

이슬람 신근대주의의 출현과 반응:^{*}

인도네시아 무하마디아의 사례

김형준^{**}

1. 들어가는 말

근대사회에서 종교적 영향력의 축소나 종교의 소멸을 예견했던 사회과학적 주장에 반하는 가장 명확한 사례는 이슬람이다. 20세기 중반을 거치면서 아랍권 국가에서 보고되기 시작했던 '이슬람 부활(Islamic resurgence)'은 이후 이슬람권의 주변부를 포함한 거의 모든 이슬람 지역과 무슬림 집단으로 확대되었다(Dekmejian 1988; Esposito 1983; Eickelman & Piscatori 1996).

넓은 의미에서 이슬람 부활은 종교를 삶의 중심부로 위치시키려는

* 이 글의 기초가 되는 현지조사 자료는 2004년 2월-8월 사이 인도네시아에서 수집되었다. 조사를 허가하고 협조해준 인도네시아 학술원(LIPI)과 가자마다(Gadjah Mada) 대학, 그리고 연구 대상인 무하마디아 조직의 회원들에게 감사의 뜻을 전한다. 이 글의 자료는 한국학술진흥재단의 지원 하에 수행된 자바 농촌의 사회문화적 변화 연구를 수행하는 과정에서 추가적으로 수집되었으며, 이 글의 초고는 2005년 7월 '인도네시아 인류학(Antropologi Indonesia)' 저널이 주최한 학술회의에서 발표되었다. 이 글의 수정 과정에 도움을 준 익명의 심사위원들에게 감사함을 표한다.

** 강원대 문화인류학과

움직임을 지적한다. 이슬람 부활은 지역적 상황에 따라 다양한 전개 양상을 보였는데, 정치 체계를 이슬람식으로 변경시키려는 움직임, 이슬람을 사회적 삶의 원리로 적용시키려는 움직임, 종교적 의무의 실천을 강화시키려는 움직임, 새로운 교리 해석의 가능성을 모색하려는 움직임 등의 방식으로 표출되었다. 분쟁 혹은 갈등 상황에 놓인 지역에서 이슬람 부활은 때로 투쟁적, 폭력적 경향을 강화시키는 방향으로 흐르기도 하였으며, 그 결과물 중의 하나가 서구 사회나 비이슬람집단을 대상으로 행해진 테러와 전쟁이었다.

무슬림에 의해 감행된 테러는 이슬람에 대한 비이슬람권 사회의 시각을 형성시키는데 있어 중요한 요소였으며, 학계 역시 이러한 시각으로부터 자유롭지 않았다. 테러와 폭력의 원인으로 지적되는 이슬람 극단주의, 급진주의, 근본주의와 같은 개념은 이슬람 부활과 현대 이슬람 사회의 변화를 설명하는 주요한 분석틀로 자리 잡았고, 이러한 경향으로 인해 이슬람 사회의 다양한 모습을 동일한 종교 원리의 표현으로 가정하는 오리엔탈리즘적 시각(Said 1978: 278)은 학문적 담론에서 유지되어 왔다.

클리포드 기어츠의 연구가 오리엔탈리즘적 경향을 탈피한 연구로 사이드에 의해 지적되고 있는 것처럼(Said 1978: 326), 이슬람에 대한 인류학적 연구는 오리엔탈리즘이라는 낙인으로부터 상대적으로 자유로웠다. 지역적 수준에서의 종교적 실천과 표현 양식에 초점을 맞추는 인류학적 연구 경향을 고려해보면, 획일성보다는 다양성에, 텍스트보다는 그 해석과 재해석에, 규범적 언행보다는 실제적 언행에 주요 관심이 놓이게 된 점은 쉽게 이해될 수 있다. 하지만, 이러한 경향으로 인해 인류학적 연구에도 일정한 편향성이 나타나게 되었다. 즉, 일상의 종교적 실천에 대한 관심으로 인해 경전 해석을 둘러싼 종교지도자나 지식인들의 논의에 대한 관심이 상대적으로 약화되는 경향이 야기되었다. 그 결과 이슬람에 대한 인류학적 작업과 여타 학문분야의 작업이 연구 대상의 차이에 기인

한 분업 관계에 놓여 있는 것처럼 비추어졌고, 脫오리엔탈리즘적 성격을 띠는 인류학적 접근의 장점이 부각되지 못하였다.

이러한 문제의식 하에 이 글은 인도네시아의 대표적 이슬람 조직인 무하마디아(Muhammadiyah)를 대상으로 하여 새로운 종교해석 경향의 출현과 성격, 그리고 기존의 주도적 종교 해석과의 대립 양상을 검토할 것이다. 서양에서 유입된 변화를 이슬람식으로 변용하여 수용하고자 했던 근대주의에 기초하여 설립된 무하마디아는 1980년대 중반 이후 보다 유연하고 맥락적인 교리해석을 주장하는 신근대주의의 영향을 받게 되었으며, 새로운 시각에 영향 받은 젊은 회원을 중심으로 하부조직이 결성됨에 따라 양자 간의 갈등이 가시화되었다.

이슬람 교리를 둘러싼 다양한 해석과 재해석의 과정을 검토함으로써 이 글은 이슬람 부활이 극단적 원리주의나 폭력적 근본주의로 단순화될 수 없는 다차원적인 성격을 가진 것임을 보여줄 수 있을 것이다. 현실적 변화를 이슬람이라는 렌즈를 통해 이해하려는 움직임으로서의 이슬람 부활운동은 문자그대로의 경전 해석에 집착하는 근본주의적 경향뿐만 아니라 경전의 내용을 맥락적으로 이해하려는 신근대주의적 경향을 가져왔으며, 양자의 경합과 대립을 통한 상호작용은 무슬림 사회의 지형을 형성시켜 왔다. 다른 한 편으로, 이 글은 무슬림 지식인과 학자 사이에서 전개된 경전에 대한 다양한 접근과 해석을 검토함으로써, 이슬람에 대한 인류학적 연구의 연구 대상을 확장시키고, 텍스트에 대한 단일한 해석을 가정하는 종교학적·정치학적 연구의 문제점을 지적할 수 있을 것이다.

이 글의 2절에서는 근대주의에 기초한 무하마디아 조직의 출현과 발전 과정이 검토될 것이다. 3절에서는 80년대 이후 무하마디아에 도입된 신근대주의적 시각의 성격과 영향력이, 4절에서는 신근대주의 조직의 성격과 종교 해석상의 특성이 분석될 것이다. 5절에서는 신근대주의에 대한 근대주의 종교지도자들의 반응을 통해 이슬람 근대주의와 종교 다원주의의 양립가능성에 대한 논의가 제시될 것이다.

2. 무하마디아의 설립과 발전

유럽 국가들의 제국주의적 팽창을 경험했던 아랍 사회에서는 19세기를 거치면서 서구의 근대적 변화를 쫓아가야 할 필요성이 강력하게 대두되었다. 서구에 대한 반감과 비판만으로는 이슬람 사회의 후진성이 극복될 수 없음을 인식한 일부 이슬람 지식인들은 서구문명, 특히 서구의 발달된 과학기술과 이슬람이 양립할 수 있음을 주장하면서, 이슬람의 재생(renewal)을 위한 서구문물의 수용을 주창했다.

일반적으로 근대주의(modernism)라 불리는 새로운 지적 흐름의 선구자는 이집트의 무하마드 아브두(Muhammad Abduh)였다. 그는 네 율법학파(Madhahib)의 종교 해석에 부여된 절대적 권위, 그리고 종교 지도자의 결정을 무조건적으로 받아드리는 관행을 이슬람 사회의 후진성을 초래했던 요소로 규정하고, 근대적 변화를 수용할 수 있는 새로운 종교해석을 위해서 개별 무슬림에 의한 합리적 경전 해석(이즈티하드; Ijtihad)을 제시했다(Rahman 1979: 217; Gibb et al. 1953: 406).

수백 년동안 닫혀있던 이즈티하드의 문을 열어야 한다는 주장에 드러나 있는 것처럼, 근대성에 대한 근대주의자들의 시각은 이슬람식 역사관에 기초하고 있다. 이들은 서구 사회의 근대적 발전이 이슬람 문명에 기초하여 가능했다고 가정했다. 중세 서양사회의 '암흑시대'동안 이슬람 사회에서 전개된 과학과 철학의 발전이 서양 기독교도에 의해 수용되어 근대사회 발전의 초석이 되었다는 것이다. 이러한 인식으로 인해 이슬람 근대주의에는 부흥주의적(revivalist), 개혁주의적(reformist) 성격이 첨가되게 되었다. 근대적 발전은 이슬람의 '본질'에 더욱 가까이 가면 갈수록 더욱 더 용이하게 성취될 수 있는 것으로 개념화되었다.

아랍에서 시작된 근대주의는 다른 이슬람 지역으로 파급되었고, 19세기 중반 이후 중기선의 발달로 인해 순례자가 급증했던 인도네시아에도 영향을 미치기 시작했다. 근대주의적 흐름은 무하마디아(Muhammadiyah: 무하

마드의 추종자들)라고 명명된 조직의 설립을 통해 그 대중적 기반을 확고히 했다. 아흐마드 다흐란(Ahmad Dahlan)에 의해 중부 자바 족자카르따(Yogyakarta)에서 창립된 무하마디아는 1913년 이후 급속히 그 세력을 확대시키며, 인도네시아 제2의 이슬람 단체로 자리잡았다.

다흐란의 근대주의적 시각은 아랍권에서 발전한 것과 동일한 선상에 놓여 있었다. 그는 서구문물의 수용이 이슬람과 내적인 모순 관계에 놓이지 않음을 주장했으며, 새로운 변화를 해석하고 수용하기 위해 이즈티하드가 필요함을 역설하였다. 다흐란의 근대주의 역시 부흥주의적, 개혁주의적 경향을 보였다. 그에 따르면, 이슬람 사회의 후진성의 원인은 오염되지 않은 순수한 이슬람 교리로부터의 이탈이며, 이러한 상황을 극복하기 위해서는 쿠란(Quran)과 하디스(Hadith: 무하마드의 언행록)에 적시된 종교적 가르침을 왜곡 없이 실천하는 것이 필요했다.¹⁾

다흐란의 근대주의적 시각은 아랍권 근대주의와 마찬가지로 두 가지 차원을 포함하고 있었다. 근대주의는 무슬림에 의한 합리적 종교 해석을 지지하는 동시에 경전으로의 회귀의 필요성을 지지한다. 이러한 두 차원은 종교적 가르침을 경전에 기초하여 합리적으로 해석하지는 주장으로 통합될 수도 있지만, 구체적 현실에서 상호 모순적인 방식으로 표출될 수도 있다. 즉, 경전에 대한 회귀가 문자그대로의 경전 해석을 의미하는 것으로 이해될 경우 근대주의는 부흥주의적 경향으로 나아가게 되며, 반대로 이즈티하드가 강조될 경우 경전 그 자체보다는 그 해석이 중시되게 된다.

근대주의의 두 차원이 갖는 내적 긴장은 그것이 실천되는 사회문화적 맥락에 따라 다른 방식으로 표출되었다. 식민지 시기 무하마디아의 활동에서 근대주의의 내적 긴장은 명확하게 드러나지 않았고, 두 차원이 적절한 균형을 이루며 적용되었는데, 이는 무하마디아 활동이 교리 문제가 아닌 현실 문제를 중심으로 전개되었기 때문이었다.

1) 근대주의와 관련된 다흐란의 시각과 활동에 대해서는 Alfian(1988)과 Munir(1990)를 참조할 것.

무하마디아는 서구식 학교설립을 주요 활동 분야로 선정하였고, 이 결정을 이즈띠하드에 기초한 것으로 개념화시켰다. 즉, 배움의 중요성을 강조하는 경전의 구절을 합리적으로 해석하여 이교도의 전통임에도 불구하고 무슬림의 이익을 위해 기독교식 교육체제를 수용한다는 것이다. 무하마디아의 교육 활동은 이교도의 제도를 수용하고 세속과목을 가르친다는 이유로 전통 이슬람 세력의 커다란 반발을 불러일으켰지만, 무하마디아 학교의 성공적인 정착과 확대는 이러한 비판 속에서 합리적 교리 해석의 경향을 유지시켜줄 수 있었다.

근대주의의 내적 긴장이 표출되지 않았던 다른 이유는 무하마디아가 비판의 대상으로 삼았던 기존의 전통 이슬람 세력이 경전보다는 확립된 전통에 기반을 둔 종교 해석을²⁾ 지지하고 있었기 때문이었다. 따라서 두 집단 간의 논쟁은 경전 자체의 해석보다는 확립된 전통의 위상을 중심으로 진행되었고, 경전에 제시된 가르침의 다원적 해석 가능성의 문제는 중요한 이슈로 떠오르지 않았다.

식민지 후반기부터 1970년대까지 근대주의의 두 차원이 갖는 내적 긴장은 또 다른 이유로 인해 부각되지 못했다. 이 시기를 통해 무하마디아는 천만 명 이상의 회원을 가진³⁾ 영향력 있는 조직으로 성장하였는데⁴⁾, 무하마디아의 입지가 확고하게 되자 그 보수적 성향 역시 강화되었

2) 전통 이슬람의 종교 해석에서 중시되었던 요소는 경전 그 자체가기보다는 이전 학자들에 의해 제시된 경전에 대한 주석이었기 때문에, 종교 해석은 지역적 수준의 종교 전통이나 개별 학자의 종교적 지향과 밀접한 관계를 가지고 있었다. 이러한 이유로 인해 전통 이슬람 지도자들은 오염된 종교적 해석과 관행을 지지하는 존재로 근대주의자들에 의해 간주되었다.

3) 무하마디아의 회원수에 대해서는 명백한 통계치가 존재하지 않는다. 공식적으로 등록된 회원의 수는 백만 명 정도에 이른다고 하지만, 무하마디아의 영향력 아래에 있는 회원의 수는 적게는 육백만 명에서 많게는 삼천만 명에 이르는 것으로 추산된다. 육백만 명은 무하마디아에 기반을 둔 이슬람 정당의 득표수에서 유추된 수치이며, 삼천만명은 무하마디아에서 인정한 방식에 따라 기도 및 금식을 행하는 사람을 어렵잡아 추산한 것이다. 대통령 선거에서 무하마디아가 지지했던 후보는 천팔백만 표에 근접한 득표를 했다.

4) 무하마디아의 조직과 교육기관은 설립 이후 기하급수적인 팽창을 계속하였다. 무하마디아의 지부는 행정구역에 따라 조직되었는데, 2000년 무하마디아 조직은 1개의 중앙본부와 26개의 州지부, 295개의 도지부(daerah), 2,466개의 군지부(cabang), 6,098개의

다. 새로운 활동의 추진보다는 기존 활동의 관리가 중시됨에 따라 이즈 띠하드를 강조하는 해석보다는 문자그대로의 경전 해석을 강조하는 보수적, 경전중심적 경향이 특세하게 되었다. 근대주의의 두 차원 중 부흥 주의적 성향이 강화됨에 따라, 합리적이고 유연한 종교 해석을 강조하는 경향은 공론화되지 못했다.

3. 신근대주의의 등장과 확산

보수적 경향의 득세로 인해 야기된 '지적 정체'(Karim 1985:67-83) 는 1980년대 들어 변화의 흐름 속에 놓이게 되었다. 과도한 관료제화, 양적 팽창에 치우친 활동, 새로운 프로그램 개발 실패 등의 문제와 함께 지적·사상적 영역에서의 정체가 80년대 중반 중요한 화두로 등장하게 되었다(Sujarwanto 1990). 이러한 상황을 가속화시킨 요인은 정부의 강요에 의해 조직의 설립 이념을 이슬람에서 인도네시아 국가이념인 뽀짜 실라(Pancasila)로 개정한 사건이었다. 정부의 간섭에 대응할 힘을 가지고 있지 못하다는 사실은 회원들에게 집합적인 성찰의 기회를 제공하였고, 무하마디아의 상황을 비판적으로 검토하려는 일련의 시도를 촉발시켰다(Shaleh & Munir 1986). 자성의 움직임이 전개되던 당시 무하마디아는 세대교체의 흐름을 타고 있었다. 서구에서 유학을 마쳤거나 서구 학문의 영향을 받은 학자층 회원들이 연령상 조직 활동의 핵심적 위치를 차지하게 될 상황을 맞이하고 있었다.

학자층 회원들은 무하마디아의 재생(renewal)의 필요성을 강조했고, 이를 위해 다흐란에 의해 예시된 무하마디아의 정신을 활성화시켜야 한다고 지적했다. 다흐란의 활동 중 부각된 측면은 근대적 변화에 맞추어

면지부(ranthing)로 구성되어 있었다. 2000년 통계에 따르면 무하마디아가 운영하는 고등교육기관의 수는 130개였고, 초중등교육기관과 종교관련 교육시설의 수는 4,780개였다(Muhammadiyah 2000).

이슬람 교리를 재해석하고자 했던 부단한 시도와 종교해석에 있어 합리적 사고의 중요성을 확립시키려 했던 노력이었다. 이러한 의미에서, 이들의 움직임은 근대주의의 두 차원 중 하나를 계승한 것으로 평가될 수 있으며, 신근대주의(neo-modernism), 실재주의(substantialism), 자유주의(liberalism)와 같은 용어로 이들의 종교적 지향이 개념화되었다(Barton 1991; Liddle 1996; Qomar 2002).⁵⁾

학자층 회원에 의해 제기된 신근대주의적 시각에 따르면, 경전 해석을 위해서는 두 가지 맥락이 고려되어야 한다.⁶⁾ 첫 번째 맥락은 교리 해석이 이루어지는 시기의 상황이며, 두 번째 맥락은 계시가 이루어졌을 당시의 상황이다. 첫 번째 맥락 개념은 대다수의 무하마디아 회원에 의해서도 인정되는 것이다. 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 주류 무하마디아 회원의 종교 해석과 명백한 차이를 보인다. 계시가 이루어졌을 당시의 상황이 종교 해석에 포함되어야 한다는 지적은 계시에 7세기 아랍의 사회문화적 상황이 고려되어 있었다는 주장을 내포한다. 신근대주의 학자들의 성향에 따라, 그 주장 방식에 있어 차이가 나타나지만, 단순화된 방식으로 이들의 시각을 표현할 경우, 이는 계시가 당시 상황에 적합하고 당시 사람들에게

5) 신근대주의는 서양 학계에서 활동했던 이슬람 지식인들에 의해 제시된 시각으로서, 모하메드 아르쿰(Mohamed Arkoun), 이스마일 알파루키(Ismail Al-Faruqi), 파즐루르 라흐만(Fazlur Rahman), 하산 하나피(Hassan Hanafi) 등이 주요 사상가이다. 이와 관련되어서는 Barton(1991, 1999), Kurzman(1998), Majlis Tarjih(2003), Nurhakim(2001) 등을 참조할 것.

6) 학자층 회원의 신근대주의적 시각은 인터뷰 자료와 이들의 저술에 기초하고 있다. 신근대주의 시각을 무하마디아내에 확산시키는데 공헌한 학자들의 종교적 경향을 분석한 글과 이들 학자들의 대표적 저술로는 Ali & Effendy(1986), Amin(1997), Barton(1999 175-249), Effendy(2001), Kuntowijoyo(1991), Maarif(1985), Moeslim (2003b), Munir(2003), Rahardjo(1989) 등이 있다.

이해될 수 있는 방식으로 이루어졌다는 사실을 의미한다. 이러한 주장이 경전의 神性을 부정하고자 하는 것은 아니며, 그것은 경전을 문자 그대로 이해하려는 종교해석 방식의 문제점을 지적하고자 한다. 즉, 경전에 아랍사회의 상황이 고려되어 있다고 가정될 경우, 아랍사회와는 완전히 다른 삶의 조건을 가진 지역에서 경전의 내용을 문자 그대로 적용시키는 데에는 문제가 있다는 것이다. 따라서, 신근대주의자들은 경전의 내용이 문자 그대로가 아닌 그 정신에 기초하여 해석되어야 한다고 주장한다. 예를 들어, 돈을 빌려주고 이자를 받는 관행을 금지하는 구절이 있다면, 그에 대한 문자그대로의 해석은 은행과 같은 금융체계가 발달하지 못한 상황에서만 적용될 수 있으며, 현재의 자본주의하에서 이 구절은 약자에 대한 경제적 착취의 금지를 요구하는 것으로 해석되어야 한다.

위 예에서 보이는 것처럼 신근대주의 종교해석은 종교적 가르침의 절대적인 적용 가능성을 부정하고 상황에 따른 상대성을 인정한다. 상대성에 기초한 종교 해석이 자의적일 수 있음은 인정되지만, 이는 교리의 근본정신에 대한 합리적 접근을 통해 보완될 수 있다고 주장된다.

그 혁명적 성격에도 불구하고, 신근대주의적 경향의 회원들은 기존 회원들로부터의 커다란 반발없이 무하마디아내에서 활동을 펼쳐나갈 수 있었다. 이들이 기존의 보수적이고 경전중심적인 경향을 직접적으로 비판하지 않은 채 자신들의 주장을 제기했던 점, 이들의 활동이 개인적 수준에서 이루어졌던 점, 이들이 주로 중앙 조직에서 활동했기 때문에 이들의 영향력이 지역 수준으로 확산되지 않았던 점 등이 평화로운 공존을 가능하게 한 요인이었다. 하지만, 급진적인 방식이 선택되지 않음으로 인해, 이들의 영향력 확산 역시 점진적으로 이루어졌다. 1990년대 들어 이들의 주장은 무하마디아의 공식 프로그램에 조금씩 반영되기 시작했는데, 그 중 가장 중요한 것이 지역 문화와 관련된 것이었다.

무하마디아는 경전에 제시되어 있지 않은 지역적 수준의 종교 전통에 대해 반대했다. 조직의 보수화가 진행되던 시기동안 지역 전통에 대

한 반대의 목소리는 더욱 강화되었고, 이는 무하마디야를 규정짓는 가장 핵심적인 요소로 자리 잡게 되었다. 신근대주의 학자들은 경전에 언급되어 있지 않다는 이유만으로 지역 전통을 무조건적인 제거 대상으로 규정하는 경전중심적 종교 해석에 반기를 들고, 그 대안으로 맥락성과 유용성이라는 기준을 제기하였다. 즉, 특정 지역의 전통이 이슬람 정신에 위배되는 것인지의 여부는 지역적 삶이라는 맥락 내에서 검토되어야 하며, 선교나 사회 복지라는 목적을 위해 유용하게 이용될 수 있을 경우 그 전통을 유지시킬 수도 있다는 것이다. 기계적 해석 대신 유연한 교리 해석을 강조하는 이들의 주장은 '문화선교'(Dakwah Kultural)라는 개념으로 무하마디야의 공식 프로그램에 반영되었다(Moeslim 2003a; Zakiyuddin & Jinan 2003).

신근대주의 학자들은 젊은 세대의 회원을 대상으로 자신들의 종교적 시각을 확산시키려고 노력했다. 이들 대다수가 이슬람 대학의 교원이었기 때문에, 이들의 시각은 강의라는 매개를 통해 자연스럽게 전파되었다. 수하르토 대통령의 퇴진 이후 형성된 민주화된 공간에서 새로운 시각을 갈망하던 젊은 무하마디야 회원에게 있어 이들 학자들의 시각은 자신들의 종교적 정체성을 잃지 않으면서도 새로운 지식에 대한 욕구를 충족시킬 수 있는 대상이었다.

신근대주의 학자들의 활동이 개인적 수준에서 급진적이지 않은 방식으로 이루어졌다는 이유로 인해 기존의 무하마디야 회원들은 이들에 대한 불만이나 반감을 표출시킬 명확한 대상과 기회를 가지고 있지 못했다. 이러한 상황에서 2003년 결성된 '무하마디야의 젊은 지식인 네트워크(Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah: 이하 JIMM)'는 조직적 실체를 가지고 있지 않던 신근대주의를 실체 있는 집단으로 전환시킴으로써, 새로운 종교적 흐름의 확산에 경계와 반감을 가지고 있던 기존 보수 세력에게 명확한 공격 대상을 제공하였다.

4. JIMM의 종교적 지향

JIMM 회원들은 JIMM이 우연한 기회를 통해 출범하게 되었다고 말했다. 평소 알고 지내던 몇몇 회원들이 모여 이야기하던 중 자신들과 같은 생각을 갖는 젊은이들의 모임을 결성해보자는 의견이 개진되었고, 그 후 뜻이 맞는 사람을 찾는 과정에서 자연스럽게 조직이 결성될 수 있었다는 것이다. 하지만, 그 조직화의 과정에는 우연성외에 또 다른 요소가 개입되어 있었다. 민주화 이후 형성된 비판적 사회 분위기, 다양한 목소리를 공론화시킬 수 있도록 했던 언론 자유화, 학생 운동의 활성화 과정에서 형성되었던 비판적 대학생들의 네트워크, 그리고 무하마디아의 지도부에 속한 신근대주의 학자들의 전폭적인 지지 등이 일회적으로 끝나 버릴 제안을 구체화시키는데 있어 중요한 역할을 했다.

JIMM에서 핵심적인 역할을 행하는 회원 30여 명 중 대다수는 대학원생, 프리랜서, 半실업자이었고, 세 명만이 대학의 전임교원이었다. 이들 모두는 무하마디아의 청년 조직에서 활동한 경험을 가지고 있었지만, 다수는 지역 수준에서 활동하였고, 한 명만이 청년 조직의 장으로 활동한 경력을 가지고 있었다. 일부 무하마디아 지도자들의 지지를 받았지만, 무하마디아내의 비공식조직이라는 이유로 인해 JIMM은 명확한 재정적 기반을 가지고 있지 않았으며, 회원들의 개인적 역량에 기반을 두어 얻어진 기부금을 통해 조직 활동을 운영하였다.

상대적으로 빈약한 인적·재정적 자원에도 불구하고, JIMM의 출범은 무하마디아뿐만 아니라 인도네시아 이슬람권에 커다란 반향을 불러 일으켰다. JIMM이라는 명칭은 무하마디아의 공식, 비공식 모임에서 수십 년의 역사를 갖는 다른 하위조직보다 더욱 빈번하게 거론되었다. 이들의 활동 내역은 신문지상을 통해 계속 보도되었고, 이슬람단체에서 발행하는 한 중앙지는 이들을 대상으로 한 십여 페이지에 달하는 기획 기사를 게재하기까지 했다.⁷⁾

JIMM이 사회적 관심을 끌 수 있었던 이유 중의 하나는 그 회원들의 효과적인 미디어 이용 능력이었다. 이들이 일간지에 기고한 칼럼의 수는 무하마디아 회원 전체의 기고문을 능가하였으며, 이들은 종교적, 사회적 논란을 야기할 만한 내용을 게재함으로써, 미디어의 관심을 유지시킬 수 있었다. 미디어 활동과 함께 고려되어야 할 요인은 JIMM에 부여된 상징적 지위였다. JIMM은 무하마디아의 재생을 시도했던 학자들에 의해 지난 이십여 년 동안 전파된 신근대주의적 경향을 대표하는 조직으로 취급받게 되었다. 이 과정에는 이들 학자들이 JIMM의 행사에 참석하여 자신들의 지지를 보여주었다는 점, 이들과 JIMM 회원들이 사제관계로 연결된 경우가 많았다는 점, 그리고 JIMM 회원들이 자신들의 글에서 이들 학자들을 자주 인용하였다는 점 등이 중요한 역할을 했다.

JIMM은 자카르타에 본부를, 지방 도시 세 곳에 지부를 두고 있었는데, 정기적, 부정기적 모임이 각 지부에서 독자적으로 행해졌다. 지역간 회원들의 만남은 워크숍과 학술회의 형식을 통해 이루어졌는데, 2003년 9월-2004년 10월까지 7차례에 걸쳐 이런 종류의 모임이 개최되었다. 핵심 회원은 각 지부에서 비공식적 만남을 주도하고, 공식적 활동을 계획·실행하는데 적극 참여하는 회원이었으며, 이들 외에 정기 모임, 세미나, 워크숍, 회의 등에 부정기적으로 참여하는 동조 회원이 존재했다. 핵심회원의 수는 30여명이었고, 동조 회원의 규모는 100여명 정도였다. JIMM은 집단지도체제를 취했는데, 대표를 맡고 있는 6명의 회원을 통해 핵심 회원의 성격을 일정정도 파악해 볼 수 있다.

대표들의 연령층은 20대 후반부터 30대 중반에 걸쳐 있었다. 이들 모두는 이슬람 대학에서 종교와 관련된 전공을 이수했으며, 그 중 네 명은 종교학이 아닌 분야에서 대학원 과정을 이수했거나 이수하고 있었다. 이들 중 한 명은 대학교수였고, 나머지는 박사과정생, 연구원, 프리랜서 작가였다. 이들 모두는 활발한 저술 활동을 펼쳐서, 상당한 수의 책과

7) 레뿌블리카(Republika) 일간지 2003년 11월 21자 'Generasi Baru Intelektual Muda Muhammadiyah' (무하마디아의 새로운 젊은 지식인 세대) 기사를 참조할 것.

논문을 출판하였다.⁸⁾ JIMM 회원의 칼럼이 일주일동안 신문지상에 출판되지 않은 적이 없었다라는 한 회원의 주장처럼, 설립 이후 이들에 의해 작성된 기고문 수십여 개가 중앙일간지에 게재되었다. '태어나기 전부터 무하마디아에 속했다'라는 한 회원의 말에서 보이는 것처럼, 이들은 자신들이 무하마디아와 긴밀하게 연결되어 있음을 자랑스럽게 여겼다. 다섯 명은 무하마디아 가정에서 태어났으며, 한 명은 무하마디아 계열의 중고등학교를 다니면서 조직 활동을 시작했다.

이들이 무하마디아의 주류 지도자와 갖는 차이점 중의 하나는 종교 이외의 분야에 대한 관심이었다. 전통적 종교해석에 반대하며 출현했던 근대주의를 신봉하고 있었음에도 불구하고 대다수의 무하마디아 지도자들이 이람권으로부터의 종교 전통에 기초하여 종교 문제에 접근했던 것과 달리, 이들은 서구의 사회과학적·인문학적 관점에 기초하여 종교 현상을 바라보려 했다. 이들은 서구의 학문적 전통을 습득하기 위해 부단한 노력을 펼쳤으며, 서양 학문의 용어들이 이들의 담론 속에서 자연스럽게 표출되었다. 이러한 사실은 이들이 자신들의 종교적 입장을 대변하는 개념으로 제시한 '세 축(tiga pilar)'을 통해서도 확인될 수 있다. 이들이 제시한 '세 축'은 해석학(hermenetika: hermeneutics), 사회이론(teori sosial: social theory), 그리고 새로운 사회운동(new social movement)이었다.⁹⁾

JIMM의 첫 번째 이론틀인 해석학은 종교 해석에 있어 합리적 사고의 중요성과 두 가지 맥락을 강조하는 신근대주의를 의미한다. 이들은 해석학적 방법론을 통해 제시 당시 신에 의해 고려되었던 이람사회의 맥락을 찾아내야 하고, 그에 기초하여 특정한 종교적 가르침의 현대적 적용 방식을 합리적 해석을 통해 밝혀내야 한다고 주장했다. 이들의 주장이 실

8) 19명의 회원의 글을 Pradana와 Hilmi가 편집하여 출판한 책(2004)이 JIMM의 대표적 인 저술이며, 개별 회원들의 저술로는 Mu'arif(2004), Qodir(2002; 2004), Zakiyuddin & Mutohharum(2003)등이 있다.

9) 이와 관련되어서는 Pradana & Hilmi(2004)를 참조할 것.

제 종교 해석에 어떤 차이를 가져올 수 있는지를 일처다부제에 대한 안또씨의 설명을 통해 알아보면 다음과 같다.

당시 전쟁이 계속됐고, 과부와 같이 어려운 삶을 살아야 하는 여성이 증가했다. 이런 여성들을 보호할 수 있는 방식 중의 하나는 일부다처제였고, 무하마드 역시 이런 이유로 11명의 여성을 부인으로 맞이했다. 따라서, [일부다처제를 허용한] 쿠란 구절은 혼란의 상황에서 약자를 보호해야 할 필요성을 가르치고 있다.…… 현재의 상황은 완전히 다르다. 전쟁도 없고, 남녀성비도 균형적이다. 따라서 일부다처제는 더 이상 적용될 수 없으며, [경전의 구절은 사회적 약자인 여성의 권익을 보호하기 위해 노력하라는 가르침을 담고 있는 것으로 해석될 수 있다.

안또씨에 따르면, 일부다처제를 반대하는 무하마디아의 입장과 JIMM의 입장은 차이를 보인다. 무하마디아의 경우 일부다처제 자체를 반대하는 것이 아니라, 일부다처제의 조건, 즉 모든 부인에게 공평해야 한다는 조건이 일반인에 의해 충족될 수 없기 때문에 반대하는 데 비해, JIMM은 일부다처제 자체가 제시 당시의 아랍사회와는 차이나는 현재의 인도네시아에 적용될 수 없기 때문에 반대한다. 맥락 개념이 증시될 경우 현실 상황의 변화에 따라 일부다처제가 수용될 수 있지 않느냐는 질문에 대해 안또씨는 유보적인 태도를 취했지만, 그 가능성을 부정하지는 않았다. 즉, 기근, 전쟁과 같은 극단적 상황이 전개되어 여성의 복지가 위협받게 될 때, 그에 대한 대처 방안의 하나로서 일부다처제가 고려될 수 있다는 것이다.¹⁰⁾

10) 일부다처제뿐만 아니라 이슬람 교리의 여러 분야와 관련되어 JIMM 회원들은 기존의 경전중심적 교리해석과는 차별적인 종교해석을 제시하였다. 이들이 주목한 문제는 여성, 인권, 민주주의, 종교도간 관계인데, 이와 관련되어 JIMM이 제시한 종교 해석의 또 다른 사례를 살펴보면 다음과 같다. 여성의 복장에 대하여 이들은 히잡(hijab) 사용이 아랍식 전통에 기초한 관행이기 때문에 비아랍 지역에 보편적으로 적용될 수 없음을 지적한다. 그 대신 이들은 히잡을 사용하도록 한 종교적 가르침의 의미, 즉 정숙한 의복의 착용을 권장함에 기초하여 인도네시아 사회의 전통에 부합하는 의복 착용이 여성과 남성 모두에게 권장되어야 한다고 주장했다. 또한, 이들은 서구식 인권 및 민주주의 개념이 이슬람의 가르침에 부합하고 이슬람 사회에 적용되어야 함을 주장했으며, 아랍식 전통에 기반을 둔 술탄제와 같은 신정체계를 비판했다. 같은 맥락에서

JIMM이 제안한 '세 축' 중 '사회이론' 및 '새로운 사회운동'과 관련되어 나타나는 특징은 서구의 사회과학적·인문학적 논의의 적극적인 수용이었다. '사회이론'은 서구의 비판적 학문전통을 광범위하게 포함하고 있는데, 그 중 하나는 정치적 자유화 이후 학문적 주목을 받게 된 맑시즘적 전통이었다. '새로운 사회운동'은 신자유주의의 확산에 대항하여 전개된 서구의 시민운동에 그 원형을 두고 있다. 이들은 무하마디아의 기존 활동이 교육기관과 복지기관의 양적 팽창과 효율적 관리에만 초점을 둘뿐 사회적 약자를 보호하려는 체계적인 시도를 가지고 있지 못하다고 비판하면서, 노동자와 농민 같은 소외계층이 활동의 주요 대상이 되어야 한다고 주장했다. 또한, 기존의 중립적 태도 대신 소외 계층의 편에 서서 활동을 전개하려는 당파성과 자본주의의 세계화가 야기한 문제에 대해 보다 직접적으로 대응할 필요성을 강조했다.

JIMM의 종교적 담론은 서구 학문의 영향을 강하게 받았다. 하지만, 이들은 자신들의 종교 해석이 다흐란에 의해 실천된 근대주의를 두 측면에서 계승하고 있다고 주장했다. 하나는 신학적인 차원으로서 합리적 종교 해석의 적용이다. 다른 하나는 현실에 대한 비판적 성찰과 실천으로서, 서구 문물을 금기시했던 20세기 초반 배교자(kafir)라는 낙인을 두려워하지 않고 서구식 교육을 수용했던 다흐란처럼, 자신들 역시 무하마디아의 보수성을 비판하고 현실 사회의 변혁을 위해 이용될 서구의 이론을 수용하여 무슬림들의 삶을 개혁시키고자 한다고 주장했다.

JIMM이 제시한 '세 축'에는 포함되어 있지 않지만, 이들 종교관의 저변에는 종교다원주의가 놓여있다. 종교다원주의가 공식적 담론에 포함되지 않은 이유는 소모적인 논쟁을 회피하고자 하는 전략적인 이유 때문이었다. 이들의 비공식적 담론에서도 다원주의적 시각은 아래의 사

이들은 서구적 요소의 수용 여부가 그 기원이 아닌 제도적 효용성에 기초하여 결정되어야 한다고 지적했다. 종교도간 문제, 특히 개종과 관련하여 이들은 종교적 믿음이 개인의 자유의사에 기초하고 있음을 강조하며, 종교외적인 이유에 기인한 개종 역시 그것이 개인의 자유의사에 기초할 경우 용인되어야 한다는 입장을 제시했다.

례에서와 같이 주로 농담과 같이 진지하지 않은 방식으로 표출되었다.

각 지역의 회원이 모인 워크숍에서 식사를 하고 있을 때였다. 같이 밥을 먹고 있던 대여섯 명의 회원이 워크숍에 처음 참가한 부디씨를 대상으로 말장난을 시작했다. 발단은 자신이 만났던 신부의 외모와 말투가 부디씨와 비슷하다는 한 회원의 지적이었다. 곧이어 다른 회원들이 수도원, 세례, 서품, 교육기회, 유학기회, 월급, 수녀 등과 관련된 이야기를 쏟아내면서 부디씨에게 가톨릭으로의 개종을 권유했다. 부디씨는 쑥스러운 표정을 보일 뿐, 불쾌한 태도를 취하지는 않았다. 대화 중간 중간 그 역시 신부직을 고려해보겠다는 답변을 하기도 했다. 이후 워크숍 기간 내내 부디씨는 계속 부디신부라 불려졌다.

종교도간의 관계가 긴장되어 있으며, 타종교를 주제로 한 대화가 금지되고, 개종을 권유하는 행동이 법으로써 금지되어 있는 상황에서(김형준 1997) 개종을 주제로 한 농담은 농담 이상의 의미를 갖는다. 한편으로 이는 종교도간 관계나 타종교와 관련되어 당연시되는 규범을 해체하고자 하는 시도로서, 종교도간의 엄격한 분리와 불간섭이라는 무하마디아의 공식적 태도에 대한 도전이었다. 다른 한 편으로 이는 타종교를 편하게 이야기할 수 있는 대상으로 취급하는 우호적인 태도의 반영이었다.

타종교, 특히 기독교도에 대한 우호적이고 관용적인 태도는 종교다원주의에 기반하고 있다. 이들의 입장은 기독교 신학에서 시작된 종교다원주의로부터 커다란 영향을 받은 듯한데, 아래에 제시된 한 회원의 시각은 기독교 신학자들의 것과 동일 선상에 놓여 있다.¹¹⁾

자카르타에서 족자에 간다고 가정해 보자. 길은 많다. 반등을 통해서도, 스

11) 종교다원주의의 입장을 설명하기 위해 빈번하게 이용되는 비유는 장님 코끼리 만지기과 등산이다. 코끼리의 신체 중 일부를 만지는 장님이 코끼리의 전체를 볼 수 없는 것처럼 혹은 등산할 때 각자 자기 위치에서 산의 정상과 보고 있으며, 다른 등산로를 통하더라도 결국 산 정상에 오를 수 있는 것처럼, 하나의 종교만이 진리이거나 하나의 종교가 다른 종교보다 진리에 더 가깝다고 주장할 수 없다는 것이 이러한 비유의 의미이다. 이와 관련되어서는 길희성(2002), Hick(1977)을 참조할 것.

마랑을 통해서도, 뿌르위꺼르또를 통해서도 갈 수 있다. 상황에 따라 그 중 어떤 길을 택하면 보다 빨리 목적지에 도착할 수 있다. 하지만, 그 길이 족자에 가는 유일한 길이라고 주장할 수는 없다. 진리의 길 역시 이와 같다.

JIMM의 실제적인 활동은 '세 축'이나 종교다원주의를 확산시키려는 프로그램을 직접적으로 포함하고 있지 않았다. 이들의 주요 활동인 워크숍과 세미나의 목적은 종교적 시각을 세련화시키거나 종교와 관련된 최근 이슈를 토론하기보다는 회원간 유대를 강화하고 새로운 회원을 충원하는데 놓여 있었다. 따라서 JIMM이 받은 관심은 이들의 구체적인 활동보다는 신근대주의를 대표하는 조직이라는 상징적 위상에 기인했다.

JIMM의 결성 이후 비공식적인 수준에서만 회자되던 주류 무하마디아 회원들의 비판적 시각은 2004년 초의 한 사건을 기점으로 공식적 담론의 전면으로 부각하였으며, 이후 JIMM에 대한 유무형의 압력이 강화되기 시작했다.

5. JIMM에 대한 비판

2004년 초 무하마디아는 같은 해 6월에 있을 대통령 선거에서 아민 라이스(Amien Rais)를 지지하기로 결정했다. 70년대 이후 유지되어 왔던 정치적 중립의 원칙을 깨뜨린 이 결정에는 무하마디아의 회장을 역임했던 아민 라이스에 대한 대중적 지지 그리고 무하마디아의 정치적 영향력이 축소될 수 있으리라는 우려감이 작용하였다. 내부적으로 많은 논란이 있었지만, 아민 라이스 지지 안건은 지역지부의 대표들이 포함된 임시 총회에서 통과되었다.

무하마디아의 결정에 대해 두 집단이 반대 의사를 개진하였다. 하나는 무하마디아 대학생조직(Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah)이었고,

다른 하나는 JIMM이었다.¹²⁾ 이들은 정치 참여가 무하마디아의 통합성을 훼손시키고, 종교적·사회문화적 활동을 위축시킬 것이며, 정치적 야심을 가진 회원들에 의해 조직의 정치화가 진행될 것이라는 점을 그 반대 이유로 제시했다. 두 집단이 반대의사를 표명했음에도 불구하고, 그에 대한 비판은 JIMM에게 집중되었다. 대학생조직의 반대성명이 조직이 아닌 회장 명의로 작성되었고 조직 내부에 국한되어 배포된 반면, JIMM은 조직의 이름으로 성명서를 발표하였고, 이를 일간지에 알림으로써, 대다수 언론을 통해 기사화되었기 때문이었다.

JIMM의 반대 성명에 대해 대다수 무하마디아 지도자들은 불만을 표시했다. 하지만, 그 불만의 이유는 정치 참여 여부와 관련된 시각차이기 보다는 절차상의 문제였다. 즉, 총회를 통과한 집합적 결정에 대해 공식적으로 반대 의사를 표명하는 행위가 회원으로서의 적절한 행동이 아니라는 것이었다. JIMM의 활동에 동조적이었던 따르지 위원회(Majlis Tarjih: 종교적 결정을 내리는 위원회) 위원의 문제 제기는 이러한 정서를 대변하고 있다. 그에 따르면, “처음 시작부터 무하마디아 내부에는 항상 상이한 의견이 존재했었고, 이는 당연한 상태로 취급되었다. 하지만, JIMM의 반대의사 표명은 일단 결정된 의견을 존중하는 무하마디아의 전통과 불문율에 어긋난다. 이들은 에티켓을 가지고 있지 않으며, 이런 그들과 함께 논의하는 일은 사실상 불가능하다.”

결정된 의견에 대한 반대라는 선례가 없던 행보를 취함으로써, JIMM은 비판의 소용돌이 속에 빠져들게 되었다. 이 사건이 있고 몇 주 후 대규모 세미나가 무하마디아 대학에서 개최되어서, JIMM, JIMM이 대표한다고 여겨지는 신근대주의 그리고 JIMM의 후견인 역할을 하는 지도자급 회원에 대한 원색적인 비판이 제기되었다. 한 참가자는 JIMM을 무하

12) 무하마디아에는 일곱 개의 하위조직이 있으며, 각 조직은 독자적인 하부조직을 군단 위까지 가지고 있다. 일곱 개의 하위조직은 여성조직, 젊은여성조직, 청년조직, 대학생조직, 청소년조직, 호신술조직, 보이스카우트조직 등으로 구성되며, 중앙 본부와는 독립된 활동을 수행한다.

미디어의 바이러스(virus)로 규정하였고, 그 후견인들을 반이슬람적, 친서구적, 기회주의적 집단으로 간주하였다. 무하마디아의 선교위원회(Majlis Tabligh)에서 발행하는 월간지는 JIMM의 위협을 경고하는 특별 기사를 몇 개월에 걸쳐 게재하였고, 이를 통해 JIMM과 신근대주의 학자들을 배교자에 가까운 존재로 규정하였다.¹³⁾ 대통령 선거 캠페인을 위해 거의 모든 지부에 결성되었던 모임에서도 그 정치적 열기에 편승하여 JIMM에 대한 비판이 단골 메뉴로 등장하였다. 이들 모임에서 JIMM은 때로 특정한 정치적 목적을 가진 지도자급 회원에 의해 조종되는 집단으로, 때로 무하마디아의 통일성을 훼손하려는 세력에 의해 사주 받은 집단으로, 때로 이슬람을 붕괴시키기 위한 서양 기독교 국가의 전략에 넘어간 집단으로 묘사되었다.

JIMM에 대한 공세는 담론의 수준뿐만 아니라 물리적이고 현실적인 수준에서도 이루어졌다. 중부 자바에서는 워크숍을 위해 모여 있던 JIMM 회원들이 지역의 청년 조직에 의해 쫓겨나는 사건이 발생했다. 조직내 물리력 행사가 무하마디아의 역사상 전무했음을 고려해보면, 이 사건은 유례가 없는 것으로 평가될 수 있다. 개별 회원들에게도 직접적인 압력이 가해져서, 무하마디아 대학에 임용을 앞두고 있던 회원은 임용에서 탈락되었고, 무하마디아 기관지에 게재될 예정이던 회원의 글은 게재가 거부되었다. 이들은 가까운 관계에 있는 무하마디아 회원들로부터 탈퇴를 권유당하였으며, 금전적 후원의 감소로 인해 계획되어 있던 워크숍을 취소해야 했다. 이와 같은 비우호적인 분위기로 인해 JIMM의 후견인 역할을 했던 지도자급 회원들조차 이들에게 자숙을 당부하는 상황이 발생했다.

JIMM에 대한 무하마디아 회원들의 공세에서 나타나는 특징은 그 비판의 주요 대상이 JIMM의 종교적 지향이나 프로그램이기보다는 그것이

13) 선교(Tabligh)라는 월간지의 2004년 3월호 표지 기사의 제목은 '무하마디아의 자유주의적 바이러스(Virus Liberal di Muhammadiyah)'이었으며, 이후 JIMM과 관련된 기사가 2004년을 통해 지속적으로 게재되었다.

대표한다고 여겨지는 요소들이라는 점이다. 많은 경우에 있어 비판자들은 JIMM이 제시한 '세 축'에 대해 알고 있지 않았으며, 지난 이십여 년 동안 신근대주의 학자 회원들에 의해 제기된 단편적 주장이나 국가적 수준의 담론에서 신근대주의의 특징으로 여겨지는 단편적 내용을 JIMM의 종교적 지향으로 규정하였다. 따라서, 비판자들은 JIMM과 관련된 구체적인 문제를 지적하기보다는 일반적 수준에서 문제를 제기하는 경향을 보였다.

JIMM에 대한 가장 파급력 있는 비판은 기독교 및 서구와의 관련성이었다. JIMM 회원들이 아랍어 표현보다 영어 표현을, 이슬람의 학문적 전통보다는 서양의 사회과학적·인문학적 전통을 보다 빈번하게 이용한다는 사실은 이들을 탈이슬람적, 친서구적인 성격을 가진 집단으로 손쉽게 규정할 수 있도록 했다. 해석학 역시 그 구체적인 적용 방식상의 문제보다는 성경 해석과 관련되어 서구에서 발전된 이론이라는 점이 부각되었고, 이는 많은 회원들에게 해석학의 무용성과 위험성을 보여주는 자명한 근거로서 받아들여졌다. 조직의 보수화 이후 서양과 기독교에 대한 비판적인 태도가 팽배해진 무하마디아 내에서(Boland 1982: 227-242) 그것과 관련되었다는 사실 자체는 극히 부정적인 낙인을 부여할 수 있도록 했다. 선교 위원회에서 발행하는 잡지는 해석학과 이슬람이 양립할 수 없음을 다음과 같이 지적하고 있다(Majlis Tabligh 2004).

인도네시아에서 이러한 해석학을 확산시키려는 움직임은 서양의 비영리단체에 의해 계획되고 후원되는 것처럼 보인다.…… 해석학은 성경을 해석하기 위한 목적으로 적절한 역할을 행해왔다.……[이는] 성경이 신의 언어로 쓰이지 않았고 다양한 저자의 상이한 버전에 기초했기 때문이다.…… 해석학이 쿠란에 적용될 때 유용하게 이용될 수 있을까? [쿠란은 신의 언어로 쓰였기 때문에] 당연히, 불가능하다.

인용문의 전반부에 나타나 있는 것처럼, 기독교와의 연관성은 때로 음모론적인 방식으로 해석되기도 했다. 해석학, 나아가 신근대주의적 시

각의 유포가 서구 기독교들에 의해 계획된 작업으로서, 이들은 서구의 학문적 전통으로 위장된 기독교적 시각의 확산을 통해 무슬림 사회의 분열과 기독교의 확대를 획책한다는 것이다.

대다수의 주류 무하마디아 회원에 의해 기독교와의 연관성이 JIMM에 대한 비판의 충분한 근거로서 간주되었다면, 지도자층을 중심으로 한 일부 회원은 JIMM의 논리에 대해 보다 근본적인 비판을 제기했다. 이들은 JIMM이 주장하는 두 가지 맥락 개념을 문제시했다. 이들에 따르면, 종교 해석에 있어 계시 당시의 맥락은 계시의 전후를 보다 심층적으로 이해하기 위해서만 이용될 수 있다고 하는데, 선교위원회의 아민씨는 이를 다음과 같이 설명하였다.

만약 JIMM이 제기한 계시의 맥락이라는 개념이 쿠란 구절의 맥락을 이해하기 위한 것이라면, 이는 수백 년 동안 이슬람 학자들에 의해 수행되어 왔던 것이다. 특정한 구절이 계시된 이유가 무엇인지, 그리고 계시된 언어의 문자그대로의 그리고 확장된 의미가 무엇인지를 이해하지 못한다면, 우리는 경전을 적절하게 해석할 수 없다. 아무도 이러한 사실을 부인하지 않는다.

아민씨는 이러한 맥락 개념과 차이나는 개념이 JIMM에 의해 이용되고 있다고 지적했다. 즉, 7세기 아랍 사람들의 역사적·문화적 상황이 계시에 고려되어 있다는 주장은 경전의 절대성, 즉, 경전의 내용이 시간과 공간을 초월하여 항상 진실하다는 이슬람의 교리에 부합할 수 없다는 것이다. 아민씨는 JIMM의 맥락 개념이 이슬람에 있어서 인간 이성의 위상을 잘못 이해한 결과 도출된 것이라 주장했다. 신이 인간 이성의 제약성을 고려하여 특정한 시기에 부합하는 계시를 내렸다는 JIMM의 가정은 잘못된 것으로서, 근대주의 이슬람 교리에 따르면, 신의 의도는 인간에 의해 완전하게 이해될 수 없는 것이며, 이러한 제약성은 신에 의해 계획된 것이라고 했다.

JIMM의 맥락 개념에 대한 비판자들에 따르면, 경전의 절대성의 부정은 타종교에 진리가 존재할 수 있음을 주장하는 종교다원주의(religious

pluralism)와 연결되게 된다. 즉, 계시 내용의 절대성이 부정되고 계시에 있어서 인간의 이해가능성이 주요한 변수로 상정될 경우, 신이 상이한 시기와 장소에 존재하는 인간을 위해 복수의 계시를 하였다는 가정이 가능해진다는 것이다. 이러한 가정을 극대화시킬 경우, 신의 계시가 현재까지도 계속되고 있다는 식 혹은 인간이 만든 이데올로기 속에도 신의 계시가 담겨져 있다는 식의 주장이 가능하게 될 수 있다. 이들 비판자들에 따르면, 종교다원주의적 시각은 이슬람을 신에 의해 계시된 단 하나의 진실된 종교로 간주하는 이슬람 교리와는 양립될 수 없다.

종교다원주의에 대한 부정적 태도는 종교간 갈등을 해소할 대안으로서 기독교 신학자들에 의해 제기된 이 개념이 경전중심적 경향의 무슬림들에 의해 쉽게 수용될 수 없는 것임을 보여준다. 하지만, 이러한 종교적 분위기 속에서도 다원주의적 시각이 JIMM 회원에 의해 수용되었다는 사실은 주목될 만한 가치가 있다. 이는 진리에 이르는 다원적 방식을 인정하려는 종교적 태도가 신학자들의 논의 속에서만 존재하는 이상이 아닌 어느 정도의 적용가능성을 갖는 이념임을 보여주고 있기 때문이다.

6. 맺음말

JIMM과 신근대주의에 대한 주류 무하마디아 회원의 공세는 2005년 구체적인 결실을 맺었다. 무하마디아 최고지도자를 선출하는 총회에서 JIMM과 긴밀한 관계를 맺고 있던 학자층 지도자 대다수가 낙선하는 상황이 발생했다. 특히, 2000-2004년 중앙의 최고지도자 18명에 포함되어 있던 신근대주의 학자 세 명이 재선되지 못했다는 사실은 무하마디아 전통을 통해 볼 때 이례적인 사건이었다.¹⁴⁾ 2005-2009년 최고지도자그

14) 무하마디아의 최고지도자는 선거를 통해 선출된 13명의 회원, 그리고 선출된 회원의 합의에 의해 추천된 5명 내외의 회원으로 구성된다. 최고지도자 선출은 전국의 지부를 대표하는 이 천여 명의 선거인단에 의해 이루어진다. 한 명의 선거인이 13명의 이

름은 신근대주의에 반하는 다수의 보수 회원으로 구성되었다. 이는 JIMM에 대한 비판이 일반 회원들에게 수용되었고, 선거 과정에서 신근대주의 학자들에 대한 반대로 표출되었음을 보여주었다. 두 번째 사건은 무하마디아 외부에서 발생했다. 무하마디아의 영향을 강하게 받는 인도네시아 종교지도자 협의회(Majlis Ulama Indonesia)가 신근대주의와 종교다원주의를 금지하는 종교적 결정(fatwa)을 공포한 것이다. 이 결정이 무슬림에 의해 반드시 지켜져야 하는 의무로서의 위상을 가지고 있는 것은 아니지만, 이 협의회가 인도네시아내의 다양한 이슬람 조직을 포괄하는 유일한 단체임을 고려해보면 이 결정의 사회적, 종교적 파장은 무시될 수 없다. 두 사건은 JIMM과 신근대주의에 대한 기존 이슬람 세력의 공세가 영향력을 발휘하고 있으며, 부흥주의적·경전중심적 경향이 인도네시아 이슬람내에 확고하게 자리잡고 있음을 보여주었다.

서양의 기독교 문명과 관련된 모든 것을 금기시했던 20세기 초의 사회적 분위기에서 무하마디아의 설립은 새로운 변화를 수용하고자 하는 투쟁정신과 그것을 뒷받침하는 합리적이고 유연한 교리 해석 없이는 불가능한 일이었다. 이 후 무하마디아가 영향력있는 조직으로 그 위상을 전환시킴에 따라, 교리 해석의 보수화가 진전되었고, 제도적 영역이 아닌 이념적 영역에서 서구로부터의 영향은 극히 제한적이고 수동적인 수준에서만 수용되었다. 그 결과, 현대 사회의 변화에 적극적으로 대처할 필요성과 합리적이고 맥락적인 해석의 필요성을 제기하는 신근대주의적 시각은 그 자체로 평가되기보다는 그것이 갖는 서구와의 관련성이라는 표면적 성격을 통해 평가되는 상황에 놓이게 되었다.

무하마디아가 전통에 대한 맹목적 집착과 서구 문물에 대한 무조건적 거부를 반대하면서 전통이슬람 세력의 강한 비판 속에서 시작된 종교

름을 적어내는 방식으로 선거가 이루어지기 때문에 이전 임기동안 최고지도자의 위치에 있던 회원은 그 지명도 면에서 거의 절대적인 프리미엄을 갖게 된다. 따라서, 신근대주의 지도자 세 명의 낙선은 지극히 이례적인 사건이었는데, 이들을 낙선시키기 위한 조직적인 움직임과 관련된 소문이 전국총회 기간 동안 유포되기도 했다.

운동임을 고려해보면, 신근대주의에 대한 무하마디아의 반응은 하나의 아이러니처럼 비추어진다. 창립 후 백여 년이 흐른 현재, 주류 무하마디아 회원은 과거 전통 이슬람 세력처럼 서구로부터의 이념을 수용하였다는 이유만으로 새로운 종교적 움직임을 비판하고 금기시하고 있다. 하지만, 20세기 초와 21세기 초 무하마디아를 둘러싸고 전개된 유사한 상황의 반복이 이슬람을 변화하지 않고, 이슬람 사회의 현재적 모습은 그 표면적 상이함에도 불구하고 동일한 원칙의 발현일 뿐이라는 오리엔탈리스트들의 주장(Said 1978: 278, 1978: 317)의 타당성을 보여주는 것은 아니다. 신근대주의적 시각의 수용은 현실 세계의 변화에 적응할 수 있도록 이슬람을 변용시키고자 하는 무슬림들의 노력의 산물이기 때문이다. 20세기 초와 비교할 때 21세기 초의 현실적 조건이 커다란 변화를 경험했던 것처럼, 이러한 변화를 합리적이고 자성적으로 이해하고 대응하려 한 무슬림들의 시도 역시 과거와는 차별적인 성격을 가지고 있다. 이들의 노력을 통해 이전까지 명확하게 인지되지 않았던 이슬람 근대주의의 '두 축'의 불일치성이 보다 명확하게 무슬림 인식의 지평 위로 부상하게 되었다.

참고문헌

길희성

2002 “종교다원주의: 역사적 배경, 이론, 실천,” 『종교연구』 28: 1-18.

김형준

1997 “종교 자유에 대한 변화하는 해석: 인도네시아의 사례,” 『동남아시아연구』 5: 3-24.

Abdul-Samad M.A.

1991 "Modernism in Islam in Indonesia with Special Reference to Muhammadiyah," in M.C. Ricklefs, ed., *Islam in the Indonesian Social Context*, Victoria: Monash University.

Alfian

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

Ali Fackry & Effendy Bahtiar

1986 *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan.

Amin Abdullah

1997 *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Barton, Greg

1991 "The International Context of the Emergence of Islamic Neo-Modernism in Indonesia," in M.C. Ricklefs, ed., *Islam in the Indonesian Social Context*, Victoria: Monash University.

1999 *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Pustaka Antara.

Boland, B.J.

1982 *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: M.Nijhoff.

Dekmejian, H.

1988 "Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences," in S. Hunter, ed., *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

- Eickelman, Dale & Piscatori, James
1996 *Muslim Politics*, New Jersey: Princeton University Press.
- Effendy, Bahtiar
2001 *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*, Yogyakarta: Galang Press.
- Esposito, John (ed.)
1983 *Voices of Resurgent Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Gibb, H.A.R. et al.
1953 *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill.
- Hick John
1977 *God and the Universe of Faiths*, London: Mcmillan.
- Karim Rusli
1985 *Dinamika Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit PT. Hanindita.
- Kuntowijoyo
1991 *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan.
- Kurzman Charles (ed.)
1998 *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Liddle, William
1996 "Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia," in M. Woodward, ed., *Toward a New Paradigm: Developments in Indonesian Islamic Thought*, Tempe: Arizona University Press.
- Maarif, Ahmad Syafii
1985. "Masalah Pembaharuan dalam Islam serta Reformulasi Tajdid

Muhammadiyah Masa Kini,” in Yunan Yusuf & Sjaiful Ridjal eds.,
Cita dan Citra Muhammadiyah, Jakarta: Pustaka Panjimas,

Majlis Tabligh

2004 “Virus Liberal di Muhammadiyah.” *Majalah Bulanan Tabligh: Menyatukan Visi dan Misi Umat*, 2(8): 13-21.

Majlis Tarjih

2003 *Hermeneutika Al-Qur'an: Pergulatan Penafsiran Kitab Suci*,
Yogyakarta: Majlis Tarjih & LPPI UMY.

Moeslim Abdurrahman (ed.)

2003a *Muhammadiyah sebagai Tenda Kultural*, Jakarta: Ideo Press.

2003b *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Penerbit Erlangga.

Mu'arif

2004 *BerMuhammadidiyah Secara Kultural*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.

Muhammadiyah

2000 *Laporan Pimpinan Pusat Pada Muktamar Muhammadiyah ke-44 di Jakarta*, Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

Munir Mulkhan

1990 *Warisan Intelektual K.H. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah*,
Yogyakarta: Pt Percetakan Persatuan.

2003 *Nyufi Cara Baru: Kiai Ahmad Dahlan dan Petani Modernis*,
Jakarta: Serambi.

Nurhakim, M.

2001 *Neomodernisme dalam Islam*, Malang: Universitas Muhammadiyah Malang.

Pradana Boy & Hilmi Faiq (eds.)

2004 *Kembali Ke Al Qur'an, Menafsir Makna Zaman: Suara-Suara*

Kaum Muda Muhammadiyah, Malang: Penerbitan Universitas Muhammadiyah Malang.

Qodir Zuly

2002 *Islam Liberal: Paradigma Baru, Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

2004 *Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Qomar Mujamil

2003 *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan.

Rahardjo, Dawam

1989 *Islam Indonesia: Menatap Masa Depan*, Jakarta: Guna Aksara.

Rahman, Fazlur

1979 *Islam*, Chicago & London: University of Chicago Press.

Said, Edward

1978 *Orientalism*, London & Henley: Routledge and Kegam Paul.

Shaleh Harun & Munir Mul Khan

1986 *Latar Belakang Ummat Islam Menerima Pancasila Sebagai Asas Tunggal*, Yogyakarta: Penerbit Aquarius.

Sujarwanto et al. (eds)

1990 *Muhammadiyah dan Tantangan Masa Depan: Sebuah Dialog Intelektual*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana.

Zakiyuddin Baidhaway and Mutohharun Jinan (eds.)

2003 *Agama dan Pluralitas Budaya Local*, Surakarta: Universitas Muhammadiyah Surakarta.

<Key concepts>: Islam, neo-modernism, Indonesia, Muhammadiyah, religious pluralism

Emergence of Islamic Neo-Modernism and Reactions: Cases of Muhammadiyah in Indonesia

Kim, Hyung-Jun*

Since the fall of the Suharto regime, two contrasting voices have come to the fore in Indonesian Islam. Radical and Militant Muslims, being grouped under open organizations, have voiced their dissatisfactions at and have taken actions against what they believe to be anti-Islamic in national and international arenas. The so-called 'neo-modernism' or liberalism has also begun to put forward pluralistic perspectives in public, challenging what have been taken for granted by traditional and conservative Muslims.

Muhammadiyah as an organization has distanced itself from the controversy, although the influences of neo-modernism have been present among its members. When the young 'turks' of Muhammadiyah founded an informal group called Network of Young Intellectuals Muhammadiyah (JIMM) in 2003, the situation changed and hard reactions against them have come to the fore.

The purpose of this paper is to examine pluralistic interpretations of

* Associate Professor, Department of Cultural Anthropology, Kanwon National University

Islam in Muhammadiyah, characteristics of the activists of JIMM, and reactions of established Muhammadiyah members to neo-modernism. As Muhammadiyah has long been considered as a modernist organization, this study can give glimpse at relations between Islamic modernism and Islamic neo-modernism, the processes by which the global discourses of religious pluralism impact on Indonesian Muslims and the possibility of the expansion of neo-modernism among followers of Muhammadiyah.