

인도네시아 이슬람의 자유주의와 종교다원주의*

김형준**

- I. 들어가는 말
- II. 자유주의적 종교 해석의 특징
- III. KOKA의 종교적 지향
- IV. NIM의 종교적 지향
- V. 맺음말

이 글은 인도네시아 사회에서 새롭게 대두된 자유주의적 종교 해석의 특성, 종교 다원주의적 시각, 그리고 새로운 종교적 경향에 대한 기존의 경전중심적 경향의 반응을 검토하고 있다. 2절에서는 자유주의 흐름을 선도한 무슬림 지식인의 종교 해석이 분석될 것이다. 3절과 4절에서는 자유주의를 수용한 젊은 무슬림을 대상으로 하여 그 수용 배경과 종교해석상의 특징이 논의될 것이다. 5절에서는 새로운 종교 해석에 대해 경전중심적 절대주의적 경향의 무슬림들이 보이는 태도가 검토될 것이다. 이러한 연구를 통해 자유주의적 종교해석의 특성과 대중적 영향력, 그리고 그 한계에 대한 우리의 이해를 심화시킬 수 있을 것이다.

주제어 : 인도네시아, 이슬람, 자유주의, 종교다원주의

* 이 글의 자료는 2006년 8월과 2007년 2월 인도네시아에서의 현지조사를 통해 수집되었다. 현지조사를 지원한 포스코청암재단에 감사を 드린다. 또한 이 글을 정성스럽게 읽고 논평해준 익명의 심사위원에게 감사를 드린다.

** 강원대학교 문화인류학과 교수

1. 들어가는 말

냉전 종식 후 국가적, 그리고 세계적 수준의 분쟁에서 거의 빠지지 않고 등장한 그룹은 무슬림이다. 구유고연방의 내전, 러시아와 체첸 분쟁, 이라크의 쿠웨이트 침공, 수단 내전 등에 무슬림은 때로 피해자로 때로 가해자로 개입하였다. 9·11 사건이후 영국, 필리핀, 인도네시아 등지에서 무슬림에 의한 테러가 연이어 발생했으며 테러에 대한 공포가 서구사회를 엄습하였다. 이러한 최근 상황은 이슬람에 대한 부정적 이미지를 상이한 각도에서 전형화시키는 결과를 가져왔다. 즉, 사이드(1979)에 의해 지적된 이슬람과 무슬림에 대한 오리엔탈리즘적 인식 중 폭력성, 잔인함, 급진성과 같은 요소가 부각되게 되었다.

이슬람에 대한 최근의 서구 담론은 현실적인 근거를 가지고 있다. 하지만, 그것이 일반화되어 유포됨에 따라 무슬림 사회의 다양성과 다원성이 무시될 가능성 역시 높아졌다. 급진적·폭력적 경향이 현대 이슬람의 한 구성 요소인 점은 부정될 수 없지만, 동시에 이 경향과는 차별되는 흐름이 이슬람 내부에 존재해왔었다는 사실 역시 간과될 수 없다. 이러한 맥락에서 우리의 관심을 끄는 경향은 이슬람 자유주의(liberalism)이다. 서구 학계에서 활동했던 무슬림 학자를 중심으로 제기된 자유주의적 종교 해석은 역사적이고 맥락적인 종교 해석, 타종교에 대한 다원주의적(pluralistic) 시각을 견지한다. 자유주의적 경향은 이슬람에 대한 서구인들의 관심 대상으로 자리 잡지 못했지만, 이슬람 사회의 주요한 종교적, 지적 흐름 중의 하나로 그 위상을 정립하고 있다(Armajani 2004; Kurzman 1998).

인구학적으로 보았을 때 가장 많은 무슬림이 거주하고 있는 인도네시아의 경우도 예외는 아니다. 1970년대 몇몇 선각자적 지식인 사이에서, 그리고 1980년대 일부 지식인 그룹에서 나타났던 자

유주의적 경향은 1990년대에 접어들면서, 특히 90년대 후반의 정치적 민주화 국면 이후 본격적으로 표출되는 양상을 보였다. 인도네시아 이슬람을 대표하는 두 조직인 나다톨 울라마(Nahdlatul Ulama: NU)와 무하마디아(Muhammadiyah)에 조직적 기반을 둔 자유주의 무슬림 단체가 결성되었으며(Bustaman-Ahmad 2004; Pradana & Hilmi 2004), 자유주의적 시각에 기반을 둔 수많은 글이 일간지와 단행본을 통해 종교적 담론의 전면에 부상하였다.

자유주의의 출현과 관련되어 인도네시아 이슬람 사회는 흥미로운 사례를 제공해 준다. 전통 사회에서 인도네시아 무슬림은 종교상대주의적·다원주의적 경향을 강하게 보였다. 무슬림 사이에 존재했던 상이한 종교적 실천 방식은 사회적·종교적 갈등을 유발하지 않았고, 종교적 차이는 자연스러운 현상으로 받아드려졌다(Geertz 1976; Supatmo, 1943). 이러한 태도는 기독교로 개종했던 토착인에게까지도 적용되어서, 공동체적 의무를 충족시킬 경우 이들은 사회의 일원으로 인정받았고, 종교적 차이에 따른 차별을 받지 않았다(Akkeren 1970, 136; Pipitseputra 1973, 151-155; Soemarjo 1959, 99).

전통 사회의 종교적 경향은 1970년대 이후 커다란 변화의 흐름 속에 놓이게 되었다. 이슬람 부흥(Islamic revival, resurgence)을 통해 종교적 의무를 충족시키려는 무슬림이 증가하고 이슬람-비이슬람이라는 이분법적 틀이 주요한 준거틀로 부상하였다(Hefner 1987; Pranowo 1991, 152-79). 그에 따라, 이슬람과 타종교간의 차이를 강조하고, 무슬림과 타종교도간의 사회적 상호작용 양식을 규제하려는 경향이 대두되었고(Kim 1998) 타종교도에 대한 배타적 태도가 강화되어 무슬림과 기독교도의 충돌이 급증하였다(Tahalele 1998).

경전중심적이고 절대주의적인 경향의 강화 그리고 종교적 차이

에 기초한 사회문화적 분리(compartmentalization)의 가속화라는 흐름 속에서 자유주의적 경향이 출현하였다는 사실은 무슬림의 종교적 삶에 내재하는 다이내믹스와 다양성을 보여준다. 동시에 현재의 상황은 두 개의 상이한 종교적 경향 사이의 상호작용을 검토하기 위한 좋은 기회를 제공하고 있다. 이러한 맥락에서 이 글은 인도네시아 사회에서 새롭게 대두된 자유주의적 종교 해석의 특성, 종교 다원주의적 시각, 그리고 새로운 종교적 경향에 대한 기존의 경전중심적 경향의 반응을 검토하고자 한다. 이 글의 2절에서는 자유주의 흐름을 선도한 무슬림 지식인의 종교 해석이 분석될 것이다. 3절과 4절에서는 자유주의를 수용한 젊은 무슬림을 대상으로 하여 그 수용 배경과 종교해석상의 특징이 논의될 것이다. 5절에서는 새로운 종교 해석에 대해 경전중심적·절대주의적 경향의 무슬림들이 보이는 반응이 검토될 것이다.

연구 대상으로 선정된 집단은 중부 자바 족자까르파(Yogyakarta; 이하 족자로 표기) 소재 이슬람대학의 종교토론동아리(KOKA)와 무하마디아¹⁾ 청년회원의 모임(NIM)이다. 두 집단의 주요 회원을 대상으로 하여 두 시기(2006년 8월과 2007년 2월 각기 일주)에 걸쳐 인터뷰가 진행되었다. 인터뷰는 두 집단의 사무실을 방문하여 이루어졌는데, 각각 10명 내외의 회원이 주요 인터뷰 대상으로 선정되었다.²⁾ 필자는 이들의 정기 모임에도 참여하였으며, 무하마디

1) 무하마디아는 1912년 족자까르파에서 설립된 이슬람 단체로서, 이후 90년 이상의 역사를 통해 인도네시아에서 두 번째로 큰 규모를 갖는 조직으로 성장하였다. 명확한 통계 자료는 부재하지만, 일반적으로 그 회원수는 3천만 명에 달한다고 이야기된다. 이 조직은 근대식 교육 활동의 도입에 적극적이었는데, 2000년 통계에 따르면, 248개의 초등학교, 95개의 중학교, 41개의 고등학교, 32개의 대학을 운영하고 있었다(Muhammadiyah 2000: 424).

2) 인터뷰 대상자는 각 조직에서 주요 직위를 담당하는 따라서 조직 활동에 가장 활발하게 참여하는 회원을 중심으로 선정되었다. KOKA의 경우, 회장, 2명의 부회장, 2명의 비서, 2명의 회계, 1명의 일반 회원과 인터뷰가 행해졌다. NIM의 경우, 5명의

야 청년 회원의 논문, 저술, 신문기고문, 그리고 이들과 관련되어 출판된 다양한 출판 자료를 수집하였다.

연구 대상 집단의 종교적 지향이 인도네시아 자유주의를 대표한다고 할 수는 없을 것이다. 또한, 이들이 자신들의 종교관을 체계적으로 확립시킨 것이 아니어서, 특정한 문제를 대상으로 한 내부적 변이 역시 존재한다. 이러한 제약에도 불구하고, 자유주의와 관련되어 두 집단이 갖는 중요성은 부정될 수 없다. KOKA가 속한 이슬람 대학이 자유주의적 담론을 가장 활발하게 유통시키는 기관이며, NIM이 무하마디야의 자유주의적 경향을 취하는 유일한 조직이기 때문이다. 이런 맥락에서 두 집단은 인도네시아 자유주의의 특성 중 하나의 흐름을 보여준다고 평가될 수 있다.

II. 자유주의적 종교 해석의 특징

인도네시아 무슬림 사회에서 새로운 종교적 흐름이 감지된 시기는 1970년대였으며, 상이한 개인적·지적 전통을 갖는 두 학자에 의해 선도되었다. 누르폴리스 마지드(Nurcholish Madjid)는 전통 이슬람의 환경에서 성장했음에도 현대식 교육을 통해 자신의 종교관을 확립시킨 경우에 속했다. 그는 인도네시아 이슬람 대학에서 수학했고, 현대식 이슬람 조직(HMI)에서 주도적 역할을 펼쳤으며, 이후 시카고 대학에서 박사학위를 받았다. 압둘라흐만 와히드(Abdurrahman Wahid)는 인도네시아의 전통 이슬람을 대표하는 가족에서 태어났으며, 이후 이슬람 지도자로 성장하기 위한 전통적

회장단 중 2명 그리고 8명의 일반회원을 대상으로 인터뷰가 수행되었다.

방식, 즉 다양한 종교교육기관에서의 수학 과정을 통해 자신의 종교관을 형성했다. 정규 고등교육기관에서 학위를 받지 않았음에도 불구하고, 그는 가장 명망있는 학자 중의 한 명이었으며, NU의 수장으로서 가장 영향력 있는 종교지도자로서의 역할을 80년대 이후 20여 년간 수행하고 있다.

마지드의 입장은 그가 유행시킨 스로진, 'Islam, yes, Islamic party, no'에 나타나 있는 것처럼(1987: 205) 종교와 정치의 분리에 있다. 전통 이슬람에서 지속적으로 요구해왔던 이슬람에 기초한 국가 건설을 그는 경전에 근거하지 않은 교리로 이해했고, 이슬람을 법의 체계로 환원시켜 해석하려는 율법주의(legalism)에 반대했다. 그에 따르면, 율법주의는 이슬람의 핵심인 이즈티하드(ijtihad), 즉 합리적 사고를 통한 경전 해석을 억제시킴으로써 변화하는 현실에 대한 유연한 종교 해석을 어렵게 만들었다. 인간의 삶과 관련된 모든 것이 쿠란(Quran)과 하디스(Hadith)에 명확하게 제시되어 있기 때문에 재해석의 대상이 될 수 없다는 경전중심주의(scripturalism)에 반대하여 그는 이슬람의 혁신(pembaruan)을 주창했다(1987, 207). 이슬람의 혁신은 그 세속적 성격에도 불구하고 종교적 문제로 취급되었던 부분을 세속적인 것으로 취급함으로써(desakralisasi), 전통적인 사고에서 벗어나 자유롭게 사고함으로써(liberalisasi), 그리고 합리적으로 생각하고 행동하며(rasionalisasi), 근대적인 것에 정면으로 대응하고 그것을 수용함으로써(modernisasi) 가능한 것으로 개념화되었다. 교리에 대한 형식적 해석이 아닌 현실적 상황을 고려한 재해석, 성스럽지 않은 영역으로부터의 종교의 분리를 제안함으로써, 그는 경전의 내용을 있는 그대로 받아드리고 삶의 모든 영역을 대상으로 적용시키려 했던 전통적, 율법중심적, 경전중심적 경향과는 상이한 종교 해석 방식을 주장하였다.

와히드의 사상은 마지드와 많은 공통점을 가지고 있다. 와히드

역시 종교와 정치의 분리를 주장하며, 전통과 형식에 얽매이지 않는 자유로운 종교 해석을 강조했다. 이슬람의 토착화(pribumisasi Islam) 개념은 이런 그의 관점을 대변해 주고 있다(1989, 84-6). 토착화란 교리 해석에 있어 지역적이고 현실적인 필요가 고려되어야 함을 의미한다. 즉, 그는 이슬람 교리가 상이한 역사와 전통을 가진 무슬림 사회에 동일하게 적용될 수 없으며, 맥락적이고 상황적으로 해석되고 실천되어야 함을 지적하였다. 이러한 관점에서 본다면, 쿠란과 하디스에 제시된 내용을 문자 그대로 적용하여 종교 생활을 정화하려 하거나 전통적으로 전승된 해석에 집착하는 태도는 이슬람을 잘못 이해한 것이라 할 수 있다. 와히드는 일상생활의 모든 영역을 이슬람화시키려는 시도를 비판하면서 이슬람 교리가 정치적이고 공적인 영역의 원칙으로 적용되는데 대해 반대 의사를 표명했다(1990).³⁾

마지드와 와히드의 새로운 종교 해석은 이슬람 사회에 커다란 반향을 불러왔지만, 이들의 시각은 지식인층을 중심으로 제한적으로 수용되었다(Adnan 1990; Liddle 1996). 보다 넓은 범위의 대학생들을 대상으로 한 자유주의 확산은 1990년대 이후에야 가능했는데, 아이러니컬하게도 이러한 대중적 확산 과정에 중요한 역할을 했던 지적 흐름은 마지드와 와히드의 선구자적 업적이기보다는 파즐루르 라흐만(Fazlur Rahman), 하산 하나피(Hassan Hanafi), 모하메드 아르쿰(Mohamed Arkoun), 아부 자이드(Nasr Hamid Abu Zaid) 등과 같은 아랍계 지식인의 시각이었다(Nurhakim 2001; Qodir 2003). 이들의 저술이 읽혀지고 논의되는 과정을 통해 대학생, 특히 이슬람을 전공하는 대학생에게로의 자유주의적 시각 확산이 촉진되었다.

3) 마지드와 와히드의 종교적 지향에 대한 보다 자세한 설명은 Barton(1999)과 Malik & Ibrahim(1998)을 참조할 것.

아랍계 지식인들의 종교 해석에 따르면 경전 해석을 위해서는 두 가지 맥락이 고려되어야 한다. 첫 번째 맥락은 교리 해석이 이루어지는 시대의 상황이며, 두 번째 맥락은 계시가 이루어졌던 시기의 상황이다. 첫 번째 맥락 개념은 상당수 무슬림들에 의해서도 인정되어왔던 내용이다. 즉, 인간의 합리성이 발전하고 사회문화적, 정치경제적 환경이 변함에 따라 종교 교리가 상이하게 이해될 수 있다는 것이다. 예를 들어, 근대 과학이 발달하기 이전까지 돼지고기에 대한 금기는 합리적으로 이해될 수 없는 교리였지만, 돼지고기의 위생학적 문제가 밝혀진 이후, 그 합리적 이유가 명확하게 되었다는 식이다.

두 번째 의미의 맥락 개념은 기존의 종교 해석과 명백한 차이를 보인다. 계시가 이루어졌을 당시의 상황이 종교 해석에 포함되어야 한다는 지적은 계시에 7세기 아랍의 사회문화적 상황이 고려되어 있었다는 주장을 내포한다. 자유주의 지식인들의 성향에 따라, 그 표현 방식에 있어 차이가 나타나지만, 이들의 시각을 단순화시켜 표현할 경우, 이는 계시가 당시 상황에 부합하고 당시 사람들에게 이해될 수 있는 방식으로 이루어졌다는 사실을 의미한다. 아르쿰에 따르면(Armajani 2004, 115):

쿠란은 7세기 아랍 대중들이 이해하기 쉬운 언어적 형태로서 그리고 신화적, 우주론적, 제도적, 역사적 준거의 문화적 모델로서, 당시의 아랍 대중이 ... 그들 자신의 상황을 인식할 수 있도록 하기 위해 그 자신을 드러냈다.

자유주의자들의 이러한 주장은 경전의 神性을 부정하기 위해서가 아니라 경전을 문자 그대로 이해하려는 종교 해석의 문제점을 지적하고자 하는 목적을 가졌다. 즉, 경전에 아랍사회의 상황이

고려되어 있다고 가정될 경우, 아랍사회와는 완전히 다른 삶의 조건을 가진 지역에서 경전의 내용을 문자 그대로 적용시키는 데에는 한계가 있다는 것이다.

역사성, 맥락성과 함께 강조되는 또 다른 요소는 경전에 담겨져 있는 정신이다. 이들에게 있어서 경전은 율법의 근원이 아닌 도덕적 가이드라인의 근원이며, 경전의 근본정신은 비인간적 상황으로부터의 인간의 해방이라는 것이다.

자유주의자들의 종교 해석을 보다 구체적으로 이해하기 위해 하나의 사례를 살펴보면, 쿠란에는(II: 282) 돈을 빌릴 때 두 명의 남성 증인이 있어야 하며, 만약 두 명의 남성이 없을 때에는 한 명의 남성과 두 여성이 있어야 한다는 내용이 있다. 경전중심적 해석에 기반을 둔 전통 학자들은 이 구절을 통해 법률적 분쟁 과정에서 남성 한 명의 증언이 여성 두 명의 증언과 동일하다는, 나아가 남성 한 명의 의견이 여성 두 명의 의견에 상응하고 여성의 지적 능력이 남성보다 낮도록 창조되었다는 해석을 제시하였다. 자유주의자들은 이 구절을 적절하게 이해하기 위해서 아랍 사회의 상행위와 관련된 상황이 검토되어야 한다고 주장한다. 즉, 당시의 여성들이 상거래에 익숙하지 않았다는 점이 고려되어 한 명의 남성이 두 명의 여성으로 대체되어 설명되어 있기 때문에 이 구절은 여성의 낮은 지적 능력을 지적하고 있는 것으로 해석될 수 없다(Rahman 1980: 48-9).

계시 당시의 맥락에 기초하여 경전을 해석하려는 방식은 때로 해석학(hermeneutika [hermeneutics]), 해체(dekonstruksi [deconstruction]), 재구성(rekonstruksi [reconstruction]), 재실현(reaktualisasi [reactualization]) 등의 개념으로 표현되었다(Majlis Tarjih 2003; Nurhakim 2001; Saenong, 2002). 이들 방식은 공통적으로 두 방향의 움직임, 즉 현재에서 계시 당시로 거슬러 올라간 후 다시 현재 상태로 돌아오는 종교 해석 방식을 포함하며, 이를 통해 쿠란의 정신에 부합하는 보다 합리적

인 종교 해석이 가능하다고 주장된다.

상이한 개념을 사용하고 있음에도 불구하고, 마지드와 와히드의 종교해석과 아랍계 지식인의 시각은 유사성을 가지고 있다. 하지만, 1990년대 이후의 자유주의적 종교 해석의 확산 과정에서 보다 중요한 역할을 수행한 것은 후자이며, 후자에 의해 제시된 개념이 새로운 종교 담론의 중심에 위치해 있다. 이는 자유주의 흐름의 주요 확산 대상이 이슬람 대학의 학생이었기 때문으로, 신지식에 목말라 있던 이들에게 새로운 개념으로 포장된 자유주의적 종교해석은 호소력 있게 수용되었던 것처럼 보인다.

아래의 두 절에서는 자유주의적 종교 해석을 수용한 두 집단, KOKA와 NIM의 종교적 지향이 검토될 것이다.⁴⁾ 특히 이들의 교리해석에서 나타나는 특성과 타종교에 대한 시각에 논의의 초점이 맞추어질 것이다.

III. KOKA의 종교적 지향

KOKA는 족자에 소재한 이슬람대학의 종교 동아리이다. ‘이슬람선교대’라는 동아리 이름의 사전적 의미와 달리 이 단체의 주요 활동은 선교활동이 아닌 종교와 관련된 토론이었다. 매년 20명 정도의 신입 회원이 충원되어서 전체 회원 규모는 100여명에 이르렀지만, 정기 활동에 참여하는 회원은 40-50명 정도였다. 한 달에 두 차례 정기 모임이 개최되며, 유명인사를 초대하거나 타동아리 혹은 외부단체와 연합하여 행하는 토론회가 부정기적으로 이루어졌다.

4) 연구 대상 조직 및 회원의 이름은 모두 가명으로 표기되어있다.

족자의 이슬람대학은 자카르타의 이슬람대학과 함께 자유주의적 종교 해석의 경향이 가장 두드러지게 나타나는 곳이다. 두 대학의 왕성한 지적 실험과 활동으로 인해 학파(Mazhab)라는 명칭이 부쳐지기까지 했는데, 지역명을 따서 자카르타 대학은 찌뿌따 학파(Mazhab Ciputat), 족자 대학은 사 학파(Mazhab Sapen 혹은 Mazhab Yogya)라 불린다(Ainurrofiq 2002; Effendy 1998).

KOKA는 ‘사 학파’라는 명칭을 상징할만한 주요 동아리 모임 중의 하나이며, 그에 걸맞게 종교적 담론의 중심부에 위치한 문제를 중심으로 토론회 활동을 전개시켰다. 2006년 전반기 토론회의 주제는 ‘이슬람과 시민사회(인권)’, ‘이슬람과 표현의 자유’, ‘변혁적 이슬람’, ‘역동적 이슬람’, ‘종교간 율법’, ‘교리 해체’, ‘종교 다원주의’ 등과 같은 논쟁적인 것이었다.

인터뷰 대상이 되었던 8명의 대학생은 회장, 부회장, 회계, 비서 등과 같이 KOKA 모임의 근간을 구성하는 회원이었다. 이들 모두는 족자 외부 지역 출신이었으며, 중고등학교 시기를 통해 전통 이슬람 교육기관인 빠산뜨렌(pesantren)에서 수학한 경험을 가지고 있었다. 아래에서는 새로운 종교해석 경향의 수용 배경, 자유주의 및 종교다원주의에 대한 시각을 중심으로 하여 이들의 종교적 지향이 검토될 것이다.

자유주의적 종교 해석 방식의 수용과 관련하여 조사 대상자 모두는 대학교 이후의 시기를 지목하였다. 대학에 입학하기 이전까지 이들은 자신들을 광신적 무슬림(Muslim fanatik)으로 규정하였고, 입학 후 열린 무슬림으로 전환될 수 있었다고 지적하였다. 대학교에서의 변화는 강의와 직접적으로 연결되지는 않았는데, 이들에 따르면 자유주의나 다원주의적 종교해석을 직접적으로 다루는 강의가 개설된 적은 없었다. 하지만, 새로운 종교 해석의 경향이 몇몇 강의에서 다루어졌으며, 강의 분위기가 교조적이지 않았기 때문에

강의 역시 간접적 영향을 미쳤다고 평가되었다. 이들이 강의보다 더욱 강조한 요소는 동아리 활동과 친구들과의 비공식적 토론이었다. 이를 통해 새로운 종교 해석의 흐름을 본격적으로 접할 수 있었으며, 논쟁에 가까운 상황 속에서 전통적 종교 해석의 문제점을 비판적으로 바라볼 수 있었다.

이들이 제시한 자유주의적 종교 해석 방식은 앞 절에서 지적된 내용과 동일선상에 놓여 있었다. 이들은 쿠란과 하디스의 역사성과 맥락성을 강조하였고, 경전의 내용이 인도네시아 현실에 부합하도록 재해석되어야 함을 주장했다. 또한, 이들은 비판적 시각의 필요성을 강조했다. 과거의 경전해석에 대한 비판, 하디스(Hadith: 무하마드의 언행록)에 대한 비판, 자신의 이슬람 실행 방식에 대한 비판, 사회 내에서의 이슬람의 실천 방식과 권력에 대한 비판이 이루어질 때 자유주의적 종교 해석이 가능하다고 주장했다. 이들은 자신들의 견해를 여성, 타종교와의 관계, 인권 등의 문제를 통해 설명하였는데, KOKA의 부회장 안다르(Andar)씨는 여성의 복장, 특히 머리를 가리는 관행에 대해 다음과 같이 지적했다.

이슬람은 ‘만드시 질밥(jilbab: 여성의 머리를 가리는 스카프)을 써야 한다’라는 식의 율법체계가 아니다. 종교 해석에는 그 내용과 근본 목적이 중요하다. 여성의 복장과 관련된 교리의 핵심은 옷을 적당하게 (sopan) 입으라는 것이다. 지금까지 질밥을 착용하라는 교리는 아랍 사람들의 옷을 입어야 한다는 식으로 잘 못 이해되어 왔다. ... 자바 사람이 서양식 옷을 입었을지라도 자바의 기준에 맞는다면 이슬람식이 될 수 있다. 만드시 아랍사람처럼 해야 할 필요는 없다. 이것이 바로 자유주의 이슬람의 시각이다. 이는 만드시 질밥을 착용해야 하고, 질밥의 모양은 어떠한지 한다는 뉘앙스를 이야기하는 근본주의적(fundamentalis) 해석과 차이를 보인다. 이것은 이슬람이 아니다.

자신의 부인이 절밥을 착용하지 않을 경우 어떻게 하겠느냐는 물음에 대해 안다르씨 그것이 전적으로 자기 부인의 선택에 달려 있으며, 인도네시아 사회에서 관습적으로 용인되는 수준의 차림새를 유지할 경우 받아드릴 수 있다고 대답했다. 이 예를 통해 알 수 있는 것처럼 KOKA 회원이 지지하는 종교 해석의 핵심은 종교적 가르침의 형식적, 문자 그대로의 해석이 아닌 그 정신과 내용에 기반을 둔 해석이다. 이를 위해서는 쿠란의 내용을 적절하게 이해할 수 있는 7세기 아랍 사회의 사회문화적 맥락에 대한 검토가 선행되어야 한다. 이러한 과정을 통해 특정한 가르침의 핵심 내용과 정신이 이해되었을 때 이를 현실적 맥락에 부합하도록 합리적으로 재해석해야 한다.

자유주의적 종교 해석의 주요 적용 대상 중의 하나인 타종교와의 관계에 대하여 이들은 현대적 의미의 다원주의적 경향을 드러냈다. 하지만 인터뷰 대상자 사이에서는 이슬람의 절대성과 관련되어 차이 나는 입장이 공존했다.

인터뷰 대상자 중 두 명은 이슬람 이외의 종교가 갖는 진리의 문제에 대해 불가지론적 입장을 피력했다. 즉, 이들은 이슬람이 진리의 종교인 것은 부정될 수 없는 반면 타종교에 진리가 있는지의 여부는 신만이 알 수 있다는, 한 회원의 표현에 따르면 '진리의 문제는 신의 일(urusan)'이라는 주장을 개진했다. 이슬람의 절대성이 강조된다는 점에서 이들의 입장은 전통적이고 경전중심적 종교 해석과 유사성을 가지고 있지만, 이들이 타종교도의 구원의 가능성을 배제하지 않았다는 점에서는 차이가 나타났다. 또한, 타종교도의 종교적 삶에 대한 존중, 타종교도에 대한 배타적이지 않은 태도 역시 경전중심적 태도와는 차별적인 모습을 보여주었다.

다른 6명의 회원들은 타종교의 진리성을 인정하였고, 타종교도가 무슬림과 같이 구원될 수 있음을 강조했다. 한 회원은 다음과

같이 자신의 입장을 개진했다.

기독교도가 자신의 종교를 진리라고 믿는다면, 그 입장은 올바른 것이다. 진리는 단지 한 종교에만 속하는 것이 아니다. 각 종교에는 각자의 원칙과 기초가 있다. 예를 들어, 나는 싯달다를 믿는 불교도가 옳바르지 않다고 생각하지 않는다. 이슬람의 진리에 대한 나의 믿음 역시 틀린 것이 아니다. 나에게 있어 이슬람은 진리의 종교이며, 불교도에게 있어 불교는 진리의 종교이다.

진리의 절대성에 대한 차별적인 태도는 타종교도와의 상호작용 양식에도 일정한 영향을 미쳤다. 타종교도와의 공동 예배와 관련된 문제를 통해 이러한 차이를 알아볼 수 있는데, 공동 예배의 경우 세 가지 입장이 공존하고 있었다.

타종교의 진리에 대해 불가지론적 입장을 취하고 있던 회원들은 타종교도의 예배 참여에 대해 부정적인 태도를 보였다. 이들에 따르면, 각 종교도가 서로를 존중해야 한다는 사실과 공동으로 종교 활동을 수행해야 한다는 사실은 명확히 구분되어야 한다. 종교도간 관계는 종교적 영역과 비종교적 영역의 분리 그리고 상호불간섭의 원칙 하에 전개되어야 한다는 것이 이들의 입장으로서, 서로의 종교 의식을 존중하고 간섭하지 않는 반면 비종교적 영역에서 종교적 차이에 구애받지 않고 공동의 활동을 수행하는 것이 가장 이상적인 상호작용의 양식으로 이해되었다.

타종교의 진리성을 인정하는 회원들 사이에서도 예배와 관련되어 상이한 태도가 나타났다. 이들 모두는 타종교도의 예배에 참여함으로써 그 세계관을 경험할 수 있고, 이를 통해 다원주의적 관점을 보다 올바르게 실천할 수 있다는 점에 동의를 표했다. 하지만, 참여의 형식과 관련되어 이들은 두 입장으로 나뉘었다. 첫 번째 입

장은 각 종교도들이 각자 자신의 종교에 부합하는 방식으로 예배를 행하는 방식이 용인될 수 있다는 것이었고 다른 입장은 타종교의 예배 방식을 그대로 좇아서 행할 수 있다는 것이었다. 두 번째 입장은 타종교에 대한 극단적인 인정과 관용의 태도를 내포하는데, 이 입장을 지지했던 KOKA의 회장 아딕(Adik)씨는 다음과 같이 자신의 경험을 이야기했다.

기독교도의 모임에 참여하여 인도네시아어로 예배를 한 적이 있었다. 아랍어 기도예 익숙한 내게 있어 처음에는 기독교식 기도 방식을 따라하기는 무척 힘들었다. 하지만, 이런 경험이 반복되자 내 종교의 방식과는 차이나지만 함께 기도하는 일이 가능하다는 사실을 발견했다. 그럼으로써 나는 기독교도의 정신과 가치를 보다 직접적으로 체험할 수 있었다.

아딕씨는 자신의 종교다원주의적 시각이 KOKA 가입 이후에 형성되었다고 설명했다.⁵⁾ 동아리 모임에 조직에 참여한 후 그는 동아리와 연관된 종교도간 연합체 모임에 참가할 수 있었는데, 그곳에서 타종교도, 특히 기독교도와 긴밀하게 접촉할 수 있었다. 이러한 경험을 통해 그는 타종교의 문제를 심각하게 고민하게 되었고, 신이 하나이며 하나의 본질(essence)만을 가지고 있다는 사실을 깨닫게 되었다. 이슬람은 그 자신이 태어난 지역에서 믿어지는 종교로서 이로 인해 그 역시 알라를 경배하게 되었다. 하지만, 다른 신을 믿고 있는 사람들 역시 자신이 태어나서 접하게 된 신과 종교를 믿는 것으로써, 신의 전능함을 고려할 때 두 종교 사이에 우열

5) 아딕씨는 자신의 종교관이 오랜 시행착오의 결과 형성되었음을 강조했다. 한 때 그는 근본주의적 경향의 종교 모임에도 참여하였으며, 이후 방향의 시기를 거친 후 KOKA 모임에 참여하게 되었다고 했다.

이 존재할 수 없다는 결론에 도달할 수 있었다고 그는 회고했다. 이런 이유로 인해 그는 다른 종교의 예배를 그 종교의 방식으로 따라하는 것 역시 허용될 수 있다고 주장했다.

KOKA 회원들의 다원주의 시각에는 일정한 차이가 존재했다. 하지만, 아딕씨의 사례에서 보이는 것처럼, 이들의 시각이 대학 입학 이후에 형성된 것임은 주목될 필요가 있다. 즉, 이들 모두는 대학 입학 이전까지 전통적, 경전중심적 해석을 지지하고 있었다. 절대적이고 근본주의적인 종교 경향이 확산되고 있는 사회적 분위기 속에서 이들은 비판적인 지적 추구(intellectual pursuit)의 과정을 통해 새로운 종교 해석의 방식을 수용하였다. 이는 종교적 시각을 비판적으로 바라보려 했던 노력의 결과가 다원주의적 시각으로 표출되었음을 그리고 이들의 시각이 종교적 객관화(Eickelman 1992, 643)가 아닌 현실을 있는 그대로 받아드린 결과로서의 전통적 다원주의와는 차별적인 성격을 띠고 있음을 보여준다.

IV. NIM의 종교적 지향

NIM은 무하마디아 청년 회원들의 모임이다. 전체 회원은 30여 명에 이르며, 연령층은 20대 중후반에서 30대 중후반에 걸쳐있다. 소수의 비공식 조직으로 출범했음에도 불구하고, NIM은 무하마디아 나아가 인도네시아 사회에 커다란 반향을 불러 일으켰다. 그 이유 중의 하나는 이들 회원이 펼쳤던 활발한 언론 활동이었다. 이슬람과 관련된 다양한 주제의 칼럼을 중앙 일간지에 기고함으로써, 이들의 존재는 보다 넓은 범위의 무슬림에게 각인될 수 있었다.⁶⁾

종교를 전문적으로 연구하는 회원으로 구성되어 있다는 이유로

인해 종교 해석에 대한 이들의 시각은 KOKA에 비해 보다 정교화된 방식으로 표출되었다. 이들은 자신들의 새로운 종교 해석을 대변하는 개념으로 해석학(hermenetika)을 거론했다. NIM이 제시한 해석학은 자유주의적 종교 해석을 의미한다. 이들은 해석학적 경전 해석의 방법으로서 이중적 움직임(dual movement)을 제시했다. 즉, 계시 당시 아랍사회의 맥락을 이해하고자 하는 움직임이 선행된 후 특정한 종교적 가르침의 현대적 의미를 합리적으로 해석하려는 시도가 행해져야 한다는 것이다. 이들의 종교 해석이 전통적, 경전중심적 해석과 어떤 차이를 가져올 수 있는지를 NIM 회장단 중 한 명인 줄리(Zuli)씨의 설명을 통해 살펴보면 다음과 같다.

쿠란에는 이자 금지 규정이 있다. ... 이를 절대적인 율법(figh)으로, 문자 그대로 이해할 경우, 현재의 은행은 종교적으로 금지되어야(haram)한다. 물론 은행 이용자도 마찬가지이다. 하지만, [이 구절을 해석하기 위해서는] 당시의 상황이 검토되어야 한다. 메카에서 이자는 장난이 아닐 정도로 높았고, 이를 통해 빈민에 대한 착취가 자행되었다. 이자를 금지하는 계시는 이러한 상황을 저지하기 위해 내려진 것이다. 따라서 이 구절은 빈민이나 약자에 대한 경제적 착취를 금지하는 의미를 담고 있다. 기계적으로 은행이라는 제도 자체를 부정하는 것이 아니다.

줄리씨에 따르면, 경제 규모가 커진 현대에서 은행은 경제 행위를 위한 필수적 기관이며, 경제적 발전은 빈민의 경제적 상황 개선에 커다란 도움을 줄 수 있다. 또한, 은행이 쿠란에서 금지하고 있는 비도덕적 수준의 금리로 돈을 빌려주고 있는지의 여부 역시 불명확하다. 그는 최근 인도네시아에서 유행하고 있는 이슬람 은행(bank

6) 일간지 레푸블리카는 NIM 설립 초기 그와 관련된 13페이지에 걸친 특별 부록을 발행하기도 했다(Republika 2003).

syariah)을 예로 들며, 이슬람 은행에서 출자금 및 투자금의 형식으로 주어지는 금액과 일반은행의 금리가 커다란 차이를 보이지 않음을 지적하였다. 이는 명목상의 차이에도 불구하고, 일반 은행의 금리가 비도덕적 수준이 아님을 보여주는 예로 이해될 수 있다고 했다. 따라서 이자를 받는다는 이유만으로 은행을 종교적으로 금지된 제도로 규정하는 해석은 형식적이고 탈맥락적인 것으로서 현대 사회의 상황을 적절하게 고려하지 못한 것으로 이해될 수 있다.

문자 그대로의 경전 해석을 거부하는 자유주의적 관점을 보다 극단적으로 적용할 경우 이슬람의 다섯 원칙(five pillars) 역시 재해석의 대상이 될 수 있다. 즉, 일상의 예배 및 금식과 같은 의무 역시 경전의 내용을 형식적으로 해석한 결과 도출된 것으로 이해될 수 있다. 예배의 근본 목적이 신에 가까워지고 신을 망각하지 않으려는 것이라면, 하루에 반드시 다섯 번 예배해야 한다는 주장은 형식적인 것으로 이해될 수 있으며, 개인적 상황에 따라 기도의 회수가 다섯 번이 아닌 네 번 혹은 열 번일 수 있다는 혹은 예배의 목적을 충족시킬 다른 방식으로 예배를 행할 수 있다는 해석 역시 가능하다. 실제로 이러한 해석이 일부 자유주의 무슬람에 의해 제기되어⁷⁾ 사회적으로 커다란 논란을 불러일으키기도 했다.

예배 문제에 대해 NIM 회원들은 상대적으로 ‘유연하지 않은’ 해석을 지지했다. 이들은 예배를 일정한 형식에 맞추어, 즉 선지자 무하마드가 행했던 방식대로 행하는 것이 필요하다고 주장했다. 이런 주장을 뒷받침하기 위해 몇 가지 이유가 제시되었다. 첫 번째는

7) NU에 기반하고 있는 자유주의 무슬람 조직인 JIL(Jaringan Islam Liberal; Network of liberal Islam)은 예배에 대해 다음과 같은 해석을 제시하고 있다 (<http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=617>): 예배는 율법의 문제가 아니다. ... 예배는 ... 인간의 영적인 차원을 강조한다. 예배의 핵심은 기도의 형식, 시간이지 아니다. 그 형식에 부합하도록 노력하면서 행해진 기도는, 선지자 무하마드가 이야기한대로, 상인의 기도일 뿐이다.

자신들이 이슬람이라는 종교를 믿는다는 점으로서, 무슬림 정체성의 인정은 이슬람의 핵심적 원칙인 예배에 대한 인정을 포함한다. 두 번째, 다섯 번의 예배라는 가르침에는 인간의 망각성에 대한 경고가 강하게 담겨져 있다. 개인의 의지에 예배가 전적으로 의존할 때 이는 그 근본 목적 중의 하나를 실현시킬 수 없게 된다. 세 번째는 다른 종교적 가르침과 비교할 때 예배와 관련된 경전 구절 및 무하마드의 언행은 그 내용이 보다 명확하기 때문에 재해석의 여지가 상대적으로 적다. 네 번째는 관습적인 이유이다. 어렸을 때부터 지켜온 친숙한 의례이기때문에 변화시킬 뚜렷한 이유가 없는 한 유지할 수 있다.

예배와 관련된 ‘유연하지 않은’ 해석은 이들이 자유주의를 수용한 기간이 오래되지 않았기 때문에 가능했던 것이라 여겨진다. 각 회원이 상황에 따라 예배에 대해 일관되지 않은 견해를 표명한다는 사실은 이러한 점을 보여주는데, 아리(Ari)씨의 사례가 여기에 속한다.

예배와 관련된 질문에 대해 아리씨는 자신이 알고 있는 자유주의 무슬림 중 90%가 예배를 제 시간에 형식에 맞추어 행한다고 대답했다. 이어 그는 몇몇 유명한 자유주의 무슬림 지식인들과 함께 기도했던 사례를 장황하게 설명했다. 그의 이야기가 끝난 후 필자는 아리씨가 쓴 칼럼에 제시된 ‘의례는 필수불가결한 것이 아니다’라는 구절을 거론했다. 한 동안 당황하며 웃을 것만 그는 이 글을 쓴 주요 의도가 형식적 종교 해석에 대한 비판이었다고 말했다. 예배를 하지 않거나 금식을 하지 않는 자유주의 무슬림을 비난할 의도가 없음을 지적한 후, 그는 자신이 자신의 선택에 의해 예배를 행하고 있다고 말했다. 이어 인도네시아의 국호인 ‘다양성 속의 통일성’을 언급하며, 예배와 관련된 해석과 실천이 다양할 수 있다는 점이 자유주의의 특성이라고 언급했다.

NIM 회원들이 예배의 형식성 자체를 문제시하지 않은 이면에

는 이들의 출신 배경이 작용했다. 경전중심적 종교 해석을 주장하며 결성된 무하마디아는 전통 이슬람의 큰 흐름 중의 하나인 수피즘(Sufism)에 대해 강하게 반대했으며, 영적인 측면보다는 종교적 의무의 충족에 많은 강조점을 두어왔다. 같은 자유주의적 종교 해석을 수용했는지라도 과거의 종교적 배경이 이들의 종교적 실천에 영향을 미칠 수밖에 없기 때문에, 전통 이슬람조직인 NU에 기반하고 있는 자유주의 단체 JIL 구성원들이 예배 문제에 보다 유연하고 급진적인 태도를 취했다면, NIM은 이 문제에 대해 보다 보수적인 태도를 취하게 되었다고 여겨진다. 하지만, 아리씨의 지적처럼, 예배 문제에 대한 상이한 태도가 자유주의 무슬림 사이에 공존할 수 있다는 점은 열린 종교 해석의 특성을 보여주는 사례로 이용되었다.

NIM 회원의 자유주의적 종교관을 뒷받침하는 또 다른 시각은 종교다원주의이다. 이들은 기독교 신학에서 시작된 종교다원주의로부터 영향을 받았는데, 이들 중 일부는 자신의 시각 형성에 미친 기독교의 영향을 거리낌 없이 지적했다. 예를 들어, 아리씨는 종교도간 대화를 주제로 한 세미나에서 만난 신부와 목사를 친구라 불렀으며, 이슬람 대학을 졸업한 다른 회원은 자신이 가톨릭 대학 대학원을 수료했고 지도교수가 신부임을 자랑스럽게 이야기했다.

NIM 회원은 ‘모든 종교는 동일하다’라는 명제에 동의를 표했다. 신의 이름이 무엇이든지 간에 유일신을 믿는 종교는 동일한 실재를 갖는 종교라는 것이 이 주장의 핵심인데, 이를 설명하기 위해 이들이 사용한 비유는 서구 신학자들이 제시했던 것과 유사성을 띠고 있다 (Hick 1977). 한 회원에 따르면:

우리가 족자로 간다면, 솔로로부터, 스마랑으로부터, 찰라팜으로부터의 길이 있다. 이슬람은 솔로에서 오는 길일 수 있고, 기독교는 스마랑으로부터의 길일 수 있다. 만약 족자가 진리를 의미하고 사람들이 족

자로 가기를 원한다면, 그들은 어떤 길이든 족자로 향하는 길을 선택할 수 있다.

이들은 타종교의 진실성을 인정하는 것이 이슬람과 쿠란의 진실성을 부정하는 것이 아님을 지적했다. 이는 타종교도에도 적용된다고 했다. 기독교도에게 절대적인 신의 말씀을 담고 있는 경전은 성경이며 무슬림에게는 쿠란이라는 것이다. 천당에 대해서도 이들은 다원주의적 태도를 가지고 있었다. 어떤 종교를 믿든 자신의 종교에서 요구하는 내용을 진실하게 실천할 경우 모든 종교도는 천당에 들어갈 수 있다는 것이다.

다원주의적 시각을 수용했다고 해서 개종할 필요가 있는 것은 아니라고 이들은 지적했다. 어떤 사람에게는 볍음밥이 더 좋고, 다른 사람에게는 족자의 전통요리가 더 좋은 것처럼, 각자의 상황과 취향에 부합하는 종교적 믿음의 유지가 용인될 수 있다는 것이다. 상이한 종교적 믿음은 상이한 역사적, 사회문화적 배경에 기인한 것으로서, 특정한 지역과 특정한 시기에 태어났다는 사실로 인해 어떤 사람이 신에 의해 선택된 집단에 속할 수 있다는 식의 주장은 수용될 수 없다고 주장되었다.

NIM 회원들의 시각은 앞 절에서 검토된 KOKA 회원과 동일 선상에 놓여있다. 두 집단 사이에서 나타나는 차이는 자신의 종교관을 설명하는 방식으로, NIM 회원은 학술적인 개념과 표현을 보다 자연스럽게 자신들의 담론 속에 포함시켰다. 특히 흥미를 끄는 점은 다양한 서구 사회과학의 어휘들 - 해석학(hermenetika), 사회이론(teori sosial), 시민사회(civil society), 신사회운동(new social movement), 해체(dekonstruksi), 헤게모니(hegemony) - 이 아랍어 어휘들과 함께 이용된다는 점이다. 이는 이들의 새로운 종교 해석 패러다임이 외부로부터 수입된 개념에 의존하고 있음을

보여준다. 마지드나 와히드와 같이 내부로부터 자유주의적 시각을 가진 선각자적 학자가 존재하고 있음에도 불구하고 이들의 주장이 주요 증거들로 이용되고 있지 않음은 ‘이슬람의 토착화’를 상이한 각도에서 바라볼 수 있게 해 준다. 토착화된, 맥락화된 종교 교리의 재해석이 비토착적인 개념을 통해 시도되고 있다는 점은 인도네시아 무슬림 지식인들의 종교 담론에서 나타나는 아이러니라 평가될 수 있다.

IV. 자유주의와 다원주의에 대한 기존세력의 반응

KOKA와 NIM은 새로운 종교 해석을 둘러싼 활발한 토론의 장을 회원들에게 제공하고 있었다. 두 집단 모두 회원들이 일상적으로 모여 대화할 수 있는 공간을 가지고 있었으며, 이곳에서 비공식적 수준의 의견 교환이 자연스럽게 이루어졌다. 공식적 수준에서 이들은 토론회 등을 통해 종교 관련 주제를 논의하였고, 워크숍 형태의 부정기적 모임을 통해 회원간의 유대를 공고히 했다.

두 집단 모두 조직 외부의 무슬림을 대상으로 활동을 수행하였다. 하지만, 이들이 주요 활동 파트너로 설정한 대상은 일반인이라 분류될 집단이 아니었다. KOKA는 이슬람 대학교 학생, NIM은 젊고 고학력층에 속하는 무하마디아 회원을 주요 활동 대상으로 선정하고 있었다. 일반인을 대상으로 한 활동의 필요성에 대해 이들은 공감을 표했지만, 이를 구체적으로 실천할 프로그램을 가지고 있지 않았다. NIM의 줄리(Zuli)씨는 일반인을 대상으로 했던 자신의 경험을 다음과 같이 이야기했다.

농촌 마을에서 종교 강연을 할 때였다. 예배를 알리는 소리가 나자 나는 다음과 같이 말했다. “참가자 여러분, 예배를 할 시간입니다. [하지만] 우리가 종교 강연을 듣고 있기 때문에 지금 예배를 하지 않아도 괜찮습니다. 강연이 끝나고 나서 예배를 하십시오.” 별 생각 없이 이렇게 말했는데, 그 때부터 [내 강연은] 더 이상 [참가자들에 의해] 받아드려지지 않았다. 웅성거림이 있었고, 한두 명씩 마을 사람들이 자리를 떴다. 이런 식이라면, 우리는 [자유주의적 시각을] 확산시킬 수 없다. 예배가 중요하다고 생각하는 사람들에게 그것이 중요하지 않다고 말한다면, 우리가 일반인에게 받아드려지지 않는다면, 어떻게 그들의 상황을 이해하고, 어떻게 그들에게 부합하는 종교 해석을 제시할 수 있는가?

줄리씨가 지적하고 있는 것처럼, 이들은 일반인을 대상으로 한 새로운 접근법의 필요성을 거론했다. 하지만, 이 문제에 대해 이들은 심각하게 고민하지 않았고, 자신들의 시각을 일반인들이 이해할 수 있는 언어로 전환시켜 설명해야 한다는 식의 막연한 생각만을 가지고 있었다. 흥미로운 점은 이러한 태도에도 불구하고, 이들은 자신들의 종교 해석이 일반인들에게 수용될 수 있으리라고 확신한다는 점이다. 즉, 이들은 자신들이 노력할 경우 자유주의적 종교 해석이 일반인들에 의해 받아드려질 것이라는 낙관적인 견해를 가지고 있었다. NIM의 한 회원은 자유주의의 일반인에게로의 수용 가능성을 묻는 질문에 다음과 같이 답변했다.

나는 [수용이] 매우, 매우 가능하다고 생각한다. 젠더(gender), 즉 남녀 간의 동등한 권리의 문제를 예로 들어보자. 우리는 젠더라는 표현을 사용해서는 안 된다. 왜냐하면 일반인들이 이 개념을 서구에서 온 것임을 알고 이슬람이 아니라고 평가할 수 있기 때문이다. ... [쿠란의 가르침에 따르면] 남성과 여성은 동일하다. 모두다 천당에 들어갈 수 있

다. 이런 식의 교리가 젠더라는 포장 없이 확산된다면 [일반인에 의해] 수용될 수 있다. 나는 [새로운 종교 해석이] 널리 퍼질 수 있다고 확신한다.

위 인용문에 나타나 있는 낙관론의 형성 배경이 무엇인지는 불명확하다. 일반인을 대상으로 한 포교 노력이 수행되지 않았기에 이러한 견해가 개인적 경험에 의해 뒷받침되는 것은 아니었다. 또한, 이들의 주요 관심이 유사한 종교적 배경을 공유하는 집단에 놓여 있었기 때문에, 일반인을 대상으로 한 성공 사례나 성공 신화가 회자되고 있는 것도 아니었다. 이러한 사실을 고려해보면, 이들의 견해가 현실에 기반을 두지 못한 이상적 수준의 것이라는 평가가 가능하다. 즉, 일반인들에게 자유주의가 가질 수 있는 호소력은 이들의 견해와 달리 극히 제한적일 수 있다는 것이다. 이러한 평가를 가능하게 하는 근거는 어렵지 않게 찾아질 수 있다. 자유주의적 사고가 확산되어감에 따라 이를 비판하는 시각 역시 강하게 표출되었고 보다 넓은 공감대를 형성했기 때문이다.

자유주의적 종교 해석에 대한 반응을 이해하기 위해 아래에서는 NIM의 사례가 검토될 것이다. KOKA와 달리 NIM은 커다란 사회적 영향력을 갖는 무하마디야와 직접적인 관계 속에 놓여 있었고, NIM에 대한 기존 무하마디야 회원의 태도는 자유주의적 종교 해석에 대한 기존 이슬람 세력의 태도를 보다 명확하게 반영할 수 있기 때문이다.

NIM에 대한 기존 회원의 태도는 개별 회원의 개인적, 종교적 성향에 따라 차이를 보였다. 자유주의적 성향의 대학 교원 중 상당수는 NIM의 활동을 높이 평가했고, 이들의 활동에 실질적인 도움을 주기도 했다. 하지만, 이와 같이 우호적인 태도를 취했던 회원은 수적으로 많지 않았으며, 중앙본부 수준에서 활동하는 회원으로 국

한되는 경향을 보였다. 대다수의 회원은 NIM에 대해 비판적인 태도를 취했다. 이들 중 중앙본부 수준에서 직책을 맡고 있는 회원은 소극적이고 간접적인 방식으로 부정적 의견을 개진한 반면, 그렇지 않은 회원은 원색적으로 NIM을 비판했다. 이들에 의해 NIM은 무하마디야의 바이러스(virus)로 불리기까지 했는데, NIM은 무슬림을 올바른 종교적 실천에서 벗어나도록 유도하고, 무슬림을 분열시키고, 조직의 통합을 훼손시키는 집단으로 그려졌다.

NIM에 대한 비판에서 나타나는 특징 중의 하나는 그 주요 논거가 NIM의 구체적인 종교 해석 방식이나 프로그램이기보다는 그것이 대표한다고 여겨지는 요소라는 점이다. 대다수의 경우에 있어 비판자들은 NIM의 세부적인 종교 해석 방식이나 활동 프로그램을 알고 있지 못했고, 지난 십여 년 동안 자유주의 회원에 의해 제기된 단편적 주장을 NIM의 특징으로 규정하였다. 예를 들어 NIM을 비판하는 내부 문헌에는 NIM회원의 주장 중 일부가 단편적으로 인용되어 그 종교적 지향을 대표하는 것으로 제시되어 있었다. 그 중 몇몇은 다음과 같다.

쿠란은 아랍 문화의 산물이다.

이슬람 교리의 정화(purifikasi [purification])는 죄악이다.

진리로의 길은 다양하며, 모든 종교는 그 신통자를 진리의 길로 인도한다.

하나의 종교로 인간을 초대하는 것은 인간을 종교에서 멀어지도록 만든다.

이 인용문에 제시된 내용은 단순화된 방식일지라도 NIM의 종교 해석상의 특성을 보여주고 있다. 하지만, 이러한 주장이 제기된 문맥에 대한 고려 없이 특정한 구절만이 단편적으로 선택될 때, NIM에 대한 오해의 가능성은 높아질 수밖에 없다. 어떤 측면에서 이러한 단순화된 설명이 비판자에 의해 의도되었던 것일 수도 있다. 즉, 자유

주의 종교 지향의 비이슬람적 속성을 극적으로 보여주기 위해서는 탈맥락적 인용 방식이 보다 효과적인 결과를 가져올 수 있다.

첫 번째 인용문에서 보이는 것처럼 NIM에 대한 비판은 역사적 맥락의 역할과 관련된다. 즉, 7세기 아랍 사회의 역사적, 문화적 상황이 계시에 고려되어 있다는 주장은 경전의 절대성, 즉, 경전의 내용이 시간과 공간을 초월하여 항상 진실하다는 교리에 부합할 수 없다는 것이다. 비판자들에 따르면, 자유주의는 종교 해석에 있어서의 인간 이성의 위상을 잘못 이해했으며 인간을 신보다 높은 존재로 신격화하고 있다. 신의 의도가 인간에 의해 완전하게 이해될 수 없고, 이성의 제약성이 신에 의해 의도된 속성이라는 이슬람의 가르침은 자유주의와 양립될 수 없다고 주장된다.

종교적 정화를 부정하는 NIM의 태도는 무하마디아에 대한 도전으로 간주되었다. 무하마디아의 주요 설립 목표 중의 하나가 지역 수준의 종교 전통에 기반을 둔 종교 관행을 제거함으로써 순수한 형태의 이슬람으로 돌아가는 것이었기 때문에, 그에 대한 부정은 무하마디아의 존립 이유와 전통에 도전하는 것으로 이해되었다.

비판자들에 따르면 경전의 절대성에 대한 부정은 세 번째와 네 번째 인용문에 제시되어 있는 것처럼 타종교에 진리가 존재할 수 있음을 인정하는 종교다원주의로 나아갈 수밖에 없다. 즉, 계시 내용의 절대성이 부정되고 인간의 이해가능성이 주요 변수로 부각될 경우, 신이 상이한 시기와 장소에 존재하는 인간을 위해 복수의 계시를 하였다는 가정이 가능해질 수 있다. 이를 논리적으로 확대시킬 경우, 신의 계시가 현재까지도 계속되고 있다는 식 혹은 인간이 만든 이데올로기 속에도 신의 계시가 담겨져 있다는 식의 주장이 가능해진다. 이러한 시각은 이슬람을 신에 의해 계시된 단 하나의 진실한 종교로 간주하는 이슬람 교리와 양립할 수 없다.

종교다원주의적 시각과 해석학적 방법론은 비판자들로 하여금

자유주의를 서양의 전통에 기반을 둔 것으로 이해하도록 했다. 두 개념 모두 기독교 신학의 전통에서 출발된 것이라는 사실이 잘 알려져 있기 때문이었다. 기존의 종교 담론에서 기독교와의 연관성 자체는 중요한 함의를 가지고 있다. 무하마디아의 설립 이유 중의 하나가 기독교 확산에 대응하여 무슬림을 보호하기 위한 것이었고, 지난 수십 년 동안 기독교 확산에 대해 무하마디야가 가장 비판적인 태도를 견지했음을 고려해볼 때, 기독교 전통과 연결되어 있다는 사실 자체는 그 구체적인 내용에 대한 고려 없이도 지극히 부정적인 낙인을 NIM에게 부여할 수 있도록 했다.

기독교 전통과의 관련성으로 인해 자유주의는 기독교도에게 이의를 가져다주는 종교해석으로 이해되었다. 이러한 효과를 갖는 자유주의를 수용한 NIM 회원에 대해서는 두 가지 시각이 존재한다. 하나는 이들이 이슬람을 파괴하려는 서양의 음모를 알지 못한 채 이를 수용한 희생양이라는 것이다. 다른 하나는 보다 배타적인 설명으로서, 서양에 대한 동경으로 인해 이들이 기독교적 시각을 수용하는 잘못을 저지르게 되었고, 그 결과 자신의 종교를 버린 배교자(murtad)가 되었다는 것이다.

NIM에 대한 비판은 일반 무슬림을 대상으로 급속히 확산되었다. NIM을 비판하는 세미나가 반복적으로 개최되었고, 자유주의 해석의 문제점을 비판하는 내용의 종교 강연이 마을 수준의 모스크에서까지 행해졌다. 이러한 분위기의 형성은 NIM의 활동에 지극히 부정적인 영향을 가져왔다. 이를 상징적으로 보여줄 예는 중부 자바에서 워크숍을 열고 있던 NIM회원이 지역 무하마디야 청년 조직에 의해 쫓겨난 사건이었다.⁸⁾ 조직내 집단간 물리력 행사가

8) 2005년 정초를 맞아 NIM 회원들은 중부 자바의 한 지역에서 워크숍을 행하고 있었는데, 모임의 장소가 기독교 재단 소속의 건물이었다. 이 사실을 알게 된 그 지역 무하마디야 청년 조직은 워크숍 장소를 이동하도록 요구하였고, 이 요구가 충족되지

무하마디야 역사상 거의 존재하지 않았다는 점을 고려해보면, 이 사건은 NIM에 대한 비판적 시각의 대중적 파급력을 보여준다.⁹⁾ 이와 같은 비우호적인 분위기로 인해 NIM은 2006년 이후 공식적 행사를 자제하고 내부적 활동만을 유지해오고 있다. 이러한 상황이 새로운 종교적 움직임의 소멸을 의미하는 것은 아니지만, 이는 NIM이 상징하는 종교적 지향이 기존 무슬림에 의해 쉽게 수용될 수 없는 성격의 것임을 암시하고 있다.

V. 맺음말

1990년대 이후 인도네시아의 사회적 담론에서 빈번하게 이용되는 개념 중의 하나는 시민 사회(civil society)이다. 좁은 의미의 종교적 의무 충족만을 강조하던 이슬람 부흥을 비판하며, 시민사회의 개념을 통해 정치경제적, 사회문화적 이슈를 재해석하고 실천하려는 무슬림의 등장은 인도네시아 사회에 새로운 바람을 불러일으켰다(Bustamam-Ahmad 2004; Hefner, 2002; Prasetyo et al. 2002) 이들에게 있어 민주주의, 인권, 젠더, 자유, 평등, 세계화 등의 문제는 금식, 예배, 순례와 같이 전통적으로 주목받았던 문제만큼이나

않을지 강제로 해산하러라고 위협하였다. 결국 NIM이 워크숍 장소를 옮기기로 한 의함으로써 사건은 더 이상의 충돌을 일으키지 않은 채 종결되었다. 자신들이 기독교계 소속 전물을 사용하는데에는 어떤 숨겨진 의도가 있었던 것이 아니며, 편의에 의한 선택이었을 뿐이라는 주장이 이후 제기되었다. 이 사건과 관련되어서는 Anas (2005)를 참조할 것.

- 9) 국가적 수준에서 자유주의 무슬림에 대한 비판적 분위기의 형성과 이러한 비판의 영향력을 보여준 사례는 2005년 무하마디야 최고위원회 위원 선거로써, NIM과 긴밀한 관계를 맺고 있던 자유주의 무슬림 지도자 중 한 명을 제외한 나머지 모두가 낙선하였다(Muhammadiyah 2005). 선거가 이루어졌던 총회에서는 이들을 낙선시키기 위한 조직적인 움직임이 나타나기도 했다.

혹은 그보다 더 심각하게 무슬림의 삶에 영향을 미치는 것이다. 이들은 국가 권력을 통해서가 아닌 시민사회를 통한, 시민의 역량 강화(empowerment) 및 참여(mobilization)를 통한 이슬람식 사회변혁을 시도했다.

사회변혁을 위한 이러한 움직임에 이념적 기초를 제공한 것은 자유주의적 종교 해석이었다. 종교 해석에 있어서의 맥락성과 역사성을 강조하는 이러한 흐름은 현대적 상황을 보다 비판적으로 검토할 필요성을 제기했고 문자 그대로가 아닌 경전에 내재한 근본적 정신에 대한 강조를 통해 사회적 약자에 대한 관심을 고양시킬 수 있었다. 이런 이유로 자유주의는 종교해석뿐 아니라 종교의 사회적 실천 양식에도 지대한 영향을 미쳤다.

이러한 공헌에도 불구하고 자유주의적 종교 해석은 내적 한계를 노정했다. 고등 교육 기회의 증가에 따른 무슬림 지식인층 확대로 인해 그 영향력 역시 확산된 것처럼 보이지만, 이 집단의 범위를 벗어난 일반인에게 있어 자유주의는 여전히 익숙하지 않은 종교적 흐름으로 존재하고 있다. 이는 칠팔십년대 자유주의가 처음 제기되었을 때의 문제점, 즉 지식인 중심의 성격을 극복할만한 대안이 제시되지 못했기 때문이다. 이러한 점은 본문에서 논의된 KOKA와 NIM을 통해서 예시될 수 있다.

두 조직의 회원이 자신들의 종교적 견해를 표현하기 위해 이용하는 개념- 해석학, 젠더, 해체, 재구성 등의 대다수는 학술적 성격을 강하게 띠고 있으며 일반인들에 의해 쉽게 이해될 수 없는 것이었다. 또한, 이들은 일반인에게로의 자유주의 확산 가능성과 관련되어 지극히 낙관적인 태도를 견지하며 그와 관련된 체계적 노력을 수행하지 않았다. 무하마디야 내에서 NIM의 위상은 이들의 상황이 낙관적이지 않음을 보여준다. NIM에 대한 비판이 일반인들을 대상으로 한 종교 강연에서 다루어지고 NIM에 대한 대응이 半

물리적인 방식으로 표출되었음은 이들의 대중적 입지가 지극히 제한된 것임을 보여준다.

지난 30여 년 동안 인도네시아 사회에서 전개된 이슬람 부흥은 일반인을 대상으로 한 자유주의적 시각의 확산 가능성과 호소력을 축소시켰던 것처럼 보인다. 이슬람 부흥과정을 통해 강조된 종교적 의무의 충족과 이슬람식-비이슬람식 이분법은 전통 자바의 세계관에 존재했었던 상대주의적 종교관을 주변화시키고 이슬람이라는 절대적 기준을 통해 현실을 단순화시켜 바라보도록 하는 경향을 확대시켰다. 이러한 종교적 흐름 속에서 이분법적 시각을 경계하고 맥락에 따른 다양한 해석을 강조하는 자유주의적 시각이 일반인들에게 수용될 수 있는 여지는 오히려 축소되어왔다.

이러한 한계에도 불구하고, 자유주의적 흐름의 출현과 지속은 이슬람의 다양성에 대한 우리의 인식 전환을 요구한다. 사이드의 지적처럼(1979), 이슬람은 단일한 속성을 띠는 실체가 아니며, 상이한 역사적·사회적 맥락속에서 상이한 방식으로 표현되고 실천된다. 이슬람의 전형을 찾으려는 경향에서 벗어나갈 때, 우리는 이슬람의 다양성과 무슬림 사회의 역동성에 대한 이해를 고양시킬 수 있을 것이며, 현실을 보다 심층적으로 이해하기 위한 토대를 마련할 수 있을 것이다.

참고문헌

- Adnan, Z. 1990. "Islamic Religion: Yes, Islamic (Political) Ideology: No! Islam and the State in Indonesia." Arief Budiman, ed. *State and Civil Society in Indonesia*. Clayton: Monash University.
- Ainurrofiq. 2002. *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh*

Kontemporer. Yogyakarta: Ar-Ruzz.

- van Akkeren, P. 1970. *Sri and Christ: A Study of the Indigenous Church in East Java*. London: Lutterworth Press.
- Anas, Syahirul. 2005. "Kokam Bubarkan Workshop Jaringan Muhammadiyah." *Tempo Interaktif*. January 01.
- Armajani, Jon. 2004. *Dynamic Islam: Liberal Muslim Perspectives in a Transnational Age*. Dallas et al.: University Pres of America.
- Barton, G. 1999 *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Antara.
- Bustamam-Ahmad. 2004. *Wajah Baru Islam di Indonesia*. Jakarta: UII Press.
- Eickelman, Dale. 1992. "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies." *American Ethnologist* 19(4): 643-655.
- Effendy, Edy, ed. 1998. *Dekonstruksi Islam Mazhab Ciputat*. Jakarta: Zaman.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Hefner, Robert. 1987. "Islamizing Java: Religion and Politics in Rural East Java." *Journal of Asian Studies* 46(3): 553-554.
- _____. 2002. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Hick, John. 1977. *God and the Universe of Faiths*. London: Mcmillan.
- Kim, Hyung-Jun. 1998. "Changing Concept of Religious Freedom in Indonesia." *Journal of Southeast Asian Studies* 29(2): 357-373.
- Kurzman, Charles. 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford University Press.
- Liddle, William. 1996. "Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia." M. Woodward, ed. *Toward a New Paradigm: Developments in Indonesian Islamic Thought*. Tempe: Arizona University Press.
- Madjid, Nurcholish. 1987. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Majlis, Tarjih. 2003. *Hermeneutika Al-Quran: pergulatan penafsiran*

- Kitab Suci*. Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam & LPPI UMY.
- Malik and Ibrahim. 1998 *Zaman baru Islam Indonesia: Pemikiran Dan Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rkhamat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia.
- Muhammadiyah. 2000. *Profil Muhammadiyah 2000*. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- _____. 2005. *Suara Muhammadiyah*. 1-15 August 2005. Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- Nurhakim, M. 2001. *Neomodernisme dalam Islam*. Malang: Universitas Muhammadiyah Malang.
- Pipitsepupa. 1973. *Beberapa Aspek dari Sejarah Indonesia: Aliran Nasionalis, Islam, Katolik sampai Akhir Zaman Perbedaan Paham*. Flores: Arnoldus.
- Pradana, Boy & Hilmi, Faiq, eds. 2004. *Kembali ke Al Qur'an, Menafsir Makna Zaman: Suara-Suara Kaum Muda Muhammadiyah*. Malang: Penerbitan Universitas Muhammadiyah Malang.
- Pranowo, Bambang. 1991. "Creating Islamic Tradition in Rural Java." Ph.D. dissetaion, Victoria: Monash University.
- Prasetyo, Hendro et al. 2002 *Islam and Civil Society: Pandangan Muslim Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Qodir, Zuly. 2003. *Islam Liberal: Paradigma Baru, Wacana dan Aksi Islam Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rahman, F. 1980. *Major Themes of the Quran*. Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica.
- Republika. 2003. "Generasi Baru Intelektual Muda Muhammadiyah." *Republika*. November 22.
- Saenong, Ihlam. 2002. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Quran Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. Vintage.
- Soemarjo 1959. *Desa Tjandi, Kalurahan Purwobinangun: Sebuah Laporan Sosiografi Ketjamatan Pakem, Daerah Istimewa Jogjakarta*. Jogjakarta: Universitas Gadjah Mada.

- Supatmo. 1943. *Animistic Belief & Religious Practices of the Javanese*. New York: East Indies Institute of America, mimeo.
- Tahalele, P. 1998 *The Church and Human Rights in Indonesia*. Surabaya: Indonesia Christian Communication Forum.
- Wahid, Abdurrahman. 1989. "Pribumisasi Islam." M. Azhari dan S. Munim eds. *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. 81-98. Jakarta: CV Guna Aksara.
- _____. 1990. "Konseptualisasi Pemahaman Kontekstual Ajaran Islam." *Pelita*. Desember 23.

Liberalism and Religious Pluralism in Indonesian Islam

Kim HyungJun

Professor,
Kangwon National University

Religious pluralism was embedded in traditional society of Indonesia and especially that of Java, although not articulated as clearly as in modern society. As not grounded on reflexive thinking over taken-for-granted reality, however, the pluralism in traditional Java was liable to easy and rapid transformation. This happened since the 1980s when Islamic revival or resurgence increased dramatically the number of Muslims trying to fulfill their religious duties. As the influences of scripturalism has widened, Muslims' attitude towards other religions also changed. Differences among religions were highlighted, efforts to regulate social interactions between Muslims and non-Muslims were intensified, exclusive attitude towards non-Muslims was strengthened, and socio-cultural compartmentalization based on religious identity started to be visible.

The 1990s saw a surge of a new religious current countering the widening influences of scripturalism. This current, which is commonly called liberalism, neo-modernism and substantialism stands against literate understandings of the Scriptures and puts forwards contextual, historical and pluralistic interpretations.

Liberalism is a product of critical and painstaking efforts to find out relevance of Islamic teachings in the modern context.

The purpose of this paper is to examine liberal Muslims' mode of interpreting the Quran, their perspectives on other religions and pluralism, and reactions they receive from traditional and scriptural Muslims. The second section of this paper deals with religious interpretations of those who pioneered the introduction of liberalism into Indonesia. The third and forth examine how the new religious perspective is understood and applied to by two liberal organizations. The last section looks at criticisms of traditional and scriptural Muslims to liberalism. It is expected that this paper helps us to understand recent religious changes in Indonesian Islam and a possibility of creating a religiously plural society in Indonesia where radical, fundamental and scriptural interpretations of Islam have been gaining popularity.

Key Words : Indonesia, Islam, Liberalism, Religious Pluralism,
Muhammadiyah