

# *Muslim-Christian Encounter*

*Islamic Da'wah and  
Christian Mission*



**Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal**

**Volume 3, Number 1, APRIL 2010**

권지윤 이슬람 다와 이해를 바탕으로 한 한국 무슬림의 다와 활동에 대한 연구

안 신 이슬람 다와에 대한 신학적 이해: 이슬람 선교의 기초와 한국 이슬람의 문서선교

김영남 현대 사회에서 이슬람 다와(선교) 동향에 관한 고찰

김정년 Transforming Wahhabism in Saudi Arabia

김아영 말레이시아 이슬람의 특성과 그것이 기독교-이슬람 관계에 미치는 영향에 대한 연구

조문상 이슬람 선교를 위한 접촉점



# *Muslim-Christian Encounter*



# *Muslim-Christian Encounter*

## *Islamic Da'wah and Christian Mission*

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

Researcher : Jung Nyun Kim Cho , Jee Yun Kwon, Kyung Hee Lee  
Hyun Kyung Lee, Sung Eun Park

Design : Sun Mi kim

2010 All rights reserved,

ISSN 1976-8117

E-mail : [ttcis@ttgst.ac.kr](mailto:ttcis@ttgst.ac.kr) / [iis@chol.com](mailto:iis@chol.com)

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

Tel. : 02) 570-7563

# contents

Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal

Volume 3, Number 1, APRIL 2010

## *Islamic Da'wah and Christian Mission*

---

● 권두언 / 김아영

---

● 기획 논문

권지윤 - 이슬람 다와 이해를 바탕으로 한 한국 무슬림의 다와 활동에 대한 연구

안 신 - 이슬람 다와에 대한 신학적 이해 :

이슬람 선교의 기초와 한국 이슬람의 문서선교

김영남 - 현대 사회에서 이슬람 다와(선교) 동향에 관한 고찰

---

● 일반 논문

김정년 - Transforming Wahhabism in Saudi Arabia

김아영 - 말레이시아 이슬람의 특성과 그것이 기독교-이슬람 관계에 미치는

영향에 대한 연구

조문상 - 이슬람 선교를 위한 접촉점

---

• Muslim-Christian Encounter 간행규정

• Muslim-Christian Encounter 윤리규정

---

● 이슬람 신간소개

---

## 권두언

2010년은 에딘버러 선교대회가 개최된지 100년이 되는 해로 국내외의 선교신학자들이 이를 기념하는 다양한 학술대회와 선교대회를 계획하고 있어, 그 풍성한 신학적 결과물에 기대를 갖게 하는 해이다.

이 대회는 종교개혁이후 분열되었던 기독교 교파들이 최초로 한 자리에 모인 선교대회로서 세계 복음화를 위해서 교파들 간에 서로 연합하고 협력해야함이 강조되었다.

19세기 이전에는 선교회를 중심으로 기독교 선교가 진행되어왔는데, 이 회의를 통해서 교회와 선교회가 협력하여 선교할 수 있는 방안을 모색하게 되었다는 점에서 선교사적 의미를 부여할 수 있을 것이다.

그러나 그 면면을 자세히 보면 이 회의는 주로 서구 교회를 중심으로 한 모임이었다고 할 수 있어서 선교대회에 참석한 대표자들 1200여명 가운데 피선교지의 사람들은 18명에 불과했고, 나머지는 모두 서구의 선교지 국가에서 온 사람들로 이들이 주축이 되어 선교대회가 진행되었다.

특히 이 대회는 선교의 의미와 본질에 대해서 논의하는 신학적인 측면보다는 어떻게 하면 복음을 효과적으로 전할 수 있을 것인지를 논의하는 선교 방법론, 즉 선교전략에 치중한 대회였다고도 평가할 수 있다.

또한 대회를 지배한 분위기도 상당히 낙관적이어서, 이 회의를 통해 참석자들은 앞으로 세계 교회가 10년간 세계선교에 집중한다면 세계 복음화가 우리 세대에 가능하다고하는 낙관적인 기대를 갖게 되었고, 이러한 분위기 속에서 “에딘버러의 폐막이 세계 복음화의 시작이다”라는 구호가 자연스럽게 도출되었다.

원래 이 선교대회는 연합운동을 위해 모인 것은 아니었지만 그 시대적 분위기와 상황을 통해서 자연스럽게 세계 선교를 위한 협력의 필요성을 함께 인식하게 되었고, 이러한 인식을 통해 이 대회는 에큐메니칼 운동의 시초라고 하는, 혹은 데이비드 보쉬의 분석대로 “한 시대의 종말과 또 다른 시대를 탄생케 한 분수령”이라고 하는 선교사적 평가를 받게 된 것이다.

선교사적으로 이러한 뜻 깊은 해에 발간하는 핫볼트리니티 한국이슬람 연구소 저널 Muslim-Christian Encounter vol. 3의 주제는 이슬람의 선교를 의미하는 [다와]이다. “우리의 선교”에 대한 선교사적 의미고찰의 풍성함 속에서 “그들의 선교”를 주제로 삼은 것이다.

무함마드 당시부터 오늘에 이르기까지 이슬람 확장의 역사를 살펴보면 우리는 세계적 이슬람 부흥운동의 가장 공통된 특성은 다와(*da'wah*, 혹은 *dak'wah*)의 실천에 대한 강조에 있음을 알게 된다. 다와는 “...모두를 하나님의 길로 인도하되..”라는 꾸란 “나

홀” 장(16:125)에 기록된 계시에 대한 순종의 행위이다. 다와에 헌신하는 신실한 무슬림들은 모든 다른 인류들과 이슬람의 가르침을 나누는 것을 자신들의 신성한 의무라고 생각한다. 다와는 내부적으로는 이미 무슬림이 된 자들을 향함과 동시에 외부적으로는 아직 무슬림이 되지 않은 자들을 향하여 꾸란과 순나의 가르침에 복종하는 무슬림이 될 것을 촉구한다.

기독교와 이슬람은 모두 선교적인 종교이다. 이슬람과 기독교 모두 하나님 또는 알라로부터 세계 모든 이들에게 선포해야 할 계시를 받았다. 이슬람과 기독교 모두 그들이 선포하는 믿음이 배타적이며 동시에 포용적이라고 믿는다. 다시 말하면 이슬람은 그들의 계시가 모든 인류를 향한 것이라는 사실에 있어서는 포용적이지만 그 초대를 거절하는 자들은 옴마 공동체에 들어갈 수 없다는 점에 있어서 배타적이다. 교회는 예수에 대한 복음이 모든 인류를 향한 보편적인 구원의 소식이지만 그것을 거절하는 사람들은 하나님과 화해하지 못하고 영원히 구별된다는 의미에서 역시 배타적이다. 따라서 기독교 선교와 이슬람 다와는 옴마와 교회를 단지 경쟁 관계가 아니라 경쟁 *competitor*에서 출발하여 대면 *confrontation* 하고 충돌 *conflict* 하게 하는 길에 필연적으로 서게 하는 것이다.

이러한 문제를 보다 합리적이고 신학적으로 다루기 위해 두 종교 공동체는 1976년에 스위스 제네바에서 “기독교 선교와 이슬람 다와”라는 주제로 모여 종교간의 대화를 시도하기도 하였다. 제네바에서의 모임이후 사십 여년이 지났지만 여전히 무슬림들은 식민시대에 이슬람 국가들에서 행해진 기독교 선교와의 연속선상에서 기독교적 선교의 동기와 활동들에 대해 의구심을 가지고 있으며, 기독교인들은 무슬림들이 다수를 차지하는 국가에서 기독교 신앙을 실천하는 것에 여전히 제한이 있는 변화지 않는 종교 환경에 대해 문제를 제기하고 있다.

이번 호에서는 이러한 [다와]의 신학적 의미에 대한 고찰과 더불어 그것이 각기 다른 시대와 환경 속에서 어떻게 전개되었는지에 대한 구체적 이해를 통해 “그들의 선교”를 이해하고자 한 기획논문들과 일반논문들을 수록하였다.

논문을 보내주신 저자들과 편집에 수고한 모든 분들께 감사의 마음을 전하며, 이번 저널이 이슬람 다와와 기독교 선교가 경쟁과 대면, 충돌의 길을 돌아 화해와 협력의 길에 서게 하는 노력과 시도들을 위한 작은 징검다리가 되기를 기대한다.





# 이슬람 다와 이해를 바탕으로 한 한국 무슬림의 다와 활동에 대한 연구

권지윤 \*

## I. 서론

## II. 이슬람 다와

1. 의미론적 접근으로서 꾸란의 다와 이해
  - (1) 아랍어 다와(Da'wah)의 의미
  - (2) 구체적인 꾸란의 다와(Da'wah)해석
2. 방법론적 접근으로서의 다와의 역사적 발전과 변화
  - (1) 초기의 다와
  - (2) 서양제국주의 이후의 다와
3. 현대의 다와
  - (1) 포스트모더니즘 이후의 다와
  - (2) 현대 이슬람의 경건주의로서 다와

## III. 한국이슬람의 다와

1. 전통적인 한국무슬림 공동체 유형과 다와 활동
  - (1) 전통적인 한국무슬림 공동체 유형
  - (2) 전통적인 한국무슬림 공동체의 다와 활동
2. 한국이주 무슬림 공동체의 유형과 다와 활동
  - (1) 한국 이주 무슬림 공동체의 유형
  - (2) 이주 무슬림 사회적 연결망 형성과 다와 활동
  - (3) 이주 무슬림과 한국인의 결혼과 다와 활동

## IV. 결론

---

\*햇볼트리니티 신학대학원 대학교 ICS 박사과정 햇볼트리니티 한국이슬람 연구소 총무/연구원

## I. 서론

포괄적인 의미로 무슬림의 세계선교를 목적으로 하는 다와 활동은 그들의 이슬람에 대한 신념과 이것을 실천하는 양식에 있어 다양함을 보여주고 있다. 다시 말해서, 이슬람의 다와 활동은 1400여년을 지나오면서 그 깊이 있는 역사를 따라 사라지거나 침체되지 않고 신학적으로 방법론적으로 변화를 겪고 새로운 의미로 현대 무슬림들에게 인식되었다. 내부적으로는 무슬림의 정체성을 확립하고, 외부적으로 이슬람적 사회 환경을 조성하여 세계에 다양한 이슬람 전파활동을 끊이지 않고 실천하고 있다. 즉 다양한 나라에서 각각 새로운 문화와 접하면서 여러 가지 방법으로 다와 활동을 전개하여 이슬람을 전파하고 무슬림으로서 정체성을 지키고 있다. 예를 들어 모로코 무슬림(Moroccan Muslim), 터키 무슬림(Turkish Muslim), 나이지리아 무슬림(Nigerian Muslim) 등 각각의 나라에서 그 나라의 문화와 접촉하면서 무슬림 공동체를 형성하여 내부적으로는 무슬림으로서 정체성을 지키고 외부적으로는 이슬람을 전파하면서 새로운 이름을 가지게 된 것이다. 즉 그들의 이슬람적 신념과 신앙의 양식이 다와 활동을 통하여 각각의 나라에서 다양한 모습으로 무슬림으로서 정체성을 가지고 살아갈 수 있도록 만들고 있는 것이다.<sup>1</sup>

다양하고 적극적인 이슬람 다와 활동을 통하여, 한국에 비해 더 많은 양적 성장을 보이고 있는 유럽의 경우를 보면서, 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(Muslim Majority) 국가가 될 것이며, 결국에는 유럽은 서구아랍(Arab West)의 한 부분으로서 서구의 마그립이 될 것이라고 말한바 있다.<sup>2</sup> 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 유

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

2. Ibid., p.4.

렵화되어가고 있다는 것이라고 말한 바 있다.<sup>3</sup> 무슬림 공동체의 빠른 수적 증가를 보이고 있는 유럽에서 무슬림들은 유럽의 토착문화에 다양한 다와 활동을 통하여 무슬림으로서 정체성을 유지하기도 하며, 유럽의 새로운 문화에 고전적인 다와 활동과는 차별적인 다와 활동을 통하여 새로운 이슬람적 사회 환경을 형성하고 있는 것이다. 필립 제킨스(Philip Jenkins)는 이러한 유럽의 이슬람화 또는 이슬람의 유럽화에 대해서 표현하기를, 현재 비 이슬람 국가인 유럽에서 이슬람의 신앙이 지속되면서 전파되는 상황은 포괄적인 의미의 종교적 상황화로 이해할 수 있는데, 이러한 상황화는 서구 유럽의 세속적인 사회질서와 무슬림들의 관계 안에서 무슬림들이 끊임없이 적응해 나가기 위해 변화하는 것으로 볼 수 있다고 한다.<sup>4</sup> 따라서 무슬림들에게 다와 활동도 그들의 믿음을 유지하고 지켜나가기 위한 방법으로 무슬림 문화와 이질적인 문화에 적응과 변화가 고려되어 진행되고 있는 것이다.

그렇다면 한국의 무슬림들은 한국이라는 토착문화 안에서 어떠한 양상으로 그들의 정체성을 형성하고 자리잡아가고 있는지 즉 한국에서는 이슬람 다와가 어떤 방법과 양상으로 실천되고 있는지 질문하지 않을 수 없다. 분명히 한국의 무슬림들도 다른 나라들 또는 특히 비 이슬람 국가인 유럽의 무슬림들처럼 한국무슬림으로서 정체성을 가지고 한국의 문화에 적응과 변화를 경험하면서 다와 활동을 전개하고 있을 것이다. 그러나 실제로 이러한 한국 무슬림의 다양한 다와 활동에 관한 연구들이 그동안 활발하게 진행되지 않았으며, 현재 한국의 무슬림들은 유럽의 경우처럼 깊은 역사를 가지지 않았고, 다수의 무슬림들이 한국사회에 영향력을 행사할 정도로 발전을 가지지 않았다. 다시 말해서 한국 사회내의 무슬림들은 한국 사회에 익숙하지 않은 공동체로서 한국 사회에 무슬림으로서 자리매김하며, 이슬람 문화와 이질적인 한국문화에 현실적으로 대응하고, 적응할 수 있는 이슬람을 전파하려는 다양한 시도들을 전개하고 있는 과도기적인 단계에 있다고 볼 수 있다. 따라서 한국 사회 내에서, 최근까지 이러한 한국 무슬림의 다와 활동에 대해서 관심을 가지지 않고 있다가 최근에 국내외적인 상황(무슬림국가에서의 한국인 납치사건 및 이주 무슬림의 한국 유입증가 등)과 맞물려 이슈가 되면서 한국무슬림에 대한 관심이 고조되고 있다는

3. Philip Jenkins, Ibid.

4. Ibid.,p.2.

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, 한국사회에 현실적으로 대응하고, 적응할 수 있는 다와 활동을 시도하면서 자리매김 하고 있다. 따라서 한국무슬림들이 그들 나름대로 다와 활동을 통해서 무슬림으로서 정체성을 형성해 가고, 이슬람적 환경 조성 즉 이슬람을 전파하는 과정에 있어, 한국의 무슬림들이 가지고 있는 특징이 무엇인지 분석하고 한국사회에서 어떻게 그들의 다와 활동이 전개되는지 연구하는 일은 의미 있는 일이다.

## II. 이슬람 다와

### 1. 의미론적 접근으로서 꾸란의 다와 이해

#### (1) 아랍어 다와(Da'wah)의 의미

이슬람 학자 알 파루키(Al-Faruqi)에 의하면 다와는 무슬림들에게 알라의 부름에 대한 응답이며 알라의 명령에 대한 충실한 완성으로 받아들여지고 있다. 좀 더 일반적인 의미로는 이슬람으로의 ‘초대’(invitation)와 부름(‘call’)을 뜻한다. 다와라는 아랍어는 동사 다(*da'a*)에서 유래하는데 이 단어의 분사형인 다이(*da'is*)는 부르거나 초대하는 행위를 하는 사람을 뜻한다.<sup>5</sup> 아랍어 다와의 일반적인 의미를 살펴볼 때 이슬람 다와는 이슬람 안으로 비 무슬림을 ‘초청’ 하는 행위라는 점에서, 기독교 선교와 의미상의 차이를 보인다. 일반적으로 기독교 선교는 잘 훈련된 선교사를 비기독교 지역으로 파송(sending)하는 것을 의미하는 반면 이슬람 다와

---

5.David A. Kerr, "Islamic Da'wah and Christian Mission: Toward a Comparative Analysis," *International Review of Mission*, Vol. 89, no.353, April, 2000, pp.150-171.

는 비 무슬림들을 무슬림 공동체 안으로 강요 없이 초대(calling)하는 행위를 뜻하기 때문이다.<sup>6</sup>

다와가 이슬람으로의 초대를 의미한다면, 무슬림 공동체 안으로 초대하는 행위를 하는 즉 다와를 행하는 것은 누구인가 하는 질문을 해볼 수 있다. 꾸란은 다와를 행하는 주체 즉 이슬람 안으로 초대하는 행위를 하는 주체를 세 가지로 분류하여 설명하고 있다. 첫 번째는 수라 10:25<sup>7</sup> “하나님은 평화의 집으로 불러 그분이 원하시는 이들을 옳은 길로 인도하시니라”에 의하면 알라가 행위의 주체가 된다. 두 번째 수라 57:8<sup>8</sup> “선지자께서 주님을 믿으라 촉구하였고...”에 의하면 다와를 행하는 주체는 이슬람의 선지자를 의미한다. 세 번째로 수라 10:22<sup>9</sup>를 살펴보면 행위의 주체를 무슬림들 즉 알라로부터 이슬람으로 부르심을 받은 믿음의 사람들 이라고 표현하고 있다.<sup>10</sup> 따라서 무슬림들에게 다와의 근본적인 행위의 주체는 첫 번째로 알라가 되고, 그 다음 이슬람의 선지자 무함마드 그리고 이슬람을 신앙으로 살아가는 무슬림들이 되는 것이다. 따라서 무슬림들에게 다와는 무슬림으로 살아가면서 알라와의 관계 안에서 행위의 주체가 되어 자연스럽게 행해야 하는 의무 중에 하나라고 볼 수 있다.

## (2) 구체적인 꾸란의 다와(Da'wah)해석

다와라는 단어는 꾸란에서 여러 번 반복되어 사용되는 것을 발견할 수 있다. 특히 사람을 향한 알라의 부르심, 알라를 향한 신앙인들 즉 무슬림들의 간구 혹은 기도를 표현할 때 상호적인 의미로 쓰였다. 특별히 수라 3:104을 중심으로 다와는 그 내용

6. 꾸란의 구절을 참고하라 “invite all to the way of thy Lord with wisdom and beautiful preaching: and argue with them in ways that are best and most gracious: for thy Lord knoweth best, who have strayed from his Path, and who receive guidance”(Surah16:125)

“지혜와 아름다운 설교로 모두를 하나님의 길로 인도하되 가장 훌륭한 방법으로 그들을 맞으라 하나님은 그분의 길을 벗어난 자와 바른 길로 가는 자를 알고 계심이라” 『꾸란』 16:125 본 논문에서 꾸란을 인용할 때에는 최영길 역, 『성꾸란: 의미의 한국어 번역』(마디나: 파하드 국왕 성 꾸란 출판청, 1997)을 사용하였고 이후 『꾸란』으로 표기하였다.

7. 『꾸란』 10:25 ; “but Allah doth ‘calls’ to the home of peace (*Dar al-Islam*). He doth guide whom he pleaseth to a Way that is straight” (Surah 10:25)

8. 『꾸란』 57:8 ; “And the Messenger invites you to believe in your Lord” (Surah 57:8)

9. 『꾸란』 10:22 ;알라로부터 부르심을 받은 믿음의 사람들 - “They cry to Allah, sincerely offering their duty to Him”(Surah 10:22).

10. David A. Kerr, p.353.

상 두 가지의 중요한 의미를 가진다.

“There may spring from you, a nation (umma) who invite for goodness, and enjoin right conduct and forbid indecency”.<sup>11</sup>

“They are successful. Let there arise out of you, a band of people (umma) inviting to all that is good enjoining what is right and forbidding what is wrong. They are the ones to attain felicity”.<sup>12</sup>

“그럼으로 너희는 한 공동체가 되어 선을 촉구하고 계율을 지키며 악을 배제하라 실로 그들이 번성하는 자들이라”<sup>13</sup>

첫 번째로 꾸란의 이 구절이 의미하는 다와의 목적은 선으로의 초대이다. 이 꾸란의 구절 중 “inviting to all that is good”의 주체가 되는 이들을 데이비드 커(David A. Kerr)는 다음과 같이 두 가지로 해석하면서 다와의 중요한 의미를 설명하였다. 즉 ‘선으로의 초대’에서 초대의 주체가 되어 이 행위에 책임을 지는 이들은 무슬림 공동체 전체(whole community)를 의미하기도 하며, 또는 제한적인 의미를 두어 공동체 안에서 움마를 대표한 특별한 이들(band of people)을 의미하기도 한다. 좀 더 구체적으로 살펴보면, 다와의 의미상 ‘선으로의 초대’를 위해 무슬림들이 옳은 행동을 추구하고, 악한 행동을 금지하려는 노력을 말하는데 이러한 행위의 책임과 의무는 무슬림 공동체 전체의 유익을 위해 특정한 개인이나 그룹의 헌신을 의미하기도 한다.<sup>14</sup>

두 번째로 ‘선으로의 초대’는 특별히 그 다음 구절 “enjoining what is right” and “forbidding what is wrong”과 깊은 연관성을 가진다. 즉 선으로의 초대는 옳은 행동을 추구하고 악한 행위를 금지할 것을 요구하는데, 이러한 다와의 의미는 무슬림들에게 이슬람식 삶의 자세를 의미한다. 유일신 알라의 완전성에 대한 믿음

11. Marmaduke Pickthall. *The meaning of the Glorious Koran*, p.78.

12. Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Qur'an*, p.154.

13. 『꾸란』 3:104.

14. Kerr, *Ibid.*, p.151.

(belief)과 신실한 알라의 명령과 금지에 온전히 순종하고자 하는 삶의 자세(ethics)를 설명한다. 이는 꾸란의 핵심적인 주제가 윤리적인 유일신론이라고 하는 무슬림해석학자들의 주장을 뒷받침 하는 것이다. 다시 말해서 무슬림 학자들은 주장하기를 다와의 중심적인 목적은 ‘선으로의 초대’를 의미하는데 이는 무슬림들의 삶에서 ‘right faith’ 와 ‘right conduct’ 를 동시에 추구하려는 노력으로서 다와는 무슬림 공동체 또는 공동체에서 특별한 책임을 가진 무슬림들이 이러한 이슬람식 삶에 초대하고자 하는 모든 노력을 의미한다.<sup>15</sup>

## 2. 방법론적 접근으로서의 다와의 역사적 발전과 변화

다와는 이슬람의 역사 안에서 그 방법론에 있어 다양한 변화를 통해 발전하면서, 무슬림들의 삶과 그 역사를 함께해왔다. 이러한 변화와 발전의 과정은 세계를 향한 무슬림 선교방법론과 관련하여 다와의 방법론에 있어 이슬람 신학적으로 새로운 해석들을 가능하게 한 것이 사실이다.

### (1) 초기의 다와

초기의 다와는 크게 무슬림 공동체가 처음 형성되었을 때 즉 무함마드가 이슬람의 선지자로서의 역할이 강조되던 시기와, 그 이후 이슬람의 선지자로서 종교적 역할 뿐만 아니라 정치적 역할까지 강조되던 시기의 다와의 방법론에 대한 해석에 약간의 상이함이 있음을 엿 볼 수 있다.

첫 번째로 이슬람 초기 공동체의 역사에서 무슬림 학자들은 무함마드의 진정한 목적은 아랍지역에 유일신 사상을 전파하고 성립하는 것이었다고 주장한다. 따라서 무함마드 시대의 초기 메카에서의 무슬림 공동체의 다와는 순수한 종교적 전파활동이었다고 볼 수 있다.<sup>16</sup>

---

15. Roset Crilius, "Mission and Morality" in *Studia Missionia* (Rome: Gregorian universitiy press, 1978, Vol. 27), pp. 257-283.

16. L. Poston, *Islamic Da'wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. NewYork: (Oxford University Press, 1992), p.12.

두 번째로 순수한 종교적 전파활동이었던 다와에 방법론적으로 새로운 역할이 더해진 시기는 리다전투(Riddah Wars)<sup>17</sup> 이후의 시기이다. 이 전투는 초기 무슬림 공동체 역사에서 중요한 의미를 가진다. 메디나로 무슬림 공동체가 이주해 오면서, 무슬림 공동체는 다양한 전쟁을 치른다. 대표적인 전투로 알려진 리다 전투 후에 이슬람의 다와 개념은 무슬림 공동체의 정치적 확장과 맞물려 초기 무슬림 공동체의 순수한 종교적 전파 활동과는 다른 차원의 의미를 가지게 된다. 다와는 무슬림 공동체를 세우고 유지하기 위해 새로운 역할을 가지게 되는데 이를 지하드(*Jihad*)라고 한다.

다와의 새로운 방법론적 접근으로서 지하드는 이슬람의 확장과 전파를 위해 군사력 사용을 이슬람의 지하드 개념 안에서 정당화 할 수 있는 토대를 마련해 준다. 지하드를 통한 군사적 정복은 결국 이슬람의 확장과 전파를 위한 다와 활동에 기여하는데, 그 궁극적인 목적에 있어 다와와 지하드는 이슬람의 세계화(Islamization toward the world)를 추구하기 때문이다. 그러나 특별히 지하드의 이러한 활동에도 무분별한 폭력사용을 정당화하지 않고, 단순한 정복을 통한 부 확장 등의 목적보다는 이슬람의 강화와 전파를 목적으로 하는 종교적 차원의 전투라는 것을 하디스와 꾸란에<sup>18</sup> 근거해서 무슬림 학자들은 주장하고 있다. 이러한 지하드 활동은 군사적 정복을 통해, 피정복국가에서 이슬람이 정치력을 행사하여, 행정적, 사법적, 입법적으로 이슬람의 제도화를 통해 ‘이슬람 환경’을 조성하므로 안정적으로 무슬림

17.리다전투는 칼리파 아부 바크르 (Abu Bakr) 시기에 아랍 부족들을 상대로 일어났던 이슬람 초기 확장의 역사에 중요한 전투이다.

18. 부카리(Bukhari) : "*wa'i-da'wah qubla al-qatal*" (the invitation to Islam is essential before declaring war")

Surah 17:15: "who receiveth guidance, receiveth it for his own benefit: who goeth astray doth so to his own loss. No bearer of burdens can bear the burden of another: nor would we punish Until, we had sent a messenger(to give warning)"

"정도로 가는 자 그 자신을 위해 가는 것이며 방화하는 자 누구나 스스로를 방황케 할 뿐이라 짐진 자는 다른 사람의 짐을 질 수 없으니 하나님은 한 선지자를 보낼 때까지 벌을 내리지 않노라" 『꾸란』 17:15

Surah 16:125: "invite all to the way of thy Lord with wisdom and beautiful preaching: and argue with them in ways that are best and most gracious: for thy Lord knoweth best, who have strayed from His path, and who receive guidance."

"지혜와 아름다운 설교로 모두를 하나님의 길로 인도하되 가장 훌륭한 방법으로 그들을 맞으라 하나님은 그분의 길을 벗어난 자와 바른 길로 가는 자를 알고 계심이라" 『꾸란』 16:125



들의 다와 활동을 지원하게 하는데 그 목적이 있다.<sup>19</sup>

무슬림 초기의 다와 방법론에 있어 또 하나의 중요한 역할을 한 것은 수피즘이다. 사실 세계를 향한 이슬람화를 위하여 수피즘은 중요한 역할을 해왔다. 수피들은 그들의 반사회적 성향 때문에 이슬람화의 제도적 확장을 추구하지는 않았지만,<sup>20</sup> 이슬람 역사 안에서 이슬람을 전파하고 보급하는 이슬람 선교적 활동에 있어 상당한 성과를 보인 것이 사실이다. 특별히 수피들은 개개인의 삶의 내면적인 종교적 성찰에 더욱 관심을 가지고 이슬람 신앙을 실천하는 노력을 통하여, 이슬람을 보급하고 확산시키는데 중심적인 역할을 하므로 다와의 새로운 방법론을 보여주었다고 볼 수 있다.<sup>21</sup>

## (2) 서양제국주의 이후의 다와

이슬람의 정치적 확장이 성공적이었던 시기 즉 이슬람의 전적인 통치로 인하여 자연스럽게 다와 활동이 이루어졌던 이슬람 초기의 역사적 현실과는 달리 이슬람의 정치적 확장이 어려웠던 몽골의 침입 이후와 오트만제국(1300-1922)시대의 다와에 대한 방법론적 인식은 이전과 다른 양상을 가진다. 다시 말해서 무슬림들이 그들의 이슬람에 대한 믿음이 다른 모든 종교적 믿음보다 우위에 있다는 것을 확신하고 이슬람을 정치, 사회적인 포괄적인 사상으로 제도와 해오던 이전의 다와 활동은 이 시기를 거치면서, 그 방법론에 있어 변화를 겪는다. 특히 이슬람이 모든 종교 사회 정치를 포괄하는 개념으로서 모든 제도나 사상보다 우월하다는 메시지에 대한 확신이 비 무슬림들의 무슬림 공동체에 대한 침입으로 약화되면서, 이슬람 다와에 대한 선교적 에토스조차 약화되는 계기가 된다. 따라서 이러한 영향은 무슬림의 신앙적 측면에 까지 그 영향을 미쳐 비 무슬림과 무슬림 사이의 경계마저 모호하게 만들었다고 볼 수 있다.<sup>22</sup> 따라서 이 시기를 거치면서 겪게 된 여러 가지 경험으로 무슬림들은 다와에 대한 새로운 이해를 하게 되었다.

---

19. Nehemia Levtzion, "Toward a comparative study of Islamization," in *Conversion to Islam*, Nehemia Levtzion ed., (New York : Homes and Meier Publishers, 1979), p.11.

20. Rahman Fazalur, *Islam* (Chicago:univverstiy of Chicago press,1996), p.129.

21. L. Poston, *Ibid.*, pp.18-19.

22. *Ibid.*, p.24.

게다가 이러한 이해를 바탕으로 17-19세기를 거치면서 서양제국주의 국가들의 침입과 그 영향으로 인한 무슬림들의 서방 비 무슬림 국가로의 이민을 경험하면서, 다와에 대한 새로운 패러다임을 형성하였다. 이 시기 이전 무슬림들은 이슬람의 집(*Dar-al Islam*)과 전쟁의 집(*Dar-al Harb*)에 대한 명확한 구분을 가지고 있었다.<sup>23</sup> 이러한 구분이 가지는 의미는 무슬림들이 이슬람의 전파를 통해서 비 무슬림 국가인 전쟁의 집을 이슬람의 집으로 만들 수 있도록 하는 것이 다와를 실천하는 한 가지 이유가 된다는데 있다. 이는 다와가 이슬람 안으로 인류를 초대하는 것을 뜻하기 때문이다. 이슬람의 집과 전쟁의 집에 대한 무슬림들의 이해는 무슬림들의 삶의 터전에 대한 확장과 이민으로 인해서 다른 문화와 접하게 되면서 그 구분이 모호해지고, 두 가지 새로운 다와에 대한 패러다임을 형성하였다.

그 첫 번째 패러다임은 “Defensive-pacifist Muslim”이다. 이들 서양의 문화에 좀 더 개방적인 입장을 보인 무슬림들은 다르 알 이슬람과 다르알 함 사이의 경계에 대한 명확성을 좀 더 모호하게 만들었다. 고전적인 이해와는 달리 다르알 함은 무슬림들에게 더 이상 위험하고 비 확실한 지역이 아니었다. 오히려 무슬림들이 비 무슬림들과 함께 살면서 발전을 이룰 수 있는 가능성을 가진 모델로서 이해하게 되면서, 비 무슬림 사회 안에서 무슬림들이 그들의 문화에 쉽게 적응하면서 살아갈 수 있게 하는 가능성을 열어주었다.<sup>24</sup> 두 번째 패러다임은 “Offensive-activist Muslim”이라고 설명할 수 있는데, 이들 무슬림들은 알라가 그들을 다이(*da'i-missionary*)로서 그들이 적응하여 살아가는 비 무슬림 사회로 인도했다고 믿는다. 이와 관련해서 알 파루키(*Al-Faruqi*)는 무슬림들의 비 무슬림 사회에 대한 지속적인 거주에 대해서 새로운 해석을 한다. 그는 주장하기를 그들의 고향을 떠난 모든 무슬림들은 다르알 함(*Dar-al Harb*)에 정착하는데 그들은 여기서 비 무슬림 사회에 단순히 거주하게 된 이민자이기 보다는 한 사람의 선교사로서 다와를 실천하기 위함이라고 한다.<sup>25</sup> 따라서 비 무슬림 국가에서의 새로운 경험들은 이슬람 전파

---

23. David Shenk W, *Journeys of the Muslim Nation and the Christian Church exploring the mission of two communities*. (Ontario: Herald Press, 2003), p.226.

24. L. Poston, *Ibid.*, pp.31-35.

25. *Ibid.*, p.44.

와 확장을 향한 새로운 비전을 가지게 하는 역할을 하는 것이다. 이슬람의 비전은 무슬림들을 비 무슬림 사회로부터 이슬람 신앙을 지키도록 하며, 더 나아가 그들의 삶을 새로운 비 무슬림 세계에 적응하며, 이슬람을 직, 간접적으로 전파하는 것이라 이해한다.<sup>26</sup>

### 3. 현대의 다와

#### (1) 포스트모더니즘 이후의 다와

포스트모더니즘 시대 이후 이슬람 다와는 방법론적으로 특별한 두 가지의 접근법을 가지게 된다. 무슬림들의 다와를 통한 이슬람 선교활동은 행정권이나 사법권을 통제하고, 경제적으로 우위에 있는 권위자들을 중심으로 그 활동이 이루어지거나 그 반대로 일반 대중을 대상으로 이슬람 선교활동이 진행되는 방법으로 나뉘어 각각의 대상을 중심으로 차별적인 다와 방법론을 전개하였다.<sup>27</sup>

첫 번째 다와 방법론은 “External-institutional missiology” 라 하는데, 이 방법론은 무슬림들이 살고 있는 사회 내에 사회구조물 또는 사회기관들을 이슬람화시켜, 정립하고, 변화시키는 것을 추구한다. 특별히 무함마드 죽음이후 아랍세계 밖으로 이슬람의 확장으로 무슬림들은 항상 피 정복민들이나 피 정복국가에서 무슬림의 사회, 경제적 지위는 우위에 있었으며, 이슬람화된 사회 구조물은 무슬림을 보호하고 이슬람의 선포와 포교활동을 자유롭게 할 수 있는 환경을 조성하는데 유익을 주었다. 따라서 이러한 접근법은 이슬람 다와 활동에 있어 가장 좋은 방법론 중에 하나라고 볼 수 있다. 그러나 오늘날 이러한 방법론은 초기의 무슬림 공동체가 정복과 전쟁을 통해서 피 정복국가를 점령했던 것과는 다르게 진행되고 있다는 사실을 간과해서는 안 된다. 현재 유럽이나 미국, 아시아와 같은 여러 비 이슬람 국가에서 무슬

---

26. Isma'il Raji al-Faruqi, "Islamic Ideals in North America," in *The Muslim Community in North America*, ed. Earle Waugh, Baha Abu-Laban, and Regula B. Qureshi (Edmonton:University of Alberta Press,1983), p.268.

27. L. Poston, *Ibid.*, p.49.

림들은 과거의 군사적 정복에 의한 이슬람 다와 활동을 용이하게 하는 것이 아니라 교육기관을 설립하거나, 사회적 시설들을 설립하므로, 무슬림들을 보호하고, 이슬람 다와 활동을 체계적으로 할 수 있는 이슬람적 환경을 거주 사회 내에 조성하고 있다.<sup>28</sup>

두 번째 방법론은 무슬림 한 개인으로부터 이슬람화를 이루어 가는 방법론이라고 볼 수 있는데, “Internal-personal missiology”라 한다. 이 방법론은 개개인의 경험과 신조, 삶의 방법 또는 윤리 등을 강조한다. 특별히 무슬림으로서의 경건한 삶을 살아가는 가교자 노력하는 것에 의미를 두고 있다. 이 방법론 안에서 지하드를 해석할 때도 지하드를 순수한 무슬림 내면세계, 즉 무슬림 자신의 윤리적, 도덕적 성찰을 위한 노력으로 이해하고, 지하드의 군사적인 측면을 배제하려 하는 것이 특징이다. 이러한 선교방법론의 대표적인 예로는 수피들이 다르 알 이슬람 밖으로 나아가 다르 알 합 지역 안에서 이슬람 다와 활동을 해온 것을 들 수 있다. 이들의 선교활동은 거주하는 사회에 개개인의 이슬람화를 통하여 사회 전체를 이슬람화시킬 수 있다는 것에 중요한 의미를 두고 있다.<sup>29</sup>

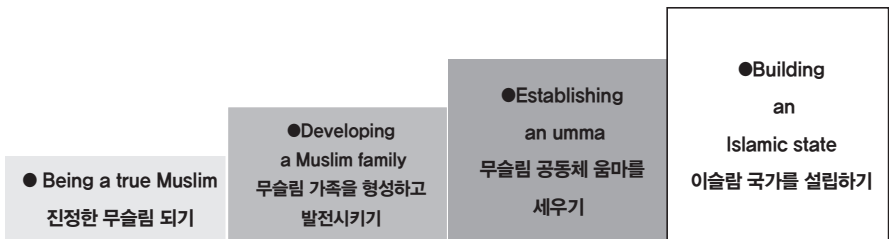
## (2) 현대 이슬람의 경건주의로서 다와

포스트모더니즘 이후의 이슬람 다와는 그 방법론에 있어 고전적인 무슬림 초기의 다와로부터 변화된 양상을 보인다. 특히 현대의 다와 활동은 이슬람이 총체적 의미로서 무슬림 개개인의 삶에 영향을 미치고 이에 더하여 개인과 개인이 이루어가는 사회 즉 무슬림 공동체 움마에 영향을 미치고 더 나아가 무슬림과 비 무슬림이 만나는 전 세계에 영향을 미칠 수 있도록 방법론에 있어서 그 의미를 확장해 나가고 있다. 이러한 의미에서 다와 활동을 살펴볼 때 다와는 무슬림의 정체성 형성에 중요한 의미를 둔다. 따라서 무슬림들이 진정한 무슬림이 되는 이슬람 경건주의적 움직임은 현대의 다와 활동에 토대가 된다고 볼 수 있다. 이러한 현대 다와 활동의 흐름은 대표적인 두 사람의 무슬림 사상가들의 주장에서 더 자세히 설명되어진다.

28. L. Poston, *Ibid.*, pp.52-54.

29. *Ibid.*, pp.57-61.

첫 번째 대표적인 현대 다와 활동가는 이집트의 하산 알반나(Hasan al-Banna:1906-1949)이다. 하산 알반나의 메시지는 무슬림들의 전인적인 다와 활동을 주장하였다. 그는 이슬람이 인간의 모든 삶의 포괄적인 양상을 담고 있다고 믿는데, 여기서 인간 삶의 포괄적인 양상은 사회, 종교, 정치, 신체적 훈련, 교육, 경제, 문화 등을 말하며, 이러한 인간 삶속에서 다양한 양상의 이슬람화를 통해서 이슬람 질서가 세워진다고 하였다. 이러한 이슬람 질서는 군사적 지하드를 통한 정복으로 인한 사회의 제도적 이슬람화가 아니라 개개인의 희생을 통한 대중 개혁 활동을 통해서 세워질 수 있다고 주장한다. 다시 말해서 고전적 선교방법론으로서 군사적 지하드를 통한 이슬람 제도화와는 차별성을 둔 다와의 새로운 방법론이라고 볼 수 있다. 이러한 주장은 다음과 같은 이슬람화 전략으로 이해될 수 있다.<sup>30</sup>



두 번째 대표적인 현대 다와 활동가는 마우두디(Abul A'la Mawdudi)이다. 마우두디의 이론은 “Internal-personal missiology”와 “External-institutional missiology” 모두를 포괄적으로 실천하고 자 하는 것으로 해석할 수 있다. 마우두디의 이론에 따르면, 일반적 대중의 급진적인 이슬람에 대한 자각은 새로운 문화적 관념, 행동양식 등으로부터 오는 개개인의 사회적 압력으로부터 저항할 수 있기 때문에 여기서부터 다와 활동이 시작될 수 있다고 한다. 더 나아가 이슬람은 법이며, 진리의 시스템이며, 원리로서 총체적이고 전인적인 개념으로 이해될 수 있기 때문에 무슬림 개인의 선택과 행동은 실제적으로 국가나, 국제간의 정책수립에

30. L. Poston, Ibid., pp.67-69.

이르기까지 중요한 영향을 끼칠 수 있다고 주장한다. 따라서 이슬람의 믿음은 먼저 무슬림 개개인을 성결하게 하여, 이러한 자각과 변화는 무슬림들이 이 세상의 다른 이들에게 신뢰할 만한 증언자가 되어야 하는 것을 의미한다. 마우두디는 이러한 모든 활동의 포괄적인 해석을 통해 다와는 결코 무슬림들에게 선택적인 문제가 아니라는 것을 주장한다.<sup>31</sup>

포스트모더니즘 시대이후 현대로 넘어오면서 이슬람 다와는 신학적으로, 방법론적으로 고전적인 이슬람 다와로부터 다양한 해석과 변화를 경험하였다. 특별히 주목할 만한 것은 이러한 변화와 다와에 대한 새로운 해석은 초기의 이슬람 다와 활동이 아랍지역에서 그 활동이 제한적이었던 것과 달리 포스트모더니즘 시대이후 현대에는 다와 활동이 서양제국주의 국가 더 나아가 전 세계로 그 활동범위가 확장되었다는 사실이다. 이러한 다와 활동의 확장으로 무슬림들은 비 무슬림과의 문화적 접촉을 피할 수 없게 되어, 자신들 내부에서 진정한 무슬림이 되기 위해 무슬림 정체성 확립과 더불어 비 무슬림 사회의 이슬람화를 통한 이슬람 선교를 목표로 하는 다와 활동을 추구하게 된 것으로 볼 수 있다. 다른 말로 설명하면, 무슬림 대중을 위한 다와 활동 즉 “Internal-personal missiology”와 비 무슬림을 무슬림화 시키기 위해 이슬람적 사회 환경을 조성하려는 “External-institutional missiology”의 방법론을 뜻한다. 따라서 이슬람의 선교활동 즉 이슬람 안으로 비 무슬림을 초대하고, 무슬림들이 이슬람 안에서 진정한 무슬림이 되기 위해 노력하는 다와 활동은 제한적인 아랍지역에서 전 세계를 대상으로 그 범위가 확장되면서 이슬람 신학적으로, 방법론적으로 변화를 경험하면서, 무슬림 안과 밖, 양 방향으로 진행되고 있다.

---

31. Abu A'la al-Mawududi, *Witnesses unto Mankind: The Purpose and Duty of the Muslim Ummah*, ed. and trans. Khurram Murad (Leicesester: The Islamic Foundation, 1986), p27. ; *Ibid.*, p. 71.

### III. 한국이슬람의 다와

1980년대 이후 현재에 이르기까지 한국무슬림 사회는 급격한 변화를 경험 하였다. 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 이슬람 다와 활동에 있어 국내외적인 변화와 발전을 가져왔다는 사실이다. 두 번째 변화의 요인은 1980년대 이후 한국경제의 발전, 특히 IT분야의 발전과 맞물려 이주 무슬림 노동자들의 대량 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. 더 나아가 이러한 변화와 발전은 한국 무슬림 공동체의 한국 사회에서의 확장과 전파 활동의 변화와 발전을 가져와 한국 무슬림공동체가 다양한 다와 활동을 전개하게 하는 계기로 작용하여 내부적으로는 무슬림으로서 정체성을 확립하고, 외부적으로는 한국사회에 다양한 이슬람적 환경을 조성하게 하였다.

#### 1. 전통적인 한국무슬림 공동체 유형과 다와 활동

##### (1) 전통적인 한국무슬림 공동체 유형

첫 번째 유형인 한국 무슬림 공동체는 한국의 역사와 함께 자리매김하였다. 1세대 무슬림들은 1950년 한국전쟁 이후로 다국적군인 터키군 이맘에 의해 본격적으로 전파된 이슬람을 접하거나, 중국에서 이슬람을 접하여 한국에 다와 활동을 통하여 이슬람을 뿌리내리려고 노력한 무슬림 공동체였다. 이들의 한국내 다와 활동의 영향으로 1990년대 이후 2세대 무슬림들은 무슬림 국가에서 유학을 마치고 돌아온 이슬람 전문가들로서, 이슬람에 대한 교육과 연구를 방법으로 하는 등 1세대 무슬림들보다 더욱 열정적이고 전문적인 다와 활동을 펼친 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. 한국의 무슬림 공동체는 2세대 무슬림들이 자리 잡으면서, 무슬림 공동체의 양적 증가가 주목할 만하지 않았어도 질적인 성장을 보여주고 있는 것이 사실이다. 즉 1세대 무슬림에서 2세대로 세대가 넘어오면서 더 전문적이고 다양한 다와 활동으로 인해 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 다와 활동을 통하여 이슬람 전파에 열의를 보여주고 있다.

## (2) 전통적인 한국무슬림 공동체의 다와 활동

토속적인 한국의 무슬림 공동체는 2세대 무슬림들이 자리 잡으면서, 무슬림 공동체의 양적 증가가 주목할 만하지 않았어도 질적인 성장을 이루었다고 평가받고 있다. 즉 1세대 무슬림에서 2세대로 세대가 넘어오면서 더 전문적이고 다양한 다와 활동으로 인해 기존의 이슬람 자체의 종교, 문화를 한국사회내로 진입시키는데, 더 많은 저변확보와 결실을 보여주었다. 한국 이슬람의 역사를 보면, 2세대 한국 무슬림 공동체는 무슬림 국가의 지원으로 체계적인 이슬람 교육을 받은 학식을 갖춘 이들이 많고 이들을 중심으로 한국사회 내 다와 활동을 통하여 이슬람 전파에 열의를 보이고 있다. 이들의 다와 활동을 살펴보면, 5가지의 주요한 다와 방법론 즉 교육 분야, 상업분야, 사회사업분야, 이슬람 서적의 출판, 무슬림 학생들의 활발한 활동을 위한 장려 등의 분야로 나누어 설명할 수 있다.<sup>32</sup>

32. 한국 이슬람교 중앙회, 『Islam in Korea』, (서울: 한국 이슬람교 중앙회, 2008) ; L. Poston, Ibid., p.71에서 재인용.



첫 번째는 현재 국내에 있는 서울 중앙서원을 비롯해 9개의 이슬람 성원에서의 공예배를 비롯한 모임의 확장과 함께 4개의 이슬람 센터와 50여개의 이르는 임시예배소를 설립하여 이주 무슬림들을 기존의 한국무슬림 공동체 안으로 유입시키고, 새로운 한국 사회에 적응을 돕는 것과 동시에 한국 무슬림 공동체를 확장시키고 한국 무슬림의 정체성을 확립시키는 활동이다. 더 나아가 매년 늘어나는 무슬림들을 위한 새로운 마스지드의 건립을 추진하고 있다.

두 번째로 이들 무슬림 공동체 한국이슬람 중앙회를 통해 현재 국제 이슬람 초등학교의 설립을 추진하고 있으며, 초등학교 내에 유치원과 어린이 집을 개설하여 무슬림 자녀들이 어려서부터 이슬람 교육을 받으면서 자라도록 지원하도록 하고 있어, 한국에서 제 3세대, 4세대 무슬림공동체를 위한 기반을 만들고 있다.

세 번째로 KMF(Korea Muslim Federation)는 일반인들을 대상으로 적극적으로 이슬람을 선교할 선교문화센터를 서울에 개원할 예정이며, 이 센터를 중심으로 이슬람 교리에 관한 연속적인 강좌, 아랍어, 이란어, 터키어, 우르드어, 말레이, 인도네시아, 중국어 등의 이슬람권 언어를 교육하고 한국사회에 이슬람에 대한 정보를 알리는 역할을 하도록 추진하고 있다.

네 번째는 국내의 꾸란 및 이슬람학 전공 무슬림 학자들로 구성된 꾸란 연구 및 번역 위원회를 구성하여 기존에 나와 있는 번역서 보다 쉽게 무슬림과 비 무슬림들이 다가갈 수 있는 정통의 꾸란 번역서의 출간 작업을 추진 중에 있다.

다섯 번째는 1982년 사우디아라비아와 한국 정부 사이에 한국내 이슬람 선교대학 프로젝트를 위한 한-사 공동위원회가 결성, 추진하여 이 중 이맘 무함마드 이븐사우드 이슬람 대학교는 1980년 경기도 용인에 이슬람 대학 기공식을 가졌다. 이를 계기로 한국 이슬람 중앙회는 이슬람 선교대학의 설립에 적극적이다.

여섯 번째 이들 한국의 전통 무슬림들은 이슬람 선교를 위한 가장 효과적인 방법으로 이슬람 교리 책자를 출판 배포 하는 일을 전문적으로 한다. 2008년까지 공식적으로 약 100여종의 이슬람 교리 책자들이 한국어로 출판되어 무료로 제공되고 있으며, 앞으로도 국제 이슬람 연구기관에서 권위 있는 이슬람 관련 서적들과 선교 출판물들을 선별하여 새로운 번역과 출판을 추진하는 것이다. 일반인들도 이슬람 사원을 방문하거나, 인터넷으로 이슬람 전문 웹 사이트를 방문하면 손쉽게 이슬람 교

리에 관한 다양한 책자들을 볼 수 있도록 하고 있어 한국사회에 이슬람 저변활동에 많은 노력을 기울이고 있다는 것을 알 수 있다.

## 2. 한국이주 무슬림 공동체의 유형과 다와 활동

### (1) 한국 이주 무슬림 공동체의 유형<sup>33</sup>

국내 이주 무슬림 공동체는 조희선 교수의 연구에 따르면, 그 출신 국가에 따라 4개의 군, 아랍계, 비 아랍중동계, 중앙아시아계, 남아시아, 및 동남아시아계로 나눌 수 있다. 이중 가장 많은 수를 차지하는 군은 동남아시아, 남아시아계로 무슬림 이주노동자 공동체의 대부분을 이루고 있다.<sup>34</sup>

(표-1) 법무부 통계자료 분석 2006년 국내 체류 무슬림 현황<sup>35</sup>

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%
동남 아시아계	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.

33. 더 자세한 내용은 권지윤, "한국의 이슬람" (*Muslim Christian Encounter* vol.2. no.2. 2009), 를 참조하라

34. 조희선, 김대성 외 3, "한국사회 이주 무슬림 연구 수행을 위한 모델 연구", (*한국이슬람 학회 논총*, 제18-1집, 2008), p.178.

35. 조희선, 김대성 외3명, "한국사회 이주 무슬림 커뮤니티에 관한 연구", (*중동연구*, 제27권 2호, 2008), p.89.

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) 지역<sup>36</sup>의 경우 유학생 및 자영업자들이 높은 비율로 국내에 거주하는 것으로 추정될 뿐이다.<sup>37</sup>

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.<sup>38</sup>

한국 이주 무슬림 공동체의 두드러진 특징 중 하나는 중앙아시아권 무슬림들의 이주가 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.<sup>39</sup> 한국 이주 무슬림 중 가장 높은 비율을 보이는 남아서

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

37. Ibid., p.179.

38. Ibid.

39. Ibid., p. 180.

아계 및 동남 아시아계 이주민은 대부분 인도네시아, 파키스탄, 방글라데시 출신이 대부분이며, 집단거주를 하고 있는 노동자들이 대부분이다.

한국이주 무슬림 공동체의 또 다른 특징은 한국 이주 무슬림 수가 해마다 출신국 가별로 증가하고 있다는 것이다. 그 이유 중 하나는 한국의 이주 무슬림들 중 상당수가 한국 국적을 취득하는 것에 긍정적 평가를 가지고 있기 때문이다. 이들 이주 무슬림들은 한국 국적을 취득하게 되면 한국사회내로 편입이 용이하게 되기 때문에 한국 국적 취득 희망여부에 매우 긍정적이고 적극적이다. 한국 사회 이주 무슬림커뮤니티에 대한 연구결과에 따르면 한국 국적 취득 희망여부를 묻는 질문을 통하여 한국 사회로의 편입 의지는 전체적으로 긍정(40%)과 부정(38.8%)의 응답이 비슷한 비율로 도출되었으나 집단 별로 차이가 두드러지게 나타났다. 비 아랍 중동 집단은 긍정의 응답이 58.9%, 부정의 응답이 15.2%로 나타났고, 이미 한국 국적을 취득한 비율도 2.7%로 나타나 한국사회로의 진입의지가 높음을 알 수 있다. 또한 남아시아 집단도 긍정의 응답이 59.1%, 부정의 응답 29.5%, 이미 한국 국적을 취득한 비율이 2.3%로 비 아랍 중동계와 마찬가지로 한국사회로의 진입의지가 비교적 강하게 나타나고 있다.<sup>40</sup>

이들 한국 이주 무슬림들 대부분은 집단촌을 형성하여 그들만의 공간을 만들어 가고 있다. 이들 이주 무슬림들은 그들 고유의 사회적 네트워크를 구축하면서 인종적, 종교적 게토(ghetto)를 형성하고 있다. 다시 말해 종교생활을 중심으로 공동체를 형성하여 생활하는 특징을 보여주고 있다. 따라서 이들의 이슬람 다와 활동도 종교 생활을 중심으로 하는 사회적 네트워크 형성과 밀접한 관계를 가진다. 종교적 구심점을 가진 이들의 사회적 네트워크 형성은 이들 이주 무슬림들이 한국사회에 정착하여 내부적으로 무슬림으로서 정체성을 잃지 않고 살아가면서, 한국사회에 적응하는 동시에 외부적으로 한국 사회 내에 다와 활동을 통하여 이슬람을 알리고 이슬람적 환경을 만들어 갈 수 있는 근거지로서 그 의미가 크다.

---

40. 조희선, 김대성의 3명, “한국 사회 이주무슬림 커뮤니티에 관한 연구”, pp.103-104.

## (2) 이주 무슬림 사회적 연결망 형성과 다와 활동

이슬람 다와 활동과 관련하여 한국 내 이주 무슬림 공동체의 중요한 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 사원에 출석하는 무슬림들 중 약 90%가 이주 무슬림이라는 점은 주목할 만하다.<sup>41</sup>

이러한 이주 무슬림들의 사회적 연결망 구축은 내부적으로는 비 이슬람 국가인 한국내에서 무슬림으로서 종교적 문화적 정체성을 확립하고 외부적으로는 무슬림 공동체 확장과 한국사회 내에 이슬람 환경을 조성하고 전파할 수 있는 다와 활동의 토대가 되고 있다. 비 이슬람 국가인 미국이나 유럽에서와 마찬가지로 이주 무슬림들이 모여 시작된 무슬림 공동체의 사회적 연결망은 무슬림들에게 정서적, 문화적, 사회적 네트워크를 형성하게 하여 이슬람 신앙을 유지하게 하고, 더 나아가 무슬림 가족을 확대시키고, 무슬림들에게 필요한 사회적 시설들을 건설하는 등의 활동으로 이어진다. 이러한 모든 무슬림 네트워크, 즉 사회적 연결망의 구축은 결국 비 이슬람 국가에 무슬림들의 삶의 토대를 확립하고, 이슬람적 환경을 조성하는 결과를 가지고 오기 때문에 이슬람 다와 활동을 효과적으로 실천할 수 있는 교두보 역할을 하는 것이다. 특별히 한국의 무슬림들은 기존의 토속적인 한국무슬림들과 이주 무슬림들로 이루어진 공동체가 이슬람 사원을 중심으로 각각의 연결망 즉 네트워크를 형성해 나가고 있다. 기존의 토속적인 한국무슬림의 다와 활동은 많은 이주 무슬림 유입과 더불어 생긴 이주 무슬림 공동체가 형성되어, 그 방법에 있어 다양성을 가지게 되었으며, 그 범위가 더욱 확장되었다고 볼 수 있다. 한국의 토속적인 무슬림들은 네트워크를 중심으로 이주 무슬림들이 한국 사회 내에 정착할 수 있도록 하는 역할을 하고, 더 나아가 한국 사회 내에 무슬림들의 양적 증가로 무슬림 공동체가 사회적으로 영향력을 행할 수 있는 여러 가지 사회기관들을 설립하는 등의 다와 활동을 하고 있는 것이 사실이다. 따라

---

41. 조희선, "한국 사회 이주 무슬림 커뮤니티에 관한 연구", *Ibid.*, 181.

서 한국의 토속적인 무슬림들과 이주 무슬림들은 한국 사회 내에 이질적인 이슬람 문화를 이해시키고, 익숙하지 않은 이슬람이라는 종교를 한국 사회 내에 전파할 수 있는 여러 가지 방법의 다와 활동을 하고 있는 것으로 볼 수 있다.

좀 더 자세히 살펴보면, 이러한 무슬림들의 사회적 네트워크는 유럽이나 미국의 이주 무슬림 네트워크 활동의 경우에서 볼 수 있듯이 개인적인, 집단적인 필요에 따라 점차 확대되어 보다 공식화되고 제도적인 형태로 발전을 해 나간다. 이들 네트워크는 공동체의 새로운 무슬림들을 체계적으로 지원하는 한편, 이주민들이 한국 문화 적응에 필요한 정보와 지원을 공유할 수 있는 부가적 장치의 조직이나 공동체로 형성해나간다. 이러한 사회적 연결망이 무슬림 공동체 안에서 새로운 구성원에게 문화적, 정서적 지원은 물론 의식주와 일자리를 제공하는 역할을 한다면, 한국인과 맺게 되는 사회적 관계는 이주 무슬림들의 사회적 연결망을 현지사회로 확대하고 주류사회에 정착하는데 결정적인 역할을 하게 되어 결과적으로 무슬림들이 한국사회에 적응함과 동시에 다와 활동을 하게 되는 것이다.<sup>42</sup> 한국 이주 무슬림들의 경우 다와 활동을 할 수 있는 토대가 되는 사회적 네트워크를 만드는 첫 단계는 이슬람 사원을 중심으로 종교적 연결망을 결성하는 것이다.

예를 들어 인도네시아 네트워크인 ICC(Indonesian Community in Corea 혹은 Islamic Community in Corea)는 인천, 안산 등 수도권 지역을 중심으로 한 인도네시아 이주민 그룹의 연합단체이다.<sup>43</sup> 그동안 수도권 공단 지역을 중심으로 자생적으로 형성되어 있던 소규모 무살라들을 하나로 통합하는 과정에 있다. ICC에 새로이 소속된 ‘시라트 알 무스타킴(올바른 길)’이라는 단체는 안산의 인도네시아 이주민들이 지도체계를 갖춰 결성한 것이며, 최근 국경 없는 마을 부근 건물의 반 지하실을 얻어 ‘시라트 알 무스타킴 무살라’를 열었다. 부산에서도 자생적인 인도네시아 무슬림 단체 ‘PUMITA’(Persaudaraan Umat Muslim Indonesia Al-Fatah 알 파 타 인도네시아 무슬림 우정 공동체)가 만들어져 부산을 중심으로 한 영남 지역의 인도네시아 무슬림 네트워크 중심 역할을 하고 있다. 블로그<sup>44</sup>를 개설하여 운영하고,

42. 오종진, “한국사회에서의 중앙아시아 이주 무슬림들의 혼인과 정착” (『韓國中東學』, 第30-1號, 2009), p.82.

43. Ibid.

44. 웹사이트는 <http://www.pumita-busan.blogspot.com/>

매월 소식지를 발간하며 다양한 활동을 해오고 있다. 안산 마스지드의 경우 초기 이주자들과 실직 이주자들의 쉼터, 역할을 함과 동시에 타블리그이 중간 기점이자 이슬람 공부방, 정보교류실의 역할 등 사회적 연결망 형성의 축으로 기능하고 있으며, 주로 방글라데시, 파키스탄, 인도네시아, 출신의 무슬림이 고루 모여 교류하며 활동하고 있다.<sup>45</sup> 이들 무슬림들은 이러한 사회적 네트워크를 중심으로 정기적으로 이슬람 종교교육과 친목을 도모하여, 안정적인 한국생활을 해나면서, 무슬림으로서 정체성을 지키고 외부적으로는 무슬림 공동체 형성으로 한국 사회 내에 이슬람을 알리는 등의 이슬람적 환경을 직, 간접적으로 조성하게 되는 것이다. 따라서 이러한 무슬림 공동체의 사회적 네트워크 형성의 역할은 첫 번째로 한국 사회 내에 무슬림으로서 정체성을 잃지 않고, 한국사회에 안정적으로 적응해나갈 수 있게 함과 동시에, 이들만의 문화를 형성하고, 공동체를 확장해 나가므로 이슬람이 익숙하지 않은 한국사회에 직, 간접적으로 이슬람을 알리고, 한국인들은 무슬림을 친숙한 이웃이며, 직장 동료, 친구로 받아들여지게 되므로, 한국사회에 소수집단으로 그 영향력을 끼칠 수 있게 하는 등의 역할을 하므로 직, 간접적으로 이슬람적 환경을 조성하여 다와 활동에 이주 무슬림들이 자연스럽게 참여하게 하는 것이다.

### (3) 이주 무슬림과 한국인의 결혼과 다와 활동

이슬람 다와 활동과 관련하여 한국내 이주 무슬림 공동체의 주목할 만한 특징은 한국인과의 결혼의 결과로 증가하는 무슬림 수의 증가이다. 사실 한국사회에 이주 무슬림과 한국인의 결혼은 1990년대 이후 이주 무슬림 수가 급격히 증가하면서, 한국남성과 결혼한 무슬림여성의 이슬람과 이질적인 한국의 가족 문화에 부적응 사례, 또는 무슬림 남성과 결혼한 한국여성의 피해사례 등이 이슈화 되어오고 있으며, 더 나아가 기독교교계 일부에서는 이러한 결혼의 결과로 이슬람으로의 개종자가 증가함으로써 국내에 이슬람 전파활동의 일환으로만 받아들여지면서 우려와 관심이 집중되기도 하였다. 특별히 한국인과 이주 무슬림의 결혼은 사회적 문화적으로 단일문화 성격의 한국사회에 다문화 가정을 형성해, 한국사회를 다문화 사회로 변화시키

---

45. 오종진, “한국사회에서의 중앙아시아 이주 무슬림들의 혼인과 정착”, p.83.

는 계기가 되었으며, 더 나아가 한국인과 결혼한 이주 무슬림들의 한국 정착과 한국인 배우자의 이슬람 개종으로 인해 한국내에 무슬림 수가 증가하는데 큰 역할을 하였다. 한국내에 무슬림 가족의 증가는 결과적으로 한국 무슬림 수의 증가를 가져와 한국사회를 다문화 사회로 변화시킴과 동시에 이슬람 문화와 종교를 한국사회에 쉽게 이해시키고, 전파하는 기능을 하게 된 것이 사실이다.

(표-2) 이슬람 국가출신 결혼이주자 국적별 성별현황<sup>46</sup>

	국적명	총계	남자	여자	남자비율	여자비율	국내 전체비율
	국내총계	122,552	14,753	107,799	12.0%	88.0%	
	이슬람국가총계	3,584	1,303	2,281	36.4%	63.6%	2.92%
아랍계	모로코	35	22	13	62.9%	37.1%	
	이집트	22	21	1	95.5%	4.5%	
	요르단	4	4	0	100.0%	0.0%	
	이라크	4	4	0	100.0%	0.0%	
	튀니지	4	4	0	100.0%	0.0%	
	시리아	2	0	2	0.0%	100.0%	
	예멘공화국	2	0	2	0.0%	100.0%	
	리비아	2	2	0	100.0%	0.0%	
	레바논	1	1	0	100.0%	0.0%	
	알제리	1	1	0	100.0%	0.0%	
	팔레스타인	2	2	0	100.0%	0.0%	
	소계	79	61	18	77.2%	22.8	0.06%
비아랍 중동계	터키	33	28	5	84.8%	15.2%	
	이란	82	78	4	95.1%	4.9%	
	소계	115	106	9	92.2%	7.8%	0.09%
중앙아시아계	우즈베키스탄	1,384	45	1,339	3.3%	96.7%	
	키르기스스탄	273	2	271	0.7%	99.3%	
	카자흐스탄	170	8	162	4.7%	95.3%	
	타지키스탄	7	1	6	14.3%	85.7%	
	투르크메니스탄	6	0	6	0.0%	100.0%	
소계	1,840	56	1,784	3.0%	97.0%	1.50%	
동남아시아계	인도네시아	413	51	362	12.3%	87.7%	
	말레이시아	54	7	47	13.0%	87.0%	
	소계	467	58	409	12.4%	87.6%	0.38%
남아시아계	파키스탄	627	605	22	96.5%	3.5%	
	방글라데시	456	417	39	91.4%	8.6%	
	소계	1083	1022	61	94.4%	5.6%	0.88%

46. 조희선, 김대성 외 3, “한국이주 무슬림의 혼인현황과 정착과정 연구”, (『지중해지역연구』, 제 11권 3호, 2009), p.12.



“한국이주 무슬림 커뮤니티”에 관한 연구 자료에서 한국사회의 무슬림 결혼 이주자 집단은 3,594명으로 한국의 전체 결혼이주자 집단 중 약 2.92%를 차지하고 있어 규모면에서는 큰 비중을 차지하는 집단이 아님을 알 수 있다.<sup>47</sup> 그러나 국내 무슬림 이주자중 결혼 이민자는 세 번째로 많은 한국 내 외국인 유입유형<sup>48</sup>으로 분류된다. 남아시아 이주무슬림의 경우 이주민의 대다수가 남성이므로 남아시아인과의 국제 혼인에서 이주민 남성과 한국여성과의 결합이 대부분이다. 그러나 동남아시아와 중앙아시아무슬림의 경우 농촌층각 장가보내기의 영향으로 한국남성과 무슬림 여성의 혼인사례가 대부분이다. 특별히 중앙아시아 무슬림들은 17%정도가 결혼을 목적으로 한국에 입국한 것으로 나타났으며 비아랍중동계 역시 전체 조사대상의 10%정도가 결혼이민자로 밝혀졌다.<sup>49</sup> 표-2에서 알 수 있듯이 중앙아시아계의 경우 우즈베키스탄 출신결혼이주자가 1,384명으로 압도적인 다수를 차지했으며 동남아시아계에서는 인도네시아가 400여명으로 동남 아시아계 집단의 최대 결혼 이주자 송출국으로 볼 수 있다. 아랍계에서는 모로코와 이집트 출신 결혼이주자가 다수를 차지하고 있으며, 비아랍중동계의 경우 이란 출신 결혼이주자가 82명에 달해 터키보다 많은 결혼 이주자들이 한국에 체류하고 있고, 남아시아계에서는 파키스탄과 방글라데시 출신400-600여 명 무슬림 결혼 이주자 집단을 형성하고 있다.<sup>50</sup>

그렇다면 한국사회에 국제결혼이라는 현상이 가시화 된지가 약 10년 정도에 지나지 않음에도 불구하고 혼인이 이주 무슬림 한국사회 유입의 목적 중 세 번째로 높은 비율을 차지하고 있는 이유는 무엇인가, 이는 무슬림 유학생이나 노동자는 체류목적과 허가기간이 끝나면 본국귀환이 기대되는 데 반해, 결혼이주자는 개별 가정의 특수한 상황이 아닌 한, 한국인과 결혼해 아이를 낳아 가정을 이루며 합법적인 시민으로 한국사회의 구성원이 될 것이라는 전제가 있기 때문이다. 더 나아가 한국 국적 취득과 더불어 정착하여 본국의 가족의 연쇄이주현상으로 이어지기도 한다.<sup>51</sup> 더 나

47. 조희선, “한국 이주 무슬림의 혼인 현황과 정착과정 연구”, *ibid.*, p.13.

48. 조희선, 김대성의 3명, “한국 사회 이주무슬림 커뮤니티에 관한 연구”에서, 한국사회 이주무슬림 유형을 살펴보면 첫 번째 유학, 두 번째 취업 세 번째가 혼인순으로 비율적으로 전체 무슬림 집단의 이주목적을 나누어 볼 수 있다.

49. 조희선, 김대성의 3명, “한국 사회 이주무슬림 커뮤니티에 관한연구”, p.97.

50. 조희선, 김대성 외 3, “한국이주 무슬림의 혼인현황과 정착과정 연구”, pp.12-13.

51. *ibid.*, p.7.

아가 남성무슬림이 대다수를 차지하는 남아시아계 이주 무슬림 결혼 이민자들의 경우, 많은 신실한 무슬림들이 모스크를 중심으로 종교 교육이나 금요일예배를 중심으로 결집하는 양상을 보이기도 한다.<sup>52</sup> 실제로 많은 무슬림들이 한국인 배우자와의 결혼 결정에 중요한 요소를 한국인 배우자의 무슬림으로의 개종과 이슬람 관행을 지키는 것으로 이해하고 있다. 따라서 무슬림 결혼이주자는 한국사회내 무슬림의 양적증가로 이어져 이슬람적 환경을 조성하는데 큰 역할을 할 수 있다. 이들 결혼이주 무슬림들은 이슬람이라는 강력한 기제를 통해 사회적 네트워크를 형성하여 무슬림의 양적성장을 돕고 이질적인 문화를 한국 사회 내에 유입시켜 크게는 다문화 담론의 중심적인 역할을 하고 작은 의미로는 이슬람적 환경, 이슬람 문화를 한국사회 내에 전달하는 전달자 역할을 하고 있다. 따라서 신실한 이주 무슬림들의 결혼은 한국인 배우자의 이슬람 개종과 그 아이들의 무슬림화 더 나아가 직, 간접적으로 한국사회에 이슬람 전파 활동기능을 하게 되어 포괄적인 의미에서 이슬람 다화 활동을 하게 되는 것으로 이해할 수 있다.

## IV. 결론

이슬람으로의 초대를 의미하는 다와는 구체적인 의미로 무슬림들의 삶에서 ‘right faith’ 와 ‘right conduct’ 를 동시에 추구하려는 노력으로서 무슬림 공동체 또는 공동체에서 특별한 책임을 가진 무슬림들이 이러한 이슬람식 삶에 초대하고자 하는 모든 노력을 의미한다. 따라서 다와는 첫 번째로 무슬림의 정체성 형성과 관계가 깊고, 두 번째로 이슬람을 전 세계에 전파하는 활동을 의미한다. 이러한 의미를 가진 이슬람의 다와는 1400년이라는 이슬람의 역사와 함께 숨 쉬며 발전하고 변화를 해왔다. 이슬람 초기부터 현재에 이르기까지 신학적으로 방법론적으로 변화를 경험하면서, 무슬림들의 삶속에서 자연스럽게 실천되어온 것이다. 특히 아랍의 제한적인 지역에서 실천되어오던 다와는 포스트모더니즘 시대이후 전 세계 즉 비 무

---

52. 조희선, 김대성 외 3, “한국이주 무슬림의 혼인현황과 정착과정 연구”, p.19.

슬림권으로 이슬람의 역사적 확장이 이루어지면서 그 의미가 퇴색되거나 사라지지 않고 새로운 무슬림들의 삶의 현장에 맞게 변화와 발전을 경험해왔다는 점은 주목할 만한 사실이다. 특별히 내부적으로는 무슬림의 정체성을 확립하고, 외부적으로 이슬람적 사회 환경을 조성하여 세계에 다양한 이슬람 전파활동을 끊이지 않고 실천하고 있다. 특별히 포스트모더니즘 시대이후 다와는 양방향으로 그 선교적 범위를 넓히고, 비 이슬람권역에서 이슬람적 색체를 더욱 강화했다고 볼 수 있다. 왜냐하면, 무슬림들에게 다와는 이슬람과 다른 문화적 사회적 환경에서도 현실적으로 그 문화나 사회에 적응하면서, 무슬림으로서의 정체성을 지키고, 이슬람을 전파할 수 있는 방법으로 진행되어왔기 때문이다. 이러한 다와 활동은 비 무슬림 사회에서 무슬림의 양적, 질적 성장 두 가지를 다 도모하고 있다고 볼 수 있다. 무슬림의 양적, 질적 성장이란 무슬림이 신실하고 진정한 무슬림으로서 살아가도록 하고 이러한 무슬림들이 만드는 건전한 공동체와 그 공동체를 무슬림들이 거주하는 사회에서 확장해나가므로 가능한 것이다. 이러한 활동을 가능하게 하는 것이 다와의 중요한 역할이다. 알 파루키(Al-Faruqi)의 설명대로 그들의 고향을 떠난 모든 무슬림들은 비 무슬림 사회(다르알 합/*Dar-al Harb*)에서 비 무슬림 사회에 단순히 거주하게 된 이민자이기 보다는 한 사람의 선교사로서 다와를 실천하는 사람이라고 볼 수 있다. 다시 말해서 무슬림들이 어느 곳에 거주하던지 그가 무슬림이라면, 무슬림들은 자연스럽게 다와를 실천하게 되는 것이다.

최근 한국사회에서 우리는 무슬림들을 쉽게 만날 수 있다. 무슬림들은 이제 우리의 이웃으로 자리잡아가고 있으며, 좁게는 가족으로서의 의미까지 지니고 있다. 따라서 한국 사람들에게 익숙하지 않은 이슬람 문화는 점차 한국 사람들에게 낯설지 않고 친숙한 문화가 되고 있는 것이다. 무슬림이라는 말이 더 이상 먼 나라 밖에 살아가는 신기한 사람들을 의미한다고 생각되어지지 않는다. 최근에는 이주 무슬림들과 한국인들과의 결혼으로 증가한 무슬림 개종자들로 인해 한국에서 자라나는 무슬림 아이들도 만나 볼 수 있게 되었다. 한국 사회에 무슬림들을 위한 학교나 기관들이 생기고, 무슬림 공동체가 하나의 공동체로서 사회적 네트워크를 형성해 자신들의 목소리를 가지고 단체 활동을 할 수 있게 자리잡아가고 있다. 이제 이슬람이라는 종교는 한국 사람들에게 더 이상 낯설지 않은 종교로 바로 내 이웃의 종교로 자리 잡

아 가고 있는 것이다.

하지만 한국교회는 이들 무슬림들이 한국 사람들에게 넓게는 이웃이요, 좁게는 가족이 되어 가는 현실 속에서 이들에 대한 바른 이해나 관심을 가지고 대응하지 못하고 있다는 사실이다. 한국교회는 이들 무슬림들이 우리의 이웃으로 자리잡아가고 있다는 현실적 인식보다는 테러리즘을 연상시키는 이슬람이라는 종교가 전략적으로 한국사회에 침투해 한국사회를 이슬람화 시킬 것이라는 두려움에 사로잡혀 이들을 적대시 하는 경향이 깊다. 좀 더 포괄적으로 보면 무슬림들이 살아가는 곳에서는 이슬람 다와를 실천하는 것이 그들에게 자연스러운 일이 될 수 있을지 모른다. 이러한 상황에서 이들을 적대시하기 보다는 어떻게 한국교회가 이들을 포용하고 선교적으로 이끌어 갈 수 있는지 고민해야 할 것이다. 무조건적 적대감과 두려움은 적을 만들고, 상대방뿐만 아니라 나 자신을 파괴하는 역효과를 낼 수 있다. 오히려 이들 무슬림들을 이웃으로 인식하고, 효과적으로 그들과 대화하고, 한국사회에서 기독교가 무슬림들에게 어떻게 예수 그리스도의 선한 영향력을 끼칠 수 있는지 생각해보아야 할 것이다. 이러한 활동을 위해서 필자는 이 글을 통해서 한국교회가 무슬림들을 바르게 인식하는 것에서부터 선교적 활동을 시작하기를 바라는 마음에서 이 글이 읽혀지기를 바란다.

● Key Words : 이슬람 다와(Islamic *Da'wah*), 한국의 무슬림, 한국이슬람 다와 활동

## **ABSTRACT**

Jee Yun Kwon

Over past 1400 years, the influence of Islamic Da'wah never has been fade away or weakened. Instead, the Da'wah has involved in significant improvements and adapted changes that were accepted by modern Muslims theologically and methodologically. Also, it has provided a strong base to maintain and support the identification of Muslims globally. It has established the Islamic social background. It also has delivered their religion and distinctive messages not only their nation but to the rest of the world.

The Arabic word of Da'wah in Quran indicates the sense of a call or invitation. The actual meaning of the invitation for Muslims refers to their efforts to achieving right faith and right conduct in their lives. Thus, Da'wah is a significant characteristic and a direction for Muslims who have a special responsibility in the community and try to invite people to their religion.

The da'wah in Muhammad's time, it emphasized simply on Da'wah as a religion so that Muslims focused specially on sending a message of their God to Arab. To extend their power, Islam community recognized its influences and identification as from one of religion communities to a political community during the time. Thus, Da'wah was accompanied with Jihad through this political involvement. Often, it was related to force of arms. It means that the concept of Jihad leads non-Muslims enforced to become Muslims with armed forces. These systematic and political expansions of Da'wah's movement contributed to expand their territories of Islam geographically and increase the population of the religion. Especially, Sufism is an important factor. Sufi did play a vital role in the spread of Islam outside the Muslim world even though they have antisocial tendencies inherently.

After the Post-Modernism, Da'wah had to experience and overcome some

unexpected changes in its methodology. It was the time that a minor group of Muslim has to belong in Non-Muslim country and try to fit in its society and culture. It is quite a bit different situation than before the post –Modernism, which Muslims is recognized as a superior to non-Muslims. At the time, they are considered as a major group in their own society. However, they confronted the post modernism’s changes and they experienced some changes on their attitudes toward the other groups of people and the environments surrounding them. One of the changes is to understand a concept of globalization. Since the meaning and understanding of Dar al Islam and Dar al Harb has been in vague theologically. The border of Muslim and non-Muslim became indistinct. It became easier for them to accept differences by nature and to harmonize as the members of one blended-society. Muslims realized that they cannot live only in their territories. They had to relocate themselves in some non-Muslim countries such as Korea through an immigration or visit. Once they settle down in non-Muslim countries, they are gathered together and form an Islamic community and keep their own identifications including religion, tradition, culture, food, and other their living standards.

Hence, the religion emphasizes on the inner spiritual life of individual persons. They believe that only truly faithful Muslim can form righteous Muslim-community and expand it in a distinctive way. It is the methodology that they have been looking for the future of their greatest religion all the times. Al-Faruqi mentioned this as the follows; “All Muslims who have left their homelands to settle in the Dar al Kufri, regardless of the external factors that led to their migration, are to see themselves as missionaries rather than immigrants in the usual sense of the term”.

It is very curious to know how the Da’wah’s movement in Korea has been. Korean Muslims were identified and divided into two groups; people in Korea became Muslims or Muslim workers immigrated to Korea. Now, Korean

Muslims encounter the second generation of Muslims. They become an expert and origin of Muslim with Islamic education backgrounds. Especially, their Da'wah's movement concentrates on Islamic education and research. They have established an Islamic world in Korea.

After 1900s, Muslim-foreigners moved to Korea along with the industrial development. These Muslims contributed to give a diversity of religions and cultures in Korea. Korea became a multi-cultural country with their earlier inflows. Also, they established a special network stemmed from their religion identity. With this network, they have had an opportunity to be stronger group and retain their religion socially by interacting with the other Muslims. Furthermore, they have become a messenger of Muslim in Korea and introduced their religion in a direct or indirect ways.

Forming this social network of religion is a very significant function for Muslims. First of all, they did not lose their identification as Muslims upon the network in a foreign country. It gives strength to them in order to be adapted in Korea society in such an easier way than they are supposed to be. They were able to establish their own community under this special bonding and fitted to unfamiliar Korean cultures. In contrast, Koreans have accepted foreign-Muslims as their friend, co-workers, and neighbors. Thus, Islam religion became familiar to Koreans and some of them started getting involved deeply in understanding and having belief in Muslims. The form of This Islamic environment became a fundamental base of Islamic movement in Korea directly.

The other way of spreading Muslims in Korea is through a marriage of couple consisted of Korean and Muslim. Their marriage status is a strong bonding of two cultures and societies. Unintentionally, Muslim became a part of the life of these marriage couples. This multi-cultural family is one of the natural ways to accept Muslim as a religion for some people in Korea. Actually, it contributed to increase the number of Muslim population throughout the gen-

erations. Bonding as one family plays a key role in settling down in Korea for Muslims and having faith of Muslim for Korean.

Thus, the above opportunities provide a growth of the network and introduce of Islam culture and society. Some faithful Muslims through a marriage play an important role in delivering the Islamic religion in Korea. Optimally, it is recognized that they have performed the Da'wah's movements and activities while they are living in the non-Muslim country. In conclusion, the objective of Da'wah is not to win an argument, to score a victory, to silence an opponent. It is to win and activate a heart, a mind, indeed a life for the cause of Allah. Comprehensively, Islamic Da'wah means life evangelism of Muslim for Islamization toward the world. They are able to achieve right faith and right conduct of the Da'wah's objective.



## ● REFERENCES CITED

- 안정국, “한국이주 동남아시아 무슬림의 현황과 사회적 연결망” 『韓國中東學』, 第29-1號  
2008.
- 오종진, “한국사회에서의 중앙아시아 이주 무슬림들의 혼인과 정착” 『韓國中東學』, 第30-1號  
.2009.
- 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”, 『한국이슬람학회 논  
총』, 제 18-1집, 2008.
- 조희선, 김대성 외 3, “한국이주 무슬림의 혼인현황과 정착과정 연구”, 『지중해지역연구』, 제 11  
권 3 호, 2009.
- 한국 이슬람교 중앙회, 『Islam in Korea』, 서울: 한국 이슬람교 중앙회, 2008.
- 최영길 역, 『성꾸란: 의미의 한국어 번역』, 마디나: 파하드 국왕 성 꾸란 출판청, 1997.
- Al-Faruqi, Isma'il Raji. “Islamic Ideals in North America,” in *The Muslim  
Community in North America*, ed. Earle Waugh, Baha Abu-Laban,  
and Regula B. Qureshi Edmonton: University of Alberta Press, 1983.
- Ali, A.Yusuf. *The Meaning of the Holy Qur'an*. Brentwood: Amana Corp.,  
1983.
- Crllius, Roset. “Mission and Morality” in *Studia Missionlia*, Rome: Grego-  
rian university press, Vol. 27, 1978.
- Fazular, Rahman. *Islam Chicago*: university of Chicago press, 1996
- Jenkins, Philip. *God's Continent* N.Y.: Oxford University Press, 2007.
- Kerr, David A., “Islamic Da'wah and Christian Mission: Toward a Com-  
parative Analysis,” *International Review of Mission*, Vol. 89, no.353,  
April, 2000.

Levtzion, Nehemia. "Toward a comparative study of Islamization," in *Conversion to Islam*, ed. Nehemia Levtzion, New York : Homes and Meier Publishers, 1979.

Pickthall Marmaduke. *The meaning of the Glorious Koran* , Plume ,1997.

Poston, L., *Islamic Da`wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. NewYork: 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.

# 이슬람 다와에 대한 신학적 이해

: 이슬람 선교의 기초와 한국 이슬람의 문서선교<sup>1</sup>

안신\*

## I. 서론

## II. 이슬람 다와의 신학적 기초와 기본 방향

## III. 이슬람 선교의 사례연구:

### 한국이슬람교중앙회의 문서선교에 나타난 유형과 변화

1. 이슬람의 기본 내용을 소개하는 유형
2. 한국 무슬림과 잠재적 개종자를 향한 양방향 선교의 유형
3. 이슬람 영성을 소개하는 유형
4. 기독교에 대한 직접적인 선교의 유형

## IV. 결론: 요약과 전망

---

\* 서울대학교 종교문제연구소 연구원, 햇불트리니티 신학대학원대학교 겸임교수, 서울대, 연세대, 서강대, 이대, 장신대 출강, 한국 문학과 종교학회 편집이사

1. 이 논문은 2009년도 정부재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (KRF-2009-351-A00229).

## I. 서론

이슬람은 기독교와 불교와 함께 다문화권 선교를 활발히 전개해 온 세계종교이다. 세속화를 심각하게 경험해 온 전통적인 기독교문화를 지닌 미국과 서유럽에서 이미 기독교 다음으로 규모가 큰 제 2의 종교로서 자리매김을 하였지만, 21세기에 들어서면서 발생한 일련의 폭파사건들을 계기로 서구인들이 이슬람 원리주의를 테러와 직접적으로 연결시킴으로써 ‘이슬람혐오증’(Islamphobia)이라는 사회적 병리현상마저 등장하게 되었다.<sup>2</sup>

최근 한국에서도 외국인 노동자와 다문화 가족 및 유학생의 증가로 무슬림들이 늘고 있지만, 그들의 종교관에 대한 왜곡된 이해는 지나친 일반화와 편견으로 한국 사회의 오해와 갈등의 요인이 되고 있다. 이에 대항하여 한국 무슬림들은 문서선교라는 방식을 통하여 이슬람의 저변을 한국에서 확대해 나가고 있다. 일반적으로 이슬람의 선교방식은 한국 기독교의 선교방식과 현저한 차이를 보인다. 전임사역자를 선발하여 선교사로 교육하여 비무슬림권에 파송하는 기독교의 직접선교방식과는 달리, 이슬람의 선교방식은 비무슬림들이 이슬람을 알고자 다가올 때까지 기다리는 소극적인 선교방식을 채택하고 있다. 예를 들어, 이태원의 서울 중앙 성원(마스지드)의 경우, 비무슬림 한국인들이 서면으로 신청을 한 후에 방문을 하면 성원의 선교 혹은 출판 담당 직원들이 안내를 하고 준비된 영상 콘텐츠를 보여주며 이슬람의 기본적인 교리와 실천에 대한 설명을 하고 이슬람 관련 소재자를 나누어 준다. 이후에 시간이 허락하면 방문자들은 2층에 위치한 성원 예배당 내부를 돌아보며 예배의 방식과 성원의 구조를 이해하는 프로그램에 참여할 수 있다.<sup>3</sup> 물론 오후 예배시간이 현장 답사 프로그램 시간과 겹치는 경우에는 남성 전용 예배당 뒤편에 앉아서 무슬림들이

2. Jenny Taylor, "Islamophobia and the Church," in Lesslie Newbigin, Lamin Sanneh, and Jenny Taylor, eds. *Faith and Power: Christianity and Islam in 'Secular' Britain* (London: SPCK, 1998), pp. 127-131. 한국의 이슬람혐오증에 대해서는 김상근, "이슬람포비아에 대한 선교신학적 성찰", 『선교신학』, 21집 (2009), pp. 171-196을 참조하라.

3. 개신교, 천주교, 불교의 성직자들과 신도뿐만 아니라 초등학교를 비롯하여 중고등학생과 대학생 및 일반인이 이슬람의 이해를 위하여 정기적으로 방문하고 있고, 이슬람 지역에 파병되었던 이라크의 자이툰부대원들과 레바논에서 현재 평화유지군으로 활동하고 있는 동명부대원들도 참석하였다.

예배하는 모습을 참관할 수도 있다.<sup>4</sup>

필자는 2007년부터 2009년까지 서울대, 연세대, 서강대, 이화여대, 장신대, 한신대, 성신여대, 협성대 학생들 가운데 참석희망자를 인솔하여 이태원 이슬람 중앙성원을 30여 차례 방문하였다.<sup>5</sup> 이러한 현장학습은 철저한 사전 준비가 필요하며, 꾸란과 하디스 중심의 연구가 지닌 이슬람 이해와 연구의 한계를 극복할 수 있는 동시에 이슬람의 선교, 즉 다와가 한국의 독특한 상황 아래에서 어떻게 전개되고 있는지를 실제적으로 확인할 수 있는 기회를 제공한다.

본 논문은 이슬람 다와의 신학적 기초를 이해하고 구체적인 다와의 사례로서 한국 이슬람교중앙회가 제작 발간해 온 이슬람 문고 시리즈를 분석할 것이다. 이를 통하여 한국 이슬람 문서선교의 특징과 경향을 살펴보고, 이슬람 다와가 지닌 신학적인 미를 “무슬림들의 시각”에서 보다 객관적이며 공감적으로 평가할 것이다.<sup>6</sup> 한국 이슬람연구소의 전재욱 교수는 이미 이슬람의 선교가 종교적 차원을 벗어나 경제외교, 정치, 교육의 차원에서 다각도로 진행되고 있음을 지적하였는데,<sup>7</sup> 필자는 무슬림 교육선교 가운데 홍보문서를 통한 선교를 집중적으로 분석하고자 한다.

## II. 이슬람 다와의 신학적 기초와 기본 방향

“지혜와 아름다운 설교로 모두를 하나님의 길로 인도하되 가장 훌륭한 방법으로 그들을 맞으라.”(『꾸란』 16: 125)<sup>8</sup>

4. 대부분 학생들이 아랍어를 모르기 때문에 예배의 외형적인 순서와 특징을 이해할 수는 있지만 피상적인 이해에 머무는 경우가 적지 않다.

5. 웹 페이지에 있는 이슬람 성원 방문신청서를 작성하여 제출하면 담당자가 예약가능여부를 확인해 줌으로써 공식적으로 성원을 방문할 수 있다. 최소 10명에서 최대 50명 단위로 방문이 가능하며 그 이상의 인원은 분반해야 방문효과를 높일 수 있다. 토요일 오전에는 이슬람 소개 세션이 정기적으로 운용되고 있으므로 개인적으로 연락한 후 방문도 가능하다.

6. 이슬람을 공감적이며 객관적으로 이해하기 위해서 종교현상학적 태도가 필요하다. 안신, 허우성, “무슬림 여성과 대화의 선교: 종교현상학적 이해를 중심으로”, 『선교신학』, 제 22집 (2009), pp. 375-408을 참조하라.

7. 전재욱, 『기독교와 이슬람』(서울: 이화여자대학교출판부, 2003), pp. 86-89.

8. 본 논문에서 꾸란을 인용할 때에는 최영길 역, 『성꾸란: 의미의 한국어 번역』(마디나: 파하드 국왕 성 꾸란 출판청, 1997)을 사용하였고 이후 「꾸란」으로 표기하였다.

무슬림들은 왜 선교를 하는 것일까? 그들은 이슬람의 종교적 진리가 지닌 보편성을 강조하며 문화적 경계와 언어적 차이를 넘어 모든 인류가 수용해야 할 알라(하나님)에게 가는 바른 길이라고 고백하고 이 사실을 전하고 있다. 꾸란은 알라가 아랍민족뿐만 아니라 세계의 모든 민족에게 구원의 메시지를 회복시킬 목적으로 마지막 예언자 무함마드에게 계시한 것이다. 꾸란은 계시의 절대성과 무함마드의 권위를 다음과 같이 언급하고 있다.

“일러 가로되 백성들이여 실로 너희 모두에게 하늘과 땅을 다스리는 하나님께서 나를 선지자로 보내셨노라 그분 외에는 어떤 신도 없으며 생명을 주시며 앗아가는 분도 그분이시라 그러하매 하나님을 믿고 그분의 무학자 선지자를 믿으라. 그는 하나님을 믿고 그분의 말씀을 믿으니 그를 따르라 그리하면 너희가 인도되리라.”<sup>9</sup>

무함마드를 정점으로 하여 이전의 아브라함, 노아, 모세, 예수로 대표되는 예언자들은 알라의 한결같은 메시지를 전하기 위하여 지상에서 우상숭배를 반대하고 하나님의 길로 인도하려고 노력하였다. 따라서 예언자들이 하나님의 길로 초대하는 다와의 행위를 모든 신실한 무슬림은 실천할 의무가 있는 것이다.

“하나님이 각 민족에 선지자를 보내어 하나님을 섬기되 우상을 피하라 하였으니 그들 중 하나님께서 인도한 자 있었으며 그들 가운데 방황하는 자도 있었으니 대지 위를 여행하며 진리를 부정하는 이들의 말로가 어떠한가를 보라.”<sup>10</sup>

무슬림은 무함마드의 계시가 새로운 계시이기 때문이 아니라 지금까지 예언자들이 전해왔던 계시들의 내용을 가장 순수한 형태로 마지막으로 완벽하게 전했기 때문에 선교활동을 하는 것이다. 과거에 계시되었던 메시지를 갱신하고 완성하였다는 점에서 무함마드는 창시자가 아니라 개혁가로 간주된다.<sup>11</sup> 이슬람의 신학에 따르면 하나

9. 『꾸란』 7: 158.

10. 『꾸란』 16: 36.

11. Khalid Mahmood Shaikh, *Da'wah in Modern Times* (New Delhi: Adam Publisher, 2006), p. 94.

님은 모든 민족들에게 복음을 예외 없이 전해왔다. 꾸란은 “하나님은 그대를 복음의 전달자와 경고자로서 진리와 함께 보냈으며 실로 어떠한 백성 중에서도 경고 자가 없었던 것은 아니었노라.”<sup>12</sup>고 증거하고 있다.

무슬림에게, 아담도, 아브라함도, 모세도, 예수도 모두 참된 무슬림일 뿐이다. 그들이 전했던 종교적 메시지도 모두 동일하며 그들을 보낸 이도 동일한 유일신 알라인 것이다. 그러므로 무력이나 강제로 비무슬림들에게 개종을 강요해서는 안 되며, 오히려 지혜와 신뢰를 가지고 이슬람의 메시지를 전해야 한다. 칼리드 웨이크는 이슬람 다와의 세 가지 걸림돌을 제시하였는데, 첫째 이웃종교의 현존보다는 현대 사회의 물질주의와 세속주의의 팽배가 다와를 방해한다고 보았다. 영적인 각성을 통하여 스스로를 정화하고 사후세계를 준비하며 알라의 기쁨과 영광을 위하여 사는 것이 보다 근본적인 다와의 목적이라고 주장하였다. 이슬람의 법과 정의에 기초하여 정부를 운용하고 다스리는 것은 다와의 수단일 뿐이며 궁극적인 목적은 알라의 계시대로 사는 삶이다. 둘째 이슬람 공동체(움마)의 분열이 전통마다 종파마다 다른 형태의 이슬람들을 구축함으로써 상호 간에 화해가 불가능할 정도로 갈등과 혼란을 조장하고 있다는 점이다. 셋째 서구제국주의에 의한 식민지 지배를 경험한 이슬람 국가들이 서구의 세계관을 이슬람 문화발전의 척도로 삼게 되는 새로운 형태의 사대주의에 함몰되고 있다고 진단한다.<sup>13</sup>

무슬림은 다와를 ‘알라의 명령’이며, ‘무슬림으로서의 의무’이고, ‘알라에 대한 봉사’로 간주한다.<sup>14</sup> 이미 살펴본 것과 같이 다와의 대상은 전 인류이지만, 예언자 무함마드의 전승(하디스)에 따라 다와 실제적 대상을 순차적으로 가족→친척→이웃과 친구→지역 공동체→국가→국제로 분류할 수 있다. 무함마드의 경우, 최초로 계시를 받자 가장 먼저 회심한 인물들은 그의 아내 하디자, 그의 사촌 알리, 그의 친구 아부 바끄르였다. 꾸란에도 “그대의 친척들에게 경고하라.”는 구절이 있다.<sup>15</sup> 마바바

12. 『꾸란』 35: 24.

13. Shaikh, *Da'wah in Modern Times*, pp. 95-98.

14. Norlain Dindang Mababaya, *Da'wah according to the Qur'an and the Sunnah* (Riyadh: Darussalam, 1998), pp. 15-21.

15. 『꾸란』 26: 214.

야는 비무슬림에 대한 다와보다도 일가친척과 친구들에게 다와가 더 중요하다고 주장한다. 이는 비무슬림이 무슬림의 신념과 행동에 감화되어 개종하거나 반대로 반발하여 거부하기 때문이다. 결국 불신자에 대한 복음화보다는 기존 신자에 대한 재복음화가 더 중요하다는 주장이다.

이슬람 다와는 무슬림과 비무슬림의 이분법적인 분류에 토대를 두기보다는 ‘실천적 무슬림’(practicing Muslim)을 다시 높은 단계 순으로 ① 무흐신(Muhsin), ② 무으민(Mu'min), ③ 무슬림(Muslim)으로 나누어 인식한다. ‘무슬림’은 이슬람의 다섯 가지 의무를 실천하는 사람이며, ‘무으민’은 이슬람의 여섯 가지 믿음을 신앙하는 경건한 무슬림을 뜻한다. 반면에 ‘무흐신’은 하나님을 두려워하며 경건하고 정의롭고 악의 유혹을 삼가 하는 사람으로서 가장 높은 단계의 무슬림을 의미한다. 이러한 세 가지 분류의 무슬림에 속하지 못하면 ④ 알라가 아닌 신들을 신봉하는 다신론 자를 의미하는 무수리크(Mushrik)나 ⑤ 이슬람에 대한 무지에서 위선자로 살아가는 무나피크(Munafiq)로서 ‘명목적 무슬림’(nominal Muslim)의 그룹으로 분류된다.<sup>16</sup> 결국 이슬람 다와는 본성을 회복한 무슬림과 상실한 무슬림으로 구분함으로써 무슬림과 비무슬림을 모두 다와의 대상으로 보는 포괄주의적인 태도를 취한다.

이슬람 다와를 행하는 선교사는 꾸란과 전승에 기초하여 다음과 같은 다양한 덕목과 실천사항들을 갖추도록 요구된다. (1) “알라에 대한 신실함”, (2) “알라에 대한 감사”, (3) “알라에 대한 사랑과 헌신”, (4) “알라에 대한 기억”, (5) “알라에 대한 신뢰”, (6) “여섯 가지 믿음”, (7) “알라에 대한 두려움과 희망”, (8) “의로움”, (9) “알라의 이름으로 서로 사랑”, (10) “보편적 형제(자매)에 구축”, (11) “사탄에 대한 적대감”, (12) “시기/질투의 삼가”, (13) “증오/의심의 제거”, (14) “자비와 친절”, (15) “이슬람 지식에 대한 사랑”, (16) “유일신 지식으로의 초대”, (17) “진리의 원천으로서 꾸란과 하디스에 대한 의지”, (18) “종교혁명에 대한 거부”, (19)

---

16. Mababaya, *Da'wah according to the Qur'an and the Sunnah*, p. 30.



“신뢰와 진정성”, (20) “계획”, (21) “지혜와 아름다운 설교를 통한 초대”<sup>17</sup>, (22) “인내와 끈기”, (23) “일관성”, (24) “절제”, (25) “시간의 가치”, (26) “죽음, 무덤, 사후에 대한 기억”, (27) “최후의 심판과 사후 상벌에 대한 믿음”, (28) “균형 잡힌 생활방식과 천국의 영생에 대한 선망”, (29) “무슬림에 대한 환대와 비무슬림에 대한 경고”, (30) “겸손”, (31) “종교의 자유에 대한 존중”, (32) “알라의 용서와 회개”, (33) “이슬람의 전인적 실천”, (34) “무슬림에게 이슬람의 전인적 삶과 선교에 대한 독려”는 이슬람 다와의 체계성과 현대문화의 변화에 따른 현대적 적용을 보여준다. 그렇다면 이와 같은 이슬람 선교의 노력을 보다 구체적으로 살펴보기 위하여 최근 한국 무슬림 공동체가 중점을 두고 있는 문서선교의 특징과 변화를 분석해 보자.

### III. 이슬람 선교의 사례연구:

#### 한국이슬람교중앙회의 문서선교에 나타난 유형과 변화

이슬람 선교는 본질적으로 꾸란과 하디스에 기초하고 있으며 실천적 차원에서 비무슬림을 개종시키기 위하여 체계적이며 다각적인 방법들을 사용하고 있다. 한국이슬람교중앙회는 2002년부터 2009년까지 총 여섯 권의 이슬람 문고 시리즈를 발간하였는데 성원을 방문하는 비무슬림들에게 이슬람의 교리와 실천 및 공동체를 소개하는데 활용하고 있다. 이 홍보책자들의 내용을 분석함으로써 우리는 문서가 고려하고 있는 선교의 대상과 기독교에 대한 상이한 접근태도를 발견할 수 있다.

---

17. 마비바야에 따르면, 지혜로운 이슬람 다위를 위한 세부적인 지침들은 다음과 같다. a. 기도를 통하여 우아한 연설과 지혜를 위한 영감을 얻는다. b. 확신을 가지고 말하라. c. 친근하고 친절할 태도를 보여라. d. 폭언 대신에 친절할 말로 이슬람에 초대하라. e. 이슬람의 근본적인 가르침을 주라. f. 좋은 말을 하고 욕하지 말라. g. 헛된 논쟁은 피하라. h. 노하거나 싸우지 말라. i. 꾸란과 순나에서 구체적인 근거를 제시하여 객관적으로 이슬람을 설명하라. j. 이슬람의 의미와 아름다움을 설명하라. k. 교훈을 줄 만한 비유들을 사용하라. l. 다위를 위한 적절한 시간을 선택하여 지루하지 않게 하라. m. 관심을 일으키도록 간단명료하게 강의하라. n. 감성적으로 말하라. o. 주제를 명확하게 설명하고 중요한 점은 반복하고 큰 소리로 말하라. p. 이해를 돕기 위해 적절한 표현을 한다. q. 쉽게 이해하기 위해 시각 자료를 사용하라. r. 강의안을 나누어주라. s. 이해했는지를 묻고 질문을 받으라. t. 다와나 강의를 마친 후 꾸란 구절로 비무슬림의 마음을 열라. u. 참된 하나님께 기도하라고 충고한다. v. 다위를 위해 다른 모든 소통수단을 사용하라.

## 1. 이슬람의 기본 내용을 소개하는 유형

이슬람 문고 시리즈의 제 1권은 한국이슬람교중앙회의 선교위원회가 쿠웨이트정부의 지원을 받아 이슬람의 기본원리들을 실어 제작한 소책자이다. 무슬림들이 믿고 있는 여섯 가지 믿음[六信]과 다섯 가지 의무[五柱]를 큰 골자로 삼고 있지만, 주로 이슬람의 신념체계를 비중 있게 다루며 무슬림이 믿고 있는 내용을 간추려 소개한다.

여섯 믿음의 체계에 따라, 첫째 알라 하나님에 대한 믿음을 “알라”(1장), “이슬람”(2장), “무슬림”(3장)으로 설명하고, 둘째 예언자들에 대한 믿음을 “예언자들”(4장)과 “예언자 무함마드”(5장)로 구별하고 있고, 셋째 하나님의 성서들에 대한 믿음 역시 “성서들”(6장)과 “꾸란”(7장)을 비교하고 있다. 넷째 “천사들”에 대한 믿음(8장), 다섯째 “내세”와 최후의 심판에 대한 믿음(9장)은 간략하게 다룬 후, 여섯째 정명(定命)에 대한 믿음은 구체적인 설명 없이 언급만 되고 있다.

이 소책자는 다수의 한국종교인들 가운데 기독교인을 이슬람 선교의 주요 대상으로 삼고 있다.<sup>18</sup> 첫째 이슬람의 어원적 의미 가운데 평화를 강조함으로써 한국사회에서 이슬람의 폭력성에 대한 부정적 인식을 불식시키고 그 실추된 이미지를 쇄신하기 위한 노력을 보여준다.

“이슬람은 또한 평화를 의미합니다. 참된 평화는 오직 하나님께서 계시하신 말씀을 잘 지키는데 있습니다. 이와 같이 이슬람은 “평화”와 하나님에 대한 “복종”을 의미하는 것입니다. 그러므로 하나님에 대한 복종은 바로 우리에게 평화를 가져다주는 복종입니다. 이슬람은 우리의 창조자이시자 주님 이신 하나님에 대한 복종을 통해 평화를 구하는 것입니다.”<sup>19</sup>

18. 유일신관을 공유하고 있는 기독교인에 대하여 이슬람 문서선교를 집중하고 있는 것은 역사적으로 유대교와 기독교의 토양에서 형성된 이슬람 신학의 내재적인 특징이기도 한다. 따라서 엄밀한 의미에서 꾸란 자체가 바로 문서선교의 근간을 이루고 있다.

19. 한국이슬람교중앙회, 『초보자를 위한 이슬람 바로보기』(서울: 한국이슬람교중앙회, 2006), p. 8. 이 소책자의 영문 저서명은 “The Principles of Islam”이며 2002년 7월에 처음 출판되기 시작하여 2004년 6월에 2판이, 2006년 5월에 3판까지 출판되었다. 이슬람으로의 잠재 개종자를 위하여 14곳 이슬람 성원의 주소와 연락처를 실어 놓았다.

둘째 이슬람 신앙의 표현을 ‘포괄적’ 유형과 ‘세부적’ 유형으로 구분하여, 여섯 믿음에 대한 확신이 없더라도 기독교인이 이슬람의 신앙고백에 공감적인 접촉점을 발견할 수 있는 여지를 남겨두고 있다. 하나님을 “우주의 창조자”, “유일한 통치자이며 주인으로” 고백함으로써 구체적으로 설명하지는 않지만 초월적인 신의 속성과 이름이 기독교인과 무슬림의 신관 사이에 유사성으로 등장한다.<sup>20</sup>

셋째 꾸란의 무오성과 최종적 권위를 인정하면서도 기독교의 성경에 대한 권위를 일체 인정하지 않는다. 예언자 예수[이사]가 받은 복음서[인질]는 아브라함[이브라힘]의 수후프, 다윗[다우드]의 자부르, 모세[무사]의 따우라와 마찬가지로 알라에게서 받은 계시이지만 현재 온전히 존재하지 않는다. 기독교에 남아있는 사복음서와 바울의 서신을 비롯한 신약성경은 전승과 편집의 과정에서 왜곡되어졌다는 것인 이슬람의 경전관이다.

“무함마드(그 분에게 하나님의 평화가) 이 전의 예언자들에게 주신 성서들은 완전히 보존되어 있지 않으며, 일부는 사람들에게 의해 없어졌고 예언자 “이브라힘”의 성서 또한 아예 찾아볼 길이 없습니다. 또 어떤 성서들의 내용은 인간에 의해 바뀐 것도 있습니다. 예언자, “다우드”, “무사”, “이사”(그 분들 모두에게 하나님의 평화가)의 성서들은 내용이 바뀌었습니다. 또 어떤 부분은 없어졌거나 잊혀져버리기도 했습니다. 그들은 또한 성서 내용의 몇몇 부분을 마음대로 첨가했습니다. 이렇게 해서 하나님의 말씀이 인간의 생각과 뒤섞였던 것입니다. 그러므로 사람들이 본래의 계시 말씀대로 따를 수가 없었습니다. 그리하여 하나님께서는 사람들을 바른 길로 인도하고자 예언자 무함마드(그 분에게 하나님의 평화가)를 보내셨던 것입니다. 하나님께서는 그분에게 완전한 계시 말씀을 주셨습니다. 이 계시는 마지막 성서인 “꾸란”에 기록되어 있습니다. 무슬림들은 하나님의 모든 성서들을 믿어야 합니다. 그러나 처음 성서들은 잃어 버렸거나 변질되었으므로 무슬림들은 “꾸란”의 말씀을 따라야 합니다.”<sup>21</sup>

성서의 종교인 유대교와 기독교에 대하여 일부 경전의 권위를 인정하는 듯이 보이

20. 한국 무슬림들은 알라를 하나님으로, 알라의 계시를 복음으로 번역함으로써 이슬람을 처음 접한 한국 기독교인들에게 큰 혼란을 준다. 번역문제는 종교 간 대화와 이슬람 선교에게 중요한 문제로 남아 있다.

21. 한국이슬람교중앙회, 『초보자를 위한 이슬람 바로보기』, pp. 18-19.

지만 마지막에 제시된 꾸란의 절대적 권위는 이슬람 다와의 배타적인 신학적 기초가 되고 있다.

넷째 이슬람의 신념체계를 믿고 바른 행동으로 실천하기 위해서는 유일신 개념에 기초한 신앙의 선언이 우선 필요하다. 아래와 같이 네 가지 유형의 칼리마(구절)가 제시되고 있는데, 이 가운데 마지막 두 구절은 무함마드의 사도됨에 대한 고백이 나타나지 않고 있어 다른 유일신론자들의 접근을 가능케 하고 있다.

1. “하나님 외에 신은 없고, 무함마드는 하나님의 사자이다.”
2. “나는 하나님 외에 신이 없고 무함마드는 그분의 사자임을 선언합니다.”
3. “지고하신 하나님께 모든 영광과 찬미를 드리나이다.

하나님 외에 신은 없나이다.

하나님께서서는 위대하시고 숭고하시며 지고하신

하나님 외에 그러한 힘을 가진 자는 없나이다.”

4. “하나님 외에 신은 없나이다. 그분은 유일하시어 동반자가 없나이다.

그분께 모든 주권이 있나니, 모든 찬미를 그분께 드리웁니다.

그분께서는 우리의 삶과 죽음을 주셨으며,

모든 훌륭한 것은 그분으로부터 왔나이다.

그분은 모든 것을 그분의 뜻대로 하시나이다.”<sup>22</sup>

이처럼 유일신 신앙에 기초하여 이슬람의 보편성과 포괄성을 강조함으로써 ‘아랍종교’가 아닌 ‘세계종교’로서의 이슬람의 인식을 넓히고 있다. 그러므로 무슬림은 꾸란을 “이 세상 모든 남녀노소를 막론하고 누구에게나 해당되는 책”이며 “모든 사람을 위한 바른 안내서”라고 주장하는 것이다.

---

22. 한국이슬람교중앙회, 『초보자를 위한 이슬람 바로보기』, pp. 31-34.

## 2. 한국 무슬림과 잠재적 개종자를 향한 양방향 선교의 유형

1권이 출판된 지 4년이 지난 2006년에 2권과 3권이 3개월 간격을 두고 성격이 전혀 다른 형태로 출판되었다. 먼저 2권의 표지부터는 “선교위원회”라는 문구와 전국 성원소개에서 “이슬람을 보다 자세히 알고자 하시는 분들은 상기 주소로 연락”해 달라는 문구가 생략되었다. 2권의 처음 세 장은 1권을 요약하여, 이슬람과 신앙(이만)의 의미를 설명하고 다섯 기둥을 요약하고 있다. 1권이 첫 번째 기둥인 신앙고백(샤하다)에 관한 내용을 주로 다루었다면 2권은 두 번째 기둥인 예배(쌀라)의 준비, 알림, 종류, 방법, 꾸란의 짧은 장을 본격적으로 설명한다. 반면에 3권은 앞의 시리즈와는 달리 아랍어를 사용하지 않아 아랍어에 익숙하지 않은 비무슬림을 위한 선교용 홍보책자로서 더욱 친근하게 제작되었다. 3권 역시 1권의 내용을 요약하고 있지만 다양한 사진자료와 컬러인쇄를 통하여 전달효과를 증대시켰고, “이슬람에 대한 오해와 진실” 부분을 추가하였다.

2권이 중점을 두고 있는 이슬람 예배는 이슬람에 입교한 모든 무슬림들의 의무이므로 비무슬림들에게 배부되기보다는 무슬림을 교육하기 위한 자료로 활용되고 있다. 물론 요청이 있으면 비무슬림도 보유할 수 있지만 이슬람의 교리에 대한 기본적인 지식이 없다면 무용지물이다. 주목할 만한 부분은 알라와 하나님을 “하나님(알라)”로 병기하는 부분들이 나타나고 있으며, 의무예배(파르드)가 끝난 이후에 개인적인 기도(두아)를 한국어로 할 수 있다고 명시한 부분은 한국 이슬람 입교자에게 친숙하게 다가갈 수 있는 부분이다.

“주님이시여! 현세에서나 내세에서 우리에게 은총을 베푸시고 지옥의 징벌로부터 우리를 보호하여 주소서.” “주님이시여! 당신께서 우리를 인도하신 후 우리의 마음이 흔들리지 않게 하소서. 우리에게 당신의 자비를 내려주소서. 실로 당신이야말로 베푸시는 분이시나니!”<sup>23</sup>

이슬람의 예배를 준비하는 과정은 예배 의식의 준비와 예배를 알리는 의식으로 구성

23. 한국이슬람중앙회, 『예배입문』(서울: 한국이슬람중앙회, 2006), p. 27. 영문 저서명은 “Guide to Prayer”이다.

된다. 의도(니야)와 청결(따하-라)이 적절히 이루어지지 않으면 예배 자체가 무효이므로, 부분 세정(우두)과 전체 세정(구슬) 및 대체 세정(타암뭉)을 상황에 맞게 행해야 한다. 소책자는 무슬림 남성과 여성의 삽화를 적절하게 순서대로 배치하여 독자의 이해를 돕고 있다.

“여자의 경우 매니큐어나 짙은 화장은 물이 스며들지 않으므로 반드시 이를 지운 후 우두에 임한다.”

하루 다섯 번 근행하는 의무예배(파르드)와 금요합동예배(주즈야)<sup>24</sup> 외에도 임의예배로서 밤예배(이샤) 후에 홀수로 근행하는 위트르 예배와 축제(이-드) 예배 및 장례(자나-자) 예배를 소개한다. 이슬람 성원을 방문하는 경우에 낮예배(주흐르)와 오후예배(아스르)를 관람할 수 있지만 사전에 예배의 순서에 대한 숙지가 없다면 그 의미를 이해하기 어렵다. 예배를 시작하면 서 있는 자세(끼얌)에서 꾸란 1장 개경장을 소리를 내어 암송하는데 이슬람 신학에서 유대인과 기독교인의 부정적 평가를 확인할 수 있으며 하루 적어도 무슬림들이 17번씩[라크야] 다섯 차례의 예배를 통하여 이 구절을 반복한다.

“우리를 올바른 길로 인도하여 주소서.  
당신의 노여움을 받은 자들[유대인들]의 길이 아니고,  
또 방황하는 자들[기독교인들]의 길도 아닌,  
당신께서 은총을 내려주셨던 사람들의 길로 인도하여 주소서.”<sup>25</sup>

3권은 2권과 마찬가지로 꾸란과 하디스의 구절들이 사용되고 있지만 흥미로운 시각자료들을 다채롭게 담고 있다. 예를 들어, 메카에서 성지순례(핫즈)를 하는 한국 무슬림들이 태극기를 든 모습과 서울 중앙 성원의 전경뿐만 아니라 부산성원, 광주

24. 매주 금요일에 행하는 금요합동예배는 낮예배(주흐르) 시간을 활용하지만, 이 합동예배에 참석하지 못한 경우에는 낮예배를 행한다.

25. 한국이슬람중앙회, 『예배입문』, p. 21.

성원, 전주성원, 안양성원의 사진이 첨부되어 전국적인 한국 이슬람의 교세를 가시적으로 과시하고 있으며, 한국이슬람중앙회 홈페이지와 기타 한국 이슬람에 관한 웹 페이지 주소들이 첨부되어 있다.

● 주소	내용
① <a href="http://www.koreaislam.org">http://www.koreaislam.org</a>	한국이슬람중앙회(KMF) 소식, 자료, 역사
② <a href="http://www.islamkorea.org">http://www.islamkorea.org</a>	이슬람 동영상, 비디오, 예술, 이슬람 교리
③ <a href="http://www.islamkorea.com">http://www.islamkorea.com</a>	이슬람 교리, 꾸란, 하디스, 예배, 무료 책자
④ <a href="http://www.islamjeju.or.kr">http://www.islamjeju.or.kr</a>	제주한라대학 김대용교수 홈페이지, 이슬람 문화
⑤ <a href="http://muslim.cyworld.com">http://muslim.cyworld.com</a>	한국이슬람신도회, 한국무슬림청년회, 학생회
⑥ <a href="http://www.muslimkorea.net">http://www.muslimkorea.net</a>	한국이슬람연구회(KIRA), 교리, 역사, 출판
⑦ <a href="http://www.quran.or.kr">http://www.quran.or.kr</a>	꾸란 아랍어/한국어 낭송, 한국어 꾸란, 강좌
⑧ <a href="http://www.geocities.com/zubairkhan_99">http://www.geocities.com/zubairkhan_99</a>	폐쇄되었음.
⑨ <a href="http://go.to/islamkorea">http://go.to/islamkorea</a>	폐쇄되었음.
⑩ <a href="http://www.isuram.org/kkuran/index.html">http://www.isuram.org/kkuran/index.html</a>	폐쇄되었음.

2006년에는 10개의 웹 페이지를 운영했지만, 2009년에 수정 발행된 3권에는 3개가 폐쇄되었고 싸이월드의 한국이슬람신도회를 제외한 여섯 웹 페이지 정보만 제공하고 있다. 이슬람 성원연락처도 14개에서 16개로 증가하였다. 3권에는 여섯 믿음과 다섯 기둥 외에도 이슬람 축제, 결혼, 음식 등의 이슬람 문화를 소개하고 있으면 한국사회의 이슬람 편견을 수정하려는 노력을 보이고 있다. “이슬람에 대한 오해와 진실”에 대하여 다음과 같이 주장한다.

- 1) ‘알라’는 아랍어로 ‘하나님’을 뜻한다.
- 2) 무슬림들에게 무함마드는 결코 경배의 대상이 아니다.
- 3) 꾸란은 무함마드가 저술한 책이 아니다.
- 4) 꾸란은 내용상 모순이 없으며 전 세계 모든 꾸란은 처음 게시된 원본과 한 치의 다름도 없다.

- 5) 이슬람은 아랍인들만의 종교가 아니다.
- 6) 이슬람은 보편적인 세계적 종교이다.
- 7) 우리사회에서 '이슬람교'를 '회교'라고 부르는 것은 잘못된 것이며 이슬람교, 또는 이슬람으로 불러야 한다.<sup>26</sup>

이와 같은 사회적 편견과 오해를 불식시키려는 노력과 함께 꾸란에 언급된 25명의 예언자 가운데 모세(무사)와 예수(이사)가 있음을 강조하고, 무슬림 남성의 수염을 유대교도의 수염, 무슬림 여성의 가정생활을 서구여성의 가정생활, 그리고 무슬림 여성의 머리가리개(히잡)을 수녀복과 비교하며 그 정당성을 호소한다.

결국 2006년에 출간된 2권과 3권은 처음 1권이 지니고 있었던 무슬림과 비무슬림의 이슬람에 대한 차별화된 지적 욕구를 동시에 만족시키기 위하여 교육과 선교를 구분하는 과정에서 나온 것이다. 나아가 이슬람 관련 웹 페이지를 구축하여 소책자가 다루지 못한 심도 있고 풍부한 이슬람의 교리, 역사, 문화, 영상콘텐츠 등을 제공한다는 점에서 선교의 효율성을 높이고 있다.

### 3. 이슬람 영성을 소개하는 유형

비무슬림이 라마단 달을 전후하여 성원을 방문하는 경우에는 단식이 무슬림에게 지닌 종교적 의미를 설명하는 제 4권 『라마단과 단식』(Ramadan and Fasting, 2008)을 배부한다. 단식의 의미를 “자기수련의 과정”, “하나님에 대한 순종”, “육체적 욕구의 억제”, “자기 정화의 수단”, “면죄와 용서, 형제(자매)애와 동정심 고취의 기회”로 다양하게 설명함으로써, 다섯 가지 의무들 중 하나이면서도 “인내심과 자제심을 기르는 수행방법”으로까지 그 의미를 승화시킨다.<sup>27</sup>

26. 한국이슬람교중앙회, 『이슬람이란?』(서울: 한국이슬람교중앙회, 2006), p. 8. 영문 저서명은 “What is Islam?”이며 2009년 2월 수정판에는 “우리사회에서 ‘이슬람교’를 ‘회교’ 또는 ‘마호메트교’라고 부르는 것은 잘못된 것이며 ‘이슬람교’로 불러야 한다.”로 변경되었다.

27. 한국이슬람교중앙회, 『라마단과 단식』(서울: 한국이슬람교중앙회, 2008), pp. 5-6.



라마단 달은 음식의 절제뿐만 아니라 언어사용과 행동 및 경제활동에서도 투명하고 바른 생활을 요구한다. 따라서 “단식 중에는 욕설과 증상모략, 남의 마음을 아프게 하는 말들, 불필요한 말이나 나쁜 말을 금하고 음란한 행위나 음탕한 일에 눈길을 보내는 행위 또한 금해야 한다.” 단식을 통하여 의학적 생리적 효과와 정신적 이득을 얻을 수 있고, ‘자기 자신과의 투쟁’, ‘무슬림들 간 형제(자매)애의 강화, 인내와 감사의 기회를 얻는다.

꾸란의 계시가 라마단 달에 시작되었기 때문에 성스러운 ‘권능의 밤’에 무슬림은 꾸란을 암송하면 천 개월보다 나은 축복을 받는다고 믿는다. 따라서 라마단 기간 동안 무슬림들은 꾸란 암송과 예배 및 기도에 더욱 힘쓴다. 단식을 통하여 굶주림의 고통을 체험할 뿐만 아니라 주변의 가난한 이웃을 돌아 볼 수 있는 회사의 기회도 갖는다. 단식을 깨는 음식(이프따르)을 제공하는 이는 죄를 용서받고 지옥으로부터 보호를 받는다는 믿음이 있다.

다섯 의무들에 속하는 또 다른 의무인 회사(자카트)는 일 년에 한 번 의무적으로 내지만, 라마단 달이 마칠 때 “자카트 피뜨르”라는 특별회사를 한다. 이 회사를 통하여 스스로를 정화하고 자기를 포함한 모든 가족의 몫을 내는데 대략 식사 한 끼에 해당하는 금액이다. 라마단 단식을 마치는 은총과 축복의 날이 “이들 피뜨르”이다. 소책자는 이 축제의 의미를 다음과 같이 요약한다.

“라마단이 끝날 무렵 무슬림은 하나님께 축복의 달 동안 단식을 온전히 이행할 수 있도록 해주시고 일용한 양식을 베풀어주신 하나님에 대한 감사를 표시한다. 그러므로 이들 피뜨르는 기쁨의 날, 경배의 날, 그리고 협동, 결속, 형제애, 조화, 영혼의 풍요로움에 대하여 하나님께 감사드리는 날이다. 하나님께서는 라마단 기간 동안 우리를 시험하신다. 그렇기 때문에 라마단의 마지막에는 전능하신 하나님께 더 가까이 다가가는 성취의 크나큰 의미가 있다. 그것은 영혼의 충만한 기쁨이다. 그것은 진정한 행복과 기쁨의 날이다.”<sup>28</sup>

라마단 달을 단지 ‘단식하는 달’로서가 아니라, 꾸란과 예배 및 회사가 긴밀히 연결

28. 한국이슬람교중앙회, 『라마단과 단식』, p. 26.

된 이슬람 문화의 대축제로서 인식한다면 무슬림들만을 위한 축하와 기쁨의 시간이 아니라 “주변 사람들과 즐거움을 함께 하는 기회이며 비무슬림과도 함께 공유할 수 있는” 사건이 될 수 있다고 평가한다. 따라서 이슬람의 축제는 무슬림과 비무슬림이 상호 선교와 대화를 위해 접촉할 수 있는 구별된 시간과 공간을 제공한다는 점에서 제도적 이슬람의 경계가 무너지고 재창조되는 이슬람의 영성을 확인할 수 있는 영역이다.

#### 4. 기독교에 대한 직접적인 선교의 유형

5권과 6권의 특징은 이전 시리즈와는 달리 번역서라는 점이다. 두 소책자는 사우디아라비아의 문화 간 소통과 대화 연구소의 소장인 바 있는 알 아르파즈(Naji Ibrahim Al-Arfaj)의 저서들이다. 그는 미국 미시간주립대학에서 응용언어학박사를 마친 후에 비교종교학을 공부하면서 강연과 방송을 통하여 이슬람 선교를 진행해 왔다. 소책자에는 번역자가 생략되어 있지만 알 아르파즈가 운영하는 웹사이트에는 그의 저서를 한국어로 번역한 무슬림은 서울 중앙 성원의 출판담당으로 활동하고 있는 터키출신 선교사(다이) 후세인 크르데미리(Huseyin Kirdemir)로 나와 있다.<sup>29</sup> 크르데미리는 터키 앙카라대에서 한국어를 전공한 후 서울대 국문과 석사를 졸업하고 지금은 박사 수료 후 논문을 준비하고 있는 중이며 중앙 성원에서 2005년부터 근무하고 있다.<sup>30</sup>

특히 우리가 주목할 부분은 기독교의 삼위일체교리와 그리스도론을 집중적으로 분석하고 비판한다는 점이다. 이전까지의 시리즈는 이슬람을 단순히 왜곡 없이 소개하는 의도에서 문서선교를 진행해 왔지만 이제는 적극적으로 기독교의 핵심교리를 비판하는 차원으로 문서선교를 발전시키고 있다. 우회적인 방식으로 이슬람의 우월

29. <http://www.abctruth.net/> 이 웹 페이지는 알 아르파즈의 저서를 12개국 언어로 무료로 제공하고 있다. 한국어 번역본은 크르데미리와 이형주가 공역한 것으로 나와 있다.

30. 크르데미리에 대한 서울신문 인터뷰 기사를 참조하라.

<http://www.seoul.co.kr/news/newsView.php?id=20080716028001>

성과 절대성을 주장하기보다는 합리적 신학논쟁을 중심으로 이슬람 신학의 정통성을 주장하는 것이다. 5권의 결론에서 알 아르파즈는 다음과 같이 이슬람이 지닌 타종교와의 차별성을 언급한다.

“성경(구약, 신약)과 꾸란에는 이러한 구절들과 유사한 증거들이 끊임없이 반복되어 하나의 메시지를 전달하고 있는데, 그것은 ‘하나님은 오직 한 분뿐이시다’라는 것입니다. [중략] 성경 또한 ‘하나님은 한 분이시다’라고 말하고 있을 뿐만 아니라 창조주이신 하나님만이 유일한 원천자이심을 밝히고 있습니다. [중략] 그러므로 이러한 확인들에 의해 신이라고 주장되는 많은 이름들, 즉 예수, 성령, 브라마(범천, 힌두교 최고의 신), 비슈누(힌두교 3대 신의 하나), 시바, 크리슈나(비슈누의 제 8 화신), 또는 부처와 같은 존재들에게 신의 지위를 부여할 수 없습니다. 그들은 신이 아닐 뿐만 아니라 한 분이신 하나님의 대리인도 아닙니다. [중략] 초기 기독교 유니테리언 공동체, 에세네파 교도들은 온갖 고문과 박해에도 불구하고 바울이 만들어낸 삼위일체설을 거부하고 오직 예수의 일신교적 가르침만을 따랐던 것입니다.”<sup>31</sup>

예언자들을 통하여 동일하게 전해져 온 하나님의 유일성을 회복하는 것이 이슬람의 정신이라는 설명은 결국 바울서신의 경전으로서의 권위를 부정하고 주류 기독교가 신학적 오류를 범하고 있다는 평가에 도달한다. 신의 육화(incarnation) 사상이 나타나고 있는 기독교, 불교, 힌두교의 신관을 정면으로 비판하면서 이슬람의 초월적 신관의 절대성을 강화해 나간다. 특히 성부, 성자, 성령 삼위일체에 대한 신앙을 삼신신앙(三神信仰)으로 단순화하며 “상식과 단순논리”에 기초하여 “모순”임을 쉽게 알 수 있다고 주장한다. 6권은 원제의 “기독교에서의 하나님”이라는 제목에서 알 수 있듯이, 이슬람의 입장에서 기독교의 그리스도론을 더 직접적으로 비판한다. 5권과 마찬가지로 삼위일체와 예수의 신격을 부정하지만 다음과 같이 보다 구체적인 표현을 사용한다.

“하나님은 셋이 아니라 하나이며, 예수는 하나님 또는 하나님의 일부가 아니며, 예수는 하나님과 동

---

31. Naji Ibrahim Al-Arfaj, *Just One Message!*, 『단 하나의 메시지』(서울: 한국이슬람중앙회, 2009), pp. 23-24.

등하지 않으며, 예수가 하나님의 아들이 아니다. [중략] 꾸란은 예수가 누구였는지 더 잘 알 수 있도록 해줄 뿐만 아니라, 이를 통하여 그분을 더 존경하고 사랑하게 합니다. 예수 탄생 이후 약 600년이 지난 뒤에 보내진 최후의 계시에서 그분의 생애와 가르침의 중요성을 알려주고, 예언자로서의 사명이 무엇이었는지를 전합니다. 이 사명은 유니테리언들이 실제로 깨달은 방대한 시각에 입각한 것이었습니다. [중략] 삼위일체, 예수의 신성, 원죄, 예수가 십자가에 못 박혀 죽으심, 예수의 피를 통한 구원 등, 기독교 신앙을 만든 사람은 바울(기원 후 5년 출생)이었다고 성경학자들은 믿고 있습니다. 더 나아가 훗날 바울의 믿음과 가르침에 의해 퇴색되고 영향을 받게 된 4대 복음서 이전에 [바울]이 편지들을 썼다는 것은 학자 사이에 널리 인정되고 있는 사실입니다. 그러므로 바울의 가르침과 “하나님은 오직 한 분이시다”라는 계시를 받은 예수의 신관 사이의 차이로 인해 오늘날 우리는 하나님의 속성에 대해 큰 혼란을 가져오게 된 것입니다.”<sup>32</sup>

한국 이슬람의 문서선교는 이슬람을 단순히 소개하는 차원에서 벗어나 기독교의 신학을 비판함으로써 이슬람의 합리성을 강조하고 반대로 기독교의 신관이 지닌 모호성을 부각시키는 방식으로 문서를 제작하고 유포하고 있다. 물론 이슬람이 역사적으로 유대교와 기독교의 영향 아래 등장하였다는 점을 고려한다면 이와 같이 비교를 통하여 기독교와 이슬람의 차이점을 부각시키는 선교방식의 문제점을 지적할 필요는 없겠지만, 문제는 사용하는 수사와 주장이 기독교에 대한 부정적 이미지를 만드는 방식으로 진화하고 있다는 사실이다.

#### IV. 결론: 요약과 전망

요컨대 이슬람은 알라의 단일성(타우히드)에 대한 신앙과 예언자 무함마드의 계시적 완성을 두 축으로 하여 다와를 전개해 왔다. 전통적으로 선교의 방식에 대한 탐구보다는 꾸란과 하디스를 토대로 선교의 내용을 개발하는 데 더 큰 비중을 두어왔

---

32. Naji Ibrahim Al-Arfaj, *God in Christianity: What is His Nature?*, 『하나님의 속성은 무엇인가?』(서울: 한국이슬람중앙회, 2009), pp. 29-38.

지만, 최근 들어 선교의 방식이 기독교를 비판하는 방향으로 점차 선회하고 있다는 점을 우리는 유념해야 할 것이다. 이는 21세기 이슬람에 대한 서구의 편견과 선입견이 증폭되면서 무슬림이 자기방어의 표현을 구축해 가는 현상을 반영한다. 기독교와 불교가 주류 종교를 차지하고 있는 다문화 한국 사회에서 세계종교이긴 하지만 아직까지 소수종교로 머물러 있는 이슬람을 한국의 비무슬림들에게 효과적으로 설명하고 이해시키기 위한 문서로서 이슬람 문고 시리즈는 분명한 한계를 지닌다. 최근 출판된 소책자에서 기독교의 신학을 호교론적인 태도로 비판하는 것은 공존과 평화를 추구한다는 이슬람의 정신과 거리가 있다. 앞으로 소책자의 번역보다는 한국 무슬림의 집필을 토대로 한 콘텐츠 개발이 이루어진다면 기독교와 이슬람 간의 대화도 보다 직접적이며 솔직한 분위기에서 진전될 수 있을 것이다.

예언자 무함마드도 이슬람의 문서선교에 상당한 관심을 보였다. 부카리 하디스에 따르면,

“아나스(Anas bin Malik)가 말했다. 예언자(무함마드)가 편지를 쓰거나 쓰려는 생각을 갖고 있을 때 서신에 인장이 찍혀 있지 않다면 왕들이 그 서신을 읽지 않을 것이라는 말을 들었다. 그러자 예언자는 은반지에 “알라의 예언자, 무함마드”라고 새길 것을 명하였다.”<sup>33</sup>

당시 인장이 찍힌 문서만을 읽던 정치지도자들을 효과적으로 설득하여 이슬람으로 초대하기 위하여 무함마드도 그 문화를 수용하고 인장을 만들어 문서선교에 활용하였다. 앞으로 한국 이슬람의 다와도 문서선교를 중심으로 진행될 것이다. 이슬람 관련 시청각자료와 미디어의 개발, 꾸란과 하디스의 번역, 이슬람을 소개하는 단행본과 소책자의 출판, 방송매체를 통한 지식을 창출하는 방향으로 나아가갈 것이다. 그러나 인력과 재원의 부족으로 한국 문화를 효과적으로 활용한 이슬람의 매체개발은 시간이 더 걸릴 것이다. 한국 이슬람의 다와는 공동체의 부족한 내적 재원을 상당부분 외부에서 충원하고 있다. 그만큼 한국 무슬림 공동체가 독자적인 목소리를 선교의 현장에서 낼 수 없다는 것을 의미한다.

---

33. *Sahih Al-Bukhari*, trans. by Muhammad Muhsin Khan (Riyadh: Darussalam, 1996), p. 84.

한국 무슬림과 이주 무슬림이 연합하여 이슬람 선교를 실천해 나가고 있지만, 앞으로 괄목할 만한 큰 변화를 기대할 수는 없다. 그러나 필요한 자원과 인력의 수급부족에도 불구하고 문서선교를 통하여 그 약점과 한계를 보완해 가면서 한국 무슬림들은 이슬람의 핵심교리, 실천, 공동체의 특징을 한국사회에 지속적으로 소개할 것이다.<sup>34</sup> 아직까지도 무슬림은 ‘소외된 계층’이라는 고착된 인식 때문에 차별을 우려하는 일부 한국 무슬림들은 자신의 신앙을 공적 영역에서 드러내지 않는다. 심지어 자신의 배우자에게도 무슬림이라는 사실을 숨기는 경우가 있다. 이러한 정체성에 대한 소극성과 피해의식은 오히려 직접적인 선교방식보다는 간접적인 문서선교와 매체선교로 발전할 것이다. 또한 이슬람 다와는 비무슬림뿐만 아니라 무슬림도 대상으로 삼는다. 따라서 이미 살펴 본 이슬람 문고 시리즈의 경우처럼, 기존의 무슬림을 재교육하여 자긍심을 심어주고 동시에 비무슬림에게 이슬람을 전하여 편견을 제거하는 복합적인 선교방식으로 전개될 것이다.

앞으로 이슬람 다와를 총체적으로 이해하기 위하여 선교의 방법들과 덕목들 및 실천사항들에 대한 구체적인 사례연구가 필요하다. 기독교 선교와 많은 유사점을 보이고 있지만, 이슬람 다와가 기독교를 포함한 한국의 주류 종교들과 어떤 측면에서 신학과 선교의 차별성을 보이며 이웃종교에 대한 상이한 이미지를 매체를 통하여 유포하고 있는지에 대한 기독교의 입장에서의 연구도 함께 진행되어야 할 것이다.

● **Key Words:** 이슬람 다와, 꾸란, 하디스, 문서선교, 한국이슬람교중앙회, 유형, 변화

---

34. 한국이슬람교중앙회, 『한국 이슬람 50년사』(서울: 한국이슬람교중앙회, 2005), p. 40.

## **ABSTRACT**

**Shin Ahn**

This paper is intended to examine the foundations of Islamic mission (Da'wah) and to analyze the contents mission of Korea Muslim Federation. Muslims regard mission as God's calling and Muslim's duty, so they use various types of media contents for Da'wah.

First, Qur'an and Hadith are the foundations of Islamic mission. Faithful Muslims are expected to invite non-Muslims to join in Muslim community (Ummah), which they regard as the best community under the reign of Allah. They believe that Jews and Christians distorted the original messages of God, which Prophet Muhammad received without any change and addition. Therefore, Islamic mission is to restore the revelation of God against materialism and pluralism.

Second, Korea Muslim Federation published series of booklets on Islam and Muslim cultures. The volume one of these series deals with the six articles of Islamic faith. The volume two explains the meaning of prayers, but the volume three introduces Islam to non-Muslim in more friendly way. The volume four touches the Islamic spirituality by examining the meaning of Ramadan and fasting. The last two volumes, however, criticize the Christian concept of Trinity and the divine nature of Jesus Christ, which the author think problematic and improper.

In conclusion, following the traditions of Qur'an and Hadith, Muslims will proclaim the oneness of God and the authority of Prophet Muhammad. Christian theologians need to study the manufactured images of Christians in the contents of Islamic mission.

## ● REFERENCES CITED

- 김상근, “이슬람포비아에 대한 선교신학적 성찰”, 『선교신학』, 21집 (2009), pp.171-196.
- 안신, 허우성, “무슬림 여성과 대화의 선교: 종교현상학적 이해를 중심으로”, 『선교신학』, 제 22집 (2009), pp. 375-408.
- 전재욱, 『기독교와 이슬람』, 서울: 이화여자대학교출판부, 2003.
- 최영길 역, 『성꾸란: 의미의 한국어 번역』, 마디나: 파하드 국왕 성 꾸란 출판청, 1997.
- 한국이슬람교중앙회, 『한국 이슬람 50년사』, 서울: 한국이슬람교중앙회, 2005.
- \_\_\_\_\_. 『초보자를 위한 이슬람 바로보기』, 서울: 한국이슬람교중앙회, 2006.
- \_\_\_\_\_. 『이슬람이란?』, 서울: 한국이슬람중앙회, 2006.
- \_\_\_\_\_. 『예배입문』, 서울: 한국이슬람중앙회, 2006.
- \_\_\_\_\_. 『라마단과 단식』, 서울: 한국이슬람교중앙회, 2008.
- Sahih Al-Bukhari*, trans. by Muhammad Muhsin Khan. Riyadh: Darussalam, 1996.
- Al-Arfaj, Naji Ibrahim. *Just One Message!*. 『단 하나의 메시지』, 서울: 한국이슬람중앙회, 2009.
- \_\_\_\_\_. Naji Ibrahim, *God in Christianity: What is His Nature?*. 『하나님의 속성은 무엇인가?』, 서울: 한국이슬람중앙회, 2009.
- Mababaya, Norlain Dindang. *Da'wah according to the Qur'an and the Sunnah*. Riyadh: Darussamlam, 1998.
- Shaikh, Khalid Mahmood. *Da'wah in Modern Times*. New Delhi: Adam Publisher, 2006.
- Taylor, Jenny. “Islamphobia and the Church,” in Lesslie Newbigin, Lamin Sanneh, and Jenny Taylor, eds. *Faith and Power: Christianity and Islam in 'Secular' Britain*. London: SPCK, 1998, pp. 127-131.
- 서울신문 <http://www.seoul.co.kr/news/newsView.php?id=20080716028001> (접근: 2009. 10. 4.)
- 알 아르파즈 홈 페이지 <http://www.abctruth.net/> (접근: 2009. 10. 9.)



한국이슬람 관련 웹 페이지

<http://www.koreaislam.org> (접근: 2009. 10. 5.)

<http://www.islamkorea.org> (접근: 2009. 10. 5.)

<http://www.islamkorea.com> (접근: 2009. 10. 5.)

<http://www.islamjeju.or.kr> (접근: 2009. 10. 5.)

<http://muslim.cyworld.com> (접근: 2009. 10. 5.)

<http://www.muslimkorea.net> (접근: 2009. 10. 5.)

<http://www.quran.or.kr> (접근: 2009. 10. 5.)

[http://www.geocities.com/zubairkhan\\_99](http://www.geocities.com/zubairkhan_99) (접근: 2009. 10. 5.)

<http://go.to/islamkorea> (접근: 2009. 10. 5.)

<http://www.isuram.org/kkuran/index.html> (접근: 2009. 10. 5.)



# 현대사회에서 이슬람 ‘다와(선교)’ 동향에 관한 고찰

김영남\*

## I. 서론

## II. 이슬람 ‘다와’이론의 근거

1. 경전적 의미
2. ‘다와’ 모범자로서의 무함마드

## III. 현대세계에서 이슬람 다와

1. 이주 무슬림의 정착
  - (1) 이주 무슬림의 사회
  - (2) 한국사회의 무슬림
2. 이슬람 경제와 다와
  - (1) 이슬람 전파에 쓰이는 오일머니
  - (2) 한국의 이슬람 연구와 교류 활동
3. 다원주의와 포스트모더니즘 사회에서 ‘다와’의 전망

## IV. 결론: 이슬람 다와의 대응으로서의 하나님 선교

---

\* 아세아연합신학대학교, 서울신학대학교 출강, 햇불트리니티 한국이슬람 연구소 저널편집위원

## I. 서론

현대 사회에서 이슬람 ‘다와(선교)’의 동향은 그 출현 당시나 과거 이슬람 제국에서 이루어진 것과는 사뭇 다르다. 또한 이슬람 세계가 근대 서구 식민제국주의 하에서 허덕이던 상황과도 다르다. 과거 이슬람은 군사적 방식과 무역을 통해 자기 확장을 전개해나갔지만, 오늘날의 상황에서 무력은 소수 이슬람 극단주의자들에 의해 ‘거룩한 전쟁(지하드)’라는 명분으로 사용되고 있을 뿐, 이슬람 세계에서조차도 질타의 대상이 되고 있다.

모든 종교가 그렇지만, 이슬람은 강력한 선교 종교이다. 이슬람은 공동체를 기반으로 한 시점에서 탄생된 것으로서, 선교라는 메시지 전파보다는 공동체 확장과 질서에 그 초점이 있었다. 공동체가 세워지고 그 구성원들에 대한 무함마드 계시와 그의 언행록을 교육하고 실천하는 것이 선교의 시작이었다고 볼 수 있는 것이다. 그러므로 이슬람 선교는 이슬람 세계의 확장 역사와 같이하며, 다른 제국과의 마찰을 초래할 수밖에 없었던 것이다. 중세 십자군 전쟁이나 근대 서구 식민제국주의와 마찰의 동기와 결과가 어찌되었든 간에, 이슬람은 그 마찰을 선교적 차원에서 자기규정 하였던 것이다. 이러한 자기규정에서 특징적인 것은 영토적 개념이 수반된다는 사실이다.

그러나 이슬람 세계가 쇠퇴기와 근대 서구 식민주의를 경험하면서 다와의 지리적 개념은 지속되지는 않았다. 그렇다고 오늘날 이슬람의 외연적 확장 활동이 중단된 것은 아니다. 과거 메카를 중심으로 지역적 동심원을 그리며 일어났던 다와 방식은 아니지만, 오히려 과거 어느 때보다 이슬람은 지구촌 구석구석에 스며들어 그물망을 만들어가고 있다. 그런 자기 확장의 효율적 방식은 현대 자본주의 사회에 딱 들어맞는 경제활동이다. 오늘날의 세계화 물결은 막대한 자원을 소유한 아랍인들의 상업적 수완을 최대한 발휘할 수 있는 여건을 제공하고 있다. 석유의 가치가 커진 이후 이슬람 다와의 활동은 이슬람 세계의 경제활동에 따라 폭 넓게 전개되고 있으며 또한 활발하다.

따라서 이슬람 다와의 동향은 공적인 것과 사적인 것 모두를 포괄하는 이슬람 사회의 특징을 염두에 두고, 국제관계에서 공적 ‘다와’에 해당하는 국가의 활동과 사

적 ‘다와’로서 무슬림 개인들의 활동이 파악되어야 할 것이다. 과거 다와의 과정에서 이슬람은 피정복지마다 종교적 문화의 뿌리를 내리며 타문화와 경계를 짓고, 다시 그 경계를 넘어 확장된 영역에 경계를 지어왔다. 즉 제국의 문화로서 그리고 신적 문화로서 문화의 변용(acculturation) 과정을 통해 해당지역에서 이슬람은 토착화되어왔던 것이다. 이러한 독특한 종교 문화적 변용방식은 현대사회에서도 이주와 경제력을 통해 이어지고 있다고 하겠다. 군사와 무역을 통한 경계 넘기와 종교문화를 통한 경계 짓기의 반복 방식은 세계 자본의 중심이 서구에서 걸프지역으로 이동하면서, 그 중심으로부터 또 다시 이슬람의 종교문화의 원심력을 발휘하고 있는 것이다. 따라서 이슬람 다와는 하나의 응집된 공간 메카에로 향한 ‘초청’으로서의 중심성과, 막대한 자본의 경제력과 이주활동을 바탕으로 한 원심성의 상호 작용의 효과를 피하고 있는 것이다.

이 글은 미국 중심의 세계화가 중국이나 걸프지역 등 다 중심적 세계화로 바뀌어가고 있는 가운데, 걸프지역으로 한국의 관심 집중과 한국사회에서 일어나고 있는 이슬람의 동향을 다와적 차원에서 고찰하고 기독교의 선교를 조망해보고자 한 것이다. 이 작업을 위해 이슬람 ‘다와’의 이론적 근거를 경전과, 모든 무슬림의 표본이며 움마의 창시자 무함마드를 통해 살펴볼 것이다. 그런 다음 현대 세계에서 이슬람 다와의 진행과정이 세계화 흐름을 통해 이루어지고 있으며 그 효율적 방법으로 자본의 힘이 이용되고 있음을 간파하는 것이다. 결론적으로, 분명히 기독교에 도전이 되는 이슬람다와에 현대 기독교가 대응 할 수 있는 방법은 삼위일체 하나님께서 행하시는 구원의 역사를 증거 하는 것임을 강조하였다.

## II. 이슬람 ‘다와’이론의 근거

### 1. 경전적 의미

이슬람 ‘다와’는 원래 ‘부름’ 혹은 ‘초청’이라는 뜻을 가진 용어로서, 비이슬람 지역(다르 알 하름)을 이슬람 지역(다르 알 이슬람)에 편입시키는 정당성을 제공해주

었다. 최영길 교수가 번역한 『성 꾸란, 한국어의 의미』의 10장25절은 “하나님은 평화의 집으로 불러 그분이 원하시는 이들을 옳은 길로 인도하시니라”에서 ‘부름’을 언급하고 있다. 이 구절의 영문의 표기는 다음과 같다:

“Allah calls to the Home of Peace(i.e. Paradise, by accepting Allah’s religion of Islamic Monotheism and by doing righteous good deeds and abstaining from polytheism and evil deeds) and guides whom He wills to the Straight Path.”<sup>1</sup>

이 구절에 나타난 ‘부름(call)’은 이슬람에서 공식 기도인 “살라흐(*salah*)”와 다른 개인의 간청(plea)이나 기도(prayer)인 “두아(*du’a*)”와 어원을 같이 한다.<sup>2</sup> 이 경우 ‘다와’는 절대자를 향한 간절함이 드러나는 개인의 신앙적 의미가 강하다. ‘두아’가 절대자를 향한 간절한 청원이라면, ‘살라흐’는 신 앞으로의 부름(invitation)이다. 이슬람에서 기도(살라흐)시간이 되면 무에진(*muezzin*)이 “*hayya salah!*”하며 미나렛으로 기도하러 나오라고 외칠 때, 이것은 성경에서 “오라!”는 초청과 같은 맥락으로서 절대자와 관계를 맺도록 사람들을 부르는 것이다.<sup>3</sup> 부름의 주체와 대상은 신과 인간의 관계에서 기도를 통해 양방향으로 이루어지는 것이다.

그런데 ‘부름’의 의미가 정교 일치적인 이슬람 사회에서 신과의 관계를 맺는 개인적인 차원보다 공동체어로 ‘초청’의 의미가 더 부각하게 된 것은, 바로 위의 꾸란 구절이 이슬람의 역사적 정황을 통해 ‘선교’를 뜻하는 ‘다와’라는 말로 7세기 중반 이후 굳어졌기 때문이다. 위의 꾸란 구절에서 드러난 것처럼, “평화의 집(다르 알 이슬람)”에로의 초대는 ‘전쟁의 집(다르 알 하름)’을 향한 것으로서 인류의 세계에 대한 근본적 구분을 지어준다. 이러한 구분은 신에게 절대 ‘복종’이라는 의미의 ‘이슬람’으로 초청에 응하지 않을 때 물리적 수단까지도 동원된다는 것을 정당화 해주며(꾸란25:52), 오늘날의 이슬람 무력 극단주의자들의 행동의 근거가 되고 있는 것이다.

1. *The Noble Qur’an: English Translation of the meanings and commentary*(Madinah: King Fahd Complex, 1417 A.H.)

2. Glasse Cyril, *The Concise Encyclopedia* (N.Y: Harper Collins, 1989), p.52.

3. Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (Oxford: One world, 2000), p.169.

## 2. ‘다와’ 모범자로서의 무함마드

이슬람 공동체가 세워진 당시 전쟁은 생존을 위한 영역 확장이 필요에 의해 생겨난 것인데, 꾸란의 계시성과 연결되어 계시 전달을 위한 ‘거룩한’ 수단이 된 것이다. 여러 부족 공동체를 통합한 종교 공동체 움마의 질서와 신의 대리자인 지도자의 권위 유지, 그리고 공동체의 확장을 위해 비 공동체에 대한 거룩한 전쟁(지하드)은 신생국가의 중요한 ‘다와’활동의 하나였다고 볼 수 있다. 따라서 무함마드가 받은 계시를 전달해야 한다는 사명의식 때문에 무슬림들은 영토적 경계 넘기를 진행해왔던 것이다.

이슬람 초기의 선교는 공동체의 설립 당시 다른 부족들과의 연합, 공동체 내에 존재하는 유대교인과 기독교인들에게 이슬람으로 개종을 설득하는 것으로 시작되었다. 이어 무함마드 사망 이후 내분과 계시에 대한 회의로 역 개종자들이 발생하게 되었는데, 이에 대한 강력한 조치는 무함마드의 계시와 언행록에 의한 교육이었다. 그러므로 공동체 내부적으로는 교육이요 외부적으로는 여전히 지리적 확장을 진행하였다.

무슬림 학자들은 이슬람 선교의 전거와 모범을 무함마드의 삶에서 찾는다. 그의 신앙적 삶 뿐 아니라 공동체 수장으로서 그가 이룬 업적은 그의 예언자직과 연결된 과업(mission)이라고 본다. 무함마드의 선교는 최종적이며, 그의 메시지는 완전하고 세계 보편적이라는 것이다. 무함마드 선교의 본질과 그 메시지의 완전성은 이슬람 발전의 역사에서 중심점으로 간주된다.<sup>4</sup> 이런 최종성과 보편성에 근거하여 무슬림들은 그가 마련한 가르침과 체제는 특정지역을 뛰어 넘어 온 인류에게 적용되어야 한다는 선교적 사명을 도출해 내고 있는 것이다. 한국의 대표적인 이슬람 학자인 손주영 교수는 무함마드는 예언자들 중 가장 현실적인 삶을 산 인물이라고 언급하면서, 무함마드가 세운 제정일치제와, 그의 군사적 승리, 성공, 그리고 변영을 신의 사도로서의 증거로 간주하였다.<sup>5</sup> 무함마드는 삶의 대부분을 전투로 보았는데, 그 전투

4. Sheikh Mohammad Iqbal, *The Mission of Islam(Kashmir)*: TAJ Company, 1983),p.3.

5. 손주영, 『이슬람』(서울: 일조각, 2005), p.153.

에서 승리는 공동체의 결속 때문이었고, 그 결속의 원천은 신앙이었다.<sup>6</sup> 이와 같이 결속의 힘을 이용한 무함마드의 승리를 이븐할둔(Ibn Khaldun)은 혈연집단과 동맹집단의 연대성, 그리고 타 집단에 대한 보복성과 더불어 설명하였다:

사람들이 피보호자와 동맹자에게 품는 애정은, 자신의 이웃, 친척, 혈족이 조금이라도 모욕을 당했을 때 느끼는 치욕감의 연장선상에서 생긴다. ... 동일한 혈족이 주는 것과 비슷한 긴밀성을 발생시키기 때문이다. “너희의 혈연적 유대를 확립하기 위해서는 너희의 계보를 가능하면 깊이 알도록 하라!”는 무함마드의 말은 바로 이런 측면에서 이해해야 할 것이다. 이 말이 의미하는 바는 혈연적 유대가 긴밀성을 낳고 그것이 다시 상호간의 도움과 애정을 낳을 때 계보가 유용하게 된다는 것이다.<sup>7</sup>

그러므로 이슬람 초기 ‘다와’에서 핵심적 역할을 했던 것은 혈연공동체가 동맹체로 발전하면서 동맹체의 확장이 종교공동체인 움마로 굳건하게 설수 있게 한 신앙적 결속(solidarity)이었다. 결속의 원천이 혈연과 동맹에서 종교로 변화되어 간 것이다. 이런 변화의 과정과 무슬림의 타자에 대한 의식과 태도는 오늘날의 세계에서 이슬람의 결속성과 보복성을 설명해준다. 이슬람 영역(다르 알 이슬람)과 비이슬람 영역(다르 알 하름)이라는 이분법적인 이슬람 세계관에서 비이슬람 지역을 이슬람적 가치와 반대되는 전쟁의 영역으로 간주하는 태도는 이슬람 선교의 명분을 제공할지 언정, 세계 여타의 영역과 갈등을 초래 할 뿐 아니라 그 자체가 전쟁을 유발하는 폭력종교로서 이미지를 남길 뿐이다.

---

6. 손주영, Ibid., p.154.

7. 이븐 할둔, 『역사서설』, 김호동 옮김(서울: 까치, 2009), p.134.



### III. 현대세계에서 이슬람 다와

#### 1. 이주 무슬림의 정착

##### (1) 이주 무슬림의 사회

세계 어디서나 무슬림 사회가 존속 유지 될 수 있는 것은 결속력이 강한 이슬람이라는 종교 때문이다. 이것은 사회질서의 기초가 바로 종교가 된다는 에밀 뒤르켐(Emile Durkheim, 1858-1917)이 내린 사회에 대한 정의에 딱 들어맞는 말이다. 뒤르켐의 이런 정의는, ‘초자연적 실재(supernatural reality)’를 인정하고 그 초자연적 실재가 인간 사회의 지침들에 대해서 정당성을 부여함으로써 사회질서가 가능하다고 본 막스 베버와는 좀 다르다. 뒤르켐은 사회의 초자연적 실재를 배제한 채, 종교가 사회존속 및 질서를 가능케 한다고 본 것이다. 이슬람이 계시 종교라고 주장하고 꾸란의 내용들이 이슬람 공동체 질서를 위한 규범과 윤리로 가득하여 이슬람법인 샤리아의 근간이 된다는 점에서 베버(Max Weber, 1864-1920)식 정의가 이슬람 사회에 더 적합한 것처럼 들릴지 모른다. 그러나 뒤르켐에 의하면 사회의 구성원들 간의 ‘결속’을 제공하는 원천이 종교이며, 그것은 구성원들을 궁극적으로 묶어 주는 ‘집합표상(collective representation)’ 혹은 ‘집합의식(collective consciousness)’이라는 것이다.<sup>8</sup> 이슬람이 집합 표상들을 사용하여 결속을 강화한다는 점에서 뒤르켐의 통찰력이 드러난다.

이슬람 사회의 강력한 결속력은 집단의 힘이 개인을 압도한다는 것을 의미한다. 개인은 집단의 구성원으로서의 의미를 갖기 때문에, 공동체의 유익을 위해서 그리고 공동체가 공격을 받을 때 자신의 생명을 바치는 것을 영광으로 생각하는 지하드라는 이타적 자살이 발생하는 것이다. 이러한 무슬림사회의 특성은 현대 무슬림들

---

8. 김광기, 『사회는 무엇으로 사는가: 뒤르켐&베버』 김영사, 2007, 60-64. 뒤르켐은 영어 religion의 어근은 ‘religio’이며, 이것은 라틴어 ‘re-ligare’에서 유래한다고 보았다. ‘re’는 ‘again’을, 그리고 ‘ligare’는 ‘ligo’의 부정사형으로 ‘묶다(to bind, tie)’를 의미한다. 따라서 ‘re-ligare’는 ‘다시 묶다(to bind again, re-bind)’를 의미한다는 것이다. 그러나 이러한 어원적 유래는 사람들 간의 묶음보다는 하나님과 단절되었던 인간의 관계를 다시 묶는 화해적 용어라고 필자는 본다. 하나님과 인간의 화해적 차원이 없는 이슬람에서는 뒤르켐식의 설명이 더 들어 맞을 것이다. 이슬람이 초자연적 실재를 인정한다고 하나 그 실재에 대한 경험이 부재하고 의례를 통한 공동체의 결속을 유도한다.

이 이주하여 정착한 유럽과 같은 사회와 무슬림들이 난민의 신분으로 살아가는 팔레스타인 지역에서 발생할 수 있다.

이슬람의 기원이 되는 ‘히즈라’는 ‘이주’라는 뜻으로 무함마드가 메카에서 추종자들을 이끌고 메디나로 이주 하였던 해이다. 이런 기원에서 알 수 있듯이, 이슬람은 본래 이주하여 생겨난 종교정치 공동체이다.<sup>9</sup>

오늘날 세계화 현상의 하나로 이주가 활발히 일어나고 있는 현실에서, 무슬림들은 사회집단의 응집력을 만들어 준 종교문화를 갖고 있기 때문에 그들이 이주 정착한 사회의 이질적 문화와 사회에 적응한다는 것은 쉽지 않은 것이다. 그러나 이주했다는 것은 삶에 변화가 일어났다는 것이며, 이러한 변화를 초래하는 요인들에 대해서 무슬림들의 반응도 동일한 것은 아니다. 변화를 초래하는 요인들로는 세계화, 이주, 미디어, 그리고 포스트모더니즘을 들 수 있는데, 이런 각 요소들은 서로를 촉진하기도 하도 상호 영향의 결과이기도 하다. 이슬람에서 이런 각 요인들로 인한 종교문화적 흐름은 경제와 정치적 실제들과 분리될 수 없는데, 흐름은 가속화되고 범주의 복잡다양성은 커지고 있다.

이주 무슬림들은 크게 두 가지 형태로 분류될 수 있다. 국제 교역이나 학술 교류적 차원에 해당하는 이주무슬림과, 경제와 정치적 이유로 이주한 무슬림으로 구분되는 것이다. 전자는 이주 사회에서 무슬림 공동체를 이루어 제3의 문화를 창출할 수 있다.<sup>10</sup> 이들은 정착사회의 문화를 능동적이고 선별적으로 수용하는 문화접변(ac-culturation)의 과정을 이루게 된다. 이들의 경제사회적 높은 사회적 신분은 오히려 정착 사회에 영향을 줄 수 있게 되어, 이슬람 종교 문화를 통한 ‘다와’의 활동으로 이어질 수 있는 것이다. 이러한 사례들은 이미 영국에서 많이 발견되는데,<sup>11</sup> 이런 개인의 활동을 통한 이슬람 종교문화의 전파는 사적 ‘다와’라고 불릴 수 있을 것이다.

9. 김영남, "이주 무슬림의 한국사회정착에 대한 선교적 고찰", 한국선교학회, 『선교신학』(경기: 올리브나무, 2009), p.199.

10. Akbar S. Ahmed and Hastings Donnan, "Islam in the age of postmodernity" in Akbar S. Ahmed and Hastings Donnan, eds., *Islam, globalization and postmodernity*(NY: Routledge, 1994), pp.1-18.

11. 영국 황태자비 다이아나의 경우 남자친구가 무슬림이었고 그의 가족들은 사고 후에 자신들이 소유한 유명백화점에 영국왕족의 출입을 금하였다는 일화가 있다. 또 하나의 예는 오사마 빈 라덴의 아들 오마르 빈 라덴과 영국 여인 펠릭스 브라운의 결혼이다. 24살 연상이 이 여성은 오마르의 두 번째 아내로 사우디아라비아에서 정식으로 결혼식을 올렸다. 서정민, 『인간의 땅, 중동』(서울: 중앙북스, 2009), p.124.

무슬림 이주가 늘어날수록 이런 사적 다와의 활동은 더욱 커지리라 생각된다.

이주 무슬림의 또 다른 그룹인 노동자와 난민의 경우, 언어, 문화, 그리고 사회적 이질성 때문에 정착사회에서 자기들만의 공동체를 만들어낸다. 이들은 부적으로 때로는 사회적 혼란을 초래하고 정착사회에서 영향을 주는 다와의 활동을 하기 어렵지만, 이들 후 세대의 인구 증가는 민주적인 정착사회에 커다란 영향을 미치게 될 것이다.

이슬람 인구 통계 사이트(www.islamicpopulation.com)에 나타난 대륙별 무슬림 인구는 다음과 같다.<sup>12</sup>

(표 -1)

대륙	전체인구(백만단위)	무슬림 인구	비율(%)
아프리카	967	462.35	47.81
아시아	4,050.6	1,103.75	27.24
유럽	735.2	51.46	7
북미	331.7	7.13	2.19
남미	576.85	2.41	0.42
오세니아	33.54	0.50	1.49
전체	6,694.89	1,627.61	24.31
한국	48.60	0.09	0.43

이런 무슬림인구 분포는 태생적 인구와 이주 인구 모두를 포함한 것으로 비이슬람 지역에서의 무슬림 분포는 이주의 현황을 짐작케 한다. 이주 무슬림들이 가지고 들어오는 종교와 문화는 이미 지적한 것처럼 정착사회에 변화를 초래할 것이다. 그들이 심리적 안식을 얻기 위해 자기 문화와 종교적 공동체를 형성하고 종교성을 강화하는 경향이 띠기 때문이다. 따라서 현대 세계의 무슬림 이주는 종교적 지리와 인구 통계에 영향을 미칠 것이며, 동시에 종교들 간의 개종과 선교의 기회도 제공할 것이다.<sup>13</sup>

12. 2010년 2월 26일 접속

13. Douglas McConnell, "Changing Demographics," in Michael Pocock, Gailyn Van Rheenen, & Douglas McConnell, eds., *The Changing Face of World* (MI: Baker, 2006), p.25.

## (2) 한국사회의 무슬림

한국은 1980년대 후반 노동력의 부족으로 외국 노동인력을 수입함으로써, 무슬림의 유입에 의한 한국 사회에 새로운 변화와 도전에 직면하고 있는 현실이다. 한국은 이주 무슬림들이 가져온 종교 문화적 문제에 대비를 못하고 있다. 무슬림들 인구가 증가하면 그들은 가족법인 상속, 결혼, 그리고 이혼 같은 문제에서 이슬람법이 실현을 요구함으로써 사회적인 논란을 일으키고 영향을 미치게 될 것이며, 이슬람 지역에 대한 외교정책에도 영향을 미치게 될 것이다. 향후 무슬림들의 정착과 더불어 증가하는 새로운 코슬림(Koslim)의 출현은 종교적 수용성이 높은 한국사회에서 이슬람의 토착화를 시도하며 종교적인 강력한 결속을 통하여 사회적 조직의 기반을 형성해 나갈 수 있을 것이다.<sup>14</sup>

한국사회에서 무슬림들은 본국에서처럼 지나친 구속을 받지 않으면서도 정체성을 가지고 활동을 할 수 있다. 한국사회는 다른 어떤 정착지보다 이주 무슬림들에게 좋은 환경을 제공한다. 국민의 집단적이고 다혈질적인 기질이나 친절한 심성, 그리고 종교적 수용성은 그들에게 편안함을 느끼게 해줄 것이다. 이슬람 지역에서 종종 발생하는 인권의 문제는 오히려 한국사회에서 보호를 받고, 만약 그들에게 인종이나 종교적 차별이 주어진다면 바로 인권의 문제로 연결된다.

사실 이슬람 지역에서의 인권은 이슬람학자들이 주장하는 것처럼 보장되어 있지 않다. 이슬람 공동체에 소속되어 있지 않거나 권력에 순응하지 않는 자에 대한 인권이 얼마나 비참한지를 쉬린 에바디(Shirin Ebadi, 2003년 노벨평화 수상자)는 폭로했다.<sup>15</sup> 그녀는 이슬람을 통치이데올로기로 삼은 이슬람정부로서 이란, 사우디아라비아, 아랍에미리트, 예멘, 바레인 등을 지적했다. 그녀는 1990년 카이로에서 열린 이슬람 인권 선언에 동의하지 않았는데, 그 이유는 종교를 근거로 인권 선언문을 만들 경우, 수천 개의 인권선언문이 생겨날 것이고, 누구나 동의 할 수 있는 보편적 원칙에서 벗어난다는 것이다.

14. 김영남. Ibid., pp.204-209.

15. Shirin Ebadi는 "세계평화와 문명간의 대화" 제목으로, 2009년 12월 2일 한국학 중앙연구원이 주관한 [문명과 평화 국제 포럼]에서 이 같은 연설을 했다. 자료집 pp. 23-28.

무슬림의 인권의 문제는 이주 무슬림의 정착 사회에서 보다 이주자의 본국에서 더 심각하다. 이슬람 정치 신학은 계시를 근거로 한 공적 질서의 명분으로 비관용과 폭력을 조장하고, 무슬림과 비 무슬림의 차별을 강화시킨다. 무슬림 정부들은 이슬람 전통에서 보장된 권리목록을 제시하고 또 무슬림으로서의 정체성을 주장하면서 인권 남용을 옹호하고 있다. 세계 인권선언서가 만들어질 당시 종교자유를 보장하는 제18조 내용에 대해서 중동 아랍 국가들은 난감해 했고, 이슬람 근본원리에 대한 침해로 간주하고 사우디아라비아는 총회의 투표에서 기권한 사실도 있다.<sup>16</sup>

이슬람 세계에서 비 무슬림에 대한 인권 문제는 강하게 침묵시키면서 비 이슬람권에서 무슬림들의 인권문제가 공론화하여 주목을 끄는 방법이 다와의 한 방식으로 간주된다면 지나친 것일까.

## 2. 이슬람 경제와 다와

### (1) 이슬람 전파에 쓰이는 오일머니

사회학자 막스 베버에 의하면 지배 조직으로서의 종교공동체에서 신분적 상황은 지배권이나 영리기회 독점과 주로 연계되어 있어 법적인 보장이 따른다.<sup>17</sup> 이러한 예는 바로 이슬람 정부들, 즉 걸프지역 국가들의 귀족(왕족)의 경제권 점유에서도 두드러지게 나타난다. 산유국들의 자본주의사회는 이 같은 소수의 거대 자본에 의해 운영되고 있는 것이다.

베버는 근대 자본주의 체제가 기독교 개신교 윤리를 바탕으로 생겨났다고 보았다. 인간의 사회적 행위의 동기에 초점을 둔 베버는 개신교의 윤리로서 현세 금욕주의를 자본주의 핵심으로 본 것이다. 즉 천국에 초점을 두고 현실에 성실하고 근면한 삶은 성공과 번영을 가져올 수 있었으며, 그 재화 축적은 결국 자본주의를 낳게 되

16. M. 글랜 존스, "세계인권선언의 탄생", 유네스코 한국 위원회 역음, 『인권이란 무엇인가?』(서울: 도서출판오름, 1995), pp.63-64.

17. 김광기, op.cit., p.221.

었다는 것이다. 여기서 재화의 축적은 개신교의 목적이 아니라 소명의식에 따라 금욕적 자세로 열심히 일해서 얻은 재화를 통해 생겨난, 의도하지 않은 결과다.<sup>18</sup> 그러므로 개신교 윤리에 바탕을 둔 자본주의와 이슬람의 자본주의 태생은 비교가 된다. 이슬람 역사에서도 자본의 소유주들이 이슬람 발전과 다와에 참여한 사례는 두드러지는데, 자본가들은 현세 금욕적이기보다는 이슬람 창시자 무함마드의 선례를 따라 이익과 성공, 그리고 번영에 초점을 두고 자본이 또 다른 재화를 창출하도록 이끌었던 것이다. 이것은 이슬람 전통의 중심이 상업이라는 것과 상통한다. 이슬람이 출현한 메카도 상업도시였고, 무함마드의 고용주이며 첫 부인도 부유한 상인이었다. 따라서 이슬람 전통에서 상인이 칭송되거나 상업적 이윤이 종종 신의 보상으로 간주되어 왔다.<sup>19</sup>

오늘 날 석유로 획득한 이슬람 정부의 막대한 부(富)의 많은 부분이 이슬람 자국 세계내의 경제적 불균형과 복지개선에 사용되기 보다는 비 이슬람지역에 이슬람을 전파하는데 쓰이고 있다. 예를 들어, 사우디아라비아는 이슬람 교육 및 이슬람 전파 전담기구에 많은 재정을 투자하고 있다. 이런 기관 중에 이맘 무함마드 이븐사우드 이슬람 대학교는 일본을 비롯한 외국에 분교를 두었다. 1980년에 경기도 용인에서 기공식을 가진 한국 이슬람 대학교의 교수 임명권과 학사운영권도 이 대학이 갖고 있다. 또 메디나 대학교는 전 세계 이슬람 전파를 목적으로 주로 해외 유학생들 후원에 역점을 두고 있다. 85%의 외국인 학생을 수용하는 이 학교에 한국인 유학생은 1970년부터 2004년까지 20명에 달한다고 최영길 교수는 보도한다. 사우디아라비아가 유학생들을 유치해서 매년 주는 장학금은 14억 원을 넘는다는 것이다.<sup>20</sup> 이와 달리 사우디아라비아 정부는 2007년 85명의 국비유학생을 한국에 파견하기로 결정하고 연간 500명씩 점차적으로 파견할 계획을 세웠다. 그러나 학생들이 한국 사회

18. 김광기, Ibid., pp.113-132.

19. 홍성민, 『이슬람 경제와 금융』(서울: kuis press, 2009), p.151.

20. 최영길, "사우디아라비아 왕국의 이슬람 운동과 전망", 21세기 중동 이슬람문명권 연구사업단 지음, 『중동종교운동의 이해 2』(파주: 한울 아카데미, 2005), p.50.

에 적응하지 못하여 실제로는 6개 대학에 45명만이 수학중이라고 한다.<sup>21</sup>

또한 사우디아라비아 정부가 이슬람 중주국답게 전 세계에 이슬람 전파를 위해 지원하고 있는 해외 이슬람 대학교들은 15개이며, 해외 이슬람연구원 및 연구 센터는 미국 워싱턴 하버드 대학교 연구소를 비롯해서 13개이고, 일반 학교는 아시아를 비롯하여 40여개에 이른다. 유학생들은 입국할 때부터 출국할 때까지 방학기간 중국 방문비용까지 포함하여 생활비 일체는 물론이고 매달 25만원의 용돈까지 받는다고 한다. 이슬람 관련 업무 전담기관은 90개 국가에 24개의 사무소를 두고 2천명 이상의 교사와 선교사를 파견하고 있다. 사우디아라비아가 파견한 선교사 숫자는 3,884명에 달하며, 연간 이들에게 지원되는 금액은 121백 원에 달한다.<sup>22</sup> 이외에도 전 세계 이슬람 총연맹, 전 세계 이슬람 청년회의소, 그리고 여러 민간 이슬람 자선기구들을 통하여 이슬람전파에 주력하고 있다.<sup>23</sup>

이렇게 산유국들이 이슬람 다화에 주력하는 것을 비판하는 무슬림 학자들도 있다. 대부분의 자본을 소수가 차지하여 다수의 희생을 동반한다는 것이다. 소수 기득권층은 대부분 왕족들이다. 그들은 사회적, 경제적 불평등을 해소하는데 자본을 사용하는 것이 아니라, 자신들의 부정을 은폐하기 위해 대중의 종교적 감정을 고조시키는 종교의식을 준수하도록 과장하고 목적화 한다는 것이다. 이슬람을 확산시키려는 의도는 왕정체제를 존속시키기 위한 것이고, 석유 소비자인 외국은 왕정의 종교형식 고착을 눈감아 주고 또한 지배층을 지지함으로써 소비자로서의 이익을 얻으려한다는 것이다.<sup>24</sup>

21. 조희선. "한국 이주 아랍 무슬림 현황과 조직화", 『중동학회 논총』제29-1, 2008, p.33.

사우디는 유학생 파견과 동시에 해외 유학생을 모집하고 있다. 사우디아라비아 공과대학원 KAUST(King Abdullah University of Science and Technology)에서는 서울대 학생들을 대상으로 2008년 11. 18일 장학생 선발 설명회를 가졌다. 장학 내역은 학비, 생활비, 교재구입비, 노트북 구입비 등 전액 장학금이다. 학부과정 재학중에 선발된 학생은 장학금을 지급받으며 대학원 과정 학위를 취득하게 된다는 내용이다. 서울대학교 대외 협력부 게시판(2008.11.18-2009. 1. 15)

22. Ibid., pp.50-51.

23. Ibid., p.52.

24. Fouad Zakariya, *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement* ( London: Plato Press, 2005), pp.47-50.

## (2) 한국의 이슬람 연구와 교류 활동

산유국들의 이 같은 선교 활동은 한국에서 이슬람 알리기에 앞장설 수 있도록 지원하여 왔다. 앞에서 언급한 사우디아라비아 한국 유학생들은 자신들이 받은 혜택에 대한 보답을 해야 하는 것이다. 사우디아라비아 경우 무슬림이 되지 않고는 유학생이 그 같은 혜택을 받을 수 없을 뿐 아니라 입학도 되지 않는다. 이슬람권에서 석유 자본의 혜택을 입고 유학한 인재들이 귀국한 후 이슬람에 대한 한국사회의 인식 변화에 주력하고 있다. 대학 연구기관에서 이슬람과 중동 연구에 중추적 역할을 하는 그들은 연구와 교육을 통해 이슬람에 대한 긍정적 인식을 한국에 심기 위해 노력하고 있다. 물론 이슬람이나 중동 연구가 한국 정부의 대 중동 정책 활동 증진을 위한 것이기는 하지만, 이슬람 학자들의 활동은 이슬람 알리기에 지나치게 편중되어 있다. 이슬람 및 중동 연구의 대표적인 기구들로 한국외국어대학교 중동연구소, 한국-아랍소사이어티(Korea-Arab Society), 그리고 한국 이슬람 중앙회 소속의 이슬람 문화 연구소 등을 들 수 있다.

한국외국어대학교의 중동연구소는 중동지역과의 교류 및 협력 강화를 위한 전략적 차원에서 연구의 필요성을 강조하고 있다. 이슬람 문명이 그 지역연구의 핵심으로 작용하며, 이슬람은 종교적인 차원을 넘어 그 지역의 모든 부분을 포괄한다는 점에서 중동연구소는 이슬람의 동향을 파악하는데 중요한 정보를 제공해준다. 대부분의 중동지역 연구자들의 연구는 이슬람으로 편향되어 있어 가치중립이 이루어지지 않고 있다. 연구의 분야는 이스라엘지역을 제외한 중동지역의 정치, 경제, 사회, 문화 등 모든 분야를 포괄하지만, 이슬람사회제도 및 무슬림 사상의 원천인 이슬람 경전에 관한 심도 있는 연구가 진행되고 있다.<sup>25</sup>

한국과 아랍 22개국 간의 교역 및 협력관계는 중동 경제의 바람을 타고 활발하게 지속되고 있다. 2008년에 설립된 한국-아랍 소사이어티(Korea-Arab Society)는 한국과 아랍 22개국 간의 교역과 협력을 민간차원에서 지원하고 있다.<sup>26</sup> 한-아랍소사이어티에 의하면 아랍회원국들과의 한국 교역은 2007년 수출 363,419(단위

25. 한국외국어대 중동연구소 <http://www.hufsmiddleeast.or.kr/MAIN/main.php>. 2010-2-26

26. 한국-아랍 소사이어티(Korea-Arab Society) <http://www.korea-arab.org/information/statistics.htm>



백만 불), 수입364,126로 상당한 것으로 나타났다. 이 기관의 활동은 아랍문화와 이슬람을 알리는 활동을 전시회, 영화 등을 통하여 전개하고 있다. 한국 이슬람 중앙회는 이슬람 정부 장학생으로 유학을 마치고 돌아 온 한국 무슬림 2세대 학자들이 활동을 시작한 1990년대 이후를 이슬람의 새 도약기로 보고, 교육에 중점을 둔 ‘다와’ 정책을 밝힌바 있다.<sup>27</sup> 이는 신진 무슬림 학자들이 한국 사회에 영향을 미칠 것으로 보았기 때문이다. 무슬림 학자들은 1997년 개원한 “한국 이슬람문화연구소(KIIC)”를 통해 이슬람 알리기 강의와 출판에 주력하고 있다.<sup>28</sup>

2008년 세계적인 금융위기로 오일머니로 부를 축적한 중동으로 관심이 집중되면서 한국도 앞서 언급한 여러 기관들을 통해 산유국들과 경제 협력을 위해 문화와 종교에 대한 선행적 연구가 진행되어왔다. 중동 관계 경제학자들은 오일머니 활용방안으로 이슬람 금융 국내 유치와 한국기업의 중동 진출을 제안하고 있다.<sup>29</sup> 실제로 산유국들의 대형 프로젝트에 한국이 참여하여 좋은 성과를 얻고 있는 것은 사실이지만, 두바이 경제에 대한 한국의 관심은 지나치다. 두바이를 벤치마킹으로 삼고, 인공 섬과 사막에 스키장 건설을 ‘역발상’이니 ‘창조적’이니 하면서 두바이 경제를 추종하려는 두바이에 대한 환상은 경계되어야 한다. 2009년 말 두바이에 원전수출을 기점으로 이슬람권 원전 수출시장 개척을 경제정부의 엄청난 쾌거로 자찬하는 것도 냉정한 판단이 요구된다. 한국이 투자환경을 외국에 개방해야 한다는 두바이 금융 간부들의 주장은 엄청난 자본력을 가진 그들의 또 다른 의도가 있는 것이 아닌가 하는 의문을 갖게 한다.<sup>30</sup>

둘을 빵이 되게 하라는 유혹의 목소리와 오병이어의 기적을 혼동하는 이들에게 현대 이슬람 세계의 막대한자원은 구원의 착각을 일으키게 할 수도 있다. 그러나 효율 만능주의와 성공주의 세계 속에서도 ‘젓과 꿀’이라는 은총의 산물에 의존하는 진정한 그리스도인은 ‘석유와 광자원’이 만들어내는 거대한 힘에 위축되거나 유혹되지

27. 『한국의 이슬람』, 이슬람중앙회 발행, 2008, pp.17-34.

28. 김영남, Ibid., p.220.

29. 홍성민, Ibid., p.346.

30. 강상훈, 『두바이 패러독스: 두바이 신화, 그 시작과 끝』(서울: 미래를 소유한사람들, 2009), p.242.

않을 것이다. 특히 한국이 두바이의 경제 성장과 리더십을 벤치마킹으로 삼고 있는 이 시점에서 우리의 분별력은 더욱 요구되는 바이다.

### 3. 다원주의와 포스트모더니즘 사회에서 ‘다와’의 전망

다원주의 사회가 경험할 수 있는 것은 기존 사회가 유지해왔던 고유한 문화가 새로 들어온 여러 문화와 만나게 됨으로써 일어나는 문화접변(acculturation)인데, 문화접변은 우월하다고 생각되는 문화를 능동적으로 수용하여 혼합하는 과정과 과거 식민지역 국민이 지배국가의 문화를 수동적으로 모방했던 과정으로 나타난다.<sup>31</sup>

한국은 이제 종교적, 사회적 다원주의 사회일 뿐 아니라 포스트모더니즘(post-modernism)의 사회에 속하여있다. 사회학자들은 사회의 이런 변화는 세속화를 가속시킬 것으로 보았다. 왜냐하면 신앙이 약화 되고 사회를 묶어주는 종교적 조직기반이 무너질 것이라고 예견했기 때문이다. 그러나 오히려 각 종교의 증가율은 높아지고, 더욱이 주로 자연출산율에 기인한 무슬림의 증가율은 기독교인의 저 출산율에 비해 아주 높다. 이런 상황에서도 어네스트 겔너(Ernest Geller)는 세속화가 이슬람 세계에는 해당되지 않는다고 주장한다. 왜냐하면 이슬람의 통제가 공적부분과 사적 부분 모두를 포괄하고 있기 때문에 이슬람의 일상적 종교행위가 ‘속(profane)’으로부터 ‘성(sacred)’을 지키게 한다”는 것이다.<sup>32</sup> 그러나 무슬림의 세속화의 저항은 이슬람이 국민을 통치하는 규범으로 작용하기 때문이지, 집단성을 배제하고 이슬람법의 영향이 미치지 못하는 개인주의적 사회에서는 또 다른 양상이 발생할 수 있을 것이다. 이슬람 사회에 종교 경찰이 존재한다는 사실만 보아도 짐작할 수 있는 문제인 것이다. 하지만 인간이 종교적 존재임을 인정할 때, 세속사회에서 소속감이 없이 영적 방황하는 사람들에게는 집단적 종교성이 주는 안정감과 소속

31. 바삼티비, 『아랍민족주의와 제국주의』, 이근호 옮김 (서울: 인간과 자연, 1981), 34.

32. Ernest Geller, "Foreword" in Akbar S. Ahmed and Hastings Donnan, eds., *Islam, globalization and postmodernity*(NY: Routledge, 1994), pp. xi-xiii.

감은 이슬람의 매력으로 보일 것이다. 특히 다원주의적 시각을 갖고 있는 기독교인들이 무슬림들과의 교리적 대화 문제를 포스트모던 사고로 접근한다면, 아직 기독교적 정체성이 불확실한 젊은이들에게 상당한 영향을 미칠 수도 있다는 것을 기독교인들은 인지해야 할 것이다.

문화의 인지적, 정서적, 평가적 차원은 사회의 토대가 된다. 그런 면에서 세계화가 가속화 되는 사회에서 문화를 전달하는 매체의 중요성이 크게 대두한다. 세계화가 외양적으로는 동일한 모습을 띠지만 실상은 문화의 특수성이 내포되어 있는 것이다. 그래서 세계화(globalization)는 세계지역화(glocalization)로 특주의가 보편화하고 특수주의가 보편화 할 수 있으며, 동일성과 차이성을 동시에 추구할 때 전통문화에 대한 관심이 고조되며 “공동체에 대한 추구”가 조장된다는 것이다.<sup>33</sup> 세계화 과정에서 나타난 현상은 동일화와 이질성이 정치 역학적 관계로 나타나고 있는데, 이슬람이 세계화에서 동일화의 추구 방법으로서 사용하고 있는 것은 계시 언어로서의 아랍어 사용과 종교문화로서의 의복이다. 이러한 동일화의 추구는 시대와 지역을 초월하여 다와에 중심 기제가 되어왔다. 오늘 우리 사회의 베일 쓴 무슬림 여성을 종종 목격하게 된다. 그리고 아랍어는 수능의 언어 선택과목에서 최고의 인기를 누리고 있다. 오일 머니의 지원을 받은 대중 매체들은 세계 속에서 이슬람 문화의 동일화를 위한 영향력을 발휘하고 있다.

종교 다원적이며 포스트모던의 사회에서 종교들의 갈등은 사회적 악순환을 유발할 것이다. 종교마다 인간의 풍성한 삶은 자신의 종교로부터 나온다고 주장한다. 그러나 그런 주장들이 대립되고 서로에 대해서 공격적일 때 상생의 공존은 어려워지게 된다. 이것은 이슬람 지역에서 목격되는 상황이다. 한국의 상황은 다르다. 종교의 자유가 있는 곳이다. 누구나 종교에 입교할 수도 또 나올 수도 있다. 그러나 한국사회에서 점증하는 무슬림들의 영향력을 커지게 될 때 상황을 달라진다. 왜냐하면 이슬람에는 들어가는 문만 있고 나오는 문은 없기 때문이다. 배교의 결과가 어떤 것인지 문화상대주의적 관점으로는 헤아리기 어려울 것이다.

---

33. 임성민, 『하나님 나라와 지구화』 『하나님 나라와 선교』(서울: 대한기독교서회, 2001), pp.209-220.

한스 쾅(Hans Kung)은 종교 간의 평화와 없는 국가 간의 평화도 존재하지 않는다고 했다. 그는 종교 각자가 원래의 본질이 실제로 어떠했나를 자기 비판적으로 물을 때, 타 종교에 더 가까이 갈 수 있다고 주장한다.<sup>34</sup> 그러나 쾅의 말대로 이슬람이 그 본질을 따른다면 더욱 자기 확장적 태도를 띠게 될 것이다. 모든 무슬림들이 행동은 모범이 되는 무함마드에게로 귀착되기 때문이다. 이런 모습은 기독교의 자기 증여적(self-giving) 본질과 대조를 이루지만, 이슬람의 존재를 두려워하거나 배척할 필요가 없다. 그리스도인이 ‘지금’, ‘여기서’ 예수 그리스도를 통한 하나님의 구속 역사를 증거 할 때 현대사회에서 ‘다와’의 전망은 하나님 선교의 전망으로 흡수될 것이기 때문이다.

#### IV. 결론: 이슬람 다와의 대응으로서의 하나님 선교

이슬람은 선교활동을 하지 않는다고 하는데, 이것은 이미 이슬람 지역에는 이슬람 법과 규범이 작용하고 있어 교육이 필요한 것이지 선교가 필요한 것은 아니기 때문이다. 무슬림들이 이런 상황을 기독교가 해외 선교하는 것에 적용하여 비윤리적인 것으로 간주하고 비난하는 이유는, 영토를 확장하고 그 영역 내에 있는 사람들에게 교육을 시키는 제국적 ‘다와’의 관점으로는 인격적 결단으로 이루어지는 기독교 선교를 이해하기 어렵기 때문이다.

현대 이슬람의 다와 형태는 다양하게 이루어지고 있으나 근본 근거는 하나로 통일된다. 바로 다르 알 이슬람 형성이다. 비록 과거처럼 영토적 경계선을 긋는 방식이 아닐지라도 다르 알 이슬람을 위한 세계적 네트워크는 블록화 된 특정영역을 넘어 지구촌 전 영역으로 퍼져 나가고 있다.

새로운 세기에 우리는 이슬람의 도전에 직면하여 올바른 응전의 방법을 역사적 경험으로부터 배워야한다. 한 중동정치학자는 국제협력단과 종교단체를 중심으

---

34. John Bowden, "Religious Pluralism and the Heritage of the Enlightenment" in Roger Boase ed. *Islam and Global Dialogue Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*(Burlington: Ashgate, 2005), pp.16-19.

로 한 한국 비정부 기구들이 재난 구호와 해외봉사활동을 전개할 필요성을 주장했다. 또 한국 자이툰 부대의 이라크 재건 및 인도적 지원 사업을 이라크인들이 고크게 생각하는 점을 들어, 종교단체를 포함한 민간단체의 교류를 활성화하고 양국 간의 협력관계를 증진시킬 것을 요망했다. 2007년 한국을 방문한 이라크의 말리키 총리는 대 이라크 지원에 감사를 표하고 쿠르드 지역 재건 사업과 유전개발 사업에 한국의 참여를 권하였으며, 한국은 2008년 이후 고속도로 건설과 유전개발에 참여하고 있다.<sup>35</sup> 이런 상황은 기독교인들이 선교적 관점에서 참여할 수 있는 좋은 기회가 될 수 있다.

이슬람은 예수 그리스도가 유대교의 율법의 완성임에도 불구하고 다시 율법의 율매임으로 돌아가려는 율법 환원주의다. 율법주의가 가져오는 위험은 ‘정함’과 ‘부정함’이다. 구약에서 이것을 구분하는 근본적인 것은 ‘피’다. 피는 생명과 관련 된다. 가인과 아벨의 이야기에서 피의 부르짖음이 역사를 통해 인간자신의 보복의 형태로 반복되어 왔다. 아랍의 문화도 이런 문화와 연속성을 갖고 있다. 예수 그리스도는 그런 피의 보복을 영원히 단절시켰다. 역사의 주관자이신 하나님의 선교에 동참하는 그리스도인들은 예수그리스도가 완성하신 것을 무효화하는 이슬람의 도전에 분별력을 가지고 다른 어떤 방법이 아닌 예수의 정신으로 대비해야 할 것이다. 三位一體 하나님을 증거 하는 그리스도인은 자기 비판적 겸허함과 상황에 맞는 지속적인 자기 갱신을 통하여 세계화 상황 속에서 一位一體적 신론에 근거한 전제 군주적 이슬람의 도전에 바르게 응해야 한다.

● Key Words : 이주 무슬림, 이슬람 다와, 이슬람 경제와 다와,  
다원주의와 포스트모더니즘 사회, 하나님 선교

35. 장병욱, 『중동분쟁과 이슬람』(서울: 한국외국어대 출판부), pp.375-6.

## ABSTRACT

**Young Nam Kim**

The Trends of “daw’a”, which is Islamic mission, have different aspects from those in the past. From the beginning of ummah(Islamic community) “daw’a” had been accomplished by means of wars, which was called as Jihad by Muslims. The Jihad that had motives for the community’s survival became related to mission of Muhammad who was the founder of ummah. Therefor Islamic scholars find theoretical grounds on the Quran and the Hadith(Muhammad traditions).

In the Quran “da’wa” means “call”. So “daw’a” has the same etymology with “du’a” which is private prayer. The word of “daw’a”, however, stands for more “invitation”. The caller in the Minaret call people “haiya salah!” to worship five times a day. In that sense da’wa has the same meaning “Come!” as in the Gospels. In the context Muslims understand “daw’a” as their mission and they have tried to people bring to the House of Islam. Muslims have the world view to divide the world and human as like the dar-al -Islam(the House of Belivers, the Region of Peace) and dar-al- Harb(the House of Unbelivers, the Region of Wars). This world view has caused muslims to be eager to expend dar-al-Islam for “Allah Ackbar(glory)”. So the conception of mission had territorial meaning centered Mecca and prompted Islam to grow in one century after its appearance.

The Islamic world had undergone a great change during the West colonialism. After colonialism one united Islamic world divided many individual nations, pursuing each interest. Especially countries in the gulf region have economic power from oil and use monetary wealth to spread Islam. A few people in high class have the most of wealth in the region and they are all the geniuses in the business. Their acts can be considered “daw’a” publically.

They are eager to do “daw’a” to hide unjust in economic system.

This article points out three in the perspective of daw’a of contemporary Islam. First, Immigration of muslims to non-Islamic areas. While oil money contributes to Islam “daw’a”, many muslims have moved to non-Islamic area, especially to the West. These are parts of globalization. Here we see new paradigm of “daw’a” that the concept of territorial expansion changed into that of net work. Islamic local religion cultures become global because of muslim immigrants. They insist Islamic religion culture in their settled societies and want their unique communities with the religion that binds themselves. The solidarity of Islamic community has problems in the immigrant societies with the growing muslim populations. Scholars prognosticate that in fifty years Muslims will be 25% of European populations. Of course it is due to natural birth rate. Now acculturation has taken place through Muslims in both sides. Soon Korean society also will face the appearance of Koslim who is new generation of Muslim.

Second, Daw’a with Oil money is proceeding in global scale. These days streams of capitals are flowing into the new monetary center of Dubai in gulf region. Through the globalization Sharia monetary system is on the inflow into many countries. Several universities in Saudi Arabia are in charge of da’wa by supporting foreign students there and prompting missionary who will be sent to other countries. And also Saudi Arabia support many famous universities including Harvard University, establishing schools and Islamic institutes over the world. Many Islamic scholars in Korea have been supported by rich Islam countries, and they are acting to make Islam good image, teaching in the universities, and publishing their studies about Islam.

Third, It’s about prognostication of “daw’a” in pluralistic and post-modern society. Young generation who are wondering in in pluralistic and post-modern society but couldn’t find sense of belonging to anything will be attracted

by the solidarity of Islamic community. And people who in material need without spirituality will be tempted by oil money. People who think the faith a kind of noble characters will doesn't care to accept Islam. Islam is the religion that returned to legalism. I am sure that people don't want legalism, but some people might look for something regulated in religion.

Concludingly, Islamic mission, "daw'a" is based on the unity of Allah. Muslim think that all in the world must be united under Islamic Law. They emphasized oneness and don't allow diversity. The image of Allah is despotic. It makes possible to bring violence. On the contrary of it, God the Trinity is relational and personal. Islamic culture was grounded on the Middle East culture which retaliated against opponents. Jesus broke off the chains of retaliation. He gave himself for the sinners, we must be humble to others. Christians who participate in the God's Mission should prepare to face challenge of Islamic da'wa bravely and tolerate Muslims with th love of Jesus. Then, the perspectives of Daw'a will be absorbed into the perspective of the Kingdom of God through Christ.



## ● REFERENCES CITED

- 강상훈, 『두바이 패러독스: 두바이 신화, 그 시작과 끝』, 서울: 미래를 소유한사람들, 2009.
- 김광기, 『사회는 무엇으로 사는가: 뒤르켐&베버』 서울: 김영사, 2007.
- 김영남, “이주 무슬림의 한국사회정책에 대한 선교적 고찰”, 한국선교학회, 『선교신학』, 경기: 울리브나무, 2009.
- 바삼티비, 『아랍민족주의와 제국주의』, 이근호 옮김, 서울: 인간과 자연, 1981.
- 서정민, 『인간의 땅, 중동』, 서울: 중앙북스, 2009.
- 손주영, 『이슬람』, 서울: 일조각, 2005.
- M. 글랜 존스, “세계인권선언의 탄생”, 유네스코 한국 위원회 역음, 『인권이란 무엇인가?』, 서울: 도서출판 오름, 1995.
- 이븐 할둔, 『역사서설』, 김호동 옮김, 서울: 까치, 2009.
- 임성민, “하나님 나라와 지구화” 『하나님 나라와 선교』, 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 장병욱, 『중동분쟁과 이슬람』, 서울: 한국외국어대 출판부, 2007.
- 조희선, “한국 이주 아랍 무슬림 현황과 조직화”, 『중동학회 논총』제29-1, 2008.
- 최영길, “사우디아라비아 왕국의 이슬람 운동과 전망”, 21세기 중동 이슬람 문명권 연구 사업단 지음, 『중동종교운동의 이해 2』, 파주: 한울 아카데미, 2005.
- 『한국의 이슬람』 이슬람중앙회 발행, 2008.
- 홍성민, 『이슬람 경제와 금융』, 서울: kuis press, 2009.
- Ahmed, Akbar S., and Hastings Donnan, “Islam in the age of postmodernity” in Akbar S. Ahmed and Hastings Donnan, eds., *Islam, globalization and postmodernity*, NY: Routledge, 1994.
- Cyril, Glasse. *The Concise Encyclopedia*, N.Y: Harper Collins, 1989.
- McConnell, Douglas. “Changing Demographics,” in Michael Pocock, Gailyn Van Rhee, & Douglas McConnell, eds., *The Changing Face of World*, MI: Baker, 2006.

- Geller, Ernest. "Foreword" in Akbar S. Ahmed and Hastings Donnan, eds., *Islam, globalization and postmodernity*, NY: Routledge, 1994.
- Fouad Zakariya. *Myth and Reality in the Contemporary Islamist Movement*, London: Plato Press, 2005.
- Bowden, John. "Religious Pluralism and the Heritage of the Enlightenment" in Roger Boase ed. *Islam and Global Dialogue Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Burligton: Ashgate, 2005.
- Cragg, Kenneth. *The Call of the Minaret*, Oxford: One world, 2000.
- The Noble Qur'an: English Translation of the meanings and commentary*, Madinah: King Fahd Complex, 1417 A.H.
- Sheikh Mohammad Iqbal. *The Mission of Islam*, Kashmir: TAJ Company, 1983.
- Shirin Ebadin. "세계평화와 문명간의 대화" 『문명과 평화 국제 포럼』 2009년 한국외국어대 중동연구소 <http://www.hufsmiddleeast.or.kr/MAIN/main.php>.
- 한국-아랍 소사이어티(Korea-Arab Society) <http://www.korea-arab.org/information/statistics.htm>

# TRANSFORMMING WAHHABISM IN SAUDI ARABIA

Jung Nyun Kim Cho\*

## INTRODUCTION

## WAHHABISM IN SAUDI ARABIA

The Birth of Wahhabism

The Alliance of Wahhabism

The Shadow of Wahhabism

The Exports of Wahhabism

## POST-WAHHABISM IN SAUDI ARABIA

Critical Aspects

Governmental Attitudes

## CONCLUSION

---

\* Missionary of BEE Korea, serving for Middle East, Ph.D. Candidate of ICS in Torch Trinity Graduate School of Theology, Senior researcher at Torch Trinity Center for Islamic Studies

## INTRODUCTION

The Kingdom of Saudi Arabia is located in southwest part of Asia and occupies about four-fifth of the whole Arabian Peninsula with the Red Sea and the Gulf of Aqaba to the west and the Persian Gulf to the east. Saudi Arabia is known as not only the birthplace of the Arab people<sup>1</sup> but also the bithplace of Islam.

Islamic calendar starts in 622, the year of Hijra. Then some invaders successively attacked the peninsula until the Ottoman Empire's occupation in 1517. After the decline of the Ottoman Empire, the peninsula was divided into separated small local tribal groups.

In 1744, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, a conservative scholar called for the purification and the reform of Islam. This movement was named as "Wahhabism" after the founder's name and finally swept across the whole penninsula. Wahhab formed an alliance with local tribal leader-al Sauds- around the desert area of Dirayah.<sup>2</sup> From this 18<sup>th</sup> Century religious political alliance, modern Saudi Arabia was born. Like most Islamic fundamental movements, the Wahhabis asserted the fusion of state power and religion through the form of government adopted by the Prophet Muhammad's followers during the time of Muslim expansion. Due to this union with the ideology of Wahhabism, Saudi Arabia becomes the nation where religion and politics are deeply related.

The history tells us today that it is difficult to put a line between faith and identity in Saudi Arabia. Since Wahhabism formed the creed upon which the Saudi Arabia was founded, it has to be the first step to study of Wahhabism in Saudi Arabia to approach and understand some socio-

---

1. It is thought that the first Arabs originated from the Arabian Peninsula.

2. Modern day, Riyadh.

religious practices in that country.

## WAHHABISM IN SAUDI ARABIA

### The Birth of Wahhabism

The origin of modern Islamism can be traced back to the beginning of the Wahhabi movement in the early 18<sup>th</sup> Century. Wahhabism is from the teachings of Muhammad ibn Abd al-Wahhab who was from the Arabian Peninsula interior. The early life of Ibn Abd al-Wahhab remains somewhat uncertain. By searching the works of historians, some details about him can be traced.

He was born in Uyayna, in Nejd<sup>3</sup> in 1703, and studying Islam at an early age, primarily with his father who was a learnt Hanbali scholar. He had completed his formal education in the holy city of Medina then he lived abroad for many years. He was in Basra, Iraq, and in Baghdad where he married to a rich woman whose property he inherited when she died. Almost all sources agree that his reformed idea of Islam was formed while he was living in Basra. His attitude was somewhat polemic, and he took active part in scholarly discussions therefore became famous for his debates with the Islamic scholars in Basra. In 1736, in Iran, he began to teach against the extreme ideas of various exponents of Sufi doctrine. He completely rejected Sufism and emphasized on the obedience to the words of Allah and on the full responsibility of the individual believer.

---

3. is the central region of the Arabian Peninsula. It is also one of the main regions that make up the modern state of Saudi Arabia and the location of the Saudi capital, Riyadh. Nejd later became the birthplace of the religious and political movement that gave rise to modern Saudi Arabia. The Saudi royal family, the Al Saud, are natives of Nejd.

After returning to his hometown, Uyayna, Ibn Abd al-Wahhab wrote the *Kitab at-tawhid* (“Book of Unity”),<sup>4</sup> which became the main text for Wahhabi doctrines and he also started working as a teacher for Bedouins. The primary doctrine of Wahhabism is *Tawhid*, the uniqueness and unity of God. Ibn Abd al-Wahhab was influenced by the writings of scholars such as Ibn Taymiyya<sup>5</sup> and heavily relied on the Qur’an and the hadith. Thus he could be found in the line of the Hanbali<sup>6</sup> school of thought.

He called to go back to the ways of early Islam when the literal interpretation of the Qur’an and Hadith was broadly exercised. Ibn Abd al-Wahhab’s teaching have been described as puritanical and traditional, representing the early teachings of the Islam. He made himself quite clear to reject all innovations (*bid’ah*) in Islamic faith because he considered them to be rebuked and removed, insisting that the original prosperity of Islam could be restored if the Islamic country would return to the teachings of the Prophet Muhammad. Wahhabism, thus never allow for an intermediary between the believer and Allah and considered any practice resembling such practice as polytheism. The decoration of mosques,

4. Some other source: wikipedia suggests that “Book of Unity” was written while he was in Basra.

5. Taqi ad-Din Ahmad ibn Taymiyyah (January 22, 1263 - 1328), was a Sunni Islamic scholar born in Harran, located in what is now Turkey, close to the Syrian border. He lived during the troubled times of the Mongol invasions. As a member of the school founded by Ibn Hanbal, he sought the return of Islam to its sources: the Qur’an and the Sunnah. [http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn\\_Taymiyyah](http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_Taymiyyah)

6. Ahmed ibn Hanbal (Arabic: أحمد بن حنبل Ahmad bin Hanbal ) (780 - 855 CE, 164 - 241 AH) was an important Muslim scholar and theologian of Persian background. He is considered the founder of the Hanbali school of fiqh (Islamic jurisprudence).

Hanbali is one of the four schools of Fiqh or religious law within Sunni Islam (the other three being Hanafi, Maliki and Shafii). It is also a school of aqeedah (creed) in Sunni Islam, also referred to as the Athari (or Textualist) school. The school was started by the students of Imam Ahmad bin Hanbal. Hanbali jurisprudence is predominant among Muslims in the Arabian Peninsula, he believes divine text (the Quran and the Sunnah) was the first point of reference for all scholars of jurisprudence.

In spite of the importance of Hanbal's work his school did not enjoy the popularity of the three preceding Sunni schools of law. Hanbal's followers were regarded as reactionary and troublesome on account of their reluctance to give personal opinion on matters of law, their rejection of analogy, their fanatic intolerance of views other than their own, and their exclusion of opponents from power and judicial office. Their unpopularity led to periodic bouts of persecution against them. <http://philtar.uqam.ca/encyclopedia/islam/sunni/hanb.html>

the cults of saints, and even the smoking tobacco were condemned.

Ibn ‘Abd al-Wahhab gained attention through the following actions: first he persuaded ibn Mu‘ammar<sup>7</sup> to destroy a sacred tomb revered by local Sufi Muslims, citing Islamic teachings that forbid grave worship. Secondly, he ordered that an adulteress be stoned to death, a practice that had become uncommon in the area despite having Islamic textual basis. Additionally, he practiced the Islamic concept of *rihla fi talab al-‘ilm*,<sup>8</sup> “traveling the land in order to seek knowledge.” The full extent of such travels remains disputed among historians.

### **The Alliance of Wahhabism**

His teaching and doctrines brought some disagreements between scholars then led to controversy which finally expelled him from Uyyaynah in 1744. He settled in Ad-Diriyah, and met a leader of a gang of marauders<sup>9</sup> called Muhammad Ibn Saud, whose main activity was robbing travelers in the desert of Nejd. Since most of those Bedouins were completely unlearned, Ibn Abd al-Wahhab could easily persuade them of his theories. Al-Saud and Wahhab made an agreement which appointed

7. The ruler of Uyyaynah, Uthman ibn Mu‘ammar, gladly welcomed Ibn Abd al-Wahhab when he returned to his hometown, and even adhered to his doctrines. But many opposed him, and Abd al-Wahhab's preaching was put to a number of severe tests. <http://www.britannica.com/eb/topic-620665/Uthman-ibn-Muammar>

8. The Qur'an places great emphasis on the pursuit of knowledge as a means of knowing God, and about our true selves and the purpose of our lives. Furthermore, the Prophet Muhammad said in a hadith, "Seek knowledge even unto China!" Muslims took such counsel to heart and created an epistemic revolution starting in the 7th century, often traveling far and wide in pursuit of knowledge, an activity known in Arabic as *rihla fi talab al-‘ilm* ("traveling in search of knowledge"). As a consequence, Muslims starting in the eighth century embraced the ancient learning of classical Greece, Persia, India, and the ancient Near East and the world of Islam became pre-eminent in the medieval period in philosophy, the sciences, medicine, belles-lettres, etc. The most famous *rihla* of the Middle-Ages was that of Ibn Battuata, who traveled more than 73,000 miles between 1325 and 1354, from his home in the Maghreb, as far as China and southeast Asia, to Turkey and the skirt of Russia, to sub-Saharan Africa. [http://www.thatreligiousstudieswebsite.com/Interviews/Beliefs/asma\\_afsaruddin\\_part3.html](http://www.thatreligiousstudieswebsite.com/Interviews/Beliefs/asma_afsaruddin_part3.html)

9. While "marauder" is most often used in the context of war, there is no clear-cut division between it and "robber", and in many contexts the two can be regarded as synonymous. <http://en.wikipedia.org/wiki/Marauder>

the former as the “*Amir*”<sup>10</sup>, and the latter as the “*Shaykh*”<sup>11</sup>. The “*Shaykh*” declared to publish “*fatawa*” where non-Wahhabi Muslims were described as idol-worshipper. This gives religious justification for al-Sauds who were no more robbers and robbers and criminals but “*mujahid*”.

Wahhab forged an historic alliance with al-Saud clan and pursued to conquer his opponents. Al-Saud supported the campaign and helped Wahhabi zealots to cleanse the land of “unbelievers”. In 1801, Saudi-Wahhabi warriors crossed into present day Iraq and conquered the Shiite holy city of Karbala, killing over 4,000 people.

After Saudi-Wahhabi conquered Mecca and Medina in the 1920s, they destroyed such “idolatrous” shrines as the Jannat al-Baqi cemetery, where four of the twelve Shiite imams were buried. They believed that grave markers are *bida'a* or objectionable innovation which is against of *Tawhid*.

Eventually in 1932, the present day the Kingdom of Saudi Arabia was born as a result of the political and religious alliance of Wahhabism and al-Saud, fulfilling mutual interests. Wahhabi’s doctrine was able to spread into the Islam world because of the nation of Saudi Arabia. Ibn Abd al-Wahhab “saw the absolute need to have his movement linked to state power.”<sup>12</sup> As Wahhabism consolidated as a state ideology, the clerics

10. It is a high title of nobility or office, used in Arabic nations of the Middle East and North Africa, and historically, in some Turkic states. Its meaning "chieftain" or "commander", is derived from the Arabic root Amr, "command". Originally simply meaning commander or leader, usually in reference to a group of people, it came to be used as a title of governors or rulers, usually in smaller states, and in modern Arabic usually renders the English word "prince." <http://en.wikipedia.org/wiki/Emir>

11. It means elder of a tribe, lord, revered wise man, or Islamic scholar. The term literally means a man of old age, and it is used in that sense in Qur'anic Arabic. Later it came to be a title meaning leader, elder, or noble, especially in the Arabian Peninsula, where shaikh became a traditional title of a Bedouin tribal leader in recent centuries. <http://en.wikipedia.org/wiki/Sheikh>

12. Gregory Gause, an associate professor of Political Science spoke on the UCLA campus May 25 about Saudi Arabian state ideology.



gained privileged position in the Saudi State but began to lose centrality and exclusive control. While the clerics were very influential in cultural life, the religious ideology of Wahhabism was transformed politically into a state ideology which ordered people to obey their rulers.

In return for approval al-Saud family's authority in political and economic security after the establishment of the Kingdom of Saudi Arabia, Wahhabis were given not only the authority over state religious and educational institutions but also the rigid interpretation of *sharia* (Islamic law). They represented very conservative interpretation of the Qur'an with religious police enforcing the strict social laws, including rigid gender separation at work as well as in other public places. Wahhabis also believed that Islam is the only recognized religion and non-Muslims are banned from public worship or evangelizing.

Westerners have been used the terms Islamofascism and theofascism for all forms of radical Islamism, but they are rather fit into Wahhabism in Saudi Arabia today. Their rejection of individual liberties, undervaluing and reduction of women's rights and status.<sup>13</sup>

Wahhabism was largely limited to the Arabian peninsula until the 1960s, when the Saudi gave a refuge to radical members of the Muslim Brotherhood<sup>14</sup> who fled from the persecution of Nasser's in Egypt.

---

13. Saudi police 'stopped' fire rescue, BBC, 15 March 2002. Wahhabi religious police (mutaween) prevented Saudi schoolgirls from fleeing a burning school because they were not properly veiled, leaving fifteen of the to die inside in 2002, outrage equaled only by the Taliban's reign of terror against women in Afghanistan.

14. is a multi-national Sunni Islamist movement and the world's largest, most influential political Islamist group. The Brotherhood is the largest political opposition organization in many Arab nations, particularly Egypt. Founded by the Sufi schoolteacher Hassan al-Banna in 1928, several linked groups have since formed across many nations of the Muslim world.

The Muslim Brotherhood's brand of Islam and Islamic politics differs from the strict Salafi creed officially held by the state of Saudi Arabia. Despite this, the Brotherhood has been tolerated by the Saudi government, and maintains a presence in the country. Aside from tolerating the Brotherhood organization, and according to Washington Post report, Saudi Interior Minister Prince Nayef has denounced the Brotherhood, saying it is guilty of "betrayal of pledges and ingratitude" and is "the source of all problems in the Islamic world. [http://en.wikipedia.org/wiki/Muslim\\_Brotherhood](http://en.wikipedia.org/wiki/Muslim_Brotherhood)

## **The Shadow of Wahhabism**

After Gamal Abdel Nasser came to power in the mid-1950s, the Saudis needed some kind of partnership against his secular revolutionary policies. Therefore Saudi leaders supplied affluent finance to the Muslim Brotherhood. From that time on wards, the majority of the Brotherhood adopted Wahhabi doctrines and became the main route for propagating Wahhabism.

On top of that, the isolated Wahhabi creed of Saudi state's religious establishment met the Salafi jihadist teaching of Sayyid Qutb,<sup>15</sup> who denounced secular Arab rulers as unbelievers and therefore, lawful targets of holy war, *Jihad*. "It was the synthesis of the twain-Wahhabi social and cultural conservatism and Qutbist political radicalism-that produced the militant variety of Wahhabist political Islam that eventually (produced) al-Qaeda."<sup>16</sup> Al-Qaeda represents Wahhabism in its form-a violent fundamental doctrine that rejects all non-Wahhabi Muslims, especially the spiritual form of Islam which is Shiite Islam. They even consider all other religions are infedel and to be destroyed completely according to the teaching of the Qur'an. Saudi Arabia has been a strong supporter for radical Islamic sects, like Al-Qaeda and Muslim Brotherhood, because of its affluent oil wealth.

---

15. born October 9, 1906 - executed August 29, 1966) was an Egyptian author, Islamist, and the leading intellectual of the Egyptian Muslim Brotherhood in the 1950s and 60s. He is best known in the Muslim world for his work on what he believed to be the social and political role of Islam, particularly in his books *Social Justice* and *Ma'alim fi-I-Tariq (Milestones)*. His extensive Quranic commentary *Fi Zilal al-Qur'an (In the shades of the Qur'an)* has contributed significantly to modern perceptions of Islamic concepts such as jihad, jahiliyyah, and ummah. In the West he sometimes described as "the man whose ideas would shape Al Qaeda."

Qutb never married, in part because of his steadfast religious convictions. While the urban Egyptian society he lived in was becoming more Westernized, Qutb believed the Quran taught women that 'Men are the managers of women's affairs ...' Qutb lamented to his readers that he was never able to find a woman of sufficient "moral purity and discretion" and had to reconcile himself to bachelorhood. [http://en.wikipedia.org/wiki/Sayyid\\_Qutb](http://en.wikipedia.org/wiki/Sayyid_Qutb)

16. Mohammed Ayoob, "Political Islam: Image and Reality," *World Policy Journal*, vol. 11, No. 3, Fall 2004.

During the 1970s, Wahhabi's clerics encouraged the spread of extremists' ideology into Saudi universities and mosques, because they worried about invisible invasion of Western culture and spread of corruption which came along with the 1970s oil money. They used this rigid ideology as a barrier against Western culture, and moreover they fortified and applied them to advocate jihad against enemies of "true" Islam outside of the kingdom.

### **The Exports of Wahhabism**

While Saudi people remain the vanguard of Wahhabism, the growth possibility of this ideology lies outside the Kingdom. The Saudi government emphasized on indoctrinating its own citizens with this extremist creed, it has financed the propagation of Wahhabism throughout the world, sweeping away moderate interpretations of Islam all over the Islamic region.

The Saudi government has spent at least \$87 billion propagating Wahhabism abroad during past two decades,<sup>17</sup> and this was possible because of oil dollars. The bulk of this funding goes to the construction and operating expenses of mosques, and other religious institutions that teach Wahhabism. It also supports the training of Imams; propagation on mass media; publication of Wahhabi textbooks and other literatures; donations to renowned international universities. They even have printing presses in Egypt, Syria, and even in the United States to print Wahhabi books.

Nowadays, Wahhabism spreads rapidly especially in the regions of south and southeast Asia where the majority of the world's Muslims live.

---

17. Alex Alexiev. "Terrorism: Growing Wahhabi Influence in the US", Testimony before the US Senate Committee on the Judiciary, Sub committee on Terrorism, *Technology and Homeland Security*, 26 June 2003.

In Pakistan, Indonesia, the Philippines, Malaysia and southern Thailand, Wahhabis have replaced village imam. In India, there are some efforts to capture the country's Muslim minority as well as the Untouchable Caste. They also target the United States and Europe as well.

## POST-WAHHABISM IN SAUDI ARABIA

### Critical Aspects

Contrary to what Westerners normally believe Wahhabism is not a traditional old sect in Islamism. Indeed, Wahhabism appeared only 250 years ago under the guidance of a scholar who belongs to Habali school of thought.

However in Saudi Arabia, traditionally it has been a taboo to criticize the religious matters and most Saudis have respect for their spiritual leaders. But a series of deadly fundamentalist attacks in last several years made both government and Saudis doubted about their religious standpoint. Some tangible changes can be noticed, especially among the political-intellectual field, in Saudi Arabia in the last few years.

Firstly, there is a group of people named "islamo-liberals," who are "made up of former Islamists and liberals, Sunnis and Shiites, calling for a democratic change within an Islamic framework through a revision of the official Wahhabi religious doctrine."<sup>18</sup> This group criticized of Wahhabism in its political, social and religious aspects, which is not completely new to Saudis. From time to time, certain doctrinal aspects of Wahab-

---

18. Stephane Lacroix, "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New Islamo-liberal Reformist Trend," *Middle East Journal* 58, no. 3 (Summer 2004) ,pp.45-65.

bism were under attack not only by prominent ulama from al-Hijaz<sup>19</sup> and al-Hasa regions but also some dissident ulama from the Najd area. These voices were not together but rather isolated ones. However, the critique of Wahhabism today is somewhat different from that of the past.

Secondly, the Shiite critique which has been a continuing process since Ibn Abd al-Wahhabs' time shows basic fundamental differences with Wahhabi doctrine which represents total denial of the Shiite. However the Saudi Shiite reformist intellectuals have been careful not to attack on Wahhabism directly in public.

Thirdly, Saudi liberals, such as the writer and political analyst Turki al-Hamad, who had continuously denounced the social matters of Wahhabism-the religious police or the ban on women's driving were appeared to be one of the mainline of for post-Wahhabism. They represent more polemic attitude after 9/11, naming Wahhabists as their enemy.

Fourthly, a group of young fearless intellectuals<sup>20</sup> who constantly write about an explicit and suspicious link between Wahhabi doctrine and the *jihād* violence in the country for several years has denounced the extreme of the Wahhabi doctrine.

Fifthly, some Islamic scholars have raised a question, since the mid-1990s about the influence of salafism to Wahhabism. Contrary to Wahhabis, Hassan al-Maliki, the most prominent among these, argues that the doctrinal rigidity of Wahhabism is not from pure salafism but rather modification of it, copying Ibn Abd al-Wahhab or Ibn Taymiyya's theology. They criticize Wahhabism is only imitation of pure salafism and ask them to return to genuine one.

---

19. Hijaz is adhere to a more moderate interpretation of Islam than does the Wahhabi sect that arose in Nejd. <http://en.wikipedia.org/wiki/Hejaz>

20. Mansur al Nuqaidan and Mishari al zayidi being the two best known.

Lastly, a group of people from inside of Wahhabism, who might be called as “a Wahhabi critique of Wahhabism,” insists that there are internal plurality of the genuine Wahhabism since it developed over 250 years. They propose to revise Wahhabism within the tradition.

### **Governmental Attitudes**

On top of all these current critics about Wahhabism, the most noticeable changes can be found in the Saudi government which already started to take preliminary steps towards not yet political reform but social and religious ones. The organization in June 2003 of the first national dialogue conference, with thirty ulama from all the confessional groups present on the Saudi territory-Wahhabi and non-Wahhabi Sunnis, Sufis, Israeli and Twelve Shiites-was an obvious move in this direction.<sup>21</sup>

From this conference, the Saudi government announced a set of “recommendations,” and some of them were quite defy to the Wahhabi doctrine. Of which the first point is to admit the confessional and intellectual diversity of the nation which is opposite view of traditional Wahhabi exclusivism. The second point is to criticizes one of Wahhabis doctrines of *sadd al-dhara*,<sup>22</sup> “the blocking of the means” which used to support to ban women driving in Saudi Arabia.

---

21. Stephane Lacroix, “Post-Wahhabism in Saudi Arabia?” *Islam Review* 15 (Spring 2005),p.17.

22. Muslim’s aim is to please Allah and they would know the commands of Allah and his prophet through 1.the Qur’an, 2. the Sunna, or the Qur’an in Action; 3. *Ijma’* (consensus); 4. *Qiyas* (analogy); 5. the ‘Amal of the People of Madina; 6. the Opinion of a Companion; 7. *Istihsan*; 8. *al-Masalih al-mursala*; 9. *Sadd al-dhara’i*; 10. ‘Urf (custom).

*Sadd al-dhara’i* means, literally, “blocking the means”, i.e. to undesirable ends, in other words, forbidding what is likely to lead to the *haram*. This is thus an extension of the general principle that what leads to the *haram* is *haram*, just as what leads to the obligatory is obligatory, and what leads to the permitted is permitted. The important consideration with regard to *sadd al-dhara’i* is thus the result of the action, and whether it leads to benefit or harm. In other words, actions that could lead to committing sins must be prohibited. <http://www.muhammad.com/docstorage/dutton.htm>

Furthermore, government-owned press recently permitted to write religious criticism in a newspaper by the islamo-liberals which show an obvious official support for them to criticize on Wahhabism openly. On top of that, there have been some improvements on two crucial socio-religious issues: the status of women who have now better economic role in the society and are given more chances to participate in the national issues; and the status of the Shiites who are given much freedom on their religious practices.

Through these new and revolutionary attitudes from the government, one may read that there are some awakenings of the necessity for a revision of Wahhabism among the ruling elites in the nation.

## CONCLUSION

Islamic tradition states that a prophet was sent to teach people truths about God, morals, ways to success in this world, the life afterwards, and the result of sinfulness and disobeying God. The Qur'an never speaks about the role of a prophet as a political leader or a head of state.

However, Islamists have rather different interpretations. They believe establishing an Islamic state is the ultimate goal for the prophetic mission. For them, building an Islamic state is crucial and mandatory task to propagate Islam to the world. They teach that *al-Islam din wa dawla*, "Islam is both religion and government" but this expression is never found in neither the Qur'an, the hadith, or in any other authoritative Islamic sources.

There have been ongoing critics and debates about Wahhabi's interpretation and practice of the Qur'an in socio-religions, and political

fields in Saudi Arabia. Tarek Heggy, liberal Egyptian scholar spoke on a lecture tour in Washington D. C. in late June or 2004, “The time has come for the Saudi government to part ways with Wahhabism and to realize that the alliance between the House of Saud and the Wahhabi dynasty is responsible for the spread of obscurantism, dogmatism, and fanaticism, poisoning minds with radical ideas opposed to humanity”. In addition to Heggy, increasing number of reform-minded Muslims speak out against the impact of Saudi Wahhabism these days.

The future of Saudi Arabia will be different from what it is today because of all the current critics and doctrinal oppression on Saudi-Wahhabism from inside and outside Muslim world. Furthermore the world becomes more and more open to each other and shares vast amount of information together which will prevent Saudi Arabia from deceiving their citizen. Saudi government will face the end to use this rigid, doctrinaire version as a barrier and soon realize their people cannot be veiled any more from the truth.

The Saudi government already faced some potential issues: 1) The Shiite minority in the southern and eastern area was suffered enough from the persecution by the Wahhabis clerics. 2) The young people of Saudi are eager to live in a modern society where they could have much more freedom in every aspect of their lives. 3) Some citizens-especially women-are forging ahead. Samar al Mogren, for example, is the local news editor of Al Watan newspaper said, “It’s my right as a woman to live my life as humanly as possible in my country and to fulfill my ambitions and my dreams without having to leave.”

History tells us that without any exception, ideological fascism never last long even though its beginning seems so prosperous. That “will pass away like a wild flower, (soon) for the sun rises with scorching heat and



withers the plant; its blossom falls and its beauty is destroyed” (James 1:10-11).

- **Key Words** : Post- Wahhabism, Muhammad ibn Abd Al- Wahhab, Hanbali ,  
Al- Saud family , Ibn Taymiyya

## ABSTRACT

### 사우디 아라비아 내에서 변화를 시작한 와하비즘

김정년

이 논문의 전반부는 사우디 아라비아의 와하비즘에 대한 연구로 어떻게 와하비즘이 시작되었으며 또한 어떻게 사우디 아라비아의 건국 이념이 되었는지에 대해 연구한다. 건국 이념이 된 와하비즘은 사우디 아라비아 내의 여러 분야에 깊이 영향을 끼치고 있으며 시간이 흐름에 따라 사우디 아라비아는 와하비즘을 다른 이슬람 국가들로 확장시키고 이를 바탕으로 이슬람 포교에 힘을 집중하고 있다. 후반부에서는 건국이념이었던 와하비즘이 변화하면서 사회 곳곳에서 충돌하게 되는 현상을 조명함으로 새로운 개념으로 떠오르고 있는 “후 와하비즘 (Post-Wahhabism)”에 대해 연구하고 있다.

와하비즘은 수니 이슬람의 정화 운동으로 18세기 아라비아 반도에서 살았던 무함마드 빈 압둘 와합이라는 이슬람 학자에 의해 시작되었다. 이 운동은 순수하게 종교적인 것으로 이슬람교의 창시자인 무함마드의 7세기 가르침으로 돌아가자는 내용을 담고 시작되었다. 이러한 와하비즘은 훗날 알 사우드 가와의 연합을 통해 1932년 오늘날의 사우디 아라비아를 탄생케 하는 정신적 지주 역할을 감당하게 된다.

알 사우드가와의 연합으로 정치적인 세력과 연합하게 된 와하비즘은 시작될 당시의 순수한 종교적 정화 운동에서 점점 멀어지면서 권력의 시녀로 변질되는 경향을 보이게 되었다. 사우디 아라비아의 정권은 이 와하비즘의 가르침을 극단적으로 해석함으로 서구 문화를 반대하는 입장을 취했고 나아가서는 이슬람 급진주의자들-알케이다, 무슬림 형제단-을 옹호하고 지원하게 되었다.

최근에 이르러 이러한 와하비즘의 가르침은 사우디 아라비아내의 지식인층과 종교 지도자들 사이에서 이슬람의 경전인 꾸란의 해석과 적용에 있어 옳지 않을 뿐 아니라 너무 극단적인 입장을 취한다는 목소리를 내기 시작하면서 사회 전반에서 “후 와하비즘(Post Wahhabism)”이란 용어가 조심스럽게 회자되기 시작했다.

## ● REFERENCES CITED

Alexiev, Alex. "Terrorism: Growing Wahabbi Influence in the US."

Testimony before the US Senate Committee on the Judiciary,  
Subcommittee on Terrorism, *Technology and Homeland Security*,  
26 June 2003.

Ayoob, Mohammed. "Political Islam: Image and Reality." *World Policy  
Journal*, vol. 11, No. 3, Fall 2004.

Lacroix, Stephane. "Between Islamists and Liberals: Saudi Arabia's New  
Islam liberal Reformist Trend." *Middle East Journal* 58, no. 3  
(Summer 2004): 45-65.

\_\_\_\_\_. "Post-Wahhabism in Saudi Arabia?" *Islam Review* 15 (Spring  
2005), 17.

<http://www.muhababah.com/docstorage/dutton.htm>

[http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn\\_Taymiyyah](http://en.wikipedia.org/wiki/Ibn_Taymiyyah)

<http://philtar.ucsm.ac.uk/encyclopedia/islam/sunni/hanb.html>

<http://www.britannica.com/eb/topic-620665/Uthman-ibn-Muammar>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Marauder>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Emir>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Sheikh>

[http://en.wikipedia.org/wiki/Muslim\\_Brotherhood](http://en.wikipedia.org/wiki/Muslim_Brotherhood)

[http://en.wikipedia.org/wiki/Sayyid\\_Qutb](http://en.wikipedia.org/wiki/Sayyid_Qutb)



# 말레이시아 이슬람의 특성과 그것이 기독교-이슬람 관계에 미치는 영향에 대한 연구

김아영\*

- I. 서론
- II. 말레이시아에 대한 일반적 이해
  - 1. 역사적 개요
  - 2. Melting Pot: 인종적, 문화적, 종교적 다원사회로서의 말레이시아
- III. 말레이시아에서의 이슬람 전파와 확장
  - 1. 이슬람의 도래와 정착
  - 2. 말레이 반도에서의 이슬람의 확산
  - 3. 1957년 이후의 이슬람
    - (1) 1970년대 이후의 “다크와 운동”(the *Dakwah* Movement)
    - (2) 다크와 활동과 정치적 이슬람
  - 4. 말레이시아 헌법에 나타난 종교적 자유와 이슬람의 위상
  - 5. 마하티르 정부의 이슬람화 정책
  - 6. 말레이시아에서의 이슬람 부흥운동
- IV. 말레이시아 내에서의 기독교와 이슬람의 관계
  - 1. 이슬람화가 타종교에 미친 영향
  - 2. 말레이시아에서의 기독교-이슬람간의 만남과 대화
- V. 결론을 대신하여: 기독교-이슬람 간의 만남과 대화를 위해 생각해야 할 문제들

---

\* 햇불트리니티 한국이슬람 연구소 소장/ 햇불트리니티 신학대학원대학교 선교학 교수

## I. 서론

2010년 새해 벽두부터 말레이시아는 세계인들과 언론의 주목을 받는 몇 가지 사건들을 경험하게 된다. 그 첫째는 지난해 말부터 가열된 소위 “알라 논쟁”을 둘러싸고 벌어진 기독교-이슬람 간의 충돌 사건이다. 아랍어를 사용하는 나라의 기독교인들이 하나님을 알라로 불렀던 것은 이미 익히 알려진 사실이고, 이웃나라인 인도네시아의 성경인 알 키타브(*Al-Kitab*)에도 하나님이 알라로 표기되어있음에도 유독 말레이시아만큼은 이슬람을 제외한 타 종교에서 이 단어를 사용하는 것을 금지해왔다. 그런데 말레이시아 카톨릭 계에서 하나님을 말레이어로 “알라”로 표기하면서 이 단어의 사용을 두고 기독교, 이슬람 두 공동체가 충돌을 하게 된 것이다. 상대 종교의 예배장소인 교회와 모스크를 상호 훼손하고 성직자들의 신변을 위협하는 일련의 사건들이 발생한 이후 폭력 사태는 종결되었지만 여전히 논쟁의 불씨는 사그라들지 않고 있는 상황이어서 한 편으로는 종교 간의 대화를 활성화시키는 좋은 계기를 제공하고 있기도 하다.

또 하나의 사건은 지난 2월 8일 말레이시아 역사상 최초로 샤리아 법에 의해 여성에 대한 태형(*caning*)을 집행한 사건이다. 이 사건은 지난해 세계 언론의 주목을 받았던 카티카(*Kartika Sari Dewi Shukarno*) 라는 말레이계 여성의 공개 음주 사건과의 연장선에서 이해될 수 있는 사건이다. 카티카는 공공장소인 호텔에서 샤리아 법에서 금지한 음주를 하였고 이 일로 태형이 언도된 상태이다. 이 사건을 둘러싼 세계의 여론이 좋지 않아 카티카에 대한 태형 집행은 아직 이루어지지 않고 있는 상황에서 이전에 혼외정사문제로 태형선고를 받았던 세 여성에게 예고 없이 태형집행이 이루어진 것이다. 태형집행 사실을 최초로 밝힌 내무부 장관 히샤무딘(*Hishammudin Tun Hussein*)은 최근 샤리아 법을 위반한 사람들에 대한 처벌에 대한 논란에 중지부를 찍기 위해 샤리아를 위반하면 반드시 처벌 된다는 사례로 이 여성들에 대한 태형을 집행했다고 당당히 언론에 밝혔다.<sup>1</sup>

이러한 일련의 상황들을 지켜보는 말레이시아내의 비무슬림들의 시각이 편차가

---

1. *The Star News*, “Caning of Muslim Women Was Legal”, (Kuala Lumpur, 2010, 2.19)

않은데, 외부에서 염려하는 바와 같이 말레이시아가 지난 1970년대와 80년대에 거쳤던 이슬람 근본주의로 회귀하는 것이 아닌가 하는 우려 때문이다.

15세기이후 포르투갈, 네덜란드, 영국을 거치며 줄곧 서방의 식민지배 하에 있었던 말레이시아는 1957년 독립이후 다인종, 다문화 사회인 국가의 정치, 경제적 재건과 통일을 위해 이슬람적 가치를 그 전면에 내세우며 공공연히 이슬람적 가치 실현을 국가의 목표로 천명해 왔다. 그러나 동시에 40%에 가까운 비말레이-비무슬림 인구로 인해 헌법에는 종교의 자유를 보장해 오고 있어 말레이시아가 앞으로 종교적으로 어떠한 방향으로 발전해 갈 것인가 하는 문제는 기독교-이슬람간의 관계에 대한 전망에도 중요한 사례가 될 것이다.

따라서 본 연구에서는 크게는 동남아 이슬람의 유형에 속하면서 다인종 사회라고 하는 특수성으로 인해 독특한 종교 정책을 추구하고 있는 말레이시아 이슬람의 특성을 살펴보고 그를 기반으로 말레이시아 내에서의 기독교-이슬람간의 대화의 가능성을 연구해 보고자 한다.

## II. 말레이시아에 대한 일반적 이해

### 1. 역사적 개요

말레이시아가 속해있는 동남아시아는 지리적으로 미얀마, 말레이시아, 싱가포르, 베트남, 캄보디아, 라오스, 인도네시아, 브루나이, 그리고 필리핀을 포함하는 지역을 일컫는 것으로 이 지역은 전반적으로 열대기후지역에 속해있다. 대다수의 주민들이 작은 시골마을에서 농경에 의지해 생계를 유지해 가고 있다. 사회적이고 정치적인 관계는 법적이기 보다는 사적인 관계에 더 의존하는 경향을 나타내며 고대로부터 전체적인 사회 구조가 종교와 전통, 그리고 인간관계에 의존하는 경향을 띄어왔다.<sup>2</sup>

---

2. J. S. Furnivall, *Progress and Welfare in Southeast Asia*. (New York: Institute of Pacific Relations, 1941), pp.4-5.

이 지역의 가장 큰 특징 중의 하나는 다양한 인종과 문화가 공존하고 있다는 사실이다. 비록 피부색, 신체 크기, 종족의 기원, 음식, 주거, 사회 구조 등에 있어서 신체적, 정신적, 그리고 문화적 유사성을 발견하게 되기도 하나 다양한 종족만큼이나 다양한 언어와 종교전통들을 소유하고 있다.

이러한 지역에 속해 있는 말레이시아는 그 역사를 통해 다인종, 다언어, 다종교 상황으로 인한 수많은 도전에 직면해 왔다.

말레이시아는 서쪽 반도의 11개주, 동쪽 보르네오 섬의 사바, 사라왁주, 그리고 Federal Territory인 쿠알라룸푸르와 라부안으로 이루어진 세속 연방국가(secular federation)이지만 말레이시아 헌법은 이슬람교를 공식종교로 명시해 놓고 있다.

믿을만한 역사적 자료와 증거의 부재로 인해 언제, 어떠한 경로를 통하여 이슬람이 말레이시아를 비롯한 동남아시아 지역에 유입되었는지를 정확하게 이야기할 수는 없다. 학자에 따라서 자세한 사항들에 대한 주장들이 엇갈리고 있지만 이슬람이 이 지역에 도착한 대강의 연대에 대해서는 어느 정도의 합의가 이루어져서 대략 13 세기를 전후한 시점으로 보고 있다.<sup>3</sup>

말레이시아의 이슬람화 역시 13세기이후 인도를 비롯한 다양한 이슬람 지역의 상인들이 유입되면서부터 시작되었다는 것이 일반적으로 받아들여지고 있는 견해이다.

말라야반도를 포함한 동남아시아의 섬들은 당시 유럽인들이 필요로 했던 다양한 향신료들과 천연자원들의 보고였고 이로 인하여 1511년 포르투갈이 말라카 해안을 점령한 이후 유럽 여러 나라들의 동남아시아 식민지배가 시작되었다. 알폰소 드 알부퀴키(Alfonso d'Albuquerque)의 지휘아래 터키-이집트 연합함대를 물리친 포르투갈은 1509년 인도양의 지배권을 획득하였다. 이 지역의 교역의 주도권을 잡고자했던 경제적 동기 외에도 이슬람과의 투쟁은 포르투갈의 정복전쟁에 종교적 동기와 정당성을 부여해주었다. 말라카는 포르투갈의 함대와 함께 동남아 열도에 기독교를 전파하고자한 선교사들의 전진기지역할을 하였다. 향신료의 섬들을 정복하

---

3. Robert McAmis, Day, *Malay Muslims*, (Grand Rapids: Wm. Eerdmans Publishing Company, 2002), p.7.



여 이 지역 교역권을 잡고자했던 포르투갈의 노력이 지역주민들을 기독교로 개종시키고자한 기독교 선교사들의 노력과 협력을 이루어나가게 된 것이다.

포르투갈의 뒤를 이어 네덜란드가 1641년부터 1824년까지 이 지역을 지배하였는데, 네덜란드 정복자들은 말레이 토착 사회와 전통에 좀 더 우호적인 태도로 접근하였다. 그러나 네덜란드의 식민통치에 잠재적 위협세력으로 등장한 이슬람 세력으로 인해 이슬람 법과 말레이 관습은 대체로 사회에서 배제되었다.

그리고 마지막으로 영국이 19세기이후 1957년 말레이시아가 독립하기까지 이 지역을 식민통치하였다. 말라야에 대한 영국인들의 지배는 1874년까지는 페낭과 말라카, 그리고 싱가포르를 포함하는 해협식민지(Strait Settlements)에 제한되었고 그 이후 반도에 대한 지배권을 점차로 확대해나갔다. 1824년에 맺어진 팡코르 조약(The Pangkor Treaty)은 말레이 연방으로 가는 초석을 놓은 조약이다. 술탄들과 영국정부간에 체결된 이 협의에 따라 술탄들은 세속적 권한의 대부분을 잃고 오직 종교적 권위만을 갖는 존재가 되었다.<sup>4</sup> 1909년 연방법원이 설립되고 이슬람 종교와 모스크, 그리고 토착 부족장들과 관련된 모든 문제들은 연방 종교 위원회에서 관할하게 되었다. 팡코르 조약은 말레이 관습과 이슬람 종교를 유지하고 보호하는 것을 보장하고 있기도 했다.

민족적 자부심을 고취하고 보존하기 위해 말레이인들은 정치적 우세가 필요함을 절감했고 다른 이민족에 비해 자신들의 인종적 우월성을 분명히 할 필요성도 제기되었다. 1948년에 결성된 말레이 연합(Malayan Union)은 국가 안에서 말레이 민족의 인종적 우월감과 차별된 위치를 공고히 하는 첫 번째 발걸음이 되었고, 이것은 1957년 독립과 아울러 선포된 헌법의 기초가 되었다.

---

4. C. Northcote Parkinson, *British Intervention in Malaya, 1867-1877* (Singapore: University of Malaya Press, 1960), pp.125-142. 팡코르 조약 전문은 323-325에 실려 있다.

## 2. Melting Pot: 인종적, 문화적, 종교적 다원사회로서의 말레이시아

2000년 현재 말레이시아의 총 인구는 약 2천 3백만 명으로 인구의 약75%가 서 말레이시아인 반도에 거주하고 있다. 말레이시아 인구분포도의 가장 두드러진 특징은 아주 오랜 세월동안 다양한 인종들이 섞여 살아왔다는 사실이고 이 특징으로 인해 말레이시아는 지구상에서 가장 대표적인 다인종 사회의 모델이 되고 있다. 말레이시아인은 크게 두 가지 범주로 나눌 수 있는데 이 지역의 토착민인 부미푸트라(bumiputera)와 비 부미푸트라(non-bumiputera)가 그것이다. 그런데 총인구의 65%가 넘는 비율을 차지하고 있는 부미푸트라는 그 안에서 다시 다양한 인종그룹으로 세분화될 수 있다; 이들을 크게 세 개의 그룹으로 분류해보면 원주민인 오랑 아슬리(orang asli), 말레이계, 그리고 말레이계와 혈족관계에 있는 종족 군으로 나눌 수 있다.<sup>5</sup> 오랑 아슬리는 반도의 인구 중에서 가장 오래된 토착 종족 군으로 동 말레이시아의 사바나, 사라왁 주에는 극히 소수가 생존하고 있다. 말레이족 내에서는 반도의 동부해안과 사바, 사라왁 주에서 오랫동안 거주해온 사람들과 19세기 후반과 20세기 초반에 수마트라에서부터 말라카 해협을 건너 이주해와 거주하고 있는 사람들로 크게 나눌 수 있다.

다른 종족 그룹은 1850년 이후부터 말레이 반도에 거주해온 자바니즈(Javanese), 반자리스(the Banjarese), 보야니즈(the Boyanese), 부기스(the Bugis), 그리고 미낭카바우(the Minangkabau)등이고 사바 주에 거주하고 있는 바자우(the Bajau)도 이 그룹으로 분류될 수 있다. 이들이 쉽게 말레이 커뮤니티에 동화될 수 있었던 요인은 문화적, 언어적 유사성에 있으나 가장 큰 원인은 이슬람이라는 공통의 종교적 유대감에서 찾을 수 있다.

세 번째 그룹, 혹은 비말레이 부미푸트라 그룹은 사바와 사라왁 주에 거주하고 있는 종족들로 구성된다. 이 그룹에 속하는 가장 큰 종족은 사라왁 주의 이반(the Iban)족이며, 비다유(the Bidayuh), 멜라나우(the Melanau), 케냐(the Ke-

---

5. Walters, Albert Sundararaj, *We believe in One God?: Reflections on the trinity in the Malaysian Context* (Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge, 2002), pp.13-14.

nyah), 카얀(the Kayan), 비사유(the Bisayuh)등이 사라왁 주에 분포해 있다. 사바주에는 카다잔(the Kadaza)이 가장 큰 종족이며, 그 외에 무룻(the Murut), 켈라빗(the Kelabit), 커다얀(the Kedayan)등이 중요한 소수 종족 그룹이다.

가장 큰 비 부미푸트라 그룹으로는 중국계(26%)가 있으며 그 다음이 인도계(7.7%)이고 그 외에 아랍인들과 스리랑카계(the Sinhalese), 유라시아와 유럽인들이 소수 분포하고 있다.

동남아시아는 “종교들의 교차로” 라고 불리울 정도로 다양한 종교들이 공존하고 있는 것이 특징이고 말레이시아도 예외는 아니어서 세계의 주요 종교들이 공존하고 있다. 현재 종교분포를 보면 이슬람교가 60.4%로서 가장 큰 종교이고 기독교가 9.1%, 힌두교가 6.3%, 불교가 19.2%, 유교와 도교를 포함한 중국 전통종교가 2.6%이고, 토착, 민속 종교인수도 1.2%, 기타 2.6% 등이다.<sup>6</sup>

말레이시아 전체 기독교 인구수는 9%정도이지만 동말레이시아만을 놓고 볼 때에는 인구의 약 40%정도가 기독교인들로 이루어져 있다. 말레이시아에는 약 40만 명의로만 카톨릭과, 15만의 감리교도, 그리고 8만 명의 성공회, 20만 명의 기타 기독교인들이 있으며 오순절과 이와 유사한 독립교단들의 성장세가 빠른 것으로 조사되었다.<sup>7</sup> 기독교 주류나 독립교회 내에서 이러한 특징이 두드러져서 이슬람 부흥운동과 강한 대조를 이루고 있다.

19세기에 영국 식민지 정부에 의해 중국인들과 인도인들이 주석광산과 고무농장의 노동자로 대규모로 유입된 반면, 토착 말레이인들은 전통적인 생업이었던 어업과 벼농사에 주로 종사하고 있었다. 영국 식민통치기간중의 이민과 정착, 경제활동 유형이 현재 말레이시아 사회의 다양성의 근간이 되었고, 다른 인종 커뮤니티간의 특징을 이루게 되었다. 리(Kam Hing Lee)에 의하면 이러한 사회 내에서는 다양한 커뮤니티들이 공존할 수는 있었으나 상호작용을 이루기는 어려웠다.<sup>8</sup>

6. Walters.Ibid., p.15.

7. Harris, Ian, Stuart Mews, Paul Morris and John Shepherd eds., *Contemporary Religion: A World Guide* (Harlow, Middlesex, UK: Longman, 1992), p.432.

8. Kam Hing Lee, "From Communities to Nation" In *The Christian and Race Relations in Malaysia*, (Selangor: Graduate Christian Fellowship, 1986), p.26.

인종적 경계선은 도농 간의 경계선을 따라 분명해져서 토착 말레이족은 주로 농촌에 거주하는 반면 중국계는 주로 도시에 거주하면서 보다 활발한 경제활동에 참여해 왔다. 이러한 인종적 경계선과 종교적 경계선은 대부분 일치하여 말레이족들은 대부분 이슬람 신자여서 궁극적으로 이슬람은 식민지배에 저항하는 토착인들을 결속시키는 상징이 되었다. 이와 대조적으로 기독교는 식민정부의 정치적 지배와 경제적 수탈과 동일시되었다. 이렇듯 이주해온 집단과 기독교의 일치하는 후일 기독교인-무슬림간의 관계형성에 중요한 결과를 가져오게 된다.<sup>9</sup>

제2차 세계대전 중이던 1942년 일본은 말레이시아에 침공하여 3년 반 동안 지배하였다. 일본 식민정부는 종족을 구별하여 지배하는 정책을 사용하여 토착 말레이족들은 비교적 우호적으로 대했던 반면 중국계는 혹독하게 대함으로써 종족간의 갈등의 골을 더 깊게 하였다.<sup>10</sup> 종족간의 통합을 위한 움직임은 1953년 Alliance of the United Malays National Organization(UMNO), Malaysian Chinese Association(MCA), 그리고 Malaysian Indian Congress(MIC) 등 세계의 주요 정당들이 형성되면서 시작되었다. 이러한 정당들은 말레이시아의 새 헌법을 기초하여 1957년 말라야 연방으로의 독립의 기틀을 다지는 역할을 하였다. 그러나 표면적인 연합활동의 이면에는 여전히 종족간의 갈등과 반목이 남아 있었다.

말레이시아 연방으로의 독립당시 국가 경제의 70%가 외국인에 의해 지배되고 있었고 나머지 20%는 중국계가 차지하고 있었으며 토착 말레이계는 1%미만의 경제 활동에 관여하고 있었다. 이러한 상황에서 토착인종의 권리를 보장하기 위해 이들에게는 “부미푸트라(bumiputera, 문자적으로는 “땅의 자손들”을 의미)”라는 특별한 지위를 부여하여 사회 모든 영역에서의 특혜를 헌법에서 보장하게 된다.<sup>11</sup>

거의 대부분의 말레이족들은 무슬림이고 이에 더하여 타밀, 말라얄리(the Malayali), 구자라티(the Gujarati), 펀자브 무슬림(the Punjabi Muslims)과 토착 종족의 약 20%정도가 무슬림인구를 형성하므로 이슬람은 말레이시아의 지배적

9. Michael Northcott, "Christian-Muslim Relations in West Malaysia". *Muslim World*, 81, 1991, pp.48-71.

10. Comber, L. 13 May 1969: *A Historical Survey of Sino-Malay Relations in West-Malaysia* (Singapore: Graham Brash Ltd., 1983), p.32.

11. Walters, *Ibid.*, p.17.

인 종교가 되었다. 말레이시아의 무슬림들은 대부분 수니-샤피이(Sunni-Shafii)파이며 수피즘의 신비주의에도 상당히 몰두해 있는 경향을 보인다. 15세기 이후 말레이 반도의 이슬람화에는 수피 상인들이 많은 공헌을 하였는데 이를 통하여 말레이의 토착 관행과 문화(이는 근원적으로는 힌두교와 불교에 기인한다)가 이슬람 속으로 융합되어 민속 이슬람적인 경향을 띠게 되었다. 다시 말해 이러한 혼합주의적 요소, 즉 인도와 말레이계의 토속 종교적 관행과 주술, 그리고 지역의 샤만(말레이어로 보모 *bomoh*)들에 의한 지배, 지역의 법과 관습들(말레이어로 아닷 *adat*)이 이슬람속으로 융화되어 오늘날까지도 무슬림 대중들의 영적인 세계를 지배하고 있는 것이다.

### III. 말레이시아에서의 이슬람 전파와 확장

이슬람교는 대략 13세기이후부터 말레이 반도의 주요 종교였다. 비말레이계 무슬림들도 상당수 있기는 하나 이슬람은 기본적으로 말레이족의 종교로 간주된다. 그런데 이슬람이 말레이시아에 전파된 경로나 역사에 대해서는 알려진 바가 거의 없어 아직도 연구의 과정 중에 있는 주제이다. 학자들은 이슬람의 전래에 대한 역사적이고 고고학적인 자료가 적은 이유로 그 종교가 시골(*kampung*, *villages*)과 왕실에 제한되어 있었기 때문이었던 것으로 추측한다. 서구인들이 말레이반도에 상륙했을 때 이슬람은 아직 확고한 위치에 있지 않았고 게다가 서구인들이 이슬람 이라고 하는 주제에 큰 관심을 갖지 않았기 때문에 이슬람이 말레이시아에 유입된 경로와 초기 정착 과정에 대한 연구 성과가 적은 것으로 평가된다.

#### 1. 이슬람의 도래와 정착

파티미(S. Q. Fatimi)에 의하면 아랍 상인들이 최초로 동남아시아와 접촉하게 된 것은 674 C.E.이며 878 C.E.에는 말레이 반도의 해안 도시들에서 확고한 위치

를 갖게 된다.<sup>12</sup> 중국의 자료에 의하면 우마야 왕조의 창시자인 무아위야와 무슬림 해군이 674 C.E.에 말레이 해협을 침략하였으나 실패로 끝이 난다. 또 다른 자료에 의하면 1291년이나 1292년에 북 수마트라에 위치한 펠락이라는 항구도시가 이슬람으로 개종하였다.<sup>13</sup> 이렇듯 단편적으로 남아있는 역사적 증거들에 기초해 동남아시아에서의 이슬람의 수용에 대해 대체로 두 가지 이론이 제기되고 있다.<sup>14</sup>

첫째는 무슬림 상인들의 역할을 강조한 이론으로서 무슬림 상인들이 각 지방의 지배층과 혼인을 하였고, 해안지역의 통치자들에게 중요한 교역에 필요한 전문적인 지식과 경험을 제공하였다. 최초의 개종자들이었던 각 지역의 통치자들은 개종을 통하여 무슬림들과의 교역을 시작함과 동시에 힌두 무역상들에 맞서는 동맹관계를 얻고자 했다는 것이 하나의 가설이다.

두 번째 이론은 구자라트, 벵골, 아라비아 출신의 수피전도사들을 통한 전래라는 이론이다. 수피들은 교사, 무역상, 또는 외교관의 신분으로 술탄들의 궁정이나 상인들의 거주 지역, 혹은 시골로 파고들었고 이 지역의 토착신앙과 큰 충돌 없이 이슬람 신앙을 전할 수가 있었다는 것이다.

아랍의 상인들이 처음 동남아시아에 도착했을 때 이 지역은 토착 생산물에 대한 교역을 관할하고 있던 지역의 작은 왕들에 의해 다스려지고 있었고, 이러한 작은 왕국이 이웃 왕국으로 지배영역을 넓혀 제국을 이루기도 하였다. 이러한 정치적 지배력의 확대와 교역을 위한 유대를 통하여 공통의 문화적 유산을 소유하게 되었고 말레이어가 공용어로 사용하게 된 것이다. 이러한 지역의 지배자들은 세계 도처(아라비아, 인도, 중국 등)에서 와서 항구 도시에 살아가고 있던 사람들의 종교에 대해 비교적 관대하였다.<sup>15</sup>

새로운 엘리트 세력이 나타나 이슬람 정권을 수립한 중동과 달리 말레이시아를 비롯한 동남아시아에서는 기존의 지배 계층이 이슬람으로 개종함으로써 권력 기반을 강화시켰다. 지배계층의 변화가 없었기 때문에 이 지역의 이슬람 문화에는 개종이

12. Fatimi, S. Q. *Islam Comes to Malaysia* (Singapore, 1963)

13. McAmis, *Ibid.*, pp.12-13.

14. 아이라 라피두스, 『이슬람의 세계사』 (서울: 이산, 2008), pp. 663-664.

15. Walters, *Ibid.*, p.21

전의 종교적이고 문화적인 전통이 강하게 남아 있게 된 것이다.<sup>16</sup>

말레이 반도에서 이슬람으로 개종한 가장 최초의 증거는 트렝가누지역에 이슬람 법을 반포하는 칙령을 담고 있는 쿠알라 브랑의 비문에서 찾을 수 있다.<sup>17</sup> 1303년의 것으로 추정되는 이 비석은 말레카에서의 술탄통치보다 선행하는 것이다.

말레카 왕국은 처음에 인도의 왕자였던 파라메스와라(Parameswara)의 통치에서부터 시작되었다. 파라메스와라와 수마트라의 사무드라-파사이(Samudra-Pasai)가문과의 동맹은 파라메스와라 왕자가 파사이 가문의 공주와 결혼하며 그녀의 종교였던 이슬람으로 개종하면서 성립되었다. 개종과 함께 그는 이름도 메гат 이스칸다르 샤(Megat Iskandar Shah, 1400-1414)로 바꾸고 말라카 술탄제국이 그 지역 교역의 중심지가 되는 기초를 닦게 된다. 그의 뒤를 이은 술탄 마코타 이스칸다르 샤(Makhota Iskandar Shah)는 1511년 포르투갈의 식민 통치기 전까지 말라카를 이슬람학과 개종의 중심지로 변모시키는데 큰 공을 세웠다.<sup>18</sup>

15세기는 말라카에서 이슬람의 전성기여서 이 시기에 이 지역은 동남아시아의 메카로 불렸다. 이 지역은 이슬람 문학과 신비주의, 이슬람 법학을 광범위하게 연구하는 이슬람 문화의 중심지가 되었고 이 영향으로 말레이 군도의 대부분의 지역이 이슬람화 되었다.

이슬람화와 교역을 주도하게 되면서 말레이어는 이 지역을 통합시키는 중요한 역할을 하게 된다. 말레이 군도의 이슬람 문학과 철학에 말레이어가 사용되기 시작하면서 이제까지 말레이-인도네시아 문헌에서 주도권을 잡고 있던 자바어가 말레이어로 대체되기 시작하였다.<sup>19</sup>

이러한 과정을 통하여 이슬람교와 말레이어는 말레이 족과 동일시되었고 이것이 1957년 말라야 연방 헌법에 그대로 반영되게 된 것이다. 헌법 160조 2항에 보면 “그, 또는 그녀가 이슬람교 신도이며 말레이어를 사용하며 말레이 관습을 지키며 말

16. 아이라 라피두스, Ibid., p. 631.

17. al-Attas, S.M.N., *The Correct Date of the Trengganu Inscription* (Kuala Lumpur: Muzium Negara, 1970), p.24, Walters, Ibid., p.21에서 재인용

18. McAmis, Ibid., pp.29-32.

19. Walters, Ibid., p.22.

라야 연방이나 메르데카데이(독립 기념일)이전에 싱가포르에서 태어났거나 부모 중 한 명이 말라야 연방에서 태어났으면 말레이 족으로 간주한다”고 되어 있다.

말라카는 지리적으로 전략상 중요한 위치에 있었고, 점차 동남아시아의 교역 중심지로 부상하였다. 말라카의 부상과 함께 말라카를 거점으로 이슬람도 왕실간의 결혼과 내혼, 수피들의 활동, 정치적 정복과 교역 등을 통하여 동남아시아로 광범위하게 전파되었다. 이 기간 동안 중요한 이슬람법이 확립되기도 하였다.

1511년 포르투갈의 점령 후에도 말라야의 이슬람화는 계속되었다. 가능한 모든 긍정적인 포교 방법들이 동원되었는데 교역이라든가 외교력, 혹은 질병의 치유 등이 그 대표적인 방법이었다. 특별히 순례 수피 승들은 시골에서부터 궁정에 이르기까지 이슬람을 전파하는데 중요한 역할을 하였다. 특히 수피적인 관행들이 이슬람이 전파되는 각 지역에 이미 존재하고 있던 민속 신앙적인 관행들과 접목되면서 토착민들이 토착신앙의 연장선상에서 이슬람을 거부감 없이 받아들이는데 결정적인 역할을 하였다.<sup>20</sup>

## 2. 말레이 반도에서의 이슬람의 확산

최초의 전래이후 이슬람은 각 지역의 무슬림 학자들(울라마 *ulama*)에 의해 전파되었다. 근대이전에는 술탄이 정치와 종교의 최고지도자인 동시에 이슬람을 상징하기도 했지만 종교법의 집행과 신앙교육에 있어서 술탄의 실제적인 역할은 그리 크지 못하였고 대신 올라마들이 그러한 역할을 담당하였다. 예배인도와 이슬람 신앙교육 외에도 혼례와 장례의 주관, 분쟁조정, 병자치유, 공동 재산의 관리, 세금징수 등이 모두 올라마의 소관이었다.<sup>21</sup> 그들은 폰독(*pondok*, 오두막)이라고 불려진 종교 센터들을 설립하여 이슬람을 가르쳤다. 폰독을 통한 종교 교육의 가장 두드러진 특징은 폰독학교간의, 그리고 폰독학교의 교사와 학생들 간의 깊은 유대관계에 있다. 폰독학교 교육체계에는 일체감과 통일성이 있었던 것이다. 이러한 유대관계는 말레이

20. Fatimi, *Ibid.*, p.23.

21. 아이라 M. 라피두스, 신영성 옮김, 『이슬람의 세계사 2』, (서울: 이산, 2008). p. 1140-1141.



시아를 넘어 인도네시아와 태국으로도 확대되었다.

말레이시아 내에서의 이슬람의 위치는 최초의 접촉기인 674CE 때부터 말라야의 정치적 상황과 연계되어 있다. 이슬람이 도래하기 이전에 말레이 토착민들은 그들의 전통 신앙과 함께 불교와 힌두교의 가르침도 포용하고 있었고 그들의 삶에는, 특별히 말레이 문화의 유형과 권력 구조 안에는 하나 이상의 종교의 영향력과 흔적들이 배어 있었다.

정치적 차원에서 술탄들과 지역의 지도자들은 이슬람을 신봉하고 있었다. 사람들은 꾸란과 하디스에 나타난 정신, 즉 인류가 평등하다는 것에 감동을 받았고 매력을 느꼈는데 그 문헌들에 의하면 인류는 카스트 제도나 여타 신분제도에 구속되어 있지 않았다. 가난한 자나 부유한 자, 지식인과 무식한 사람 사이에 차별도 두지 않았다. 수피즘의 영향 아래서는 말레이의 토착 관행과 믿음들과 유사한 방식으로 이슬람은 발전해 갔다. 이러한 요소들이 이슬람 공동체 내에 있는 개개인들에게 존엄성과 가치를 부여해 주었다.

그런데 이슬람화의 진행과 함께 서구(포르투갈, 네덜란드, 영국) 식민주의자들의 통치도 시작되었다. 그들은 법을 바꾸고 “분리하여 통치”하는 방식을 채택하였다. 서구 열강의 정복자들과 함께 교역자들과 기독교가 함께 도착하였다. 정복자들은 교육을 비롯한 다양한 방법을 통하여 기독교를 전파하려 하였다. 이러한 식민주의자들의 도전에 맞서서 1916년 페낭(Penang)에는 *Madrasatul Mashoor al-Islamiyah* 라는 이슬람식 학교가 세워졌고 아랍어로 이루어진 교육을 실행하였다.

사실상 말레이시아 내에서의 이슬람 부흥운동은 영국 식민통치시기에 시작되었다고 해도 과언이 아니다. 말레이시아가 아직 영국의 통치아래 있을 때 꾸란과 순나(*sunnah*, 전통)로 돌아가자는 요청들이 들려왔다. 이것은 세계 다른 곳의 이슬람 부흥운동의 유형을 그대로 따르는 것이어서 모든 무슬림들은 도박과 음주 같은 세속적 습관들을 버리고 서구적 가치들을 거부하며 “이슬람적 삶”으로 돌아갈 것을 촉구하는 것이었다.<sup>22</sup>

---

22. Muzaffar, Chandra, *Islam Resurgence in Malaysia*. (Petaling Jaya, Malaysia: Penerbit Fajar Bakti), p.151.

### 3. 1957년 이후의 이슬람

1957년 독립과 함께 얻어진 정치적 자유로 인해 말레이시아는 이슬람 부흥과 이슬람화를 경험하게 된다. 정치적 주류 중의 일부는 이슬람 다크와<sup>23</sup>(*dakwah*)에 대한 강력한 열망을 보여줌으로써 정치적 자유를 획득하였고 헌법의 조항들도 이슬람화를 가속화시켰다.

여러 변화들 가운데서도 다음과 같은 점들이 이슬람 부흥과 관련하여 주목할 만한 것들이었다.

첫째, 이슬람 내에서 술탄들의 지도력이 완전히 회복되었다. 식민통치 기간 내내 사적인 영역에만 머물러 있던 이슬람이 법적이고 행정적인 권위를 갖게 되었다. 이것은 무슬림 법과 개인적인 혹은 가정과 관련된 법 등을 모두 포함하는 것이다. 말레이 통치자가 있는 지역이면 어느 곳에서나 종교성(Department of Religion)이 형성되었고 샤리아 법정의 사법권과 집행이 확대되었다. 종교부가 총리실 산하 조직으로 편입되어 국가의 이슬람법을 일원화하여 관할하게 되었다.

또한 종교와 관련되어 연방정부와 주정부간의 협력이 강화되었고 1968년에는 말레이 지도자 회의(the conference of Rulers)에서 국립 이슬람 위원회(the National Council of Islamic Affairs)를 출범시켰다. 1957년 독립이후부터 이슬람 종교교육이 강화되어 현재 이슬람 역사와 지식에 대한 교육이 초등학교 저학년 부터 각 지역에서 실시되고 있다. 국제 이슬람 대학(the International Islamic University)을 포함한 다수의 이슬람 대학도 설립되었다. 이슬람 부흥운동이라고 하는 세계적인 조류와 맞물려 말레이시아 내에서의 이러한 발전은 1970년대를 거쳐 현재에 이르기까지 이르고 있다.

#### (1) 1970년대 이후의 “다크와 운동” (the *Dakwah* Movement)

1970년대 중반이후 말레이시아에서는 다크와 운동이라고 불리던 이슬람 근본주

---

23. 아랍어 *dawah*, 혹은 *dawa*로도 표기되는 단어로 이슬람에서의 “선교”를 의미한다. 구체적인 내용은 다음 절에서 설명된다.

의 운동이 있었다. 1970년대가 시작되면서 말레이시아에서는 보다 광범위한 이슬람 세계에서 이루어지고 있는 이슬람 부흥운동과 맞물려 자국 내에서 어떻게 하면 이슬람을 활성화시킬 수있을까하는 논의와 관심들이 붓물 터지듯이 일어났다. 이러한 움직임은 후에 다크와(*dakwah*)혹은 다와(*dawah*)운동으로 불리게 되었는데 전자는 말레이시아식 표기이고 후자는 아랍어를 그대로 옮겨 사용한 것이다. 문자적으로 이 말은 권고, 호출, 불러냄을 의미하며 이 의미에서 비롯하여 타락한 무슬림들을 새롭게 하고 비무슬림들을 이슬람으로 개종시키기 위한 모든 선교적 노력들을 일컫는 단어로 사용되고 있다.

다크와 운동은 획일적이거나 통일된, 혹은 연합된 이데올로기가 아니라 이슬람적인 동기를 장려시키는 모든 경향성과 행동들, 이념들을 총체적으로 일컫는 말이다. 이것은 이슬람의 경전을 공부하고 그것을 일상생활에 적용하며 스스로 모범을 보이거나 격식을 갖춘 의례를 통해 무슬림으로서의 의무들을 동료 무슬림들에게 상기시키는 등의 행위들을 포함한다. 이들은 이슬람 강좌에 참석하고 이슬람식 복장을 착용하면서 꾸란의 가르침으로 돌아가 개인의 도덕성을 회복해야한다고 주장했다.<sup>24</sup>

사회 운동으로서의 다크와는 외부적으로 제정된 것이 아니라 자발적이고 독립적으로 행동에 옮겨진 운동이다. 다크와 현장은 현재 말레이시아 사회에서 개인적인 경건함이나 신앙심같이 보이지 않는 사적인 차원에서부터 하루 다섯 번의 예배나 회사 등과 같이 형식적이고 보여지는 근행, 그리고 보다 광범위한 사회적 차원에서의 의례나 단체행동에 이르기까지 이슬람 신앙을 고취시키는 모든 영역에서 받아들여지고 있다.

또 다른 다크와 운동의 특색은 다른 무슬림 세계에서와 마찬가지로 반 서구적인 색채를 띠는 것이고 이러한 측면에서 정치적 성향을 강하게 드러낸다고도 할 수 있다. 이들은 서구를 악의 근원으로 규정하고 말레이 민족의 소비니즘에 호소하였다. 이 운동의 주도세력은 시골에 기반을 둔 전통적인 종교 지도자들이 아니라 대학교육을 받았거나 유학 경험이 있는 도시 거주 말레이 무슬림들이었고 이들은 도시를 기

---

24. Means, Gordon P., *Political Islam in Southeast Asia* (Petaling Jaya, Malaysia: Strategic Information and Research Development Center, 2009.), p.85.

반으로 하여 젊은 층을 중심으로 저변확대를 꾀하였다.<sup>25</sup>

## (2) 다크와 활동과 정치적 이슬람

이슬람 부흥운동에 대한 요청은 부분적으로는 1969년에 호전적인 말레이인들에 의해 중국계와 인도계를 대상으로 이루어진 폭동에서 비롯되었다. 그들은 말레이인들의 정치적 우위가 도전받고 있으며 이슬람의 가치들이 소위 “불신자”들의 타락하고 부도덕한 생활방식과 문화에 위협받고 있다고 간주한 것이다. 다크와 행동가들은 말레이족들이 자신들의 믿음과 문화를 지키기 위해서는 보다 철저하게 이슬람에 헌신할 것을 촉구하였다.<sup>26</sup>

1970년대 말레이시아 정부는 “신경제정책”(the New Economic Policy)을 수립하고 정부주도하에 사회적이고 경제적인 변혁을 모색하였다. 이를 위해 정부는 각 대학과 단과 대학들을 확장시켜갔고 이것은 말레이계 학생들에게 보다 많은 고등교육의 기회를 제공하게 되었다. 이러한 학생 중의 대다수는 소위 캄퐁(*kampung*, village)이라고 불리는 시골 출신들이었는데 아직도 대부분이 저개발지역으로 남아 있는 이러한 시골 출신의 학생들이 비말레이계가 주도적인 도시 생활에 적응하면서 적지 않은 문화적인 충격과 소외감을 느끼게 되었다. 도농 간의 격심한 빈부차를 이해하기도 어려웠을 뿐더러 비말레이계가 향유하고 있는 이슬람의 가치와는 배치되는 것으로 보여지는 서구적인 도시 생활양식- 예를 들면 여성들의 의복, 사회에 적극적으로 참여하는 여성들의 달라진 위상, 텔레비전과 상업광고, 영화 등을 통해 투영되는 서구적 이미지들, 그리고 무엇보다도 개방된 남녀관계와 성 개념 등- 은 문화적 충격을 넘어서서 비말레이, 비이슬람 문화에 대한 적대감으로까지 확대되었다.<sup>27</sup>

대학 내에서도 농촌을 기반으로 전통적인 율라마들에 의해 이슬람식 가치와 가르침을 교육받았던 이전의 교육과 비교되는 서구식 교육 시스템과 커리큘럼을 기반으

25. 라피투스, p.147.

26. Means, Ibid.

27. Ibid., p.86.

로 지극히 합리적이고 과학적인 세속적으로 이루어지는 강의들을 접하면서 대학생들은 큰 혼란을 느끼게 되었다. 방식에 있어서 뿐만이 아니라 교육 내용에 있어서도 학생들은 이전에 받았던 이슬람의 가르침에 정면으로 도전이 되는 새로운 개념들과 이론들을 습득하고 적응해 가야했던 것이다. 따라서 말레이계 학생들은 도시 출신의 비무슬림계 학생들과의 경쟁이 두려워 말레이 관련 분야나 이슬람 관련 분야에만 그들의 전공분야를 한정짓는 결과를 낳았고, 결국 정부는 말레이시아 전역에서 말레이계 학생들을 일정비율 입학시켜야하는 쿼타제를 도입하게 된다. 이러한 정책 덕분에 말레이계 학생들은 점차적으로 새로운 학문과 기술 분야들을 접하게 되고 정부의 신경제 정책의 실천에 참여할 수 있는 준비를 갖추게 된다.

이러한 전환기적 상황 속에서 다크와 운동은 말레이-무슬림 학생들 사이에서 큰 반향을 불러일으키게 되고, 이들은 주도적으로 이 운동에 참여하게 된다. 구체적으로 ABIM, *Darul Arqam*, PERKIM, 그리고 *Jama'at Tabligh* 등과 같은 무슬림 기구들과 조직들에 의해서 다크와 운동은 전국적으로 확산되어졌다.

가장 대표적인 기구는 ABIM으로서 이는 *Angkatan Belia Islam Malaysia*의 약자로 번역하면 “말레이시아 이슬람 학생 연합”이 된다. 이 기구는 1971년 UKM(Universiti Kebangsaan Malaysia)의 이슬람학과 교수들의 주도로 창립되어졌다. 시디끄 파딜(Siddiq Fadil)이 초대 회장을 지냈고 안와르 이브라힘(Anwar Ibrahim)이 뒤를 이어 회장이 되었는데 그의 지도하에 아빤은 말레이시아 내의 모든 대학과 기술학교의 학생들 가운데로 확산되어 갔다. 대학을 졸업한 후에도 이들은 회원으로 남아있으면서 정부와 사기업 내에서의 지원체제를 구축하는 일들을 주도하였다. 아빤의 멤버십은 정부의 전액 장학금을 받고 유럽이나 미국에서 유학한 말레이계 학생들에게까지 확대되었다.<sup>28</sup>

아빤은 이슬람이라는 명분아래 거의 모든 정치적 이슈들에 대해 공개토의를 하였고 학생들은 그들의 행동을 이슬람의 가치로 정당화하였다. 학생들은 종교적 가치뿐만이 아니라 심각한 도농 간의 빈부격차 등 사회 정의의 문제 등에도 깊숙이 관여하며

---

28. Kamarulnizam Abdullah, *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia* (Bangi, Malaysia: Penerbit Universiti Malaysia, 2002), pp.83-97.

집단행동으로 까지 이어가자 정부가 제재에 나섰지만 오히려 이것은 그들의 지도자인 안와르 이브라힘을 “두려움을 모르는 지도자”로 추앙하며 그의 정치적 입지를 강화하는 결과를 낳았고 1980년대에 아빌의 회원 수는 35,000명에 이르게 된다.<sup>29</sup>

아빌의 정치적이고 종교적인 메시지는 캠퍼스를 너머서서 확산되게 되었고 자체의 저널인 리살라(*Risalah*, treatise 논문)를 비롯한 다수의 책자와 소책자를 통해 자신들의 이념을 확산시켰다. 그들은 “서구적 물질주의”에 대해 “영적인 재무장”을 통한 무슬림 정체성의 확립과 확산을 강조하였다. 이것을 실천하기 위하여 각 대학의 모든 과목에서 이슬람의 원리들과 가치들이 반영된 교육을 통해 “진정한 이슬람”에 헌신할 필요성을 강조하였다. 안와르 이브라힘은 수차례 행해진 연설을 통해 이슬람은 결코 인종 차별이나 분리주의를 용납하지 않으며 이것은 서구 식민주의와 국수주의의 폐해임을 역설하였다. 그러나 안와르는 인종 분리 대신 그의 연설과 저술에서 무슬림-불신자를 뚜렷하게 구별하였다. 안와르를 비롯한 다크와 운동가들은 인종간의 충돌, 혹은 문화적 충돌이라고 부르는 현상들에 대한 종교적 설명을 주었는데 이를 극복하기 위해서는 이슬람의 보편주의와 알라의 유일성이 실현되어야 함을 강조하므로 말레이시아내에서 이슬람 국가가 수립되어야함을 강조하였다.

다른 다크와 단체들과 마찬가지로 아빌도 진정한 이슬람 신자임을 외부적으로 증명하는 것을 중요시하여서 남녀 모두에게 아랍식 복장을 착용하도록 하였고, 특히 여성들은 어깨선까지 내려오는 머리쓰개인 투둥(*tudong*) 또는 텔레쿱(*telekung*)을 착용토록 하였다. 아빌을 비롯한 다크와 운동가들은 의복뿐만 아니라 철저한 이슬람식 식사를 준수하고 비무슬림식 식당에서는 식사를 금하며 하루 다섯 번의 예배를 받드시, 그것도 공개적으로 준수하였다. 뿐만 아니라 아빌은 그 시기를 구체화하지는 않았으나 이슬람 국가 건설을 위해 서구의 팝 문화를 금지시킬 것을 촉구하고 경마와 도박, 알코올음료의 소비를 허락하는 정부 시책을 강력히 비판하기도 하였다.

---

29. J. Victor, Morais, *Anwar Ibrahim: Resolute in Leadership* (Kuala Lumpur: Arenabuku, 1983), pp.2-7; Nagata, Judith, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1984), pp. 87-91.

정부가 주도한 기구로는 이슬람 복지와 선교 연합(the Islamic Welfare and Missionary Association, PERKIM)이 있는데 이 기구는 주로 비무슬림들인 중국계와 인도계, 토착 부족들을 대상으로 개종활동을 벌였다.<sup>30</sup>

위와 같은 다크와 단체들의 기본적인 활동은 다음과 같은 세 가지 유형으로 요약될 수 있다: 첫째는 비교적 자유로운 분위기 속에서 회원의 집 등에서 이슬람의 가르침에 대해 자율적으로 학습하게 하는 활동이고 둘째는 보다 적극적으로 비무슬림들에게 이슬람의 메시지를 전파하는 활동이며 셋째는 위의 두 가지 형태의 활동을 함께 하는 것이다. 말레이시아인들에게 다크와의 의미는 광범위한 중요성을 갖는다. 다크와가 말레이 무슬림들에게 중요한 이유는 그것이 단지 무슬림, 비무슬림을 포괄하여 모든 이들에게 이슬람과 무슬림들에 대해서 알린다는 의미뿐만이 아니라 말레이시아가 지향하는 미래 사회를 위한 다양한 이슈들까지도 제기한다는 점에서 큰 의미를 부여한다.

말레이시아는 독립이후부터 다양한 인종의 연합체인 바리산 내셔널(the Barisan National)안의 최대 계파인 말레이 무슬림당인 UMNO에 의해 지금까지 통치되고 있다. 1970년대 중반부터 UMNO의 정치 지도자들은 자국안의 말레이-무슬림들과의 소통을 위해 이슬람을 크게 강조해 오고 있다.

말레이시아 정부는 이슬람 국가 건설에 대한 요구와 국제 경제의 압력, 다민족 사회의 필요성 사이에서 균형을 유지할 수 있는 말레이시아만의 모델을 모색해왔다. 이슬람주의자들은 좀 더 친 이슬람적인 정책을 요구하면서 중국, 인도계를 비롯한 비무슬림, 비말레이계 종족집단, 그리고 민속적인 이슬람을 신봉하고 있는 시골의 무슬림들과도 갈등을 빚고 있다. 정부가 이슬람 중심적인 정책노선을 취할수록 비말레이계 주민들이 느끼는 위협이 가중되고 그로 인해 정부는 말레이계의 지지를 계속해서 유지해야 할 필요성과 동시에 비말레이계들과 협력관계를 유지해나가야 하는 과제 속에서 오래된 고민을 계속해가고 있는 것이다.

---

30. Walters, *Ibid.*, p.71.

#### 4. 말레이시아 헌법에 나타난 종교적 자유와 이슬람의 위상

1957년 독립이후부터 이슬람은 말라야 연방의 공식종교가 되었다. 그러나 이것이 말레이시아가 이슬람 국가임을 의미하는 것은 아니어서 이러한 사실은 이슬람과 관련된 사회적 이슈가 생길 때마다 정치 지도자들의 입을 통하여 수없이 확인되어 온 사실이기도 하다. 그러나 국가 공식 종교로서의 위상으로 인해 이슬람은 말레이시아 정부의 발전과 더불어 우선적인 위치를 점하게 되어, 공식적인 모든 모임에 앞서 이슬람식 기도를 행한다든가 국가 재정을 사용하여 국립, 주립 모스크를 건립한다든가, 국가 주도의 꾸란 낭송대회를 개최한다든가 정부주도로 하지(Haji) 순례 조직위원회를 만든다든가 하는 일을 통해 그 위상이 표현되어 왔다.

이렇듯 헌법에 정부가 이슬람에 구속되어 있음을 명시해 놓음과 동시에 예배의 자유와 비무슬림들이 자신의 종교생활을 자유롭게 할 수 있음도 명시해 놓았다. “말레이시아에서는 종교가 종족, 정치, 경제와 긴밀히 연관되어 있어 이 중 하나를 배제 놓고 다른 하나를 생각할 수가 없다.”<sup>31</sup>

그래서 월터스는 말레이시아에서의 종교의 자유와 공식종교로서의 이슬람의 위상은 현대 사회 속에서 종교, 정치, 사회 경제학적인 요소들 간의 상호작용의 가장 적절하고 흥미 있는 예라고 분석하였다.<sup>32</sup>

모든 종족과 종교 그룹의 합의가 세밀하게 연구되어 반영되었다고 자부하는 말레이시아 헌법에는 종교의 자유를 명시해 놓은 조항이 있다. 3조 1항은 이슬람이 연방의 종교이긴 하나 연방의 모든 지역에서 평화롭고 조화롭게 이루어지기만 한다면 다른 종교 활동들도 실천되어질 수 있음을 명시하고 있다. 비무슬림들은 연방의 공식종교가 이슬람임을 천명하고 있는 바로 그 조항에서 다른 종교를 섬길 자유를 보장해 주고 있으므로 이것은 그 만큼 중요한 의미를 갖는 것으로 해석되고 실행되어져야함을 강조한다.

31. Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism, and Sikhism (1989), *Why MCCBCHS Rejects the Application of Shari'ah on Non-Muslims*, p.4.

32. Walters, *Ibid.*, p127.



또한 헌법 11조에서는 종교의 자유가 보장되어 있다. 이러한 실천의 부수조항들, 예를 들면 강제로 종교적 가르침을 받지 않을 자유, 본인의 종교가 아닌 다른 종교에 배나 의식에 참여하도록 강요받지 않을 자유, 그리고 (종교)재산을 소유할 권리 등이 뒤이은 12조, 13조에서 보장되고 있다. 11, 12, 13조는 연방헌법 중 기본 권리 조항 아래 묶여져 있다.

이러한 조항들은 말레이시아 독립이후 변함없이 헌법에서 보장되어 왔다. 말레이시아는 “세속” 국가이고 이슬람은 다만 특별한 지위를 누리고 있다는 것이다. 그런데 이러한 종교의 자유를 보장하는 조항들에는 다음과 같은 단서조항들이 첨부되어 있다.

1. 종교적 자유는 공공질서와 공공의 건강, 도덕을 해치지 않는 범위 내에서 조화롭고 평화롭게 이루어져야 한다.
2. 18세 이하의 종교 선택은 그들의 부모나 보호자에 의해 이루어진다.
3. 이슬람 종교를 가진 자들에게 다른 종교의 가르침과 신조를 가르치는 것이 위법이다.

따라서 헌법에 따르면 이슬람과 관련된 문제는 국가적 사안이고 이것은 오직 정부만이 모든 법적이고 행정적인 사안을 결정할 수 있는 권한을 갖는다는 것을 의미한다. 따라서 말레이 연방 안에 있는 모든 주는 이슬람과 관련되어 각 주의 지도자들에게 조언을 할 수 있는 주정부 산하 종교 위원회를 반드시 설치해야 한다. 주 정부들에 의해 설치된 샤리아 법원은 1969년 제정된 무슬림 법률 조치에 따라 이슬람의 가르침에 위배되는 행위를 한 무슬림들에 대해서만 사법권을 갖는 것으로 제한되었다.

## 5. 마하티르 정부의 이슬람화 정책

독립이후 말레이시아의 가장 큰 과제는 정치적 통합이며 이러한 정치적 통합의 핵심은 이슬람이라고 하는 것이 말레이 무슬림들의 오래된 인식이었다. 말레이시아의 정치적 통합과 이슬람의 발전은 동전의 양면과 같아서 한 쪽의 발전 없이 다른 쪽의 발전도 기대하기 어렵다는 것이다. 말레이인들이 이슬람적인 이상의 추구는 필연적

으로 그들의 정치적 우세를 요청한다고 생각하고 있는 이상 문제는 이슬람화를 실천하느냐에 있지 않고 이슬람화를 어떻게 정의하고 수행하느냐 하는 것이다.

1970년대 이후 말레이시아 이슬람의 발전에 있어서 가장 중요한 계기는 마하티르 모하메드(Dr. Mahathir Mohammed)가 정치일선에 복귀한 것이라고 할 수 있다. 1981년 수상으로 취임한 이후 마하티르의 “이슬람 편향성”은 갈수록 분명해져서 그의 지도 아래 정부주도의 이슬람화가 중요한 전기를 맞이하게 된다. 1983년 7월 언론인들과의 인터뷰에서 마하티르는 정부의 통치 정서 속에 이슬람화가 중심에 있음을 분명히 하였다.

“비록 이슬람법이 국가의 법은 아니지만 이슬람이 추구하는 것에 반하지 않으며 어떠한 상황에서는 이슬람과 일치한다... 이슬람의 이상은 정의와 관용과 다른 종교와 종교인들, 그들의 예배 장소에 대한 존중이다. 그래야 그들도 우리의 종교를 존중할 것이기 때문이다. 이슬람화의 과정은 이슬람법을 비무슬림들에게 강요하는 것이 아니라, 이슬람의 가치를 국가의 행정 속에 녹여들게 해서 다른 모든 이들이 받아들일 수 있는 보편적 가치로 만들어 가는 것이다.”<sup>33</sup>

이슬람에 대한 이러한 그의 관심은 곧 1984년에 공식적으로 천명된 “이슬람화된 정부기구”라는 연설에서 더욱 분명해진다. 모든 비무슬림들이 불편해하는 가운데 그는 이러한 명칭의 정책이 추구하는 바를 분명히 하였다.

“이슬람화라는 말을 통해 내가 의미하는 바는 정부 속에 이슬람적 가치들을 “심어주는 것(inculcation)”을 의미한다. 이것은 이슬람법을 전 국민에게 실행하는 것과는 다른 차원이다. 이슬람법은 무슬림 개개인들에게만 해당하는 법이다. 그러나 국가의 법은 비록 이슬람 종교를 근간으로 하고 있지 않더라도 이슬람의 원칙들에 위배되지 않는 한도 내에서 실행될 수 있는 것이다.”<sup>34</sup>

위에서 언급한대로 비록 이슬람법이 비무슬림들에게는 적용되지 않는다 하더라도 정부는 실제로 이슬람과 관련된 많은 프로그램들을 한층 강화시켰고 그러한 정책 방향을 제시하였다. 이러한 정책과 프로그램에는 다음과 같은 것들이 포함되어 있다:

33. *New Straits Times*, July 19, 1983.

34. An Interview with Mahathir, *Utusan Malayu*, Oct. 26 and 27, 1984.

이슬람 은행(the Islamic Bank)과 이슬람 경제 재단(the Islamic Economic Foundation) 등과 같은 이슬람 경제기구의 설치; 당시 아빌의 지도자였던 안와르 이브라힘(Anwar Ibrahim)을 여당인 UMNO와 정부 관료로 영입; 그리고 이슬람 센터인 푸삿 이슬람(*the Pusat Islam*)을 증축한 것 등이다. 또한 독립이후 설치되었던 샤리아 법원의 역할이 점진적으로 강화되었다.

이러한 조치에도 불구하고 일부 무슬림들 가운데에는 이슬람 대학과 이슬람 은행을 설립하고, 의회 시작 전 이슬람식 기도를 드리며 새 정부 청사에 이슬람식 건축기법을 도입하는 것만으로는 부족하다는 비판적 시각도 존재했다. 이러한 비판에 직면하여 비무슬림들은 세계적인 이슬람 부흥운동의 추세와 함께 말레이시아 내에서도 정부주도의 이슬람화 정책이 강화될 것이라는 두려움 섞인 예견을 하였다.

이러한 무슬림들의 비판을 의식하여 여당인 UMNO주도하에 이전보다 더 한층 강화된 이슬람화 조치들이 정부 안팎에서 행해졌다. 이슬람 बैं크 주도하에 이슬람식 금융제도를 실행하였고, 이슬람 기구의 후원 하에 대규모의 새로운 이슬람 대학을 설립하여 경제학에서부터 농업에 이르는 다양한 학위과정을 두어 공식적으로 이슬람의 가르침을 강화하였다. 아랍의 영향을 받은 엄격한 의복 규정을 적용하여 정부 건물과 학교 등에서는 복장 규칙을 엄격하게 준수하도록 하였다. 급기야는 정부 지도자들이 말레이시아는 궁극적으로 샤리아에 의해 지도되는 이슬람 국가가 되어야 한다는 말을 공공연하게 천명하기도 하였다. 그러는 가운데 이슬람 성지순례인 하지(*Hajj*)를 행하는 무슬림들의 숫자가 해마다 증가하였고 금요일에 모스크에서 행해지는 공 예배에 참석하는 젊은이들의 수와 보수적인 이슬람 복장을 착용하는 여성들의 숫자도 점진적으로 증가하였다.

말레이시아 정부는 딜레마에 빠지게 되었는데 말레이 인들과 무슬림들의 정치적 지지를 위해서는 이슬람화를 계속 추진해야겠지만 한 편으로는 비말레이계 비무슬림들에 대해서도 고려를 해야만 했는데 그들도 엄연히 말레이시아의 인구의 절반을 차지하는 말레이시아의 구성원들이기 때문이다.

## 6. 말레이시아에서의 이슬람 부흥운동

서구의 학자들은 말레이시아의 이슬람 부흥운동과 관련되어 무슬림들을 네 그룹으로 분류하는데 전통주의자들, 급진주의자들, 근본주의자들, 그리고 부흥주의자들이 그것이다.<sup>35</sup>

말레이시아 이슬람 내의 “전통주의자들”은 각 주에 있는 작은 마을들에 살고 있는 대다수의 말레이 무슬림들을 포함한다. 학자들은 이 전통주의자들이 현재 정치권에서 영향력을 행사하는 무슬림들보다 더 잠재적인 위협성을 안고 있는 그룹들로 평가한다.<sup>36</sup> 그럼에도 불구하고 말레이시아의 주요 정당들은 이들을 지지하고 이들의 지지를 얻기 위해 애쓰고 있다.

“근본주의자들”은 근본주의 기독교인들과 유사해서 자신들의 신앙의 “순수한” 근원으로 돌아갈 것을 추구한다. 말레이시아의 근본주의 무슬림들은 보수적이고 정통적인 이슬람을 장려하며 더 나아가서 꾸란과 하디쓰에 근거한 이슬람 국가를 목표로 한다. 그들은 서구적 영향을 거부하고 금지한다. 각 지방의 올라마들과 이슬람 학교의 교사들이 이들로 분류될 수 있다. 말레이시아 정부는 이러한 근본주의자들이 정부의 정책과 민주주의의 발전에 위협이 되는 존재로 간주하며 이들을 경계한다. 정부뿐만이 아니라 말레이시아 기독교의 주류를 이루는 중국계 기독교인들과 인도계 등도 이러한 근본주의자들을 국가적 일치와 발전, 안정에 위협이 되고 분열을 조장하는 그룹으로 간주하며 경계한다.<sup>37</sup>

“급진주의자들”은 그들의 말과 행동에 있어서 보수주의자들보다 더 극단적인 경향을 띠는 사람들이다. 그들은 때때로 엄격한 이슬람 국가의 수립이라고 하는 그들의 목적을 위해 폭력을 수단으로 사용하기도 한다. 말레이시아에서는 1970년대 이들이 “알라의 군대” 라는 이름으로 힌두교 사원을 공격하는 일련의 사건들이 발생하기도 하였다. 1980년대에 이르러서도 이들은 국가를 계속해서 이슬람식으로 “정

35. McAmis., *Ibid.*, pp.80-81.

36. *Ibid.*

37. Fred R. Von Der Mehden, “The Political and Social Challenge of Islamic Revival in Malaysia and Indonesia”, *Muslim World* 76 1986: pp.223-224.

화”해서 이슬람 국가로 만들어 가려는 시도들을 계속하였다. 그들은 심지어 내각의 일원들을 테러하고 암살하려는 계획을 세우기도 하였다. 이들의 이러한 성향은 말레이시아 정부로 하여금 급진주의자들뿐만 아니라 전통주의자들과 근본주의자들까지 포함하여 정부의 시책과 발전을 저해하는 모든 시도들에 대해 폭력을 사용할 수 있도록 정당화하도록 하는 역효과를 초래하기도 하였다.<sup>38</sup>

“부흥주의자들”은 현대적 상황에 이슬람 신앙을 접목시키려 시도하는 말레이 무슬림 교사들과 학자들이다. 그들은 이슬람 신자들 가운데 이슬람의 가르침을 가르치는 것의 중요성을 강조함과 동시에 무슬림들로 하여금 현대적 기술을 습득하는데도 주저하지 말 것을 권고한다. 그들은 비정치성을 천명하고 교육과 경제발전, 이슬람 선교인 다크와를 강조한다.<sup>39</sup> 1963년 당시 부수상이었던 툰 압둘 라작(Tun Abdul Razak)은 말레이 무슬림들에게 사고를 현대화할 것을 강조하였다. 그는 다음과 같은 이슬람의 두 가지 특성을 강조했다; 첫째는 타아부디(*ta'abbudi*)로서 알라에 대한 의무이고 둘째는 타아꾸리(*ta'aqquli*)로서 합리선과 인간의 지혜에 대한 강조로서 이를 통하여 이슬람은 전통을 고수함과 동시에 발전과 진보를 격려하는 원천이 될 수 있음을 강조하였다.

말레이시아 이슬람의 부흥을 선도한 보다 영향력 있는 그룹들은 영어와 말레이어, 두 언어로 교육을 받은 젊은 층이다. 이들은 정부가 제공하는 장학금으로 말레이시아와 영국을 비롯한 해외에서 유학한 엘리트 계층으로 이들은 이슬람에 철저하게 충성함과 동시에 말레이시아 내에서의 이슬람의 부흥에 대한 강한 열망을 가지고 있었다. 앞서 언급한대로 이들은 대부분 ABIM이라는 조직의 일원이 되어 말레이 사회의 이슬람화에 적극적으로 관여하게 된다.

말레이시아 내에서 이슬람 부흥의 징조는 여러 곳에서 발견될 수 있다. 가장 두드러진 징조는 도시의 무슬림 여성 인구 중에서 상당수가 이슬람식 복장을 착용하고 있다는 것이다. 상당수의 무슬림 남성들도 자신들이 생각하기에 종교적이라고 생각되는 의복들을 착용하고 선지자 무함마드와 초기 무슬림들을 본받아서 턱수염을 기른

38. Von der Mehden, *Ibid.*, pp.226-227.

39. McAmis, *Ibid.*, p.81.

다. 의복에서의 이러한 변화와 함께 남녀가 함께 모여 사회 활동을 하는 경우도 확연히 줄어서 남녀를 구별하여 모임을 갖는 경우가 증가하고 있다.

또 다른 예는 이슬람식 인사법이 대중적인 인사법으로 자리 잡은 것에서도 발견될 수 있다. 이슬람식 단어들, 정확하게는 아랍어 단어들이 이슬람 부흥주의자들의 대화에 자주 등장하며 또한 그들은 무슬림 음식법을 고려하여 만들어진 음식이라 할지라도 비무슬림들의 집에 가서 식사하는 것을 꺼려한다. 따라서 무슬림과 비무슬림간의 교류가 현저하게 감소하는 현상을 보인다. 이러한 이유로 이제는 거의 모든 식당에서 이슬람식으로 허락되는 음식(할랄, *halal*)과 허락되지 않는 음식(하람, *haram*)을 구별하는 표시를 붙여줄 것을 강조하고 있다.<sup>40</sup>

이러한 이슬람 부흥운동의 과정 속에서 정부도 두드러지게 한 역할을 담당하고 있다. 1970년대 중반이후부터 도시 중산층 젊은이들 사이에서 이슬람 부흥운동의 조짐이 보이자 정부는 무슬림이 하루 다섯 번 메카를 향해 드리는 예배 시간을 알리는 아잔(*adhan*)을 국영 텔레비전 방송국과 라디오 방송국을 통하여 내보내기 시작했다. 이후로부터 무슬림과 비무슬림 모두에게 이슬람을 가르치기 위한 교육 방송들이 정기적으로 방송되기 시작했다. 무슬림과 비무슬림의 인구비율이 말레이시아와 비슷한 다른 나라들과 비교해볼 때 이슬람의 상징들과 관행들, 제도들을 이렇듯 강조하는 것은 말레이시아만의 특징으로 여겨진다.<sup>41</sup>

이슬람 부흥운동의 또 다른 현상은 말레이시아 사회 속에서 종족에 따른 구분을 양분화한 것에 있다. 토착민을 의미하는 부미푸트라(*bumiputera*)와 비부미푸트라(*non-bumiputera*)의 구별이 그것인데 사회의 모든 영역에서, 즉 경제, 정치, 문화, 교육 등 거의 모든 차원에서 이 구별이 적용되고 영향을 미친다.<sup>42</sup> 정부 지도자들은 아직도 이러한 완전한 구별이 부미푸트라들의 경제적 상황을 향상시키기 위해 필요하다고 강조하고 있지만 이러한 구별로 인해 국가 내에서 종족적 정체성이 그 무엇보다 중요한 것이 되며 이러한 소속감은 종족의 언어와 문화, 종교를 통해 표

40. Muzaffar, *Ibid.*, p.5.

41. Walters, *Ibid.*, p.73.

42. McAmis, *Ibid.*, p.85.

현되는 것이므로 결과적으로 말레이시아 사회 내에서 이슬람이 무슬림과 비무슬림, 그리고 같은 무슬림 내에서도 종족간의 갈등을 유발시키는 요소로 등장하게 되었고 이러한 갈등과 긴장은 현 말레이시아 사회에서도 그대로 존재하고 있는 것이다.

## IV. 말레이시아 내에서의 기독교와 이슬람의 관계

### 1. 이슬람화가 타종교에 미친 영향

식민시대의 잔재가 점차 사라져감에 따라 말레이시아 내에서는 거의 모든 종교가 어느 정도의 부흥을 경험하게 되었다.<sup>43</sup> 선교사들의 감독에서부터 자유로워졌을 뿐만 아니라 부적절한 종교 문화에서부터도 자유로워진 말레이시아 기독교는 독립 이후 일종의 종교적 르네상스를 겪었다고 해도 과언이 아니어서 기독교도 성장하고 다양화 되었다.

그러나 이슬람이 부흥을 이루며 정부와 교육, 경제 속에 그 이념을 확산시켜감으로써 말레이시아 내의 소수 종교 공동체들은 다양한 도전들에 직면하게 되었고 두려움과 염려를 느끼게 되었다.

비무슬림들 사이에서는 1980년대 이후로 정부의 이슬람 편향성이 노골화되면서 비무슬림들의 종교 생활에 많은 제약이 생기게 되었다는 것이 지배적인 정서이다. 한 예로 1985년에 말레이시아 정부는 이슬람화 정책의 일환으로 샤리아 법과 시민 법이 조화를 이룰 수 있도록 두 법을 통합시키는 위원회를 발족시키겠다는 계획을 발표했다. 이것으로 인해 비무슬림들은 궁극적으로 샤리아 법이 무슬림과 비무슬림 모두에게 적용되는 이슬람 국가로 변모될 수 있는 가능성을 두고 크게 염려하는 상황이 되었다.

비무슬림을 차별하는 또 다른 예로는 도시 계획을 세우면서 종교부지의 분배를 공평히 하지 않는다는 것, 혹은 라디오나 텔레비전 방송에서 이슬람 프로그램의 방송

---

43. McAmis, *Ibid.*, p.74.

시간을 지나치게 많이 배정한다든가 하는 것이다. 이제 말레이시아 내에서 사원이나 교회를 건축하기 위한 부지를 확보하는 것이 갈수록 어려워지고 있다는 것은 이미 기정화 된 사실이다. 기존의 도시나 타운을 재개발함에 있어서도 비무슬림 종교 부지나 비무슬림들을 위한 묘지부지의 할당량이 턱없이 부족하다.<sup>44</sup> 비무슬림들의 염려는 교육제도와 관련해서도 마찬가지인데 그간 교육제도가 이슬람적 세계관을 교육하기 위해 지속적으로 변경되어서 이슬람 역사와 이슬람 문명을 반드시 교과과목에 포함하도록 하였다.

한 가지 주목할 만한 사실은 아직도 국토의 상당부분이 저개발지역인 상태에 있는 말레이시아의 시골에서는 중등교육 이상을 받기 위해 학생들이 마을에서 가장 근접한 지역의 기숙사에 입소하여 학교를 다녀야만 하는 상황이다. 그런데 대부분의 기숙사들이 국가가 설립한 것이어서 기숙사 내에서는 이슬람의 종교 활동을 반드시 지켜야만 되는 것이 규율로 되어 있다. 따라서 비무슬림 학생들이나 기독교 학생들이 소수의 비이슬람 기숙사를 찾아야만 하거나 아니면 이슬람식 기숙사에서 이슬람의 종교 관례를 다 준수해야하는 어려운 현실에 놓여 있는 것이다.

이슬람화 정책에 대한 비무슬림들의 두려움을 가중시키는 것이 소위 이슬람 가치들을 증진시키기 위한 프로그램들이다. 경제발전을 강조하면서 동시에 정부는 서구 사회와 연결된 부정적이고 세속적인 측면들을 견제하기 위한 가치로 이슬람의 가치들에 우선순위를 둘 것을 강조한다. 그런데 막상 정부가 벌이고 있는 소위 이슬람적 가치들의 내용이 보편적인 인류의 가치들이므로 비무슬림 정치인들과 지식인들은 공공연하게 왜 그것들을 “이슬람적 가치들”로 선전하므로써 비무슬림들인 불교도와 기독교도, 힌두교도들을 소외시키는 가를 질문하곤 한다. 종족간의 극명한 차이를 이루는 말레이시아 사회 속에서 또 다시 비무슬림과 무슬림이라는 구별을 통해 또 다른 소외집단을 만들어 내고 공동체 간의 갈등을 심화시킨다는 비판인 것이다. 이러한 질문들에 대해 정부가 침묵으로 일관하자 비무슬림들은 결국 사회의 분열이라는 대가를 치르고서라도 이슬람적 이미지를 투영하고자하는 것이 정부의 의도라는 결론에 이르게 된다.

---

44. Walters, *Ibid.*, p.76.



게다가 이슬람 부흥운동이 특정한 종족 집단과 동일시되어 진행되므로 인하여 다원화된 사회의 특성을 가지고 있는 말레이시아의 “다양성 속의 일체감”이라는 오래된 슬로건에 위협이 되고 있는 것이다. 다크와 운동이 진행되면서 음식과 사회적 터부에 대한 이슬람식의 강조가 강화되고 이에 따른 종교적 자유의 제한으로 인해 무슬림과 비무슬림들과의 관계는 더욱 악화된 것 또한 사실이다.

1981년에는 알 키تاب(*Alkitab*, 말레이어 성경)이 금지 되었고, 기독교 정부가 지원하는 학교를 포함하여 모든 학교에서 다른 종교에 대한 교육이 금지되었다. 그 당시에 아직도 말레이어로 된 성경의 번역이 완성되지 않았던 터라 말레이시아의 많은 기독교인들이 인도네시아어로 번역된 성경을 사용하고 있었다. 정부는 국가 안보조치(*Internal Security Act, ISA*)에 의해 인도네시아 성경의 사용을 금했는데 이유는 그것이 국가의 이익과 안전을 해칠 수 있다고 판단되기 때문이라는 것이다. 말레이시아 교회 협의회(*The Council of Churches of Malaysia*)의 강력한 항의와 그에 따른 행정조치로 인해 1982년 이 금지조치는 기독교인 개인의 예배에 사용하기 위한 목적이 아니고서는 누구도 성경을 소유할 수 없다는 것으로 개정되었다.

말레이어 성경의 사용에 제한을 둔 조치는 말레이/아랍어로 된 몇 개의 단어를 이슬람 신앙 외에 다른 종교에서는 사용할 수 없게 한 조치로 이어진다. 1988년 4월 5일에 수도 쿠알라 룸푸르에서, 5월 7일에는 말라카에서, 그리고 다른 주도인 클란톤, 트렝가누, 네게리, 스물리란, 페낭, 셀랑고르 등지에서 알라(*Allah*, 알라), 라술(*Rasul*, 선지자) 파프와(*Fatwa*, 법적의견), 와휴(*Wahu*, 계시), 이맘(*Imam*, 이맘), 이만(*Iman*, 믿음), 올라마(*Ulama*, 올라마), 다크와(*Dakwah*, 선교), 나비(*Nabi*, 선지자), 하디스(*Hadith*, 전통), 샤리아(*Syariah*, 종교법), 인질(*Injil*, 복음), 이바다(*Ibadah*, 종교의무), 끼블랏(*Qiblat*, 기도의 방향), 살랏(*Salat*, 기도), 카아바(*Kaabah*, 카바), 하즈(*Haj*, 순례), 카디(*Kadi*, 심판) 등과 같은 용어는 이슬람의 용어이기 때문에 다른 종교에서는 사용할 수 없다는 조치를 발표하였다.<sup>45</sup>

이것은 후에 네 개의 단어로 축소되었는데 그 중 하나인 알라라는 단어의 사용 문

---

45. 김요한, 『무슬림 가운데 오신 예수』(서울: 도서출판 인사이트스, 2008), pp. 120-122.

제를 두고 현재 말레이시아 사회는 종교 간의 갈등이 첨예화되고 상대 종교시설에 대한 파괴로까지 이어지는 일련의 상황들을 겪고 있는 것이다.

게다가 1987년에 반정부 행동을 모의한 기독교 인사들의 계획이 발각되어 국가안정보장조치(ISA)에 의해 기독교인들과 사회운동가 다수가 체포되는 사건이 발생하기도 하였다.

말레이 정부는 그동안 급진적인무슬림 공동체의 요구와 헌법에 보장된 비 말레이, 비무슬림들의 권리를 존중하고자하는 양 극단 사이에서 중도적 입장을 취하려고 노력하여왔다. 그러나 정부의 이러한 노력에도 불구하고 말레이시아 불교, 기독교, 힌두교, 시크교 협의회(Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism, and Sikhism, MCCBCHS)등과 같은 비 무슬림 기구들은 비무슬림들의 권리를 침해하는 많은 차별의 사례들을 검토해 볼 때 머지않은 장래에 샤리아의 권위가 비무슬림들에게도 확장될 것이라는 우려를 나타내었고<sup>46</sup> 이러한 염려는 지금도 사라지지 않고 있다.

## 2. 말레이시아에서의 기독교-이슬람간의 만남과 대화

앞서 언급했듯이 말레이시아에서의 이슬람 부흥운동은 말레이시아 무슬림들의 이슬람이라는 종교에 대한 관심과 헌신만을 증대시킨 것이 아니라, 말레이시아 내의 다른 소수 종교인들과 인종 그룹의 종교와 문화에 대한 새로운 관심을 불러일으키는 결과를 가져왔다. 말레이시아 내에서의 이러한 종교적 르네상스는 부정적이고 긍정적인 측면을 모두 내포하고 있다. 만일 급진적인 그룹에서 그들의 정치, 경제적이고 문화, 종교적인 목적을 관철시킬 의사를 갖는다면 부정적인 측면, 즉 다른 공동체와의 충돌과 폭력, 분열을 조장하게 될 것이다.<sup>47</sup> 그러나 반면에 보다 이

---

46. MCCBCHS, *Why MCCBCHS Rejects the Application of Shari'ah on Non-Muslims*, Kuala Lumpur, 미간행물, 연도 미상, Walters, Ibid., p.77., 서 재인용.

47. *Aliran Speaks*, Penang, Malaysia: Aliran Kasedaran Negara, 1981, p.200.

성적이며 관용적인 요소들이 말레이계와 비말레이계 가운데 지배적인 성향이 된다면 그것은 종교적 부흥의 긍정적인 결과를 향한 노력들을 가속화시킬 것이다.<sup>48</sup> 이러한 긍정적인 태도들은 말레이시아 내에서의 종교 간의 대화와 협력을 증대시킬 것이고 이러한 대화는 보다 깊은 신뢰와 상호 간의 이해를 증진시키게 될 것이다. 이미 이러한 대화의 노력들이 1980년대부터 불교도와 힌두교도, 기독교도와 무슬림들 사이에서 가시화 되었고<sup>49</sup> 최근에 알라의 호칭 문제를 둘러싸고 벌어진 일련의 논쟁들로 인해 그 필요성이 강하게 제기되고 있다.

말레이시아에서는 이미 무슬림들과 기독교인들, 그리고 다른 종교인들이 연합하여 사회 복지 프로그램을 실행에 옮기기 위한 공동연구를 실시한 경험도 있어 1973년 정부 지원 하에 빈곤층을 위한 사회복지 프로그램을 개발하기 위한 다종교 연합 프로젝트를 실시하기도 하였다. 그리고 같은 해에 역시 정부의 지원 하에 “말레이시아가 직면한 가치관과 구조적 변화의 도전 앞에 어떻게 타 종교인들이 협력하여 국가 재건을 위한 노력을 기울일 수 있는 가”라고 하는 주제의 세미나를 개최하기도 하였다.<sup>50</sup>

보다 고무적인 일은 “말레이시아 종교간 협의체”(the Malaysian Inter-Religious Organization)가 정부에 공식 등록된 기구로 출범하게 된 것이다. 이 기구는 다음과 같은 목표를 가지고 설립되었다.

- a. 말레이시아와 세계의 평화를 증대시킨다.
- b. 인간의 존엄성의 가치를 실천하고 확산시키며 인종과 국적과 성별과 언어, 종교적 신념을 초월한 형제애를 실천하고 확산시킨다.
- c. 모든 종교 간의 상호적 이해와 협력을 증진시킨다.<sup>51</sup>

---

48. Aliran Speaks, Ibid., p.201.

49. Ibid.

50. *Christians Meeting Muslims*, WCC Papers on Ten Years of Dialogue, Geneva: World Council of Churches, 1977, p.124.

51. Ibid.

그러나 위에서 추구하고 있는 이러한 종교 간의 대화를 통한 신뢰와 이해의 미래는 현실적으로 말레이 무슬림들과 말레이시아 정부에 달려있다고 해도 과언이 아니다. 말레이시아의 말레이계 무슬림들이 줄곧 주장해온 ‘우리를 내버려 두어라’라는 요구는 이러한 대화에 반하며 오히려 보다 큰 오해와 말레이시아의 미래의 분열만을 초래할 뿐이다.

뿐만 아니라 “종교에는 강요가 없나니...”(2:256)라는 꾸란 알 바카라 장의 구절을 비무슬림들이 이슬람으로 개종하게 하는 가장 강력한 동기가 되도록 사용하면 말레이 무슬림들이 기독교인이나 다른 종교인이 되기 위해서는 말레이 인임을 포기하도록 하는 것은 무슬림들 스스로 꾸란의 말씀을 역행하는 것이다. 이 구절에 대한 위와 같은 일반적인 해석은 이미 이슬람 학자들에 의해서도 거부되고 있는 상황이다. 모든 인간은 이슬람의 가르침에 의하면 종교적 문제에 있어서는 믿든지 안 믿든지 할 권리를 알라로부터 부여받았다는 것이다.<sup>52</sup> 무슬림 학자인 알 파루키는 보다 적극적으로 “이슬람법은 인간으로 하여금 이슬람 국가로부터 탈출할 것을 허락한다.”고 천명하였다.<sup>53</sup>

그러나 현재 말레이시아 내에서의 무슬림-기독교 간의 관계를 냉정히 생각해 보면 현실은 그리 희망적이지 않다. 전 인구의 60%에 가까운 수의 말레이 무슬림들과 9%미만의 소수 기독교인들과의 대화이기 때문이다.

말레이시아에서의 기독교-이슬람간의 만남과 대화는 어려움과 도전들, 가능성과 기대감 등으로 다소 복잡하게 얽혀있다. 말레이시아 기독교인들은 이슬람을 다양한 관점으로 보아왔다. 정치적이고, 사회-경제적이며, 문화적이고 신학적인 요인들은 무슬림들과 기독교인들을 상호 정대적인 관계로 양극화시켜왔다. 상대방에 대한 잘못된 이미지들은 상대 커뮤니티에 대한 두려움과 오해를 갖게 했고, 따라서 기독교인들과 무슬림들은 서로에 대해 대개가 부정적인 전제와 이미지들을 계승시켜왔다.

기독교인들은 이슬람이 자신들에 대해 정치적이고 경제적이며 신학적인 위협을

52. *Christian Mission and Islamic Da'wah*, (Leicester, U.K.: The Islamic Foundation), 1982, p.93.

53. *Ibid.*, p.92.

가하는 종교라고 간주해 왔고, 부정적인 이미지들로 이슬람을 묘사해 왔다. 반면에 무슬림들은 기독교인들과 기독교제국(Christendom), 그리고 서구 국가들을 동일시하면서 무슬림 세계에 대해 “십자군 전쟁”을 계속하고 있는 집단으로 간주해 오고 있다. 이러한 상호적인 이미지들은 대중매체에 의해 지속적으로 강조되고 전파되고 있다.

## V. 결론을 대신하여

### : 기독교-이슬람 간의 만남과 대화를 위해 생각해야 할 문제들

과거 식민지 시대와 연관 지어 말레이계 무슬림들은 기독교인들의 존재가 그들이 추구하는 자율권의 걸림돌이 된다고 여전히 생각한다. 또한 기독교-이슬람간의 관계는 기독교인들이 비록 소수종교의 입장에 있지만 적극적으로 선교하고자하는 소수라는 사실에 의해 부정적인 영향을 받는다. 기독교인들의 이러한 선교적 노력은 재정적인 지원과 인적 자원을 훈련시키는 일 등을 포함한다. 무슬림들 사이에서 공통적인 비판은 자신들의 “다크와” 운동은 기본적으로 이슬람의 내적인 개혁을 추구하는 것인데, 기독교인들은 오직 개종자를 얻어 말레이시아 내에서 입지를 강화시키는 것에만 관심을 갖는다는 것이다.<sup>54</sup>

또한 무슬림들은 종교 간의 대화라는 것이 기독교의 신-제국주의의 변형된 모습이거나 지적인 식민주의라고 생각한다. 뿐만 아니라, 기독교인 중에서는 무슬림들과의 대화가 지나치게 낭만적인 발상이라고 비판하는 사람들이 있다. 이들은 이러한 시도는 말레이시아에 편만한 이슬람 광신주의를 제대로 직시하지 못한 이상적이고 비현실적인 시도라는 것이다.

이러한 상황 속에서 교회간의 일치는 상당히 중요한 요소가 된다. 그러나 말레이시아 내의 많은 복음주의적 교회들에서 교회 일치 운동에 대한 관심이 거의 없다. 우리가 앞서 살펴 본 바대로 종족적인, 언어적인, 문화적인 다양성과 이에 더하여 “보

---

54. Walters, *Ibid.*, p.82.

수적이고 경건한” 기독교적 성향은 타종교와의 대화에, 그리고 이를 위한 교회일치 운동에 소극적이게 한다. 또한 동시에 교회일치는 일종의 외국의 신학이라고 간주되어 서구에 의해 전해져 토착화 되어진 말레이시아 기독교인들에게 낯선 기독교 운동으로 비추어지는 것이다. 또한 소수종교로서의 기독교의 입지로 인해 교회는 예로부터 전해오는 전통만을 고수하고 있는 것이다. 그러나 현재 말레이시아 교회에 필요한 교회일치운동은 신학적 경향으로서, 혹은 진보적 운동으로서의 에큐메니즘이 아니라 교회의 생존자체를 위해 반드시 이루어져야할 조처인 것이다.

소수종교로서의 기독교 공동체는 기독교 공동체와 다른 종교 공동체를 아울러 사회적 정의와 자유를 실현하기 위한 기독교적 원칙을 제시할 수 있어야한다. 말레이시아처럼 종족적 다양성으로 인해 사회가 분열되어 있는 곳에서는, 더욱이 식민 통치 기간을 통하여 기독교는 곧 자신들의 땅과 자원들을 수탈했던 지배자의 종교라는 이미지가 지배적인 상황에서는 기독교가 종족과 문화의 차이에 관계없이 모든 공동체를 품어낼 수 있는 기독교적 사랑을 보여줄 수 있어야한다. 기독교적 이상과 정신이 신뢰할 만한 것이 되기 위해서는 이것이 구체화된 실천이 필요한 것이다.

말레이시아의 역사적 경험에 비추어볼 때 국가의 통합과 화해는 각기 다른 종족의 문화와 종교적 가치를 그대로 이해하고 기꺼이 인정할 수 있을 때 가능한 것이다.

또한 종교적 화해와 조화는 다른 종교들을 인정하고 다른 종교인들이 그들의 가치와 권리를 침해받지 않고 하나의 인류로서 공존할 수 있다는 것을 인정하는데서부터 출발하는 것이다.<sup>55</sup>

● **Key Words:** 말레이시아 이슬람, 다크와(*dakwah*), 종교간의 대화, 이슬람 부흥운동

---

55. Ghazali Basri, *Christian Mission and Islamic Da'wah* (Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, 1990), p. 8.

## **ABSTRACT**

**Ah Young Kim**

Malaysia, by its very geographical position in Asia, has been a “melting pot” of various cultures, religions and ethnic groups.

Since 13th century Islam has been a dominant religion in Southeast Asia including Malaysia. While Malaysia is a secular federation, Islam is an official religion in Malaysia as it is declared in its Constitution.

After its independence from the British government in 1957, political leaders in Malaysia tried to build up their country economically and politically based on the Islamic values.

Starting about 1970's, Malaysia experienced an upsurge of interest and debate how Islam could be revitalized and coordinated with movements and trends occurring in the broader Islamic world. This movement became known as *dakwah* or *da'wah* depending on whether a Malaysian or Arabic spelling was used. The term means “summons” or “call” and refers to Islamic mission endeavors to recall lapsed Muslims to renew their faith and to make new converts to Islam.

Malay-muslims believed that the moral virtue of Islam was contrasted with the evil, corrupting, and crass world of *kafir* - the life and culture of nonbelievers. *Dakwah* activists made the argument that muslims must make more intense commitment to Islam in order to defend their faith and culture.

What has been the response of the minority groups in Malaysia to the challenge of Malay Islamic resurgence? Interestingly, it has caused the minorities to return to their religious cultural heritage. There has been a general religious and cultural revival and resurgence.

The negative aspect of this renewed religious and cultural identity is a polarization along religious lines. There is very little social interaction among

the different religious groups in Malaysia. Religious polarization combined with ethnic polarization is a real threat to Malaysian unity, development, and economic stability.

In the case of the Malaysian experience, national unity and integration in its true sense warrants a deep-seated conviction, the readiness to understand and appreciate other people's cultural and religious values without injuring one's value system. What is needed is mutual respect of one another's belief and point of view.

In this situation, the foremost contribution of the Christian community to public life is to demonstrate a Christian love that is capable of embracing all social groups regardless of cultural and religious differences. Christian ideals must be backed by Christian love in order to be credible.



## ● REFERENCES CITED

- 김요한, 『무슬림 가운데 오신 예수』. 서울: 도서출판 인사이더스, 2008
- 아이라 라피두스, 신연성 옮김, 『이슬람의 세계사 1, 2』. 서울: 이산, 2008.
- al-Attas, S.M.N., *The Correct Date of the Trengganu Inscription*. Kuala Lumpur: Muzium Negara, 1970.
- Ali, S. Husin. *The Malays: Their Problems and Future*. Kuala Lumpur: The Other Press, 2008.
- Aliran Kasedaran Negara. *Aliran Speaks*, Penang, Malaysia: Aliran Kasedaran Negara, 1981.
- Chan, Mark L. Y. ed., *The Quest for Covenant Community and Pluralist Democracy in an Islamic Context*. Singapore: Trinity Theological College Publication, 2008.
- Comber, L. 13 May 1969: *A Historical Survey of Sino-Malay Relations in West-Malaysia*. Singapore: Graham Brash Ltd., 1983.
- Fatimi, S. Q. *Islam Comes to Malaysia*. Singapore, 1963.
- Frisk, Sylvia. *Submitting to God: Women and Islam in Urban Malaysia*. Seattle: University of Washington Press, 2009.
- Furnivall, J. S., *Progress and Welfare in Southeast Asia*. New York: Institute of Pacific Relations, 1941.
- Ghazali Basri. *Christian Mission and Islamic Da'wah*. Kuala Lumpur: Nurin Enterprise, 1990.
- Harris, Ian, Stuart Mews, Paul Morris and John Shepherd eds., *Contemporary Religion: A World Guide* Harlow, Middlesex, UK: Longman, 1992.
- Kamarulnizam Abdullah. *The Politics of Islam in Contemporary Malaysia*. Bangi, Malaysia: Penerbit Universiti Malaysia, 2002.
- Lee, Kam Hing. "From Communities to Nation" In *The Christian and Race*

*Relations in Malaysia*, Selangor: Graduate Christian Fellowship, 1986.

McAmis, Robert. Day *Malay Muslims*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans Publishing Company, 2002.

MCCBCHS, *Why MCCBCHS Rejects the Application of Shari'ah on Non-Muslims*, Kuala Lumpur, 미간행물. 연도 미상, Walters, Ibid. p.77 서재인용

Means, Gordon P., *Political Islam in Southeast Asia*. Petaling Jaya, Malaysia: Strategic Information and Research Development Center, 2009.

Morais J. Victor. *Anwar Ibrahim: Resolute in Leadership*. Kuala Lumpur: Arenabuku, 1983.

Muzaffar, Chandra. *Islam Resurgence in Malaysia*. Petaling Jaya, Malaysia: Penerbit Fajar Bakti

Nagata, Judith. *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots Vancouver*: University of British Columbia Press, 1984.

Parkinson, C. Northcote. *British Intervention in Malaya, 1867-1877*. Singapore: University of Malaya Press, 1960.

Tan, Nathaniel & John Lee eds., *Religion under Siege? :Lina Joy, the Islamic State and Freedom of Faith*. Kuala Lumpur: Kinibooks, 2008.

The Islamic Foundation., *Christian Mission and Islamic Da'wah*,. Leicester, U.K.: The Islamic Foundation, 1982/1402H.

Von der Mehden, Fred R., "The Political and Social Challenge of Islamic Revival in Malaysia and Indonesia", *Muslim World* 76 1986.

Walters, Albert Sundararaj. *We believe in One God?: Reflections on the trinity in the Malaysian Context* Delhi: Indian Society for Promoting Christian Knowledge, 2002.

World Council of Churches, *Christians Meeting Muslims*, WCC Papers on Ten Years of Dialogue, Geneva: World Council of Churches, 1977.



# 이슬람 선교를 위한 접촉점

조문상\*

## I. 서론

1. 연구 배경
2. 연구 목적
3. 연구 방법

## II. 본론

1. 이슬람에로의 접촉점의 성격
  - (1) 이슬람에로의 접촉점의 주요 대상
  - (2) 이슬람에서 기독교로의 회심요인과 접촉점
2. 접촉점의 도구로서의 코란
  - (1) 성경에 대한 이슬람의 편견
  - (2) 접촉점의 도구로서의 코란
3. 코란이 말하는 예수
  - (1) 메시아
  - (2) 동정녀 탄생
  - (3) 죄 없으심
  - (4) 승천
  - (5) 재림
4. 이슬람 전도를 위한 접촉점

## III. 결론

---

\*BEE Korea 사무총장, 중동지역 선교사, 풀러 신학교(Fuller Theological Seminary) DMiss.과정

# I. 서론

## 1. 연구 배경

이슬람은 약 15억의 추종자를 거느린 기독교에 이어 두 번째로 커다란 종교로 세계에 군림하고 있으며, 그 팽창 속도도 어떤 종교에게도 추종을 허락하지 않을 만큼 빠르다.<sup>1</sup> 이슬람의 성장비율은 2.17%를 기록하고 있어 기독교의 성장비율 1.43%나 기타 어떤 종교에 비해 빠른 성장을 하고 있다.<sup>2</sup> 이 추세대로 간다면 2023년에, 혹은 많은 미래종교학자들에 따르면 늦어도 2200에는 이슬람이 기독교를 제치고 세계에서 가장 커다란 종교가 될 것으로 예측하고 있다.<sup>3</sup>

오늘날 세계에는 200여국가가 존재하고 그 중 66개국이 신앙을 심각하게 제한하고 있으며, 그러한 나라 가운데 42개국이 이슬람 국가이다.<sup>4</sup> 그들은 다른 어떤 종교보다도 기독교를 가장 적대시한다. 또한 ‘이슬람의 기둥(*Arkan ad Din*)’이라 알려진 다섯 가지 무슬림의 실천덕목은 이슬람을 필연적으로 배타적으로 만들고 때로는 호전적으로 만들기도 한다. 종교적 관점에서 볼 때 이슬람은 생의 모든 영역을 포함하게 된다. 이에 근거한 “샤리아<sup>5</sup>”는 배교를 철저히 죄악시 하며 배교한 이는 그가 속한 가족과 사회로부터 단절될 것을 명시하고 있다.<sup>6</sup>

이러한 어려운 상황은 시간이 지남에 따라 호전되는 것 같지 않다. 많은 학자들은 이슬람이 근본주의로 복귀하고 있음을 지적하기 때문이다. 근본주의자들은 코란의 가르침에 완전한 순종과 샤리아의 중요성을 강조하고 있다.<sup>7</sup>

1 공일주, 『중동의 기독교와 이슬람』 (서울: 예영 커뮤니케이션), p.4.

2. Patrick Johnstone & Jason Mandryk, *Operation World*, 6th ed. (Cumbria: Paternoster Lifestyle, 2001), p.2.

3. B. A. Robinson, “Comparing Christianity & Islam” from [http://www.religioustolerance.org/comp\\_isl\\_chr.htm](http://www.religioustolerance.org/comp_isl_chr.htm). Internet accessed Dec. 1, 2005.

4. Johnstone & Mandryk, p.2.

5. 샤리아는 이슬람율법에 근거한 국가법으로 인간의 옳고 그름의 문제에 대한 답변과 인간의 삶을 인도해주고 인간의 책임을 명령하는 신의 계시로 간주된다.

6. 이승수, 『미전도 지역 무슬림세계를 향한 선교』 (서울: 예루살렘, 1992), p.69.

7. Anne Cooper, *Ishmael My Brother: A Biblical Course on Islam*, 도서출판 두란노 역, 『우리형제 이스마엘』 (서울: 도서출판 두란노, 1992), pp.176-77.

그러기에 오늘날뿐 아니라 미래에도 기독교 선교에 있어서 이슬람은 가장 커다란 장벽으로 인식되고 있다.

이러한 현상은 과연 이슬람권 선교가 가능한지 충분히 의심하게 하여 그리스도를 믿는 자들로 하여금 이슬람권 선교를 “해야 하는가?”라는 질문을 하게 한다. 하지만 하나님의 말씀은 다음과 같이 종말의 그림을 보여주면서 언젠가 그들에게도 복음이 전해지고 그들 중 많은 이들이 예수께 돌아올 것을 보여주고 있다.

“이 일 후에 내가 보니 각 나라와 족속과 백성과 방언에서 아무라도 능히 셀 수 없는 큰 무리가 흰 옷을 입고 손을 증려 가지를 들고 보좌 앞과 어린 양 앞에 서서 큰 소리로 외쳐 가로되 구원하심이 보좌에 앉으신 우리 하나님과 어린 양에게 있도다 하니” (계 7:9-10)

이는 그리스도를 믿는 자들로 하여금 이슬람권 선교를 “해야 하는가?”에서 “어떻게 해야 하는가?”로 질문을 전환시킨다. 무슬림들에게 복음을 전하기 위해서는 그들에게 다가갈 수 있는 효과적인 접촉점이 필요하다.

## 2. 연구 목적

본 연구에서는 복음에 적대적인 무슬림들에게 복음을 전하기 위해 어떻게 효과적으로 접근하여 복음을 나눌 수 있는지 그 접촉점을 제시하고자 한다.

## 3. 연구 방법

본 연구의 목적을 달성하기 위해 먼저 접촉점에 대해 살펴볼 필요가 있다. 먼저 일반적인 접촉점의 개념에 근거한 이슬람권에서 복음 전도를 위한 접촉점의 유형을 알아보고자 한다. 이는 먼저 이슬람의 특성 상 무슬림들이 이미 인지하고 있는 부분이 무엇이고, 새롭게 인지하여야 하는 부분이 무엇인지 조사할 것이다. 또한 무슬림에

서 그리스도인으로 개종하는데 어떠한 요인들이 있는지 살펴봄으로써, 이슬람 선교에서의 효과적인 접촉점 유형을 정의할 것이다.

두 번째로 접촉점의 도구를 구명하고자 한다. 즉, 무슬림들이 일반적으로 갖고 있는 성경에 대한 견해를 알아보고 성경을 접촉점의 도구로 사용하는 것이 효과적인지를 분석할 것이다. 그리고 코란을 접촉점의 도구로 사용하는 것이 타당한지가 연구될 것이다.

세 번째로 기독교에서 가장 중심인 예수에 대해 코란이 무엇을 말하고 있는지 살펴봄으로써 코란을 사용해 무슬림들과 진정한 예수 사이에 다리를 놓을 수 있는지를 검토할 것이다.

마지막으로 위의 연구를 근거로 무슬림에게 복음을 전할 때 효과적인 접촉점을 제시하고자 한다.

## II. 본론

### 1. 이슬람에로의 접촉점의 성격

#### (1) 이슬람에로의 접촉점의 주요 대상

접촉점은 그리스도인과 비그리스도인이 공유하는 공간이라고 간단하게 표현할 수 있다. 맥그라스(Alister E. Mcgrath)는 기독교 변증은 구원론과 창조론에 바탕을 두어야 한다고 말하면서 접촉점이란 하나님의 계시를 위해 준비하신 발판이라고 주장한다.<sup>8</sup> 그러므로 변증의 출발점으로서의 접촉점은 그리스도인과 비그리스도인이 공유하는 일상적인 모든 공간이라기보다는 비그리스도인으로 하여금 구원과 창조의 주를 인식하게 할 수 있는 특정화된 공간이다.

이슬람에서도 창조의 주를 인식하고 있다. 기독교의 창조주와 미세한 차이는 있

---

8. Alister E. Mcgrath, 김석원 역, 『생명으로 인도하는 다리』 (서울: 서로 사랑, 2001), pp.22-24.



지만 이슬람에서도 하나님은 초월자라고 주장한다.<sup>9</sup> 하나님은 그분의 창조물과 전혀 다른, 완전히 구분되는 존재라는 것이다. 하나님이 창조자이심을 코란은 다음과 같이 말하고 있다:

“그분은 천지를 만드신 분이시며, 너희들을 위하여 부부를, 가족에게는 암수의 짝을 만드셨느니라. 그리고 그분께서는 너희들을 그 속에서 번식시키시느니라. 그분과 비교할 수 있는 것은 아무것도 없으니라. 그분은 널리 들으시고 모두 보시는 분이시니라” (26:12)<sup>10</sup>

따라서 이슬람에게 창조주에로의 접촉점은 필요하지 않으며, 대신 구원의 주에로의 접촉점이 필요하다. 기독교에서 구원의 핵심은 예수를 믿는 것이며, 그렇기 때문에 이슬람에로의 접촉점에서 주요 대상은 예수가 된다. 이는 무슬림을 개종하기 위해 접촉하는 그리스도인은 예수가 구원의 주라는 사실에 그들을 접촉시키도록 해야 함을 의미한다.

## (2) 이슬람에서 기독교로의 회심요인과 접촉점

멍어(Marcia A Munger)는 무슬림이 그리스도인으로 회심할 때 심리적, 영적, 지적, 사회적 요인들이 영향을 준다고 한다. 심리적 요인은 일상의 압력에 의해 발생하는 것으로 이를 해결하고자 종교를 택하는 것이며, 영적 요인은 구원에 대한 필요 때문에, 그리고 지적 요인은 그리스도의 대속, 그리스도의 하나님 아들 되심을 이해함으로 기독교를 택하게 되는 것이다. 또한 사회적 요인은 자신이 속한 가족이나 국가가 갖는 가치관으로 기독교로 개종하게 되는 것이다.<sup>11</sup>

모로(Andreas Maurer)는 이와 유사하지만 회심의 동기를 종교적(지적), 신비

9. Chawkat Moucarray. *Faith to Faith: Christianity & Islam in Dialogue*, 한국이슬람연구소 역, 『기독교와 이슬람의 대화』(서울: 예영커뮤니케이션, 2003), pp.109-110.

10. 본 연구에서 인용한 코란은 한국어판은 이슬람 국제출판국에서 1988년 펴낸 한글번역본을, 영어판은 A. Yusuf Ali가 번역하고 주석한 코란을 사용하였다

11. Marcia A. Munger. *Islam: Introduction and Approach*, 2nd Ed. (Irving: ICI University Press, 1996), pp.202-208.

적, 애정적(affectional), 사회정치적, 물질적 요인으로 구분하고 있다.<sup>12</sup> 멩어의 지적, 영적 요인이 모로의 종교적 요인으로 합해졌고, 모로의 사회정치적 요인은 멩어의 사회적 요인과 동일하다. 멩어는 심리적 요인이 있는 반면, 모로는 신비적, 애정적, 물질적 요인을 더하고 있다. 람보(L. R. Rambo)에 따르면 신비적 요인은 일반적으로 이상이나 육성 또는 기타 초정상적인 경험으로 유발된 갑작스럽고 충격적이며 폭발적인 통찰력을 말한다.<sup>13</sup> 애정적 요인은 인간간의 결속력에서 오는 회심 동기를 의미하고<sup>14</sup>, 물질적 요인은 가난 등으로 인한 물질적 필요가 채워짐으로 회심하게 되는 동기를 말한다.<sup>15</sup>

멩어와 모로의 회심 동기를 종합해 보면, 종교적(지적), 신비적, 애정적, 사회정치적, 물질적, 심리적 등 여섯 가지가 된다. 멩어는 모든 것을 신의 뜻으로 돌리는 무슬림들에게 심리적 요인은 개종을 위한 충분한 원인제공을 하지 못한다고 보고 있다.<sup>16</sup> 그리고 본 연구의 대상인 복음에 적대적인 무슬림들은 주로 이슬람이 강한 지역에 거주하며 이러한 지역의 경우 사회적 요인은 기독교에로의 개종에 가장 커다란 장애적 요소가 되며, 따라서 사회적 요인으로 기독교로 개종하는 것은 거의 불가능하다. 신비적 요인은 하나님의 주권에 관계된 것으로 일반적인 접촉점으로 사용하기는 적합하지 않다. 또한 물질적 동기는 모리스도 지적했고 선교 현지에서 경험 하듯이 불순한 회심 동기가 되므로 복음 전도의 접촉점으로는 아주 제한적으로 사용되어야만 한다.

모로는 회심의 동기를 성별과 연령, 인종을 고려하여 세심하게 선별된 10명의 회심자를 대상으로 조사해 표로 요약하고 있다. 다음의 표-1은 모로의 표를 번역해 실은 것이다.<sup>17</sup>

---

12. Andreas Maurer. "In Search of a New Life: Conversion Motives of Christians and Muslims" (D. Th. diss., University of South Africa), pp.122-26.

13. Ibid., p.123에서 재인용

14. Ibid., p.125.

15. Ibid., p.126.

16. Ibid., p.204.

17. Andreas Maurer Ibid., p.158.

(표-1) C1-C10 회심 자들에 대한 정보

코드	성별	인종	회심연령	현재연령	동기
C1	남	인도인	20	28	종교/애정/신비
C2	남	모로코인	23	26	물질/애정/종교
C3	여	인도인	26	42	애정/종교/애정
C4	여	유색인종	21	24	종교/신비
C5	여	인도인	25	40	애정/종교/신비
C6	여	인도인	16	39	애정/물질/신비
C7	여	유색인종	44	45	종교/애정
C8	남	흑인	25	43	종교/애정
C9	남	흑인	16	17	종교/애정/신비
C10	남	인도인	21	40	애정/종교/신비

10명의 회심자는 각자 자신의 회심 동기를 2-3개 들고 있는데, 제일 앞에 적혀있는 것이 가장 중요한 회심 동기이다. 즉, C1의 경우 종교적 이유가 가장 중요한 회심 요인이며, 애정이 두 번째 회심 요인이다. 10명 중 회심 요인으로 종교적(지적) 동기를 든 사람은 9명이며 그 중 5명은 종교적 요인이 자신의 회심에 가장 중요한 역할을 했다고 대답했다. 신비적 요인은 6명이 들었지만 아무도 제일의 회심 요인이라고 답하지는 않았다. 애정적 요인은 9명이 들었고 그 중 4명이 이를 제일 중요한 회심 요인으로 지목했다. 사회정치적 요인은 아무도 들지않았고, 물질적 요인은 2명이 들었으며 그 중 하나가 제일 중요하다고 했다.

이들을 종합해 보면 무슬림들의 회심 동기와 연관 지어 볼 때 효과적인 접촉점은 두 가지이다. 첫째는 종교적, 즉 그들에게 구원에 대한 필요와 예수에 대한 올바른 이해에 연관되는 접촉점이다. 둘째는 애정을 통한, 즉 그들과의 진정한 인간적 결속력을 통한 접촉점이다. 이 둘은 분리되어 추진될 수 없다. 후자만 시도될 경우 복음에 대한 접촉이 결여된 상태이기 때문에 진정한 회심은 불가능하다. 후자가 결여된다면 전자는 많은 경우 시도조차 할 수 없게 되거나, 시도되더라도 실패할 가능성이 상당히 높다.

## 2. 접촉점의 도구로서의 코란

위에서 무슬림에게는 종교적 접촉점과 애정적 접촉점이 필요함을 알아보았다. 애정적 접촉점은 긴밀한 인간관계의 형성에 관한 것으로 접촉자의 사랑과 관심을 요구한다. 이는 어떠한 종교적 바탕 없이 사랑과 인내와 의지적 결단으로 이루어질 수 있다. 하지만 종교적 접촉점은 이 보다 훨씬 복잡한 양상을 띠게 된다. 종교적으로 접근하기 위해 우리는 필연적으로 실존하는 자료에 근거를 두게 되고, 어떠한 자료를 사용하는 가는 접촉점의 시작부터 전도 대상 무슬림에게 커다란 영향을 주게 된다.

### (1) 성경에 대한 이슬람의 편견

대부분 복음주의 그리스도인들은 성경이 무오한 하나님의 말씀으로 받아들인다. 따라서 어떤 신학적 논증에서 성경을 근거로 자신의 논지를 펼쳐나가는 것은 당연하다. 하지만 무슬림에게는 그렇지 않다. 무슬림들은 하나님께서 104권의 책을 보내 주셨는데, 이중 네 권의 중요한 경전은 모세의 율법(토라), 다윗의 시편(자부르), 예수의 복음(인질), 모하메드의 코란이라고 주장한다.<sup>18</sup> 그러나 그들은 성경과 관련이 있는 앞의 세 개는 손상되었으며 오직 코란만이 아무런 손상 없이 보존되어 있다고 믿을 뿐 아니라 또한 코란은 성경 이전의 계시를 대신한다고 믿는다.<sup>19</sup>

이는 전도를 목적으로 무슬림들에게 접근하기 위하여 성경을 사용할 때 무슬림들은 나름대로 근거 있는 거부감을 갖게 되며, 따라서 접촉이 제대로 이루어지지 않을 것임을 보여준다. 실상 무슬림을 접촉할 때 그들이 보이도록 성경을 가지고 다니거나 사용하지 말라고 권고한다.<sup>20</sup>

18. Charles R. Marsh, *Share Your Faith with a Muslim*, 이광호 역, 『모슬렘 세계에 예수 그리스도를 심자』 (서울: 기독교문서선교회, 1985), p.52.

19. 이훈구 편저, 『비교종교학』 (서울: 은혜출판사, 2000), p.196.

20. 사실 많은 중동 국가에서 기독교는 적대적 종교로 인식되며, 성경을 보이도록 가지고 다니는 것 자체만으로도 위험할 수 있다.

## (2) 접촉점의 도구로서의 코란

반면에 무슬림에게 코란은 유일한 무오한 하나님의 말씀이다. 다음은 무슬림들이 코란을 어떻게 생각하는지를 보여준다:<sup>21</sup>

- 1) 코란은 이전의 선지자들의 책들을 확인하며 완성시킨 것이다.
- 2) 코란은 만유의 주님으로부터 받은 계시이다.
- 3) 코란은 무함마드에게 계시되었다. 무함마드는 마지막 선지자이다.
- 4) 코란은 영원한 것이며 창조된 것이 아니다.
- 5) 코란은 알라로부터 온 기적이라고 한다.
- 6) 코란은 아랍어로 계시되었다.<sup>22</sup>
- 7) 코란의 책들은 정결하고 그 가르침은 옳은 것이라고 한다.

무슬림에게 있어 코란은 완벽한 하나님의 말씀이다. 20년 동안 아프리카의 이슬람 국가인 가나에서 이슬람을 연구한 신학자 드렛키(James P. Dretke)는 다음과 같이 코란이 접촉점이 될 수 있음을 지지하고 있다.

“코란은 그리스도의 대사들에게 단지 개인의 영적 자극의 근원을 제공할 뿐 아니라 무슬림의 마음에 대한 소개도 제공한다……그럼에도 불구하고 코란은 흥미진진한 장으로서, 그곳에서 그리스도인은 무슬림에게 자신의 증언을 시작하도록 하는 많은 접촉점을 찾을 수 있다. 아브라함이나 모세, 노아에 대한 수많은 참조구절로부터 그리스도에 대한 독특하고 흥미 있는 구절까지, 그리스도의 대사들이 탐구하기를 기다리는 대화와 증거를 위한 열린 문들이 있다.”<sup>23</sup>

프로테스탄트를 가져온 종교개혁의 주장 중 하나는 오직 성경(*sola scriptura*)이다. 이 원칙은 성경이 결정적인 근원으로 모든 기독교 교리와 실천의 표준일 뿐 아니라 유일한 근원이자 표준이라는 것이다. 그러므로 코란을 포함해 성경 이외의 그

21. Jack Bird. *Studies on Islam*. 중동선교회 역, 『이슬람이란 무엇인가』 (서울: 예루살렘, 1992년), pp.57-59.

22. 성경은 히브리어나 헬라어에서 번역하므로 어쩔 수 없이 차이와 오류가 생길 수밖에 없지만 코란은 아랍어로 계시되었고 지금도 아랍어로 기록되어 있기 때문에 그러한 번역으로 인한 오류나 차이는 있을 수 없다고 주장한다.

23. James P. Dretke. *A Christian Approach to Muslims: Reflections from West Africa* (Pasadena: William Carey Library, 1979), pp.181-82.

어떠한 것도 그리스도인이 하나님의 사역을 위해 사용할 수 없다고 주장하는 사람들도 많다.<sup>24</sup>

여기서 제안하는 것은 코란을 사용해서 전도하라는 것이 아니고 전도의 접촉점으로 코란을 사용하자는 것이다. 하나님이 성육신하셔서 인간의 모습으로 오시어 인간의 문화와 언어를 사용하셔서 인간의 이해범주 안으로 들어오셔서 궁극적으로 우리를 이해시키셨던 것처럼, 우리도 그들이 신뢰하는 코란을 접촉점으로 사용해 그들의 이해범주 안으로 들어가 궁극적으로 그들을 이해시키자는 것이다.

### 3. 코란이 말하는 예수

위에서 회심의 요인을 살펴보아 애정과 종교적(지식적) 요인이 가장 중요하며, 종교적 요인을 설명하는 접촉점으로 코란을 사용할 것을 제안했다. 여기서는 기독교의 종교적 요인 중 가장 핵심인 예수를 설명하는 접촉점으로 코란을 사용하기 위해 코란이 예수에 대해 어떻게 말하고 있는지 살펴보고자 한다. 예수는 ‘이사,’<sup>25</sup> 마리아의 아들이라는 의미의 ‘이븐 마리아,’ 메시아(알 마시흐), 말씀이라는 의미의 ‘칼리마,’ 영이라는 의미의 ‘루흐,’ 선지자라는 의미의 ‘라술,’ 예언자라는 의미의 ‘나비,’ 표적 또는 예증이라는 의미의 ‘아-야’ 등으로 총 93절에 기록되어 있다.<sup>26</sup>

#### (1) 메시아

예수께서 베드로에게 “너희는 나를 누구라 하느냐”고 물으시자 베드로는 “주는 그리스도시니이다”라고 대답했다. 그리스도는 메시아의 헬라이어 표현이므로 베드로는 “주는 메시아이니이다”라고 대답한 것이다. 예수를 메시아로 고백하는 것은 그분이 바로 그 구원자이심을 고백하는 것으로, 기독교에서 가장 중요한 고백이다.

24. Marsh, *Ibid.*, pp.52-53.

25. 본 연구에서 참조하는 한국어 코란에는 ‘이사’가 ‘예수’로 번역되어 있다.

26. 전재욱, 『이슬람교의 기독교론-꾸란의 예수 이해를 중심으로』 in 이슬람연구소 편저, 『무슬림은 예수를 누구라 하는가?』 (서울: 예영커뮤니케이션, 1995), pp.14-27.

코란에서도 예수께 대해 “메시아”라는 칭호가 11회 사용되었다(3:45; 4:157, 171-172; 5:72 등).<sup>27</sup> 이 칭호는 코란에서 오직 예수께만 사용된 칭호이다. 이렇게 코란에서 예수를 메시아로 칭함으로써 경의를 표하고 있지만,<sup>28</sup> “예수”와 마찬가지로 그 의미에 대한 설명을 코란은 하지 않고 있다.<sup>29</sup> 이 칭호의 배경에 관해서 부정적인 의미와 긍정적인 의미로 크게 두 견해로 나뉜다. 부정적 의미는 예수를 기독교의 메시아, 즉 구원자로 보지 않기 위해 폄하한 것으로 보이며,<sup>30</sup> 코란 자체가 이 칭호를 긍정적 의미에서 사용하고 있으므로 올바른 견해로 볼 수 없다. 일반적인 견해는 히브리어인 ‘기름 붓다’에서 빌려온 것이라는 견해로 많은 무슬림 학자들도 인정하고 있다.<sup>31</sup> 이는 예수의 기적적 잉태(3:42-47)와 그를 말씀을 증거 하는 선지자로 보는 것(5:46, 110)과도 조화된다. 그렇지만 코란에서 메시아의 의미는 신구약 성서에서의 메시아 개념과는 다르다. 이슬람권의 전통에서 본다면 기름부음을 받는 것은 예언활동을 위한 자격 인정으로 이해되어야 한다.<sup>32</sup>

이슬람 학자들은 이 “메시아”가 기독교적 구원자 되심을 부정하기 위한 다양한 견해들을 제시하고는 있지만 히브리적 어원에서 온 것이라는 데는 많은 이들이 동의하고 있다.<sup>33</sup> 메시아는 어원적으로 “기름부음을 받은 자”이기에 이 단어의 히브리적 기원을 인정하는 이슬람 학자들은 물질적인 기름과 연관 지어 이를 설명하고자 했다.<sup>34</sup> 하지만 “기름”은 “성령”을 의미한다. 코란에서는 예수를 “성령으로 강하게 했다”라는 표현이 여러 곳에 등장한다(2:87, 253; 4:171; 5:110). 이는 코란에서 사용된 “메시아”라는 표현이 “성령을 받은 자”임을 보여주는 내적 증거가 된다. 구약적

27. 한글과 영어의 대부분 번역본에는 아랍어인 “메시아”를 “그리스도”로 번역하기도 한다.

28. Ernest Hahn, *Jesus in Islam: A Christian View* (Hyderabad, India: Henry Martyn Institute of Islamic Studies, 1975), pp.37-38.

29. A. Christian van Gorder, *No God But God: A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature* (Maryknoll, New York, Orbis Books, 2003), p.70.

30. Moucarry는 그의 책 242-243에서 이에 대한 10가지 견해를 자세히 설명하고 있다. 대부분 유사한 아랍어 의미를 통해 해석을 부여한 것으로 “만지다”와 “돌아다니다”, “기름”이나 “평발”과 관련된 해석이다.

31. Ibid.; 전재욱, p.24.

32. 전재욱, p.24.

33. Moucarry, Ibid., pp. 242-243.;전재욱, p. 24.

34. Ibid.

의미에서 메시아는 하나님의 성령을 특수한 의미에서 부어 받음을 나타내는 것으로, 특정 인물을 성별하여 특별한 임무를 맡김을 표지한다(사 61:1; 슥 4:1-6).<sup>35</sup> 구약 시대에는 왕, 제사장, 선지자들이 기름부음을 받았다. 이러한 기름부음의 절정은 예수에게서 이루어진다. 신약은 그분은 성령으로 잉태되었고, 세례 받으실 때 성령의 부음을 받으셨으며(마 3:16-17), 성령이 한량 없으셨음을 증거한다(요 3:34). 또한 하나님께서 예수를 “내 사랑하는 아들”이라고 선포하신 것도 세례를 받으실 때이다. 그러므로 신약적으로 예수가 메시아 되심은 그분의 신성과 관계가 있다.

## (2) 동정녀 탄생

성경은 “보라 처녀가 잉태하여 아들을 낳을 것이요”라고 증언하고(마 1:23), 이는 “성령으로 잉태된 것”이라 증언하여(마 1:18) 예수께서 인간의 몸을 빌려 오신 하나님이심을 증거하고 있다.

코란 역시 예수의 동정녀 탄생, 더 나아가 예수의 잉태에 하나님께서 개입하셨다고 말하고 있다.

“그는 대답하여, “내가 그대의 주님의 사도이니 그리하여 내가 그대에게 의로운 아들을 주리라.” 하였노라. 그녀가 말하기를, “아무도 나를 건드리지 아니하며, 내가 행실이 나쁘지도 않았음에 어떻게 내가 아들을 가질 수 있겠습니까?” 하였노라. 그는 대답하기를, “그것은 그러하니라.” 하였으며, 그러나 주님께서 “그것은 나에게 쉬운 일이라. 그리고 나는 그를 인간들에 대한 징표와 내가 보내는 자 비로 삼기 위하여 그렇게 하느니라. 그리고 그것은 정해진 것이니라.” 라고 말씀하시니라. 그리하여 그녀는 그를 잉태하여 그와 함께 먼 곳으로 갔느니라.” (수라19:19-22)

성경에 나오는 마리아 수태고지와 흡사하다. 마리아가 “아무도 나를 건드리지 아니하며, 내가 행실이 나쁘지도 않았음에 어떻게 내가 아들을 가질 수 있겠습니까?”라고 했을 때 천사는 “그것은 그러하니라”고 마리아의 동정을 인정했다. 또한 4:156에는 “그리고 그들이 믿지 아니하고 마리아에 대하여 심한 중상을 퍼뜨렸으며”로 되

35. 박윤선, 『개혁신주의 교리학』 (서울: 영음사, 2003), pp.242-43.



어 있고 그에 대한 한글과 영어 코란 모두 주석을 달고 있는데 유대인들이 마리아가 간통으로 예수를 잉태했다는 것이 심한 중상이라는 설명을 달고 있다. 특히 영어 코란은 참조구절로 19:19을 지적하고 있다.<sup>36</sup> 이는 코란이 마리아가 인간의 개입 없이 처녀로서 예수를 잉태했음을 말하고 있는 것이다. 또한 하나님께서 “그것은 나에게 쉬운 일이라”고 하신 것은 그분에 의해 예수께서 잉태되었음을 암시한다.

### (3) 죄 없으심

성경은 “우리에게 있는 대제사장은 우리 연약함을 체휼하지 아니하는 자가 아니요 모든 일에 우리와 한 결같이 시험을 받은 자로되 죄는 없으시니라”(히 4:15)고 하며 예수께서 죄 없으신 분이심을 천명하고 있다. 코란도 동일하게 이를 말한다.

위에서 인용한 구절 중 “내가 그대에게 의로운 아들을 주리라”에서 “의로운”으로 번역된 아랍어는 “*zakiyya*”로서 영어에서는 holy, faultless로 번역되며 완벽하게 죄가 없다는 개념을 포함하고 있다.<sup>37</sup>

### (4) 승천

성경은 “축복하실 때에 저희를 떠나 하늘로 올리우시니”(눅 24:51)라 하여 예수께서 승천하셨음을 분명히 했다. 코란 역시 이를 언급하고 있다. “오히려 하나님께서는 예수를 하나님께로 높이셨으니, 하나님께서는 전지전능하시니라.”<sup>38</sup>

이 절은 예수께서 이층천이나 삼층천으로 올리신 것이 아니라 하나님께서 예수를 자신에게로 취하셨음을 의미한다. 즉 하나님께서 예수를 올리셔서 그분이 영광스럽게 임재하신 그 곳으로 올렸다는 것이다.<sup>39</sup>

36. 한글코란 p.210, 영어코란 p.230.

37. John Gilchrist. *The Uniqueness of Jesus in the Quran and the Bible* (Benoni: Jesus to the Muslims, 1979), p.3.

38. 한글 코란은 번역이 분명하지 않다. 영어로는 “God raised him up unto Himself”로 번역하고 있어 하나님이 계신 곳으로 예수를 올리신 것에 가깝게 번역되어 있다.

39. John Gilchrist, *Ibid.*, p.4.

## (5) 재림

성경과 코란은 예수께서 재림하실 것을 다음과 같이 각각 기록하고 있다:

“가로되 갈릴리 사람들이 어찌하여 서서 하늘을 쳐다보느냐 너희 가운데서 하늘로 올리우신 이 예수는 하늘로 가심을 본 그대로 오시리라 하였느니라”(행 1:11)

“진실로 그는 그 시간이 오는 것을 가르쳐주는 자이니라.”(43:61上)

이에 대한 영어 번역은 다음과 같다:

And (Jesus) shall be a sign for (the coming of) the hour (of Judgment).

즉 “(예수께서는) (심판)의 시간이 (올 때의) 표적이니라”고 번역할 수 있다. 이 이야기는 예수께서 다시 나타나실 때가 심판의 시간이라는 의미이다. 따라서 코란도 예수의 재림을 이야기하고 있다.

## 4. 이슬람 전도를 위한 접촉점

예수가 메시아 되심, 예수의 동정녀 탄생, 예수의 죄 없으심, 예수의 승천, 예수의 재림은 예수가 구원자 되시며, 하나님이시고, 다시 오실 구주라는 사실을 말하고 있다. 그리고 앞에서 살펴본 바와 같이 코란도 바로 이 사실을 이야기하고 있다. 예수를 단지 예언자라고 듣고 신봉해 왔던 무슬림에게 그들이 그렇게도 소중히 여기는 자신들의 경전인 코란에서 예수를 다른 각도에서 생각해 보도록 도전하는 이러한 구절들은 그들에게 올바른 예수를 전할 수 있는 좋은 접촉점에 틀림없다.

이상의 연구로 다음과 같은 이슬람 전도를 위한 접촉점을 제안한다.

- 1) 애정적 요인을 근본적인 접촉점으로 삼으라.
- 2) 코란을 종교적 접촉점으로 삼아 그들이 가지고 있는 왜곡된 예수에 대한 생각에 도전을 주라. 즉 그들에게 코란을 사용하여 예수의 메시아 되심, 동정녀 탄생, 죄 없으심, 승천, 재림을 알려주라.

그리고 이와 같은 접촉점들은 전도는 하나님의 주권적 개입이 없이는 불가능함을

알고 신비적 요인을 위해 기도가 병행되어야 한다.

### III. 결론

본 연구에서는 무슬림들에게 복음을 전하기 위해 그들이 신뢰하는 코란을 접촉의 도구로 사용하기를 제안했다. 또한, 애정적 요인과 함께 코란을 기초로 예수에 대한 지적 요인을 접촉점으로 사용할 것을 제안하였다. 모든 기독교 교리와 실행의 유일한 기준인 성경의 사용을 잠시 미루고 하나님의 말씀이라고 인정하지 않는 코란을 접촉점으로 사용하도록 제안한 것은, 코란의 권위를 인정해서가 아니라, 그들이 가지고 있는 예수에 대한 왜곡된 시각을 그들 자신의 성서인 코란을 통하여 수정함으로써 그들이 진정한 예수를 발견해주도록 성경적 진리로 인도하고자 함이다.

이는 사도바울의 다음 전략에도 부합하는 것 같다:

“내가 모든 사람에게 자유하였으나 스스로 모든 사람에게 종이 된 것은 더 많은 사람을 얻고자 함이라 유대인들에게는 내가 유대인과 같이 된 것은 유대인들을 얻고자 함이요 율법 아래 있는 자들에게는 내가 율법 아래 있지 아니하나 율법 아래 있는 자 같이 된 것은 율법 아래 있는 자들을 얻고자 함이요 율법 없는 자에게는 내가 하나님께는 율법 없는 자가 아니요 도리어 그리스도의 율법 아래 있는 자나 율법 없는 자와 같이 된 것은 율법 없는 자들을 얻고자 함이라 약한 자들에게는 내가 약한 자와 같이 된 것은 약한 자들을 얻고자 함이요 여러 사람에게 내가 여러 모양이 된 것은 아무쪼록 몇몇 사람들을 구원코자 함이니 내가 복음을 위하여 모든 것을 행함은 복음에 참여하고자 함이라” (고전 9:19-23)

본 연구에서는 커다란 개념과 원칙들을 다루었다. 따라서 애정적 접촉점과 코란을 이용한 종교적 접촉점을 어떻게 효과적이고 실질적으로 사용하며, 접촉점을 통하여 무슬림이 반응을 할 때 어떻게 회심까지 이끌지가 추후로 연구된다면 무슬림 선교에 실질적으로 사용되어질 수 있는 전도전략으로 개발될 수 있을 것이다.

● Key Words 이슬람과 기독교의 접촉점, 이슬람 회심, 코란, 메시아

## ABSTRACT

**Moon Sang Cho**

Islam is not only the most rapidly growing religion in the world but also most threatening religion against Christianity in the world. Although it is anticipated that the inimical tendency of Islam toward Christianity and its mission for the Islamic world will grow in the future, Christians need contact points to approach to the Muslims to preach the gospel because they must preach the gospel to the Muslims to fulfill the Great Commission the Lord gave to them. The purpose of this paper is to present useful contact points which Christians can use to approach to Muslims to Christianity.

To achieve the purpose, this paper, first, reviewed types of contact points based on the conversion motives of Muslims, second, explored that the Quran is a useful tool as a contact point, thirdly, appraised what the Quran says on Jesus to assess that the Quran can bridge between Jesus and the Muslims, and finally, presented efficient contact points for the Muslims.

This paper found that Muslims need a religious contact point to the Savior instead of the Creator because the latter is placed in their faith firmly. The religious contact point needs to be coupled with affectional one to approach and share the gospel to the Muslims efficiently. The Bible is not a useful tool, but the Quran is because Muslims accept the Quran as God's word but not the Bible. This paper also found that the Quran mentions about Jesus as Messiah, his virgin birth, faultlessness, ascension, and second coming.

As a conclusion, this paper suggests to use affectional contact point with religious one based on the Quran to challenge Muslims on their perception on Jesus.

## ● REFERENCES CITED

- 공일주, 『중동의 기독교와 이슬람』. 서울: 예영 커뮤니케이션, 2002.
- 박윤선, 『개혁주의 교리학』. 서울: 영음사, 2003.
- 안동훈, 박병현, 성하창, 『코란』. 서울: 이슬람 국제출판국, 1988.
- 이승수, 『미전도 지역 무슬림세계를 향한 선교』. 서울: 예루살렘, 1992.
- 이훈구 편저, 『비교종교학』. 서울: 은혜출판사, 2000.
- 전재옥, 「이슬람교의 기독교론-꾸란의 예수 이해를 중심으로」. 이슬람연구소 편저, 『무슬림은 예수를 누구라 하는가?』. 서울: 예영커뮤니케이션, 1995.
- Ali, A. Yusuf. *The Holy Quar'an: Translation and Commentary*. Brentwood: Amana Corp., 1983.
- Bird, Jack. *Studies on Islam*, 중동선교회 역, 『이슬람이란 무엇인가』. 서울: 예루살렘, 1992.
- Cooper, Anne. *Ishmael My Brother: A Biblical Course on Islam*, 도서출판 두란노 역, 『우리형제 이스마엘』. 서울: 도서출판 두란노, 1992.
- Dretke, James P. *A Christian Approach to Muslims: Reflections from West Africa*. Pasadena: William Carey Library, 1979.
- Gilchrist, John. *The Uniqueness of Jesus in the Quran and the Bible*. Benoni: Jesus to the Muslims, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Al-Masih Isa: The Glory of Jesus The Messiah*. Benoni: Jesus to the Muslims, 1986.
- Gorder, A. Christian van. *No God But God: A Path to Muslim-Christian Dialogue on God's Nature*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2003.
- Hahn, Ernest. *Jesus in Islam: A Christian View*. Hyderabad, India: Henry Martyn Institute of Islamic Studies, 1975.
- Johnstone, Patrick & Mandryk, Jason. *Operation World*, 6th ed. Cumbria: Paternoster Lifestyle, 2001.

- Marsh, Charles R. *Share Your Faith with a Muslim*, 이광호 역, 『모슬렘 세계에 예수 그리스도를 심자』. 서울: 기독교문서선교회, 1985.
- Maurer, Andreas. “In Search of a New Life: Conversion Motives of Christians and Muslims” ,D. Th. diss., University of South Africa
- Mcgrath, Alister E. 김석원 역, 『생명으로 인도하는 다리』. 서울: 서로 사랑, 2001.
- Moucarry, Chawkat. *Faith to Faith: Christianity & Islam in Dialogue*, 한국이슬람연구소 역, 『기독교와 이슬람의 대화』. 서울: 예영커뮤니케이션, 2003.
- Munger, Marcia A. *Islam: Introduction and Approach*, 2nd ed. Irving: ICI University Press, 1996.
- Robinson, B. A. “Comparing Christianity & Islam” from [http://www.religioustolerance.org/comp\\_isl\\_chr.htm](http://www.religioustolerance.org/comp_isl_chr.htm). Internet accessed Dec. 1, 2005.



## 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 실는다.
2. 학술지에 실릴 원고는 발표논문 (연구소의 학술대회와 월례발표회에서 발표한 논문)과 투고논문 (기획 투고논문, 일반 투고논문, 교내외 연구비 수령 논문 포함) 및 강연록, 연구동향, 주저서평 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 필요하다가 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. 편집회의 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 햇볼트리니티신학대학원대학교 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 겹꺼쇠(『 』)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

전재옥, 『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』, 전재옥 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

## 정치적으로 왜곡된 이슬람 엿보기

저자 로버트 스펜서 | 역자 유달승 | 출판사 인간사랑



● 책소개

2001년 9·11 사건 이후 우리 사회에 이슬람에 대한 관심이 높아졌다. 그 이전까지는 이 지역에 대한 관심이 없었을 뿐 아니라 이슬람에 대한 거의 모든 정보를 미국과 서구 언론을 통해 접하기 때문에 서구인들이 이슬람 세계를 바라보는 시각이 그대로 우리에게도 답습되어 왔다. 이러한 영향으로 우리 사회에는 이슬람에 대한 왜곡이 사실인 것으로 받아들여져 온 부분도 있어왔다. 특별히 ‘한 손에는 꾸란, 한 손에는 칼’이라는 말로 전체적인 이슬람을 이해했고, 모든 이슬람인들을 테러를 범하는 위험한 존재로 인식하는 등 한국사회의 이슬람 이해는 왜곡되어 온 부분이 있어왔다. 이 책

은 서구인들에 의해, 왜곡된 이슬람에 대한 이해를 바로 잡고자 하는 목적으로 만들어졌다. 이슬람이 태생한 무함마드 시절부터, 이슬람이 팽창하던 시기, 십자군 전쟁 시기 등 각 시대별로 나타난 왜곡된 이슬람의 모습을 자세히 다루고 있다. 현실을 있는 그대로 받아들이기에는 너무 많은 정보가 난무하는 시대에 정치적으로 왜곡되어 온 이슬람을 바르게 이해하고자 하는 시도는 미국과 서구 중심의 세계 이해를 벗어나는 중요한 시도가 될 것이다.

● 저자소개

지하드 와치(Jihad Watch)소장이자 자유의회재단의 객원 연구원이다.

● 역자소개

한국외국어대학교 이란어과를 졸업하고 같은 학교 대학원 중동지역학과에서 정치학 석사학위를 받았다. 그 뒤 이란 국립 테헤란대학교에서 정치학 박사학위를 받았고, 1999 ~ 2000년에는 미국 하버드대학교 중동연구소에서 방문연구원으로 있었다. 2007년 현재 한국외국어대학교 이란어과 교수로 있다. 지은 책으로는 <걸프전쟁과 아랍민족운동>, <20세기 중동을 움직인 50인> 등이 있다.

## 바다의 제국들 - 기독교와 이슬람의 지중해 쟁탈전 1521~1580

저자 로저 크롤리 | 역자 이순호 | 출판사 책과 함께

● 책소개

기독교와 이슬람의 지중해 쟁탈전을 다룬 역사서『바다의 제국들』. 이슬람계와 기독교계가 영토, 패권, 종교를 놓



고 치열한 혈전을 벌였다는 점에서 저자는 16세기의 지중해 전쟁을 진정한 의미의 '문명 충돌'로 규정한다. 이 책은 이스탄불에서 지브롤터 해협까지의 광대한 지역을 무대로 기독교계와 이슬람계가 세계의 중심을 차지하기 위해 벌인 전쟁을 박진감 넘치게 풀어놓는다. 노예, 갤리선 전쟁, 용기, 잔인무도함, 과학기술, 잉카의 황금이 어우러진 이야기에 해적, 십자군 기사, 종교적 전사 등 다양한 인물들을 등장시켰다. 유럽 역사상 가장 치열하고 혼돈스러웠던 격전의 과정을 살펴본다.

• 저자소개

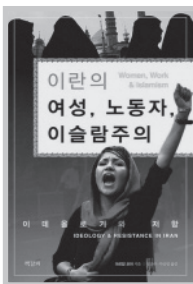
1951년 해군 집안에서 태어나 어린 시절을 몰타에서 보냈고, 그때의 경험을 통해 후에 지중해 세계의 역사와 문화에 대해 깊은 관심을 갖게 되었다. 캠브리지 대학을 졸업한 저자는 1년 동안 이스탄불에서 영어를 가르치는 일을 하고, 친구들과 아나톨리아를 걸어 횡단했는데, 이 시기가 일생에 큰 변화를 주었다. 최근 몇 년 동안은 그리스어권 지역을 여행했다. 그곳에 비잔틴 전통tradition의 정신적 고향이라 할 수 있는 아토스 산을 두 번 방문했다. 그의 이런 경험들은 고스란히 첫 책 《콘스탄티노플: 최후의 대공격 1453Constantinople: The Last Great Siege 1453》(2005)을 쓰는 데 일조했다. 그리고 두 번째 책 《바다의 제국들Empires of the Sea》(2008)은 그의 역사 여정의 연장이다.

• 역자소개

전문 번역가. 홍익대학교 영어교육과를 졸업하고 외국인 회사에서 근무했으며 미국 뉴욕 주립대학교에서 미국사를 비롯한 서양사를 공부하고 석사학위를 받았다. 옮긴 책으로는 《살라딘》, 《1453 콘스탄티노플 최후의 날》, 《미국에 대해 알아야 할 모든 것, 미국사》, 《가장영사 21세기》, 《살라미스 해전-세계의 역사를 바꾼 전쟁》, 《페르시아 전쟁》, 《불로만 밝혀지는 세상》, 《로마제국 최후의 100년》, 《지중해 5,000년의 문명사》 등이 있다. 중세서양사 분야의 책을 전문으로 번역하였다.

이란의 여성 노동자 이슬람주의 - 이데올로기와 저항

저자 마르얌 포야 | 역자 정종수, 차승일 | 출판사 책갈피



• 책소개

이란의 여성 인권의 변화와 여성운동을 자세하게 알아보는 『이란의 여성, 노동자, 이슬람주의』는 이란 사회 전반에 걸친 정치, 사회, 경제와 이데올로기, 그리고 여성의 저항에 대해 살펴보고, 이란 사회 전체의 변화를 이해 할 수 있도록 했다. 특히 여성의 처지를 단순히 묘사하는 것을 넘어, 이란 사회 전반에 일어나는 문제와 변화들을 살펴보고, 여성들이 어떻게 평등을 위해 저항해 왔는지 알아본다.

• 저자소개

저자 마르얌 포야(Maryam Poya)는 이란 출신 여성 사회주의자로서 현재 영국에서 거주하고 있다. 본명은 엘라헤 로스타미포베이(Elaheh Rostami-Povey)이고 마르얌 포야는 필명이다. 런던 대학교 아시아-아프리카 대학 SOAS에서 강의하며 이란과 아프가니스탄의 여성 문제를 주로 연구한다. 최근의 저작으로는 <<아프가니스탄의 여성 : 정체성과 침략Afghan Women : Identity and Invasion>>이 있다.

• 역자 소개

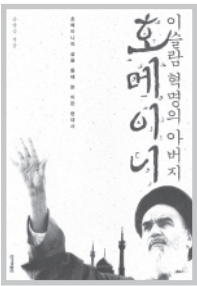
이 책을 옮긴 정중수는 성균관대학교 대학원 사학과 석사과정을 졸업했고, 프리랜서 번역가로 활동하고 있다. 격주간 신문 <레프트21>에서 국제 기사를 번역하고 있다.

역자 차승일

이 책을 옮긴 차승일은 고려대학교 법대를 졸업했고, 프리랜서 번역가로 활동하고 있다. 번역한 책으로는 <<오바마의 아프파к 전쟁>>(책갈피)이 있다. 계간지 <<마르크스21>>의 부편집인이다.

## 이슬람 혁명의 아버지 호메이니 - 호메이니의 삶을 통해 본 이란 현대사

저자 유달승 | 출판사 한겨레출판사



• 책소개

『이슬람 혁명의 아버지 호메이니』에서는 격동의 이란 현대사와 그 중심에 있었던 호메이니의 삶을 다룬 역사서이다. 이 책은 국제정치에서 절대로 간과할 수 없는 나라인 이란, 또한 경제 교류에 있어서 대한민국에 중요한 부분을 차지하는 이란을 제대로 이해할 수 있도록 돕는다. 이제 우리의 시각으로 이란을 보자. 지난 6월 대통령 선거의 결과를 두고 이란 사회가 심한 분열을 보이고 있지만, 각 계파의 지도자들은 호메이니의 노선을 추종한다고 한다. 그만큼 오늘의 이란을 이해하기 위해 필수적인 키워드는 호메이니이다. 외세에 결탁한 독재정권에 대한 저항, 이슬람 공화국이라는 구상,

이슬람 혁명, 이란-이라크 전쟁이라는 외부 갈등과 자유주의 및 좌파 세력과의 권력 투쟁이라는 내부 갈등 등 이란 현대사의 굵직한 흐름은 모두 호메이니를 중심으로 진행된다. 이 책은 국내에서 처음으로 출간되는 이란 현대사 관련 대중교양서로 흥미로운 주제로 다가가면서도 이란 현대사에 대한 일목요연한 이해를 돕는다. 격동의 이란 현대사를 '호메이니'라는 키워드를 통해 만나보자.

• 저자소개

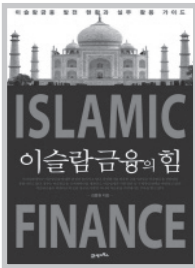
저자 유달승은 이란, 중동 문제 전문가로 테헤란 국립 대학교에서 정치학 박사학위를 받은 후, 하버드 대학교 중동 연구센터(Center for Middle Eastern Studies)에서 초빙학자로 지내다 2001년 한국으로 돌아와 한국외국어대학교 중동연구소 연구교수를 거쳐 현재 동 대학 이란어과 교수로 재직하고 있다. '이란의 정치문화와 정치발전'을



주제로 영어와 이란어로 출판된『The Role of Political Culture in Iranian Political Development』, 『Farhang-e Siyasi va Touse'e-ye Siyasi』 외에, 『이슬람세계의 소수민족 분쟁: 끝나지 않은 전쟁』 『이슬람사회의 여성』 『중동정치의 이해 1,2,3』 『전쟁국가 이스라엘과 미국의 중동정책』 『한국의 대개도국 외교: 과거, 현재, 미래』(이상 공저) 『평화를 위한 아시아의 도전』 등과 같은 책을 집필하였다. 노엄 촘스키의 『숙명의 트라이앵글 1,2』를 비롯하여 『팔레스타인 이스라엘』(마르완 비사라 지음) 『중동의 비극』(배리 루빈 지음) 『정치적으로 왜곡된 이슬람 영보기』(로버트 스펜서 지음) 등 중동 지역의 문제를 다룬 책들을 번역하였다.

## 이슬람금융의 힘

저자 김종원 | 출판사 21세기북스

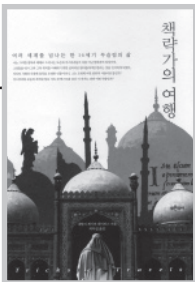


### • 책소개

이슬람금융 발전 현황과 실무 활용 가이드북 『이슬람금융의 힘』. 새로운 투자처이자 자금원으로 떠오르고 있는 이슬람금융을 활용하기 위한 최신 정보와 노하우를 제공한다. 현재, 경희대학교 경영대학원에서 이슬람금융을 가르치고 있는 저자, 김종원이 이슬람금융 관련 업무를 하면서 얻은 실무적인 정보와 교재를 정리해 펴낸 것으로, 이슬람금융을 이해하고 활용하는 데 길잡이 역할을 해줄 것이다.

### • 저자소개

저자 김종원은 연세대학교 경제학과를 졸업하고 한성대학교 대학원에서 경영학 박사학위를 취득하였다. 신한은행, 소프트뱅크 파이낸스 코리아, 일본메릴린치 증권을 거쳐 현재 사리아 파이낸스(주)의 대표로 재직 중이며 경희대학교 경영대학원에서 이슬람금융을 가르치고 있다. 주요 저서로는 『이슬람금융과 국부펀드』, 『일본기업을 M&A하라』, 『신사업 일본에서 찾는다』, 『성공하는 한국투자 안전한 한국투자』, 『좋은 회사를 만드는 인사관리』가 있다.



## 책략가의 여행 - 여러 세계를 넘나든 한 16세기 무슬림의 삶

저자 내털리 제이먼 데이비스 | 역자 곽차섭 | 출판사 푸른역사

### • 책소개

기독교 세계에서 정체성의 위기를 겪은 무슬림 책략가의 이야기 『책략가의 여행』. 미사사의 대가로 꼽히는 내털리 제이먼의 책으로, 에스파냐 해적에게 납치되어 기독교

교와 이슬람 세계 사이에서 정체성의 위기를 겪을 수밖에 없었던 한 책략가의 이야기를 담고 있다. 15세기 말 스페인의 그라나다에서 태어난 알하산 알와잔은 외교관으로 활동하다 에스파냐의 기독교 해적에게 붙잡힌다. 그리고 약 10년 동안 이전과는 전혀 다른 세계에서 일종의 단절과 고립의 삶을 경험하며 매순간 정체성의 위기를 겪게 된다.

### • 저자소개

저자 내털리 제이먼 데이비스를 세계적으로 유명하게 만든 책이 영화로도 제작된 바 있는 《마르탱 게르의 귀향 The Return of Martin Guerre》(1983)이다. 주변화된 역사적 인물의 흔들리는 정체성에 관심을 보인 데이비스가 이 주제를 더욱 확장하여 이슬람과 기독교 세계 사이에서 '정체성의 위기'를 겪는 한 무슬림 남성의 문화적 생존 전략을 치밀한 스토리텔링 기법으로 잘 보여주고 있는 책이 바로 《책략가의 여행》(2006)이다. 데이비스는 브라운 대학교, 토론토 대학교, 캘리포니아 대학교(버클리) 등을 거쳐 1996년에 1978년부터 몸담아 왔던 프린스턴 대학교에서 은퇴했다. 주요 저서로는 《근대 초 프랑스의 사회와 문화 Society and Culture in Early Modern France》(1975), 《주변부의 여성들: 17세기의 삶 Women on the Margins: Three Seventeenth-century Lives》(1995), 《선물의 역사: 16세기 프랑스의 선물 문화 The Gift in Sixteenth-Century France》(2000), 등이 있다.

### • 역자소개

부산대학교 사학과 교수. 존스 홉킨스, UCLA, UBC 방문학자로 연구하였다. 주 관심 분야는 르네상스기 이탈리아 지성사, 문화사 및 미술사다. 주요 저서로는 《마키아벨리즘과 근대 국가의 이념》, 《조선 청년 안토니오 코레아, 루벤스를 만나다》, 편저로는 《미시사란 무엇인가》, 《역사 속의 소수자들》, 편역서로는 《마키아벨리와 에로스》, 역서로는 《역사학과 사회 이론》(피터 버크), 《이탈리아 민족부흥운동사》(루이지 살바토렐리), 《마키아벨리 평전》(로베르토 리돌피), 《코앞에서 본 중세》(키아라 프루고니), 《탐史》(마리아 팔라레스-버크)가 있다. 《마키아벨리언 모멘트》(존 포락)와 《군주론》(마키아벨리)이 곧 간행될 예정이며, 《아레티노 평전》 및 《근대 포르노그래피의 기원》을 집필 중이다.

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

<http://www.ybooks.co.kr/> 인터넷 영풍문고/[www.daum.net](http://www.daum.net). 신간소개



# *Torch Trinity Center for Islamic Studies*

서울특별시 서초구 양재동 55번지 햇불트리니티 신학대학원대학교 한국이슬람연구소

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

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