

# 인도네시아 이슬람에서의 종교적 권위의 형성과 그 성격\*

김형준\*\*

## I. 들어가는 말

개혁주의적(reformist) 성향을 띠는<sup>1)</sup> 인도네시아의 무슬림들은 이슬람만이 가지고 있는 특성 중의 하나로 평등성을 지적한다. 신분이나 지위, 학력이나 경제력과 같이 현실 세계에서 사람들을 구별짓는 요소들이 이슬람에서는 커다란 의미를 가지지 못하며, 무슬림들은 동일한 존엄성을 갖는 존재로서 신 앞에 동등하게 위치할 수 있다는 것이다. 이러한 주장을 뒷받침하기 위해 이

---

\* 이 논문은 2001년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음(KRF-2001-041-B00074). 이 글을 읽고 건설적인 제안을 해주신 익명의 심사위원에게 감사를 표합니다.

\*\* 강원대 문화인류학과. [hjunkim@kangwon.ac.kr](mailto:hjunkim@kangwon.ac.kr)

1) 이 글에서 사용되는 개혁주의(reformism)라는 용어는 인도네시아 이슬람 연구자들 사이에서 근대주의 혹은 현대주의(modernism)라는 말로 불리기도 하는데, 인도네시아 무슬림들 사이에서는 근대주의라는 용어가 보다 일반적으로 이용된다. 개혁주의 혹은 근대주의는 보통 서구식 근대 문물이 도입되던 시기에 그 이전까지 존재했던 주도적인 교리 해석과 종교적 관행을 개혁하여 이슬람의 가르침을 근대적 환경에 보다 적합하게 재해석하려 했던 움직임을 일컫는다. 이 글의 초점이 새로운 종교적 경향을 전통적인 이슬람과 비교·검토하는 것이기 때문에 본문에서는 근대주의라는 용어대신 개혁주의라는 용어가 이용될 것이다.

들이 제시하는 이슬람의 특성 중의 하나는 예배 과정의 평등성이다. 예배자들은 신분과 관계없이 모스크에 들어온 순서대로 자리를 잡고 앉으며, 예배를 인도하는 이맘(imam) 역시 신과 인간의 중재자가 아닌 예배 절차를 원활하게 하는 사람으로서의 역할만을 맡고 있을 뿐이라는 것이다. 이러한 측면에서 이슬람은 엄격하게 위계화된 종교 조직을 가지고 있는 종교, 특히 기독교와 커다란 차이를 보인다고 한다. 평등성에 대한 개혁주의 무슬림들의 견해는 이슬람을 특정한 시각에서 해석한 것으로서, 다른 종교도가 이슬람에 대해 가지고 있는 이미지나 이슬람 사회의 현실적인 모습에 부합되지 않는다는 듯한 인상을 준다.

이슬람에 대해 서구인이 형성해왔던 이미지 중의 하나로서 사이드는 종교 지도자의 절대적인 권위와 그에 대한 일반인들의 맹목적인 추종을 지적하고 있다(Said 1979). 서구 언론을 통해 보도되는 술탄의 방탕하고 독선적인 행위, 술탄의 전횡에 반기를 들지 않는 이슬람 국가의 비민주적인 상황, 호메이나나 오사마 빈 라덴과 같은 종교 지도자에 대한 맹목적인 추종 등은 이슬람에 대한 이러한 이미지를 강화시켜 주었다. 매스미디어를 통해 재생산되는 이런 이미지가 이슬람이 취할 수 있을 모습 중 일부만을 과장시킨 것으로서 이슬람 사회의 다양한 모습을 보여주지 못하고 있다는 점은(Ahmed 1992) 부정될 수 없다. 하지만, 종교를 매개로 한 불평등이 이슬람내에 존재하지 않는다는 개혁주의 무슬림들의 주장 역시 쉽게 받아들여질 수 있는 것은 아니다. 술탄의 전제적 통치가 유지되고 있는 국가, 종교적 학식을 가진 사람들에게 주어지는 높은 지위, 종교 교육을 매개로 하여 형성된 사제간의 지배복종 관계 등은 이슬람 사회에서 쉽게 찾아볼 수 있는 모습이기 때문이다. 이런 의미에서 개혁주의 무슬림들의 주장은 현실에서 쉽게 실현될 수 없는 이상적인 수준의 해석으로서 그들과는 상이한 성향을 갖는 무슬림들로부터도 쉽게 동의를 이끌어 낼 수 없는 것이다.

현실 세계에서 실현되기가 거의 불가능한 인간의 평등성을 개혁주의 무슬림들이 강조하는 배경을 이해하기 위해서는 개혁주의가 출현한 역사적 상황

과 그것이 지향하는 올바른 교리 해석을 검토해야 한다. 개혁주의는 이슬람 학자 및 지도자의 종교 해석을 절대적인 것으로 간주하는 전통으로 인해 이슬람 사회가 낙후되게 되었다는 자성적 평가와 함께 출현하였다. 따라서, 개혁주의는 종교 지도자에 대한 맹목적인 추종에 반기를 들었고, 과거로부터 계승되었다는 이유만으로 신봉되고 있는 종교 해석에 반대하였으며, 쿠란(Quran)과 하디스(Hadith: 선지자 무하마드의 언행록)에 기초하여 합리적인 교리 해석을 시도해야 한다고 주장하였다.

아랍권에서 확립된 개혁주의적 전통은 19세기 중반 이후 이슬람권의 주변부에 위치한 인도네시아로 그 영향력을 확대시켰다. 개혁주의에 기초한 무하마디아(Muhammadiyah) 조직이 1912년 결성된 후, 개혁주의적 경향은 일반 무슬림들에게로 확산되었으며, 20세기를 거치면서 인도네시아 이슬람의 주요한 흐름 중의 하나로 자리잡았다.

개혁주의는 기존의 이슬람 전통에 젖어 있던 무슬림들에게 종교를 바라볼 수 있는 새로운 해석들을 제공하였다. 개혁주의 교리 중 특히 주목해야 할 측면은 종교적 지식, 종교적 권위, 그리고 종교 지도자에 대한 시각이다. 경전에 대한 직접적인 접근과 이성에 기초한 교리 해석이 강조됨에 따라, 아랍어 경전의 암기가 아닌 토착어로 쓰여진 경전의 이해가 중시되었으며, 보다 많은 사람이 종교적 지식에 접근할 수 있게 되었다. 또한 인간의 평등성에 대한 강조는 절대적 권위를 갖는 종교 지도자의 출현을 어렵게 만들고, 종교 지도자와 일반인들간의 관계를 보다 수평적인 것으로 변화시키는데 일조하였다.

이 글의 목적은 인도네시아의 개혁주의 이슬람에서 나타나는 종교적 권위의 성격을 종교적 지식의 속성, 종교 지도자의 자격, 종교적 판단(파뜨와: fatwa)<sup>2)</sup>이 내려지는 과정, 종교 지도자와 일반인들간의 관계 등을 검토함으로써

2) 파뜨와는 이슬람법에 기초하여 이슬람 학자(들)이 제시하는 종교적 판단이나 충고를 일컫는다. 이슬람 법원에서 내려진 판결과는 달리 파뜨와는 강제력이나 구속력을 띠고 있지 않지만, 파뜨와를 만든 학자(들)의 영향력하에 놓여 있는 집단에게 있어 종교적 행동을 결정하는 중요한 지침으로 작용한다.

써 고찰해보는 것이다. 이러한 논의를 통해 개혁주의 이슬람뿐만 아니라 그와 비교된 전통 이슬람의 특성을 보다 심도 깊게 이해할 수 있을 것이다. 이 글의 2장에서는 전통 이슬람에서 종교 지도자가 가졌던 권위의 성격이 검토될 것이다. 3장에서는 종교적 지식과 권위를 바라보는 개혁주의 이슬람의 시각이 분석될 것이며, 4장에서는 종교적 판단이 내려지는 과정에 대한 분석을 통해, 개혁주의가 지지하는 교리에 대한 합리적 접근 방식이 검토될 것이다. 개혁주의 이슬람의 특성이 구체적인 현실 상황에서 어떻게 적용되고 있는가를 알아보기 위하여, 5장에서는 인도네시아 자바 농촌의 사례를 중심으로 어떠한 사람이 종교 지도자로 간주되며, 이들과 일반인들의 관계가 어떻게 설정되어 있는지의 문제가 검토될 것이다.

## II. 전통 이슬람에서의 종교적 권위

기독교 교회와 같은 중앙집권적 조직이 부재한 이슬람에서 전통적으로 법을 해석하고 유지하는 임무는 공식적인 위계 조직에 속해 있지 않은 학자들에 의해 수행되었다. 일반적으로 울라마(ulama)라 불리는 이러한 학자들은 이슬람법에 대한 해박한 지식과 아랍어 독해능력에 기초하여 획득된 종교적 권위에 기반하여 학생을 교육시키고, 사회정치적인 영향력을 행사하였다. 전통적으로 종교적 권위를 획득할 수 있었던 다른 원천은 알라와의 직접적인 접촉을 통해 얻게된 신비적 능력이었다. 보통 수피(Sufi)라 불렀던 신비주의자들은 금욕적 수행이나 혈통으로 전승되는 태생적 속성을 통해 신비적 힘을 얻게 되는데, 이러한 능력은 기적을 행하거나 일상적으로 쉽게 얻을 수 없는 것을 성취하는데 도움을 줄 수 있다고 믿어졌다. 전통 사회에서 대다수의 종교 지도자들은 종교적 지식과 신비적 능력이라는 권위의 원천 모두를 겸비하고 있었는데, 이슬람이 실천되었던 지역적·역사적 환경에 따라 두 가지 요소 중 하나가 부각되는 경향이 나타났다(Geertz 1968).

인도네시아의 전통 사회에서 Ulama(ulama)나 Kiyai(kiyai)로 불렸던 이슬람 학자/지도자들은 일반적으로 Pesantren(pesantren)이라는 종교 교육기관을 소유했다. Pesantren은 근대 교육이 도입된 19세기 후반 이전까지 일반인들이 접근할 수 있었던 거의 유일한 교육기관이었으며, 현재까지도 비정규 교육기관으로서의 기능을 활발하게 수행하고 있다.

Pesantren에서 기숙하며 공부하는 학생은 Santri(santri)라 불렸는데, 이들은 교육비와 기숙사비를 부담하지 않았던 반면, 옷과 음식을 스스로 해결해야 했다. 일반적인 Pesantren의 경우, Santri 중 상당수는 인근 마을이 아닌 타지역 출신자였으며, Kiyai의 명성이 높을수록 먼 지역에서 찾아온 학생의 비율 역시 높아졌다. Santri 중 일부는 여러 곳의 Pesantren에서 수학했던 경험을 가지고 있었는데, 이런 식의 Pesantren 순회는 다양한 학문과 경험을 습득할 수 있다는 이유에서 이슬람 학자로 성장하기 위한 핵심적인 과정으로 이해되었다(Kumar 1985). Pesantren 교육을 통해 습득되는 아랍어 이해 및 경전 강독 능력, 종교법·신학·신비주의에 대한 과거 학자들의 주석에 대한 지식 등은 Kiyai가 되기 위한 필수적인 자격 조건이었지만, 새로운 Pesantren을 열기 위해서는 후천적으로 쉽게 얻어질 수 없는 자원을 가지고 있어야 했다.

전통적으로 Pesantren의 소유권은 Kiyai의 후손이나 그와 친인척 관계로 맺어진 남성에게 의해 계승되었다. 이는 알라의 축복으로 인해 이슬람 학자로 성장할 운명을 가지고 사람들이 출생하며, 종교적 학식과 신비적 능력이 혈통을 통해 전승된다는 믿음(Dhofier 1999: 48)에 기초하여 형성된 관행이었다. 따라서, Kiyai가 가계 출신이 아닌 Santri가 Pesantren을 설립하기 위해서는 Kiyai의 여식과 결혼함으로써 인척 관계를 형성해야 했다(Horikoshi 1976: 190).<sup>3)</sup> Pesantren 설립에 있어서의 친인척 관계의 중요성 그리고 Santri의 순회 교육

3) 족보를 가지고 있지 않은 일반 인도네시아인들과 달리 Kiyai 가족은 오랜 과거로 거슬러 올라가는 계보도를 가지고 있는데, 유명한 Kiyai의 경우 그 선조는 이슬람으로의 개종 이전에는 힌두불교 왕국의 왕족이었으며, 개종 이후에는 이슬람 학자였다. 계보도에 대한 보다 자세한 설명은 도피어(Dhofier 1990 & 1999)를 참조할 것.

과정에서 형성되는 복수의 사제 관계는 삐산뜨렌 사이의 연망(network)이 인도네시아 전역에 형성될 수 있는 기반을 마련해 주었다.

삐산뜨렌에서는 아랍어, 쿠란 강독, 이슬람법, 신학, 신비주의 등과 같이 종교와 직접적으로 관련되는 분야뿐만 아니라, 병을 치료하고 외부의 공격으로부터 몸을 보호하고 길흉을 예견하는 것과 같은 초자연적이고 신비적인 능력이 교습되었다(Kumar 1985: 48). 이슬람과 관련된 지식이 아랍어를 통해서만 습득될 수 있었고, 이를 위한 언어적 능력을 갖추기 위해서는 상당한 기간이 필요했기 때문에<sup>4)</sup>, 대다수의 산뜨리들은 기초적인 수준에서의 아랍어 음독 방식을 배우고 초자연적 능력을 키우는 것으로 교육을 마쳤지만, 이 정도의 자격만 가지고도 자신의 고향에서 아이들에게 종교를 가르치는 선생으로서의 역할을 수행할 수 있었다(Geertz 1959-60: 232).

삐산뜨렌에서 낮은 단계의 교육은 그 단계를 이미 이수한 산뜨리에 의해 행해졌으며, 끼야이로부터 직접 사사 받는 산뜨리는 가장 높은 단계에 오른 소수로 국한되었다. 끼야이와 직접 대면하여 받게 되는 교육에서 주로 이용된 방식은 아랍어 텍스트의 반복적인 강독이었다. 끼야이가 아랍어 문장을 한 단어씩 그 의미를 설명하면서 번역해주면, 끼야이 주위에 앉아 있던 산뜨리들은 그것을 자신들의 책에 옮겨 적었다. 이 과정에서는 어떠한 질문도 허용되지 않았으며, 끼야이가 제시하는 아랍어 텍스트의 의미를 정확하게 전달받는 것이 교육의 가장 중요한 목표였다(Mansurnoor 1990: 298-299). 삐산뜨렌에서 교육을 받았던 한 인도네시아 학자는 자신의 경험을 다음과 같이 기술하고 있다(Noer 1973: 301).

이해보다는 암기가 (삐산뜨렌 교육의) 주요한 목적이었다. 학생들은 끼야이와 다른 생각을 표현하려 하지 않았다. 삐산뜨렌에서의 가르침은 ... 선생으로부터

4) 아랍어를 읽고 이해할 수 있을 정도의 수준에 도달하기 위해서는 일반적으로 10년에서 15년 정도의 삐산뜨렌 교육이 필요했다고 한다(Noer 1973: 14).

터 학생으로 전해지는 일방적인 커뮤니케이션이었으며, 학생들이 그들의 생각을 날카롭게 할 수 있을 토론의 기회는 존재하지 않았다.

빠산뜨렌에서 학생들은 선생에 대해 존경과 복종의 태도를 보였으며, 그 위계의 정점에 위치한 끼야이의 권위는 절대적이었다(Dhofier 1990: 23; Horikoshi 1976: 241). 끼야이는 때로 오류가 전혀 없는 존재로 비추어지기도 했으며, 끼야이가 내린 종교적 결정은 최종적인 것으로서 논박의 대상이 될 수 없었다(Noer 1973: 301). 끼야이의 권위는 사후에도 지속되어서, 산뜨리들은 끼야이의 계보를 배우고 암기하였으며, 끼야이의 무덤을 방문하여 신비적 힘을 줄 것을 기원하였다(Drewes 1955: 300).

끼야이의 영향력은 산뜨리에게만 국한되지 않았으며 빠산뜨렌 주변 지역까지 미쳤다. 일반인에 대한 끼야이의 권위는 그가 가지고 있다고 믿어지는 신비적 힘(baroka)과 종교적 명망에 기초하였는데, 일반인의 종교 모임에 끼야이가 참여하거나 일반인이 도움을 요청하기 위해 끼야이를 방문함으로써 이들간의 관계가 유지되었다(Dhofier 1999: 39). 주변 지역에 대해 강력한 영향력을 행사했던 끼야이의 경우에는 종교적 문제뿐만 아니라 일상의 문제에도 간여할 수 있어서, 끼야이는 마을에 분란이 있을 경우 이를 중재·해결하였고, 지역 정치에 개입하여 특정한 사람을 마을의 장으로 선출시키기도 하였으며, 일반인들의 사적인 문제에 대해서도 조언하였다(Mansurnoor 1990: 141-152 & 358-360).

빠산뜨렌에서의 교육은 전통 이슬람에서 유지되었던 종교적 지식의 성격과 종교적 권위의 속성을 보여준다. 산뜨리들이 습득해야 하는 지식이 반복적인 암기를 통해서만 얻어질 수 있었다는 점은 이들이 끼야이의 교육을 일방적으로 수용하는 입장에 놓여 있었으며, 독립적으로 사고하고 행동할 능력이 이들에게 중시되지 않았음을 보여준다. 암기 위주의 교육과 일방적인 지식 전달은 교리 해석에 있어 그 강조점이 단일성에 놓여지고, 단일한 해석의 제공자로서의 끼야이의 권위가 쉽게 도전 받지 못하도록 만들었다. 끼야이의 종교 해석

에 대한 도전은 끼야이 개인이 아닌 끼야이가 지지하는 종교적 전통 전체에 대한 것으로 비추어질 수 있었으며, 이런 측면에서 끼야이의 권위는 기존의 전통에 집착하면 집착할수록 강화될 수 있는 특성을 가졌다. 끼야이로서의 자격이 오랜 시간을 필요로 하는 아랍어 구사 능력과 혈통 및 인척 관계 등과 같이 쉽게 획득될 수 없는 요소로 구성되어 있었다는 점 역시 그가 갖는 권위의 절대적이고 배타적인 속성을 강화시켜 주었다.

현대 사회에서 빠산뜨렌과 끼야이는 많은 변화를 겪었지만, 경전의 암기에 기초한 종교 지식 그리고 종교 지도자에 부여되는 절대적 권위와 같은 전통 이슬람의 핵심적인 특징은 그대로 유지되었다. 공공 교육의 확대에도 불구하고 이 백만 명 이상의 학생들이 빠산뜨렌에서 교육을 받고 있다는 점 (Departmen Agama 2001) 그리고 주민들의 정당 선택과 투표에 있어 끼야이가 강력한 영향력을 행사하고 있다는 점 (Endang 1996)은 빠산뜨렌과 끼야이가 가지고 있는 영향력의 일면을 보여주고 있다. 이런 측면에서 볼 때, 전통 이슬람이 직면해야 했던 보다 큰 도전은 서구식 제도의 도입이기보다는 상이한 각도에서 이슬람을 해석하고 실천하려는 이슬람 내부의 새로운 움직임, 즉 개혁주의의 부상이었다. 도입 초기 그 추종자가 이교도로 취급되는 상황이 벌어지기까지 했던 (Jordaan 1985: 48-55) 개혁주의는 전통 이슬람으로부터의 강력한 공세에 성공적으로 대응하며 인도네시아에서 두 번째로 많은 추종자를 가지고 있는 세력으로 성장하였다. 다음 장에서는 종교적 지식과 종교적 권위라는 측면을 중심으로 하여 개혁주의의 특성이 검토될 것이다.

### III. 개혁주의 이슬람과 종교적 권위<sup>5)</sup>

근대 이후 아랍 국가들이 경험한 서양 제국주의 국가의 정치경제적 침투와

5) 이 절의 내용은 필자의 글(2001b)의 일부를 수정·편집한 것이다.



이슬람 국가의 식민화, 그리고 이러한 변화에 따른 이슬람 내부의 내적인 성찰의 결과로서 출현한 개혁주의는<sup>6)</sup> 19세기 중반 이후 그 영향력을 인도네시아로 확대시켰다.<sup>7)</sup> 1912년에 창설된 무하마디아(Muhammadiyah)는 개혁주의가 인도네시아 사회에 확고히 뿌리내렸음을 보여주었다.

다른 이슬람 국가의 개혁주의와 마찬가지로, 무하마디아는 비이슬람적인 전통과 믿음에 의해 오염된 무슬림의 종교생활을 정화하고자 했다. 이를 위해 무하마디아는 종교 지도자의 권위에 대한 무조건적인 복종을 거부하고, 이슬람 경전인 쿠란과 하디스로 돌아갈 것을, 즉, 종교 지도자라는 매개 없이 경전을 직접 읽고 해석함으로써 인간의 종교적 평등성을 재확립할 것을 주장했다. 이러한 목적을 위해 무하마디아는 이즈띠하드(ijtihad)라는 개념을 강조했다.

이즈띠하드는 전통으로 확립되어 있는 파뜨와(fatwa)를 무조건적으로 수용하려는 태도인 락리드(taklid)와 반대되는 개념으로서 개별 무슬림에 의한 합리적인 경전 해석을 의미한다(Noer 1973: 9-10). 개혁주의 무슬림이 지지했던 이즈띠하드의 의미는 무하마디아의 창설자인 다흐란(Dahlan)의 일화를 통해 예시될 수 있다. 1896년 무렵, 다흐란은 왕궁의 모스크가 메카 쪽을 향해 건축되어 있지 않음을, 즉 이곳에서 예배를 드렸던 무슬림들이 메카를 향해 예배하지 못했음을 발견했다.<sup>8)</sup> 이를 시정하기 위해 그는 모스크 바닥에 사선을 그

6) 17세기 개혁주의의 확립에 있어 선구자적 역할을 행했던 와합(Ibn' Abd al-Wahhab)은 인간과 알라 사이의 매개로서 중재자가 행하는 역할을 부정하고 인간의 평등성을 강조함으로써, 종교 지도자에 대한 일반인들의 맹목적인 추종을 비판하였다(Rahman 1979: 198-199). 와합의 사상을 근대 사회에 보다 적합하게 적용시킨 학자인 이집트의 무하마드 아부두(Muhammad Abduh)는 이슬람이 이성 및 과학과 대립된다는 주장을 거부하고 서구의 근대 문물과 이슬람이 양립 가능함을 주장했다(Rahman 1979: 217). 또한 그는 중세 아랍에서 확립된 네 개의 율법학파(Madjahib)에 부여되어왔던 절대적인 권위, 종교 지도자의 결정을 무조건적으로 수용하는 관행, 성인 숭배, 모하메드 이후에 새롭게 첨가된 종교 교리 및 관행에 반대하였다(Gibb et.al 1953: 406).

7) 1870-1900년 사이에 매년 이 천명에서 만 명 정도의 인도네시아인들이 메카로의 순례에 올랐다(Vredendregt 1962: 140-149).

8) 무슬림들은 메카의 카바(Ka'bah)를 향하여 예배하도록 요구되며, 이를 위해 모스크는 보통

어 예배 방향이 메카로 향할 수 있도록 했다. 잘못된 관행을 교정하려 했던 그의 행동은 왕궁에 있던 다른 종교 관리들로부터 거센 반발을 불러 일으켰고, 이들은 바닥의 사선을 모두 지워버렸다. 이에 굴하지 않은 다흐란은 메카를 향하도록 설계된 예배당을 자신의 집에 건축했지만, 이 예배당 역시 다른 이슬람 학자들에 의해 파괴되었다(Alfian 1989: 146-7). 이 일화에서 보여지는 것처럼 무하마디아가 실천하려 했던 이즈미하드는 이슬람 학자에 의해 잘못 해석되거나 왜곡된 교리를 이슬람 경전에 쓰여진 내용과 일치하도록 바로잡는 행동을 의미했다. 개혁주의 이슬람에 의해 지지된 이즈미하드는 종교적 지식의 성격과 그것을 습득하는 방식에 변화를 가져왔다.

개혁주의 이슬람이 전파되기 이전의 이슬람 교육에서 주요 목표는 아랍어 문장의 암기였기 때문에, 학생들의 창의적인 사고력과 이해가 교육 과정에 개입될 여지는 많지 않았다. 전통 이슬람과 달리 개혁주의 무슬림들은 경전의 이해에 교육의 초점을 맞추었다. 그들에게 있어서 경전의 암기는 권장될만한 일이었지만, 경전의 이해를 위해 반드시 충족되어야만 할 선행작업은 아니었다. 아랍어를 모르는 사람조차 모국어로 번역된 경전을 읽고, 그것을 이해하기 위해 노력해야 한다는 것이 그들의 입장이었다.

종교 교육의 강조점이 바뀔 때 따라 종교적 지식의 성격 역시 변화하여, 암기를 통해 소유될 수 있는 것으로 이해되었던 종교적 지식이 책에 쓰여 있으며 언제나라도 참조할 수 있는 것으로 점차 전환하였다(Eickelman 1978: 511). 이러한 변화는 종교 지도자의 자격에도 영향을 미쳤다. 개혁주의의 도입 이전 이슬람 학자로부터 오랜 기간에 걸쳐 진행된 도제식 교육이 이슬람 지도자의 필수 자격요건이었다면, 개혁주의 이슬람에서는 이슬람에 대한 신앙심, 종교적 의무의 충족, 이슬람 교리를 배우려는 열망과 일상의 문제를 종교적으로 해석할 수 있는 능력이 중시되었다(Eickelman 1978: 511-12). 서구 사회에서 신

---

메카 쪽을 향해 건축된다. 따라서, 모스크가 메카 쪽을 향해 건축되지 않았다면, 그 안에서 정면을 바라보고 예배를 드리는 무슬림들은 메카 쪽을 향하지 못하게 된다.

과 경전에 직접 접근하려던 욕구에 의해 천주교의 권위가 무너졌던 것과 마찬가지로, 개혁주의 이슬람은 이슬람 학자나 지도자에 의해 독점되었던 종교적 지식과 권위가 분산될 수 있는 기반을 확립시켰다.

경전에 대한 직접적 접근을 통한 교리 이해와 경전의 합리적 해석이 강조됨에 따라 종교적 문제를 결정하는 과정에 어떠한 변화가 일어났는가를 알아보기 위하여 아래 장에서는 무하마디아의 따르지 위원회(Majlis Tarjih)에 의해 파뜨와가 만들어지는 과정이 검토될 것이다. 이를 통해, 끼야이의 권위주의적인 결정 방식과는 대비되는 개혁주의 이슬람의 특성과 종교적 권위에 대한 시각을 검토할 수 있을 것이다.

#### IV. 이즈띠하드의 적용과 파뜨와

무하마디아의 하부 조직으로 1927년 설립된 따르지 위원회(Majlis Tarjih)는 이슬람에 대해 해박한 지식을 가진 회원으로 구성되어 있다. 설립 이후 따르지 위원회는 예배·금식·하지(Hajj) 등과 같은 종교적 문제뿐만 아니라 장례 의식·장신구 착용·복권 등과 같은 일상적인 문제에 관하여 개혁주의적 시각과 방법을 통해 결정된 파뜨와를 제시하였다. 위원회에서 내린 파뜨와는 보통 문제 제기, 판단의 근거로 이용된 쿠란이나 하디스 구절, 판단 후 결정된 내용, 그에 대한 보충 해설로 구성되어 있는데, 그 한 사례로서 가족 계획과 관련된 파뜨와를 살펴보면 다음과 같다(Muhammadiyah 1967: 307-310).

따르지 위원회는 이 문제가 두 명의 회원에 의해 제기되었음을 먼저 지적한 후 이를 검토하기 위해 필요한 경전 구절을 제시한다. 일라께서 인간을 위해 짝을 만들고 그로부터 아들과 손자를 만들도록 해 주셨다는 쿠란 구절(XVI:72) 그리고 결혼을 해야 하고, 후손이 부유한 상태에 있도록 만들어서 남의 짐이 되지 않게 하는 것이 좋으며, 약한 무슬림보다 강한 무슬림이 알라의 사랑을 더 많이 받는다 라는 하디스 구절이 인용되어 있다. 이러한 경전의 내용이 결

흔하여 많은 후손을 가져야 하며, 타인의 짐이 되지 않도록 후손을 양육해야 함을 가르치고 있다고 요약한 위원회는 이에 비추어볼 때, 임신을 막는 행동이 이슬람의 교리에 부합하지 않으며, 피임이 위기의 상황에서만 부부의 합의 하에 그리고 정신적이고 육체적인 문제를 야기하지 않는다는 전제하에서만 허용될 수 있다는 파뜨와를 내리고 있다.

이 사례에는 피임에 대한 파뜨와를 내리기 위해 위원회 위원들이 고려했던 다양한 견해와 입장이 구체적으로 나타나 있지 않다. 개혁주의 이슬람에서 강조되는 이즈티하드에 근거한 종교 해석이 위원회의 검토 과정에서 어떻게 적용되었는지를 보다 구체적으로 알아보기 위하여 아래에서는 이교도와의 인사 문제에 대한 논의 과정을 살펴보기로 한다(Muhammadiyah 2000: 62-76). 이 문제는 무하마디아의 1995년 총회에서 무슬림의 당면 과제로 선정된 타종교도와의 사회 관계라는 주제에 포함된 것으로서, 1990년대 인도네시아 무슬림 사원에서 고조되고 있던 기독교도와의 관계에 대한 관심(김형준 2001a)을 반영하고 있다.

타종교도와의 인사 문제를 취급하면서 위원회는 ‘그리고 너희가 환대로서 환영되었을 때는’<sup>9)</sup> 너희는 더욱 큰 환대로 환영하거나 또는 적어도 그 환대를 보답하라’라는 쿠란 구절(IV: 86)을 먼저 제시하고 있다. 이어 ‘아살라무 알라이쿰’ (as-salamu’ alaikum: 당신에게 평화를)이라는 이슬람식 인사말 속에 이슬람이 평화의 종교이고 이슬람교도가 평화와 안녕을 사랑한다는 의미와 상대방에게 유무형의 해를 가하지 않으리라는 보장이 내포되어 있다는 설명을 부가하고 있다.

9) 한글 쿠란에 제시된 ‘환대로서 환영되었을 때’라는 구절은 픽달(Pickthall)의 영역본에는 ‘인사를 받았을 때 (greeted with a greeting)’라고 번역되어 있다. 인도네시아어 쿠란에는 존경이나 공경의 의미를 갖는 penghormatan이라는 단어가 사용되고 있지만, 이 단어가 아랍어 인사를 지시한다는 내용이 주석에 부가되어 있다. 이를 통해 볼 때, 이 쿠란 구절이 인사말과 관련된 관행을 지시하고 있음을 알 수 있지만, 본문에서는 한국어 쿠란의 번역문을 변경시키지 않은 채 그대로 인용하였다.

이 후 위원회는 타종교도가 이슬람식 인사를 했을 때의 대응 방식에 대한 기존의 네 가지 입장을 검토한다. 첫 번째는<sup>10)</sup> 역사상 몇몇 이슬람 지도자에 의해 실천되었던 방식으로, 타종교도의 인사에 대하여 저주나 욕설로 응답하는 것이다. 위원회는 이러한 식의 대응이 극단적인 분리주의자에 의해서이거나 종교도간 갈등이 첨예한 곳에서 발생할 수 있다고 지적한 후, 쿠란 구절과 학자들의 사례를 통해 볼 때 이러한 행동양식이 적절한 것이 아니었다고 평가한다. 두 번째는, 타종교도를 두 집단으로 나누어 기독교도와 유대교인들에게는<sup>11)</sup> 무슬림에게 하는 것과 동일한 인사말, 즉 '와 알라이쿰 살람'(wa 'alaikum salam)이라고 답해야 하지만, 그 외의 종교도들에게는 '와 알라이쿰'(wa 'alaikum)만을 사용해야 한다는 의견이다. 위원회는 무하마드 아브두(Muhammad Abduh)와 라시드 리다(Rasyid Ridah)의 견해를 인용하여 이러한 관행을 뒷받침할 종교적 해석이나 선지자의 언행이 존재하지 않음을 지적한다. 세 번째 입장은 타종교도의 인사에 대하여 '와 알라이쿰'(wa 'alaikum)이라고 응답해야 한다는 견해이다. 위원회는 이 입장이 몇몇 하디스 구절을 통해 뒷받침되고 있으며, 이러한 응답 방식을 가장 올바른 것으로 해석하는 올라마가 상당수 존재하고 있음을 지적하고 있다. 네 번째는 타종교도와 무슬림의 인사에 대한 응답이 동일해야 한다는 입장으로서, 위원회는 인간의 평등성을 강조하는 쿠란 구절에 기초하여 이 입장을 지지하는 몇몇 올라마의 사례를 제시하고 있다.

따르지 위원회는 네 가지 입장 중 마지막을 수용하여, '이슬람법에 따르면, 타종교도의 [이슬람식] 인사에 대해 [무슬림에게 행하는 것과 동일하게] 응답하는 행동이 금지되어 있지 않다. 이러한 해석은 ... 쿠란의 IV:86 구절[의 내용]과도 일치한다' 라는 결론을 내리고 있다(Muhammadiyah 2000:74). 쿠란과

10) 본문에 제시된 네 가지 입장은 따르지 위원회의 글에 기술되어 있는 순서에 따라 요약된 것이 아니며, 논의상의 편의를 위해 필자가 재구성한 것이다.

11) 쿠란에서는 기독교도와 유대인을 무슬림과 '동일한 경전을 공유한 사람들'(AhluK Kitab)로 기술하고 있다.

하디스가 이슬람에서 갖는 절대적인 중요성을 고려해보면 위원회의 이러한 결정은 놀라운 것이라 평가할 수 있다. 앞서 제시된 입장 중 세 번째 견해는 하디스에 분명하고 명시적으로 규정되어 있는 구절에 기초하고 있음에 비해, 네 번째 견해를 직접적으로 지지하는 내용은 쿠란과 하디스에 존재하지 않기 때문이다.

하디스에 명시적으로 제시되어 있는 내용 대신 그렇지 않은 행동을 선택하는 과정에서 따르지 위원회는 맥락(konteks)과 특정한 경우(kasus khusus)라는 말을 빈번하게 사용한다. 예를 들어, 유대인 거주지에 가게 되면 그들에게 먼저 인사하지 말 것이고, 그들이 이슬람식 인사를 하게 되면 '와 알라이쿰'이라고 대답하라는 하디스가 존재하며, 이 구절을 문자 그대로 해석하는 학자들이 있음을 지적한 후, 위원회는 다음과 같이 설명하고 있다(Muhammadiyah 2000: 71-2).

[하디스의 사례는] 특정한 맥락 내에서 일어났다. …… 선지자 무하마드께서는 무슬림과 친교하려 하지 않는 유대인 집단을 방문했을 때 이런 말씀을 하셨으며, …… 선지자를 빈번하게 속이고 배반한 사람에게 [무슬림에게 하는 것과 동일한] 인사를 하도록 요구하는 것은 가능하지 않았을 것이다. …… [선지자의 명령은] 특별한 맥락내에서 이해되어야 하며, 이러한 이유로 타종교도와 의 관계에서 일반적인 규범이 될 수 없다.

유대인과 기독교인의 인사에 대해 이슬람식으로 응답하지 말라는 명백한 하디스가 있음에도 불구하고, 문자 그대로가 아닌 맥락을 고려한 해석을 지지하고 있는 위원회의 종교적 판단은 이즈띠하드가 적용되어 만들어진 것이다. 이와 같이, 특정한 명령이 내려지게 된 사회문화적 배경을 검토하고 이를 통해 종교적 가르침을 재해석하려는 개혁주의는 경전의 구절을 자구 그대로 해석하며 그것을 절대시하는 전통 이슬람과는 명백한 차이를 보인다.

합리성과 이성, 그리고 경전의 이해를 강조한 결과 형성된 이즈띠하드 전통

은 내적 모순의 가능성을 가지고 있다. 즉, 종교적 가르침에 대한 해석이 쿠란과 하디스라는 틀 내에서 진행되어야만 한다는 전제 자체가 이성적 판단의 대상이 될 수 없다는 이유로 인해 무제한적인 이즈띠하드의 적용은 불가능하다. 이러한 이유로 인하여, 경전의 절대성이 보다 강조되는 사회문화적 환경이 형성될 경우, 개혁주의 역시 보수주의적인 경향으로 흐를 수 있다.<sup>12)</sup> 하지만, 이러한 한계에도 불구하고, 개혁주의가 인도네시아 무슬림 사회에 가져온 변화는 경시될 수 없다. 이즈띠하드가 강조됨으로써 특정 종교 지도자가 지지하는 종교적 해석이 일방적으로 수용될 가능성이 축소되게 되었으며, 종교 지도자의 절대적인 권위와 그에 대한 맹목적인 추종이 비판적으로 검토될 수 있을 기반이 확립되었다.

아래 장에서는 개혁주의 이슬람을 수용한 무슬림들 사이에서 종교 지도자의 위상과 권위가 어떻게 이해되고 있는지를 보다 구체적으로 알아보기 위하여 족자까르따 지역의 한 마을의 상황이 검토될 것이다. 종교 지도자로 간주되는 사람이 누구이며, 이들과 일반인들과의 관계가 어떻게 설정되어 있는지를 중심으로 논의가 진행될 것이다.

## V. 종교 지도자의 권위와 영향력

플로종고(Kolojonggo: 가명) 마을은 무하마디아의 본부가 위치한 족자까르따 시티에서 10여 킬로미터 떨어진 곳에 위치하고 있다. 1920년대부터 무하마디아의 선교사들이 이 지역에서 활동을 시작하였고, 무하마디아 계열의 학교에 입학한 몇몇 주민들이 개혁주의에 노출되었지만, 무슬림 주민들의 종교 활동이

12) 개혁주의의 보수화 경향을 비판하며, 이즈띠하드를 보다 일관되게 적용할 것을 주장하는 움직임이 70년대 후반 이후 인도네시아 사회에 출현하였다. 신근대주의라 불리는 이러한 움직임에 대해서는 김형준(2001a: 41-46)을 참조할 것.

활성화된 것은 80년대 이후였다. 당시 이슬람 부흥을 주도한 세력은 개혁주의 이슬람을 신봉하는 주민들이었다. 전통 이슬람 조직인 엔우(NU: Nahdlatul Ulama)에 가입한 주민은 마을 인근에 존재하지 않으며, 삐산뜨렌에서 공부한 경험을 가지고 있는 주민 역시 극소수에 불과하다.

조사 지역에서 이슬람 지도자로 간주될 사람을 선별하기는 쉽지 않다. 마을 사람들은 이 지역에 존재하는 유일한 이슬람 조직인 무하마디아와 공식·비공식적으로 연결되어 있지만, 무하마디아 활동에 참여하거나 지역 수준의 운영위원회에 포함되어 있다는 점 자체가 지도자를 구분하는 절대적인 기준으로 이용될 수는 없다. 마을 수준에서 종교 활동을 후원하고 조직하는 사람 중 상당수가 무하마디아에 속해 있음을 인정함에도 불구하고 공식 회원으로 등록되어 있지 않은 경우가 많기 때문이다. 이슬람 지도자를 선별할 수 있을 보다 적절한 기준은 금요 기도(Jumatan)에서의 설교자(꼬뎨: khotib)로서의 지위이다. 꼬뎨는 모스크 운영회에서 종교 활동에 활발하게 참여하고 높은 종교적 지식과 덕망을 갖추고 있는 사람 중에서 선정하기 때문에, 이슬람 지도자에 대한 내부인의 시각을 적절하게 반영하고 있다.

폴로종교를 포함한 숨버르 면(面)의 6개 마을에는 24명의 꼬뎨가 있었다. 꼬뎨는 보통 다섯 주에 한 번씩 설교를 하는데, 이 중 몇 명은 두세 개 모스크의 설교자로 위촉되어 있었다. 이들 24명의 연령층을 보면, 20대가 2명, 30대가 7명, 40대가 10명, 50대가 5명이었다. 이는 독립 이후 출생한 사람이 이 집단의 핵심을 구성하고 있음을 보여준다. 교육 배경으로 보았을 때, 이들의 학력은 일반인들보다 높았다. 50대에 속한 다섯 명 중 두 명만이 초등학교 졸업생이었지만, 이들의 학력 역시 동년배의 주민과 비교했을 때는 중간 이상이라 할 수 있다. 이들이 어렸을 당시 3-5년 정도의 초등 교육은 면사무소 직원으로 일할 충분한 자격조건이었다. 나머지 22명 중 2명은 중학교까지 교육을 받은 반면, 13명은 고등학교 졸업생이며, 7명은 대학에 진학했다. 이러한 높은 학력으로 인해 이들 중 상당수는 화이트칼라 직업을 가지고 있어서, 19명이 종교 이외의 과목을 가르치는 교사, 공무원, 개인회사 직원으로 일했다. 나머지



5명 중 1명은 대학생이었고, 2명은 농부, 1명은 건설 노동자, 1명은 고등학교 사환이었다.

모든 꼬땨은 아랍어를 유창하게 읽을 수 있었지만, 이들 중 세 명만이 아랍어를 이해할 수 있다고 말했다. 하지만, 이러한 주장은 아랍어 독해 능력을 가지고 있다기보다는 아랍어 문장에서 몇 개의 단어를 이해할 수 있음을 의미한다고 할 수 있다. 이들 세 명을 제외한 꼬땨은 아랍어 글말을 이해할 체계적인 교육을 받은 적이 없다고 대답했다.

19명의 꼬땨은 어렸을 때 마을의 개인 기도당에서, 그리고 두 명은 아버지나 할아버지로부터 아랍어 읽기를 배웠다고 하며, 나머지 세 명은 어릴 때 읽기 교육을 받은 적이 없다고 했다. 아랍어 읽기 교육을 받았던 꼬땨 중 대다수는 어릴 때의 교육이 아랍어를 적절하게 읽을 수 있는 능력을 배양시킬 만큼 체계적이지 않았다고 주장했으며, 이후 다른 계기를 통해 현재의 능력을 획득했다고 했다. 이들의 아랍어 읽기 능력은 빠산뜨렌(1명), 라디오 프로그램(2명), 책(4명), 마드라사(4명), 고등학교나 대학교(13명)를 통해 획득되었다. 아랍어를 이해할 수 있다고 주장하던 세 명의 꼬땨은 각기 마드라사(madrasah), 이슬람 대학, 빠산뜨렌에서 이 능력을 습득하였다고 말했다.

공식적인 교육을 끝낸 후 이들은 뽕아지안(pengajian: 설교), 서적, 대중매체를 통해 종교 공부를 지속했는데, 이 중 서적과 신문의 역할이 중요하다. 모든 꼬땨이 금요 설교를 위해 종교 관련 서적을 참조했으며, 몇몇은 이슬람과 관련된 신문 기사를 클립핑한 자료를 가지고 있었다. 종교 지식의 원천으로서 책과 신문이 차지하는 중요한 위치는 이들 중 누구도 종교적 문제와 관련하여 상담할 수 있는 이슬람 학자와 지속적인 관계를 맺고 있지 않다는 점을 통해서도 확인될 수 있었다.

꼬땨의 교육 배경에서 발견할 수 있는 흥미로운 점은 이들 중 다섯 명만이 빠산뜨렌이나 마드라사와 같은 전문적인 종교 교육 기관에서 수학한 경험을 가지고 있을 뿐이며, 대다수가 일반 학교 교육을 받았다는 점이다. 이들은 아랍어 읽기 능력을 습득하고, 이슬람을 올바르게 실천할 방법을 배우며, 종교

지식을 얻는데 있어 수하르또 정권하에서의 학교 교육이 핵심적인 역할을 했다고 주장했다. 이러한 견해는 구질서(수카르노 정권)하에서의 종교 교육에 대한 이들의 평가와는 차이를 보이는데, 구질서하에서의 교육은 이슬람을 실천할 수 있는 '훌륭한' 무슬림을 만들기에 충분하지 않았다고 했다. 두 시기의 종교 교육에 대한 상이한 평가를 이해하기 위해서는 1965년 이후에 도입된 몇 가지 교육 개혁에 대해 검토해야 한다.

수하르또 정부는 공산주의자를 억누르고, 이슬람 조직의 지원을 받아 권력을 획득했다. 따라서, 이슬람 조직의 요구, 특히 정치적 색채를 띠지 않는 요구는 정권 초기 쉽게 받아들여질 수 있었다. 종교 교육은 이러한 범주에 속했다. 1966년에 학생들의 종교 교육 참여 여부를 결정할 수 있는 부모의 권리가 철폐되었고, 종교 교육은 초등학교에서 대학교까지 모든 공립학교의 필수 과목으로 규정되었다(Noer 1983: 20). 초등학교에서의 종교 교육을 1학년부터 실시하도록 한 규정 역시 1966년에 제정되었다(Noer 1978: 37). 대다수의 학생들이 1-2년의 교육만을 받고 자되했던 당시의 상황을 고려할 때, 이러한 변화는 종교 교육에 노출될 기회를 모든 아이에게 제공하는 결과를 가져왔다. 종교 교육 기회의 확대 이외에도, 교육 방식과 그 내용에 있어서도 변화가 일어났다. 종교 교육의 커리큘럼이 표준화되었고, 인도네시아어로 쓰여진 교과서가 도입되었으며, 이슬람 교육을 전공한 사람이 종교 담당 교사로 충원되었다.

단일한 커리큘럼이 없던 구질서하에서, 종교 교육은 교사의 종교적 성향에 의존하여 진행되었다. 꼴로종교의 아이들이 입학했던 초등학교에서 종교 교육은 학생들이 배워할 할 가장 중요한 가르침, 즉, 종교적 의무를 수행해야 할 필요성을 훈육하는데 실패했다고 한다. 교육 시간의 대다수가 사회의 전통 윤리를 가르치는데 할당되었고, 이슬람 교육은 몇몇 아랍어 구절을 암기하고 쿠란과 하디스에 있는 이야기를 듣는 것으로 한정되었으며, 기도, 금식, 꾸란 암송과 같은 종교적 의무를 충족시킬 필요성은 제대로 교육되지 않았다고 한다.

구질서하의 교육에서 교과서가 이용되지 않았다는 점은 이슬람에 접근하는 전통적인 방식, 즉 구전을 통한 전승과 아랍어 구절의 암기 방식이 유지되었

음을 의미한다. 그 결과, 경전의 내용을 이해하고, 그것에 기초하여 삶을 살아야 할 필요성은 적절하게 훈육될 수 없었다. 이슬람 지도자들은 경전의 이해에 대한 강조를 통해서만 전통 이슬람에서 탈피한 무슬림이 형성될 수 있다고 주장했다. 이러한 시각에서 보았을 때, 인도네시아어로 쓰여진 종교 교과서의 도입은 이슬람을 배우는 새로운 방식을 제공했다는 중요성을 갖는다. 이 마을의 역사상 처음으로, 말을 통해서가 아닌 글을 통해 이슬람이 교육되기 시작하였고, 경전의 암기가 아닌 이해가 이슬람에 접근하는 올바른 방법으로 확립될 수 있었으며, 종교적 지식이 암기의 대상이 아니라 책에서 참조할 수 있는 것으로 전환될 수 있었다.

학교 교육을 통해 제공된 종교 교육은 경전의 암기가 아닌 이해를 강조하는 개혁주의 이슬람의 교리와 일맥상통한다. 개혁주의 무슬림에게 있어 경전의 암기는 칭찬을 받을만한 행동이지만, 무슬림으로서 반드시 갖추어야 하는 필수 조건은 아니며, 아랍어를 알지 못하는 사람도 토착어로 번역된 경전을 읽고 이해함으로써 올바른 종교적 실천을 행할 수 있다. 따라서, 학교 교육을 통해 확립된 새로운 종교 학습 방식과 경전의 이해에 대한 강조는 전통 이슬람의 대안으로서 부상한 개혁주의 이슬람이 주민들에 의해 보다 쉽게 수용될 수 있는 환경을 제공했다.

인도네시아어로 쓰여진 자료를 통해 이슬람에 접근하는 것이 정당한 방법으로 확립됨에 따라, 종교 지도자의 자격 역시 변화하였다. 꼬뽀의 배경이 보여주는 것처럼, 이들을 종교 지도자로 만든 것은 아랍어를 이해하거나, 쿠란의 구절을 암기할 능력이 아니라, 이슬람과 관련된 글을 읽고 '진정한' 이슬람이 무엇인가를 해석할 수 있는 능력과 열정이었다. 이러한 성향은 빠산뜨레에서의 장기간에 걸친 견습 과정을 통해서가 아닌 학교 교육을 통해서 획득될 수 있는 것이었다. 결과적으로 개혁주의 이슬람에서 강조하는 경전의 이해는 보다 많은 사람들이 이슬람에 대해 생각하고 이야기할 수 있도록 하고, 보다 많은 사람들이 종교 지도자나 활동가로서의 역할을 수행할 수 있을 환경을 창출하는데 일조하였다.

종교 지도자로 간주되기 위한 자격이 변화함에 따라, 개혁주의 이슬람 지도자들은 전통 이슬람에서 끼아이가 가졌던 것과 같은 절대적인 종교적 권위를 누릴 수 없었다. 또한, 개혁주의 이슬람에서 강조하는 평등성은 타인의 종교적 해석에 대한 맹목적 복종을 거부하도록 유도하였으며, 신비적이고 초자연적인 능력에 대한 반감 역시 절대적인 권위를 갖는 지도자의 출현에 부정적인 영향을 미쳤다. 그 결과, 종교 지도자들은 주변의 사람들에게 종교적 권위를 행사하는 것에 반대하였으며, 이들이 실제로 종교적 영향력을 미칠 수 있는 대상은 극소수에 불과했고, 이러한 영향력조차 직접적이기보다는 간접적인 것이었다.

꼴로종교의 이슬람 지도자들은 종교 활동에 참여하지 않거나 이슬람법을 어기는 주민들의 삶에 개입하려는 의사를 보이지 않았다. 종교 활동에 주민들이 보다 활발하게 참여하도록 유도하기 위해 이들이 이용한 방식은 초대장을 돌리는 것 정도였으며, 주민들을 방문하여 종교 활동에 참여하도록 설득하거나, 종교적으로 금지된 행동을 하지 않도록 권유하는 것과 같은 행동을 취하지 않았다. 이들 지도자 중 대다수는 간접적인 방식, 예를 들어 종교 활동에 사람들을 초대하거나 종교 모임을 개최하는 것만으로도 지도자로서의 의무가 충족된 것이며, 이 것보다 직접적인 활동은 자신들의 책임을 넘어서는 것이라는 입장을 취했다. 종교 지도자의 역할과 권위에 대해 한 마을 사람은 다음과 같이 지적했다.

종교 지도자의 역할은 길이나 시장에서 약을 파는 사람들의 역할과 동일하다. 우리가 할 수 있는 일은 종교 활동에 사람들을 초대하고 제안함으로써, 그들이 신으로부터 선물을 받도록 하는 것이다. 우리는 다른 사람에게 어떤 것도 강요할 수 없는데, 이는 특정한 사람의 마음이 신의 뜻에 의해 단혀 있다면, 어떤 강력한 수단을 사용할지라도 아무 것도 성취할 수 없기 때문이다.

자신들의 소극적인 태도를 설명하면서 종교 지도자들은 '이슬람에는 강제

가 없다'라는 쿠란 구절을 빈번하게 인용했다. 종교에 대한 책임은 각 개인에게 놓여 있으며, 개인의 행동에 간섭할 권리를 아무도 가지고 있지 않다는 것이다. 몇몇 종교 지도자들은 자신들과 일반인들과의 관계를 알라와 인간과의 관계에 비유하였다. 즉, 인간이 신의 명령을 따르지 않더라도 신이 잃는 것이 없는 것처럼, 다른 사람들이 자신들의 종교적 의무를 수행하지 않더라도 그들이 손해볼 부분은 없다는 것이다. 몇몇 지도자들은 결정론적 입장을 취하기도 하였다. 즉, 무슬림은 믿음을 실천하는 소수와 그렇지 못한 다수로 분리되도록 알라에 의해 결정되었기 때문에(ditakdirkan) 이러한 현실이 인간의 노력으로 변화될 수 없다는 것이다. 따라서, 종교 활동에 활발하게 참여하지 않고 종교법을 어긴 사람이 자신을 변화시킬 수 있을지의 여부는 인간의 노력보다는 알라의 의지에 달려 있다는 것이다. 사람들의 마음이 알라에 의해 단혀 있다면, 인간에 의해 만들어진 어떤 방법을 이용하더라도 그것을 열 수 없다는 것이 그들의 주장이었다. 이러한 태도가 극단으로 나아가게 되면, 상대주의적 태도로 발전될 수 있다. 즉, 그들 중 누구도 자신들의 행동과 종교적 이해가 이슬람에 부합하는지, 다른 식으로 표현하면 종말의 날이 왔을 때 자신들이 천국에 가게될지 확신할 수 없다는 것이다. 이러한 불확실성은 타인의 삶에 관여하지 않으려 하는 태도를 설명하는데 이용된다. 만약 그들이 자신들의 행동의 올바름에 대해 확신할 수 없다면, 자기 자신의 종교적 실천을 완벽하게 하려고 노력하는 일이 보다 중요하며, 자신들이 옳다고 믿는 방식을 따르도록 다른 사람에게 강요할 수는 없다는 것이다.

이슬람 지도자들은 자신들의 소극적인 태도가 무하마디아의 입장과는 일치한다고 지적했다. 무하마디아가 제시하는 규칙에 따르면, '무하마디아는 ... 관용의 원칙을 무시하지 않은 채 순수한 이슬람식 행동양식을 지지하려고 노력한다'(Muhammadiyah 1969: 218). 무하마디아가 제시하는 관용의 원칙이란 다른 사람의 입장을 이해하고 존중해야 하며, 타인을 비난하지 않고, 특정한 종교적 이해를 다른 사람에게 강요해서는 안된다는 것이다(Muhammadiyah 1963: 433-434). 이러한 규칙 때문에 주변에서 일어나는 실수나 오류를 무조건

무시해서는 안되지만, 이런 문제를 취급하는데 있어 권장되는 방식은 지극히 관용적인 것처럼 보인다: '우리는 올바른 길에서 벗어난 일을 보았을 때 행복함을 느껴서는 안되며, 그것을 변화시킬 희망을 가져야 한다' (Muhammadiyah 1963: 440). 관용의 원칙에 기초하여 무하마디아가 권장하는 종교 지도자의 행동 양식은 '마음을 열고, 친교를 늘리고, 다른 집단과의 관계를 확장시키고, 자신을 고립시키지 않아야 한다' (Muhammadiyah 1963: 434)는 것으로서, 이러한 규칙 모두는 다른 사람의 삶에 직접적으로 간여하는 것을 장려하고 있지 않다.

꼴로종교의 이슬람 지도자들은 자신들의 역할을 종교 활동을 조직하고 모범적인 행동을 보여주는 것으로 한정짓고 있으며, 다른 사람을 설득하거나 다른 사람의 종교적인 생활에 간여하는 것을 자신들의 역할로 여기지 않았다. 이러한 태도는 개혁주의 이슬람에서 나타나는 종교적 권위의 성격과 긴밀하게 연관된다. 끼야이의 권위가 쉽게 얻어지기 힘든 학식과 축복을 줄 수 있다고 믿어지는 신비적인 능력에 기초하고 있다면, 개혁주의 지도자들은 이슬람의 가르침을 이해하고자 하는 노력과 무슬림으로서의 의무를 신실하게 실천하는 모습 등에 의해 지도자로서 인정받는다. 따라서, 그들에게 카리스마적인 권위가 부여되거나 그들이 일반인들과 위계적인 관계를 형성할 가능성은 높지 않다. 그들은 그들의 말을 듣고자 하는 사람에게 있어서는 일정 정도의 간접적인 영향력을 행사할 수 있었지만, 종교 활동에 참여하려 하지 않는 사람에 대해서는 어떠한 것도 요구하거나 행사할 위치에 놓여 있지 않았으며, 그들 역시 그러한 의사를 가지고 있지 않았다.

꼴로종교의 이슬람 지도자들이 일반인과 맺는 관계에서 나타나는 특성은 이들이 꼴로종교 외부의 이슬람 지도자나 학자와 형성하고 있는 관계에도 적용될 수 있다. 즉, 이들 중 누구도 마을 외부의 사람과 종교를 매개로 하여 형성된 위계 관계 속에 놓여 있지 않았다. 하지만, 이러한 상황이 외부와의 소통의 단절이나 부재를 의미하는 것은 아니다. 이들은 신문, 방송, 기타 출판물 등을 통해 이슬람과 관련된 정보를 얻었으며, 마을 외부에서 행해지는 설교에

참석하여 지역적 혹은 국가적 수준에서의 이슬람 관련 담론에 노출되었다. 외부에서 얻어진 정보는 이들의 종교적 시각을 형성하는데 영향을 미쳤으며, 이는 이들이 일반인을 대상으로 행하는 설교를 통해 표출되었다. 이와 같은 상황은 꼴로종고의 이슬람 지도자들이 외부 세계에 대해 지적인 종속 상태에 놓여 있다는 주장을 제기할 수 있도록 한다. 나아가 이러한 주장은 개혁주의 이슬람에서 강조되는 이즈띠하드가 극히 제한된 집단, 즉 아랍어 경전을 직접 이해할 능력과 학식을 갖춘 사람에게만 적용될 수 있으며, 그렇지 못한 사람들은 독립적인 판단을 행하기보다는 외부에서 만들어진 종교적 결정을 수용하는 위치에 놓여 있다는 주장을 가능하게 한다.

전통 이슬람과 대비되는 개혁주의 이슬람의 특성을 이해하기 위해 고려되어야 할 측면은 꼴로종고 이슬람 지도자들이 외부로부터의 정보를 수용하고 있음에도 불구하고 이들과 외부 세계 사이의 관계가 강제적인 성격을 띠고 있지 않으며, 그 관계가 직접적이기보다는 간접적이고, 지속적이기보다는 일회적인 접촉을 통해 유지된다는 점이다. 이러한 이유로 인하여 종교적 권위의 절대화 및 절대화된 권위의 수용이라는 전통 이슬람의 특징이 개혁주의 무슬림들 사이에서 나타날 가능성은 높지 않으며, 외부의 정보를 수용하는 과정에 이들 이슬람 지도자들의 독립적인 판단이 개입될 여지가 많아지게 된다. 이는 이즈띠하드가 일반인들 사이에서 완전하게 적용될 수는 없을지라도 전통 이슬람과 대비되는 양상을 만들 수 있을 정도의 영향력을 행사하고 있음을 보여 준다.

## VI. 맺음말

1999년 인도네시아 선거에 참여한 이슬람 정당 중 민족부흥당(PKB: Partai Kebangkitan Bangsa)과 국민위임당(PAN: Partai Amanat Nasional)의 득표 양상은 차이를 보였다. 두 정당의 배후에는 각각 수 천만명의 회원을 가지고 있는

이슬람 조직인 엔우와 무하마디아가 있었지만, PKB는 12.6%의 득표로 51석을 획득한 반면, PAN은 7.1%의 득표로 35석을 차지했다. 전체 의석수가 아닌 지역별 의석수를 살펴보면 두 정당간의 차이가 보다 확연히 드러난다. PKB는 엔우의 거점 지역이라고 할 수 있을 동부 자바에서 전체 68석의 1/3 정도인 24석을 얻었지만, PAN은 무하마디아의 영향력이 강한 곳이라고 지적되는 족자카르파에서 6석의 의석 중 1석을, 수마트라에서 100석 중 12석을 획득하였다.<sup>13)</sup>

차별적인 선거 결과를 설명할 수 있을 요인 중의 하나는 두 종교 조직에서 나타나는 종교 지도자와 일반인간의 관계이다. 전통 이슬람 조직인 엔우를 구성하는 끼아이들은 일반인의 정당 선택에 강력한 영향력을 행사하려 하였으며, 이들의 요구는 일반인에 의해 수용되었다. 이와 달리, 무하마디아의 지도자들은 직접적인 설득보다는 간접적인 권유를 통해 영향을 미치려 하였는데, 조사 지역의 한 이슬람 지도자는 선거 기간 동안 자신이 공식 석상에서 했던 말이 '어느 당에 투표해야 할지 아시죠' 정도였을 뿐이라고 지적했다. 이러한 상황이 다른 지역에 그대로 적용될 수 있지는 않지만, 특정한 경향의 이슬람을 지지하기 때문에 특정한 정당에 투표해야 한다는 식의 담론은 개혁주의 무슬림보다 전통 이슬람을 추종하는 무슬림 사이에서 훨씬 강력하게 존재했다.

이슬람 지도자와 일반인과의 관계에서 나타나는 차이는 종교적 권위의 성격과 관련된다. 전통 이슬람에서처럼 카리스마적이고 절대적인 권위가 인정될 경우, 종교 지도자는 일반인의 삶에 직접적으로 간여할 수 있게 되며, 종교는 집합적인 행동을 유발하는 요인으로 작용한다. 이와 달리, 종교적 권위가 모범적 행동과 실천을 통해 상대적으로 용이하게 얻어질 수 있는 개혁주의 이슬람에서는 타인에 대한 카리스마적 권위의 행사가 비정상적인 모습으로 비추어지게 되며, 종교 지도자는 일반인에 대해 간접적인 영향력만을 갖게 된다.

13) PKB는 족자카르파에서 1석, 수마트라에서 5석을 얻었으며, PAN은 동부 자바에서 4석을 획득하였다. 1999년 선거 결과는 <http://www.kpu.go.id>와 자카르타 포스트(Jakarta Post)의 자료를 참조하였음.



개혁주의 이슬람은 전통 이슬람의 영향력 하에 놓여 있던 인도네시아 무슬림들에게 대안적인 패러다임을 제공하며 그 영향력을 확장시켜왔다. 경전의 이해, 개인에 의한 합리적인 교리 해석, 종교 지도자에 대한 맹목적 추종의 거부, 신비주의적 경향에 대한 반대 등과 같은 개혁주의적 특성이 실증주의 철학에 기초한 서구적 세계관과 갖는 친화력을 고려해 보면, 개혁주의 이슬람에 동조하는 세력이 무하마디아와 직접 연결된 무슬림의 범위를 넘어서는 더 많은 대중을 포함하고 있으리라 추정된다. 하지만, 이러한 영향력에도 불구하고, 공적인 영역에서의 활동은 엔우와 비교하였을 때 무하마디아에서 훨씬 덜 명확하게 나타났다. 수하르토 집권기부터 현재까지 엔우가 수십만이 모이는 집회를 지속적으로 개최해왔던 반면, 무하마디아는 이러한 모임을 주도하거나 계획하지 않았다. 공적인 영역에서 집합적인 움직임을 보여주지 못한 점은 개혁주의가 지지하는 종교적 권위의 개념에 기인한 것으로써, 이러한 외적인 측면만을 고려하여 개혁주의 이슬람의 대중적 영향력을 평가하는 작업은 적절한 것이라 평가될 수 없을 것이다.

**주제어 : 인도네시아, 종교 권위, 무하마디아, 궤산프렌, 이슬람, 개혁주의 이슬람, 족자까르파**

#### 참고문헌

- 김형준. 2001a. “인도네시아의 무슬림-기독교도 관계의 변화: 말루꾸 사건에 대한 해석을 중심으로.” 『동남아시아 연구』 11:29-51.
- . 2001b. “근대적 변화와 인도네시아의 이슬람.” 『아세아연구』 44(2):81-101.
- 이슬람 국제출판국. 1988. 『코란』 서울: 보진재.

Ahmed, A. 1992. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London

& New York: Routledge.

Alfian. 1989. *Muhammadiyah: The Political Behavior of Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Departmen Agama. 1989. *Al Quran dan Terjemahnya*. Jakarta: Departmen Agama.

———. 2001. *Ringkasan Analisis Statistik Emis Pondok Pesantren Dua Puluh Enam Propinsi Tahun Ajaran 2000-2001*. Jakarta: Ditjen Binbaga Islam, Departemen Agama, RI.

Dhofier, Zamakhsyari. 1990. "Traditional Islamic Education in the Malay Archipelago: Its Contribution to the Integration of the Malay World." *Indonesian Circle* 53: 19-33.

———. 1999. *The Pesantren Tradition: The Role of Kyai in the Maintenance of Traditional Islam*. Tempe: Arizona State University.

Drewes, G. 1955. "Indonesia: Mysticism and Activism." In Gustave von Grunebaum(ed.). *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Eickelman, D. 1978. "The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction." *Comparative Studies in Society and History* 20:485-516.

Endang Turmudi 1996 "Struggling for the Umma : Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java." Ph.D. Dissertation. Canberra: Australian National University.

Geertz, C. 1959-60. "The Javanese Kijai: The Changing Role of a Cultural Broker." *Comparative Studies in Society and History* 2: 228-49.

———. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Gibb, H.A.R. et.al. 1953. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill.

- Horikoshi, H. 1976. "A Traditional Leader in a Time of Change." Ph.D. Dissertation. Urbana-Champaign: University of Illinois.
- Jordaan, R. 1985. "Folk Medicine in Madura (Indonesia)." Ph.D. Dissertation. Leiden University.
- Kumar, A. 1985. *The Diary of a Javanese Muslim: Religion, Politics and the Pesantren Tradition 1883-1886*. Canberra: Faculty of Asian Studies, Australian National University.
- Mansurnoor, A. 1990. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Muhammadiyah. 1963. "Penjelasan Kepribadian Muhammadiyah." In Umar Hasyim *Muhammadiyah Jalan Lurus dalam Tajdid, Dakwah, Kaderisasi dan Pendidikan: Kritik dan Terapinya*. Surabaya: PT. Bina Ilmu.
- . 1969. "Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah: Keputusan Sidang Tanwir 1969 di Ponorogo." In Umar Hasyim.
- . 2000. *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM.
- Noer, D. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Singapore: Oxford University Press.
- . 1978. *The Administration of Islam in Indonesia*. Ithaca: Cornell Modern Indonesian Project.
- . 1983. "Contemporary Political Dimensions of Islam." In M. B. Hooker (ed.), *Islam in South-East Asia*. pp. 183-215. Leiden: E.J.Brill.
- Pickthall, M. 1989(1930). *The Koran*. London: A Star Book Publisher.
- Rahman F. 1979. *Islam*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Said E. 1978. *Orientalism*. London & Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Vredenvregt J. 1962. "The Hadji: Some of Its Features and Functions in Indonesia." *BKI* 118:91-154.

Abstract

## **Formation of Religious Authority and Its Characteristics in Indonesian Islam**

Kim Hyung-Jun

(Anthropology, Kangwon National University)

The purpose of this paper is to examine the nature of religious authority in reformist Islam in Indonesia. For this, the paper analyzes qualifications of religious leaders, attributes of religious knowledge emphasized in interpreting religious teachings, the process of issuing the fatwa or religious decision and relations between religious leaders and ordinary followers. This study may shed light on the characteristics of reformist Islam in Indonesia and on those of traditional Islam compared with the former. In the second section of this paper, religious authority in traditional Islam is investigated. The following section looks at the perspective of reformist Islam on religious knowledge and authority, and the fourth section deals with, by examining how the fatwa is issued, rational approaches to the scriptures supported by reformist Islam. In order to look at how ideas of reformist Islam are applied to real situations, a case of Javanese village is examined in the last section. I will analyze who are considered as Islamic leaders, what are their major activities and in what mode their interactions with ordinary villagers are made.

**Key Words: Indonesia, Religious, Authority, Muhammadiyah, Pesantren, Islam, Reformist Islam, Yogyakarta**