

대화를 넘어, ‘콘비벤츠’로

이지성(루터대 강사)

1. 들어가는 말
2. 종교와 종교 간의 만남 관한 기독교의 시선들
3. 대화의 장, 콘비벤츠
4. 콘비벤츠의 현실 적실성

• **ABSTRACT** •

This study presented convivienz that combines even up the dimension of life, with paying attention to a matter that a dialogue between religions stops at declaration. The purpose of this study is to show one alternative plan in which convivienz can be applied very usefully at a point that a dialogue is regarded as impossible.

The relationship between Christianity and other religions is generally classified into exclusivism, inclusivism, and pluralism. By the way, these arguments are just the controversy within Christian religion. Also, a dialogue between other religions, which these people emphasize, simply stops in declaring a virtual norm as a whole. A dialogue between Christianity and other religions needs to be practically performed at a place of life. Also, this meeting needs to be spread in the total ground such as academic, theological, spiritual, and life dialogue. As such overall ground, this study introduces Conviviez that is presented by T. Sundermeier.

Convivienz is explained together with two concepts called ‘Convivialidad’ and ‘convivencia.’ Convivienz is a word that means small community of the vulgar herd in South America based on the emotion of Convivialidad. This place is space that is formed with meeting, dialogue, learning, and festival.

By the way, conviviecia, and convivienz as experience of communal life, which is placed on its origin, can persuasively combine theory and practice aiming at existence with other religions. Namely, that is because convivienz is completed through learning, assistance, and feast as well as dialogue. T. Sundermeier sees that Convivienz is possibly realized by small local churches in modern times.

This study puts forward Stanley Johns as one model that realized the spirit of convivienz at the missionary field. He showed one model in missionary work through dialogue and community in India.

Keywords: Mission, dialogue, Convivienz, T. Sundermeier, S. Jones, Community.

1. 들어가는 말

1970년 스위스 에비앙에서 열린 루터교세계연맹 총회에서 생긴 일화다¹⁾. 남아프리카 공화국 요하네스부르크 감독 마나스(Manas Buthelezi) 박사는 식민주의와 서구 문명의 교만, 백인의 인종차별적인 우월주의를 상징하는 ‘선교’라는 말에 강한 불만을 드러냈다. 이에 대해 나바반 박사는 강하게 반박했다. “그래요. 선교라는 개념을 철폐합시다. 그러면 우리는 이슬람에게 열렬히 환영을 받을 것입니다. 선교를 포기한 교회는 이슬람 사람들의 보호아래 대접받을 겁니다. 마치 이슬람 남자들이 부인을 자기 집에 편안하게 모셔 두는 것처럼 말입니다. 하지만 그 여인들은 남편이나 아들의 보호와 동행 없이는 아무데도 갈 수 없고, 집 밖에서는 모든 권리를 빼앗기지요.”

2007년 7월 타임지의 한 대목. 제니퍼 비일(Jennifer Veale)은 ‘불 속의 한국 선교사들 (Korean Missionary Under Fire)²⁾’이라는 기사를 통해 아프카니스탄에서 벌어진 한국인 인질 사건은 미국 다음으로 ‘복음적 야심’을 추구하고 있는 한국 복음주의 개신교의 선교방식 때문에 벌어진 일이라면서 비난했다. 그는 한국의 선교 방식을 ‘개종자 얻기’ 식의 ‘캠코더 미션’이라고 부르면서 성과위주의 선교 방식에 대한 재고를 촉구했다. 이 기사는 단지 인질 사태에 대한 보고를 넘어서, 한국 교회의 구조적 요인과 선교에 대한 방식을 비판하고 있다.

불꽃이 불에 속하는 것처럼(E. Brunner) 선교는 기독교의 본질이다. 또

1) http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/LWF-Publications-1970-1989.pdf.

2) Jennifer Veale /Seoul 『Times』 “Korean Missionaries Under Fire” (Jul. 27, 2007) <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,1647646,00.html> 이 기사에서 언급된 ‘캠코더 미션’이란 후원금을 모으기 위해 자료 화면을 제공하는 정도로 그치는 한국 교회 단기선교의 특징을 꼬집은 표현이다.

한 선교는 하나님이 특정한 목적을 위해 특정한 인물을 보내시는(missio) 행위이다.³⁾ 그 목적은 하나님께서 예수 그리스도를 통해 인간과 화해하셨다는 것을 알리기 위해서다. 하나님은 이를 위해 세상에 예수 그리스도를 보내셨고, 예수는 또 다시 제자들을 세상에 보냈다. 즉, 기독교인들에게 선교란 다툼이 가득한 세상에 하나님의 평화를 이루라는 하나님의 명령에 순종하기 위해 ‘보내어 지는 것’이다.

그런데 지금, 여기에서 기독교는 세상에 평화를 전하는 그 소명을 제대로 감당하고 있는지 진지하게 고민할 필요가 있을 것이다. 특히 한국 기독교의 선교는 서구 선교 역사에서 나타난 부정적인 양상을 그대로 답습하고 있다는 비밀 기자의 지적은 이 시점에서 중요한 과제가 될 것이다.

2. 종교와 종교 간의 만남 관한 기독교의 시선들

종교는 하나가 아니라 여럿이다. 이것은 상식을 가진 모든 사람들이 알고 있는 분명한 사실이다. 하지만 기독교는 자신들이 가지고 있는 규범적인 잣대에 따라 이러한 자명한 사실을 인정하려고 하지 않는다. 대부분 기독교인들은 이러한 다양한 종교들을 인정하는 것에 대해 지적인 정직과 종교적 봉헌⁴⁾ 사이의 긴장을 겪고 있는 것이다. 종교가 하나가 아니라 여럿이라는 현상을 마주하면서 기독교는 지적인 부정직을 범하든지, 아니면 종교적 봉헌을 스스로 훼손하는 갈등을 겪게 되는 것이다.

이러한 갈등은 타종교에 대한 반응들로 구체화 되어 왔다. 특정 종교가

3) 이광순, 이용원 『선교학개론』 (서울: 한국장로교 출판사, 1994), 8면.

4) 정진홍, <종교와 종교> 대한기독교서회, 『기독교사상』1974, 9월, 65면. 그는 이 논문에서 기독교가 종교가 하나라고 받아들이기를 원하는 이유는 궁극적 실재에 대한 잘못된 생각에서 비롯된 잘못된 판단이라고 여기기도 한다. 다른 종교가 분명히 존재하지만, 자신의 종교 때문에 나머지 종교는 더 이상 지속할 수 없을 것이라고 판단하기 때문이다.

타종교에 대하는 태도를 배타, 포용, 병존으로 나누어서 다듬은 파니카의 주장⁵⁾은 이러한 상황을 잘 설명해 주고 사례 중 하나이다. 기독교가 다종교 현상을 만나 온 역사적 흔적이나 현재의 모습을 보면, 기독교와 타종교의 관계 또한 이러한 세 가지 유형으로 정리된다.

종교 간의 관계에 관심을 가졌던 학자들은 존 힉, 니터, 린드벡, 파니카 등이 있다. 이들의 분류는 시각에 따라 조금씩 차이가 있지만, 대부분 다음과 같은 공통된 구분을 하고 있다.

1) 배타주의적 입장

우선 배타주의적(exclusivism) 입장이 있다. 배타주의란 기독교만이 참된 진리의 종교이며, 구원에 이르는 길을 가르쳐 준다는 입장으로 교회 중심적 배타주의와 그리스도 중심적 배타주의로 나뉜다. 교회 중심적 배타주의는 키프리안(Cyprian)의 “기독교 밖에는 구원이 없다.”⁶⁾는 말에서 확인할 수 있는데, 과거 로마 가톨릭이 오랫동안 주장하고 가르친 내용이다.

배타주의는 다음과 같은 몇 가지의 공통적인 태도를 취한다. 첫째, 성서의 절대적 권위와 하나님의 말씀이 담지하고 있는 계시적 성격을 강조하며, 성서는 구원에 이르는 유일한 방도를 제시한다고 주장한다. 둘째, 구원은 단 한번 예수 그리스도의 대속적 죽음과 부활을 통해 이루어졌으므로 예수 그리스도만이 인류 구원의 유일한 중보자라고 강조한다. 셋째, 기독교와 다른 종교 사이에는 본질상 근본적인 차이가 있으며, 기독교만이 구원의 참 종교이기 때문에, 개종을 목표로 하는 복음 선포가 있을 뿐 타종교에도 구원이 있다는 절충주의나 대화는 불필요하며 비신앙적이

5) R. Panikkar, 『종교 간의 대화』 김승철 옮김, (서울: 서광사, 1992), 19~32면.

6) 윌리스턴 워커, 송인설 옮김, 『기독교회사』 (서울: 크리스찬아카데미, 2001), 98면.

라고 말한다.

그리스도 중심적 배타주의는 칼 바르트(K Barth)를 중심으로 한 신정통주의 입장이다. 바르트는 기독교를 계시의 종교로 보면서, 타종교 전통을 불신앙의 서로 다른 유형으로 보았다.⁷⁾ 그래서 기독교와 타종교 전통 간에는 공통적인 기반이 존재하지 않는다고 주장한다. 바르트에게 기독교와 타종교 전통 사이의 관계는 동시에 긍정되거나 동시에 부정되는 것이 아니라, 둘 중 어느 하나만을 선택해야 하는 문제였던 것이다. 게다가 그는 종교 간의 만남이 이루어질 경우 대화의 궁극적인 목표가 종교들을 무효화 혹은 무력화함으로써 모든 사람들을 개종해서 기독교화 하는 데 있다고 주장했다.

2) 포용주의적 입장

다음으로 포용주의적 입장이 있다. 포용주의(inclusivism)는 각각의 종교들은 저마다 구원의 길을 제시하지만 잠정적, 예비적, 불완전한 것이기 때문에 진정한 구원은 그리스도 안에서 완성된다고 주장하는 입장이다. 이러한 입장은 그리스도의 십자가를 통한 구원과 하나님의 용서란, 신앙을 명백하게 표현하는 사람에게만 국한되는 것은 아니라고 본다. 그러면서 인류를 구원하려는 것이 하나님의 뜻이었다면 예수에 대하여 들은 적이 없는 사람이나, 그리스도의 십자가에 대한 뜻을 이해하지 못하는 사람에게도 구원의 가능성은 열려있어야 한다고 말한다. 완전히 배타적인 입장이 아닌 그리스도 밖에서의 구원의 가능성을 부분적으로 수용하기 때문에 포용주의라고 부르는 것이다. 대표적인 학자로는 칼 라너를 들 수 있다. 그는 ‘익명의 그리스도인’이라는 개념을 통해 가톨릭이 타종교에

7) K. Barth, *Church Dogmatics*, II/1 trans, G. W. Bromiley and others, (Edinburgh: T&T Clark, 1957) p.149.

대한 입장을 수정한 제2차 바티칸공의회 선언문 공포에 많은 영향을 주었다. 칼 라너는 역사적 종교로서의 기독교 출현 이전과 이후에 모든 세계 종교에도 하나님에 관한 자연 지식이 내포되어 있으며, 그리스도 예수로 인한 하나님의 은총에 접촉하기 이전에도 그리스도로 인한 초자연적 요소가 있었다고 본다.⁸⁾ 그래서 기독교는 타종교의 신앙인들을 단지 비기독교인으로 만나는 것이 아니라 '익명의 그리스도인'으로 생각해야 한다고 주장하고 있다.⁹⁾ 역사적 종교 공동체, 사회적 공동체의 형태로 존재하는 역사적 기독교 그 자체는 감추어져 있는 구원의 실재를 시공 속에서 앞당겨 증언하는 은총의 공동체로서 있을 뿐인 것이다. 이들 포용주의자들은 하나님의 보편 구원의 은혜와 그에 대한 명백하고 완전한 판단의 증거인 그리스도라는 기독교의 특수성을 함께 수용하고 있는 것이다.

이처럼 라너는 하나님의 보편적인 구원의지의 빛 안에서, 그리스도는 절대적 구원자이며 기독교는 절대적 종교라는 내적 확신으로부터 종교전통간의 대화를 시작한다. 이러한 하나님의 보편적인 구원의지로 인해 타종교인도 익명의 그리스도인일 수 있다는 것을 강조하는데, 타종교는 그리스도의 참된 보편적인 교회로 수렴되고 성취, 완성되어야 한다는 카톨릭의 교회 중심적인 입장을 피력하며 기독교의 배타주의 성향을 제거하려는 시도였다. 비록 라너의 이론이 기독교의 배타적인 성향을 없애려는 의지는 보였지만 결국 기독교라는 전제하에 그의 이론을 전개하였기에 다원주의 신학자들로부터 여전히 비판을 받고 있는 것이 또한 현실이다.

3) 다원주의적 입장

마지막으로 다원주의적 입장이다. 사회학자인 피터 버거(Peter L.

8) K. Rahner, 김명수 옮김, <익명의 그리스도교와 교회의 선교적 사명> 한국신학연구소, 『신학사상』 39호, 1982, 146면.

9) 같은 글, 147~148면.

Berger)에 따르면, 다원주의란 한 사회의 구성원들이 가질 수 있는 세계관이 하나 이상인 상황, 다시 말하면 여러 세계관 사이의 경쟁이 가능해진다. 다양한 세계관들을 상대화시키는 이러한 다원주의적 상황은 종교적 영역에서도 동일하게 적용된다. 버거는 종교다원주의는, 서로 다른 종교 집단들이 경쟁적 상황에서 공존하고 있는 것 이라고 말한다.¹⁰⁾ 결국 종교다원주의는 종교다원화시대에 다양한 가치관과 종교 경험을 하는 사람들에게 특정 종교가 유일한 진리이며, 가치 규범이 되어야 한다고 말하는 것은 오늘날의 시대에 맞지 않기 때문에 다양한 종교들을 인정하면서 각 종교의 가치규범이 다양하게 공존해야 된다는 것을 의미하는 것이라고 정의 내릴 수 있을 것이다. 이 입장은 존 힉, 폴 니터, 레이몬드 파니커 등으로 대변되는 신 중심적 다원주의(theocentric pluralism)과 존 캡이 주장하는 그리스도 중심적 다원주의(christocentric) 두 가지로 구분된다.

신 중심적 다원주의는 종교를 역사, 문화적 현상으로 설명할 수 있는 광범위한 인간 문화사의 일부이며, 생동하는 초월적 실재와의 만남에서 비롯된 현상이라고 보았다.¹¹⁾ 그리고 초월적 실재를 궁극적인 것(the Ultimate) 혹은 참으로 실재하는 것(the Real)로 표현한다. 모든 고등 종교들은 동일한 실재의 주위를 회전하고 있는 다른 표현일 뿐이며, 표현 양식이 다른 것은 역사적, 문화적 배경과 삶의 양식이 다양하기 때문이라는 것이다.¹²⁾ 이들의 중심적인 주장은 기독교가 자신만이 유일하고 우월하며 타종교의 규범이 된다는 생각을 버려야 한다는 것이다.

그리스도 중심적 다원주의는 존 캡(John B. Cobb Jr.)의 종교 간의 대화 입장을 통해 매우 분명하게 드러난다. 존 캡은 그리스도를 하나님을

10) P. Burger, 이양구 옮김, 『종교와 사회』 (서울: 종로서적, 1993), 18면.

11) P. Knitter, *No Other Name?* (Maryknoll, N. Y: Orbis, 1984) p.219.

12) R. Panikkar, *The Unknown Christ in Hinduism*, (Maryknoll, N. Y: Orbis, 1981) p.43.

향해 철저히 열려진 삶을 살았던 규범적인 실재로 이해한다.¹³⁾ 하나님을 향해 열려진 삶이란, 하나님이 매 순간 부여하는 새로운 뜻과 능력을 향해 온전하게 개방된 삶을 의미한다. 그는 기독교 이외의 타종교 전통들의 진리도 인정해야 한다고 강조하면서, 기독교인이 그리스도를 타종교인들을 향해 증언할 수 있듯이 타종교인들도 자신의 종교적 진리를 우리에게 증언할 수 있도록 자신을 개방해야 한다고 보았다.¹⁴⁾ 왜냐하면 타종교인들도 자신의 종교적 진리를 통해서 자신의 삶을 풍요롭게 가꾸어 왔기 때문이다. 그래서 존 캅은 종교 간의 대화를 인정하고 추구한다. 하지만 그리스도가 기독교인의 삶의 중심이 되어야 한다고 주장하면서 기존의 신 중심적 다원론자들과는 다른 입장을 보인다.¹⁵⁾ 그는 그리스도가 기독교인의 삶의 중심이 될 때에만 바르게 이해할 수 있는 능력이 생기기 때문에 진정한 기독교인이라면 그것을 포기해야 할 이유가 없다는 것이다.¹⁶⁾ 특히 그는 기독교와 타종교 사이에 본질적으로 뚜렷한 차이가 있는데, 이 차이점 때문에 서로 배우고 대화할 수 있는 당위성이 생긴다고 본다. 또한 타종교 사이에 공통 요소가 있는데, 이것은 선형적으로 전제되는 것이 아니라 대화하는 과정 속에서 발견되어야 한다고 보고 있다. 존 캅이 원하는 대화의 궁극적인 목표는 종교 간의 '상호변혁'이다. 이것은 타종교와의 만남을 통해 자기 종교를 갱신하고 새롭게 바라보는 긍정적 역할을 한다는 것이 그리스도 중심적 다원주의의 입장이다.

결국 이러한 주장이 오늘날 종교다원주의의 핵심적인 사상이다. 그러나 중요한 것은 이것은 어디까지나 기독교 안에서의 논쟁에 불과하다는

13) J. B. Coob Jr., *Beyond Pluralism in Christian Uniquess Reconsidered*, ed., by Gavin D' Costa, (Newyork : Orbis Books, 1990) p.91.

14) *ibid.*, pp.91~92.

15) 신중심적 다원주의자들은 진정한 대화를 하기 위해서는 그리스도 중심성을 약화시키거나 아니면 포기해야 한다고 보았다.

16) 강성도, 『종교다원주의와 구원』 (서울 : 대한기독교서회, 1997), 89면.

사실을 엄두에 두지 않으면 안 된다. 오히려 이것이 기독교 자체의 신앙적 관점으로 포용주의나 다원주의를 논하게 되면 결국 그것도 타종교인의 입장에서는 배타주의에 불과한 것으로 보여지기 때문이다.

4) 종교간 대화의 한계

배타주의, 포괄주의, 다원주의 등의 입장들이 비록 기독교 내부의 논의하기는 하지만, 이제 기독교는 종교가 여럿이라는 현상을 견디기 어렵지만 받아들이고 있는 중임이 분명하다. 평화를 위해서 경계를 넘고, 또 다시 넘을 수 있는 포괄적인 자리를 마련하기 위한 것이다.¹⁷⁾ 또한 타자라는 거울을 통해 자신의 잠재성과 또 한계를 발견할 수 있기 때문이다.¹⁸⁾

사실 기독교는 이러한 사태에 대한 준비를 하고 구체적인 실천을 하고 있는 중이다. 소위 ‘대화신학’이라고 할 만한 교의적 이론 체계를 갖추고 있고, 국제적인 차원에서부터 작은 공동체들 사이에서도 ‘대화를 위한 조직과 실천적 프로그램’을 다양하고 효과적으로 구사하고 있다. 한국의 기독교도 다종교 현상과 타종교와의 관계에 대해 많은 관심을 보이고 있는 중이다. 종교간의 대화를 거부하는 어떤 종파도 이제 범 기독교 안에서는 현실적으로 목소리를 내지 못하는 실정이다.

그런데 현재 기독교가 시도하고 있는 대화의 경우, 당위적인 규범을 선언하기는 쉽지만 그것을 실천하는 일은 매우 어려운 것이 사실이다. 그래서 기독교가 종교 간의 대화를 주장하고 실천하는 일은 때로 이런 저런 ‘선언문’에 그치고 마는 상황이다. 기독교 내에서 대화의 유형은 학문적, 신학적, 영적, 삶의 대화 등 다양한 장에서 펼쳐져야 한다. 그런데 어떤 대화의 경우에도 실제로 참여하는 사람들은 소위 ‘대화 전문가’ 정

17) P. Tillich, *Theology of Peace*, ed. by Ronald H. Stone, (Westminster : Jon Knox Press, 1990, p.165.

18) *ibid.* p.164.

도에 그칠 때가 많다. 그들이 하는 일은 대화의 당위성을 선언하는 일, 대화의 실험적 사례들을 소개하는 일, 대화의 모범을 찾아 주는 일 등이다. 그런데 그렇게 선언되는 대화들조차, 기독교 내부에서는 그다지 일반적인 현상이 아니다. 만약 종교와 종교 간의 만남에서 지향해야 하는 대화의 모델이 있다면 이러한 ‘선언문’ 보다는 삶의 자리에서 실천으로 행하는 대화일 것이다.

다원주의적인 접근으로 대화에 참여하던, 그렇지 않던 간에 ‘대화’는 선교를 사명으로 하고 있는 기독교인들에게는 시작부터 쉽지 않은 일이다. 그런데 이 지점에서 요한복음 4장에 나타나 있는 예수와 사마리아 여인의 모습은 종교 간의 대화를 통한 선교의 한 방법을 제시해 준다. 이 구절에는 대화의 불가능성, 문화적인 긴장, 그리고 대화를 위한 전제, 그것이 가능해 질 수 있는 종교의 새로운 정의, 그 대화의 결과 등이 자세하게 묘사되고 있다. 순더마이어 (T. Sundermeier)¹⁹⁾는 이 구절에서 착안해서 기독교가 어떻게 타 종교와 대화를 통해 선교할 수 있는지에 대해 논의한다. 그가 주장하는 ‘콘비벤츠(Convivienz)’는 대화가 불가능하게 여겨지는 이 지점에서 매우 유용하게 적용될 수 있는 하나의 대안이다.

3. 대화의 장, 콘비벤츠

콘비벤츠의 의미는 멕시코의 슬럼 지역의 한 주민의 말을 통해 좀 더

19) 테오 순더마이어는 서남아프리카 선교사의 경력을 가진 독일의 루터교 신학자이다. 현재 하이델베르크 선교학 교수로 있다. 그의 신학은 경험적이면서도 이론적 학문성이 풍부하다. 그는 기독교는 율법적이거나 형식적인 종교가 아니라 영과 생명의 종교이기 때문에 어떤 종족적, 국가적, 사회적, 문화적 유형이라도 받아들이면서 개인과 공동체의 삶에 스며들 수 있다고 주장한다. 그리고 기독교는 보편적 차원의 종교로서 인류를 위하여 존재한다면 선교를 위하여 성령과 교회의 특별한 소명이 필요하다고 는 입장을 가지고 있다.

분명해 질 수 있을 것이다.²⁰⁾ 멕시코의 테피토는 철거되어야 할 슬럼지역이었다. 이 지역은 1985년 7월 지진으로 큰 피해를 입었다. 정부는 이 지역을 정리하기 시작했다. 지역이 새롭게 정비된 다음, 주거지역으로 이사한 주민하게 옛날 집과 비교해서 어떻느냐고 물었다. 그는 벽도 새것이고 지붕도 새 것이고, 위생시설도 훨씬 편하지만 ‘콘비비알리다드(convivialidad)’를 잃었다고 말했다. 콘비벤츠는 콘비비알리다드의 정서가 바탕이 되는 남미 하층민들의 작은 공동체를 의미하는 단어로 ‘배우고, 가르치고, 잔치를 벌이기 위해서 주어진 공간, 즉 평화롭게 함께 사는 공간’을 뜻하는 것이다. 그는 기독교와 타종교와의 관계에 이 콘비벤츠가 적용되어야 한다고 생각한다.

순더마이어는 선교가 과거에는 국경을 넘고, 문화의 장벽을 넘어야 하는 것으로 해석되어졌다면, 이제는 종교라는 울타리를 어떤 방법으로 대할 것인가 하는 문제로 남겨졌다고 본다. 그는 예수는 타종교에 대해 그리 경직된 태도를 보이지 않았다고 생각한다.²¹⁾ 그래서 타종교에 대한 교회의 태도를 현재 진행되는 오이쿠메네라는 영역에서 토론을 중심으로 증언과 대화로 대해야 한다고 주장한다.²²⁾ 타종교와의 만남의 시작은 대화여야 하며, 이 대화 속에서 은폐되지 않고 분명해져야 하는 증언이 진리라고 보는 것이다. 그는 이러한 종교 간의 모습을 아프리카 종교와 아프리카 기독교 공동체들과의 만남에서 볼 수 있었다고 한다. 동시에 그는 이 두 종교 간의 만남을 콘비벤치아(convivencia)²³⁾ 개념을 통해 분명히

20) T. Sundermeier, 『선교신학의 유형과 과제』(서울 : 대한기독교서회, 2001), 161면. 그런데 사실 순더마이어는 이 단어 자체를 정의하기를 원하지 않는다. 이 개념은 원주민들이 대가족제와 통합부족으로 살고 있을 당시 정복자들의 낯설고 억압적인 유럽문화로부터 자신들을 지키기 위해 서로 도움을 주는 작은 집단에서 유래되었다. 이 단어는 남미 대부분의 사람들이 알고 있는 단어이며, 현재는 하층민들 사이에서 통용되고 있다. 그는 단어적인 정의 보다는 그 특성에 관심을 두고 있다.

21) 같은 책, 36면. 이 구절에서 순더마이어는 예수와 사마리아 여인의 대화를 거론한다.

22) 같은 책, 48면.

하고자 한다. 콘비벤치아와 그 근본에 놓여 있는 공동체적인 삶의 경험(콘비벤츠)이 바로 타종교간의 실존을 위한 이론과 실천을 설득력 있게 결합시킬 수 있다는 것이다.

그런데 순더마이어는 콘비벤츠는 결코 단순한 대화나 만남으로는 부족하다고 본다. 그리고 진정한 콘비벤츠는 대화뿐 아니라 배움, 도움, 잔치라는 특성을 통해 완성된다고 한다. 순더마이어의 틀을 토대로 네가지 개념을 좀 더 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

1) 대화

대화는 '차이'를 인정하면서도 갈등을 해소하고 평화로운 이성공동체를 건설하는 데 필요하다. 스위들러가 제시하는 대화의 열 가지 규칙에 따르면, 대화는 일방적인 정복이나 훈계의 태도로는 이루어질 수 없다. 대화는 동등한 위치의 상대방이 상호 신뢰관계를 유지해서 변화해 간다. 결국 종교간 대화는 자신의 포장을 벗고 진정한 자아를 바라보게 하는 것이다. 대화를 위해서는 새로운 언어방식이 제안되기도 하는데 스위들러(L. Swidler)는 대화의 틈새를 만들기 위한 '에큐메이컬 에스페란토(Ecumenical Esperanto)'²⁴⁾를 제시한다. 에큐메니컬 에스페란토란 원래 종교간의 의사소통을 원활하게 하기 위한 공통 언어로 자기 신앙의 독선적 절대성을 주장할 수 없게 된 현실 속에서 제안된 언어 방식이다.

자기 신앙에 대한 절대적이고 배타적인 주장이 설득력을 잃게 된 배경에는 진리를 바라보는 패러다임의 전환이 필요하다. 고정불변한 진리, 양자택일의 진리는 상호관계적이고 역동적인 진리관 앞에서는 무력해 지고 만다. 그렇다고 해서 에큐메이컬 에스페란토어가 함의하는 대화가 “너도

23) 이 단어는 프레리(P. Freires)의 『억압받는 이들의 교육학』에서 처음으로 등장하는 데, '바닥공동체의 동료애'라는 의미로 사용되었다. 같은 책, 61면.

24) L. Swidler, 이찬수 유정원 옮김, 『절대, 그 이후』(서울: 이화여대 출판부, 2003), 372면.

옳고 나도 옳다. 서로 간섭하지 말자’는 식의 상대주의적 태도는 아니다. 그것은 ‘다름 속의 비슷함’ 혹은 ‘비슷함 속의 다름’을 주장하면서 타자로 부터 끊임없이 성장하는 자신을 전제로 한다. 생명력 있는 대화의 본질은 상호보완인 것이다. 그래서 대화는 다른 종교를 믿는 사람들에게 무엇을 가져다 줄 뿐 아니라 그 반대로 받고 배우기도 하는 역할을 하게 된다.

또한 앞서 소개된 존 캡은 종교간의 차이에 근거한 대화 방식을 제안 하면서 ‘차이의 대화론’을 주장한다. 그는 우선, 기독교인들은 종교간의 대화를 하면서 개종주의에 집착하거나 쉽게 상대주의에 빠지지 않고 자기 확신을 가지고 대화에 임할 수 있다고 주장한다. 왜냐하면 기독교 복음의 독특성과 차별성을 주장할 수 있기 때문이다. 둘째로, 기독교인은 대화를 통해 타종교로부터 배움을 얻을 수 있을 것이라고 말한다. 셋째 부족한 지혜를 다른 종교에서 배워서 더욱 풍부한 기독교를 만들 수 있다. 예를 들어 동양은 서양의 정의에 관한 것을, 서양은 생태적인 문제 해결을 위한 동양의 지혜를 배울 수 있을 것이다.²⁵⁾ 또 캡은 대화를 통한 배움에서 세상에 대한 개방성이 중요한데, 이 개방성은 그리스도 안에서 발견되는 가장 중요한 장점이라고 지적한다.²⁶⁾ 그것은 예수에게서 시작된 종말론적 특성에서 발견된다. 또 예수가 가르친 하나님 나라의 미래지향적인 성격도 우리에게 타종교에 대한 개방적인 입장을 가르치게 하는 것이라는 주장이다.

독일에서 발간된 선교사전에서 대화는 “일종의 상호간 증언으로서, 자기 한계를 넘어 자기를 발견하게 해 준다”²⁷⁾고 정의하고 있다. 이처럼 대화적인 선교방법론은 종교간의 서로 같음과 다름을 발견하고, 다름에

25) J. B. Coob Jr., op.cit., p.91.

26) ibid. p.94

27) K. Muller, etc ed. *Dictionary of Mission : Theology, History, Perspectives*, (Newyork : Orbis Books, 1997), p.110.

대해서는 배우고 같음에 대해서는 공감하면서, 소통을 통해 진정한 자기를 발견하는 것임을 알 수 있다.

2) 도움

‘도움’은 상호성을 특징으로 한다. 사실 기독교적인 봉사의 전형은 ‘선한 사마리아인’의 비유에서 잘 드러난다. 이 이야기를 다시 검토해 볼 필요가 있다. 왜냐하면 진정한 디아코니아는 상호도움을 지향하기 때문이다. 즉 사마리아인을 향한 도움은 시혜적인 차원의 도움이 아니다. 도움을 ‘주는 자’는 도움을 주는 순간에 이미 도움을 ‘받는 자’로 존재하기 때문이다.

레비나스는 타자의 얼굴을 대면하고, 타자의 얼굴이 말하는 윤리적인 요청에 환대하고 그것에 응답하라고 했을 때, 그것은 타자를 돕는 일이다. 그렇게 되면 타자를 환대하고 대접할 때에 진정한 의미의 자기 주체성, 즉 ‘환대로서의 주체성’이 성립한다고 했다.²⁸⁾

여기서 자기 정체성이 주체로서의 자기 방식을 고집하는 것이 아니라, 타자를 대접하고 그를 돕는 것에서 진정한 자기 주체성이 형성된다는 것을 깨닫게 된다. 즉 타자를 돕는 것은 바로 자기 자신을 돕는 일인 것이다.

초기 기독교 공동체도 상호도움의 공동체였다. 모든 사람이 서로 도왔고, 신뢰할 수 있었다. 형식에 고착되지 않고 도움이라는 새로운 생활 양식에 적응하는 데 유연성을 보여 주었다.²⁹⁾ 이러한 상호 도움으로서의 선교적 봉사는 가난한 사람들과 소외된 사람들과의 연대를 맺게 해 주는 역할을 하는 것이다. 이러한 연대성은 함께 경험하고, 함께 고난 받으며, 함께 희망하면서 실현된다.

28) 강영안, <레비나스 : 타자성의 철학> 철학문화연구소 『철학과 현실』 제 25호, 1995년 여름, 164면.

29) 같은 글, 273면.

3) 배움

타종교와의 배움의 관계는 인간과 자연과의 관계처럼 설명될 수 있다. 자연은 언제나 인간의 교사였다. 하지만 계몽주의 이후 이런 배움의 관계는 모두 전도됐다. 인간은 자연을 가르치게 되었다. 그리고 생태학적 위기를 맞게 된 것이다. 이러한 위기의 극복은 자연에 대한 본래적 관계를 통해 회복이 가능하다. 이를 위해서는 자연의 텍스트를 이해해야 한다. 또 자연의 텍스트를 이해하기 위해서는 자연과 형제 자매적인 관계를 회복하고, 자연으로부터 배우는 태도를 지녀야 하는 것이다.

기독교와 타종교의 관계 또한 이러한 배움의 관계에 적용될 수 있다. 타자와 소통할 수 없는 현실은 타자를 올바르게 이해하고 타자를 도구적 대상으로 보지 않는, ‘타자로부터 배우는’ 관계를 통해 극복될 수 있는 것이다. 그리고 이 배움 또한 상호적이다. 타종교는 나에게 가깝게 와 있는 낮은 사람, 즉 외부로부터 와서 나의 이웃이 된 존재이다.³⁰⁾ 이웃이 된 타종교는 변화의 대상으로가 아니라 오히려 그들에게 답이 있고, 그들에게 배워야 하며, 주체에게 힘을 주는 존재가 된다. 이 때 타종교는 도구적 대상이 아니라 자기 이해를 풍성하게 해주는 해석학적 대상이다. “대화란 서로 다른 견해를 가진 둘 또는 그 이상의 사람들이 저마다 변화하고 성장하기 위해 서로에게서 배우는 것을 일차 목적으로 하는 소통이다”³¹⁾라는 스위들러의 말처럼, 대화도 결국은 상호 배움을 목적으로 하는 것으로 이해할 수 있다. 또한 상호간의 배움을 통해 기독교는 물론 타 종교의 세계도 풍성해진다.

30) T. Sundermeier, 한국일 옮김, 한국신학연구소. <타자를 이해하기> 『기독교사상』 제 493호 2000년 1월, 141면.

31) L. Swidler, op.cit., p.87.

4) 잔치

기독교 전통에서 잔치 혹은 축제(Fest)는 하나님과 인간 사이의 축제를 의미했지만, 인간과 인간의 소통을 위해서도 논의되고 있다. 최인식은 타종교와 기독교의 만남에서 기독교는 '생명의 축제'³²⁾를 열어야 한다고 주장한다. 이 때 생명은 축제의 내용이고 생명은 축제라는 형식을 통해 살려내 진다. 생명은 개체로도 그 개체의 종합만으로 안 되는 유기적 통일체라는 의미가 포함되어 있다. 그래서 생명은 유기적으로 공존해야 하는데, 축제로서 그것을 확인하는 것이다. 그래서 축제는 모든 개체의 구별이 사라지게 하는 통일성, 연대성, 유기성을 실현하게 하는 것이다.

순더마이어는 콘비벤츠가 지니는 잔치의 공동체성을 강조한다. 잔치 자리에서의 사귀를 통해 잠시 동안이지만 삶은 채워지고, 채워진 삶은 더 풍성하게 넘칠 수 있다는 것이다. 또 잔치는 언제나 공동체적이며 혼자서 열 수 있는 것이 아니라, 모든 사람이 참여하고 모든 문화가 더불어 참여하게 된다. 그러한 잔치 자리에서 우리는 다른 사람과 함께 사귀므로 유기적 연대성을 확인하게 된다.

그런데 예수의 함께 하는 삶의 특징에서도 '잔치'는 중요한 위치를 차지한다. 예수가 이 땅에서 이루려고 했던 것은 모든 사람이 생명을 얻어 풍요해 지는 삶이었다.³³⁾ 예수는 하나님 나라를 주인이 모든 사람을 초대하는 잔치와 비교한다.³⁴⁾ 사람들을 이 잔치에 초대하는 것이 예수의 선교인 것이다. 이 잔치에 초대된 사람들은 변화를 경험한다. 그 변화는 초대의 조건이 아니라 초대의 결과인 것이다. 회개를 위한 부름은 그래서 기쁨의 부름이 된다.

그리고 잔치에서는 초대에 응한 낯선 사람들에게 대한 손님 접대가 이루

32) 최인식, 『다원주의 시대의 교회와 신학』(서울 : 한국신학연구소, 2002), 95면.

33) 요한복음 10장 10절.

34) 누가복음 14장 15절 이하.

어진다. 기독교의 전통에 따르면 과거에 자신을 나그네로 이해했기 때문에 낮선 이들에 대한 대접을 소홀히 하지 않았다. 기독교인들은 손님 안에서 현존하시는 그리스도를 잘 알고 있다. 그래서 아브라함과 롯은 그들의 손님 접대 때문에 큰 축복을 받았던 것이다.

하나님의 시선으로 바라볼 때, 이 낮선 사람들은 다름에도 불구하고 ‘받아들여진’ 사람들이다.³⁵⁾ 에베소서에도 이러한 낮선 이들이 같은 방식으로 주인에게 초대받고 주인에게 나아갈 수 있음을 말하고 있다.³⁶⁾

따라서 누구든지 서로의 방식, 문화적인 방식이 달라도 잔치에 참가할 수 있는 것이다. 가난한 사람들도 초대된다. 그래서 예수는 사회적 도덕적 경계를 넘어 가난한 사람들에게 나아갔다. 예수는 가난한 자든 부자든 모두가 식탁에 함께 있도록 배려했다. 예수에게는 적대자들 간의 교제도 중요했다. 함께 먹고 함께 축하하는 사람은 다른 사람에 대한 태도를 변화시킨다.³⁷⁾ 그래서 예수는 다른 사람과 ‘함께’ 하는 분으로 강조된다.

예수는 죄인들 사이에 끼여 십자가에 달려 죽으시기 까지 인간들과 함께 하는 삶을 사셨다. 제자들이 부활을 목격한 것도 ‘예수가 그들과 함께 상에 앉았을 때’ (요 21장) 였다는 점을 기억해야 할 것이다. 예수는 본 회피가 말한 것처럼 다른 사람을 ‘위한’ 인간이 아니라, 다른 사람과 ‘함께’하는 인간이다.³⁸⁾

35) T. Sundermeier, 위의 책, 373면.

36) “ 그 때에 여러분은 그리스도와 상관이 없었고, 이스라엘 시민권에서 제외되어서, 약속의 언약에서는 외인으로, 세상에서 아무런 소망도 없이, 하나님 없이 살았습니다. 여러분이 전에는 하나님에게서 멀리 떨어져 있었으나, 이제는 그리스도 예수 안에서 그분의 피로 하나님께 가까워졌습니다.” (에베소서 2:12~13)

37) 순터마이어는 사도 바울이 고린도 교회를 비판하는 이유는 부자들도 잔치에 초대되었기 때문이 아니라고 한다. 오히려 부자들이 노예와 일꾼들이 함께 와서 모두가 같이 먹을 때 까지 기다리지 않았기 때문이라고 주장한다. 순터마이어는 성서에서 말하는 축제는 ‘모두’에게 의미 있는 축제임을 말하고자 하는 것이다. T. Sundermeier, 같은 글, 35면.

38) 순터마이어 또한 이 점을 강조한다. 예수는 말씀이었다. 하지만 그는 사람들 가운데 와서 사람들과 함께 살았다. 사람들을 위한 것이라기보다는 사람들과 함께 가 강조된다.

이처럼 서로 다른 이들이 초대되어 참가해서 함께 잔치를 벌이는 동안, 주인과 손님 그리고 특별한 손님들의 차이들은 지양된다. 잔치는 사람들에게 자기 전통에 머물러 있게 하면서도, 각자의 공동체를 파괴하지 않고, 동시에 참여자들에게 타문화를 경험하고 누리게 하며, 공감을 이루어 가게 하는 것이다.

기독교와 타종교는 함께 만나서 서로 도움을 받고 상호 배워서 결국 자신들을 재인식하는 것으로 그 만남을 마무리해서는 안 된다. 이 만남은 축제 관계 속에서 더욱 풍성해 질 것이다. 서로의 변화를 함께 기뻐하고 축하하는 일이 남아 있는 것이다.

예수의 보내심은 말씀이 사람들 가운데서 거하는 것으로 표현된다. 예수는 사람들 가운데서 살았고, 그들과 함께 식사를 나누며, 함께 기뻐하고 함께 슬퍼했다. 예수는 이방인으로서가 아니라 그들의 언어를 알고 있는 그들과 같은 출신의 사람으로 그들과 함께 살았다. 예수는 그들을 위해서만이 아니라 그들과 함께 철저한 콘비벤츠의 삶을 살았던 것이다.

순더마이어는 여기서 빌립보서 2장에 나타난 바울의 “유대인에게는 유대인이, 이방인에게는 이방인이 되라”는 설교를 인용한다. 선교에서, 타종교와의 만남에서 중요한 것은 열등한 종교와 우월한 기독교의 만남이 아니라, 진리 그 자체인 것이다. 공동체의 삶에서는 서로에게 귀를 기울이게 되고, 서로 배우며, 차이점을 인정하고 존경한다. 획일적인 통합을 원치 않으며, 인위적으로 일치 만들지 않는다. 순더마이어에 따르면 기독교 선교는 차이와 함께 살면서 동시에 다른 사람들과의 일상을 공유하는 콘비벤츠 안에서 신앙과 삶의 증언이 실현되어야 하며, 그렇게 될 때 기독교인은 예수의 말씀처럼 세상의 빛과 소금일 수 있게 되는 것이다.³⁹⁾

그래서 순더마이어의 자신의 선교 신학에 대한 중심 내용이 바로 이 함께 하는 삶 (convivenz)라고 주장한다.

39) 같은 책, 297면.

독일 신학자 라초(C. H. Ratschow)는 기독교 신앙은 본질적으로 시험 받는 신앙이라는 점을 강조한다. 하나님의 신비적인 실재와 우리와 다른 타종교의 세계에 직면해서 기독교 신앙은 항상 시험되는 신앙인 것이다.

4. 콘비벤츠의 현실 적실성

순더마이어는 콘비벤츠 형태가 현대 기독교에 실현될 수 있는 방안을 제시한다. 그는 이 형태는 작은 지역교회들이 할 수 있다고 본다. 기독교 선교는 현장 교회 안에서 먼저 시작되어야 하는데, 지역교회에 가장 필요한 것은 생명력이다. 만일 선교가 무엇보다 등잔 위의 등불, 방안의 등불, 집 안의 등불, 집 앞에 있는 길을 비추는 등불이 되는 것을 의미한다면 지역교회들을 경직된 자세를 버리고 다른 종교를 가진 사람들과의 콘비벤츠를 형성해야 하는 것이다. 대화하는 교회는 진리를 마치 어떤 물건처럼 자기 손 안에 지니고 있지 않고, 또 진리를 전리품처럼 고집할 수도 없다.⁴⁰⁾ 교회는 말씀이 스스로 신뢰할 만 한 것으로 입증하고 진리대로 인도하리라는 것을 믿는다. 그리고 이 진리는 다른 사람 없이, 낯선 사람과 함께 할 때 발견될 수 있는 것이다.

사실 이러한 논지가 너무 급진적으로 보일 수 있다. 하지만 이에 대해 순더마이어는 ‘기독교의 독특한 특성’ 때문에 콘비벤츠는 가능하다는 역설을 펴낸다. 그는 이러한 일은 비기독교 종교에게서 기대할 수 없다고 주장하면서 “기독교는 원래 선교적이기 때문에 사랑의 선교를 이루어 가야 한다. 그 외에는 다른 길이 없다. 기독교는 그 스스로가 위협에 처하게 될 지라도 타인들에게 나아간다.”⁴¹⁾ 고 덧붙인다.

40) 빌립보서 2장 참조.

41) T. Sundermeier, <타자를 이해하기>, 위의 책, 144면.

그렇다면 과연 이러한 콘비벤츠는 현실에 적합한 실현 가능한 선교의 장일 수 있을까? 기독교 역사적으로 이러한 콘비벤츠의 정신을 선교의 장에서 실현했던 모델을 살펴보고자 한다.⁴²⁾ 20세기 가장 위대한 선교사로 불리는 스탠리 존스(Stanley Johns)⁴³⁾. 그가 평생을 지향해 왔던 선교 방식은 ‘대화’와 ‘공동체’였다. 그는 원탁에 함께 둘러 앉아 종교적 토론을 나누는 대화 선교를 지향했다. 스탠리 존스가 인도에서 선교를 할 당시 인도는 영국으로부터 정치적 독립을 위해 간디를 위시한 수많은 인도 지식인들이 열띤 정치적 토론을 벌이고 있었다. 이에 착안한 스탠리 존스는 언제나 인도인들을 원탁회의의 의장으로 위촉하고 아무런 전제 조건이나 타종교에 대한 공격없이 순수한 토론과 대화를 통해 인도인들에게 받아들여질 수 예수를 전해갔다. 『인도의 길을 걷고 있는 예수』에 등장하는 수많은 예회들은 이 원탁회의에서 종교적 토론이 진행될 때 얻는 새로운 깨달음과 교훈을 기록한 것이다.

원탁에서의 대화와 함께 추진된 기독교 애쉬람(Ashram) 운동은 스탠리 존스가 인도에서 추구했던 대표적인 방법이다. 그는 애쉬람 운동을 통해 인도의 종교 문화적 전통을 존중하면서 펼칠 수 있는 기독교 선교의 한계를 시험했다. 1920년대 초반 이미 친밀한 관계를 유지했던 간디의 사바르마티 운동에 참여했던 1923년 타고르의 산티네케텐 애쉬람에서도 함께 살면서 인도에서의 종교간 대화에 대한 경험을 쌓았다. 스탠리 존스의 이러한 힌두교적 경험은 1930년부터 히말라야 산등성이에 설립된 사트 탈의 기독교 애쉬람 운동에서 실행되기 시작된다. 간디의 정신을 본받아 철저한 근검과 내면적 영성을 강조하는 기독교 공동체를 제공하면서,

42) 순터마이어는 선교사에 나타난 콘비벤츠의 이상형을 ‘형제단 (Brudergemeide)’의 초기 선교 활동으로 제시한다. 특히 선교사들이 노예들과 함께 노동하면서 새로운 공동체 삶을 형성했던 서인도지역에서의 선교도 그 모델이라고 본다. 특정한 인물로는 루터교 선교사 로베르트(Roberto)와 로리 즈베취(Lori Zwetsch)를 들고 있다.

43) The Times, 1938. 12.12.

기독교 영성을 인도적 환경에서 어떻게 표현할 수 있을지에 대해 새로운 가능성을 제시한다. 스탠리 존스의 이러한 노력과 종교적 경건함은 수많은 인도의 젊은 지식인들을 감동시켰다. 이 기독교 애쉬람 운동은 간디의 정신적 지도력과 만나면서 크리스타그라하 운동으로 발전하게 된다. 간디의 사타그라하 운동을 기독교식으로 접목시킨 크리스타그라하는 기독교적 진리를 향한 인도인들의 구도 운동이었다.

스탠리 존스의 기독교 애쉬람 운동은 인도를 넘어 미국과 유럽의 여러 국가로 퍼져 나갔다. 뉴욕의 할렘 애쉬람은 차별받고 있던 흑인들을 위한 인권 회복과 이민자로 어려움을 겪던 푸에르토리코 이민자들 보호 등 비폭력과 평화 운동에 앞장서게 된다. 스탠리 존스는 애쉬람에서 인종과 계급과 성과 연령의 장벽을 가로지는 ‘성령의 사귄’을 찾으려 노력한 것이다.

다분히 혼합종교적인 경향을 보이는 힌두교인들에게 그는 기독교나 교회가 아니라 ‘예수 그리스도’를 전했다. 그는 힌두교나 그밖의 타종교들을 폄하하거나 배척하지 않았다. 그가 주목한 것은 현대인의 공허감, 환멸과 좌절, 참된 길을 잃었다는 것이었다. 그래서 그의 관심은 종교 자체가 아니라 사람들에게 집중된다. “나는 힌두교인이거나 이슬람교인에게 이야기하고자 하지 않고, 영적 곤경에 처해있는 사람들과 함께 살아갈 뿐”⁴⁴⁾ 이라는 그 말은 지금 타종교와 더불어 살아가는 데 매우 중요한 통찰을 주고 있다고 생각한다. 그리고 자신 역시 예수 그리스도를 알리는 일을 위해 인도인들과 함께 살아가면서 인도의 길을 걷고 있는 예수를 발견했다고 고백한다. “나는 선교사의 입장으로 인도에 갔지만, 피선교자인 인도에서 그들과 함께 더불어 살면서 진정한 복음을 발견했다”라는 그의 말은 지금 기독교가 벌이고 있는 선교정책에 대한 날카로운 지적으

www.kci.go.kr

44) S. Johns, 김순현 옮김 『순례자의 노래』(복있는 사람, 2007), 210면.

로 다가온다. 스탠리 존스의 선교의 모습에서 순디마이어의 ‘콘비벤츠’가 단순한 신학적 구호로 그치지 않는다는 가능성을 엿보게 된다.

지금, 여기에서의 선교는 종교 간의 대화와 도움, 배움, 그리고 함께 기쁨을 나누는 공동체성을 통해 드러나야 할 것이다. 이러한 다름과 차이가 공존하는 콘비벤츠의 경험에서 기독교의 진리는 폄하되지 않고 하나님의 구원을 바라보는 새로운 깨달음을 얻게 될 것이다.

참고문헌

- 강성도, 『종교다원주의와 구원』. 서울: 대한기독교서회, 1997.
- 강영안, <레비나스: 타자성의 철학>, 『철학과 현실』 25호, 1995년 여름.
- 이광순, 이용원 『선교학개론』. 서울: 한국장로교 출판사, 1994.
- 이찬수, 『종교신학의 이해』. 서울: 분도출판사, 1996.
- 정성하, 『종교와 문화의 사이공간과 선교』. 서울: 한들, 2004.
- 정진홍, <종교와 종교> 『기독교사상』. 서울: 대한기독교서회, 1974년 9월.
- 최인식, 『다원주의 시대의 교회와 신학』. 서울: 한국신학연구소, 2002.
- K. Rahner, 이봉우 옮김, 『그리스도교 신앙입문』. 왜관: 분도출판사, 1994.
- K. Rahner, 김명수 옮김, <익명의 그리스도교와 교회의 선교적 사명>, 『신학사상』 39호 서울: 한국신학연구소, 1982.
- L. Swidler, 이찬수 · 유정원 옮김, 『절대, 그 이후』. 서울: 이화여대 출판부, 2003.
- P. Burger, 이양구 옮김, 『종교와 사회』. 서울: 종로서적, 1993.
- S. Jones, 김상근 옮김, 『인도의 길을 걷고 있는 예수』. 서울: 평단, 2005.
- 김순현 옮김, 『순례자의 노래』. 서울: 복있는 사람, 2007.
- T. Sundermeier, 채수일 옮김, 『선교신학의 유형과 과제』. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- _____, 한국일 옮김, <타자를 이해하기>, 『기독교사상』 서울: 한국신학연구소, 제493호, 2000.
- R. Panikkar, 김승철 옮김, 『종교간의 대화』. 한국신학연구소, 2000.
- R. Panikkar, 김승철 옮김, 『종교간의 대화』. 서울: 서광사, 1992.
- W. Walker, 송인설 옮김, 『기독교회사』. 서울: 크리스찬아카데미, 2001.
- J. B. Coob Jr., *Beyond Pluralism in Christian Uniquess Reconsidered*, ed., by Gavin D'Costa, Newyork: Orbis Books, 1990.
- K. K. Barth, *Church Dogmatics*, II/1 trans, G. W. Bromiley and others, (Edinburgh: T&T Clark, 1957.
- Muller, etc ed. *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, Newyork: Orbis Books, 1997.

- K. Rahner, *Foundation of Christian Faith*, Darton Longman&Todd, 1978.
- L. Swidler, *Toward a Universal Theology of religion*, Maryknoll, New York : Orbis Books, 1987.
- P. Knitter, *No Other Name?* Maryknoll, N. Y: Orbis, 1984.
- P. Tillich, *Theology of Peace*, ed. by Ronald H. Stone, Westminster, Jon Knox Press, 1990.
- T. Sundermeier, *Den Fremden verstehen*, Gottigen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- R. Panikkar, *The Intrareligious dialogue*, New York: paulist Press, 1978.

논문투고일: 2007.10.30

심사개시일: 2007.11.06

심사완료일: 2007.11.10