

24) W. Pannenberg, “Religion und Religionen: Theologische Erwägungen zu den Prinzipien eines Dialoges mit den Weltreligionen”, in Philosophie, Religion, Offenbarung 1999, 145-159.

25) Ibid., 149.

은-곧 종교적 진리는-최초 신적 계시에 의해서 발단되었다는 것이다.

판넨베르크는 ‘계시개념’과 ‘종교개념’을 종합하는 근거로서 ‘자연계시’에 관한 성구를 인용하여 설명한다. 그는 우선 로마서 1장 19절 이하의 ‘자연계시’에 대한 말씀을 제시한다. 이 말씀을 근거로 그는 “하나님 자신이 모든 인간에게 그러한 신에 대한 지식을 가능하게 만들지 않으셨다면 어떻게 인간이 하나님에 관하여 말할 수 있겠는가?”²⁶⁾라고 반문한다. 그리고 이어서 그는, 종교가 서로 다른 양태를 띠게 된 것은, 더 자세히 말하면 가나안 종교에서 ‘야웨’와 ‘바알’에 대한 숭배가 이스라엘 백성들에 의해서 병행되었던 것은, 그들의 서로 다른 인식의 양태 때문이라고 해석한다. 즉 가나안 사람들이 자신들에게 축복의 비를 내리는 분이 바알인 줄 알았다가, 그분이 바로 ‘야웨’ 하나님이라는 인식에 이르게 된 것처럼, 바꾸어 말하면 유대교가 비를 내리고 축복을 주시는 분이 ‘바알’이 아니라, ‘야웨’ 하나님이라고 주장하게 된 것처럼, 신(神)이 비와 축복을 내리는 분이라는 의식에 있어서는 가나안의 ‘바알’ 종교나 셈족의 ‘야웨’ 종교나 동일하였다는 것이다. 다만 서로 다른 양태의 종교적 표상이 존재하는 것은, 로마서 1장 23절에 고려해 볼 때, 인간들의 타락에 기인한 것이라고 그는 해석한다.

이제 계시개념에 기초하여 판넨베르크는, 모든 종교의 신 인식은 영원한 진리에 대한 잠정적인 이해일 뿐이라고 주장한다. 그는, 고린도전서 13장 12절²⁷⁾을 고려해 볼 때, 현재 우

26) Ibid., 150.

리들의 계시사건에 대한 인식 혹은 신학적 지식은 언제든지 부분적이고 잠정적이라고 한다. 다시 말해서 “예수 안에서 일어난 하나님 계시의 영원한 진리가 현재로서는 아직 영원한 형식으로 인식될 수 없고 또 형성될 수 없다면……그것은 예수의 인격과 복음과 역사 속에서도 역시 하나님의 영원한 진리를 인식할 수 없다는 것이다.”²⁸⁾ 이러한 의미에서 그는 모든 종교가 가지고 있는 영원한 진리에 대한 이해의 ‘잠정성’을 인정하고, 이를 ‘종교다원주의’의 전제로 삼고 있다. 그래서 그는, 기독교인들이 예수 안에서 하나님의 진리가 종말론적으로 계시되었다는 신앙을 끝까지 붙들고 있는 한, 한편으로는 예수에 대한 신앙고백을 강조함으로써, 즉 다른 종교에는 구원이 주어지지 않았다는 배타적인 명제와, 다른 한편에서는 모든 인간은 하나님의 피조물로서 창조주 하나님의 아들의 계시 속에 관련되어 있다는 명제를 동시에 끝까지 붙들고 있을 수밖에 없는 모순에 빠지게 된다고 말한다. 따라서 ‘종교다원주의’에 대한 논의는 기독교 진리 주장의 이러한 ‘배타성’과 ‘포용성’에 대한 기독교 자체의 자기이해에 속하는 것이라고 그는 본다.

27) 고전 13:12 : “우리가 지금은 거울로 보는 것같이 희미하나 그 때에는 얼굴과 얼굴을 대하여 볼 것이요 지금은 내가 부분적으로 아나 그 때에는 주께서 나를 아신 것같이 내가 온전히 알리라”(개역개정).

28) W. Pannenberg, “Die Religionen in der Perspektive Christlicher Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen”, Th. Beitr. 23(1992), 316.

V. 한 분 초월적 신에 대한 서로 다른 신앙양식으로의 종교

이제 판넨베르크는 “제종교들은 각 종교들이 동일한 가치를 지닌 그리고 동일한 권리를 가진 것으로 상호 인정하고, 각자 자신의 종교를 하나의 동일한 인간성 주제에 대한 다양한 활동양식으로 파악해야 한다”²⁹⁾는 것이다.³⁰⁾ 그래서 그는 종교간의 대화를 원칙적으로 기독교 내부에서 이루어지고 있는 교회 연합적(ecumenical) 대화와 구별한다. 왜냐하면 교회 연합적 대화에는 주님이신 예수 그리스도 한 분에 대한 신앙이라는 동일한 기반에서 그리스도인들의 통합을 요구하고 있기 때문이다. 그러나 종교다원주의적 종교간 대화의 주제는 인간들의 현 존재를 능가하는 현실, 곧 대부분의 종교에서 신적인 것이라고 일컬어지고 있는 그 현실에 대한 인간의 관계에 관한 것이라고 한다. 그렇지만 이러한 공동의 주제는 서로 다양한 종교들에 의해서 적잖이 달리 해석되고 있다는 것이다. 그러나 또한 놀라운 것은 매우 다양한 신앙양식에도 불구하고 제종교들 사이에 ‘신은 초월적 존재’라는 점에 있어서는 서로 동의한다는 것이다. 따라서 종교간 대화는 일차적으로는 종교간의 상이함과 상호 대립뿐만 아니라, 상호 공통성을 들추어내는 데 도움이 된다는 것이다. 그런데 그는 참된

29) Ibid., 306.

30) 이 점에 대한 보다 자세한 진술 S. M. Heim, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic Theory of Salvation*, New York, 1989; C. E. Braaten, *No Other Gospel! Christianity Among World Religions*, Minneapolis, 1992.

종교간 대화를 위해서는 기독교 신앙의 자기이해가 선행되어야 한다고 말한다.

판넨베르크에 의하면 기독교 신앙의 자기이해는, 기독교가 신앙하고 고백하고 있는 하나님은 사실상 다른 종교에서도 동일하게 고백하고 있다는 것이다. 그 근거로서 그는, 기독교의 하나님 인식은 근본적으로 유대교의 하나님 인식이 변천된 것임을 주지시킨다. 즉 유대교의 ‘유일신’ 하나님을 기독교는 ‘삼위일체 하나님’으로 새롭게 인식하였다는 것이다. 그리고 그는 유대교에서뿐만 아니라, 성경 안에서조차도 하나님에 대한 인식은 변천되고 있다고 주장한다. 그에 의하면 우선 구약성경은 ‘야훼’ 하나님을 모든 만물의 창조주로서 그리고 다른 잡신들을 능가하는(시 96:5, 참고 대상 16:26)³¹⁾ 유일하신 한 분 하나님으로 기술하고 있다. 이에 상응하게 주전 6세기 예언자 전승에 의하면, 잡신숭배(사 41:23 이하, 44:6-20) 및 우상숭배(사 44:9)가 엄하게 금지되고 있다는 것이다. 그러나 후기 유대교의 종교비판에 의하면, 이스라엘 사람들은 자연의 힘, 혹은 하늘의 별과 같은 것으로 상징되어지는 하나의 최고 ‘실체형태’를 인정하였다는 것이다. 즉 그들은 피조물의 힘 혹은 작용(wirkung)과 신적인 원인(ursache)을 동일시하였다는 것이다. 신약시대의 바울도 우상 숭배하는 이스라엘 사람들을 비판하였지만(롬 1:25, 1:23),³²⁾ 사실은

31) 시 96:5 : “만국의 모든 신들은 우상들이지만, 여호와께서는 하늘을 지으셨음이라.”(개역개정. 병행. 대상 16:26) 그런데 이 말씀은 “여호와께는 위대하시니 지극히 찬양할 것이요, 모든 신들보다 경외할 것임이여”(시 96:4, 개역개정)에 덧붙여지고 있는 말씀임을 판넨베르크는 주지시키고 있다.

세상의 모든 백성들은 한 분 창조주 하나님과 그의 능력과 신성(神性)을 잘 알고 있다(롬 1:20)고 증언하고 있다는 것이다.³³⁾ 이러한 해석을 뒷받침하기 위해서 그는, 바울이 이테네 사람들의 “알지 못하는 신”(행 17:23)에 대한 숭배를 지적하면서, 그 ‘알지 못하는 신’을 구약성경의 창조주 하나님과 일치시키고 있다고, 해석한다. 그래서 그는, 그리스 시인 아라토스(Aratos)가 ‘제우스(Zeus)’를 가리켜 “우리도 하나님의 자녀이다”(행 17:28)라고 말한 것을, 사도 바울은 “우리는 하나님 안에서 살고, 움직이고 존재하고 있습니다”(행 17:28)로 수용한 것으로 해석한다. 결국 판넨베르크는 “그리스 사람들의 제우스 숭배는, 그들 자신들이 ‘알지 못하는 신’이 유대교의 한 분 하나님과 참으로 일치한다는 인식은 하지 못했다 하더라도, 어떠한 방법으로도 참되신 한 분 하나님과 관계하고 있다”³⁴⁾고 주장한다. 따라서 제종교들은 초월적인 한 분 하나님에 대한 ‘인식의 매개체와 표현’으로 간주되어야 한다고 한다. 결론적으로 그는, 기독교 신학이, “다른 문화영역과 종교 속에 있는 사람들도 그들의 종교적 표상과 행동방식에 있어서, 기독교인들이 성경에서 이야기하는 창조주 하나님, 곧 예수 그리스도의 아버지로 알고 있는 바로 그와 동일한 현실(wirklichkeit), 곧 동일한 신과 관계하고 있다”³⁵⁾고 인정해야

32) 롬 1:25 : “그들이 하나님의 진리를 거짓 것으로 바꾸어 피조물을 조물주보다 더 경배하고 섬김이라 주는 곧 영원히 찬송할 이시로다 아멘”; 롬 1:23 : “썩어지지 아니하는 하나님의 영광을 썩어질 사람과 새와 짐승과 기어다니는 동물 모양의 우상으로 바꾸었느니라”(개역개정).

33) 그러나 이 말씀은 롬 1:23의 전제로 이해되어야 한다.

34) W. Pannenberg, op. cit., 308.

한다는 것이다. 한 마디로 말해서 하나의 신적 현실이 모든 종교에서 서로 다른 이름으로 숭배되고 있다고 그는 주장한다. 그리고 그 하나의 신적 현실은 성경이 증언하는 바로 그 창조주 하나님이라는 것이다. 바꾸어 말하면 모든 인간들이 한 분 하나님의 피조물이라면, 그들은 서로 다른 신을 섬기는 것이 아니라, 동일한 하나님을 서로 다른 이름으로 섬기고 있다는 것이다. 따라서 기독교는 종교간의 대화에 있어서 이러한 점을 인정해야 한다는 것이다. 이러한 점을 그는 유대교와 기독교의 관계로 뒷받침하고 있다.³⁵⁾

유대교 성경의 창조주 하나님은 기독교인이 신앙하는 하나님과 동일한 분이다. 그러나 유대교의 입장에서 본다면, 기독교의 하나님 이해는 유대교의 전승에 의한 하나님 이해와 일치하지 않는다. 왜냐하면 기독교는 유대교의 하나님이 인간 나사렛 예수 안에서 인간에게 결정적으로 자기를 계시하셨다고 덧붙이고 있기 때문이다. 그러나 이 점을 유대교는 인정하지 않는다는 것이다. 따라서 기독교와 유대교의 차이는,

35) Ibid., 309.

36) 그러나 단지 실천적인 면에서의 타종교와의 대화를 강조하는 학자들도 있다. 이러한 입장을 취하고 있는 신학자로서 우리는 한스 쾅(Hans Küng), 몰트만(J. Moltmann), 슈베벨(Ch. Schwobel)을 들 수 있을 것이다. H. Küng, "Projekt Weltethos", 1990: "im Ethos sind sich die Weltreligionen nun einmal näher als in 'Dogma'"(16); J. Moltmann, "Dienst die 'pluralistische Theologie' dem Dialog der Welt-Religionen?"(EvTh 49, 1989, 528-536), 535f.; Ch. Schwobel, "Particularity, Universality, and the Religions", in D'Costa [Hg.], Christian Uniqueness Reconsidered, 30-46, 45; G. D'Costa, "Christ, the Trinity, and Religious Plurality", in Ders., [Hg.], Christian Uniqueness Reconsidered, *The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York, 1990, 20-29.

비록 기독교가 삼위일체의 교리로 하나님에 대한 이해를 결정적으로 단정하지만 유대교는 한 분 창조주 하나님과 동일본질로서의 예수를 인정하지 않는다는 것이다. 그러나 기독교의 삼위일체론은 예수와 유대교의 한 분 하나님과의 관계를 설명하고 있다는 점에서, 기독교인의 삼위일체 신앙은 구약 성경이 증언하는 하나님을 향하고 있다는 것이다. 그런데 이러한 한 분 하나님이 인간 예수 안에서 결정적으로 자신을 계시하셨느냐 하는 것은, 기독교와 유대교 전승에서 서로 다르게 답변되어지고 있을 뿐이라고 한다.

다시 말해서 예수 안에서 일어난 한 분 하나님의 구체적인 계시를 기독교는 한 분 창조주 하나님 이해 그 자체로 수용하였고, 유대교에서는 어떻게 하나님의 현존 형식들이 하나님의 신성의 피안적 현실인 이 세상에서 예수라는 이름과 그의 주권과 그의 진리라는 형태를 취할 수 있겠느냐고 반문하고 있다는 것이다. 결국 초월적인 한 분 하나님의 계시 문제에 있어서 유대교에서는 율법을 그리고 기독교에서는 하나님의 아들이라는 예수를 계시의 매개체 내지 중재자로 삼고 있을 뿐이라고 판넨베르크는 말한다. 이러한 근거에서 그는 "유대교와 기독교의 대립은 한 분 하나님의 구체적인 계시에 대한 서로 다른 이해에 있다"³⁷⁾고 보고, 계시의 중요성은 곧 하나님 이해 자체를 위한 것이라고 그는 주장한다. 그리고 또한 바로 이 계시 대항자에 대한 서로 다른 이해에 기독교와 이슬람교 사이의 대립의 뿌리가 있다고 그는 본다.

37) W. Pannenberg, op. cit., 310.

VI. 자기 정체성 없는 종교간 대화가 가능한가?

지금까지 살펴본 바와 같이 ‘종교다원주의’의 가장 핵심된 신학적 특성을 간단히 요약하면, 우선 첫째로 신 개념에 있어서 ‘종교다원주의’는 ‘초월적 한 분 하나님’ 개념을 전제한다. 더 자세히 말하면, 그들은 나와 너 사이에 계약을 맺은 인격적인 하나님이 아니라, 사실상은 ‘무인격적이고 비역사적 사변적인 초월자로서의 신(神)’ 개념을 전제한다. 둘째로 ‘종교다원주의’는 한 분 하나님의 서로 다른 다양한 계시양식, 계시의 대행자(agent), 혹은 계시 그 자체를 인정한다. 그리고 셋째로 구원의 방식에 있어서 율법 준수, 다시 말하면 인간의 윤리적 선행을 주장한다. 넷째로 ‘종교다원주의’는 신의 본질 혹은 정체성(identity)을 전혀 제시하지 않고 있다. 다섯째로, ‘종교다원주의’는 모든 종교 및 사상의 ‘상대적 대등가치(ambivalence)’를 전제하고 있다. 여섯째로, ‘종교다원주의’는 사실상 선교를 무효하게 만들었다.

이러한 ‘종교다원주의’ 신학의 특성은 결국 예수 그리스도 중심의 기독교를 추상적인 신 중심의 종교학으로 전환시켜 버리고 말았다. 그리고 이러한 ‘종교다원주의’ 신학의 특성은 결과적으로 창조주 하나님을 비인격적, 비역사적 그리고 정체성 없는 사변적 신으로 만든 것이다. 다시 말해서 ‘종교다원주의’의 신 개념은 사실상은 무인격적이고 사변적인 초월자로서의 신(神) 개념 이외에 다른 것이 아니다. 그러나 이름도 없고 속성도 없는 신은 허구의 신 이외에 다른 것이 아니다. 그런데 ‘종교다원주의’는 바로 이러한 형이상학적 최고 신 개념을 전제하고 그 개념 아래서 제종교를 한 분 하나

님에 대한 서로 다른 신앙양태로 몰아가고 있는 것이다. 결국 ‘종교다원주의’는 자연계시를 주장함으로써 피조물의 속성을 신의 속성으로 고양시키고 말았다. 이 점에 있어 ‘종교다원주의’에서는 인간의 근본적인 ‘죄’가 전혀 속고되지 않고 있으며, 오히려 비인격적 신 개념을 주장함으로써 종교행위, 예컨대 ‘기도’, ‘예배’, ‘성만찬’ 등을 무효하게 만들었다. 그뿐만 아니라 구원의 방편을 인간의 선행으로 규정함으로써, 역으로 ‘선’과 ‘악’을 분별할 수 있는 규범이 없는, 막연한 ‘인간에’에 기초한 비윤리적 종교로 기존의 종교를 타락시키고 있다. 인격신 개념을 배제하는 것은 종교의 가장 핵심적인 종교행위인 ‘기도’를 무효하게 하는 것이고, ‘기도가 무효하다’는 것은 신앙의 대상이 없다는 것이다. 결국 ‘종교다원주의 신학’은 ‘종교적 자기 의식화’ 혹은 ‘종교적 의식의 우상화’ 이외에 다른 것이 아니다. 뿐만 아니라, 제종교의 신앙을 상대화시킴으로써 예수 그리스도의 구원행위, 곧 그의 십자가의 죽음과 부활을 무효하게 만들고 있다. 만일 기독교가 예수 그리스도의 죽음과 부활을 포기한다면, 그것은 결국 기독교의 정체성을 상실하는 것이다. 기독교의 정체성을 상실하면서 어떻게 다른 종교와 대화할 수 있겠는가? 기독교의 유일무이한 특성이 ‘죽은 자의 부활’이 어느 종교의 교리와 동일시될 수 있는가?

그러나 ‘죽은 자의 부활’은 기독교가 억지로 주장하는 배타적 독단이 결코 아니다. 이것은 저 엠마오로 가던 제자들에게 의해서 경험된 역사적 증언이다. 따라서 기독교는 윤리만을 주장하는 종교가 아니라, 예수의 부활에 근거한 자신의 부활을 믿는 것이다. 이 점에서 제종교들과 기독교의 정체성은 결

코 동일시될 수 없는 것이다. 각 종교는 자신의 고유한 정체성이 결코 포기되어서는 안 되고 또 포기될 필요가 없다. 다시 말해서 제종교뿐만 아니라, 기독교도 부활신앙이라는 자기 정체성을 결단코 포기해서는 안 되고, 포기할 수도 없다. 왜냐하면 기독교의 하나님은 단지 한순간 역사 속에 예수님의 몸으로 오신 것이 아니라, 역사의 처음과 나중 된 분으로서 역사의 한순간에 이 땅에 오신 분이기 때문이다(사 44:6; 계 1:17 이하).

윤리적인 측면에서 ‘종교다원주의’는 모든 사상의 ‘상대적 대등가치’를 전제하고 있기 때문에 사실상 종교의 몰락을 필연적으로 가져오게 될 것이다. 다시 말해서 ‘종교다원주의’는 모든 종교를 절대적으로 상대화시킴으로써, 각 종교가 역사적으로 전승해 온 고유한 신앙을 말살하고 모든 종교를 획일적으로 동일시함으로써, 참된 것과 거짓 된 것에 대한 분별력을 망각시키고 말 것이다. 왜냐하면 ‘종교다원주의’의 절대적 상대주의는 참되고 절대적인 종교적 진리를 부인함으로써, 신앙의 진리를 위해서 투쟁하고자 하는 의의 능력, 곧 순교적 신앙의 순수성을 해소시키기 때문이다. 예컨대 한국사회가 ‘종교다원주의’를 수용하면, 무신론적 이데올로기에 기초한 공산주의나, 유일신 사상에 기초한 절대적 사랑의 종교인 기독교, 혹은 인간 이성애 의한 자기성찰을 중시하는 불교, 그리고 사회적 정치적 윤리를 강조하는 유교, 심지어는 통속적인 샤머니즘까지 모두 동일시됨으로써, 종교간의 충돌과 배타성은 극복할 수 있을지 모르겠으나, 제종교의 신앙적 독특성을 상실함으로써 야기되는 종교적 가치관의 몰락과 참된 진리를 위한 열정의 상실, 아노미(anomie)적 사회현상, 곧

폭력과 쾌락, 섹스, 금권주의 문화 등의 사회적 병폐를 어떠한 종교적 규범에 기초하여 제어하겠는가?

한 걸음 더 나아가 종교적 측면에서뿐만 아니라, 사상적인 측면에서 ‘종교다원주의’의 절대적 상대주의를 전제할 경우 자본주의적 민주주의나, 공산주의적 독재주의나, 사회주의적 제국주의 모두가 동등한 가치를 갖게 된다. 특히 한국사회가 ‘종교다원주의’를 수용할 경우, 정치 사상적 측면에서 북한의 김정일 공산주의적 독재체제나, 남한의 자본주의적 민주주의 체제가 상대적으로 동일하다는 결론에 이르게 된다. 만일 군인이 이러한 ‘종교다원주의적’ 사상에 사로잡혀 있다면, 그가 나라를 위해서 자신의 목숨을 내어던지면서도까지 국가와 부모형제를 위해서 싸우겠는가?

맺는 말

오늘날 우리 지역 안에는 기독교, 천주교, 불교 신자들이 있다. 이들은 다원사회에서 종교도 다원화해야 한다는 정부의 종교정책에 따라 다원화된 종교사역의 대상이다. 이 같은 종교다원화 현상 속에 처해 있다 해서 종교다원주의를 수용할 이유는 없는 것이다.

종교다원주의는 성경 신학적으로 보면 19세기 성경 비평주의에 대한 무비판적 수용에서 기인한다. 이들에 의하면 현재의 기독교는 서구문화의 부산물이며 아울러 성경도 인간 이성애 의해 심판 받아야 할 문학서 중 하나라고 본 것이다. 여기서 본문(text) 보다는 상황(context)이 우선이기 때문에 시대

와 상황에 따라 신앙과 신학의 수정이 불가피하고 기독교의 절대성은 흔들리기 시작했다.

한국교회는 작금 하나님의 말씀과 다원주의자들의 사상 중 어느 것에 더 비중을 두어야 되느냐 하는 선택의 기로에 놓였다. 사실 기독교가 성경을 낳은 것이 아니고 성경이 기독교를 탄생케 한 것이다. 그러나 종교다원주의는 성경이 가르치는 진리 즉 예수가 하나님과 구주 되신다는 것을 부인하는 기독교론 부재의 신학을 말한다. 19세기 서구의 자유주의 신학자들은 역사적 예수에 대하여 문제를 제기하고 수많은 의문점을 제기하였는데 20세기 다원주의는 너무 많은 그리스도와 로고스의 존재를 인정하여 신앙의 혼란은 물론 상대주의에 빠지게 했다(요일 4:1-6).

종교다원주의는 모든 종교는 궁극적으로 구원에 도달한다고 주장한다. 그러나 실제로 그들은 구원 개념과 내용에는 별로 관심이 없다. 기독교의 구원은 그리스도를 통해 새로운 인간으로 거듭나고 초자연적 천국에 들어가는 것으로 영과 육이 부활하여 새 하늘에 간다는 소망을 갖고 있다. 그러나 인도의 종교는 자기를 두 번 부정하는(double negation), 열반의 세계에 들어가는 것을 구원이라 한다. 그것은 어떤 신의 자리에 들어가는 것이 아니라 자기가 부처가 되는 것이다. 회교의 천국은 남성들이 특권을 누리는 인종 차별의 구원관이다. 따라서 다원주의가 말하는 구원은 기독교의 구원관과 다르며 그리스도 이외에 다른 이름으로는 구원이 없다.

사회정의와 인간화를 종교의 주요 목표로 말하는 다원주의자들이 비기독교 세계에서 일어나는 비인간화, 미개발, 비민주정을 외면하는 오류를 범하는 한편 전통적인 기독교의 오

류와 문제를 지적하는 일에 급급해하고 있다. 그리고 다원주의와 진보적 신학에는 완전히 겸손이 있다는 소위 정통실천(orthopraxis)을 자랑한다. 그러나 종교다원주의는 막스 베버가 지적한 것과 같이 아시아 종교의 구원론 자체가 권위주의적이고 소수 독점이어서 정치의 비민주성과 경제의 비합리성을 초래하였다는 종교의 사회학적 비판을 면하기 어려울 것이다.

그리스도의 유일성을 스스로 포기하는 기독교는 영적 다이내믹을 상실하며 나아가 자신의 종교를 스스로 소멸하는 결과를 초래한다. 라토렛 교수는 예수를 하나님의 아들로 강조하지 않는 어떠한 형태의 기독교도 수세기를 통하여 스스로 재생산하는 능력을 보이지 못하였다고 하였으며 필슨은 초대 교회의 이교도에 대해 다음과 같이 말했다. “고대 교회는 철학과 종교의 격동기에 태어났다. 그럼에도 불구하고 신약성경은 거짓교사를 정죄했고 유일신 사상과 하나님께 대한 절대 복종으로 이교적 혼합주의와 이방신을 떠나라고 강조했다.”

그렇다면 한국 군내에 있는 종교 다원화 현상을 우리 그리스도인들은 어떻게 대처해 갈 수 있을까? 타종교를 복음의 전제(pre-evangelism)로 보자는 것이다. 불교가 질문한 문제를 기독교가 대답한다는 것이다. 가령 기원 문제를 놓고 볼 때 불교는 기원에 대한 이론이 없다. 이에 반해 기독교의 창조론은 불교가 던진 질문에 대답을 주는 것이다.

이와 같은 타종교 문화의 특성에 복음을 접목시키는 방법은 군 전도 전략에서 매우 중요하다. 우리는 먼저 공통분모(common ground)를 찾아야 한다.

㉗ 우리는 자율적 존재가 아닌 타율적 존재 즉 피조물이라는 것이다.

㉘ 우리는 죄인이다. 하나님 앞에서 모두가 죄인임을 인정해야 한다.

㉙ 그러므로 구원주가 필요하다. 대속의 죽음을 죽으신 예수 그리스도가 우리의 구주 되신다.

이렇게 하려면 ㉚ 우리는 우리가 전하는 복음에 대한 확신과 사명감을 가져야 한다. 복음의 상대화나 변질된 복음이 대화를 위해 필연적이라는 생각은 비성경적 사고다. ㉛ 우리는 겸손과 섬기는 자세로 복음을 전해야 한다. 확신과 겸손은 함께 와야 한다. 우월감이나 경쟁심은 복음 전도에서는 금물이다. ㉜ 우리는 계속적으로 성령의 인도 따라 복음을 전해야 한다. 지구력을 갖고 진리를 보여줄 때 열매를 맺게 된다. ㉝ 우리는 정직한 마음과 진실한 자세로 복음을 전해야 한다. 타인의 심금에 닿는 진실되고 정직한 말과 행위가 대화의 문을 연다. ㉞ 우리는 분명한 표현력을 갖고 복음을 전해야 한다. ㉟ 우리는 성령의 능력을 믿고 기도로 복음을 전해야 한다. ㊱ 우리는 목적이 분명하듯 방법도 성경적이어야 한다.

비전2020운동은 우리 민족의 사활이 걸려있는 절대절명의 운동이다. 이 운동의 최일선에 서서 사명을 감당하는 군 선교의 사도로서 모든 방해물을 제거하고 올해도 목표를 향해 달려가야 한다.

군진신학 어떻게 할 것인가?



이종윤 목사

기독교 신학은 교회의 필요를 섬긴다. 교회를 위한 신학은 두 개의 기본 요구를 만족시켜야 한다. 즉 크리스천 메시지의 진리를 규명하는 것과 그 진리를 시대에 따라 해석하는 것이다.

따라서 신학은 두 기둥 즉, 영원한 진리와 임시적인 상황의 두 축 사이를 왕래해야 한다. 어떤 이들은 어느 한쪽을 희생하지 않고 다른 쪽을 주장할 수 없다고 한다. 또 다른 이들은 이들의 균형을 잘 맞출 수 있다고도 한다.

- 약력 : • 영국 성 앤드류스대학교(Ph. D.) 독일 튀빙겐대학교 수학
• 군선교연합회(MEAK) 비전2020실천운동 위원장
• 서울교회 담임목사

유럽에서 흔히 말하는 정통신학, 북미에서는 근본주의로 잘 알려진 신학적 입장과 오늘의 상황을 해석하고 이해하려는 현대신학 사이의 갈등 구조를 여기서 논하려는 것이 아니다. 군인이라는 특수사회에 있는 젊은이들이 부딪히고 있는 상황에서 신학적 해답을 찾아 풀어 주고 복음진리를 이해시키고 받아들이게 하는 데 좀더 효과적인 길을 모색하고자 하는 것이다.

신학은 기독교 신앙의 내용을 방법론적으로 해석한다. 철학과 신학은 둘 다 존재의 문제를 묻는다. 그러나 다른 각도에서 묻는다. 철학은 존재의 구조를 묻는다면 신학은 의미를 묻는다. 그래서 철학자와 신학하는 이의 첫번째 차이는 인식태도의 차이이다. 신학하는 이는 믿음으로 모든 것을 결정한다.

I. 신학은 경건에서 시작하는 학문이다

따라서 신학은 기도와 함께 시작하는 학문이다. 삼위일체 하나님을 입증하는 것이 아니요 믿고 출발하는 것이 신학이다. 신구약 성경이 계시된 하나님의 말씀인지 검증하는 것이 아니고 신학의 전제로 받고 시작하는 것이 신학이다. 예수 그리스도의 유일성을 비교하는 것이 아니요 그 믿음을 방어하고 변증하는 것이 신학이다.

안셀름(Anselm, 1033-1109)은 그의 프롤로그에서 하나님을 증명할 때 기도로 시작했다. 그는 살아 계신 하나님과 대화를 함으로써 신학사상을 호흡할 수 있다고 생각했다.

그러므로 그의 신학은 기도하는 신학이었다. 이 말은 경건 없이는 신학을 할 수 없다는 뜻이다. 이처럼 신학은 하나님 면전에서 즉 경건에서부터 시작하는 학문이다. 이것이 일반 철학과 다른 것이다. 경건은 계시된 진리에 대한 순수한 지식이 아니다. 이 진리를 계시하신 하나님께 영혼의 모든 기능을 전적으로 바치는 것이다. 다시 말하면 경건은 단순히 하나님을 다루는 지식이 아니라 하나님을 직접 체험하는 지혜이다.

신학과 철학은 그들의 근원(source)이 또한 다르다. 철학은 이성(reason)을 통한 실재를 찾지만 신학은 육신이 되신 로고스를 찾는다.

신학과 철학은 그 내용 또한 다르다. 그들은 같은 대상을 말하나 서로 다른 것을 말한다. 신학은 하나님에 대한 진리와 하나님의 인간과 세계와의 관계를 체계적으로 설명하는 학문이다. 하나님과 신적 사실들에 관한 학문, 혹은 하나님과 그 우주와의 관계에 대한 학문이다. 어거스틴은 신학을 '신격에 관한 합리적 논의'라 했고 종교개혁기의 루터파와 개혁신학자들은 '하나님에 관한 지식 혹은 학문'이라 했다. 종합해서 말하면 신학은 하나님과 그의 우주와의 관계를 말하는 학문이다.

그러므로 신학은 하나님에 대하여 설명할 뿐만 아니라 또한 하나님과 우주와의 관계, 즉 창조섭리, 구속과 같은 진리를 다루게 된다. 우리가 신학함에 있어 조심해야 할 것은 신학을 하나님 말씀의 객관적 진리와 절연시키고 주관적 종교경험에 치중케 하려는 것들이다.

그리고 하나님에 관한 이 진리는 계시에서 오며 계시는 하나님께서 자신과 자신의 의지를 인간에게 알리시는 매체가

다. 그러므로 계시된 하나님 지식을 연구의 대상으로 하고 그것을 통찰하는 학문이 신학이다. 신학은 계시된 대로의 하나님에 관한 지식을 논구하며 그 다양한 논구들을 활용하고 소화하고 통일하고 또한 그것들을 인간의식에 만족한 형식으로 형성한다. 군진신학은 군인사회에서 역사하시는 하나님을 찾고 그분의 섭리를 이해하며 인간과 역사와 상황에 대한 하나님의 뜻을 찾아나가는 것이다.

II. 신학은 하나님의 사건화를 일으킨다

신학은 하나님 말씀의 구체적인 현실을 직접 보고 증언하고 실천해야 하는 학문이다. 이는 두 가지 방향에서 나타난다.

- (1) 초월성의 현실화(transcendence)의 사건이고
- (2) 낮아짐의 구체화(condescendence)로서의 성육화 사건이다.

중세교회는 하나님 말씀을 교권적 구조에 종속시킴으로 제한했다. 반면에 오늘의 교회는 현대의 합리적 정신성에 따라 말씀을 제한하고 있다. 그리하여 다수의 신학도들은 말씀이 사건을 일으키고 인간을 변화시키는 능력이 있다고 신뢰치 못하고 신학적, 목회적 절망을 느끼면서 신학을 하고 있다.

또한 우리의 교회는 이 세상에 육신으로 오신 예수님의 낮아지신 사건에 대해 너무 일방적으로 이해해 온 것이 사실이다. 예수님의 낮아지심은 역사적 삶의 자리에서 고통 당하는 자들과 가난한 자들과 고난받는 자들에 대한 연대성이라 할

수 있다. 그러나 현대 교회는 거기에 큰 관심을 두지 못함으로 허상적 이기주의에 빠져 있다. 우리는 이 시점에서 다시금 교회와 사회, 문화의 관계성에 대해 새롭게 눈을 떠야 한다.

우리가 이는 대로 전자의 부정적 측면으로 말미암아 왜곡된 신비주의가 양산되었고 후자의 부정적 측면으로 말미암아 해방신학, 민중신학, 계급투쟁과 같은 시대정신이 산출된 것도 사실이다. 여기서 우리 신학도는 다시금 말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하신 예수 사건(요 1:14) 앞에 새롭게 서야 할 것이다. 말씀의 사건화를 거절하면 교회의 능력을 상실하게 되고 말씀이 고통받는 낮아짐의 자리에 성육신하는 것을 거절하면 교회는 타락하게 된다는 것이 교회사의 교훈이다. 따라서 군진신학은 말씀 사건(sprachereignis)을 찾아 말씀 중심의 신학을 세우면서 성육신 사건 속에서 삶의 본을 찾아야 한다.

III. 군진 신학의 자리 매김

① 상황 신학적(Kontextuelle Theologie) 이해

기독교 신학에 있어서 복음과 문화 또는 복음과 상황이라는 주제는 신학을 천상의 독백으로 이해하지 않는 한 언제나 있어왔던 주제이다. 복음과 문화 내지 복음과 상황의 문제에 대한 신학적 조명은 다양한 시도로 나타났다. 해방신학, 여성신학, 아시아 신학 등으로 명명되어진 시도들이 그것이다. 상황신학의 중심을 이루는 내용은 복음과 문화라는 주제이다.

상황신학이 무엇인지 학자에 따라 정의가 다르고 개념정리

가 되지 않은 상황에서 필자는 몇 가지 제시를 하고자 한다. 첫째, 상황신학은 특정한 상황 속에서 생성, 발전되어지는 신학으로 이해된다. 여기에 군진신학의 자리 매김을 찾을 수 있을 것이다. 둘째, 상황신학은 신학 전반에 관한 인식의 전환을 의미한다. 그 어떤 신학도 그 신학이 생성되고 발전된 상황으로부터 자유로울 수 없다. 이런 차원에서 볼 때 모든 신학은 스스로 인정하든 말든 상황신학이다.

군인사회 또는 군인 문화라는 특수한 문화권이 갖는 복음의 이해는 일반사회 또는 청년문화와도 또 다른 상황이다. 신약성경 안에서 같은 복음을 유대인에게 전하기 위해 쓰여진 마태복음과 이방인을 위해 쓰여진 마가복음의 용어가 다르고 표현방식이 다르듯 상황에 따라 복음의 내용이 변질되는 것이 아니라 표현방법과 강조점이 다르게 나타나는 것이다. 가령 루터는 복음을 율법의 상대개념으로 이해한 반면 뮌처 같은 죄과 종교개혁자들은 윤리적, 정치적 의미의 복음을 강조했다. 사회적 복음에 대한 강조는 19세기 신학의 일반적 경향이었다.

상황신학에서 복음 내지 복음의 토착화는 각각의 상황 속에서 각각 고유한 방식으로 이해되어진다. 상황신학의 신학적 기초는 하나님의 사람 되심에 있다. 예수 그리스도의 성육신은 바로 하나님이 이 역사 속에 스스로를 알리신 사건이다. 하나님은 예수 그리스도의 탄생, 삶, 죽음, 부활을 통해 스스로를 상황화시켰다. 이러한 하나님의 상황화는 하나님이 스스로를 알리고자 원하는 오늘날의 각 상황 속에서도 우리 신학자들에 의하여 계속되어져야 한다. 상황화의 과정에서 일차적으로 중요한 것은 복음이 각자 주어진 문화적, 종교적,

사회적, 경제적 상황에서 어떻게 이해되어지는가 하는 것이다.

복음과 문화라는 주제를 다룸에 있어 복음과 문화를 별개의 것으로 분리하여 연구한 다음 그것을 종합하는 것인지 혹은 언제나 동시에 고려해야 하는지에 대한 물음이 있다.

군진신학이란 군인이라는 특수 신분을 가진 이들이 자기가 처한 진중에서 일어나는 제반 문제를 신학적 해석과 이해를 하는 것을 말한다. 군사문화와 복음을 별개로 연구하거나 그것이 함께 역동적으로 발산하는 문화를 신학화하는 작업을 뜻한다 할 것이다. 이데올로기 문제, 국가관, 또는 애국심, 전쟁에 대한 해석, 인권문제, 이성문제, 불안 공포문제, 리더십 등 군인사회에서 자주 접할 수 있는 제반 문제에 대한 신학적 응답을 찾는 작업을 하는 것이다.

1978년 로잔 위원회가 내놓은 「월로우뱅크보고서」에서는 회심이 회심자를 비문화화시키는 것이 아니라고 주장했다. 그럼에도 불구하고 상황화를 하는 사람은 혼합주의에 대한 위험성을 경계해야 한다. 또한 상황화를 만능처럼 생각해서도 안 된다. 이런 방법에 대한 지나친 의존은 죄악된 세상과 의와 심판을 깨닫게 하고 인간의 마음을 중생케 하는 성령의 역사를 의존하지 않게 만든다. 따라서 우리는 상황화의 한계도 알아야 한다.

② 선교 신학적 이해

군선교는 아주 특별한 선교이다. 대상적인 면에서 미래의 주인공이 될 젊은이라는 점, 기능적인 면에서 순환 조직 사회라는 점, 동원적인 면에서 지휘관의 명령으로 일시에 다수가

모일 수 있다는 점, 심리적인 면에서 고향을 떠나 불안 긴장 속에서 복음 수용이 용이한 점, 안보적인 면에서 내세관을 심어주어 죽음을 두려워하지 않는 강한 군대를 육성한다는 점, 교회 선교 면에서 연 22만 명 이상 수세자를 만들어 민족 복음화의 기틀을 만든다는 점, 파급적인 면에서 민족 75%를 신자화하는 효과가 생긴다는 점, 경제적인 면에서 작은 투자로 큰 효과를 본다는 점, 시간적인 면에서 국가가 존립하는 한 군선교는 함께한다는 점, 연합적인 면에서 모범적 교회 연합운동의 사례를 이루고 있다는 점에서 군선교의 특징을 말할 수 있다.

이 같은 특수 선교를 위한 전략 개발, 양육 개발, 인력 개발 등 필요한 사항들을 신학의 뒷받침 없이 할 수 없다는 것은 자타가 공인하는 바다. 따라서 신학 위원회는 선교 신학적 접근을 통해 군선교에 박차를 더할 것이다.

맺는 말

기독교 신학은 처음부터 그 출발점을 신앙에 두었다. 3세기의 터툴리안은 “불합리하기 때문에 믿을 만하다, 불가능하기 때문에 확실하다” 했다. 11세기의 안셀름은 “나는 믿기 위하여 이해하기를 추구하는 것이 아니라 이해할 수 있기 위하여 믿나이다”라고 기도하였다. 종교개혁자들은 이성에서 출발하지 않았고 신앙을 출발점으로 삼았으며 이 신앙은 다만 신적 권위에 의존하는 것이며 성령에 의해 역사한다는 사실을 강조하였다.

신학은 주님의 교회를 위하여 존재한다. 그러므로 신학하는 사람들은 신적 사실들을 확인하고 전시할 때 하나님의 객관적 계시인 성경 진리에 의존할 뿐 아니라 이 계시 진리에 근거한 교회의 신앙 내용을 해명하고 가르친다. 신학이 다루는 계시 진리는 신학자 개인에게 주어진 것이 아니라 역사적 단체인 교회에 주어졌기 때문에 신학하는 사람은 계시 진리를 가르치며 교회의 신앙 입장을 존중하며 교회에 봉사해야 한다. 교회가 있는 곳에 신학이 있고 바른 신학교육이 있는 곳에 바른 신앙과 바른 생활이 있고 교회의 성장과 영적 발전이 수반되는 것이다.

대한민국 군대 내에 군종목사 제도가 창설되고 이를 후원하는 군선교연합회가 조직된 지 30년이 되어서야 군선교신학 위원회가 조직, 출범케 된 것은 만시지탄(晩時之嘆)의 감이 있으나 늦었다고 생각하는 그 시간이 가장 빠른 시간이 되듯 오늘부터라도 군진신학의 출발 신호탄이 쏘아짐으로 군선교의 목표가 되는 복음화된 통일 조국 건설에 박차를 가해야겠다.