

# *Muslim -Christian Encounter*

**Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal**

**Volume I, Number I, Feb 2008**

The Concept of Peace in the Old Testament and Islam / Cristian G. Rata

인간의 '정의'로 성육한 하나님의 '의' / 차정식

Quranic Perspective on the Relationship with Other Faiths / Ah Young Kim

이스라엘-팔레스타인 갈등을 통해 본 이슬람의 '정의(adl)' 이해 / 정상률

이슬람 부흥운동에 나타난 "정의" 이해 / 김영남

The Meaning of Peace and Justice in Islam / Byeong Hei Jun



# *Muslim -Christian Encounter*



# *Muslim -Christian Encounter*

*Peace, Justice and Muslim-Christian Relations*

Editorial Board : Chae Ok Chun, Ah Young, Kim

Researcher : Young Nam Kim, Hyun Kyoung Lee,

Jee Yun Kwon, Jae Hoon Hong

Design : Sun Mi kim

2008 All rights reserved,

ISSN 1976-8117

E-mail : [ttcis@ttgst.ac.kr](mailto:ttcis@ttgst.ac.kr)

Homepage: <http://ttcis.ttgst.ac.kr>

Tel. : 02) 570-7563

# contents

Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal

Volume I, Number I, Feb 2008

## "Peace, Justice and Muslim-Christian Relations"

---

### ● 권두언 / 전재욱

---

---

### ● 논문

---

1. The Concept of Peace in the Old Testament and Islam / Cristian G. Rata
  2. 인간의 '정의' 로 성육한 하나님의 '의' / 차정식
  3. Quranic Perspective on the Relationship with Other Faiths / Ah Young Kim
  4. 이스라엘-팔레스타인 갈등을 통해 본 이슬람의 '정의(adl)' 이해 / 정상률
  5. 이슬람 부흥운동에 나타난 "정의" 이해 / 김영남
  6. The Meaning of Peace and Justice in Islam / Byeong Hei Jun
- 

---

### ● 서평

---

1. 권지윤
  2. 김정년
- 

---

### ● 이슬람 신간소개

---

## 권두언

# 횃불트리니티 한국이슬람연구소 저널 Muslim-Christian Encounter 을 발간하면서

한국이슬람연구소가 새로운 무대, 횃불트리니티 신학대학원대학교에서 자리를 마련한 후 연구지를 내어 놓게 되었다. 이 정기 간행물은 연구소가 이슬람의 이해를 돕기 위하여 출간하는 것이다. 이 연구지의 발간은 오늘의 세계에서 이슬람의 정체성과 정신을 이해하는 것이 기독교 선교, 좁게는 한국교회와 선교에 있어서 필요할 뿐 만 아니라, 시대를 읽을 수 있는 안목을 갖기 위해서도 일반 지성인들이 이슬람이 무엇인가를 아는 것이 요청된다고 생각하기에 시작된 것이다. 무엇보다도 이런 연구를 하는 것은 어떻게 하면 무슬림들에게 그들이 들을 수 있도록 복음을 증거 할 수 있는가를 위한 것이다. 왜냐하면 복음은 낱말 그대로 무슬림들에게도 기쁜 소식이기 때문이다.

연구소는 1992년 창립이후, [무슬림은 예수를 누구라 하는가?], [이슬람의 이상과 실제], [아시아 무슬림공동체], [무슬림여성], [민속이슬람] 등을 연구지로 발간하였고, 번역물도 몇 권 출간하였다. 이제 연구소가 개인차원의 숨겨진 연구공간에서 나와서 신학교라는 넓고 큰 자리에서 학문적으로도 도전이 되며, 이슬람권 선교 동향과 과제들을 제시할 수 있는 연구를 할 수 있게 되었다. 관심 있는 연구자들이 이 무대에서 함께 움직이고, 작품을 낼 수 있게 될 것이다.

이슬람은 일단 이슬람화된 지역과 그 지역의 무슬림을 빼앗기지 않으려 노력해왔음을 그 역사를 통해 알 수 있다. 전진과 확장 역사가 그것이다. 비록 서구의 식민정책으로 18세기 19세기 기간에는 이슬람의 확장이 둔화되고 침체된 것으로 보이기는 하지만, 무슬림들이 이슬람을 떠나는 역사는 아니었다. 이들은 끊임없이 초승달이 보름달이 되는 것을 확신하듯이, 이슬람 공동체가 지속적으로 커져야 한다는 에토스에 젖어있는 것으로 여겨진다. 이러한 시기에 무슬림과 기독교인의 만남의 필요성이 요구되는 것은 당연하다.

이 책은 변화하고 있는 오늘의 선교실제와 선교 동향과 과제를 이해하고자 하는 선교학자들, 선교 관련자들, 목회자들, 신학생들을 대상으로 준비되었다. 실제로 연구소에서 정기적으로 여는 이슬람세미나에서 다루었던 주제들을 바탕으로 하여 새롭게 책으로 엮어내는 것이다. 선교지망자들은 자기들의 진로를 놓고 준비하는데 있어서 세계를 넓게 바라 볼 수 있어야 하는데, 오늘의 세계에서 가장 도전적인 힘이라고 할 수 있는 이슬람을 이해하는 것이 필요할 것이다. 또 선교사들은 자기들의 현장에서 자기가 속한 지역을 넘어 세계의 가장 주목을 받는 갈등과 전쟁의 배경을 이해하는데 도움이 될 것이다.

세계는 '기독교와 이슬람' 과의 충돌이라는 말을 할 만큼 기독교 국가로 알려진 서구와 이슬람세계로 알려진 중동과의 갈등, 충돌, 그리고 전쟁이 끊이지 않는다. 너무나 많이 보도되어 온 팔레스타인, 아프가니스탄, 이라크, 파키스탄 등 도처에서 충돌의 뉴스에 익숙해져가는 때이다. 이슬람을 종교적으로만 읽어가지고는 이러한 세계정세를 이해하기 어려우므로, 정치적 이슬람의 측면을 이해할 수 있어야 할 것이다. 평화를 원하는 것이 인간의 보편적 갈망인 것을 생각하면, 평화의 종교라고 자칭하는 이슬람이 왜 이렇게 전쟁의 자리가 되는지 질문을 하는 것이 오늘을 사는 지성인이라고 본다. 연구자의 입장은 어느 한 편을 비판하고 또는 지지하는 것이 아니라, 역사를 읽고, 오늘을 읽고, 그래서 내일을 멀리 그리고 미리 볼 수 있도록 하는 것이 아니겠는가! 그래서 평화의 도구로 쓰임을 받기 원하기 때문이다.

그래서 햇볼트리니티 신학대학원 대학교로 들어온 후 재 창간된 저널 Muslim-Christian Encounter 의 첫 호 주제도 "Peace, Justice and Muslim-Christian Relations" 인 것이다.

이 책이 나오기 까지 연구소의 연구원들의 역할이 크다. 보이지 않는 자리에서의 성실한 준비 작업이 있기에 이런 열매를 보게 된 것이다. 그리고 연구소를 위하여 오래 기간 꾸준하게 후원해 주고 기도해 주고 만날 때는 격려의 말로 힘을 모아 준 이들에게 감사한다. 이렇게 아름다운 섬김의 자리를 지켜준 후원자들과 연구원들의 이름들을 하나님께 올려드리고 감사의 박수를 보낸다.

2008년 2월

전재욱

햇볼트리니티 한국이슬람연구소 소장



# The Concept of Peace in the Old Testament and Islam

Cristian G. Rata\*

Most people love peace and long to live in a realm of tranquility, safety, prosperity and justice. The problem is that our world has not had plenty of any of these. The “Shire” can only be imagined. Sin has distorted God’s designed rest (*shabbath*), and we now live in a world on the brink of World War III, a war that would be disastrous for most of the earth’s population.<sup>1</sup> Is there a solution to this problem? Where can peace be found? Or better yet, how can peace be achieved so that humans may again enjoy the *shabbath* rest of God?

In this essay I will attempt to give an answer to these questions from both the Old Testament perspective, and from the teachings found in Islam. More specifically, I will try to define the Old Testament concept of peace (*shalom*) and compare it with the concept of peace as found in the Islamic world. Since I write as a Christian, my analysis of peace in Islam is clearly coming from the “outside.” This analysis will rely on the Quran and the Hadith, but I will pay special attention to current interpretations and discussions of this concept in the Islamic world.<sup>2</sup> My hope is that this study will help us understand our common beliefs and desires, but also our differences.

---

\* Cristian G. Rata is a Full-time Lecturer in Old Testament at Torch Trinity Graduate School of Theology.

1. References to a possible war have been spotted in the press in the confrontations between Iran, Israel and the United States. See for example the warning of President Bush about a possible War World III if Iran acquired nuclear weapons at <http://foxnews.com/story/0,2933,303097,00.html> (accessed on January 20, 2008).



## The Concept of Peace in the Old Testament

The principal noun used for peace in the Old Testament is shalom. It is a term that is very well known not only in Israel, but also in the Christian world and beyond. The root of the word is common in many Semitic languages. It is found in Akkadian (*s/salamu* - to be hale, whole, complete), Arabic (*salima* - to be healthy, safe; to keep peace), Ugarit, Phoenician, Aramaic and even Ethiopic.<sup>3</sup> It seems that the Akkadian word “comes closest to the core meaning of the root which points to the “notions of wholeness, health, and completeness.”<sup>4</sup> In the Old Testament, the noun *shalom* is most often associated with the meaning of the verb “to be complete, sound,” and thus it is associated with “the state of wholeness or fulfillment.”<sup>5</sup>

## The Pentateuch

The first time this lemma is found in the Bible is in the promise of God to Abraham: “*As for yourself, you shall go to your fathers in peace; you shall be buried in a good old age.*” Unlike his offspring who will be sojourners in a land not belonging to them, and who will be oppressed for four hundred years, Abraham will have a peaceful end, free from oppression. This word specifically occurs twice in Genesis when referring to absence of strife (26:29 and 31), and it is clear that the noun is used a few times as a greeting (29:6, 43:27 and 28). As a greeting it is usually associated with the noun “welfare”<sup>6</sup> and the verb “to be well.” The following example from Genesis 43:27-28 illustrates this usage:<sup>7</sup>

.....

2. It is well known that it is wrong to speak about Islam as if it was a uniform and well-defined religion. Islam is a “many splintered thing.” Thus, as it will be clear from the discussion below, I cannot offer one interpretation of this concept from Islam. It is clear that the concept of peace in the Islam of Osama bin Laden (for example) is different than that of many (and perhaps most) Muslims in the rest of the world. See the discussion below.

3. For more details about the word in cognate languages see K & B, and BDB.

4. See P. J. Nell, “~lv” in *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, edited by W. VanGemeren, vol. 4 (Paternoster, 1997), 130.

5. Ibid.

*And he inquired about their welfare and said, "Is your father well, the old man of whom you spoke? Is he still alive?" They said, "Your servant our father is well; he is still alive." And they bowed their heads and prostrated themselves.*

In Genesis 28:21 the word clearly carries the meaning of "safety." Thus, Jacob asks God to help him return to his father's house in peace or "safety." In this context, it is clear that Jacob is asking God to protect him from harm during his travels to and back. The same meaning is evident in Exodus 4:18 where Jethro allows Moses to return back to his brothers "in *shalom*" (safety).

Joseph's brothers (because he was loved more by their father) could not speak to him with *shalom* (37:4). It seems that they could not speak to him 'peacefully' or in a friendly manner.<sup>8</sup> In contrast, when Joseph's brothers came to him in Egypt, and were afraid because they were brought to his house and their money was back in their sacks, Joseph calms them by saying: "... *shalom* to you, do not be afraid"<sup>9</sup> (43:23). The expression is clearly intended to comfort the disturbed brothers and help them regain their "peace." In 44:17, Joseph wants to send his brothers back "in peace" (*l-shalom*), and to keep only the one who is guilty of stealing his cup.

A more unusual use is found in Genesis 41:16. The larger context for this use is necessary for interpretation (41:15-16):

*And Pharaoh said to Joseph, "I have had a dream, and there is no one who can interpret it. I have heard it said of you that when you hear a dream you can interpret it." Joseph answered Pharaoh, "It is not in me; God will give Pharaoh a favorable answer."<sup>10</sup>*

---

6.This meaning is also found in Genesis 37:14 where Joseph is sent to inquire about the "welfare" of his brothers and the flocks.

7. The underlined words translate the Hebrew *shalom*. The translation is from ESV. Note that "is your father well?" can simply be translated "How is your father?" See also Exodus 18:7

8. See the JPS: "...they could not speak a friendly word to him."

9. Note the NIV: "It's all right...Don't be afraid."

From the context of this passage (which is given only partially above), Joseph seems to promise to Pharaoh that the answer (interpretation) which God will give to him will calm him down. In Genesis 41:8, it is clear that Pharaoh was troubled by the dream that he had, which no one could interpret. Perhaps in this case the answer of *shalom* should be understood as bringing “inner peace” and “satisfaction.”

In Exodus 18 (verse 23) we also find *shalom* as conveying the meaning of “satisfaction,” and perhaps also “rest.” Jethro advises Moses not to wear himself and the people out by being the only judge. If he will share the load with others (and God so commands), Moses will be able to stand the strain and “the people will go home *satisfied* (NIV).”<sup>11</sup> It seems from the context that the people will be more rested (they will not have to sit around the whole day to wait for their turn), and they will be satisfied because justice will be done in their case.

In the book of Leviticus we find *shalom* only once (26:6). For the first time, we find here the promise of the Lord to give peace to his people in the Promised Land, but only if they obey his commandments. This is one of the promised blessings as a response to obedience. In this context the term clearly refers to a place where the Israelites can dwell in safety.<sup>12</sup> They do not have to be afraid of wild animals or the sword (26:5b-8):

*And you shall eat your bread to the full and dwell in your land securely. I will give peace in the land, and you shall lie down, and none shall make you afraid. And I will remove harmful beasts from the land, and the sword shall not go through your land. You shall chase your enemies, and they shall fall before you by the sword. Five of you shall chase a hundred, and a hundred of you shall chase*

---

10. Literally: “God will answer ‘*eth-shalom*” (where ‘*eth* is the direct object marker.) The JPS translates, “God will see to Pharaoh’s welfare.” N. Sarna points out that the meaning of this expression is unclear. Perhaps Joseph believes that Pharaoh “will receive a dream interpretation from God that will entirely satisfy” him. See N. Sarna, *Genesis, The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989), 283.

11. Literally: *b-shalom* (in/with peace).

12. Notice the close proximity of the noun *betach* (safety, confidence, trust). The translation of the verses is from ESV, and the rendering of *shalom* is underlined.

*ten thousand, and your enemies shall fall before you by the sword.*

It seems that in this context *shalom* does not necessarily mean absence of war, but rather that even if there is war (sword), it will not happen “in the land,” but perhaps outside in the way of routing scared enemies.<sup>13</sup> The land will have safety, because the obedient people of God will be so much stronger. Another valid interpretation would understand the *shalom* in the land as being the ideal, while in cases when that is not possible and there is war, the sword (war) will be heavily in favor of Israel. The person which disobeys God (thus breaking God's covenant) fools himself if he thinks that there will be *shalom* (safety/peace) for him.<sup>14</sup>

Despite the fact that the exact term *shalom* is found only once in Leviticus, it is worth mentioning the importance of these “peace offerings”(ze<sup>o</sup>baH šülāmîm). The term is closely connected to the root šlm and it is important to recognize that these offerings may give us “insight in what is required to establish peace with God.”<sup>15</sup> Thus Porter points out that the first emphasis in the Old Testament for the term peace “focuses on the sacrificial law as a means of making peace with God. Peaceful relations between humans, important as they may be, are not nearly so important as peace with God.”<sup>16</sup> The lesson for the people of Israel and for us is to make us aware about the “costliness of peace. Peace is not simply an empty wish; it is the result of a process that, in this instance, exacts the high cost of life.”<sup>17</sup>

An important occurrence of this term is in the blessing of Aaron in Numbers 6:24-26. Here the concept of *shalom* is clearly connected to the blessing of God, his presence and grace. The person on whom God looks

---

13. But see the contrast between *shalom* and war in Ecclesiastes 3:8, “... [there is] a time for war, and a time for *shalom*.”

14. See Deuteronomy 29:18 for the case of the man whose heart is turning away from the Lord, but still predicts *shalom* while walking in the “stubbornness” of his heart. See also Psalm 119:6.

15. S. Porter, “Peace,” in *The New Dictionary of Biblical Theology*, edited by T. Desmond Alexander and Brian S. Rosner, CD-ROM (Inter-Varsity Press, 2000).

16. Ibid.

17. Ibid.

with favor, is protected and blessed, and he can enjoy the peace of God. Aaron should bless the people of Israel and put the name of God on them:

*The LORD bless you and keep you;  
the LORD make his face to shine upon you and be gracious to you;  
the LORD lift up his countenance upon you and give you peace.*

The most theologically charged use in the Pentateuch is found in Numbers 25:12. Here the Lord makes “a covenant of peace” with the priest Phineas because of Phineas' zeal in killing two sinners who defiled Israel. The exact term is found four times in the Old Testament<sup>18</sup> and it seems that in this context the covenant should be understood as “promissory.” In Ezekiel this is the “promissory covenant of God given to his restored people as an eternal blessing and salvation.”<sup>19</sup>

In the book of Deuteronomy most of the uses of the term are in the context of real or possible conflict with other nations (see 2:26, 20:10-11, and 23:7). In chapter 20, God lays down some “rules of engagement” for the people of Israel concerning the cities that are far away from the Promised Land. Terms of peace should be offered to the cities before any siege. Only if this offer of shalom is not accepted, are the Israelites allowed to besiege the city and punish the adult males. Because the Ammonites and the Moabites were not helpful to the Israelites on their way from the land of Egypt, the Israelites should not “seek their peace (*shalom*) or prosperity” (23:7).

## The Historical Books

In the historical books we find the same meanings for shalom as

18. See also Ezekiel 27:26 and 34:25-26.

19. Nell, “~lv,” 131-32.

20. For this usage (as a contrast to war/conflict) see Judges 4:17, 8:9, 11:31, 21:13. For peace between nations (as absence of war) see 2 Samuel 17:3.

21. See Judges 18:6; 1 Samuel 20:13, 21, 42; 2 Samuel 3:21-23, 15:9, 27 etc.

22. The greeting is associated with welfare/wellness/health. Sometimes it can simply be translated: “*are you all right?*” See Judges 18:15, 19:20; 1 Samuel 1:17, 10:4, 17:18, 25:5-6;

established in the use of the term in the Pentateuch. Thus we find treaties of peace made with people (Joshua 9:15), and the state of shalom that is supposed to follow after war.<sup>20</sup> The expression “to go in safety” or to be “safe” is also found,<sup>21</sup> and the term continues to be used as a greeting.<sup>22</sup> A few uses are worth analyzing in more detail.

In Judges 6 after the angel of the Lord appeared to Gideon, Gideon realizes that it was the Lord (vv. 22-24) and is understandably afraid:

*Then Gideon perceived that he was the angel of the LORD. And Gideon said, "Alas, O Lord GOD! For now I have seen the angel of the LORD face to face." But the LORD said to him, "Peace be to you. Do not fear; you shall not die." Then Gideon built an altar there to the LORD and called it, The LORD is Peace.<sup>23</sup> To this day it still stands at Ophrah, which belongs to the Abiezrites.*

The message of the Lord in this context seems to be more than a simple greeting; (cf. Judges 19:20) it is intended to calm and help Gideon to regain his inner peace. As a response to this appearance of the Lord, Gideon builds an altar which is simply named: *Yahweh/Jehovah Shalom*. This is the first time in the Old Testament that the concept of Shalom is so closely associated with the Name of the Lord. Interestingly enough, the Lord asks Gideon to do a series of things that will disturb not only the peace of the people around him and the enemies of Israel, but also Gideon's own peace. He is asked to destroy the altar of Baal and also to fight against the Midianites. Both of these requests endanger his life. These are situations in which he most certainly needed the peace of the Lord and peace with the Lord. The altar stands as a witness of a Lord who can give peace to his servants, even if their ministry will cause strife and opposition.

In a dramatic incident, when Ahimaaz comes to bring news to David about the battle against Absalom and his troops, Ahimaaz calls to the king and says only one word: *shalom*.<sup>24</sup> After that he bows down and gives a

---

Esther 2:11 etc.

23. In Hebrew it is *YHWH Shalom*. That peace comes from the Lord is also supported by 1 Kings 2:33, Psalm 122:6 etc.

24. See 2 Samuel 18:28-33. The NIV translates: “All is well.”

positive message that God “has delivered up the men who lifted their hands” (NIV) against King David. However, even though there seems to be *shalom* on the outside (the conflict is over), there does not seem to be *shalom* inside David until he finds out about his son Absalom. The king asks twice if there is *shalom* with Absalom (1 Samuel 18:29 and 32). And when he finds out that his son is dead, the king is shaken and weeps (v. 33). Even though there was peace (absence of strife) in Israel, there was clearly a lack of *shalom* (inner peace) in the heart of David because of the death of his son. Since his son was not safe (since he had no *shalom*), the king was not satisfied himself.

### The Writings<sup>25</sup>

In the Writings (*Ketuvim*) we find the concept of *shalom* associated clearly with righteousness and with wisdom. Thus in the book of Job, Eliphaz (one of the wise) says that the wicked's *shalom* (peace and tranquility) is only temporary, and will be taken away (5:20-21):

*The wicked man writhe in pain all his days, thorough all the years that are laid up for the ruthless. Dreadful sounds are in his ears; in prosperity his destroyer shall come upon him.*

The ESV and KJV translate *shalom* here as “prosperity,” but the LXX translates: “...*just when he seems to be at peace, his overthrow will come.*” Of course, the connection between righteousness and *shalom* is contested by Job who sees the wicked as living on with their houses having *shalom* from fear (being safe from fear).<sup>26</sup> The association with fear (Hebrew *pachad*) is

---

25. Here I am focusing especially on the Wisdom Literature (Proverbs, Ecclesiastes, and Job) and Psalms.

26. Job 21:9: “Their homes are safe and free from fear; the rod of God is not upon them (ESV).” See also the same dilemma in Psalm 73:3. The psalmist temporarily stumbles when he sees the *shalom* of the wicked.

27. If the young student does not forget and keeps the teachings of his/her teacher (father?), he will have *shalom*. See Proverbs 3:1-2. In this context *shalom* is associated with

also found in the discourse of Bildad. He recognizes that “dominion and fear” are with God who is the one that can bring shalom (peace) in His high places.

The Book of Proverbs associates the concept of shalom with wisdom and obedience to the more experienced and wise.<sup>27</sup> The young student is also encouraged to desire and plan for shalom so that he or she may have joy (12:20). The following verse makes the connection between wisdom and peace obvious (3:17): “Her [wisdom's] ways are ways of pleasantness, and all her ways/paths are *shalom*.” It seems that in this book the concept of *shalom* is again larger than absence of strife or war; it includes prosperity, a long life, and tranquility. It is associated with the “blessed life.”

In the Book of Psalms we have the following important associations of the concept of *shalom*.<sup>28</sup> Despite obvious opposition, the godly who trust in the Lord are filled with joy, and they can sleep in shalom (4:8).<sup>29</sup> Thus, there is safety and tranquility in the home and heart of such a person. The connection between the Lord and *shalom* is also evident in psalm 29 (verse 11), where this is found as a result of the Lord's blessing.

In Psalm 34:15 (English v. 14), the father (or sage) urges his children to turn away from evil and to do good. Part of this doing good is the search and pursuit of *shalom*. Thus, we see that there is something that can be done for shalom. While it is God who grants it, there must also be an active seeking on the one who desires it.<sup>30</sup> This is in agreement with what we found out in Proverbs.

While there will always be enemies who will not “speak *shalom*” (Psalm 35:20), the psalmist can be comforted by the fact that the Lord delights in the

---

long life.

28. In this book the term shalom is found in greater numbers (27 times) than in any of the other poetical books. There are only 3 occurrences in Proverbs and 4 in Job. The term seems also to be popular with Isaiah (26 times) and Jeremiah (29 times). See the discussion below. All the numbers are from a search on the lemma of shalom using Bible Works 7.0.

29. See also Psalm 55:18 (Hebrew 19). When many are arrayed against the psalmist, the one who can deliver and bring *shalom* is God.

30. See the contrast with those seek and speak for peace in Psalm 35:20.



*shalom* of his servant (Psalm 35:27). In this context, the term *shalom* again seems to be much broader than the English “peace.” It must refer to the general well-being<sup>31</sup> of the person who puts his trust in God. It is a great comfort to know that the Lord delights in the well-being of his servants.

In Psalm 37, which can be classified as a wisdom/didactic psalm, there is a clear connection between the meek and upright with *shalom*. Just as the Lord delights in the *shalom* of his servants, so the meek delights in “abundant peace.” While the connection between an upright life and *shalom* is more explicit in the prophets, these verses (11 and 37) also support this (ESV):

*But the meek shall inherit the land and delight themselves in abundant peace...  
Mark the blameless and behold the upright, for there is a future for the man of peace.*

The connection is even more unmistakable in Psalm 72 (where the psalmist seems to refer prophetically to the Messianic king). Where righteousness and its fruits are present, even nature will participate in the *shalom* (prosperity). And this *shalom* will be abundant (Psalm 72:2-3, 7 - ESV):<sup>32</sup>

*He will judge your people in righteousness, your afflicted ones with justice.  
The mountains will bring shalom to the people, the hills the fruits of righteousness...  
In his days may the righteous flourish, and shalom abound, till the moon be no more!*

Just as in the Pentateuch, disobedience and breaking of the covenant drive away *shalom* and bring God's displeasure, so does (more specifically) sin: “There is no soundness in my flesh because of your indignation; there is no *shalom* in my flesh because of my sin.” In this context, the idea of health (ESV) and well-being is dominant. When sin disrupts the relationship with God, there can be no *shalom*.

---

31. Note the following translations of *shalom* in this context: welfare (ESV), prosperity (KJV), well-being (NIV).

32. Abundant peace is also found with those of love the Law of the Lord (Psalm 119:165).

The connection between righteousness and *shalom* is beautifully continued and presented in Psalm 85. In the midst of God's anger and displeasure with people (who need to be revived), an appeal is made to the Lord's *chesed* (steadfast love) for salvation. This salvation is then connected with *shalom* and with righteousness (vv. 7-10). While the sinful people do not deserve God's *shalom*, those who fear the Lord can hope in the presence of His glory, a presence that brings righteousness and *shalom* together:

*Show us your steadfast love, O LORD, and grant us your salvation.<sup>8</sup> Let me hear what God the LORD will speak, for he will speak peace to his people, to his saints; but let them not turn back to folly.<sup>9</sup> Surely his salvation is near to those who fear him, that glory may dwell in our land. Surely his salvation is near to those who fear him, that glory may dwell in our land. Steadfast love and faithfulness meet; righteousness and peace kiss each other.*

In the Songs of Ascent (Psalms 120-134), the peaceful psalmist (man of *shalom*) is surrounded by those who hate peace (Psalm 120), so he urges prayer for the peace of Jerusalem (Psalm 122:6-7), and wishes the peace of Israel (Psalms 125<sup>33</sup> and 128). The last occurrence of *shalom* in the Psalter (147:14) again gives due credit to God as the one who “makes peace” and satisfies with “the finest of the wheat.” Again, in this last reference there is a strong connection between *shalom* and prosperity.

### The Prophets

Isaiah and Jeremiah are the prophets who used this term (*shalom*) the most.<sup>34</sup> In the Prophets, Porter finds the second Old Testament emphasis for this term.<sup>35</sup> It is found in the earliest prophets and shows that despite the fact that God provided sacrifices for the obtainment of peace, “the people

---

33. Here the connection between the righteous and *shalom* is also clearly made.

34. See note 25.

35. Porter, *ibid.*

36. *Ibid.*

had no peace, either in the land or with God.”<sup>36</sup>

There is a need for a Redeemer to embody peace and to bring this peace to the people of God. This is found in the coming of the Prince of Peace (*sar shalom*) in Isaiah 9:6 (verse 5 in Hebrew), and continues in the Messianic hymn from chapter 11.<sup>37</sup> In chapter 9 the Prince of Peace both resembles God and is also depicted in human terms; “he will grow in power, sit upon the throne of David and establish an eternal kingdom (Is. 9:7).”<sup>38</sup>

In the Prophets we find again, just as in Psalms,<sup>39</sup> a strong relationship between righteousness and *shalom*. Isaiah 48:18 is explicit in its observation that “peace and righteousness flow from observance of Yahweh’s commands and can be seen as his blessing.”<sup>40</sup> Notice again the desire of God that his people enjoy peace: “Oh that you had paid attention to my commandments! Then your peace would have been like a river, and your righteousness like the waves of the sea (ESV).” The prophets clearly proclaim the need for a new “world order,” a new kingdom where *shalom* rules and righteousness is restored: “I will make your governor *shalom* (peace) and righteousness your ruler.”

## Conclusions

It is clear from this brief survey of the term *shalom*, that the term is not simply referring to absence of strife and war, but has a broader meaning. The most essential peace in the Old Testament is that between man and God, and that is not possible without sacrifices and obedience to God’s rule. God is the only one who can confer *shalom* (peace, wellness and prosperity) on his people and who even delights to do that. But for that to

---

37. Of course the lack of war between nations (the nations “will beat their swords into plowshares”) is found already in Micah 4 and Isaiah 2. In Isaiah 11 we also find peace between humans and animals. In verse 6 the “wolf shall dwell with the lamb...and a little child shall lead them (ESV).”

38. Porter, *ibid*.

39. See especially the discussion on Psalm 85 above. This section relies on the analysis of Nell, “Peace,” 132.

happen, human beings must live in submission and trust to *Yhwh shalom*, and they must actively pursue it. Throughout their history, the people of Israel have failed to live in such a way as to delight God and to enjoy his *shalom*. However, hope remains in the coming eternal kingdom of the Prince of Peace who will unite in his living and ruling, both *shalom* and righteousness. There can be no *shalom* without righteousness, the two must “kiss” each other.

## The Concept of Peace in Islam

To describe the concept of peace in Islam is more difficult, because we are dealing with a religion, not only with a text like the Old Testament. One can proceed in at least three ways: 1) examine the Islamic texts, specifically the Koran and the Hadith<sup>41</sup> which deal with the concept of peace, 2) rely on the analysis of this term from Islamic sources, or 3) a combination of the two. Since I am not an expert in the interpretation of the Koran, I will rely mostly on Islamic interpretations of the Koran on this issue or the second approach. I believe that this approach is also more objective for Muslims, because I cannot be accused of only rely on my biased Christian interpretation.

Unfortunately, Islam is a “many splintered thing”<sup>42</sup> and there is no such thing as one Islamic view on peace. There are at least two views on peace, a non-violent and acceptable one, and a militant and dangerous one. The latter one was on display on September 11, 2001, and is associated with Osama bin-Laden.<sup>43</sup> The more peaceful one is exemplified by Shiite religious

---

40. Ibid.

41. This is a term that refers to the oral traditions relating to the words and deeds of Muhammad (the prophet of Islam). It is well known that in Islam the most important source for authority is the Koran. This is followed by the Sunnah of the Prophet preserved in the *hadiths* (traditions), and by the approved practice of the community (*ijma*). The *Ijtihad* deals with judgment on issues not found in the Koran. The Sharia is the body of laws which govern the Islamic state.

42. See J.Beverly, “Islam a Religion of Peace?”

<http://christianitytoday.com/ct/2002/jauary7/1.32.html> (accessed December 13, 2007).

authority Imam Muhammad Shirazi, and the more militant view is represented by Sayyid Qutb.<sup>44</sup> In this essay I will limit my presentation to these two views.

It is appropriate first to notice that the word for peace in Islam is a cognate of the Hebrew word *shalom*. Thus, Muslims greet each other with *salam* alekum, which literally means “peace to you,” just as many modern Israelis greet each other with *shalom mah shlomka*. The noun comes from the verb *salima*, and it can have the following meanings depending on the context: to be safe and sound, secure, to preserve, to keep the peace, make one's peace, to surrender.<sup>45</sup> The noun *salam* can have the following meanings: soundness, well-being, peace, peacefulness, safety, and security.<sup>46</sup> Thus, it is clear from these dictionary definitions that the meaning of the noun *salam* comes very close that of *shalom* in the Old Testament.

The word *salam* is frequently found in greetings in the Koran. Notice the greeting in Paradise: “Those who believe and did the right, will be admitted to the gardens with rivers flowing by, where they will abide by the leave of their Lord, with 'Peace' as their salutation.”<sup>47</sup> In this usage, the parallel with the Old Testament is obvious, and there are also parallels with the greetings of Jesus and that of many Christians today.<sup>49</sup>

Another parallel that is already visible in the dictionary definition has to

---

43. Notice the useful analysis of Beverly (ibid.) about the “three distinct interpretations of the events of September 11.” In the first interpretation “the terrorist acts do not represent Islam” because (as president George W. Bush put it) “Islam is a religion of peace.” The people who did this are a “small group of deranged militants” etc. In the second interpretation a “darker side” of Islam is brought forth. In this view there is a less optimistic and positive view of Islam. This is a “paranoid Islam, which blames outsiders, 'infidels' for most of the problems of Muslim societies and which is presently the fastest growing version in the world. The third view believes that September 11 represents the true Islam.

44. Sayyid Qutb is usually considered the “man whose ideas would shape Al Qaeda.” See Paul Berman, “The Philosopher of Islamic Terror,” *New York Times Magazine* (March 23, 2003) and J. L. Esposito, *Unholy War* (Oxford, 2002), 56-51. He was executed in 1966 by the Egyptian government, and was the leading intellectual of the Muslim Brotherhood. See Sayyid Qutb, *Islam and Universal Peace* (American Trust Publications, 1993), ix-xii.

do with the range of the word. It is more that an absence of strife. Thus, Sayyid Qutb divides his book on *Islam and Universal Peace*<sup>50</sup> in several sections: The Islamic Concept of Peace, Peace of Conscience, Peace at Home, Peace in Society, Peace through Law, and World Peace. It is evident from this division that peace in his version of Islam is not limited to a lack of strife or war, but has other dimensions as well.

Sayyid Qutb reminds us that Islam is a “comprehensive religion” which “fully covers the issue of universal peace treating it as an attainable ideal which should be an integral part of life and which ought to dominate all fields of human activity.”<sup>51</sup> In his concept of peace, there must be freedom, justice and security for all people. Thus, “peace cannot be established by abstaining from war when there is oppression, corruption, despotism and denial of God's supremacy.”<sup>52</sup> The sequence for achieving peace goes from the individual's conscience, to his family, followed by the community and then proceeds to international relations.

In this sequence “Islam requires that there be peace between the individual and his Creator, between the individual and his conscience, and between him and his community.”<sup>53</sup> Only when these preliminary stages have been completed should one proceed to attaining peace between one state and another. Thus, to achieve world peace one must follow these stages.

---

45. See J. M. Cowan ed., *The Hans Webr Dictionary of Modern Written Arabic* (Spoken Language Services, 1994), 495-96. Notice that these are only some of the most common of the possible meanings. Just as in Hebrew (and other Semitic languages) the meaning of the verb varies with the stem.

46. Ibid. Note that one name for Paradise is dar-assl\_m (lit. The Place of Peace).

47. Q 14:23. The greeting is found in many other places: 33:44, 36:58 (again in Paradise), 37:79, 109, 120, 130, 181, 51:25 etc.

48. Notice the teachings and greetings of Jesus in Luke 10:5, 24:36, John 20:19 etc.

49. The Christians in Romania still greet each other with “Pace,” which simply means peace.

50. See note 44 for the full reference.

51. Qutb, *Islam and Universal Peace*, 15. This whole section is based on Qutb's work.

52. Ibid.

53. Ibid.

It seems to me that most Muslims would not have any major disagreements with this sequence. We all agree that man has to make peace with God first, then proceed to peace with himself, peace at home, and then in society and beyond. The question is, how does one achieve this? More important, how does one cross from peace in the family to peace within the community and the world?

For Qutb, and Islam,<sup>54</sup> peace of conscience comes simply from confession of sins and repentance. This is based on the mercy of God who does not need “the suffering and the crucifixion of a god to absolve human guilt... It is enough for anybody who wants to repent to appeal directly to God [there is no need for a priest or a confessional], admit his sin and declare his intention not to commit it again.”<sup>55</sup> Since Islam emphasizes God's mercy and not man's guilt, sinners do not need to continue to suffer from anxiety once they confess their sins and repent. Peace of conscience is possible in this way. The Koran clearly states (Q 39:53): “O creatures of God, those of you who have acted against your own interests should not be disheartened of the mercy of God. Surely God forgives sins. He is all-forgiving and merciful.”<sup>56</sup>

Qutb proceeds to say that “Islam is careful not to burden the individual with more than he can tolerate,” and then admits that “anger and bitterness are natural feelings” which cannot be obliterated, but must be controlled. Islam brings peace in man's hearts by making men trust in God's merciful guidance and care. Of course, to achieve this peace the individual must sincerely wish it.<sup>57</sup>

Peace at home and in society can be achieved by obeying certain codes of conduct and laws. Under this section, Qutb discusses the importance of chastity before marriage, the very powerful urges of sex which must be

---

54. So far, the sequence of Qutb seems to be accepted by most branches of Islam. The differences are on how these steps (especially the last one) can be achieved.

55. Qutb, *Islam and Universal Peace*, 21.

56. See also Q 12:87, 3:14-17, 7:19-23 etc.

57. Qutb, *ibid.*, 23-29.

58. Qutb, *Islam and Universal Peace*, 43.

59. *Ibid.*, 45.

controlled, and polygamy which is a “safety valve” against lust. The mutual aid of the extended family should help to establish the “mutual confidence and collective security of all.”<sup>58</sup> In society peace is possible only when the social life is governed by Islamic laws as commanded by God.<sup>59</sup>

The most controversial section, one in which Qutb comes into direct conflict with the more “moderate” Muslims, is the section on world peace. Qutb believes that world peace is only possible through force and war. Even though in Islam “peace is the rule,” one should resort to war to achieve the following:

*To uphold the realm of God on earth, so that complete submission of men would be exclusively to Him.  
To eliminate oppression, extortion, and injustice by instituting the Word of God...<sup>60</sup>*

There is no doubt from Qutb's writings that he believes in a *jihad* for the cause of God.<sup>61</sup> This jihad allows, at times, the use of force and violence. He justifies his theories from the examples of the Prophet and his followers, and from the texts in the Koran and the traditions of the Prophet. In his analysis, there was a time when even the Prophet and his followers accepted to fight against the polytheists. The development of fighting and war is described as follows:<sup>62</sup>

*God held back Muslims from fighting in Mecca and in the early period of their migration to Medina, and told them, “restrain your hands, and establish regular*

---

60. Ibid., 12.

61. See especially his presentation in Milestones (Mother Mosque Foundation), 53-76. He relies in this section on the treatment of Ibn Qayyim (who was a famous early Sunni commentator of the Koran). Note that jihad is usually understood to be of two kinds: the greater jihad as the struggle to lead a good Muslim life, and the lesser jihad as the fight to spread the message of Islam. See the chapter on *jihad* by Esposito, Unholy War, 26-70.

62. Qutb, *Milestones*, 64. He bases himself especially on Q 3:74-76 and 9:29-32. For the infamous “Sword Verse” (Ayat al-Sayf) see Q 9:5: “...slay the idolaters wherever you find them...” For a Christian explanation of this verse see [www.answering-islam.org.uk](http://www.answering-islam.org.uk).



*prayers, and pay Zakat". Next, they were permitted to fight: "permission to fight is given to those against whom war is made, because they are oppressed, and God is able to help them. These are the people who were expelled from their homes without cause. The next stage came when the Muslims were commanded to fight those who fight them... and finally, war was declared against all polytheists...*

*Thus, according to the explanation given by Ibn Qayyim, the Muslims were first restrained from fighting; then they were permitted to fight; then they were commanded to fight against aggressors; and finally they were commanded to fight against all the polytheists.*

Thus, in the view of Sayyid Qutb, which is based on Ibn Qayyim, there is such a thing as a legitimate war of aggression, there is a command "to fight against all the polytheists." In this scheme, to achieve universal peace one must fight. In his words, "Islam has the right to take the initiative... this is God's religion and it is for the whole world. It has the right to destroy all obstacles in the form of institutions and traditions which limit man's freedom of choice."<sup>63</sup> It is the duty of Islam to remove, by force if necessary, any obstacle that exists in the path of the law of God (Shari'ah). An option for an Islamic revolution remains "violent revolution, the use of violence and terrorism to overthrow established ("un-Islamic") governments..."<sup>64</sup> It is clear that in the spread of Islam, preaching is not enough.<sup>65</sup> In certain situations it

---

63. Ibid., 75. See also Qutb, *Islam and Universal Peace*, 12.

64. Esposito, *Unholy War*, 61.

65. Qutb, *Milestones*, 58: "The establishing of the dominion of God on earth..., and the bringing about the enforcement of the Divine Law (Shari'ah) and the abolition of man-made laws cannot be achieved only through preaching." (The emphasis is mine).

66. This is a tax that non-Muslims must pay

67. I am relying on his book *War, Peace & Non-Violence: An Islamic Perspective* (Fountain Books, 2001). For a similar peaceful presentation of Islam see Ahmed Zaoui, "Peace in Islam: History, Precept and Practice," <http://www.scoop.co.nz/stories/HL0509/500344.htm> (accessed January 24, 2008). The article is based on a lecture given at University of Auckland on September 21, 2005. He argues that Mohammed was a peace-maker and Islam accepts only defensive wars (force can be used only in self-defense). To achieve peace one must achieve first inner peace (God is the source of peace, see Q 8:53), and

has to be accompanied by force. The People of the Book, which includes Christians and Jews, are allowed to keep their religion as long as they are subdued and pay *Jizyah*.<sup>66</sup>

Of course this militant form of Islam is not accepted by many Muslims today. These other Muslims also appeal to the Koran and the traditions to support their points, but their interpretations and conclusions are very different than those of Sayyid Qutb and his followers. For a brief example of what I call a more moderate view, it is also a more peaceful view of Islam; I will summarize the writing of Imam Muhammad Shirazi.<sup>67</sup>

Shirazi starts by pointing out that “war is the worst thing known to mankind,” it is an “illness,” and should be entered only as a last resort.<sup>68</sup> According to his interpretation of the texts, the Prophet “did not instigate a single war, but rather made war only in self-defense,”<sup>69</sup> and he also strove to keep the amount of killing and prisoners “to a bare minimum.”<sup>70</sup> The *Jizyah*, the tax collected from unbelievers, should be collected from unbelievers, which includes Christians, Jews, and Zoroastrians, who are living as “the people of *dhimma*.”<sup>71</sup>

A comprehensive peace is possible only if we “transfer the weapons making factories into those of peaceful motives,”<sup>72</sup> and we eliminate the roots of war. “The roots of war are human deprivation, which brings about revolution against the group causing this deprivation. The causes of deprivation are colonialism, exploitation, and despotism in government, in economics, or in science and education.”<sup>73</sup>

Despite the more moderate and “enlightened” approach of Shirazi, he does not give up on the idea of “the advancement of Islam,” but he hopes

---

then proceed to dialogue and education. Terrorism is “a sham and a disgrace.”

68. Shirazi, *War, Peace & Non-Violence*, 5-6.

69. *Ibid.*, 6.

70. *Ibid.*, 9.

71. The simplest way to describe the “people of the *dhimma*” is as second class citizens. See Q 9:29.

72. Shirazi, *ibid.*, 15.

73. *Ibid.*, 16-17.

that this expansion will take place through peace, just as Mohammed progressed “through peace that he adopted as a mantra.”<sup>74</sup> He also suggests the following steps “to establish a government for the millions of Muslims on the earth:”<sup>75</sup> follow the peaceful way of the Prophets and the Imams which include forgiveness, kindness, humility, patience, seek peaceful interaction among the members of the Islamic movement itself, strive to be a human being, seek free and fair elections annually or biennially, and instill peace on and instruct self. The Muslim should instill peace in himself every morning, noon, and afternoon, at sunset and in the evening through the “obligatory prayers that he repeats in every prayer: *Peace be upon you O Prophet...*, *Peace be upon yourself O<sup>76</sup> righteous servants of Allah...*”

### Conclusions

It is clear that these two Islamic views on peace overlap, but they also have some significant differences. They both understand that peace is more than just the lack of strife or war, and they understand the importance of seeking inner peace. They would probably agree with the following definition of peace by Abdul-Aziz Said as:<sup>77</sup>

*... the condition of order defined by the presence of such core Islamic values as justice, equity, human dignity, cultural coexistence, and ecological stability, and not merely by an absence of direct violence.*

However, they differ on the concept of the spreading of their faith. Qutb is clearly more militant and justifies the use of force to bring the universal peace of Islam on other civilizations. Shirazi believes in a spread of the faith

---

74. Ibid., 69-70.

75. Ibid., 78.

76. Shirazi, *War, Peace & Non-Violence*, 95 and 69-96.

77. Cited in Zaoui, “Peace in Islam,” *ibid.*

78. Of course there are people to the right of Qutb, and people to the left of Shirazi (who would probably be against the tax being imposed on “unbelievers”).

79. Notice the interesting observation of Zaoui (“Peace in Islam, *ibid.*) concerning his

solely through peaceful means, just as the Prophets and the Imams did in the past. These are two ways to interpret the Koran and the Hadith, and most Muslims are gravitating in and around one of these two camps.<sup>78</sup>

The important and relevant questions are: Which is the accurate view? More specifically, which is the view that comes the closest to “Koranic Islam”? Is there such a thing, or is every interpreter left to his own devices?<sup>79</sup> There is no question that today many doubt the peaceful interpretation of Shirazi (and Zaoui) as it is applied to the Prophet, his followers, and the violent passages in the Koran. There is no doubt that many people believe that Islam is a religion of “pieces,” and not of peace.<sup>80</sup> Which is the truth?

## **Conclusion**

This essay has attempted to present the Old Testament and the Islamic views on peace in a careful and sensitive way. It is clear that there are many agreements between the Old Testament concept of shalom and the Islamic *salam*. They both mean more than absence of strife. They both can mean wholeness and well-being, and they both can be found only where there is justice. The problem is that there are differences in how justice is defined, and there are differences on how this peace should be achieved. In the Old Testament vision, especially under the Prince of Peace, there is only one class of citizens. In Koranic Islam, even in its more moderate versions, the “unbelievers,” which include Christians and Jews, partake in a “justice”

---

address on Peace in Islam: “Like any text, the Qu’ran is susceptible to many different interpretations. None of these interpretations are necessarily authoritative because there is no clergy in Islam. What I will be advancing is a particular interpretation of the Qu’ran that is informed by the text, its context, and subsequent jurisprudence.”

80. Notice for example the case when Abdul Raouf from Afghanistan converted to Christianity. Senior Muslim clerics demanded that he be executed, “warning that if the government caves in to Western pressure and frees him, they will incite people ‘to pull him into pieces.’” See the article of Michelle Malkin, “The Religion of Pieces,” <http://michellemalkin.com/2006/03/24/the-religion-of-pieces> (accessed January 24, 2008). Of course, there are other instances of this phenomenon.

81. There is more to this than taxes and humiliation. To my knowledge there is no Muslim

in which they are humbled and have to pay additional taxes (Q 9:29).<sup>81</sup>

Both the Old Testament and Islam agree that God is the only one who can bless a nation or an individual with peace.<sup>82</sup> They also agree that it is everyone's duty to seek first peace with God which ultimately leads to peace with self. Again - the paths on how peace with God is achieved are different. In both Christianity and Old Testament religion, some sacrifice is necessary for the establishment of peace between man and God. In Islam, a simple confession of sins and repentance seems to be enough. Islam has no place for "peace offerings," and has even less place for the Cross of Christ.

Both the Old Testament and Islam seek and desire a universal peace, but they disagree on how to get there. In fact, the Old Testament does not believe that we will ever get there until the coming of the Prince of Peace. In my readings of both Sayyid Qutb and Shirazi, I am amazed at the optimistic view of the human nature that they display. Even though they recognize the much needed help of God necessary for one's "reformation," they both seem to hold the idealistic and unrealistic view that "peace on earth" is achievable through largely human means. If we just use enough preaching and force, when necessary, to open the whole world to Shari'ia Law (Qutb) or forgive and spread Islam through peaceful words, actions, and writings, things will be better.

Are things really going to be better if Shari'ah is imposed on people of different faiths who love their freedoms even if their freedoms are "wrong"? Is there real justice in a society where you can't change, and therefore choose, your religion for fear of being "torn to pieces"? Or are these views and attitudes only those of the militant and fanatic few? I surely hope so, but the evidence seems to point in a different direction.

It seems that the Muslims "are in a struggle for the soul of Islam,"<sup>83</sup> The

---

country in the world at this point in which Christianity is not restricted in one way or another (building of new churches, witnessing, etc.). The fact that even a secular Muslim country as Turkey opposes its citizens to change their religion (because it insults "Turkishness") speaks volumes about the justice and freedom of religion available in Muslim countries.

82. The New Testament teaching is that peace comes from Jesus (see John 14:27). This is an inner peace that cannot be disturbed by persecution, oppressions, and lack of justice.

question is: which side will prevail? I pray that the peaceful side will. Because we all want *shalom/salam*: peace with God, peace with the self, and peace with one another, even if we disagree on how to get there and on what this should be based on.

In Christianity, if not in the Old Testament, from “the beginning Christians were taught both by percept and practice to distinguish between God and Caesar and between the duties owed to each of the two. Muslims received no such instruction.”<sup>84</sup> Thus in Islam there is no separation between “church and state.” The laws of the state and the Laws of God (Shari'a) must coincide. Thus, a law is imposed on people which was not voted for and defined by themselves, but one which is defined by Islamic laws. Are these laws just enough, especially for women, foreigners, and the weak, to make *salam* possible? Or will it tear people to “pieces” inside and out?

Both Islam and Christianity are universal and expansionistic religions. Because of this they will come in conflict. What form will this conflict take? Unlike Qutb in relation to Islam, the majority of Christians believe that they must spread their faith only through preaching, without any type of force. It is not their primary purpose to change governments and institutions, but rather to bring the peace of Christ in the hearts of human beings. Complete *shalom*, especially external *shalom*, and righteousness are possible only at the coming of the Prince of Peace, who is Jesus Christ.

I conclude this article on a pessimistic note, but I offer hope. It is not possible for one to have peace with oneself if there is no peace with God. Peace with God is only possible through sacrifice. More specifically, we are reconciled to God through the blood and the Cross of Christ.<sup>85</sup> As long as a nation or religion denies and despises the Cross of Christ, peace cannot exist among its adherents, among its faithful, and beyond. Perhaps the reason

---

83. Beverly, “Is Islam a Religion of Peace,” *ibid*.

84. B. Lewis, *What Went Wrong* (Oxford, 2002), 103.

85. See Ephesians 2:13ff.

86. For a convincing and detached opinion of a (disinterested?) secular humanist, see the observation of S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*

that Islam has “bloody borders,”<sup>86</sup> is because it is the only major religion that specifically rejects and “belittles Jesus Christ.”<sup>87</sup> Real lasting peace can only be spread through just and peaceful means, by persuading others with words. We should always “be ready to die, but never to kill, for the sake of commending Jesus Christ as the Son of God who died for sinners and rose again as the Lord of the universe”<sup>88</sup> and Prince of Peace. May God grant us and to our Muslim friends his joyful and enduring *shalom*.

## References Cited

- Beverly, J. A. “Is Islam a Religion of Peace?” *Christianity Today*. Posted on 01/07/2002 at <http://www.christianitytoday.com/ct/2002/january7/1.32.html>. Accessed on December 13, 2007.
- Cowles, C. S. *et al.*. *Show Them No Mercy: Four Views on God and Canaanite Genocide*. Zondervan, 2003.
- Esposito, J. L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford, 2002.
- Friedman, T. L. *From Beirut to Jerusalem*. Doubleday, 1990.
- Healey, J. P. “Peace.” *In Anchor Bible Dictionary*. Volume 5. Edited by D. N. Freedman. Doubleday, 1992, pp. 206-07.
- Huntington, S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, 1996.
- Koehler, L. and W. Baumgartner, “~Alv’“. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. CD-ROM. Brill, 1994-2000.
- Lewis, B. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford, 2002.

---

(Simon & Schuster, 1998), 254-58. He brings overwhelming and solid evidence that “Islam has bloody borders.”

87. J. Piper, “How Christians Should Respond to Muslim Outrage at the Pope's Regensburg Message About Violence and Reason,” [www.desiringgod.org](http://www.desiringgod.org) (accessed on January 24, 2008). The last part of my conclusion is based on this article.

88. *Ibid.*

- Malkin, M. "The Religion of Pieces." <http://michellemalkin.com/2006/03/24/the-religion-of-pieces>. Accessed on January 24, 2008.
- Nel, P. J. "פָּרָא" In *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Edited by W. A. VanGemeren. Volume 4. Paternoster, 1997, pp. 131-35.
- Piper, J. "Enemies of the Cross and How to Respond to Them." [www.desiringgod.org](http://www.desiringgod.org). Posted on December 14, 2005. Accessed on January 11, 2008.
- \_\_\_\_\_. "How Christians Should Respond to Muslim Outrage at the Pope's Regensburg Message About Violence and Reason." [www.desiringgod.org](http://www.desiringgod.org). Posted on September 20, 2006. Accessed on January 11, 2008.
- \_\_\_\_\_. "The Great Offense: Was Jesus Really Crucified?" From [www.desiringgod.org](http://www.desiringgod.org). Posted on January 1, 1994. Accessed on January 11, 2008.
- \_\_\_\_\_. "I Will Build My Church' - From All Peoples." [www.desiringgod.org](http://www.desiringgod.org). Posted on October 28, 2001. Accessed on January 11, 2008.
- Porter, S. E. "Peace." In *The New Dictionary of Biblical Theology*. Edited by T. Desmond Alexander and Brian Rosener. CD-ROM. Inter-Varsity Press, 2000.
- Qutb, S. *Islam and Universal Peace*. American Trust Publications, 1993.
- \_\_\_\_\_. Milestones. The Mother Mosque Foundation, (no publication year).
- Rasheed, A. R. *et al.* "Building Bridges for Peace Between Muslims & Christians." From <http://www.geocities.com/waikatomc/4downloads/bridge-builder3.pdf>. Accessed on January 11, 2008.
- Sarna, N. *Genesis*. The JPS Torah Commentary. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989.
- Shirazi, M. *War, Peace & Non-violence: An Islamic Perspective*. Fountain Books, 2001.
- Spencer, R. *Religion of Peace? Why Christianity Is and Islam Isn't*. Regnery, 2007.
- Zaoui, A. "Peace in Islam: history, precept and practice." Lecture delivered at University of Auckland, 21 September 2005. <http://www.scoop.co.nz/stories/HL0509/500344.htm> (accessed January 24, 2008).



## Abbreviations

- Q Al-Qur'an, A Contemporary Translation of Ahmed Ali, Princeton University Press, 1993.
- BDB Brown, F., S. R. Driver, and C. A. Briggs (eds.) - *Hebrew-English Lexicon*
- ESV *English Standard Version*
- JPS *Jewish Publication Society* (1985)
- K&B Koehler, L. and W. Baumgartner (eds.) - *Hebrew-Aramaic Lexicon*.
- NIV *New International Version*

# 인간의 '정의'로 성육한 하나님의 '의'

- 복음서의 예수를 중심으로

(\*영문제목: God's Righteousness Incarnated, through Jesus, into Human Justice)

## 차정식

### I. 문제 제기: 예수에게 '정의'는 무엇이었는가?

개인의 미덕과 정치·사회·종교적 이념으로서 정의에 대한 논의는 오늘날 매우 다양하고 역동적으로 펼쳐지고 있다.<sup>2</sup> 인간이 타자와 관계를 맺고 공동체를 이루며 살기 시작하면서 정의는 인류사회의 보편적인 가치와 이념으로 존중되어왔다. 주지 하듯, 고대 희랍의 철인 아리스토텔레스는 인간이 추구해야 할 근본적인 네 가지 덕을 거론하면서, 지혜와 용기와 절제를 언급한 뒤 정의를 강조하였다.<sup>3</sup> 머리에서 오는 지혜는 이상에 따라 분별하고 행동하도록 하는 덕이고, 가슴과 관련된 용기는 용감하게 행동하도록 하는 덕이며, 배와 사지에 비롯되는 절제는 감각적 욕망을 억제하며 다스리는 덕으로 설명된다. 아리스토텔레스는 이 세 가지의 기본 덕목이 조화를 이루도록 이끄는 덕목으로 정의를 이해하였다. 지혜, 용기, 절제가 조화를 이루며 정의를 실현해갈 때 비로소 선의 이데아를 모방하는 참된 삶과 자아실현이 가능하다고 본 것이다. 이처럼 철학과 윤리의 역사에서 정의는 개인의 내면적 미덕의 차원에서 논급될 때조차 관계적 개념으로 소통되었다. 그것은 일찍이 사람과 사람의 관계에 개입하는 가치이자, 그 관계들의 구조를 평정하고 조정하기 위해 필수불가결한 통치의 이념으로 자리 잡은 것이다.

예수가 정의에 관하여 이러한 형이상학적 논의나 사변적 인식을 보여준 흔적은 탐지되지 않는다. 비록 복음서에 담긴 그의 신학사상이 희랍어로 전승되었다고 해서 그를 헬레니즘의 지성사적 전통에 직접 결부시키는 것도 무리이다.<sup>4</sup> 물론 사상은 직접

1 한일장신대, 신학부 교수

2 현재 한글로 나와 있는 정의에 대한 저술로는 다음의 몇 권들과 나중에 언급할 또 다른 몇 권의 책들이 주목된다: 존 롬즈/황경식 옮김, 『정의론』 (서울: 이학사, 2003); 브라이언 배리/이용필 역, 『정의론』 (서울: 신유, 1993); 이영희, 『정의론』 (서울: 새문사, 2005); 양명수, 『기독교 사회정의론』 (서울: 한국신학연구소, 1997).

3 아리스토텔레스의 정의 이해에 관해서는 아리스토텔레스/이창우·김재홍·강상진 공역, 『니코마코스 윤리학』 (서울: 이제이북스, 2006) 참조.

4 예수와 헬레니즘의 관계에 대한 연구로는 다음의 참고가 있다: 차정식, 『예수의 반헬레니즘과 탈식민성』, 『한국기독교신

적 교동이 없이 제 스스로 자생하기도 하고 자가발전을 통해 그것과 동떨어진 배경의 사상과 유사점을 보이기도 한다. 이것이 예수의 신학사상을 플라톤과 아리스토텔레스의 배경에 비추어 분석할 수 있는 탐구의 조건이 될 테지만, 아무래도 예수에게 정의는 이론적 탐구의 대상이기에 앞서 삶의 방식이었던 것 같다. 그렇다고 예수에게 우리가 알고 있는 통상적 인식의 수준에서 정의의 관념이 없었다고 주장하기는 어렵다. 그에게는 유대인으로서 자라온 생의 이력을 반영하듯, 정의는 무엇보다 '토라의 의' 로 다가왔을 것이고, 그것은 궁극적으로 아버지 하나님의 의로 소급되는 성질의 것이었음에 틀림없다.

이 단출한 논문은 예수의 정의에 대한 연구를 목적으로 한다. 그것은 예수가 이해한 정의의 기본 개념과 그의 공생애가 구현한 정의의 실천적 지평을 두루 포괄하고 있다. 이를 위해 한 가지 전제해야 할 사항은, 예수의 정의가 오늘날 우리가 알고 있는 정의 개념과 비교하여 공통된 부분과 함께 엇갈리는 점도 있으리라는 것이다. 그것은 시대와 문화, 종교와 사상의 차이에서 비롯되는, 상식적인 추론으로도 인정할 만한 간격일 테다. 이를테면, 아리스토텔레스와 예수와 롤즈 등과 같은 오늘날의 정의 이론가, 그리고 예수를 그리스도로 믿는 그리스도인들에게 정의가 펼쳐놓는 사상의 지형에는 면면히 이어진 연속성과 함께 불연속성의 가능성이 도사리고 있다는 것이다.

따라서 이 논문의 전략으로 나는 그 연속성의 요소를 도구 삼아 불연속성의 간격에 돌다리를 놓는 방식을 선호한다. 그 돌다리를 건너뛰면서 나는 예수의 머리와 가슴 속에 정의라는 개념이 오게 된 사상의 태반에서 관련 어휘들의 뿌리를 짚어가면서 그 미세한 차이들을 분별해보고, 나아가 예수의 삶 속에 실천해나간 정의의 내용을 진리담론의 재해석, 대인관계의 재편성, 구원신학의 재구성이란 세 항목으로 주제화하여 다룰 것이다. 이어지는 대목에서는 그의 비극적인 십자가 죽음에 연루된 '불의한 정의' 라는 인간의 아이러니와 그의 통렬한 죽음 앞에 보인 하나님의 침묵에 담긴 정의의 실체를 신정론적 맥락에서 추슬러볼 요량이다.

## II. '의' 와 '정의' 개념의 신학적 뉘앙스

신약성서에서 우리 말 '의' 와 '정의' 에 가장 적합한 단어는 δικαιοσύνη이다.<sup>5</sup> 그런데 이 희랍어 단어는 한국어 '의' 와 '정의' 에 비해 훨씬 더 풍성한 신학적 함의를 가지고 있어 보인다. 우리 말의 용례에서 한자어 '의' (義)는 흔히 '대의명분' '의리' 란 용례에서 보듯, 정치적인 이념이나 도덕적인 의무의 측면을 내포한다. 물론 이 한자어의 상형 구성은 '나' 자신이 양을 이고 있는 모습으로 종교적 희생제의를 통한 속죄의 의미가 반영되어 있지만 이는 또 다른 고대의

.....  
 학논총, 24(2002), 101-138 참조.

5 이 희랍어의 의미에 대해서는 Schenk, "δικαιοσύνη κτλ.," TDNT vol. 2, 192-210 참조.

언어 문화권에서 생겨난 발상이다. '정의'는 흔히 '사법적 판결'의 결과로 확립되는 '사회정의'란 측면에서 자유민주주의 체제든, 사회주의 체제든, 그 체제를 뒷받침하는 합리적인 치세 이념을 아우른다. 한국어의 어감에 민감히 반응할 때, 우리사회에서 '의'와 '정의'라는 말은 개인적인 관계에서보다는 좀 더 확대된 정치·경제·사회의 공적인 제반 관계와 국가적 통치의 차원에서 그 반향도가 높다. 우리사회는 근대 이후를 표방하고 있지만 사람들과의 관계에서는 여전히 공적인 '합리'보다는 사적인 '정리(情理)'가 성행하며, 명분으로 표방하는 '정의'보다는 내실을 챙기는 '온정'이 더 기승을 부린다.

그러나 신약성서, 특히 복음서에 쓰인 희랍어 δικαιοσύνη는 우리가 통상적으로 사용하는 '의'와 '정의' 개념과 비교할 때 정치·사회적인 층위 외에도 종교·신학적 함의를 내포하고 있다. 일찍이 이 단어가 고대 희랍사회에 쓰였을 때, 그것은 사법적 차원의 정의를 가리키는 의미 위주로 통용되었던 것 같다. 그러나 신약성서와 구약성서 희랍어 번역본(LXX)에서 이 단어는 히브리어 צדק과 צדקה를 포괄하면서 그 이상의 함의를 아우르는 풍성하고 다양한 의미로 사용되고 있다.<sup>6</sup> 이 두 히브리어 단어는 함께 나란히 사용되면서 하나님과의 관계적 덕목을 지칭한다. 하나님의 '의'가 그의 백성들과의 만남과 사귀는 차원에서 언약적 규칙을 의미한다면, 그의 백성들 마찬가지로 하나님과의 언약적 관계 내에서 의로운 자들로 인정받게 되는 것이다.

저 두 히브리어 중 앞의 것을 택하여 철학적 종교적 신학적 의미의 '의'(righteousness)로, 뒤의 것을 정치적 사회적 경제적 의미의 '정의'(justice)로 그 개념을 단순화하여 가르치고 또 우리 시대의 용법에 비추어 영어와 우리말로 그렇게 번역하고픈 유혹이 안 생기는 것은 아니다. 하지만 그러한 구별은 일리 있을망정 반드시 옳은 것 같지 않다. 이보다 좀더 개연성 있는 통찰은 복음서의 δικαιοσύνη 개념에는 저 모든 의미의 복합적 층위를 모두 포함한다는 것이다. 즉, 복음서에 사용된 이 희랍어 단어는 의미론적 맥락에서 사법적 정의와 심판, 신적인 구원 행위, 자비와 인애 등의 속성과 결부되는 하나님의 언약적 신실함 등등, 의와 정의 개념의 전승사를 고스란히 담아내고 있다고 보는 것이다.<sup>7</sup>

그렇지만 복음서의 δικαιοσύνη 용례에서 또 한 가지 분명한 점은 이 개념이 단순히 '사법적 정의', 그것의 기준으로서의 '규범'과 '규례'(δικαίωμα), 그것에 의한 '심판'과 '징벌'(δίκη), 나아가 그 결과로 확립되는 '사회정의' 등의 의미를 중속 개념으로 거느리지만 그것에 국한되지 않는다는 것이다. 하나님의 '의'를 복음서의 예수가 하나님과 관련한 궁극적인 어휘로 인식

6 사실 이 두 히브리어 단어조차 매우 폭넓은 의미의 반경을 내포한다. 예컨대, צדק이라는 단어 하나만 해도 다채로운 영어 번역으로 나타난다(acquittal, deliverance, honest evidence, integrity, judgment, justice, prosperity, right, righteousness, righteous deeds, righteous help, salvation, saving help, victory, vindication). J. J. Scullion, "Righteousness(OT)," ABD vol. 5, 724-736.

7 이 점에서 신약성서의 '의' 개념은 사법적 목표와 국가적 이념을 위주로 정의를 이해한 그레코-로마의 전통보다는 유대교 신학과 의 연계선상에서 파악된다. John Reumann, "Righteousness(Early Judaism; NT)," ABD vol. 5, 736-773; H. D. Betz, *The Sermon on the Mount* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 130 참조.

했다면, 예의 하부 개념들은 그 '의'가 발현되는 하나의 방식일 뿐이다. 그러나 같은 하나님의 '의'가 심판이 아닌 구원 행위로 발현되기 위하여 그것을 종속 개념은 엄정한 '규범'이나 '정의', 또 그에 따른 하나님의 '의'의 부정적 발현으로서의 '정죄'와 '징벌' 곧 법적인 '심판'이 아니라 '의'의 긍정적 발현방식으로서 '자비'와 '사랑'이라고 할 수 있다. 그러므로 사랑/자비를 의/정의 대립 개념으로 보거나 후자를 전자의 종속개념으로 보는 것은 조직신학적 체계상 필요한 하나의 해석과 설명방식은 될지언정 그 말들의 성서신학적 어원론과 의미론의 맥락에서 타당성이 떨어진다.

요컨대, 복음서의 예수에게 선행하는 유대교의 맥락에서 하늘 하나님의 의는 이 땅의 정의와 소통적 관계로 인식되었다고 말할 수 있다. 가령, 예수는 자신이 요한 앞에 세례 받으러 나와 세례주기를 꺼려하는 그에게 “이와 같이 하여 모든 의를 이루는 것이 합당하다”(마 3:15)라고 말한다. 여기서 “모든 의를 이루는 것”(πληρῶσαι πάσαν δικαιοσύνην)의 '모든 의'는 하나의 의로운 행위가 아닌 하나님의 뜻을 성취하고 그를 기쁘게 하는 올바른 행위를 지칭한다.<sup>8</sup> 그것은 하나님의 신적인 뜻과 섭리라는 점에서 초월적인 가치이지만 이 땅에서의 구체적인 행위, 즉 세례 요한과 예수, 하나님과 예수, 예수와 이 세상의 복합적 관계 맺기를 통해 그 의가 이루어져야 할 곳이 이 세상의 한 가운데라는 점에서 내재적인 가치이기도 하다. 다시 말해 그 의에 하나님의 뜻과 지상의 행위가 두루 관여한다는 것이다. 이러한 측면에서 하나님의 의가 이 땅의 정의로 성육하는 것은 지당한 귀결이다.

그리하여 그 '의'는 종말론적 배부름의 선물을 바라보며 현재 이 땅에서 제자들이 굶주리고 목마르게 추구해야 할 덕목이고(마 5:6), 마찬가지로 천국을 상급으로 바라보며 오늘의 핍박을 견디면서까지 견지해야 할 가치이다(마 5:10). 아니, 결국 그 '의'는 궁극적으로 하나님의 '의'이기에 하나님의 그 나라와 동시에 병행해서 구해야 한다(마 6:33). 하나님의 나라, 곧 천국이 하나님의 의에 근거한 제왕적 주권 통치라는 점에서 그것의 발현체인 이 땅의 의는 그 자체로써 이미 대가로 받아 누릴 만한 무엇이다. 사람들의 의는 그러므로 하나님의 선물이면서 동시에 하나님의 의에 잇닿아 있는 궁극적 지향 목표라는 것이다. 이러한 견지에서 산상수훈의 예수가 보여준 이 땅의 의는 수준 차이를 드러낸다. 그것은 천국의 제자들이 마땅히 추구해야 할 포용적 관계의 의, 좀더 구체적으로 말해 이 땅의 제도권 종교에 인박한 서기관과 바리새인의 것보다

8 Shenk, 앞의 글, 198 참조.

9 최홍식은 마태복음 3:15, 5:6의 'δικαιοσύνη'를 하나님의 구원의 선물이란 의미로 푸는 반면 동 단어의 나머지 용례들(마 5:10, 20, 6:1, 33, 21:32)은 윤리적 요구를 가리킨다는 해석을 제출한 바 있다. Hung-Sik, Choi, "A Study of δικαιοσύνη in Matthew," *Korea Journal of Christian Studies* 39(2005), 47-64. 문제는 그 구원이 어떤 구원인지에 대한 신학적 전제이다. 적어도 산상수훈상의 용례는 마태의 보편주의적인 신학 이전 단계에 또 다른 구원 신학의 지평을 선보인 바 있기 때문이다. 차정식, "구원론 이전의 구원론-산상수훈의 경우", 『한국기독교신학논총』, 49(2007), 47-66 참조. Betz 교수에 의하면, 육체적인 굶주림이 사회부정의 결과라면 의를 위한 굶주림과 목마름은 그것으로부터 벗어나는 길의 시작이라 할 수 있다, H. D. Betz, 앞의 책(1995), 129.

더 나은 의이다(마 5:20). 그것은 기존의 폐쇄적이고 배타적인 관계와 전통적 관습이 요구하는 틀 안에서 표방된 정의가 아니다. 오히려 그 틀을 깨고 선인과 악인, 의로운 자와 불의한 자에게 두루 은혜를 베푸는 하나님의 온전한 의, 그것을 닮고자 애쓰는 삶의 지고한 실천적 덕목이라고 할 수 있다.

### III. 예수의 삶과 '정의'의 실천 방식

예수가 단순히 '정의'에 대하여 말하기보다 그것을 삶의 현장에서 실천하는 데 관심이 컸음은 틀림없는 사실이다. 그 삶은 구체적인 사역의 알레고리로써 제시되었고, 그 사역인즉 일찍이 하나님의 공법과 정의의 대변자로 활약한 예언자들의 오래 묵은 신학적 이념을 다시 현실 속에 착근하는 작업에 다름 아니었다. 그것은 이를테면, “가난한 자에게 복음을 전”하는 것, 좀더 상세하게 예시하면 “포로 된 자에게 자유를, 눈 먼 자에게 다시 보게 함을 전파하며 눌린 자를 자유롭게 하고 주의 은혜의 해를 전파하게 하려”는 것이었다(눅 4:18-19). 예수에게 그 공공적 삶의 정의는 자신의 삶이 던져진 역사의 한 복판에서 자신에게 외부로부터 부과된 진리담론의 경직된 체계, 기성체제의 규범과 통념, 고착된 인간관계의 위계, 그리고 이로부터 추출된 신학을 뒤집어 성찰하면서 하나님의 온전한 의의 관점에서 다시 시작하는 방식으로 나타났다.

#### 1. 경직된 진리담론의 재해석

유대인으로 태어난 예수가 유대교라는 전통 종교에서 물려받은 유산은 많았다. 그는 유대교의 율법대로 난 지 8일 만에 할례를 받았고, 자라나면서 예루살렘 성전에서 절기에 따라 율법에 정해진 규례를 행했을 것이다.<sup>10</sup> 물론 얼마나 자주, 얼마나 진지하게, 언제까지 지속적으로 그렇게 행했는지는 또 다른 논의와 추론의 문제이지만, 그가 예루살렘 성전의 위상과 토라의 비중을 가벼이 여기지 않았던 것만은 분명하다. 그가 안식일에 유대인의 회당을 찾아 성경을 읽고 강론한 것은 그가 유대인의 경건한 법도를 좇아 그 관례를 준행했음을 시사한다. 가령, 그가 산상수훈의 한 어록에서 “천지가 없어지기 전에는 율법의 일점일획도 결코 없어지지 아니하고 다 이루리라”(마 5:18)고 말한 것은, 그 맥락적 수사를 감안하더라도, 그의 토라 지향적 세계관과 랍비다운 가치관을 잘 반영한다. 실제로 그는 그의 제자들로부터 랍비(선생)로 호칭되기도 하였다. 여기까지만 보면 그는 영락없이 유대교의 담론 질서의 체계 내의 존재로서 마냥 보수적인

---

10 예컨대, 누가복음서 기지는 예수가 팔일 만에 할례를 받은 점과 모세의 율법대로 부모와 함께 정결예식을 행하고 유월절에 성전에서 절기의 관례를 준수한 기록을 남기고 있다(눅 2:21-52). 이 점은 복음서보다 먼저 서신을 남긴 바울의 기록에서도 확인된다(갈 4:4; 롬 15:8).

인물로 비친다. 또한 “무엇이든지 그들이 말하는 바는 행하고 지키되 그들(바리새인이) 하는 행위는 본받지 말라(마 23:3)는 그의 말을 액면 그대로 취할 때, 그가 적어도 당시 유대교 종교 지도자들이 하는 ‘말’에는 이의가 없었던 것으로 볼 수도 있다. 그러나 과연 그런가. 이것이 예수의 역사적 진면모인가.

예수는 유대교라는 체제의 아들이었지만, 그 경계를 집적이며 바지런히 그 한계를 넘어서고 자 모험했다는 점에서 그는 동시에 반(半)유대교와 반(反)유대교의 사상적 특성을 보여준다. 실제로 그의 언어담론은 그것과 버성기며 그것의 가르침과 다르게 말하는 데서 창조적인 힘을 발휘했다. 그는 ‘하나님의 계명’과 그것에 대한 유대교의 역사적 해석 과정에서 축적된 ‘장로들의 전통’을 명민하게 분별할 줄 알았다(막 7:8-9). 종교적 신앙의 습속에 관한 한, 무엇보다 그는 인간의 왜곡된 욕망의 도착을 정확하게 진단했다. 그것은 범박하게 말해, 인간의 탐욕을 위해 하나님의 이름을 곧잘 빙자한다는 것이고, 인간의 타락한 내면을 분석하기 위해 종교라는 제도를 즐겨 동원하여 위선적 방패막이로 삼는다는 것이다. 그것은 하나님의 의와 전혀 무관하며, 율법의 근본정신도 아니었으며, 그것이 궁극적으로 의도한 인간사회의 정의에 반하는 불의한 짓거리였다. 유대인의 종교지도자들은 의와 불의, 정과 부정의 분별 체계를 견고하게 확립하고 그 제반 형식과 관례를 준수함으로써 세속으로부터 성별된 거룩한 삶을 추구한다는 명분에 사로잡혀 있었지만, 예수의 비판적 눈길에 그것은 ‘독사의 자식들’이 꾸며낸 ‘회칠한 무덤’에 불과했다. 하나님의 의가 종교란 이름하에 자기 봉사적 기계장치로 퇴락한 불의의 성찬이 되었다는 말이다.

이에 대하여 하나님의 의를 재천명하기 위한 예수의 담론 전략은 그들의 ‘청각적’ 종교담론에 세밀한 틈새를 만들어 다시 말하고 또 다르게 말하는 것, 즉 익숙한 것과 결별하여 틀리게 말하는 것으로 나타났다. 예수의 가르침 가운데 그 정수를 뽑아놓은 것으로 평가받는 산상수훈에서 그의 대표적 발화방식이 바로 이런 식이었다: ‘너희들은 ...라고 들었으나 나는 이제 너희에게 ...라고 [이렇게 다르게] 말한다’ (마 5:21-22, 27-28, 33-34, 38-39, 43-44).<sup>11</sup> 이 ‘다르게 말하기’의 공식은 상투적인 인식 속에 형해화된 율법의 가르침을 윤리적 과격주의와 도발적 상상력으로 파탈하려는 의도로 보이지만, 사실은 바리새인과 서기관보다 더 나은 의, 즉 하나님의 지고한 의를 회복하려는 그 이상의 담론적 전략을 내포하고 있었다. 그것은 하나님의 의가 타자를 불의하게 만드는 율법적 도구가 아니라 ‘나’의 내면에 육화하여 성숙한 삶의 열매로 나타나야

11 정연락에 의하면 산상수훈의 이 반제들은 “구약의 ‘율법’ 자체를 반대하거나 폐하는 것으로 이해하는 것은 옳지 않”고 “오히려 율법의 참된 뜻을 바로 세우고, 성취하며, 이로써 온전한 의를 이루려 하는 것이다”. 정연락, ‘산상설교의 반제들 연구: 특히 제 5,6 반제를 중심으로’, 『한국기독교신학논총』 30(2003), 211-235, 특히 215-216 참조. 그런데 그의 이러한 지당한 주장은 “온전한 의가 무엇이며, 그것을 이루기 위한 예수의 신학적 방법과 담론 전략이 무엇이었는지 자세히 해명하는 데까지 나갈 필요가 있다.

12 존 롤즈/황경식 옮김, 앞의 책(2003) 참조.

하는 점을 시위코자 한 것이었다.

아울러, 하나님의 의는 이웃 사랑의 견지에서 소극적이 아니라 적극적인 도전과 모험의 결단을 감수해야 하는 삶의 궁극적 목표라는 점을 일깨워주고자 한 것이었다. 이는 한편으로 간음하는 지체를 찍어버리는 것(마 5:30), 오른 뺨을 맞으면 왼뺨도 돌려대는 것(마 5:39) 등과 같이 몸의 실천적 동선이 문제시되는 경우도 있다. 그러나 다르게 말하기의 본질은 여자를 향하여 음욕을 품는 것(마 5:28), 형제에 대하여 '라가'라고 욕하는 것(마 5:22), 맹세하지 않고 '예'와 '아니요'로 간명하게 답하는 것(마 5:33-37), 박해하는 원수를 위해 기도하는 것(마 5:44) 등과 같이 욕망과 내면에 대한 발본적 성찰과 언어에 대한 새로운 해석적 실천 내지 실천적 해석의 차원에서 제시된 메시지로 귀착된다. 말하자면, 예수가 다시 다르게 말한 것은, 유대교를 통해 전승된 진리담론을 새로운 시대의 지평에서 새롭게 조명하여 그 의미를 응승깊고 치열하게 제시하려는 해석학적 도전의 산물이었던 셈이다. 이것은 종교가 하나님의 의를 단지 수단으로 여겨 그 체제의 자기동일성 안에 안주하려는 성향에 철퇴를 가하는 도전적 시도였음이 분명하다. 그 자기동일성의 안주 성향은 남한테 최소한 피해를 주지 않고 자기 이익을 확장하려는 소극적인 욕망의 음모를 까발려, 손실과 피해를 무릅쓰고 남이 자신에게 해주길 원하는 대로 남에게 먼저 적극적으로 행하는 '황금률'의 선포에서 확연히 극복된다. 이로써 제도권 종교 체제의 질곡 속에 퇴락한 하나님의 의를 회복시켜 인간사회의 정의를 되살리려는 예수의 담론전략은 기득권 체제에 안주하고자 했던 유대교 종교지도자들의 극심한 반발과 저항에 부대끼게 된다. 그의 이런 정의는 당시 종교권력의 지형을 감안할 때 사회적 소외와 매장을 무릅쓴 위험한 정의였고, 죽음을 각오한 고난 어린 정의였다. 하나님의 의를 생동하는 진리담론으로 이 땅에 성육시키기 위해서 그는 이러한 대가 치르기를 꺼려하지 않았던 것이다.

그는 당시 견고한 성전체제와 회당체제에 해석학적 돌팔매질을 통해 균열을 내고 그 틈새로 그의 가르침에 '차이'를 발견한 민중들에게 창조적인 담론의 질서를 세우고자 한 선구적인 교사였다. 그가 짧은 어록과 비유의 형식으로 토해낸 하나님의 나라 담론은 세부 주제와 그 신학적 특징의 다양함을 넘어 공통적으로 기존의 언어담론을 해체하고 새로운 맥락 속에 재구성하려는 예수의 역사의식과 정의의 감각이 작용한 결과였다. 그것은 일관되게 견결한 신학적 성찰과 지성의 갱신 없이 언어의 문자주의에 얽매인 진리는 형해화될 수밖에 없으며, 인간생명에 대한 사랑과 자비를 외면한 자기 과시적 종교는 반드시 자폐적 배타주의의 성채로 전락한다는 교훈을 남기고 있다. 이렇듯, 진리담론의 재구성에 관한 한 그의 정의는 아리스토텔레스 식의 중용과 절제가 아니라 역사 현장과의 쟁쟁한 부대끼를 통해 발아했다.

## 2. 위계적 인간관계의 재편성

'정의'의 문제는 평등의 가치를 전제한다. 나아가 평등을 통한 정의의 구현은 구체적인 인간관계의 복잡한 구도를 배경으로 한다. 그런데 우리에게 주어졌던 체제의 지형이 불평등한 인간관계에 기초해 있다면 어떻게 해야 하는가. 오늘날 정의 이론의 대표적인 학자인 존 롤즈는 정의의 개념을 수립하면서 자유주의적 이론체계 내에서 사회주의적 요구를 통합함으로써 정의 이해에 평등과 차등의 요소를 개입시켰다.<sup>12</sup> 그에 의하면 정의는 모든 사회구성원이 기본적으로



자유를 나눠가져야 한다는 정의의 원칙과 최소 수혜자의 처지를 개선시키는 한도 내에서 약자 우대를 위한 사회경제적 불평등이 허용되어야 한다는 차등의 원칙에 기초하여 정립되어야 한다. 그는 그 구체적인 실천 방법으로 '공정으로서의 정의'를 주장하였다. 공정한 절차에 의해 합의된 것이면 정의롭다는 것이다. 롤즈의 이러한 이론은 예수의 경우에 적용할 때 절차적 합리성의 여부란 차원에서 근본적으로 다르지만, 평등과 차등의 요소를 개입시켰다는 점에서 일맥상통하는 점이 있다. 예수는 '정의'를 목적으로 자신의 권위를 행사하고 영향력을 발휘하면서 사회구성원이나 그의 내부 추종 세력들의 합리적이고 공정한 토론을 시도하거나 그로부터 추출한 합리적 여론에 따른 흔적을 보여주지 않는다. 그 대신 그는 자신의 독특한 '카리스마'에 의지하여 사람들을 만났고, 그들 사이의 관계와 지형에 민감하게 반응하면서 구체적인 행동으로 평등을 통한 정의의 질서를 추구했다. 앞서 성서적 전통의 정의 개념을 관계적인 차원에서 파악했듯이, 평등에 기초한 정의의 질서도 예수의 언어와 자세에 의한 인간관계의 재편성을 통해 나타났다.

예수는 그의 사역을 통해 다양한 부류의 사람들을 다양한 현장에서 만나 대화하며 어울렸다. 그런데 그들 가운데 예수의 동선은 궁극적으로 하나님의 의에 기초한 평등의 질서를 지향했지만, 이미 불평등한 사람들 사이의 관계를 향하여 그의 언어와 자세는 차등적인 과당성을 드러낸다. 가장 먼저 기록된 마가복음의 사례에 기초하여 예수의 대인관계를 분석해 보면 다음과 같다. 먼저 내부 집단으로서 예수의 제자들과 가족들이 등장한다. 제자들은 예수와 가장 시간을 많이 보내면서 함께 동행하는 부류이지만, 처음부터 예수의 내부 집단 구성원들이 아니었다. 그들은 어부 출신의 제자들처럼 사회의 유력자라기보다 갈릴리 변두리에서 고기잡이로 생계를 유지하던, 상대적으로 낮은 계층의 사람들이었거나 세리처럼 사회적 지탄의 대상이 된 자였다. 그러한 그들이 주변부에서 뿔뿔히 예수 운동의 내부 집단을 형성하였다. 이에 비해 예수와 30년 정도 함께 살아온 가족들(어머니, 형제, 자매들)과 친족들은 혈통적 인연으로 맺어진 내부의 존재들이었지만, 예수의 공생에 기간은 긴장과 불화의 조짐과 함께 외부로 밀려나는 관계의 전도를 보여준다.<sup>13</sup>

이러한 내부 집단의 관계 역전은 내부가 외부로, 외부가 내부로 뒤집어지는 흐름을 통해 예수 측근의 대인관계는 재편성된다. 그것은 예수의 하나님 나라라는 메시지를 구동축으로 관계의 차등을 통해 평등의 질서를 조율하려는 의욕의 소산이라 볼 수 있다. 예수는 제자들을 향해 주로 가르치는 입장에서 돌본다. 그러나 그들 내부에서도 일부 제자들은 예수가 원하는 사람들로 뽑혀 12이라는 특별 그룹을 구성하는가 하면(막 3:13-14, 4:10, 12:7) 베드로, 요한, 야고보처럼 특별한 동행이 허락되기도 하고(막 9:2, 13:3, 14:33), 베드로(막 8:32, 10:28, 11:21, 14:54)나 요한(막 9:38)과 같이 개별 제자로서 주목 받는 위치로 부각되기도 하는데, 이는 평등한 관계 내의 또

13 물론 그것이 끝이 아니었다. 예수의 동생 야고보가 예루살렘 교회의 수장이 된 사실이 그 대표적 증거이다. 그의 사후에도 예수의 가족과 친족들은 초기 교회에 중요한 상징적 위치를 차지했던 것으로 보인다. James D. Tabor, *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (New York: Simon & Schuster, 2007) 참조.

다른 차등적 요소로 지적될 수 있다.<sup>14</sup> 물론 제자들 중에서 부정적인 관계로 주목을 받은 가롯 유다와의 만남(막 14:10)이나 특별대우를 원했던 세베대의 아들 야고보와 요한의 경우는 긍정적인 내부 그룹의 부정적인 변종 케이스라고 할 수 있다.

이러한 관계의 혼종성과 역전의 구도는 외부 집단의 경우에도 나타난다. 외부의 사람들과 예수의 관계, 특히 그들을 향한 예수의 동선은 호의적 경우, 중립적 경우, 적대적 경우로 나눠 분석해볼 수 있다. 외부 집단과의 만남에서 호의적인 관계로 특징지어지는 대표적인 부류가 가장 많이 나오는 병자들이다. 그들은 육체적 장애와 귀신 들린 정신적 장애를 지닌 자들로 개인으로, 또 뭉뚱그려진 익명의 다수로 등장한다. 그들은 스스로, 또는 주변의 도움을 받으면서 예수에게 나왔고, 예수는 그들을 향해 나아갔다. 그 만남에서 구체적인 치유가 발생하였는데, 치열한 연민의 교류로써 병든 그들의 심신이 회복되는 기적이 일어났다. 그들은 대부분 사회적으로 소외된 사람들이었지만, 이 치유의 결과 사회의 건강한 구성원으로서 그 위상이 격상되었다.

병든 사람들 이외에 예수가 호의적인 시선으로 대하거나 반대로 예수와 호의적인 관계를 맺은 외부의 사람들은 “많은 세리와 죄인들”(막 2:15), “어린아이 하나”(막 9:36), “한 가난한 과부”(막 12:42) 예수에게 값비싼 향유를 부은 한 익명의 여자(막 14:3), 십자가상의 예수를 멀리서 바라본 막달라 마리아, 야고보와 요세의 어머니 마리아, 살로메 등의 여자들과 갈릴리에서부터 따르며 섬기는 자들과 다른 여자들(막 15:40-41)이었다. 이들은 다들 사회적으로 정죄받고 소외되었거나 미천하게 취급받아온 사회적 약자들이었다는 점에서 예수가 보이거나 더불어 맺은 친밀한 관계의 사회정치적 역할과 동력이 돋보이는 지점이다.

또한 중립적인 경우로 가장 많이 등장하는 부류는 보통 “큰 무리”로 표기되는 익명의 군중들이었다.<sup>15</sup> 그들은 ‘회당 사람들’(막 1:22)처럼 예수의 사역에 관찰자나 구경꾼으로 등장할 때도 있지만, 목자 없는 양과 같은 뿌리 뽑힌 민중으로서 가난하고 병으로 고생하는(막 3:8, 10) 공홀의 대상으로 묘사되기도 한다(막 6:34). 예수는 굶주리는 그들을 두 차례 음식을 배풀어 먹이는 공동식사의 장면을 연출하거나(막 6:30-44, 8:1-10) 그들을 대상으로 가르치기도 한다(막 10:1). 또한, 예수의 예루살렘 입성 때 일부 군중들은 예수의 입성을 열렬히 환영함으로써 호의적인 반응을 보인 바 있다(막 11:8). 이러한 군중과의 관계는 비교적 긍정적인 경우라고 할 수 있지만, 부정적으로 표출되는 경우도 없지 않다. 그 대표적인 사례가 고향 나사렛의 회당에서 예수를 목수로 여겨 폄하한 많은 사람들(막 6:2), 향유를 예수의 몸에 부은 여자를 힐난한 무리들(막 14:4), 예수가 재판정에서 심문받을 때, 또 십자가에 달렸을 때 그를 정죄하거나 모욕하던 사람들(막

14 이러한 차등적 요소는 예수의 가르침에도 나타나는데 달란트의 비유(마 25:14-30)가 대표적인 예라고 할 수 있다. 이러한 계통의 교훈과 대척점에서 평등을 통한 정의의 가르침으로 제시된 대표적인 비유가 포도원 품꾼들의 비유(마 20:1-16)이다

15 이들은 희랍어로 ὄχλος로 표기되는데, 민중신학에서는 이들을 소외된 기층 민중으로 해석하여 민중신학의 신약성서적 기초로 삼은 바 있다. 오클로스에 대한 이러한 해석의 대표적인 예는, 안병무, 『예수와 민중: 마르코복음은 중심으로』, 『민중과 성서: 안병무전집 5』(서울: 한길사, 1993), 15-39 참조.

14:65, 15:13, 15:29)이다. 예수와의 관계에서 그들은 상황에 따라 들쭉날쭉 변덕스런 다수의 사람들로 익명성을 띤다는 특징이 있다. 그리하여 그들은 예수와 함께 그 관계가 긍정적으로 상승하기도 부정적으로 하강하기도 한다.

마지막으로 예수와 시종일관 적대적인 부류의 사람들로서는 전반부에서는 바리새인과 서기관들이 대표적인데, 그들은 예수와 제자들을 시험하고 비난하며 정죄하는 부류의 사람들로 주로 예수와 부대끼며 논쟁하는 위치에 있다(막 2:16, 3:22-23, 7:5, 8:11, 10:2). 이 범주의 사람들은 예수의 동선이 예루살렘으로 이동하면서 대제사장들, 서기관들, 장로들, 사두개인들로 확대되는데(막 11:27, 12:18, 28), 성전에서 부대끼는 장사꾼들과 환전상들(막 11:15)도 이들의 세력 범위 안에 수렴된다. 그들은 당시 사회의 종교적 지도자들로 상대적으로 기득권층을 형성하는 사람들이었다. 그러나 예수는 이들과 가장 맹렬하게 부대끼며 그들과의 논쟁 결과 그들의 사회적 위상은 우선자와 강도로 격하된다. 이들 부류에 속하는 비교적 온건한 사람조차 자신의 재산에 집착한 나머지 예수의 제자로 따르는 데 실패한 모습을 보여준다(막 10:17-22). 당시 팔레스타인의 유대인 사회에서 가장 강력한 권좌에 앉은 헤롯왕과 빌라도는 예수의 인간관계에서 그들의 세속적 권력의 정도에 비례하는 비중을 차지하지 않는다. 오히려 반비례한다고 할 수 있을 정도로 헤롯의 경우처럼 소문을 통해서만 간접 접촉을 하거나(막 6:14), 빌라도와 그의 수하 군사들처럼 재판정과 사형장의 악역을 담당하는 인물들로 부정적으로 조명된다(막 15:1-20). 그들은 하나님의 의를 전파한 예수를 불의한 기준으로 심판하고 죽임으로써 사법적 정의를 훼손하는 자들로 추락한 셈이다.

이상에서 보듯, 예수는 자신의 언어와 친밀도, 호의적 또는 적대적 반응으로써 당시 인간관계의 수직적 위계 구도를 뒤집는 전복적 전략을 취하였다. 그의 말대로 이는 “처음 된 자로서 나중 되고 나중 된 자가 처음”(막 10:31) 되는 하나님 나라의 질서를 구현한 것이었다. 이는 또한 세례 요한을 통해 선포되고 적용된 메시아적 사역, 즉 “모든 골짜기가 메워지고 모든 산과 작은 산이 낮아지고 굽은 것이 곧아지고 험한 길이 평탄하여 질 것”(눅 3:15)이라는,<sup>16</sup> 역전과 차등을 통한 평등주의적 정의의 확립을 겨냥한 목표의 실천 내용이었다.<sup>17</sup> 복음서의 저자에게 이는 결국 다양한 처지와 형편의 “모든 육체가 하나님의 구원하심을 보”(눅 3:6)게 되는 구원사역의 지향점이었다. 그것이 예수의 구체적인 동선과 자세, 그리고 인간관계의 재편성을 통해서 이루어졌다는 점에서 예수가 추구한 관계적 정의의 독특한 면이 있다. 예수의 이러한 관계 맺기 행태

16 이 구절은 본래 구약성서의 맥락에서 비빌론 포로기 이후 이스라엘 본토 회귀의 여정에 대한 감격적 환상을 그려 보인 것이다. 이 메시지는 세례 요한을 통한 메시아 도래의 준비 사역이라는 차원에서 재맥락화된다. 그러나 이는 단순히 메시아의 도래에 대한 예비적 메시지로 그치지 않고 메시아 예수의 사역 내용으로까지 확산된다.

17 예수의 하나님 나라 사역을 ‘평등주의 (egalitarianism)란 관점에서 조명한 대표적인 경우로 Gerd Theissen, *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1992); John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), 특히 298; Elizabeth Schussler Florenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation* (New York:

는 강한 자에게 약하고 약한 자에게 강한, 그래서 강한 자와 약한 자가 끼리끼리 모이고 어울리는 동서고금의 여일한 이치에 역행하면서 기존의 불평등하고 배타적인 인간관계의 틀을 해체한 정의로운 선택으로 평가된다.

### 3. 배타적 구원신학의 재구성

예수가 헤롯과 빌라도 등과 같은 당시 최고의 권부 세력을 직접 겨냥하여 활동하지 않았다는 점에서 그가 하나님의 나라라는 신학적 이념에 따라 추구한 정의가 이 세상의 기준에 의거한 통념적 가치가 아니었음은 명백하다. 앞서 살핀 대로 예수는 그들과 부정적이든, 긍정적이든, 관계 맺기에 적극적이지 않았다. 따라서 그는 당시 정치 체제에 정공법으로 대들어 그것을 뒤집으려는 혁명적 전복을 기획하거나 그와 유사한 사회 개혁적 프로그램을 염두에 두고 있었다고 보기 어렵다. 이 점에서 일부 학자들이 주장하는, 예수와 젤롯당과의 유착설, 예수를 정치적 혁명주의자로 해석하려는 시도들은 부적절한 것으로 판단된다.<sup>18</sup> 예수가 물리적인 폭력을 동원했다고 인정할 만한 선전청결 사건과 관련해서도, 이로써 유월절에 모인 군중들을 흥분시켜 반체제 폭동을 선동하려 했다는 해석보다는 만백성이 기도하는 하나님의 집을 강도의 굴혈로 퇴락시킨 성전권력의 부패상에 대한 예언자적 상징 행위로 보는 것이 더 설득력이 있다.

이 점에서 예수의 하나님 나라 운동이 표방한 하나님의 의는 당시 정치 체제와 사회 제도의 한계 내에서 그 규범과 관습을 가장 이상적인 형태로 추진하는 사법적 정의나 사회 정의의 차원과 일정한 차이를 노정했다고 판단된다. 앞서 살핀 대로 그것은 당시 사회의 내적인 욕구에 부응하고 정치체제의 부조리에 저항하는 방향으로 추구되었을지라도, 그로써 그것의 핵심부에 편승한 것은 아니었다. 유대교라는 종교의 개혁이라는 규정이 예수의 의도와 본심에 가장 근접하는 것 같지만, 이때 종교는 정교분리의 관점에서 강조하는 종교만의 관심은 전혀 아닐 터이다. “가이사의 것은 가이사에게, 하나님의 것은 하나님께”(막 12:17)라는 구호가 일견 그러한 정교분리의 체제를 정당화해주는 것 같지만, 이는 그 이면의 수사적 상황과 함께 해독되어야 한다.<sup>19</sup> 예수 당시의 유대교는 충분히 정치적인 종교였고, 종교로써 행하는 제반 정치의 파급력은 민중의 일상 속으로 깊숙이 전이되었기 때문이다. 이에 대한 예수의 대안적 정치 이념은 한마디로 하나님 나라의 정치로서, 하나님께서 친히 왕이 되어 그 제왕적 주권으로 이 땅의 모든 백성

Crossroad Books, 1993), 그러나 예수의 평등 가치를 오늘날 사회과학적 관점의 평등과 동일시하거나 기계적 평등으로 이해하는 것은 부적절하다. 예수의 평등주의에 대한 비판적 연구로 다음을 참조할 것: John H. Elliott, “Jesus Was Not an Egalitarian: A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory,” BTB 32(2)(2002), 75-91.

18 이러한 입장을 대표하는 연구로 S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (New York: Charles Scribner's Sons, 1967) 참조. 19 이 구절은 예수가 적대자의 시험을 돌파하기 위한 수사적 임기응변으로 보려는 시도 외에도 다른 여러 해석이 제출된 바 있다. 혹자는 가이사의 것은 결국 하나님의 소유에 포함되는 것이기에 본질적으로 가이사의 것은 인정될 수 없다고 주장한다. 많은 주석가들은 여전히 이 세상의 지배자들이 관할하는 통치 영역과 하나님의 성스러운 통치 영역이 따로 있다는 근거

들을 공평하게 통치하는 시대를 이 땅에 실현하는 것이었다. 이를 위해 복음을 전하는 사역의 현장에서 예수는 피폐한 생명을 고치고 살려 기운을 회복시키며 이로써 그들이 날마다 의식주에 집착하여 염려하는 물질적 수준의 삶을 넘어 하나님의 의를 위하여 주리고 목마른 구도자와 탐구자의 삶을 추구하기를 기대하였다. 그 하나님의 나라는 예수의 복음 선포와 함께 '이미' 이 땅에 임했지만 종결되지 않은 채 그 완성을 위해 '아직' 현재진행형이었다. 하나님의 나라와 의가 이 땅에 충만히 임하여 그의 백성들이 그것을 보고 그리로 들어가는 것을 복음서의 예수는 '구원'의 관점에서 설명하였다.

복음서의 예수에게 '구원' (σωτηρια)은 좁은 의미에서 '치유'를 말하지만, 넓은 맥락에서 보면 그것은 하나님의 의가 이 땅의 모든 생명들에게 통전적으로 실현되는 종말론적 염원의 정점이었다. 그것은 예언자의 전통 가운데 면면히 계승된 궁극적 역사의 목표, 즉 "만민이 하나님의 구원을 보리라"는 기대치의 연속선상에서 당대의 필요에 부응한 결과였다. 그러나 바빌론 포로기 이후의 역사가 증언해주듯, 구원의 질서와 이를 뒷받침하는 유대교의 신학은 여전히 강고한 상태에서 그 체계의 외부로 좀처럼 허락하지 않았다. 로마제국의 강압적 식민통치하에서도, 도리어 그것이 더 영향을 끼쳐, 아브라함의 자손이라는 그들의 선민의식은 민족과 종교의 정체성을 강화하는 방향으로 나타났기 때문이다. 그것은 한때 예언자들이 개척한 보편주의적 선교 비전을 과거의 성전체제로 되돌리는 시대 역행적 퇴보였다. 마침내 이방인들까지 구원의 대열에 동참하리라는 그 열린 비전은 점점 더 쪼그라들어 예수 당시 주류 신학은 유대인과 유대교의 자기 동일성을 강화하는 특수주의의 범주를 선회하였다. 그것은 이 땅의 억눌린 역사 상황을 초월하는 종말론적 묵시주의의 운동의 방향이든, 전통이란 명분하에 편협하게 고착된 모세의 율법을 폐쇄적으로 적용하는 성전종교와 회당체제의 지향이든, 외부의 세계를 향한 개방된 보편주의 신학의 차이를 의미하는 것이었다. 그 외중에 예수는 정과 부정의 원리, 의와 불의의 잣대로써 이방인/이교도라는 큰 외부로 정죄하고 배척했을 뿐더러 그 내부에서조차 창녀와 세리, 사마리아인 등의 또 다른 외부로 숨어내며 끊임없는 자기동일성의 폐쇄회로는 맴도는 시대상황에 직면해야 했다.

그러나 냉철하게 보면, 예수조차 그 역사적 상황으로부터 마냥 자유로운 처지였다고 할 수 없다. 그 역시 왕의 도성으로서 예루살렘성의 특수한 위상을 인정했고(마 5:35) 성전과 율법에 대한 존중을 품고 있었으며(마 5:17; 막 11:15-17), 종교와 제의의 실천에 있어 이방인들에 대한

---

로 이 구절은 사용한다. 그런가 하면 예수가 로마에 대한 납세의무를 이행하라는 말씀(마 17:24-27)을 마태공동체의 삶의 정황에 비추어 조명하면서 그 세금이 당시 로마가 전쟁비용으로 부과한 '유대인의 세금' 이었고, 예수의 저 말씀은 마태공동체가 그 세금에 극렬하게 저항하지 않은 증거라고 해석한 연구도 있다. 마태는 세금 등의 관심사를 '집 밖'의 일로 간주하고 여기에 순응한 반면 '집 안'에서는 로마제국과 이념적 대치 전선을 형성했다는 것이다. 김학철, "너희 선생은 세금을 내지 않는가?-마태복음 17:24-27에 나타난 마태공동체의 납세와 로마 지배 체제", 『신약논단』 13/3(2006), 601-629 참조. 한편, 최근에 이 구절의 의미를 "제국주의에 의해 생산된 모든 것은 다시금 모두 그 제국을 다스리는 황제에게 되돌려져야 한다는 것을 함축하는 비판의 메시지"로 파악하여, 가난한 과부의 헌금이 바로 이 메시지를 극적으로 체현한 행위였다는 주장도 제

부정적 편견 역시 온존했기 때문이다(마 5:47, 6:7, 6:32). 게다가 그는 제자들의 선교 강역에 한계선을 그으면서 '이스라엘의 잃어버린 양'을 우선하며 사마리아와 이방인들을 배제했다(마 10:5-6). 그의 죽음도 역사적인 사건으로서의 즉자성에 비추어볼 때, '유대인의 왕'이라는 호칭이 암시하듯, 신학적 해석과 그 증폭이 본격적으로 진행되기 이전 단계에는 이방인에게 그 구속적 효능이 충분히 실재하는 것은 아니었다. 이러한 근본적인 한계 내에서 추구한 하나님의 의가 얼마나 보편적이며, 그래서 지향한 대안적 사회 정의라는 것이 얼마나 타당한가라는 질문이 가능하다.

이러한 결핍된 요소에도 불구하고 우리가 예수의 이름으로 보편적 정의의 개념을 논할 수 있는 사유는 그가 경계 내에 안주하기보다 그 밖을 향해 집적이며 실질적인 탈주와 모험의 동선을 보여주었다는 데 있다. 그 동선은 두 가지 방향으로 확인되는데, 첫째는 체계의 내부에서 소외된 사람들을 조건 없이 구원의 대열에 참여시키는 포용적 사랑이고, 둘째는 유대교와 유대인의 반경을 넘어간 지리적 월경(越境)과 그에 따른 새로운 사람/세상의 발견이다. 첫째의 경우는, 앞서 대강 살핀 대로, 세리와 창기 혹은 더러운 병자들과 죄인들로 표상되는 내부의 소외 그룹을 향해 그는 함께 친구처럼 어울렸고 기탄없이 더불어 먹고 마셨다. 불결하다는 이들을 위한 치유와 함께 그는 직접 죄의 용서를 선언하기도 했다. 그 가운데 그는 어떤 교리적 선결 요건이나 제의적 실천의 전제를 요구하지 않은 채 하나님의 구원을 선포했다. 이를 위해 그는 당시의 경건한 유대인으로서 감당하기 힘든 “술을 즐기고 먹을 것을 탐하는 자”라는 극단적인 오명까지 뒤집어 써야 했다.<sup>20</sup>

둘째의 탈주 동선은 그가 비교적 원거리 여행을 통해 보여준 행보와 밀접한 연관이 있는데, 가령, 갈릴리 일대를 중심으로 서쪽의 두로와 시돈과 동쪽의 데가볼리 지역, 그리고 북쪽의 가이사라 빌립보와 남쪽의 사마리아와 유대 땅을 극점으로 외곽을 선회한 큼직한 동선이 그것이다.<sup>21</sup> 이는 가버나움을 중심지로 갈릴리 바다 주변의 도시들을 전후좌우 역동적으로 선회한 내부의 작은 동선과 겹쳐진다. 그 바깥으로의 탈주를 통해 그는 지리적 월경뿐 아니라 수로보니게 여인, 이방인 백부장, 군대귀신 들린 자, 사마리아 여인 등의 외지인들을 접했고, 하나님의 구원이 그들에게 임하는 사건의 매개자로 활약했다. 이러한 사례들은 예수의 정의가 공간·지리적 차원에서, 그리고 새로운 사람과 세상을 향한 다분히 모험적인 발견 행위로서 보편성을 획득해

출된 바 있다. 김성희, “기난한 과부의 헌금과 로마제국막 12:41-44”, 『신약논단』 14/2(2007), 347-385 참조.

20 예수의 이러한 개방성은 무엇보다 인간의 욕망을 긍정하고 자신의 인간성을 적극적으로 추구한 의지의 발효였다고 볼 수 있다. Jung-Sik Cha, “Jesus’ Self-portrait as a Human and Its Theological Implications,” *Korea Journal of Christian Studies* 51(2007/5), 101-116 참조.

21 이러한 예수의 동선과 후대의 선교적 동선에 담긴 지리 신학적 의의에 대해서는 다음의 줄고를 참조할 것: 차정식, “생성기 기독교의 선교 지형에 비추어 본 지방화와 세계화의 문제”, 『한국기독교신학논총』 40(2005), 129-162. 이와 더불어 마가 복음에 나타난 예수의 이동 경로를 연구한 석원식, “지리적 확장을 통한 마가의 이방선교”, 『신약논단』 11/3(2004), 629-648 참조.

나갔다는 방증이 된다. 그것의 실질적 결실이 비록 그의 살아생전 미약했다손 치더라도 이러한 포용적 사랑과 탈주적 모험의 자세에 담긴 그의 실험적 신학정신은 후대의 초기그리스도교 역사를 통해 좀 더 깊이, 큰 규모로 발전해나갔다고 볼 수 있다.

#### IV. 예수의 죽음과 '정의' 문제-정의의 역사성과 신정론

예수의 정의가 단지 예수에 의한 정의로 끝나지 않고 예수에 대한, 예수와 관련한 정의로까지 논의의 장이 넓혀진다면 우리는 그의 죽음에 연루된 정치적 신학적 정의의 문제를 비껴갈 수 없다.<sup>22</sup> 특히, 죽음이 죽임의 사건인 경우, 그리고 그 죽음이 삶의 막판에 구체적인 경험으로 치러진 경우, 그것은 죽음 이후의 '주검' 과 달리 매우 구체적인 정의론적 성찰을 요구한다. 이는 물론 예수의 죽음에 담긴 대속적 효과가 이 땅의 죄인에게 미친 방식으로서 바울이 주창한 '이 신칭의' 차원의 의를 가리키지 않는다. 그것보다는 그 죽음의 주체로서 예수가 통과해나간 당시 지배체제의 심판과 그들의 기준에 의한 그 정의가 얼마나 불의한 것인지 역설적으로 되짚어 볼 필요가 있다는 것이다. 주지하듯, 예수는 자연사나 사고사로 죽지 않았다. 그는 '자발적인 죽음' 이라고 할 수 있는 태도로 죽음에 임했지만, 그렇다고 '자살' 을 결행했다고 보기도 어렵다. 그것은 자발적인 의지로 죽음과 부대간 결과였지만 체포와 심문, 판결에 의한 처형의 결과로 나타난 죽임으로서의 죽음이었다.

그렇다면 예수의 십자가 죽음이 신학적 해석에 선행하여 역사적으로 과연 정의로운 사건이 었는가 물어볼 수 있다. 이 답문은 예수의 죽음에 담긴 정치 사회적 의미의 규명과 함께 이른바 사회정의의 근간을 이루는 사법적 정의가 하나님의 의와 무관한 채 얼마나 불의한 탈을 쓰고 있는지 까발리는 차원에서도 필요하다. 나아가 예수의 죽음이 그 사건 자체로 비극적이고 정의의 탈을 쓴 불의한 처사의 결과였다면, 하나님은 왜 자기 아들의 그 위태로운 상황을 방치하고 그 위기를 외면한 것인지 신학적인 질문도 제기된다. 물론 하나님이 그 아들 예수를 이 세상의 죄를 지고 가는 희생양으로 삼음으로써 이 세상의 죄악과 불의에 대하여 공의를 세우고 창조주로서 자신이 지은 이 세상과 사람들을 사랑으로써 책임지고자 하는 불가피한 선택이었다는 변신론적 해명에 우리는 익숙하다. 그러나 이러한 해명은, 왜 하나님이 정의를 행하는 방식이 굳이 하나님이 싫어하는 이 세상 권력자들의 불의한 폭력이어야 했는가라는 신정론적 회의 앞에 무기력해진다.

먼저 예수의 죽음에 연루된 여러 살해 혐의자들의 면면과 그들의 불의한 정의를 짚어보기로 한다. 예수가 갯세마네에서 잡히던 상황에서 그의 체포에 결정적인 정보를 준 제자 가롯 유다가

---

22 나는 이 문제와 관련하여 예수 살해 혐의자들을 심문하는 형식 속에 시나리오적 구성으로 재해석한 바 있다. 차정식, 『예수 살해 혐의자들과 그 역사적 알리바이』, 『예수는 어떻게 죽었는가-예수의 수난전승 탐구』(서울: 한울출판사, 2006), 303-336 참조.

그 혐의에서 자유로울 수 없다. 요한복음의 해명대로 그에게 마귀가 들어가서 예수를 배신한 것일까. 아니면, 유다복음서의 주장대로 예수 그리스도를 통한 하나님의 선한 구원을 이루기 위해 그는 신적인 선택을 받아 그 악역을 떠맡게 된 것일까. 이러한 신학적 설명과 별도로 그의 배신에 논리적인 사유가 있다면 그것은 무엇이었을까. 오늘날 적잖은 논자들이 가롯 유다의 이념적 성향을 예수의 경우와 빗대어 추론한다. 그는 다윗 왕 같이 용맹스런 지도자가 와서 로마의 세력을 몰아내고 그들의 압제로부터 백성을 해방시켜줄 정치적 메시아를 기대했는데, 예수가 이런 기대를 배신하였기 때문에 실망했으리라는 것이다.<sup>23</sup> 만약 이 추론에 일말의 진실이 있다면 그의 배신에는 정치적 해방과 정의를 위해 이 땅의 억압적 현실에 눈 감은 채 덕없이 초월적 권능에 기댄 예수를 소심한 겁쟁이로 숙청하기 위해 그의 정적들에게 넘겼다는 메시지가 추출된다. 하나의 정의를 위해 또 다른 불의를 용인할 수 있다는 논리가 나오는 셈이다. 재물을 미끼로 가롯 유다를 이용했다고 볼 수 있는 산헤드린의 대제사장들, 서기관들, 장로들, 사두개인들, 그리고 역시 예수와 적대적이었던 바리새인들의 혐의는 어떠한가. 그들은 무엇보다 예수의 대중적 인기를 두려워한 것이 분명하다. 그 대중적 인기로 자기들의 종교적 기득권이 훼손되거나 도전을 받는 것을 경계했을 가능성이 농후한 것이다. 그들은 예수의 과격적 언행에 표면상 토라의 가르침과 유대교의 전통을 외피로 내세우고 있지만, 실제로는 그의 대중적 영향력이 그들의 이해관계에 불리하게 작용할 것을 우려했음직하다.

이와 같이 성전체제와 회당체제를 둘러싼 정치·경제적 이해관계의 종교적 맥락은 빌라도의 경우 역순으로 나타난다. 그는 재판이라는 형식적 절차를 통해 고소인들의 고소 내용을 듣고 예수에게 변명의 기회를 허락하는 등 얼핏 사법적 정의의 집행 수순을 밟는 것처럼 보였지만 그것은 역시 불의한 정의의 또 다른 은폐 술수에 불과했다.<sup>24</sup> 이러한 음험한 재판의 자리에서 예수는 빌라도의 심문에 일절 응대하지 않은 채 침묵으로 일관한 것으로 묘사된다. 그는 또 유대교의 종교 관행까지 들먹이면서 예수에게 사면의 은총을 베푸는 듯했지만, 끝내 대중들의 폭동을 우려한 정치적인 판결로 예수를 십자가로 직행하게 만들었다. 이로써 그는 교활한 정치적 계산으로 일석삼조의 효과를 거둔 셈이다. 먼저 그는 자신이 처리하는 집단을 향해 사법적 정의의 절차를 엄정하게 집행한 행정 판관으로서의 권위를 세울 수 있었고, 대중들의 인기를 한 몸에 받던 예수의 처형으로 그에게 잠재된 정치적 위험 뇌관을 제거할 수 있었으며, 산헤드린 체제의 종교적 이해관계에 적절히 부응함으로써 그들을 정치적으로 역이용할 만한 위치를 선점할 수 있었다. 그것은 하나님의 의에 역행하는 불의가 정치적 정의, 종교적 정의의 명분을 업고 횡행해온 역사의 현실을 증언하며 우리 앞에 현전한다.

23 이러한 관점에서 보면 사실 이러한 실망은 가롯 유다의 경우뿐 아니라 제자들 모두에게 해당되는 반응이었을 것이다(참조: 행 1: 6). 다만 예수의 입장에서 폭동과 혼란을 피하기 위해 산헤드린의 종교지도자들과 접촉하는 대리인으로 가롯 유다가 선택되었을 가능성이 있다. William Klassen, "Judas Iscariot," ABD vol. 3, 1091-1096 참조.

24 예수의 재판 과정에서 암시된 빌라도의 정치적 의도에 대한 추론은 다음의 출고를 참조할 것: 차정식, '불의한 정의-빌라도의 경우(막 15:1-15)', 앞의 책(2006), 85-108.



여기까지의 역사적 추론에서 나타난 불의와 정의의 교착 상황은 신학적 현실의 맥락에서 하나님과 아들의 상황에 대입될 수 있다. 빌라도의 추궁에 예수가 침묵했듯이, 겟세마네에서 생사의 기로에서 '아바, 아버지'를 부르며 치열하게 기도한 예수의 간청은 내내 하나님의 침묵 속에 가라앉았다. "엘리, 엘리, 라마 사바다니"(막 15:34)라는 십자가상의 절규에도 정의로운 구원의 손길은 개입되지 않았다. 아버지인 하나님의 구원사적 의를 세우기 위해 아들이 이 세상의 음모와 결부된 불의의 제물로 바쳐진 격이었다. 이 상황에서 과연 그 하나님의 처사는 온당하고 정녕 의로운가 하는 도전적 질문이 신정론의 맥락에서 제출될 만하다. 물론 그 대답은 그간의 술한 해석과 변론들에도 불구하고 여전히 오리무중이지만, 정의 문제의 또 다른 측면을 조명한다는 점에서 연거푸 되물으며 고심해 볼만한 가치가 있다.

예수가 보여준 정의의 기준에 비추어볼 때 한, 사람의 행복이란 목적을 위해 또 다른 사람의 불행이 그 수단이나 대가로 치러지는 것이 부당하듯, 최대 다수의 행복을 정의로 설정하고 이를 위해 소수의 희생을 정당화하는 공리주의적 관점은 수용하기 어렵다. 산헤드린 체제와 빌라도, 혹은 가롯 유다와 바리새파 등이 예수에게 가한 억압과 배신, 죽임의 처사는 이런 점에서 정의롭지 못하다. 예수의 죽음과 결부된 정의의 논리가 이렇진대, 하나님 역시 신정론이나 변신론의 외투를 벗고 예수의 죽음을 통한 공의와 사랑의 실현을 역사적으로 평가받는다면 전지전능한 창조주로서의 계급장을 내려놓거나 잔인하고 폭력적인 신이라는 구겨진 이미지의 혐의에서 자유롭지 못할 수도 있다.

## V. 결론: 불의한 '정의'와의 싸움을 위하여

카렌 레바크가 정리한 정의의 이론은 여섯 가지 관점으로 분류된다.<sup>25</sup> 최대 다수의 행복을 정의로 본 공리주의의 관점, 정의는 공정한 절차에서 나온다고 규정한 롤즈의 계약주의적 관점, 국가가 개인의 기본권을 침해해서는 안 된다는 점을 정의의 핵심으로 파악한 자유주의적 관점, 성서적 정의란 가난한 자를 위한 정의를 의미한다고 본 가톨릭교회의 관점, 불가능한 가능성으로서의 사랑을 정의의 본질로 인식한 니버(R. Niebuhr) 식의 전통적 프로테스탄트적 관점, 그리고 정의를 실현시킴으로써만 신을 알 수 있다고 주장한 해방신학의 관점 등이 그것이다. 그러면 성서 비평적·성서 신학적 관점에서 지금까지 논한 예수의 정의 이해는 이러한 이론적 스펙트럼 속에 어디에 근접하는가. 조합적이고 타협적이란 오해의 가능성을 무릅쓰고 말하자면, 예수의 경우는 이러한 이론적 모델을 부분적으로 포괄하면서 넘어서고 있다고 볼 수 있다.

그의 정의 지향적 삶은 계급적 이해관계보다 하나님의 신권통치에 기초한 그의 백성들의 평화와 복지를 배려했다는 점에서 공리주의의 기본 목적에 부합한다. 그러나 그가 집단의 파당적

25 카렌 레바크/이유선 옮김, 『정의에 관한 6가지 이론』(서울: 크레파스, 2001) 참조.

이익을 앞세워 개인의 기본인권을 무시하지 않고 외려 아흔아홉 마리의 양들을 그 자리에 두고 잃어버린 한 마리의 양을 세심하게 찾아 나선 선한 목자의 길을 추구했다는 점에서 그의 정의는 자유주의적 이상과도 일맥상통한다. 그는 가톨릭교회의 입장과 마찬가지로 고아와 과부의 아버지를 닮아 가난한 자를 위한 정의에 힘썼으며, 프로테스탄트 식의 설명대로 불가능한 가능성을 붙잡고 죽기까지 사랑의 대의를 실천했다. 비록 그 방법과 무기는 달랐지만 국가 및 사회 정의의 실현을 위한 해방신학의 열정에 예수가 반발할 만한 아무런 신학적 명분이나 근거도 없다. 다만 정의의 실현 방식으로 절차적 합리성을 강조한 롤즈 식의 계약주의적 관점은 예수의 시대가 민주주의와 무관했다는 점에서 예수의 정의 이해에 가장 이질적인 모델로 보인다. 하지만, 롤즈가 인간의 보편적 평등이라는 정의의 원칙과 사회적 약자를 위한 사회경제적 불평등의 허용을 인정하는 차등의 원칙을 조화시키고자 했다는 점에서 위계적 인간관계의 전복과 재편성을 위해 예수가 견지한 방법론적 당파성과 부합되는 측면이 없지 않다.

그러나 이러한 이론들의 총합으로도 미치지 못하는 예수의 독특성이 있다. 앞서 살핀 대로, 예수의 정의는 무엇보다 하나님의 나라를 종말론적 메시지로 선포함으로써 하나님의 의를 지향하는 이 땅의 구체적 삶의 방식과 연동되어 있었다. 그것은 인간세계의 그 누구도, 그 어떤 이념과 체제도 '정의'의 이름을 높이 선양할지라도 그로써 하나님의 궁극적인 의에 미치지 못한다는 겸손한 전제를 깔고 있다. 역사적 예수는 다만 하나님의 뜻을 하늘에서처럼 이 땅에서도 이루고자 하는 열망으로 자신의 최대치 사역을 통해 인간의 최고치 정의로 구현했을 뿐이다. 그가 부대긴 정의의 장벽은 이 땅에 제 나름의 정당성을 내세워 혼호하던 불의한 정의의 목소리였다. 그리고 그 큰 목소리와 그로 구축한 권력체제에 억눌린 가난하고 소외된 민중의 절고와 아픔이었다. 예수는 이러한 불균형을 평단계 하는 메시아의 사역으로 최선을 다해 시정하고 조정하고자 애썼다. 경직된 진리담론의 재적용을 통해, 또한 위계적 인간관계의 재편성과 배타적 구원신학의 재구성을 통해 그는 이러한 시대적 도전에 정의롭게 응전해나갔다. 그가 감당한 정의의 과제는 비록 그의 정치적 종교적 적대 세력의 음모에 살해당함으로써 비록 당대 역사 속에 좌절되었지만, 그의 부활 사건과 함께 그의 사상적 유산도 그리스도교 신앙을 통해 부활했다.

예수의 시대가 그러했든, 오늘날 역시 교회와 사회의 곳곳에서 창궐하는 것은 엄밀한 의미에서 예수가 삶과 죽음으로써 현시한 하나님의 의라기보다 그것을 표방한 당신들의 정의이다. 하나님의 의를 표방하면서 인간 개인과 집단의 사사로운 이익을 추구하고, 예수의 정의를 미끼로 기독교 체제의 안녕과 번영을 기획하는 것이 이즈음의 주류 세태로 보인다. 그것은 교회든, 국가든, 변명의 여지가 없는 최악 된 세대의 병통으로 아무리 기를 쓰고 잘해봐야 불의한 정의의 혐의로부터 자유롭지 못하다. 심지어 그것을 비판하고 질타하는 예언자적 목소리조차 늑속 자동차계의 동어반복처럼 상투화되어 불의한 정의의 흐름에 합류하기 일췌이다. 이러한 현실을 직시할 때 예수의 정의는 아무리 거창하고 견고한 사법적 정의와 사회정의의 이념조차 현실적 사랑의 참여 없이 울리는 행과리처럼 실속 없이 요란하기만 한 정치적 구호로 허탄하게 맴돌다가 불의한 정의로 퇴락할 수 있는 가능성을 일깨우는 전범으로서 유의미하다.

일종의 대안가치로서 이러한 예수의 정의는 아무리 하나님의 의를 배경으로 열심히 정의를 추구해도 그것이 인간의 불안한 욕망과 함께 끊임없이 불의해지려는, 그리하여 본질적으로 불의한 자신만의 정의라는 불가피한 한계에 대한 실존적 고백을 낳는다. 그 고백이 심리적 자위를

넘어 건설한 비평적 성찰의 노력으로 이어지기 위해서라도 예수가 성육화한 하나님의 의는 이 시대에 더욱 요긴하고 절실한 인간적 정의의 항체가 아닐 수 없다. 허물며, 이 땅에 만연한 불의한 정의와 싸우기 위한 치열하고도 섬세한 신학적 무기로서의 그 힘이야 오죽하겠는가.

### \* 참고문헌

- 김성희. “가난한 과부의 헌금과 로마제국(막 12:41-44)”. 『신약논단』14/2(2007), 347-385.
- 김학철. “너희 선생은 세금을 내지 않는가?-마태복음 17:24-27에 나타난 마태공동체의 납세와 로마 지배 체제”. 『신약논단』13/3(2006), 601-629.
- 레마크, 카렌/이유선 옮김. 『정의에 관한 6가지 이론』. 서울: 크레파스, 2001.
- 롤즈, 존/황경식 옮김. 『정의론』. 서울: 이학사, 2003.
- 배리, 브라이언/이용필 역. 『정의론』. 서울: 신유, 1993.
- 석원식. “지리적 확장을 통한 마가의 이방선교”. 『신약논단』11/3(2004), 629-648.
- 아리스토텔레스/이창우 · 김재홍 · 강상진 공역. 『니코마코스 윤리학』. 서울: 이제이북스, 2006.
- 안병무. “예수와 민중: 마르코복음을 중심으로”. 『민중과 성서: 안병무전집 5』. 서울: 한길사, 1993, 15-39.
- 양명수. 『기독교 사회정의론』. 서울: 한국신학연구소, 1997.
- 이영희. 『정의론』. 서울: 새문사, 2005.
- 정연락. “산상설교의 반제물 연구: 특히 제 5,6 반제를 중심으로”. 『한국기독교신학논총』30(2003), 211-235.
- 차정식. “구원론 이전의 구원론-산상수훈의 경우”, 『한국기독교신학논총』49(2007), 47-66 참조.
- \_\_\_\_\_. “불의한 ‘정의’ 빌라도의 경우(막 15:1-15)”. 『예수는 어떻게 죽었는가-예수의 수난전승 탐구』. 서울: 한들출판사, 2006, 85-108.
- \_\_\_\_\_. “예수 살해 혐의자들과 그 역사적 알리바이”. 『예수는 어떻게 죽었는가-예수의 수난전승 탐구』. 서울: 한들출판사, 2006, 303-336.
- \_\_\_\_\_. “생성기 기독교의 선교 지형에 비추어 본 지방화와 세계화의 문제”. 『한국기독교신학논총』40(2005), 129-162.
- \_\_\_\_\_. “예수의 반헬레니즘과 탈식민성”. 『한국기독교신학논총』24(2002), 101-138.
- Betz, H. D. *The Sermon on the Mount*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Brandon, S. G. F. *Jesus and the Zealots*. New York: Charles Scribner's Sons, 1967.
- Cha, Jung-Sik. “Jesus' Self-portrait as a Human and Its Theological Implications.” *Korea Journal of Christian Studies* 51(2007/5), 101-116.
- Choi, Hung-Sik. “A Study of δικαιοσύνη in Matthew.” *Korea Journal of Christian*

- Studies* 39(2005), 47-64.
- Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
- Elliott, John H. "Jesus Was Not an Egalitarian: A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory." *BTB* 32/2(2002), 75-91.
- Klassen, William. "Judas Iscariot," *ABD* vol. 3, 1091-1096.
- Reumann, John. "Righteousness(Early Judaism; NT)." *ABD* vol. 5, 736-773.
- Schenk. "δικαιοσύνη κτλ." *TDNT* vol. 2, 192-210.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation*. New York: Crossroad Books, 1993.
- Scullion, J. J. "Righteousness(OT)." *ABD* vol. 5, 724-736.
- Tabor, James D. *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity*. New York: Simon & Schuster, 2007.
- Theissen, Gerd. *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.



# Quranic Perspective on the Relationship with Other Faiths

Ahyoung Kim\*

Nowhere is the agenda for an inter-religious dialogue more pressing than between adherents of the two largest religious communities, the Christian community and the Muslim community. Together, these two communities encompass nearly one-half of the world's population. From a pragmatic point of view, to say nothing of theological reasons, the pressing issues facing our increasingly interdependent world should stimulate all Christians and Muslims to review and reconsider their relationships toward one another.

The present dialogic relationship between Islam and Christianity occurs on at least two major levels. The first level is that of the politico-religious discussions and their acceleration in various countries. On the more traditional second level are the actual attempts at a theological dialogue between representatives of both the Christians and Muslim faiths. In this study, I will emphasize the second level, focusing on Muslim perceptions regarding their relationship with other faiths.

One of the most influential factors which affect Muslim-Christian relations is the Quran. Since the Quran is central in determining Muslim attitudes, it is important to know what the Quran says about

---

\* Ahyoung Kim is Full-time Lecturer of Mission at Torch Trinity Graduate School of Theology. She serves as Associate Director of Torch Trinity Center for Islamic Studies.

other faiths. What it says specifically about Christianity is particularly significant for the Christian-Muslim dialogue.

For the committed Muslim, the Quran represents the word of God as revealed, or “sent down,” to his prophet Muhammad. As God’s own words, Quranic statements are normative for the thoughts and behavior of Muslims. It is the central reality in the life of a Muslim and it is the world in which he or she lives. This world encompasses their entire life. The first sentence chanted in the ears of a newly born Muslim child is the Shahadah, which is contained in the Quran. A Muslim learns certain sections of the Quran as a child and begins to repeat some of its formulae from the moment he or she can speak. He or she reiterates some of its chapters in his or her daily prayers. Sections are read from the Sacred Book when he or she is married, and when he or she dies the Quran is read over him or her. “The Quran is the tissue out of which the life of a Muslim is woven; its sentences are like threads from which the substance of his soul knit” (Nasr 1966:42). Therefore, any effort to comprehend Islamic understanding of Christians and Christianity must begin within Quran itself.

### **What Does the Quran Say about the Religious Other?**

A Muslim scholar, Farid Esack, responds to this question very clearly: “The Quran presents a universal, inclusive perspective of a divine being who responds to the sincerity and commitment” (1998:146).

Kate Zebiri also says that dating back to the earliest period, the concept of religion was a highly reified one for Muslims. The Quran itself has, among other religious scriptures, a uniquely developed awareness of religious plurality, at one point even appearing to offer a rationale for the existence of competing religions (Zebiri 1997:16). “. . . To each among you We have prescribed a Law and an Open way. If Allah had so willed, He would have made you a single people, but (His Plan is) to test you in what He has given you: so strive as in a race in all virtues” (Surah<sup>1</sup> 5:48). But, seemingly contrary to the above remark, the following verses from the Quran also proclaim the intolerance of other religions:

The Religion before Allah is Islam (submission to His Will);

If anyone desires a religion other than Islam (submission to Allah), never will it be accepted of him; This day have I perfected your religion for you, completed My favour upon you, and have chosen for you Islam as your religion (Surah 3:19, 85; 5:3).

The majority of Muslims have understood these verses in a manner which leads them to conclude that their way, the way of the Prophet Muhammad, is the one and only way to God.

As shown above, the statements by the Quran are not fully consistent. Rather they reflect the various situations that Muhammad found himself in. He received a different reception from the Jews and the Christians. The Jews, as a closed group, were his political opponents, whereas for a long time he knew Christians only as individuals. That is why “the Jews are morally condemned on account of their refractoriness and other reasons,” while the Christians are reproached “more on account of certain dogmatic assertions and errors” (Van Ess 1986:101).

Unlike the Jews, the actual behavior of Christians comes close to being praised. God says to Muhammad, “Strongest among men in enmity to the Believers will you find the Jews and pagans; and nearest among them in love to the Believers will you find those who say, ‘We are Christians’: because amongst these are men devoted to learning and men who have renounced the world, and they are not arrogant” (Surah 5:82).

Toward the end of his political career, when Muhammad concluded treaties with partly Christianized tribes, only the pagans had to accept Islam, while the Christians were allowed to keep their churches and priests (Van Ess 1986:102). J. D. McAuliffe believes that there are two general categories of statements that pertain to Christianity within the Quran. The first speaks of the Christians as a particular religious group. The second includes allusions to Christian figures, especially Jesus and Mary, and to the theological indictments that have fueled the long-standing quarrel of Muslim-Christian polemic (1991:1-2).

---

1. *Surah* means chapter in the Quran in Arabic



A commensurate degree of attention, however, has not been paid to those statements in the Quran that refer to Christians as a social and religious group. Most obvious is the Arabic noun *al-nasara*, the common Quranic term for Christians, which is found seven times in Surah 2, five times in Surah 5, and once each in Surah 9 and 22. Less direct designations are those that highlight the common scriptural heritage of Jews, Christians, and Muslims. Of most frequent occurrence is the phrase *ahl al-kitab* (People of the Book), which is found more than thirty times in the Quran. This usually signifies, unless otherwise qualified, both Christians and Jews.

An additional category of designation includes the verses that refer to Jesus and then subsequently mention his “followers” by such phrases as “those who follow you” or “those who follow him.” These verses fall into several categories and direct or indirect criticism of Christians constitutes the largest categories.<sup>2</sup> These verses condemn Christians for being untrustworthy and internally divisive. Christians are further criticized for their boasting, for deliberately or inadvertently corrupting their scripture, for trying to lead Muslims astray, and for being unfaithful to Jesus’ message. A second grouping can be made of those verses that seek to prescribe Muslim behavior toward Christians both socially and economically, such as reference to the collection of a special tax, the *jizyah*, levied on Christians, and reference to the protection of existing churches and cloisters.

Verses that apparently make positive remarks about Christians compose the final category. These positive allusions to Christians are scattered throughout the Quran and a number have been persistently extracted to serve as proof-texts of Muslim religious tolerance. Several contemporary examples should suffice to convey the range of such efforts. One traces

---

2. For a list of such Quranic criticism see Abdelmajid Charfi, “christianity in the Quran Commentary of Tabari” (1988:134-138).

3. William Stoddard (1976:35). Stoddard omits from his citation of this verse the condemnatory statement about Jews, presumably because to include it would contradict his interpretation of the verse. Drawing upon the work of Rudi Paret, Josef Van Ess distinguishes between the Quranic condemnation of the Jews for moral reasons and of

Islam's "age-old tolerance to Christian and Jewish communities" to the Quranic praise of Christians in Surah 5:82.<sup>3</sup> Other scholars state that there are "certain passages in the Quran which might be regarded as conciliatory towards Christians."<sup>4</sup> Two Muslim scholars draw upon these verses to emphasize that "the tolerant spirit of Islam is apparent in its recognition of other religions" and that in "times of prosperity and security from external dangers, this tolerant attitude was the hallmark of Muslim-Christian relations."<sup>5</sup>

A final quote proves yet more emphatic: "These passages recognize the worth of other religions, if they had scriptures and believed in one God. They have been valuable in inculcating tolerance among Muslims in the past, and in modern times they have guided thought and action in the closer relationships that now obtain between all religions" (Parrinder 1995:154).

Such claims for a Quranic message of religious tolerance, whether made by Muslims or by those presenting Muslims' views, find their correlate in a predominantly Christian use of this same body of material. A contemporary Christian scholar noted: "A number of well-known Quranic texts, quoted frequently especially by Christians, seem to point in a different direction, as they supposedly substantiate the thesis that Christianity remains a way of salvation even after the coming of the Seal of the Prophets" (Bijlefeld 1974:94). Similarly Kimball cites Surah 2:62 to support the assertion that "the Quran makes clear the salvific value inherent in at least some of the religious traditions" (1993:31).

McAuliffe suggests seven citations which are crucial to understand Quranic perspective about Christians; Surah 2:62; 3:55; 3:199; 5:66; 5:82-83; 28:52-55; 57:27. These verses prompt several central questions: How have Muslims understood this apparent divine praise of Christians? What have

---

Christians on dogmatic grounds. With this in mind, he finds in 5:82 an instance where "the actual behavior of Christians comes close to being praised." See "Islamic Perspectives" in Hans Kung (1986:101), cited in McAuliffe (1991:4, Note 7).

4. Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (1956:260).

5. Abdul Ali, "Tolerance in Islam" (1982:110); Mahmoud M. Ayoub, "Roots of Muslim-Christian Conflict," (1989:31).

these verses meant to Muslims in both the classical and modern periods of Islamic history? Do these verses justify the assertions and claims made on their behalf?

The most comprehensive answer to such queries lies in a close examination of that body of Islamic literature to which allusion has already been made, Quranic commentary or exegesis (tafsir). The Quran presents itself as the ultimate source of moral guidance and social harmony among its devotees and between them and other scripture-based faith communities. Muslims throughout history have taken the challenge to comprehend the Quran and ponder its verses so seriously that they have dedicated their best minds to the interpretation of their sacred book and elucidation of its meanings.

Consequently, in Islamic religious sciences the particular study and activity known as tafsir al-Quran is one of the earliest and most important religious sciences, whose beginnings go back to Muhammad and his immediate companions. By the eleventh century, tafsir had become a highly developed literary genre with a number of ancillary linguistic, legal, theological, mystical, and sectarian disciplines (Ayoub 1997:145).

Throughout Muslim history, and particularly in the twentieth century, Quran commentaries have served as an effective platform for the propagation of diverse beliefs and ideologies.

It is no exaggeration to say that exegesis of the Quran provides one of the best indicators of the ideological and religious moods of Muslim societies today: “While the Quran speaks to the hearts of pious Muslims through its reciters, it speaks to the socio-political and religious situation of the Muslim community through its interpreters” (Ayoub 1997:146).

## **The Quranic Call for Dialogue**

According to Ayoub, the Quran maintains that universal faith in God encompasses, but at the same time, transcends all religions. In this framework of the universality of faith within a great diversity of religions, the Quran calls upon faithful Christians and Muslims to live in amity and engage in a genuine dialogue of faith (1997:156).

This call, however, has for fourteen centuries been drowned by the

clamor of religious, political, economic, and military rivalry. In the remaining pages, I will briefly examine the answers to this call. In order to achieve this goal I will first look at the concrete and vivid pictures which the Quran presents of Christians, the ones with whom Muslims are called upon to engage in fair and fruitful dialogue.

The Quranic term for dialogue is jidal, which means “to be intimately engaged with someone in discussion or debate” (Ayoub 1997:156). In the Quran, this intimate and purposeful dialogue is called “the best of fairest debate” (al-ji’ dal al-ahsan). It requires wisdom and fair exhortation, as the Quran charges Muhammad to: “Invite (all) to the Way of your Lord with wisdom and beautiful preaching; and argue with them in ways that are best and most gracious: for your Lord knows best, who have strayed from His path, and who receive guidance” (Surah 16:125). This fair dialogue, moreover, must be based on common and sincere faith in God and his revelation:

And you do not dispute with the People of the Book, except with means better (than mere disputation), unless it be with those of them who inflict wrong (and injury): but say, “We believe in the Revelation which has come down to us and in that which came down to you; our God (Allah) and your God (Allah) is One, and it is to Him We bow (in Islam)” (Surah 29:46).<sup>6</sup>

According to the Quran and prophetic tradition, the reality of faith is ultimately known to God alone. Therefore, Muslims must judge the faith of any person or community by its manifestation in worship and good deeds. In accordance with this principle, the Quran presents a graphic description of the faith and righteous works of Christians with whom Muslims must live harmoniously with and have a fellowship of faith.

These Christians, those with whom the Muslims must live in harmony, were monks and other pious men and women who lived as hermits and in

---

6. See also Surah 3:64, where this faith commitment is called “common terms as between us and you.”

small communities in the Arabian Desert. Muhammad and other early Muslims must have observed them first-hand. The verses describing them belong to both the Meccan and Medinan periods of revelation. The Quran states:

Those to whom We sent the Book before this?they do believe in this (Revelation); And when it is recited to them, they say: We believe therein, for it is the Truth from our Lord: indeed we have been Muslims (bowing to Allah' s Will) from before this" (Surah 28:52-53).

The passage under discussion then describes these People of the Book as steadfast and magnanimous people who avoid vain and contentious talk. Hence, "Twice will they be given their reward, for that they have persevered, that they avert Evil with Good, and that they spend (in charity) out of what We have given them" (Surah 28:54). Their peaceful temperament and deep piety are depicted thus: "And when they hear vain talk, they turn away therefrom and say, 'To us our deeds, and to you yours. Peace be on you: we do not seek the ignorant' " (Surah 28:55).

Although there is no specific reference to the Christians either by name or designating phrase, McAuliffe concludes that from the exegetical tradition itself comes the association of these verses with Christians and their scriptural heritage (1991:257). Ayoub asserts that these verses no doubt refer to Christians. This is because they clearly echo other verses which extol their piety and humility (1997:157). It should also be noted that these verses closely resemble verses describing the piety and humility of "God' s faithful servants" among the Muslims.<sup>7</sup> By depicting such common piety, the Quran aims at establishing a fellowship of faith among the faithful of the two communities. The verses just referred were revealed in Mecca, and thus explicitly indicate the permanence of this Quranic view of Muslim-Christian relations (Ayoub 1997:157).

The verse I will now discuss belongs to a crucial period of the Prophet' s Medinan political career. It confirms and completes the picture which the

---

7. See Surah 25:63-67.

previous verses present. The verse is one of the concluding verses of Surah 3 which deals at length with the relations of the nascent Muslim commonwealth with the People of the Book after the painful experience of the defeat of Uhud in the third year of the hijra. It reads:

And there are certainly, among the People of the Book, those who believe in Allah, in the revelation to you, and in the revelation to them, bowing in humility to Allah: they will not sell the Signs of Allah for a miserable gain! For them is a reward with their Lord, and Allah is swift in account (Surah 3:199).<sup>8</sup>

Ayoub clearly asserts that verses 82-85 of Surah 5 and verse 199 of Surah 3 cannot be regarded as isolated statements. Rather they described in

---

8. Many commentators have attempted to negate this verse by assigning it to a specific group of Christians, or questioning whether it can at all be applied to non-Muslims. Like many early commentators, Wahidi refers the verse to al-Najashi of Abyssinia. Mujahid, Ibn Jurayj, and Ibn Zayd held that the verse, "was sent down concerning all the people of faith among the people of the Book." Tabari reports on the authority of Qatadah that when the Prophet asked his companions to pray over al-Najashi, they protested, "shall we pray over a man who is not a Muslim!" When the verse was revealed they again countered, "He did not pray facing the qibalah." But God sent down, "To God belongs the east and the west. Wherever you turn, there is the face of God" (Surah 2:115). According to another view ascribed to Ibn Jurayj and Ibn Zayd, the verse was revealed concerning Abd Allah b. Sallam and his fellow Jewish converts to Islam. Mujahid interpreted the verse to refer to the Jews and Christians whom he called "the muslims of the people of the Book." Tabari agrees with this view, arguing that "God has included in His saying 'There are among the people of the Book' all the people of the book. He did not intend only the Christians or only the Jews." Tabari questions the soundness of the traditions which relate the verse to al-Najashi. But even if they were true, he continues: "they would not contradict what we have said. This is because Jabir, and those who agreed with him simply said that the verse was sent down concerning al-Najashi. A verse may be sent down concerning a specific matter, but it would apply to all other similar matters. God may have, therefore, rendered the rule which he decreed concerning Najashi applicable to all His servants who follow the Messenger of God and accept what he brought from God, and yet they follow what God had enjoined in the Torah and the Gospel" (Ayoub 1992:414-415).

concrete terms an ideal relationship of amity and harmony between Muslims and Christians (1997:157). Furthermore, he says that this relationship is not limited to a particular time or place, but applies to Christians of all times whose life of faith complies with the conditions these and other verses present (1997:157). An important verse which supports this general thesis is: “Then, in their wake, We followed them up with (others of) our Messengers: We sent after them Jesus the son of Mary, and bestowed on him the Gospel; and We ordained in the hearts of those who followed him compassion and mercy . . . (57:27).

Just like the previous verses, these new verses confirm the People of the Book as having their own religious identities and expect from them no more than the recognition of Muhammad as a messenger of God and of the Quran as a genuine divine revelation. Verses 82 and 83 of Surah 5, with which we are primarily concerned, read:

Strongest among men in enmity to the Believers will you find the Jews and Pagans; and nearest among them in love to the Believers will you find those who say, “We are Christians”: because amongst these are men devoted to learning and men who have renounced the world, and they are not arrogant.

And when they listen to the revelation received by the Messenger, you will see their eyes overflowing with tears, for they recognize the truth: they pray: “Our Lord! We believe; write us down among the witness.

These verses affirm the faith of these humble Christians and their hope of being included among the righteous. These verses also promise Christians eternal bliss in Paradise for their faith and humble submission to God.

According to most classical and contemporary commentators, these verses were revealed concerning the Abyssinian ruler al-Najashi (the Negus), who with a group of his bishops and monks accepted Islam.

In Mecca, Muhammad had advised a number of Muslims who had no tribal or clan protection against increasing Meccan persecution by seeking refuge, and turning themselves over to a Meccan delegation that was expressly sent by the hostile men of the Quraysh to bring them back to Mecca. Al-Najashi instead brought the two contending groups together and

asked Ja'far bin Aib Talbi, the spokesman of the Muslims, to explain their new faith in the presence of his learned bishops and monks. In the course of his explication of the basis principles of Islam, Ja'far recited the beginning of Surah 19 which recounts the story of Mary and the miraculous birth of Jesus. As they listened, al-Najashi and his fellow Christians are said to have wept till their beards were soaked with their tears. He then exclaimed: "By God, this and what Jesus brought from God issue from one niche" (Ayoub 1997:158).

In order to accord even more closely the occasion of revelation of these verses with their actual text, more elaborate versions of this and similar hagiographical tales have been related. These tales have generally been uncritically accepted by contemporary commentators. An obvious problem with the Najashi tradition with all its variants, for example, is the fact that the Abyssinian migration happened in Mecca, many years before the revelation of these late Medina verses.<sup>9</sup>

Sayyid Qutb, for instance, repeats the fanciful tale that seventy Christian men, clad in ascetic woolen garments, accompanied Ja'far bin Abi Talib on his return from Abyssinia. Among them were eight Syrian Christians, including the famous monk Bahira. Muhammad recited the Quran to them, their eyes were filled with tears, and they accepted Islam. In the same breath, Qutb also reports another variant of the same tale, namely, that after hearing Ja'far's Quranic recitation, al-Najashi sent a delegation of thirty of the most learned Christians to the Prophet in Mecca to learn more about the new faith. They wept when they heard Surah 36, acknowledged it as the same truth that was revealed to Jesus, and became Muslims. Qutb relates still another tradition about a group of men of the Christian community of Najran who voluntarily came to the Prophet in Medina, again to learn about Islam. The Prophet recited to them the same surah, and they likewise wept as they heard the truth and accepted Islam (Ayoub 1997:158).

Sayyid Anwar Ali, a Pakistani scholar, offers an unusual interpretation of these verses. It should first be observed that he adopts a generally traditional

---

9. See McAuliffe (1991, chap.7), where these traditions are examined critically.



view of both the two verses discussed in the previous section and those under consideration here. This he does in spite of the fact that in his commentary he relies on the Bible, as well as general works on Christianity and other religions in English (Ayoub 1997:159).

Ali asserts that the followers of Christ were originally all known as nasara. They then split into two fractions, the followers of Christ's true vicegerent, Simon Peter, and the followers of Paul. The former were called nasara, and the latter came to be known as Christians. The nasara, or true followers of Christ, eventually believed in the Prophet Muhammad and became Muslims. It was concerning them that the verse, "and you will find nearest in amity to those who have faith those who say we are nasara" (Surah 5:82) was revealed (Ayoub 1997:159).

In spite of his familiarity with Christian sources, Ali's remarks on the formative period of Christianity bear no relation to historical facts. According to Ayoub, he presents an essentially traditional Shii view of Jesus as a prophet and his true successor, or imam after him, who was Simon Peter. He also repeats the usual Islamic polemics against Paul as the one who distorted Christ's origin and salvation through Christ's death. This means that since those who were true followers of Christ became Muslims fourteen centuries ago, all Quranic verses dealing with Christians have since that time been irrelevant.

Some commentators have rendered the generally positive Quranic approach to Muslim-Christian relations irrelevant to the historical realities of the two communities. They did this by denying outright the continued applicability of Quranic verses enjoining such an approach. Or they limited these verses to a small number of Christians with whom Muhammad had direct contact, and who consequently accepted Islam. The primary motivation behind this approach has been the continued religious, political, social, and economic rivalry between Western Christendom and the world of Islam.

### **Modern, Liberalist View about Religious Others**

In our modern, or postmodern, pluralistic age, there are many Muslims who know that attempts to do away with other religions through aggressive

da' wa (mission) strategies have failed. The arrogant and sovereign rule of one religion over other religions is nearly dead. They recognize that all over the world, there is growing awareness that adherents of different religions must come together in peaceful co-existence and in mutual respect with a readiness for dialogue.

In light of this fact, most Muslims try to find a way to live with people of other faiths without offending them, and they look to find an answer to the following question: Within the religiously pluralistic context of our world, how should Muslims understand the above Quranic verses which literally seem to exclude ways other than that of the Prophet Muhammad? Through their reflections on this question they try to show how Muslims can understand the Quranic teaching in a way that allows them to remain faithful to the Quranic teaching and, at the same time, truly open to authentic conversation and co-operation with people of other faiths.

They think that the Quran gives a wide and inclusive perspective about the religious Other, but that Muslims have narrowed this inclusiveness through the course of time by arguing that only those who acknowledge the prophet-hood of Muhammad and follow his message in the Quran are acceptable to God and thus deserve to go to Paradise (Aydin 2000:150). Therefore, they believe that a new Islamic theology of religions can be created through a paradigm shift of their attitudes towards the religious Other.

As Fazlur Rahman has emphasized, in order to accomplish this, it is necessary to return and look to the Quran "more than to the historic formulations of Islam" (Aydin 2000:150) in order to prepare the foundation of the proper Muslim attitude toward the religious Other in our pluralistic age.

In its opening chapter, the Quran strongly emphasizes that Allah is not the Lord of one nation or one religious community, but the "Cherisher and Sustainer of the worlds" (Surah 1:2). It then informs us that he created different nations and different communities in this world (Surah 5:51), and sent various prophets to them in order to inform them how they could attain his grace and salvation. Furthermore, the Quran points out that the messages of the prophets were given different names such as Judaism, Christianity, and Islam, while in reality all of them proclaimed the same message, islam,

which means “to adore One God and to worship Him alone.” In other places as well the Quran strongly warns its followers not to make distinctions between prophets whose messages are the same (Surah 2:285; also see 4:163, 3:131-133, 5:112).

Moreover, the Quran states that Allah gave us different laws and ways of conduct through his prophets to encourage us to encourage each other in goodness (5:48). However a serious question must be raised: The Quran argues on the one hand that all the prophets brought the same religion, but states, on the other hand, that Allah appointed different laws for each one of us. How, then, are we to understand or reconcile these two Quranic arguments within the context of God’s oneness? In an attempt to answer this question Aydin suggests an interpretation: He maintains that all the different laws and ways of conduct which Allah gave are based on the one principle of tawhid (“Oneness of God”).

The differences in the forms of social laws and worship result from the fact that in the course of time Allah made gradual changes in the religions in accordance with the needs of their communities. For example, some food customs which were prohibited by one prophet were made lawful by a later one (Ates 1989a:8ff; see also Ates 1989b, as cited in Aydin 2000:151). Two Muslim scholars of the inter-religious dialogue make the following remarks. Hasan Askari highlights, “I said yes to more than one religion because if God is transcendent, if He is Subhan (“Glory”), then His mystery cannot be exhausted in one religious form” (Siddiqui 1997:113): Mohammad Talbi, too, suggests that, “It is not impossible to admit the plurality of paths of salvation, both in and outside the Islamic tradition, providing people are both sincere and righteous” (1995:63).

Further, Esack asserts that “the Quran explicitly and unequivocally denounces the narrow religious exclusivism” which appears to have characterized the Jewish and Christian communities encountered by Muhammad in Hijaz (1998:158). In 2:111 and 113 the Quran condemns Jews and Christians who make exclusive claims about the uniqueness of their own religion by emphasizing the fact that to be acceptable to God is not based on claims alone but on genuine faith and good action: “Nay, whosoever submits his whole self to Allah and is a doer of good, he will get his reward with His Lord; on such shall be no fear, nor shall they grieve”

(2:112).

Aydin says this Quranic rejection of all notions of exclusivism concerning the superiority of one religion over others is very striking to Muslims, since it reminds and teaches them that if Muslims make the same exclusive claims about the superiority of their religion over others, they may deserve the same condemnation from Allah (Aydin 2000:152). Unfortunately, the majority of Muslims today are making the same exclusive claims by allocating paradise to only those who follow the message of the Prophet Muhammad.

Esack asserts that “the Quran is explicit in its acceptance of religious pluralism” (1998:159). Esack uses a socio-religious approach to prove his assertion. He states that the Quran acknowledges the *de jure* legitimacy of all revealed religion in two respects: It takes into account the religious life of separate communities coexisting with Muslims, respecting their laws, social norms, and religious practices, and it accepts that faithful adherents of these religions will also attain salvation and that “on them shall be no fear, nor shall they grieve” (Surah 2:62). Esack says these two aspects of the Quran’s attitude towards the Other may be described as “the cornerstones of its acceptance of religious pluralism” (Esack 1998:159).

The Quran specifically recognizes the People of the Book, as Christians were called, as legitimate socio-religious communities. This recognition was later extended by Muslim scholars to various other religious communities living within the borders of the expanding Islamic domain. The explicit details, restrictions, and application of this recognition throughout the various stages of the prophetic era, and subsequently in Islamic history, point to a significant issue in dealing with the Other (Esack 1998:160).

Esack suggests a number of indications in the Quran of the essential legitimacy of the religious Other. First, the People of the Book, as recipients of divine revelation, are recognized as part of the community. Addressing all the prophets, the Quran says, “And verily this Brotherhood of yours is a single Brotherhood” (Surah 23:52). The establishment of a single community with diverse religious expressions was explicit in the Charter of Medina (1998:160).

In two of the most significant social areas, food and marriage, the generosity of the Quranic spirit is evident: The food of those who were given to the Book was declared lawful for the Muslims and the food of the

Muslims lawful for them. Likewise, Muslim men were allowed to marry “the chaste women of the People of the Book” (Surah 5:5). If Muslims were permitted to coexist with others in a relationship as intimate as that of marriage, then it seems to indicate quite explicitly that enmity is not to be regarded as the norm in Muslim-Other relations (Esack 1998:160).

Second, in the arena of religious law, the norms and regulations of Jews and Christians were upheld (Surah 5:47) and even enforced by the Prophet when he was called upon to settle disputes among them (Surah 5:42-43).

Third, the sanctity of the religious life of the adherents of other revealed religions is underlined by the fact that the first time permission for an armed struggle was given, it was done so to ensure the preservation of this sanctity (Esack 1998:160): “But for the fact that Allah continues to repel some people by means of other cloisters, churches, synagogues, and mosques, in which the name of Allah is commemorated in abundant measure, would be razed to the ground” (Surah 22:40). Esack interprets that this preservation of the sanctity of places of worship was because God, who represented the ultimate for many of these religions and who is acknowledged to be above the diverse outward expressions of that service, was being worshipped in them.

Mahmut Aydin argues that the Quran is open to all the people through analyzing the meaning of its use of the term islam. The term islam is used in the Quran to refer to the submission to God’s will, authority, and commands. Thus, as a verb, islam indicates an attitude and conduct expressed by human beings to God. Within this context, Aydin says, “The islam can be understood as a faith sent by God first of all through Abraham to all humankind and then approved by later prophets such Moses, Jesus and Muhammad” and, “We may conclude that the term islam embraces all those who submit themselves to the will of God” (2000:155).

In light of this argument, the term islam in Surah 3:19 can be understood to refer to a reified conception of Islam, since it informs the Prophet Muhammad to tell his opponents that his way is “simply one of submitting his being/attention to God and that this is also the path required of them” (Esack 1998:126).

Another verse, Surah 3:85, supports this argument by stating that “if anyone desires a religion other than Islam (submission to Allah), never will it

be accepted of him; and in the Hereafter he will be in the ranks of those who have lost (all spiritual good). So the term islam in both verses does not indicate the legal identity of Muslims but the way of total submission to God, which is open to all people (Aydin 2000:155).

On the question of whether the term islam in the Quran is a personal act or institutional religion of the Prophet Muhammad, Wilfred Cantwell Smith states, "If we look at the Quran, we find, first of all, that the term islam there is relatively much less than are other related but more dynamic and personal terms, and second, that when it is used it can be, and on many grounds almost must be, interpreted not as the name of a religious system but as the designation of a decisive personal act" (1991:110).

Then, how did the term become used by Muslims as the special name of the institutionalized religion of the Prophet Muhammad? Smith says that there were two main reasons of this transformation:

First was an external force, an evolution in the Middle East chronologically prior to the emergence of the Muslim community and operating upon it from the outside as an historical pressure acting to mould the new tradition into a pre-established form. The second process . . . has been rather an internal development, by which Muslims themselves have tented over centuries to reify their own concept of their faith (Smith 1991:108-109).

Based upon the above interpretations, Smith defined islam as follows: Islam is obedience or commitment, the willingness to take on oneself the responsibility of living henceforth according to God's proclaimed purpose; and submission, the recognition not in theory but in overpowering act of one's littleness and worthlessness before the awe and majesty of God (1991:112).

Through the examination of the meaning of islam in the Qu'ran, Aydin concludes that the general Quranic teaching concerning religious pluralism is as follows:

There is only one way to God and it is called islam, submitting oneself to the will of God. Allah revealed this way to us through His prophets under different names and different structures. This means

that a religion whose objective is to call its followers to submit to Allah without associating anything with Him can be accepted as a different version of this one religion (2000:156).

Aydin also says that the Quran, far from eliminating the differences between various religious traditions, invites their followers to come together for mutual understanding and mutual discussion (2000:157). For, as Fazlur Rahman argues, the Quran informs us that the differences between various religious traditions will go beyond this world and that they will finally be settled on the Day of Judgment (1980:10, as cited in Aydin 2000:157). Rahman comments further that the Quran envisages some sort of close cooperation between Judaism, Christianity, and Islam and invites Jews and Christians to join Muslims in such a goal with the aim of balance" (1980:321).

## References Cited

- Ali, Abdul, "Tolerance in Islam." Islamic Culture 56:110, 1982.
- Aydin, Mahmut, "Is There Only One Way to God?" Studies in Inter-Religious Dialogue. 10:148-159, 2000.
- Ayoub, Mahmoud M., "Roots of Muslim-Christian Conflict." The Muslim World 79:25-45.,1989.
- Ayoub, Mhmoud M., "The House of Imran." Vol.2 of The Quran and Its Interpreters, New York: State University of New York Press, 1992.
- Ayoub, Mahmoud M., "Nearest in Amity: Christians in the Quran and Contemporary Exegetical Tradition." Islam and Christian-Muslim Relations. 8(2): 145-164, 1997.
- Bijlefeld, W., "The Danger of 'Christianizing' Our Partners in the Dialogue." The Muslim World. 57:171-177, 1967.
- Charfi, Abdelmajid, "Christianity in the Quran Commentary of Tabari." Penelope C. Johnstone trans. Islam 6: 134-138.
- Cragg, Kenneth, The Call of the Minaret. New York: Oxford University Press, 1956.
- Esack, Farid, Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of

- Interreligious Solidarity Against oppression. Oxford, UK: One World, 1998.
- Kimball, Charles, Striving Together: A Way Forward in Christian-Muslim Relations, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993,
- McAuliffe, J.D. Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.
- Nasr, Seyyes Hossein, Ideals and Realities of Islam. London, UK: George Allen and Unwin, 1966.
- Parrinder, Geoffrey, Jesus in the Quran. Oxford, UK: One World, 1995.
- Rahman, Fazlur, Major Themes of the Quran. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica. 1980.
- Siddiqui, Ataullah, Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century. London, UK: MacMillan.
- Smith, Wilfred Cantwell, The Meaning and End of Religion. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991.
- Stoddard, William. Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam. London, UK Thorsons Publishers, 1976.
- Talbi, Muhammad, "Unavoidable Dialogue in a Pluralist World: A Personal Account." Encounter 1: 56-69, 1995.
- Van Ess, Josef, "Islamic Perspectives ? Islam and the Other Religions: Jesus in the Quran." In Christianity and the World Religions. Pp.97-108. Garden City, NY: Doubleday.
- Zebiri, Kate, Muslims and Christians Face to Face. Oxford, UK: One World, 1997.





# 이스라엘-팔레스타인 갈등을 통해 본 이슬람의 '정의(adl)' 이해

- 하마스의 지하드(Jihad)를 중심으로 -

정상률<sup>1</sup>

## 1. 서론

1948년 이스라엘 건국 이후, 팔레스타인 지역(고대 가나안 지역) 내 유대인과 아랍인(팔레스타인인, 또는 팔레스타인 아랍인) 간에는 끊임없이 갈등과 전쟁을 해 왔다. 팔 지역에서의 갈등과 전쟁은 오랜 역사성과 다양한 원인에서 그 기원을 찾을 수 있다. 그런데 이러한 갈등과 전쟁이 이슬람 또는 무슬림의 입장에서 정의(正義)로운 것인가?

팔레스타인에서 아랍인과 유대인 간 갈등은 1880년대부터 시작되었다. 1880년대에 프랑스의 드레뤼스 사건, 러시아의 짜르2세 암살 사건으로 인해서 반유대주의(anti-Semitism)가 부상하면서 유대인이 동서 유럽에서 탄압과 차별을 받게 되었다. 위 두 사건은 인종주의의 산물이었다. 그리고 당시 유럽에서 민족주의와 사회주의가 부상하면서 유대인들은 시오니즘(유대인 민족주의)을 구상하고, 근대 국민국가(nation-state)를 건설하기로 결정한 후 팔레스타인 지역으로 이주하기 시작했다. 유대인과 팔레스타인인 갈등은 이때부터 시작되었다.

유대인의 이주와 국가건설, 4차에 걸친 이스라엘-아랍국가 간 전쟁 과정에서 팔레스타인인들은 PLO의 '팔레스타인 민족주의'와 무슬림형제단의 팔레스타인 지부 및 하마스의 '정치이슬람(political Islam)'을 대 이스라엘 투쟁의 이념으로 설정했다. 특히 팔레스타인 민족주의를 기반으로 독립투쟁을 해온 PLO를 비판하는 일부 지식인들은 정치이슬람을 새로운 국가건설 이념으로 설정하고 팔레스타인 땅에 '이슬람 국가(Islamic State)' 건설이라는 목표를 세웠다. 대이스라엘 독립투쟁의 양대 세력인 PLO와 하마스의 무장독립투쟁은 정당한가? 정의의 전쟁인가? 본 글에서 필자는 '이슬람 교리에 기초하여 보았을 때, 팔레스타인인들의 대표적인 정치이슬람 세력인 하마스의 대이스라엘 투쟁이 정의로운가' 라는 질문에 답하고자 한다.

---

1 한국외국어대 중동문제연구소 연구교수

## II. 전쟁에서의 이슬람 ‘정의(adl)’

하마스는 ‘이슬람국가’ 건설을 최종 목표로 하는 정치이슬람 세력이다. 하마스는 1988.8.18. 발표된 하마스 헌장(총 5장 36조)에서 그들이 지향하는 목표와 기반을 명확하게 제시해 놓았다. 하마스의 기반(basis)은 이슬람이고(제1조), 하마스는 이슬람을 생활방식으로 채택하며(제5조), 팔레스타인 무슬림형제단의 여러 산하단체(wings) 중의 하나임을 공식 선언한다(제2조). 알라가 하마스의 목표이고, 예언자(무함마드)는 하마스의 모델이며, 꾸란은 헌법이고, 지하드는 그들이 가야할 길이며, 알라를 위해 죽는 것은 가장 갈망하는 소망이다(제8조). 하마스는 유일성(Unique, 제6조)과 보편성(universality, 제7조)을 가진 운동단체이다. 하마스는 시오니스트 침략에 대항하여 지하드를 실천하고 순교자 알-카삼·무자히딘(Mujahidin)의 결합체와 연합한다. 하마스는 민족주의 운동에 대해 공산주의와 십자군인 서구에 충성하지 않는 한 지지하며(제25조), PLO는 하마스와 가장 가까운 운동단체이고 아랍-이스라엘 갈등에서의 그 역할을 과소평가하지는 않지만, 하마스는 현재 또는 미래의 팔레스타인의 이슬람적 성격(Islamic nature)에 대한 PLO의 세속적 사고(secular thought)를 사용할 수 없다(제27조).

이러한 하마스의 헌장에 기초하여 판단한다면, 보편적 종교로서의 이슬람 뿐 아니라 하마스를 포함한 모든 정치이슬람 세력의 전쟁에서의 ‘정의(adl=justice)’ 개념은 이슬람법, 즉 코란과 하디스의 ‘정의’ 개념에서 찾아야 할 것이다.<sup>2</sup> 신의 정의(Divine Justice)는 전체 창조 행위의 기본 골격이다. 균형(balance)과 정의는 심판 날의 최종 심판대에서와 마찬가지로 알라의 창조 명령을 디자인하는 데서도 중심 개념이다. 인간이 자유의지를 갖는 것은 신의 정의의 결과이다. 왜냐하면 자유의지가 없다면, 인간은 자신의 행위에 대해 보상도 없고 벌도 없기 때문이다. 이러한 이유로 이슬람 학자들은 자유의지를 ‘정의의 근본(Principle of Justice)’으로 간주했다.<sup>3</sup> 이슬람 관점에서 정의란 ‘어떤 것을 그것이 있어야 할 합당한 곳에 두는 것(placing something in its rightful place)’을 의미한다. 그것은 또한 다른 사람을 평등하게 대우하는 것을 의미한다. 코란은 정의를 최고의 미덕으로 간주한다. 이슬람에서 정의는 도덕적 미덕(moral virtue)이며 인간성의 속성이다. 정의란 권리와 의무의 분배에 있어서 균형상태(state of equilibrium)를 창출한다는 점에서 평등과 밀접한 관계를 가지고 있다. 그러나 때로는 정의

2 코란에는 모순적인 내용이 동시에 있다. 하느님(Allah)께서 소망하는 것(당위, should)과 사회에서의 경험적 실재(존재, is)가 동시에 진술되어 있다. 그래서 당위와 존재의 변증법적 합은 경전의 가르침은 구체적 상황에 있는 구체적인 행위자에게 적용되어야 한다’는 것이다. 그러나 구체적 상황이 그 규범을 수용할 수 있는 시기가 되었을 때, 그 규범이 적용되거나 최소한 열정적으로 그 규범에 더 가깝게 되려고 노력하도록 하기 위해 코란에는 초월적 규범도 있는 것이다. 따라서 코란에 규정되어 있는 ‘정의’에 대한 해석 뿐 아니라 이스라엘 대상의 ‘지하드’에 대한 해석도 초월적 해석, 맥락적 해석(구체적 상황에서의 해석)을 동시에 해야 할 것이다.

3 [http://www.islamonline.net/english/introducingislam/politics/System/article03.shtml\(2007/10/10\)](http://www.islamonline.net/english/introducingislam/politics/System/article03.shtml(2007/10/10)).

란, 부의 불평등한 분배와 같이, 불평등을 통하여 성취된다.<sup>4</sup>

이슬람법, 즉 코란과 하디스는 '정의(adl)'에 대한 개념을 정의(definition)해 놓지는 않았다. 그러나 이슬람이 정의의 종교(religion of justice)라는 것을 강조하고 있다. 이슬람 법학자인 사르카시에 의하면, '정의는 신을 믿는 것 다음으로 가장 숭고한 신앙행위'이다.<sup>5</sup> 이슬람 법은 '정의롭게 행동하라'는 지상명령을 한 후(정의의 보편성),<sup>6</sup> 인권, 여성 지위(일부다처제, 베일, 상속, 혼인과 이혼, 지참금.....),<sup>7</sup> 고아에 대한 정당한 대우,<sup>8</sup> 비무슬림의 지위,<sup>9</sup> 범죄에 대한 정의로운 해석, 그리고 전쟁에서의 정의로운 행위(각각의 사례에서의 정의로운 행위)<sup>10</sup> 등을 명령한다.

그렇다면 이슬람은 '전쟁에서의 정의'를 어떻게 규정하고 있는가? 1400년 전에 이슬람이 창설될 때에 이슬람은 전쟁의 규칙을 정해 놓았다. 이슬람은 무슬림들이 언제, 누구와 어떻게 싸워야 하는가를 규정해 놓았다. 코란은 먼저 공격하지 말며 공격을 받을 때, 방어로서의 전쟁을 정당화 한다. 그리고 공격자 및 비신앙자와 싸우며, 정의롭게 싸우라고 규정했다.

이슬람은 이슬람 창설 초기부터 전쟁과 적의 권리에 대해 다음과 같이 규정해 놓았다.<sup>11</sup> 이슬람은 전투원과 비전투원을 명확히 구분한다. 여성, 어린이, 노인, 허약자 같은 비전투원을 살해해서는 안 된다. 수도원의 수도사와 예배 장소에 있는 사람들에게 자비를 베풀어야 한다. 전투원에 대해서도 함부로 대해서는 안 된다. 살아있는 사람을 불태우거나 불고문을 해서는 안 된다. 실제로 전쟁에 참여하지 않은 부상자를 공격해서는 안 된다. 전쟁죄수는 살해되어서는 안 된다. 어떠한 포로도 살해해서는 안 된다. 거주지에서 약탈과 파괴 행위는 금지되며, 무슬림

4 [http://www.islamreligion.com/articles/376\(2007/10/10\)](http://www.islamreligion.com/articles/376(2007/10/10)).

5 Shams al-Din Sarkhasi, al-Mabsut, vol 14, 59-60. [http://www.islamreligion.com/articles/376\(2007/10/10\)에서](http://www.islamreligion.com/articles/376(2007/10/10)에서) 재인용.

6 정의의 보편성을 언급한 코란 부분은 다음과 같다. Quran 4:58, 105, 135; 5:8, 42; 6:115, 152; 16:90; 42:15; 49:9; 57:25; [http://www.islam-guide.com/ch3-12.htm\(2007/10/15\)](http://www.islam-guide.com/ch3-12.htm(2007/10/15)). 정의의 보편성을 언급한 몇 가지 코란 구절을 인용하면 다음과 같다. [http://www.islam-guide.com/ch3-12.htm#footnote5\(2007/10/15\)](http://www.islam-guide.com/ch3-12.htm#footnote5(2007/10/15)).

진정으로 신은 (정의로운) 대우를 받을만한 사람에게 신뢰(trusts)를 되돌려 줄 것을 명령하신다. 그리고 너희가 사람들을 판단할 때에, 정의롭게 판단하라(to judge with justice)....(Quran, 4:58).

....그리고 정의롭게(justly) 행동하라. 진정으로 신은 정의로운 사람을 사랑하신다(Quran,49:9).

....다른 사람들을 저주하는 사람이 너희가 정의를 피하게 만들게 하지 마라. 정의롭게 행동하라 (be just): 그것이 신앙(piety)에 더 가까우니라....(Quran, 5:8).

사람들이, 부정의(injustice)를 주의하라. 왜냐하면 부정의는 심판날에 암흑이 될 것이기 때문이니라.

7 Quran 2:187, 221, 222, 228, 229, 230, 241; 3:3; 4:3; 4:11, 15, 16, 22, 23, 24; 24:2, 3, 4, 6, 7, 31, 60

8 Quran 6:152; 89:17; 93:9; 107:2

9 Quran 60:5

10 Quran 2:190("너희에게 적대하여 싸우는 자들과 싸워라. 그러나 먼저 적대행위를 시작하지 마라.")

11 [http://www.islamonline.net/english/introducingislam/politics/System/article02.shtml\(2007/10/15\)](http://www.islamonline.net/english/introducingislam/politics/System/article02.shtml(2007/10/15)).

들은 적대하여 싸운 사람들 이외에 어떠한 사람의 재산에 손을 대서는 안 된다. 무슬림들은 대가를 지불하지 않고 정복지의 일반 시민들로부터 어떠한 것도 빼앗아서는 안 된다. 적의 시신을 불 명예롭게 한다던가 절단해서는 안 되며, 되돌려 주어야 한다. 계약을 파기해서는 안 된다. 적이 이미 공격을 시작하지 않는 한, 무슬림들은 적에 대한 적합한 전쟁 선언 없이 적대행위를 해서는 안 된다.<sup>12</sup>

‘전쟁에서의 이슬람 정의’를 가장 적나라하게 표현한 것이 지하드(Jihad, 聖戰)이다. 지하드란 용어의 아랍어 원뜻은 ‘노력, 시도, 애씀’ 또는 ‘투쟁하다, 전력을 다하다, 싸우다’는 뜻이다. 이러한 관점에서 보면 지하드는 무슬림 개개인이 맡은 일정한 임무나 과제를 성심성의껏 충실히 이행하는 것을 의미한다. 이 용어의 법학상 의미는 ‘신의 길,’ 즉 정의의 길로서 이슬람 법이 규정한 의무를 성취하기 위해서 무슬림은 있는 힘을 다해서 노력해야 한다는 것을 의미한다.<sup>13</sup> 따라서 지하드는 신자 개개인이 첫째, 악을 제거하고 신의 말씀을 보급하는데 노력하고(대지하드), 둘째, 이슬람지역을 침범하는 적에 대항하여 몸을 바치고, 무력을 사용하는 종교적, 법적 의무(소지하드, ‘칼의 지하드’)이다. 대지하드는 자신 내부의 악마적인 성향에 대항해서 싸우거나 이슬람과 움마를 위한 노력을 의미한다. 비신앙자를 개종시키려 노력하거나 사회를 이슬람적으로 변혁시키거나 이슬람 사회를 도덕적으로 개선하려고 하는 것이다(‘희의 지하드,’ ‘뎨의 지하드’). 소지하드는 ‘칼의 지하드’라고도 하며, ‘십자군(crusade) 전쟁’과 같은 정도의 의미로 사용한다.<sup>14</sup> 본래 지하드는 이슬람 이전의 북부 아랍의 부족 간 전쟁에서 유래했으나, 이슬람 창설 이후 종교적 의미로 사용하게 되었다. 코란의 많은 구절은 무슬림들이 자신들의 소유물과 생명(bi-amwalihim wa-anfusihim)을 다해서 싸움에 참여할 것을 요구한다. 대신에 지하드에서 사망한 사람은 보상이 약속되어 있으나,<sup>15</sup> 싸우지 않은 사람은 저승에서 심한 처벌을 받을 것이다.<sup>16</sup> 그 외에도 군복무 면제,<sup>17</sup> 라마단 성월 기간의 지하드,<sup>18</sup> 성 메카에서의 지하드,<sup>19</sup> 전쟁 죄수들의 운명,<sup>20</sup> 안전한 행동(safe conduct)<sup>21</sup>과 협정<sup>22</sup> 등에 대해 언급하고 있

---

12 위와 같은 전쟁 죄수나 포로에 대한 규정은 ‘아프간 한국인 피랍인질 사건’에서 탈레반에게 커다란 압박으로 작용했다고 판단된다. 당시 이슬람세계의 여론은 탈레반에게 불리하게 작용했는데, 한국인 피랍인질들이 전쟁 죄수도 아닐 뿐 아니라 봉사자들(aid workers)이라는 인식이 더 강했기 때문이다. 그러나 유감스럽게도 2명을 살해함으로써 탈레반은 ‘이슬람의 정의를 위해 반이슬람 행위를 한 것이다.’

13 Quran 61:11.

14 Rudolph Peters, Jihad: *In Classical and Modern Islam*(Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996), 1.

15 Quran 3:153-158, 169-172. 지하드를 위해 싸우고 있는 동안 사망한 무자히드(Mujahid, 전사)는 샤희드(Shahid, 순교자)의 칭호를 받으며, 알-잔나(al-Jannah, 천국)의 보상을 받을 것이다.

16 Quran 9:81-81, 48:16.

17 Quran 9:91, 48:17.

18 Quran 2:217.

19 Quran 2:191.

다.<sup>23</sup> 이슬람은 전쟁 또는 지하드에 관한 가장 중요한 규칙 7가지, 즉 지하드에 종사할 의무가 있는 인물의 합법적인 자질(후꿈)과 행동, 적, 다른 범주의 적에게 가할 수 있게 허락된 손실(적의 종류에 따라 적에게 손해를 입힐 수 있는 정도가 다름), 전쟁의 선행조건, 한 명이 최대로 싸워야 하는 적군의 수, 휴전, 전투의 목적을 규정해 놓고 있다.<sup>24</sup>

코란이 무슬림들에게 단지 비신양인이 공격하는 것에 대한 방어로만 싸우도록 허용했는지, 아니면 모든 상황, 예컨대 비무슬림이지만 신앙인인 기독교인이나 유대교인과의 싸우도록 허용했는지는 확실하지 않다. 그러나 코란의 구절들로 보아, 먼저 공격해 오는 것에 대해 저항하여 싸우는 것이나 비신양자(불신자)를 배신하는 것으로서의 싸움은 정당한 것으로 볼 수 있다. “그리고 너와 싸우는 사람과 신의 방식대로 싸워라. 그러나 (먼저) 공격은 하지 마라. 신은 공격자를 사랑하지 않는다.”<sup>25</sup> “그러나 맹세를 한 후에 서약을 깨고 너의 종교를 공격한다면, 비신양자의 우두머리와 싸워라.”<sup>26</sup>

비신양인과의 전쟁은 몇 가지 조건이 있다. 하디스에는 다음과 같은 내용이 있다.

선지자는 사령관을 군대나 원정에 파견하기 위해 임명할 때 항상 이렇게 말한다: “.....네가 이교도인 적을 만난다면 그들을 세 가지 것에 초대해라. 그들이 동의하면 받아들이고 그들과 싸우는 것을 그만 두어라. 그들이 무슬림이 되도록 초대해라. 그들이 동의하면 그들의 전향을 받아들여라. 이 경우 그들의 영토에서 (메디나로) 이주하도록 초대하여라. 그들이 무슬림 배두인과 같이 된다는 것을 알려주고 다른 무슬림들과 함께 싸웠을 경우에만 전리품을 공유할 수 있다고 알려주어라. 만약 전향을 거절하면 인두세를 내라고 요구해라. 동의한다면 그들의 굴복을 받아들여라. 그러나 그들이 거절한다면 신에게 도움을 구하고 그들과 싸워라.....” (Sahih Muslim)<sup>27</sup>

하디스(Hadith)는 비신양인과 싸우는 목적을 간결하게 전향과 굴복으로 요약했다. 굴복시키는 경우, 적들은 자신들의 종교를 고수하지만 인두세(jizya)를 납부하도록 했다.

이슬람은 전쟁 죄수(prisoners of war)에 대해서도 규정해 놓고 있다. 이슬람은, 포로의 몸값으로 돈을 제공하거나 같은 수의 무슬림 포로를 석방할 수 없을 경우에도, 무슬림들이 적의

20 Quran 47:4.

21 Quran 9:6.

22 Quran 8:61.

23 Peters(1996), 2.

24 Peters(1996), 29-42.

25 Quran 2:190.

26 Quran 9:12.

27 Peters(1996), 4.

포로를 풀어줄 것을 명령한다. 어떠한 방식으로든 전쟁 죄수를 굴욕적으로 대해서는 안 되고, 그들은 인간 존엄성을 지킬 권리가 있으며, 성적, 감정적, 육체적 학대를 받아서도 안 된다. 그들은 충분한 음식, 의복 뿐 아니라 위생상의 편의와 건강상의 보호를 받아야 한다. 예언자 무함마드는 여름의 태양으로부터 전쟁 죄수들을 보호하고 마실 물을 줄 것을 지시했다. 전쟁 죄수는 이슬람을 배우도록 초대 받지만, 어떠한 강요도 해서는 안 된다.<sup>28</sup>

다르 알 이슬람(*dar al-Islam*, 이슬람의 집)은 이슬람법과 정의가 실제로 구현되고 있는 지역이고, 다르 알 하룹(*dar al-Harb*, 전쟁의 집. 비무슬림 지역, 서방에 의존하는 정통성이 약한 권위주의적 정권)은 지하드의 대상이다. 수니와 시아의 지하드 이론은 유사하나, 시아파(12이맘파)는 권위 있는 이맘의 지도하에서만 전쟁을 수행할 수 있다.

코란과 하디스에 기초하여 '전쟁에서의 이슬람의 정의' 를 요약하면 다음과 같다.

1. 이슬람법은 무슬림들에게 '정의롭게 행동하라' 고 명령한다. 이러한 명령은 전쟁 시에도 지켜져야 한다.
2. 전쟁을 먼저 시작하지 마라. 그러나 적 또는 '비무슬림 지역(*dar al-harb*),' 즉 이교도의 '이슬람 세계(*dar al-Islam*)' 에 대한 공격에 대해서는 지하드를 행하라고 명령한다.
3. 비전투원인 노약자, 여성, 어린이의 인권 뿐 아니라 전쟁 죄수의 인권도 보호해 줌으로써 정의를 실천하라고 명령한다.

### III. 하마스의 탄생 및 무장독립투쟁과 이슬람 '정의'

#### 1. 팔레스타인 무슬림형제단의 대지하드

팔레스타인에서 정치이슬람은 유대인-아랍인 갈등이 심화되면서 탄생했다. 알-아프가니(Jamal al-in al-fghani, 1838-97), 무함마드 압두(Mohammad Abduh, 1849-1905), 라쉬드 리다(Rashid Rida, 1865-1935)와 같은 이슬람 근대주의자들(Islamic modernists)의 영향을 받은 알-카삼(Sheikh Mohammad Izz ad-Din bin Abdul Qadar bin Mustafa al-Qassam, 1882-1935)은 팔레스타인 최초의 살라피야(Salafiyya) 근대주의 이슬람 지도자가 되었다. 팔레스타인 최초 정치이슬람 지도자가 된 것이다. 알-카삼이 대영 투쟁 중 사망한 이후 정치이슬람 세력은 약화되었으나, 1928년 이집트 이스마일리아(Ismailiyya)에서 창설된 무슬림형제단

28 [http://www.islamonline.net/english/introducingislam/politics/System/article05\\_shtml\(2007/10/15\)](http://www.islamonline.net/english/introducingislam/politics/System/article05_shtml(2007/10/15)).

29 무슬림형제단은 1930년대 중반부터 점차 시리아, 이라크, 레바논, 요르단, 수단, 쿠웨이트, 예멘, 일부 북아프리카 국가에 지부를 설립했고, 1945년에는 팔레스타인에도 지부를 설립했다.

이 1935년부터 팔레스타인 지역에서 활동하기 시작하면서 새롭게 부상했다.<sup>29</sup> 1945년 알-반나는 자신의 동생 아베드 알-라흐만 알-반나(Abd al-Rahman al-Banna)를 팔레스타인에 보내서 예루살렘 지부를 설립했다. 그 후 이집트 본부의 지원으로 1947년까지 팔레스타인 지역에 25개의 지부가 조직되었고 12,000 내지 20,000명의 회원을 확보했다.

무슬림형제단은 초기에는 이슬람도덕과 선행을 확산시키기 위한 목적을 가지고 순수한 종교적, 박애주의적 단체로 출발했다. 형제단은 설립 초기에 도덕개혁을 강조했고, 시대적 문제를 해결하는 데 있어서 이슬람적 접근법이나 방법론이 적합하다고 주장했다. 당시 아랍세계는 유럽의 영향을 받는 세력과<sup>30</sup> 칼리파제 재건 세력으로 분리되어 있었다. 1948년 아랍-이스라엘 전쟁 기간에 무슬림형제단은 아랍군으로서의 역할, 즉 지하드를 실행했고, 가자지역을 중심으로 범아랍 활동을 확대했다. 그러나 1948년 중동전쟁에서 아랍 측이 패배한 후, 이집트가 가자지역을, 요르단이 동예루살렘을 통치하고, 이들 국가의 무슬림형제단에 대한 통치방식의 차이로 각 지역에서의 무슬림형제단의 활동영역은 약간의 차이를 보이게 되었다.<sup>31</sup> 팔레스타인 가자의 야신은 무슬림형제단의 행동단체인 이슬람의회를 창설하고, 1973년에 '알-무자마 알-이슬라미(al-Mujamma al-Islami = the Islamic Center)'를 창립하였으며, 1978년 이스라엘 정부로부터 합법적인 기관으로 승인을 받았다. 이슬람센터가 1987년 12월에 발생한 인티파다 직후에 설립된 하마스(Hamas)의 전신이었다.

무슬림형제단의 기본이념은 ①정치(국가)와 종교의 불가분리성, ②칼리파제와 같은 이슬람 국가(Islamic state) 건설이다. 따라서 무슬림형제단의 이념은 당시 영국의 위임통치정부, 전통적 울라마 세력을 대변하는 무프티인 알-후세이니(제도 이슬람 세력), 그리고 좀 더 세속적 전통주의 세력이었던 다른 유력 가문들의 이념적 지향과는 달랐다. 팔레스타인의 무슬림형제단은 이스라엘의 건국은 유대교와 기독교를 기반으로 형성된 서구 열강의 제국주의에 이슬람 세계가 항복한 상징적인 사건으로 보았다. 그들에게 이스라엘은 서구의 경제적인 제국주의가 이슬람 세계를 포위하기 위해 과전된 전위대로서 압과 같은 존재이며, 아랍국가들이 이스라엘과의 일련의 전쟁에서 패배한 것은 이들 아랍국가들이 이슬람에서 이탈하였기 때문이라고 해석했다.

1967년 요르단강 서안과 가자지구의 이스라엘 점령이후 무슬림형제단은 소위 '이슬람 세대'의 교육에 주력했다. 무슬림형제단은 팔레스타인에 이슬람 국가의 창건을 목표로 하였지만 먼저 이를 위한 정치조직의 결성과 발전 그리고 사회개혁을 우선했다. 이슬람 가치관이 모든 사회에 깊숙이 스며들 때까지 기다려야 하며, 이러한 조건이 성숙되고 이슬람 국가 창건의 성

30 Salamah Musa, Taha Husayn은 공개적으로 세속주의 아이디어를 선전했고, 알-아즈하르 대학의 일부 학자들도 이슬람문제를 해석할 때 서구적 접근법을 채택했다.

31 이집트에서는 무슬림형제단이 정부의 탄압을 받으면서 지하조직화 되었으나, 요르단에서는 정치·행정에서 직접 간여하는 직위를 부여받았다.



공을 담보할 때까지 무슬림의 지하드를 연기해야 한다는 입장이었다. 그래서 학교와 자선단체 설립 등 각종 사회복지 사업에 주력했다. 즉 이스라엘에 대한 팔레스타인 민족의 정치적인 독립운동보다는 교육과 사회개혁을 통한 이슬람 사회건설을 우선 했던 것이다.

그러나 이슬람 사회건설과 이슬람 교육 등 이러한 비정치적인 활동은 점령지역 주민들에게 강력한 인상을 심어주지 못했다. 팔레스타인인들은 세속적인 팔레스타인 민족 저항 운동세력이었던 PLO의 적극적인 무장항쟁을 압도적으로 지지했다. 요르단강 서안과 가자의 팔레스타인 점령지역에서 PLO에 대한 팔레스타인인들의 지지가 지배적인 분위기 하에서 무슬림형제단이 점차 활기를 띠고 그 세력을 확대한 것은 1970년대 중반부터였다. 1973년 욘 키푸르 전쟁(제4차 중동전쟁) 이후 팔레스타인 점령지역 인구는 급속히 증가했는데 경제상황은 오히려 악화되었으며 계층 간의 소득격차는 벌어지고 이러한 사회적인 불평등에 대한 불만이 증대되었다.

이스라엘 국민들에 비해 심각한 경제적인 박탈감을 느끼고 있던 가자지구의 난민촌 주민들은 무슬림형제단의 사회복지 사업의 혜택을 받으면서 그들의 사회 평등사상에 공감하였다. 해외에서 활동하는 PLO와는 달리 현지 주민들과 함께 생활하면서 그들의 고통에 동참하는 무슬림형제단 지도자들에 대한 신뢰가 증대할 수밖에 없었다. PLO가 부정부패한 조직으로 비난을 받고 있던 당시, 형제단원들과 함께 생활하는 이슬람 지도자들은 비교적 청빈하고 검소한 생활로 지역 주민들의 존경을 받았다. 짧은 기간에 무슬림형제단의 통제 하에 있던 종교단체와 기관들(가자의 이슬람대학교를 포함하여)이 이슬람센터의 관할 하에 들어오게 되었으며, 이슬람센터는 가자지구 무슬림형제단 활동의 중심기관으로 발전하였다.

다른 한편으로, 제4차 중동전쟁으로 인해서 유가가 급등하게 되자, 오일 달러를 벌어들인 사우디아라비아와 쿠웨이트 등 산유국들과 국제 이슬람 기구들은 팔레스타인 점령지역에 대한 원조를 급격하게 확대했고, 이 과정에서 무슬림형제단의 역할이 증대되었다. 무슬림형제단은 이러한 지원금과 무슬림들의 헌금(Zakat)을 이용하여 팔레스타인 주민들에게 여러 가지 구제와 사회복지 활동을 전개하였다. 수천 명의 어린이들이 이 단체에서 운영하는 탁아소, 유치원, 그리고 각급 학교에 등록하여 혜택을 받았으며, 국내외 대학생들이 장학금을 받았다. 무슬림형제단은 또한 요르단강 서안과 가자지구에서 각종 이슬람 단체의 재단(waqf)을 점차 관장하게 되었다. 그러나 무엇보다도 무슬림형제단이 주민들에게 접근할 수 있는 수단은 이스라엘 점령 이후 급격하게 늘고 있는 모스크였다. 아부 암르(Ziad Abu-Amr)는 1967년 요르단강 서안 지역에 400개였던 모스크가 1987년 750개로 늘었고, 가자지구는 200개에서 600개로 늘었다고 주장한다.<sup>32</sup> 모스크는 이렇게 무슬림형제단이 이스라엘 당국의 방해 없이 활동할 수 있는 유

32 이스라엘 정부의 통계에 의하면 가자지구의 모스크 숫자는 1967년 77개에서 1985년 155개로 증가한 것으로 발표하였다. Ifrah Zilberman, 1996, "The Development of the Extreme Islam in the Occupied Territories since 1967," in Moshe Maoz [Ed.], *The Palestinian National Movement: From Confrontation to Reconciliation, the Ministry of Defense, Israel*(1996), 331 참조.

용한 공간과 수단이 되었다. 무슬림형제단은 이틀 모스크에서 정오와 저녁 기도 후 정치적인 활동을 할 수 있었으며, 모스크에서의 이러한 활동을 통해서 지지자를 충원하였다. 1967년 이후 많은 모스크가 건축되었으며 이를 운영하고 관리할 성직자와 직원들을 무슬림형제단에서 충원하였다. 1970년대 말까지 무슬림형제단은 온건 단체였기 때문에 이스라엘과 큰 갈등이 없었다.

1979년 이란 이슬람혁명 무슬림형제단 운동을 고무시켰으며, 급진적인 이슬람 혁명과 이슬람 국가 창건에 대한 열정을 불어넣었다. 이란 이슬람혁명의 영향을 받은 무슬림형제단 내 일부 강경파들이 1981년 당시 온건했던 무슬림형제단을 탈퇴하여 대 이스라엘 투쟁에서 좀 더 과격한 노선을 지향하는 《이슬람지하드》를 출범시키기도 했다. 팔레스타인 무슬림형제단과 이슬람지하드는 모두 팔레스타인 땅이 무슬림의 것이기 때문에 어느 상황, 어떤 조건하에서도 이 땅의 분리나 양보를 인정하지 않는다. 따라서 그 땅의 일부에 팔레스타인 국가를 창립하는 것에 반대한다. 이들에게 이 땅이 팔레스타인 민족, 또는 어느 한 아랍국가의 영토가 아니라 이슬람 전체의 재산이며 성지라고 주장한다. 진정한 무슬림은 이 '성지' 한 치의 해방을 위해 생명과 돈을 희생해야 한다고 주장했다. 이 두 이슬람 단체 간의 차이는 팔레스타인 문제의 중심성, 이 땅의 해방을 위한 적당한 시기가 언제인가 하는 문제였다. 무슬림형제단은 팔레스타인 해방의 전제조건으로 사회의 이슬람적 변혁을 우선시 하였다. 이들에 따르면 사회개혁 없이, 세속사상을 포기하고 이슬람화가 되어 있지 않은 상태에서의 지하드(Jihad)는 불가능하다고 주장하였다. 반면 이슬람지하드는 이스라엘이라는 나라는 유대인이 다수인 유대국가로서 강력한 군사력을 보유하고 있기 때문에 이러한 상황에서 팔레스타인 사회의 이슬람화와 이슬람적 개혁은 불가능하며, 따라서 먼저 무슬림이 다수인 이슬람 국가를 팔레스타인에 창건해야 하며, 이를 위해 대 이스라엘 지하드를 즉시 개시해야 한다고 주장했다. 테러 공격 등 자신을 희생하는 모범을 팔레스타인 민중들에게 보이면서 그들을 깨워서 이란에서와 같은 대대적인 민중 봉기를 통해 대 이스라엘 지하드(聖戰)를 수행해야 한다는 것이다.<sup>33</sup>

## 2. 하마스 탄생 및 아팔 평화과정(peace process)과 하마스의 소지하드

1987년 12월 8일 하나의 교통사건으로<sup>34</sup> 인티파다가 촉발된 지 2개월 20여일 후인 1988년 2월 말, 팔레스타인 무슬림형제단의 지도자 야신(Shaikh Ahmad Yasin)과 다른 6명의 지도자

33 Zilberman, 1996 참조.

1970년대 말까지 무슬림형제단이 사회의 이슬람적 변혁을 우선시 했다는 것은 소지하드(칼의 성전) 보다는 대지하드(펜의 성전)를 우선 시 했음을 의미한다.

34 인티파다는 하나의 교통사고로부터 시작되었다. 1987년 12월 8일 가자에서 이스라엘 트럭 운전사가 교통사고를 내어 팔레스타인 근로자 4명이 사망한다. 팔레스타인 주민들은 이 교통사고가 의도적이었다고 주장했다. 사고를 낸 운전사의 친척이 그 교통사고 이틀 전 가자에서 팔레스타인 주민의 칼에 찔려 사망했는데 이에 대한 보복으로 사고를 내고 4명의

들이 하마스를 설립했다.<sup>35</sup> 아흐메드 야신이 형제단의 하부 투쟁조직으로 하마스란 단체를 결성하면서 팔레스타인 민족운동의 주도 세력이었던 PLO에 대항하는 세력으로 부상했다. 하마스는 팔레스타인 대중들의 대이스라엘 강경 입장을 대변하고 격렬한 대 이스라엘 무장 항쟁을 주도하면서 팔레스타인 점령지역, 특히 가자지구에서 PLO 내의 최대 정당인 파타(Fatah)와 쌍벽을 이루는 정치 운동조직으로 성장했다. 즉 하마스의 출현은 팔레스타인 정치에 새로운 장을 여는 계기가 되었다.

그러나 불행하게도, 하마스가 설립된 직후부터 하마스와 PLO의 군사조직 간에 선진전이 시작되었다. 아라파트는 이스라엘이 PLO를 통제하기 위해서 하마스 설립을 도와주었다고 비난했다. 오슬로 협상 기간 동안에 아라파트의 경계고문 역할을 했던 코아쉬(Mohammed Abu Koash) 박사는 하마스운동과 이스라엘을 연결시키면서 다음과 같이 비난했다 “이스라엘은 우리(PLO)와 경쟁하도록 하기 위해 하마스 단체를 설립했다.....그러나 하마스가 너무 영향력을 갖게 되었다. 결국 이스라엘은 협상 대상으로 하마스와 우리 중 하나를 선택할 수 있었다. 그런데 우리를 선택했다.”<sup>36</sup> PLO를 견제하기 위한 의도를 가지고 하마스에게 정당성과 일정한 지위를 부여했다는 주장이다. 이스라엘 정책결정자들은 하마스가 이스라엘의 팔레스타인 전 지역의 지배를 종식시키기 위해 지하드 목표를 가진 이슬람주의자 조직으로 남기보다는 사회 개혁을 위한 온건 이슬람운동 조직으로 남게 되기를 원했다. 그러나 이러한 관계는 1989년 4월에 발생한 두 명의 이스라엘군 살해사건에 하마스 지도자와 활동가가 개입했다는 이스라엘 측의 판단에 따라 1989년 중반부터 극적으로 변했다. 이스라엘은 하마스가 ‘이슬람 지하드’를 한다는 판단에 따라 하마스와의 관계를 청산하고 하마스 지도자 야신과 자하르(Mahmoud Zahar)를 포함하여 300여명을 체포했다.<sup>37</sup>

인티파다 발생 후 한 달 동안 이슬람지하드(Islamic Jihad)는 민족주의자 그룹들과의 상호 협력을 통해 국민들을 동원시키는데 중요한 역할을 했다. 이에 이스라엘은 파시 쉬카기(Fathi Shqaqi), шей흐 압드 알-아지즈 아우다(Sheikh Abd al-Aziz Auda)를 포함한 많은 이슬람지하드 지도자들을 국외추방하고, 투옥하는 방식으로 대응했다. 그래서 부상한 조직이 하마스였

무고한 사람을 죽였다는 것이다. 이 사건은 가자지구 주민들의 대대적인 시위를 촉발했고 이들의 시위는 순식간에 요르단 강 서안지구로 번져나갔다. 바로 그 다음날 가자의 무슬림형제단 지도자들이 이 사건을 대대적인 민중시위로 연결시키기 위해 회동했다. 무자마 알-이슬라미(이슬람센터)의 지도자 아흐메드 야신의 집에서 이 단체 지도자 7명이 모였다. 이 모임은 이후 인티파다가 확대되면서 정기적인 모임이 되었고, 결국 하마스로 발전했다.

35 하마스는 아랍어 Harakat al-Muqawama al-Islamiyya(= Movement of Islamic Resistance)의 약자로서 ‘이슬람 저항운동’을 의미한다. 1988년 8월에 발표된 규약에서 하마스는 ‘무슬림 형제단의 하나의 팔레스타인 지부(a wing of the Muslim Brotherhood in Palestine)’라고 밝히고 있다. 하마스 초기의 조직은 정치국, 정보수집국, 군사국(al-Qassam의 이름을 사용함)으로 구성되었다.

36 PASSIA 1999, 42.

37 Beverly Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine*(New york: I.B.Tauris, 1999), 151-153.

다. 민족운동(national movement) 그룹은 활력을 찾는데 시간이 걸렸지만, 곧 PLO가 지원 하는 UNLU(United National Leadership of the Uprising)의 보호 아래 조직되었다.<sup>38</sup> 하마스과 민족운동 그룹은 적전 분열 양상을 보이기 시작한 것이다.

1990년 8월의 걸프 위기는 하마스-UNLU 관계를 더욱 첨예하게 만드는 계기가 되었다. 1990년 8월 12일에 발표된 하마스의 광고전단은 미군과 연합군을 비난했고, 그 몇 주 후 발표된 전단 64(leaflets 64)는 사담 후세인이 쿠웨이트로부터 철수해야 한다고 주장했다. 하마스는 미국 및 연합군과 후세인 양쪽을 비난한 것이다. 반면에 PLO는 후세인의 반서구 운동을 지지하고, 후세인의 쿠웨이트 지배를 이스라엘의 가자, 서안 지배와 연계시켰다. 이러한 시각 차이로 1990년 9월 경에는 서안의 툭카람(Tulkaram) 난민캠프와 예닌, 가자의 일부 지역에서 하마스과 PLO 지지자들 간에 충돌이 발생했다. 1990년 9월 말에 양대 정파 지도자들이 13개 협력안을 발표하기도 했지만, 그 직후에 나블루스의 하마스 지지자들이 민족주의 진영의 알-마스리(Nihad al-Masri) 박사를 공격함으로써 협력안은 원점으로 돌아갔다. 1990년 10월 8일에는 알-아크사 사원에서 이스라엘 경찰에 의해 팔아랍인 17명의 사망자와 100명 이상의 부상자가 발생하는 사건이 터졌다. 한편 PLO는 재정적 위기에 처하게 되었다. 사우디아라비아가 PLO에 제공해왔던 매달 2,800만 달러의 지원을 하마스에게 제공하기로 결정했기 때문이었다. 더욱이 하마스는 자카트 위원회(Zakat committees)를 통하여 계속 자금을 조달할 수 있었다. 하마스과 PLO의 경쟁에서 하마스가 승리하는 것처럼 보였다.

1991년에는 이스라엘과 팔레스타인 간의 평화회담 개최 제안을 둘러싸고 민족주의 세력과 정치이슬람 세력 간에 논쟁이 격화되었다.<sup>39</sup> 하마스과 PFLP는 이스라엘과의 평화협상을 반대했기 때문에 이 두 조직은 연합할 수 있었다. 1992년 봄, 가자지역에서는 하마스과 파타 간에 평화협상을 둘러싼 의견 차이로 무장 충돌까지 발생했다. 하마스는 알-까삼 여단(Izz ad-Din al-Qassam Brigade)의 이스라엘군 공격으로 팔레스타인인들로부터 많은 지지를 받게 되었다. 하마스는 이스라엘은 물론, 팔레스타인 내 협상파를 이스라엘 협력자로 여기고 적으로 간주하기 시작했다. 하마스는 협력자에 대한 처벌을 종교적 의무로 여겼다.<sup>40</sup> 이러한 일련의 과정으로 보아 이스라엘은 하마스과 PLO 간의 갈등을 주시하고 소위 '사탕과 채찍' 을 통해 갈등을 조장했고, 결국에는 하마스를 배제하고 PLO를 평화과정의 협상 파트너로 선택했다.

PLO가 주도한 1990년대 평화과정에 대해 하마스 등 정치이슬람 세력들은 계속 반대하고 무

38 UNLU는 파타, PFLP, DFLP, 공산주의자를 포함했고, 민족주의자들의 목표를 실현하기 위해서 조직되었다(Milton-Edwards 1999, 145).

39 1991년 10월 31일, 이스라엘, 팔레스타인-요르단(공동대표), 시리아 대표들이 참여한 마드리드 회담이 개최되었다. 1993년 8월 까지 이스라엘과 팔레스타인 대표들은 유럽의 여러 도시에서 11차례 걸친 비밀협상을 했다. 마드리드 협상(Madrid process) 과정에는 많은 문제들, 즉 지배지역에서 계속되는 이스라엘의 정착촌 건설, 팔레스타인 공동체 내에서의 평화과정에 대한 의견 불일치, 이스라엘 수상 사미르(Yitzhak Shamir)의 비타협성 등으로 결실을 맺지 못했다.

40 Milton-Edwards 1999, 155-157.

장 독립투쟁, 즉 지하드를 실행해 왔다. 하마스는 협상파인 PLO와 무슬림 땅의 침범자로 간주하는 이스라엘 모두에 대해 지하드를 실행하여 '이슬람 정의'를 실현하려 했다. 팔레스타인 지역 땅 전체에 이슬람국가 건설(神權 및 神政體制)을 목표로 하는 하마스의 무장투쟁 방식의 지하드(소지하드)는 그들의 입장에서는 이슬람의 '정의'를 실천하는 것이었다.

### 3. 하마스의 집권과 이슬람 '정의' 실현의 시험기

1993년 아-팔 간에 합의한 오슬로협정에 따라 가자 지역과 요르단강 서안 지역에 자치정부를 구성한다는 데 합의했고, 이에 따라 망명정부의 수장 역할을 했던 의장 아라파트를 포함한 PLO 요인들이 1994년 귀향하여 국가건설에 착수했다. 1996년 초대 대통령, 초대 입법회의 선거 이후 10년만인 2006년 1월 25일, PNA, 즉 팔레스타인 임시 자치정부의 의회인 팔레스타인 입법회의 선거가 새로운 선거법에 따라 실시되었다. 지방자치 선거는 2005년에 처음 실시되었고, 대통령 선거와 입법회의 선거는 1996년 선거 이후 아-팔 갈등으로 계속 연기되어 오다가 2005년 1월 9일 대통령 선거, 2006년 1월 25일 입법회의 선거가 실시된 것이다. 2005년 대선과 2006년 총선에 참여한 주요 정당과 이념적 정향을 분류하면 다음 <표>와 같다.

<표> 팔레스타인 정당 및 이념적 정향

이념	주요 정당
이슬람주의 정당(Islamist)	하마스(Hamas) 또는 이슬람 저항운동(Islamic Resistance Movement = harakat al-muqawamah al-islamiyyah) ⇒ '변화와 개혁당(Change and Reform)'을 창설하여 2006년 입법회의 선거에 처음으로 참여 <sup>41</sup>
중도파(centrist)	① 팔레스타인민족 구상(Palestinian National Initiative = al-mubadara al-wataniya al-filastiniyya) ② 제3의 길(Third way)
중도 좌파, 민족주의 정당 (centre-left, nationalist)	① 파타(Fatah) 또는 팔레스타인 해방운동 (Palestinian Liberation Movement = harakat al-tahrir al-filastini) <sup>42</sup> ② 알 무스타끄발(Al-Mustaqbal), 또는 미래당(The Future)
중도 좌파파(centre-left)	팔레스타인 민주연맹(Palestine Democratic Union = al-ittihad al-dimuqrati al-filastini, FiDa)
좌익 정당(left-wing) 극좌 정당(far-left)	① 팔레스타인 인민해방전선(Popular Front for the Liberation of Palestine = al-jabhah al-sha'biyyah li-tahrir filastin) ② 팔레스타인민 투쟁전선(Palestinian Popular Struggle Front)
기타	① 와아드(Wa'ad) ② 4개의 무소속

출처: [http://en.wikipedia.org/wiki/Palestinian\\_legislative\\_election,\\_2006](http://en.wikipedia.org/wiki/Palestinian_legislative_election,_2006) (2006/9/10)

1996년 초대 입법회의 선거(88석) 이후 우여곡절 끝에 10년 만인 2006년 1월 실시된 PLC 선거(총 132석 중 지역구 66석, 비례대표 66석)에서 하마스가 창설한 '변화와 개혁(Change and Reform)' 이 PLO의 당인 '파타당' 45석을 훨씬 상회한 74석(지역구 45석, 비례대표 29석)을 차지함으로써 하마스 정권을 창출했다. 하마스 등 다른 정당 및 정치이슬람(political Islam) 단체들은 선거에 불참한 1996년 PLC 선거에서 파타가 88석 중 68석을 차지하여 거의 일당 독재 체제를 구축했었다. 2006년 선거에서는 무장 이슬람 단체(militant Islamist group)인 이슬람 지하드(Islamic Jihad)가 유권자들에게 선거 보이 을 요구하면서 불참했으나 세속적 민족주의 정당이자 운동단체인 파타와 여러 주요 정치이슬람 조직인 하마스, PFLP 등 거의 모든 정파들이 이합집산을 한 후 선거에 참여했다. 하마스 등 정치이슬람 조직들이 제도권 안으로 들어온 것이다. 2005년 대선에서 파타당 소속 압바스가 대통령으로 당선되었으나, 2006년 입법회의 선거에서 하마스계 '변화와 개혁' 이 승리함으로써 양 정파간 연정을 구성해야 하는 상황이 되었다. 2006년 9월 11일에 하마스와 파타는 이스라엘이라는 적에 대항하기 위해 연립정부를 구성했으나 2007년 6월에 양 정치세력 간 폭력적 대결을 하는 등 내전 양상을 보이기도 했다. 2006 총선의 특징을 보면 다음과 같다.

첫째, 하마스 등 기존의 무장 독립운동 조직들이 대거 선거에 참여하여 의석을 획득함으로써 제도권에 진입했다. 둘째, 변화와 개혁을 주장하는 하마스가 처음으로 선거에 참여하여 다수 의석을 차지함으로써 정권 획득에 성공했다. 셋째, 여러 조직들이 정치적 이해관계에 따라 연합하여 새로운 정당을 창설하고 선거에 참여했다. 넷째, 정당명부식 비례대표제를 채택하여 다양한 전문가를 수혈할 수 있었다. 다섯째, 다른 중동 아랍 국가들에 비해 비교적 자유롭게 선거 캠페인을 했고, 선거를 실시했다. 여섯째, 선거 직전의 여러 차례의 여론조사 모두에서 파타가 하마스를 앞지르는 것으로 나타났으나 선거 결과는 반대로 나타났다. 일곱째, 지역구에서는 하마스가 압승했으나 정당명부식 비례대표에서는 하마스가 파타를 박빙으로 승리했다.

2006년 하마스의 승리에 대한 이스라엘, 미국, 유럽 국가들은 '테러 조직과는 대화도 지원도 없다'는 원칙을 천명하고, 갈등관계에 있다. 또한 파타계와 하마스계 간의 무력 충돌까지 빚는 등 이스라엘이라는 적전에서 내전 양상을 보이기도 했다. 이러한 내외적 도전에 하마스가 대응할 것인가가 큰 관심거리가 되고 있다. 창설 이후 하마스는 이스라엘과 PLO 정부에 대해

---

41 PLO 주도의 PA에게 정당성을 부여하지 않기 위해서, 그리고 이스라엘과의 협상에 반대했기 때문에 1996년 선거에 참여하지 않았던 하마스는 2006년 총선에 처음으로 참여했다. 2005년의 지방자치 선거에서 큰 성공을 함으로써 2006년 총선에 참여하는 계기가 마련되었다.

42 중도-좌파-민족주의 정당인 파타는 1996년 선거에서는 88석 중 68석을 차지했었으나 2006년 선거 직전에는 전통적인 지도 세력(the Old Guard)과 다ihilan(Mohammad Dahlan), 사형 선고를 받고 이스라엘 감옥에 투옥중인 바르구티(Marwan Barghout) 같은 젊은 세대의 지도자 간에 내홍을 겪었다. 젊은 세대들은 파타의 부패 척결과 내적인 지도자 선정 방식의 개선을 요구했다. 다ihilan과 바르구티는 알-무스타qbal(Al-Mustaqbal = the Future)이라는 당명으로 명부를 작성하기도 했으나, 2005년 12월 28일, 신-구 양 세력은 바르구티의 지도 하에 단일 명부를 작성하기로 합의했다.

폭력적 '지하드' 를 해왔지만, 제도권에 진입함으로써 상당히 온건화 될 것으로 판단된다. 그러나 대화와 폭력 수단이라는 양날의 '지하드' 를 통한 독립 이슬람국가 건설 이상을 포기하지는 않을 것이다.

#### IV. 결론

알-카삼, 무슬림형제단, 하마스 등 팔레스타인 정치이슬람 세력은 '이슬람국가(Islamic state)' 건설을 목표로 반이스라엘, 반정부(반아라파트, 반PLO) 무장투쟁을 해왔다. '정의롭게 행동하라' 는 샤리아의 지상 명령은 전쟁 시에도 지켜져야 한다. 샤리아는 '전쟁을 먼저 시작하지 마라. 그러나 적 또는 비무슬림 지역(*dar al-harb*), 즉 이교도의 이슬람 세계(*dar al-Islam*)에 대한 공격에 대해서는 지하드를 행하라' 고 명령한다. 또한 비전투원인 노약자, 여성, 어린이의 인권 뿐 아니라 전쟁 죄수의 인권도 보호해 줌으로써 정의를 실천하라고 명령한다. 하마스는 창설 이후, 지속적으로 무장 독립투쟁을 해왔다. 이슬람세계를 침범한 유대인에 대해 지하드를 실행한 것은 '정의로운 전쟁' 이라고 할 수 있다. 그러나 그 과정에서 비전투원인 민간인, 여성, 어린이 등의 희생을 초래하기도 했다. 정의롭지 못한 행위를 한 것이다. 하마스의 이슬람 '정의' 실행은 사례별로 판단해야 할 것이다.

하마스는 창설 이전(팔레스타인 무슬림형제단)이나 이후, 그리고 2006년 입법회의 총선에서 승리함으로써 집권한 이후에도 이슬람의 '정의' 특히 '전쟁에서의 이슬람 정의' 실현을 위한 '지하드' 는 포기하지 않을 것으로 판단된다.

#### ● 참고 문헌

- Hroub, Khaled, Hamas: Political Thought and Practice, Washington D.C.: Institute for Palestine Studies, 2000.
- Milton-Edwards, Beverly, *Islamic Politics in Palestine*, New York: I.B.Tauris, 1999.
- PASSIA, *Diplomacy & Conflict Resolution in the Middle East*, Jerusalem: PASSIA Publication, 1997.
- PASSIA, *The Palestine Question in Maps 1878-2002*, PASSIA Publication, 2002.
- Rudolph Peters, *Jihad: In Classical and Modern Islam*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996.
- Watzal, Ludwig. Peace Enemies: *The Past and Present Conflict between Israel and Palestine*, PASSIA, 1999.
- Zilberman, Ifrah, "The Development of the Extreme Islam in the Occupied Territories

since 1967," in Moshe Maoz [ed.], *The Palestinian National Movement: From Confrontation to Reconciliation*, the Ministry of Defense, Jerusalem, 1996.

<http://www.islamonline.net/english/introducingislam/politics/System/article03.shtml>(2007/10/10).

<http://www.islamreligion.com/articles/376>(2007/10/10).

<http://www.islam-guide.com/ch3-12.htm>(2007/10/15).

<http://www.islam-guide.com/ch3-12.htm#footnote5>(2007/10/15).

<http://www.islamonline.net/english/introducingislam/politics/System/article02.shtml>(2007/10/15).

<http://www.islamonline.net/english/introducingislam/politics/System/article05.shtml>(2007/10/15).

[http://en.wikipedia.org/wiki/Palestinian\\_legislative\\_election,\\_2006](http://en.wikipedia.org/wiki/Palestinian_legislative_election,_2006)(2006/9/10).





# 이슬람 부흥운동에 나타난 “정의” 이해

김영남<sup>1</sup>

## I. 시작하는 말

이슬람은 7세기에 출현한 이후 강한 팽창력으로 8세기에 이르러서는 과거 기독교 제국의 영역이었던 북부아프리카와 팔레스타인 지역 뿐 아니라 페르시아지역, 그리고 유럽의 스페인까지 뻗어나갔다. 이슬람은 지속적으로 세력을 확장해갔지만 그 중 주권은 13세기부터는 아랍족에서 투르크족에게로 넘어가게 되었고, 오스만 터키제국은 이슬람의 맹주국의 역할을 맡아 최대의 이슬람 세계를 형성하였다. 그러나 16세기 이후 이슬람 세계는 쇠락을 길로 들어섰고 근대 서구 세력에 밀려가다가 20세기에 이르러 결국은 서구제국주의의 통치하에 들어가게 되었다. 현대 이슬람 세계는 52개의 주권국가로 구성되어 있는데, 대부분 2차 대전을 기점으로 서구 식민통치에서 독립했고, 그 역사적 흔적들은 지금도 무슬림들에게 반 서구적 정서로 남아 있다. 서구로부터 독립한 무슬림 신생국가들의 세속화된 지도자들은 보편적 이슬람 세계건설보다는 개별국가의 실리와 자신의 권력 기반을 확고히 하는데 역점을 두었다. 이슬람의 부흥을 주장하고 일어났던 이슬람 세계의 대표적인 아랍민족주의도 이슬람 세계 통합 실패로 무슬림 민중들의 지지를 받지 못하였다. 그래서 하나의 이슬람 세계의 건설이라는 무슬림들의 기대가 실현 불가능성에 빠지게 되자 결국 이슬람 원리주의에 의한 부흥 운동이 새롭게 일어나게 되었던 것이다. 과거 민족국가 개념이 없었던 이슬람 세계가 개별 주권 국가들로 경계선을 두고 독립하게 되고, 서구의 새로운 문물과 제도가 도입되자 많은 무슬림들은 이를 이슬람 문화와 신앙에 대한 서구의 도전과 지도자들의 세속화된 부패로 인식하였다.

중세까지 무슬림들은 종교, 문화, 정치, 그리고 학문 등에 있어서 서구에 대한 우월감을 갖고 있었다. 그러다가 1798년 나폴레옹의 이집트 침공에 이어 영국의 이집트 점령을 경험한 무슬림들은 이런 사건들을 서구의 정치적, 종교적 도전으로 간주하게 되었다. 이러한 도전은 이슬람 초기부터 존속해왔던 이슬람 공동체(우마)의 정치 패턴을 바꾸어 놓았던 것이다. 역사적으로 여러 번의 외부 침략에도 불구하고 이슬람

---

1 서울신대겸임교수, 햇불 트리니티 한국 이슬람 연구소 연구원

사회가 성공적으로 역사적 연속성을 지켜온 것은 이슬람법과 제도에 의한 통치 때문이라고 무슬림들은 생각했다. 이슬람 역사에서 가장 비극적인 사건이었던 몽고의 침략에 의한 바그다드의 종말에도 불구하고 이슬람세계가 존속할 수 있었던 것도 바로 이슬람의 법과 제도에 근거한 정교일치의 통치이념 때문이라고 보았기 때문에, 서구의 사상과 제도의 유입은 이슬람 세계 붕괴를 가져오는 심각한 도전으로 이해 할 수밖에 없고, 따라서 이슬람 원리에 근거한 이슬람 세계 회복을 위한 부흥운동이 일어나게 되었던 것이다. 그것은 이슬람 전통신앙 도전에 대한 응전, 이슬람세계의 약화와 후진성에 대한 대응, 그리고 서구 문명의 영향에 대한 대응이라고 볼 수 있을 것이다.

이슬람 사회에 대한 이런 내외의 위협은 이슬람의 부흥과 개혁을 야기하도록 자극제가 되었던 것이다. 내부적으로 이슬람 지식층 사이에서 이슬람 세계의 정치적, 경제적, 그리고 군사적 붕괴의 원인은 무슬림 지도자들의 정신적 도덕적 부패에 있다는 자각이 일어나면서, 무슬림 사회의 근본적 실패는 무슬림들이 진정한 이슬람에서 떠났기 때문이라는 정신적인 자기비판이 제기되었다.<sup>2</sup> 이슬람에서 가장 중요한 가치 혹은 덕목은 '정의(正義)'이며, 바로 이 정의가 실현된 이슬람 공동체 건설이야말로 현대 이슬람주의자들이 주창하는 이슬람부흥운동의 궁극적인 목표이다. 그러나 역사적으로 정의가 완전히 실현된 적이 없음에도 불구하고 무함마드 시대의 움마를 이슬람주의자들은 정의가 실현된 완전한 공동체의 모델로 삼고 과거 회귀적인 이념으로 부흥운동을 주도하고 있다. 그 이유는 이슬람의 타위드(신의 유일성 the unity of God)사상에서 발견되며, 전체적이고 통합적인 타위드 사상은 이슬람의 모든 것을 지배하고 있다. 이슬람 세계를 서구적 시각으로 본다면 오늘날 서로의 만남의 불가피한 상황에서 충돌의 개연성은 더욱 커지게 되는 것이다.

이 글의 목적은 종교 다원주의적 세계에서 이슬람의 부흥 운동이 반향(反響)하고 있는 것을 '정의'의 의미를 통해서 알아보고, 그 운동을 이끌어 가는 핵심적 가치인 '정의'를 이슬람 부흥 운동가들이 어떤 방식으로 구현하려고 하는지를 살펴봄으로써 이슬람 세계의 흐름을 파악하고자 하는 것이다. 그러한 목적으로 이슬람에서 '정의'의 개념을 우선 고찰한 다음 그 실천 방법으로서의 지하드를 살펴보고자 한다. 그러기 때문에 이 글에서는 이슬람 부흥운동 가운데 이슬람 외의 다른 어떤 사상이나 문명과의 타협이나 조화를 배제하는 원리주의 운동에 초점을 맞추어 전개해 나갈 것이다.

2 자기 종교의 절대성과 문명의 우월성을 갖고 무슬림 사회를 중심으로 세계 체제를 구축하려던 이슬람 세계가 쇠퇴의 길을 걸었던 것은 국제적 측면에서 오스만 제국이 1683년 헝가리와 중부유럽을 놓고 합스부르크 왕조와 벌인 비엔나 전투에서의 패배를 기점으로 볼 수 있다. 미국의 중동학자 버나드 루이스에 의하면, 이 전투의 패배로 강제 평화협정인 카를로비치 조약(The Treaty of Carlowitz, 1699)을 맺으면서 무슬림들은 타자(서구 세계)에 대한 새로운 인식의 변화를 경험하게 된다. 더불어 '무엇이 잘못되었는가?' 라는 최초의 자기 반성적 논의가 이슬람 세계 지식계층으로부터 일어나기 시작했다. 버나드 루이스, 이희수 옮김, 『중동의 역사』(서울: 까치, 1998), p.298.

3 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom Equality and Justice in Islam*(UK: The Islamic Foundation, 1999), p.139. 저자는 고

## II. 이슬람에서의 정의 개념과 이슬람 부흥운동

### 1. 정의의 의미

근대 이슬람 부흥운동가들은 이슬람 세계가 위축된 상황에서 무슬림의 정체성과 신앙의 정화를 외치며 그 창시자 무함마드 시대의 순수한 이슬람으로의 회귀를 시도해왔다. 그러나 근대 변화의 도전에 개혁과 조화로 대응하는 이슬람 부흥운동들이 무슬림 민중들의 기대에 미치지 못하자, 이슬람 원리주의자들은 변질된 신앙의 개혁자로서 또는 정의와 평화의 하나의 이슬람 세계를 건설하기 위한 알라의 메신저로서 그 사명을 주장하며 ‘정의’ 이름으로 세속화된 지도자의 처단자로 자처하고 나섰다.

정의(‘adala)의 어원인 아랍어 “‘Adl’의 문자적 의미는 ‘그것이 속한 올바른 자리에 어떤 것을 놓는’다는 뜻이다. 말하자면 “‘adl’은 어떤 것이 있어야 할 자리에 있어야 한다는 도덕적 올바름과 공정성을 의미한다. 이슬람 법학자 하심 카말리(Mohammad Hashim Kamali)는 정의가 공동체에서 이익과 부담, 그리고 권리와 의무를 분배하는 균형을 목표로 한다는 점에서 평등과 매우 밀접하게 관련되지만, 꼭 동일한 것은 아니라고 말한다. 정의는 부의 불균등한 분배를 통해서도 이루어질 수도 있다. 카말리는 기본적 의미가 세계의 주요 법적 전통들 사이에서 큰 차이가 없다는 점에서 정의는 보편적 개념이라고 할 수 있다고 본다.<sup>3</sup> 이슬람이나 서구 사상에서 정의는 사회적 상황 혹은 인물의 속성과 도덕적 덕성으로 이해되고 있다. 정의는 이슬람 정치의 중요한 원리중의 하나가 되는 데, 14세기 이븐 타이미야(Ibn Taymiya) 같은 학자는 무함마드를 비롯한 알라의 사자(Khalif)들이 이 땅에서 행할 궁극적 사명과 꾸란 계시의 목적이 바로 인간들로 하여금 정의를 지키고 관리케 하기 위한 것이었다고 주장한다.<sup>4</sup> 꾸란과 하디스에서 가장 많이 언급되고 있는 단어중의 하나인 정의는 ‘금지된 것을 피하고 죄로부터 금절’이라는 ‘죄지움(al-fisq)’의 반대개념이다. 그것은 신을 경외할 때 얻어지는 정의로서 神的 정의라고 불린다.<sup>5</sup>

정의는 공평, 정당이라는 의미를 갖고 균형, 절제, 중용 등의 서구적 개념에 더하여, ‘신 앞에 올바름’이라는 종교적 가치에다 공평, 균등, 절제, 정직을 나타내는 윤리적, 사회적 가치의 총합을 의미한다.<sup>6</sup> 꾸란과 하디스는 정의를 종교적 차원에서 말하기도 하지만, 통일된 사회질서와 정치적 연대를 이루는 생존의 필수적인 요소로 정의가 더 강조되었다. 이슬람은 바로 그 공동체

대 그리스 사상에서 정의는 개인의 인격적 차원을 나타내는 것이었으며 아리스토텔레스의中庸, 플라톤의 조화, 키케로의 덕에 관한 관점을 정의의 개념으로 해석하고 있다. 키케로의 덕성은 ‘자연 법’에 따른 인간 내부적 속성에 근거한다.

4 손주영, 『이슬람 칼리파制史: 이슬람 정치사상과 역사』(서울:민음사1997), p.628. 칼리프는 원래 ‘무함마드의 후계자’라는 의미로 해석되었지만 4대 칼리프시대가 종결되고 무슬림 왕조체제가 형성되면서 칼리프는 ‘알라의 대리자’라는 의미가 부여되어 권력이 더욱 강화되었다.

5 Ibid., p.630.

6 Ibid., p. 631.

의 '온전한 상태'가 깨어질 때 바로 잡기 위해 작용하는 것이 바로 정의라고 보았고,<sup>7</sup> 이는 이슬람 초기 공동체에서 정의의 덕성이 강조된 이유이다.

보통 현대이론가들은 정의를 개인과 국가가 개인과 정치기관 사이의 관계 원칙들을 결정하기 위한 이슈로, 개인들 간의 권리들을 결정하기 위한 이슈로, 또한 사회적이고 경제적 산물이 분배될 용어를 결정하기 위한 이슈로서 개념화한다. 기술적 차원에서, '사회적 정의' (*al-ʿadala al-ijtimāʿiyya*)는 영어나 아랍어에서 경제적 정의와 종종 같은 것으로 간주되기도 한다. 사회적 정의는 경제적 정의를 포함하지만, 양자가 동일한 것은 아니다. 둘 다 사회에서 부의 균등한 분배와 관련이 있다. 그러나 경제적 정의는 사회적 정의의 필수적 요인이라는 것을 내포한다고 보겠다. 사회적 정의는 경제적 정의 없이는 일어날 수 없지만, 경제적 정의가 실현 된다 하여도 정치권력과 자유가 부당하게 분배되는 상황은 사회적 정의에서는 용납되지 않는다. 따라서 사회적 정의는 사회의 구조와 정치뿐 아니라, 사회의 정치적, 합법적, 경제적, 그리고 사회적 제도들을 언급하는 넓은 개념이다.<sup>8</sup> 그러나 모로코 정치사회학자인 파티마 메르니씨(Fatima Memissi)가 그의 여러 저서에서 말하듯이, 이슬람의 정치제도가 여성을 억압하고 공적 기관에서 배제하는 불의의 현실을 보면, 그 제도는 정의와 불일치를 보이고 있다하겠다.<sup>9</sup> 그녀에 의하면, 공의로운 통치자는 이 세상에서와 저 세상에서 공동체를 행복으로 인도하기 위해 세워진 길인 샤리아를 따라가야 하며, 그에 대한 국민의 신뢰성은 이 샤리아를 어떻게 따르느냐에 달려있다. 그러나 실제로 이슬람 역사에서 이슬람 사회를 행복으로 이끌었던 통치자는 거의 없었다.<sup>10</sup> 공동체의 구성원을 자신의 권력을 남용하여 함부로 대하고 그들의 권리를 빼앗는 정치가는 공의로운 통치자의 이상을 저버리는 것으로 간주되었으며, 그것은 바로 많은 통치자들이 암살을 당한 이유가 되었다. 행복으로 인도하는 이미 규정된 길을 따라 간다는 것은 서구식 민주주의에서는 인정되지 않는다. 왜냐하면 그런 규정들은 개인의 자유를 삭감할 것이기 때문이다. 이것이 현대 이슬람 세계에서 민주주의 건설의 난점이 되고 있다.<sup>11</sup> 무함마드 사후 두 번째 칼리프 우마르가 정

7 공동체 안에서 평화 보존을 위한 이븐 칼둔의 제안은, 인간이 선과 악한 품성을 갖고 있기 때문에 인간의 공격적이고 호전적인 야수성을 자제할 수 있는 '억제적 권력'을 가진 자가 공동체의 지도자가 되어야 한다는 것이다. 손주영, p.423

8 Mohammad Hashim Kamali, *op.cit.*, pp.143-144.

9 모로코 여성 정치사회학자 Fatima Memissi는 많은 저술을 통하여 이슬람의 정치 현실을 비판하고 있으며 민주주의 실현의 장애는 남성중심의 이슬람 정치사회에서 온다고 지적하고 있다.

10 Fatima Memissi, *Islam and Democracy*(MA: Perseus Publishing, 2002), p.25. 메르니씨와는 다르게, 정의론에 깊이 천착한 현대자유주의 정치철학자 John Rawls는 그의 저서 '만민법(The Law of Peoples)'(서울:이길리오, 2000)에서 정의가 상당히 품격 높게 이루어진 이상화된 "카자니스탄"라는 이슬람 국가를 가상하고 통치자와 국민간의 이상적인 관계를 설명했다. 그는 실제로 이런 이상화된 이슬람 국가를 오스만 제국에서 발견할 수도 있다고 한다. 이런 이상적 사회가 가지고 있던 교리는 모든 적정 수준의 종교의 가치를 확인하고 현실주의적 유평이아가 필요로 하는 것의 본질적인 요소를 제공해준다는 것이다. 그 교리들은 국민간의 모든 종교적 차이들은 신의 의지에 의한 것이며, 잘못된 신념에 대한 처벌은 오직 신만이 할 수 있다는 것이다. 이러한 롤스의 견해는 그가 이슬람의 관용에 관한 이론을 참고로 하여 나온 것으로 보인다. pp.123-124.

의로운 통치자로 평판을 얻고 있었음에도 불구하고 최초로 암살을 당한 이후에도 암살은 계속 되었는데, 특히 네 번째 칼리프 알리의 암살은 계획적인 것으로서 메르니씨는 이를 정치적 테러리즘으로 보고 있다.<sup>12</sup>

## 2. 정의에 관한 꾸란의 시각

이슬람에서 정의는 최고의 덕이며, 알라의 유일성(tawhid)과 무함마드의 예언자성(risalah) 다음으로 중요한 것이다. 무슬림 하디스에 따르면, 무함마드는 ‘심판의 날에 알라의 그늘 아래서 쉬게 될 일곱 범주의 사람들이 있는데, 그 중에 정의로운 지도자가 포함 된다’ 고 하였다. 꾸란도 “알라가 정의를 명하시니”(꾸란 16:90)라고 선포한다. 또한 “믿는 자들이여, 알라를 위해 바르고 정의로운 증인이 되라”(꾸란5:8)고 기록되어 있다. 그러므로 정의는 이슬람의 의무이고 불의에 빠지는 것은 금지된 것이다.

이슬람의 가치 구조에 정의가 중심이 되고 있음을 다음 꾸란 구절에 잘 나타나 있다:

우리는 우리 예언자들을 분명한 표적과 함께 보냈으며 백성들 가운데 정의를 구현하도록 그들에게 경전과 법을 보냈다(꾸란57:25).

‘우리 예언자들’이라는 말은 정의가 인류에게 제시된 모든 경전의 목표가 되어왔다는 것을 확증해준다. 이 구절은 또한 정의가 제시된 법에 맞게 집행되어야 한다는 것을 지적한다. 이 꾸란 구절의 핵심은 “정의는 이슬람의 최고 목표이자 목적이다”라는 말로 보아야 한다.<sup>13</sup> 정의를 이루는 길은 대부분 제시된 법에 나타나 있지만, 정의가 중요한 목표이기 때문에 그것에 대한 질문은 모든 차원에서 추구되어야 한다고 카말리는 주장한다. 14세기 이븐 타이미야의 제자이며그와 함께 살라피야 사상을 체계화한 이븐 카임 알 자우지야(Ibn Qayyim al Jawziyyah)에 의하면, “법 수여자(the Lawgiver)는 정의를 획득하는 방법이나 수단을 제한하지 않는다... 그는 정의가 가장 중요한 목표이며, 그것을 획득하는 수단을 설명하면서 정의가 정부와 모든 판결의 기본이 되어야 한다고 선언한다.” 그러므로 정의에 대한 이슬람의 접근은 포괄적이어야 하며, 정의에 이르는 어떤 길이든지 샤리아와 조화를 이루게 된다는 것이다.<sup>14</sup> 알라는 정의를 요구하지만 정의로 인도하는 방식이나 혹은 그것을 얻을 수 있는 수단을 구체적으로 지시하지 않았다. 또한 알라는 정의로 인도할 수 있는 어떤 특정한 방법이 부당하다고 선언하지도 않는다. 그러므

11 Fatima Mernissi, *op.cit.*, p.25.

12 *ibid.*, p.29. 알리의 암살은 이슬람이 순니와 시아파로 분리되는 기점이며 알리는 시아의 첫 이맘으로 간주된다. 시아에서 이맘은 최고의 통치자 의미를 갖고 있다.

13 Mohammad Hashim Kamali, *op.cit.*, p. 147.

14 *ibid.*, p. 149.

로 정의의 명분을 촉진하고 발전시킬 수 있으며, 그리고 샤리아를 범하지 않는 모든 수단, 절차 그리고 방법들은 타당하다는<sup>15</sup> 꾸란의 정의에 관한 시각은 무제한적으로 지하드로 실천될 수 있음을 암시하고 있다.

사이드 쿠틀(Sayyid Qutb)은 꾸란을 읽고 난 후, 정의는 샤리아 아래서 모든 인류의 고유한 권리라고 결론을 얻었다고 한다. 이슬람 정의의 객관성은 신성한 꾸란에 나타나 있다는 것이다. 이슬람에서 정의의 기준들은 시간과 장소의 상대성을 넘어선다. 꾸란에서 말하는 정의에 관한 개념은 절대적인 개념이다. 꾸란은 타인에게 베풀어야 할 사회의 으뜸가는 덕목의 하나로 정의를 선언한다(꾸란 16:90). 또한 꾸란에서 정의는 통치의 권리, 혹은 지상에서 인간의 대리자인 칼리파 개념과 병행된다. 정의는 칼리파직에서 핵심적인 요소이다. 그래서 정의에 대한 꾸란 개념은 정치학까지 확대된다. 보응과 분배적인 차원뿐 아니라 정부 관리의 선택과 임명에 차원으로까지 확대된 정의의 개념은 하디스와 경건한 칼리파들에게서 발전되어왔다고 이슬람 학자들은 주장한다.<sup>16</sup>

정의의 꾸란적 개념은 또한 개인의 덕성과 높은 도덕성의 기준으로까지 확대된다. “공정해라, 그것이 taqwa(신앙심)에 가장 가깝기 때문이다”(꾸란5:8). “공의로 말하는 것”, “고아들을 공정하게 대하는 것, 공정하게 저울을 다는 것” 등(6:152), 거레나 타인을 대하는데 있어 공정성이 정의와 관련되고 있다.

### 3. 이슬람의 사회 정의

현대 이슬람 부흥운동을 이끌었던 무슬림들 중에서 ‘정의’ 문제를 가장 심도있게 다루고 있는 지도자는 사이드 쿠틀(Sayyid Qutb)이라고 할 수 있다. 쿠틀은 이집트 정부 유학생으로 미국에서 교육학을 공부한 지식층인데, 귀국한 후 무슬림 형제단원이 되어 세속적인 정부에 대하여 급진적 사상을 제공하였다가 1965년에 나세르 치하에서 처형당했다. 그는 현대 지하드 단체의 사상적 지주가 되고 있다.<sup>17</sup>

이슬람 부흥을 위한 극단주의자들에게 지대한 영향을 지금도 미치고 있는 사이드 쿠틀은 자신의 저서 『이슬람의 사회 정의』(*Social Justice in Islam*)에서 이슬람 사회의 정의의 본질, 그 기초, 사회정의 실천의 방법, 그리고 정의의 역사적 실제 등을 다루고 있다.<sup>18</sup> 그에 의하면, 이슬람에서는 우주, 삶, 그리고 인간의 모든 것이 보편적이고 포괄적인 하나의 이론으로 통합되어 취급된다. 그 근거는 신의 통일성 혹은 유일성인 타위드 사상에 있다. 쿠틀은 이슬람의 모든 가르침은 이 같은 보편적이고 포괄적인 이론을 여러 가지 측면으로 표현한 것이라고 보며 이것은 이

15 *ibid.*, p. 150.

16 *ibid.*, pp. 152-155.

17 Mark A. Gabriel, *Islam and Terrorism*(Florida: Front Line, 2002), p.115.

18 Sayyid Qutb, translated from the Arabic by John B. Hardie, *Social Justice in Islam*(Kualalump: Islamic Book Trust, 2000).

슬람의 개념이라는 것이다. 그가 이슬람에서 사회정의를 전개해가는 것을 보면, 창조주와 그의 피조물간의 관계에서 어떤 매개하는 힘도 관여하지 않았다는 것이다. 모든 피조물은 각자 다른 것과 조화로운 질서 속에서 모두를 아우르는 연합체를 형성한다는 것이다. 그래서 모든 존재는 각자를 완전하고 종합적인 질서에 연결하는 하나의 원리의 구현체인 것이다. 이런 통합 혹은 통일이 생길 때 까지 인간 생활에서 영원한 제도가 있을 수 없고, 통합은 진정한 인간 삶을 위해 선행되어야 할 단계이다. 이런 통합에서 이탈 된 사람에 대해서는 무력을 사용하는 것도 정당화 될 수도 있다. 그렇게 해서라도 참된 길에서 벗어난 사람들을 돌이키게 할 수 있어야 한다는 것이다.<sup>19</sup> 쿠틀은 정의가 왜 이루어지지 않았는가를 이렇게 설명하고 있다:

인간은 인간의 힘과 우주적 힘에 대한 종합적인 이론을 갖지 않은 채 수 세기동안 살았다; 인간은 정신적 힘과 물질적 힘을 구별 지었다; 인간은 다른 하나를 강화하기 위해 하나를 부인했으며, 또한 둘의 존재를 대립시키거나 적대적인 것으로 만들었다. 인간은 이런 두 종류의 힘 사이에 그런 대립이 자연스럽고, 또 하나의 우월성이 다른 것을 희생해서라도 획득되어야 한다는 근거로 그의 삶을 구성해나갔다. 그런 대립이 세상과 인간의 본성 속에 내재해있기 때문에, 한편의 우월성과 다른 한편의 열등성은 불가피하다고 인간은 주장한다.<sup>20</sup>

쿠틀은 이런 대립 이론의 뚜렷한 예가 기독교라고 비난한다.<sup>21</sup> 이슬람에서 통합은 세상과 신앙 사이, 이생과 천국 사이의 조화를 의미한다. 이런 조화는 인간의 신체와 정신에 똑 같은 자유를 주며, 이 둘을 안녕과 성숙의 상태로 이끈다. 조화라는 것은 개인이나 혹은 사회 한편에서만 이루어지는 것이 아니다. 그것들은 각자의 권리와 책임을 갖게 되는데, 이 모두는 단 하나의 목표를 갖는 하나의 법에 묶여있기 때문이다. 개인과 공동체의 자유는 똑같이 상호 대립이 없이 인정되어야 하며, 인간 생활의 발전을 위해 그리고 생명의 창조주를 향하여 함께 일해야 한다. 이슬람은 신성의 통일 뿐 아니라 우주의 모든 힘들의 통일을 주장한다. 통일의 근본적인 원리에는 생명의 다양한 역할들이 포함되어 있다. 이슬람에서 사회정의에 관한 윤곽은 세상, 생명, 그리고 조화에 관한 이슬람 사상의 본질에서 나오는 이 보편적 이론으로부터 출발한다. 이것은 단지 경제적 정의만을 말하는 것이 아니라 종합적인 인간 정의를 말한다. 삶과 활동의 모든 분야를 포괄하며, 양심과 행동에 관련된다. 그래서 이 정의가 다루는 가치는 물질적 가치 뿐 아니라 도덕적이고 정신적인 가치를 포함한다. 이슬람의 관점에서, 개인과 사회, 그리고 각 무슬림들 간에 상호 책임을 져야 한다. 개인의 탐욕이 사회를 약탈하거나 개인의 본성이나 능력을 사회가

19 *ibid.*, pp.38-40.

20 *ibid.*, p.42.

21 *ibid.* 쿠틀은 미국에서 유학 할 당시 기독교인들의 이원론적 신앙생활을 보고 놀람과 실망을 금치 못했다고 한다. 이런 신앙생활의 영향이 무슬림들에게 끼쳐질 것을 우려하여 그는 귀국한 후 더욱 철저한 이슬람 신앙생활을 무슬림들에게 요구 하였던 것이다.



약탈할 때 정의와 모순되는 사회적 억압의 형태가 발생하게 되는 것이다. 쿠툼은 그런 억압은 죄이며, 그것은 한 개인에 대한 것이 아니라 공동체 전체 원리를 위반하는 것으로 보았다.<sup>22</sup> 그는 완전한 사회정의를 이루기 위해서는 경제적 정의나 제도적으로 이루어지는 것 이상의 높은 수준, 즉 인간 정신에 일어나는 인간 양심과, 사회 영역에서 일어나는 법제도라는 두 개의 견고한 바탕위에서 세워진 종합적인 정의에 도달해야 한다고 주장한다.<sup>23</sup>

#### 4. 이슬람 부흥운동의 여러 양상들

이슬람 부흥운동은 여러 양상들로 다 같이 부흥을 목표로 하고 있지만 그 주장이나 성격에 따라 부흥 성취 방식은 크게 차이를 보여주며 개혁과 보수라는 흐름으로 크게 분류될 수 있다. 개혁주의자들은 이슬람 근본 교리와 신앙을 보존하면서 전통과 현대 문화를 조화시켜 사회정의를 실현하자는 진보적 견해를 갖고 있는 반면, 보수주의자들은 이슬람 근본교리와 신앙에 입각해서 혼탁해진 사회와 종교를 정화하고 초기 순수한 이슬람적 생활 규범을 회복하자는 것이다.

##### 4.1 개혁주의 이슬람 부흥운동

개혁주의 입장에 있는 무슬림들은 주로 이슬람 문예부흥을 추구하는 지식인들로서, 그들은 서구 문명을 공격하기보다는 이슬람 교리와 조화시키고 과학과 문물을 도입하여 발전시켜 현대세계에서 이슬람의 생존을 모색하려했다. 이 입장의 이론적 근거를 제공한 사람은 범 이슬람주의 입장을 견지한 선두로서 아프가니스탄 출신 자말 알 딘 알 아프가니(1839-97)를 들 수 있는데, 그는 이슬람을 종교보다는 문명에 가까운 것으로 파악하고 또한 유럽의 진보적 차원과 제국주의적 차원을 무슬림들이 분별할 주장하였다. 그의 제자 이집트인 무함마드 압두도 역시 이슬람은 정치적 활동이 아니라 문화적 활동을 통하여 부흥될 수 있다고 주장하였다. 범 이슬람주의는 반 식민주의와 이슬람 부흥운동의 기초가 되어 모든 무슬림의 단결을 촉구하였지만, 아랍인은 단 하나의 합법적 이슬람 대표자라는 개념을 발전시켜 아랍세계 통일을 주장하는 아랍민족주의에 의해 범 이슬람주의는 약화되었다.<sup>24</sup> 그러나 아랍민족주의는 아랍세계를 통합하는데 실패했고 각 개별 민족국가들은 자국의 실리를 추구하며 현대 국제 정세에 맞추어 자기 노선을 지향하고 있다. 오히려 현대 범 이슬람주의 운동은 보수적 성향을 띠고 이슬람국가들의 단결을 위한 지도자들의 국제적 연결망 형성으로 서구의 신 식민주의나 시오니즘의 도전에 공동대응과 이슬람 세계의 연대와 화합을 모색하고 있다.

22 *ibid.*, pp. 44-46.

23 *ibid.*, p.93.

24 바삼티비, 이근호 옮김, 『아랍민족주의와 제국주의』(서울: 자연과 인간, 1991), pp.76-80.

개혁주의 입장에서 이슬람 부흥운동을 주창한 또 다른 주요 인물은 파키스탄의 지성 무함마드 이끄발(1877-1938)이라 하겠다. 시인이자 철학자인 이끄발은 당면한 종교와 사회문제, 그리고 민족독립 문제를 진지하게 고민하며 건설적이고 적극적인 가치를 지닌 이슬람을 바탕으로 공정한 사회 건설을 주창하였고, 그의 사상은 인도로부터 파키스탄이 분리 독립할 수 있도록 지대한 영향을 미쳤다.<sup>25</sup>

#### 4.2 보수주의 이슬람부흥운동

보수 이슬람 부흥운동의 대표적 예는 살라피야 운동이라고 할 수 있다. 이 운동의 핵심개념은, 올바른 무슬림 공동체는 예언자 무함마드가 세운 메디나 공동체와 같은 초기 이슬람 공동체인데, 그런 무슬림 공동체가 쇠퇴해가는 것은 비드아(미신적 관행과 이단적 혁신)때문이라는 것이다. 따라서 개혁의 선결 과제는 비드아를 척결하는 것이라고 본 것이다.<sup>26</sup>

그러므로 이와 같은 이슬람 부흥운동은 이슬람 원리주의적 의미를 갖고 동시에 정통 이슬람에서 벗어난 이슬람을 쇠퇴하려는 의미의 살라피야(al-salfiyya)로 표현된다. 살라피야 사상은 보수적이고, 엄격하며 복고적인 성향을 띠지만 잘못된 미신적이고 이단적인 요소를 배격하고 이슬람 사회의 개혁을 도모한다. 살라피야 사상이란 꾸란과 순나를 행하였던 이슬람 초기 살라프(독실한 선조)들의 관행을 따르자는 것이다. 신앙의 원리적 형태를 고수하려는 이븐 한발리가 학파를 형성하고 이븐 타이미야가 그 사상을 체계화하였으며, 이븐 까임 알 자우지아를 거쳐 18세기에 아라비아의 이븐 와하비의 이슬람 부흥운동으로 맥을 이어 갔다. 이들은 무슬림 공동체의 정치적 도덕적 쇠퇴의 원인은 무슬림들이 이슬람의 올바른 正道(right path)에서 벗어났기 때문이며 그 치료는 진정한 이슬람으로 회귀하는 것이라고 주장했다. 회귀의 방법은 개혁운동과 함께 사회적 도덕적 혁명에 성취될 수 있다는 것이다. 그런 와하비의 종교적 열정은 이븐 사우드의 군사적 힘과 연합하여 거룩한 지하드의 실행인 종교정치 운동으로 발전해나갔다.<sup>27</sup> 와하비 사상의 영향을 받은 현대 정치 사회운동으로는 리비아의 시누시 운동, 수단인 마흐디야 운동을 들 수 있다. 또한 최근에 이슬람 원리주의의 대표격으로 부상하여 국제질서에까지 영향을 미치고 있는 빈 라덴의 알 카에다는 현대사회에서 와하비의 사상을 실천하려는 조직이다. ‘정의’ 개념을 바탕으로 이슬람 부흥운동을 전개해온 원리주의자들의 목표는 ‘정의’가 실현된 하나의 이슬람 공동체를 건설하기 위하여 투쟁하고 있는 현대 원리주의의 극단적 단체들의 출발은 이집트의 무슬림 형제단이라고 할 수 있다. 이 단체는 이집트 교육자 하산 알 만나에 의해 창설되었

25 정수일, 『이슬람 문명』(서울: 창비, 2002), pp.311-312.

26 손준영, 『살라피야 이슬람 부흥운동』, 『중동종교의 이해 1』(서울: 한울아카데미, 2004), p.12. 여기서 개혁이라는 말은 이슬람 신앙에서 멀어진 신앙 형태를 개혁한다는 의미이지, 이슬람 부흥운동에서 서구의 발달된 과학기술이나 제도들을 도입하고 이슬람 세계를 개혁한다는 개혁주의가 아니다.

27 ibid., pp.13-24

는데, 그는 “거룩한 목적을 위해서는 어떤 수단도 정당화 된다”고 추종자들에게 말했다. 그는 자신을 이슬람의 “정의로운 절대지도자(just despot)”로 여기면서, 무슬리니와 히틀러까지도 존경스럽게 생각했다. 이러한 그의 정의에 대한 해석은 이교도와 변절자, 그리고 알라의 모든 적들에 대한 지하드를 요청하는 독선적 지도력으로 나타났다.<sup>28</sup>

이집트는 어느 정도 종교와 사회를 분리해 정치 제도권 안에서 이슬람을 통제하는 무슬림 국가로서, 위기 상황에서 이슬람을 정치적으로 이용해 국민단결을 호소해왔다.<sup>29</sup> 무슬림 형제단은 이집트에서 추방당한 자말 알 딘 알 아프가니의 범이슬람주의 사상에 큰 영향을 받은 이집트 지식인들에 의해 세워진 원리주의 단체이다. 현재 무슬림 형제단은 국가의 불법단체로 규정되어 정부의 경계 대상이 되고 있지만 국민의 폭 넓은 지지를 받고 있으며, 현대 이슬람 원리주의 이념과 그 운동의 진원지가 되었고 주변 국가들에 퍼져있는 원리주의 단체들은 무슬림 형제단의 지부성격을 지닌다.<sup>30</sup>

이슬람 원리주의 운동은 중동지역에서 뿐 아니라 무슬림국가로 영국으로부터 인도와 분리독립한 파키스탄에서도 강하게 일어났다. 주요 인물인 아불 알라 마우두디는 전 인도의 이슬람화라는 비전을 갖고 인도에서 무슬림들이 분리 독립하는 것을 반대하기도 했다. 그는 무슬림들의 국가에 대한 잘못된 생각은 종교적인 면이 아니라 경제적, 정치적, 그리고 사회적인 복지 국가를 위한 투쟁이라고 무슬림들을 비난했다.<sup>31</sup> 무함마드는 조직적 활동을 위해 1941년 자마아트 이슬람미(Jama 'at-e-Islami)를 창설했다. 그것은 ‘의로운 정당’이라는 뜻을 가진 ‘살리 자마아트’<sup>32</sup>의 개념을 구체적으로 실현하는 것이었다. Ⅱ의 이상적인 목적은 ‘인간 생활의 모든 체제가 신에 대한 예배와 예언자 무하마드의 가르침 위에 세워지게 하는 것’이다.<sup>33</sup>

### III. 정의의 실천 방식으로서의 지하드

무함마드와 그 계승자들의 사명은 비 무슬림을 무슬림으로 인도하여 모든 인류가 알라의 통치를 받는 거룩한 하나의 정의로운 이슬람 공동체 움마를 건설하는 것이었다. 알라가 통치하는 다르-알-이슬람을 확장하는 것이 알라의 뜻이라고 보았기 때문이다. 따라서 무슬림 지도자들은

28 Fereydoun Hoveyda, *Broken Crossent*(Connecticut: Praeger), pp.24-25.

29 나세르의 정권을 장악하기 위해 무슬림형제단의 도움을 받았지만 위협을 느끼기 이 단체를 탄압했다.

30 장병욱, “이집트 종교운동의 현황과 전망”, 『중동종교이해 3』, 중동이슬람 문명권 연구총서 5(서울: 한울 아카데미), pp.43-44.

31 Charles J. Adams, "Maududi and the Islamic State", ed. by J.L. Esposito, *Resurgent Islam*(Oxford: Oxford Univ. Press, 1983),p.104.

32 이 정당 혹은 공동체의 특징은 명확한 이념, 단독지도자에 대한 충성, 순종, 그리고 훈련이다. 단독 지도자에 관한 개념은 신비주의 무슬림 철학자들의 ‘완전한 인물’, 니체의 ‘초인’, 플라톤의 철인 개념에 차용한 것이다. 근대 이슬람 개혁

정의를 이루기 위한 수단과 방법은 제한을 받지 않는다고 믿었다. 정의 실현을 위해서는 폭력적 수단이라도 알라의 뜻을 펼치기 위해 사용된 것이므로 ‘전쟁’이라는 부정적인 의미를 지닌 극복되어야 할 ‘하람’이 아니라, 거룩한 聖戰(지하드Jihad)으로 정당화되었다.

지하드라는 용어는 선한 생활로 이끄는, 도덕적이고 정의로운 사회를 만드는, 그리고 이슬람을 전파하는 노력을 포함하는 여러 의미를 가지고 있다. 무슬림 법학자들은 지하드의 의무가 마음에 의해, 손에 의해, 그리고 칼에 의해 여러 가지 방식으로 실현된다고 설명한다. 가장 일반적인 의미에 있어서의 “지하드”는 “악”을 대항하고 정의를 위해 투쟁하며 자기를 훈련하는 것을 말하지만, 실제로 지하드는 이슬람을 전파하고 방어하기 위해 분투하는 것을 의미한다. 그래서 이슬람이 팽창 시기에는 알라의 대의를 위한 지하드로서 초기 학자들은 군사적 용어로 해석했다. 왜냐하면 지하드의 목표는 전 세계를 이슬람의 법치 하에 두는 것이기 때문에 전 세계가 이슬람 신앙을 받아들이거나 또는 이슬람의 통치에 복속 될 때까지 지속되는 무제한적인 개념으로 이해된다.<sup>34</sup>

극단적 원리주의자들은 지하드의 근거를 다음과 같은 꾸란 구절들에서 발견한다. “실로 알라는 불신자들의 대적이시니라....(2:98)”, “그러므로 불신자들을 따르지 말고 이것(꾸란)으로 그들과 크게 대적하라, 불신자들과 위선자들에게 성전하라 그들에게 대항하라. 지옥이 근리의 안식처이며 종말이 저주스러우니라(25:52)”,<sup>35</sup> “불신자들과 위선자들에게는 엄격하게 대항하라(66:9)”, 또한 “신자들은 신의 길에서 싸우고, 불신자들은 우상의 실에서 싸운다. 그러므로 사탄의 친구들을 대항하여 싸우라(4:47).”

이슬람법에 의하면 이교도, 배교자, 역적, 노상강도 등 네 종류의 적과 투쟁하는 것은 합법적이다.<sup>36</sup> 이런 투쟁을 의미하는 지하드의 언어적 원래 의미는 분투하다, 노력하다, 애쓰는 뜻으로 꾸란에서 33번 사용되었다. 이 경우 지하드는 무슬림 개인들이 이슬람의 법에 명시된 의무를 수행하기 위한 모든 노력을 의미한다(수라61:11). 그러므로 지하드는 크게 두 가지로 정의된다.

운동의 대표로 알려진 알 아프가니도 전 무슬림 세계를 통일하여 무슬림들중경에서 구해낼 수 있는 한 지도자, 즉 공의로 운 독재자(just despot)가 필요하다고 주장했다. Hoveyda, op.cit., p. 63.

33 Charles J. Adams, op.cit., p. 104.

34 카이로 알 아지르 대학의 셰이크 무함마드 아부 자하라 교수는 현대 상황에서 지하드의 본질을 다음과 같이 규정했다: “지하드는 군대를 소집하고 거대한 세력을 형성하는 것에 제한되지 않는다. 지하드는 여러 가지 형태로 일어난다. 이슬람의 모든 지역에서 신앙이 투철한 사람들을 모아 잘 훈련하여 내보내, 침략자들이 그들의 거처가 영원한 지옥으로 변할 때까지 계속 괴롭히게 해야 한다....지하드는 결코 끝나지 않을 것이다. 그것은 심판의 날까지 계속 될 것이다.” 강대 세력에 대한 영속적인 지하드의 의미는 증대해가는 서구의 영향력에 직면한 무슬림 세계의 분투로 받아들여지고 있다. 현대 이슬람 데라리즘의 핵심적인 신조가 되어있다. Yossef Bodamsky, Bin Laden: *The Man Who Declared War on America*(California : Prima Publishing, 2001)xii-xv

35 최영길 역, 『성 꾸란 의미의 한국어 번역』의 주석에 보면, 불신자들에게는 카로 대항하고 위선자들에게는 웅변으로 대항하는 것이라고 한다. p. 340.

36 버나드 루이스, op.cit., p.249. 무슬림 외에 모든 인류가 이교도나 배교자에 해당된다.

첫 번째는 악을 제거<sup>37</sup>하고 알라의 뜻을 전하기 위해 다해야 하는 모든 노력이며, 두 번째는 무력을 사용할 종교적 합법적 의무로서 목숨을 각오한 전쟁에 참여하는 것인데, 이것은 무슬림 개인들의 집합적인 의무이다.<sup>38</sup> 첫 번째 정의(definition)가 이슬람 정치에서 가장 핵심이 되는 '정의(justice)'라는 개념과 깊은 관련을 갖고 공동체 내의 질서와 평화를 위한 투쟁, 그리고 자기 수양적 의미의 신앙적 의미로 이해되는 반면, 두 번째 정의는 대외적 차원에서 이슬람 외의 다른 세계와의 관계에서 수행되는 투쟁이다. 이슬람 세계의 힘이 약화되면서, 특히 근대에 들어와서 지하드 개념은 일부 이슬람 학자들에 의해 영적이고 도덕적인 의미에서 "알라의 의무"로 해석되고 있지만, 이슬람 역사를 통해서 보면 일반적으로 적극적 의무로서 지하드가 움마의 대외적 관계에서 큰 역할을 해왔다고 볼 수 있다.<sup>39</sup>

지하드를 악을 제거하기 위한 투쟁으로 보는 경우, 지하드는 이슬람 문화의 가치적 차원에서 도덕적 핵심요소인 '正義justice'와 밀접하게 관련된다. 공의롭고 질서 잡힌 이슬람 공동체인 움마를 운영하기 위해 악과의 투쟁은 필수적이기 때문이다. 하지만 칼리파 시대부터 정적 타도를 위해 정의의 명분이 남용되어 이슬람 역사에서 정의라는 이름으로 政派간에 잦은 암살의 흔적이 발견된다. 무장 이슬람 원리주의(militant Islamic fundamentalism)의 지하드는 지금도 '알라의 영광을 위하여' 그리고 이슬람 세계의 정의와 평화를 위하여 진행되고 있다. 하지만 대부분의 무슬림 통치자들은 극단주의자들의 투쟁을 지하드로 보는 것이 아니라 서방에서와 마찬가지로 이것을 테러<sup>40</sup>로 간주하고 있다.

이슬람 원리주의자들은 '종교의 이름으로 움직이지 결코 인간을 위해서 싸우는 것이 아니다'.<sup>41</sup> "그러기에 인간에 대한 폭력이 정의라는 명분으로 정당화 될 수 있고, 이들의 평화의 의미는 보편성을 상실하고, '폭력 근절이라'는 또 하나의 명분은 더 큰 폭력 소위 정의로운 전쟁을 불러일으키고 있는 것이다. 이것은 보복<sup>42</sup>의 순환을 강화시켜줄 뿐이다.

---

37 지하드의 대상은 불신자 뿐 아니라 위선자들이 포함된다. 즉 움마 안에서 부패한 지도자도 이슬람법을 어기는 자들을 가리킨다고 볼 수 있다. 부패한 지도자에 대한 지하드 정신은 초기 칼리프 시대부터 시작되어 11세기 쉬아파의 이스마일 파에 속한 암살단의 창시자라고 할 수 있는 Hassan Sabbah에게서 강화되고, 그 사상은 현대 이란의 아이톨라 호메니에게 이어진다. Hassan은 젊은이들로 이루어진 Fedayin을 조직하여 알라를 위해 죽고 죽이는 지하드 전사들을 비밀리에 매우 엄격하게 훈련시켰다. 이런 훈련에서 천국을 맞볼 수 있게 하기 위해 마리화나(hashish)를 사용했고, 그래서 그들은 hashashin이라고 불렸다. 암살자를 의미하는 assassin이 여기에서 유래했다고 한다. Fereydoon Hoveyda, op.cit., pp.39-40.

38 황병화, "20세기 지하드 성격" 『한국중동학회 논총 제16호』, 한국 중동학회, 1995, p.156

39 이슬람 법(샤리아)에 의하면, 무슬림들이 배교자, 이슬람의 통치를 거부하는 성서의 백성(유대교인과 기독교인들, 그리고 무슬림 지역을 침략하는 자에 대하여 싸우는 것은 그들의 의무라고 규정하고 있다. (빈 라덴을 비롯한 현대 이슬람 과격단체들의 지하드 정신의 근거가 된다. 전쟁터에서 죽는 것은 신과 자신의 신앙을 증거하는 최고의 순교자가 되는 것이다. 그러므로 순교를 나타내는 아랍어 '샤히드'는 신앙고백이라는 '샤하다'와 같은 뿌리에서 왔다. 순교자에 대한 보상은 물론 낙원이다. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*(Oxford: Oxford Univ. Press, 1999), 30-31.

40 테러는 '악자의 무기'로서 단순한 폭력이 아니라 정치적 동기가 부가된 폭력이며, 이슬람 세계의 테러는 초국적 테러(transnational terrorism)로서 이스라엘 또는 친미세력을 대상으로 행해지고 있다. 송민호, 『중동정치론』(서울: 진선미, 1992),

#### IV. 맺는 말

중동의 아랍인들이 영향을 받은 최초의 유럽 사상운동은 프랑스 혁명이다. 그 혁명이 비기독교에 의해 주도되었기 때문이기도 하지만, 그 혁명이 주장하는 자유, 평등, 동포애 중 평등과 동포애는 이슬람의 기본 원리이기 때문에 무슬림들에게 낯선 것이 아니었다. 그러나 자유개념은 정치적 의미에서 새로운 사상이고 그것은 법적인 의미와 사회적인 의미를 함축하고 있었다. 즉 이슬람에서 자유의 개념은 노예 상태가 아니라거나 어떤 부과된 의무에서 면제를 받았다는 것을 의미한다. 그러므로 이슬람에서 정부에 관한 논의는 ‘자유’ 개념이 아니라 ‘정의’ 개념이다. 좋은 정부인가 나쁜 정부인가는 국민의 차원에서 논의 되는 것이 아니라 통치자의 의무에 관한 것이며, 불의한 통치자는 교체되어야 한다. 즉 국민의 자유의 개념이 아니라 통치자의 정의의 개념에서 논의된다는 것이다.<sup>43</sup>

이슬람 원리주의자들은 서구 문명의 영향으로 자기 문명이 희석되거나 소멸되지 않을까 염려한다. 서구는 경제적, 군사적 수단을 통해 무슬림 국가들 내부 정치에 상당한 영향력을 행사해오고 있으며, 현 정권 체제가 유지되도록 지지하고 있다고 믿어, 이에 대한 저항은 정당한 것이며 어떤 극단적인 행동도 허용된다고 생각한다. 이슬람 세계와 서구와의 충돌은 종교적인 것이 아니라 세계의 힘, 부, 그리고 그 영향력의 불균형에 의해 생긴 것으로 볼 수 있다. 이것은 정치적 세력으로서의 이슬람이 부흥하고 있는 그 이면의 배경이 된다. 국가와 사회 정치 단체들이 사용하고 있는 이념으로서의 이슬람 역할을 주목해 보면, 이들이 자신의 세력의 기반을 확보한 후에 합법적 지지 세력을 확장해 가고 있다는 것을 알 수 있을 것이다.<sup>44</sup>

무슬림 역사에서 지하드가 어떻게 해석되어왔는가를 이해 한다는 것은 중요하다. 오늘 날의 테러 단체 지도자들은 의제나 전략을 정당화하기 위해 줄곧 무함마드 당시까지의 과거로 거슬러 올라가고, 군사적 지하드를 이븐 타이미야나 사이드 쿠툼의 지하드와 연결시키고 있다. 이슬람 초기 무함마드는 사람들에게 정당한 상거래와 가난한 자의 착취를 근절하고 사회를 개혁할 것과 유일신 신앙(타위드)에 근거하여 지하드 할 것을 촉구했다. 이러한 사명에서 무함마드와

---

p.220. 하지만 Noam Chomsky에 의하면 강한 자는 지배적 담론구조를 장악하고 이에 따라 자신들의 테러는 테러로 인정하지 않기 때문에 강자의 테러는 테러로 인식되지 않고, 오히려 강자의 테러는 대부분 자유와 정의의 깃발 아래 정당화된다. 박희경, “독일 언론을 통해 본 아프간 여성과 전쟁”, 한국여성연구소, 『여성과 사회』, 창작과 비평사, 2002 상반기, 제 14호, p.38.

41 박희경, p.39. 아프가니스탄여성혁명연합(RAWA)의 한 여성이 독일의 ‘타게스짜이퉁’과의 인터뷰에서 지적한 말이다.

42 이슬람 이전 사회에서는 보복(끼싸-씨) 행위가 잦았다. 최영길 교수는 꾸란 수라 수라 178에 대한 주석에서 이 보복을 손상의 한 처벌로 해석하는 데, 이슬람의 도래로 보복의 행위가 경감되고 약화되었다고 주장한다. 그러나 이슬람주의자들의 테러 행위는 이슬람 이전의 부족 간에 있었던 ‘피의 보복’의 유산이기도 하다.

43 버나드 루이스, op.cit., pp.338-340.

44 Shireen T. Hunter, *The Future of Islam and the West* (Westport: Preager, 1998), pp.20-21.

그 추종자들은 지하드를 전개했다고 에스포지토(John L. Esposito)는 말한다.<sup>45</sup> 초기 이슬람 공동체의 이런 지하드 개념은 사이드 쿠틀과 같은 개혁자들에게 본받아야 할 중요한 의미를 제공해 주었고, 쿠틀은 그 이후의 모든 극단주의자들의 행동에 막대한 영향을 미쳤다. 또한 이슬람법은 무슬림 영토를 침범하는 자들에 대하여 투쟁할 뿐 아니라 무슬림 통치를 거절하는 사람들에게 대해서도 투쟁하도록 규정하고 있다. 역사적으로 이슬람 주류나 극단적 단체들이나 모두 지하드의 양식을 자신들의 목적에 따라 선택적으로 사용해왔다. 지하드는 힘, 평화, 그리고 사회정의의 회복하는데 자신의 전통을 사용하려는 이념들에 강력한 개념이 되고 있는 것이다.

기독교 정치학자 폴 마샬(Paul Marshall) 에 의하면, 정의만이 통치자와 국민, 정부와 시민의 관계를 결정하고 그 위치를 설정한다. 정의는 새로운 역사적 환경이 나타날 때마다 그에 부응하는 새로운 행동을 요구하고, 우리가 형성하는 사회질서를 평가하는 수단이다. 또 정의를 율법주의와 동등하게 여겨서도 안 되며, 정의는 법적 선례들을 그냥 본받거나 추상적인 법적 원리를 적용하는 것이 아니라 사물을 바로 잡는 추진력이다. 정의는 선하고 생명을 주는 관계를 향한 운동이다. 정의는 언제나 친절과 관용을 포함해야 한다. 성경에서 정의롭게 산다는 것은 하나님의 창조 질서에 행동하며 산다는 것이다. 그러므로 기독교적 정의의 개념은 창조 질서 관에 의해 결정된다. 정의롭다는 것은 어떤 것에 대해서, 하나님의 세상에서 그것이 창조된 위치, 그것이 받은 권리를 부여한다는 것이다. 그와 같은 정의를 실천하는 일이 바로 정치권력의 직무라는 것이 성경의 가르침이다. 이러한 권력들은 정의의 견지에서 창조 계 내의 여러 관계를 판단해야 한다. 권력들은 하나님이 주신 힘을 이용하여 여러 관계를 본래의 올바른 위치로 회복시킴으로써 불의한 것을 바로 잡아야 한다.<sup>46</sup>

정의 실천을 지하드에 호소하는 이슬람 극단주의 단체에 대한 비판을 가할 수 있는 근거는 신의 창조질서에 있다고 하겠다. 정의는 생명을 위한 운동이다. 정의라는 명분으로, 그리고 이슬람 부흥이라는 기치 하에 자기의 이념에 부응하지 않는다 하여 단체가 심판자가 되어 암살을 서슴지 않는 것은 정의가 될 수 없다. 힘과 이익을 위한 이슬람 단체들의 정의에 대한 왜곡된 해석은 민간인을 볼모로 한 정부 혹은 세계를 협박하는 수준까지 이르렀다. 이와 같은 혼돈의 시대에 하나님께서 이스라엘의 한 선지자를 통하여 하신 정의의 말씀은 기독교인이나 무슬림이나, 세계 모든 이들의 가슴에 깊게 울려야 할 말씀이다: “사람아 주께서 선한 것이 무엇임을 네게 보이셨나니 여호와께서 네게 구하시는 것은 오직 정의를 행하며 인자를 사랑하며 겸손하게 네 하나님과 함께 행하는 것이 아니냐.”(미가6장 8절)

45 John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*(NY: Oxford Univ. Press, 2002) pp.29-32.

46 폴 마샬, 진웅희 옮김, 『정의로운 정치』(서울:IVP, 2003), pp.79-81.

● 참고 도서

- . 버나드 루이스, 이희수 옮김, 『중동의 역사』, 서울: 까치, 1998
- . 손주영, 『이슬람 칼리파制史: 이슬람 정치사상과 역사』 서울: 민음사 1997
- . 존 롤스, 장동진 외 2인 역, 『만민법(The Law of Peoples)』 서울: 이플리오, 2000
- . 바삼티비, 이근호 아랍민족주의와 제국주의, 서울: 자연과 인간, 1991
- . 정수일, 『이슬람 문명』, 서울: 창비, 2002
- . 손주영, “살라피야 이슬람 부흥운동”, 『중동종교의 이해 1』, 서울: 한울아카데미, 2004
- . 장병욱, “이집트 종교운동의 현황과 전망”, 『중동종교이해 3』, 중동이슬람 문명권 연구총서 5 서울: 한울 아카데미
- . 최영길 역, 『성 꾸란 의미의 한국어 번역』
- . 황병화. “20세기 지하드 성격” 『한국중동학회 논총 제16호』. 한국 중동학회. 1995
- . 송민호, 『중동정치론』, 진선미,
- . 박희경, “독일 언론을 통해 본 아프간 여성과 전쟁”, 한국여성연구소, 『여성과 사회』, 창작과 비평사, 2002상반기, 제 14호.
- . 폴 마샬, 진웅희 옮김, 『정의로운 정치』, 서울:IVP, 2003
  
- . Fatima Mernissi, *Islam and Democracy* MA: Perseus Publishing, 2002
- . Mohammad Hashim Kamali, *Freedom Equality and justice in Islam* UK: The Islamic Foundation, 1999
- . Mark A. Gabriel, *slam and Terrorism* Florida: Front Line, 2002
- . Sayyid Qutb, translated from the Arabic by John B. Hardie, *Social Justice in Islam Kuala Lumpur*: Islamic Book Trust, 2000
- . Fereydoun Hoveyda, *Broken Crossent*, Connecticut: Praeger
- . Yossef Bodamsky, Bin Laden: *The Man Who Declared War on America California* : Prima Publishing, 2001
- . John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford: Oxford Univ. Press, 1999
- . Shireen T. Hunter, *The Future of Islam and the West* (Westport: Praeger, 1998),
- . John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* NY: Oxford Univ. Press. 2002





# The Meaning of Peace and Justice in Islam

Byeonghei Jun\*

## Abstract

The author will address the reason why there has been so much conflict between Islam and Christianity. Hassan claims that Christianity has always concerned itself with what is true and what is false, whereas Islam has always concerned itself with what is right and what is wrong.<sup>2</sup> However, today Islam is 'on the move,' and Muslims now hold a very different worldview. Many Muslims see themselves as the afflicted and are desperately on the defensive. They consider themselves the objects of violence, victims under attack from essentially secular leadership. In support of their position, the present article explains the Muslim response to modernity and their way of thinking on peace. Definitions of justice and peace are presented from the various perspectives within Islam. Important figures within radical movements in Islam are discussed, with a special focus on Sayyid Qub (d. 1966), historically one of the most radical Islamists. His views on justice with regard to *jihad*, and the role he played in the liberation struggle in his country, Egypt, are examined.

The author emphasizes that it is vital to promote interfaith dialogue as part of the peace-building process. The particular focus

---

1 Byeonghei Jun is a Ph. D. Candidate in Islamic Studies at the University of the Western cape, cape town.

2 Riffat Hassan, "What Islam teaches about Ethics and Justice," *U.S. Catholic*. Chicago: May 1996. Vol. 61, Iss. 5; 17.

of this paper is on Christianity's response to Islam and militant Islamism. The final section identifies some of the root causes of the conflict between Islam and Christianity and how these causes have impacted religious dialogue, and also offers suggestions for strengthening interfaith efforts.

### Key Words

Peace, Justice, Social Justice, *Shariah* (Islamic Law), *Ijtihad* (Exertion), *Shura* (Consultation), *Ummah* (Muslim community), *Jabilliyah* (Ignorance), *Jihad* (Struggle), *Qub* (Sayyid Qub)

## I. Introduction

In the current crisis of Islam, the conflicts are not just between Muslims and non-Muslims but also between Muslims themselves.<sup>3</sup> The Muslim community acknowledges that the "silent majority" syndrome has tacitly approved and encouraged an extremist expression of Islam. As a result, it is the extremists who have spoken on behalf of Islam, simply because their acts of violence have silenced the voices of the Muslim majority.<sup>4</sup> However, some Muslim leaders have in fact promoted anti-Western terrorism. These leaders claim that there are historical reasons for this anti-Western attitude. They feel that the colonization of the Islamic world was a very harsh experience, e.g. US pro-Israeli stance. However, the reality is that when most of the Muslim world became free of colonialism, its colonial collaborators also left.<sup>5</sup>

Do the majority of Muslims or their governments protest against the injustice, oppression and brutality displayed by violent Muslims? Why are

---

3 Carolyn M. Warner, "The War for Muslim Minds: Islam and the West," *Ethics & International Affairs*. New York: 2005. Vol. 19, Iss. 1; 131

4 Liyakatali Takim, "From Conversion to Conversation: Interfaith Dialogue in Post 9-11 America," *Muslim World*. Hartford: Jul 2004. Vol. 94, Iss. 3; 343.

5 Riffat Hassan, "What Islam teaches about Ethics and Justice," 17.

their voices generally silent over the bloodshed in Tajikistan, Algeria and Afghanistan, the treatment of Albanians in Kosovo, and the destruction of mosques in Chinese Turkistan? These questions were addressed during a symposium on "Islam and Peace in the 21st Century," which was held at the American University in Washington, D.C. in February 1998. At this symposium twenty-five Muslim scholars and activists from all parts of the Islamic world focused on the issues of force, violence, social change, rethinking of tradition and the need for a global Islamic peace presence.

Muslims are convinced that Islam as a faith and practice, and in terms of its values and teachings remains relevant for their problems today. And yet their discourse on peace often takes the form of a lament for an idealized past greatness. It is rare that Muslims meet together to address key problems regarding peaceful change in Islamic societies today. The noted Sudanese scholar Dr. Abdullahi Ahmed an-Na'im challenged those present at the symposium: "Stop lamenting! Stop exalting an idealized Islam! Look for the concrete logistics and mechanics for peace."<sup>6</sup> He called for Muslims to speak with a unified voice on issues directly affecting the future well-being of Islamic societies. In the words of another participant, Dr. Sohail Hashmi, "Muslims have abrogated their responsibility to act for the common interests of the Islamic community or *ummah*."<sup>7</sup>

Some contemporary Muslim discourse does indeed exalt an idealized Islam which is being victimized by enemy conspiracies; thus, pinning the blame and exacting revenge become the main concerns of radicalized individuals. These radicals evade the social and political responsibility necessary for maintaining civil liberties, social and economic justice, and creating a common purpose and conscious collective human order under the guidance of law. Ironically, all of these goals are in harmony with essential Islamic values as embodied in the *ummah*.<sup>8</sup>

---

6 Karim Douglas Crow, "A Moral Mission," *Sojourners*. Washington: May/June 1998. Vol. 27, Iss. 3; 11.

7 Ibid. The *ummah* is defined here as a global community engaged in a moral mission based on the Qur'anic revelation and prophetic example.

8 Ibid., 12.

## 2. Muslims and their Way of Peace

The most visible sign of the vitality of contemporary Islam is Islamic resurgence also known as Islamic revival. In recent years throughout many parts of the world, Muslims have become more conscious of their Islamic faith and identity, and this religious reawakening has expressed itself in a variety of ways, both in personal and in public life. Many Muslims have become more religiously observant, expressing their faith through prayer, fasting, Islamic dress, and values. The belief that Islam is a total way of life has led some to want to create and live in a more Islamic oriented society and state.

However, there is a great diversity of opinion and activity among the world's Muslims. While some leaders and movements have turned to violence to achieve their goals, the majority of Islamic activists wish to live peacefully within societies that are more firmly grounded in their faith and that are socially just. They emphasize education as a way of producing a sector of society that is well educated, but is oriented toward Islamic values rather than secular values. The social dimension of this movement can be seen in the growth of Islamic schools, banks, student groups, media outlets, and social welfare agencies. In this way, Islam today is a vibrant faith in which Muslims seek diverse and sometimes conflicting ways to adapt their lives and religious tradition to the changing realities of modern life.<sup>9</sup>

Edward Said poses several important questions:

Is there such a thing as a codified Islamic behavior? What connects Islam at the level of everyday life to Islam of doctrine in the various Islamic societies? Is using Islam as a concept helpful for understanding Morocco, Saudi Arabia, Syria and Indonesia? If we come to realize that Islamic doctrine

---

9 Jacob Neusner, *World Religions in America: an Introduction* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994), 252-53.

10 Nubar Hovsepian, "Competing Identities in the Arab World," *Journal of International Affairs*. New York: Summer 1995. Vol. 49, Iss. 1; 3; cited from Edward W. Said, *Covering Islam* (New York: Pantheon Books, 1981), xv.

can be seen to justify capitalism as well as socialism, militancy as well as fatalism, ecumenism as well as exclusivism, we begin to sense the tremendous lag between academic descriptions of Islam and the particular realities within the Islamic world.<sup>10</sup>

The reality is that Muslims and Islam have existed within different historical periods and different ideological movements. The concept of Islam does not explain what happens; rather, it is and has been appropriated in different ways by different social classes and sectors at different historical times.<sup>11</sup>

### **3. The Concept of Peace and Justice in Islam**

Islam contends that without surrender to *Allah* (God)<sup>12</sup> Muslims cannot attain peace. And without individual inner peace, there can be no external peace either. From the Islamic point of view, Peace (*al-Salam*) is a Name of *Allah*, and all peace is a reflection of that Divine Name; there can be no peace on earth without *Allah*.<sup>13</sup> This idea is supported in the *Qur'an*: "He it is Who sent down *al-Sakinah* (the Divine Peace) into the hearts of the believers" (48:4). The *Qur'an* also refers to "ways of peace" (5:16) and describes reconciliation as a good policy (4:128).

However, justice is considered an indispensable prerequisite of peace. When the needs of peace and justice are in conflict, the Islamic rule is that justice must prevail, even at the expense of peace; once justice is restored, so immediately should peace be.<sup>14</sup> Justice and peace are thus quite inseparable in Islam, and peace cannot be established by using mere rhetoric, but rather by first establishing justice.

---

11 Ibid.

12 This surrender is called *taslim*, which has the same root as *salam*, the word for "peace."

13 Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: HarperSanFrancisco, 2002), 220-21.

14 Abdelwahab El-Affendi, "Knowledge, Justice and Conflict Resolution: the Relevance of Islamic Perspectives and Traditions," *Nordic Journal of African Studies*. 1993. Vol. 2, Iss. 2; 45.

The contemporary Maulana Wahiduddin Khan<sup>15</sup> argues that humankind must adopt the path of peace through free will, as indicated in the *Qur'an*, 3:83 ("willingly or unwillingly"), and must strive to establish peace in the world.<sup>16</sup>

Khan says,

"Peace is no external factor to be artificially imposed upon man because it is inherent in nature itself. The system of nature set up by *Allab* already rests on the basis of peace. In order to preserve the peace, established by nature, from disruption, two important injunctions have been laid down by Islam: One, at the individual level, stresses the exercise of patience; and the other, at the social level, forbids taking the offensive."<sup>17</sup>

Khan points out that peace does not guarantee Muslims justice, which has resulted in a "state of physical and mental unrest" for them.<sup>18</sup> This has led some modern Muslims to become violent in their quest for justice. Thus, peace does not automatically produce justice, but it simply opens up opportunities for the achievement of justice.<sup>19</sup> Islam is a religion of peace which lies in submission to the law of *Allab*, where real justice comprises *Sharicah* alone - which is based on revelation.<sup>20</sup> Islamic justice is regarded by Muslims as the only perfect justice, for it is *Allab* alone who knows what is absolutely just and unjust for His human creation.

#### Western and Muslim Concepts of Justice

Greek philosophers saw justice as an individual virtue and duty.

---

15 Maulana Khan was awarded the 'Demiurgus Peace International Award' by the Nuclear Disarmament Forum AG in 2002.

16 Maulana Wahiduddin Khan, *Islam and Peace* (New Delhi: Goodword Books, 1999), 88.

17 Ibid., 86-87.

18 Ibid., 195.

19 Ibid.

20 Mohammad Muslehuddin, *Judicial System of Islam: its Origin and Development* (New Delhi: International Islamic Publishers, 1993), 13, 17. This means that justice is a key role in Islamic law.

According to Plato, justice is the supreme virtue which is inexplicable by rational argument, yet consists of the performance of duties by each individual. Aristotle viewed justice as a pure ideal regarding what law should be, so as to render to each of his own. Thus Plato stressed morality which ultimately crushed the individual, while Aristotle's "liberty" emphasized the importance of the law. Modern Western legal thought owes its inspiration to these diverse Greek philosophies, with the result that there are no absolute standards of justice in the West.<sup>21</sup>

In contrast, the Islamic understanding of justice is unified, and is religiously based. As Nasr states, "Justice is a Divine Name."<sup>22</sup> Justice is seen as being related to balance, to giving each thing its due (haqq), to everything being in its place according to its nature.<sup>23</sup> The *Qur'an* confirms the central importance of the role of *Allah* as the supreme judge (3:18; 6:115; 39:46; 12:80; 95:8; 13:41; 6:57).<sup>24</sup> In this regard, humans become more just by drawing closer to *Allah*, the Source of all justice.<sup>25</sup> The Prophet defines justice as "giving everybody his due," which means natural rights; the *Qur'an* further advocates judging between men with justice (4:58; 53:39-41). The Prophet announced that land belongs to *Allah* and to whoever cultivates it.<sup>26</sup>

For Muslims, the *Qur'an* and Prophetic tradition provide the most comprehensive religious and moral system, centering round *taqwa*, the fear of *Allah*. They also provide the most complete code for practical life, encompassing *cadla* concept which includes righteousness, justice, or equity, and which covers social, economic and political affairs.<sup>27</sup> The *Qur'an* also allows for a militant force for the protection of social, economic and

---

21 Ibid., 2-4.

22 Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam*, 240-41.

23 Ibid., 241.

24 Ibid., 242.

25 Ibid., 249.

26 Muin-ud-din Ahmad Khan, "The Concept of Knowledge in the Quran," *Humanomics*. Patrington: 2002. Vol. 18, Iss. 3/4; 34.

27 Ibid., 35, 38.



political life.<sup>28</sup> Therefore, in Islam, justice (zulm) includes an obligation which is to be fulfilled in an objective manner.<sup>29</sup> Fighting injustice is itself just. The *Qur'an* states: "*Allah* wills no injustice to the *calamin* (mankind, jinn and all that exists)" (3:108).<sup>30</sup>

There is also an emphasis on justice as something which begins and ends with the human self, in the sense that just actions lead to happiness and knowledge.<sup>31</sup> However, knowledge is also a precursor of justice. A contemporary Islamic scholar Al-Attas<sup>32</sup> emphasizes the increase of knowledge through education in order for the individual to direct their mind and soul towards justice.<sup>33</sup> He explains that "the man of Islam, the true Muslim, the *kbalifatu' llab*, is not bound by the social contract. Instead, his share is an individual contract reflecting the Covenant his soul has sealed with *Allah*; for the Covenant is in reality made for each and every individual soul."<sup>34</sup>

Prolegomena to the Metaphysics of *Islam*: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of *Islam*.<sup>35</sup>

Al-Attas concludes that the purpose of ethics in Islam is ultimately for the individual. Thus justice, in Islam, is a synthesis of law and morality. It seeks not to crush the liberty of the individual, but to control it in favor of the society which includes the individual himself, thus protecting his interests also. The individual develops his personality on condition that he does not come into conflict with the interests of society.<sup>36</sup> Islam lays great stress upon

---

28 Ibid., 39.

29 Mohammad Muslehuddin, *Judicial System of Islam*, 7.

30 Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam*, 254.

31 *Qur'an* (4:123; 10:44); Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993), 74-78; 142.

32 Founder-Director of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) and Distinguished *al-Ghazali* Chair of Islamic Thought in Kuala Lumpur.

33 Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism*, 149-50.

34 Ibid., 141; also, refer to Al-Attas,

35 Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995, 65-66.

36 Mohammad Muslehuddin, *Judicial System of Islam*, 13.

human improvement and training.<sup>37</sup> If individuals are educated, civilized, God-fearing, sympathetic, and kind, then it inevitably follows that piety, goodness and sympathy will flourish in society, and that international relations will also be based on righteousness and sympathy.

From the Islamic perspective, the important point is that the systems of life created by the West (e.g. Socialism, Communism, Fascism) have all emphasize society and collectivism rather than the individual. These systems completely overlook the individual. Quraishi states that "when an individual is not properly trained, is not educated, is not civilized, is of bad character and bad morals, is selfish, is envious, and is full of bad intentions, then however much one may try, a pious society cannot be formed out of such individuals."<sup>38</sup>

Under Islamic law, justice does not mean applying a uniform rule or treating cases similarly. Since each case is deemed to be unique, the application of a uniform rule is seen as a source of injustice. Justice is served in that all cases are subjected to the same holistic mode of analysis, the individuality of circumstances are taken into account, and a decision is impartially reached in the light of generally accepted notions of human well-being and harm. Thus, justice is not an abstract, formal notion, but a concrete and substantive one. It deals with an individual not in terms of how others are treated but how he or she deserves to be treated, and is non-comparative in orientation.<sup>39</sup>

#### Moderate Muslims and *Ijtihad*

Today moderate Muslims can best be understood as Muslim intellectuals who have achieved a negotiated peace with modernity. They recognize that modernity is the existential condition of their time, and understand the

---

37 M. Musleh-uddin, *Islam and its Political System* (Delhi: International Islamic Publishers, 1999), 76-77.

38 M. Tariq Quraishi, *A Manual of Dacwab* (Durban: Muslim Youth Movement of South Africa, 1980), 13.

39 Bhikhu Parekh, "The West and the Rest," *New Statesman & Society*. Mossley: Aug 11, 1989. Vol. 2, Iss. 62; 26.

distinction between historical Islam and Islamic principles. They advocate *ijtihad*, a juristic tool that enables the rational reinterpretation of religious texts on a specific issue, using independent reasoning when traditional Islamic sources are silent on it.<sup>40</sup> This is similar to the Jewish midrash, in which the scriptures are imaginatively interpreted by different rabbis.<sup>41</sup> Moderate Muslims advocate *ijtihad* to bridge the gap between Islamic texts and our contemporary context.

Moderate Muslims advocate democracy, religious tolerance, interfaith relations, peaceful co-existence and education. They have an idealistic view of the Islamic duty of *jihad* as essentially a struggle to purify the self and to establish social justice. The highest form of *jihad*, *jihad-e-Akbar*, means the struggle against the lower self so as to improve or excel morally and spiritually. The lowest form of *jihad* is the military *jihad*, which is essentially defensive and constrained by strict ethics of engagement. Moderate Muslims correctly point out that terrorism or hirabah (war against society) is strictly forbidden by Islamic scholars. They are also engaged in what is now referred to as the "battle for the soul of Islam."<sup>42</sup> Moderate Muslims thus claim that Islam is a message of compassion and peace sent by *Allah* in order to civilize humanity and give human existence a divine purpose.

---

40 *Ijtihad* ("exertion") is the most important tool for intellectual revival and social reform within Islam. See Al-Haj Moinuddin Ahmed, *The Urgency of Ijtihad* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1992); and also, Imran A. K. Nyazee, *Theories of Islamic Law: Methodology of Ijtihad* (Kuala Lumpur: Other Press, 1994).

41 During the first six centuries C.E., Jewish scholarship produced a rich, diverse commentary on the Hebrew Scriptures, known as rabbinic midrash (Hebrew for "interpreting"). Midrash also refers to a compilation of Midrashic teachings in the form of legal, exegetical, or homiletical commentaries on the Tanakh (Jewish Bible; also called Tanach or Tenak, or Mikra or Miqra). For a further account of midrash, refer to Judith Bromberg, "Midrash through Christian eyes," *National Catholic Reporter*. Kansas: May 26, 2006. Vol. 42, Iss. 30; 5; see also, Daniel C. Olson, "Matthew 22:1-14 as Midrash," *Catholic Biblical Quarterly*. Washington: Jul 2005. Vol. 67, Iss. 3; 435-53.

42 M.A. Muqtedar Khan, "Radical Islam, Liberal Islam," *Current History*. Philadelphia: Dec 2003. Vol. 102, Iss. 668; 418

In contrast, Ibn Taymiyyah (1263-1328) recontextualized the meaning of *jihad* in a more military sense. He was a *Wahhabi* cleric. Those Muslims who have engaged in acts of terrorism in the United States, Algeria, Egypt, the West Bank, the Gaza Strip, Pakistan, India, the Philippines and Indonesia are predominantly adherents of *Wahhabi Islam*.

#### 4. The Meaning of Making Justice and Peace in Islam

The United States Institute of Peace and the Center for the Study of Islam and Democracy cosponsored a workshop on the topic of *ijtihad* on March 19, 2004. This discussion focused on how the sacred texts of the *Qur'an* and the Sunnah could be reinterpreted to take account of contemporary realities and to promote greater peace, justice, and progress within the Muslim world and in its relations with the non-Muslim world. In this workshop, Radwan Masmoudi, president of the Center for the Study of Islam and Democracy, stated: Many Muslims believe that they must choose between Islam and modernity, or Islam and democracy, but these are false choices. When faced with this decision, most Muslims would choose Islam and reject anything that they regarded as alien or contrary to the principles of their faith. For this reason there is a crisis in the Muslim world today. There is no way out of this predicament without renewing the concept of *ijtihad* and using the process to develop modern interpretations of Islamic principles compatible with both the word of God and the situations, ideas, and values that have emerged over the past several centuries.<sup>43</sup>

Muzammil H. Siddiqi, a member of the Fiqh (Islamic jurisprudence) Council of North America, pointed out that reforming Muslim educational systems is also essential.<sup>44</sup>

The demand for *Shariah* and its implementation has preoccupied Islamic groups throughout the world. But in actuality, *Shariah* only outlines certain basic principles of the norms and values that have been interpreted

---

43 "Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-First Century," Special Report 125. Washington: United States Institute of Peace, Aug 2004, 3.

44 Ibid., 5.

throughout the centuries.<sup>45</sup> The old formulations of Islamic governance have run their course and Muslims now find themselves in a situation where they are either in a minority or where they form part of a large number of Muslim minorities. Furthermore, a new identity has emerged, an identity that is distinct from the faith identity. In addition to all this, conventions regarding new international relations have emerged via the United Nations. The world that Muslims have left behind has gone forever, to be replaced by a world that demands a re-examination of the Muslim worldview. This new world raises more questions about governance than it answers. *Shariah* cannot be forced upon a people. In order to implement *Shariah*, one must take note of the opposing views of minorities and of international obligations and international politics. If a Muslim politician stands up and announces that from henceforth he and his team will implement *Shariah* in his country, such a proposal will provoke a good deal of debate.<sup>46</sup>

## 5. The Christian Challenge

Why do we study each other's religions? Bill Musk says: I study Islam to learn about God, to learn about the same God to whom I am related by virtue of his revelation in Christ. From Muslims I learn a bit more of the infinite richness and the infinite beauty of God... It is possible for Christians and Muslims to cooperate on the ethical plane. But I am also sure it is possible to cooperate with secularists on the ethical plane, for I believe the very world from which they seek to derive their values bespeaks its creator. Listening to the Islamic critique of Christianity helps to keep me more honest to the biblical witness to God. I would hope and pray that in dialogue Christian witness will also serve to keep Muslims faithful and honest to the *qur'anic* witness to God.<sup>47</sup>

---

45 M.U. Chapra, *Islam and the Economic challenge*(Leicester: Islamic Foundation/International Institute of Islamic Thought, 1992), 1; cited from *Al-Ghazali, Al-Mustafa*. Vol. 1 139-40.

46 Atallah Siddiqui, "Education, Art and Governance: a Muslim Perspective," Occasional Papers. Birmingham: University of Birmingham, Oct 2000. No. 7; 22.

47 Bert Breiner, "Christian-Muslim Relations: Some Current Themes," *Islam and Christian-*

If we wish to understand Islam and its resurgence from a Muslim point of view, we should read books which Muslims write for other Muslims. Just as a Christian using religious vocabulary may be misunderstood when speaking to a Muslim, so a Muslim using English when speaking to a Westerner may be misunderstood. For example, there is nothing in Islamic terminology or in the Arabic language that means what the Western media generally describe as "fundamentalism." Westerners take this to mean a literalist belief in the scriptures as the word of God, but that would make every Muslim a fundamentalist - because all Muslims believe in the *Qur'an* as the literal word of *Allab*. The Western media thought the term "fundamentalism" would not be too offensive to the advocates of Islam, while not leaving any positive impressions about Islam in the minds of Westerners. Many media channels in Muslim countries tend to echo this attitude of Western media.

Islamism is concerned with the ideology that will shape the calling and destiny of Islam in the world. Not all Muslims are Islamists, although most Islamists claim that every Muslim should be one.<sup>48</sup> Earlier it was shown that in Islam justice is seen as a prerequisite for peace, and that for peace to prevail one must first establish justice. For the Islamists, this is a key motive for Islamist *jihad*.

Christians need to approach Muslims in love and influence them with the help of the Gospels. If this does not happen, the ongoing cycle of violence and revenge will force Islamists to take hard-line, extremist positions. Muslims are not a vast, faceless ethnic group to project one's hatred upon, nor a new enemy to replace the Communists, but children of Abraham, people created in the image of God.<sup>49</sup> In dialogue with Muslims, Christians as

---

Muslim Relations. 1991. Vol. 2, No. 1; 93-94.

48 Duncan Roper, "The Islamist Challenge to the Western View of the Human Social Order: Contemporary Islamism, with reference to Sayyed Qutb," *Stimulus*. May 2007. Vol. 15, No. 2; 12

49 Brother Andrew & Verne Becker, "The Muslim Challenge," *Christianity Today*. Carol Stream: Oct 5, 1998. Vol. 42, Iss. 11; 57. See also, Peter Lodberg, "Ministries in Post-Enlightenment Europe," *International Review of Mission*. Geneva: Jul-Oct 2006. Vol. 95, Iss. 378/379; 362-63.

agents of Christian faith, trained to cope with the tension between evangelism and dialogue, must try to understand Islam in the ways in which this faith wants to be understood.

Christian education is a vital response to this situation and has a twofold challenge: to educate people about Christianity, and to promote empathetic understanding of other religions in order to improve openness to, and trust for, the "other." This is not an impossible task; often it happens that thorough knowledge of one's own religion is important when meeting people of other religious backgrounds. Christians need to promote such interfaith knowledge. Alongside education about Christianity itself, the following areas should be covered:

- The shared values of the world's religions (e.g. the dignity of human beings, non-violent resolution of conflict)
- The re-examination and rejection of prejudices against other religions (e.g. Christian-Jewish relations, the Crusades and the Holocaust);
- The shared responsibilities of all religions (e.g. development, social justice and peace education).

The Christian church has a public responsibility to meet the challenges of modernism versus religious fundamentalism. In doing so, they will require solid theological knowledge, personal faith, training in interfaith dialogue, and skills in cross-cultural work.<sup>50</sup> Peace is God's gift to humanity; it is also a God-given mission. Peace means doing justice, promoting creative interaction, and developing good relationships. Peace means right relationship with God and with one's neighbors. Peace prevails wherever there is freedom in truth (John 14:16), equality in justice (Colossians 4:1), and harmony in life (1 John 4:8). With the above in mind there is no reason why Christians, Jews and Muslims cannot live together in harmony and mutual respect of their different, and yet in many ways similar, faiths. The author of this paper hopes that the model of international teamwork, and the interfaith approach outlined here, will shape the Christian response to the threat of Islamist terrorism in the world today.

---

<sup>50</sup> Ibid., 364.

## References Cited

- Ahmed, Al-Haj Moinuddin. *The Urgency of Ijtihad*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1992.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.
- Chapra, M.U. *Islam and the Economic challenge*. Leicester: Islamic Foundation/International Institute of Islamic Thought, 1992.
- Khan, Maulana Wahiduddin. *Islam and Peace*. New Delhi: Goodword Books, 1999.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Musleh-uddin, M. *Islam and its Political System*. Delhi: International Islamic Publishers, 1999.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperSanFrancisco, 2002.
- Neusner, Jacob. *World Religions in America: an Introduction*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.
- Nyazee, Imran A. K. *Theories of Islamic Law: Methodology of Ijtihad*. Kuala Lumpur: Other Press, 1994.
- Quraishi, M. Tariq. *A Manual of Dacwab*. Durban: Muslim Youth Movement of South Africa, 1980.
- Zawati, H.M. *Is Jibad a Just War?* Lampeter: Edwin Mellen Press, 2001.
- Andrew, Brother. & Becker, Verne. "The Muslim Challenge," *Christianity Today*. Carol Stream: Oct 5, 1998. Vol. 42, Iss. 11; 57.
- Ataullah Siddiqui, "Education, Art and Governance: a Muslim Perspective," *Occasional Papers*. Birmingham: The University of Birmingham, Oct 2000. No. 7; 20-22.
- Breiner, Bert. "Christian-Muslim Relations: Some Current Themes," *Islam and Christian-Muslim Relations*. 1991. Vol. 2, No. 1; 93-94.
- Bromberg, Judith. "Midrash through Christian eyes," *National Catholic*



- Reporter*. Kansas: May 26, 2006. Vol. 42, Iss. 30; 5.
- Crow, Karim Douglas. "A Moral Mission," *Sojourners*. Washington: May/June 1998. Vol. 27, Iss. 3; 11-12.
- El-Affendi, Abdelwahab. "Knowledge, Justice and Conflict Resolution: the Relevance of Islamic Perspectives and Traditions," *Nordic Journal of African Studies*. 1993. Vol. 2, Iss. 2; 45.
- Hassan, Riffat. "What Islam teaches about Ethics and Justice," *U.S. Catholic*. Chicago: May 1996. Vol. 61, Iss. 5; 17.
- Hovsepian, Nubar. "Competing Identities in the Arab World," *Journal of International Affairs*. New York: Summer 1995. Vol. 49, Iss. 1; 3, 8-10, 22.
- "Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-First Century," *Special Report 125*. Washington: United States Institute of Peace, Aug 2004, 3, 5.
- "Islam Today," *Carey College Study Topic 20* (Middlesex: Carey College, 1987), 29-30.
- Khan, M.A. Muqtedar. "Radical Islam, Liberal Islam," *Current History*. Philadelphia: Dec 2003. Vol. 102, Iss. 668; 418, 420.
- Khan, Muin-ud-din Ahmad. "The Concept of Knowledge in the Quran," *Humanomics*. Patrinton: 2002. Vol. 18, Iss. 3/4; 34-35, 38-39.
- Lodberg, Peter. "Ministries in Post-Enlightenment Europe," *International Review of Mission*. Geneva: Jul-Oct 2006. Vol. 95, Iss. 378/379; 362-64.
- Muslehuddin, Mohammad. *Judicial System of Islam: its Origin and Development* (New Delhi: International Islamic Publishers, 1993), 2-4, 7, 13, 17.
- Olson, Daniel C. "Matthew 22:1-14 as Midrash," *Catholic Biblical Quarterly*. Washington: Jul 2005. Vol. 67, Iss. 3; 435-53.
- Parekh, Bhikhu. "The West and the Rest," *New Statesman & Society*. Mossley: Aug 11, 1989. Vol. 2, Iss. 62; 26.
- Roper, Duncan. "The Islamist Challenge to the Western View of the Human Social Order: Contemporary Islamism, with reference to Sayyed Qutb," *Stimulus*. May 2007. Vol. 15, No. 2; 12-15.
- Takim, Liyakatali. "From Conversion to Conversation: Interfaith Dialogue in Post 9-11 America," *Muslim World*. Hartford: Jul 2004. Vol. 94, Iss. 3; 343-45, 354.

Warner, Carolyn M. "The War for Muslim Minds: Islam and the West," *Ethics & International Affairs*. New York: 2005. Vol. 19, Iss. 1; 72, 129, 130-31, 137.

# Whose Holy City?<sup>1</sup>

콜린채프만 지음 | 권지윤<sup>2</sup>

예루살렘은 사해에서 서쪽으로 약 24km, 지중 해안에서 동쪽으로 약 56km 떨어진 이스라엘 중심부에 위치하며 지중해 연안 평야와 요르단 강 사이에 자리 잡고 있는 하나의 작은 도시이다. 지정학적으로 여느 다른 도시보다 특별히 좋은 위치에 자리 잡고 있지도 않은 하나의 작은 도시에 불과하다. 그저 평범한 사람들이 이 도시에서 그들 나름의 삶을 살아갈 수 있는 곳이다. 그러나 우리의 시선을 집중시키는 특별함이 이 도시에 있다는 것은 그리 놀랄만한 일이 아니다. 이 작은 도시가 세계의 이목을 집중시키고 있다는 것, 우리가 시청하는 뉴스의 한 코너에 지속적으로 등장했었다는 사실들, 미국을 비롯한 서구의 여러 국가와 중동지역의 여러 아랍 국가들의 정치인들 간에 뜨거운 이슈로 존재하고 있다는 사실들은 우리에게 이 도시가 갖는 특별함이 무엇인지에 대해 궁금증을 불러일으킨다. 흔히 이/팔 갈등이라는 제목으로 국내외에서 이 도시 예루살렘이 이슈가 되고 있는 것이이다. 이/팔 갈등이라는 제목아래서 등장하는 많은 이슈들은 오랫동안 국제 정치의 한 면을 장식하고 있다. 중동지역에서 드러나고 있는 많은 정치적 이슈들 중에 가장 비중 있게 다루어지기 시작해서 최근까지도 그 자리를 굳게 지키고 있는 암울한 이슈가 된지 오래이다. 이러한 갈등의 주요 원인은 현재 이 곳 예루살렘과 그 주변부를 둘러싸고 있는 이 지역에 대한 주권을 누가 가질 수 있느냐 하는 문제로부터 시작되었다. 더 나아가 이러한 갈등은 오랫동안 지속되면서 해결하기 어려운 일이 되어버리고 그 갈등의 영향력은 이제 세계적인 문제로 커져버렸다.

특별히 이곳 예루살렘의 주권을 놓고 벌어지는 이스라엘과 팔레스타인의 갈등과 수많은 충돌은 예루살렘에 거주하지 않은 다른 이들과도 그 갈등에 대해 흥분하고 민감하게 반응하게 한다. 이 예루살렘과 그 주변부에서 일어나는 모든 갈등의 이슈들이 미국과 같은 서구 지역과 중동의 여러 아랍국가간의 정치적 갈등의 주요 원인으로 작용하거나 비 아랍 국가를 비롯한 세계 여러 곳에서 일어나는 테러의 동기로 작용하기도 한다는 사실은 이미 알려진 것이다. 이러

1 2008년 3월 예영출판사 출판 예정 (Colin Chapman, Whose Holy City? BakerBooks Grand Rapids, Michigan, 2005)

2 햇빛트리니티 신학대학원 대학교 박사과정, 햇빛트리니티 한국이슬람 연구소 연구원

한 사실들은 이 도시 예루살렘의 갈등과 충돌이 이미 오래전에 그곳에 거주하는 팔레스타인 아랍인들, 기독교인들, 무슬림 더욱이 이스라엘 유대인들 또는 시오니스트들에게만 국한 된 갈등이 아니라는 것을 보여주고 있다. 그렇다면 무엇이 예루살렘의 갈등에 대해 비 예루살렘 거주자들의 마음을 흔들고 있는 것일까? 무엇이 그들 예루살렘의 주권다툼을 목적으로 하는 정치적 갈등에 대해 그들이 뿐만 아니라 우리의 시선을 집중시키고 있는 것일까? 이러한 질문들을 던져놓고 예루살렘을 생각하면 분명 예루살렘은 어느 작은 도시들과 다른 특별함이 있다는 생각을 떨쳐버릴 수 없게 만든다. 아마도 이 도시 예루살렘이 갖는 특별함에 대해서 우리가 무엇이든 말하고자 한다면, 지난 4천년에 걸쳐서 이 도시에서 점증적으로 누적되어온 역사와 정치 그리고 종교와 신학을 동시에 포괄하는 예루살렘의 독특함에 대해서 설명하여야 할 것이다. 이 도시 예루살렘이 갖는 특별함은 이 모든 것을 포괄하고 있는 것이 분명하다.

예루살렘이 포괄하고 있는 특별함 가운데 가장 먼저 우리의 시선을 집중시키는 사실 즉 우리가 예루살렘을 떠올릴 때 마다 잊혀지지 않는 특별함은 이 도시가 성지라는 사실이다. 이 성지는 인도의 타지마할처럼 어느 한 종교의 성지로 국한된 것이 아니라 무려 세 가지 종류의 종교, 즉 기독교 유대교, 이슬람교라는 세계 주요 종교들의 성지로서 상징되어왔다는 사실이다. 이렇게 상징적인 도시 예루살렘이 갖는 특별함은 이 세 종교의 성지라는 점에서 한 발짝 더 나아가 이 세 종류의 종교와 신학에 영향력을 행사하고 있다는 사실이며, 이 사실이 현재 지속적으로 일어나고 있는 이 지역의 정치적 패권다툼에 중요한 동기로 작용하고 있다는 것이다. 또한 이러한 정치적 다툼이 현지에서 삶을 영위하는 사람들의 모든 주권과 생명권을 지키거나 파멸시키는데 지대한 영향력을 끼치고 있다는 사실은 결코 간과할 수 없는 것이다. 그러나 우리가 더욱 심각하게 고려해야 하는 것은 이러한 모든 사실이 포괄하고 있는 특별함이 결코 이 도시의 문제에 국한되지 않고 작게는 중동의 아랍지역의 평화와 크게는 세계의 평화를 유지하는데 방해가 되는 갈등의 씨앗으로 자라고 있었다는 사실이다.

따라서 예루살렘이 갖는 포괄적인 특별함은 결국 이 도시 예루살렘이 평화의 도시로서 상징되어 질 수 있는가? 갈등과 충돌의 도시로서 상징되어져 버렸는가? 하는 문제에 있다. 평화의 상징으로서 예루살렘과, 갈등과 충돌의 상징으로서의 예루살렘은 이 도시가 지난 사천여년 동안 지녀온 아픔을 고스란히 보여주는 표현이다. 이 도시 예루살렘은 끊임없이 평화를 향하여 갈등하면서 그 역사 속에 함께 공존했던 여러 세대의 사람들에게 상징이 되어버렸기 때문이다. 이러한 특별한 상징이 인간에게 주는 영향력이라는 것은 우리가 말로 쉽게 표현할 수 없는 것임에 틀림없다. 한 사람 또는 한 집단이 특별한 상징 즉 그들의 영혼에 위안을 주는 상징을 소유하게 될 때 그것은 이러한 상징이 인간의 시간을 초월해서 지속적으로 세대를 거치면서 강화되어 존재되어지기 때문에 쉽게 말로 표현할 수 없는 것이다. 그러나 콜린채프만(Colin Chapman)의『Whose Holy City?』라는 이 책은 이렇게 말로 쉽게 표현할 수 없는 이 도시 예루살렘이 가지는 포괄적인 상징성 즉 예루살렘의 특별함에 대해서 지난 사천여년 동안 예루살렘이 지녀온

역사를 연대기 순으로 서술하면서 우리가 예루살렘의 상징성 즉 그 도시의 특별함에 무엇인가 말할 수 있도록 하고 있다. 다시 말해서, 콜린체프만은 예루살렘이 가지는 역사, 정치 그리고 종교, 신학을 포괄하는 특별함을 다양한 시각에서 조명함으로써, 갈등과 충돌의 상징으로 인지되고 있는 이 도시가 그 본래의 평화의 상징이 될 수 있는 가능성을 보여주고 있다고 생각한다. 그렇다면, 콜린체프만이 말하고 있는 예루살렘은 현재 갈등과 충돌 속에서 어떻게 평화의 상징으로 자리 잡을 수 있는 것인가? 우리가 이러한 질문에 답하려고 노력하는 것은 아마도 예루살렘에서 삶을 영위하면서도 그들의 생명권과 주권에 대한 두려움과 공포감을 가지고 있는 현지인들에게 뿐만 아니라 같은 시대를 공유하며 살아가고 있는 우리들에게도 의미 있는 일이 될 것이라 기대한다. 즉 이러한 노력은 예루살렘이 평화의 상징으로서 자리 잡는데 조금이나마 기여하게 될 것인데, 이러한 기여는 그들, 현재 그곳에서 삶을 영위하는 이들에게 가져오게 될 평화가 그들만의 것이 아니라 우리의 것이기도 하기 때문이다. 그렇다면 콜린체프만은 이 책 『Whose Holy City?』이 문제에 어떻게 답하고 있는지 살펴보도록 하자 그는 예루살렘이 수천 년 동안 만들어져 온 풍부한 인간들의 모자이크로 우리에게 보이고 있다는 사실을 피하지 않으려고 한다. 그는 예루살렘이 갖는 특별한 상징성을 예루살렘의 역사와 함께 서술해 나간다. 즉 구약시대부터 그의 긴 여정을 시작하여 현재에 이르게 하고 있다.

구약시대 예루살렘은 특별히 이스라엘 민족에게 의미를 가진다. 역대상 23:25에서 표현하기를 “이스라엘의 하나님 여호와께서 선택하신 장소”로 예루살렘은 “이스라엘의 하나님 여호와께서 평강을 그 백성에게 주시고 예루살렘에 영원히 거하시니”라고 서술한다. 이때에 예루살렘은 여호와가 자기 이름을 두시려고 이스라엘 모든 지파 가운데 뺀 성으로 이해되고 있다. 다윗과 솔로몬의 시대를 거치면서 이곳은 전성기를 누리지만 BCE 586 바벨론 유수로 인하여 폐허에 이르게 된다. 이러한 예루살렘의 멸망은 예루살렘이 이스라엘의 하나님 즉 이스라엘에게만 특별함을 주는 특별한 장소가 아니라 만민이 기도하는 집으로 다른 나라의 이방인들에게도 열려있는 장소로서 상징되어진다는 사실을 교훈하게 된다. 특별히 시편 87편에서 예루살렘은 모든 열방에게 열려있는 신의 도시로서 상징성을 표현하고 있다. 이스라엘 민족뿐만 아니라 모든 이방민족들이 하나님의 도시인 이 곳에서 충분한 권리를 가지고 평화롭게 살아갈 수 있는 시민으로 포함될 것이라는 메시지를 표현하고 있다. 즉 오랫동안 갈등의 원인으로 작용해온 모든 민족주의적, 국가주의적, 종교적 편견에 도전을 주고 있는 것이다.

BCE 6세기 헤롯왕 시대에 재건된 예루살렘은 신약시대 즉 예수의 삶의 여정 속에서 그 특별한 상징적 의미를 새롭게 가지게 된다. 하나님이 그 이름을 두시려고 즉 하나님이 임재 하는 예루살렘은 이제 예수의 시대에 하나님의 임재를 대표하는 예수 그 자신으로 새롭게 재해석되고 있었다. 예수는 그 자신을 성전의 모델로 택하고 그 자신을 성전으로 내보임으로서 하나님의 임재가 바로 그 자신이라는 사실을 표현하였다. 따라서 하나님이 특별한 방법으로 그의 백성들을 만나는 장소인 성전 혹은 “거룩한 도시” 예루살렘은 예수 그 자신을 상징하게 되었다. 즉 예

루살렘은 새 하늘과 새 땅(요한계시록)으로 표현되면서 더 이상 지엽적인 것을 초월하는 하나님의 임재를 상징하게 되었는데 이는 예수 안에서 새롭게 회복되고 창조된 평화의 상징이 된 것을 말한다.

그러나 당시의 유대인들에게 이러한 예수의 해석은 받아들이기 쉽지 않은 것이었다. 유대인들은 로마의 침략에 대하여 예루살렘을 끝까지 하나님의 거룩한 성전으로 지키려고 했지만 CE70년(유대와 로마의 전쟁) 이후에 유대인들의 바코크바 반란(CE132-135)과 로마인의 통치로 또 다시 폐허가 되어버린다. 이러한 사건으로 더 이상 예루살렘이 가지는 특별한 상징성을 소유할 수 없게 되었다. 그곳 예루살렘은 폐허 속에 사라져버리고 있었다. 그러나 4세기 초 콘스탄틴 대제가 기독교를 로마제국의 국교로 공인한 이후 예루살렘은 그 특별한 상징성을 다시 갖게 되었다. 그러나 예루살렘은 또 다시 커다란 소용돌이 속에 휘말리게 되는데, 이것은 CE638년 무슬림들 즉 이슬람을 믿는 사람들이 예루살렘을 통치하게 되었을 때이다. 이 시기 즉 칼리프 우마르가 예루살렘을 정복한 이후, CE 810년경 바위 돔에서 남쪽으로 수 백미터 떨어진 곳에 알 아크사 모스크가 건축되면서 예루살렘은 무슬림들에게 메카와 메디나에 이어 세 번째로 거룩한 지역으로서 인식되었으며, 본격적으로 “거룩한 집”으로 불리게 되었다. 무슬림 순례자들은 하지(hajj)때 행하는 메카의 카바주위를 도는 것과 같은 방식으로 바위 돔 주위를 돌며 순례를 행하기 시작하였다. 즉 이 시기 이후 예루살렘은 세 종교의 성지로 자리매김 하게 되었고, 이러한 예루살렘의 역사성은 세 종교의 성지로서 갖는 특별한 번영과 평화의 상징성과 함께 갈등의 씨앗이 되는 위험한 상징이 되기도 하였다. 이후 CE 1099년 기독교의 십자군이 예루살렘에 입성하면서 예루살렘의 특별함은 갈등의 씨앗이 되어가고 있었다. 예루살렘에 십자군이 입성하면서 그곳에서는 끔찍한 대학살이 일어났으며, 이러한 사건은 수 세기가 지난 지금도 기독교와 이슬람 간에 갈등의 원인으로 이용되고 있는 것이 사실이다. 우리가 잘 알고 있는 당시의 무슬림 살라딘의 다음과 같은 서술은 기독교 십자군과 무슬림사이에 충돌에 대한 무슬림들의 이해를 충분히 보여주고 있다. 그는 말하기를 “예루살렘이 당신들(기독교/유대인)들의 것이기도 하지만 우리들의 것이기도 하다. 실제로 그 도시는 우리에게 더 신성한 곳이다. 왜냐하면 그곳은 우리의 선지자가 밤의 여행을 마친 곳이고, 마지막 심판 때에 우리 공동체 모두가 모일 곳이기 때문이다. 우리가 예루살렘을 포기하거나 이러한 점에 흔들릴 거라고 생각하지 말라 그 땅은 원래 우리의 것이었고... 라고 하였다.(본문102면/James Reston) 살라딘이 1187년 십자군으로부터 예루살렘을 다시 빼앗았지만, 이것이 예루살렘에 평화를 가져오지는 않았다.

예루살렘은 계속되는 정치적 종교적 갈등 속에서 1917년 12월 11일 에드먼드 알렌비(Edmund Allenby)장군이 영국과 연합군의 수장으로서 예루살렘 구도시에 입성하면서 영국의 위임통치가 시작되었고, 이러한 위임통치는 예루살렘이 평화가 아닌 갈등과 충돌의 상징이 되어 가는데 중요한 역할을 하게 되었다. 그 이유는 이러한 서구의 통치가 무슬림들에게는 중

동에서 십자군의 연장선상에서 일어나는 행위로 인식되어졌기 때문이다. 1947년 위임통치가 끝났지만 이 도시 예루살렘의 정치적 종교적 갈등은 더욱 심화되어 가고 있었다. 현대에 이르는 이 갈등의 정점은 아마도 1967년 6월 6일 전쟁으로 이스라엘이 팔레스타인의 요르단강 서안과 가자지구를 점령한 이후라고 볼 수 있다. 이 전쟁이후 이스라엘군이 성전산, 통곡의 벽, 다마스쿠스 문 방향에서 부채꼴 모양으로 도시를 점령하고, 이스라엘 국회가 “예루살렘은 분리될 수 없는 하나의 도시이며, 이스라엘 국가의 수도다”(본문145면)라고 선언하는 법안을 통과시키면서 이 도시는 작은 자국에도 폭력으로 치달을 수 있는 상태가 지속되었다. 이 전쟁 이후로 평화를 상징하는 도시 예루살렘은 좌절과 분노가 들끓는 갈등과 충돌의 진원지가 되어가고 있었다. 그것은 이스라엘이 이 도시 예루살렘을 정복하면서, 그들은 옛날 유대성전이 있던 성벽으로 둘러싸인 구도시 예루살렘에 대한 회복으로 받아들이고 있기 때문이다. 예루살렘으로부터 추방당한 아픈 역사 속에서 다시 통곡의 벽 앞에 서있을 수 있게 된 것은 예루살렘이 유대인들에게 그들이 하나님으로부터 선택받은 사람들이라는 의미로서 그들 자신을 위한 상징이 되기 때문이다. 그러나 유대인들이 그들의 상징을 폭력으로 되찾는 그 순간 팔레스타인 사람들을 비롯한 많은 아랍인들은 그들의 상징을 빼앗기는 폐배를 경험하면서, 이슬람의 성지가 파괴되었다는 모욕감에 휩싸여야만 했다. 무슬림들이 그들의 성지로서 상징된 예루살렘을 빼앗긴 것에 대한 모욕감은 이 전쟁이후 펼쳐지는 여러 가지 협상에서 미국을 비롯한 서방 기독교 국가들이 드러나지 않게 이스라엘에게 유리한 입장을 지지하고 있었기 때문에 더욱 심화되었다.

2004년 이스라엘에 의해 188킬로미터의 “분리장벽”이 예루살렘 북쪽과 북서쪽으로 설치되면서, 팔레스타인의 사회는 “민족과 땅이 분리되고, 격리, 구별된 잡동사니”처럼 조각나버렸고 이곳의 팔레스타인 사람들은 정치, 경제, 사회적으로 고립되어 버렸다. 이러한 조치는 팔레스타인 사람들과 이스라엘 사이에 갈등을 더욱 심화시켜 끊임없는 충돌의 원인을 만드는 것이다. 결국 이러한 예루살렘의 충돌은 이 지역의 평화뿐만 아니라 우리들의 평화까지 위협할 수 있는 잠재력을 안고 있다는 사실을 증명하는 것이다. 2008년 현재 이 도시 예루살렘이 아직 평화의 상징이 될 수 있다고 생각할 수는 없을 것이다. 여전히 이 도시는 유대인, 기독교인 무슬림들 사이에서 정치적 목적을 위해 강한 종교적 동기를 이용되는 갈등과 충돌 속에서 몸부림치며, 평화를 향한 진통을 겪고 있다. 아이러니하게 세 종교 모두에게 성지로서 평화와 번영을 상징하는 예루살렘은 세 종교 모두에게 갈등과 충돌을 상징하게 되었다.

콜린체프만은 이 책『Whose Holy City?』에서 이러한 사실들을 다양한 시각에서 비교적 객관적으로 서술하면서, 예루살렘이 유대인, 기독교인, 무슬림들에게 평화의 상징으로서 공유될 수 있는 희망을 보여주려는 노력으로 이 책을 마치고 있다. 그는 우리가 만약 이러한 희망을 간절히 바라다면, 그것은 더 이상 꿈이 아니라 실현될 수 있는 것임을 보여주려고 한다. 그는 예루살렘은 평화를 상징하는 도시로 남을 수 있는 희망이 여전히 존재한다고 믿고 있다. 그리고 이것이 유대인, 기독교인, 무슬림들의 신앙을 위한 것이 아니라 전 세계 모든 이들을 위한 예루

살렘이 되는 것을 말하는 것이라고 한다. 현재 그들 즉 그 지역에서 치열하게 삶을 살아가고 있는 사람들뿐만 아니라 우리에게도 눈앞에 실재하는 예루살렘의 평화는 없는 것처럼 보인다. 그러나 그들뿐만 아니라 우리 모두가 평화의 상징으로 예루살렘을 보기 위해 맘속에 깊게 염원하고 이러한 염원들이 실제적으로 서로의 고통에 대한 이해와 수용으로 공유될 수 있다면, 이러한 공유가 이 지역에 실제적으로 영향력을 끼치는 사람들과 그 영향력에 신음하는 사람들의 마음속에 하나님에 의해 전해질 수 있다면, 만민이 기도하는 집 예루살렘의 평화는 불가능한 일이 되지 않을 것이다. 콜린채프만은 이러한 희망이 실현되기 위한 몇 가지 실천 방안을 이 책『Whose Holy City?』의 마지막 장에서 보여주고 있다. 즉 평화를 향한 희망을 가지고 그들과 우리 모두 노력해야 하는 것은, 유대인과 무슬림들이 서로가 사라져야 할 존재로 인식하거나 사라질 것이라고 생각하지 않고 모두가 이 도시 예루살렘이 상징하는 평화의 한 조각, 조각으로서 일부로 받아들여려는 노력이다. 다시 말해서 서로가 이유는 다르겠지만 이 땅의 일부와 도시에 느끼는 동일한 애착을 수용하려는 노력이다. 더 나아가 서로가 다른 쪽의 고통을 인식하고 이해하는 것으로서 평화의 정치적인 구조를 성립해 나가는 노력을 말한다. 이러한 노력은 그곳의 주요한 종교들이 다양한 신학을 포용하고, 모두가 하나님 앞에서 동일한 권리와 신분을 지녔음을 인식하는 종교적 관용의 성립으로부터 시작되는 것이다. (본문195-198면)

예루살렘은 그 곳이 세 종교의 성지이기 때문에, 그곳이 하나님 앞에서 모두에게 평화의 상징이기 때문에, 더 나아가 만민이 기도하는 집이기 때문에 공유되어야 하는 것이다. 즉 콜린채프만은 거룩한 도시 예루살렘의 본질은 평화의 상징으로서 공유되어진 주권 안에서 재해석되어야 한다는 사실을 이 책『Whose Holy City?』에서는 분명하게 밝히고 있다. 따라서 우리가 예루살렘이 지니는 정치, 사회, 종교와 신학의 포괄적인 특별함으로서 그 상징성에 대해서 말할 수 있는 것은 이 도시가 가지는 특별한 상징은 이 도시가 갈등과 충돌을 상징하는 것이 아니라 평화를 상징하는 도시로서 그들뿐만 아니라 우리 모두의 영혼에 위안을 주는 상징이 될 수 있다는 희망이다. 즉 이 도시 예루살렘이 유대인, 기독교인, 무슬림들을 비롯한 세계 모든 이들에게 주는 상징으로서 평화는 시대를 넘어서서 강화되어 존재하는 초월적인 상징이 되어 우리들 모두의 삶속에 자리 잡을 수 있다는 희망이다. 그들뿐만 아니라 우리 모두는 이러한 희망을 믿음으로 붙잡고 현재에 갈등과 충돌을 넘어서서 평화를 향하고 있는 것이다.



# 명예 살인<sup>1</sup>

수아드 지움 | 김명식 옮김 | 김정년<sup>2</sup>

인간의 역사를 살펴보면 여성에 대한 부정적인 사상들이 보편화되어 있었던 것을 알 수 있다. 남성 우월주의와 함께 여성 비하에 대한 편견은 오랜 세월동안 인간의 삶 속에 녹아져 인식 하지도 못한 채 시간과 공간을 뛰어 넘어 오늘날까지도 그 영향력을 미치고 있음을 발견할 수 있다.

과거 농경 사회에서는 풍성한 수확을 빌며 오랫동안 대지의 여신(the Earth Mother)을 숭배하며 부족을 형성해 왔으나 유목 사회에 이르러서는 변화되는 모습을 보이게 된다. 이전 농경 사회에서 요구되지 않았던 여러 다양한 종류의 역할들이 기대되기 시작하였고 따라서 용감한 전사들과 강력한 무기의 필요성이 절실해졌다. 이러한 변화는 남성의 용맹성과 힘이 우선시되는 사회적 요구를 가져오게 되었고 풍성한 대지의 여신으로부터 용맹한 남성 신상으로 숭배의 대상이 바뀌게 되었다. 이러한 현상은 자연스럽게 남성 우월주의의 사회를 탄생시켰고 상대적으로 역할이 축소된 여성들은 남성들에 의해 지배되고 자유를 억압당하는 결과를 가져오게 된 것이다.

이렇듯 유목 사회에서 형성되기 시작한 여성 비하에 대한 시각은 7세기 초, 아라비아 반도에서 태동한 이슬람에도 적지 않은 영향을 미치게 된다. 유목 사회를 배경으로 성장한 이슬람은 남성은 지배 계급으로 여성은 피지배 계급으로 나타나게 되었고 남성 우월주의와 여성 비하라는 두 개념은 서로 맞물려 문화적 사회적 여러 관습을 만들어 내면서 이슬람의 종교적 관습과 경전인 꾸란에 그 영향력을 행사하게 되었다. 그러나 대부분의 무슬림 학자들은 이슬람의 여성 비하에 대해 강력한 반발을 보인다. 그들의 주장은 비 무슬림들은 아랍어로 쓰인 꾸란을 읽지 못하기 때문에 이슬람의 교리를 왜곡하고 잘못 이해하고 있다고 말하면서 이슬람이야말로 진

1 출판사 울림사 2007년 12월 15일 출간

2 햇불트리니티 신학대학원대학교 박사과정, BEE KOREA 선교사

3 꾸란 4장 34절; 2장 226절; 4장 11절; 2장 282절

정한 사회정의와 평등을 가르치는 종교라고 주장한다. 하지만 그들이 주장하고 내세우는 경건인 꾸란이나 하디스 그 어디를 보아도 이러한 교리를 발견할 수 없을뿐더러 명백하게 여성을 비하하는 구절을 어렵지 않게 찾을 수 있다.

오늘날 이러한 이슬람의 여성에 대한 가르침은 이슬람법을 따르는 많은 국가들에서 오히려 법보다 더 심각하게 왜곡된 풍습과 관례로 나타나고 있음을 여러 대중 매체들을 통해 어렵지 않게 접하게 된다. 중동의 이슬람 국가들에서, 아프가니스탄에서, 이라크에서 21세기의 최첨단 정보망을 타고 들어오는 끔찍한 사건들을 듣는다.

수아드라 불리는 팔레스타인의 한 여인에 의해 쓰인 『명에 살인』을 통해서 오랜 세월 이슬람의 전통과 관습이라는, 그래서 누구도 도전할 수 없었던 틀 속에서 행해진 믿기 힘든, 아니 믿기 싫은 증언들을 수없이 보게 된다. 율긴이의 말을 빌리자면, “세계 26개 국어로 번역되어 출간되자마자 베스트셀러 리스트를 지키고 있는 이 책의 가치는 단순히 한 여인의 고난을 통한 인간 승리의 축복에 매달려 있는 것만은 아닌듯하다. 그것은 오늘의 이 세계의 많은 모순 가운데 유독 여성차별의 문제를 다룬 어떤 사회학적 연구노작보다도 더욱 뼈저리게 고발하고 있기 때문인 것으로 보인다.” 저자인 수아드는 팔레스타인의 이스라엘 점령지구 웨스트 뱅크의 한 중농 가정에서 여자로 태어난다. 그녀의 고향에서 여자로 태어나는 것은 저주에 가깝다는 고백을 시작으로 저자는 자신의 평범하기 짝이 없는 일상을 적고 있지만 그것은 독자들에게 어찌면 가장 지독하고 끔찍한 죄악으로 각인될지도 모르겠다. 그러면서 저자는 책을 쓴 목적을 그녀의 저서에서 이렇게 밝히고 있다. “(내가) 살아난 것은 기적일 뿐이다. 이 기적은 나처럼 살아남지 못하고 단지 여자라는 이유 때문에 오늘도 무참히 죽어가는 수많은 사람들을 위해 내가 이 세상에 증언할 기회를 허락해 주었다.” (본문 17면)

책 전체 구성은 크게 세 부분으로 나뉘어져 자전적 일인칭 형식을 띄고 있다. 다만 두 번째 장은 오늘의 수아드를 있게 한 장본인인 중동 지역의 여성 구호 활동가 자끄린느의 입장에서 바라본 저자의 당시 상황에 대해 서술하고 있다.

앞에서 언급한 바와 같이 이슬람법을 따르는 많은 무슬림 국가들은 왜곡된 풍습과 관례를 내세우며 여성 비하에 대한 공공연한 죄를 저지르고 있다. 이 책은 무슬림 사회에서 현재도 벌어지고 있는 가공할 만한 내용을 가장 가까이에서 피부로 삶으로 겪어낸 한 여인의 생생한 증언이기에 더더욱 날카롭게 독자들에게 다가 온다.

제 1장에서 저자는 그녀가 태어난 웨스트 뱅크 촌락에서 일어나는 매일의 이야기를 담담하게 써 내려간다. 이슬람 문화 속에서의 여성의 삶이 저주로 표현될 수밖에 없는 절실한 이유들이 하나씩 드러나면서 소설이라고 믿기에도 끔찍한 증언들이 하나 가득 기록되어 있다. “마을에서의 우리들의 삶이 이랬다. 그곳에서는 남자들의 법이 지배했다. 다른 집에서도 어른 아이 할 것 없이 여자들은 날마다 매를 맞았다. 그들의 고통스런 비명 소리가 곳곳에서 들린다. 여자들은 매 맞는 것이 보통이고, 머리카락이 잘리고 외양간의 기둥에 묶여서 살아가는 것이다.”

(본문 27면)

저자는 구체적이고도 세세한 일상을 오래된 기억 속에서 끄집어내어 객관적이고도 구체적인 내용을 써내려가면서 그러한 상황 속에서 저자가 느끼고 생각했던 것들을 서술하고 있다. 딸들과 엄마로 대변되는 여성들의 삶과 아들과 아버지와 아들로 투영되는 남성들의 삶은 극명한 대립 구조를 이룬다. 저자의 어머니는 열넷의 아이를 출산한다. 하지만 저자가 기억하는 동기간은 아버지의 둘째 부인이 출산한 두 딸을 포함하여 일곱뿐이다. 나머지 일곱은 어떻게 된 것일까? 훗날 저자는 그 이유를 알게 된다. 이미 4명의 딸을 낳았던 어머니는 그 이후 또 딸을 출산할 때마다 양가죽을 끌어다 갖 태어난 아이를 그 자리에서 바로 질식사시켜 버린다. 그리고 이러한 일들은 그 어느 누구에 의해서도 저지되지 않고 오히려 모두에게 그 타당성을 인정받는 관습으로 자리 잡고 있었던 당시의 끔찍한 상황을 엿보게 한다. 그리하여 계속 태어나는 딸들은 이렇게 처치되어 결국 저자의 어머니는 열넷을 낳았지만 그 중의 반 이상은 태어나자마자 여자아이라는 단 한 가지 이유로 어머니 손에 의해 싸늘한 시신으로 변하는 운명을 견게 된다. 어렵사리 살아남은 여자아이가 있더라도 그 아이는 매일 아버지 손에 죽을 가능성을 갖고 살아가면서 생명의 존엄성이란 단어는 아예 그 아이와 아무 상관이 없이 하찮은 존재로 가사 일을 책임지는 그저 하나의 톱니바퀴에 지나지 않는 삶을 산다.

이 책의 초반에 쓰인 내용들은 이제 그녀가 말하고자 하는 “명예살인”에 대한 충분하고도 명확한 근거를 제시해 주고 있다. “명예살인”의 타당성은 그 어떤 문화나 관습으로도 설명되기 어려운 제도이다. 하지만 이 책을 읽어 내려가다 보면 “명예 살인”이란 집안의 명예를 더럽힌 여성들에게 지극히 마땅하고 당연하게 치루어 져야 하는 관습으로 결론지어진다.

저자는 처음으로 자신의 여동생 “하난”이 사라진 것에 대해 언급하고 있다. 그 이유가 무엇이었는지 본인도 몰랐을 뿐더러 더욱 충격적인 것은 이 엄청난 사건이 그녀의 기억 속에서 그다지 “엄청난” 사건으로 인식되어 있지 않았다는 점이다. 그만큼 저자가 살았던 그 마을에서는 그저 하나의 관습으로 범죄한 여성을 집안의 명예를 위해 의무감 차원에서 죽여 버리는, 마치 잘못된 가지 하나를 쳐 버리는 것과 다를 바 없는 행위였다. 저자가 증언하고 있는 대로 그 마을에서 행해졌던 그래서 저자에 의해 파편으로나마 기억되어지는 것들을 받아들이기에는 대부분의 독자들이 전혀 준비되지 않았을 듯하다.

결국 “하난”은 자신의 친오빠에 의해 전화술에 목이 졸려 명예살인을 당하고 만다. 그녀가 무슨 잘못을 저질렀는지 저자는 알지 못했고 알 수도 없었다. 다만 여동생이 오빠 손에 의해 죽어가던 모습을 어렵듯이 기억하고 있을 뿐이다. 이 책을 읽어 내려가면서 가장 의문이 되었던 것은 이 마을에 살고 있던 남성들의 가치관이었다. 그들은 자신의 아내와 친딸을 그토록 무섭게 때리고 혹사하고 때로는 죽이면서도 아무런 양심의 가책이 없었을까? 그들의 이슬람 신앙에 대한 언급은 이 책에서 그리 많이 찾아 볼 수는 없지만 그들이 이스라엘 사람들을 “돼지”라 부르며 무서운 적대감을 가지고 있었던 것으로 미루어 보아 그들은 대대로 이슬람의 전통을 지키는

무슬림들이었다. 그러나 이 책에 묘사되어 있는 것같이 모든 무슬림들이 이와 유사하기는 하지만 똑같이 몹서리치도록 잔인하게 여성을 취급하지는 않았을 것이라는 생각이 든다. 가끔 책에서도 읽을 수 있듯이 저자가 살던 마을과 그 곳에서 조금 떨어진 도시와도 차이가 있었음을 알 수 있다. 그렇다면 왜 이 저자가 사는 마을은 특히 더 여성에게 그토록 잔인할 수 있었을까? 그런 극한 행위가 보편적인 무슬림들의 관습이었다면 저자가 살고 있던 마을에서 조금 떨어진 도시역시 그런 관습이 행해졌어야 하는 것은 아닐까? 결국 이 저자가 살던 마을에서 행해지던 지독한 여성 비하가 단순히 이슬람법에 의한 것만은 아니라는 결론을 얻을 수 있다. 그렇다면 무엇이 이토록 심한 차별을 가져 온 것일까? 라는 질문을 자연스럽게 던지게 된다. 이 책을 통해 알 수 있는 것은 저자가 살던 마을은 지금으로부터 25년전 이스라엘 점령 하에 있던 웨스트 뱅크 지역이라는 것뿐이다.

“명예 살인”은 무슬림들 사이에서 그다지 새로운 관습이 아니다. 아프가니스탄, 파키스탄, 그리고 중동의 여러 나라들에서도 이러한 명예 살인은 행해지고 있다. 그러나 이 책에서 묘사하고 있는 여성들의 삶과 그들의 일상은 지금까지 보편적으로 알고 있던 상황보다 훨씬 더 열악하고 비참한 것을 알 수 있다. 그 이유가 무엇인지 책에는 전혀 나타나 있지 않은 것이 아쉽다. 물론 보안을 위해 어쩔 수 없는 선택이었을지도 모르지만 약간의 정보만이라도 이 책에서 얻을 수 있었다면 더 유익한 자료가 될 수 있었을 것 같다.

저자는 언니의 결혼을 통해 그 마을에서 행해지던 혼례 문화에 대해서도 서술한다. 하지만 이 부분 역시 여성 비하의 슬픈 현실을 더해 줄 뿐이다. 저자에 따르면 결혼이란 아버지에 의해 딸이 팔려 가는 것이고 그 때 그 값의 절반은 아버지의 몫이 된다는 것이다. 오로지 아들을 갖기 위해 여자를 취하고 여자는 그가 낳는 딸들과 더불어 평생 남자를 주인처럼 섬기는 것에 불과하다. 저자는 결혼한 언니를 보며 “결혼이란 결국 매를 때리는 사람이 바뀌는 것”(본문76면)임을 깨닫게 된다. 그러면서 저자는 “아랍 여인의 운명... 적어도 우리 마을에서는 매 맞는 것이 당연한 일로 여겨졌다. 반항한다는 것을 꿈도 꿀 수 없다. 우리는 울고, 숨고, 매를 피하려고 거짓말도 하지만 어떻게 반항을 할 수 있을까? 그건 도저히 안 된다. 우리는 아버지와 남편의 집 외에는 갈 곳이 없기 때문이다. 혼자 산다는 것은 생각할 수 없다.”(본문77면)고 증언한다.

이제 저자는 그녀의 17세 되던 해 일어난 일에 대해 써 내려가기 시작한다. 파예즈라는 앞 집 청년과의 사랑 그리고 임신, 그로 인해 그녀는 “찰무타”<sup>4</sup>가 되어 명예 살인의 표적이 되고 만다. 사랑했던 사람의 배신과 어린 나이에 경험하는 임신으로 인한 정신적 육체적 고통 가운데서 그녀는 위로 받아야 할 가족들로부터 오히려 끔찍한 화형을 당한다. 그리고 기적처럼 구출되어 병

---

4 집안에 욕이 되고 명예를 더럽힌 여자

원으로 옮겨진다. 하지만 병원에서조차 그녀는 죽음가운데로 내팽개쳐져 짐승이하의 대접을 받는다. 왜냐면 그녀는 “찰무타”였기 때문이다.

인간이라면 누구나 가지고 있다고 믿는 양심은 이 책에서 만나보기가 매우 어렵다. 임신 중 화상을 입고 죽음을 직면하고 있는 저자를 대하는 간호사, 의사의 태도는 어떻게 설명될 수 있는 것일까? 죽지 않고 살아났다고 다시 죽이기 위해 독극물을 가져와 입에 부어 넣는 어머니의 행동은 어떻게 설명될 수 있을까? 무엇이 이들을 이런 극한 상황으로 몰아가고 있는 것일까? 책에서 묘사하고 있는 수많은 여성비하에 관한 내용들은 그저 그 문화의 관습이라고 하기에는 이해하기 어려운 부분이 많다.

앞에서 잠시 살펴본 것처럼 이슬람의 경전인 꾸란에 여성 비하에 대한 여러 구절들이 나오는 것은 사실이다. 하지만 그러한 구절들이 어떻게 이토록 비참한 결과로 나타날 수 있는지는 의문 이 아닐 수 없다. 그렇다면 오로지 꾸란의 가르침을 따르고 있기 때문이라는 무슬림들의 태도는 그다지 설득력을 갖지 못한다. 결국 지나친 남성 우월주의와 지배의식, 그리고 인간의 죄 성이 빚어낸 가장 끔찍한 결과가 아닐까 하는 생각을 하게 된다. 종교가 얼마나 사악해질 수 있는지 끝이 보이지 않는다.

제 2장에 들어서면서 수아드를 기적적으로 구출해 낸 인도주의 구호단체 일원이었던 자끄린느의 시각에서 책이 서술되고 있다. 그녀가 평소에 가지고 있었던 무슬림 여성 비하에 대한 막연한 이해들이 구체적인 현실 속에서는 얼마나 왜곡되고 무서운 일상을 만들어내고 있는지를 설명한다. 자끄린느는 이장의 마지막에서 다음과 같은 고백을 한다. “대부분의 인도주의 단체들이 이들 피해 여성들의 사건을 문화적 차이의 문제라고 해서 외면한다. 어떤 나라에서는 국법이 이러한 살인자들을 변호하고 있다. 이들 피해 여성들은 기근이나 전쟁이나 전염병에 관련해 전개되는 것 같은 대규모 국제 구호운동의 대상이 되지 못한다. 나는 가문의 명예를 위한 범죄로부터 피해자를 구출하고 돕는 일이 얼마나 어렵고 많은 위험이 따르는지를 이제 경험한다.” (본문184면)

가문의 명예는 무엇이며 왜 그것은 항상 여성들에 의해서만 더럽혀지는 것인가? 이 책을 읽 으면서 내내 떠오르는 질문이었지만 어디서도 시원한 답을 얻을 수는 없었다. 저자인 수아드는 서방 세계로 구출되어 다른 세상을 접할 때까지 모든 것을 운명처럼 받아들이며 극심한 고통과 가족에 의해 화형을 당하는 끔찍한 상황에도 아무런 반항 없이, 불평 없이 순종한다. 그것이 어떻게 가능한 것일까? 인간은 모든 것이 태어난 이후의 학습에 의해 결정되는 것일까?

세상에서 가장 비참하게 태어나 기적적으로 생명을 유지했던 수아드의 아들, 마루안과 함께 스위스에 도착하면서 이 책의 마지막 장이 열린다. 저자는 자신의 아들을 믿을만한 가정에 입양 시키고 홀로 서기를 시작한다. 그러다 한 청년을 만나 새로운 가정을 이루고 두 딸을 낳고 살면서 그녀와 같은 처지에 있는 여성들을 돕기 위한 발걸음을 조심스레 내딛는다. 많은 강연과 간증에 이어 이제 저자는 그 모든 경험을 담아 “명예 살인”이라는 한권의 책을 출간하게 된다. 이

책을 읽어가면서 방금 흘린 것 같은, 그래서 아직도 체온이 느껴지는 붉은 선혈의 증언들을 대하면서 그것이 저자의 직접적인 경험이 아니었다면 믿을 수 없었을 것 같다는 생각을 했다. 우리가 살고 있는 세상 어디에서도 만날 수 없는 그러나 엄연히 존재했고 지금도 존재하고 있는 이 세상에 대해 우리는 어떤 태도를 취해야 하는 것일까? 이 책의 마지막 페이지를 읽고 난 후 그냥 덮어 책장에 꽂아 놓을 수 없는 강한 무엇인가가 느껴졌다. 왜냐면 그 세상은 이 책이 덮어 짐과 동시에 사라진 것이 아니라 아직도 이 지구상에 존재하고 있기 때문이다. 그것이 무엇인지 아직은 잘 알 수 없지만 언젠가 그런 세상에 마침표가 오는 날까지 아마도 이 책은 덮여지지 않을 것 같다. “고향땅에 살고 있는 여성들은 인생이 없다고 할 수 있습니다. 많은 소녀들이 언어 맞고 학대당합니다. 목이 졸리고 화형당하고 살해됩니다. 단지 여성이기 때문에 말입니다.”

● **신간안내**

## 이슬람 경제의 새로운 메카 말레이시아

미래에셋 글로벌경제총서 5 저자 박종현 | 출판사 김&정 2007년 09월 30일 출간

● **책소개**

급변하는 세계경제 현장을 생생히 전달하는 「미래에셋 글로벌경제총서」 제5편 『이슬람 경제의 새로운 메카, 말레이시아』. 이 책은 이슬람 국가라는 정체성을 등에 업고 이슬람권 금융의 중심지로 떠오르고 있는, 또 풍부한 자원을 바탕으로 선진국의 대열에 들어서고 있는 말레이시아 경제를 분석하였다.

말레이시아는 국가 발전이라는 목적 아래, 말레이계와 중국계 및 인도계 등 다양한 문화 융합이 이루어졌다. 그러나 이런 문화 융합을 경제적으로 잘 활용하여 실속을 제대로 챙기고 있다. 세계일보 기자인 저자는 이슬람권 최로의 경제 선진국으로 아심차게 도약하고 있는 말레이시아 경제를 다양한 각도에서 분석하고 체계적으로 정리하였다.

본문은 먼저 자원, 외교력, 탁월한 지리적 조건 등 이슬람의 신흥 리더로서 말레이시아가 갖추고 있는 기본 조건을 살펴보았다. 그리고 다민족 국가로서의 희망과 앞으로의 한국·말레이시아 관계도 살펴 보았다. 아울러 경제발전엔 걸림돌이 되는 경직된 정치체제, 느긋한 국민성, 열악한 사회 인프라에 관해서도 짚어보았다.

● **저자·박종현**

박종현 세계일보 기자. 주로 국제부와 문화부에서 근무했으며, 1990년대부터 말레이시아와 인연을 맺어왔다. 한국외국어대학 말레이-인도네시아어과를 졸업했고, 서울대 국제대학원에서 동남아 지역을 전공했다. 2006년부터는 포스코청암재단의 지원으로 말레이시아의 말라야 대학 대학원에서 아세안을 연구하고 있다. 저서로는 《지식의 힘》 〈내 인생을 바꾼 책〉 등이 있다.

## 이슬람의 세계변화 전략

윌리엄 와그너 지음 | 노승현 옮김 APOSTOLOS PRESS | 2007년 09월출간

● **책소개**

미국 올리벳 대학교 선교학 교수 윌리엄 와그너의 『이슬람의 세계 변화 전략』. 오늘 세계에서 가장 빠른 속도로 성장하고 있는 종교 중 하나로서, 전 세계를 하나의 이슬람 국가로 만들고자 하는 이슬람의 세계 변화 전략을 검토하고 있다. 또한 오늘날 발생하고 있는 기독교와 이슬람의 충돌에 대해 다루면서, 이슬람의 기독교를 향한 선교 전략과 방법을 소개하고 있다.

### ● 저자 -윌리엄 와그너

이슬람 선교현장에서 30년간 활동한 현장사역 전문가이자 선교학자, 교육자인 윌리엄 와그너 박사(William Wagner)는 미국 남침례교 해외선교위원회에서 30여년 전 선교사로 파송돼 유럽, 중동, 아프리카에서 무슬림들을 섬겼으며, 골든게이트침례신학교 선교학 교수, 미국 남침례교(SBC) 부총회장, 유럽 침례교연합 'Muslim Awareness Committee' 의장을 역임했고 현재 미국 OTCS 학장을 맡고 있다.

## 이슬람 - 이슬람은 전쟁과 불관용의 종교인가

2007년 09월 12일 출간

### ● 책소개

지식의 본질을 질문하는 『고정관념 Q』 시리즈. 프랑스의 '르 카발리에 불뢰' 출판사에서 출간되고 있는 「고정관념」 시리즈 중에서 국내 독서계에 적합한 흥미로운 주제를 엄선해 번역하였다. 이 시리즈는 다양한 분야에 걸친 간간한 문답을 통해 상식의 틀을 깨고 즐거운 지식을 찾을 수 있는 새로운 지식 검색 창이 되어준다. 인터넷으로는 찾을 수 없는 균형과 깊이를 갖춘 질문과 답을 만날 수 있다. 세 번째 책인 〈이슬람〉에는 이슬람에 대해 제대로 알려주는 19가지의 질문과 답을 담았다.

### ● 저자 폴 발타

〈르 몽드〉지의 기사를 거쳐 현재는 소르본 누벨 파리 3대학 현대동양학연구소의 명예소장이다. 모리타니에서 이란에 이르는 아랍 이슬람 지역 및 중동 전문가이며 〈세계 속의 이슬람〉, 〈이라크-이란, 반만년에 걸친 전쟁〉, 〈이슬람, 문명 및 사회〉, 〈지중해, 도전과 쟁점〉, 〈프랑스의 대이람정책〉, 〈봉기하는 이란〉 등 이십여 권의 저서가 있다.

## 이슬람교

즐거운 지식여행 발터 M. 바이스 지음 | 임진수 옮김 | 예경 | 2007년 09월 출간

### ● 책소개

수준 있는 지식인을 위한 '즐거운 지식여행' 시리즈, 제25권 『이슬람교』. 이슬람교의 세계를 한눈에 살펴볼 수 있도록 구성한 교양서로, 이슬람교에 대한 모든 것을 일목요연하게 정리하고 있다. 또한 관련 그림, 사진을 풍부하게 수록하여 읽는 지식뿐 아니라, 보는 지식도 전달한다. 이 책은 탄생과 역사, 사상과 문화 등을 종합적으로 다루어 이슬람교의 세계에 대한 정보를 제공하고 있다. 무함마드부터 이람과 이스라엘의 갈등까지 이슬람 문화권의 역사뿐 아니라, 일상, 관습, 축제, 예술 등을 흥미롭게 풀어내 이슬람교의 감춰진 얼굴을 발견해낸다.



● **저자- 발터 M. 바이스Walter M. Weiss**

저자인 발터 M. 바이스Walter M. Weiss는 대학에서 역사학, 신문방송학, 정치학을 전공했으며, 여러 해 동안 잡지사, 출판사에서 편집자로 활동했다. 현재는 이슬람 국가와 중부 유럽의 미술사, 문화사를 주제로 한 글을 기고하는 프리랜서 작가로 활동하고 있다. 저서로 《빈》, 《시리아와 레바논》 등이 있다.

## 이슬람의 암살 전통

저자 버나드 루이스 | 역자 주민아 | 감수 이희수 | 출판사 살림 2007년 11월 19일 출간

● **책소개**

〈암살단〉은 이슬람 시야파의 과격 종파였던 '아사신'을 연구한 책이다. 중세 이슬람 세계에 실존했던 아사신파는 이슬람 시야파의 한 갈래인 이스마일파의 급진분파로, 암살행위를 하나의 정치적 무기로 삼아 철저한 계획 아래 장기적으로 실행했던 최초의 집단이었다. 아사신이라는 이름은 14세기 이후 유럽에서 '암살자'라는 뜻의 보통명사가 되었다. 이슬람 역사와 문화에 대한 세계적인 권위자인 저자는 광범위한 조사를 통해 아사신파에 대한 기록을 추적하고 있다. 서구 사회가 그들에게 입혀 놓은 오해를 바로잡고, 옛 전설로부터 역사적 진실을 복원하였다. 아사신파의 탄생과 성장, 소멸의 과정을 중심으로 당시의 역사적 배경과 실존 인물들의 이야기를 객관적이면서도 생생하게 그려내고 있다.

● **저자인-버나드 루이스**

현존하는 근세기 최고의 중동학자다. 1916년 런던 출생으로 1949년부터 1974년까지 런던 대학교 아시아·아프리카 학과 내 중동사학 교수를 지냈고, 1974년에 미국 프린스턴 대학으로 옮겨 현재 이 대학 명예교수로 있다. 『역사속의 아랍인』, 『유럽의 무슬림 발견』 등 중동의 역사와 문화에 관한 많은 저서를 남겼다. 국내에 번역된 책으로는 『중동의 역사』, 『무엇이 잘못되었나: 서구와 중동, 그 화합과 충돌의 역사』 등이 있다

## 동남아의 이슬람

저자 양승윤, 김성건, 김종욱, 류승완, 박장식

출판사 한국외국어대학교출판부 2007년 12월 11일 출간

● **책소개**

5억의 인구를 포용하고 있는 동남아는 일찍이 인도문화와 중국문화에 이어 이슬람문화의 영향을 받았다. 말라카해협과 자바해는 동서무역의 중계지역이었으며 해상 실크로드의 경유지였다. 그 후 값진 향

료와 양질의 열대원에 작물에 매료된 유럽열강과 서양문화가 매도하였다. 인도문화, 중국문화, 이슬람 문화, 서양문화가 서로 공존하고 각축하는 동남아 지역에서의 각국이 어떻게 이슬람을 받아들이고 발전시켰으며, 이슬람 문화는 어떤 특징을 가지고 동남아인들의 삶의 일부분이 되었는지를 중심으로 각 국가별 이슬람문화의 차이와 정책, 전망 등을 고찰한다.

#### ● 지은이

이슬람 분쟁지역과 캄보디아를 보원하기 위하여 장준영 교수(한국외대)를 초청하여 집필 교수가 열 분으로 늘어났다. 이슬람의 이해는 손주영 교수(한국외대), 말레이시아는 류승완 교수(국립말레이시아대), 인도네시아 이슬람의 정치변동은 제대식 교수(영산대), 싱가포르 김성건 교수(서원대), 필리핀은 유왕중 교수(인천대), 태국은 이병도 교수(한국외대), 베트남은 김중욱 교수(청운대), 미얀마는 박장식 교수(부산외대)가 집필한 것이며, 기타는 양승윤(한국외대)이 맡았다.

## 명예살인

저자 수아드 | 역자 김명식 | 출판사 울림사 2007년 12월 15일 출간

#### ● 책소개

임신한 몸으로 불길 속에 던져진 팔레스타인 여인 수아드의 이야기. 이 책은 처참한 친족 사형의 현장에서 기적적으로 살아남은 한 여성이 여성인권 말살의 현실을 증언하고 고발하고 있다. 이 책의 무대는 이스라엘 점령지인 웨스트뱅크, 즉 요단강 서안 지역. 중농의 딸로 태어난 수아드는 여성 멸시와 학대의 전통 속에서 자라 17세가 되었을 때 이웃 청년과 사랑에 빠져 임신을 하게 된다. 그러나 이 남자가 행방을 감추고 수아드의 배가 불러오자 그녀의 부모와 형부는 '가문의 수치'라며 집 안마당에서 수아드의 몸에 석유를 붓고 불을 붙인다. 불붙은 몸으로 도망가다가 거리에서 쓰러져 병원으로 옮겨졌고 목숨이 다하기를 기다리는 상황 속에서 수아드는 사내아이를 조산하게 된다. 이때 마침 이 병원에 들렀던 국제여성인권단체의 활동가가 그녀를 극적으로 구출해 아기와 함께 유럽으로 후송하는데...

#### ● 지은이

저자인 수아드는 전 세계의 학대받는 여성들, 특히 최악에 가까운 인습으로 인해 온갖 고통을 겪고 죽음에까지도 내몰리는 이들을 돕기 위해 활동하는 '쉬르기르협회'와 관련을 맺고 있으며, 자신의 이야기를 소설화 한 인물이다.

## 천개의 찬란한 태양

저자 할레드 호세이니 | 역자 왕은철 | 출판사 현대문학 2007년 11월 25일 출간

### ● 책소개

아프가니스탄에 남겨진 여성들의 삶. 이 책은 아프가니스탄 출신의 작가 할레드 호세이니의 작품으로, 절망의 끝에서 희망을 피워낸 두 여자가 만들어내는 인간드라마를 탄탄한 구성과 흡입력 강한 문체로 그려내고 있다.

전란의 소용돌이에 남겨진 두 여자, 마리암과 리일라. 한 남자의 아내들로 만나게 된 두 여자는, 어쩌면 불가능할 듯도 싶은 연대를 만들어간다. 가난과 차별, 그리고 끊임없는 폭력과 생명의 위협 속에서도 서로에 대한 믿음과 희생으로 희망을 가꾸기는 그들의 이야기가 펼쳐진다.

### ● 지은이 - 할레드 호세이니 Khaled Hosseini

1965년, 카불에서 태어났지만 소련의 아프가니스탄 침공 후 외교관인 아버지를 따라 미국으로 망명했다. 캘리포니아에서 의사로 활동하는 틈틈이 소설을 써 2003년, 첫 소설 『연을 쫓는 아이』(The Kite Runner)를 발표하며 데뷔했다. 소련 침공, 내전, 탈레반 정권, 그리고 미국과의 전쟁 등 아프가니스탄의 비극적인 현대사와 그 전란의 소용돌이 속에 남겨진 여자들의 이야기를 그린 『천 개의 찬란한 태양』은 그의 두 번째 소설로, 출간 전 예약판매를 시작하면서부터 아마존닷컴 종합 베스트 1위를 차지하며 큰 화제를 불러일으켰다. 현재 할레드 호세이니는 난민들을 돕기 위한 NGO 단체에서 활동하고 있다

## 이슬람 주의 /Issue & Thinking

저자 알브레히트 메츠거 | 역자 주정림 | 출판사 푸른나무 2008년 01월 25일 출간

### ● 책소개

우리 시대의 이슈를 간결하게 풀어 쓴 지식교양서 『Issue & Thinking』 시리즈. 이 시대의 고민을 담고 있는 사회적인 이슈들에 대한 질문을 던지며, 그것을 헤쳐 나가야 할 사람들에게 현장교범서가 되어주는 책이다. 제2권 〈이슬람주의?〉는 중동과 이슬람주의에 대한 이해를 돕는 입문서로, 이슬람주의의 본질과 논점을 살펴보고 있다. 이슬람주의는 근현대 서구식 정치·경제 질서와 세속주의에 반대하는 모든 이슬람 운동을 일컫는 말이다. 어떤 사람들은 무슬림이 과격한 이슬람주의자라고 말하고, 또 어떤 사람들은 그들이 서구 세력의 희생양이라고 말한다. 그동안 우리는 주로 서구의 언론이 전하는 단편적인 사건에 대한 논평을 통해 이슬람을 만날 수 있었다. 이 책은 이슬람주의가 현재 어떤 모습으로 각 나라에서 구체화되고 있는지에 초점을 맞추었다. 흔히 '이슬람주의'라고 부르는 것의 사상적 뿌리부터 중동과 서구의 관계, 과격파와 온건파가 대립·공존하면서 이끌어가고 있는 이슬람주의의 현재, 그리고 미래

에 대한 전망까지 서술하고 있다. 이를 통해 이슬람주의의 실체를 생생하게 전해주고자 했다.

#### ● 저자 알브레히트 메츠거

1966년에 태어나 이슬람학과 역사학·정치학을 공부하고 자유기고가로 활동하며 함부르크에서 살고 있다. 1997~1998년에는 독일 동양사회연구소의 중동 기구 학술 분과 보좌관으로 베이루트에 머물기도 했다. 10년 전부터 시사주간지 〈자이트(Die Zeit)〉, 〈크리스몬(Chrismon)〉 등에 글을 기고하거나 라디오방송에 출연하며 중동 지역에 대해 말해 왔다. 많은 저서를 발표했으며, 2002년 『이슬람과 정치. 정치적 형성을 위한 정보-실제(Islam und Politik. Information zur politischen Bildung-aktuell)』를 출간했다.

## 무함마드와 예수 그리고 이슬람

저자 이명권 | 출판사 코나투스 2008년 01월 08일 출간

#### ● 책소개

이 책의 가장 큰 특징은 첫째, 지금까지 국내에 본격적으로 소개되지 않은 '무슬림 복음서'를 다루고 있으며, 둘째, 무함마드와 예수의 사상을 7가지로 선별하여 비교 고찰하고 있다. 셋째는 이슬람 신비주의 사상인 수피즘을 심층적으로 다루고 있다는 것이다. 특히 이 책은 무슬림 복음서는 8세기부터 18세기 사이에 무슬림들이 복음서의 예수를 무슬림 입장에서 지혜전승해서 새롭게 토착화시킨 〈무슬림 예수〉를 집중적으로 다루고 있으며 무슬림 예수의 담화도 50편을 수록하고 있다.

#### ● 저자 이명권

연세대학교 신학과를 졸업하고, 감리교신학대학 대학원 및 동국대학교 대학원 인도철학과에서 석사학위를 마친 후, 서강대학교 대학원 종교학과에서 박사학위를 취득했다. 미국 〈크리스천 헤럴드〉 편집장을 역임했고, 현재 종교 간의 대화를 위한 비움과 나눔의 영성 수련 공동체인 '코리안 아쉬람'(www.koreanashram.com) 대표이며, 중국 길림사범대학교 교환교수로 재직 중이다. 저서로는 「비움과 나눔의 영성」(2004), 「예수, 노자를 만나다」(2006), 「예수, 석가를 만나다」(2006), 「오늘 우리에게 구원과 해탈은 무엇인가?」 공저(2006) 등이 있고, 역서로는 「종교 간의 대화와 영성」(2002), 「간디명상록」(2003), 「마틴 루터킹」(2004), 「간디와 비교종교」(2005), 「암베드카르」(2005), 「위대한 그리스도교 사상가들」(2006), 「세계의 종교」 공역(2007) 등이 있다.

(출처: 인터넷 교보문고)

# Torch Trinity Center for Islamic Studies

서울특별시 서초구 양재동 55번지 햇불트리니티 신학대학원 대학교 한국이슬람연구소

Torch Trinity Graduate School of Theology, 55 Yangjae-Dong Sucho-Gu, Seoul 137-889, Korea

Contact 02-570-7563 E-mail [ttcis@ttgst.ac.kr](mailto:ttcis@ttgst.ac.kr) [iis@chol.com](mailto:iis@chol.com)