

ISSN 1976-8117

Muslim -Christian Encounter

Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal

Volume 2, Number 2, JUNE 2009

Islam in China / Jung Yeon Kim Cho

유럽 이슬람 공동체의 최근 동향과 전망 : 서유럽의 사례를 중심으로 / 안신

한국의 이슬람 / 권지윤

일본의 이슬람 / 김영남

The importance of the middle east in christian mission / Moon Sang Cho

알 가잘리의 신 개념 / 박성은



Muslim -Christian Encounter



Muslim -Christian Encounter

Muslim Identities in Contemporary World

Editorial Board : Chae Ok Chun, Ah Young Kim, Ahn Shin, Dudley Woodberry,
Eiko Takamizawa, Young Nam Kim

Researcher : Jung Yeon Kim Cho , Jee Yun Kwon, Jae Hoon Hong,
Hyun Kyung Lee, Sung Eun Park

Design : Sun Mi kim

2009 All rights reserved,

ISSN 1976-8117

E-mail : ttcis@ttgst.ac.kr / iis@chol.com

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

Tel. : 02) 570-7563

contents

Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal

Volume 2, Number 2, JUNE 2009

Muslim Identities in Contemporary World

● 권두언 / 김아영

● 일반 논문

Islam in China / Jung Yeon Kim Cho

유럽 이슬람 공동체의 최근 동향과 전망 : 서유럽의 사례를 중심으로 / 안신

한국의 이슬람 / 권지윤

일본의 이슬람 / 김영남

● 기획 논문

The importance of the middle east in christian mission

/ Moon Sang Cho

알 가잘리의 신 개념 / 박성은

• Muslim-Christian Encounter 간행규정

• Muslim-Christian Encounter 윤리규정

● 이슬람 신간소개

권두언

햇볼트리니티 한국이슬람연구소 저널 Muslim-Christian Encounter 2호를 발간하며

권두언을 쓰고 있는 지금 제가 있는 곳에서는 라마단 금식이 한창 진행중에 있습니다. 신문, 방송에서는 라마단의 의미를 알리는 아티클과 프로그램들이 연일 실리고 있고, 반면에 호텔과 프랜차이즈 음식점들에서는 라마단 뷔페와 특별메뉴를 알리는 광고가 매일 이어지고 있습니다.

생활 속에서 만나는 무슬림들은 라마단을 지키기 위해 조금 지쳐있는 모습들을 보이기도 합니다. 종교지도자들이 전해주는 라마단의 의미를 모르는 바도 아니고 그것을 지키는 것이 무슬림으로서의 중요한 의무 중에 하나임도 잘 알지만 해가 떠 있는 동안 물을 포함한 모든 음식물의 섭취를 중단한다는 것이 살아있는 사람으로서 쉬운 일은 아닐 것입니다. 그래서 해가지고 Iftar 식사와 더불어 음식물을 섭취할 수 있는 시간이 되면 그들은 거의 잔치와도 같은 식사를 가족, 직장동료와 더불어 혹은 마을 단위로 나누게 됩니다. 식사를 하고 싶은 급한 마음에 혹시 사고라도 날까하여 주요도로 인근에는 식사를 파는 좌판이 벌어지고 자선단체에서 베푸는 무료 급식이 이루어지기도 합니다. 이들의 식사는 밤과 새벽까지 이어져 때로는 소화불량으로 병원 응급실을 찾기도 하는 등, 조용하고 지쳐있는 낮과 달리 밤은 활기를 띄고 그것은 또 피곤하고 지친 다음 날로 이어집니다.

이곳에 와서 느끼는 것은 어찌보면 먹을 것이 가장 풍성한 때가 라마단달 이기도 한 것 같습니다. 그리스도의 탄생을 기념하는 성탄절이 세속적 동기들로 인해 퇴색되어가듯 라마단도 인간의 몸과 영혼을 정화시키고자한 본래의 의미보다는 형식적 근행과 그 이후의 식사와 잔치, 축제에 더 초점이 맞추어져 본래적 의미가 퇴색되어가는 듯도 합니다.

이곳에서는 라마단 시작과 맞물려 세계인의 시선을 끄는 하나의 사건이 발생하였습니다. 히잡(이곳에서는 두둥이라고 합니다)을 쓴 무슬림 여성이 공공장소인 호텔에서 맥주를 마시는 사건이 발생한 것입니다. 무슬림들에게는 마약과 음주가 금지되어 있기 때문에 이 여성은 종교경찰에 의해 체포되었고 곧 감옥으로 옮겨졌습니다. 이 사건이 CNN과 BBC를 비롯한 서양 비 무슬림권 언론에 의해 세계에 알려졌고 얼마 전 출범한 새 총리 정부는 국가의 이미지가 전근대적이고 근본주의적인 이슬람 국가로 비쳐지는 것을 염려하여 라마단 기간이라는 것을 핑계하여 이 여성을 풀어주었고 라마단이 끝난 후에 다시 논의하겠다고는 말로 사건을 일단락지었습니다.

동시에 지역 신문에는 아프가니스탄의 마약 산업이 감소추세라는 보도가 크게 실리기도 하였습니다. 도무지 해법이 없어 보이는 소모적 전쟁이 계속되고 있는 그 이슬람

의 땅에서는 유럽과 중앙아시아에서 소비되는 마약의 90%이상을 생산해 왔다고 합니다. 최근 들어 마약 수요의 감소와 시세 하락이 마약 생산량의 감소를 가져왔고 그것은 국가 GDP에도 영향을 미쳐 GDP가 4% 하락되었다고 하는 참 아이러니한 소식도 접하게 되었습니다.

인도네시아의 한 시골마을의 무슬림 주부는 하루의 라마단을 마무리하는 iftar 식사를 선지자가 가르쳐준 법대로 하고 싶지만 아시아에 불어 닥친 불경기 여파로 아이들에게 또 하루를 버티어낼 수 있는 식사를 마련하기도 급급하다고 하소연 합니다. 반면에 신문 일면에는 정치지도자들과 사회 지도급 인사들이 호텔을 옮겨다니며 매일 베푸는 iftar만 찬기사가 화려한 사진과 함께 매일 실리기도 합니다.

앞서 언급한 이러한 사건과 보도들은 오늘날의 이슬람이 놓여있는 난감한 상황을 대신 알려주는 자료가 됩니다.

우리가 선교하는 현장이 바로 이러한 생생한 삶의 자리입니다. 비 무슬림들이 가지고 있는 무슬림들에 대한 고정적 이미지와 달리 전 세계에는 다양한 정체성과 문화를 가지고 살아가는 무슬림들이 살아가고 있고 이들의 정체성과 felt need, spiritual need에 대한 파악이 곧 선교의 출발점이 될 것입니다.

유럽의 이슬람 학자인 Jacques Waardenburgh는 역사적 경험과 사회적 상황에 따라 크게 열세가지로 세계에 흩어져 있는 무슬림들의 정체성을 나누기도 하였습니다.

햇볼트리니티 한국 이슬람 연구소의 저널인 Muslim-Christian Encounter의 두 번째 호는 바로 이러한 다양한 무슬림들의 정체성을 주제로 삼았습니다. 아시아에서는 한국과 일본, 중국의 이슬람에 대한 연구가 이루어졌고 유럽의 이슬람, 그리고 중동의 이슬람에 대한 논문은 하나의 이미지에 고착되어 있던 우리의 시선의 지평을 열어주는 계기가 될 것입니다.

그러나 동시에 아쉬움도 있습니다. 세계 무슬림 인구 중에서 가장 높은 인구 밀도를 자랑하는 남부 아시아의 이슬람, 그리고 유럽의 이슬람과 함께 가장 역동적으로 성장하고 있는 아프리카, 북아메리카의 이슬람에 대한 논문이 실리지 못한 것은 아쉬움과 기도 제목으로 남습니다.

저널과 세미나를 준비하면서 항상 느끼는 것은 한국 기독교 안에 이슬람에 대해 객관적이고 학문적으로 연구하는 pool이 깊고 넓지 못하다는 것입니다.

이 작은 저널이 그러한 연구의 동기부여가 되기를 바라며 바쁜 일정가운데 옥고를 보내주신 저자들과 편집에 함께한 연구원들에게 깊은 감사를 드립니다.

김아영

햇볼트리니티 한국이슬람 연구소 부소장

Islam in China

Jung Yeon Kim Cho¹

When posed with a question concerning Islam, most people picture in their head a country from the Middle East, the land where Islam was born. However, they fail to realize that Islam is a widely followed religion across the world with rich traditions of their own. China certainly qualifies as one of those countries where Islam has had a major effect in forming her culture. Islam in China boasts a long history and a rich tradition, giving birth to an influential culture that has often times changed the course of Chinese history.

Islam was first introduced to China in the year of 650, only eighteen years after Muhammad's death, during the Tang Dynasty (618 - 907).² The Caliphate of Uthman ibn Affan, the third Caliph of Islam, sent a delegation led by Sa'd ibn Abi Waqqas, the maternal uncle of Muhammad, who invited the Chinese Emperor to recognize Islam.³ The emperor was generally pleased with the teachings of Muhammad, seeing that many aspects of the religion was compatible to the teachings of Confucius, and granted the "freedom to propagate their faith and expressed his admiration for Islam."⁴ It was during this time that the first Mosque in the country, Huaisheng Mosque, was built in the city of Guangzhou to show respect to the delegation

1 Jung Yeon Kim Cho is a Ph.D. Candidate. She serves as Researcher of Torch Trinity Center for Islamic Studies

2 BBC Team, "Islam in China (650-present)," BBC - Religion & Ethics, http://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/history/china_1.shtml.

3 Lianmao Wang, *Return to the City of Light: Quanzhou, an eastern city shining with the splendour of medieval culture* (Fuzhou : Fujian ren min chu ban she, 2000), 99.

4 Dawood C. M. Ting, "Islamic Culture in China," in *Islam the Straight Path*, ed. Kenneth W. Morgan (New Dehli: Motilal Banarsidass Publications, 1987), 344.5

sent by the Caliph. Following the delegation, Muslim settlements started to sprout in China, mostly comprised of Arab and Persian merchants who came through the sea route.⁵ The Tang Dynasty also saw the establishment of Arab embassies, to officially recognize the relations between the two powers. However, not all early contacts between Islam and China were respectable and friendly. In fact, the two powers of the region collided shortly after in 751 AD, resulting in Battle of Talas River over the control of the Syr Darya, a river in current day Kazakhstan. The Muslim forces, led by the Caliphate Abbasid, came out victorious over the Tang force, and succeeded in ceasing control over the region. Nevertheless, the relations between two powers did not aggravate, as the Abbasids never ceased to send embassies to the Tang Dynasty, and even progressed to aiding each other militarily as seen during the rebellion of An Lushan.

During this time, Arab and Persian traders steadily arrived in China traveling through the Silk Road and through naval routes. The settled traders built mosques within the Chinese border, most notably along the Canton River. It was these early settlers and their influences that ultimately pioneered the growth of Chinese Muslim population and ultimately the Hui ethnic group. They were also responsible for bringing various elements of the Muslim culture into the Chinese world; for example, the Arab and Persian traders introduced the game of polo, various Muslim cuisines, and their knowledge of medicine to China.

The Muslims continued to settle in China during the Song Dynasty (960 - 1279). In 1070, the Song emperor invited 5,300 men from Bukhara to settle within the Chinese cultural borders, to act as a buffer between the Han China and the Liao Empire. These men were led by Prince Amir Sayyid, who is currently regarded as the father of the Muslim community in China. It was also he who renamed the Islam to *Huihui Jiao* (the Religion of Huihui), from *Dashi fa* (law of the Arabs), further contributing to localization of Islam culture in China.⁶ Furthermore, in 1080, about 10,000 Arab men and women settled in northern and north-eastern provinces of China.⁷

5 Raphael Israeli, *Islam in China* (Lanham: Lexington Books, 2002), 291.

6 *Ibid.*, 284.

7 *Ibid.*, 283-284.

During the Song Dynasty, the Muslims in China continued to be an integral part of the Chinese economy. The Muslims were perceived simply as skilled traders; however, they began to dominate the import and export industry to the south and the west. In fact, the office of Director of General of Shipping in Quanzhou, regarded as one of the largest seaports in China at the time, was held by a Muslim.⁸ Furthermore, the cultural diffusion continued between the two cultures, as the Chinese *materia medica* was revised and improved to include about 200 medicines taken from Avicenna's *The Canon of Medicine*. Meanwhile, the famous literary work, *One Thousand and One Nights* otherwise known as *Arabian Nights*, was greatly influenced by Chinese storytelling of this time; also, a number of short stories were set in China, including "Tale of Qamar al-Zaman and Budur", "The Story of Prince Sayf al-Muluk", and "The Hunchback's Tale".⁹

Islamic influence in China grew rapidly during the Yuan Dynasty (1271 - 1368), ruled by the Mongols. When China was ruled by Han Chinese, the Muslims were regarded as important members of the society in terms of trading, but they were not entrusted with influential positions within the government due to the Han Chinese's aversion towards minor ethnic groups. However, such implications of Muslims within the society changed with the advent of the Mongol rulers. The Yuan Dynasty was ruled by Mongols, following the conquest of Genghis Khan and Kublai Khan, and to keep the Han Chinese in check, the Mongol rulers decided to elevate the status of many minor ethnic groups within China, among them the Muslims. Furthermore, to balance the numerical advantage the Han Chinese held, the Yuan Dynasty greatly encouraged Muslim immigration into China, including Arabs, Persians, and Turkish. The Mongols wanted an experienced group of people to govern the newly acquired territory, they started to entrust the governing positions to the newly migrated Muslims. For example, the Yuan territory was broken into twelve smaller districts, and Iranian historian Rashid-al-Din Hamadani argues that eight of the twelve smaller districts were governed by

8 Yusuf Abdul Rahman, "ISLAM IN CHINA," Islamic-World.net, http://islamic-world.net/islamic-state/islam_in_china.htm.

9 Ulrich Marzolph, *The Arabian Nights: An Encyclopedia* (Oxford: ABC-CLIO, 2004), 521-522.

a Muslim governor, while the remaining four districts had Muslims as the vice-governor.¹⁰ As a result, the Muslim population within the borders of China greatly increased during this time, reaching four million by the fourteenth century.¹¹

The Muslim influence in development of science in China during the Yuan Dynasty was impressive. Since the Mongol rulers aspired to promote science crucially related to agriculture, they turned to established Muslim scientists to assist in such efforts. Particularly, Kublai Khan brought Iranian scientists to Beijing to build observatories and make advances in calendar making and astronomy.¹² For example, Jamal ad-Din, a Persian astronomer, provided Kublai Khan with seven Persian astronomical instruments when called from Bukhara to help the Mongol government, considerably advancing the Chinese astronomical technology.¹³ Furthermore, the results obtained by Islamic geographers were brought to China during the Yuan Dynasty, providing a source for the “Da Ming Hun Yi Tu”, the oldest surviving world map from the East Asian region. Also, Muslim culture made essential contributions concerning medicine, as various Arab medical texts in the field of anatomy, pharmacology, and ophthalmology were introduced to China during this time. One of the important medical texts translated into Chinese was Avicenna’s *The Canon of Medicine*, a book considered to be one of the most famous books in the history of medicine.¹⁴

The Muslims also continued to have a major impact on the economy of China during the Yuan Dynasty. They increased their influence on the economy, as numerous Muslims including Persians, Arabs, and Uyghurs held positions overseeing taxation and finance. It was also during this time that the port of Guangzhou met its demise while the port of Quanzhou received the torch for being the largest port in China. The port of Quanzhou, led by the Chinese Muslim Pu Shougeng, submitted to Mongol rulers, while the port of Guangzhou resisted the Mongol

10 Ting, 348-349.

11 Israeli, 285.

12 Richard Bulliet et al., *The Earth and Its Peoples* (Boston: Houghton Mifflin Company, 2005).

13 Walter Fuchs, *The “Mongol Atlas” of China* (Peiping: Fu Jen University, 1946).

14 Jing-Feng Cai, “Traditional Medicine in China Today,” in *Oriental Medicine*, ed. Jan Van Alphen et al. (Chicago: Serindia Publications, 1995), 201.

power, leading to the destruction of Guangzhou and the rise of Quanzhou as the new central port. The port of Quanzhou was even “extolled as the world’s greatest port in the travel accounts of Marco Polo and Ibn Battuta.”¹⁵

Other interesting aspects of Chinese culture were also formed during this era, influenced by Muslim culture at the time. It was during the Yuan Dynasty that the term “Huihui” became the standard word used to denote Muslims in Chinese documents, leading the way for the name of the Hui ethnic people. Furthermore, the capital city of Yuan Dynasty, Dadu, was constructed by a Muslim architect Amir al-Din.¹⁶ Despite the Muslim architect, the buildings follow the taste of traditional Chinese architecture, and Dadu, located at present day northern Beijing, officially became the capital of Yuan Dynasty in the 1270s.

The Islam influence in China experienced a significant growth spurt during the Yuan Dynasty; however, “The Ming dynasty may be called the golden age of Muslims in China, for long years of peace and prosperity brought a flowering of art and culture in which the Muslims participated.”¹⁷ To begin, the Muslims were heavily involved in the founding of the Ming Dynasty; in fact, many of the commanders who had a major role in overthrowing the Yuan government were Muslims. Furthermore, some scholars even argue that Hongwu Emperor, the founder and the first emperor of the Ming Dynasty, was a Muslim, supported by the fact that his wife was a Muslim, that many of his trusted generals were Muslims, and that he forbade the drinking of wine.¹⁸ The claim is still disputed; however, the existence of the argument itself is enough to show the deep relationship between the Muslims and the Ming Dynasty.

Muslims during the Ming Dynasty were marked by integration into Chinese society. Ming Dynasty pushed for isolationism, with immigrants and trades strictly controlled by the central government; as a result, the Chinese Muslims were iso-

15 Anthony Garnaut, “The Islamic Heritage in China,” *China Heritage Newsletter*, no. 5 (2006), <http://www.chinaheritagenewsletter.org/editorial.php?issue=005>.

16 People’s Daily Online, “The Hui Ethnic Minority,” People’s Daily Online, <http://english.peopledaily.com.cn/data/minorities/Hui.html>.

17 Ting, 350.

18 Ibid.

lated from Muslim cultures from other regions of the world. Such phenomenon led to Sinicization, with Muslims assimilating their culture and language to those of Han Chinese. It was during this time that the Muslims adopted the Chinese language, dress, and surname. As a result, the integration led to Muslims being rather indistinguishable from Han Chinese, apart from their religion, rendering segregation practically impossible by looks.¹⁹ Furthermore, Chinese Islamic method of writing began to develop during this era, “including the practice of writing Chinese using the Arabic script (xiaojing) and distinctly Chinese forms of decorative calligraphy.”²⁰

Muslims also occupied influential roles within the Ming government. Perhaps, this era saw the birth of the most famous Muslim from the Ming Dynasty, and perhaps in Chinese history, Zheng He. He was a mariner, an explorer, a diplomat, and a fleet admiral known for making the famous voyages around the globe. Particularly, his expeditions had a great impact in Southeast Asia, as the Indonesian Islamic scholar Hamka claimed in 1961 that “The development of Islam in Indonesia and Malaya is intimately related to a Chinese Muslim, Admiral Zheng He.”²¹ Furthermore, as mentioned above, several of the closest generals to the Hongwu Emperor during his conquests were of Muslim origin, including Lan Yu and Mu Ying.²²

Furthermore, the Ming Dynasty saw the flowering of Islamic scholarship. In particular, the city of Nanjing became the center of Islamic study. The famous Islamic writers Wang Daiyu and Liu Zhi were from the city of Nanjing, whose works include *A Commentary on the Orthodox Faith (Zheng jiao zhen quan)*, *Islamic Philosophy (Tian fang xing li)*, and *The Last Prophet of Islam (Tian fang zhi sheng shi lu)*. Also, Hu Dengzhou, an Islamic scholar, started an Islamic school in Nanjing, which taught hadith, the Qur’an, and Islamic law. Furthermore, as

19 Israeli, 292.

20 Anthony Garnaut, “Islamic Calligraphy in China,” *China Heritage Newsletter*, no. 5 (2006), http://www.chinaheritageneewsletter.org/features.php?searchterm=005_calligraphy.inc&issue=005.

21 Rosey Wang Ma, “*Chinese Muslims in Malaysia*,” Fruits for the Week, http://210.0.141.99/eng/malaysia/ChineseMuslim_in_Malaysia.asp

22 Dun Jen Li, *The Ageless Chinese: A History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), 276.

the integration of Muslim into Han Chinese progress advanced, the Hui people focused on showing the Han Chinese people that Islam was not inferior to the teachings of Confucius, and translated numerous Muslim literatures into Chinese to aid in this effort.

Despite all the social, economical, and political progress the Chinese Muslims made within the society during the Yuan and the Ming period, the social treatment of Chinese Muslims took a sharp turn during the Qing Dynasty. Qing Dynasty was founded by Manchu people, a minor ethnic group, and in order to keep all the ethnic groups in check, the Manchu rulers adopted a tactic to divide the ethnic groups and keep them at bay.²³ The Manchu especially used brute force on the Muslim community, for their support for the previous Ming Dynasty.²⁴ The government even went as far as forbidding constructions of new mosques and pilgrimage to Mecca, confronting the Muslim interests directly.²⁵ As a result, the relationship between the Qing government and the Muslims deteriorated rapidly, ultimately leading to rebellions.

The Qing Dynasty witnessed five Muslim rebellions, perhaps Panthay Rebellion among the better known. Panthay Rebellion occurred in the Yunnan region, a region spanning current day Myanmar and southern China. Coming out as losers of the Opium War, the Qing government was forced to pay huge compensation to the western powers, and the government turned to the Yunnan region, imposing heavy taxes on its people. Most of the taxpayers in the Yunnan region were Muslims, and combined with the Qing government's aggressive policies toward the Hui people and the numerous casualties during the previous revolts, the Muslims grew more and more dissatisfied with the government.²⁶ Finally, Muslims began to revolt against the government, but none were really threaten-

23 BBC Team.

24 Ahmad Lutfi, "China's Islamic Awakening," Asiamedia, <http://www.asiamedia.ucla.edu/article.asp?parentid=11135>

25 Jean Kaim, "Les Musulmans Chinois," *France Asie*, X (1954): 605.

26 Alexander Berzin, "Historical Sketch of the Hui Muslims of China," The Berzin Archives, http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/study/islam/historical_interaction/overviews/history_hui_muslims_china.html.

ing. However, as a response, the Qing government organized a massacre of Muslims in the region, only fueling the political unrest, and the minor revolts became extremely well-organized, growing into a full blown rebellion by 1856. The rebellion was quelled by 1873, but by then, up to a million people, mostly Muslims, had fallen in the Yunnan region. The government, still unsatisfied with the Muslims, ordered massacre of Yunnanese Muslims as a punishment of the rebellion, causing many Muslims in the region to flee and take refuge.²⁷ As in the case of Panthay Rebellion, the Qing government did not hold back in committing massacre or even genocide as some scholars argue, as a million Muslims died in the Panthay Rebellion, several million in the Dungan Revolt, and five million during the suppression of Miao people in Guizhou.

It was among these hardships that the interaction between Muslims in China and outside world became active again, due in part to advancements in transportation, and in part to the forced abandonment of isolationism. In particular, Sufism was introduced to China during this era. Sufism spread throughout the Northwestern China during the earlier part of Qing Dynasty, creating many Sufi orders including the Qadiriyya, the Khufiyya and the Jahriyya.

The Qing Dynasty fell in 1911, and with the fall, the policy of brutality towards the Muslims finished. Sun Yat Sen established the Republic of China, who asserted that the country equally belonged to the Han, the Hui (Muslim), and the Tsang (Tibetan) people. With the establishment of the new modern government, Sino-foreign interactions increased, helping Chinese Muslims to reach Middle East and study Islam at a more formal environment such as Al-Azhar University in Cairo. Academic activities also flourished domestically around Beijing as there were more than a hundred Muslim periodicals at the time before the Sino-Japanese War of 1937.²⁸ Furthermore, after experiencing extreme hardships during the Qing Dynasty, the Chinese Muslims felt the need for unity among Muslims, leading to the founding of Chinese Muslim Federation in Nanjing in 1912, and similar

27 Mark Levene, *Genocide in the Age of the Nation State: Volume 2: The Rise of the West and Coming Genocide* (London: I. B. Tauris Co. & Ltd., 2005), 288.

28 *Ibid.*, 458.

establishments followed in Beijing (1912), Shanghai (1925), and Jinan (1934).²⁹ It has been estimated that right before the Communist Revolution, that the Muslim population in China proper, a region excluding Mongolia and Xinjiang, exceeded 48 million, the number of mosques exceeded 42,000.³⁰

However, the prosperity of Muslim culture in China did not last long as the Communist government took control and founded the People's Republic of China in 1949. Under the Cultural Revolution, the minority cultures were devastated, and Hui people were not an exception. The Shadian Incident claimed more than 1,600 Muslim lives while in Xinjiang, copies of Qur'an were burned and Muslim imams were killed.³¹ Furthermore, the Communist government strongly believed that power emanated from one center, the traditional belief of Mandate of Heaven, and frequently accused Muslims along with other followers of religions "for harboring separatistic ambitions."³² Nevertheless, in 1979, Deng Xiaoping seized control of the government, and the government began to liberalize its policies toward Muslims and the practice of Islam.

Since then the Muslims were largely unhindered in their practice of Islam in China. However, the political unrest in Xinjiang among the Uyghur Muslims still poses a threat to the government's belief of national unity, and Muslim activities are restricted in the region. Nevertheless, the government is largely respectful for the religion as seen by the policy taken by the government toward treatment of pigs during the year of the pig, as the government ordered advertising agencies to resist using pig images, cartoons, or slogans.³³ Currently, around 25 million people are estimated to be of Muslim faith, accounting about two percent of the entire population, and the Muslim population is experiencing a modest growth,

29 Dru C. Gladney, "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" in *Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts*, ed. Leif O. Manger (Surrey: Curzon, 1999), 457.

30 Vergilius Ferm, ed., *An Encyclopedia of Religion* (Westport: Greenwood Press, 1976), 145.

31 Merle Goldman, "Religion in Post-Mao China," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 483 (1986): 145-156.

32 Israeli, 253.

33 Louisa Lim, "Ban Thwarts 'Year of the Big' Ads in China," National Public Radio, <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=7480083>.

estimated at 0.9% per year.³⁴

China is not known for its Muslim population or history. However, the role that Islam has played in the history in China is rather significant. Islam was introduced to China only eighteen years after Muhammad died, accounting for the length of history of Islam in China. Furthermore, Muslims were crucial in the development of early Chinese culture, as they were responsible for trade, calendar making, astronomy, and advanced medicine. The Muslims enjoyed a great deal of success and prosperity during the Yuan Dynasty and Ming Dynasty, even claiming blood relationship to the founder of Ming Dynasty. However, such success turned into the very reason for the demise of Chinese Muslims, as the Qing Dynasty massacred the supporters of previous dynasty, leaving millions of Muslims dead. The modern history was not free of radical changes either, as the Muslims once again enjoyed religious freedom under Sun Yat Sen and his Republic of China, but experienced painstaking persecution under the Communist Party and the People's Republic of China. However, with the advent of Deng Xiaoping, the Muslims were granted a right to their religion and lifestyle, which still continues to today. Currently, the Muslim population is centered around Ningxia and Gansu, and they enjoy a relatively free lifestyle, practicing their religion freely.

34 Patrick Johnstone and Jason Mandryk, *Operation World* (Carlisle: Paternoster Lifestyle, 2001), 160.

Abstract

Background

Muslim population in China accounts for only of the total population; however, because of China's immense population, even such low population represents a large number of people, a number certainly not to be overlooked. In reaching any population, a study of their historical background and their culture is essential, and the Chinese Muslims boast a unique history and culture, distinguished from fellow Muslims in other regions as well as other ethnic groups in China. A research into the historical and cultural backgrounds of Muslims in China is reported here.

Results

Islam was first introduced in 650 AD, only eighteen years after Muhammad's death. The religion was generally accepted with respect in China, because of its compatibility with Confucianism. Through trading with the Middle East, the birthplace of Islam, Muslim influence in the Chinese region grew, particularly in the fields of trading, astronomy, and medicine. However, the Islam in China experienced a radical change in their standing within the Chinese society during the changes in the dynasties, a rapid growth during the Yuan and Ming Dynasty, but a brutal oppression during the Qing Dynasty. Such altercation in their status was continued through modern history, as the democratic Republic of China protected the rights to freedom of religious practice, while the communist People's Republic of China viewed Muslims as a dissonant element of the society. Such treatment went through a modest amendment as the Muslims were granted freedom to practice their religion.

Conclusions

This research indicates that the history of China is one of the oldest in the world, and that the cultural influence of Islam in China throughout her history is too vital to be overlooked in discussion of current Chinese culture.

References cited

- Bulliet, Richard, Pamela Crossley, Daniel Headrick, Steven Hirsch, and Lyman Johnson. *The Earth and Its Peoples*. Boston: Houghton Mifflin Company, 2005.
- Cai, Jing-Feng, "Traditional Medicine in China Today." In *Oriental Medicine*, edited by Jan Van Alphen, Jan Alphen, Anthony Aris, Mark De Fraeye, and Fernand Meyer. Chicago: Serindia Publications, 1995.
- Ferm, Vergilius, ed. *An Encyclopedia of Religion*. Westport: Greenwood Press, 1976.
- Fuchs, Walter. *The "Mongol Atlas" of China*. Peiping: Fu Jen University, 1946.
- Gladney, Dru C. "The Salafiyya Movement in Northwest China: Islamic Fundamentalism among the Muslim Chinese?" In *Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts*, edited by Leif O. Manger. Surrey: Curzon, 1999.
- Goldman, Merle. "Religion in Post-Mao China." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 483 (1986): 145-156.
- Israeli, Raphael. *Islam in China*. Lanham: Lexington Books, 2002.
- Johnstone, Patrick and Jason Mandryk, *Operation World*. Carlisle: Paternoster Lifestyle, 2001.
- Kaim, Jean. "Les Musulmans Chinois." *France Asie X* (1954): 605.
- Levene, Mark. *Genocide in the Age of the Nation State*. London: I. B. Tauris Co. & Ltd., 2005.
- Li, Dun Jen. *The Ageless Chinese: A History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965.
- Marzolph, Ulrich. *The Arabian Nights: An Encyclopedia*. Oxford: ABC-CLIO, 2004.
- Ting, Dawood C. M. "Islamic Culture in China." In *Islam the Straight Path*, edited by Kenneth W. Morgan, 344 ? 374. New Delhi: Motilal Banarsidass Publications, 1987.
- Wang, Lianmao. *Return to the City of Light: Quanzhou, an eastern city shining with the splendour of medieval culture*. Fuzhou : Fujian ren min chu ban she, 2000.

유럽 이슬람 공동체의 최근 동향과 전망

: 서유럽의 사례를 중심으로

안신¹

1. 서론

기독교와 이슬람은 불교와 더불어 선교하는 대표적인 세계종교들이다.² 오랫동안 서양의 종교로 인식되어 온 기독교(그리스도교)는 이제 아프리카, 아시아, 남미, 태평양과 같은 비서구 지역을 중심으로 새롭게 부흥하고 있고, 아랍(Arabia)에서 시작된 이슬람도 북아프리카와 동남아시아를 넘어 최근 유럽에서까지 상당한 세력을 확보하게 되었다. 따라서 최근 이슬람과 기독교에 대한 종교현상학적 비교연구에도 변화가 일고 있다. 서구 중심적 시각에 편향된 ‘동양학’(Orientalism)³ 입장에서 종교의 ‘일반적’ 특징을 획일적으로 묘사하는 ‘세계종교’(world religion)를 연구하는 대신에, 다양한 민족과 문화를 통하여 표출되는 종교의 다양성과 복잡성을 이해하고 설명하는 ‘디아스포라 종교’(diaspora religion)에 대하여 체계적으로 연구하자는 제안이 있다.⁴ 한편 서구학계에서 이슬람이 지금

1 서울대학교 종교문제연구소 연구원, 햇볼트리니티신학대학교 대학원 겸임교수

2 모든 종교는 나름대로 종교적 진리를 전한다는 점에서 ‘광의의 선교종교’이지만, 특히 불교, 기독교, 이슬람은 선교·포교의 특징이 상당히 강조된다는 점에서 ‘협의의 선교종교’이다. 이슬람과 기독교의 선교 양태에 대해서는 안신, “이슬람 다와와 기독교 선교에 대한 비교연구 - 폭력과 비폭력의 경계를 중심으로,” 『종교연구』 50집, 2008년 봄, pp. 219-245를 참고하라.

3 Edward W. Said, *Orientalism*, (New York: Random, 1978)을 참고하라. 에드워드 사이드에 따르면, 서구학자들은 이슬람 지역을 포함한 동양을 있는 그대로 객관적으로 묘사해 온 것이 아니라, 서구학자들이 보기 원하는 모습으로 재구성하거나 서구적 잣대로 이해될 수 있는 측면만을 일반화시켜거나 왜곡해 왔다.

4 John R. Hinnells, “The Study of Diaspora Religion,” ed. John R. Hinnells, *A New Handbook of Living Religions*, (Oxford: Blackwell, 1997), p. 684. 힌넬은 인류학자 기어츠가 모로코의 이슬람과 동남아시아의 이슬람을 비교한 사례를 ‘디아스포라 종교’ 연구의 대표적 사례로 들고 있다.

처럼 ‘세계종교’로 인식되기까지 오랜 ‘왜곡’과 ‘조작’의 역사가 있었음이 지적되고 있다. 19세기 유럽 지식인들은 기독교와 불교를 보편적인 “아리안족의 종교”로 분류하면서도, 이슬람을 국지적인 “셈족의 종교”로 규정했다. 유럽인들의 시각에서 본다면 기독교와 불교는 그 종교가 기원한 이스라엘과 인도에서 그 세력을 점차 상실하는 대신에 그 종교가 포교된 다른 문화권에서 오히려 번성하는 ‘보편 종교’의 특징으로 설명되었지만, 이슬람은 처음 시작된 아라비아 반도에서 그 세력을 지금까지 유지하며 다른 지역으로 독특한 문화를 확장하는 “민족종교”로 분류되어 왔다.⁵

본 논문에서 필자는 최근 서양에서 ‘새롭게’ 성장하는 이슬람과 무슬림 공동체의 동향을 분석하고 그 변화의 양태를 전망하고자 한다. ‘이슬람과 서양’(Islam and the West) 사이의 관계를 조명하는 것이 아니라, ‘서양 안에 이슬람’(Islam in the West)을 이해하려는 것이다. 특히 서유럽국가들 중에서 무슬림이 가장 많이 분포해 있는 영국, 프랑스, 독일을 중심으로 무슬림 공동체의 역사적 형성배경과 특징을 분석하고, ‘유럽 이주 무슬림들’(European Muslims)이 정체성의 문제를 어떻게 다양한 방식으로 해결하고 있는지를 살펴 볼 것이다. 그리고 결론을 대신하여 유럽 이주 무슬림의 경험에 대한 분석을 토대로 한국의 ‘다문화현상’이 안고 있는 문제점을 지적하고, 21세기 기독교의 이슬람 선교를 위한 몇 가지 제안을 하고자 한다.

2. 이슬람과 기독교: 차이점과 유사점

이슬람과 기독교는 상호 극명한 차이를 보인다. 첫째, 기독교인은 ‘삼위일체’ 하나님과 예수 그리스도의 성육신 사건을 믿지만, 무슬림은 ‘일위일체’ 알라⁶의 유일성과 예언자 무함마드의 마지막 사도됨을 고백한다. 둘째, 기독교인은 성경의 권위를 인정하며 그리스도의 제자가 됨을 삶의 목표로 삼지만, 무슬림은 알라의 참된 계시로서 꾸란(Qur’an)과 무함마드의 언행인 전승(Sunna)을 삶의 지침과 사회의 법으로 실천한다. 셋째, 기독교

5 Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, (London: The University of Chicago Press), pp. 186–197. 19세기 지식인들은 이슬람이 기독교와 불교처럼 ‘세계종교’의 성격을 갖게 된 것은 셈족종교의 성격에도 불구하고 기독교의 영향을 받았기 때문이라고 설명했다.

6 한국 무슬림은 알라를 ‘하나님 혹은 알라 하나님’으로 번역한다. 최영길 역, 『성 꾸란-의미의 한국어 번역』(메디나: 파하드 국왕 꾸란 출판청, 1997)을 참고하라.

인은 그리스도의 부활을 기념하며 ‘주일’ 예배를 드리지만, 무슬림은 예수의 십자가 죽음과 부활을 부인하며, 매일 다섯 차례 예배와 ‘금요’ 합동예배를 드린다. 넷째, 기독교인은 믿음으로 구원받는다는 교리를 강조하지만, 무슬림은 최후 심판의 날에 부활하여 믿고 선행한 대로 천국이나 지옥에서 영생함을 믿는다. 이와 같이 기독교와 이슬람은 신학적, 의례적, 윤리적 차이를 갖고 있지만, 동시에 유사점을 지니고 있다. 기독교인과 무슬림은 유일신 사상을 공유한다. 위대한 하나님의 실재를 인정하며 하나님의 뜻이 인간에게 계시되었고, 인간의 모든 영역에서 그 계시가 결정적인 역할을 할 것이라는 확신을 기독교인과 무슬림은 가지고 있다.

이슬람은 7세기 초 아랍에서 시작된 종교이지만, 현재 16억에 이르는 거대 종교로 성장했다. 인종적으로도 다양한데, 아랍 무슬림은 2억이며, 나머지 14억은 비아랍계 무슬림이다.⁷ 이슬람은 초기부터 매우 빠르게 주변의 영토를 장악했으며, 단시간 내에 기독교와 불교에 버금가는 ‘선교종교’가 되었다. 지금 유럽의 주요 국가와 도시마다 이슬람 성원(마스지드, 모스크)이 세워져 있고, 거리마다 무슬림 상가와 베일(히잡)을 두른 무슬림 여인들이 눈에 띄게 늘고 있다.

전통적인 기독교국가(Christendom)였던 서유럽 지역으로 무슬림 노동자와 유학생이 해마다 증가하면서, 유럽의 ‘비어가는’(empty) 성당과 교회가 이슬람 성원으로 개축되어 무슬림으로 ‘채워지는’(filled) 사례도 발견된다. 처음 유럽에 정착한 1세대 이주 무슬림에게 언어적 장벽이 컸지만, 2세대와 3세대 무슬림은 유럽의 언어와 문화에 동화되어 가며, ‘유럽 무슬림’(European Muslim)의 새로운 정체성을 형성하려고 노력하고 있다. 그러나 유럽인의 눈에 무슬림은 아직까지도 유럽공동체의 연합과 결속을 깨는 위험한 이질적인 존재로 인식되고 있으며, 2001년 9·11 사태 이후 일련의 테러사건으로 유럽인이 무슬림을 잠재적인 테러리스트로 간주하게 되었다. 유럽인들은 다음과 같은 질문을 하곤 한다.⁸

7 비아랍계 무슬림에 대한 연구로는 전재욱 편, 『아시아 무슬림 공동체』, (서울: 예명, 1998)를 참고하라. 무슬림이 가장 많이 살고 있는 인도네시아(2억), 파키스탄(1억 5천), 인도(1억 5천만), 방글라데시(1억 3천만), 터키(7천만), 나이지리아(6천 7백만) 등은 비아랍계 지역이며, 비아랍계 무슬림이 사용하는 언어는 400여 가지로 다양하다. 그들은 아랍어 외에도 벵갈어, 펀잡어, 자바어, 우르두어 등을 사용한다. 그러므로 이슬람 선교를 위하여 선교사는 적어도 아랍어와 파견되는 지역의 토착어를 구사할 수 있는 훈련을 받아야 한다.

8 이 질문들은 필자가 2004년부터 2006년까지 영국 에딘버러대학교와 페이스미션바이블칼리지에서 세계종교를 강의할 때 학생들에게 받은 내용이다.

“아라비아 반도에서 등장한 이슬람이 왜 유럽으로 이주하여 오는 것인가?”

“우리 유럽인은 무슬림들과 하나의 공동체를 이루며 이웃 혹은 친구가 될 수 있는가?”

“우리는 이슬람의 확산에 대하여 기독교인으로서 어떤 대처를 해야 하나?”

“한 손에는 칼, 한 손에는 꾸란”이라고 하는데, 우리도 ‘한 손에는 성경 또 다른 한 손에는 스스로를 방어 할 그 무엇인가’를 들고 있어야 하지는 않을까?”

2013년이면 터키가 유럽연합의 정식 회원국이 된다는 언론의 보도는 유럽인들에게 큰 충격을 주었다. 이슬람은 세계 66억 인구 가운데 16억의 인구가 믿는 세계종교입니다(4명 중 1명이 무슬림이다). 무슬림은 선교를 통한 개종보다는 무슬림 가정의 출산을 근간으로 급성장하는 종교이다. 인구의 50%를 기독교와 불교가 점유하고 있는 한국에서도 이슬람은 다양한 문화권의 경계를 넘어 적극적인 선교[다와]를 해 왔다. 1955년 한국전쟁에 참전한 터키군 이슬람종교지도자[이맘]가 한국인을 처음 선교한 이래로 현재 한국에는 약 15만 명의 무슬림이 거주하고 있는데, 그 중에 한국 무슬림이 약 4만 명이고 외국인 무슬림은 약 11만 명에 이른다.⁹

앞으로 한국에서 이슬람의 확산은 꾸준히 전개될 것이다. 『한국 이슬람 50년사』에 따르면, 무슬림이 이슬람을 한국사회에 선교하기 위하여 극복해야 할 세 가지 어려움이 있다.¹⁰ 첫째는 무슬림은 한국사회 전반에 기독교세계관의 영향을 받아 왜곡된 이슬람의 이미지가 유포된 상황을 이슬람 선교의 큰 걸림돌로 자각하고 있다. 둘째로, 소수종교인으로서 금요일의 합동예배와 하루 다섯 차례의 의무예배를 실천하기가 어렵다는 점이다. 셋째로, 한국 무슬림은 외국인 이슬람 선교사[다이]가 지닌 이슬람과 한국 문화 및 한국어에 대한 지식이 부족하다는 자성의 목소리를 내고 있다.¹¹ 이러한 한국에 산재한 이슬람 선교의 장애에도 불구하고, 무슬림은 21세기 한국에서 이슬람의 확산을 위한 긍정적 요소로서, ① 한국인의 낮은 문맹률과 고학력 지식인, ② 유교적 세계관과 이슬람의 유사성, ③ 한국인의 유일신 개념(하나님), ④ 1970년대 중동건설에 파견된 2백만 한국인의 이슬람에 대한 직접적인 경험, ⑤ 외국인 무슬림들과의 국제결혼증가 등을 들고 있다. 결국 “

9 한국 이슬람의 역사에 대해서는 전재욱, 『기독교와 이슬람』(서울: 이화여자대학교출판부, 2003), pp. 74-94을 참고하라. 한국에 거주하는 무슬림은 불법체류자를 포함해서 약 10만 명에서 많게는 20만 명까지 추산되고 있다. 최근 서울 중앙 성원의 한 관계자에 따르면, 한국 무슬림은 약 3만 5천 명이고 외국 무슬림이 7만 명 정도라고 말한다.

10 한국 이슬람교 중앙회, 『한국 이슬람 50년사』(서울: 한국 이슬람교 중앙회, 2005), pp. 41-42.

11 한국 이슬람 성원을 돌며 수개월 동안 이주 무슬림에게 설교를 하기위하여 입국하는 파키스탄 젊은이들이 있다.

체계적"이며, "효과적"이고, "지속적"인 이슬람 선교[다와]가 이루어진다면, 대다수 한국인이 이슬람으로 개종할 것이라고 낙관하고 있다.¹²

현대 세계 이슬람의 국가별 분포를 보면, 이슬람의 선교 열정을 이해할 수 있다. 이슬람이 발생한 아라비아반도를 중심으로 동쪽으로는 이란, 아프가니스탄, 파키스탄, 인도, 방글라데시, 말레이시아, 인도네시아까지 뻗어 있으며, 서쪽으로는 북아프리카 지역을 장악했고, 북쪽으로는 터키, 발칸반도, 중앙아시아, 중국에까지 이르고 있으며, 남쪽으로는 이집트와 수단을 지나 동·서아프리카 지역을 감싸고 있다. 무슬림은 정치, 경제, 교육을 통한 총체적 선교방식을 채택하여 세계의 많은 지역에서 기독교인을 포함한 타종교인들과 경쟁하며 지속적 확장을 하고 있다. 이제 유럽의 이슬람과 무슬림 공동체의 최근 동향을 살펴하자.

3. 유럽의 세속화: 후기 기독교시대(post-Christian Era)

전통적인 기독교 국가였던 유럽이 세속화되면서 이슬람은 무신론과 함께 기독교 다음으로 큰 종교가 되었다. 지난 30년간 거의 3배로 증가한 무슬림 공동체의 성장에 주류 기독교인들은 두려움을 느끼고 있고, 세속적 유럽인들은 이슬람 근본주의의 등장을 목격하면서, 사적 영역에 머물러 있어야 할 종교가 공적 영역으로 가감 없이 표현되는 현실에 무척 당황하며 불편해 하고 있다. 전통적인 유럽은 이미 '세속화'(secularization)되었다. 그러나 최근 이슬람이 유입되고 다양한 신종교들이 등장하면서, 종교학자들은 '세속화'라는 용어를 사용하는 대신에, '신성화'(sacralization)나 '마법화'(re-enchantment)라는 신조어를 만들어 현대 유럽의 종교변화를 설명하고 있다.¹³

기독교의 주일예배에 정기적으로 참여하는 신자의 수가 급격히 줄면서 교회가 '비어가고' 있고, 문을 닫는 교회도 늘어가고 있다.¹⁴ 심지어 교회건물이 유흥업소나 이슬람 성원으로 바뀌는 사례도 적지 않다. 2003년 유럽 사회조사(*European Social Survey*)

12 국문본보다 영문본이 이슬람의 선교의지를 더 잘 표명하고 있다. "If the systematical and effective Da'wah projects are set up and continuous Da'wah activities are carried out without pausing under the banner of the Korean Muslim Federation, many of 45 millions of Koreans will embrace Islam."

13 Christopher Partridge, *The Re-Enchantment of the West*, 2 vols. (London: T & T Clark, 2005),

14 Robil Gill, *The 'Empty' Church Revisited*. (Hants: Ashgate, 2003)를 참고하라.

에 따르면,¹⁵ 유럽인들 가운데 일주일에 적어도 한번 교회에 출석하는 사람의 국가별 비율은 다음과 같다.

덴마크 3%, 스웨덴 5%, 노르웨이 5%, 프랑스 8%, 독일 9%, 체코 9%,
 헝가리 11%, 스위스 11%, 벨기에 11%, 네덜란드 12%, 영국 13%, 룩셈부르크 13%,
 오스트리아 19%, 스페인 20%, 슬로베니아 20%, 그리스 26%, 포르투갈 29%,
 이태리 32%, 폴란드 54%, 아일랜드 56% 등

이 자료는 기독교세계관이 유럽인의 삶 가운데 실질적으로 기능하지 못하고 있음을 보여준다. 유럽 기독교는 신자 감소와 급격한 노령화를 직면하면서 어린이와 청소년을 성당이나 교회에서 찾아보기 힘들게 되었다. 이처럼 대다수 유럽인들은 하나님의 존재를 믿으면서도 제도화된 교회의 예배에 참석하지 않고 있다. 유럽인들은 기독교세계관이 사회를 변혁하는 힘을 상실한 '후기 기독교 시대'를 경험하며 살아가고 있는 것이다. 유럽인들은 천 년이 넘는 오랜 기간 동안 기독교를 경험했지만, 이제 기독교공동체의 일원으로 활동하는 열심과 헌신을 찾아볼 수 없고, 파편화된 개인적 구도자로 남아 있을 뿐이다.

한편, 2005년 유럽척도조사(Eurobarometer)에서 종교와 관련된 두 가지 질문을 했다.¹⁶ 첫째, "삶의 의미와 목적에 대하여 얼마나 자주 생각하는가?"라는 질문에 대해서 응답자 중 35%가 "자주"(often) 생각한다고 답변했고, "가끔"(sometimes) 생각한다는 사람이 39%로 나타났다. 반면에 결코 생각하지 않는다는 응답한 사람은 8%뿐이었다. 그리고 두 번째 신의 존재를 묻는 질문에 대하여, 신의 존재를 믿는 사람이 52%, 영의 존재를 믿는 사람이 27%, 신도 영의 존재도 믿지 않는 사람이 18%로 각각 나타났다. 이 조사에서 주목할 점은 무슬림이 대부분을 차지하는 터키에서는 응답자 중 95%가 신의 존재를 믿고 있는 반면에 영국, 프랑스, 독일에서 신의 존재를 믿는 응답자는 각각 38%, 34%, 47%로 나왔다는 사실이다.

결국 세속화된 유럽사회에서 더 이상 '신의 존재를 믿지 않는 유럽인들' 가운데 '신의 존재를 확신하는 무슬림들'이 이주하여 정착하면서 커다란 사회적 파장을 만들어 내고 있는 것이다. 이 문제가 바로 오늘날 유럽인들이 봉착한 종교적 문제이며, 동시에 유럽 무슬림과 기독교인이 함께 풀어야 할 시급한 과제이기도 하다.

15 *European Social Survey* (2003), <http://www.europeansocialsurvey.org>

16 European Commission, *Special Eurobarometer 225/ Wave 63.1*, June 2005.

4. 유럽의 과거: 식민지 확장(Colonial Expansion)의 역사

위에서 살펴 본 ‘세속주의’의 영향 아래 발전한 ‘후기 기독교 시대’의 도래라는 현상과 더불어, 현대 유럽사회를 이해하기 위하여 우리가 고려해야 할 또 하나의 사실이 있다. 그것은 바로 유럽 제국주의의 식민지 확장의 역사이다. 유럽의 확장과 발전은 제 3세계에 대한 착취와 억압의 결과이기 때문에 선교의 역사를 이해할 때 매우 중요한 주제이다.

왜 유럽의 기독교인들은 ‘선교’라는 말을 들으면 ‘죄책감’을 갖는 것일까? 예일대의 종교학자 라민 썬네(Lamin Sanneh)는 기독교인을 포함한 서양인은 선교에 대하여 일종의 ‘죄의식’(guilty complex)을 가지고 있다고 주장한다. 아메리카, 아시아, 아프리카로 서양의 제국주의가 확대되는 과정에서 기독교와 선교사들이 그러한 확대를 옹호하는 지배 이데올로기를 발전시켰기 때문이다. 다시 말해, 유럽 식민주의자들이 토착민들을 착취하고 지배할 때, 기독교의 교리로 혹은 기독교 선교의 명분으로 침묵하거나 식민지 지배를 정당화했다는 것이다.¹⁷

본 논문에서 필자는 서양이 식민지를 확대하는 과정에서 이슬람 영토와 관련된 사례만을 구체적으로 검토할 것이다.¹⁸ 1차 세계대전에서 오스만 제국이 패배하면서, 상당수의 무슬림들이 서구 식민주의 지배 아래 직·간접적으로 놓이게 되었다. 1920년까지 독립을 유지했던 무슬림 국가는 터키, 아프가니스탄, 페르시아, 아라비아반도일부에 불과했다. ‘이슬람의 영토’(다르 알 이슬람)는 서양의 식민지배를 받거나 간접적으로 서양의 통제를 받게 되었다. 유럽은 ‘이슬람의 영토’를 임의대로 분할했고 군주제 전통도 점차 축소시켜 나갔다. 프랑스는 1920년까지 북아프리카의 거의 전 지역을 식민지로 삼았고, 영국은 1882년 이후 이슬람 세계의 문화적 중심지인 이집트 점령을 시작으로, 19세기 말에 수단과 소와힐리어가 통용되는 거의 모든 동아프리카 지역을 점령했다.

사실 영국의 이슬람지역에 대한 식민지정복은 프랑스를 압도했다. 인도대륙에서 무굴 제국(1526-1858)이 번성했던 16세기 초부터 19세기 중엽까지 영국정부는 동인도회사를 설립하여 상업적 교역에 힘쓰다가, 무굴제국이 쇠퇴하는 틈을 타 정치적으로 프랑스

17 아메리카 대륙에 대한 폭력적 기독교 선교의 역사는 Luis N. Rivera, *A Violent Evangelism: the Political and Religious Conquest of the Americas*, (Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1992)를 참고하라.

18 이슬람의 영토에 대한 서구 식민지 지배의 역사에 대해서는 Hugh Goddard, *A History of Christian-Muslim Relations*, (Chicago: New Amsterdam Press, 2000)와 Malise Ruthven, *Historical Atlas of the Islamic World*, (Oxford: Oxford University Press, 2004)를 참조하라.

를 제압하여 인도대륙(1858-1947)을 식민지로 삼아 1947년 인도와 파키스탄이 각각 분리 독립할 때까지 통치하였다. 동남아시아에서도 영국은 말레이반도의 국가들을 통치했고, 네덜란드는 자바와 수마트라를 중심으로 현 인도네시아 지역을 식민지로 삼았다. 영국의 보호 아래 팔레스타인지역에서 유대인들이 정착했으며, 20세기 초에 영국은 요르단과 이라크를 점령했다. 한편 프랑스도 레바논과 시리아를 통치했으며, 이태리는 리비아와 소말리아 지역을 점령했다.

대부분 이슬람 지역은 20세기 초까지 영국, 프랑스, 네덜란드, 이태리 등의 지배를 받았으며, 이렇게 정치적으로 유럽의 식민통치를 받던 이슬람 지역의 토착민들이 유럽으로 본격적인 이주를 시작하게 되었다. 2차 세계 대전을 경험하며 유럽의 제국주의가 쇠퇴하였고, 급격한 세속주의의 영향을 받으며 종교적으로 일종의 '진공상태'를 맞게 되었다. 이러한 종교적 '진공상태'에 등장한 새로운 종교 공동체가 바로 유럽에 이주한 무슬림인 것이다.¹⁹

5. 유럽의 이주 무슬림(European Muslim) 현황

19세기부터 20세기까지 서유럽은 제국주의의 식민지팽창으로 무슬림들이 거주하는 이슬람 지역을 식민지로 정복했다. 그 결과 전통적인 기독교국에 살던 유럽인들은 이슬람과 무슬림에 대한 직접적인 지식과 경험을 쌓게 되었고, 반면에 식민지 지배 아래 있던 무슬림들은 신분상승과 근대화 의 꿈을 꾸며 학생이나 노동자의 신분으로 유럽에 이주하여 정착하게 되었다.

한 이슬람의 조사(islamicpopulation.com)에 따르면, 세계 무슬림은 약 16억에서 18억까지 추산되며, 그 중에 터키(7천만)를 제외하면, 약 5천만 무슬림이 유럽에 살고 있다.²⁰

서유럽 - 프랑스(612만), 독일(305만), 영국(151만), 네덜란드(89만), 벨기에(38만)
스위스(23만), 오스트리아(19만) 등

19 현재 유럽에서 '종교적 진공상태'를 가정하는 일은 설득력이 없어 보일지도 모르지만, 서유럽에서 발전한 세속주의가 공적 영역에서 종교의 표현과 활동을 효과적으로 제어했다는 점에서 일종의 '종교적 진공상태'로 보는 것이 합당하다고 생각한다.

20 <http://www.islamicpopulation.com> (2008년 10월 20일 접근)

북유럽 - 스웨덴(28만), 덴마크(14만), 노르웨이(5만) 등

동유럽 - 러시아(2700만), 불가리아(91만), 루마니아(22만), 우크라이나(21만), 폴란드(4만) 등

남유럽 - 보스니아-헤르체코비나(234만), 알바니아(224만),

세르비아/몬테니그로/코소보(203만), 이태리(142만), 마케도니아(60만),

스페인(55만), 그리스(17만), 크로아티아(13만), 포르투갈(5만) 등

이러한 이슬람 측의 집계와는 달리, 미국 정보국(CIA)의 통계에 따르면, 약 14억 무슬림이 있는 것으로 추산된다. 통계와 자료마다 많은 차이를 보이고 있지만 무슬림이 증가하고 있다는 점은 대동소이하다. 서유럽에서 6%이상의 무슬림이 거주하는 국가는 프랑스(6-10%)뿐이다. 5%이하 1%까지의 무슬림이 거주하는 서유럽국가는 네덜란드(5%) 독일(4%), 스위스(4%), 벨기에(4%), 덴마크(3%), 스웨덴(3%), 영국(3%) 등이 있다. 한편 국민 중 50만 명 이상의 무슬림이 거주하는 국가는 프랑스(4-6백만), 독일(4백만), 영국(160만), 네덜란드(90만), 스페인(90만), 이태리(80만) 등이다. 나머지 10만 명 이상의 무슬림이 거주하는 지역은 벨기에(40만), 스웨덴(27만), 덴마크(10-20만) 등이다.

참고로 남유럽에서 터키(99%)는 7천만에 이르는 명실상부 이슬람국가이다. 계획대로 2013년 이후에 유럽연합(EU)의 정식 회원국이 된다면 서유럽의 무슬림인구는 1억 2천을 쉽게 넘어설 것이다. 그리고 알바니아(70%)에는 270만의 무슬림이 거주하고 있다. 동유럽에서 러시아(10-14%)에만 무려 천 5백만 명 이상의 무슬림이 거주하고 있다. 중부유럽에는 오스트리아(4%)에 34만 명의 무슬림이 있고, 발칸반도지역에는 코소보(90%), 보스니아와 헤르체코비아(40%), 마케도니아(32%), 몬테니그로(20%), 불가리아(12%), 세르비아(3%) 등지에 약 8백만의 무슬림이 거주하고 있다. 이제 전체적인 유럽 무슬림에 대한 현황이 분석되었으니 서유럽을 중심으로 영국, 프랑스, 독일의 무슬림에 대하여 보다 심도 있게 분석하도록 하자.²¹

5.1. 영국 이주 무슬림(British Muslim)의 현황: 다문화주의의 한계

영국은 전통적으로 개신교 국가이다. 잉글랜드지역에는 성공회(Church of Eng-

21 유럽 이슬람과 무슬림에 대한 심도 있는 연구는 Jacques Waardenburg, *Muslims and Others - Relations in Context*, (Berlin: Walter de Gruyter, 2003), pp. 308-335를 참고하라. 특히 와덴버그가 제시한 참고문헌은 앞으로 유럽의 국가별 이슬람 연구를 위한 기초자료로서 유익하다.

land), 스코틀랜드지역에는 장로교(Church of Scotland)가 국교(state religion)로 공인되어 있다. 2001년도 인구조사에 따르면, 전체인구 6천만 가운데 기독교인이 71.6%, 무슬림이 2.7%, 힌두교인이 1% 등으로 조사되었으며, 현재 유대교, 시크교 등 거의 모든 형태의 세계종교들이 영국에 존재하고 있다. 160만 영국 무슬림들은 대영제국의 식민지였던 남아시아로부터 이주한 경우가 많다. 처음에는 영어권 동부 아프리카에 정착해 살던 남아시아인들이 주로 이주해 오다가 점차 남아시아에서 영국으로 직접 이주해 왔다.²²

“해가 지지 않는 나라”라는 표현이 있듯이 영국은 과거 광대한 식민지영토의 중심이었고 현재에도 구 영연방(Commonwealth)의 중심적 역할을 감당하고 있다.²³ 이민자들뿐만 아니라 영국시민 가운데 이슬람으로 개종하는 사람의 수가 증가하고 있다. 지방자치제의 차이로 인하여 지역별 차이를 보이기는 하지만, 영국에서 무슬림들의 생활방식은 (세속주의를 표방하는 프랑스에 비교해서) 상당히 존중을 받는 편이다. 종교는 개인적 영역에 머물러 있지 않고, 국가종교의 형태나 다문화 종교교육을 통하여 자주 공론화되고 있다.

전통적으로 영국인은 영국사회의 관습과 규칙을 존중하는 외국인을 환영해 왔기 때문에 ‘온건한’ 무슬림들에게는 대체로 우호적이었다. 그러나 오랜 귀족사회를 경험한 영국사회는 지금도 계층의식에 젖어 있기 때문에, 유색인종에 대한 편견과 차별이 나타나고 있다. 대부분 영국 이주 무슬림들은 인도, 파키스탄, 방글라데시에서 직접 이주해 오거나, 일단 동아프리카에 머물러 수 세대 동안 체류하다가 영국으로 이주해 온 경우도 많다.

남아시아의 계층구조(카스트)에 익숙해 있는 영국 이주 무슬림들은 16세기에서 19세기 중엽까지 융성했던 무굴제국을 그리워하며 강한 자부심과 소속감을 나타낸다. 그 결과 남아시아 이슬람의 신학적 다양성이 영국 무슬림 공동체에서도 전이되었다. 물론 남아시아 이외에 중동과 나이지리아, 케냐, 탄자니아 등 영어권 아프리카지역에서도 많은 무슬림들이 영국으로 이주해 왔다.

영국에서 무슬림들이 밀집해 있는 도시에는 전통적인 이슬람학교(마드라싸)가 번성

22 영국의 종교상황과 종교교육의 변화에 대해서는 안신, “잉글랜드와 웨일즈 종교교육의 최근 변화와 한계 - 1988년 교육개혁법을 중심으로.” 『종교연구』, 2007년 여름, pp. 241-261를 참고하라.

23 영연방(Commonwealth of Nations)은 20억 인구의 53개국으로 이루어진 국제기구로서 대부분 영국제국의 구 식민지들로 구성되어 있다. 인도(11억), 파키스탄(1억7천), 방글라데시(1억5천), 나이지리아(1억4천), 영국(6천) 등이 포함되어 있다.

하고 있다. 북인도와 파키스탄의 이슬람학교를 모델로 삼은 이슬람 교육기관(다르 알 울loom, ‘지식의 집’)에서는 아랍어와 우르두어를 교육한다. 신비주의를 강조하는 바렐위(Barelwi)²⁴와 부흥주의를 표방한 데오반디(Deobandi)²⁵는 상호 경쟁관계를 이루며 쿠란과 하디스(무함마드의 언행록)를 포함한 이슬람학을 교육하며 차세대 무슬림지도자(이맘)를 양성하고 있다. 영국에서 법학자(올라마)는 이러한 전통적인 이슬람학교에서는 리더십을 발휘해 왔지만, 최근 영국 무슬림의 2세대와 3세대에 대한 보다 효과적인 교육을 위하여 우르두어와 영어에 모두 능통한 지도자들이 새롭게 등장하고 있다.²⁶ 지금도 아랍어와 우르두어는 과거처럼 계속해서 이슬람학교에서 교육되고 있지만, 영어로 번역된 이슬람 관련서적이 출판되면서 영국 무슬림의 새로운 상황에 맞는 해석들을 발전시키고 있다. 인도와 파키스탄으로부터 직접 서적이 수입되고 있고, 남아시아로부터 방문하는 무슬림 종교지도자들의 강연도 늘고 있다.

차세대 영국 무슬림들은 인종적으로는 “남아시아인”으로, 종교적으로는 “무슬림”으로, 그리고 정치적으로는 “영국인”으로 그들의 복합적 정체성을 형성해 나가고 있다. 1990년대부터는 ‘인종적’ 호칭보다 ‘종교적’ 호칭이 더 많이 사용되고 있다.²⁷ 무슬림 남성, 여성, 청소년 단체들이 창설되어 활동하고 있지만, 영국에서 여성의 사회적 활동이 매우 활발한데 비하여, 무슬림 여성의 활동은 아직까지 저조한 편이다.²⁸

2003년 3월 영국정부가 미국정부가 주도하는 이라크전쟁에 참전하자, 영국 무슬림 이주 공동체 안에 일부 급진적인 그룹이 테러를 시도했다. 가장 최근의 사건은 2005년 7월

24 수니파 법학자 아흐마드 라자 칸(Ahmad Raza Kahn, 1856-1921)이 설립한 수니파 신비주의 단체이며 하나피 법학파에 속한다. 칸은 우르두어로 쿠란을 번역했고, 다른 무슬림과의 대화를 강조했으며, 수학, 물리학, 천문학, 교육학 등에 관한 다양한 저서를 출판했다. 바렐위는 무함마드가 빛으로부터 창조되었다고 믿으며, 비정치적인 성격을 지니면서도 활발한 선교활동을 벌이고 있다.

25 수니파 이슬람 단체로서 1866년 데오반드 이슬람학교(Darul Uloom Deoband)에서 시작된 인도의 부흥주의 운동이며, 하나피 법학파에 속한다. 영국의 식민주의에 저항하며 지하드를 강조해 왔고, 2008년 2월 반테러리즘학회를 열어 무고한 시민에 대한 테러를 비판했다.

26 이와 비슷한 현상이 북미와 유럽에 있는 한국 교회에서도 진행되고 있다. 차세대를 위한 보다 효과적인 목회를 위해 한국어 목회보다 영어 목회가 강조되면서 목회자에게 이중 언어구사가 요구되고 있다.

27 영국 남아시아 이주자의 종교적 성향에 대해서는 Kim Knott, "The Religions of South Asian Communities in Britain," ed. John R. Hinnells, *A New Handbook of Living Religions*, (Oxford: Blackwell, 1997), pp. 756-774를 참고하라. 노트가 인용한 1992년 조사에 따르면, 규모면에 무슬림(120만), 시크교인(50만), 힌두교인(30만), 자이나교(2만), 조로아스터교(5천) 순으로 이주했다.

28 예를 들어, 2005년 하원의원선거에서 무슬림 남성 칸(Sadiq Kahn)과 말리크(Sahid Malik)가 당선되는데 비하여, 아직까지 여성 무슬림 하원의원은 선출되지 않았다.

7일 런던 폭탄테러사건이다. 아침 런던 시민들의 출근시간에 맞추어 런던 지하철과 2층 버스에서 폭탄이 폭발했다. 그 자리에서 4명의 범인과 52명의 시민이 사망했고, 7백여 명이 부상을 입었다. 이 사건을 주도했던 30세 모함마드 칸(Mohammad Sidique Kahn)은 잉글랜드에서 태어나 성장한 전형적인 차세대 영국 무슬림이었다. 그는 잉글랜드 중부 리즈에 살던 파키스탄계 무슬림 부친과 인도계 무슬림 모친 사이에 태어나 영국에서 대학을 나온 청년이었다. 2005년 9월 1일에 칸의 비디오테이프가 공개되면서 영국사회에 큰 충격을 주었는데, 칸은 폭탄테러사건을 준비하게 된 이유를 다음과 같이 밝혔다.²⁹

나와 수 천 명의 나와 같은 사람들[무슬림들]은 우리가 믿는 것을 위해 모든 것을 포기해 왔다. 우리의 목적과 방향은 이 세상이 제공해야만 하는 유형의 물질에서 기인한 것이 아니다. 우리의 종교는 이슬람이다. 유일하신 참된 하나님[알라]께 순종하고 마지막 예언자이신 사도[무함마드]의 뒤를 따르는 것이다. 당신이 민주적으로 선출한 정부들은 세계에 있는 나의 동포[무슬림]들에 대한 잔학행위를 계속해서 자행하고 있다. 그리고 그러한 정부를 지지하는 당신에게도 직접적인 책임이 있듯이, 나도 무슬림 형제와 자매를 보호하고 그들을 위해 복수할 책임이 있다. 우리가 안전을 느낄 때까지 당신은 우리의 목표가 될 것이다. 당신들이 나의 동포[무슬림]들에 대한 폭탄, 가스, 감옥, 고문 등의 사용을 멈출 때까지 우리는 이 싸움을 멈추지 않을 것이다. 우리는 전쟁 중이고 나는 군인이다. 이제 당신들도 이러한 상황의 진실을 맞보게 될 것이다.

이러한 유언을 남긴 칸과 함께 사건을 함께 모의하고 실행했던 무슬림 청년들도 영국시민들이었다. 대부분 파키스탄 무슬림의 후손들로서 사건 전에 파키스탄을 방문한 경험이 있었다. 파키스탄계 무슬림 탄위(Shehzad Tanweer, 22세)는 2004년 파키스탄에 가서 이슬람을 공부했다. 자마이카계 무슬림 린세이(Germaine Lindsay, 19세)는 이슬람으로 개종한 뒤에 급진적인 무슬림이 되었다. 18세의 하시브 후세인(Hasib Hussein)도 파키스탄을 방문했고 메카 순례를 마친 인물이었다. 이 사건이 미국의 9·11 테러사건보다 더 큰 충격을 영국 사회에 준 이유는 범인들이 바로 외국인이 아닌 영국에서 태어나 영국에서 교육받은 영국 청년이었다는 점이다. 영국이 자랑하는 다문화주의에 기초한 시민교육을 받은 영국 무슬림들에 의하여 영국인들을 대상으로 한 테러가 계획되고 실행되었던 것이다.

이 사건으로 영국이 지향해 오던 ‘다문화주의’ 교육에 대하여 영국시민들은 의문을 제

29 BBC News, 2005년 9월 1일. 알 자지라(Al Jazeera) 카타르 방송이 공개한 비디오테이프 내용의 전문을 실고 있다.

기하고 있다. 한 사회에 살면서 기독교가치관과 이슬람가치관이 상호 분리되어 교육되어 왔고, 그렇게 교육받은 대부분 이주공동체의 청년들은 자신의 인종적 벽 혹은 종교적 벽 안에 고립된 채 영국 주류사회로부터 소외되어 불만을 키워왔던 것이다. 영국 주류 기독교인들과 대다수 온건한 무슬림들도 이제 소통과 공전을 위한 ‘평화적 대화의 문화’가 확립되는 일이 시급하다는 견해에 동의하고 있다. 그러나 다양성을 어느 정도까지 인정해야 할지는 심도 있는 논의가 필요한 부분이다. 예를 들어, 최근에 영국 무슬림 여학생이 학교에서 정해진 파키스탄 방식의 히잡(머리 가리개)을 착용하는 것을 거부하고 방글라데시 방식의 히잡을 착용할 권리를 주장한 바 있다.³⁰ ‘교복 자율화’라는 대안도 있었지만, 영국 공립학교의 교장들은 무슬림 학생이 다수인 경우에 학교에서 적절한 교복에 대한 학칙을 학교장과 이사회회의 재량으로 정하고 있다. 앞으로 학생들의 연대감과 다양한 문화의 독특성을 동시에 반영할 수 있는 교복과 프로그램의 마련이 필요하다. 2008년 10월 신임 이민국 국장 필 올라(Phil Woolas)가 학교에서 히잡이 공동체의 분리를 조장한다는 이유를 들어 착용을 반대한다는 입장을 표명함으로써 히잡에 대한 논란이 다시 일고 있다.³¹

5.2. 프랑스 이주 무슬림(French Muslim)의 현황: 세속주의와의 긴장과 갈등

프랑스는 20세기에 북아프리카를 식민지로 통치하고 근동지방(레바논과 시리아)을 정치적으로 장악했다. 알제리는 독립전쟁(1954-1962)을 통하여 프랑스사회에 무슬림에 대한 부정적인 공동체의 기억을 남겼다. 프랑스정부는 속지주의를 채택하고 있기 때문에, 프랑스에 이주해 온 북아프리카출신 무슬림 이민자들의 2세대와 3세대는 지금 프랑스 시민으로 살아가고 있다. 미국 국무성 자료에 따르면, 현재 프랑스의 6천만 인구 중 10%인 6백만 정도가 무슬림이다(프랑스인 10명 중 1명이 무슬림인 셈이다). 나머지 90% 중 85%는 천주교, 2%는 개신교, 그리고 1% 정도는 유대인이다.³² 프랑스는 다른 어느 서유럽 국가보다도 전통적으로 이민자들의 수가 많은 국가이다. 프랑스정부는 1872년 이래

30 *The Times*, 2005년 7월 30일. 학교에서 무슬림 여학생 베검(Shabina Begum)의 히잡 착용을 금지하여 2년간 학교에서 수학을 하지 못하다가 결국 히잡 착용을 허락하는 다른 학교로 전학한 사건이 있었는데, 이 사건을 계기로 히잡 착용에 대한 논쟁이 영국에서 계속되고 있다.

31 *The Times*, 2008년 10월 18일. 올라는 히잡 착용에 반대할 뿐만 아니라, 조혼을 위해 외국에서 이주해 오는 여성들에 대한 이민법을 강화할 것을 주장하고 있다.

32 <http://www.state.gov/r/pa/ei/bgn/3842.htm> (2008년 10월 31일) 미 국무성의 자료와 마찬가지로, 미국 CIA에서도 로만 가톨릭 83-88%, 개신교 2%, 유대교 1%, 무슬림 5-10%로 기술하고 있다.

로 인구조사에서 개인의 종교를 묻지 않고 있지만, 2007년 한 여론조사에 따르면, 51%는 로만 가톨릭, 31%는 무종교인으로 추정된다. 프랑스 이주 무슬림의 출신 국가별 분포를 살펴보면, 알제리 150만, 모로코 100만, 튀니지 35만, 터키 30만, 사하라남부 25만, 중동 10만, 아시아(인도와 파키스탄) 10만, 프랑스 개종자 4만, 불법 체류자 35만 등으로 추산되고 있다.³³ 주목할 점은 프랑스 무슬림은 북아프리카에서 이주한 아랍 무슬림이라는 사실이다.

1차 세계대전에 참전한 무슬림들에게 사의를 표하기 위하여 1922년에 파리에 최초로 이슬람 성원(모스크)이 건축되었고, 2차 세계 대전 뒤에 폐허가 된 프랑스를 재건하기 위하여 1960년대와 1970년대에 걸쳐 북아프리카로부터 백만 명에 이르는 무슬림 노동자들이 프랑스로 이주했다. 현재 프랑스에서 ‘이슬람’은 매우 포괄적인 개념으로 사용되고 있다. 종교의 소속만을 표시하는 것이 아니라 동시에 문화적 유산을 포함하기 때문이다. 정기적인 예배와 금요일의 합동예배 및 라마단을 성실히 준수하는 ‘헌신적인’ 무슬림이 있는가하면, 알라(하나님)의 존재와 내세만을 인정하고 고백하는 ‘문화적’ 무슬림도 있다.

1789년 프랑스혁명의 유산을 물려받은 프랑스정부는 중앙집권적인 행정부의 성격을 지니고 있으며, 법 앞에서 모든 시민은 종교와 상관없이 공적 영역에서 권리와 의무가 평등하다는 원리를 강조해 왔다. 1901년 이래로 정부는 교회와 정치의 관계를 엄격하게 분리하는 “세속주의”(secularism) 정책을 시행해 왔다. (앞에 살펴 본 영국과는 달리) 프랑스에서 종교는 사적인 영역에 제한되어 있으며, 공적인 영역으로는 표출되어서는 안 된다는 금기를 가지고 있다. 프랑스 헌법도 공적 영역의 사안들은 어떤 종교기관의 영향을 받아서도 안 된다고 명시하고 있다. 이러한 프랑스 문화의 비종교적이며 세속적인 가치를 가지고 프랑스정부는 다양한 문화의 독특성이 표출되는 것을 제한해 왔고, 프랑스 문화안으로 식민지들의 다양한 문화를 포섭하는 제국의 이념과 가치를 확산시켜왔다. 그리고 그 과정에서 프랑스어와 프랑스문화를 ‘지속적으로’ 교육하는 일에 노력해 왔다.³⁴

북아프리카의 프랑스와의 지리적 근접성은 프랑스정부가 알제리, 튀니지, 모로코의 무슬림을 프랑스문화로 동화시키는 데에 도움이 되었다. 북아프리카는 전통적으로 해변을

33 J. Lawrence, "Islam in France," http://www.brookings.edu/articles/2001/12france_laurence.aspx을 참고하라(2008년 10월 20일 접근).

34 Waardenburgh, *Muslims and Others*, p. 318.

35 마라부트(Marabout)는 서아프리카와 북아프리카의 이슬람지도자로서 꾸란을 가르치고 다른 무슬림의 도움을 받으며 유랑하는 정신적 지도자를 의미합니다. 아프리카 토착종교와 혼합되어 부적을 써 주거나 의례를 집행하고 미래를 예언하기도 한다.

중심으로 사는 아랍민족과 산악지대에 거주하는 베르베르족(Berber) 사이의 인종적 긴장이 있었다. 이러한 갈등이 해소되도록 이슬람지도자(마라부트)³⁵ 와 신비주의종파(투루크)는 다각적으로 노력해 왔다. 전통적인 이슬람법학자들(울라마)도 이러한 인종적 갈등에 비판적이다.³⁶

북아프리카의 개인적 생활양식에 익숙해 온 무슬림들이 개인주의적 분위기가 팽배한 프랑스사회에 적응하는 데에는 큰 어려움이 없었지만, 반면에 정교일치에 익숙해 온 북아프리카출신 무슬림들이 정교분리를 지향하는 프랑생생활에 적응하는 일은 쉽지 않았다. 최근까지도 무슬림들은 프랑스의 공적 영역에서 종교를 표현하는 것이 금지되어 있다. 북아프리카의 노동자와 지식인은 프랑스로 이주하기 전에 이미 프랑스의 언어와 문화에 익숙해 있고, 프랑에서는 인종 간 결혼이 (영국에 비하여) 대중적으로 인정받고 있었기 때문에 주류사회에 통합하기가 비교적 용이해 보였다. 그러나 여전히 프랑스 식민주의자들과 프랑스 남부사람들은 북아프리카에서 온 무슬림 노동자에 대하여 인종적 편견과 차별을 보이고 있다.³⁷

프랑스 이주 무슬림들은 다른 유럽 국가들과는 달리 1980년대 중반에 이르러서야 기도처와 성원을 자유롭게 설립할 수 있었다. 그러나 이슬람에 대한 편견을 아직도 갖고 있는 지방의회를 설득하여 기도처나 성원(모스크)의 설립허가를 받는 일은 쉽지 않다. 때때로 파업과 같은 강경한 수단을 사용하며 무슬림들은 기도처 개설과 사용을 위하여 고용주와 행정 관료를 설득해 왔다. 다른 유럽 국가들과는 달리, 무슬림여성의 히잡(머리가리개) 문제는 지역사회문제로 국한되지 않고, 항상 국가적 차원에서 논의되어 왔다. 무슬림 여성들이 히잡을 착용하는 행동은 프랑스의 근본이념인 세속주의의 기초를 붕괴시키며, 동시에 종교로서 이슬람과 무슬림 정체성의 존재를 공적으로 인정하는 매우 상징적인 행동이기 때문이다. 1990년대에 프랑스정부가 도시 주변의 무슬림 공동체에 대한 사회적 지원과 교육기회를 줄이자, 젊은 이슬람주의자들은 프랑스 도시들의 가난한 무슬림 지역에서 사회적이며 교육적인 지도자의 역할을 감당하며 청년들을 교육했다. 1954년 알제리 전쟁과 1980년대와 1990년대의 테러리스트의 공격은 프랑스 사회에 각인된 무슬림에 대한 부정적 이미지를 보다 악화시켰다.³⁸

프랑스에서는 기독교나 이슬람이 공립학교에서 교육과정에 포함될 수 없으며, 이슬람

36 Waardenburgh, *Muslims and Others*, pp. 318-319.

37 Waardenburgh, *Muslims and Others*, p. 319.

38 Waardenburgh, *Muslims and Others*, pp. 319-320.

지도자(이맘)도 어떤 법적 권위를 지니지 못 한다. 이슬람과 관련된 문제에서 지방단체 장들은 사회질서를 유지한다는 이유를 내세워 기도처나 성원을 설립하는 것은 불허해 왔다. 국가적 차원에서 프랑스로도 1980년대와 1990년대 프랑스 무슬림을 대표하는 단체를 임의로 임명함으로써, 프랑스 무슬림 공동체 안의 분열과 갈등을 초래했고 이슬람에 대한 사회적 몰이해를 증폭시켰다. ‘세속주의’를 지향하는 프랑스에서 무슬림으로서의 자존감을 유지하기 위하여 프랑스 이주 무슬림들은 이슬람 공동체를 위한 나름대로의 공간을 만들 수밖에 없다. 그러나 프랑스인에게 각인된 반이슬람 정서를 개선하는 일은 쉽지 않아 보인다.³⁹

프랑스에서 무슬림에 관한 담론은 영국에서의 경우와 상당한 차이를 보인다. 국가적 차원에서 종교로서 이슬람을 인정하지 않는 태도는 젊은 무슬림들이 정체성을 형성하는 데에 어려움을 주고 있다. 그러므로 무슬림 공동체의 형제애를 강조하는 이슬람전통의 공동체적 경향을 대신하는 매우 개인적인 형태의 이슬람이 젊은 세대를 중심으로 등장하고 있는 것이다. 무슬림들은 전통적인 의미의 종교적 전통을 유지하기 위하여 이슬람종교지도자 교육과 이슬람학교 설립을 시도했지만 아직까지 뚜렷한 결실을 거두지 못하고 있다.

그러나 21세기에 들어 프랑스 정부는 세속주의가 안고 있는 종교교육의 문제점을 인정하고 변화의 노력을 하고 있다. 현 프랑스 대통령 사르코지(Nicholas Sarkozy, 1955-)는 무슬림 공동체에 대한 상당한 관심과 지지를 표명해 왔다. 그가 내무부장관 시절 2003년 5월에 ‘이슬람 신앙의 프랑스 위원회’(French Council of Islamic Faith)가 프랑스 이주 무슬림을 대표하는 기관으로 설립되면서 정부와의 공식적인 대화와 소통의 동반자가 되었다. 이후 2004년 사르코지는 『공화국, 종교들, 희망』이라는 자신의 저서에서 젊은이들이 더 이상 세속적인 가치로 교육되어서는 안 된다고 주장했으며, 정교본리의 정책을 완화하여, 모스크를 보수·유지하고 이슬람지도자를 교육하는 데에 지원될 정부보조금을 마련할 것을 제안했다.⁴⁰

노동자로 온 1세대 무슬림들과는 달리, 프랑스 본토에서 태어난 2세대와 3세대 무슬림들은 프랑스시민으로 살아가고 있다. 그러나 대부분 도시 교외의 정부임대주택에 거주

39 Waardenburgh, *Muslims and Others*, p. 321.

40 Mayanthi Fernando, “Republic’s the Second Religion: Recognizing Islam in France,” *Middle East Report*, summer 2005, <http://www.merip.org/mer/mer235/fernando.html> (2008년 10월 23일 접근) 이슬람 국가들의 자금과 이맘이 프랑스 이슬람 공동체에 유입되는 것은 프랑스의 사회 안정과 치안 유지를 위해 부정적이라는 판단 때문이다.

하며 높은 실업률과 심각한 사회적 빈곤을 경험하고 있다. 이와 같은 범죄의 온상에서 성장한 무슬림 청년들은 프랑스사회의 범사회적인 문제를 일으켰다. 2005년 10월 27일에 북아프리카 이주민 2세대와 3세대 청소년들을 중심으로 시작된 방화와 소요 사건은 프랑스 전체로 확산되면서 11월 16일까지 20일간 계속되었다. 연일 세계 언론들은 불타는 차량과 건물을 방송했고, 세계인들은 그 원인을 궁금해 했다.⁴¹ 일차적으로 무슬림 청년들과 무슬림 부모들에게 그 책임이 있겠지만, 보다 근본적이며 구조적인 차원에서 이슬람에 대한 오랜 프랑스인의 편견과 사회적 차별에 보다 더 큰 책임이 있다. 그 사건으로 8900여대의 차량이 불탔고, 2900명이 체포되었는데, 그 대부분은 북아프리카 출신의 무슬림 2세대와 3세대였다. 모든 종교인들에게 종교적 진리는 절대적이다. 무슬림의 경우도 마찬가지이다. 그러나 프랑스의 '세속주의'는 종교인으로서 무슬림의 존재를 인정하지 않고 종교적 독특성을 고려하지 않은 채 프랑스 사회를 통합해 왔다. 프랑스 가톨릭교회의 급속한 세속화를 초래했던 세속주의가 이제 이슬람이라는 강력한 종교공동체를 만나 고전하고 있다.

5.3. 독일 이주 무슬림(German Muslim)의 현황: 보이지 않는 노동자

독일에는 현재 8천 2백만의 총 인구 중 약 3%인 3백만의 무슬림이 거주하고 있다. 독일은 20세기 유럽에서 정치적으로 주도적인 영향력을 펼쳐왔지만, 프랑스와 영국과는 달리 이슬람 지역에 장기간 독일의 식민지를 만들지는 못했다. 대신에 독일은 1차 세계대전에 주축국의 일원으로 참여했던 오스만 제국(Ottoman Empire, 1293-1922)과 정치적 협력을 하면서 이슬람을 본격적으로 접하게 되었다. 이후에 터키 공화국과 독일의 정치적 우호관계가 유지되었고, 1962년 조약을 통하여 무슬림 '손님노동자'(Gastarbeiter)들이 대거 독일로 이주했다. 지금까지도 90%이상의 무슬림이 터키출신이지만 독일시민권을 획득하지 못하여 사회적 문제가 되고 있다.⁴² 서구문화를 잘 알고 있는 터키 무슬림들도 독일로 이주하게 되면 독일어라는 문화적 장벽에 부딪혀 독일사회에 적응하는 데 큰 어려움을 경험한다. 독일정부에서 문화적이며 종교적인 사항들은 각 지역의 주정부가 결정하고 관할한다. 그리고 구서독지역보다 구동독지역에서 외국인에 대한 폭력사건들이

41 BBC News, 2005년 11월 2일, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4399748.stm> (2008년 10월 20일 접근)

42 Waardenburgh, *Muslims and Others*, p. 322.

자주 보고되고 있다.⁴³

독일에 있는 터키 이주 무슬림들을 이해하기 위해서는 터키 현지의 종교적 상황을 이해해야 한다. 터키에서는 종교위원회(디야네트)가 설립되어 모든 종교에 관련된 사항을 통제하고 있다.⁴⁴ 그러므로 종교위원회가 인정하는 공식적인 수니파 이슬람에서 벗어난 형태의 이슬람들을 믿는 무슬림들은 통제와 박해를 받아왔고, 일부는 독일로 이주했다. 세속국가를 지향하는 터키의 입장에 반대하여 소외되거나 금지되었던 대중적인 형태들의 민속 이슬람들이 독일 무슬림 사회에서는 번성하고 있다. 그들은 터키를 다시 이슬람국가로 재건하기 위해 노력하는 극단적인 이슬람주의자들을 적극적으로 지지하거나 혹은 터키정부의 종교지배를 비판한다. 터키에서 ‘이단’으로 간주되는 알레비파(Alevi)와 쿠르드족(Kurd)⁴⁵이 독일 무슬림 공동체의 상당부분을 이루고 있다. 알레비파는 모스크에 가지 않고 ‘세메비’(Cemevi)라는 회당에서 남녀가 음악에 따라 원을 그리며 춤을 춘다. 시아파 무슬림처럼 무함마드와 알리를 함께 숭상하지만 타종교에 대하여 매우 개방적이며 인간애와 황금률을 강조한다. 이와 같은 신비주의 종파와 소수 이슬람 종파들이 독일에서 활발히 활동하고 있다. 물론 독일에는 발칸반도와 북아프리카에서 온 무슬림들도 있다. 이러한 무슬림의 현존에도 불구하고 이슬람은 기독교와 유대교처럼 주마다 공인된 이슬람 기관을 통하여 공식적인 대화의 동반자로 인정받고 있지는 못하고 있다.⁴⁶

영국이나 프랑스의 무슬림과 비교할 때 가장 큰 차이점은 거의 대부분 독일 무슬림들이 터키에서 오거나 터키와 관련을 맺고 있다는 점이다. 그러므로 독일 무슬림은 ‘무슬림’보다는 일반적으로 ‘터키인’으로 알려져 있다. 영국 무슬림과 프랑스 무슬림은 서유럽의 제국주의와 식민주의와 연관되어 있지만, 독일 무슬림은 제국주의의 죄책감에서 비교적 자유로운 편이다. 독일 무슬림은 독일의 주류 기독교 문화 안에 큰 문제없이 공존하고 있지만, 여전히 소통과 대화의 문제가 중요한 과제로 남아 있다. 터키 이민자들도 주류 이슬람

43 Liz Fekete, "Anti-Muslim Racism and the European Security State," *Race and Class*, vol. 46, no. 1 (2004), pp. 3-29.

44 Gazi Erdem, "Religious Services in Turkey," *The Muslim World*, vol. 98 issues 2-3, pp. 199-215. 터키에서 1924년 칼리프제도가 소멸되면서 종교위원회(Diyanet, Presidency of Religious Affairs)가 설립되었다. 현재 독일에도 종교위원회 지부를 설치하여 독일에 거주하는 터키 무슬림의 종교활동에 관여하고 있다.

45 쿠르드족은 터키인구의 15%를 차지하는 대표적인 소수 민족이다. 1930년대부터 계속되는 터키어 전용을 강요하는 터키정부의 동화정책에도 불구하고 쿠르드족은 자신들의 언어와 문화를 지켜왔으며, 일부 쿠르드 민족주의자들은 터키정부로부터 독립을 요구함으로써 정치적 분쟁이 계속되고 있다.

46 Waardenburgh, *Muslims and Others*, p. 322.

뿐만 아니라 다양한 형태의 이슬람 신앙을 표현하고 있고, 터키 출신 기독교인과 유대인도 있기 때문이다. 이러한 터키 이슬람의 다양성 때문에 이슬람으로 개종한 독일시민들이 세계의 주류 이슬람을 비판하곤 한다. 표현의 자유가 허락된 독일에서 이슬람 국가에서 찾아보기 힘든 이슬람의 급진화와 정치화에 대한 자성과 변화의 목소리를 들을 수 있다. 최근까지 독일 이슬람 지도자를 양성하는 기관을 설립하려는 시도는 아직까지 구체적인 결실을 맺지 못하고 있지만, 함부르크대학교와 베이로이트대학교에 ‘무슬림의 시각에서’ 이슬람을 연구하는 연구 프로그램이 만들어졌다. 그리고 독일어에 익숙한 2세대와 3세대 터키계 독일 무슬림들이 등장하면서 이슬람에 대한 보다 심도 있는 이해와 소통의 가능성이 보인다. 함부르크에는 이란계 시아파 무슬림 공동체가 있으며, 이슬람 신비주의 종파들도 베를린 등의 대도시를 중심으로 활동하고 있다.⁴⁷

최근 독일 무슬림에게 가장 큰 문제는 내부적으로는 터키인과 쿠르드족 사이의 긴장과 갈등이며, 외부적으로는 독일 젊은이들에 의해 자행되는 무슬림들을 향한 인종적·종교적 편견과 폭력의 증가이다. 그리고 교육기관에서 교사의 히잡 착용은 금지되었지만(프랑스의 경우와는 달리) 학생의 히잡 착용은 여전히 허용되고 있다. 독일 기독교 교회도 무슬림과의 대화를 시도하고는 있지만, 공식적인 공공기관으로 인정하는 데에는 여전히 소극적이다. 유럽 전역에 확산되어 있는 이주 무슬림 공동체에 대한 부정적인 이미지는 기독교 다수 사회에서 소수로 살아가는 독일 이주 무슬림에게도 잠재적인 불안요인으로 남아 있다.

5.4. 유럽 미디어의 이슬람에 대한 왜곡: 덴마크, 네덜란드, 스웨덴의 사례를 중심으로

유럽에서 이슬람에 대한 왜곡된 콘텐츠가 미디어를 통하여 널리 유포되고 있다. 세속화가 가장 심화되어 있는 덴마크, 네덜란드, 스웨덴에서 무슬림들이 숭상하는 마지막 예언자 무함마드, 꾸란, 히잡의 착용 등 이슬람 문화의 전반을 비판하는 다양한 콘텐츠가 제작되어 공개되면서 유럽의 이주 무슬림 공동체를 넘어 전 세계의 무슬림 공동체에 큰 충격을 주고 있다.

덴마크는 종교의 자유가 허용되어 있지만 아직까지 루터교가 국교이며 국민의 92%가 개신교 루터교인이다. 이슬람은 기독교에 이어 두 번째로 큰 종교로서 16만 명의 무슬림

47 Waardenburgh, *Muslims and Others*, pp. 323-324.

이 거주하고 있다.⁴⁸ 거의 대부분 1970년대 이후 노동자나 망명자의 신분으로 이주해 왔다. 그러나 주류 덴마크 사회에 진입하지 못한 채 소외되어 높은 실업률과 범죄율을 보이고 있다. 첩탐과 돔의 형식을 가진 이슬람 성원은 없지만, 조합을 결성하여 공동체를 형성하고 있다.

덴마크 일간지 율란트 포스텐(Jyllands-Posten)은 2005년 9월에 예언자 무함마드를 묘사한 12편의 만평을 동시에 공개함으로써 전 세계 무슬림들의 분노를 촉발시켰다. 12편 만화 가운데 한 만화는 예언자 무함마드가 점화된 다이어마이트가 설치된 터بين을 쓰고 있고, 그 터빈 위에는 무슬림의 다섯 가지 의무 중 첫 번째 기둥인 신앙고백(샤하다)이 쓰여 있다. “하나님 외에 다른 신이 없으며, 무함마드는 하나님의 사도이다.”라는 이슬람의 신앙고백을 예언자와 함께 ‘폭파’시킨다는 의미에서 이슬람을 비하하는 만화였다. 그리고 또 다른 만화는 검은 니카브(히잡의 일종)를 착용한 두 무슬림 여인 앞에서 칼을 든 예언자 무함마드의 눈이 검은 가리개로 가려져 있다. 수니파 무슬림들은 우상숭배를 경계하여 형상으로 만들지 않는 예언자를 무지와 폭력의 상징으로 묘사했다는 점에서 무슬림들에게는 큰 충격을 주는 만화였다. 이슬람 국가에서는 이 만화가들을 암살하는 데에 현상금을 걸었으며, 무슬림들은 대규모 시위를 하며 덴마크 대사관을 방화하거나 덴마크 제품에 대한 불매운동을 세계적으로 벌였다. ‘표현의 자유’와 ‘종교에 대한 존중’ 사이에 논쟁이 일어나고 있지만, 보다 주목해야 할 사항은 유럽의 세속주의와 이슬람 원리주의가 미디어를 통하여 충돌하고 있다는 사실이다.

네덜란드에서는 정치인의 발언과 단편 영화제작이 이슬람을 비판하는 기제로 사용되어 왔다. 90만 명의 무슬림이 거주하는 네덜란드에서는 이슬람에 대한 담론이 정치적으로 매우 민감한 문제가 되고 있다.⁴⁹ 무슬림들은 대부분은 1960년대와 1970년대 이후 이주해 온 노동자와 이민자로서 터키, 모로코, 네덜란드의 구식민지(수리남, 인도네시아) 출신이 많다. 21세기에 들어 네덜란드 무슬림 공동체는 큰 위기에 직면하고 있다.

이슬람을 “적개적인 종교”로 간주하며 무슬림 이주를 반대했던 정치인 펴 포르튼(Pim Fortuyn)이 2002년 5월 살해되었다. 그리고 2005년 11월에는 단편영화 『복종』(Sub-

48 http://www.islam.dk/content.asp?art_id=28 (2008년 10월 26일 접근). 자료에 따라 차이가 많다. *Operation World* (2001)에 따르면, 기독교인이 86%, 무종교인이 11%, 무슬림이 3%로 조사되었다.

49 *Operation World* (2001)에 따르면, 기독교인 56%, 무종교인, 38%, 무슬림 5% 등으로 나타났지만, *Euro-Islam*에 따르면, 네덜란드 무슬림을 백만 명으로 추산하고 있다.

http://www.euro-islam.info/spip/article.php3?id_article=294 (2008년 10월 26일 접근)

mission, 이슬람)을 제작한 무신론자 테오 반 고흐(Theo van Gogh)가 모로코 출신의 무슬림청년에 의하여 피살되었다. 그의 영화는 여성을 차별하는 꾸란의 내용과 무슬림 여성에 대한 폭력을 다루고 있다. 올해 3월 27일 네덜란드 하원의원 제르트 빌더스(Geert Wilders)가 단편영화 『피트나』(Fitna, 시험)를 제작하여 이슬람의 폭력성을 공개적으로 고발했다. 이 영화는 최근 무슬림들의 테러와 폭력사건을 꾸란의 내용과 연결시켜 설명하고 있으며, 특히 네덜란드에서 무슬림 공동체의 증가와 확산을 “이슬람화”(Islamization)로 해석하며 경계할 것을 경고하고 있다.

스웨덴은 18세기부터 오스만 제국과 정치적 우호관계를 갖고 있었기 때문에 비교적 유럽국가 가운데 일찍 이슬람에 관심을 갖게 되었다. *Operation World*(2001)에 따르면, 스웨덴은 2000년까지 루터교가 국교였으며, 기독교인이 55%, 무종교인이 42%, 무슬림이 3%입니다. 현재 28-30만에 이르는 무슬림들은 스웨덴에 살고 있다. 최근 2007년 스웨덴 설치미술가 라르스 빌크스(Lars Vilks)가 무함마드를 순환도로 개의 형상(roundabout dog)으로 묘사한 만화가 공개되면서 스웨덴을 비롯한 세계 무슬림들의 거센 항의를 받았다.

최근 한국사회에서도 미디어를 통하여 특정 종교의 왜곡된 이미지가 확산되고 있다는 논란이 일면서, 한편에서는 ‘언론과 표현의 자유’를 주장하고, 또 다른 한편에서는 ‘종교를 존중해야 한다.’는 입장이 대립되고 있다. 유럽의 무슬림 사례에서도 알 수 있듯이, 종교인들이 신앙하는 대상에 대한 적절한 존중의 태도가 필요하다. 그러나 예술과 외설, 자유와 방종, 존중과 맹신을 분별하는 범주에 대한 진지한 학문적 논의는 독일 사회에서 계속될 필요가 있다.

6. 이슬람의 다양한 세계관과 유럽에 대한 새로운 인식

: 이슬람 ‘선교의 영토’의 재발견

지금까지 우리는 영국, 프랑스, 독일을 중심으로 이주 무슬림의 현황과 그들이 유럽에서 직면한 다양한 정체성의 문제를 다루었다. 그리고 덴마크, 네덜란드, 스웨덴에서 촉발된 이슬람의 왜곡된 담론의 사례들도 살펴보았다. 그렇다면 유럽 이주 무슬림은 세속주의가 팽배한 유럽에서 어떤 세계관을 가지고 살아가며 유럽을 인식하고 있는지에 대하여 알아보자.

스위스 무슬림으로서 최근 옥스퍼드대 교수가 된 타리크 라마단(Tariq Ramadan)은 유럽 무슬림의 정체성을 형성하기 위해서는 무슬림들이 이주해 온 국가의 이슬람 전통과

는 구별되는 자신이 거주하는 유럽 문화와 사상에 맞는 새로운 무슬림의 정체성을 형성해야 한다고 주장한다. 나아가 그는 유럽의 이슬람을 ‘자유주의적’이며 ‘다원주의적’으로만 보는 획일적인 기존의 설명방식을 비판하며, 오히려 이슬람과 무슬림의 정체성이 다양한 방식으로 확립되는 것이 바람직하다고 역설해 왔다.⁵⁰ 라마단은 유럽의 무슬림들이 갖고 있는 세계관을 여섯 가지 유형으로 구분했다.⁵¹

첫째, “법학자 전통주의”(Scholaristic Traditionalism)는 꾸란과 순나에 권위를 두면서 여러 이슬람 법학파(하나피, 말리키, 샤피, 한발리 등) 중 하나에 소속하여 엄격하고 배타적인 해석을 내리는 입장이다. 소속된 학파의 법학자가 내린 해석은 꾸란과 순나의 의미를 해석하는 데 절대적인 권위를 지니기 때문에 개인의 자유로운 해석이나 주석의 발전이 불가능하다. 이 그룹에 속하는 무슬림들은 대체로 데오반디파, 바렐위파, 알 알 순나, 탈레반, 탈리크 이 자마트 등이 있다. 전통주의자는 8세기부터 11세기 사이에 결정된 의례나 복장의 규율을 현대에도 그대로 적용한다. 그러므로 근대화나 사상의 자유에 의지하여 독창적인 해석(이즈티하드)을 내리거나 재해석하는 것이 허용되지 않는다. 인도와 파키스탄에서 이주해 온 영국 무슬림과 터키에서 이주해 온 독일 무슬림이 주로 이러한 ‘법학자 전통주의’ 세계관을 가지고 있다. 전통주의자는 종교적 영역에만 주로 관심을 두기 때문에 유럽의 주류 사회에 적극적으로 참여하지 않고 유럽의 문화를 거부한다. 그들은 특정 이슬람 법학자의 해석에 기초하여 이슬람 세계관을 구성하기 때문이다.

둘째, “살라피 문자주의”(Salafi Literalism)는 먼저 살펴 본 전통주의와는 달리, 꾸란을 해석할 때 특정 법학파의 해석이 개입하는 것을 거부한다. 그들은 예언자 무함마드를 알고 있던 처음 3세대까지의 무슬림들을 가리키는 ‘살라프’(salaf)의 해석의 권위를 따른다는 의미에서 스스로를 ‘살라피’(salafi)라고 부른다. 그들은 꾸란과 순나는 어떤 주석이나 학파의 해석 없이 문자 그대로 이해한다. 그러므로 ‘살라피 문자주의자’는 교리 문제에 있어서 비이슬람적인 요소를 제거하는 대신에 사우디아라비아, 요르단, 이집트, 시리아 등의 학자들과 지속적인 교류를 갖는다. 이들은 ‘전쟁의 영토’(다르 알 하르브)의 개념을 가지고 유럽의 문화적 영향을 거부하며 문자주의적인 이슬람 세계관을 구

50 라마단 교수의 홈 페이지 <http://www.tariqramadan.com/>를 참고하라. 라마단 교수는 제네바대학교에서 아랍어와 이슬람학으로 박사를 마쳤으며, 미국 노트르담 대학교를 사임하고 2005에 옥스퍼드대학교 신학부 이슬람학교수로 재직 중이다. 2007년 라이덴 대학교가 그를 이슬람 교수로 초빙했지만 거절했다.

51 Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 24-28.

축하려고 노력한다.

셋째, “살라피 개혁주의”(Salafi Reformism)는 문자주의 입장과 마찬가지로 꾸란과 순나의 해석에서 특정 법학자의 개입을 반대한다. 그러나 8세기부터 10세기의 법학자가 지닌 해석의 권위를 인정하지는 않지만, 상황과 쟁점에 따라 개인적인 해석(이즈티하드)을 어느 정도 허용한다는 큰 차이를 보인다. 그들은 이슬람 법률체계에서 개인적 해석은 객관적이며 필수적이고 지속적인 요소라고 믿는다. 유럽에 살라피 개혁주의들이 이주하게 된 것은 이집트와 리비아의 이슬람 형제단이 등장하는 것을 비롯하여, 튀니지, 모로코, 알제리에서 과격한 이슬람주의자들이 제재를 가했기 때문이다. 개혁주의자는 개혁의 정신을 서구문화에 적용하면서도 특정 이념에 고착되지는 않았다. 라마단에 따르면, 살라피 개혁주의의 목표는 “무슬림 정체성과 종교적 신행을 보호하고, 서구 헌법체계를 인정하고 사회적 차원에서 시민으로서 관여하고, 자신이 속한 국가에 진정한 충성심을 가지고 살아가는 것”이다.⁵²

넷째, “정치적 문자주의 살라피즘”(Political Literalist Salafism)은 정치활동을 강조하며 유럽의 지배세력에 반대하며 칼리프제도를 대신하는 범국가적 이슬람 국가를 건설하려 한다. 급진적인 혁명사상을 가지고 서구사회와 어떤 형식으로도 관계와 협력을 거부하는 대표단체로는 히즈브 알 타흐리르(해방정당)와 알 무하지딘(이주자)이 대표적이다. 영국에서 두 그룹을 지도했던 오마르 바크리 무함마드(Omar Bakri Muhammad)는 레바논으로 출국한 후에 영국정부가 그의 입국을 금지했다.

다섯째, “자유주의적 혹은 합리주의적 개혁주의”(Liberal or Rationalist Reformism)는 서구의 식민주의에 영향을 받아 유럽의 세속주의를 이슬람 정체성에 적용할 수 있다고 보는 입장이다. 이 자유주의자는 터키공화국의 초대 대통령 무스타파 케말 아타튀크(Mustafa Kemal Ataturk, 1881-1938)의 세속주의를 지지하며, 종교와 정치의 완전한 분리를 주장한다. 유럽에서 자유주의자는 무슬림이 서구문화와 통합하여 서구의 생활방식을 수용한다. 매일 종교를 실천하는 것보다는 개인적인 차원에서 영적인 수준에 종교가 머물러야 한다고 주장한다. 그러므로 이들은 종교적 상징을 공적인 영역에서 표현하는 것은 원리주의나 분리주의로서 규정하며 반대한다. 자유주의자에게는 꾸란과 순나의 권위보다는 이성과 개인의 판단이 무슬림으로서 행동하는 사회적 근거가 되기 때문이다.

여섯째, “신비주의”(Sufism)는 다양한 신비주의 종파가 있지만 영적인 생활과 신비적 경험을 강조한다는 공통점을 지닌다. 물론 신비주의자도 공동체와 사회참여의 측면이 있다. 꾸란은 명상과 이해의 중심에 있으며 제자들과 스승(shaykh)을 연결시켜 준다.

요컨대 라마단의 여섯 가지 유형에 따르면 유럽의 이주 무슬림은 한 축에는 꾸란과 하디스를, 또 다른 한 축에는 이성을 두고 그 사이에서 종교적 권위를 어느 쪽에 두느냐에 따라 세계관의 차이를 보여준다. 라마단의 모델은 예일대의 문화신학자 리처드 니부어(Richard Niebuhr)가 제시한 그리스도와 문화의 관계를 조명한 다섯 가지 유형들과 유사하다.⁵³ 니부어에 따르면, 기독교 세계관은 ① 문화에 대립하는 그리스도, ② 문화의 그리스도, ③ 문화 위의 그리스도, ④ 역설적 관계의 그리스도와 문화, ⑤ 문화의 변형자 그리스도 등으로 구분할 수 있다. 여기서 라마단이 제시한 “살라피 개혁주의”는 니부어의 “문화의 변형자 그리스도”처럼 중립적이며 개혁주의적인 입장을 띠고 있다.

그렇다면, “살라피 개혁주의” 세계관을 지닌 무슬림과 “문화의 변형자 그리스도” 모델을 취하는 기독교인이 같은 공동체에 공존하기 위해서는 어떤 태도가 필요할까? 라마단은 전통적으로 무슬림이 지닌 유럽에 대한 세계관의 편견이 먼저 바뀌어야 한다고 주장한다. 지금까지 무슬림은 전통적인 이분법에 따라 세계를 “이슬람의 영토”(다르 알 이슬람)와 “전쟁의 영토”(다르 알 하르브)로 구분해 왔다. 이 이분법을 가지고 이슬람 국가에 거주하는 무슬림과 비이슬람 국가에서 거주하는 무슬림이 서로 다른 우주관을 지니고 살아왔다. “이슬람의 영토”는 무슬림들이 안전하게 이슬람 신앙을 실행하는 데에 두려움이 없는 곳이다. 반면에 “전쟁의 영토”는 법체계와 정치체계가 비이슬람적인 유럽과 같은 곳이다.⁵⁴ 이 기준에 따르면, 무슬림 다수가 거주하는지의 여부는 중요치 않다. 오히려 무슬림이 보호를 받으며 평화롭게 살 수 있는지 그 여부가 중요하다. 그러므로 소외된 종파의 무슬림에게는 주류 무슬림이 다수인 지역보다는 주류 무슬림이 소수인 유럽이 “이슬람의 영토”일 수 있다. 이분법의 한계를 극복하기 위하여 휴전상태를 의미하는 제 3의 영토로서 “조약의 영토”(다르 알 아흐드)가 제안되기도 했다.

라마단은 이분법이나 삼분법에 기초한 전통적인 분류법 대신에 인간이 사는 모든 지역(오이쿠메네)을 포함하는 영토를 “신앙고백의 영토”(다르 알 샤하다) 혹은 “선교의 영토”(다르 알 다와)로 볼 것을 제안한다.⁵⁵ 이슬람의 진리는 ‘보편적’이기 때문에 모든 영

53 H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, (New York: Harper & Row, 1951).

54 Ramadan, *Western Muslims*, p. 65.

55 Ramadan, *Western Muslims*, p. 73.

토에 전해질 책임이 모든 무슬림들에게 있다는 주장이다. 무함마드가 메카시대에 소수의 무슬림을 이끌고 평화적 선교를 했던 것처럼 유럽 무슬림들은 알라와 사람들 앞에 자신의 신앙을 고백해야 한다는 것이다: “알라 외에 다른 신은 없고 무함마드는 알라의 사도이다.” 그는 사람들 가운데 선행을 하며 살면서 신앙고백을 모든 인류에게 드러내야 한다고 주장한다.

7. 결론: 개종에서 변혁으로

지금까지 우리는 유럽에서 이슬람이 어떻게 확산되어 왔는지, 그리고 세속화된 유럽 문화와의 갈등을 극복하며 2세대·3세대 유럽 이주 무슬림들이 자신들의 정체성 문제를 어떻게 해결하고 있는지에 대하여 살펴보았다. ‘세계종교’로 급부상하고 있는 이슬람은 이제 본격적으로 유럽에서와 마찬가지로 한국에서도 다양한 방식으로 선교활동을 진행하고 있다.

2001년 9·11사태 이후 미국정부는 수니파 이슬람 단체 탈레반 측에 알 카에다를 비롯한 테러리스트의 이양을 요구하며 전쟁을 시작했다. 이렇게 정치적 긴장이 고조된 상태에서 2007년 7월 아프가니스탄에서 단기 ‘선교’(mission) 봉사를 하던 23명의 한국인이 탈레반에 의하여 피랍되었고, 그 중 2명이 ‘순교’(martyrdom)하였다.⁵⁶ 이 사건은 두 가지 차원에서 한국 기독교회사와 선교역사에 획을 긋는 중요한 사건으로 기억될 것이다. 한국 교회와 사회 안에 이슬람과 이슬람 선교에 대한 관심을 불러일으켰고, 성장위주로 경쟁해 온 선교 정책과 방식에 대하여 한국교회가 반성할 수 있는 계기를 마련했기 때문이다. 현재 한국 무슬림들은 이슬람 성원과 기도처 및 대학교를 중심으로 출판사업과 방송 및 미디어를 통하여 서구 편향적으로 왜곡되어 온 이슬람의 이미지를 쇄신하기 위하여 다각적으로 노력하고 있다. 용인시 부근에 이슬람대학교를 설립할 계획이고, 2010년 아시안게임을 맞아 인천에는 이슬람 센터와 모스크가 설립될 계획이다.

21세기에 접어들면서 한국사회는 ‘단일문화’(mono-culture)에서 ‘다문화’(multi-culture)로 급변하고 있다. 미국사회를 하나의 단일문화로 녹아드는 ‘용광로’(melting

56 “‘2007 아프간’ 못 다한 이야기,” *Christianity Today*, 한국판 2008년 7월호, pp. 49-55. 최근 피랍되었던 청년들의 인터뷰가 공개되면서 ‘선교’와 ‘순교’라는 용어를 ‘2007년 아프간 사태’에 사용하는 것이 적절한가에 대한 보다 심도 있는 연구와 논의가 필요하다.

pot)라고 비유하는 대신에 다양한 문화들이 상호 공생하는 ‘야채그릇’(salad bowl)이라고 한 종교학자가 설명할 때, 필자는 그 용어를 한국 사회에 적용하기에는 부적절하다고 생각했다. 그러나 지난 10년 동안 외국인 이주자와 국제결혼이 급격히 늘어나면서 다문화가정이 증가하고 있다. 이제 ‘단일민족’이라는 용어를 우리 주변에서 찾아보기 힘들다. 이러한 변화를 경험하며 필자는 유럽 이주 무슬림 공동체의 최근 동향에 대한 분석을 통해 한국 이슬람과 무슬림의 선교와 사역에 대하여 앞으로 한국의 기독교 교회가 나가야 할 몇 가지 방향을 제시하며 글을 마치고자 한다.

첫째, 종교로서 이슬람을 “무슬림의 입장에서” 이해하고 설명하려는 학문적 관심과 노력이 기독교 공동체 안에 필요하다. 사실 이슬람에 대한 관심은 단순히 지적인 호기심으로 끝나는 경우가 많았다. 그러나 지금은 그 관심이 구체적인 행동으로 옮겨져야 할 때이다. 다양한 형태로 다가오는 이슬람과 무슬림 공동체의 현존을 “편견 없이” 그리고 “공감적으로” 이해할 수 있는 선교사, 목회자, 평신도, 그리고 이슬람전문가가 교회 안에 필요하다.⁵⁷

이 점에서 전재욱교수의 기도와 헌신으로 1992년 설립된 한국이슬람연구소가 올해 10주년을 맞는 햇볼트리니티 신학대학원대학교에 자리를 잡게 된 것은 매우 의미 있는 일이다. 앞으로 연구소가 이슬람을 이해하고 무슬림과 대화하며 선교하는 데에 한국 교회와 사회에 큰 기여를 할 것을 기대한다. 이슬람에 대한 무지와 편견을 극복하고, 그리스도의 복음을 겸손함과 담대함 그리고 열정을 가지고 ‘우리형제’인 이스마엘의 후손과 나누며 증언하기 바란다.

영국과 미국에서 필자가 공부했던 연구소들 가운데에도 좋은 모델들이 있다. 미국 코네티컷주에 위치한 하트포트 신학대학원(Hartford Seminary)에는 던컨 블랙 맥도날드 연구소(Duncan Black Macdonald Center)⁵⁸가 있다. 1893년에 설립된 이 연구소는 이슬람 그리고 기독교-이슬람 관계를 연구하는 미국에서 가장 오래된 연구소이며, 1911년부터는 세계적 권위를 가진 『무슬림세계』(*Muslim World*)라는 학술지를 지금까지 출판하고 있다. 그리고 미국 예일대 인근에 위치한 해외선교연구소(Overseas Min-

57 안신, 허우성, “예언자 무함마드의 평화사상에 대한 연구 - 소통과 공존의 지하드론을 중심으로,” 『한국 이슬람학회 논총』, 제 18-2집, 2008, pp. 23-45.

58 <http://macdonald.hartsem.edu>를 참고하라.

59 필자는 OMSC에서 Andrew Walls, Dudley Woodbury, Lamin Sanneh, David Kerr, 전재욱교수의 강연을 들을 수 있었다.

istries Study Center)⁵⁹도 다양한 이슬람선교의 경험을 지닌 선교사와 선교학자가 안식년(혹은 연구년)을 보내며 상호 만남과 배움을 통하여 경험과 이해의 폭을 축적해가고 있다. 영국 옥스퍼드대학교의 이슬람연구소(Oxford Centre for Islamic Studies)와 2008년 사망한 데이비드 커(David Kerr)가 1976년 버밍햄에 설립한 ‘이슬람과 기독교인-무슬림 관계 연구소’⁶⁰도 영국에서 이슬람과 기독교의 이슬람선교에 대한 이해의 폭을 넓히는 데 큰 기여를 했다.

둘째로, 한국 교회의 선교 방식에 대한 겸손하고 냉철한 반성이 필요하다. 교회의 선교는 생명활동이다. 따라서 선교를 하지 않거나 선교를 하지 말라는 것은 교회의 생명을 끊는 사망선고와도 같다. 21세기의 한국 선교사는 제국주의 시대에 서양 선교사가 했던 실수를 똑같이 반복할 필요가 없다. 인종적·문화적 우월주의를 버리고 토착교회의 지도자와 협력하여 선교현장의 ‘필요’를 알고 토착민과 ‘마음으로’ 소통할 수 있는 선교사들이 필요하다. 파송되는 지역의 종교와 문화를 잘 이해한다면 불필요한 오해를 일으키지 않고도 기독교의 복음을 보다 효과적으로 전할 수 있을 것이다. 이를 위하여 종교학, 지역학, 인류학, 사회학, 농학, 공학, 의학 등 다양한 학문분야의 전문가들이 갖고 있는 지혜와 경험을 나누어, 복음전도와 사회봉사라는 두 축 위에 균형 잡힌 건전한 선교관을 확립해야 할 것이다.

셋째로, 한국 기독교는 한국 무슬림과 다문화 가정에 대한 한국 상황에 맞는 사역모델을 구상하고 돌봄과 섬김의 사역을 해야 할 것이다. 서양 기독교와 달리, 한국 기독교는 무슬림에게 억압적인 제국주의적 종교라는 부정적인 이미지로 각인되지 않았다. 현재 서양 기독교가 십자군전쟁과 식민지역사로 인하여 타문화 선교에 대하여 심리적 부담감과 죄책감을 갖고 있는 것과는 달리, 한국 기독교는 오히려 일본의 제국주의를 극복하고 민족주의와 근대화를 성취하는 데 큰 도움을 준 ‘자유와 해방’의 종교이다. 이러한 독특한 역사적 경험을 강조하며 이슬람 지역에 파송될 선교사와 한국 무슬림을 위한 사역자를 교육하고 훈련한다면, 인종적·문화적 벽을 보다 쉽게 허물 수 있을 것이다.

우리가 이미 살펴 본 것처럼, 영국의 “다문화주의”(multi-culturalism)는 진정한 소통을 결여한 채 무슬림공동체를 주류 영국사회로부터 소외시키고 격리시켜 전체 영국 공동체의 큰 단절을 가져왔다. 프랑스의 “세속주의”(secularism)는 공적 영역에서 이슬람을 종교로 인정하지 않고 사적 영역으로만 제한함으로써 무슬림 공동체 가운데 프랑스 주

60 최근 버밍햄 대학교에 통합되어 이슬람 연구에 큰 기여를 하고 있다.

류사회에 대한 불만을 증폭시켰다. 또한 독일의 “무관심”도 무슬림의 존재를 무시한 채, 독일의 ‘시민’이 아닌 언젠가는 떠날 ‘노동자’로 차별해 왔다. 그러므로 유럽의 선례를 교훈삼아 한국 교회는 이슬람 지역 선교와 한국에 거주하는 이주 무슬림과 다문화 가정을 위한 한국적 모델을 만들어야 할 것이다. 분명한 것은 세속화된 유럽에서 무슬림과 같이 종교적 소수자로 살아가는 유럽의 교회는 더 이상 사회를 변혁할 힘을 거의 상실했다는 점이다. 그러나 한국 기독교는 다르다. 아직까지 한국 교회는 한국 사회를 섬길 수 있는 힘과 비전을 잃지 않았다. 한국 교회는 기독교인으로서 사회적 변혁과 책임을 다하는 성숙한 모습을 세계 무슬림 공동체에 보여주어야 한다. 유럽에서 기독교인과 무슬림이 세속주의 앞에 모두 종교적 소수자로 전락했지만, 아직까지 한국에서는 기독교 공동체가 한국 사회를 위해 봉사(디아코니아)할 기회와 역량이 많다.

넷째로, 다문화현상에 대한 지속적 연구와 건전한 선교를 위한 보다 유연하고 포용적인 자세가 필요하다. 개종, 개인구원, 교회설립과 같은 고전적인 선교의 고정관념에서 벗어나 선교현장에서 들려오는 미세한 소리를 들어야 한다. 경제적 이유로 혹은 국제결혼으로 한국에 오게 된 외국인들이 겪는 외로움과 두려움을 이해하고 그들을 다양한 방식으로 돕는 구체적인 현존과 동행 그리고 나눔의 사역이 필요하다.

최근 한 조사에서 다문화가정의 학생들 가운데 학교에 다니지 않는 학생이 고등학교는 70%, 중학교는 40%, 초등학교는 15%로 나타났다.⁶¹ 이 점에서 무슬림을 포함하여 다문화가정의 학생과 가족을 지원할 수 있는 교육과 복지 프로그램의 개발이 시급하다. 미국과 같이 한국에서도 ‘정교분리’ 정책의 영향을 받아 교회의 사회개혁을 위한 참여와 사회에 대한 책임의식이 부족하다. 사실 유럽에서 기독교의 세속화가 급속도로 진행된 것은 바로 기독교가 사회와 문화에 갖는 변혁의 힘을 상실했기 때문이다. 그러므로 한국 기독교 공동체는 개인구원과 복음화의 영역을 넘어 사회전반에 대한 변혁과 봉사로 그 섬김의 영역을 확대해야 할 것이다. 무슬림들은 한국사회를 매우 충격적으로 바라보고 있다. “종교의 공백”이 공적 영역에서 느껴지기 때문이다. 한국에 기독교인과 불자가 많다고는 하지만, 공적 영역에서는 “익명의 무신론자”처럼 행동하기 때문이다. 교회 안에서는 교인인데, 교회 밖에서는 교인이 아닌 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 세계의 무슬림은 인간의 모든 영역을 이슬람법으로 통치하는 정교일치를 주장한다. 때때로 종교학자로서 한 신앙인으로서 이슬람이 정치, 경제, 사회, 교육의 각 분야에서 자신들의 신앙고백을 가시

61 『조선일보』, 2008년 10월 25일.

적으로 실천하고 표현하는 자신감과 열정이 부러울 때도 있다.

필자는 한국교회가 현재의 변화된 다문화 다종교의 상황을 기독교의 '위기'가 아닌 선교와 갱신의 '기회'로 삼았으면 한다. 우리가 기억해야 할 사실은 앞으로 무슬림을 향하여 한국 교회가 감당해야 하는 21세기 선교와 사역의 모델은 다음과 같은 전재옥교수가 언급한 예수의 선교모델에서 그 가능성을 찾아야 한다는 점이다.

예수는 개종을 권하는 선교를 한 것이 아니라, 일그러지고 분노하고 격리되어 있으며 소외시키는 현장에서, 언제나 고치고, 잠잠하게 하고, 돌을 하나로 받아들이게 하고, 소속시키는 활동을 하였고, 예수 자신이 그러한 선교의 모든 차원을 생애에서 보여주었다. 그러기에 예수의 선교에 깊이 참여한다는 것은 정복이나 내 편을 만드는 것이 아니라, 그들의 상황에 성육되어 있는 것이다.⁶²

62 전재옥, 『기독교와 이슬람』, 264.

Abstract

Islam as a World Religion : Muslims in Europe and Korea

Ahn, Shin

Christianity, Buddhism, and Islam are world religions who proclaim their 'truths' to different cultures and peoples. In spite of their expansion to the world, Christianity and Buddhism lost their influence in original places (Israel and India), but Islam still holds the strong connection with Arabia as the center of the Muslim world and expanded their territories of Islam to Africa, Asia, and recently even to the West.

According to Islamic view, the number of Muslim population is estimated to 1.6 billion. There are about 54 million Muslims in Europe except Turkey, which has 70 million Muslims. I argue that the presence of Muslims in Europe and Korea is not 'a crisis of church' but 'a chance of mission.'

First, there are key differences between Christianity and Islam, which we should remember in understanding Islam. Korean Muslims identify both negative and positive respects of Islamic Dawah(mission) in Korea. They challenge Christians to rethink the meaning and importance of mission in Korea.

Second, Europeans now experience "post-Christian era." Christianity does not play an important role of forming, reforming and transforming individuals and societies in Europe. I analyze the present situation of secularization by examining the religiosity of Europeans. Though they confess the existence of God, they don't participate in the life of visible churches and missions.

Third, the presence and increase of Muslims in Europe is directly related to the Western colonialism, especially of Britain, France, Germany, and Netherlands. European Christians feel guilty of the past in exploiting non-Western peoples and even converting them to Christianity, which I can not agree to.

Fourth, I examine the present situation of European Muslims and their problems of creating new identities: British multi-culturalism, French secularism, and German mistreatment, and distorted images of Islam in Denmark, Netherlands, and Sweden.

Fifth, exploring the viable types of European identity, which are suggested by Fariq Ramadan, I argue that Muslims can categorize Europe and Korea as a territory of mission, not as those of war.

In conclusion, I proposed four directions for the 21st century Korean mission to Muslims and their Islams. ①deep and empathetic understanding of Islam from Muslim perspectives, ②rethinking of Korean missions and ministries, ③creation of church ministry models for multi-cultural(or Muslim) families in Korea, and ④moving of Muslim hearts by shifting the paradigm of mission from conversion to transformation (a mission balanced between evangelicalism and diakonia(service)).

참고문헌

- 안신, “잉글랜드와 웨일즈 종교교육의 최근 변화와 한계 - 1988년 교육개혁법을 중심으로,” 『종교연구』, 48집 (2007년 여름), pp. 241-261.
- _____, “이슬람 다와와 기독교 선교에 대한 비교연구 - 폭력과 비폭력의 경계를 중심으로,” 『종교연구』 50집, (2008년 봄): pp. 219-245.
- _____, 허우성, “예언자 무함마드의 평화사상에 대한 연구 - 소통과 공존의 지하드론을 중심으로,” 『한국 이슬람학회 논총』, 제 18-2집, (2008): pp. 23-45.
- 전재욱, 『기독교와 이슬람』, 이화여자대학교출판부, 2003.
- 전재욱 편, 『아시아 무슬림 공동체』, 서울: 예영, 1998.
- 최영길 역, 『성 꾸란-의미의 한국어 번역』, 메디나: 파하드 국왕 꾸란 출판청, 1997.
- 한국 이슬람교 중앙회, 『한국 이슬람 50년사』, 서울: 한국 이슬람교 중앙회, 2005.
- Esposito, John. *Religion and Globalization - World Religions in Historical Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- European Commission, *Special Eurobarometer 225/ Wave 63.1*, June 2005.
- Fekete, Liz. “Anti-Muslim Racism and the European Security State,” *Race and Class*. vol. 46, no. 1 (2004): pp. 3-29.
- Fernando, Mayanthi. “Republic’s the Second Religion: Recognizing Islam in France,” *Middle East Report*. summer 2005.
- Gill, Robil, *The ‘Empty’ Church Revisited*. Hants: Ashgate, 2003.
- Goddard, Hugh. *A History of Christian-Muslim Relations*. Chicago: New Amsterdam Books, 2000.
- Hinnells, John R. “The Study of Diaspora Religion,” ed. John R. Hinnells. *A New Handbook of Living Religions*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Knott, Kim. “The Religions of South Asian Communities in Britain,” ed. John R. Hinnells, *A New Handbook of Living Religions*. Oxford: Blackwell, 1997.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Row, 1951.
- Partridge, Christopher. *The Re-Enchantment of the West*. London: T & T Clark, 2005.
- Rivera, Luis N. *A Violent Evangelism: the Political and Religious Conquest of the Americas*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.

Ruthven, Malise. *Historical Atlas of the Islamic World*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Random, 1978.

Waardernburg, Jacques. *Muslims and Others : Relations in Context*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

<http://www.islamicpopulation.com>

<http://www.state.gov/r/pa/ei/bgn/3842.htm>

J. Lawrence, "Islam in France," http://www.brookings.edu/articles/2001/12france_laurence.aspx

Mayanthi Fernando, "Republic's the Second Religion: Recognizing Islam in France," *Middle East Report*, summer 2005, <http://www.merip.org/mer/mer235/fernando.html>

<http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/4399748.stm>

한국의 이슬람

권지윤¹

I 시작하는 말

2001년 미국의 ‘9/11’ 사태는 전 세계의 이목을 이슬람에 집중시켰다. 그 후로 계속되는 일부 이슬람 급진원리주의자들의 자살폭탄테러와 그에 대한 서구 언론의 보도는 무슬림에 대한 지나친 관심을 집중시키고, 모든 무슬림들이 폭력적이라는 과장된 평가를 하게하여, 이슬람에 대한 공포증 (Islamophobia)을 퍼트렸다. 이러한 영향은 2007년 7월 한국의 단기 선교단이 아프카니스탄에서 무장단체에 의해 피랍되는 사건을 그 시발점으로 하여 이슬람에 대한 갑작스런 관심이 증폭되면서, 2008-2009년 일부 한국의 기독교 단체와 언론매체에서 논의되기도 하였다.

한국사회에서 무슬림의 수적증가가 2000년대에 들어 급격한 변화를 보이면서, 단일문화의 한국사회를 다문화사회로 점차 변화시키기 시작하는 계기가 되고 있지만, 이슬람이 1950년대부터 한국에 본격적으로 뿌리내리기 시작한 이후로 종교적, 사회적, 인구학적으로 한국사회에 혼란을 줄 정도로, 혹은 사회적 문제와 갈등을 양산할 정도의 변화와 움직임이 발견되거나, 이러한 영향으로 현재 한국의 이슬람이 이슬람 공포증을 불러일으켜 사회문제화 되었다고 평가할 수는 없다.

그러나 한국에 무슬림들이 본격적으로 그 뿌리를 내리기 시작하고, 1990년대 이후로 유입된 이주 무슬림 노동자들의 수가 점차 증가함에 따라, 그동안 소수였던 무슬림 공동체가 단일문화사회의 한국사회를 다문화사회로 변화시키는 계기를 제공할 정도로 무슬림 수가 급격히 증가하였다. 이러한 움직임에 따라 한국의 이슬람은 대내외적으로 급격한 수적 증

1 햇볼트리니티신학대학원 대학교 박사과정, 햇볼트리니티 한국이슬람 연구소 상임연구원

가와 더불어 성장을 보이고 있는 것이 사실이다. 이러한 이슬람의 성장은 한국사회, 그리고 한국기독교계가 이슬람에 대한 궁금증과 사회적, 종교적 관심을 가지는 계기를 제공하였다. 더 나아가 한국은 유럽이나 미국사회처럼 비 무슬림국가이지만, 비 무슬림 국가인 유럽이나 미국에서 무슬림의 수적증가와 무슬림 공동체의 성장으로 인해 이슬람이 사회적, 종교적, 문화적으로 주목받고 있다는 사실과 더불어 비 무슬림 국가에서 무슬림들의 정체성 형성과정에서 비 무슬림 사회와의 여러 가지 사회적, 종교적, 문화적 갈등현상을 바라볼 때 앞으로 한국사회에서 무슬림공동체의 정체성 형성과정과 무슬림들의 영향력에 대해 깊은 관심과 연구가 요구되는 시점에 있다.

따라서 본 논문에서 필자는 한국사회에서 무슬림들이 어떻게 그 뿌리를 내리고 자리매김해왔는지, 한국 이슬람의 역사를 살펴볼 것이다. 더 나아가 한국무슬림들의 형성과정과 그 유형에 대하여 분석하여, 한국무슬림들이 한국사회에 정착해가는 과정에서 무슬림이라는 그들의 정체성을 어떻게 형성해 나가는지를 살펴보고자 한다.

II 한국이슬람의 역사

1. 이슬람의 태동기

이슬람은 기록에 의하면 7세기에 발흥되어 무슬림들이 그 세력을 확장하기 시작한 시기는 7세기 중엽으로 추정되고 있다. 무함마드 사후에 그 세력에 대한 확장이 더욱 가속화 되었는데 한반도에는 9세기경에 남방항로를 통해 통일신라시대의 한반도 까지 확장되었던 것으로 이슬람 중앙회에서는 밝히고 있다. 주로 이들은 페르시아계 무슬림들이 중국 대륙과 접촉해 그 영향으로 무슬림 상인들이 통일신라까지 흘러들어와 그들의 문화와 교역상품을 전하면서 접촉이 이루어졌다고 볼 수 있다. 통일신라시대에 한반도의 역사적 정황, 특히 중국과 많은 교역을 가졌다는 사실은 이를 뒷받침하는 근거라고 볼 수 있다.

그 후로 고려 시대 즉 11세기 초에는 대식(大食)으로 알려진 이슬람 제국의 상인들이 100명 이상의 대규모로 고려조정과 교역을 시도했다고 전해진다. 이들 중 일부는 고려에 정착해 그들 나름대로의 종교, 민족적 공동체를 이루기도 하여, 수도 계성을 중심으로 그들 공동체 내에서 예궁이라 불리는 이슬람 사원을 두었다고 전하기도 하지만, 그 정확한 규모가 어떠한지는 알 수 없다. 다만 이 시기에 주목할 만한 사실은 고려가 몽골 원 제국의 간섭을 받을 때 몽골 관리로서 회회인 이라고 불리는 투르크계 위구르 무슬림들이 고려에 들어와 당시 교역 행정업무를 대부분 관장하였다는 사실이다.²

또한 조선 초에는 무슬림들이 세종 재위기에 궁중의 공식행사에 그들의 대표나 종교지도자들이 초청되어 임금의 만수무강과 국가의 안녕을 기원하기도 했다고 전해지고 있어 통일신라 이후로 조선 초까지 끊임없이 무슬림들이 한반도와 접촉해왔던 것으로 추정된다. 그러나 이슬람의 이러한 접촉은 오랫동안 한반도에서 그 뿌리를 제대로 내리지는 못했다. 특별히 15세기 중엽 이후로는 조선왕조의 새로운 건국이념인 유교사상의 영향으로 이슬람 문화와 종교가 배척되었고 이러한 상태는 한동안 지속되었다.³

1920년대에 들어와 한반도에서 무슬림들을 다시 발견할 수 있었다. 아마도 이 당시에 한반도에서 발견된 무슬림 공동체는 극히 소수였는데, 모두 정치적 이유 때문에 한반도까지 유입되었던 것으로 생각된다. 첫 번째 무슬림 유입의 이유는 정치적 이유로 만주에 머물렀던 중국계 또는 한국계 무슬림들이 상당수 있었던 것으로 추정되는데, 이들의 종교적 영향력은 그 지역에서 무시할 수 없었던 것으로 추측된다. 밀러 그라함(J. Miler Graham)에 따르면, 하이청(Haicheng)에 인구 약 20,000명 중 4분의 1이 무슬림이었으며, 이들은 정기적으로 모스크에서 모였다고 한다. 이들 중 일부가 1920년대에 들어와 한반도에 이주해 온 무슬림들로 추측된다.⁴ 두 번째 유입의 이유는 소련치하의 소수 민족으로 살던 투르크계 무슬림들로 소련의 볼셰비키 혁명의 영향으로 만주를 거쳐 망명해온 무슬림들이라고 볼 수 있다. 그러나 이들 소수의 무슬림들은 1920년대 이후 한반도에 급변하는 역사 속에서 한반도에 정착하여 뿌리를 내리지는 못했다. 왜냐하면 이 당시에 한국 민중들로 부터는 특별한 지지를 받을 수 없었기 때문인 것으로 그 이유를 생각해 볼 수 있는데, 이들 소수 무슬림들은 한국 민중들 보다는 일본과 더욱 친밀한 관계를 유지했던 것으로 생각된다. 이들은 러일 전쟁당시 일본의 승리를 기원하여 일본 총독부의 비호를 받기도 했던 것으로 전해지기 때문이다.⁵ 따라서 당시의 한반도의 여러 가지 역사적 상황을 고려할 때 한반도에 정착한다는 것은 쉽지 않은 일이었다. 이들은 1945년 한반도가 일제로부터 해방됨과 더불어 대부분 해외로 이주한 것으로 기록되어있다.⁶ 따라서 이 시기까지는 한반도에서 무슬림의 문화를 엿볼 수 있는 기회는 거의 없었고 다만 간헐적인

2 김영남, "이주 무슬림의 한국사회 정착에 대한 선교적 고찰" 『이슬람 선교포럼』, 한국선교신학회, 2009, 23.

3 한국 이슬람교 중앙회, 『Islam in Korea』, (서울: 한국 이슬람교 중앙회, 2008), 2.

4 A.Y. Kim, *The Muslim Presence in Korea and Its Implication for Korean Evangelical Missiology*, a dissertation, Fuller Theological Seminary, August 2003, 276.

5 김영남, "일본의 이슬람" 『아시아 무슬림 공동체』 이슬람 연구 4권, 한국이슬람 연구소, 101-102.

6 한국 이슬람교 중앙회, 『Islam in Korea』, 3.

접촉이 있었을 뿐이라고 추정된다. 이러한 간헐적인 접촉으로 현재의 무슬림들이 이 땅 한 반도에 정착할 수 있었으리라고는 기대하기 힘들다. 그러나 1950년대에 들어오면서 무슬림들이 한반도에 정착하는 결정적인 근거들이 발견되고 있다.

2. 이슬람의 발아기 (1950-1960)

1950년-1960년대는 한반도에 무슬림 공동체가 정착하기 시작한 시기라고 볼 수 있다. 앞서 언급했듯이 1950년 이전 한반도에서 무슬림 공동체는 간헐적인 접촉만 있었을 뿐이지 공동체를 형성하여 그 역사를 지속적으로 이어갈 수는 없었다. 그러나 1950년대 이후부터 한국역사 속에 이슬람은 그들의 공동체가 한반도 땅에 뿌리내릴 수 있는 특별한 계기를 만들어 간다. 1950년 한국은 역사 속에 잊혀질 수 없는 전쟁이라는 비극을 맞았다. 이때에 한국전에 참전했던 다국적 군사들 가운데 이슬람 국가인 터키는 미국다음으로 대규모의 여단 병력을 파견했고 지금도 터키의 참전용사들을 한국 사람들에게 환영받고 있는 것이 사실이다. 이들은 전쟁에 참여해 공을 세우기도 하였지만 한반도 땅에 이슬람이라는 씨앗을 조심스럽게 심기도 하였다. 이들 중 최초로 한국인들에게 이슬람을 전파하기 시작한 사람은 당시 터키 제6사단 사령부의 이맘(Imam)이었던 압둘가루프 카이이스마일 오울루(Abdulgafur Karaismailolu)였는데, 그의 노력으로 한국무슬림 1세대가 형성되었다고 한국이슬람 중앙회는 전하고 있다.⁷ 이 당시 특별히 주목할 만한 사실은 터키 군 이맘을 도왔던 한국인 무슬림들이 있었다는 사실이다. 이들은 김진규와 김유도라는 사람들인데, 이들 중 특히 김진규는 1938년 일제치하에서 일본군의 압력에 의하여 만주로 갔다가 신실한 중국무슬림을 만나 1955년 무슬림으로 회심한 사람이다. 당시 유교사회였던 것을 생각하면 주목할 만한 사실이다.⁸ 이러한 이유로 1955년 이후 김진규와 김유도는 “한국 이슬람 협회”를 결성하고 터키군 이맘을 도와 이슬람 전파 활동을 시작하였다. 이 협회는 1955년 10월 터키군 당국의 지원을 받아 서울시 동대문구 이문동에 야전용 천막3동을 설치해 이를 임시성원과 사무실로 사용하였으며, 1956년에는 “청진학원”을 세워 이슬람 교리교육과 중등교육을 한국소년들에게 가르치기도 했다.⁹ 이러한 활동을 계기로 한반도에 무슬림 공동체가 본격적으로 뿌리내리기 시작한 것이다.

7 한국 이슬람교 중앙회, 『Islam in Korea』, 5.

8 A.Y. Kim, 277.

9 한국 이슬람교 중앙회, 『Islam in Korea』, 6.

1960년대에 한국무슬림들은 좀 더 조직적으로 한국에 이슬람 전파활동을 펼치는 한편, 이슬람 국가들과의 유대강화에도 적극성을 보인다. 특별히 김진규는 사우디아라비아 순방 중, 성지순례에 참가함으로써 한국무슬림 최초로 성지순례자가 되기도 했다.¹⁰ 이슬람 국가들과의 유대관계 강화활동의 일환으로 1962년 2월에는 서울 중앙성원 원로 이맘인 술래이만 이행래를 비롯한 한국 학생 11명을 6개월간 말레이시아 ‘클랑이슬람 대학’으로 초청받아 이슬람 교육을 받기도 하였다. 주목할 만한 것은 이들 중 여학생도 3명이 포함되어 있었다는 사실이다.¹¹ 1965년에는 현 ‘한국 이슬람교 중앙회’의 전신인 ‘한국이슬람교 중앙연합회’를 발족시키기도 하였다.

이 시기에 특별히 주목할 만한 사실은 1967년 6월 격월간지 ‘코리아 이슬람 헤럴드’를 한글과 영문으로 발간했다는 사실인데, ‘코리아 이슬람 헤럴드’에 의하면, 한국이슬람의 대표적인 인물로 알려진 파키스탄의 종교지도자 사이드 무함마드 자밀(Saiyd Muhammad Jamil)이 1966년 10월 한국에 약 40일간 내한해서 한국에 체류하면서, 이슬람 전파와 국내 무슬림 교육에 힘써서 약 90여명이 이슬람 개종자가 있었으며, 이슬람에 대해서 YMCA에서 강의를 하기도 하였으며, 같은 해 11월에 당시의 기독교 학교였던 명지대학교에서 ‘What is Islam?’이라는 제목으로 약 500명의 학생들에게 강의를 하고 이 결과 명지 무슬림 연합회가 설립되기도 하였다.¹²

1950-1960년대는 한국 사회 속에서 이슬람을 전파하고 이슬람 조직을 성장시키고 확립시키는 조직적인 시도들이 있었으며, 국외적으로 각 이슬람 국가들과의 대외적인 협력을 통해 이슬람 지도자들을 국내로 유입하고, 여러 가지 지원을 받아 국내 이슬람 조직 설립에 중요한 역할을 했던 한국이슬람의 발아기라 할 수 있다.

3. 이슬람의 정착기(1970-1980)

이 시기에 주목할 만한 사실은 무슬림 성원건립의 계획이 1970년 9월 박정희 대통령의 용산구 한남동 소재의 사유지 1,500평을 중앙성원 건립용 부지로 하사함으로써 구체화되었다는 사실이다. 이후 1976년 5월에는 세계17개 이슬람 국가로부터 장관 및 국회의원을 포함한 약 50명의 종교지도자들이 참석한 가운데 성원개원식이 거행되었고 “소수무

10 Ibid., 7.

11 Ibid.,

12 A.Y. Kim, 279.

슬림 국가에서 이슬람 선교”라는 주제로 강연회가 개최되었다고 한국이슬람 중앙회는 밝히고 있다.¹³ 게다가 1970년대 초반부터 불어온 한국내의 건설경기의 빠른 성장은 국내 건설 회사들의 해외진출을 부추기게 되었고 이러한 상황이 마침 중동 이슬람 국가의 건설 붐과 맞물려 수많은 인력이 아랍-이슬람 국가로 진출해가는 계기가 되었다. 이러한 상황에서 현지 아랍-이슬람 문화를 잘 알지 못하는 해외건설 파견자들에게 중앙 성원은 이슬람 교육을 실시하게 되었고 그 결과 그때까지만 해도 3,700명이던 무슬림 수가 거의 두 배로 증가했다고 이슬람 중앙회는 기록하고 있다.¹⁴ 정확한 수치를 계산하기 힘들지만, 이때 당시의 국내의 상황을 고려해보고, 이슬람국가라는 종교, 문화의 특성상 현지 건설인력 파견자들의 무슬림으로의 개종은 개종자의 진실성이나 그 깊이 여부를 따지지 않고 표면적으로 본다면, 상당히 많은 수가 증가할 수 있었을 것이라 여겨진다.

또한 이러한 영향의 단면으로 1976년 6월에는 중앙 성원 이슬람 센터에 ‘아랍어 연수원’이 개설되어 무슬림과 비 무슬림을 대상으로 아랍어 강의가 진행되기도 하였다. 이 시기에는 출판사업도 활발했는데, 특별히 KMF(The Korea Muslim Federation)를 중심으로 많은 세미나와 출판 사업이 진행되기도 하였다. 대표적인 출판물로는 ‘How to Be a Muslim(1976)’, ‘Guide to Prayer(1976)’, ‘Polygamy in Islamic Law(1978)’, ‘Jihad in Islam(1986)’이 있으며, 더욱 주목할 만한 사실은 한국무슬림 학자들을 중심으로 성 꾸란 의미의 한글 번역본이 출판되기도 하였다는 사실인데, 대표적인 학자로는 김용선(1990), 최영길(1989)이 있다.¹⁵ 한편, 이슬람을 전파하기위한 활동들 ‘다와(da’wa)’활동들이 더욱 활발해졌는데, 그 대표적인 조직이 1977년 대학생들을 중심으로 조직된 ‘이슬람 학생회’이다. 이들 학생회는 이 시기까지 이슬람이 생소하게 여겨졌던 각 대학에서 순회강연을 통해 이슬람을 전파하는데 노력했으며, 주한 이슬람국 대사관들의 지원을 받아 매년 서울 시내 중심가에서 ‘이슬람 문화 전시회’를 개최하여 일반인들이 좀 더 쉽게 이슬람에 접할 수 있도록 했다. 이러한 활동들은 2009년 현재에는 그 규모를 더욱 성장시켜 진행되기도 한다. 1983년부터는 ‘세계무슬림 청년협의회(WYMY, World Assembly of Muslim Youth)의 지원으로 매년 한국에서 WYMY 캠프가 개최되었다.¹⁶

1970년대에서 1980년대를 한국이슬람의 정착기라고 명명하는 이유는 한반도에 이슬

13 한국 이슬람교 중앙회, 『Islam in Korea』, 10-11.

14 Ibid., 11.

15 Ibid., 11-12.; A.Y. Kim, 284.

16 한국 이슬람교 중앙회, 『Islam in Korea』, 13.

람이 뿌리내리기 시작한 이후로 가장 빠른 속도로 이슬람이 전파되었다는 것 즉 이슬람 전파활동이 가장 활발했던 시기라는 것과 더불어 이슬람이 한반도 전역으로 퍼져나갔다는 사실에서 기인한 것이다. 1976년 서울 중앙 성원 개원을 계기로 이슬람은 지방으로 확산되기 시작했다. 1976년 말에는 압둘라힘 김명환을 중심으로 한 부산 지역 무슬림들이 시내에 임시 예배실을 설치하고 신앙생활을 시작하였다. 1978년에는 경기도 쌍용리 마을 주민들이 압둘라 전득린의 인도로 이슬람에 개종해 비닐하우스 임시 예배실에서 이슬람을 교육받기도 하였으며, 1986년에는 압둘라쉬드 염보섭을 중심으로 전주지역에서도 이슬람이 보급되기 시작하였다. 더욱 놀랄만한 사실은 유럽에서 많은 예들을 발견되기도 하지만 1986년 후세인 유창식이 사재로 기독교 교회를 매입해 이를 이슬람 성원으로 개조함으로써 서울근교 안양에 그 기반을 만들었다는 것이다. 울산과 제주까지 한반도 전역에서 이슬람 전파활동이 이 시기에 가장 활발하게 진행된 것으로 기록되고 있다.¹⁷

4. 이슬람의 변화기 (1990이후 오늘날까지)

1990년대 이후 오늘날까지 한국의 이슬람은 이전의 발전양상과 다르게 많은 변화와 발전을 경험하고 있다. 한국의 사회적 상황과 한국 이슬람 안에 대내외적인 요인들이 결합하면서, 이전에 한국 사회내에서 발견된 이슬람의 성장과는 다른 면모들을 보여주고 있는 것이다. 더욱 중요한 점은 이러한 양상들이 외국의 무슬림 성장방향과 일치되는 면모들이 발견된다는 것이다. 1990년대 이후 오늘날까지 한국사회 내에서 이슬람을 살펴 볼 때 주목할 만한 변화양상을 크게 두 가지 정도 고려할 수 있다.

그 첫 번째는 한국사회에 이미 뿌리내리고 있던 무슬림 안에서의 세대교체라고 할 수 있다. 한국이슬람 중앙회의 기록에 따르면, 1980년대 이후로 갑작스럽게 1세대 원로 무슬림들의 공백이 발생하여 한국무슬림 공동체에 혼란을 가져왔다고 한다. 그러나 그동안 중동- 이슬람 각국에서 유학을 마치고 돌아온 2세대 무슬림들이 그 공백을 메우며 자연스러운 세대교체가 이루어졌고, 이후로 오늘날까지 이슬람 국가에서 유학경험을 가진 2세대 무슬림 지도자들이 한국무슬림 공동체를 이끌어오는 결과를 가져왔기 때문에 무슬림 공동체 안에 교육과 연구 활동 분야에서 두드러진 변화를 겪었다고 한다. 이들의 대표적인 활동의 예는 1997년 8월에 개최된 대규모 국제 이슬람 세미나를 들 수 있는데, ‘세계 무슬림연맹(Rabita)’, ‘한국이슬람교 중앙회’의 지원으로 “동아시아 이슬람 -역사와 문

17 Ibid., 13-14.

화적 조화”라는 주제로 국내외 100여명의 학자들이 모여 세미나를 가졌다는 것이다. 또한 이러한 세미나 활동과 관련하여 ‘한국 이슬람 문화연구소(KIIC)’의 개원식도 함께 갖게 되었다.¹⁸ 연구소 소속 학자12명은 2001년 “이슬람”이라는 이름의 공동저서를 출판했는데, 이 책은 때마침 발발한 9.11 테러사건으로 인해 이슬람에 대한 관심이 고조되면서 이슈가 되기도 하였다.

두 번째 1990년 이후 한국이슬람의 다양하고 빠른 변화양상의 요인으로 작용한 것은 한국사회내에 무슬림 이주노동자들이 유입이라고 볼 수 있다. 이러한 요인을 한국의 시대적 사회상황 경제적 발전과 맞물려, 이슬람 국가의 이주 노동자들 즉 무슬림들이 한국사회내로 유입되었다는 것인데, 이들의 수가 소수가 아닌 다수이며, 이러한 유입은 한국무슬림 공동체 내부의 변화뿐만 아니라 한국사회를 다문화 사회로 변화시키는 요인으로 작용하였다는 사실이 주목할 만하다. 더 나아가 이러한 유입으로 인한 변화는 이미 유럽이나 미국에서 1950년대부터 본격적으로 일어난 현상으로 현재의 유럽이나 미국 사회내에서의 무슬림 공동체의 성장이나 변화 또는 적응과 부조화가 한국 사회내에서도 같은 이슈로 작용될 수 있다는 사실은 간과할 수 없는 것이다. 이 부분에 대해서는 한국무슬림의 유형과 조직, 정체성을 다루면서 좀 더 심도 있게 다루고자 한다. 우선 간략하게 살펴보자면, 그 동안 소수로 성장을 해온 순수한 한국무슬림 사회는 1990년대에 들어와 새로운 분위기를 접하게 되었다. 이는 1980년대 후반부터 한국에 들어오기 시작한 외국 근로자들로 대부분이 이슬람 국가출신이어서, 한국내에 무슬림 수가 급격히 증가했다는 사실이다. 전국적으로 약 10만 명이 넘는 이들 외국 무슬림 근로자들은 서울, 부산, 전주, 경기도 광주 및 안양에 있는 5개의 마스지드에 북적거렸고, 이들로 인해서 파주 마스지드, 안산 이슬람 센터, 포천 송우리 이슬람 센터 등 전국에 약 60여개의 외국 무슬림 근로자들을 위한 예배소 및 이슬람 센터가 건립되었다. 2005년에는 이러한 영향으로 인해 9개의 이슬람 성원과 60여개의 임시예배소에서 한국이슬람 중앙회 추산으로 15만명 정도의 무슬림들이 종교생활을 하고 있는 것으로 기록되고 있다.¹⁹ 이러한 추측에 관한 근거를 제시할 수 있는 한국 이슬람 관련학자들의 연구 자료를 찾아보면, 최근의 연구자료 중, 2007

18 한국 이슬람교 중앙회, 『Islam in Korea』, 17, 한국이슬람 문화연구소는 1997년 개원하여 현재까지 활동하고 있으며, 이 연구소는 무슬림 공동체 내부에서 개원한 연구소이다. 이와 더불어 한국이슬람 연구소(1992) 현재 햇빛트리니티 한국이슬람 연구소(2007)는 기독교 공동체에서 개원한 연구소로서 1992년에 기독교와 이슬람에 대한 깊은 연구 과제를 안고 개원하여 현재까지 활동 중이다.

19 Ibid., 19.

년 한국 이슬람 관련 학자들의 “한국사회 이주 무슬림의 문화변이에 관한 연구: 다문화사회 속 코스림(Koslim)과의 공존과 상생을 위하여”라는 대 주제로 진행된 연구 자료를 발견할 수 있다. 이 자료를 살펴보면 1차 연구단은 1차 년도의 연구과제 ‘한국 이주 무슬림의 현황과 조직화’에서 남아시아계, 동남아시아계, 중앙아시아계, 비 아랍 중동계, 아랍계로 분류하여 연구한 결과, “한국사회 이주 무슬림 커뮤니티에 관한 연구”자료를 만들었으며, 그 자료에 따르면, 2006년 위의 다섯 권역 출신 이주 무슬림은 104,427명으로 총 체류외국인 910,149의 10%에 이르고 있다는 사실이 발견된다.²⁰ “2008년 행정안전부 백서”에 따르면 외국인 주민(국적 취득자와 90일 이상 장기체류자 포함)은 891,391명(여성46%, 남성54%)이고 외국인 근로자가 437,727(49%), 국제결혼 이주 및 자녀는 202,392(22.7%), 그리고 유학생, 주재원 외교관등이 171,104명으로 지역별로는 동남아가 22.8%, 서남아가 3.7%인데 동남아 지역에는 인도네시아, 태국, 말레이시아, 싱가포르, 그리고 브루나이, 그리고 서남아 지역에는 방글라데시, 파키스탄, 몰디브 등이 이슬람 국가들로 포함되어 있어서 이러한 통계자료에 근거해 보면, 외국인 무슬림 노동자들의 대량 유입으로 한국내 무슬림 수는 급격한 증가를 거쳐 약 13-15만명으로 추정된다고 볼 수 있다.²¹

III 한국무슬림의 유형

1. 현대 한국무슬림의 유형화

1990년대를 지나면서 현재에 이르기까지 한국무슬림 사회는 그 이전과 다른 급격한 변화를 겪었다. 그 첫 번째 변화는 전통적인 한국 무슬림 사회, 다시 말해서 기존의 한국무슬림 공동체 내부적 요인에 의한 것으로 볼 수 있는데, 이는 1세대 무슬림 지도자들이 사라지고 무슬림 국가에서 유학을 마치고 온 2세대 무슬림 지도자들이 무슬림 공동체 내에 자리 잡으면서 국내외적인 변화와 발전을 가져왔다는 사실이다. 두 번째 변화의 요인은 1990년대 한국경제의 발전, 특히 IT분야의 발전과 맞물려 외국 무슬림 노동자들의 대량

20 조희선, 김대성 외3명, “한국사회 이주 무슬림 커뮤니티에 관한 연구”, 『중동연구』, 제27권 2호, 2008, 85-88. 김영남, “이주 무슬림의 한국사회 정착에 대한 선교적 고찰”, 24. 재인용

21 Ibid.

유입으로 인하여 한국 무슬림 공동체 안에 주목할 만한 수적 증가와 다문화적인 변화양상이 발견된다는 점이다. 따라서 현대 한국 무슬림의 유형은 크게, 한국 역사와 함께 자리매김하여 1950년대 이후 본격적으로 뿌리내리기 시작한 무슬림 공동체와, 이주 무슬림들이 기존의 한국 무슬림 공동체 안으로 유입되어 형성된 외국인 무슬림 공동체로 볼 수 있다.

1.1 전통적인 한국무슬림 공동체 유형

첫 번째 유형인 한국 무슬림 공동체는 한국의 역사와 함께 자리매김하였다. 앞서 밝혔듯이 1세대 무슬림들은 1950년 한국전쟁 이후로 다국적군인 터키군 이맘에 의해 본격적으로 전파된 이슬람을 접하거나, 중국에서 이슬람을 접하여 한국에 이슬람을 뿌리내리려고 노력한 무슬림 공동체였다. 이들 노력의 영향으로 1990년대 이후 2세대 무슬림들은 무슬림 국가에서 유학을 마치고 돌아온 이슬람 전문가들로서, 이슬람에 대한 교육과 연구에 1세대 무슬림들보다 더욱 열정적인 무슬림 공동체를 말한다.

한국의 무슬림 공동체는 한국 이슬람 역사를 통해서 알 수 있듯이 1세대 무슬림 공동체에서 2세대 무슬림 공동체로 교체되면서, 갑작스런 1세대 무슬림 지도자들의 죽음으로 잠시의 혼란을 겪었으나, 눈에 띄는 혼란을 겪거나 무슬림 공동체 안에서 1세대와 2세대 간에 격차로 인해 한국내 이슬람 문화와 종교성에 있어 주목할 만한 변화를 겪었던 현상은 쉽게 찾아볼 수 없다. 한국 무슬림 공동체는 1세대와 2세대 간에 자연스런 교체와 발전을 경험한 것으로 볼 수 있다. 그러나 한국 무슬림 공동체의 1세대와 2세대의 자연스런 교체와는 다르게 한국사회의 무슬림 공동체보다 더 많은 수적증가와 변화를 겪고 있는 유럽의 경우를 보면 1세대와 2세대 무슬림 공동체간의 유럽문화 수용도와 적응도에 있어 차이를 보이고 있음을 발견할 수 있다. 유럽의 경우 18-19세기 유럽의 식민정책과 함께 유입된 무슬림 공동체가 1950년대 가족이민으로 이어졌고, 1970년대 'guest worker'라는 형태로 산업이민으로 이어졌으며, 1990년 2000년대를 지나면서, 이슬람국가들의 경제적, 정치적 불안 요인이 가중되면서, 더 많은 경제적, 교육적 기회가 있는 땅, 유럽으로 계속적인 무슬림 이민자들이 유입되어 무슬림 공동체를 형성하고 있다.²² 이러한 무슬림 유입의 역사를 가진 유럽에서는 외부적으로 무슬림 공동체와 기존의 유럽시민들 사이

22 버나드 루이스는 무슬림들이 자국의 어려운 경제적 사회적 여건의 영향으로부터 벗어나 더 많은 교육의 기회와 고용의 기회가 있는 땅 유럽으로 이민이 계속해서 증가하고 있으며, 더욱이 무슬림 국가들에서 일어나고 있는 끊임없는 테러사건으로 인한 정치적 불안도 이들 유럽 국가로의 무슬림 이민에 큰 몫을 한다고 밝힌바 있다. Lewis, Bernard, *Europe and Islam* (Washington D.C.: American Enterprise Institute Press, 2007), 89.

에 프랑스 무슬림 폭동(2005년), 영국 7.7 폭탄테러(2005년)등의 다양한 사건들이 일어나고 있으며, 무슬림 공동체 내부적으로도 1세대 무슬림들과 2세대 무슬림들 즉 이민자들의 자녀들로 구성된 무슬림 공동체 사이에 종교적 신념, 정치적 태도, 이슬람 문화에 대한 수용정도 등에 따라 다양한 변화를 겪고 있어 무슬림 공동체의 양적 팽창이 두드러짐에도 불구하고 1세대에서 2세대로 무슬림 공동체가 교체되면서 부정적인 충돌이 불가피한 현실을 경험하고 있다.²³

이와는 다르게 한국의 무슬림 공동체는 오히려 2세대 무슬림들이 자리 잡으면서, 무슬림 공동체의 양적 증가가 주목할 만하지 않았어도 질적인 성장을 보여주고 있는 것이 사실이다. 즉 1세대 무슬림에서 2세대로 세대가 넘어오면서 기존의 이슬람 자체의 종교, 문화를 한국사회내로 진입시키는데, 더 많은 저변확보와 결실을 보여주고 있다. 한국 이슬람의 역사를 보면, 이슬람 중앙 성원을 중심으로 2세대 한국 무슬림 공동체는 무슬림 국가의 지원으로 체계적인 이슬람 교육을 받은 학식을 갖춘 이들이 많고 이들을 중심으로 한국사회 내 이슬람 전파에 열의를 보여주고 있다. 한국이 비 무슬림 국가임에도 불구하고 외국의 경우에서 발견되는 1세대와 2세대 간의 종교적, 문화적 충돌이나 토속 문화와의 부적응 사례를 찾기는 쉽지 않은 듯하다. 이러한 이유는 한국사회 내에 무슬림들이 외국인 무슬림들이 유입되기 전까지 소수였으며, 대부분 무슬림 공동체는 체계적인 이슬람 교육을 받은 이들이 그 구성원을 이루고 있기 때문이라고 생각된다. 오히려 두 번째 유형에서 이슬람 문화와 기존의 한국문화와의 충돌이나 변화양상들이 쉽게 발견될 수 있다고 생각된다.

1.2 한국 이주 무슬림 공동체의 유형

국내 이주 무슬림 공동체는 조희선 교수의 연구에 따르면, 그 출신 국가에 따라 4개의 군, 아랍계, 비 아랍계중동계, 중앙아시아계, 남아시아, 및 동남아시아계로 나눌 수 있다. 이중 가장 많은 수를 차지하는 군은 동남아시아, 남아시아계로 무슬림 이주노동자 공동체의 대부분을 이루고 있다.²⁴

23 Jorgen S. Nielsen, "Muslim in Europe in the Late Twentieth Century" *Christian Muslim encounter*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad & Wadi Zaidan Haddad (Florida: University Press of Florida, 1995), 314-315.

24 조희선, 김대성 외 3, "한국사회 이주 무슬림 연구 수행을 위한 모델 연구", 『한국이슬람 학회 논총』, 제18-1집, 2008, 178.

(표-1) 법무부 통계자료 분석 2006년 국내 체류 무슬림 현황²⁵

| 한국 내 무슬림 | 총 체류자 | 합법 체류자 | 불법 체류자 | 불법 체류율 |
|-------------|---------|--------|--------|--------|
| 총 무슬림 체류자 | 104,427 | 74,062 | 30,365 | 36% |
| 아랍계 | 2,828 | 2,154 | 674 | 23% |
| 비아랍계(터키,이란) | 3,814 | 2,276 | 1,538 | 40% |
| 중앙아시아계 | 20,327 | 15,283 | 5,044 | 24% |
| 남아시아계 | 42,623 | 25,853 | 16,770 | 39% |
| 동남아시아계 | 34,835 | 28,496 | 6,339 | 18% |

한국 무슬림 공동체 중 가장 낮은 비율을 보이고 있는 아랍계 이주 무슬림 공동체는 최근 유학생의 증가로 그 수가 점차 증가하고 있는 추세이다. 아랍권은 지역적으로 방대하고 각 국가별 경제수준에 있어 현저한 차이를 보이고 있기 때문에 국내에 유입되는 아랍권 무슬림들은 출신국 별로 이주 목적이 다르다는 것이 특징이다. 오일머니로 높은 경제수준을 가진 걸프지역의 경우는 대부분이 유학생 공동체를 이루고 있어 자국의 지원을 받아 비교적 안정된 형태로 국내에 거주하고 있다. 그러나 그 외 중동지역, 이집트, 수단의 경우 단순 노동직 종사자들이 대부분이다. 그 밖에 마그립(Maghib) 지역²⁶의 경우 유학생 및 자영업자들이 높은 비율로 국내에 거주하는 것으로 추정될 뿐이다.²⁷

국내 거주 비 아랍중동계 무슬림 공동체는 대부분이 터키와 이란 출신이다. 특별히 터키의 경우 2002년 월드컵 이후 본격적인 이주가 시작되었는데, 상당수의 유학생과 경제인이 주류사회에서 활동하고 있다. 이들 터키 무슬림 들은 1990년대 초반 유학 1세대가 한국으로 유입된 이래 많은 유학생들이 대학 및 대학원을 졸업한 후 한국의 화이트칼라 계층에 진입하는데 성공하였다. 또한 이들 대부분은 한국인과 결혼하여 상당 수준의 현지화를 이루기도 하였다. 이와 더불어 비 아랍중동계의 또 다른 부류의 이란출신 무슬림의 경우 한국보다는 일본의 거주율이 높은 것이 특징이며, 의정부 일대에 집단 거주촌을 형성하고 있으며, 대부분 단순노동자들인 것이 특징이다.²⁸

한국 이주 무슬림 공동체의 두드러진 특징 중 하나는 중앙아시아권 무슬림들의 이주가

25 조희선, 김대성 외3명. "한국사회 이주 무슬림 커뮤니티에 관한 연구", 89.

26 마그립 지역은 북부아프리카 지역을 의미하며 통상적으로 마그립 3개국을 서쪽으로부터 모로코, 알제리, 튀니지를 지칭하며 확대된 의미인 마그립 5개국의 경우 모리타니아와 리비아까지를 말한다. 한국이슬람 학회총 조희선, 김대성 외 3. "한국사회 이주 무슬림 연구 수행을 위한 모델 연구", 179.

27 Ibid.,

28 Ibid.,

해마다 증가하고 있다는 것이다. 한국 이주 중앙아시아권 무슬림 토착민의 비율은 카자흐스탄 55%, 우즈베키스탄 82%, 키르기스스탄 65%이며, 이중 비교적 신앙심이 강하고 이슬람 교리를 이행하는 무슬림은 우즈베키스탄인들이다. 이들 중앙아시아계 무슬림 이주가 증가하고 있는 원인은 계속적으로 한국 내 농촌 총각 배우자들의 국적이 다양해지는 현상과 관련이 깊다. 다양한 외국 국적을 가진 배우자들 중 중앙아시아 출신 신부의 수가 증가하고 있기 때문이다. 예를 들어 2006년 한국인 남성과 외국인 여성의 총 혼인건수 3만여 건 가운데 우즈베키스탄인 여성과 혼인한 건수는 314건에 이른다.²⁹

한국 이주 무슬림 중 가장 높은 비율을 보이는 남아시아계 및 동남아시아계 이주민은 대부분 인도네시아, 파키스탄, 방글라데시 출신이 대부분이며, 집단거주를 하고 있는 노동자들이 대부분으로, 종교생활을 중심으로 공동체를 형성하여 생활하는 특징을 보여주고 있다.

한국 내 이주 무슬림 공동체의 가장 큰 특징은 이슬람이라는 종교를 중심으로 그들의 조직을 결성한다는 것이다. 따라서 무슬림 이주민들 대부분이 이슬람 사원을 중심으로 종교 공동체를 결성하고 있다. 이들은 종교공동체를 중심으로 사회적 연결망을 만들어 서로에게 정서적, 문화적, 사회적 지원을 하고 있으며, 이러한 연결망으로 이루어진 공동체는 한국사회에 적응하는데 결정적인 역할을 하고 있는 것이 사실이다. 특별히 지역별로 형성된 이슬람 사원이 출석하는 무슬림들 중 약 90%가 이주 무슬림이라는 점은 주목할 만하다.³⁰

IV. 한국 무슬림의 정체성

1. 과도기적 단계에 있는 한국무슬림의 정체성

무슬림의 세계화는 그들의 종교에 대한 신념과 종교를 실천하는 양식에 있어 다양함을 보여주고 있다. 다시 말해서, 이슬람은 1400여년을 지나오면서 다양한 나라에서 각각 토착화와 동화작용을 통해 다양한 모습을 보이고 있다. 예를 들어 모로코 무슬림(Moroccan Muslim), 터키 무슬림(Turkish Muslim), 나이지리아 무슬림(Nigerian Muslim)

29 Ibid., 180.

30 Ibid., 181.

등 각각의 나라에서 그 나라의 문화와 접촉하면서 이슬람이라는 큰 테두리 안에서 각 나라의 고유의 정체성을 지닌 무슬림이 된 것이다. 즉 그들의 종교적 신념과 신앙의 양식이 각각의 나라에서 다양한 모습으로 무슬림으로서 정체성을 가지고 살아가고 있는 것이다.³¹

최근 이렇게 다양한 무슬림의 정체성의 실례를 잘 보여주고 있으며, 한국에 비해 더 많은 양적 성장을 보이고 있는 유럽의 경우, 미국의 중동역사 전문가로 잘 알려진 버나드 루이스(Bernard Lewis)는 2004년 한 독일 신문기자와 인터뷰한 내용에서 현재 나타나는 양상들로 보아 유럽은 21세기 끝에 다수의 무슬림(Moslem Majority) 국가가 될 것이며, 결국에 유럽은 서구아랍(Arab West)의 한 부분으로서 서구의 마그립이 될 것이라고 말한바 있다.³² 더 나아가 온건파 무슬림 학자 바삼 티비(Bassam Tibi)는 말하기를 유럽이 이슬람화 되는 것과 동시에 이슬람 또한 유럽화 되는데, 여기서 중요한 것은 다수의 유럽인이 이슬람화 되었다는 것보다는 이슬람 즉 이슬람법 샤리아가 유럽의 상황 안에서 유럽 이슬람화(Euro-Islam), 즉 유럽화되어가고 있다는 것이라 한다.³³ 무슬림 공동체의 빠른 수적 증가를 보이고 있는 유럽에서 무슬림들은 유럽의 토착문화에 적응하기도 하고, 이슬람 문화와 이질적인 유럽문화와 생활양식과 충돌을 일으켜 갈등을 보이는 부조화 양상을 보이기도 한다. 필립 제킨스(Philip Jenkins)는 이러한 유럽의 이슬람화 또는 이슬람의 유럽화에 대해서 표현하기를, 현재 비 이슬람 국가인 유럽에서 이슬람의 신앙은 더 넓은 의미의 종교적 상황화 안에서 이해되어져야 한다고 하는데, 이러한 이슬람의 유럽화는 서구 유럽의 세속적인 사회질서와 무슬림들의 관계 안에서 무슬림들이 끊임없이 적응해 나가기 위해 변화하는 현상으로 무슬림으로서 그들의 믿음을 유지하고 지켜나가기 위한 방법으로 이러한 적응과 변화가 고려되고 있기 때문이라 한다.³⁴

그렇다면 한국의 무슬림들은 한국이라는 토착문화 안에서 어떠한 양상으로 그들의 정체성을 형성하고 자리잡아가고 있는지 질문하지 않을 수 없다. 분명히 한국의 무슬림들도 다른 나라들 또는 특히 비 이슬람 국가인 유럽의 무슬림들처럼 한국무슬림으로서 정체성을 가지고 한국의 토착문화에 동화되거나, 부조화를 이루는 경우들이 발견될 것이다. 그러나 실제로 이러한 한국 무슬림의 정체성에 관한 연구들이 그동안 활발하게 진행되어지지 않았으며, 현재 한국의 무슬림들은 유럽의 경우처럼 깊은 역사를 가지지 않았고, 한국

31 Jenkins Philip, *God's Continent* (N.Y.:Oxford University Press,2007), 124.

32 Ibid., 4.

33 Ibid.

34 Ibid., 2.

사회와 심각한 갈등을 일으켜 사회 문제로 인식되거나, 다수의 무슬림들이 한국사회에 영향력을 행사할 정도로 발전을 가지지 않았다. 다시 말해서 한국 사회내의 무슬림들은 한국 사회와 동화와 부조화를 이루어가는 과도기적 단계에 있다고 볼 수 있다. 따라서 한국 사회 내에서, 최근까지 이러한 한국 무슬림의 정체성에 대해서 관심을 가지지 않고 있다. 최근에 국내외적인 상황(무슬림국가에서의 한국인 납치사건 및 이주 무슬림의 한국 유입증가 등)과 맞물려 이슈가 되면서 한국무슬림에 대한 관심이 고조되고 있다는 측면에서 이러한 질문이 여러 학자들 사이에서 일어나고 있는 것이다.

무슬림들은 기존의 한국무슬림들이던지, 이주 무슬림이던지 이슬람이라는 고유한 정체성을 가지고 한국 사회, 정치, 경제 어떤 부분에 있어서든, 한국사회에 노출되어 있기 때문에 한국 사회 내에서 무슬림으로 살아간다는 것은 특별히 이슬람이라는 문화와 종교를 실천하는 신념과 행위에 있어 그들에게 고유하고 특별한 정체성을 형성하게 하여, 한국사회와 동화되거나 부조화를 이루고 내부적으로 갈등하면서, 자리매김하고 있다. 따라서 한국무슬림들이 그들 나름대로 무슬림으로서 정체성을 형성해 가는 과정에 있어 한국사회에 동화되거나, 부조화를 이루는 요인이 무엇인지 분석하고 한국사회에서 어떻게 그들의 정체성을 형성하는지 연구하는 일은 의미 있는 일이다.

2. 동화와 부조화를 경험하는 한국무슬림의 정체성

이슬람이라는 문화와 종교는 한국적 토양에서 생성된 것이 아니라 중동의 사막에서 생성되어 각 나라로 전파되고 발전된 것이다. 앞서 언급하였듯이 이슬람은 한국에 유입되어 새롭게 그 뿌리를 내리고 그들의 정체성을 한국적 문화에서 형성해가는 과정 중에 있다. 한국이슬람교 중앙회에서 발표한 『한국이슬람의 역사』의 ‘한국 이슬람교 전망과 문제점’을 살펴보면, 한국의 오랜 전통과 관습은 이슬람의 생활방식과 유사한 점이 많고, 이슬람의 유일신 개념도 한국인들의 전통적 사상 속에 이어져 내려오고 있으므로, 이러한 유사점들을 선교에 활용하여 인내심을 바탕으로 꾸준히 노력한다면, 한국의 이슬람화는 상당히 그 전망이 밝아질 수 있다고 예상하고 있다.³⁵ 그러나 최초의 한국인 개종자인 김진규가 개종을 할 당시에 그의 개종은 당시 유교사회에 충격이 되었고 그들의 가족과 조상에 대한 배신이라고 기록하고 있는 연구물도 발견되며³⁶ 현재에도 외국인 이주 무슬림

35 한국 이슬람교 중앙회, 『Islam in Korea』, 35.

36 선유경 『Islam in Korea』 Ph.D. dissertation, Hartford Seminary. A.Y. Kim, 277. 재인용

들이 겪는 갈등을 면밀히 살펴보면, 이슬람은 한국적 문화에 이질적인 양상을 가진 부분들이 존재하고 있다는 것은 무시할 수 없는 사실이다. 따라서 한국무슬림이 이슬람이라는 종교적 정체성을 가지고 지배적인 한국문화에 적응하는 문제는 결코 낙관적인 전망만을 고집할 수는 없는 것이다.

인류학자인 폴 히버트(Paul Hibert)는 한 사람, 또는 공동체가 그들과 다른 이질적인 문화 또는 지배적인 문화에 들어와서 정체성을 형성하는데 있어 겪는 과정에 대해서 설명하면서, 그들이 접촉하는 지배적인 문화에 대한 반응에 따라 크게 세 가지 그룹으로 분류를 하고 있다. 그의 분류를 살펴보면, 동화(Assimilation group), 혼합(Hybrid group), 부조화(Dissimilation group)로 나누고 있다.³⁷ 첫 번째 분류인 동화는 그들이 살고 있는 새로운 문화에 대해서 개방적인 태도를 가지고 기존의 그들의 문화를 새로운 지배문화에 맞게 변형시켜 빠르게 적응해가는 부류로서 심각한 갈등의 요소가 발견되지 않는다. 두 번째 부류인 혼합그룹은 자신들의 정체성을 형성하는데 있어, 첫 번째 그룹에 비해 다소 보수적으로 새로운 지배문화에 적응하려는 성향을 가지고 있어, 새로운 지배문화를 부분적으로 흡수함과 동시에 자신들의 부모로부터 물려받은 또는 자신들 고유의 사회문화적 정체성을 지켜나가려고 노력하는 그룹을 말한다. 세 번째 그룹인 부조화 그룹은 자신들 고유의 정체성을 더욱 강화시키고 지배적인 새 문화에 결코 어떠한 타협도 하지 않는 것을 그 특징으로 한다. 이들은 지배적인 문화로부터 고립하여 자신들의 근본주의적, 민족주의적 성향을 보이기도 한다.³⁸ 여기서 중요한 것은 현재 비 무슬림국가의 무슬림들의 경우 이 세 가지 부류에서 특별히 한 부류로 분류할 수 없다는 것이다. 유럽이나 미국의 경우도 마찬가지이지만, 각 나라의 무슬림들이 그들의 공동체가 발전과 성장을 거듭할수록, 이 세 가지 부류에서 어떤 하나의 방향으로 발전해가는 과정에 있는 것이 아니라, 이 세 가지 부류가 모두 함께 공존하는 양상을 보이고 있다는 점이 주목할 만하다. 또한 동화와 혼합, 부조화는 한국과 같은 비 이슬람국의 무슬림의 경우 표면적인 가치들 즉 언어, 전통 문화적 양식(베일착용, 음식문화)을 실천하는 것에서부터, 내면적인 가치들 즉 신앙체계, 문화적 정체성, 세계관의 형성에 이르기 까지 다양한 면에서 무슬림들이 한국에 적응하는 반응에 따라 한국 무슬림들의 정체성을 형성해 가는 과정이 되는 것이다. 특별히 한국 무슬림의 경우 그 역사가 비교적 짧고, 무슬림의 수적 증가도 최근 몇 년간 두

37 Hibert, Paul G, *Transforming Worldviews* (Grand Rapids: Baker Academy, 2008),253-255.

38 Ibid., 250.

드러지게 나타나는 현상이기에, 한국 무슬림으로서 그 정체성을 형성해가는 과정에 있어 한국 문화내로 완전히 흡수된 동화나 심각한 갈등을 보여주는 부조화의 단계에 있는 무슬림 공동체에 대해서는 깊이 있는 사례들을 찾아보기 쉽지 않다.

그렇다면, 무슬림들이 한국문화에 적응해나가는 과정을 통하여, 어떻게 한국문화에 반응하고 있는지 그 구체적인 사례들을 살펴보아야 할 것이다. 한국문화에 적응하는데 가장 가시적인 동화를 보여주는 사례는 전통의상의 착용여부에 있다고 할 수 있다. 무슬림들이 일상사회생활에서 전통의상을 착용하는 예는 쉽게 찾아볼 수 없다. 대부분의 무슬림들도 직장이나, 학교에서 전통복장보다는 현대적인 복장을 착용하고 있다.³⁹ 독일이나 프랑스에서 학교와 같은 공공장소에서 무슬림 여성의 베일 착용을 금지하려는 움직임과 베일 착용을 원하는 무슬림 여성 사이에 갈등이 사회문제화 되는 사건들이 종종 일어나는 것을 볼 수 있는데,⁴⁰ 이에 비하여 한국에서 이러한 문제가 현재까지는 사회문제를 일으키는 갈등의 요소가 되지 않고 있으며, 최근에 이르러 신촌, 이태원 같은 거리에서 베일을 착용한 무슬림 여성들이 발견되기도 하지만 이들의 베일 착용이 사회문제화 되지는 않는다.

한국 무슬림들에 경우 한국문화에 적응하면서 가장 어려움을 겪고 있는 부분 즉 한국문화에 쉽게 동화될 수 없는 부분이 음식과 관련된 것이다. 무슬림들이 먹을 수 있는 음식(할랄) 음식과 먹어서는 안 되는 음식(하람)에 관한 규정을 지키는 것은 이슬람의 전통이다. 특별히 한국음식에 주로 사용되는 돼지고기는 먹어서는 안 되는 음식으로 터부시한다. 그러나 공장이나 회사에서 제공되는 음식에 경우 돼지고기가 포함된 음식이 많고, 한국의 음주문화 또한 한국문화에 적응하는데 갈등을 겪게 되는 예가 된다. 유럽의 경우 1990년대 이후 2세대 무슬림 젊은이들이 유럽의 젊은 세대의 알콜 섭취 문화가 폭력으로 이어지는 등의 사회상황 속에서 이를 강하게 터부시 하고 무슬림의 전통적인 정체성을 지키려는 강한 움직임을 보이기도 하였다.⁴¹

무슬림들이 한국문화에 적응하는데 있어 표면적인 가치들에 대한 동화작용과 부조화 작용보다는 내면적인 가치들에 대한 저항과 갈등이 더 심각하게 생각될 수 있다. 실제로 한국에 거주하는 이주 무슬림 노동자들의 경우 한국생활의 가장 어려운 점으로 예배시간을 인정하지 않는 고용주를 꼽았다. 한 노동자는 근무시간에 예배를 드렸다는 이유로 하

39 조희선, "한국 이주 아랍 무슬림의 현황과 조직화", 『한국중동학회』, 2008, 53.

40 Frank, J Buijs & Jan Rath, "Muslim in Europe: The state of research" *IMISCOE WorkingPaper* (Amsterdam: University Amsterdam Press, 2002), 24-25.

41 Jenkins Philip, 158.

루 2시간 분의 임금을 삭감당하기도 하여, 이러한 사건으로 한국 내 직장생활을 그만두었다고 한다. 학생들의 경우에는 금요일에 수업이 있어 금요일예배에 참석하지 못하는 것을 한국문화 안에서 겪는 부조화의 예로 들었다.⁴² 또한 학생들의 경우 학교 측에서 기도 방을 마련해 주지 않는 것에 대한 큰 불만을 표현하고 있는데, 모 대학의 경우 무슬림 학생들이 예배와 친교를 위한 작은 공간을 지속적으로 요구하고 있으나 미션스쿨이라는 이유로 이를 거부하고 있다. “다른 종교는 서클룸을 허용하면서 이슬람을 서클룸으로 인정하지 않는 이유를 알 수 없다. 우리는 돈을 내고 이 학교에서 공부하고 있는데 다른 종교 서클룸이 있다. 대학이 우리에게 관심이 없다.”라고 불만을 털어놓기도 하였다.⁴³ 이와 반대로 포천이슬람센터에서는 금요일예배에 참석할 수 없는 노동자들이 일요일에 모여 집단예배를 드리기도 하는 등, 무슬림들이 무슬림으로서 정체성을 지켜나가는 중요한 예배에 있어 한국문화에 동화를 보인 예도 있다.

한국문화 안에서 무슬림들을 하나의 공동체로 묶어주고, 그들의 정체성을 형성하는데 있어 가장 강력한 원동력은 이슬람이라는 종교이다. 이슬람이라는 큰 지붕 안에서 무슬림들은 한국문화를 새롭게 해석하고 적응해나가고 있는 것이다. 이슬람이라는 종교는 한국문화와 이질적인 면들이 있으며, 한국에서 생성된 종교가 아니라 외국에서 유입된 종교이며, 역사도 타국에 비해 길지 않다. 또한 한국무슬림들의 80%이상은 외국에서 유입된 다양한 이주 무슬림들이다. 따라서 한국 무슬림들이 그들 나름대로의 정체성을 한국적 틀 안에서 형성해나가는 것은 한국문화내로 동화되던지, 부조화를 이루던지 결코 쉬운 일이 아니다. 그러나 이슬람이라는 종교는 무슬림들에게 고유의 정체성을 유지해 주는 역할을 하고 있어, 앞으로 한국무슬림들이 한국문화에 어떠한 방향으로 정착하고 무슬림들이 어떤 모습으로 그들 정체성을 형성해, 한국사회에서 어떤 역할을 하게 될지 주목하지 않을 수 없다.

V 맺음말

이슬람은 1400여년을 지나오면서, 전 세계적으로 확산되었다. 아랍의 사막에서 발흥된 이슬람의 역사 속에서 전 세계로 확산된 무슬림들은 이제 세계어디에서도 만날 수 있

42 조희선, “한국 이주 아랍 무슬림의 현황과 조직화”, 55.

43 Ibid., 58-59.

다. 아랍뿐만 아니라 아시아, 유럽, 미국, 그 어디에서도 우리는 흔하게 무슬림들을 만나 볼 수 있게 된 것이다. 전 세계 어디서든지 그들 무슬림들은 공동체를 형성하여 그들 나름대로의 문화를 만들어 가며 살고 있다. 이슬람이라는 큰 지붕아래 각 나라의 문화와 접촉하면서, 이슬람이라는 종교를 그들 공동체가 살고 있는 문화에, 새 토양에 맞게 해석하면서 그들의 정체성을 형성하고 뿌리내려가고 있는 것이다. 특히 주목할 만한 사실은 이슬람과 이질적인 문화를 가진 유럽이나 미국, 그리고 아시아의 비 이슬람 국가에서 2000년 들어 무슬림들의 수적 증가율이 높아지고 있다는 사실이다. 오늘날 비 이슬람 국가인 한국에서도 마찬가지로 무슬림의 수적 증가율이 급격히 증가하고 있으며, 이제는 우리 이웃 중에 무슬림을 발견할 수 있게 된 것이다. 무슬림들은 이제 더 이상 먼 나라 사람들이 아니라 우리들의 삶의 터전에서 쉽게 발견되고, 이야기를 나눌 수 있는 사람들이 되어가고 있는 것이다. 이러한 사실들은 무슬림들이 생소하게 느껴졌던 비 이슬람국가 국민들에게도 도전이 될 수 있지만, 이슬람과 이질적인 문화를 가진 새로운 터전에서 자리를 잡아가는 무슬림 자신들에게도 도전적인 과제가 될 것이다.

무슬림들은 공동체를 중심으로 자신들의 삶의 터전을 확장시키고, 정체성을 형성해나간다. 그들의 공동체를 움마(Ummah)라 부르는데, 이러한 움마, 무슬림 공동체는 세계 전역에서 형성되어가고 있다. 그러나 무슬림들이 공동체를 형성하고 살아가는데 있어 중요한 원리가 있다. 좀 더 자세히 살펴보자면, 이슬람의 법 샤리아(Sharia)가 실행될 수 있는 곳 즉 이슬람의 영토(Dar al-Islam)와 무슬림이 살아갈 수 없는 곳, 이슬람법이 실행될 수 없어 정복해야 하고, 없어야 할 영토(Dar al-harb)인가 하는 문제이다. 무슬림들이 공동체를 형성하여 살아갈 수 있는 곳은 다르 알- 이슬람 즉 이슬람의 영토가 되어야 한다. 그러나 유럽이나 미국, 또는 비 이슬람 국가들은 세속주의 국가들이고, 분명히 이슬람법이 국가의 법으로는 실행될 수 없는 다르 알 함의 국가라고 말할 수 있다.⁴⁴

이러한 경계는 세계화의 빠른 움직임 속에서 무슬림 안에서 새롭게 해석되고 있는 것이 분명하다. 무슬림들은 세계화의 물결 속에서 점차 세계로 그들의 공동체를 확장시켜 가면서, 다르 알-이슬람과 다르 알-함의 분명한 경계에 대한 새로운 해석을 하게 되었고, 유럽이나, 한국과 같은 비 이슬람 국가에서도 그들의 공동체를 형성해 나가고 있다. 오히려

44 David, Shenk W. *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church exploring the mission of two communities*. (Ontario: Herald Press, 2003), 226. ;L.Poston. *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. (NewYork: Oxford University Press, 1992) 32-35.

무슬림들은 비 이슬람국가에서 다와⁴⁵ 활동을 통하여 이슬람을 전파하고, 새로운 문화 안에서, 새롭게 해석한 이슬람의 정체성을 형성해가고 있다. 이러한 과정에서 새로운 문화에 동화되거나 부조화를 일으켜 갈등을 만들어 가기도 하지만, 전통적인 이슬람 문화에서 벗어나 새로운 이슬람화를 시도하고 있는 것이다. 여기서 중요한 사실은 새로운 이슬람화의 영향은 현재 한국에서도 그 다양한 시도와 접촉이 진행되고 있다고 볼 수 있다. 이제 우리는 15만 명에 이르는 무슬림들을 한국전역에서 발견할 수 있다. 그들은 한국 땅에서 우리의 이웃으로 살아가면서, 단기적이던지, 장기적이던지, 그들 공동체를 확장시켜나갈 것이다. 무슬림 이주가 한국에 시작되면서 한국은 더 이상 단일 문화국가가 아닌 다문화 국가로 해석되어야 한다는 점은 한국사회에 일어난 급격한 변화양상이며, 이러한 변화는 우리로 하여금 더 이상 무슬림들이 한국에 소수로 자리 잡고 살아가는 것이 아니라 한국 사회에 영향력을 끼칠 수 있는 다수로 정체성을 형성하고, 문화를 형성해가는 이들이라는 점을 주목하게 만든다. 이제 먼 나라의 무슬림이 아닌 우리 이웃이 되어가고 있는 무슬림들에 대한 한국교회의 깊은 관심과 이해가 더욱 깊이 있게 요구되고 있다.

45 아랍어 다와(da'wah)는 '부름'과 '초청(혹은초대)을 의미한다. '부르다'는 뜻을 가진 동사 다아(da'a)에서 파생되었고, 다이(da'i)는 '부르는 혹은 초청하는 사람' 혹은 '선교사를 의미한다. Fredrich Mathewson Denny, "Da'wah", ed. by Lindsay Jones, Encyclopedia of Religion, Vol.4, (Detroit: Macmillan, 2005), 2225-2226. 안신, "이슬람 다와와 기독교 선교에 대한 비교 연구-폭력과 비폭력의 경계를 중심으로", 『종교연구』제50집, 2008, 222. 재인용

Abstract

Islam in Korea

Kwon, JeeYun

Since Islam passed through about 1400 years, the religion has spread all over the world. Nowadays, it is easy to confront the Muslim in anywhere. The muslim has extended by creating its unique culture and history, which they established in the desert of the Islamic area. We are able to meet the Muslim in many places including, not only the Arab, but also Asia, Europe, and America.

Even though the Muslim are in all over the world, it is easy to observe that they are grouping together and sharing their own religion firmly. They have built a unique community and accommodate a new place with their Islamic culture and identity. They keep their identity by placing themselves under one roof, named Islam by helping each others in several way, nevertheless they live in different places or countries. It is a mix of the religion and the community in new places in where there exist different cultures.

It is important to acknowledge that a growth rate of the Muslim population has increased since the year of 2000 in non-Islamic countries such as Asia, Europe, and America. Those countries are different from Islam in terms of religion, personality, food, culture, history, and so on.

Korea, which is a non-Islamic country, is not an exception. Recently, the numbers of Muslim population has risen in Korea. In other words, it is easier to meet the Muslim in our neighbors and our streets. The Muslim are no longer foreigners, who visit and leave us, but they are the neighbors. They are living with us.

This matter can be challenge for people of non-Islam country, who do not know or are not familiar of the Muslim and its culture. In contrast, it can be a problem for the Muslim who are try to settle down in a foreign country as well.

In fact, the first and second generation of the Muslim who are immigrated to Korea had settled down without serious problems or depressions, since the immigration of the Muslim in Korea stemmed from 1950s. Since 1990s, large number of immigrated Muslim have moved into the Korean-Muslim community while the financial and social developments of Korean society are generated. Thus, there

are an approximately 150,000 Muslim people currently.

This change in the Korean-Muslim community is an important reason that the community became a multi-cultural society from mono-cultural one. Furthermore, they have confronted several cultural challenges in the process of immigration and settlement in Korea.

In other words, the Muslim have experienced assimilation and dissimulation with the Korea society while they have formed the identity of their unique culture after they moved to Korea.

However, it is significantly important that the Muslim is not disappeared in this different culture. They have settled down well in Korea. What is more, the Muslim keep trying to send their messages to their newly formed community, those messages are interpreted into new culture, and are based the identity of Islam in different countries. Their efforts and activities are aimed to develop the Korean-Muslim community.

However, there are some complications while two cultures are assimilated or dissimulated. The Muslim are trying to build new Islamic culture, which are away from traditional Islamic culture.

So to speak, this new influence from Islam will effect us in various ways. Now, there are 150,000 people who are Muslim in all over Korea. They will expand their community in a short or a long period by living as our neighbours in our land.

As a result, Korea is explained as a multi-cultural country. In other words, Korea should not be considered a country who has a only one cultural background since a lots of the Muslim have immigrated to Korea. It should be realized that it is a rapid cultural change and a mix.

This change represents the Muslim to inflow into Korea by a large number of population. They are no longer a minor group. They have become a group of people who can influence to a whole of Korean society in a variety of ways.

There is a need of the profound care and understanding that Korean churches has to establish for the Muslim who became our neighbours. They are no longer a foreigner that we feel they are far from us. They are people whom we should live with in our country and we should share our lives by adapting different cultural and religious backgrounds.

참고문헌

- 김영남, “이주 무슬림의 한국사회 정착에 대한 선교적 고찰” 『이슬람 선교포럼』 한국선교신학회, 2009.
- _____, “일본의 이슬람” 『아시아 무슬림 공동체』 이슬람 연구 4권, 한국이슬람 연구소.
- 안신, “이슬람 다와와 기독교 선교에 대한 비교 연구-폭력과 비폭력의 경계를 중심으로”, 『종교연구』 제50집
- 조희선, “한국 이주 아랍 무슬림의 현황과 조직화”, 『한국중동학회』, 2008.
- 조희선, 김대성 외3명, “한국사회 이주 무슬림 커뮤니티에 관한 연구”, 『중동연구』, 제27권 2호, 2008
- 조희선, 김대성 외 3, “한국사회 이주 무슬림 연구 수행을 위한 모델 연구”, 『한국이슬람 학회 논총』, 제 18-1집, 2008.
- 한국 이슬람교 중앙회. 『Islam in Korea』. 서울: 한국 이슬람교 중앙회, 2008.
- Al-Faruqi, Isameil. *On Arabism: Urubah and Religion*. Amsterdam, Holland: Djambata, 1962.
- Alsayyad, N. & M. Castells (eds.) *Muslim Europe or Euro-Islam. Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*. Lexington, MA: Lexington Books. 1997.
- Armour, Rollin, Sr. *Islam, Christianity and the West: A Troubled History*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- Daniel, Norman. *Islam and the West*, 1st ed. Edinburgh, Scotland: Edinburgh University Press, 1960.
- _____. *Islam and the West*. Oxford, UK: Oxford, University Press, 1993.
- Denny, Frederic Mathewson. *An Introduction to Islam*. New York : Macmillan, 1985.
- Esposito, J.L. (1999) *The Islamic Threat. Myth or Reality?* Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.
- Paul G, Hibert. *Transforming Worldviews*. Grand Rapids: Baker Academy, 2008.
- Kim, A.Y. *The Muslim Presence in Korea and Its Implication for Korean Evangelical Missiology*. a dissertation, Fuller Theological Seminary, August 2003.
- Philip, Jenkins. *The next Christendom the Coming of Global Christianity*. N.Y.: Oxford University Press, 2007.
- _____. *God's Continent* N.Y.: Oxford University Press, 2007.
- Jorgen S. Nielsen, “Muslim in Europe in the Late Twentieth Century” *Christian Muslim encounter*, ed. Yvonne
- Hans, Küng. *Islam and the West*. Oxford, UK: Oxford, University Press, 1993.
- Lewis, B, *Europe and Islam* Washington D.C.: American Enterprise Institute press, 2007.

Nielsen, J.S. *Islamic law, its significance for the situation of Muslim minorities in Europe*. Brussels: Church Committee of Migrants in Europe, 1987.

Poston, L. *Islamic Da`wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. New York: Oxford University Press, 1992.

Shenk, W. David. *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church exploring the mission of two communities*. Ontario: Herald Press, 2003.

Frank, J Buijs & Jan Rath, "Muslim in Europe: The state of research" *IMISCOE Working Paper* Amsterdam: University Amsterdam Press, (Oct 2002): 1-29.

일본의 이슬람¹

김영남²

I. 시작하는 말

단일 민족의 사회인 일본에도 정착하는 외국인 이주자들의 수가 증가하면서 문화적 다양성과 여러 종교와 관련된 사회적 현상이 나타나고 있다.³ 아주 세속적인 것 같으면서도 매우 종교적인 일본인들의 삶의 양식은 강한 종교적 정체성을 지니지만 경제적 이유 때문에 일본에 오게 된 이주 무슬림들에게 공감되는 부분일 수도 있다. 19세기 일본에 도래한 이슬람은 처음부터 정부와 관련된 종교로서 아직 그 수는 미미하고 일본인들에게 그리 긍정적으로 인식되고 있는 것은 아니지만 새 천년에 들어서 이슬람 세계의 막강한 자원적 힘을 빌어 일본사회에서 새롭게 부상하고 있다.

한편, 16세기 후란시스 사비에르에 의해 처음 전파된 기독교는 조용하지만 강한 영향력을 일본 사회에 끼쳐왔다. 도쿠가와 이에야스가 집권하기 전 기독교인은 200만 명까지 이르기도 했는데, 그런 종교적 성장을 일본학자들은 일본의 종교적 전통과의 겹침현상으로 설명한다. 기독교가 태양을 인격화하여 숭상해온 일본 민중들의 종교성에 부합했기 때문이라고 한다.⁴ 일본의 종교적·문화적 상황은 다양한 종교의 공존에 의한 다양성의 특징을 갖는다. 대부분의 사람들은 복수 종교 신자로서 이것은 일본적

1 이글은 이슬람 연구 4, 『아시아의 무슬림 공동체』에서 1998년 발표한 자료를 보충하고 발전시킨 것이다.

2 아세아 연합신학대학교 강사, 햇빛트리니티 한국이슬람 연구소 연구원

3 2008년 6월1일자일본법무성 입국관리국 통계자료는 2007년 말을 기준으로 재일 외국인의 수가 2,153,973명이라고 밝혔다. 재일외국인 다수는 중국, 한국, 남미, 필리핀 등 출신이고 그 외 지역 출신은 30만을 조금 넘는다. 위키백과사전 <http://en.wikipedia.org/wiki/2009-05-27>

4 김승철, "일본의 기독교 사상에 대한 소론-이른바 '문화적 기독교'를 중심으로-", 한국기독교교회 제37차 정기학술대회에서 발표한 자료. 2007, 10, 18. p.362.

종교관의 특성을 나타내준다. 일본인들은 종교를 ‘사회적 기능 내지 습속’으로 파악하는 태도를 지니고 있는데, 이런 태도 때문에 일본 기독교는 200년 이상 탄압을 경험하면서도 기독교가 신앙을 유지해올 수 있었다.⁵ 그러나 현대 일본 기독교가 직면하고 있는 문제는 현세 이익주의 완강한 부정과 배타적 유일신론 때문인데, 따라서 [접촉-수용-통합=변용]이라는 문화법칙을 따르지 않고 유일신론을 일본인에게 어떻게 수용시킬 것인가는 일본 기독교가 씨름하고 있는 난제이다.⁶

오늘 날 세계 경제의 새로운 흐름 속에서 부상하고 있는 이슬람은 100여 년 전에 일본에 들어왔다. 그럼에도 미미한 세력으로 일본 사회에 남아 있던 이슬람은 이제 기독교가 씨름하고 있는 난제들을 유연성 있게 다루면서 현세이익주의를 외면하지 않고, 이슬람 금융을 강하게 요청하고 있는 일본의 경제 환경을 최대한으로 활용하여 이슬람의 지평을 넓혀 갈 수도 있다. 이런 일본 이슬람에 대한 전망은 이슬람의 도전에 직면하고 있는 한국의 현실과 기독교 선교적 관점에서 연구할 가치가 있다고 본다.

따라서 이 글은 새롭게 부상하는 이슬람의 힘이 국가의 구심점이 확실한 일본에서 어떻게 발현되고 일본은 어떻게 대응하는가를 역사와 현재의 상황을 통해 고찰해볼 것이다.

II. 일본의 종교 상황과 정책

1. 일본의 종교관과 종교상황

일본인들은 자신들을 합리적이라고 생각하지만 실제 생활에서는 거의 다신교적 우상숭배와 미신에 젖어 있으며, 따라서 매우 과학적이고 진보적인 현대성과 문화와 종교적 전통성이 일본 사회에 공존하고 있다. 일본에는 수 백 개의 종교가 존재하는데, 정부차원에서 종교를 조사할 수 있는 통로가 없기 때문에 정확한 종교 인구에 대한 통계는 출처 자료마다 차이가 난다. 일본에 수많은 종교 집단들이 존재한다는 것은 그들 안에 영적인 허무감의 양상을 나타내준다고 할 수 있겠다.⁷ 일본의 종교 인구는 실제인구 1억2천8백만의

5 위의 글, p.364.

6 위의 글, p.366.

7 조슈와 오가와, 『21세기 아시아 복음화를 위한 과제』, 변창욱 편역, 『아시아복음화를 위한 새 마음』(서울: 미션아카데미, 2007), p.59.

두 배를 넘으며, 2000년 종교상황을 살펴보면 국가 종교로서 신도가 90%를 차지하고, 오랜 역사를 갖고 일본 문화에 큰 영향을 미친 불교는 약 85%를 차지하고 있다. 기독교는 2% 이하에 불과하나 그 사회적 영향력은 크다. 이슬람은 0.12%이지만 최근 6.1%의 높은 성장률을 나타내고 있다.⁸ 아사히신문 2007년 5월 4일자에 의하면 2000년 일본 무슬림은 63,552명으로 추산되었고, 이주 무슬림은 7만에서 10만에 이르는 것으로 보며, 이들을 포함해서 전체 15만 이상의 무슬림이 일본사회에 존재한다고 보도되었다.⁹ 또 다른 출처인 세계 무슬림 인구 통계기관은 2008년 일본의 무슬림 인구를 18만 3천으로 추정하고 있으며 이는 인구의 0.14%에 해당한다.¹⁰

2. 국가와 종교

일본인의 종교관은 일본근대사회 형성과정을 통하여 이데올로기적으로 편향되어 왔다. 현재 일본인들이 사용하고 있는 ‘종교’라는 말은 메이지, 다이쇼, 그리고 쇼와 시대를 거치면서 정치적, 이데올로기적으로 형성된 것이다.¹¹ 메이지정부가 자기 정당성을 강조하기 위해 행한 신도의 국교화는 기독교가 일반국민에게 침투하는 것을 방지하기 위한 것이며, 또 한편으로는 서구 열강에 대한 민족적인 위기의식에서 일어난 것이라고 할 수 있다.¹² 신도의 국교화는 그 외의 타종교를 일본사회에서 위축시켰는데, 정부는 ‘종교’가 미신이라는 인식을 유포시키면서, 신도의 非종교론을 주장하여 신도의 이데올로기를 강화해 나갔던 것이다.¹³

1941년 일본 정부는 전쟁 수행을 위해 모든 종교단체의 통합과 협력을 이끌기로 하고 일본의 3대 종교 대표자에게 일본 정신계 선도를 요청했다.¹⁴ 일본 정부는 ‘종교단체법’의 목적에서 종교의 역할은 국민정신 선도라고 간주하고, 종교보호라는 미명하에 종교를 국

8 패트릭 존스톤 & 제이슨 맨드릭, 조이선교회 옮김, 『세계기도정보Operation World』(서울: 조이선교회/WEC, 2002), p.599.

9 위키백과사전 http://en.wikipedia.org/wiki/islam_in_Japan, 2009-05-02

10 이슬람인구통계 <http://www.islamicpopulation.com> 2009-05-27 이 통계는 한국의 무슬림은 43만 4천명으로 국민의 0.9%라고 밝히고 있다.

11 호사카 순지, 김호성 옮김, 『왜 인도에서 불교는 멸망했는가』(서울: 한길출판, 2008), pp.27-33.

12 위의 책, p.34.

13 위의 책, p.37.

14 사와 마사히코, 『일본 기독교회사』(서울: 대한기독교서회, 1995), pp.139-140.

가 규제 아래에 두어 천황 중심의 아시아 침략정책을 수행하려했던 것이다. 그러나 1945년 종전과 더불어 모든 종교에 자유로운 활동이 허용되었고, 특정 종교에 대한 차별도 없고 문서에 개인에 대한 종교표기도 요구하지 않는다. 하지만 최근 들어 현행 헌법에 보장 되어 있는 종교적 자유가 위협 받는 분위기이다. 1979년에 일본은 천황의 이름과 천황의 통치를 정부의 공식적 이름으로 사용할 것을 법제화하는 법령을 통과시켰다. 1989년에는 아키히토 천황의 즉위식이 신도의 규례에 따라 진행되었고, 1999년 미·일 방위 협력 지침 관련 법안이 비준되어 일본의 군사력 증강의 길을 열어놓았다. 또 같은 해 8월에는 국기 제양과 국가 제창을 강요하는 법안이 통과 되고 8월 9일이 국기와 국가를 기념하는 날로 지정되어 국가종교(state religion)로서 신도와 천황의 위치를 공고화 시키고 있다.¹⁵

이런 일본의 국가 중심주의는 국제화 지향적인 일본 문화론을 “어떤 내용이라도 제멋대로 받아들일 수 있는 ‘일본주의 이데올로기’의 훨씬 세련된 형태”와 연결되어 패전 후 모습을 바꾼 ‘제국의식’의 징후를 보여준다.¹⁶ 그것은, 전후 일본 사회 안에 강력한 엘리트적 중핵이 형성되어, 그 중심에 유포되고 있는 정체성에 대한 일본 문화 담론의 체계가 문화적 차이 기술을 통해 일본인의 문화적 동일성을 재현하는 이데올로기적 장치역할을 수행한다는 것이다.¹⁷

일본의 대외관은 일본인의 대내외적 실천성과 관련된 정신의 일부로 보인다. 따라서 청일전쟁과 러일전쟁을 기점으로 일본의 아시아에 대한 이미지는 식민지배라는 지리적 확대와 연결되어 서구의 오리엔탈리즘 사고로 바라본 아시아 식민지였던 것이다.¹⁸ 아직도 이와 같은 제국적 정신이 자리하고 있는 현대 일본 사회에서 이슬람 세력은 과연 어떤 방식으로 독특한 자기 정체성을 지켜나갈 것인지는 일본 외부 기독교인으로서 주시해볼 만한 것이다.

III. 이슬람의 일본 전래와 발전

15 조슈와 오가와, 앞의 글, pp.59-60.

16 강상중 지음, 이명덕, 임성모 옮김, 『오리엔탈리즘을 넘어서』(서울: 이산, 1977), p.79.

17 위의 글, p.80.

18 위의 글, p.113.

1. 이슬람세계와 조우

이슬람이 일본인들에게 처음 알려진 것은 1877년인데, 당시 이슬람은 서구의 한 종교 사상으로만 알려졌고 무함마드 전기가 일본어로 번역되기는 했지만 역시 문화사의 한 인물로서 소개되었을 뿐이었다.¹⁹

일본에서 농학을 공부한 사우디아라비아인 살리히 사마리(Salih M. Samarri)가 인용한 1907년 출간된 『일본 여행』에 의하면, 한 무슬림이 1906년 일본에서 열리는 세계 종교회의에 참여했다가 일본에 체류하는 동안 중국, 러시아, 그리고 인도에서 온 무슬림들과 함께 이슬람 포교를 위한 조직을 만들어 1만2천이나 되는 일본인이 이슬람으로 입교하게 되었다고 하는데²⁰, 당시의 상황을 보아 그것은 일본인 보다는 이주 무슬림들로 구성된 조직체였을 것이다.

이슬람세계와 일본의 실제적인 접촉은 선교적 임무를 띠고 일본에 들어온 터키의 무역선 알 투그룰(al-Tugrul)호 사건을 통해서였다. 일본 메이지 천황은 오토만 터키 제국 술탄 압둘 하미드에게 다음과 같은 서신을 보냈다고 한다: “시대의 흐름에 따라 귀국의 국민과 우리 국민은 서로를 알기 원하는 바이니, 우리 국민에게 귀국을 잘 소개 할 수 있는 사신을 보내주시기를 부탁드립니다.” 1887년 코마추미야 왕자 부부가 메이지 천황의 친서와 선물을 가지고 술탄압둘 하미드의 환영을 받으며 이스탄불에 도착했다는 사실이 기록으로 남아 있다.²¹ 당시 서구 열강 세력들의 도전에 직면하여 있던 일본은 아시아에서 제국으로 남아 있는 터키에 정치적이고 문화적인 협력관계를 기대했던 것 같다. 신도 외의 여타의 종교를 위축 시킨 메이지 유신 배경을 보면 이슬람이라는 종교적 관심보다는 세계 정세 흐름 속에서 일본을 지키고 협력관계를 얻으려 했던 것이 분명하다.

1890년 양국 간의 외교적 임무를 띠고 터키 무슬림 609명을 태운 ‘알 투그룰’호는 요코하마 항에 도착하여 3개월 간 도쿄에 머문 후 외교와 선교적 과업을 마치고 돌아가던 중이었다. 그런데 귀항 길에 올라선 ‘알 투그룰’호는 일본 근해에서 태풍을 만나 파선하여 609명 중 69명만 살아남았다. 이때 요시마 섬 주민들은 파선한 터키 무슬림들을 구조하

19 Abu Bakr Morimoto, *Islam in Japan* (Tokyo: Islamic Center, 1980), p.9.

20 Salih M. Samarri, “일본에 있어서 이슬람 포교의 역사와 발전”, <http://www.islamcenter.or.jp/jpn/Nihontoislam.htm>, 2009-04-08

21 Salih M. Samarri, “The relation Between Jaapan and Middle East”, *An Islamic Perspective* (Tokyo: Islamic Center, 1997), p.3.

여 잠깐이나마 돌봐주며 그들의 생활을 지켜보면서 그들과의 우정을 맺게 되었고, 일본 정부도 생존자와 시신들을 터키 정부에 보내준 다음, 사고 지점 부근에 기념비까지 세워 주었다. 이것은 지금까지도 터키와 일본 간의 우정의 상징으로 남아있고, 5년 마다 터키와 일본 양국은 교대로 이 사건을 기념하고 있다. ‘알 투그룰’호 사건 이후 양국 관계가 더욱 우호적 관계로 발전하여 오트만 제국 특사가 1904년 일본을 방문하여 요코하마 모스크 건립을 협의하기도 했다.²²

2. 일본 이슬람의 발전 과정

2.1 이슬람의 일본사회 정착

1905년 러일 전쟁에서 일본의 승리는 무슬림 세계에 큰 격려가 되었다. 아시아 국가가 서구의 제국주의 열강을 군사적으로 패배시켰다는 아시아인의 자부심의 물결이 이슬람 세계에 확산되어 일본과 일체감을 불러일으켰다.²³ 전 세계의 무슬림들은 일본의 승리를 축하하고, 특히 터키의 술탄 압둘 하미드는 군사 읍저버까지 러일 전쟁에 파견하여 자세한 기록을 남기도록 하였다. 또 이집트의 한 작가에 의하면, 수많은 이집트 군인들이 일본의 승리를 기원하고 일본 군대에 지원자로 참여하여 일본 여인들과 결혼하고 자녀까지 낳았으며 일부는 이집트로 귀국하고 일부는 일본에 남았다고 한다.²⁴

사실 아시아의 많은 무슬림 국가들은 일본의 식민제국주의 정책에 희생되어가고 있었는데, 이런 상황에서 중동 무슬림들이 러일 전쟁에서 일본의 승리를 기원했던 것은 당시 러시아 거주 무슬림들이 러시아 정교회에 의해 핍박을 당하고 있었기 때문이었다. 무슬림들의 입장에서 일본의 ‘脫亞入歐’적인 모습보다 러시아를 서구세력과 동일시하고 있었던 것이다. 일본에 이슬람 전파는 대략 다섯 시기의 과정을 거쳐 왔다. 몇몇 일본인들의 이슬람수용의 시기(1891-1922), 러시아 혁명을 피하여 나온 중앙아시아 및 러시아로부터 타타르계 무슬림들의 일본 유입의 시기(1923-1952), 파키스탄 무슬림 학생들과 선교 지도자들(Dawa-leader)의 유입의 시기(1953-1972), 석유파동으로 인한 아랍 국가들과 이슬람에 대한 관심의 시기(1973-1976), 그리고 다섯 번째 시기는 1976년 이후인데, 제일 이주 무슬림들과 이슬람 세계에서 일어난 세계적 사건들을 통하여 이슬람과 그 세계

22 위의 글, p.3.

23 버나드 루이스 엮음, 김호동 옮김, 『이슬람 1400년』(서울:까치, 1994), p.513.

24 Salih M. Samarra, 앞의 글, p.4.

에 대한 지식이 증가하고 있다.²⁵ 최근 일본 경제계는 아랍 산유국들의 금융에 대하여 큰 관심을 갖고 이슬람 금융 유치에 적극적인 관심을 보이고 있다.

2.2 초기의 무슬림들의 활동

일본 사회에서 초기 무슬림들의 기록은 ‘알 투굴’호의 사고로 사망한 터키인들의 가족을 위로하기 위해 모금액을 전달하러 1893년 터키에 갔다가 무슬림이 되어 그곳에서 18년간 살았다는 토라지 야마다에 관한 기록이 최초인 것 같다.²⁶ 그는 환대를 받으며 일곱 명의 터키 장군에게 일본어를 가르쳐 달라는 부탁을 받고 머무르게 되었다고 하며,²⁷ 그는 일본과 터키와의 무역업에 종사하면서 양국의 경제적·문화적 교류에 기여했던 것으로 보인다.²⁸

이슬람이 일본에 종교적으로 영향을 끼치기 시작한 것은 1909년 개종하여 성지순례까지 한 미즈타로 야마오카와 비슷한 시기에 인도 봄베이에서 개종하고 귀국하여 일본에 이슬람을 전파했던 아마드 아리가리라에 의해서라고 전해진다.²⁹ 또 중국과 다른 나라에서 무슬림들과 친하게 지냈던 사람들이 이슬람으로 개종하여 귀국한 후에 활약했음을 추측할 수 있지만, 선교적 활동은 거의 나타나 있지 않다.³⁰ 초기 일본 무슬림 중에 또 하나의 주요 인물은 일본과 중국의 무슬림 우호 관계에 중요하게 공헌한 후쿠다 기쿠오인데, 그는 노일 전쟁 직후 중국 주구(周口)에서 무슬림 청년들을 위해 동학당(東學堂)이라는 일본어 학교를 개설하여 일본과 중국 무슬림의 관계를 돈독히 하는 계기를 마련해 놓았다.³¹

위의 몇몇 이슬람 개종자를 제외하고는 일본에서 공동체적 무슬림 사회 존재 여부조차 확실하지 않았다. 무슬림 공동체가 일본에 가시적으로 형성된 것은 제1차 대전과 볼셰비키 혁명으로 러시아와 중앙아시아에서 피난 온 무슬림들에 의해서였다. 이런 무슬림들은 도쿄, 고베, 나고야 그리고 다른 주요 도시에 정착하면서 그들의 새로운 삶을 시작했다. 그들은 각 지역에서 정착과 더불어 그들의 종교 생활은 주민들에게 이슬람 선교가 되어

25 Islamic Center-Japan, *The Yearly Report* (1996-1997).

26 Morimoto, 앞의 글 p.14.

27 위의 글, p.15. 그 일곱명 중에는 터키 공화국의 아버지 케말 아타투르크도 포함되어 있었다.

28 위의 글, p.16.

29 위의 글, p.9.

30 나일즈 아흐마드 바루라즈 테헤라위, "일본과 이슬람" *Assalam*, vol.70, p.9. 1935년에 발행된 인도의 『지식』지 제 35권 제 5호에 실렸던 글이다.

31 핫치 무스타파 오무라 후지오, "周口の東學堂" *Assalam*, vol.71, pp.42-46.

무슬림 수가 증가했다.

1935년 당시 일본에 살고 있는 무슬림은 크게 타타르계와 인도계 두 개의 민족으로 나눌 수 있고 그밖에 소수의 무슬림들로서 터키인, 이란인, 아프가니스탄인, 이집트인, 그리고 시리아인 등이었다. 러시아와 중앙아시아로부터 피난 온 타타르계 무슬림들은 4백 명 혹은 5백 명에 이른다. 그들은 도쿄와 고베에 집중적으로 거주하였는데, 무슬림 사회 내에서도 민족주의적 대립이 나타나 분열의 양상을 보이기도 했다.³² 당시 일본인 무슬림은 외국인 무슬림과 결혼해서 무슬림이 된 일본 여성들을 포함한 5-6명과 그 자녀들 12명 정도였다고 한다. 인도인 무슬림들은 1905년부터 요코하마, 고베 등에 거주하기 시작했으며, 1923년 관동 지진 이후에 고베에 이주한 약 150명의 무슬림들은 모금한 돈으로 1935년에 고베 모스크를 건축했다.³³ 그 후 도쿄와 나고야(1958년), 오사카(1977년)에 모스크가 건립되었고 작은 기도처를 포함하여 100여개가 넘는 이슬람 기관들이 세워져있다.

초기 무슬림들의 활동에서 주목할 만한 것은 테헤라위라는 인도 한 무슬림 선교사가 일본의 종교적, 문화적 그리고 사회적 상황을 설명하면서 일본에서의 이슬람 선교 정책의 문제점을 지적하였다는 것이다. 무슬림 선교사는 1935년 당시 일본 인구는 6천만이고, 인구의 70%가 불교인, 30%가 신도신자, 그리고 기독교인은 1%이하였지만 기독교 신자들이 일본 사회에 미치는 사상과 윤리적 영향력은 불교이상이라고 지적했다.³⁴ 이슬람의 선교사(다이)로서 테헤라위의 상황화 주장은 무슬림들이 기독교 선교사로부터 많은 선교 방법을 배워야 한다는 것이었다. 그는 기독교 선교사들이 우선 3년간 언어, 문화, 그리고 역사를 배우며 적응한 후 선교활동에 들어가기 때문에 수 세기에 걸친 선교경험을 바탕으로 조직적인 활동을 펴나가는 기독교 선교가 무슬림 선교의 좋은 본보기가 된다고 보았던 것이다. 테헤라위는 다음과 같이 이슬람의 선교 상황화를 주장하고 있다:

우리 무슬림들은 올바른 이슬람의 지식을 공여하기 위해 각국의 개별적 상황 이상으로 스스로를 향상시키지 않으면 안 된다. 또 초기 수 세기 동안의 이슬람을 상기하지 않으면 안 된다. 마찬가지로 이슬람을 전파해 나가는 나라들의 사정에 고려하지 않으면 안 된다.³⁵

32 테헤라위, 앞의 글, p.9.

33 Morimoto, 앞의 글, p.9.

34 테헤라위, 앞의 글, p.11.

35 위의 글, p.12.

또한 테헤라위는 영국을 비롯한 서구 여러 나라에서 이슬람 선교를 성공적으로 이끈 인도 무슬림들의 자부심을 격려하면서 일본에 있는 인도 무슬림들의 책임을 강조하고 있다. 인도 무슬림들은 영국의 이슬람 선교 센터 건립 후 얻은 경험을 바탕으로 일본에서도 이슬람 선교를 해낼 수 있다는 것이다. 그는 이 일을 위한 방법으로, 영문 이슬람 잡지를 공공 기관에 발송하기, 영자 신문에 이슬람에 관한 기사와 글 발표하기, 이슬람 강연 개최, 이슬람 도서관 건립, 그리고 이슬람 센터 건립 등을 제시하였다.³⁶

2.3 일본의 이슬람연구

모스크가 제일 이주 무슬림들에 의해 자발적으로 건립되었다면, 이슬람 기관들은 우선적으로 일본의 아시아 식민지 확장 정책을 위한 필요에 의해서 일본군부가 만들어낸 것이다. 제2차 대전 기간에 일본 군인들의 중국과 동남아시아에 살고 있는 무슬림들과 밀접한 접촉을 통하여 일본 정부는 이슬람과 무슬림에 대한 연구의 필요성을 갖고 이슬람 연구 기관들을 설립했다. 연구 기관을 통하여 이슬람 관련 서적들이 1935년에서 1943년 사이에만도 100개 넘게 출간되었는데, 이슬람 연구를 활발하게 한 연구기관 중의 하나는 ‘대일본이슬람협회(Great Japan Islamic Association)’였다. 당시 이슬람 연구 기관들은 무슬림들에 의해서 주도 된 것이 아니었고 그 목적도 이슬람 전파가 아니었다. 그 결과 1945년 일본이 전쟁에서 패배하자 군 정부 주도의 이런 이슬람 연구 기관들은 곧 사라졌다. 제2차 대전 이전에 출현한 이슬람 관련 기관들과 공공기관들은 다음과 같다: 이슬람문화연구소(Islamic Culture Institute), 무슬림세계연구소(Muslim World Research Institute), 대일본이슬람협회(Great Japan Islamic Association), 도쿄 이슬람회(Tokyo Islamic Congress), 일본외무부 이슬람부 등이다.

종전 이후 ‘종교의 자유’를 인정하는 새 헌법이 발표되자 종교적 목적의 이슬람의 기관들이 급속히 생겨나기 시작하여, 1952년 100여명의 무슬림들이 모여 현재의 “무슬림 협회”가 생겨났다. 이 협회 형성으로 인해 일본에서 이슬람 다와가 사실상 작되었다고 볼 수 있다. 거의 같은 시기에 독립한 아시아와 아프리카에 있는 무슬림 국가들과의 외교, 경제, 그리고 문화 교류와 더불어 인적 교류가 이루어지면서 많은 일본인들이 아랍어와 이슬람학에 관심을 갖기 시작했다. 또 무슬림 국가들은 자국에 온 일본 유학생들에게 장학금을 비롯한 여러 가지 혜택을 제공하고, 일본 내에서도 이슬람국가 대사관들이 이슬람 활동에

36 위의글.

적극적인 지원을 함으로써 이슬람이 확장되어갔다. 이런 활동에는 이슬람 축제를 위한 시설이 갖추어지고 이슬람의 다양한 출판물도 쏟아져 나왔다. 그 중에서 가장 두드러진 것은 하지 우마르 미타가 1972년에 꾸란을 번역한 『아랍-일본어 성꾸란 의미』이다.³⁷

IV. 일본 이슬람의 현황과 전망

1. 이슬람에 대한 현대 일본인의 인식

이슬람에 대한 일본인의 시각은 서구의 對이슬람 인식을 그대로 반영한 것이라는 것이 제일 무슬림들의 대부분의 견해이다. 무슬림의 입장에서 일본 주류 사회 인사들의 이슬람에 관한 지식은 무지에 가깝다. 또 무슬림들은 일본인들이 이슬람과 무슬림에 대해 거부감을 갖고 있는 이유는 서구 미디어의 영향과 재일 무슬림들 노동자들 때문이라고 보았다. 무슬림을 테러리스트와 동일시하며 적대시하는 서구적 태도가 일본에 영향을 미쳤다고 보는 것이다.³⁸

반면에 무슬림들의 일본에 대한 인식은 높은 경제 발전에는 긍정적이지만, 물질적 사회와 친미적 대외정책에 대해서는 부정적이다.³⁹ 일반적으로 일본인들의 이슬람에 대한 이미지는 테러와 공포를 일으키는 폭력적인 것으로 나타났다. 무슬림들은 이런 이미지가 서구의 시각을 통해 일본인에게 그대로 왜곡 전달 된 것이라고 주장하면서, 생활을 통한 새로운 이미지 형성에 노력을 기하고 있다.⁴⁰

특히 현대 이슬람 세계에서 일어난 사건들을 일본이 아랍방송과의 협력으로 직접 전함으로써, 중동과 이슬람에 대한 시각이 보다 객관적이며 선명해져 가고 있다고 무슬림들은 생각한다.⁴¹ 그러나 이슬람 세계의 커다란 사건들이 일본에서 이슬람에 대한 이해를 새롭게 하는 계기를 제공하고 이슬람 세계와 정치적·문화적인 관계 기반을 다져가는 새로

37 테헤라위, 앞의 글, p.11.

38 Chandra Musaffar, "Japan, Islam and The West: Peaceful coexistence or conflict? An Asian Muslim Perspective", from Articles on Islamicity, <http://www.islamicity.com/articles> 2009-02-28

39 위의 글, p.4.

40 상촌 메리나, "나의 이슬람 입교 감사", *Assalam*, vol. 71, p.47.

41 ElMostafa Rezrazi, "The Media and Religion: How Japanese Media cover the Islamic world, Mar. 12, 2005. <http://www.cismor.jp/en/research/lectures/050312.html>. 2009-05-02

은 기회를 열어준 것은 사실이지만, 9.11 사건과 이라크 전쟁 이후 자살폭탄 테러⁴² 같은 사건들로 무슬림에 대한 부정적 인식은 아직도 강하게 남아 있다. 2008년 몇 장이 찢겨져 나간 꾸란이 발견된 사건과 “조조의 기상천외한 모험(JoJo's Bizarre Adventure)”라는 만화연재물에 꾸란을 악하게 묘사했던 사건은 일본에서 논란을 불러일으켰다. 이에 전 세계 무슬림들이 항의하자 만화영화사가 결국 실수를 인정하고 사과함으로써 사건은 매듭지어졌다.⁴³

2. 이슬람의 활동과 일본의 대응

제 2차 대전 중 제국주의 팽창이라는 야망을 가지고 일본이 높은 관심을 보였던 이슬람은 종전 후 정치와 종교 분리정책에 따라 무관심해지기까지 했다. 그러나 1970년대 이르러 중동에 관한 관심은 자연스럽게 이슬람에 대한 관심을 불러 일으켰다. 특히 일본은 재빠른 행동으로 중동-일본과의 관계 강화를 서둘러 석유 파동으로 인한 경제적 위기의 출구를 찾아 이슬람국가인 중동의 산유국들과 우호적 관계를 맺으려고 노력하면서 문화적, 경제적 교류를 활발히 진행시켜 왔다. “일본과 이슬람 세계와의 문화적 대화”세미나가 연례적으로 열리는 이유도 이 같은 맥락에서다.⁴⁴ 두 세계 간의 대화는 두 세계의 상호 이해와 관계 증진을 위해서 이루어지고 있다.⁴⁵ 일본 외무성 장관 고노 요헤이는 GCC국가들을 순방하면서 문명 간의 대화의 중요성을 강조하면서, 세 가지 영역에서 구체적인 방식으로 적극적인 협력을 추진할 것이라고 말했다. 그것은 이슬람 세계와의 “문명 간의 대화” 증진, 수자원 개발, 그리고 광범위한 정치적 대화의 증진을 포함하고 있다.⁴⁶ 일본 정부의 적극적인 이슬람 세계와의 유대관계 형성 프로그램의 하나가 바로 외무성에서 주관한 일본-아랍 이슬람 기자들 모임(Japan-Arab Islamic Journalists Meeting)이

42 일본 저널리스트였던 다나카 사카이는 자살폭탄 테러의 원조로 일본의 ‘가미가제’를 들면서, 그는 1972년 일본 적군파 오키모토 고조가 팔레스타인 해방인민전선(PFLP) 작전으로 일으켰던 ‘텔아비브 공항난사사건’이 팔레스타인인들의 ‘자살폭탄 테러’발단이라고 주장한다. 다나카 사카이, 이웅현 옮김, 『텔레반과 아프가니스탄』(서울:전락과 문화, 2007), p.56.

43 http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Japan 2009-0502

44 제 1차 세미나가 쿠웨이트에서 개최되었는데 무슬림들은 이 세미나에서 이슬람적인 요소들을 밝히며 대화의 중요성을 강조했다. <http://www.islam.gov.kw/news>, 2009-05-02

45 <http://www.bcsr.gov.bh/BCSR/islamdialogue/web/objectiveseng.html> 2009-05-02

46 <http://www.bcsr.gov.bh/BCSR/islamdialogue/web/konoeng.htm> 2009-05-02

다. 2007년 2월8일 니폰 프레스 센터(Nippon Press Center)에서 열린 제 2차 심포지움이 일본, 이집트, 요르단, 그리고 사우디아라비아에서 온 기자180여명이 모인 가운데 “다문화 사회에서 미디어의 역할(Role of the Media in Multi-cultural Society)”라는 주제로 열리기도 했다.⁴⁷

현재 일본 내 여러 대학에 이슬람학과가 설치되어 있으며 또한 아시아 태평양 경제 개발 연구소와 같은 기관은 무슬림 국가들과 경제적·정치적 차원에서 긴밀한 관계를 갖고 연구하고 있다. 그러나 이러한 관계는 이슬람에 대한 일본인들의 순수한 관심이 아니라 충동적이고 표면적 관심에 그치고 있다고 무슬림들은 비판한다.⁴⁸

사실상 일본의 이슬람에 대한 관심은 거의 경제적, 정치적 이유인데, 현대 일본 경제계에서는 이슬람 금융에 관한 관심이 고조되고 있다. 2005년 바레인의 이슬람 투자은행 알 카피타가 일본의 임대용 주택에 투자하여 이슬람 자본의 일본 상륙을 시작한 이래 일본의 잠재적 시장에 대한 해외 이슬람 금융기관 관계자의 기대감 뿐 아니라 일본인들의 이슬람 금융에 대한 관심도 크게 높아지고 있다.⁴⁹ 세계화가 진행되는 현대 금융정세 하에서 이미 상당한 이슬람 자본이 일본에 상륙해있는 것은 사실이나 정확한 파악은 어렵다. 중동 산유국의 운용자산이나 자금 수요의 증가는 이슬람과 일본 금융기관과의 관계를 강화해준다. 일본은 무슬림이 많지 않은 자국의 현실을 고려하여 무슬림을 고객으로 한 해외 사업에서 이슬람 금융에 참여하면 국익에 긍정적으로 작용할 것이라고 보고 있다. 이슬람 금융이라는 통로를 통해 산유국의 방대한 투자를 아시아로 유치하여 일본이 리더십을 발휘하는 아시아 외교관계를 형성하자는 것이다.⁵⁰ 그러나 이슬람 금융을 취급하는 기관은 샤리아 보드(샤리아위원회)가 설치되어 있어야 하는데, 이를 대비하여 와세다 대학원의 경우 2008년 이슬람 금융 강좌가 개설되기도 했다.⁵¹ 이슬람 금융을 이용하여 자금을 조달한 일본 기업들은 ‘이온 크레딧 서비스’를 비롯하여, 도요타 자동차, 동경해상일동화재보험 등이 있고, UAE와 발전 및 해수담수화 프로젝트, 카타르와 친환경에너지 개발 프로젝트, 사우디아라비아와 세계최대 석유 화학 종합프로젝트 등을 추진하고 있다.⁵²

도쿄 대학을 비롯한 일본 내 대학들의 이슬람 지역학에 대한 연구는 이슬람이 중동 외에

47 http://www.mofa.go.jp/region/middle_e/meet072.html 2009-05-02

48 이다카기, 구로다, “이슬람 세계의 이해를 위하여”, *Assalam*, vol.26, p.1.

49 오시다 에츠아키, 이진원 옮김, 『이슬람 금융이 뜬다』(경기: 예지, 2008), pp.144-145.

50 위의 글, p.168.

51 미야지키테츠야, 김종원 지음, 송창규 옮김, 『이슬람금융이 다가온다』(경기: 물푸레, 2008), pp.178-181.

52 위의 글, pp.193-206.

도 전 세계에 퍼져 있을 뿐 아니라 무슬림들이 차지하고 있는 사회적 자리를 볼 때 필요한 것으로 간주되었다. 와세다 대학교의 이슬람 지역연구 단체의 하나인 아시아 무슬림 네트워크(Muslim Networks in Asia)는 지역 모스크나 무슬림들이 일본에서 직면하고 있는 문제들을 다루기 위해 지도자들을 초청하여 세미나를 열기도 한다.⁵³ 무슬림이 거주하는 지역의 타민족들과의 공존관계, 인종적 갈등, 지역 간의 분쟁, 그리고 인구폭발 등의 문제 뿐 아니라 이슬람국가들이 소유하고 있는 에너지 자원의 경제적 영향, 무슬림 이주 국가 내에서 야기 되는 사회적 문제를 다루는 이슬람 지역연구는 중동과 다른 이슬람 지역까지 포괄한다.⁵⁴ 일본에서 중요한 지역연구 프로젝트로는 동경대학에서 1997년부터 2002년까지 일본 정부의 지원을 받아 이루어진 연구를 대표로 들 수 있다.⁵⁵

3. 일본에서의 이슬람 다와 전망

일본에서 이슬람 다와는 무슬림 공동체를 통하여 여러 방식으로 이루어지고 있지만, 현대 사회에서 가장 적극적인 방식은 문서를 통하여 이루어진다. 문서 다와 중의 하나가 바로 경전 번역인데, 원래 번역해서는 안 되는 꾸란이 1972년에 일본어로 번역되어 1년 사이에 5천부가 발행되어 2,388부가 배부되었다. 그러나 실제 일본인 무슬림은 턱없이 잡아도 128명에 불과하였다.⁵⁶ 1976년 ‘일본 종교 연간보고서’에 의하면 일본 무슬림 숫자는 2만 5천에 달하는 것으로 보고되었는데,⁵⁷ 이는 제일 이주 무슬림이 포함된 숫자일 것이다.

1995년 12월 기준으로 일본에 외국인노동자 등록 수는 약 136만 명이다. 이중 이슬람권 출신자는 약 3만 5천명에 이르고, 초과 체류자를 포함하면 약 28만 5천 명에 이른다. 2007년 말 기준으로는 제일 외국인 수가 2백만에 이른 것으로 보고되었다. 제일 무슬림 통계가 출처마다 다르기는 하나 무슬림인구 통계 기관(islamicpopulation.com)이 추산한 일본 무슬림 18만3천 숫자는 이주 무슬림까지도 포함된 것으로 보인다. 일본 무슬

53 http://www.islam.waseda.ac.jp/article/wias/event/g2/2008/20090211/announce_en/ 2009-0502

54 Sato Tsugitake, "An Invitation to Islamic Area Studies"; 1997년 가을 명지대학교에서 개최된 동아시아 이슬람학회에서 발표된 글임.

55 이 연구 결과물은 'Islamic Area Studies Working Paper Series'는 no.1-no.19로 나와 있다.

56 Morimoto, 앞의 글, p.42.

57 위의 글, p.96.

림은 12년만에 약15만 명이 증가한 셈이다. 재일 이주 무슬림들은 주로 이란, 방글라데시, 파키스탄, 말레이시아 등지 출신으로 거의 도쿄 근교에 거주하고 있으며, 그들이 주로 거주하는 지역은 ‘이슬람 가도(街道)’라고 불린다.⁵⁸ 무슬림을 위한 할랄 식자재를 공급하는 가게와 기도처가 생기게 되어 자연스럽게 이슬람 독자적인 문화권이 형성된 것이다. 일본인을 향한 이슬람 다와는 주로 이런 지역에서 이주 무슬림과 결혼을 하는 일본여성들을 통해서도 일어나고 있다. 이미 많은 일본 여성이 이주 무슬림들과 결혼하였고 그중 상당한 숫자는 문화적인 차이를 극복하지 못하고 이혼하기도 한다.⁵⁹

새로운 세기에 들어서 이슬람에 관한 관심과 무슬림 숫자가 증가하기는 했지만, 일본 무슬림 사회에 제시된 개종자의 잠재적 숫자는 일본 전체 인구로 볼 때 아주 작은 퍼센트를 차지한다. 일본 무슬림의 대부분이 노동자와 유학생들로 구성되어 있는데 그들은 집단적으로 주요 대도시에 집중해 있다. 무슬림 학생회나 지역 사회에서 캠프 및 모임이 열려 주변에 이슬람 이해를 증진시키고 서로 간에 결속을 다지기도 한다. 무슬림들의 종교와 공동체 생활에 가장 중요한 것은 모스크로서 무슬림들 삶의 중심축이 되는데, 일본인 무슬림들의 참여는 거의 없고 모스크 이맘이나 관리자도 이주 무슬림들이 맡고 있다.⁶⁰

일본에서 이슬람 ‘다와’ 활동은 모스크 뿐 아니라 이슬람 기관들을 중심으로도 이루어지고 있으며, 이 기관들의 주요 활동은 전도와 교육을 통해서 전개되고 있다. 또한 이슬람 기관들은 이주 무슬림들에게 정보를 나누어 주고 그들이 사회에 적응할 수 있는 관심과 배려를 보여줌으로써 사회적 무슬림들의 연결망이 되기도 한다.

특히 일본 무슬림협회(Japan Muslim Association)는 전 세계에 있는 무슬림들과 상호관계를 위해 무슬림국가들에 유학생들을 파송하고 귀국 후 그들이 이슬람 발전을 위해 일할 수 있도록 노력하고 있다. 이 협회의 목표는 일본 이슬람의 발전을 도모하고, 다른 무슬림 국가들과 좋은 유대관계를 형성하여 인류 평화에 공헌하는 것이라고 밝히고 있다.⁶¹ 이슬람의 정체성을 유지하면서 타 종교들과 대화와 협력을 모색하는 것은 다양한 종교가 공존하는 일본의 상황에서 이슬람 협회가 취하고 있는 다와의 중요한 방법으로 인

58 "Islamic Avenue", *Aera*, July, 1996, no.29.

59 필자가 1998년 봄 동경에서 만난 일본 한 여성은 6년 전 방글라데시 남성과 결혼하였는데 남자의 폭력 때문에 이혼했다. 그녀에 의하면 자신과 같은 처지의 여성이 많다고 했다. 또한 방글라데시 선교사에 의하면 실제로 2008년 방글라데시 이민국에 1000명 이상의 일본여성들이 왔다갔다 한다고 한다.

60 Morimoto, 앞의 글, p.10.

61 Japan Muslim Association, *The information of Japan Muslim Association*, Tokyo, 1997.

62 www.islamicbulletin.org/newsletters/issue_19/news.aspx 2009-05-02

식된다.

세계 여러 나라 출신의 무슬림 대표들이 함께 설립한 국제적 기반을 갖고 있는 ‘일본 이슬람센터(Islamic Center-Japan)’의 선교방법은 상당히 조직적이고 구체적이다. 그것은 관심자들에게 이슬람 교리 설명과 신앙고백 제시, 문서발간, 순례, 인터넷 등을 통한 선교이다. 직접적 다와로서 일본 여성과의 이주 무슬림 남성이 결혼하거나, 기도처를 설립하고 그리고 무슬림 청년회 등을 조직한다. 또한 효과적인 다와를 위한 방법으로 이슬람국가 현장 탐방, 이슬람국가의 국빈 내방 시에 기자나 관료 접촉, 사회 복지 활동에 적극적인 참여, 그리고 대학교 캠퍼스를 빌려 평화 기도회 개최와 이슬람 문서 배부 등이 사용된다.

도쿄의 이슬람 센터는 이주 무슬림 남성들과 결혼하는 일본 여성들의 중요한 활동 근거지가 된다. 그 이슬람 센터 총무에 따르면, “일본여성들이 이슬람에 매력을 느끼는 이유는 이슬람이 여성들을 보호하고 귀중히 여기는 점이 이슬람에 있기 때문이다”고 전하면서, 2009년 만해도 벌써 80쌍이 결혼했다고 한다.⁶² 이와 같은 인터넷과 책자를 통한 이슬람 여성관에 대한 홍보는 사회적으로 소외계층에 속한 여성들에게 매력적으로 다가오고 있다.

무슬림 협회나 이슬람 센터는 아랍어 강좌, 꾸란 연구, 영성 캠프, 그리고 이슬람에 대한 오해 시정 요구 등 다양한 다와 활동을 벌이고 있다. 또 무슬림들은 단일 민족적 일본 문화를 하나의 지역 문화로 인정하고 지구촌 시대의 이슬람 다와 정책의 폭을 넓히고 있다.⁶³ 그러면서 무슬림들은 일본사회에서 자신들의 근본적인 정체성을 5가지 신앙실천과 할랄 음식을 통해서 분명하게 표현하고 있다. 이슬람의 다섯 가지 실천 신앙은 무슬림들의 사회적 가치를 지지하는 이슬람의 힘이고 상징이며, 그 상징들은 무슬림들의 에토스와 세계관을 통합하는 기능을 하기 때문이다.⁶⁴ 단일 민족적 에토스가 강한 일본에서 무슬림들의 다와는 이 같은 자기 정체성의 표현과 더불어 인류를 행복으로 인도하는 이슬람의 목표가 일본의 국가 목표나 사회 가치에 부응한다는 주장에 맞게 자신들의 사회생활 향상을 포함시키고 있다.⁶⁵

63 Morimoto, 앞의 글, pp.90-91.

64 클리퍼드 기어츠 저, 문옥표 옮김, 『문화인류학』(서울: 까치, 1998), p.163.

65 www.islamawareness.net/Asia/Japan/history.html 2009-05-02

V. 맺는 말

일본과 이슬람은 자기를 구심점으로 한 외연적 확대와 통합이라는 유사성을 갖고 있다. 일본의 이슬람 역사는 국가적 차원에서 시작되었던 것이고 지금도 같은 맥락에서 서로의 관계가 지속되고 있다. 그리고 국제 사회에서 힘과 이익의 역학 관계가 복잡해짐에 따라 상호관심이 더욱 촉진되고 있는 현실이다. 상호관심의 이면에 놓여있는 각자의 목적이 종교적, 경제적, 그리고 정치적이라는 복합적 차원을 지니고 있지만, 이익과 세력(interest and power)의 증대를 위해 서로의 관계는 요동하는 국제 사회 속에서 더욱 필요해진 것이다. 일본의 문화·종교의 독특한 상황 속에서 이슬람이라는 독특한 정체성을 유지하고 있는 무슬림 사회가 일본 사회에 잘 적응해 나갈 수 있는 것도 서로에 대한 이해와 필요를 잘 알기 때문일 것이다.

미국의 법학자이며 무슬림인 압둘라히 안 나임은 세속주의에 이슬람의 접근법을 설명하면서, 무슬림들의 종교적 실천은 해당 지역의 관습, 정치적·법적제도, 그리고 문화 등에 영향을 받게 되어 있다는 것을 인정한다. 또 오늘 날의 무슬림 태도와 행동은 비 이슬람 사회와의 경제적·안보적 관계에서 형성된다는⁶⁶ 그의 주장은 일본의 경우에서 더욱 두드러진다.

천황제의 신비성이 근대의 국제적 격변기에 일본을 지키고, 아시아에 대한 지도자로서 자의식을 일본으로 하여금 갖게 하여 일본 국민의 국가에 대한 충성을 동원화 할 수 있었다. 일본 보수 정치가들의 의식 기저에 있는 이런 황국사상이 오늘 날 표면으로 떠오르고 있음을 일부 학자들은 지적하며 우려한다. 그러나 이런 강한 민족 국가의식 때문일까, 세계가 도전으로 인식하고 있는 이슬람에 대해 일본은 자신 있게 대응하는 것을 앞에서 살펴 보았다. 속내를 드러내지 않는 일본인들은 이슬람의 도전을 국제사회에서 일본이 정치 경제적으로 중심적 자리를 차지할 수 있는 기회로 삼을지도 모른다.

한 개인이 그가 속한 집단에서 이탈하여 원만한 사회생활을 이룰 수 없는 집단적 사회라는 점에서 일본과 이슬람은 상당히 유사성을 지니고 있다. 또한 외면적 행위를 중요시하는 점에서도 양자는 비슷한 점을 공유하고 있다. 그러나 그 구심점을 이루는 요인들이 각

66 압둘라히 안 나임, "국가정치와 국제관계에서의 정치적 이슬람교", 피터버거 엮음, 김덕영, 송재룡 옮김 『세속화나 탈세속화나』(서울: 대한기독교서회, 2002), p.159. 압둘라히 안 나임은 수단 출신 무슬림으로서 에모리대학 법학교수이다.

각 다르고 문화와 기질도 다르다. 집단적이면서도 극히 개인주의적인 일본사회와는 달리 무슬림 사회에서 개인은 공동체 일원으로서 가치를 가지게 된다. 그럼에도 일본 무슬림들은 일본에서 그 유사성을 매개로 다와의 실현을 위해 노력하고 있다. 거주 지역의 유사성을 발견하여 상황화 하며 이슬람 다와를 전개하고 있는 무슬림들의 도전성에 한국도 긴장하고 있다. 하지만 이슬람의 도전에 자신 있게 대응하며 국가적 이익을 취하고 있는 일본을 보면서, 한국 기독교인들이 이슬람 도전에 놀람과 두려움보다 하나님의 주권에 의지하여 대응할 때 예상 외의 놀라운 선교의 기회가 될 것으로 보인다.

Abstract

The Islam in Japan

Kim, Young Nam

Many religions coexist in Japan, where believers are far more than the total population number of the nation because believers belong to more than two religions. The reason of that religious situation is grounded on the Japanese view about religion. The Japanese view is inclusive rather than exclusive about the truth. It is said that people in Japan are very reasonable and worldly, on the other hand, religious and superstitious.

In the beginning of modern generation Japan biased toward an ideology in the religion, making Shintoism as the state religion. During World War II the government has religions in its control in the purpose of colonialism in the Asia. After the end of the war the religions in Japan have been allowed freedom, but nationalism centering the emperor has strengthened recently, designating the memorial day of the flag and the national anthem.

In spite of that situation religions in Japan seek to grow and affect on society. Christian have played the most important roles in that society even though they are under 2% of the population. In the new millennium age Islam whose believers are 0.12% of the population is getting power in Japan, showing the strong relationship between Japan and Islamic world. Muslim numbers in Japan can not be identified exactly, however it is said that muslims are over 15,000 including immigrant muslims.

The history of Islam in Japan started in 1887 when Japan emperor dispatched representatives to Osman Turkey Sultan to know each other in the confused global situations. It seemed to be in the desire of cooperation in the world power rather than religion. Al-Tugrul, Turkish merchant ship as a delegation, was wrecked in returning to Turkey. Some Japanese people rescued few survivors and help them. One who went Turkey to comfort the dead's families came back to Japan as a muslim and contributed to relationship between the both.

Islam history in Japan has five divisions in large : the time of Japanese' acceptance of Islam(1891-1922), the time of inflow of muslim from Russia and Central

Asia(1923-1952), the time of the inflow of muslim students and dawa leaders from India and Pakistan(1953-1972), the time of Japanese concern to the Arab states and Islam(1973-1976), and from 1976 to the present time, when Japan is concerning about world affairs in Islamic world and increasing their knowledge about Islam. Especially economic department is interested in Islamic monetary inflow which is happening in over the world.

In the early muslim society in Japan there were very few muslims, and most of muslims were immigrants from the South Asia, who built the mosques in Kobe(1935), Nagoya and Tokyo(1958), and Osaka(1977). Now Islamic temples are over 100 including small prayer places.

Muslim dawa leaders have attempted contextualization to spread Islam effectively in the Japanese contexts. Studies on Islam in Japan before the 1945 had been worked by government's initiative in the political aspect. At that time almost 10 Islamic institutes had worked and more than 100 books about Islam were published. It was after the end of the World War II that Islamic institutes have worked on the purpose of religion.

Understanding each other the muslim and the Japanese was not positive, but now is getting better with momentums of restoring Islamic power. While muslims in Japan are striving to make good images, the Japanese people try to view muslims objectively not relying on the Western channels.

The oil shock in 1970's made Japan to have the closer relationship with the Arab world and interest in Islam. Japan is steady making progress the friendly relations with Islamic World, especially oil producing countries. The departments of Islamic Area Studies have been established in several universities in the face of the inflow of Islamic finances. The government also has held conference of 'dialogue between Japan and Islamic world' for mutual understanding in culture and religion.

Islamic institutes are proceeding on the dawa through activities such as publishing literatures, social net works in immigrants,, international marriage, establishing islamic centers. They are also using the chances to visit Islamic world. Muslims in Japan are extending their net works to the global level.

Recognizing the need of the contextualization in Japan, muslims consider Jap-anes mono ethnical culture as a local culture in the Islamic perspectives with the global mission strategies. They strive o keep their religions uniqueness, attempting contextualization. They alos argu that Islam could reach the goal and social

values which Japan is pursuing of and leads people to the happiness.

Recently Japan and Islam world are get closer than ever before because they need each other for their own interests and power in the global context.

Key Words: Islam, Japan, Muslim, Dawa, contextualization, Arab world,
Christian, Shindoism, religion, nationalism, interest. power

참고문헌

강상중 지음, 이명덕, 임성모 옮김, 『오리엔탈리즘을 넘어서』, 서울: 이산, 1977.

다나카 사카미, 이용현 옮김, 『텔레반과 아프가니스탄』, 서울: 전략과 문화, 2007.

버나드 루이스 엮음, 김호동 옮김, 『이슬람 1400년』, 서울: 까치, 1994.

미야자키테츠야, 김종원 지음, 송창규 옮김, 『이슬람금융이 다가온다』, 경기: 물푸레, 2008.

사와 마사히코, 『일본 기독교회사』, 서울: 대한기독교서회, 1995.

조슈와 오가와, “21세기 아시아 복음화를 위한 과제”, 변창욱 편역, 『아시아복음화를 위한 새 마음』, 서울: 미션 아카데미, 2007.

압둘라히 안 나임, “국가정치와 국제관계에서의 정치적 이슬람교”, 피터버거 엮음, 김덕영, 송재룡 옮김 『세속 화나 탈세속화냐』, 서울: 대한기독교서회, 2002.

오시다 에츠야키, 이진원 옮김, 『이슬람 금융이 뜬다』, 경기: 예지, 2008.

클리퍼드 기어츠 저, 문옥표 옮김, 『문화인류학』, 서울: 까치, 1998.

호사카 순지, 김호성 옮김, 『왜 인도에서 불교는 멸망했는가』(서울: 한결음 더, 2008)

패트릭 존스톤 & 제이슨 맨드릭, 조이선교회 옮김, 『세계기도정보Operation World』, 서울: 조이선교회/WEC, 2002.

김승철, “일본의 기독교 사상에 대한 소론-이른바 ‘문화적 기독교’를 중심으로-”, 한국기독교학회 제37차 정기학술대회에서 발표. 2007.

이다가키, 구로다, “이슬람 세계의 이해를 위하여”, *Assalam*, vol. 26.

상촌 메리나, “나의 이슬람 입교 감사”, *Assalam*, vol. 71.

햇지 무스타파 오무라 후지오, “周口의 東學堂” *Assalam*, vol.71.

나일즈 아흐마드 바루라즈 테헤라위, “일본과 이슬람” *Assalam*, vol.70.

“Islamic Avenue”, *Aera*, July, 1996

Morimoto, Abu Bakr. *Islam in Japan*. Tokyo: Islamic Center, 1980.

M. Samarri, Salih. “The relation Between Jaapan and Middle East”, *An Islamic Perspective*. Tokyo: Islamic Center, 1997.

Islamic Center-Japan, *The Yearly Report (1996-1997)*

인터넷 자료

위키백과: http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Japan 2009년 5월 2일 접속

쿠웨이트정부: <http://www.islam.gov.kw/eng/news> 2009년 5월 2일 접속

와세다대학 지역연구: <http://www.islam.waseda.ac.jp> 2009년 5월 2일 접속

JapanFocus: <http://www.japanfocus.org> 2009년 5월 2일 접속

일본 외무성: http://www.mofa.go.jp/region/middle_e 2009년 5월 2일 접속

일본과 이슬람 세계 문명 간 대화:

<http://www.bcsr.gov.bh/BCSR/islamdialogue/web/konoeng.html> 2009년 5월 2일 접속

이슬라믹시티: <http://www.islamicity.com/articles> 2009년 5월 2일 접속

무슬림 인구 통계: <http://www.islamicpopulation.com> 2009년 5월 27일 접속

同志社大學: <http://www.cismor.jp/en/research/lectures/050312.html>. 2009년 5월 2일 접속

이슬람센터: <http://www.islamcenter.or.jp/jpn/Nihontoislam.htm>, 2009년 4월 8일 접속

이슬람각성: www.islamawareness.net/Asia/Japan/history.html 2009년 5월 2일 접속

이슬람게시판: www.islamicbulletin.org/newsletters/issue_19/news.aspx 2009년 5월 2일 접속

The importance of the middle east in christian mission

Moon Sang Cho ¹

I. Introduction

Islam has become the biggest stronghold which Christianity must overcome to preach the gospel to all nations. Every year, Open Doors which serves persecuted Christians in the world announces *Open Doors World Watch List*, a list ranking and classifying countries with Christian persecution into five categories according to the severity; severe persecution, oppression, severe limitations, some limitations, and some problems. This list shows how Islam causes difficulties toward Christians and their activities. According to the Table 1, there is only one country under severe persecution, North Korea, but there are six countries under the category of oppression and all of them are Islamic countries. Thirteen out of nineteen countries under severe limitations are Islamic countries, and nineteen out of twenty-two countries under the category of some limitations are Islamic countries. In summary, thirty-nine countries in the list of fifty most persecuting countries in the world are Islamic countries. Johnstone also supports this trend by stating that forty-two countries out of sixty-six countries which have significant restrictions on religious belief are Islamic countries.²

Islam is not only the strongest hindrance to Christian mission,

¹ Moon Sang Cho is a Vice President/Executive Director of BEE Korea, he studying for DMiss, at Fuller Theological Seminary. He Served the Middle East since 2000 as a missionary

² Patrick Johnstone and Jason Mandryk, *Operation World*, 21st Century ed. (Cumbria, UK: Paternoster Lifestyle, 2001), p. 2.

but also the biggest threat to Christianity because it is the most rapidly growing religion in the world. According to Johnstone, the growth rate of Muslim population was 2.17% while that of Christian was 1.43% between 1995 and 2000.³ After making careful evaluation of the religious trends and likely developments over the period 1900 to 2050, he predicted that the growth rate of Muslim population will be more than twice (over twelve-fold) of the growth rate of the world population (nearly six-fold) and increased in population from 0.2 billion to 2.5 billion.”

<Table I> Open Doors World Watch List 2009

| Category | Countries | Category | Countries | |
|--------------------|------------------------|--------------------------------|-----------------------------------|-------------------------|
| Severe Persecution | 1 North Korea | | 26 <i>Nigeria (North)</i> | |
| | 2 <i>Saudi Arabia</i> | | 27 <i>Azerbaijan</i> | |
| | 3 <i>Iran</i> | | 28 <i>Oman</i> | |
| | Oppression | | 4 <i>Afghanistan</i> | 29 <i>Brunei</i> |
| | | | 5 <i>Somalia</i> | 30 <i>Sudan (North)</i> |
| | | | 6 <i>Maldives</i> | 31 <i>Zanzibar Isl.</i> |
| | | | 7 <i>Yemen</i> | 32 <i>Kuwait</i> |
| Severe Limitations | 8 <i>Laos</i> | 33 <i>Cuba</i> | | |
| | 9 <i>Eritrea</i> | 34 <i>Tajikistan</i> | | |
| | 10 <i>Uzbekistan</i> | 35 <i>United Arab Emirates</i> | | |
| | 11 <i>Bhutan</i> | 36 <i>Sri Lanka</i> | | |
| | 12 <i>China</i> | Some Limitations | 37 <i>Jordan</i> | |
| | 13 <i>Pakistan</i> | | 38 <i>Djibouti</i> | |
| | 14 <i>Turkmenistan</i> | 39 <i>Turkey</i> | | |
| | Severe Limitations | 15 <i>Comoros</i> | 40 <i>Morocco</i> | |
| | | 16 <i>Iraq</i> | 41 <i>Indonesia</i> | |
| | | 17 <i>Qatar</i> | 42 <i>Palestinian Territories</i> | |
| | | 18 <i>Mauritania</i> | 43 <i>Bangladesh</i> | |
| | | 19 <i>Algeria</i> | 44 <i>Belarus</i> | |
| | | 20 <i>Chechnya</i> | 45 <i>Ethiopia</i> | |
| | | 21 <i>Egypt</i> | 46 <i>Syria</i> | |
| 22 <i>India</i> | | 47 <i>Tunisia</i> | | |
| 23 <i>Vietnam</i> | | 48 <i>Bahrain</i> | | |
| 24 <i>Burma</i> | | Some Problem | 49 <i>Kenya (Northeast)</i> | |
| 25 <i>Libya</i> | | | 50 <i>Kazakhstan</i> | |

Source: Open Doors. *Open Doors World Watch List 2009* (accessed 18 May 2009); available from [http://www.opendoorsusa.org/UserFiles/File/WorldWatchList\[1\].pdf](http://www.opendoorsusa.org/UserFiles/File/WorldWatchList[1].pdf)

Around 20% of total population in the world is Muslims, and there are fifty countries where Islam is the predominant religion among two-hundred and thirty-seven countries in the world.⁴ There are seven countries-Saudi Arabia, Qatar, Kuwait, Bahrain, UAE, Yemen and Oman-in the Middle East.⁵ All of these countries are listed in Table 1. Although the Muslim population in the seven countries is less than 4% of the total Muslim population, the Middle East plays an important role in the Islamic world. This paper explains why the Middle East is important in the Islamic world and in Christian mission.

II. The Importance of the Middle East

In this section, the importance of the Middle East in Islamic world will be studied from historical, geographical, economical, theological and political perspectives.

1. Historical Perspective

Historically, the Middle East is the birthplace of the Islamic faith. In the pre-Islamic period, the Middle East was politically and religiously within the tight orbit of two great empires, Byzantine, or the Eastern Roman empire from northwest, and Sasanian, or Persian empire from northeast. However, the war between these two empires in 602 caused by the murder of Maurice, the Byzantine Emperor and an ally of Khusraw II Aparwez of Sasanian empire led the exhaustion of two empires and created a political and military vacuum.⁶ In terms of religion, especially of Christianity, there was doctrinal confusion. There were debates on

3 Ibid.

4 Ibid.

5 The Middle East can mean various regions including different countries according to its user: The Middle East in this paper means the Arabian Gulf including seven countries such as Saudi Arabia, Qatar, Kuwait, Bahrain, UAE, Yemen and Oman.

6 Daniel W. Brown, *A New Introduction to Islam* (Malden, MA: Blackwell Pub., 2004), pp. 30-32.

theology, especially on Christology about the nature of Jesus Christ. Although the Byzantine empire considered itself to be the protector of orthodox Christianity, many considered heresies were widely distributed in the empire including three large ones such as Jacobite Monophysites, Coptic Monophysites, and Nestorians, and countless small ones such as Donatists, Montanists, Marcionites, Melitians, Quatrodecimans, and Luciferians.⁷

While the political influence from the outside of the Middle East was weakened and Christianity experienced doctrinal confusion, the Middle East was ready to launch a new religion and civilization in the seventh century. Brown mentions three features of Mecca in those days, the major city in the Middle East; an important religious shrine, the Ka'bah; an annual pilgrimage connected with the shrine; and a tribal ruling elite, the Quraysh who controlled over the shrine and pilgrimage to political and economic advantage.⁸ On top of these features, the Middle East had some fine poetry that had influence on the formation of the Qur'an, interesting religious rituals, and the growing influence of monotheism in the form of Jewish and Christian communities.⁹ There were the Jews and Christians in the Middle East at that time, but for the most part, the Arabs in the region stubbornly practiced polytheism that involved praying to saints; making pilgrimages to tombs and special mosques; venerating trees, caves, and stones; and using votive and sacrificial offerings.¹⁰ There were, however, Arab monotheists called Hanifs and Christians and Jews in Arabia as well. All these features rendered the Middle East suitable as the birthplace of a new religion, Islam.

Muhammad was born in the Middle East about six centuries after Jesus the Messiah at a time when Christians were debating theology. Muhammad from the Quraysh believed himself visited by the angel Gabriel in the month of Ramadan of his fortieth year, and received the first verses of Sura 96 of the Qur'an at Mount Hira outside of Mecca. Muhammad was terrified by the revelation, but his wife

7 *Ibid.*, pp. 21-23.

8 *Ibid.*, p. 16.

9 *Ibid.*, p. 17.

10 "Saudi Arabia: Wahhabi Theology in Islam," http://atheism.about.com/library/FAQs/islam/countries/bl_SaudiIslamWahhabi.htm (accessed September 6, 2008).

Khadijah and her Christian cousin Waraqa immediately reassured him, and she became the first follower. For three years Muhammad's message spread quietly and privately, and a group of followers, Muslims, formed around him who are all prominent in early Islamic history, and religious rituals such as the ritual ablution and the salat were established.¹¹

When Muhammad went to his family, close relatives and acquaintances with his message and mocked their gods, he met serious opposition and even the leaders of the Quraysh began to plot his destruction which led Muhammad and his followers' relocation to Medina, another major city in the Middle East, in 622 which is known as the Hijra. Islam was fortified through such victories against the Meccans as at Badr, and Muhammad entered Mecca in 630 as victor. All Islamic events which were important to the formation of Islam were taken place in the Middle East including Mecca, Medina, Mount Hira, Badr, and Uhud. Therefore, the Middle East is the cradle of Islam.

2. Geographical Perspective

Geographically, the Middle East is located at the center of Islamic world. Since the beginning of Islam, the Middle East has been the heartland of Islamic world. After Muhammad conquered Mecca in 630, Islam expanded its territory rapidly. By the early 640s, all of Iraq was under Muslim control and Persian imperial power was destroyed. Within another twenty years, by 661, the Muslim conquerors ruled from the borders of Central Asia to North Africa and from Yemen to Northern Syria. By 750, the political reach of the Islamic empire stretched from Spain to India and from Sub-Saharan Africa to Central Asia. The Middle East lied at the center of this vast Islamic empire.

The Middle East has to be the center geographically regardless of age because Muhammad was born in the region, and the two holy cities of Islam, Mecca and Media, are located in the Middle East. The Saudi king is referred to as the custodian of Mecca and Medina. Muslims from around the world make the pilgrimage

11 Brown, pp. 73-74.

to the Ka'bah in Mecca every year at the Hajj,¹² one of the Islamic duties. The number of Hajj pilgrims had increased by 100% for every decade from 1940s until 1970s.¹³ Ministry of Hajj, the official website for the Hajj operated by the Kingdom of Saudi Arabia, also provides statistics on the Hajj and the number of Hajj pilgrims has grown from 1,839,154 in 2000 to 2,130,594 in 2006.¹⁴ It is noticeable that the number of non-Saudi pilgrims is increasing rapidly while the number of Saudi pilgrims is stable. The Saudi government is furnishing the pilgrims with more accommodation and facilities.

Medina is the city in the Middle East where the Muslim *ummah* was first established when Muslim emigrants from Mecca (Muhajirun) came to the city and lived together with the local Muslims (Ansar).¹⁵ Muhammad constructed the first mosque in Medina and the manner of worship that developed in that mosque has become the model for all Muslim congregations around the world for all time. Muhammad also laid the foundations for a Muslim political order and developed the constitution of Medina which established the Muslim principles of brotherhood, justice, and consensus (Shenk 2003, 152).¹⁶ Medina where Islamic faith, rituals, and the way of Muslim life were developed is in the Middle East. Therefore, the Middle East is the geographical center of Islamic world gathering more than three million Muslim pilgrims around the globe every year to Mecca and the adjunct pilgrimage locations.¹⁷

12 Hajj is the once in a lifetime obligation, contingent upon physical and financial ability, to perform the ritual pilgrimage in Mecca. The jurists are particularly preoccupied with outlining the complex requirements for the valid completion of each stage of the pilgrimage (Brown 2004, 103).

13 "Why Are Muslims Turning to Mecca?" <http://members.ozemail.com.au/~zaynabelfatah/WhyPeopleTurningMecca.htm> (accessed July 27, 2008).

14 Ministry of Hajj, "Hajj and Umrah Statistics," <http://www.hajjinformation.com/main/1.htm> (accessed July 27, 2008).

15 David W. Shenk, *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church: Exploring the Mission of Two Communities* (Waterloo, Ont.; Scottsdale, Penn.: Herald Press, 2003), p. 143, 150.

16 *Ibid.*, p. 152.

17 *Ibid.*, p. 177.

3. Economical Perspective

Economically, the Middle East is the major source for the fund of Islamic mission in the world. In the years immediately after World War II, the states in the Middle East were marginal to the global economy. However, within three decades these states in the Middle East had achieved the highest per capita incomes in the world and become significant participant to the global economy.¹⁸ For example, Kuwait, one of the states, experienced a painful economic decline during the 1920s and 1930s because of the stagnated pearling industry¹⁹ and became one of the most impoverished countries in the world. However, Kuwait began oil exports in 1946 earning \$760,000 in that year. Oil revenues went up \$169 million in 1953, and after the oil embargo and price increases,²⁰ they rose dramatically to \$21.7 billion in 1980. Saudi Arabia earned \$6.4 billion in oil revenues in the year before the embargo, but it increased the revenues to \$27.7 billion in the fiscal year 1974-1975, and during 1981, boosted to \$102 billion (Cleveland 1994, 383).²¹ There are 1,032,132 million barrels of oil reserves in the world and about a half of it is in the Middle East (Saudi Arabia: 261,750, United Arab Emirates: 97,800, Kuwait: 96,500, Qatar: 15,207, and Oman: 5,506).²² The countries in the Middle East became prosperous with their petrodollars.

The six traditional member countries in the Middle East, Bahrain, Kuwait, Oman, Qatar, Saudi Arabia, and the United Arab Emirates, led by Saudi Arabia established the Gulf Cooperation Council (GCC) in 1981 to cooperate on matters of mutual security and economic and educational ventures. Saudi Arabia has poured

18 William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East* (Boulder: Westview Press, 1994), p. 377.

19 Kuwaiti economy was based on pearling and commerce. Kuwait City was the best harbor on the Gulf, and the merchants of the region developed it as a center for trade between India and parts of the Middle East. These activities brought wealth to the Kuwait. *Ibid.*, p. 289.

20 The oil price was dramatically increased from \$2.74 to \$11.65 in 1974 and to \$34 in 1980 per barrel.

21 Cleveland, p. 383.

22 "Oil Reserves, Production and Consumption in 2001," <http://www.scaruffi.com/politics/oil.html> (accessed July 28, 2008).

large sums of its oil wealth into the *al-Islah* organizations²³ active in Kuwait, Bahrain, and the United Arab Emirates. It has successfully done this through mosque building, aid programs and in the West the provision of scholarships for Islamic studies, and through political agendas and finance markets.²⁴ As one of the results, they have built more mosques in their countries, which are the center of Islamic faith. The number of mosques has tripled in 1980's, to nearly 4,000 in the states other than Saudi Arabia. Beyond this, Saudi Arabia had at least 20,000 mosques and announced plans to construct more than 2,000 more.²⁵ Most of the mosque construction is being planned and financed by the governments. The boom in mosque construction is clear evidence of the trend of priorities to promote and strengthen their religion, Islam.

Not only does Saudi Arabia have spent the petrodollars to the kingdom and the Middle East, but also to other countries to expand Islam. *Ain-Al-Yaqeen*, the Saudi government English weekly magazine, reported that the Saudi royal family spent billions of their oil wealth to spread Islam to every corner of the earth in an article on March 1, 2002.²⁶ The following is an excerpt taken from the article:

The cost of King Fahd's efforts in this field has been astronomical, amounting to many billions of Saudi Riyals. In terms of Islamic institutions, the result is some 210 Islamic Centers wholly or partly financed by Saudi Arabia, more than 1,500 Mosques and 202 colleges and almost 2,000 schools for educating Muslim children in non-Islamic countries in Europe, North and South America, Australia and Asia. Among the biggest is King Fahd

23 The principal al-Islah societies are located in Kuwait, Bahrain, and the United Arab Emirates, and they cooperate, at least temporarily, with the governments in power from whom they accept financial assistance. James A. Bill, "Resurgent Islam in the Persian Gulf," *Foreign Affairs* 63, (1984): p. 110.

24 Patrick Johnstone, "Look at the Fields: Survey of the Task," in *From Seed to Fruit: Global Trends, Fruitful Practices, and Emerging Issues among Muslims*, ed. J. Dudley Woodberry, Global Trends: Soils, Seed, Sowers and First Fruits (Pasadena: William Carey Library, 2008), pp. 13-14.

25 Bill: p. 116.

26 *Ain-Al-Yaqeen*, "Huge Saudi Efforts in the Field of Establishing Islamic Centers, Mosques and Academies All over the World. Tunisian, Arab and Muslim Newspapers Lauds the Kingdom's Services to the Pilgrims," <http://www.ain-al-yaqeen.com/issues/20020301/feat3en.htm> (accessed July 31, 2008).

Islamic Center in Malaga, Spain, on an area of 3,848 sq. m., whose foundation stone was laid in 1998. The university-like Center embraces academic, educational, cultural, and propagatory activities.

The article articulated the details where and how much the Royal family supported to build mosques and Islamic centers around the world. Sperry also wrote a similar report on the mosques in the United States of America; "Some of the largest mosques and Islamic centers in America are funded by the royal government of Saudi Arabia, which gets most of its revenues from oil exports."²⁷ Conroy reported on Latin American case, "Presently, all countries in Latin America have a high concentration of Muslims...Gross funding from Saudi Arabia has allowed them to build a large, traditionally aesthetic mosque, as well as a community centre."²⁸

The Saudi petrodollars have gone to the many universities in Western countries as the provision of scholarships for Islamic studies. The same article of *Ain-Al-Yaqeen* clearly states the objective of this donation as the following:²⁹

In setting up these prestigious chairs, the Kingdom has pursued a number of objectives. They are further evidence of King Fahd's determination to encourage and enhance communications between Islamic culture and other cultures; to encourage understanding of the true nature of Islam by explaining clearly Muslim beliefs and by correcting common misconceptions and misrepresentations; and to show that Islam embraces knowledge with enthusiasm.

The article names the University of California at Santa Barbara, Harvard University, University of London, the Gulf University, and the University of Moscow.

27 Paul Sperry, "Black-Gold Blues: U.S.-Saudi Oil Imports Fund American Mosques," http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=27327 (accessed July 31, 2008).

28 Jan Conroy, "Count Saudi Mosques in Latin America, Too!," <http://www.danielpipes.org/comments/6395> (accessed July 31, 2008).

29 *Ain-Al-Yaqeen*.

In addition, the Saudi government have funded to establish Islamic academies in some of the major capitals of the world to educate Muslim children, supported institutes to promote Arab and Islamic studies and to carry on the researches on Islam.³⁰

Saudi Arabia is distributing the Qu'ran in the world published from the largest printing complex in the world in Medina. The complex was opened in 1984 by King Fahd to print and distribute the Qu'ran to as wide an audience as possible. It has produced more than 60 editions of the Qu'ran and books on the prophetic tradition and biographies of Muhammad in different languages. It also produces recordings of the Qu'ran in video and audio form and a Braille version of the Qu'ran for the blind Muslims. By the year 2000, the Complex had printed 138 million copies of the Qu'ran which had been widely distributed inside the Kingdom and abroad.³¹

One of Saudi Arabia's most influential journalists, Dawood al-Shirian, who is a former regional director at Al Hayat, reported that Saudi funded an estimated 90% of the expenses of the entire faith, throughout the Muslim world.³² The goal of such contribution is to strengthen the voice of Islam and Arab culture according to *Ain-Al-Yaqeen*.³³

4. Theological Perspective

Theologically, the Middle East is the source of austere Islamism. As we discussed in the above, Saudi Arabia expanded its Wahhabi Islam to not only political systems but also to the areas of education and research. The graduates of the educational system strengthening Islamic education in the early 1960s demanded a *Shari'ah* college and more religious faculties in the universities, and the gradu-

30 Ibid.

31 Ain-Al-Yaqeen, "The Jewel in the Crown of the Custodian of the Two Holy Mosques," <http://www.ain-al-yaqeen.com/issues/20020301/feat3en.htm> (accessed July 31, 2008).

32 Dawood al-Shirian, "What Is Saudi Arabia Going to Do?," *Al-Hayat*, May 19, 2003.

33 Ain-Al-Yaqeen, "Huge Saudi Efforts in the Field of Establishing Islamic Centers, Mosques and Academies All over the World. Tunisian, Arab and Muslim Newspapers Lauds the Kingdom's Services to the Pilgrims."

ates from these educational institutions clamored for more religious education. Such demands culminated in the establishment of the vast Imam Mohammad bin Saud University.³⁴

The university, founded in 1953 and accorded university status in 1974, had more than 1,300 teachers and 23,000 students in 2000/2001 academic year. Currently the university has several faculties. The High Judiciary Institute was originally established in 1965 for the purpose of graduating qualified *Shari'ah* judges. The Faculty of *Shari'ah* (theology) was established earlier in 1953 for the purpose of meeting the demand for qualified *Ulema* and preachers throughout the country.³⁵ Thus, this university is a seminary for the training of clerics in the Wahhabi Islam. This university is also known as the "terrorist factory," because three of the 9/11 suicide hijackers³⁶ are from this university.

The theology taught in this university can be deduced from the Wahhabi Qur'an,³⁷ which distorts and adds to the original to change its sense in a radical direction in the English version.³⁸ For example, the following is the four final lines of Fatiha in a normal rendition of the Arabic original:

Guide us to the straight path,
The path of those whom You have favored,
Not of those who have incurred Your wrath,
Nor of those who have gone astray

34 Michael Field, *Inside the Arab World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 337-38.

35 Samirad, "Imam Muhammad Bin Saud University," <http://www.saudinf.com/main/j44.htm> (accessed September 7, 2008).

36 They are Abd al-Aziz Abd al-Rahman Al-Omari who was on the first plane to crash into the World Trade Center; Ahmed Abdullah Al-Nami who was on the plane that crashed in Shanksville, Pennsylvania, and Mohned Mohamed al-Shehri who was on the plane that struck the South Tower.

37 The Wahhabi Qur'an is an edition of the Islamic scripture, with commentary, printed in every major European, Asian, and African languages in paperback editions that are distributed free or at low cost throughout the world.

38 Stephen Schwartz, "Saudi Wah-Habi Terrorist Factory," <http://lists.ibiblio.org/pipermail/homestead/2004-September/000803.html> (accessed September 6, 2008).

In the Wahhabi Qur'an, the same is translated as the following:

Guide us to the Straight Way.

The Way of those on whom You have bestowed Your Grace,
not (the way) of those who have earned Your Anger (such as the Jews),
nor of those who went astray (such as the Christians).

Similar distortions condemning the Jews and Christians can be found in 17:1; 2:62; 3:113; 5:65.

Such a biased Islamic theology is reflected in their educational system. *Freedom House* analyzed a set of twelve current Saudi Ministry of Education religion textbooks, used in the academic year of 2006 in Saudi Arabia, and reported summaries what is being taught today in Saudi public school textbooks about how Muslims should relate to other religious communities.³⁹ One of them is, "Command Muslims to "hate" Christians, Jews, "polytheists" and other "unbelievers," including non-Wahhabi Muslims, though, incongruously, not to treat them "unjustly".⁴⁰ Therefore, the Middle East is one of the sources of the most hard line Islamic theology in the world in which terrorism breeds.

5. Political Perspective

Politically, the Middle East is influential to other Muslim nations to rule the

³⁹The study was pursued after senior Saudi government spokesmen claimed that they had thoroughly revised their educational materials. In 2005, Saudi embassy spokesman Adel al-Jubeir stated: "We have reviewed our educational curriculums. We have removed materials that are inciteful or intolerant towards people of other faiths." The Saudi ambassador to the United States in 2006, Prince Turki al-Faisal, while on a nation-wide speaking tour earlier 2006, asserted: "We eliminated what might be perceived as intolerance from old textbooks that were in our system." On May 18, 2006, the Saudi Foreign Minister, Prince Saud Al-Faisal stated, "the whole system of education is being transformed from top to bottom. Textbooks are only one of the steps that have been taken by Saudi Arabia."

⁴⁰ Laura Ingalls, "Revised Saudi Government Textbooks Still Demonize Christians, Jews, Non-Wahhabi Muslims and Other," *Freedom House*, May 23, 2006.

countries based on Islam. Saudi Arabia, the largest country in the region, has led the influence. In 1744, Muhammad bin-Saud, a minor prince of Najd and the ruler of Al-Dar'iyah near the modern Saudi capital of Riyadh, decided to adopt the Islamic revival proclaimed by Muhammad bin-Abd-ul-Wahhab known as Wahhabi Islam,⁴¹ and converted the Najdis to Wahhabi Islam.⁴² The two, bin-Saud and Abd-ul-Wahhab, conquered the rest of Arabia. Since then, Wahhabi Islam has been not only spiritual but also political core of Saudi Arabia.

King Abd-ul-Aziz Al-Saud (1902-1953) who also adopted Wahhabi Islam unified all of Arabia. He recaptured Riyadh in 1902 where the Ottoman forces were destroyed in 1819, and seized control of the holy cities of Mecca and Medina from the Ottoman authorities in 1925. He had ruled the kingdom based on the Wahhabism without any constitution, codes of governmental procedure, political parties, or institutionalized forms of consultation until his death in 1953 except the Qur'an and the *shari'ah* (Cleveland 1994, 383). When King Faysal transformed the kingdom's administration and other systems, the Wahhabism was the foundation and he stated, "Saudi Arabia has no need for a constitution because it has the Qur'an, which is the oldest and most efficient constitution in the world."⁴³ Saudi Arabia projected itself as the protector of Islam committing to enforcing the Qur'an and the *shari'ah*.

Saudi Arabia extended its influence to its immediate states in the Gulf, and the states of GCC maintain the same political system, monarchism, until these days. Saudi influence went beyond the Gulf to the more distant region including South Asia, the rest of the Arab world, and Muslim Africa. During the 1962 Hajj ceremonies, Saudi had initiative to establish the Muslim World League to defeat any threat that the enemies of Islam tried to use to draw Muslims away from Islam and destroy their unity and brotherhood, and its initiative culminated in the estab-

41 The Bedouins of Najd performed superstitious practices and paganism such as the cult of trees and stone worship. In response to this, Abd-al-Wahhab preached to return to the true teachings of Islam, based on the Qur'an and the Sunna, as interpreted by the strict Hanbali school.

42 Shireen Hunter, *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* (Westport, Conn.: Praeger, 1998), pp. 153-54.

43 Cleveland, p. 386.

lishment of the Organization of the Islamic Conference in 1972.⁴⁴ *Ain-Al-Aqeen* reported the following:

Throughout King Fahd's reign, the Kingdom of Saudi Arabia played a crucial role in all these organizations, using its influence to nurture and encourage unity in the Islamic world amongst which the Organization of the Islamic Conference and the World Assembly of Muslim Youth. In addition the Kingdom of Saudi Arabia has played a role in nurturing Islamic unity through the Muslim World League, based in the Holy City of Makkah Al Mukkaramah.⁴⁵

Saudi's role as the center of the Islamic world was even accelerated after the oil embargo in 1973 using its oil revenue, and Saudi Arabia made a crucial effort to take the spiritual and political leadership of the Islamic world. Hunter wrote, "The kingdom embarked on a large foreign aid program through a variety of bilateral, pan-Arab, and pan-Islamic channels, which resulted in, for example, the establishment of the Islamic Development Fund with its headquarters in Jiddah."⁴⁶ We already discussed how and to what areas Saudi spend its petrodollars to spread Wahhabi Islam in the above.

Saudi Arabia's political system based on Wahhabi Islam affected especially Pakistan and Afghanistan. In 1976, General Zia ul-Haq, who had trained the Saudi militaries, terminated Bhutto's regime through a military coup and ruled Pakistan. He launched a series of policies to Islamize Pakistan extensively according to strict Sunni lines, and Saudi-Pakistani ties became closer (Hunter 1998, 159).

In Afghanistan, Daoud, a cousin of Muhammad Zahir Shar who was ruling the country, carried out a coup and took the regime from his uncle in 1972. He

44 Hunter; p. 157. Hunter explains that the MWL is one of the Saudi efforts of using Islamism to restrain both Arab radicalism and Communism which played as external threats to Saudi monarchism in those days.

45 Ain-Al-Yaqeen, "The Custodian of the Two Holy Mosques King Fahd Ibn Abdul Aziz Directs the Distribution of Hundreds of Thousands Quran to the Pilgrims," <http://www.ain-al-yaqeen.com/issues/20020301/feat3en.htm> (accessed July 31, 2008).

46 Hunter; p. 158.

used Saudi Wahhabi Islam in ruling the country to distance from the Soviet Union. The war against the Soviet Union in 1980s provided an additional opportunity for Saudi Arabia to cooperate with Afghanistan. Some Saudis went to Afghanistan and joined *mujahiddin* known as Saudi 'Afghans' to fight against the Soviet Union (Field 1995, 338). The Islam-oriented educational system has the root of this phenomenon because the students under the educational system received the strengthened education on Wahhabi Islam but not the skills needed for today's technological industry. They are unemployed young men, religiously educated and well motivated, some of whom have military training, and they are targeted by terrorist organizations such as Al-Qaeda.⁴⁷

When Islamic revolution took place in Iran in 1979, Saudi contained Iran's militant Islam and increased its effort such as financial assistance, training, and indoctrination to strengthen Wahhabi Islam in the Arab world. It funded to establish the Afghanistan training camps in Pakistan. Such aids provided Islam for an opportunity to become more extreme. In Algeria, the Islamic Salvation Front (FIS) received considerable financial support from Saudi, and became a potent political force in the late 1980s. The FIS led finally to a military takeover in 1992.⁴⁸ Syria and the PLO also received large amount of financial support from Saudi Arabia.⁴⁹ Kuwait followed the same policy and gave extensive financial assistance to the PLO and the Arab states bordering Israel.

It is well known that Saudi Arabians aided the Taliban since late 1996. Saudi assistance to the Taliban has at times extended beyond the strictly financial to encompass military and organizational assistance. The Saudi expatriate Osama bin Laden of Al-Qaeda has sheltered in the territory of Taliban. He declared war against the "infidel" West in 1998, and it was suspected that the August 1998 bombings of the U.S. embassies in Tanzania and Kenya as well as 9/11 were done by a group of persons who were his followers. Although official Saudi aid report-

47 Voice of America, "Saudi Arabia: Origins of Terror," <http://www.voanews.com/Korean/archive/2004-12/a-2004-12-07-13-1.cfm> (accessed September 6, 2008).

48 Hunter, p. 161.

49 The major reason is to mute their criticism of the royal regime and its ties to the United States. Cleveland, p. 384.

edly stopped in 1998, Saudi money and support has continued to find its way to the Taliban in the form of private contributions.⁵⁰

According to Alex Alexiev, vice president for research at the *Center for Security Policy*, there are between 240 and 265 Islamic charities active in Saudi Arabia and outside of it.⁵¹ The largest and most active in terrorism funding is the Al-Haramain Islamic Foundation (AHIF). Alexiev describes AHIF as the following:

The Al -Haramain Islamic Foundation (AHIF) is one of the three largest Saudi front organizations active in the support of terrorism going back many years, and has been involved in the funding of Al Qaeda, the bombing of the American embassies in Africa and all manner of jihadist activities in Pakistan, the Balkans, Chechnya, Kashmir and elsewhere. But it will be a mistake to think of it simply as a terrorism enabler. It is even more important as a key player in funding and promoting the hateful Wahhabi/Salafi creed and the seditious shari'ah doctrine worldwide including in the United States.⁵²

III. Conclusion

Islam is both the strongest hindrance to Christian mission and the biggest threat to Christianity, and the Middle East led by Saudi Arabia is the core in Islamic world. Historically, it is the birthplace of Islam. Geographically, it has the two major Islamic shrines and Muhammad was born in the Middle East. Economically, it is a financial source to propagate Islam to the world utilizing its enormous oil revenue. Theologically, it is an incubator for a fundamental Islamic theology-the

50 Human Rights Watch, "Afghanistan: Crisis of Impunity," Human Rights Watch <http://www.hrw.org/reports/2001/afghan2/Afghan0701-02.htm#TopOfPage> (accessed September 6, 2008).

51 Jamie Glazov, "Saudi "Charities" and the War against America," <http://www.frontpagemag.com/Articles/Read.aspx?GUID=B164102B-EAB6-4407-9263-D2C34C43D838> (accessed September 15, 2008).

52 Ibid.(accessed September 15, 2008).The other two organizations are the Muslim World League and the World Assembly of Muslim Youth.

Wahhabi Islam. Politically, it is an advocator of a political system embracing the Wahhabi Islam.

In summary, the Middle East plays a crucial role in the Islamic world. The Middle East lies on the way to fulfill the Great Commission. We must jump the obstacle and several steps are suggested to do so. As the first step, we must acknowledge the significance of the Middle East in Islam and in Christian mission. We need to know what influence the Middle East gives to the world, especially to the Christian world and its mission. The second is to understand their tactics of spreading Islam to the world and of hindering Christian activities toward them. When we understand what they are doing we can develop necessary strategies to overcome the hindrance and to cope with its threat which is the third step.

Abstract

The purpose of this paper is to explore the reasons why the Middle East located in the Arabian Gulf must be considered significantly both in the Islamic world and in Christian mission. This paper explores the reasons from historical, geographical, economical, theological and political perspectives of the Middle East. Historically, it is the birthplace of Islam. Geographically, it has the two major Islamic shrines and Muhammad was born in the Middle East. Economically, it is a financial source to propagate Islam to the world utilizing its enormous oil revenue. Theologically, it is an incubator for a fundamental Islamic theology?the Wahhabi Islam. Politically, it is an advocator of a political system embracing the Wahhabi Islam. Therefore, the Middle East is the core in Islamic world.

Islam has become the biggest stronghold by persecuting Christians and preventing them from Christian activities. Christianity must overcome this stronghold to preach the gospel to all nations. Islam is the biggest threat to Christianity because it is the most rapidly growing religion in the world. Therefore, Islam is important to Christian mission. Because the Middle East plays a crucial role in the Islamic world, it should be considered significantly in Christian mission.

As conclusions, this paper suggests three steps to face the reality of hindrance and threat caused by Islam. The first step is that we must acknowledge the significance of the Middle East in Islam and in Christian mission. We need to know what influence the Middle East gives to the world, especially to the Christian world and its mission. The second step is to understand their tactics of spreading Islam to the world and of hindering Christian activities toward them. When we understand what they are doing we can develop necessary strategies to overcome the hindrance and to cope with its threat as the third step.

Key words: Islam, the Middle East, economy, theology, politics

References cited

- Ain-Al-Yaqeen. "The Custodian of the Two Holy Mosques King Fahd Ibn Abdul Aziz Directs the Distribution of Hundreds of Thousands Quran to the Pilgrims." <http://www.ain-al-yaqeen.com/issues/20020301/feat3en.htm> (accessed July 31, 2008).
- _____. "Huge Saudi Efforts in the Field of Establishing Islamic Centers, Mosques and Academies All over the World. Tunisian, Arab and Muslim Newspapers Lauds the Kingdom's Services to the Pilgrims." <http://www.ain-al-yaqeen.com/issues/20020301/feat3en.htm> (accessed July 31, 2008).
- _____. "The Jewel in the Crown of the Custodian of the Two Holy Mosques." <http://www.ain-al-yaqeen.com/issues/20020301/feat3en.htm> (accessed July 31, 2008).
- al-Shirian, Dawood. "What Is Saudi Arabia Going to Do?" *Al-Hayat*, May 19, 2003.
- Voice of America. "Saudi Arabia: Origins of Terror." <http://www.voanews.com/Korean/archive/2004-12/a-2004-12-07-13-1.cfm> (accessed September 6, 2008).
- Bill, James A. "Resurgent Islam in the Persian Gulf," *Foreign Affairs* 63 (1984): 108-27.
- Brown, Daniel W. *A New Introduction to Islam*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2004.
- Cleveland, William L. *A History of the Modern Middle East*. Boulder: Westview Press, 1994.
- Conroy, Jan. "Count Saudi Mosques in Latin America, Too!" <http://www.danielpipes.org/comments/6395> (accessed July 31, 2008).
- Field, Michael. *Inside the Arab World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- Glazov, Jamie. "Saudi "Charities" and the War against America." <http://www.frontpagemag.com/Articles/Read.aspx?GUID=B164102B-EAB6-4407-9263-D2C-34C43D838> (accessed September 15, 2008).
- Ministry of Hajj. "Hajj and Umrah Statistics." <http://www.hajjinformation.com/main/l.htm> (accessed July 27, 2008).
- Hunter, Shireen. *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* Westport, Conn.: Praeger, 1998.
- Ingalls, Laura. "Revised Saudi Government Textbooks Still Demonize Christians, Jews, Non-Wahhabi Muslims and Other." *Freedom House*, May 23, 2006.
- Johnstone, Patrick. "Look at the Fields: Survey of the Task." In *From Seed to Fruit: Global Trends, Fruitful Practices, and Emerging Issues among Muslims*, edited by J. Dudley Woodberry, 12-21. Pasadena: William Carey Library, 2008.

- Johnstone, Patrick, and Jason Mandryk. *Operation World*. 21st Century ed. Cumbria, UK: Paternoster Lifestyle, 2001.
- “Oil Reserves, Production and Consumption in 2001.” <http://www.scaruffi.com/politics/oil.html> (accessed July 28, 2008).
- Open Doors. “Open Doors World Watch List 2009.” [http://www.opendoorsusa.org/UserFiles/File/WorldWatchList\[1\].pdf](http://www.opendoorsusa.org/UserFiles/File/WorldWatchList[1].pdf) (accessed 18 May, 2009).
- Samirad. “Imam Muhammad Bin Saud University.” <http://www.saudinf.com/main/j44.htm> (accessed September 7, 2008).
- “Saudi Arabia: Wahhabi Theology in Islam.” http://atheism.about.com/library/FAQs/islam/countries/bl_SaudiIslamWahhabi.htm (accessed September 6, 2008).
- Schwartz, Stephen. “Saudi Wah-Habi Terrorist Factory.” <http://lists.ibiblio.org/pipermail/homestead/2004-September/000803.html> (accessed September 6, 2008).
- Shenk, David W. *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church: Exploring the Mission of Two Communities*. Waterloo, Ont.; Scottsdale, Penn.: Herald Press, 2003.
- Sperry, Paul. “Black-Gold Blues: U.S.-Saudi Oil Imports Fund American Mosques.” http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=27327 (accessed July 31, 2008).
- Human Rights Watch. “Afghanistan: Crisis of Impunity.” Human Rights Watch <http://www.hrw.org/reports/2001/afghan2/Afghan0701-02.htm#TopOfPage> (accessed September 6, 2008).
- “Why Are Muslims Turning to Mecca?”. <http://members.ozemail.com.au/~zaynabelfatah/WhyPeopleTurningMecca.htm> (accessed July 27, 2008).

알 가잘리의 신 개념¹

-초월과 내재의 관점에서-

박성은²

I. 서론

신이 유일하다는 것은 무엇을 의미하는가? 이슬람 철학자와 정통 이슬람 신학자, 수피, 그리고 기독교에서는 신의 유일성을 어떻게 이해하고 있는가? 왜 이들은 유일신 개념을 다르게 이해하고 있는 것일까? 이 논문은 알 가잘리의 신 개념이 심화 혹은 변화의 과정을 겪었다는 것은 무엇을 의미하는가? 에 대한 질문을 염두에 두면서 알 가잘리의 그의 신개념을 초월과 내재의 관점에서 분석한다.

알 가잘리는 철학자이자 신학자이며 수피였다. 그는 어린 시절 수피에게 양육을 받았으며, 그는 스승 알 주와이니에게 정통 신학, 법학, 수피사상을 배운다. 그는 정통 이슬람의 입장에서 철학자들로부터 정통 이슬람을 수호하나 실존적 위기를 만나 구도자적 순례를 떠나며, 수피즘에서 신과의 내적 체험을 통해 그의 신개념을 완성하기에 이른다.

본 논문은 알 가잘리의 신 개념을 명백히 인식하는데 그 일차적인 목표가 있으며, 알 가잘리와 기독교의 유일신 개념의 공통점과 차이점을 명백히 인식하는데 이차적인 목표가 있으며, 나아가 유일신을 강조하는 이슬람과 기독교의 공통점과 차이점을 명백히 인식함으로 상호 이해의 지평을 넓혀 오해와 갈등을 줄이는 것을 최종 목적으로 한다.

1 이 논문은「알 가잘리의 신 개념 -초월과 내재의 관점에서-」박사학위논문(백석대, 전문대학원, 2009.6)의 자료를 보충하고 발전시킨 것이다.

2 백석대, 전문대학원 박사과정 졸업, 햇불트리니티 한국이슬람 연구소 연구원

II. 신의 유일성 - 신의 본질과 속성을 중심으로

알 가잘리의 신 개념은 신의 유일성 개념에 대한 해석으로부터 출발한다. 이슬람은 유일신 사상을 강조한다. 무함마드도 다신론 사회에서 신의 유일성을 강조했다. 알 가잘리의 유일신 개념은 정통 이슬람적 입장에 있으며, 그 개념은 따우히드(tawhid)로 요약할 수 있다.

본 장에서는 알 가잘리의 유일성 개념을 파악하기 위해 그의 유일성 개념을 신의 본질과 속성을 중심으로 분석할 것이다. 그리고 알 가잘리의 입장과 첨예하게 대립하고 있는 아비센나의 신의 단순성 개념 또한 신의 본질과 실존을 중심으로 분석할 것이다. 신의 본질과 속성은 알 가잘리의 신의 유일성 개념을 이해하는데 있어서 중요한 주제이다. 왜냐하면 신의 본질과 속성에 대한 해석에 따라 신의 유일성에 대한 개념이 다르게 형성되기 때문이다. 알 가잘리는『철학자들의 부조리』제6항에서 신의 속성을 부정하는 아비센나와 같은 철학자들의 주장을 반박했다.³ 또한 제8항에서 일자(The First)인 신은 본질을 가지지 않는 단순한 존재(simple existence)⁴라고 주장하는 아비센나의⁵ 입장을 반박했다.⁶ 알 가잘리에 따르면, 아비센나의 주장은 정통 이슬람의 관점에서 볼 때 비(非)신앙적 진술이다.⁷ 신의 속성들을 인정하여도 신의 유일성에 손상을 끼치지 않으며, 신의 속성을 통하여 신을 제한적으로 파악할 수 있을 뿐만 아니라, 신의 속성 자체가 신의 본질 안에 속하는 것으로 보았다. 알 가잘리는 신의 본질과 속성의 관계를 다음과 같이 설명한다. “신의 속성은 신의 본질과의 관계에서 볼 때 우연적이다.⁸ 신의 본질은 별개의 것으로 자존하는 것이 아니라 그 안에 신의 속성들이 존재한다. 신의 본질은 단독으로(for itself), 원

3 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura-1st ed, *The Incoherence of the Philosophers*, a parallel English Arabic text (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997), 10.

4 Ibid., 10. 아비센나는 본질과 존재를 구별하는 인식론적 구도인 존재론적 사유에 그 근거를 두고 그의 신인식을 출발한다. *Avicenna, Metaphysics VIII*, 4, 345, Lines:12-16; Acar, Rahim, “*Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s position.*” Ph. D., Havard University, 2002. 109에서 재인용.

5 아비센나(1037년 사망)는 아리스토텔레스 철학과 신플라톤주의 철학을 계승하는 동시에 극복하며 이를 이슬람에 접목하여 자신의 독특한 신개념을 형성한다. 알 가잘리는『철학자들의 부조리』에서 특히 아비센나의 신의 유일성, 영원성, 전지에 대한 개념이 정통 이슬람의 신개념과 충돌하므로 이를 반박한다.

6 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 10.

7 Ibid., 97-98.

8 Ibid., 100.

인 없이 속성과 함께 영원히 존재한다.⁹ 신은 영원한 속성을 가진다. 신의 속성 또한 원인을 갖지 않으며, 원인 없이 영원하다.”¹⁰

알 가잘리는 신의 속성을 부정하는 아비센나의 신개념을 반박하는 과정을 통해 정통 이슬람을 수호한다.¹¹ 한편, 아비센나와 같은 철학자들이 신의 속성을 부인하는 이유는 다음과 같다.

“신의 속성을 인정하는 것은 신의 본질 그 자체를 감소시키는 것으로 철학자들은 이해하기 때문에 신의 본질에 속성이 더해지는 것을 인정하지 않는다. 그들은 인간의 본질에 지식과 힘과 같은 것들이 더해지듯이 신의 본질에 무엇이 더해지는 것을 허용하지 않는다. 속성은 다수한 존재에 필연적이다. 왜냐하면 만약, 인간에게 발생한다면 이것은 속성이 본질에 더해진 것이다. 속성을 인정하는 것은 단순한 필연존재에 다수성을 인정하는 것이기 때문에 철학자들은 속성들을 부인한다.”¹²

아비센나가 신의 속성을 인정하지 않는 이유는 신의 단순성(simplicity)에 위배되기 때문이다. 아비센나에 따르면, 신은 존재 이외의 본질을 갖지 않으며, 신은 본질과 실존으로 구성되지 않는 단순한(simple) 존재이다.¹³ 인간의 지식과 힘 등 인간의 속성들은 인간의 본질에 속하지만, 신의 지식과 힘 등, 신의 속성들은 신의 본질에 속하지 않는다. 단순한 존재는 그의 존재로부터 구별되는 본질로 구성되지 않는 반면, 다수한 존재는 그 존재에 본질이 더해진 존재이다. 신은 실존하는 것들의 속성과 구별된다.¹⁴ 인간은 구성된 존재로서 본질이 더해진 존재인데 비해, 신의 존재는 구성된 것도, 존재로부터 구별되는 본질 또한 갖지 않는다. 단순한 존재는 존재의 필연성 이외의 다른 필연적인 존재에 속하는 본질은 없다.¹⁵ 사람들은 필연적인 존재란 말과 단순한 존재의 차이점

9 Ibid., 99.

10 Ibid., 102.

11 Ibid., 98.

12 Ibid.

13 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 4, 344, Rahim Acar, “*Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position*”, 108.

14 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 4, 347, Lines:10–16. Rahim Acar, “*Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position*”, 111.

15 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 4, 346, Lines:11–12, Rahim Acar, “*Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position*”, 109–110.

을 알기 원한다.¹⁶ 신의 단순성(simplicity)은 아비센나에 있어서 가장 다루기 힘든 신의 속성이다. 라힘 아카르는 아비센나가 신의 본질을 그의 존재와 동일한 것으로 간주하는지는 분명하지 않다고 지적한다. 다만 우연적인(accidental) 존재처럼 본질이라는 것이 추가(addition)되지 않는 존재인 것은 분명하다.¹⁷ 아비센나는 신은 단순해야 완전한 것으로 간주한다.

“그 첫 번째 논거로 만약, “이것은 저것이 아니다.” 그리고 “저것은 이것이 아니다.”라고 한다면, 각각 하나는 그것의 실존 안에서 다른 것을 나누는 것이 될 것이며, 각각은 다른 것을 필요로 하는 것이 될 것이며, 혹은 하나는 다른 것으로 나누게 되는 것이며, 그 나머지는 또 다른 것을 필요로 하는 것이다. 그러므로 “단순한 존재는 이것도 아니다. 혹은 저것이 아니다.”라고 말할 수 없다. 즉 단순한 존재는 나뉘거나 합성될 수 없다.”¹⁸

그러나 알 가잘리에게 있어서 본질(essence)을 부정하는 것은 실재(reality)를 부정하는 것이다.¹⁹ 실재론적 신개념을 주장하는 알 가잘리의 입장은 관념론적 신개념을 취하는 아비센나의 신개념과 매우 다르다. 아비센나에 의하면, 신은 단순하며, 필연적이며, 불변하며, 영원한 것으로서, 신의 자기 필연성과 불변성, 영원성은 신의 단순성 안에 내포되어 있다. 신의 유일성 개념이 알 가잘리에게는 따위히드(tawhid)로, 아비센나에게는 단순성(simplicity)으로²⁰ 요약할 수 있다. 신의 유일성을 초월과 내재의 관점에서 평가할 때, 알 가잘리의 유일성 개념에서는 신과 인간과의 내재성이 함축되어 있지만, 아비센나의 단순성 개념에는 신과 인간과의 관계성이 나타나지 않는다.

III. 신의 영원성 - 신과 세계의 관계를 중심으로

알 가잘리는『철학자들의 부조리』의 1/4 정도에 해당될 정도의 많은 부분을 신의 영원

16 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 4, 346, Lines:13, p.347, Lines:13. Rahim Acar, “*Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position*”, 110.

17 Rahim Acar, “*Creation: A Comparative Study between Avicenna’s and Aquinas’s Position*”, 83.

18 Ibid., 89. Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 97.

19 *Tahafut al-Falasifah*, 120.

20 아비센나에게 있어 신의 속성들은 신의 합성배제성(合成排除性), 절대적 단순성 때문에 존재론적으로 동일하다. 정의체, 김규영, 『중세철학사』(서울: 도서출판 베희, 1998), 181.

성에 대해 논의하면서 철학자들의 모호한 신의 영원성 개념을 반박했다. 신의 영원성에서 논의되는 중요한 이슈는 첫째 신의 창조는 본질적인 행위인가? 의지적인 행위인가? 문제이다. 창조를 신의 본질적인 행위로 보는 철학자는 신의 영원성을 세계의 영원성으로 동시에 인식한다. 반면, 창조를 신의 의지적인 행위로 인식하는 철학자는 세계는 시작이 있으며 끝이 있다고 주장한다.²¹ 아비센나는 신의 창조를 신의 본질적인 행위로 본다.

알 가잘리는 신의 영원성에서 신의 선재(先在)를 전제하고 출발한다. 알 가잘리에 있어 신은 모든 것에 앞서 존재하는 자 즉, 창조 이전에 선재하는 자이다. 그는 신의 영원성을 신과 세계와의 관계에서 조명한다. 세계는 신의 영원한 의지에 의해 창조되었다. 알 가잘리에 따르면, 신의 영원한 의지에 의해 시간의 실존이 명해졌다.²²

“신이 세계에 앞서 선재한다는 가정은 무한한 시간에 앞선 시간이 있다는 것을 전제한다. 시간은 시간에 앞서서 존재하는 것이 없는 때에 창조되었다. 신은 세계가 없어도 존재했으며, 창조 후에는 세계와 함께 존재했다.”²³

알 가잘리의 신의 영원성은 논증할 수 있는 개념이라기보다는 하나의 전제로부터 출발한다. 신의 영원성은 알 가잘리와 아비센나 그리고 아베로에스의 가장 근본적인 세계관의 차이를 반영한다.

신의 선재성을 전제로 출발하는 알 가잘리의 관점에서 볼 때, 신의 영원성을 질료의 영원성과 신의 영원성으로 동시에 주장하는 아비센나와 같은 철학자들의 입장은 모순된다. 알 가잘리는 『철학자들의 부조리』에서 아비센나의 신의 영원성 개념의 부당성을 반박한다. 철학자들은 신이 세계에 앞선다는 것을 두 가지의 경우로 해석한다. 첫째는 신은 본질에 앞서서 존재하는 것이지 시간에 앞서서 존재하는 것이 아니라는 입장이다. 신이 본질적으로 앞선다는 아비센나의 주장은 다음의 예로 비유될 수 있다.

“비록, 신이 세계와 함께 동시적(同時的)으로 존재할지라도 신이 본질적으로 앞선다는 것은 결과에 앞서는 원인과 같은 것이다. 인간의 움직임과 그림자의 움직임은 동시적이다. 그러나 인간의 움직임이 그림자의 움직임보다 본질적으로 앞선다. 물속의 손의 움직임과 물의 움직임은 동시적이다. 그러나 손의 움직임은 물의 움직임보

21 Rahim Acar, "Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas's Position," 199-200.

22 Salman H Bashier, *Ibn al-'Arabi's Barzaka* (Albany : State University of the New York Press, 2004), 45.

23 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 31, 49.

다 본질적으로 앞선다. 왜냐하면 그림자의 움직임은 사람의 움직임 때문이며, 물이 움직인 것은 물 안에 있는 손의 움직임 때문이다. 그림자가 움직여서 사람이 움직였다고 할 수 없으며, 물이 움직였기 때문에 손이 움직였다고 할 수 없다. 각각의 움직임은 동시적이거나, 그림자나 물이 먼저 움직였다고 할 수 없는 것과 같은 이치이다.”²⁴

그림자의 움직임보다 사람의 움직임이 먼저 이듯이 신과 세계는 동시적으로 존재하나 신은 본질에 있어서 세계 보다 앞선다고 해석하는 아비센나의 신의 영원성 개념은 신의 존재론적(ontological)우선성만 인정한다. 아비센나의 입장은 알 가잘리의 입장에서 볼 때 신의 선재성을 의미하는 것도, 신의 영원성을 의미하는 것도 아니다. 그러나 아비센나에 따르면, 신과 세계는 동시적으로, 필연적으로, 시간적으로 유한하거나 영원해야 한다. 하나가 영원하고, 다른 하나가 시간적으로 유한하다는 것은 불가능하다. 그러므로 아비센나의 관점에서 신과 세계는 동시적으로 영원하며, 신이 선재한다는 것은 단지 본질에 있어서 앞설 뿐이다.²⁵ 영원한 신의 행위에 시간의 차이가 있다는 것은 영원한 신의 행위의 결과일 수 없다.

아비센나는 신의 영원성을 세계의 영원성과 동시적으로 설명해야 완전한 신에 부합한다고 주장한다. 만약 우주의 원인이 주어져서 우주가 신에게만 의존한다면 그것은 시간적 순서(temporal order)를 요구하지 않는다. 우주는 즉시 존재해야 한다. 신에 의해 원인이 주어졌는데 만일 아직도 우주가 비실존으로 존재하는 시간이 있다면 그것은 신이 우주의 원인이 아닌 것이다.²⁶ 만약 우주가 존재하지 않는 시간이 존재한다면, 신은 왜 일찍이 세계를 창조하지 않았는가? 신은 왜 그 이전에 세계를 창조할 수 없었는가? 신이 세계를 창조하기 위해 어떤 작용을 일찍이 일으키지 않았는가? 만약 창조되기 이전의 시간의 존재를 인정한다면, 일시적인 것들의 비실존들과 창조 이전의 시간 사이에 차이를 어떻게 구별할 수 있는지의 문제들이 제기된다고 아비센나는 반박한다.²⁷ 신이 우주의 존재의 원인이라면 세계가 비실존으로 존재하는 시간이 없어야 한다. 신이 세계를 존재하게 하는데 시간적 차이가 있다면 그것은 신의 완전성에 위배된다. 이러한 아비센나의 신개념은 아리스토텔레스 철학의 영향을 받은 것으로 보이기는 하지만, 아리스토텔레스의 전통 또한 극복한다. 아비센나는 신의 영원성을 세계의 영원성으로 동시적으로 이해하며 신은 단지 세

24 Ibid. 31.

25 Ibid.

26 Rahim Acar, "Creation: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas's Position." 294.

27 Ibid., 299.

계보다 본질적으로만 앞서는 것으로 보았다.

둘째로 알 가잘리는 시간 이전의 시간이 영원하며, 종말의 시간은 유한하다고 해석하는 철학자들의 입장을 반박한다. 알 가잘리에 따르면, 신은 세계와 시간에 앞서서 존재한다. 세계와 시간이 있기 전에 신은 존재한다. 그러나 철학자들에 따르면, 세계의 종말은 있으나 앞선 시간은 제한이 없다. 그러므로 시간이 있기 이전에 무한한 시간이 존재해 왔다는 그들의 주장은 알 가잘리가 볼 때 모순적이었다.

“만약 시간이 운동의 측정이라면, 시간은 필연적으로 이전의 시간이 영원하다는 것(pre-eternal)을 의미한다. 운동은 필연적으로 이전의 시간이 영원 하다는 것을 의미한다. 시간이 운동 안에 있다는 것과 오랜 동안의 시간의 지속은 필연적으로 이전의 시간이 영원하다는 것을 의미한다.”²⁸

알 가잘리는 철학자들의 위와 같은 두 입장을 반박한다.²⁹ 어떻게 앞선 시간이 무한하다고 하면서 동시에 미래의 시간은 유한하다고 설명할 수 있는가? 이러한 철학자들의 주장은 알 가잘리의 관점에서 볼 때 모순이다. 알 가잘리의 관점에서는 앞선 시간의 유한성은 확실하므로 아비센나와 같은 철학자의 주장은 불가능하다. 알 가잘리의 관점에서는 신은 선재하며, 시간에 앞선 시간은 유한하다. 신은 존재론적으로 뿐만 아니라 시간에 앞서 선재한다. 세계는 영원한 것이냐? 일시적인 것이냐? 에 대해서 알 가잘리는 과거의 시간은 시작이 있다고 주장하지만, 아비센나는 세계는 영원하다고 주장한다. 결국 알 가잘리는 꾸란의 신의 선재성을 전제로 신의 영원성을 주장한다면, 아비센나는 신과 세계는 동시에 영원하다고 주장한다.

IV. 신의 전지 - 신의 특수자들에 대한 지식을 중심으로

꾸란에서 신은 전지(全知)한 존재로 묘사된다. 그렇다면 신이 어디까지 아는 것을 전지하다고 할 수 있는가? 신의 앎의 범위에 대한 논쟁을 살펴보면 알 가잘리는 철학자, 특히

28 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 31.

29 Ibid.

아비센나가 신의 전지를 정의한 논증에 만족할 수 없었다. 알 가잘리는『철학자들의 부조리』에서 철학자들의 논증 중 3 가지 항목을 불신앙적 항목으로 판정하며 17가지 항목을 이교적(異教的) 내용을 포함하는 항목이라고 규정했다.³⁰ 그 대표적 예가 신의 전지 문제로서, 아비센나는 신은 보편적 원리(universal knowledge)만 알고 특수한 것은 모른다는 입장이다. 이러한 해석은 꾸란의 관점에서는 명백한 불신앙이며, 신의 전능성을 부정하는 것이다. 알 가잘리에 따르면, 신은 특수자가 변화하고 소멸하는 것까지도 명확하게 인식한다고 본다.

“보이지 않는 것의 열쇠들이 하나님께 있나니 그 분 외에는 아무도 그것을 알지 못하니라. 그분은 땅위에 있는 것과 바다에 있는 모든 것을 알고 계시며 떨어지는 나뭇잎도 대지의 어둠 속에 있는 곡식알도 싱싱한 것과 마른 것도 그분께서 모르는 것이 없으니”(꾸란6:59). 그분은 그들을 알고 계시며 그들을 헤아리고 계시니”(꾸란 19:94). 하늘과 대지 속에 있는 아주 작은 것도 그리고 그보다 더 작은 것도 또한 큰 것도 그분을 피할 수 없으니”(꾸란 34:3). 그분은 보이지 않는 것과 보이는 것도 알고 계시는 분이시라.”(꾸란 59:22).

위의 구절은 신의 전지(全知)개념이 무엇인지를 잘 보여준다. 알 가잘리는 ‘신이 세계에서 일어나는 특수자들의 모든 사건을 알지 못한다면, 신이 어떻게 우리의 행위를 판단할 수 있으며, 기도를 들어줄 수 있겠는가?’ ‘신이 특수자를 인식하지 못한다면, 신은 무함마드의 예언조차 알지 못할 것이 아닌가?’ 라고 문제를 제기한다.³¹ 알 가잘리는 신의 전지개념을 신의 전능과 매우 밀접하게 연결한다. 특수자를 인식하는 것이 알 가잘리에겐 신의 전능성이란, 아비센나에게는 신의 불완전성을 의미한다.

아비센나는 신이 무엇을 인식하는지 그 대상을 아는 것이 중요하다. 그는 신은 보편적 방식에 의해 다른 것들을 인식할 수 있고 종과 차를 알 수 있다고 했다.³² 신의 지식의 대상이라는 것은 아비센나에게 추론 가능한 보편적 원리만을 의미한다.

“일자는 자신을 그 자신으로부터 발생한 것들의 근거로 인식한다. 일자는 보편에 의한 방식으로(by universal Knowledge) 다양한 종류들 안에서(in various kinds) 모든 실존들을(all the existents) 지성적으로(intellectually) 인식한다. 일자는 특수한 것을 인식하지 못한다. 왜냐하면 단지 제일 원칙은 단지 다른 것보다

30 W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (Chicago: Kazi Publications, 1982), 37.

31 아베로에스 『결정적 논고』, 이재경 역, 서울: 책 세상, 2005. 84.

32 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 128.

지성적으로만 앞서기 때문이다. 일자가 단지 자신을 인식한 결과는 다른 지성 그리고 천체의 영혼과 천구가 유출된다.”³³

아비센나에 따르면, 신은 감각기관을 가지고 있지 않기 때문에 질료에 의해 개체화된 특수한 피조물을 인식할 수 없다. 만약 신이 특수자들을 인식한다면 그는 시간 안에 속한 자이며, 변화하는 자이며, 다수한 자이다. 가령, 신은 일식이나 월식은 일어나기 전에 알고 있다. 왜냐하면 이런 지식은 보편적 지식이어서 곧 일어날 결과로부터 원인에 대해 연속적 추론이 가능하다. 그러나 특수자들은 신의 참여가 불가능한 감각 밖에 있는 대상물이므로 추론할 수 없고, 신이 그 대상들을 알 수도 없다.³⁴ 비물질적이고 영원하며 단순하며 불변하는 신의 속성은 서로 나뉠 수도 없고, 한 가지만 취할 수도 없으며, 모두 취하든지, 아니면 모두 버려야 한다.³⁵

아비센나의 관점에서 신이 자신으로부터 인식한다는 것은 자신뿐만 아니라 창조물 즉 신과 다른 것의 관계를 아는 지식을 의미한다. 신이 그 창조물을 안다는 것은 신은 자신도 알고, 다른 것도 알고 있는 것으로서 다른 것에 대한 지식은 다른 것으로부터 기인하는 것이 아니라 그 자신의 지식의 결과이다. 신은 모든 다른 것의 존재 원리이다.³⁶ 아비센나는 부정적인 표현들을 통해 신이 지성적인 존재임을 설명한다.³⁷ 신은 물질로 존재하지 않으며,³⁸ 순수 존재(pure being)이다.³⁹ 신이 자신으로부터 자신을 인식함으로써 보편적인 지식만을 인식할 수 있다는 아비센나의 견해는 알 가잘리의 관점에서는 신 자신이 자신을 모르는 것과 같다. 자신을 알지 못하는 신은 살아있는 존재가 아니다. 모든 특수한 것들을 인식하지 못하는 신을 어떻게 살아있는 자라 할 수 있겠는가?⁴⁰ 알 가잘리는 신이 자신을

33 Ibid., 71.

34 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), 228.

35 Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, 95. 아비센나의 『형이상학 8권』 359. 7-14를 보면 알 수 있다.

36 Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, (Brill: Leiden, Boston, 2005), 94-95.

37 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 6 p. 355 Lines 16. p. 357 line: 2

Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, 116.

38 Avicenna's *Commentary on the De Anima in Aristu ind al-Arab*, ed. A. A. Badawi(Cairo, 1974), 108. Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 129.

39 Avicenna, *Metaphysics VIII*, 7 p. 368 Line: 1-10. Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, 118.

40 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 134.

알 수 있다는 것을 증명하려는 철학자들의 무능을 반박했다.”⁴¹

아비센나의 신의 전지개념은 신의 단순성(simplicity)개념의 연속선상에 있다. 그는 신이 그의 속성들을 단순하게 갖는 것을 신의 완전성에 부합하는 것으로 이해한다.⁴² 신은 단순하며(simple), 불변하며(immutable), 비물질적이며(immaterial), 영원하므로 감각적(sensible) 지식과 상상적(imaginative) 지식을 알지 못한다.⁴³ 신이 감각적인 지식을 안다는 것은 신의 단순성(simplicity)에 모순된다.⁴⁴ 따라서 신은 시간 안에 존재하는 특수자들을 인식할 수도 없고, 특수자들의 행위의 결과에 대하여 보상하거나 심판할 수도 없는 초월적 존재라는 결론에 도달하게 된다. 아비센나의 관점에서 신은 본질과 실존으로 구성된 존재인 특수자들에 대한 인식을 할 수 없으며, 필연적 인과원리에 의해 발생하는 보편적 지식(universal knowledge)만을 인식할 수 있다는 결론에 도달하게 된다.

이러한 측면에서 아비센나는 신은 이 세계에 관여하지 않는다는 아리스토텔레스 철학 전통의(Aristotelian tradition) 영향을⁴⁵ 받은 것으로 보인다. 정통 이슬람의 교리에 따르면, 신은 무시간적(timelessness)이며, 불변하고 영원하지만, 변화하는 일시적인 존재까지도 인식한다. 결론적으로 알 가잘리의 신 인식은 아비센나의 입장 보다는 정통 이슬람에 부합한다. 필자의 관점에서 알 가잘리와 아비센나의 전지 개념의 차이는 신의 유일성 개념으로부터 시작한다. 알 가잘리는 유일한 신은 모든 특수자들을 인식한다는 입장이고, 아비센나는 단순한 신은 보편적 지식만을 인식한다는 입장이다.

알 가잘리는 신의 유일성, 영원성, 전지 개념 등을 통해서 아비센나와 같은 철학자들의 신개념으로부터 정통 이슬람을 보호한다. 그는 정통 이슬람의 입장을 견지하면서 후기에 이르러 정통 이슬람에 결여된 내재 개념을 수피즘에서 보완하여 자신의 신개념을 완성하기에 이른다.

41 Ibid. 이 증명은『철학자들의 부조리』제 20항목 가운데 제 12항에 해당한다.

42 Rahim Acar, *Talking about God and Talking about Creation*, 82.

43 Ibid., 93-96.

44 Ibid., 96.

45 Eric Ormsby, *Ghazali The Revival of Islam* (Oxford: Oneworld Publication, 2008), 49.

V. 신과 인간의 관계 -정통 이슬람에서 수피즘으로의 변화과정을 중심으로

정통 이슬람에서⁴⁶ 신은 창조자로서 자비를 베푸는 자이다. 알 가잘리의 “신의 창조를 생각하라. 그리고 신의 본질을 생각하지 말라.”는⁴⁷ 입장에서 볼 수 있듯이 그의 초기 입장은 신의 초월성을 강조한다. 알 가잘리는 정통 이슬람의 한계를 인식한다. 정통 이슬람에서 신과 인간의 관계는 너무 멀다. 신은 창조자이며 인간은 그의 종으로서⁴⁸ 그의 자비에 복종해야 한다. 신은 자비를 베푸는 자이지만 신의 사랑과 내재는 인간에게 항상 결핍되어 있다. 정통 이슬람에서 신의 초월은 강조되지만, 신의 내재는 약하게 나타난다. 알 가잘리는 정통 이슬람의 약한 내재를 보완하기 위하여 수피즘에서 신의 강한 내재를 가지고 왔다.

알 가잘리에 따르면, 정통 이슬람의 유일신 개념인 따위히드의 본래적 의미는 “신의 유일성을 믿는 것으로서 세상에는 알라 외에 다른 신은 없다고 믿고 고백하는 것”이다. 신의 현존(現存)이나, 신과의 합일을 추구하는 것은 따위히드(tawhid)개념에서는 용납할 수 없다. 그럼에도 불구하고 알 가잘리는 인간의 영혼은 신과 닮은 존재로서 신의 강한 내재를 갈망하는 존재로 인식한다. 그는 이론적인 연구만으로는 신을 만날 수 없었음을 『오류로부터의 구원』에서 언급한다. 그는 수피들의 근본적 가르침을 파악하고 지식을 더욱 발전시켰으며, 이성적 연구가 아닌 신비적 무아경(無我境)과 직접경험(dhawq-literally ‘tasting’)에 의해서 수피가 되었다.”⁴⁹ 고 했다.

수피즘에서 강조하는 화나(fana)란 무엇인가?⁵⁰ 화나는 신에 이르는 최고의 단계로서 신을 제외하고는 그 어떤 것도 없다는 것을 인식하는 단계이다.⁵¹ 알 가잘리에게 철학

46 본고에서 알 가잘리의 전기 신학 입장을 정통 이슬람으로 표기한다. 이는 알 가잘리의 후기 수피즘의 입장과 대비하여 그의 신개념과 신인식 방법의 변천과정을 비교하면서 설명하기 위해서이다.

47 Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 78.

48 “신에게 구하고 의로운 것을 행하며 나는 이슬람에 순종하는 자 가운데 있나이다.’라고 말하는 사람만큼 아름다운 말을 하는 사람이 누구이뇨?”(41:33).

49 Al-Ghazali, *Al-Munqidh Min al-Dalal*, trans. W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, 54-55.

50 Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought* (London and New York: Routledge, 2006), 151.

51 Al-Ghazali, *Ijlam al-Awamm*, in *Majmu'at Rasa'il al-Imam al-Ghazali*, Beirut: Dar-al Kutub al-'Ilmiyya, 1994a, 23. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 147에서 재인용.

적 지식은 신과의 일치인 화나(fana)를 통하여 완전해진다.⁵² 그는『종교학의 부활, The Revival of Religion』에서 화나(fana, 신과의 합일)의 개념을 신의 유일성으로 해석한다. 알 가잘리에 따르면, 수피는 신을 제외하고는 어떠한 것을 볼 수도 없고, 알 수도 없으며, 사랑할 수도 없을 만큼 신의 사랑을 갈구하는 자이다. 수피는 그 자신이 소멸되어 신과의 합일을 이룸으로써 신의 전적인 현존을 체험한다.⁵³ 그는 화나에 이르는 과정을 다음과 같이 설명한다.

“첫째는 코코넛의 바깥 껍질과 같은 단계이다. 이 단계에서는 신의 유일성이 입술로 고백되는 단계이다. 즉 “신 이외에 다른 신은 없다.”고 고백하는 단계이다. 둘째는 코코넛의 안 껍질과 같은 단계이다. 무슬림들이 마음으로 고백을 믿는 단계이다. 이 단계는 보통 사람들의 신앙 단계이다. 셋째는 코코넛의 알맹이와 같은 단계로서 신에게 가까이 가려는 사람들의 단계이다. 이들은 진리의 빛에 의한 내적 조명으로 신의 유일성에 대한 신앙의 증거를 가지고 있다. 이들은 전능자로부터 많은 것을 볼 수 있다. 넷째는 코코넛 열매의 가장 깊은 핵의 단계인 기름의 단계이다. 이 단계에 도달하면 그들의 마음은 신으로 채워지고 그들 자신의 존재조차 잊어버려 오직 신을 볼 수 있다.”⁵⁴

알 가잘리는 자신의 존재는 없고 오직 신만이 존재하는 것을 화나라고 했다. 신을 사랑하여 합일을 이룬 수피는 신의 사랑으로 충만하여 이제 자신을 사랑하는 자(神)를 알게 된다. 그는 신과 인간의 본성 사이에 일어날 수 있는 합일에 대해 다음과 같이 설명한다.

“왜냐하면 두 개의 실제(two entities)가 그들이 동등하지 않는 한, 하나(one)가 되는 것은 불가능하다. 둘이 하나가 되기 위해서는 둘 중의 하나가 그것의 실존을 상실하거나 혹은 제 3의 실존이 되어야 하기 때문이다. 그러나 인간과 신 사이에 합일(union)은 불가능하다.” 알 가잘리는 신에 대한 친밀한 지식의 의미라는 글에서 다음과 같이 설명한다. 신과의 합일이란 인간이 신과 동일시되는 것이다. 그러나 그것은 기술적으로 불가능하다.⁵⁵

52 Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 151.

53 Annemarie Schmel, *Mystical Dimensions of Islam* (U.S.A: The University of North Carolina Press, 1976), 146. 김창주, “수피사상의 신비체험에 관한 연구,” 150.

54 Al-Ghazali, *Faith in Divine Unity & Trust in Divine Providence. Kitab al-Tawhid Wa'l-Tawakkul. Book XXXV of The Revival of the Religious Sciences Ihya' Ulum al-Din* translated with an Introduction and Notes by David B. Burrell, C.S.C., 10.

55 알 가잘리는 신에 대한 친밀한 지식의 의미라는 글에서 다음과 같이 설명한다. 신과의 합일이란 인간이 신과

알 가잘리가 말하는 신과의 합일이란 인간이 소멸하여 오직 신만이 남아 있는 것으로서, 신의 본질(divine essence)과 전체적으로 동일시하는 알 비스타미(al-Bistami)의 개념과 유사하다. 알 가잘리는 사람들이 경험하는 허상(illusion)을 설명함으로써 합일(union)의 개념을 이해시킨다.

“예를 들어, 포도주 병을 볼 때 우리는 그 병이 와인의 색깔을 가지고 있다고 생각한다. 왜냐하면 포도주와 병을 일치하여 보기 때문이다. 또한 태양의 빛 역시 우리가 그것들을 볼 때 태양과 빛이 일치한다고 여긴다. 그러나 그 빛 자체가 태양은 아니다. 우리는 태양이 일몰할 때 빛의 기능을 정확히 깨닫는다. 그 때 우리는 태양과 빛을 분리하여 인식한다. 태양과 빛이 일치(unification)한다는 우리의 허상은 우리가 일몰의 상황과 같은 상황에 접할 때 인식할 수 있다.”⁵⁶

알 가잘리는 이러한 비유를 통해 신과 인간은 다른 존재이므로 본질적으로 하나가 되는 것은 불가능하다는 것을 강조한다. 합일이란 인간이 신의 본질과 전체적으로 동일시하려는 인간의 노력이다. 정통 이슬람에서 용납할 수 없는 개념인 화나와 따위히드가 신의 유일성이란 개념으로 공존할 수 있었던 것은 알 가잘리와 같은 철학자이자, 신학자이며, 수피인 위대한 사상가의 탁월함 때문으로 보인다. 결국, 알 가잘리는 심화과정을 겪으면서 신의 전적 초월과 강한 내재를 완전한 신개념으로 체계화 시켰다.

VI. 알 가잘리와 기독교의 유일신 개념 비교 - 본질을 중심으로

알 가잘리와 기독교 삼위일체 유일신 개념을 비교할 때, 신의 본질이 하나라는 것은 매우 유사하지만, 본질의 내용은 판이하다. 기독교 삼위일체 유일신은 성부, 성자, 성령 하나님은 본질은 하나이나 삼위 간 관계를 이루고 있다.⁵⁷ 성부, 성자, 성령 하나님의 삼위

동일시되는 것이다. 그러나 그것은 기술적으로 불가능하다.” Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 146.

56 Al-Ghazali, *The Niche of Lights*, trans. Do Buchman Provo, UT: Brigham Young University Press, 1988c, 22. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 146에서 재인용.

57 칼빈, 『기독교 강요1』, 고영민 역(서울: 기독교문사, 2005), 256. “하나님은 자신이 오직 유일한 분이라는 것과 동시에 세 인격으로 간주되기를 원한다. 만일 우리가 세 인격을 잘 파악하지 못한다면 참된 하나님과 아무런 연관이 없이 다만 하나님에 관한 공허한 개념만이 머릿속에 맴돌게 될 것이다.” 칼빈, 『기독교강요1』, 258.

간의 관계는 삼위일체 유일신과 세계와의 관계를 반영하는 것으로서⁵⁸ 삼위일체 신의 내재적 관계는 신과 특히 인간과의 관계의 유비를 나타낸다. 그리스도의 전적인 내재 사건은 하나님 자신의 내적인 삼위일체 신의 존재로 소급된다. 그렇지 않으면 그리스도의 전적인 내재 사건은 하나의 우연적인 사건으로 이해된다.⁵⁹ 여기에서 삼위일체 유일신의 전적 내재 개념과 알 가잘리의 강한 내재 개념의 신학적 차이의 근거를 발견한다. 즉, 기독교 신의 삼위 간의 내재적 관계는 신과 인간의 전적 내재를 이룰 수 있는 신학적 근거이다.

이슬람의 단일신에서는 전적 내재의 근거를 발견할 수 없다. 왜냐하면 신은 단지 단일한 존재이기 때문이다. 그러므로 알 가잘리는 신의 강한 내재를 이루기 위해 인간이 주체가 되어 신과의 합일을 위해서 신과의 동일시를 추구한다. 그렇지만 신의 본질과 인간의 본질은 전적으로 다르기 때문에 다른 두 개의 본질이 하나가 된다는 것은 불가능하다.⁶⁰

기독교 신의 강한 내재가 수피즘의 강한 내재와 다른 점은 성자 하나님은 인간 속에 성육신한 사건에서 드러난다. 성자 하나님은 신성과 인성을 동시에 지닌 존재로서 세계 속에 내재하게 된다. 그러므로 삼위일체 신은 삼위 간에 내재적 관계를 이룬다.⁶¹

알 가잘리는 성자 하나님의 신성과 인성의 동시성은 불가능하며,⁶² “나는 진리”라고 선포한 예수의 말은 은유적으로(metaphorically) 해석되어야 한다고 주장한다. 이 의미는 수피의 소멸(annihilation) 혹은 일치(union)의 개념과 유사하다.⁶³ 예수는 단지 위대한 선지자이다. 신이 고통을 받는다는 것은 불가능하기 때문에⁶⁴ 성육신과⁶⁵ 십자가를 인정하지 않는다. 알 가잘리는 예수의 겿세마네 기도를 예로 들면서 ‘예수가 신이라면 어

58 “하나님이란 삼위 또는 실재(휘포스타시스)로 이해하고 있는 유일하고 단순한 본질로 간주된다. 그러므로 하나님의 이름이 특별한 설명 없이 사용될 때에는 성부뿐만 아니라 성자와 성령까지도 표시하는 것이다. 그러나 성자가 성부와 연결될 때에는 그 관계가 유의되어야 하며 따라서 우리는 위(휘포스타시스) 사이를 구별하게 되는 것이다.” 칼빈, 『기독교 강요』, 293. 본질적 혹은 본체적 삼위일체에서 존재의 순서는 경론적 삼위일체에 반영된다는 사실에 유의해야 한다. 성자는 외향적 사역에서 두 번째 위치를 차지한다. 만일 성부가 만물의 절대적 원인으로 표현된다면 후자는 종보적 원인으로 나타난다. 칼빈, 『기독교 강요』, 321.

59 김균진, 『기독교조직신학』(서울: 연세대학교 출판부, 1989), 247.

60 신과 인간 사이의 속성의 일치에 관한 논의는 『신의 99가지 이름』 151-5를 참고하라. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 146에서 재인용.

61 하나의 본질에 세 위격이라는 공식은 파괴될 수 없는 일체이며 동시에 파괴될 수 없는 구별로서 상호내재(perichoresis)로 이해된다. 성부, 성자, 성령은 하나의 본질이며 세 인격이다. 여기서 그리스도와 성령이 지닌 신성이 성부의 신성과 동일하다는 동질(homoousios)개념이 중요하다. 김영한, “포스트모던 기독교 세계관”, 『한국기독교철학』 제 7호, 한국기독교철학회(2008, 겨울), 66. Adeney, W. F., *The Greek and Eastern Churches*, 1908, 74. 이종성, 『삼위일체론』에서 재인용, 293-294.

찌하여 신에게 기도할 수 있는가?’ 라고 문제를 제기한다. 결국 알 가잘리는 예수는 신도, 신의 아들도 아닌 단지 신의 정신으로 충만한 선지자이며, 예수가 하나님의 아들이라는 것은 문자적으로 이해할 것이 아니라 은유적으로 이해해야한다고 주장한다.⁶⁶

알 가잘리와 기독교 유일신 개념을 초월과 내재의 관점에서 분석하면 다음과 같다.

| 알 가잘리의 후기 신개념 (수피즘) | | | |
|---------------------|-----------|-----------|-----------|
| 유일성 | 영원성 | 전지 | 신과 인간의 관계 |
| 초월과 강한 내재 | 초월과 강한 내재 | 초월과 강한 내재 | 초월과 강한 내재 |

| 기독교의 신개념 | | | |
|-----------|-----------|-----------|-----------|
| 유일성 | 영원성 | 전지 | 신과 인간의 관계 |
| 초월과 전적 내재 | 초월과 전적 내재 | 초월과 전적 내재 | 초월과 전적 내재 |

62 꾸란은 예수의 죄 없음, 인간성, 신과 예수의 특별한 관계를 강조한다(꾸란 19:16-34). 동정녀 탄생이 신의 본질에 관련된 것이 아니다. 즉 예수의 인성만을 강조하고 있다. A. Christian van, *No God But God -A path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003. 101.

꾸란은 예수의 신성을 거부한다. (꾸란 2: 116, 3:52, 3:59, 4:171, 5:75-76, 9:30, 19:37, 112:1-4).

63 Chidiac, Robert, ed. and trans., *Al-Ghazali's Refutation excellent de la divinite de Jesus- Christ d'apres les Evangiles*, Paris, 1939. Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought*, 119에서 재인용.

64 A. Christian van Gorder, *No God But God-A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* 30.

65 알 가잘리가 성육신을 인정하지 않는 이유는 신의 자비를 거부하기 때문이라기보다 신의 유일성의 절대적 신비(ghayb)라는 초월적 영역을 강조하려는 것으로 보인다. *Guidelines for Dialogue between Muslims and Christians*, compiled by the Commission for Inter-Faith Dialogue(Cochin, India: KCM Press, 1977), 82. *No God But God -A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* 93에서 재인용.

66 알 가잘리는 예수가 만약 신이라면 어떻게 기도할 수 있으며, 아직도 기도할 수 있겠는가라고 반문하면서 예수의 신성을 부인한다. “조금 엎드려 나아가사 기도하여 가라사대 내 아버지여 만일 할 만 하시거든 이 잔을 내게서 지나가게 하옵소서. 그러나 나의 원대로 마시고 아버지의 원대로 하옵소서 하시고.”(마태복음 26:39). “내 아버지여 만일 내가 마시지 않고는 이 잔이 내게서 지나갈 수 없거든 아버지의 원대로 되기를 원하나이다 하시고.”(마 26:42). A. Christian van Gorder, *No God But God -A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* 83. 스위트만은 신의 뜻과 자신의 뜻 사이에서 갈등하는 예수의 모습과 십자가상에서 부르짖는 모습은 알 가잘리가 예수의 인간성을 확인하는 것으로 보았다(Sweetman, *Islam and Christian Theology*, vol. 2, part 1, 271). A. Christian van Gorder, *No God But God -A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* 83에서 재인용.

| 알 가잘리와 기독교의 내재 개념 비교 | |
|----------------------------------|---|
| 알 가잘리 (수피즘) | 기독교 (삼위일체 유일신) |
| 인간이 주체가 되는 내재 : 신과의 합일을 통한 내재 | 신이 주체가 되는 내재 : 성육신 및 성령 강림 사건을 통한 내재 |
| 단일신은 신과 인간의 관계의 유비가 없음 | 내재적 삼위일체는 신과 인간의 전적 내재의 유비가 됨 |
| 신의 불변성 | 신의 적응성 |
| 신의 고난 불가능성 | 신의 고난 (십자가) |
| 사랑받는 자로서의 신 | 사랑하는 자로서의 신 |
| 인간의 노력을 통한 구원 | 신의 은혜를 통한 구원 |

위의 도표에서 보여주듯이 알 가잘리는 정통 이슬람의 입장을 견지하면서 정통 이슬람의 신개념에 결여된 신의 강한 내재 개념을 수피즘을 통해 보완했다. 그의 신개념은 기독교의 신개념을 초월과 내재라는 관점에서 볼 때 유형론적으로 매우 유사하지만, 신의 내재 개념에서 큰 차이가 있다.

VII. 결론

본 논문은 알 가잘리(Al-Ghazali, 1058-1111년)의 신개념을 초월과 내재의 관점에서 알 가잘리를 중심으로 그와 대비되는 철학자들의 입장을 비교 분석했다. 신의 유일성과 신의 영원성, 신의 전지에서는 알 가잘리가 철학자들의 신개념을 반박하는 것을 보여주었으며, 신과 인간의 관계에서는 알 가잘리의 신개념이 따위히드 개념 위에 화나 개념을 더하여 심화되는 것을 보여주었으며, 알 가잘리와 기독교의 유일신 개념에서는 양자가 매우 유사하지만 어떤 점에서 차이가 있는지 밝혔다.

67 정통 이슬람의 따위히드 개념은 단일신 혹은 유일신으로 수적으로 하나를 임을 강조한다.

68 Abraham Heschel은 신의 자기비하(God's self-humiliation)는 인간의 약함에 대해서 신이 적응하는 것으로서 신의 자기 비하를 설명했다. Abraham Heschel is cited in Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, trans. Margaret Kohl (London: SCM Press, 1982) 27. A. Christian van Gorder, *No God But God—A Path to*

본 연구를 통하여 유일신 개념이 철학자, 정통 이슬람 신학자, 수피, 그리고 기독교에서 어떻게 다른지 밝혔으며, 초월과 내재의 관점에서는 유형적으로 분류해 보았다. 알 가잘리의 유일신 개념과 기독교의 유일신 개념의 차이점은 전자가 인간이 추구하는 강한 내재라면, 후자는 신이 주체가 되어 신과 인간의 내재를 이룬다는 데 있다. 유일신 개념의 네 가지 유형을 간략히 도표화하면 아래와 같다.

| 유일신에 대한 네 가지 입장 | 신의 초월 & 내재 | 유일신 유형 | 불변성 & 적응성 |
|-----------------------------|------------|-----------------------------|-------------------------|
| I. 이슬람 철학자 (아비센나, 아베로에스) | 초월 | 단순성 (Simplicity) | 불변성 |
| II. 정통 이슬람 (전지 알 가잘리 입장) | 초월과 약한 내재 | 단일신 (Tawhid ⁶⁷) | 불변성 |
| III. 수피즘 (후기 알 가잘리 입장) | 초월과 강한 내재 | 신과의 합일(Fana) | 불변성 |
| IV. 기독교 신개념 | 초월과 강한 내재 | 삼위일체 유일신(Three in One) | 불변성 & 적응성 ⁶⁸ |

.....

Muslim-Christian Dialogue on God's Nature- 99재인용. "신적 불변성은 신의 부동성을 의미하는 것이 아니다. 신은 언제나 활동한다. 신과 인간의 관계에는 변경이 있지만 신의 존재나 속성, 목적, 행위의 동기, 약속에는 변경이 없다는 것을 의미한다. 기독교에서 성육신은 신의 실유나 완전성 또는 그의 목적에 아무런 변경을 가져오지 않는다." 루이스 벌컴, 『조직신학』 개역판, 고영민 역(서울: 기독교문사, 1999), 274-281.

Abstracts

Al-Ghazali's the concept of God - focusing on transcendence and immanence -

Park, Sung Eun

The goal of this article is to analyze al-Ghazali's concept of God focusing on transcendence and immanence. Al-Ghazali, an Islam theologian and philosopher, became very famous through his well-known book *Tahafut al-falasifa (The Incoherence of philosophers)*. This book includes the arguments against those metaphysical concepts among philosophers which conflicted with Islamic beliefs in the Quran.

According to orthodox Islam, God's transcendence is compatible with His immanence, but the concept of God's immanence is very weak and the concept of God's personal is very weak as well. In response to God's benevolence, human being must obey God. Therefore, al-Ghazali pursues the entire of God's immanence in sufism. Thus the true knowledge of God can be gained through mystical experiences, called *fana*.

In chapter II, The purpose of this chapter is to investigate al-Ghazali's concept of the Oneness of Islamic God. Al-Ghazali's Oneness concept of God is explained Tawhid. In chapter III, I tried to investigate al-Ghazali's concept of the eternity of Islamic God. For al-Ghazali, God's eternity implies that God is eternal and that the world is temporal. It presupposes the priority of God to creatures. In chapter IV, I try to investigate al-Ghazali's concept of the omniscience of Islamic God. For al-Ghazali God's omniscience means that God knows everything about all individuals. In chapter V, I tried to analyze the process of deepening the concept of al-Ghazali's Islamic God.

The concept of God between al-Ghazali and Christianity seems to be very similar typically in perspective of transcendence and immanence. But the concept of God's Immanence in Sufism and God's immanence in Christianity are so different. God's immanence in Christianity can be well known in the event that God becomes human, namely Incarnation. On the other hand immanence in Sufism means union with God from human being through mystic experiences.

참고문헌

- 김균진. 『기독교조직신학』. 서울: 연세대학교 출판부, 1989.
- 벌콕, 루이스. 『벌콕 조직신학』. 고영민 역. 서울: 기독교문사, 1999.
- 아베로에스. 『결정적 논고』. 이재경 역. 서울: 책 세상, 2005.
- 이종성. 『삼위일체론』. 서울: 대한기독교출판사, 1991.
- 질송, 에띠엔느. 『중세철학사』. 김기찬 역. 서울: 현대지성사, 1999.
- 칼빈. 『기독교 강요1』. 고영민 역. 서울: 기독교문사, 2005.
- Acar, Rahim. *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' positions*, Brill: Leiden Boston, 2005.
- Al-Ghazali, "The Rescue from Error." Ali Khalidi, Muhammad. ed. *Medieval Islamic Philosophical Writings*. series editors Karl Ameriks, Desmond M. Clarke, *Cambridge Texts in The History of Philosophy*, Cambridge University Press, 2005.
- Al-Ghazali. *al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error)*. trans S.J., Mccarthy, R.J. preface C. S. C., Burrell, David. introduction by Graham, William A. *Al-Ghazali's Path to Sufism*, louisville: Fons Vitae, 2006.
- Al-Ghazali. *Al-munqidh Min Al-Dalal*, trans. Abulaylah, Muhammad. *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty*. Washington, D, C: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- Al-Ghazali. *Ihya' 'ulum al-din (Book XXXV of The Revival of The Religious Sciences), Kitab al-tawhid wa'l -tawakkul (Faith in Diveine Unity & Trust in Dinine Providence)*, with an Introduction and Notes by David B. Burrell, C.S.C. Louisville: Fons Vitae, 2001.
- Al-Ghazali. *Tahafut al-falasifah*, a parallel English Arabic text. translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura-1st ed. *The Incoherence of the Philosophers*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1997.
- Al-Jubouri, I. M. N., *History of Islamic philosophy*. Hertford: Bright Pen, 2004.
- Avicenna. *The Metaphysics of the Healing*. A parallel English-Arabic text Translated, introduced, and annotated by Marmura, Michael E. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Bashier, Salman H. *Ibn al-'Arabi's Barzaka. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, Albany: State University of the New York Press, 2004.
- Elkaisy-Friemuth, Maha. *God and Humans in Islamic thought*. London and New York: Routledge, 2006.

Fakry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983.

Gorder, A. Christian van, *No God But God -A path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature-* Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003.

Ibn Rushd, "The incoherence of the Incoherence," Ali Khalidi, Muhammad. ed. *Medieval Islamic Philosophical Writings*. series editors Karl Ameriks, Desmond M. Clarke, *Cambridge Texts in The History of Philosophy*, Cambridge University Press, 2005.

Marmura, Michael E., 'Al-Ghazali', Adamson, Peter and Taylor, Richard C. edit, *Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, 2005.

Morewedge, Parviz. *The Metaphysica of Avicenna(ibn Sina)*. New York : Columbia University Press, 1973.

Ormsby, Eric. *Ghazali The Revival of Islam*, Oxford: Oneworld Publication, 2008.

Watt, W. Montgomery. *The Faith And Practice of Al-Ghazali*. Chicago: Kazi publications, 1982.

Acar, Rahim. "Creaton: A Comparative Study between Avicenna's and Aquinas's position." Ph. D., Havard University, 2002.

Muslim-Christian Encounter 간행규정

제1조 (목적) 이 규정은 햇볼트리니티 신학대학원대학교 한국이슬람연구소가 발행하는 정기 학술지 *Muslim-Christian Encounter*(이하 학술지)의 간행 기준을 정하는 데 목적이 있다.

제2조 (학술지명) 학술지의 명칭은 *Muslim-Christian Encounter*라 표기한다.

제3조 (간행시기) 학술지의 간행 주기는 연2회로 한다.

1. 상반기에는 6월 30일에 간행한다.
2. 하반기에는 12월 31일에 간행한다.

제4조 (투고시한) 학술지의 투고시한은 다음과 같이 한다.

1. 상반기는 4월 30일로 한다.
2. 하반기는 10월 31일로 한다.

제5조 (원고의 범위 및 제출자격)

1. 학술지에는 국내외 이슬람과 기독교의 관계, 혹은 이슬람에 대한 연구와 신학, 선교학, 종교학 관련 분야의 원고들을 신는다.
2. 학술지에 실릴 원고는 발표논문(연구소의 학술대회와 월례발표회에서 발표한 논문)과 투고논문(기획 투고논문, 일반 투고논문, 교내외 연구비 수령 논문 포함) 및 강연록, 연구동향, 주제서평 등으로 한다.
3. 학술지에는 기존에 발표하지 않은 새로운 글만 투고할 수 있다.
4. 투고자격에는 특별한 제한을 두지 않는다.

제6조 (원고의 작성원칙 및 체제)

1. 원고는 특별한 경우 외에는 한국어와 영어로 쓰는 것을 원칙으로 한다.
2. 원고는 한글이나 MS워드 작성하여 연구소 이메일로 제출한다.
3. 원고 분량은 논문의 경우 200자 원고지 120-150매, 서평 등 기타 원고의 경우 50-60매로 한다.
4. 원고의 체제는 제목, 필자정보(이름, 소속, 지위), 본문의 순서로 하며, 원고 말미에 영문으로 제목, 이름, 소속을 명기한다.
5. 인용, 주석, 참고문헌 등 원고의 격식에 관한 것은 별도의 <원고작성요령>에 따른다.
6. 심사를 통과한 논문의 경우에는 지정 기일까지 300-500단어의 영문초록과 5-6개의 영문 주제어(key words)를 제출한다.

제7조 (편집위원회의 구성)

1. 편집위원회는 5인 이상으로 구성하며, 연구소 운영위원이 제청하고 한국이슬람연구소 소장이 임명한다.
2. 편집위원장은 한국이슬람연구소장이 선임한다.
3. 편집위원과 편집위원장의 임기는 2년으로 하며, 연임할 수 있다.

제8조 (편집회의)

1. 편집위원회는 연4회 개최하는 것을 원칙으로 한다. 단, 편집위원장이 필요하다고 판단할 경우 수시로 소집할 수 있다.
2. 편집위원회는 위원 3분의 2 이상의 출석으로 개최하며, 출석 위원 3분의 2 이상의 찬성으로 의결한다.
3. 편집위원회는 투고논문의 적격 여부에 대한 심사, 심사위원의 선정, 특집과 서평 등 일반 투고논문 이외의 원고들에 대한 기획을 비롯하여 학술지 편집과 간행에 관한 제반 사항을 주관한다.
4. 편집회의의 결과는 회의록에 기재하여 보존한다. 보존 기간은 5년으로 한다.

제9조 (원고의 심사)

1. 편집위원회는 적격 판정을 받은 투고논문에 대해 해당 분야 전문가 2인 이상의 심사위원을 선정하여 심사를 의뢰한다.
2. 심사위원은 투고논문에 대해 주제의 창의성, 논문의 완성도, 자료 활용 및 연구 방법의 타당성, 학계에 대한 기여 정도 등을 종합적으로 평가하여, 게재(A), 수정 후 게재(B), 수정 후 재심(C), 게재 불가(D) 등을 판정한다.
3. 심사위원은 판정 결과를 소정의 심사양식에 기재하여 2주 이내에 편집위원회에 통보해야 하며, 게재 불가로 판정한 경우에 대해서는 그 사유를 구체적으로 명시해야 한다.
4. 상반된 판정 결과가 동수일 경우에는 편집위원회가 게재 여부를 판단한다.
5. 심사위원 명단 및 심사의 구체적인 내용은 대외비로 한다.

제10조 (심사결과의 처리)

1. 편집위원회는 소정의 양식에 의거하여 심사결과를 투고자에게 통보한다.
2. 심사결과에 동의하지 않는 투고자는 납득할 만한 이유를 갖추어 재심사를 요구할 수 있으며, 편집위원회는 재심 여부를 판단하여 다른 심사위원을 선정하여 재심을 의뢰한다. 재심 결과에 대해서는 더 이상 이의를 제기할 수 없다.
3. 수정 요구를 받은 투고자는 정한 기일 내에 수정 원고를 제출하여야 한다.

제11조 (원고료 및 게재 원고의 귀속)

1. 게재된 원고에는 소정의 원고료를 지급한다. 단, 특집과 기획논문 등 특정한 경우에는 원고료를 지급하지 않을 수 있다.
2. 게재된 원고의 지적 소유권은 한국이슬람연구소에 귀속된다.

제12조 (부칙)

1. 이 규정에 명시되지 않은 사항은 편집위원회의 결정에 따른다.
2. 이 규정은 1999년 1월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2009년 1월 1일부터 개정 시행한다.

Muslim-Christian Encounter 윤리규정

제1조 (목적) 이 규정은 햇불트리니티신학대학원대학교 한국이슬람연구소가 발행하는 정기 학술지 *Muslim-Christian Encounter*(이하 학술지)와 관련하여 투고자, 편집위원, 심사위원의 연구윤리를 확립하는 데 목적이 있다.

제2조 (투고자의 윤리)

1. 투고자는 연구자로서 정직성을 지켜야 하며, 학술적 저작물 집필에 관한 일반적 원칙을 준수해야 한다.
2. 투고자는 일체의 표절 행위를 하지 말아야 한다.
3. 표절이란 출처를 명확히 밝히지 않고 다른 사람의 지적 재산을 임의로 사용하는 모든 행위를 일컬으며, 다음의 경우가 해당된다.
 - 1) 분명한 인용 표시 없이 본인이 수행한 기존 연구 내용의 전부 또는 일부를 그대로 옮기는 행위.
 - 2) 출처를 밝히지 않고 다른 사람의 고유한 생각, 논리, 용어, 자료, 분석방법 등을 임의로 활용하는 행위.
 - 3) 출처를 밝혔더라도 분명한 인용 표시 없이 다른 사람의 논의 내용을 원문 그대로 또는 요약된 형태로 활용하는 행위.
 - 4) 기타 표절성이 현저하다고 간주될만한 모든 행위.
4. 투고자가 편집위원회의 표절 판정을 수긍할 수 없을 경우 반박할만한 타당한 이유를 제시하여 재심의 요청할 수 있다. 반박할만한 사유가 없거나 재심의에서 다시 표절 판정이 내려지면 연구자는 더 이상 이의를 제기해서는 안 된다.

제3조 (편집위원의 윤리)

1. 편집위원은 투고된 글의 게재 여부를 결정하는 모든 책임을 지며, 투고자의 인격과 학자로서 독립성을 존중해야 한다.
2. 편집위원은 투고된 글에 관련하여 투고자의 성별, 나이, 소속기관은 물론 개인적 이념이나 친분 관계와 무관하게 오직 원고의 질적 수준과 투고 규정에 의거하여 공정하게 처리해야 한다.
3. 편집위원은 투고된 글에 대한 심사위원을 선정할 때 해당 분야의 전문성을 최우선으로 고려해야 하며, 투고자와 심사위원의 관계에 의해 공정성이 훼손될 가능성을 배제해야 한다.
4. 편집위원회는 표절 행위가 확인된 투고자에 대한 제재를 지체하거나 임의로 제재를 보류해서는 안 된다. 표절 행위자에 대한 제재는 다음과 같다.
 - 1) 5년 이하의 투고 금지.
 - 2) 연구소 홈페이지 및 다음 호에 표절 사실 공지.
 - 3) 인터넷 데이터베이스에서 해당 논문 삭제.
 - 4) 표절 행위자의 소속기관에 해당 사실 통보.
5. 편집위원은 논문 심사에 관하여 일체의 비밀을 지켜야 하며, 표절 심의에 관하여 공표 대상이 아닌 내용에 대한 비밀을 지켜야 한다.

제4조 (심사위원의 윤리)

1. 심사위원은 의뢰받은 원고에 대한 심사를 수행함에 정직하고 성실해야 하며, 개인적 이념이나 친분 관계를 떠나 객관적 기준을 따라야 한다.
2. 심사위원은 자신이 심사 대상 원고를 평가하는 데 책임자가 아니라고 생각될 경우 편집위원회에 이를 통보해야 한다.
3. 심사위원은 전문 연구자로서 투고자의 인격과 학자로서 독립성을 존중해야 한다.
4. 심사위원은 심사의 제반 사항에 관한 비밀을 지켜야 한다.

제5조 (부칙)

1. 이 규정은 2009년 1월 1일부터 시행한다.

Muslim-Christian Encounter 원고작성요령

1. 일반적 요령

- 1) 본문의 장, 절, 항의 번호는 1., 2., 3), (4)의 순서에 따라 매긴다.
- 2) 표와 그림은 본문 내 적당한 위치에 <표 1> 혹은 <그림 1>과 같은 형식으로 순서를 매겨 삽입한다. 표나 그림의 출처는 표나 그림의 바로 아래에 <출처: >라고 쓴다.

2. 인용

1) 인용의 일반원칙

- (1) 각주 사용: 미주(endnote)나 약식 괄호주(Harvard Style)를 사용하지 않고 각주(footnote)를 사용한다. 인용을 처음 할 때에는 출판사항 등을 모두 명기한다.
- (2) 언어 사용: 모든 출처는 원자료에 나와 있는 언어를 그대로 사용함을 원칙으로 한다.
- (3) 쪽수 표기: 인용 쪽수를 표기할 경우, 단수면의 경우는 p. 로, 복수면의 경우는 pp. 로 쓴다.
- (4) 서적과 논문: 서양어 서적의 경우 이탤릭체를 사용하며 동양어 서적의 경우 겹낫쇠(『』)를 사용한다. 논문의 경우 동서양 모두 겹따옴표(“ ”)를 사용한다.
- (5) 기타: 각주는 2차 내어쓰기를 사용하여 작성한다. 별도의 지침이 없는 한 시카고 스타일(Chicago Style) *The Chicago Manual of Style* (Chicago: University of Chicago Press, 1982.)에 따른다. 한글 인용의 경우 별도의 지침이 없는 한 영문 인용을 준용한다.

2) 예시

(1) 저서의 경우

전재욱, 『기독교와 이슬람』 (서울: 이화여자대학교출판부, 2003), pp.125-127.

Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity* (London: Macmillan, 1991), p.32.

(2) 번역서의 경우

라민 싸네, 『선교신학의 이해』, 전재욱 역(서울: 대한기독교서회, 1993), p.343.

(3) 학위논문의 경우

김영남, “이슬람 사회제도의 여성문제에 관한 연구 : 파키스탄 이슬람화에 나타난 성차별을 중심으로”, 박사학위논문, 이화여자대학교 대학원, 2003, p.15.

Jeong-Min Seo, “The Religious Establishment between the State and Radical Islamist Movements : The Case of Mubarak’s Egypt,” Ph.D. dissertation, University of Oxford, 2001, p.45.

(4) 학회지, 학술지 등의 논문이나 기명 기사의 경우

최영길, “꾸란에 등장한 인물연구 : 예수를 중심으로”, 『한국이슬람학회논총』, 제16권 제2호 (2006), pp. 10-12.

안 신, “이슬람 대화와 기독교 선교에 대한 비교연구 : 폭력과 비폭력의 경계를 중심으로”, 『종교연구』, 제50집(2008 봄), pp.234-239.

Ah Young Kim, “Quranic Perspective on the Relationship with Other Faiths,” *Muslim-Christian Encounter*, Vol. 1 No. 1 (Feb. 2008), pp. 58-60.

(5) 편집된 책 속의 글

김정위, “이슬람 원리주의와 지하드 운동”, 이슬람연구소 엮음, 『이슬람의 이상과 현실』 (서울: 예영, 199), p.49.

Lamin Sanneh, “Islam, Christianity, and Public Policy,” in Lesslie Newbigin, Lamin Sanneh, & Jenny Taylor, eds., *Faith and Power – Christianity and Islam in ‘Secular’ Britain* (London: SPCK, 1998), pp.29–38.

(6) 바로 앞의 인용과 동일한 경우

위의 책, p.1.

위의 글, p.23.

Ibid., pp.3–4.

(7) 같은 글을 여러 번 인용한 경우

① 동일한 저자의 저술이 하나밖에 없는 경우

전재옥, 앞의 책, p.33.

최영길, 앞의 글, p.11.

Robinson, op. cit., pp.3–4.

② 동일한 저자의 저술이 여럿일 경우, 두 번째 이상의 인용은 논문이나 책의 이름을 명기한다.

전재옥, 『기독교와 이슬람』, pp.25–30.

최영길, “꾸란에 등장한 인물연구”, pp.10–12.

Sanneh, “Islam, Christianity, and Public Policy,” p.30.

Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, p.11.

3. 참고문헌

1) 참고문헌은 논문 끝에 실으며 다음과 같은 체재로 표시한다.

(1) 책일 경우

전재옥, 『기독교와 이슬람』, 서울: 이화여자대학교출판부, 2003.

Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity*. London: Macmillan, 1991.

(2) 논문일 경우

안 신, “이슬람 다와와 기독교 선교에 대한 비교연구 : 폭력과 비폭력의 경계를 중심으로”, 『종교연구』, 제50집(2008 봄), pp.219–245.

Kim, Ah Young, “Quranic Perspective on the Relationship with Other Faiths,” *Muslim-Christian Encounter*. Vol. 1 No. 1 (Feb. 2008), pp. 53–72.

● 신간안내

이슬람 여성의 이해: 오해와 편견을 넘어서 아랍 이슬람 총서 1

저자 조희선 | 출판사 세창출판사

• 책소개

본 저서는 2005년 명지대학교 출판부에서 발행된『무슬림 여성』의 내용을 대폭 보강·수정하고 글을 독자들이 읽기 쉽게 가다듬었다. 탈오리엔탈리즘적인 시각에서 이슬람 여성을 바라보는 것이 자칫 또 다른 이슬람적 편향의 시각을 낳을 수도 있다는 우려가 있다. 그러나 이슬람 여성에 대해 우리가 알고 있는 정보는 오리엔탈리즘적인 내용이 너무도 많기 때문에 이슬람적 시각을 더 많이 고려하는 것이 독자들에게 이슬람 여성에 대한 중립적인 시각을 갖게 할 수도 있다는 생각이다.

• 저자소개

조희선은 한국외국어대학교 아랍어과를 졸업하고, 한국외국어대학교 통역대학원 한아과에서 석사학위를 받았다. 또 튀니지 국립대학교 아랍어과에서 문학박사학위를 받았다. 현재 명지대 아랍지역학과 교수로 재직 중이며, 아랍문학과 이슬람 여성에 관심을 가지고 연구하고 있다. 저서로 «아랍문학의 이해», «아랍문학사», «아랍인 주하 이야기», «아시아문학의 이해», «이슬람 여성의 이해» 등이 있으며, «한국문학 단편선», «한국 속담»등을 아랍어로 번역하여 아랍 세계에 소개했다.

잃어버린 역사 이슬람 - 서양문화에 커다란 영향을 끼친 이슬람 문화의 황금기 역사

저자 마이클 모건 | 역자 김소희 | 출판사 수북(subook)

• 책소개

세계의 문화에 퍼져 나간 이슬람 문명을 살펴본다! 『잃어버린 역사 이슬람 | 서양문화에 커다란 영향을 끼친 이슬람 문화의 황금기 역사』. 일반인들이 이슬람의 역사에 대해 쉽게 이해할 수 있도록 구성한 책이다. 이슬람이 서구 사회에 전해준 문화, 예술, 과학을 이야기 형식으로 풀어냈다. 이슬람 문명이 각 문화에 퍼진 이야기를 소개한다. 이 책은 이슬람의 과학과 문화의 진보가 어떤 식으로 유럽의 르네상스, 계몽시대, 근대 서구 사회의 기본 토대를 형성하였는지를 밝힌다. 당시 수학과 천문학, 의학에서 혁명을 일으킨 위대한 인물들로, 뉴턴과 코페르니쿠스에게 어떻게 영향을 끼쳤는지를 보여준다. 이슬람 문명의 황금기를 대표하는 위대한 인물들을 두루 살펴볼 수 있다.

• 저자소개

지은이 마이클 해밀튼 모건(Michael Hamilton Morgan)은 『저무는 전쟁』의 저자이며, 심해탐험가인 로버트 발

라드(Robert Ballard)와 『역사와의 충돌: 케네디의 PT-109』, 『태평양 묘지에 대한 탐구』를 공동 집필했다. 그는 전직 외교관으로서 ‘새 평화 재단(New Foundations for Peace)’을 창설해 이끌어 나가고 있으며, 이 단체는 젊은이들에게 상호문화에 대한 이해를 돕고 리더십을 함양할 수 있도록 격려하고 있다. 그는 ABC와 CBS에 출연 중이며, 워싱턴 저널리스트로서 해외의 정치적인 이슈를 다루고 있다. 또한 1990년에서 2000년까지 국제 페가수스 문학상(International Pegasus Prize for Literature)을 주관하며 고문으로 참여했다.

중동분쟁과 이슬람 중동연구소 HK사업단 연구총서

저자 장병욱 | 출판사 한국외국어대학교출판부

• 책소개

페르시아만은 전략적 가치가 매우 높은 지역으로 항상 강대국들의 상호 이해관계가 첨예하게 대립되어 왔다. 페르시아만을 둘러싼 갈등과 분쟁은 늘 세계평화와 국제경제에 지대한 영향을 미쳐왔다. 이러한 갈등과 분쟁의 중심에는 항상 이슬람이 있다. 역사적으로 중동을 위시한 이슬람 세계에서 이슬람 원리주의자 및 많은 인습적인 무슬림들은 세계를 ‘이슬람 영역(Dar al-Islam)’과 ‘비 이슬람 영역(Dar al-Harb)’이라는 이분법으로 나누고 양 영역 사이에는 지속적인 불화와 전쟁상태에 있다고 보는 세계관을 가지고 있었다. 무슬림들은 비이슬람 영토 ‘다르 알 하림’이 전쟁의 영역으로서, 이슬람의 가치에 반대되는 평화가 없는 세계 분쟁지역이라고 인식하고 있다. 과격 이슬람주의자들은 비 이슬람 세력에 대한 투쟁은 현재 테러리즘이라는 이름으로 전 세계를 위협하고 있다고 간주된다. 본서는 중동 분쟁의 배경과 과정, 그리고 이슬람을 고찰한 것이다.

• 저자소개

한국외국어대학교를 졸업하고 동 대학원에서 정치학 박사학위를 받았다. 텍사스(오스틴)대학교 교환교수, 히로시마국립대학교 국제관계대학원 일본 정부 초빙교수, 한국중동학회 회장을 역임하였다. 현재 한국외국어대학교 이란어과 교수, 중동연구소 소장, 동대학원 국제관계학과 주임교수이며 국가 對테러협상위원으로 활동하고 있다. 저서 및 역서로 『이슬람 원리주의와 중동정치』, 『현대이란정치』, 『이란외교정책론』, 『쿠르드족 배반과 좌절의 역사 500년』, 『중앙아시아 국제정치의 이해: 신중동 이슬람』, 『국제정치와 이슬람원리주의』, 『미국의 대중동 중앙아시아 외교정책』(공저), 『지역학의 현황과 과제』(공저), 『세계인의 의식구조』(공저), 『이슬람』(공저), 『이슬람세계의 정치와 국제관계』, 『이슬람과 미패권주의; 문명충돌이나 국가 이익이나』 등 다수가 있으며 논문으로는 “강대국의 對쿠르드정책”, “국제정치와 페르시아만 안보”, “클린턴의 세계전략과 對한반도정책”, “중동평화와 국제질서; 이란 및 걸프권의 안보와 미국의 역할”, “Middle Eastern Nuclear Issue and US Policy”, “Iran’s Foreign Policy toward Central Asia and Caucasus”, “Islamic Fundamentalism”, “Jihad and Terrorism” 등 다수가 있다.

이슬람의 에티켓과 금기

저자 윤용수, 전완경 | 출판사 북스페인

• 책소개

지중해 지역원 번역시리즈『이슬람의 에티켓과 금기』.이 책은 한국 독자들에게 그다지 알려져 있지 않은 지중해 지역 국가들, 이스라엘, 터키, 이탈리아, 스페인, 아랍국가 등의 작품들을 접할 수 있는 기회를 부여하고 이들의 삶에 어려 있는 문화와 전통을 소개하는 시리즈이다. 번역작품을 통해 인류 문명의 발상지인 지중해 문화를 재발견하는 것은 글로벌 다문화 사회를 살아가는 오늘날 우리 사회의 시대적 요구와도 일치한다는 데서 지중해지역원 번역시리즈의 의의가 있다.

• 편역자 소개

전완경 : 한국외대 아랍어과 및 동대학원 졸업(문학박사), 이집트 카이로 아메리칸대학교 연구 교수, 한국중동학회, 한국아랍어아랍문화회 회장 역임, 부산외국어대학교 동양어대학장 역임, (현)부산외국어대학교 아랍어과 교수
윤용수 : 부산외대 아랍어과 졸업, 한국외대 대학원 아랍어과 졸업(문학박사), 요르단대학교 박사후과정 수료, (현)부산외국어대학교 지중해지역원 HK 교수

우리 곁에 다가온 이슬람

저자 유해석 | 역자 김소희 | 출판사 생명의말씀사

• 책소개

이 책은 2003년 출간된 『이슬람이 다가오고 있다』의 개정판이다. 이 책에서 20년 동안 직접 선교현장에서 체험한 살아있는 이야기들과 복음을 전하는 노하우를 공개한다.

• 저자소개

유해석 목사는 서울에서 태어났다. 총신대학교 기독교교육과와 보수총회신학교를 마친 뒤, 대한예수교장로회(합동) 파송선교사, O.M 선교회 소속선교사로 중동의 빈민가에서 이슬람 사역을 시작하였다. 지금은 영국에 본부를 두고 있는 FIM 국제선교회 대표로서 영국과 중동과 한국을 오가면서 사역을 하고 있다. 한국선교협의회(KWMA) 실행위원을 역임하였으며, 유럽코스테(KOSTE) 선교분과장과 강사로 있고, 영국 웨일즈 대학교에서 M.Phil/Ph.D 과정 중이다. 또한 학기 중에는 한국에 들어와서 총신대학교와 서울신학대학원에서 강의하고 있다. 저서로는 『이슬람이 다가오고 있다』(쿰란출판사) 『토마스 목사전』, 『높여주심』(이상 생명의말씀사)이 있다.

출처 <http://www.kyobobook.co.kr/> 인터넷 교보문고

<http://www.ypbooks.co.kr/> 인터넷 영풍문고/www.daum.net.신간소개

Torch Trinity Center for Islamic Studies

서울특별시 서초구 양재동 55번지 횡설트리니티 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 iis@chol.com Homepage <http://ttcis.ttgst.ac.kr>