

Muslim-Christian Encounter



Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal

Volume 4, Number 1, November 2011

서정민 이집트의 정치변동과 이슬람의 역할

심익섭 이슬람 금융의 이해와 한국적 확산에 대한 전망

안창남 이슬람 수쿠크 채권에 대한 세금감면 추진과 기독교적 대응방안 연구

이현모 변화하는 선교 환경과 이슬람 선교

임스데반 변화하는 이슬람 세계와 이에 대한 기독교 선교적 조망

Ah Young Kim A Study on the Early History of Muslim-Christian Encounter

Book Review

권지윤 Muslim and Christian Reflections on Peace :Divine and Human Dimensions

Muslim-Christian Encounter



Muslim-Christian Encounter

Editorial Board : Ah Young Kim, Ahn Shin, Chae Ok Chun, Caleb C. kim,

J. Dudley Woodberry, Hyung Jin Park, Tim Hyunmo Lee

Researcher : Abraham Cho, Jung Nyun Kim, Jee Yun Kwon, Kyung Hee Lee,

Hyun Kyung Lee, Hyung Nam Jung, Moon Sang Cho, Sung Eun Park,

Shin Suk Kim, Steve Yim, Paul Kim, Howard Shin, Jae Hoon Hong

Design : Sun Mi kim

2011 All rights reserved,

ISSN 1976-8117

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

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

Tel. : 02) 570-7563

contents

Torch Trinity Center for Islamic Studies Journal

Volume 4, Number 1, November 2011

● 권두언 / 김아영

● 논문

서정민 / 이집트의 정치변동과 이슬람의 역할

심의섭 / 이슬람 금융의 이해와 한국적 확산에 대한 전망

안창남 / 이슬람 수쿠크 채권에 대한 세금감면 추진과 기독교적 대응방안 연구

이현모 / 변화하는 선교 환경과 이슬람 선교

임스데반 / 변화하는 이슬람 세계와 이에 대한 기독교 선교적 조망

Ah Young Kim / A Study on the Early History of Muslim-Christian
Encounter

● 서평

권지윤 / Muslim and Christian Reflections on Peace :

Divine and Human Dimensions

● 이슬람 신간소개

권두언

지나간 두 세기 동안 세계의 모든 이슬람 지역에서는 이슬람에 대한 세 가지 종교 사회학적 해석들이 이루어져 왔다. 이러한 세 가지 전통들은 실제로는 내적으로 서로 연관되어 있고 상호 배타적이지 않은 개념으로 최근의 이슬람 내에서의 논쟁에 대한 중요한 통찰을 제공한다.

첫 번째는 관습적 이슬람(Customary Islam)으로 불리우는 전통으로, 그 지역의 토착적 관행들과 이슬람 세계 전체를 관통해 행해지는 공통된 종교 관행들을 조합해서 실천하고 있는 것을 특징으로 한다. 예를 들어 정통 이슬람에서는 무함마드를 포함하여 모든 성인들에 대한 숭배를 우상 숭배로 간주하여 금지하고 있는데 모로코 등지에서는 공공연하게 이러한 성인숭배가 이슬람의 이름으로 행해지고 있다거나 동남아시아 등지에서 메카로의 성지순례 대신 그 지역에서 거룩한 것으로 숭배되는 돌이나 성인의 묘역으로 하즈를 대신하는 것 등이 이러한 전통에 속한다. 이러한 관습적 이슬람은 모든 장소와 세대에서 가장 다수의 이슬람을 대표하는 전통이다.

두 번째는 관습적 이슬람에 대한 가장 보편적인 대안인 이슬람 부흥운동(Revivalist Islam)의 전통으로, 이슬람주의(Islamism), 혹은 근본주의(Fundamentalism), 혹은 와하비즘(Wahhabism) 등으로 알려진 전통이다. 이들은 관습적 이슬람의 해석이 이슬람 교리의 문자적 이해를 소홀히 하고 있다고 비판한다. 관습적 이슬람의 지역 편향성(local deviations)에 반대하여 이슬람 부흥운동은 계시언어로서의 아랍어에 대한 강조, 알라의 주권의 대리자를 자처하는 지역 정치권력의 불인정, 유일한 합법적인 이슬람의 해석자로서의 부흥주의자들의 권위 등을 강조한다. 이러한 운동의 전형적인 모델로서 18세기에 아라비아에 등장했던 무함마드 이븐 압드 알-와하브(Muhammad ibn 'Abd-al Wahhab)의 부흥운동은 이슬람의 본고장에서 관습적 이슬람과 비이슬람적 행태들을 제거하고 이슬람이 최초로 계시되었던 1000여년전의 모습으로 돌아갈 것을 목표로 하였다.

세 번째 전통은 리버럴(Liberal) 이슬람의 전통으로 이것은 이슬람 부흥운동과 마찬가지로 관습적 이슬람에 대해서는 반대의 입장에서 있음을 분명히 하며 오늘날의 부적절한 관행들을 비판하기 위해 이슬람 초기 역사의 관행들을 상기시킨다

는 점에 있어서는 이슬람 부흥운동과 공통점을 소유한다. 그러나 리버럴 이슬람이 현대성을 위해 과거를 요청한다면 이슬람부흥운동은 과거의 전통을 위해 현대성을 이용한다(예를 들면 현대적 기술 등)는 점에서 근본적이 차이를 나타낸다.

리버럴 이슬람 내에서도 다양한 양상들이 나타나고 있는데 관습적 이슬람과 이슬람 부흥운동을 모두 “퇴행성”이라는 이름으로 비판한다는 점에 공통분모를 찾을 수 있다. 그들은 앞의 두 전통들이 이슬람 세계로 하여금 경제개발, 민주주의, 법적 권리 등과 같은 현대성의 열매들을 향유하지 못하도록 하는 후진적 태도라고 비판한다. 대신에 리버럴 이슬람은 이슬람이 바르게 이해되어진다면 서구적 자유주의와 대등한 혹은 서구적 자유주의를 선도할 수 있다고까지 강조한다.

이상에서 설명한 이슬람의 세 가지 전통이 한 세기 이상 이슬람 세계 전체에 걸쳐 끊임없이 대립하고 갈등하는 양상을 보여 오는 과정을 경험하는 동안 이슬람을 바라보는 비무슬림들의 시각은 14세기 전이나 지금이나 큰 차이가 없는 고정된 시각을 견지해오고 있다. 위와 같은 세 가지 범주 외에도 각 지역의 이슬람의 특징, 혹은 무슬림들의 정체성은 고유한 역사적 경험과 사회적 정황에 따라 다양한 모습을 나타내고 있고 그 안에서 문제가 되는 이슈들도 다양한 양상을 띄고 있어 이들에게 다가가는 선교적 노력들은 이러한 다양성에 대한 이해를 바탕으로 이루어져야만 타당하고 또한 효과적인 것이다.

한국 이슬람 연구소의 저널인 Muslim-Christian Encounter 2011년 가을호는 이러한 이슬람에 대한 다양한 시각들과, 이슬람과 관련된 다양한 주제들에 대한 저자들의 연구와 통찰들을 담고 있다. 최근에 세계인들의 관심을 가장 많이 받고 있는 이집트에서의 정치적 변화와 종교와의 관계, 한국에서 올해 가장 큰 정치적, 종교적 이슈중의 하나였던 이슬람 금융에 대한 다양한 시각, 그리고 이슬람-기독교 관계에 대한 통시적이고, 공시적인 연구들은 선교적 안목으로 이슬람 세계를 바라보는 많은 그리스도인들의 선교적 성찰을 성숙시키는 자료가 될 것이다. 연구와 강의로 분주한 일정 속에 귀한 논문들을 보내주신 분들과, 한결같은 성실함으로 편집에 함께한 권지윤 연구원에게 감사의 말씀을 전한다.

이집트의 정치변동과 이슬람의 역할

서정민 *

- I. 서론
- II. 이집트 정치변동의 원인과 배경
- III. 2011년 이집트 정치변동의 성격과 특성
- IV. 급격한 정치변동 속 이슬람 세력의 역할
- V. 결론: 무슬림형제단과 이집트의 미래

I. 서론

2011년 10월 이집트 당국은 한국인 유학생 2명을 출국 조치하였다. 아랍어 공부를 하러 이집트를 방문한 한국의 J대학과 D대학의 학생 2명은 지난 10일 카이로 대학교 내에서 현지 무슬림 학생 5명과 종교 관련 논쟁을 벌이다 “이슬람교를 비방한다”는 신고를 받고 출동한 현지 경찰에 체포되었다. 주 이집트 대사관은 두 학생이 종교를 모독하고 카이로 대학에 허가 없이 들어간 혐의 등으로 체포되었으며, 경찰 조사 과정에서 가방에 든 소지품 중 종교 관련 책자가 발견됐다고 전하였다. 이집트 당국은 이들을 기소하지 않는 대신 출국 조치를 내렸다.¹

*중동정치학, 옥스퍼드 대학 정치학 박사. 전 중앙일보 카이로 특파원. 현 한국외국어대학 국제지역대학원 중동아프리카학과 교수. 저서로는 「인간의 땅, 중동」, 「기자 아저씨가 들려주는 이집트 이야기」, 「두바이, 무한 상상력과 창조적 리더십」 등이 있음

1. 연합뉴스 2011년 10월 15일. <http://www.yonhapnews.co.kr/international/2011/10/15/0605000000AKR20111015066400079.HTML>.

이집트의 시민혁명은 성공하였다. 정권이 교체되었고 자유와 평등을 가치로 하는 새로운 국가건설에 많은 단체들이 참여하고 있다. 그러나 이집트가 실질적으로 자유 민주주의에 바탕을 둔 평등한 사회로 나아가는 데는 적지 않은 시간이 걸릴 것이라는 분석이 지배적이다. 특히 이슬람과 정치의 관계를 재설정하는 데는 역경이 있을 것으로 보인다. “혁명에는 성공했으나 민주화 과정은 이제 시작일 뿐”이라는 9월 30일 밤 아랍 위성방송 알-자지라 방송의 분석처럼 이집트의 미래는 명확치 않다.² “이집트의 시민혁명 성공은 민주주의의 시작을 알리는 전환점이나, 향후 많은 과제와 걸림돌을 맞이할 것이다.” 이집트의 후스니 무바라크 대통령의 퇴진이 발표된 3월 12일 이집트 카이로에 소재한 알-아흐람 전략정치연구소 이마드 가드 정치부장은 이렇게 말했다. 아랍권 최대 전략 싱크탱크인 이 연구소의 가드 부장은 “이집트에서 민주화의 붓물이 터진 것만은 틀림없지만 개혁의 열풍이 민주주의로 정착하기 위해서는 수십 년이 걸릴 수도 있다”고 예측했다.³

무바라크 대통령 하야를 요구하였던 민주화 시위의 성지 알-타흐리르(al-Tahrir, 해방) 광장에는 아직도 군부퇴진 등을 촉구하는 ‘2차 혁명’의 물결이 이어지고 있다. 수십 개의 정당이 등장해 각각의 요구를 실현시키기 위해 거리를 장악하고 있다. 올해 말로 예정되었던 총선이 연기될 가능성이 높고, 이에 따라 대선일정도 아직 확정되지 않고 있다.⁴

여기에 종파 간의 갈등이 다시 불거지는 모습이다. 10월 9일에는 카이로 도심 방 송국 주변에서 콥트 기독교인 수천 명이 군인 및 이슬람교도와 충돌해 26명이 숨지고 500명이 부상하였다.⁵ 유혈 충돌과 기독교인들의 분노와 슬픔 속에서도 이집트 남부의 한 법원은 10일 의미심장한 판결을 내렸다. 남부의 최고행정법원(Supreme Administrative Court)은 1990년대 이집트의 폭력사태를 주도하였던 알-가마 알-이슬라미야(al-Gama al-Islamiyya, 이슬람단체)가 차기 총선에서 정치정당을 창립

2. Al-Jazeera 2011년 9월 30일 방송 시청 내용 중.

3. 2011년 3월 12일 필자의 전화 인터뷰.

4. 2011년 필자의 현지조사.

5. Mona Anis, “An Egyptian Bloody Sunday,” *Al-Ahram Online* 12 Oct 2011. <http://english.ahram.org.eg/NewsContentP/4/23988/Opinion/An-Egyptian-Bloody-Sunday.aspx>

해 참여할 권리가 있다고 판결하였다.⁶

중동의 최대 정치 강국 이집트의 변화는 향후 중동의 민주화여정에 시금석이 될 것으로 보인다. 따라서 이 글은 이집트 정치변동의 배경과 성격 그리고 향후 전망을 조망할 것이다. 이 과정에서 이슬람이 정치변동에 어떤 역할을 수행하였고 또 앞으로 어느 정도의 영향력을 행사할 지에 대해서도 가늠해 보고자 한다. 특히 향후 기독교-이슬람 관계에 이번 정치변동이 어떤 영향을 줄 것인지에 대해서도 진단하여 볼 것이다.

본 논문은 이집트의 정치변동에서 이슬람의 역할이 ‘예상보다는’ 크지 않았다는 점을 바탕으로 한다. 이집트의 정치변동은 상당히 세속적이고 민족적인 성격을 가지고 있다는 것이다. 이슬람의 가치와 정치적 역할이 혁명과정에서는 두드러지지 않았다. 큰 틀에서 보면 정치적으로 이집트인들의 정치의식의 바탕에 깔린 범아랍민족주의(Pan-Arab Nationalism)와 범이슬람주의(Pan-Islamism)가 약화하고 개별 국가 민족주의(Nation-State Nationalism)가 부상할 것으로 보인다. 이집트 내 여론이 친서방 혹은 반서방으로 분열하는 것이 아니라 친자유주의 그리고 반자유주의로 나누게 될 것이다. 그러나 이 글은 향후 민주화 작업에서 이슬람의 영향력이 점차 불거질 것이며 이 과정에서 적지 않은 사회적 갈등과 충돌이 야기될 것이라는 가설에 근거를 두고 있다. 이 가설을 설명하기 위해 본 글은 필자의 현지조사 결과와 다양한 인터뷰 내용을 이용할 것이다.⁷

II. 이집트 정치변동의 원인과 배경

2011년 1월 25일 카이로에서 발생한 대규모 반정부 시위는 전국적으로 확산되기 시작하였다. 청년 실업자, 정치인, 인권운동가, 노동자, 노조원, 학생, 교수, 법조인 등이 이들 시위에 참가하였다. 보름간의 대치상황이 지속되는 중 2월 10일 군최고위원회(Supreme Military Council)는 정치 불안으로 주요 산업인 관광산업의 타격,

6. Patrick Martin, "Egypt overturns political ban on Islamist group with terrorist past," *The Globe and Mail Update* 11 Oct. 2011. <http://license.icopyright.net/user/viewFreeUse.act?fuid=MTQxNzc3MDA%3D>.

7. 필자는 2011년 7월 8일에서 16일까지 이집트를 방문하여 설문조사와 인터뷰를 행하였다.

오일 가격의 상승, 수에즈 운하의 교통량 감소 등을 고려해 빠른 사태해결에 합의하면서 시위자들의 요구를 지지하였다. 군최고위원회의 결정은 무바라크(Hosni Mubarak) 대통령의 하야 결심을 유도하였다. 결국 2월 11일 무바라크 대통령은 시위 18일 만에 정치 일선에서 물러나 휴양지 샤름 알-셰이크(Sharm al-Sheikh)로 향했다. 이어 재임 중 부정 혐의로 법정에서 서게 되었다.

18일 동안이라는 짧은 기간 내에 30년 무소불위의 독재 권력을 행사하여온 무바라크 정권을 퇴진시킬 수 있었던 배경에는 오랜 기간 동안 누적된 국민의 정부에 대한 불신과 분노가 있었기 때문이다. 정치적, 경제적, 그리고 사회적 불만이 포괄적으로 그리고 상호적으로 작용해 군을 장악한 무바라크 정부의 붕괴를 가져왔다. 이 글은 다양한 그리고 상호교차적인 이집트 정치변동의 원인과 배경을 사회경제적 그리고 정치적 두 분야로 나누어 고찰할 것이다.

1. 경제적 피폐와 삶의 질 저하

중동에 있어 비산유국 혹은 저산유국의 경우 지역 내 여타 다른 국가에 비해 현저하게 낮은 삶의 질로 인한 정권에 대한 국민의 불만이 점증적으로 누적되어 왔다. 이집트의 경우 2010년 말부터 시작된 곡물 및 연료 가격 상승 및 전반적 소비자 물가 급등으로 인한 서민의 불만이 고조되고 있었고 인구폭증으로 인해 청장년층의 인구비율이 급등하면서 실업률도 급상승하고 있었다. 2007-2008년 세계경제위기 이후 시작된 극심한 경제난이 사실상 최고점에 다다르고 있었다.⁸

국가주도의 경제체제가 비효율적으로 가동되어 왔고, 이 때문에 오래 전부터 경기 침체와 고실업 문제가 국가현안으로 떠올랐지만 정부는 주민들의 생활고에 무관심하였다. 이러한 상황에서 일자리가 없는 젊은 청년들이 카이로 시내의 타흐리르 광장은 물론 전국의 주요 도시에서 시위를 주도하였다. 시위대의 일차적 요구는 빵문제 해결을 위한 경제적 그리고 사회적 개혁조치이었다. 이런 맥락에서 ‘민중의 빈곤’이 이집트 시민혁명의 가장 직접적인 원인으로 볼 수 있다. 실제로 이집트의 1인당 GDP는

8. Dina Shehata, "The Fall of the Pharaoh: How Hosni Mubarak's Reign Came To an End," *Foreign Affairs* 90 (May/June 2011), pp. 27-28.

에멘, 수단, 소말리아 등 사실상 내전에 시달리고 있던 나라들을 제외한 다른 중동의 대부분 국가에 비해 현저하게 낮았다. 지난 5년간 이집트의 1인당 GDP의 추이는 다음과 같다.

<표 1> 이집트의 1인당 GDP (USD)

구분	2006	2007	2008	2009	2010	평균
금액	1,282	1,771	2,160	2,450	2,771	2086.8

자료: International Monetary Fund(IMF)

1) 사례 : “도시의 청소는 우리가 담당합니다.”⁹

정부통계 1700만, 비공식통계 2000만의 인구를 가진 이집트 수도 카이로를 밤마다 누비는 세 형제의 말이다. 만형 조르지(13)와 쌍둥이 동생 아미르와 마르쿠(12)가 매일 당나귀 두 마리가 끄는 수레를 타고 향하는 곳은 인근의 이슬람 지역인 칼아 주택 지역이다. 해가 지기 전에 출발을 해야 차량이 늘어나기 시작하기 전인 동틀 녘에야 돌아올 수 있다. 밤새 카이로 여러 지역을 돌아다니며 이들이 모아오는 것은 종이, 빈병, 플라스틱 쪼가리 등 폐품이다. 운이 좋으면 낚았지만 입을 만한 옷 혹은 쓸 만한 전자 제품도 주어올 수 있다. 우리 식으로 말하면 예전에 있었던 소위 녀마주이다.

기독교인인 이들 형제가 사는 곳은 카이로 동부 외곽에 위치한 무캇탐(Muqattam) 언덕 아래의 마을이다. 시내에서 오래된 무덤지역을 지나면 나타나는 돌산 지역으로 예전에는 사람이 살지 않았다. 하지만 시내에서 주택을 구하지 못한 사람들이 이 산 밑으로 하나 둘 모여 살기 시작했다. 처음에는 텐트에서 시작해 이제는 벽돌로 된 4-5층 건물도 들어섰다. 돌산 밑에 웅기종기 모여 있는 수천 채의 집들이 마을을 이루고 있다. 이 마을에는 기독교인 15여만 명이 모여 산다. 7800만 이집트 인구의 약10%를 차지하는 기독교인들 중 카이로 내 상당수 빈곤층 기독교인들이 ‘녀마주이 마을’이라 불리는 이곳에 집중돼 있다.

동트기 전에 돌아와 잠깐 쉬고는 바로 폐품 분리작업을 해야 한다. 3~4일 모아 재 활용 공장에 넘기기 위해 종류에 따라 모아놓는다. 폐품에 묻어있던 각종 쓰레기들이

9. 서정민, 『인간의 땅, 중동』(서울: 중앙북스, 2009), pp. 213-217에서 요약.

악취를 풍긴다. 그래도 이런 쓰레기 속에서 태어나 자라왔기 때문에 아이들은 악취에 둔감한 듯하다. 모은 폐품으로 팔아 버는 돈은 하루 2달러 정도다. 정부가 보조금을 지원하는 빵, 쌀, 설탕, 차 등 기초 식량을 구입하는데 거의 쓰인다. 조르지 형제는 학교도 다니지 않는다. 이집트는 중학교까지의 교육을 의무화했지만 빈곤층은 정부의 정책에 따르지 않는다. 아니 따를 수가 없다. 일단 입에 풀칠하는 것이 급선무이기 때문이다.

“이 동네 대부분 친구들이 학교에 다니지 않아요. 좋은 대학 나와도 직장을 다녀도 우리가 버는 수입과 별 차이 없지요.” 조르지는 학교를 보내지 않는 부모들의 마음을 이해한다고 말한다. 사회유동성이 극히 미약한 이집트에서 조르지와 같은 빈곤층 서민들이 현재의 상황을 탈피할 수 있는 길이 많지 않기 때문이다. 공부를 잘 해서 좋은 대학을 나와도 일자리가 부족하기 때문에 연줄이 없으면 취직하기도 쉽지 않다. 정부가 대졸자의 취직을 보장하고는 있지만 그 순번을 기다리려면 7-8년이 걸린다. 정부가 마련한 직장의 초봉은 대략 한화로 5만 원 정도다. 조르지와 형제들이 현재 웬만한 초급 공무원보다 더 벌고 있는 것이다. 하지만 조르지의 말에는 아픔이 묻어있다. 아버지에게 물려받은 폐품수집 가업을 자기 대에서 끝내기를 조르지는 이미 포기한 듯하다.

2) 국가주도형 경제의 실패

이집트의 경제는 사회주의와 ‘지대(地代)추구형 경제(rentier economy)’에 영향을 받은 국가주도형 산업구조를 가지고 있다. 사회주의의 경우 1952년 혁명에 성공한 가말 압둔 나세르(Gamal Abd al-Nasser) 대통령이 주요 산업을 국유화하면서 시작되었다. 쉬하타(Dina Shehata)는 “1950년대와 60년대 나세르 정권은 중산층 그리고 저소득 노동자들과 일종의 대타협에 성공한 권위주의적 그리고 대중주의적 거래를 성사시켰다”고 기술한다.¹⁰ 즉, 정부가 주요산업을 주도하면서 이로 발생하는 이익을 바탕으로 국민의 삶을 책임진다는 것이다. 하지만 혁명에 성공한 중산층 군부가 국가경제를 장악하기 위한 수단으로 국유화를 동반한 사회주의를 시작한 것이라는 분석도 있다.

10. Shehata, op.cit, p. 27.

국가가 경제와 주요 생산시설을 이끌어나가면서 나세르 정권 당시에는 과거와는 다른 상당한 국민에 대한 교육 및 의료 복지가 실현되었다. 그러나 점차 인구가 증가하면서 안와르 사다트(Anwar Sadat) 정권시절부터 국가 재정이 국민의 복지를 떠받칠 수 없는 상황으로 바뀌어 갔다. 더불어 공공부문이 생산을 주도하는 국가주도형 사회주의체제에서는 효율성을 기대할 수 없었다. 생산성은 급락하고 시장에서도 경쟁력을 잃어가는 산업이 더 이상 이집트인들의 기본적인 욕구를 충족시킬 수 없게 된 것이다.¹¹ 결국 사다트가 암살당한 이후 집권한 무바라크는 특히 1990년대 서민 무슬림들이 주축이 된 알-가마알-이슬라미야 등의 테러공격에 접할 수밖에 없었다.

이후 근대에 들어와 석유를 생산하기 시작하면서 이집트 경제도 아랍 경제가 갖는 독특한 특성, 즉 ‘지대(地代)추구형 경제(rentier economy)’의 틀에 묶이게 되었다. 즉, 이집트 경제는 월세를 받듯 뽑아내는 석유, 즉 지대(rent)에 의존하게 된 것이다. 유전이나 가스전에서 국부를 창출하는 중요한 생산수단으로 부상하였다. 이집트 전체 GDP와 수출에서 석유가 점차 비중을 확대해 가면서 중요한 외화획득의 수단이 되었다. 문제는 이 석유와 가스의 소유권은 국가에 있다는 점이다. 결국 사회주의 체제와 더불어 이집트 정부는 석유라는 국가경제의 중요한 생산수단을 차지하게 되었다. 공기업과 더불어 석유자원이 덧붙여지면서 국가주도형 경제구조가 더욱 강화되었다.¹² 여기에 이집트 국민들이 걸프지역 산유국에서 일해 번 해외근로자 송금이 또 다른 중요한 외화획득원이 되었다. 또 아랍 산유국들의 자본이 이집트의 최대 투자세력이 되었다.

국가 주도형 경제의 전반적인 실패와 더불어 20대 이하의 인구비율이 급등하는 인구폭증 현상으로 인해 이집트의 불안정은 이미 오래 전부터 악화되어 왔다.¹³ 높은 실업률과 저임금으로 인해 상당수의 이집트 청년들은 결혼을 할 수 없는 상황으로까지

11. Ragui Assad, "An Analysis of Compensation Programmes for Redundant Workers in Egyptian Public Enterprises," in Merich Celasun, eds. *State-Owned Enterprises in the Middle East and North Africa* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2001), pp. 150-153.

12. Marsha Posusney, "The Middle East's Democracy Deficit in Comparative Politics," in Marsha Posusney and Michele Angrist. *Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance* (London: Lynne Rienner Publishers, 2005), pp. 5-7.

13. A. Korotayev and Zinkina J., "Egyptian Revolution: A Demographic Structural Analysis," *Entelequia. Revista Interdisciplinar* 13 (2011), pp. 141-142.

물리게 되었다. 25세에서 29세까지의 이집트 남성 중 약 절반 정도가 결혼을 하지 못한 것으로 집계되고 있다.¹⁴ 국가경제의 지속적 실패는 이처럼 젊은 층을 중심으로 한 사회경제적 불만을 장기적으로 누적시키는 결과를 가져왔다.

2. 독재와 부패에 대한 불만

대부분 아랍 국가들은 왕정이든 공화정이든 정권이 바뀌지 않는 독재의 형태다. 더 불어 장기집권으로 인한 부패가 만연한 곳이다. 이집트도 예외가 아니다. 장기 독재 집권과 세습이 시도되어 왔고 국가 전체에 권위주의가 만연하고 있었다. 따라서 이집트의 시민혁명은 장기 독재와 부정부패에 대한 주민들의 불만의 폭로로 해석될 수 있다. 이집트 정부는 그간 비상계엄법(emergency law)을 운용하면서, 정당정치의 제한, 언론 장악, 의사표현과 언론 및 집회 자유의 제한, 인권 침해 등을 통해 국민들을 정치적으로 탄압해 왔다.

특히 독재국가 지도자들은 국민들의 기아와는 상관없이 초호화 생활을 영위해 왔다. 국제투명성기구가 발표한 「2010년 부패인식지수(Transparency International 2010 Corruption Perception Index)」 순위에 따르면 이집트는 전체 178개 국가 중 98위를 차지하였다.¹⁵ 석유 및 가스 수출, 관광, 수에즈 운하 통관료 등으로부터 얻어진 국가의 부(富)가 장기 독재 집권층의 수중에서 머물 뿐, 공정한 분배가 이뤄지지 않고 있는 현실에 젊은 층은 분노하며 반발하고 있는 것이다. 따라서 절대 빈곤 그 자체보다 상대적 박탈감(relative deprivation)이 시민 혁명에 중요한 심리적 원인으로 작용하였다고 볼 수 있다.

1) 사례: “그래도 투표는 하지 않았습니까?”

경찰서를 나오면서 사미르(44)는 겸연쩍은 듯 씩 웃는다. 그가 나온 경찰서는 이집트에서 선거 장소로 자주 쓰이는 동네 경찰서다. 공안요원이 있는 공립학교와 경찰서가 주로 투표장소로 이용된다. 이렇게 후스니 무바라크 대통령은 30년 철권통치

14. Shehata, op.cit, p. 28.

15. http://www.transparency.org/policy_research/surveys_indices/cpi/2010.

를 유지했다. 2005년 직선제 이전까지 치러진 4차례 대통령 선거에서 매년 90%이상의 찬성표를 얻었다. 그는 매년 단독후보로 나왔고, 투표방식도 찬반을 묻는 국민투표였다.

불법을 행하지는 않았다. 유권자 등록절차도 있었다. 투표 1년여 전에 일간 신문 구석에 조그맣게 유권자 등록공고가 나온다. 인구의 30%는 문맹이고, 40%는 하루 2달러 미만으로 생활해 신문을 사보거나 구독할 수 없다. 나머지 30%도 대부분 조그맣게 나오는 유권자등록 공고를 보지 못하고 지낸다. 반면 찬성표를 던질 집권당 당원, 군인 및 경찰 등은 집권세력이 알아서 등록을 해 준다. 투표일이 가까워 오면 재등록기간도 있다. 그런데 재등록 장소는 경찰서다. 친정부 경찰간부의 따가운 시선과 불필요한 의심을 사면서까지 재등록을 하는 사람은 거의 없다. 그리고 정부가 통제하는 공립학교와 경찰서에서 투표를 행한다. 대부분 경찰서에서는 커튼이 드리워지지도 않는다. 반대표를 던질 분위기가 아니다.

2) 권력세습은 NO!

이집트 국민이 힘을 결집할 수 있었던 가장 중요한 계기는 무바라크 일가의 권력세습 시도이었다. 이집트 정권이 붕괴한 배경에는 권력세습에 대한 국민의 불만이 불꽃처럼 타오른 것이라고 볼 수 있다. 생활고와 부패도 근본적인 원인이었지만, 이집트의 민심은 물론 기득권층의 반발을 가져온 사안은 아들에게 대통령직을 세습하려는 무바라크의 움직임이었다. 이미 2005년부터 ‘키파야(kifaya 충분해!)’ 세습반대 저항운동이 시작된 것도 이 때문이었다. “아들에게 권력을 물려주는 것은 이집트의 자존심을 무너뜨리는 행위다”고 카이로에 위치한 알-아흐람 전략정치연구소 이마드 가드 정치 부장은 강조했다.¹⁶ “최소한 아들에게 정권을 넘기는 것이 불가능하다는 메시지를 이집트는 물론 다른 공화정국가에 전해진 것이 이번 시민혁명의 가장 큰 성과 중 하나”라고 그는 평가했다.

무바라크 전 대통령은 둘째 아들 가말 무바라크(Gamal Mubarak)에게 정권을 물려주기 위해 물밑작업 중이었다. 차남은 집권여당인 국민민주당의 사무총장이었다.

16. 2011년 7월 이집트 현지조사 중 인터뷰.

사실상 여당의 제2인자 자리에 올라있었다. 정당은 물론 국내의 정부 업무를 상당부분 장악하면서 정권의 핵심으로 이동하고 있었다. 공화정으로 헌법에 따라 대통령 선거를 치러야 하지만 큰 어려움은 없었다. 상징적인 직선제 혹은 간선제 찬반투표를 거치기 때문에 선거를 치를 경우 이들의 당선은 기정사실이었던 것이다.

무바라크 정권은 2005년 9월 초 야당을 포함한 국제사회의 정치개혁 요구에 따라 2005년 9월 최초 직선제 대선을 실시하였으나 여러 제한사항을 두어 무바라크 대통령이 압도적으로 당선(5선)되는 등 사실상 정부의 정권 연장을 꾀하였다. 당시 투표율도 25% 이하로 상당히 저조하였다. 또 무바라크 대통령은 집권 이후 헌법상의 직책인 부통령직을 계속 공백으로 두고 있었으며 공식적으로 후계자를 선정하지 않고 있었다.

대통령이 당수로 있던 집권여당은 정치개혁이라는 명목으로 2007년 3월 헌법 211개 조항 중 34개 조항에 대한 개헌안을 통과시켰다. 헌법 개정 국민투표의 투표율은 27%로 저조했으나, 75.9%의 높은 찬성률을 기록하였다. 개헌안 중 핵심쟁점은 5조(정당설립), 76조(대통령 후보), 82조(유고시 통치위임), 179조(반테러) 등으로 요약될 수 있다. 헌법 개정의 핵심은 점차 세력이 커지고 있는 무슬림형제단의 합법적 정치 진출을 차단하고 대통령의 차남인 가말에게 정권을 이양하기 위한 사전조치로 풀이될 수 있으며, 정치권에서 민감하게 받아들여지는 정권이양 문제에 대해 정치 시스템의 표면적 합리화를 통해 집권당에 대한 불만해소의 목적도 내포하고 있었다.

정당설립 조항에는 ‘종교에 근거한 정당설립이 불가능하다’고 명시해 사실상 이집트의 최대 야권인 무슬림형제단의 원내 정당 등록을 원천적으로 봉쇄하였다. 더불어 반테러 조항에는 테러와의 전쟁에 대한 대통령의 권한을 강화하여 야당을 탄압할 수 있는 더욱 확실한 근거를 확보하였다. 유고 시 통치 위임 조항에서는 대통령의 일시적 유고 시 대통령은 자신의 통치권한을 부통령이나 부통령이 지명되지 않는 경우 총리에게 위임할 수 있다는 내용을 담고 있어, 대통령이 자신의 차남인 가말을 총리로 지명한 뒤 권력을 이양할 수도 있다는 시나리오가 당시 제기되었다. 대통령 후보에 관한 조항에서는 대통령의 후보의 자격으로 하원 65명, 상원 25명, 지방의원 140명을 포함한 총 250명 이상의 선출직 의원으로부터 추천을 받아야 하는 것을 규정되어 있다. 집권당 외에는 추천이 가능한 정파가 없는 상황을 만들려 하였다는 의도가 분명히 담겨 있었다.

III. 2011년 이집트 정치변동의 성격과 특성

“이집트 시민혁명은 21세기의 가장 아름다운 혁명으로 기록될 것이다. 이집트와 아랍 근대사는 물론 세계사에도 결정적인 전환점이 될 것이다.” 이집트의 후스니 무바라크 대통령의 퇴진이 발표된 2월 11일 존스홉킨스 대학 중동학과 푸아드 아자미 교수는 CNN에 나와 이렇게 말했다. 레바논 출신 미국인으로 서방의 중동학을 이끌고 있는 아자미 교수는 또 “이번 아랍 민주화열풍이 수그러들지 않을 것”이라고 전망했다. 아랍권 22개국 모두가 영향을 받을 것이라는 예측이었다.¹⁷

1980년대 말 냉전의 상징이었던 동구 공산권이 붕괴됐을 때 많은 정치학자와 세계 언론은 ‘중동이 다음 차례’라고 지적하였었다. 예를 들어 이집트의 저명한 사회학자이자 시민사회 활동가인 사이드 알-딘 이브라힘(Saad Eddin Ibrahim)은 “아랍의 시민사회가 지난 20여 년 동안 활력을 되찾고 있어 권위주의 정권에 도전할 여력을 점차 갖추어 가고 있다”고 설명하였다.¹⁸ 그러나 이슬람 과격세력의 준동이 약간 있었을 뿐 아무런 정치적 변화는 없었다.

그로부터 20여년이 지난 2011년 튀니지와 이집트를 시작으로 아랍권이 심각한 정치변동을 겪고 있다. 또한 이번 시민혁명은 튀니지와 이집트의 벽을 넘어 전 아랍권으로 확산하고 있다. 따라서 이번 혁명의 성격을 명확히 파악하는 것이 필수적이다. 특히 100여년 이상 아랍의 정치 및 문화 중심지 이집트의 변화는 ‘리트머스 테스트’ 역할을 할 것이다. 본 글은 이집트 혁명의 성격을 심리구조를 바꾸는 혁명, 이슬람 권위주의에 도전하는 혁명, 그리고 리더가 없는 혁명 세 가지의 틀에서 분석할 것이다.

1. 심리구조를 바꾸는 혁명

“이집트 혁명은 아랍인의 심리구조(mentality)를 바꾸어 놓았다. 수년 혹은 수십 년이 걸리겠지만 아랍 내 민주화의 붓물이 터진 것만은 틀림없다.” 미 해군대학원 중

17. CNN. 2011년 2월 12일 시청.

18. Saad Eddin Ibrahim, “Democratization in the Arab World,” in Jullian Schwelder, Eds. *Toward Civil Society in the Middle East*. (London: Lynne Rienner Publishers, 1995), p. 37.

동학과 로버트 스프링보그(Robert Springborg) 교수는 이번 민주화혁명의 성격과 파장을 이렇게 규정하였다.¹⁹ 민주화 혁명의 상황이 이집트에서 끝나지 않을 것이라는 전망이었다. 현재 다른 아랍 국가들이 앞 다퉈 민주적 조치의 이행 공약 그리고 국민복지 정책을 내거는 등 자구책을 내놓고 있는 이유도 여기에 있다.

외면상으로 이집트의 시민혁명 현상은 베를린 장벽 붕괴로 상징되는 1980년대 말 동유럽 공산권 몰락과 비슷하다고 할 수 있다. 수십 년간 지속된 독재 정권의 압정을 시민의 힘으로 떨쳐내고 민주화시대를 열고 있다는 점에서 그렇다. 그러나 동구의 민주화보다 더욱 강력하고 포괄적인 사상적 성격을 갖는다. 이집트는 물론 아랍인의 심리구조와 인식체계를 상당히 바꾸어놓고 있다는 점에서다. 튀니지에 이은 이집트의 시민혁명은 ‘남성중심의 가부장적 인식체계’에 정면으로 도전하고 있다. 이를 바꾸기 위해 이집트의 세속주의 지식인들도 20세기에 수많은 계몽적, 개혁적 성향의 글을 내놓았다. 이런 노력이 현재 시민주도 민주화 혁명의 밑거름이 되었다.

남성중심의 가부장적 인식체계는 특히 오랫동안 이집트의 중요한 전통이 되었고 따라서 이집트인의 심리구조에 자리 잡았다. 가부장적 권위주의는 중동에 뿌리박힌 유목민 문화에서 기인한다. 유목문화의 가장 큰 특징은 물리력 혹은 무력을 바탕으로 한 권위주의에 바탕을 둔다. 유목민들은 정착문명과는 달리 생사를 결정하는 우물 혹은 오아시스를 보호하기 위해 무장을 해야 했다. 남성이 칼을 지니는 것은 당연했고, 유사시에는 우물과 재산을 지키기 위해 모두가 나가 싸워야 했다. 전투를 위한 명령체계까지 갖춘 강력한 권위주의적 리더십이 필요한 사회였다. 가장 강한 가문 혹은 집안의 남자 어른에게 모든 지도력과 권력이 주어졌다. 부족원은 부족장의 명령과 권위에 절대 복종해야 한다. 지도자는 ‘아버지’와 같은 권위를 갖는다. 아버지에게 도전하는 것은 터부시 돼왔다. 아랍의 부족을 일컬을 때 ‘바누(Banu)+부족장 이름’라는 표현을 사용한다. 바누는 아들의 복수다. 따라서 아버지 역할을 담당하는 부족장의 아들들이 부족의 이름이다. 남성중심의 가부장적 권위주의체제는 이처럼 유목 사회의 가장 중요한 세계관이었다.

물리력에 기반을 둔 가부장적 권위주의 전통은 현재까지도 이집트 사회를 지배하고 있다. 때문에 이집트는 ‘죽어야 바뀌는 정권’의 특징을 가졌다. 아버지는 죽어야 그 지

19. Al-Arabiyya 방송. 2011년 2월 12일 시청.

위를 상실한다. 군부 쿠데타 세력 출신인 나세르, 사다트, 그리고 무바라크 대통령 모두 죽을 때까지 집권하였다. 선거는 있지만 이름뿐이었다. 정권교체가 없었고, 장기 독재가 이어졌다. 반정부 비무장 시민들에 대해 이집트 군이 혁명 초기 물리력을 동원해 지도자의 권위를 끝까지 지키려고 무차별 진압을 펼치기도 하였다.

물리력을 중시한다는 것은 ‘강력한 물리력’에는 약한 속성과 연결된다. 역사적으로도 그렇다. ‘7세기 초 등장한 이슬람이 수십 년 만에 스페인 남부까지 점령하는 과정에서 큰 전투는 거의 없었다. 새로 등장한 이슬람국가를 둘러싼 두 제국 혹은 다른 민족과의 전투가 가장 치열한 전투였을 뿐이다. 페르시아 사산제국과 펼친 카디시야(현재의 이라크 중남부) 전투, 동로마 비잔틴제국과 싸운 아르무크(현재 요르단 북부) 전투였다. 그 외 지역에서는 이슬람 대군이 진군해 오면 대부분 부족은 항복 서약을 행했을 뿐이다. ‘이기지 못할 싸움’은 하지 않는 것이 유목민들의 마인드라고 할 수 있다.

이런 마인드를 이집트의 독재정권들은 정치적으로 이용해 왔다. 군부 출신의 대통령은 자주 군복을 입고 대국민 연설을 행하였다. 군은 물론 군 출신이 대거 포진한 정보부 그리고 경찰까지 최고 권력을 호위하는 세력으로 만들었다. 이집트군은 1952년 혁명으로 이집트 왕정을 붕괴시킨 나세르가 상위계급 장교들을 정부의 고위직에 임명하면서 본격적으로 정치에 영향을 미치기 시작하였다. 이집트에서 군부는 단순한 물리력 사용의 집단이 아니다. 이집트군은 일반 기업까지 소유하고 있다. 히터, 의류, 약품 등 일상 생활용품을 민간 시장에 공급하고 있으며, 건축업에서 상당부분 독점을 행사하여 왔다. 때문에 이들 군 관련 기업이 이집트 경제의 5~20%를 통제하고 있다는 주장도 있다.²⁰ 특히 무바라크 대통령은 군이 경제 활동을 통해 얻은 이윤과 10억 달러 이상에 달하는 미국 군사원조를 중앙정부의 간섭 없이 사용할 수 있도록 허용하여 군의 자율성을 최대한 보장하였다. 따라서 이집트 군은 다른 직종에 비해 높은 임금, 양호한 주거시설, 양질의 의료 혜택을 누리면서 무바라크 정권을 지지하여 왔다.

하지만 2011년 이집트의 대규모 시위 당시 시민들은 군의 탱크에 맞서 타흐리르 광장을 떠나지 않았다. 경찰의 발포에도 더욱 반정부 시위의 규모를 확대하여 나갔다. 물론 튀니지의 시민혁명에 영향을 받아 고무된 부분도 있으나, 물리력을 장악한 정권

20. Stephen H. Gotowicki, "The Role of the Egyptian Military in Domestic Society," *Foreign Military Studies Office Publications*, <http://fmso.leavenworth.army.mil/documents/egypt/egypt.htm>.

에 대규모로 저항하기 시작하였다. 이처럼 이집트의 시민혁명은 과거 수천 년 동안 가부장적 권위에 순종하여 왔던 이집트인의 심리구조를 바꾸어 놓았다. 피라오 문명시대부터 시작된 중앙집권정부에 대해 단 한 번의 시민혁명이 성공한 적이 없었지만, 2011년의 상황은 달랐다. 물리력을 장악한 세력에 대한 저항을 할 수 있다는 ‘자신감’이 이집트인들에게도 생겨났다는 것이다.

2. 이슬람 권위주의에 도전하는 혁명

“믿는 자들이여, 알라께 복종하고 사도 무함마드와 그리고 너희 가운데 책임이 있는 자들에게 순종하라.” 이슬람의 경전 쿠란 4장 59절의 내용이다. 아랍권은 그 어느 지역보다 정부 혹은 지배세력의 정통성에 절대적 가치를 부여하는 종교적 배경이 있다. 이슬람은 아랍어로 ‘복종’을 뜻한다. 알라에 대해 복종하는 것과 더불어 이슬람 공동체의 종교지도자이자 정치지도자였던 무함마드에 대한 복종이다.

권위주의 체제를 정당화하기 위해 1400여 년 전 계시된 이 쿠란 구절들은 현재까지도 정치적으로 이용되고 있다. 사우디아라비아의 최고 이슬람학자위원회는 3월 6일 “시위가 이슬람 교리에 위배되며 개혁청원에 동참하는 것은 신의 명령을 거역하는 것”이라는 입장을 천명하였다. 위원회는 또 성명에서 “개혁과 조인은 시위나 갈등·분열을 조장하는 방법을 통해서서는 안 되며 과거부터 현재까지 이 나라의 율법학자들이 이를 금지하고 경계하였다”고 강조하였다.²¹

이 성명은 하루 전 발표된 정부의 시위 불허 방침에 대해 지지의사를 표한 것으로 풀이된다. 사우디 내무부는 5일 성명을 통해 “사우디 헌 형법상 어떤 형태의 시위도 불법에 해당한다”며 시위를 막기 위해 모든 수단을 동원할 것이라고 밝힌 바 있다. 반정부 시위를 촉구하는 온라인상의 움직임이 확산하자 이를 막기 위한 정부와 종교지도부의 공조노력이다. 3월 3일에는 사우디 동부지역에서 시아파의 소규모 시위가 발생했고, 수니파 지식인들도 절대왕정을 최소한 입헌군주국으로 바꾸어야 한다는 목소리가 높아지고 있었다.

이슬람이 이처럼 권위주의 체제를 갖게 된 것은 창시자 무함마드의 독특한 지위에

21. “The Government React Strongly,” *Al-Ukaz Newspaper*, 3 Mar. 2011.

기인한다. 이슬람은 중동의 다른 양대 종교, 즉 유대교 그리고 기독교와 태동에 있어 상당히 다르다. 모세와 예수는 하나님의 메시지를 전하는 종교적 사명을 마치고 삶을 마감했다. 그러나 이슬람의 사도 무함마드의 역할은 알라의 메시지를 전하면서 종교를 정착시키는데 끝나지 않았다. 그는 메카에 입성해 이슬람공동체를 만들고 이슬람 제국의 기틀을 다졌다. 약 2년간 통치하고 죽었다. 그는 종교지도자인 동시에 정치지도자였다.

이슬람공동체의 지도자로서 무함마드는 국가를 유지하고 사회를 통제하기 위한 여러 제도와 장치를 만든다. 때문에 이슬람은 유교와 상당부분 유사한 점을 가지고 있다. 유교와 마찬가지로 이슬람도 일종의 통치철학적인 특성을 상당부분 보여주고 있다. 또 국민의 삶을 통제하는데 용이한 생활종교 형태를 갖추고 있다. 하루에 다섯 번 예배를 보도록 규정한 것도 국민의 삶을 이슬람의 통치철학에 맞추기 위함이었다. 중국에서 유교가 아직도 영향력을 가지고 있는 것처럼, 이슬람이 아직 중동의 가치관과 세계관에 중추적인 역할을 하는 것도 이 때문이다.

그러나 이번 아랍권 시민혁명은 이슬람 종교의 권위주의에도 적잖은 충격파를 던지고 있다. 최근 아랍권 민주화사태에서 가장 긍정적인 현상 중 하나는 시위대의 구호에 이슬람적인 내용이 상당히 미약하다는 점이다. 현재 아랍권에서 일어나고 있는 반정부 시위는 민족적 그리고 세속적 성향을 가지고 있다. 종교적인 것이 아니다. 따라서 미국 등 서방이 우려하는 이란 모델의 이슬람혁명화 가능성은 크지 않다고 볼 수 있다. 민주화혁명이 이슬람 혁명화할 수 있다는 우려는 다소 확대과장된 것이다. 이집트의 경우 무슬림형제단은 시위 분위기에 편승하였을 뿐이다. 물론 공정한 선거가 치러진다면 무슬림형제단의 후보 혹은 이 단체가 지지하는 후보가 적지 않은 표를 얻을 것이라는 점을 부인할 수는 없다. 하지만 성직자 계급을 인정하는 시아파 국가 이란과 같은 신정체제가 이집트에 등장할 가능성은 크지 않다고 할 수 있다.

무함마드는 자신의 종교적 그리고 더 나아가 정치적 권위에 도전할 세력을 용인하지 않았다. 때문에 이슬람 전체인구의 약90%를 차지하는 수니파에서는 성직자 계급이 존재하지 않는다. 무함마드가 자신의 권력을 확고히 유지하기 위해서였다. 따라서 이론적으로 수니파 이슬람에서는 누구나 예배를 인도하고 설교할 수 있다. 더불어 이슬람의 다섯 의무 중 하나인 자카트(Zakat, 희사)도 누구에게나 줄 수 있도록 규정하였다. 돈이 종교기관에 모이는 것을 막기 위해서였다. 상식적으로 사람과 돈이 없는 종교기

관이 왕권 혹은 권력층에 도전하거나 위에 올라설 수 없을 것이다. 무함마드가 추구한 것은 백성의 도전이 존재하지 않는 권위주의 사회였다. 따라서 시아파와 달리 수니파에서는 1,400여년 역사에서 선지자 무함마드와 그의 정통칼리파 4명의 시대를 제외하고는 단 한 차례도 이슬람이 권력을 차지한 적이 없다. 이슬람은 권력과 권위주의를 유지하고 사회와 개인을 통제하는데 정치적으로 가장 동원하기 쉬운 수단이었다.

3. 리더가 없는 혁명

앞서 언급한 바와 같이 1980년대 말과 1990년대 초 동구의 공산권이 붕괴하였을 당시 아랍에는 특별한 정치변동이 발생하지 않았다. 알제리에서 내전이 발생하였지만 정권교체에는 실패하였다. 당시에도 이집트를 포함한 대부분 중동 국가는 독재였고, 실업률도 높았고, 빈부차이도 심했고, 부패도 극해 달해 있었다. 그러나 시민의 힘을 결집할 수 있는 수단이 없었다. 알-자지라와 같은 위성 TV도 없었고 인터넷도 거의 보급되지 않았다.

때문에 2011년 이집트와 튀니지의 혁명 성공의 배경을 언급하면서 뉴미디어의 역할을 빼놓을 수가 없다. 2010년 12월 17일 튀니지 소도시의 노점상 무함마드 부 아지지의 분신은 휴대폰 동영상으로 촬영되어 인터넷을 탔다. 그리고 현재 22개 아랍국 중 카타르를 제외한 21개 국가에서 정권붕괴, 크고 작은 시위, 혹은 정치개혁요구가 발생하고 있다. 소셜네트워크서비스(SNS)가 자유라는 판도라 상자를 열었다고 볼 수 있다.²²

아랍권 최대 정치, 문화 강국 이집트가 무너진 날, 22개 아랍국가 대다수 수도 중심가에 모여든 인파는 자국의 일인 양 환호했다. 압제에 저항할 수 있다는 자신감의 표출이었다. 이번 아랍의 시민혁명으로 과거와는 다른 새로운 틀의 혁명이 자리 잡고 있다. 인식체계 혹은 심리구조가 바뀌면서 발생한 시민봉기이기에 튀니지 대통령이 축출된 지 한 달도 되지 않아 이집트 대통령도 같은 운명을 맞이했다. 또 동시에 예멘은 물론 리비아에서도 유사한 상황이 발생하고 있다.

22. Lisa Anderson, "Demystifying the Arab Spring: Parsing the Differences between Tunisia, Egypt, and Libya," *Foreign Affairs* 90 (May/June 2011), pp 6-7.

심리구조의 변화가 이처럼 아랍 전역에 빠르게 확산되는 데는 위성방송과 SNS와 같은 뉴미디어 역할이 지대했다. “리더가 없는 혁명이었다. 시민들이 진정한 영웅이다. 이제 더 이상 나의 역할이 없다. 나는 일터로 돌아갈 것이다. 혁명의 불길은 다음에는 어느 나라로 옮겨 붙을 지는 페이스북에 물어보면 알 것이다.” 구글의 직원이자 이집트 혁명에서 가장 큰 역할을 담당했던 와일 구님은 알-자지라 방송과의 인터뷰에서 위와 같이 밝혔다.²³

큰 틀로 보면 20세기와 21세기의 통신기술 발달이 이집트 시민혁명에 중요한 역할을 했다. 특히 위성방송, 인터넷, SNS 등 뉴미디어가 확산되면서 가부장적 권력을 도전할 수 있는 힘을 결집할 수 있었다. 산유국을 제외하면 이집트를 포함한 대부분 아랍 국가는 50여 년 동안 독재와 부패, 미진한 경제발전의 부의 불공평한 분배, 높은 실업률 하에서 살아왔다. TV와 신문은 수십 년 전부터 존재했지만 대부분 정부가 소유하거나 통제해 왔다. 불만은 있었으나 지금처럼 결집할 수 있는 매개체가 없었다. 왕정 국가를 제외하고 공화정 체제하에서 뉴미디어가 가장 발달한 튀니지와 이집트가 다른 국가보다 빠른 변화를 달성했다는 것이 이를 반증한다.²⁴

실제로 위성TV와 SNS는 튀니지와 이집트의 시민혁명 성공에 결정적인 역할을 했다. 튀니지의 노점상 무함마드 부 아지지가 분신하는 모습이 휴대폰 동영상에 잡히지 않았다면 이번 시민 혁명 전체의 불씨는 없었을 것이다. 특히 이집트에서는 튀니지 혁명의 영향으로 부아지지의 분신자살을 모방한 분신 시위가 잇따라 발생했다. 1월 17일 카이로의 의회 건물 앞에서 50세의 압두 알-문임(Abdu al-Munim)이 식품 배급 쿠폰을 얻을 수 없게 된 것에 불만을 품고 분신하였다. 이튿날인 18일에는 알렉산드리아에서 25세의 아흐마드 히삼 알-사이드(Ahmad Hisham al-Sayyid)가 분신자살하였다.

이집트에서 반정부 시위가 발생한 것은 이번이 처음은 아니다. 그러나 계엄령 체제 하에 자유로운 정치 활동이 불가능한 이집트에서 수만 명의 국민이 참가한 대규모 시위가 발생했다는 점, 그리고 이것이 끝이 보이지 않았던 장기 독재체제를 실제로 무너뜨

23. Al-Jazeera 방송, 2011년 2월 12일 시청. 와일 구님은 페이스북에 ‘우리 모두 칼리드 사이드이다’란 계정을 만들어 이집트 민주화를 촉발시킨 청년이다.

24. Jack A. Goldstone, “Understanding the Revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies,” *Foreign Affairs* 90 (May/June 2011), pp. 9–11.

리는 초석이 되었다는 점에서 이번 사건은 기존의 크고 작은 반정부 시위와는 또 다른 의미를 갖는다. 1월 25일 발생한 당시 최대 규모의 시위가 있기까지 페이스북과 트위터는 쉬지 않고 시민들의 목소리와 움직임을 실어 날랐다. 이집트 야권과 시민단체는 페이스북과 트위터를 이용해 시위를 독려했다.

이에 이집트 정부는 1월 25일 트위터를 차단하고 26일 구글과 페이스북을 차단하는 것으로 대응하였다. 그러나 이 같은 이집트 정부의 통제에도 불구하고 1월 28일 카이로뿐 아니라 수에즈, 알렉산드리아, 아스완 등지에서 ‘분노의 금요일’이라 불리는 동시다발적 시위가 발생하였다. 이집트 보안당국은 무장 경찰을 투입해 최루탄과 물대포로 시위대 해산을 시도하였고, 카이로에 탱크를 진입시키는 등 군 병력을 시위 진압에 투입하였다. 이로 인해 이 날 최소 5명의 사망자가 발생하였으며 1,030여 명이 부상을 당하고 1,200여명이 경찰에 연행되었다. 이러한 소식 역시 페이스북과 트위터를 통해 이집트, 나아가 아랍 세계 전역으로 삼시간에 퍼져나갔고, 사태가 점점 격화되자 무바라크 대통령은 개각 단행, 차기 대선 불출마 선언 등 일련의 사태 수습책을 발표했으나 시위는 더욱 가열되었다. 결국 그는 2월 11일, 사임을 발표하고 대통령 궁을 떠나게 된다.

사실 SNS의 정치적 역할에 대해서는 이미 여러 차례 논의가 되어왔다. 독재·반민주 국가의 경우, 온라인 공론장을 통해 기존에는 막혀 있었던 소통의 장이 열리게 됨으로써 소셜 미디어가 민주주의로의 이행에 긍정적 역할을 끼친다는 의견과 더불어, 반대로 이것이 독재 정권을 자극해 오히려 더욱 강화된 감시와 통제를 야기할 것이라는 전망 또한 이어져 왔다.²⁵ 그러나 최소한 이집트와 튀니지의 정권이 붕괴함에 따라 많은 이들이 ‘피플 파워(People Power)’를 이끌어 낸 SNS의 긍정적 역할에 주목하기 시작하였다는 점이 이번 혁명의 한 특성이다. SNS가 시민들의 손바닥 안에 들어온 21세기에 국민의 불만은 더 이상 가슴 속에만 존재하지 않는다는 점을 보여 준 사례가 2011년에 튀니지와 이집트에서 나타난 것이다. 과거와는 달리 불만을 표출하고 그 힘을 정치적으로 결집할 수 있는 소통수단이 이제 대중에게도 생겼다고 볼 수 있다.²⁶

25. 이기형, 「인터넷 미디어: 담론들의 '공론장'인가 '논쟁의 계토'인가?」 (서울: 한국언론재단, 2004.)

26. Scott Peterson, "Egypt's revolution redefines what's possible in the Arab world," *Christian Science Monitor* (11 February 2011).

IV. 급격한 정치변동 속 이슬람 세력의 역할

“이집트의 시민혁명 성공은 민주주의의 시작을 알리는 전환점이나, 향후 많은 과제와 걸림돌을 맞이할 것이다.” 카이로아메리칸대학 정치학과 왈리드 카지하 교수는 이와 같이 이집트의 불확실성을 지적하였다.²⁷ 카지하 교수는 또 “이집트에서 민주화의 붓물이 터진 것만은 틀림없지만 개혁의 열풍이 민주주의로 정착하기 위해서는 수십 년이 걸릴 수도 있다”고 예측했다.

현재의 이집트 상황이 그렇다. 이집트의 미래는 명확치 않다. 무바라크 대통령 하야를 요구했던 민주화 시위의 성지 알-타흐리르(해방) 광장에는 아직도 군부퇴진 등을 요구하는 ‘2차 혁명’의 물결이 이어지고 있다. 수십 개의 정당이 등장해 각각의 요구를 실현시키기 위해 거리를 장악하고 있다. 올해 말로 예정되었던 총선이 연기될 가능성이 높고, 이에 따라 대선일정도 아직 확정되지 않고 있다. 그럼에도 불구하고 중동의 최대 정치 강국 이집트의 변화는 향후 중동의 민주화여정에 시금석이 될 것으로 보인다. 따라서 이집트 정치변동의 미래와 이 과정에서 가장 중요한 변수 중 하나로 부상하고 있는 이슬람 세력의 역할을 진단하여 볼 것이다.

1. 포스트 무바라크 시대 주도 세속주의 세력

이집트의 향후 정치일정에서는 크게 군을 중심으로 한 기존의 정치세력, 무슬림형제단을 중심으로 한 실질적 야권인 이슬람세력, 그리고 청년운동을 포함하는 세속주의 야권세력이 주요 행위자가 될 것으로 보인다. 이중 현 집권 군부세력과 세속주의 야권인 청년운동과 민족주의 세력을 먼저 다루어 보겠다.

1) 집권 정치세력 군부

무바라크의 하야 이후 권력을 이양 받은 세력은 이집트 군최고위원회이었다. 무바라크 정권 종식이 일차 목표였던 반정부 시위대는 일단 군의 권력 장악을 수용하였다. 또한 이집트 군은 1952년 혁명 이후 영국 식민세력을 축출하였다는 점에서 국민들로

27. 2011년 7월 현지조사 인터뷰.

부터 그간의 권력 장악에도 불구하고 나름대로의 신뢰를 받고 있다. 더불어 시위 과정에서 경찰과는 달리 중립적인 입장을 취하였다는 점에서도 시민들은 군부의 중재적 역할에 반기를 들지 않았다. 여기에 군부와의 우호적인 관계를 유지하려는 미국 등 서방도 이런 변화에 크게 반대하지 않았다.

포스트 무바라크 시대를 주도하면서 군최고위원회는 정치와 사회의 안정, 경제의 회복, 구정권의 청산, 부패 척결 등을 선언하였다. 특히 2월 13일에 발표된 5번째 성명은 이집트의 미래에 대해 군최고위원회의 포괄적 입장을 담았다. 의회해산, 비상사태 해제, 헌법의 효력 중지와 새 헌법을 위한 개헌위원회 구성, 대통령 선거와 총선 실시 방안과 일정 등에 대한 명확한 입장을 표명하였다. 더불어 군최고위원회가 주도하는 과도정권이 6개월 시한이라는 점도 못 박았다.

하지만 6개월이라는 시한이 지났음에도 불구하고 군최고위원회가 언급했던 정치일정이 제대로 진행되지 않고 있는 상황이다. 30여 년 동안 쌓여왔던 불만이 동시에 분출되고 다양한 정치세력이 등장해 향후 정치일정은 물론 국가체제에 대한 합의가 도출되지 않으면서 군부의 입장도 상당히 어려워지고 있다. 안정적인 민간정부를 수립하고 권력을 이양하겠다고 약속하였지만 당장 곳곳에서 분출되는 사회불안과 범죄 증가에 대응하기도 힘겨운 상황이다.

군부 내부에서의 갈등도 등장하고 있다. 군 내부에서는 군 출신 민간인에게 권력을 이양하여야 한다는 목소리가 나오고 있다. 야권 출신의 민간정부가 권력을 이양 받을 경우 그동안 자신들이 누려왔던 기득권이 일거에 사라질 수 있다는 관료집단의 집단적 이기심이 팽배하고 있다. 위원장을 맡고 있는 국방부장관 무함마드 후세인 탄타위(Mohamed Hussein Tantawi)는 20여 년간 무바라크 정권에서 국방을 담당한 구정권의 핵심인사였다. 부위원장인 사미 하피즈 아난(Sami Hafez Anan)도 무바라크 전대통령과 같은 공군출신 인사다. 여기에 군최고위원회에 속하고 있지는 않지만 무바라크의 최측근 우마르 술레이만(Omar Suleiman) 전 정보부장도 막후에서 계속 영향력을 행사하고 있는 상황이다.

이들 모두 과거 정권 출신이지만 현재의 권력을 장악하고 있어 향후 새 정권에서의 지위를 유지하기 위한 권력투쟁에 몰입하고 있어 이들 중 누가 최후의 승자가 될 것인가 여부도 이집트 정국의 중요한 변수가 될 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 뉴욕의 국제평화연구소는 2011년 3월 행한 설문조사 결과에 의거하여 “이집트 군부가 아직

도 상당한 인기를 누리고 있다”고 지적하였다.²⁸

2) 새로운 파워, 세속주의 야권세력

시민혁명을 전후로 이집트에는 상당히 다양한 세속주의 세력들이 새로운 정치집단으로 등장하고 있다. 이집트에서 반정부 대중적 시민운동의 시작은 키파야(kifaya, ‘충분해’라는 의미) 운동이다. 2004년 9월 무바라크의 재선을 반대하기 위해 느슨하게 결성된 범시민 세력으로서 2004년 12월 대규모 반정부 시위를 주도하였다. 키파야 운동에는 무슬림형제단 계열의 이슬람주의자, 세속주의자, 공산주의자, 민족주의자 등 다양한 이념을 가진 인사들이 참여하였다. 이로 인한 내부 통합과 단결은 극히 약하여 정당이나 단체로 발전하지 못하였다. 하지만 키파야 운동에 참여한 많은 청년층이 시민혁명에서 적극적인 반정부 운동을 주도하였으며 새로운 정치세력들의 근간이 되었다.

시민혁명 이후 본격적으로 모습을 드러낸 세속주의 야권세력은 크게 네 그룹으로 나눌 수 있다. 첫째, 시민혁명을 현장에서 주도한 4.6 청년운동(the April 6 Youth Movement)이다. 2008년 4월 6일부터 SNS를 통해 산업도시 알-마할라 알-쿠브라(al-Mahalla al-Kubra)에서 파업을 계획하면서 반정부 투쟁을 시작하였다. 초창기 강력한 탄압을 받았음에도 1년 이상 파업을 이끌면서 조직적인 청년단체로 부상하였다.

이 단체 소속 블로거들과 시민 기자들은 페이스북, 트위터, 블로그 등 다양한 뉴미디어 수단을 이용하여 파업의 진행상황, 경찰의 움직임, 법적 대응 등에 관한 정보를 주고받으면서 결속력을 다졌다. 정치적이지 않은 그러나 교육받은 청년층이 단체를 주도하면서 언론의 자유, 정실주의 타파, 경제개혁 등을 주창하였다.²⁹ 4.6 운동의 창립자 아흐마드 마히르(Ahmed Maher)와 여성 지도자 아스마 마흐푸즈(Asmaa Mahfouz)는 특히 타흐리르 광장에서의 시위 참여 촉구를 주도한 인물로 알려지고 있다. 이집트 당국은 창립자 마히르를 2008년 5월에 체포하고 7월에는 그와 동료 14명을 다시 체포하는 등 초기진압을 시도하였으나 뉴미디어를 통한 4.6 운동의 영향력은

28. <http://www.ipacademy.org/images/pdfs/egypt-poll-keyfindings.pdf>.

29. Esam Al-Amin, "From Counter-Attack to Departure Day," *Counterpunch* (4 February 2011).

더욱 확대되어 갔다. 시민혁명이 절정에 다다를 무렵 4.6운동은 거의 매일 100만 명 이상의 시민을 시위장소를 집결시키는 역할을 수행한 것으로 평가되고 있다.³⁰

두 번째 그룹은 ‘변화를 위한 국민연합(National Assembly for Change)’이다. 무함마드 알-바라다이(Mohamed El Baradei) 전 국제원자력기구(IAEA) 사무총장이 주도하는 이 단체는 향후 이집트의 새로운 미래를 위해 세속주의적 자유민주주의를 추구하고 있다.³¹ 변화를 위한 국민연합은 알-바라다이의 귀국을 기점으로 만들어진 조직으로, 민주주의 실현, 헌법개정, 독재타도를 주창하여 왔다. 알-바라다이는 IAEA에서 2010년 2월 귀국 후에도 온건한 노선을 보여 왔다. 무바라크에 대한 비판적 입장은 유지해 왔으나 직접적으로 집권당과 대립각을 곤두세우지는 않는 등 그는 여야 인사들과도 비교적 무던한 관계를 보여 왔다. 따라서 무바라크 퇴진 후 여러 야권 단체들이 알_바라다이 대표 옹립에 합의한 데 역시 그가 국내외적으로 모두 크게 위협적이지 않은 인물이라는 점이 크게 작용했다.

시민혁명이 발발한 지 이틀 후인 1월 27일 급거 귀국한 알_바라다이는 과도정부를 자신이 이끌 것이라고 천명하여 이집트 정국의 주도권을 잡아 나갔다. 이후 그는 연일 타흐리르 광장을 찾아 시위대 앞에서 반무바라크 연설을 행하여 적지 않은 야권 세력으로부터 지지를 얻기 시작하였다. 우마르 술레이만을 부통령으로 임명하여 정국을 수습하려던 무바라크의 시도에 대해서도 그는 “권력에 남아 있으려는 무바라크 정권의 부질없는 그리고 절망적인 시도일 뿐”이라고 비난하였다.³² 시민혁명이 성공한 지 약 한 달 후인 3월 10일 알-바라다이는 온(On) TV를 통하여 향후 대통령 선거에 출마할 것임을 공식적으로 밝혔다.

세 번째 그룹은 가장 늦게 반무바라크 시위에 참여한 아므루 무사(Amr Moussa)와 그를 지지하는 세력이다. 무사는 무바라크 정권 하에서 10년 간 외무장관을 지냈으나 그의 정치적 영향력 확대 경계한 무바라크에 의해 권력의 실세에서 배제된 인물이다.

30. David Wolman, “The techie dissidents who showed Egyptians how to organize online,” *The Atlantic* (13 Feb. 2011). <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2011/02/the-techie-dissidents-who-showed-egyptians-how-to-organize-online/70734/>.

31. Gamal Essam El-Din, “Rifts hit El-Baradei’s NAC,” *Al-Ahram Weekly* (3 – 9 June 2010).

32. Kevin Connolly, “Egypt protesters step up pressure on Hosni Mubarak,” *BBC News* (31 Jan. 2011). <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-12320959>.

1991년부터 외무장관직을 맡아온 무사가 2001년 아랍연맹 사무총장을 맡아 내정과 거리를 둔 것도 이러한 이유 중 하나라고 평가된다. 따라서 무바라크 정권의 피해자라는 인식이 국민들 사이에 널리 퍼져 있다. 그는 미국과 이스라엘에 비판적인 노선을 취해 대중적 인기를 끌어 왔으며 이로 인해 무바라크의 분노를 사기도 하였다.

2월 1일 무바라크 대통령이 차기 대선에 출마하지 않겠다고 선언하자 무사는 CNN과의 인터뷰에서 “대통령 후보로 나설 것을 신중하게 고려하고 있다”고 밝혔다.³³ 무사는 국정운영의 경험이나 국민의 인기에 있어 차기 대통령으로서 가장 적합한 인물로 평가받고 있다. 반정부 시위가 진행되던 기간 중 조사된 ‘누가 이집트의 차기 대통령이 되어야 한다고 생각합니까?’라는 전화 인터뷰 여론 조사에서 무사는 26%의 지지를 얻어 선두를 달렸다.³⁴ 알-자지라 방송의 세이머 허쉬(Seymour Hersh)도 그의 프로그램 *엠페이어(Empire)*에서 “무바라크 대통령이 사퇴할 경우 미국은 무사를 ‘플랜 B(Plan B)’로 고려하고 있다”고 보도했다.³⁵ 즉, 무바라크를 대체할 차기 지도자로 미국이 그를 거론하고 있다는 설명이었다. 무사는 무바라크 사임 다음 날인 2월 12일 이집트 청년단체들과 회동을 갖고 향후 대선에 대해 논의를 하였고 후보로 나설 것을 수용하였다고 이집트 일간 알-와프드는 보도하였다.³⁶ 실제로 대선 행보를 위해 무사는 6월 1일 아랍연맹 사무총장직에서 사임하였다.

네 번째 그룹은 아이만 누르(Ayman Nour)와 그의 지지 세력이다. 아이만 누르는 유명 정치인들 중 무바라크 정권에 의해 가장 극심한 탄압을 받은 정치인이라 할 수 있다. 그는 만수라 대학 법대를 졸업하고 1984년 이집트 최고 야당인 알-와프드(Al-Wafd)당 기관지에 들어가 17년 간 언론인으로 활동하였다. 와프드당에서 사무총장과 청년위원장을 지냈지만, 알-와프드 당수와의 불화 끝에 탈당하여 2004년 알-가드(al-Gad, 내일 혹은 미래)당을 창설하였다. 이집트 당국은 이례적으로 알-가드당을 승인해 18번째로 제도권 정당에 합류시켰고 그 결과 누르는 1년도 지나지 않아 거물

33. Matthew Weaver, “Egypt protests,” *Guardian* 01 Feb. 2011. <http://www.guardian.co.uk/news/blog/2011/feb/01/egypt-protests-live-updates>.

34. *Al-Ahram* 08 Feb. 2011.

35. Seymour Hersh, “Empire,” *Al-Jazeera* 08 Feb. 2011. <http://www.youtube.com/watch?v=gDp8TnY3lsA>.

36. *Al-Wafd* 13 Feb. 2011. <http://www.alwafd.org/index.php?option=comcontent&view=article&id=15975>.

급 야당 인사로 성장하였다. 그러나 2005년 대선 출마 후 알-가드당 창당 당시 위조 서류를 제출했다는 혐의로 체포되었다.³⁷ 누르에 대한 기소는 무바라크의 민주주의 탄압사례 중에 가장 큰 사건으로 분류된다. 아이만 누르 사건에 배정된 판사는 무바라크의 수족 노릇을 하는 인사였으며 그에게 5년 형을 선고하였다.³⁸ 누르는 건강상의 문제로 2009년 2월 18일 석방되었다. 무바라크 정권의 붕괴 이후 누르는 대통령 선거에 출마할 것을 선언하였다.³⁹

2. 실질적 야권, 이슬람 세력

무바라크 정권 붕괴 이후 이집트 정치에서 캐스팅보트를 쥐고 있는 세력은 단연 무슬림형제단을 중심으로 하는 이슬람 세력이다. 1928년에 결성된 무슬림형제단은 사리아에 근거한 이슬람국가 수립을 목표로 사회의 이슬람화를 추진하고 있는 온건 이슬람 사회운동이다. 그 세력이 확대되자 나세르 대통령은 1954년 정부 전복혐의로 무슬림형제단의 활동을 금지시켰다. 이 같은 조치는 무바라크 정권까지 이어졌다.

청년 교사 하산 알-반나(Hassan al-Banna)가 창설한 무슬림형제단은 초기 민족주의적 성격을 띠고 있었다. 제1차 세계대전 이후 이집트는 1922년 영국으로부터 외형적 독립을 쟁취했으나, 수에즈 운하 운영권, 국가 방위 등은 영국의 손에 여전히 남아있었다. 이집트의 국왕은 실질적으로 영국의 하수인에 불과했다. 이런 상황에서 영국과 결탁한 세력의 독재와 부패에 만연했다. 국민들은 이들에 대항할 새로운 야당 세력을 갈구했다. 무슬림형제단이 당시 많은 영국군이 주둔하던 도시 이스마일리아(Ismailiyya)에서 출범한 것도 이런 배경과 맞물린다.

무슬림형제단은 초기 토론과 자선을 행하던 소규모 집단이었다. 하지만 1930년대 중반에는 카이로에 본부를 만들고 1940년대에는 전국에 500여개의 지부를 둔 이집트 최대 사회운동으로 성장했다. 외세의 지배와 고통스런 삶에 방황하는 이집트 대중에

37. *Al-Ahram* 10 Sep. 2005.

38. *Al-Akhbar* 10 May 2006.

39. "Ruling Egypt After Mubarak: Presidential Contenders Emerge," *Time* 12 Feb. 2011. <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,2048789,00.html,2>

간단하면서도 강력한 메시지를 전달한 것이 성공의 비결이라고 할 수 있다. 즉 알-반나는 망가진 국가의 자존심과 힘을 다시 일으켜 세우는 것은 이슬람으로 돌아가는 것과 이슬람법 샤리아의 실행이라고 주장했다.

사회운동으로 시작된 무슬림형제단은 농민과 저소득층을 주요 지지 세력으로 확보하면서 점차 정치성을 띠기 시작했다. 이런 정치적 성향은 알-반나의 설교와 글에서 점차 정립되고 있었고, 1945년에는 조직의 목표와 행동양식이 담긴 정관이 마련되었다. 정관에 따르면 무슬림형제단은 쿠란을 근거로 한 평등하고 부유한 그리고 자유로운 이슬람사회를 건설하는 것을 목적으로 한다. 또 이 목표를 달성하기 위해 제시된 4가지 행동양식은 첫째, 설교, 팸플릿, 신문, 잡지, 서적 등을 통해 무슬림형제단의 견해를 알리는 전도(*al-dawu'a*); 둘째, 추종자와 대중을 위한 교육(*al-tarbiyya*); 셋째, 샤리아의 원칙의 의무화(*al-tawjib*); 그리고 넷째, 이슬람 사원, 학교, 병원 등을 통한 봉사(*al-ama*)다.

무슬림형제단은 빠르게 성장했다. 지나친 과격주의가 아니라 사회를 우선 개혁하는 점진적인 이슬람화를 추구하면서 1940년대 중반에는 50만에 달하는 단원을 확보한 정치세력으로 부상했다. 이에 위협을 느낀 정부의 탄압에 맞서 무슬림형제단은 비밀 무장단체(*al-jihaz al-sirri*)도 조직했다. 1948년 이스라엘의 독립선포 이후 벌어진 제1차 중동전쟁에는 이집트 정규군과 함께 전투에도 참여했다. 결국 이런 군사적 활동과 이슬람 국가건설이라는 정치적 목표는 당시 파루크 국왕과 영국을 자극할 수밖에 없었다. 정부는 무슬림형제단의 해체를 발표했고 직후 알-반나는 암살당했다.⁴⁰

불법단체이지만 무슬림형제단은 그 사회 운동을 이어갔다. 조직원들의 기부로 다양한 사회활동을 펼쳐왔다. 상당수 기부자들은 사우디아라비아 등 걸프지역에서 일하고 있는 근로자 혹은 사업가들이었다. 식자율을 높이기 위한 무료교육 제공, 저소득층을 위한 병원과 고아원 및 탁아소 운영, 재해 지역에 대한 긴급 구호활동 등을 펼치면서 사회 저변의 지지를 지속적으로 이끌어 내었다.⁴¹

40. Ladan Boroumand and Roya Boroumand, "Terror, Islam, and Democracy," in John Davenport, ed. *Democracy in the Middle East* (New York: Chelsea House, 2007), pp. 190-208.

41. Barry Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics* (London: Macmillan, 1990), pp. 28-33.

정치적으로도 무슬림형제단은 무소속 혹은 다른 정당(들)과 연합하여 꾸준히 총선에 참여하여 왔다. 2005년 총선에서는 무소속으로 출마하여 전체 득표율의 약 20%, 의회의 88석을 차지하여 이집트의 실질적 최대 야권임을 입증하였다. 2010년 총선에서 무슬림형제단은 대부분의 의석을 상실하였으나, 당시 아들 가말에 대한 권력승계를 목표로 하는 집권당과 정부가 심각한 선거 부정과 조작을 펼친 것으로 알려졌다. 따라서 시민혁명세력이 무바라크 정권에 요구하였던 사안 중 하나가 2010년 총선 무효화와 재선거였다.

시민혁명 기간 초기 무슬림형제단은 정부와의 협상을 일체 거부하였다. 그러나 2월 6일 무슬림형제단 대변인이 우마르 술레이만(Omar Suleiman) 당시 부통령과의 협상에 응하였다. 이후 특히 무바라크 정권 퇴진 이후에는 정부는 물론 다른 세속적 야권 세력과도 적극적인 대화에 나서고 있다. 이는 이슬람국가 수립 목표에 대한 국내외 우려를 불식시키기 위한 조치였다고 할 수 있다. 무슬림형제단은 혁명 기간과 이후 민주주의를 표방하면서도 지나친 입장표명 및 단원 동원을 자제하였다. 더불어 무슬림형제단은 차기 대통령 선거에 후보자를 내지 않을 것이며, 의회선거에서 과반수 의석을 확보하는 노력도 하지 않을 것이라고 선언한 바 있다.⁴²

무슬림형제단은 이집트 민주화 봄의 진행과정에서 전면에 나서지 않았고 민주화 혁명에 전면에 나서서 직접 가담하지 않았다.⁴³ 따라서 향후 정치 일정이나 적절한 인물 추천에 관한 논의에서 한 걸음 뒤로 물러나 있다. 이는 적어도 무슬림형제단이 현재 진행되고 있는 이집트 민주화 논의가 불안전하고 향후 정치일정이 불확실하다는 견해를 가지고 있기 때문이다. 아울러 무슬림형제단은 이집트에서 가장 강력하고 조직화된 집단임에도 불구하고 민주화 운동의 주도 세력인 SNS 세대와 다른 야권 세력들의 세속주의적 성향에 대해서도 조심스런 입장을 취하고 있다.

그러나 큰 틀에서는 정치에 전면에 나서고 있다. 2011년 혁명 직후 무슬림형제단은 합법화되었다. 이후 4월 30일 자유정의당(Freedom and Justice Party)을 창당하

42. "An Interview with the MB's Mohamed Morsy," *Arabist* 18 May 2011. <http://www.arabist.net/blog/2011/5/18/an-interview-with-the-mbs-mohamed-morsy.html>.

43. Michael Hudson, "Egypt on the Brink: The Arab World at a Tipping Point," *Middle East Insights* 1 (Jan.- Mar. 2011), p. 5.

였다. BBC 방송은 무슬림형제단이 이 정당의 활동을 기반으로 향후 총선에서 절반 정도의 의석을 차지할 수도 있을 것이라고 전망하였다.⁴⁴ 정당의 지도자로 선출된 무함마드 무르시(Muhammad Mursy) 당수는 “여성이나 콥틱 기독교인이 이집트의 대통령이 되는 것을 거부한다”고 밝히고 있다. 그러나 그는 “내각이나 당의 요직에 타종교인이나 여성이 참여하는 것을 반대하지는 않고 있다”며 “자유정의당은 무슬림과 기독교 간 그리고 남성과 여성 간의 차별을 반대한다”고 언급하였다. 무르시 당수는 또 “라피크 하비브(Rafiq Habib) 등 콥틱 기독교 지도자들도 당원으로 등록하였다”며 “기독교인이 당의 부총재로 선출될 가능성이 있다”고 지적하였다.⁴⁵

이처럼 무슬림형제단은 혁명 이후 새로운 이집트에서 어떠한 정체성을 가져야 하는지에 대한 집중적인 논의를 진행하고 있다. 가장 중요한 것은 종교와 국가 간의 관계를 어떻게 설정하는가이다. 무슬림형제단의 기본적인 이념은 쿠란과 하디스를 근간으로 하는 샤리아(이슬람법)에 기초한 국가다. 여기에 서방과의 새로운 관계 정립, 여성 권리 인정의 범위 등 정치적 및 사회적 사안들에 대해서도 시대에 걸맞은 절충안을 마련하기 위해 무슬림형제단 지도부는 노력하고 있다.

우선 서방과의 관계에 있어서 무슬림형제단은 자주적인 국가 건설을 주창하고 있다. 외세의 개입 없이 민주화혁명을 성공시킨 것과 같이 이집트인들은 이제 스스로 향후 정치일정을 만들어 갈 수 있다고 굳게 믿고 있다. 미국, 영국, 프랑스 등 서방 강대국의 개입을 거부하는 동시에 캠프데이비드 협정 등 이스라엘과의 외교관계도 재고하여야 한다고 강조하고 있다. 무슬림형제단의 최고지도자 무함마드 바디(Muhammad Badie)에 이은 2인자인 라샤드 무함마드 알-바유미(Rashad Muhammad al-Bayumi) 부의장은 연합뉴스와의 인터뷰에서 “이집트와 이스라엘 간 평화협정은 국민의 동의 없이 체결된 것”이라며 “국민의 의견을 다시 물어보고 판단해야 할 문제”라고 언급하면서 이스라엘과의 평화협정에 대한 재검토가 이뤄져야 한다는 뜻을 내비쳤다.⁴⁶ 그러나 무슬림형제단 내 온건파들은 미국과 이스라엘 등 서방세계의 우

44. “Egypt: Muslim Brotherhood sets up new party,” *BBC* 30 Apr. 2011. <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-13249434>.

45. “Freedom and Justice Party Open to Copt as Deputy,” *Ikhwanweb* 11 May 2011. <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=28554>.

46. “인터뷰 이집트 무슬림형제단 알-바유미 부의장,” *연합뉴스* 2011년 2월 9일.

려와 걱정을 불식시키기 위해 무슬림형제단의 종교적 기본 노선과는 별도로 정치적으로 이스라엘과의 평화조약을 존중하고 평화의 지속적인 유지에 동의하고 있다는 의사를 표명하고 있다.

무슬림형제단이 정치활동을 본격화하면서 이에 대한 경계의 목소리도 일고 있다. 특히 서방 국가는 무바라크 퇴진 이후 등장할 수도 있는 이슬람주의를 표방하는 무슬림형제단 중심의 이슬람정권 등장에 대해 두려움을 가지고 있다. 미국 등 서방은 앞으로 이슬람원리주의에 대한 뿌리 깊은 불신 때문에 이집트의 정치가 친이슬람 성향으로 움직이는 것에 대한 경계심을 늦추지 않을 것으로 보인다. 그럼에도 불구하고 무슬림형제단이 정당을 구성하고 영향력을 공고히 하기 시작하자 미국은 2011년 6월 29일 무슬림형제단과 공식적 접촉을 재개할 것이라고 발표하였다. 바로 다음 날 무슬림형제단 지도부도 미국의 이 같은 움직임을 환영한다고 답하였다.⁴⁷

3. 새로운 정치 환경과 무슬림형제단

현재 이집트의 정치적 상황은 상당히 복잡하게 전개되고 있으며 이에 따라 미래를 정확히 예측하기는 어렵다. 정권의 공백을 잠정적으로 채운 군부는 야권과 다양한 협상을 통해 이집트의 새로운 미래를 모색하고 있다. 하지만 야권은 상당히 분열되어 있는 상태다. 다양한 집단들이 다양한 목소리를 내면서 각각의 정치일정을 주장하고 있다. 혼란이 장기화할 수 있다는 우려도 나타나고 있다.

따라서 이집트 국민은 민주화 혁명 이후 대중의 목소리를 대변하고 스스로를 조직화할 수 있는 활동적인 집단을 요구하고 있다. 이를 위해 야권 세력들은 핵심 인물을 중심으로 다양한 방안들을 모색하고 있다. 거론되고 있는 대표주자들은 무사 아랍 연맹 전 사무총장, 알-바라다이 국제원자력기구 전 사무총장, 이삼 사라프(Essam Sharaf) 총리, 우마르 솔레이만 전 정보부장, 아흐마드 주와일 미국 캘리포니아 공대 교수, 누르 가드당 대표, 와일 구님(Wael Ghoneim) 구글(Google) 직원 등이다.

47. "Egypt's Muslim Brotherhood welcomes idea of U.S.," *Haaretz* 30 Jun. 2011. [contactshhttp://www.haaretz.com/news/international/egypt-s-muslim-brotherhood-welcomes-idea-of-u-s-contacts-1.370446](http://www.haaretz.com/news/international/egypt-s-muslim-brotherhood-welcomes-idea-of-u-s-contacts-1.370446).

현재 이집트인들이 차기 대통령 후보로 가장 선호하고 있는 인물은 전 아랍연맹 사무총장 아므루 무사인 것으로 나타나고 있다. 이집트인들을 대상으로 한 여러 설문조사에서 가장 높은 지지를 얻고 있다. 다음은 뉴욕의 국제평화연구소(International Peace Institute)가 2011년 3월에 시행한 이집트 여론 조사 결과 중 차기 대통령 호감도 조사의 결과다.⁴⁸ 질문은 “오늘 대통령 선거가 열릴 경우 누구에게 표를 던지겠는가?”이었다.

<표 2> 국제평화연구소의 이집트 차기 대통령 선호도 조사

후보 성명	지지율
아므루 무사 전 아랍연맹 사무총장	37%
무함마드 탄타위(Muhammad Tantawi) 군최고위원회 의장	16%
아흐마드 주와일(Ahmed Zewail)12% 아삼 샤라프(Essam Sharaf)	7%
우마르 술라이만(Omar Suleiman)	5%
와일 구님(Wael Ghoneim)2% 무함마드 알-바라다이	2%
아이만 누르(Ayman Nour)	1%
기타	0%
투표하지 않을 것임	0%
설문거부	5%
모르겠다	14%

자료: International Peace Institute

하지만 2011년 10월 기준 대통령선거 일정이 확정되지 않은 상황에서 대통령 후보 군들 사이의 갈등과 반목이 불거지고 지속적으로 야권의 분열상황이 이어진다면, 군부와 무슬림형제단의 역할이 증대될 가능성이 있다. 이런 상황이 발생한다면 무슬림형제단은 차기 이집트 의회 및 대통령 선거에서 주도권을 장악할 가능성이 있다. 무슬림형제단은 현재 가장 많은 수의 지지자를 동원할 수 있는 네트워크를 구축한 최대 정치조직이기 때문이다. 이러한 잠재력과 가능성을 잘 알고 있는 다른 야권 세력, 특히 세속주의 세력이 무슬림형제단을 견제하고 있는 상황이다.

48. 국제평화연구소는 2011년 3월 9일에서 20일까지 615명의 이집트 성인들과 전화인터뷰를 행하였다. 오차 범위는 +/-4%라고 연구소는 밝혔다. <http://www.ipacademy.org/images/pdfs/egypt-poll-results-april2011.pdf>.

반면 필자의 7월 이집트 방문 시 행한 설문조사에 따르면 300명의 응답자 중 54%가 군부를 그리고 38%가 이슬람세력을 ‘민주화의 걸림돌’이라고 언급했다. 현실적으로는 가장 집권가능성이 큰 정치세력에 대해 시민들은 가장 반대하고 있는 현상이 나타나고 있는 것이다. 이는 이집트의 향후 민주화 작업이 쉽지 않다는 것을 명확히 반증한다. 이집트 정치 일정에서 지금까지 명확하게 입장을 밝히지 않았던 무언의 대다수, 특히 세속주의 야권세력도 이제 더 이상 침묵하지 않고 구정권 세력뿐만 아니라 이슬람세력에게도 적극적으로 반대 의사를 표명하고 있다. 조직도 약하고 네트워크도 확고히 구축되지 않았지만 다수의 세속주의 야권세력은 무바라크 정권에 저항하였던 것처럼 이슬람세력에게도 강력히 도전할 가능성이 있다.

따라서 무슬림형제단 내부에서도 이들 세속주의 야권세력을 포함한 서방과의 관계를 정립하는데 있어서 급진파와 온건파 사이에 내부 갈등이 이어지고 있다. 무슬림형제단 내 개혁주의자들은 보수주의자들과는 달리 서구와 동맹관계를 맺고 경제적으로 전략적 관계를 유지하여야 한다고 주장하고 있다.⁴⁹ 이를 위해 개혁주의자들은 이스라엘과의 평화협정도 유지하면서 서방과 협력적인 관계를 구축하고 있는 터키의 모델이 최적이라고 지적하고 있다.⁵⁰ 이와 더불어 정치의 다원화, 시민사회의 활성화, 여성의 사회참여 확대 등이 이집트의 자유와 민주주의에 기여할 것이라고 설명하고 있다.⁵¹

그러나 이와 같은 내부의 분열현상에도 불구하고 이미 무슬림형제단은 여러 여론조사에서 의회에서 가장 많은 의석수를 차지할 수 있는 정치사회조직으로 평가받고 있다. 2011년 9월 26일 알-아라비아 방송의 분석에 따르면 현 상황에서 총선을 실시할 경우 무슬림형제단이 전체의석의 약 40%를 차지할 것으로 예상된다.⁵² 덴마크 정당 및 민주주의 연구소(DIPD: Danish Institute for Parties and Democracy)와 이

49. Leila Fadel, "Egypt's Muslim Brotherhood Could Be Unraveling," *Washington Post* 7 Jul. 2011. http://www.washingtonpost.com/world/egypts-muslim-brotherhood-could-be-unraveling/2011/07/06/gIQAAdMZp1H_story.html.

50. Haroon Moghul, "Turkey and Egypt: Islam's Future?" *Religion Dispatches* 13 Jul. 2011.

51. 무슬림형제단 내 이런 개혁주의자들이 적지 않게 존재한다는 이유에서 전직 CIA 요원이자 현재 브루킹스연구소(Brookings Institution)의 사반(Saban) 센터 선임연구원 브루스 리델(Bruce Riedel)은 "무슬림형제단의 영향력이 향후 이집트의 미래에 큰 문제나 걱정거리가 되지는 않을 것"이라고 전망하였다. Steven Emerson, "Egypt's Future and the Chameleon Muslim Brotherhood," *IPT News* 31 Jan. 2011.

52. *Al-Arabiyya* 26 September 2011 사칭.

집트의 알-아흐람 정치전략 연구소(ACPSS: Al-Ahram Centre for Political and Strategic Studies)가 2011년 8월에 공동으로 실시한 여론조사에서도 무슬림형제단이 가장 많은 지지를 얻었다.⁵³

<표 3> DIPD/ACPSS 정당 선호도 조사

정당	지지율	정당	지지율
자유정의당(무슬림형제단)	31.5%	혁명청년연합 (Revolutionary Youth Coalition)	17.2%
와프드당(Wafd)	14.8%	자유이집트인들(Free Egyptians)	7.5%
알-누르(Al-Nour) ⁵⁴	6.0%	이집트사회민주당 (Egyptian Social Democratic Party)	5.2%
나세르주의당(Nasserites)	3.7%	정의당(The Adl Party)	2.6%
타감무우(Tagammu)	2.2%	카라마당(Karama, Dignity)	1.9%
이집트자유당(Egypt Freedom Party)	1.6%	와사트(Wasat)	1.6%
국민전선(National Front)	1.4%	가드당(Gad Party)	1.4%
인민민주연합 (Popular Democratic Alliance)	0.6%	국민민주당 (National Democratic Party)	0.4%
알-움마당(Al-Umma Party)	0.1%	아흐라르당(Ahrrar Party)	0.1%
이립정의평등당 (Arab Party for Justice and Equality)	0.1%	아나-마스리당(Ana-Masri Party)	0.1
결정하지 않음	57.1%	투표 의사 없음	17.7%

자료: DIPD/ACPSS

이처럼 유리한 고지를 점령하고 있는 무슬림형제단은 향후 상당히 신중하면서도 외교적인 입장을 견지하면서 상황을 주시할 것으로 보인다. 여러 무슬림형제단 지도부들은 현재까지의 여러 인터뷰들에서도 ‘애매모호한(ambiguous)’ 주장을 내놓고 있다.⁵⁵ 그럼에도 불구하고 무슬림형제단의 향후 행동 및 정책방향을 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

53. 알-아흐람 정치전략연구소가 21개 이집트 전역 행정구역에 거주하는 18세 이상 이집트 성인들 대상으로 실시한 설문조사이다. <http://dipd.dk/wp-content/uploads/2011/08/Egypt-Survey-1-August-2011.pdf>.

54. 누르당은 혁명직후 등장한 이슬람주의 보수파 정당이다. 종교와 관련 없이 모든 이집트인들의 권리를 존중한다고 약속하고 있지만 이는 이슬람 종교의 틀에서 이루어질 것이라고 주창하고 있다. 지도자는 이마드 알-딘 압둘가푸르(Emad Eddine Abdel-Ghaffour)다.

55. TV 토크쇼에 등장하는 무슬림형제단 지도자들은 ‘술을 금지할 것인가’라는 질문에 대해 “아직 그럴 시점이 아니다”라며 “만약 그런 날이 오더라도 국민의 투표에 의해 정해질 사안”이라며 애매한 답변을 내놓고 있다. Lee Keath, “Muslim Brotherhood Key to Egypt’s Future,” AP 25 Jun. 2011.

첫째, 비폭력 온건주의다. 폭력 사용을 배격하여 이슬람 세력의 과거 이미지에서 탈피하는 동시에 중도주의를 표방하면서 극한 대립을 회피할 것이다. 과거 폭력적 이미지로 인한 정치적 탄압을 너무나 오래 경험한 무슬림형제단은 또 다시 서방과 국내 세속주의 야권세력으로부터 따돌림 당하는 상황을 피하고자 할 것이다. 따라서 세속적 민주주의를 전반적으로 포용하는 모습을 보일 것이다. 무슬림형제단의 자유정의당이 모든 계층, 모든 종교, 모든 분파를 당원으로 받아들일 것이라고 선언한 것도 이 때문이다. 자유정의당의 정관은 대통령의 권한을 축소한 의회제도와 개인의 자유를 보장한다고 언급하고 있다.⁵⁶ 더불어 군최고위원회와 대화 채널을 유지하고 있는 것도 군부와의 갈등을 피하고 더 이상 정치의 희생양으로 전락하지 않겠다는 의지의 표현이었다.

둘째, 서민을 위한 포퓰리즘(populism)을 추구하여 나갈 것이다. 무슬림형제단은 혁명과정에서 시위를 주도한 세력이 실업자를 포함한 저소득층과 일반 서민계층이었다는 점을 너무나 확실히 인식하고 있다. 이를 위해 실업문제 해소, 식료품 가격 안정, 삶의 질 향상, 무상 교육, 정부보조금 확대 등의 정책을 제시할 것이다. 이미 과거 수십 년 동안 각종 봉사 및 구호단체를 운영하여 온 경험을 적극적으로 살릴 것이다. 특히 향후 다양한 정파들이 이해타함을 벌이고 정치적 혼란이 고조될 경우, 무슬림형제단의 구호 및 민생 지원활동은 큰 호응을 얻을 것으로 보인다.

마지막으로 이슬람 국가 건설의 이념을 포기하지는 않을 것이다. 현재 무슬림형제단은 새로운 헌법에 이슬람국가 수립을 명시하되 정치와 종교를 분리한다는 정교분리 이념을 추가하는 방안을 제시하고 있다.⁵⁷ 국내의 세속주의 야권과 서방국가들이 제기하고 있는 우려하는 이집트의 지나친 이슬람화 우려를 불식하기 위한 절충안이라고 할 수 있다. 그러나 향후 이집트 정치에서 주도세력으로 확고히 자리 잡기 전까지는 중도적인 입장을 보이겠다는 계산된 전략일 가능성이 크다.

56. Ibid.

57. 아라비스트와의 인터뷰에서 자유정의당 당수 무함마드 무르시는 “이슬람 국가는 그 정의에 있어서 현대국가(modern state)이며 민간국가(civic state)”라며 “의회, 사업부, 행정부에 대한 삼권분립은 이슬람에서 인정하는 기관이다”고 강조했다. 더불어 그는 “알라가 아닌 국민이 권력의 근원이며 이것 또한 이슬람 정신에 어긋나는 것이 아니다”라고 설명하였다. “An Interview with the MB’s Mohamed Morsy,” op. cit.

V. 결론: 무슬림형제단과 이집트의 미래

무바라크 정권이 붕괴하였지만 이집트의 정치 안정과 민주화 작업에는 걸림돌이 많다. 민주화 경험의 미미, 시민사회의 경험 부족, 경제회복의 여건 미비, 종파주의 등의 여러 상황을 고려해볼 때 시민혁명 이후에도 상당한 시행착오와 혼란이 이어질 것으로 예상된다. 또한 혁명과정에서 민주화 이념보다는 독재종식, 부패 청산, 기본권 향상, 삶의 질 향상 등 실질적인 개혁요구가 주를 이뤘다는 점에서 민주주의의 정착에는 시간이 걸릴 것으로 보인다.

이를 반증하듯 2011년 3월 발표된 정치 일정이 늦어지고 있다. 9월 총선은 2011년 말, 11월 대선도 2012년 초로 미뤄지고 있는 상황이다. 이마저도 실현이 어렵다는 분석이 지배적이다. 현재 타흐리르(*Tahrir*) 광장에서 지속적으로 시위를 벌이고 있는 야권단체들은 총선 이전에 제헌의회 구성을 위한 또 다른 선거가 필요하다고 주장하고 있다. 현재의 상황에서 총선을 실시할 경우 과거의 기득권 세력이나 이슬람세력이 의회를 장악하여 포괄적 정치 개혁 자체가 어렵다는 주장이다.⁵⁸ 하지만 군부와 보수 세력은 3월에 발표된 정치일정의 추진을 주장하면서 대립각을 세우고 있다.

결과적으로 이집트에서는 ‘신권위주의’의 등장 가능성 상당히 크다고 할 수 있다. 정권이 붕괴했지만 명확한 대안세력이 존재하지 않다는 것이다. 이집트의 경우 군부가 정권을 이양 받았으나 최근 군부의 퇴진까지 요구하는 ‘2차 혁명’이 진행되고 있다. 때문에 질서 회복과 사회 안정이라는 명분으로 새로운 권위주의 체제가 들어설 분위기가 마련되고 있는 상황이다. 군부와 협력하는 세력이 새로운 정부를 구성하는 군부지배연합 체제의 등장 가능성이 크다.

더불어 새롭게 들어설 정부에게 가장 큰 과제인 경제회복은 비산유국의 경우 쉽지 않은 과제일 것으로 보여 국민의 불만을 빠르게 잠재우기 어려운 상황이다. 이집트 시민혁명과 한국의 민주주의 경험에서 가장 큰 차이점이 여기서 나타난다. 한국의 경

58. 예를 들어 케네디스쿨(Kennedy School)의 행정학과 타리크 마수드(Tarek Masoud) 교수는 “이집트 총선을 연기하자고 주장하는 일부 정치인들의 바람은 이집트 내 가장 조직적인 정치세력인 무슬림형제단에 대한 두려움 때문”이라고 지적하였다. Zidong Liu, “Egypt Experts Examine Islam’s Role,” *The Harvard Crimson* 31 Mar. 2011.

우 경제성장이라는 환경적 요소가 긍정적으로 작용했다고 볼 수 있다. 그러나 인구의 40% 이상이 하루에 2달러 미만의 돈으로 생활하고 있는 이집트에서 진정한 정치의식과 시민사회가 등장하는 데는 상당한 시간이 걸릴 것으로 보인다.⁵⁹

여기에 종파간의 갈등과 이슬람세력의 도전이 큰 과제다. 인구의 약 10%를 차지하고 있는 기독교인과 무슬림들의 충돌은 과거에도 있었지만, 최근 자유화의 바람을 타고 다시 고개를 들고 있다. 현재까지는 대다수 정치지도자들이 종교를 이념으로 하는 정당 설립을 불허한다는 데 이견을 보이지 않고 있다. 하지만 실질적 야권세력인 무슬림형제단의 경우 이미 정당을 설립하였다. 이에 대한 대응으로 일부 기독교 단체들도 정당설립의 움직임을 보이고 있어 향후 이집트의 통합에 이와 같은 종파간의 견제와 갈등이 큰 변수로 작용할 가능성이 크다.

이런 분위기 속에서 이집트의 실질적 야권이자 가장 강력한 정치세력인 무슬림형제단은 물론 이슬람과격주의 단체들은 외부로부터의 선교 사업에 강하게 반발할 것으로 보인다. 물론 현재와 같은 혼란기에는 전략적으로 이에 대해 강력한 조치를 취하지 않을 것이지만, 향후 무슬림형제단 등 이슬람세력이 주도하는 새로운 정부가 등장할 경우 선교활동은 더욱 큰 어려움에 봉착할 것이다. 이슬람이 단순한 개인의 종교가 아니라 사회시스템이라는 점에서 선교 자체가 이슬람사회를 붕괴시키는 시도라고 보는 것이 이슬람주의자들의 주장이다. 따라서 향후 이집트는 물론 대중종 선교는 보다 ‘간접적인’ 전략으로 나아갈 필요가 있다. 직접 접촉에 의한 선교보다는 이집트의 기독교 단체와의 협력 강화 그리고 병원, 고아원, 교육시설, 직업교육 등의 사회시설에서의 봉사활동과 지원을 확대할 시점이다.

● 주제어: 이집트, 시민혁명, 정치변동, 무슬림형제단, 이슬람, 기독교

59. "A Nile Insurgency and Uncertain Egyptian Future," *Spiegel Online* 30 Jan. 2011. <http://www.spiegel.de/international/world/0,1518,742458-3,00.html>

ABSTRACT

The Role of Islam in Egypt's Political Change

Jeongmin Seo

The Egyptian Revolution was not an 'expected' political change, rather a 'sudden' one. Influenced by the so-called Jasmine Revolution in Tunisia, the Egyptian people protested against police brutality, extended state of emergency laws, lack of free elections and freedom of speech, uncontrollable corruption, high unemployment, food price inflation, etc. Even a week after continuous large demonstrations, almost all scholars and journalists did not forecast the downfall of the Mubarak regime, which had enjoyed a strong grip not only on politics but also on economy.

The change of regime by people in Egypt, which has been regarded the most powerful political and cultural hub in the Arab world, is considered as a watershed in the Arab Spring. However, the future of Egypt is not clear. The revolution did not lead to full regime change. Instead, it has achieved partial change: the military and the state bureaucracy remain in control and are likely to dictate the terms of the country's political transition over the coming months or years. What follows this transition will depend on whether the forces that staged revolution can remain united and organized or whether some groups, such as the Muslim Brotherhood, strike a separate deal with the military. If this were to happen, the secular and youth movements that were the driving force behind the revolution would be effectively marginalized.

This paper assumes that the Muslim Brotherhood did not play a leading role during the revolution because the anti-Mubarak resistance would be characterized by secularistic and nationalistic movement. Thus, this thesis is also based on the assumption that the Pan-Arab nationalism and Pan-Islamism would be weakened and Nation-state nationalism would be in the front. This research hypothesizes that

Egypt would witness the increasing outspokenness of the Muslim Brotherhood and in this process the Egyptian society would eventually face a series of social and religious conflicts.

During the 2011 revolution, the MB purposefully kept a low profile. The recently established party of the MB, Freedom and Justice Party, has also shown its moderate path. But this seems to be a political strategy. If the MB have an opportunity in the future to invest all of their resources into politics, the organization as the country's most organized political force, would play a guidance role in drafting and executing the new constitution and would set the parameters of a new political system.

- Key Words: Egypt, Civil Revolution, Political Change, Muslim Brotherhood, Islam, Christianity

● REFERENCES CITED

- 서정민. 『인간의 땅, 중동』. 서울: 중앙북스, 2009.
- 이기형. 「인터넷 미디어: 담론들의 '공론장'인가 '논쟁의 게토'인가?」. 서울: 한국언론재단, 2004.
- Al-Amin, Esam. "From Counter-Attack to Departure Day." *Counterpunch* 4 February 2011.
- Anderson, Lisa. "Demystifying the Arab Spring: Parsing the Differences between Tunisia, Egypt, and Libya." *Foreign Affairs* 90 (May/June 2011), pp. 2-7.
- Anis, Mona. "An Egyptian Bloody Sunday." *Al-Ahram Online* (12 Oct 2011.) <http://english.ahram.org.eg/NewsContentP/4/23988/Opinion/An-Egyptian-Bloody-Sunday.aspx>.
- Assad, Ragui. "An Analysis of Compensation Programmes for Redundant Workers in Egyptian Public Enterprises." In Merich Celasun, ed. *State-Owned Enterprises in the Middle East and North Africa*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2001, pp. 149-188.
- Boroumand, Ladan and Roya Boroumand. "Terror, Islam, and Democracy." In John Davenport, ed. *Democracy in the Middle East*. New York: Chelsea House, 2007, pp. 190-208.
- Emerson, Steven. "Egypt's Future and the Chameleon Muslim Brotherhood." *IPT News* 31 Jan. 2011.
- Fadel, Leila. "Egypt's Muslim Brotherhood Could Be Unraveling." *Washington Post* 7 Jul. 2011. http://www.washingtonpost.com/world/egypts-muslim-brotherhood-could-be-unraveling/2011/07/06/gIQAAdMZp1H_story.html.
- Goldstone, Jack A. "Understanding the Revolutions of 2011: Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies." *Foreign Affairs* 90 (May/June 2011), pp. 8-16.
- Hersh, Seymour. "Empire." *Al-Jazeera* 08 Feb. 2011. <http://www.youtube.com/watch?v=gDp8TnY3IsA>.
- Hudson, Michael. "Egypt on the Brink: The Arab World at a Tipping Point." *Middle East Insights* 1 (Jan.-Mar. 2011), pp. 3-9.
- Ibrahim, Saad Eddin. "Democratization in the Arab World." In Jullian Schwelder, Eds. *Toward Civil Society in the Middle East*. London: Lynne Rienner Publishers, 1995, pp. 37-38.

- Gotowicki, Stephen H. "The Role of the Egyptian Military in Domestic Society," *Foreign Military Studies Office Publications*. <http://fmso.leavenworth.army.mil/documents/egypt/egypt.htm>
- Connolly, Kevin. "Egypt protesters step up pressure on Hosni Mubarak." *BBC News* (31 Jan. 2011). <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-12320959>.
- Korotayev, A. and Zinkina J. "Egyptian Revolution: A Demographic Structural Analysis." *Entelequia. Revista Interdisciplinar* 13 (2011), pp. 139-169.
- Martin, Patrick. "Egypt overturns political ban on Islamist group with terrorist past." *The Globe and Mail Update* (11 Oct. 2011.) <http://license.icopyright.net/user/view-FreeUse.act?fuid=MTQxNzc3MDA%3D>.
- Peterson, Scott. "Egypt's revolution redefines what's possible in the Arab world". *Christian Science Monitor* (11 February 2011).
- Posusney, Marsha. "The Middle East's Democracy Deficit in Comparative Politics." In Marsha Posusney and Michele Angrist. *Authoritarianism in the Middle East: Regimes and Resistance*. London: Lynne Rienner Publishers, 2005, pp. 1-18.
- Rubin, Barry. *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*. London: Macmillan, 1990.
- Shehata, Dina. "The Fall of the Pharaoh: How Hosni Mubarak's Reign Came To an End." *Foreign Affairs* 90 (May/June 2011), pp. 26-32.
- Weaver, Matthew. "Egypt protests." *Guardian* 01 Feb. 2011. <http://www.guardian.co.uk/news/blog/2011/feb/01/egypt-protests-live-updates>.
- Wolman, David. "The techie dissidents who showed Egyptians how to organize online." *The Atlantic*. 13 Feb. 2011. <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2011/02/the-techie-dissidents-who-showed-egyptians-how-to-organize-online/70734/>.

이슬람 금융의 이해와 한국적 확산에 대한 전망

심의섭*

- I. 서론
- II. 이슬람 경제와 이슬람 금융
- III. 이슬람 금융의 글로벌화
- IV. 한국과 이슬람 금융
- V. 결론

I. 서론

경제제도에는 자본주의와 사회주의라는 양단적인 체제만 존재하는 것은 아니다. 소위 제3의 경제제도랄까, 대안경제제도도 있다. 다양한 인종이 살고 다양한 종교가 존재하듯 세상은 참 다양하다. 삶의 모습처럼 경제활동도 다양한데 독재국가와는 달리 자유 민주국가에서의 다양성은 바로 존재의 알맹이(眞髓)이다.

근간에 이슈화된 이슬람 금융, 우리들의 무지의 소산인가? 발전의 고통인가? 이슬람 금융의 한 기법인 수쿠크 도입관계로 매일 많은 지면과 논객이 주장을 피력하고 있다. 어느 시대나 갈릴레오(Galileo Galilei)도 존재하였고 최만리(崔萬理)도 존재하

* 명지대 경제학과 교수역임, 한국 중동학회장역임, 동아시아 중동학회연합회 초대 회장역임, 현 명지대 명예교수, 현 아랍아프리카센터 이사장

는 것이다. 분명 변화가 몰고 오는 현상이다.

이 글에서는 이슬람경제와 이슬람금융, 이슬람 금융의 글로벌화, 한국의 무슬림과 이슬람 금융도입문제를 차례로 다루어 보기로 한다.

II. 이슬람 경제와 이슬람 금융

1. 다양한 경제제도

경제제도, 경제체제를 나누는 데에는 다음과 같은 몇 가지 기준을 들 수 있다.

하나는 토지소유문제이다. 국유, 사유, 신유(神有), 공유(共有)가 기준이 된다. 국유와 사유는 설명을 생략하더라도 신유는 이슬람권에 해당된다. 그리고 공유는 원시 사회에 해당되지만, 오늘날에도 아프리카나 유목사회에 존재한다.

둘은, 이자를 허용하느냐, 않느냐도 기준이 된다. 이는 종교와도 밀접히 관련되어 있다. 대체로 서양의 기독교, 이슬람교, 유대교에서는 이자를 허용하지 않고 동양의 불교나 유교에서는 허용하였다.

셋은, 사업에서의 손실처리 문제이다. 손익분담이냐 아니냐이다. 이익의 분담 어떻게 할 것인가? 손실을 어떻게 분담할 것인가도 기준이 된다.

넷은, 시장의 허용이냐 아니냐도 문제이다. 경쟁이냐 보호냐도 기준이 될 수 있다. 시장은 경쟁을 허용하는 것이므로 시장에 대해 우려하는 바는 약육강식과 자연도태이다.

다섯은, 부의 상속을 허용하느냐 않느냐에 따라 사회제도가 달라질 수 있다. 아무리 사유를 인정한다 하더라도 몇 대를 거치면 모든 상속재산이 사라지도록 운영되는 제도도 있고, 아니면 왕조에서처럼 영원한 것도 있다. 빛도 마찬가지로이다. 당대에 빛을 못 갚으면 자손 대대로 갚아야하고, 못 갚으면 자손 대대로 노예생활을 해서라도 갚아야 한다.

이처럼 다양한 기준에 의하여 경제제도를 결정하는데 크게 나누면 자본주의와 사회주의로 나눌 수 있다. 우리가 친숙한 아주 단순한 양분법이다. 그런데 세상은 다양하고 늘 변하고 있다. 우리에게 친숙한 자본주의와도 다르고 사회주의로도 설명이 다 안

되는 제도가 있다. 그것이 이슬람 경제제도이다. 없었던 것이 생긴 것이 아니라 옛부터 있던 것이지만 우리의 곁에 와있으니까 혼란스러워 지며, 새로운 질서의 출현이 요구되는 것이다.

2. 이슬람 경제제도

이슬람 경제제도는 자본주의와 사회주의에서 다음과 같은 면에서 서로 차이를 보이고 있다.

먼저 소유제도이다. 사유와 국유가 아닌 신유제도(神有制度)이다. 세상의 모든 것은 모두 알라의 것이다. 소유하고 있는 것은 자기 소유가 아니라 신으로부터 사용과 처분을 위탁 받은 것이다. 그래서 극단적으로 해석하면 서로가 위탁을 주장하면 대결로서 해결할 경우도 있을 수 있다.

다음으로는 이자관이다. 자본주의 사회에서 이자는 휴식도 없이 잠도 안자고 늘어난다. 사회주의에서는 명목적인 이자가 허용될 수 있지만 자본주의와 같이 잔인한 식리(殖利)는 운용되지 않는다. 이슬람에서는 원칙적으로 이자를 금한다. 그러나 이자가 아닌 이윤의 발생에 대해서는 희사(喜捨)·자선(慈善)의 뜻으로 사용되는 자카트를 내어야 한다.

세 번째는 손익분담원칙(principle of profit-loss share system)이다. 자본주의에서는 사업이 망해도 차입금을 갚아야하고 고정이자도 부담하여야 한다. 사회주의에서는 시장을 부정하기 때문에 자본주의에서처럼 이익경영에 몰두할 필요가 없다. 하지만 이슬람에서는 계약에서부터 손익분담을 원칙적으로 정하고 있다. 투자자와 차입자가 사업파트너로 참여해 손익을 분담하는 것은 허용한다.

이 밖에도 이슬람에서는 자본주의에서처럼 시장을 허용하므로 공산주의나 일부 사회주의에서 시장이 허용되지 않는 경제제도와와는 다르다.

3. 이슬람 비즈니스: 할랄산업(Halal Industry)

*Halal*이란 아랍어로 ‘허용된 것’이라는 뜻으로 이슬람의 계율(샤리아 율법)에 따라 지켜야 할 것을 말하며, 일반적으로 돼지고기와 그 부산물은 일체 금기하며 모든 축산물은

율법에 따라 도축한 것을 취한다. 할랄식품(Halal Food)'은 이슬람 율법이 인정하는 방식으로 생산된 농수산물식품으로 철저하게 할랄이 아닌 음식, 하람(Haram)'과 분리되도록 규정되어 있으며, 매우 청결한 식품관리 수준을 자체적으로 요구하고 있다.

산단에² 따르면 할랄산업은 식음료, 식품첨가물, 의약품/백신류, 화장품/세면용품, 보조식품/기능식품, 피혁제품 및 소비재, 음식서비스, 이슬람금융, 보험, 미디어, 물류, 여행/관광산업 등의 2조 7000억 달러에 달하는 글로벌 시장으로 단일국가 규모시장으로는 동남아시아 국가 중 말레이시아, 인도네시아가 가장 큰 할랄 식품 시장규모(약 800억 달러)를 가지고 있다. 특히 세계적으로 젊고 유능한 무슬림의 인구가 지속적으로 늘어나고 있음에 따라 구매력이 지속적으로 성장하여 시장이 확대되고 있는 추세이다.

한국기업은 2010년 말 한국 이슬람중앙회로부터 87개사가 인증을 취득했으나 현재 한국이슬람교중앙회(KFM)의 할랄증명서는 말레이시아 등 일부정부로부터 인정받지 못하고 있음에 따라 세계 무슬림국가에서 인정되는 말레이시아 현지의 할랄증명서를 취득하는 것으로 권고하고 있다.³

한편 세계적으로 할랄식품에 대한 논란도 거세지고 있다. 예를 들면, 네덜란드에서 이슬람 율법에 따르면 가축을 도살하기 전에 기절시키거나 마취시켜 의식이 없도록 해야 한다는 규정을 종교적 도축의 경우에 한해 면제하는 조항을 철폐하였다(2011.6.28).

4. 이슬람 금융

금융제도도 사회제도, 경제제도 만큼 다양하게 존재하며 대안금융도 많다. 한국에도 계, 미소금융 등 제도권에서 허용하든 안하든 경제적 약자인 서민들은 살기위해서

1. Haram (허용하지 않는 것 : 금기)은 1) 육류의 종류와 상태, 2) 도축에 관한 조건, 3) 기타 금기 사항에 관한 것들이 있다(참조: Catherine Yoo, 유망중소기업을 위한 이슬람 Marketing & Halal 인증, '2011년 제2차 HALAL인증 세미나-지역특성화산업의 이슬람마케팅을 위한 전략산업 2차 세미나', 충남테크노파크, 부여 롯데리조트, 2011. 8. 23~24)

2. 한국산업단지공단 서부지역본부, Halal 인증의 개념과 진출기업의 우수사례 및 기술세미나, 안산, 2011.8.22.

3. 말레이시아의 할랄 로고는 세계적으로 인정되며 많은 국가가 말레이시아 할랄 인증을 인정하고 채택중이다.

대안금융을 활용한다. 국제사회도 마찬가지이다. 유누스의 그라민은행((Muhammad Yunus, Grameen bank)이 그렇고 개도권에 번지고 있는 소액금융(micro-financing)이 그렇다. 또 커뮤니티의 속성에 따라 다양한 대안 금융이 존재한다. 화폐를 부정하는 공동체 생활도 있다. 러시아와 북한과 같은 사회주의 국가, 말레이시아, 인도네시아와 같은 이슬람국가, 호주에서처럼 이자는커녕, 시간에 대한 보상 개념으로서 받는 보관료 성격인 마이너스이자도 있고, 엔캐리 트레이드(¥en Carry Trade)에서처럼 제로금리도 있다. 이러한 시각에서 보면 이슬람 금융은 유목사회⁶와 무슬림 커뮤니티에서 활용되는 대안금융이 될 수 있다.

당연히 이슬람 금융은 이슬람 경제운영에서 파생되는 것이다. 처음에는 이슬람 은행에서 출발하였다. 금융시장이 커지고 금융수단과 기법이 발달하면서 은행뿐만 아니라 펀드나 보험 등 다양한 금융사업의 영역에서 이슬람 금융기법이 개발되고 운용되고 있다.

이슬람금융은 이슬람 국가의 금융은 아니다. 이슬람금융은 일반금융(conventional banking)과 다르고, 주로 이슬람 국가에서 운영되기 때문에 이슬람 금융이라 한다. 이슬람 금융은 이란과 수단 같이 모든 은행이 이슬람금융시스템을 운영하는 나라가 있고, 일반금융과 이슬람 은행을 함께 운영하는 이원적(二元的)시스템, 그리고 이슬람 금융서비스를 전담하는 창구를 운영하는 이슬람 윈도우시스템이 있다.

최근에 발전하고 있는 이슬람 금융서비스 산업은 기존의 이슬람 은행이나 이슬람 금융기구의 발전을 포함하며 샤리아(Shari'a)에 따라 무이자 이슬람 금융매개수단(financial intermediation)을 의미한다.⁷ 이슬람 금융은 이슬람올법이 요구하는 사회적·도덕적 역할을 하기 위해 다음의 네 가지 금지사항을 준수해야 한다.⁸

4. 서상덕, 「러시아 적인가 친구인가」(030. 이자 대신 보관료?), 대산출판사, 2000.

5. 이병화, 「화폐개혁, 1998년 러시아와 2009년 북한의 비교」, 2009. 12. 21.

6. 이슬람銀行 - Wikipedia, ja.wikipedia.org/wiki/イسلام銀行.

7. Muhammad Amin Qattan, "Islamic Business in the Gulf States and the Korean Experience: An Urgent Strategic Partnership", *The 4th Korea-Middle East Cooperation Forum and the 15th Korean Association of Middle East Studies International Conference*, (November 29 - December 2, 2006, Seoul, South Korea)

8. 서강석, "이슬람 금융의 국내 도입 가능성에 관한 연구 : UAE의 제도과 수쿠르 운용 사례를 중심으로", 학위논문(박사), 명지대학교 대학원 일반대학원: 아랍지역학과 2011. 2: 9.

첫째, 이슬람 금융은 이자(Riba)의 청구와 지급이 금지된다. 이슬람법에서 화폐는 무형이기 때문에 이를 자산의 한 종류로 인정하지 않는다. 따라서 실물거래 없이 이자를 받는 것은 엄격히 금지되는 불로소득이므로 화폐는 자체로 수익을 얻지 못한다.

둘째, 현실에 없거나 가격책정이 불확실한 것에 대한 대가지급을 금지한다. 모든 참여당사자 간에 공유되는 리스크 자체를 금지하는 것은 아니지만 일방의 참여자가 불균등한 리스크 책임을 져서도 안 된다. 따라서 미래의 현금흐름이 불확실한 금융상품이나 우발적 채무 등의 거래는 금지한다. 이러한 이유 때문에 이슬람 금융에서 옵션계약은 투기로 간주된다.

셋째, 금융거래가 이슬람법을 준수한 거래로 인정받기 위해서는 반드시 유형의 식별 가능한 자산에 의해 담보되어야 한다. 이 원칙 때문에 다양한 기초자산을 갖는 이슬람채권이 개발되었다.

넷째, 도덕적·사회적·종교적 판단에 부합하지 않는 사업에 대한 투자는 엄격히 제한된다. 이러한 판단을 위해서 이슬람 법학자들로 구성되는 '샤리아위원회'의 승인이 필요하다. 이슬람금융회사의 샤리아위원회 설치의 필수이다. 그러나 국가 차원의 샤리아위원회(예 : 중앙은행 샤리아위원회)의 설치여부는 그 나라의 재량이다.

5. 이슬람 금융의 종류

1) 이슬람금융의 기본방식

이슬람금융의 기본방식은 이자를 매개로 하지 않는 아래와 같은 상품거래나 투자의 형태이다.

① 무라바하 (*Murabaha*, 구매자 금융): 이슬람 은행이 주택이나 물건을 사려는 사람과 계약을 맺고 이 사람을 대신해 대금을 매도자에게 지급한 뒤 매수자로부터 대금과 일정 비용을 상환 받는 방식이다. 이슬람 금융 거래의 약 75%를 차지하며 서방 국가들에서 흔히 볼 수 있는 구매자금융과 유사하다.

② 무샤라카 (*Musharaka*, 출자금융): 사모펀드와 비슷한 상품이다. 투자자를 모아 함께 사업에 투자한 뒤 수익이 나면 출자비율에 따라 수익을 배분한다.

③ 무다라바 (*Mudaraba*, 신탁금융): 투자자가 특정 사업에 투자하기 위해 경영

기법을 제공하는 사업가와 맺는 계약이다. 사업가는 해당 사업에서 수익이 발생하면 돈을 낸 투자자에게 이자가 아니라 계약 체결 시 미리 정해둔 이익배분율에 따라 배당금을 지급한다.

④ 이자라 (*Ijara*, 리스금융): 무라바하 다음으로 이용도가 높은 방식으로 리스와 비슷하다. 금융회사가 설비나 건물 등을 구입해 투자자에게 임대료를 받고 대여해준다. 만기가 되면 투자자는 자산을 은행에 반환하거나 재거래를 통해 취득할 수도 있다.

⑤ 이스티스나 (*Istisna*, 생산자 금융): 금융회사가 생산자에게 자금을 미리 제공하고 생산완료 후 이를 수요자에게 판매하여 자금을 회수한다.

<표 1> 이슬람금융의 기본방식

명칭	주요 내용	비고
무라바하 <i>Murabahah</i>	금융회사가 상품판매자에게 구입자금을 제공하고, 제공자금과 수수료를 구매자로부터 할부로 회수	소비자금융
BBA (<i>Bai' Bithaman Ajil</i>)	무라바하의 일종으로 대금지급을 일시가 아닌 분납형식	분납매매
무사라카 <i>Musyarakah</i>	금융회사가 거액 투자자를 모집하여 사업에 공동출자 및 경영에 참여하여 출자비율에 따른 수익배분을 통해 자금을 회수하는 Joint Venture 성격	공동출자
살람 (<i>Salam</i>)	구매자가 계약 시 전체 가격을 지불	선도계약
무다라바 <i>Mudharabah</i>	금융회사가 사업자에게 출자 형식으로 자금을 제공하고 수익 배분을 통해 자금을 회수, 사업손실은 원칙적으로 자금공여자가 책임	투자신탁
이자라 <i>Ijarah</i>	금융회사가 건물이나 기계설비 등을 구입하여 수요자에게는 사용권을 이전하고 사용료를 받아 자금을 회수	리스금융
이스티스나 <i>Istisna</i>	금융회사가 생산자에게 자금을 미리 제공하고 생산완료 후 이를 수요자에게 판매하여 자금을 회수	생산자금융
<응용상품>		
타카ful (<i>Takaful</i>)	상호부조의 개념	보험
와디아 (<i>Wadiah</i>)	거래처의 귀중품·유가증권 등을 요금을 받고 보관	보호예수

출처: INCEIF (International Centre for Education in Islamic Finance; 이선호, 이슬람금융의 최근 동향과 우리의 활용방안, 대외경제정책연구원 중동분과 전문가물 간담회, 2009.11.18(재인용) 등을 참조 작성.

2) 이슬람금융의 응용

응용금융은 이슬람 보험인 타카ful과 이슬람 채권인 수쿠크가 있다.

① 타카ful (*Takaful*, 보험): 사고 발생 시 많은 금액의 보험금을 타는 것은 도박과

같고, 착실하게 보험금을 냈지만 무사고로 보험금을 받지 못하는 것도 비도덕적 사업에 해당한다. 보험금에서 발생하는 이자의 지급은 더욱더 샤리아에 어긋나므로 이슬람 금융에서는 전통적 보험은 존재할 수 없지만, 현대금융기법으로 발전시킨 것이 이슬람 보험인 타카풀이다. 타카풀은 샤리아를 기반으로 상호부조와 각출로 공동기금을 조성한 후 사고 발생 시 계약자에게 보험금 및 배당금을 지불하는 시스템으로서 상호협동보험이다.

② 수쿠크 (*Sukuk*, 채권): 이슬람 채권을 말한다. 투자자들에게 이자를 주는 대신 투자자금으로 벌인 사업에서 나오는 수익을 배당금 형식으로 지급한다. 코란이 이자를 받는 것을 금지하지만, 부동산 투자나 자산 리스 등 실체가 있는 거래에서 창출되는 이익을 얻는 것을 막지 않는다는 점을 이용해 무슬림들에게 채권 투자의 기회를 제공하고 있다.

6. 이슬람 금융의 한계점

이슬람 금융은 지난 2000년대 들어서 급성장하고 있는데 이는 아랍 산유국들의 풍부한 자금, 무슬림인구의 증가, 자본주의 글로벌 금융위기의 원인제거에 의한 대안금융으로서 부상하였고, 글로벌화의 진행과 금융 인프라정비⁹⁾와 다양한 금융기법의 개발과 같은 요인에 바탕을 두고 있다.

하지만 최근 이슬람 금융의 성장은 고유가로 급증한 수요가 뒷받침하는 일시적인 현상인가? 아니면 석유시대 이후에도 지속될 수 있는 성장의 모멘텀이 있는가의 문제이다. 일반금융과 비교하여 이슬람 금융의 비교 열위도 지적되고 있다. 말하자면, 이슬람 금융의 결정과정¹⁰⁾이 시간이 더 걸리므로 일반금융 거래보다 거래비용이 비싸다. 또 학자에 따라 샤리아 해석이 다르고 거래의 적법성도 달라지므로 거래의 불확실성이 적지 않다는 점이다.

그래도 어쨌든 이슬람 금융은 빠른 성장세를 유지하고 있다. 따라서 이러한 이슬람 금융의 한계를 극복하기 위해서는 해결해야할 과제도 많다. 예를 들면, 이슬람 경제 윤리의 정립이 필요하다. 복잡하게 발전하고 있는 현대금융기법과 경쟁하기 위해서는

9. 今平和雄, 經濟グローバル化とイスラム金融, 如水會講義資料, 2005.11. 2.

이슬람 율법에 대한 논리의 개발과 적용이 뒤따라야 한다. 예를 들면, 이슬람 금융의 제도 및 규제의 체계화가 필요하다. 신용보장제도의 지속적인 개발, 유동성 리스크에 대한 대비, 그리고 제도의 표준화가 필요하다.

III. 이슬람 금융의 글로벌화

1. 이슬람 국가와 이슬람 금융

이슬람교도의 규모는 전 세계적으로 20억명 이상으로 추산되는데 이는 전 세계 인구의 25% 이상을 차지하는 수치이다. 현재 이슬람회의기구(OIC)에 등록된 회원국가 수는 57개국이고,¹⁰ 중동, 아프리카, 동남아시아 등에 널리 분포되어 있으며, 특히 중동에 밀집되어 있으며 최대 이슬람 국가는 인도네시아이다.

이슬람 국가라고 해서 모두가 이슬람 금융이 발달한 것은 아니다. 가장 발달한 국가는 석유자원이 빈약한 바레인과 UAE로서 국제금융시장의 이슬람 자본의 집중지(collection center) 역할을 하고 있다. 비 중동국가로는 말레이시아가 이슬람 금융의 관문역할을 하고 있다. 그리고 풍부한 이슬람 금융의 활용을 위해 영국, 독일, 미국과 같은 선진국은 물론이고 중국과 인도와 같은 개도국도 이슬람 금융의 도입과 육성 정책을 실시하고 있다. 중국의 현황을 보면, 중국내 이슬람 사원은 3만 2814곳, 종교 지도자 이맘(아흐)은 4만여 명, 무슬림은 4000만 명에 육박한다. 신장위구르자치구(新疆维吾尔自治区), 간수성(甘肃省), 닝샤성(宁夏省) 등 서부지역의 후이족(回族) 등 10개 소수민족의 주 종교가 이슬람이다.¹¹ 특히 국제무역도시로 탈바꿈된 저장성의 이우(义乌)는 비즈니스를 통하여 이슬람 커뮤니티가 빠르게 성장하고 있다.¹²

10. 이슬람 회의 기구(Organisation of the Islamic Conference, OIC)는 이슬람교 국가들의 국제기구로 중동, 지중해, 중앙아시아, 카프카스(Caucasus), 발칸 반도, 북아프리카, 서아프리카, 동남아시아, 남아메리카 등지의 57개 회원국이 참여하고 있으며, 본부는 사우디아라비아 지다에 있다.

11. 隋平·张宝成, 《伊斯兰金融在中国的现代意义及影响》, 2010. 5. 22.

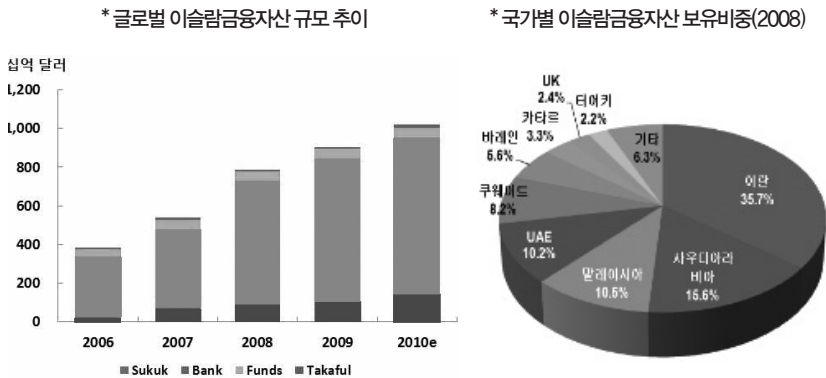
12. 국민일보, 중국 대륙 속 무슬림 '동진 중'... 이슬람 급속 확산, 2011. 3. 28.

2. 이슬람 금융 시장규모¹³

1) 이슬람 금융시장 (Islamic Finance)

최근 몇 년간 전 세계 이슬람 금융자산은 연평균 30%씩 급성장하고 있는데, 그중에서도 중동지역의 대규모 건설프로젝트가 급증하면서 수쿠크발행이 비약적으로 증가하였다.¹⁴ 2000년 중반 이후 중동계 국부펀드인 ‘페트로 달러’(petro dollar)의 활용이 가속되었고, 이들 국부펀드들은 구미 선진국 사모펀드들의 고유 영역이었던 바이아웃(buy out)¹⁵, 인수합병(M&A) 시장에 본격 진출했다.

<그림 1> 이슬람 금융 자산규모



출처: KFH(Kuwait Finance House), IFSL(International Financial Services London); 한국은행, “이슬람 금융의 최근 동향 및 전망”, 「국제경제정보」, 제2011-17호, 2011.4.25; p.6에서 재인용.

이슬람금융의 자산 규모 2009년 말 기준 8220억 달러로 전년 대비 29% 증가했다. 2010년말 기준 이슬람금융의 총자산 규모는 1조 달러 수준으로 2000년 이후 매년 15

13. 이 부분은 주로 다음을 참조하였다. 한국은행, “이슬람금융의 최근 동향 및 전망”, 「국제경제정보」, 제2011-17호, 2011. 4.25.
 14. 이러한 현상에 대해 그동안 세계 금융시장을 주도한 유태계 금융이 이슬람금융으로 대체되리라는 전망까지 나오고 있다.
 15. 바이아웃(buy-out)이란 기업의 지분 대부분을 인수하거나 기업자체를 인수한 후 대상기업의 정상화나 경쟁력 강화를 통해 기업가치를 제고하는 것을 말한다.

~20%의 가파른 증가세를 지속하고 있다.¹⁶ 이슬람금융의 성공여부는 어디까지나 시장논리에 달렸다고 분석된다. 이중 이슬람은행 부문 자산이 전체의 80% 이상을 차지하고 있으며, 국가별로는 중동국가와 말레이시아에 집중되어 있다.¹⁷

2) 이슬람채권 (Sukuk)

2010년 수쿠크 발행규모는 약 512억 달러이며¹⁸ 2010년말 기준 누적 발행규모는 약 1980억 달러 수준이다.¹⁹ 수쿠크 발행규모는 2007년까지 급격히 증가하다가 2008년에는 글로벌 금융위기로 크게 감소하였지만 2009년부터 다시 증가 추세이다. 2007년까지 민간부문이 수쿠크발행을 주도해 왔으나, 2008년 이후 정부 및 준정부기관의 수쿠크발행 비중이 급격히 상승하였다.

그동안 말레이시아와 GCC국가, 특히 UAE가 수쿠크 발행을 주도해 왔으나 2008년 글로벌 금융위기 이후 GCC국가의 발행규모는 대폭 감소하였다. 1996년 이후 누적 발행비중은 말레이시아와 UAE가 각각 62.8%와 15.8%이며, 사우디아라비아 7.8%, 바레인 4.3% 순이다. 2010년 국가별 수쿠크 발행비중을 살펴보면 말레이시아가 전 세계 수쿠크 발행의 77.7%를 차지하였으며, 발행화폐별로도 말레이시아 링깃화가 73.6%를 차지하였다.

발행형태별로는 이자라 수쿠크(26%), 무라바하 수쿠크(22%), 무샤리카 수쿠크(18%) 순이며 그 종류는 점차 다양화되는 추세이다.

3) 이슬람펀드 (Islamic Fund)

이슬람펀드는 규모는 2010년 상반기 현재 약 530억 달러 수준이며 최근 그 규모가 지속적으로 확대되고 있다. 펀드 수에 있어서도 매년 20% 이상 증가하여 2010년 상반기 기준 약 760여개 수준이다. 주식형펀드가 35%로 가장 비중이 높으며 채권 14%, 단기금융상품 14%, 원자재 12%, 부동산 7% 등의 순이다.

16. IFSB(이슬람금융서비스위원회) 발표, 이는 전 세계 헤지펀드 총액 2조 100억 달러(도이치뱅크 추정)의 절반 수준이다.

17. 2008년도말의 분포는 이란(35.7%), 사우디아라비아(15.6%), 말레이시아(10.5%), UAE(10.2%) 순이다.

18. S&P 추산이며 Zawya 추산은 516억 달러 규모.

19. 2010년말 기준 수쿠크 잔액은 약 1500억 달러 규모.

4) 이슬람보험 (Takaful)

글로벌 타카풀시장 규모는 2010년말 기준 91.5억 달러 수준(총수입보험료기준)²⁰이며 2011년에는 120억 달러로의 성장이 예상(이상 이란제외)²¹된다. 지역별로는 2010년말 기준으로 GCC 지역이 전체의 45.1%를 차지하며, 이란 35.2%, 말레이시아 등 동남아시아 지역 13.5%의 순이다.²²

3. 이슬람 금융의 글로벌화

2000년대 들어 이슬람 금융은 연간 15% 이상 급성장하고, 비이슬람권으로 확산되어 국제금융시장에서도 빠른 성장세를 유지하고 있다. 이러한 확산요인으로 오일머니 축적, 무슬림 인구 증가 인프라정비, 높은 시스템 안정성 등을 들 수 있다.

글로벌화의 진전과 금융수요의 증가에 부응하여 이슬람 금융은 이슬람투자회사, 이슬람투자기금, 이슬람 보험회사 등으로 진출하고 다양한 상품으로 개발되었다.²³

가장 적극적인 말레이시아는 ‘이슬람금융의 허브’로 육성할 것을 천명하고, 2000년대 중반부터 제도를 정비하기 시작하였으며 현재 말레이시아에서는 기존 은행과 이슬람은행이 공존하고 있다. 현재 이슬람 전문은행은 17개이다. 2010년 말레이시아에서 발행된 수쿠크가 전체 발행 채권에서 차지하는 비중이 약 6%였고, 이슬람 금융시장에는 수쿠크 이외에도 예금과 대출, 보험 등 일반 금융 상품 거래도 활발하다.

중동에서의 선도국가인 바레인은 이슬람금융기관 회계감독기구(AAOIFI), 국제이슬람금융시장(IIFM)²⁴의 근거지이며, 이슬람금융 전문인력을 양성하는 이슬람금융

20. 일반보험과 비교하기 위해 타카풀의 각출금(contribution)을 수입보험료로 간주.

21. Ernst & Young, 'The World Takaful Report', 2011, 4.

22. 국가별로는 이란이 50억 달러(추정), 사우디아라비아가 38.6억 달러, 말레이시아가 11.5억 달러, UAE가 6.4억 달러 순이다.

23. Nagaoka Shinsuke, "The Emergence of Islamic Finance in the Modern World: Understanding its Theory and Practice, and Reconsidering Islamic Economics", *The 4th Korea-Middle East Cooperation Forum and the 15th Korean Association of Middle East Studies International Conference*, (Seoul, November 29 - December 2, 2006).

24. 이슬람 금융기관회계 감독기구(AAOIFI, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institution); 국제이슬람금융시장(IIFM, International Islamic Financial Market).

센터도 운영하고 있다.

중동지역뿐만 아니라 세계 각국은 이슬람금융시장에 활발하게 진출하고 있다. 영국은 비이슬람 국가 가운데 가장 활발한 활동을 보이는 나라다. 영국 정부가 이슬람금융을 본격적으로 연구하기 시작한 시기는 1990년대 후반이다. 기존 은행에 이슬람창구가 마련되어 있으나, 별도의 이슬람은행법이 마련되어 있지는 않다. 영국은 1990년대부터 정부와 재계가 협력해 비이슬람권에서 가장 적극적으로 이슬람금융을 육성한 결과 서방의 이슬람금융 허브로 자리매김을 하였다.²⁵

싱가포르와 홍콩 등은 일찌감치 이슬람채권 발행이 용이하도록 세제를 개편했으며 일본, 남아프리카공화국도 최근 중동 자금을 유치하기 위해 수쿠크를 발행하고 있다.

글로벌기업들은 더 적극적이다. 미국 셀사와 일본 도요타 등이 말레이시아에서 수쿠크를 잇달아 발행하고 있으며 일본의 오릭스 라싱, 다이와증권도 이슬람국가와의 제휴를 통해 해외에 진출하는 방식으로 이슬람금융 도입을 꾀하고 있다.²⁶

4. 이슬람 금융의 급성장 이유

무엇보다도 풍부한 오일머니 때문이다. 중동의 아랍국가 들은 대부분 이슬람을 국교로 하고 있으며, 고유가를 바탕으로 막대한 오일머니로 투자활동을 하고 있다. 둘째로 이슬람 회귀와 샤리아에 따른 이슬람 인구 증가이다. 소득이 높아지면서 이슬람 정체성의 강조와 더불어 무슬림들의 높은 인구 증가율을²⁷ 들 수 있으며, 이슬람교로의 개종이 증가하기 때문이다. 셋째로 경제 합리성을 들 수 있는데 이슬람 금융을 이용하는 편이 비용이 더 적게 드는 경우가 존재하기 때문이다. 넷째로 다양한 금융상품 및 금융서비스 개발도 이유인데 수요의 확대에 따라 샤리아에 따라 이슬람금융 관련 국제기구의 국제기준에 부합하는 금융인프라를 개발하였기 때문이다. 이밖에도 높은 시스템

25. 상대적으로 뒤늦게 이슬람금융에 관심을 갖고 접근을 시도하였으나 기존 사법적 제약에 부딪혀 주춤하며 제한적으로 도입한 상태이지만 이슬람금융을 활용하려는 업계는 국내에서의 사법적 제약에 대처하여 해외진출을 통한 우회전략을 채택(최원근·안성학·최현우, 이슬람금융 현황, 하나 금융정보, 제52호, 2010. 4. 20; p.12.

26. 이슬람 돈 창구 말레이시아, 한국에 대출 거부, 조선일보, 2011. 3. 3.

27. 무슬림 인구는 약 17억 정도(2010년 추정)로 세계 인구의 25%를 차지하고, 평균 인구증가율이 1.8%로 세계 인구증가율 평균(1.1%) 보다 높은 수준이다.

안정성을 들 수 있다. 금융거래가 실물거래와 수반되고 있다. 자산운용 분야에서 사회 책임투자 의식이 높아지는 상황에 대한 관심이 높아지고 있기 때문이다.

IV. 한국과 이슬람 금융

1. 한국의 이슬람

한국과 무슬림과의 접촉은 삼국시대까지 거슬러 올라간다.²⁸ 백제의 상인이 페르시아에 진출하였고 페르시아인 향로를 일본의 공주에게 선물했다는 기록이 남아있으며, 9세기경에 많은 무슬림 상인들이 남방해로를 통해 신라와 활발한 교류를 하였다. 고려시대에는 수도 개성에 무슬림 공동체와 예궁(禮宮)이라고 불리는 이슬람성원(聖院)을 설립하여 이슬람법과 관습에 따른 생활을 하였으며, 고려속요인 쌍화점에도 무슬림이 등장하고 있다.²⁹ 경제활동에서도 원 나라에 소개된 알탈³⁰은 원나라뿐만 아니라 원나라와 긴밀한 관계를 맺고 있는 고려에도 영향을 미쳤다. 무슬림상인조합인 알탈의 활동이 복매(僕買)라고 불리는 징세의 기능뿐만 아니라 고리대급업에도 깊은 관계를 가지고 있었다.³¹ 그 후 조선조의 세종 재위 시에는 궁중의 공식행사에 무슬림 대표나 종교 지도자들이 초청되어 코란을 낭송하며 임금의 만수무강과 국가의 안녕을 기원하기도 하였다.

그 후 한말 일제시대에는 명동에서 터키상인이 포목점을 경영하기도 했다. 1950년

28. Catherine Yoo, "유망중소기업을 위한 이슬람 Marketing & Halal 인증", '2011년 제2차 Halal 인증 세미나-지역특성화산업의 이슬람마케팅을 위한 전략산업 2차 세미나', 충남테크노파크, 부여 롯데리조트, 2011. 8. 23~24.

29. 쌍화점(雙花店)은 고려 충렬왕(재위: 1275~1308) 때 지어진 고려속요이고, '쌍화점(만두집)에 만두 사러 갔더니만 회회(몽고인) 아비(회회 : 몽고인, 혹은 아랍 상인) 내 손목을 쥐더이다'라는 내용이 있다.

30. 알탈(斡脫)은 동업자를 뜻하는 터키어의 Ortaq의 음차이다. 초기에는 고리대 상업자본가들의 동업조합이었으나 그 후 이슬람계 상인을 총칭하고 수전노를 상징하게 되었다.

31. 심익섭·김중관 "몽고간섭기의 고려사회에 나타난 이슬람경제사상", 김중관과 공동, 「경제학의 사와 사상」, 창간호, 한국경제학사학회, 나남출판, 1998.1. pp. 304~323

대 한국전쟁에 참전한 터키 군인들이 이슬람교를 전파하였으며, 70년대 들어 중동과 경제협력이 밀착되면서 중동에 다녀온 건설노동자 일부가 무슬림이 되었다. 80~90년대엔 아랍권에 유학한 지식인들이 각종 단행본을 통해 이슬람 문화를 알렸으며, 많은 이슬람국가에서 무슬림들이 취업이민으로 들어오고 있다.

2000년대에 들어서면서 한국 젊은이들이 무슬림이 되고 있다. 현재 한국에는 귀화 무슬림이 1600여명, 한국인 배우자와 결혼한 체류 무슬림이 4000여명이나 된다.³² 2011년 상반기 한국에 거주하는 외국인인 약 150만 명이며 이중 노동력은 130만 명으로 추산된다. 한국의 인구가 4850만 명, 이중 노동력은 1000~1500만 명으로 추산되므로 한국인 일자리의 1/9~1/12을 외국인이 차지하는 셈이다. 한국의 무슬림은 외국인을 포함해 12만~13만 명으로 추산되며, 이 중 한국인은 3만 5000여명이다.

이러한 상황아래 한국의 기독교계에서는 이슬라모포비아(이슬람공포증, Islamophobia)가 현안이 되고 있다. 이슬람에 대한 편견과 인종차별을 뜻하는 이슬라모포비아는 1980년대에 처음 퍼지기 시작했고, 2001년 9·11 테러 사건 이후 전 세계로 확산됐다. 한국에서는 불과 3~4년 사이 이슬라모포비아가 개신교의 가장 큰 현안으로 자리 잡았다.³³ 2010년 한 해 동안 국민권익위원회는 “고용허가제 송출국가에서 이슬람 국가를 제외해 달라”는 178건의 민원·제안을 접수했다. 2011년에는 “이슬람 국가의 유학생을 받지 말라”, “이슬람 사원 침탈 건설을 승인하지 말라” 등의 민원·제안도 늘어났다.³⁴

2. 한국의 이슬람 금융

이슬람 금융에 관한 국내연구는 중동지역 경제학의 저변 확대가 안 된 상황에서 소수의 학자에 의해 이슬람 금융과 이슬람채권에 대한 연구가 수행되었다.

32. 한겨레, 젊은 영혼들 '사하다'와 접촉하다, 2011. 5.18.

33. 2007년 선교를 위해 아프가니스탄을 방문한 샘물교회 배형규 목사가 피살된 사건이 결정적인 역할을 하였다는 견해도 있다.

34. 한겨레, “난 한국인 무슬림이다” 한국의 무슬림 ① 나의 두번째 선택, 2011. 5.16.

<표 2> 국내의 주요 이슬람 금융 연구

학자	연도	주요 내용
심의섭·홍성민	1985	한국 최초로 이슬람경제학, 이슬람금융의 소개
김종관	2000	이슬람 금융과 이슬람채권에 대해서 전반적인 지역 연구의 일환으로 개념 정리
심의섭	2001	
한덕규	2003	
김종관	2000	이슬람 경제이론과 현실적 적용
심의섭, 김종관	1987, 1997, 2000, 2004, 2010	이슬람 금융의 사상, 기법 및 도입 가능성
홍성민	2006	산유국들의 고유가로 인한 막대한 자금유입에 대비해 이슬람금융과 이슬람 채권의 글로벌균형 가능성에 대해 연구
강우진·이재승	2007	이슬람 금융에 관한 연구-수쿠크를 중심으로
심의섭, 김기수, 옥진주, 이준호	2008	글로벌 금융위기, 이슬람 금융 도입 가능성 등에 대한 연구
고용수·김진홍	2009	주요 금융선진국의 이슬람 금융 대응전략과 시사점
남명수	2009	이슬람 금융과 사회적 책임투자, 생산성 연구의 신조류
안수현	2009	이슬람 금융과 각국의 금융법·제도 정비현황
노창현	2010	이슬람지금의 국내도입 전략에 관한 연구
김종관	2010	이슬람 금융과 채권의 특징
정혜선	2010	이슬람 금융의 성장과 글로벌금융진입을 위한 연구
한정환	2010	이슬람 금융의 발전과정과 우리나라의 이슬람 금융 발전방안
서강석	2011	이슬람 금융의 국내 도입 가능성에 관한 연구- UAE의 제도와 수쿠크 운용 사례를 중심으로

출처: 서강석, “이슬람 금융의 국내 도입 가능성에 관한 연구 : UAE의 제도와 수쿠크 운용 사례를 중심으로”, 학위논문(박사), 명지대학교 대학원 일반대학원 : 아랍지역학과 2011. 2: 5~5 참조, 필자작성.

한국에서 이슬람경제학이 소개된 것은 심의섭·홍성민(1985)의 저서 ‘이슬람경제학’이 최초이다.³⁵ 심의섭은 동양에서 최초로 요르단의 야르묵대학교에서 개최된 이슬람국제학술대회에서 이슬람금융에 대해 발표한 바 있다.³⁶ 그 후 이슬람 은행과 이슬

35. 심의섭, “한국에서의 이슬람 금융: 회교와 전망”, 한국중동학회 제17차 국제학술대회[한양대학교 국제문화대학 컨퍼런스룸 2008. 12. 5~6].

36. SHIM Ui Sup, “Zakat and Korean Kye as a financial institution in the early communal society: a comparative approach”, *International Seminar for Finance of the Moslem States at the Early Islamic Period*, Center for Islamic Studies, (Yarmouk University, Irbid, Jordan, 1987, 4.2~11).

람금융에 대해서 심의섭, 홍성민, 김중관, 한덕규 등의 학자들이 학회와 학술지에 지속적으로 발표하게 된다. 2000년을 전후하여 이슬람 은행에 대해서는 한국의 은행계와 이슬람 시원과 중동으로 유학한 학자들과 이슬람 학자들에 의하여 본격적으로 소개되기에 이르고, 이제 금융계에서도 관심을 갖고 도입하게 된다.

세계 각국이 이슬람 금융을 활용하기 위해 적극적인데 반하여 한국은 상대적으로 미흡하다. 한국은행에 따르면 국내 금융기관들이 이슬람 금융에 참여한 실적은 2006년까지도 거의 전무한 것으로 드러났다. 2007년부터 해외 이머징펀드 시장에서 중동펀드가 투자 대상으로 떠올랐다.

한국의 금융당국(금융위원회·금융감독원 공동)은 2008년 이슬람금융서비스위원회(IFSB, Islamic Financial Services Board)의 준회원으로 가입하였고 2009년 1월에는 IFSB와 공동으로 이슬람금융세미나를 개최하였으며, 5월에는 싱가포르에서 열린 제6차 이슬람금융 연차총회에서 한국설명회를 하였고, 9월 이슬람채권(Suluk) 발행과 관련한 양도세, 부가가치세, 취득·등록세 등 세금 면제혜택 부여 등을 주요 내용으로 하는 지원방안을 발표한바 있다.³⁷

2011년 2월 22일, 2월 임시국회에서 한나라당은 종교 갈등으로 확산되고 있는 이슬람 채권(조세특례 제한법 개정안) 도입에 관한 법안 상정을 유보시켰다. 이슬람채권(수쿠크)법의 국회통과를 둘러싸고 종교계와 정치권의 첨예한 공방이 계속되며 이로서 이슬람채권법은 3년에 걸쳐 모두 6번 국회통과(임시국회 포함)가 좌절된 상황이다.

그동안 한국정부와 증권사들의 노력은 채권 형태의 이슬람자금을 도입하는데 초점이 맞춰져 왔다. 수쿠크 발행을 통해 기업들의 자금 공급원을 보다 다변화하자는 취지에서 추진하였으나 상대적으로 이슬람 자금의 출자(equity)상품은 도외시 한 측면이 있다. 이슬람금융을 새로운 수익원으로 개발하려는 국내 증권사들은 대부분 국내 기업의 수쿠크 발행 주관권을 통한 수수료 수입 확보에 매달려 왔다. 출자 형태의 이슬람자금 도입은 최근 논란이 되고 있는 수쿠크 법안과 달리 현행법상 문제될 소지가 없다. 다만, 이슬람금융이 한국시장에 생소해 투자를 꺼린다는 점이 아쉽다. 수쿠크 법

37. 이지연, '이슬람금융 활성화 방안', 『주간금융브리프』, 19권 12호, 2010.3.13~3.19.

안 마련 과정에서 드러났듯이 그들로서는 한국이 문화적, 종교적 이질감이 큰 이해하기 어려운 나라이다.³⁸

3. 수쿠크법(Sukuk, 이슬람금융 과세특례법) 현안

1) 수쿠크 법안

수쿠크는 예금자나 이슬람 채권 투자자들에게 이자가 아니라 그들이 맡긴 돈을 사리아³⁹가 금지하지 않는 사업에 투자해 여기서 거둔 수익을 배당한다. 수쿠크는 돈을 빌려주면서 건물과 같은 실물거래를 끼워 넣는 이슬람식 금융상품이고, 일종의 투자의 개념이다.

가령 기업이 채권을 발행하고 은행으로부터 일정 기간 돈을 빌리면서 기업 소유의 부동산 소유권을 은행으로 이전하면, 특수목적회사(SPV, Special Purpose Vehicle)에서 그 물건을 활용해 수익을 창출한 뒤 은행에 이익금을 돌려주고, 채권 만기 때 채무자 기업이 원금을 변제하면 기업의 부동산 소유권을 회복시켜주는 방식이다.⁴⁰ 다시 말해, 수쿠크를 발행할 때는 부동산이나 자산 거래가 뒤따르며 다른 채권에서는 낼 필요가 없는 양도소득세와 법인·취득·등록·부가가치세 등이 붙는다. 이때 부동산 소유권이 오가는 사이에 생기는 양도세, 취·등록세 등의 세금을 면제해주어야 채권에 대한 이자지급 없이도 금융 차입과 변제 거래가 성사될 수 있다는 것이다. 한국에서 수쿠크를 발행해 이슬람 자본을 확보하려면, 발생한 수익에 대해 취·등록세 등 각종 세금을 징수하게 되어 있는 현행 조세법을 일정 부분 개정해야 할 필요성이 생기게 되는 것이다.

이러한 문제를 해결하기 위해 기획재정부를 중심으로 민관합동 이슬람금융 태스크포스팀이 조직되어 2009년 9월 ‘이슬람금융 조세특례제한법 개정안’을 마련했다. 수

38. 홍순재, 이슬람금융 그것이 궁금하다 下, [이슬람금융] 신성장동력 벤처투자 유치산업, 「이코노믹리뷰」, 2011. 2.28.

39. 샤리아(Shari'ah)는 이론적으로 인간이 만든 것이라기보다 신의 계시에 근거한 것이고, ① 코란, ② 하디스(Hadith: 언행록)에 기록된 순나(Sunna: 관습) ③ 이즈마(ijmā : 공동체의 합의), ④ 키야스(qiyās: 유추를 통한 결론법) 등 4가지에 근원을 둔다.

40. 이 부분은 주로 다음을 참조하였다. 이슬람채권법 논란, 땀땀하지 못한 개신교, 오마이뉴스, 2011. 2. 25.

쿠크는 상품 구조에 따라 현재 총 14종류가 존재하는데 이번 조세특례제한법 개정안의 대상이 되는 것은 이자라와 무라바하의 두 가지 수쿠크이다. 이 법안은 수쿠크 발행법인인 해외 SPV의 법인세 원천징수를 면제하고, 자산 이전에 따른 부가세 및 취득세를 면제하는 조세 지원을 담고 있다.

정부는 사실상 발행이 봉쇄된 이슬람 채권 발행을 유도하기 위해 수쿠크에 면세 혜택을 주는 법안을 만들었으나 개신교계의 반발로 국회에서 통과되지 못하고 있다. 만약, 이 법안이 발표되지 못하면 수쿠크는 일반채권에 비해 조달 비용이 너무 비싸 사실상 발행이 불가능하다.

2) 찬반이슈

2011년 2월 임시국회의 쟁점으로 떠오른 이슬람채권법인 ‘이슬람금융 조세특례제한법 개정안’을 놓고 기독교계가 반대 운동에 나섰다. 한국기독교총연합회(한기총)와 한국장로교총연합회(한장련)가 앞장섰다.⁴¹

수쿠크란 이슬람 채권을 말하는 것으로, 이슬람 율법을 국내법보다 우선하는 금융 상품을 말한다. 이에 대해 신중론자들은 ‘왜 굳이 이슬람 금융에 대하여 과세특례까지 주어 이슬람 금융을 도입하려는가’라는 것이고⁴², 적극론자들은 자본유입의 다변화와 자본을 장기적으로 쓸 수 있어 안정성이 있다는 것을 강조한다.

이러한 이슬람채권법에 대한 논란의 이슈는

첫째, 외화자금 조달원의 다변화 목적이다. 한국은 1997년 아시아 금융위기, 2008년 글로벌 금융위기를 거치며 외환 도입처의 다변화를 실감하였다. 한국경제의 높은 성장잠재력과 무역대국으로서의 위상에도 불구하고 글로벌 외환위험에 상시적으로 취약한 우리 경제이므로, 오일달러가 풍부한 중동에서 운용되는 이슬람금융과 관련된 제도를 정비하여 유비무환(有備無患)의 전략적 접근을 하자는 것이다.

둘째, 대안금융론이다. 수쿠크 발행 구조를 보면 종교적 율법은 무늬일 뿐이고 사실상 이자를 받는 일반채권과 다를 것이 없다. 경제논리에서 수쿠크는 이자를 받지 않는 대안금융의 일종일 뿐 종교문제가 아니고 우리 기업들의 필요에 의해서 예외적인

41. 2011.2.17~18 기간 중 각종 미디어 보도.

42. 크리스천투데이, [한국교회언론회 논평] 이슬람 금융 과세특례 문제 있다, 2011. 2.11.

법률조항을 마련한 것인데 종교적 과민 반응이라는 것이다.⁴³ 현 세계금융시장의 중심지가 뉴욕과 런던이라면 현재의 이슬람 금융시장의 중심지는 쿠알라룸푸르와 바레인인데, 한국이 이 나라들과 많은 일을 함께하기 위해서는 금융인프라의 정비가 필요하다는 것이다.

셋째, 금융산업 발전을 위한 유치산업 보호론이다. 국가마다 수쿠크 도입 초기에는 정부채 발행을 통해 육성한 후 기업들이 뒤따라 올 수 있게 하고 있는데 한국도 정부채 발행이 어렵다면 공기기업이라도 먼저 나서는 것이 바람직하다는 주장이다.⁴⁴ 말레이시아는 1983년 이슬람금융법을 제정해 이슬람식 은행 설립을 허용하고, 2002년 세계최초의 6억 달러 규모의 국채를 수쿠크를 통해 발행하여 이슬람금융의 메카로서 자리를 잡아가고 있다. 선진권과 비이슬람권에서도 이슬람 금융의 육성을 위해 정책적인 배려를 하고 있다.⁴⁵

넷째, 형평성 문제이다. 정부는 이 상품을 들여오면서 각종 세제 혜택을 주려 한다. 이자소득세, 법인세, 취득세, 등록세, 부가가치세, 지방세 등을 면제해 주어 다른 금융 상품과의 형평성에 문제가 있다.

다섯째, 이슬람 확산론이다. 이슬람 자금을 도입하는 나라에는 이슬람 율법에 의하여 무슬림 ‘이맘’들이 포함된 ‘샤리아 위원회’를 만들어야 하는데, 금융과 기업, 경제계에 특정종교의 영향력이 확대되는 결과가 된다. 따라서 자연스럽게, 자본을 통한 특정 종교 포교도 따라온다고 보아야 한다.⁴⁶

여섯째, 자카트와 테러자금의 연계문제이다. 이슬람 금융은 의무적으로 총수입의 2.5%를 ‘자카트’라는 회사금을 내야 하는데, 그것이 테러단체의 자금원으로 쓰여 질 수도 있지 않느냐는 논리이다. 이에 대한 반론으로는 중동을 비롯한 이슬람권과의 교

43. 이달순, 이슬람채권 도입에 종교계 두려워 말라, 수원일보, 2011. 3.28.

44. 홍순재, 앞의 글.

45. 법적으로 수쿠크에 특혜를 주는 비(非)이슬람 국가는 영국(2003), 프랑스(2009), 싱가포르(2009), 홍콩(2009) 등이며 이 나라들은 이슬람채권을 발행할 때 일반 채권의 이자와 동일하게 취급하여 이슬람 채권에 불이익을 주지 않는 방향으로 세제를 개편하여 이슬람 채권발행을 정착 시켰었다(조선일보, 오일머니 겨냥한 ‘이슬람 채권법(이슬람 채권에 이자소득세 등 면제하는 법안)’ 논쟁 정치권 비화, 2011. 2.17).

46. “수쿠크법은 이슬람이 한국에 심으려는 ‘트로이 목마’”(한국교회언론회 성명)라는 교계의 시각도 있다(조선일보, 이슬람채권법 ‘강경발언’ 조용기 목사 “심려 끼쳐 죄송.” 2011. 2.28).

역과 투자, 해외건설사업으로 인한 수익이 테러단체에 들어갈 수 있다는 개연성 때문에 그들과 거래를 하면 안 된다는 억지 논리와 다를 게 없다는 비유도 있다.

일곱째, 수쿠크법은 종교적인 쟁점이 아닌 경제적인 문제일 뿐이다.⁴⁷ 현재 이슬람 은행은 51개국에서 300곳 이상이 영업을 하고 있으며, 매년 10~15%의 높은 증가율을 기록하고 있는 현 국제금융질서에서 성장이 가장 빠른 사업부문이다.

여덟째, 이 법안이 UAE 원전 수주에 따른 자금 조달을 위한 전략이라는 주장이다. 이에 대해 원전수주 이전에 입법추진이 시동된 것으로 밝혀졌다.

4. 정책대안

국제금융산업으로의 발전적 합류에 저해되는 비경제적 소모적 논쟁으로 인한 수쿠크 법안의 표류는 한국적인 금융쇄국(金融鎖國)으로 얼룩질 수 있다. 국내에서 수쿠크 논란이 중동국가에서는 언론에 대서특필되고 있어 중동에서 괜한 빈한 감정만 불러일으키고 있다.⁴⁸

수쿠크 법안의 국내도입이 유보되었다 하더라도 이슬람금융의 정책과 활용을 위해서는 우회정책이라도 활용하여야 한다. 예를 들면, 이슬람금융권 역내에서 이뤄지는 국내기업 주도의 프로젝트 파이낸싱에 수쿠크 활용을 검토해 볼 필요가 있다.⁴⁹ 중동 석유화학 콤플렉스 건설, 도로 항만 등 사회 간접자본 시설 공사를 수주한 업체들의 경우 이슬람금융을 통한 차입이 효과적일 수 있기 때문이다. 이밖에도 보험상품인 타카풀, 예금상품인 와디아(Wadiah, 보호예수), 이슬람부동산펀드, 이슬람사모펀드 등의 상품으로의 우회적 접근도 고려해 볼만 하다.

한국의 금융산업이 수쿠크논란이라는 성장의 마디를 넘어 이슬람금융이 활성화되기 위해서는 첫째, 아직 국가별로 상이하고 정형화되지 않은 샤리아 율법의 정비가 시급한 상황이므로 이슬람금융 활성화의 주역인 금융기관 차원에서는 이슬람금융 전담

47. 프랑스보다 영국이 이슬람 금융의 중심지가 되었는데 이는 프랑스가 이슬람금융상품과 이슬람교를 동일시하는 오해에서 비롯된 것으로 보기도 한다(조선닷컴, 이슬람 돈 창구 말레이시아, 한국에 대출 거부, 2011. 3. 3).

48. 이달순, 앞의 글.

49. 홍순재, 앞의 글.

팀 구성과 전문인력의 확보가 필요하다. 둘째, 정부 차원에서 이슬람금융의 활성화를 위해 조세관련제도 등 금융인프라를 정비하는 일이다. 셋째, 학계 차원에서 이슬람금융에 대한 연구 및 전문가를 육성 체제를 구축하는 것이 필요하다.

V. 결론

이슬람 금융의 글로벌화가 진행되고 있지만 이에 대한 전망은 다를 수 있다.⁵⁰

먼저 비판적 견해로서 사리아 해석의 국제적 표준화 미비, 지나친 종교적 성향으로 인한 금융거래 유연성 부족, 이슬람금융상품, 서비스의 다양성 부족, 금융 선진국인 미국 금융당국의 소극적 태도 등을 들 수 있다.

낙관적 견해로서 급성장하고 있는 GCC국가들의 프로젝트 파이낸스시장과 수쿠크 시장을 통해 더욱 확대될 것이라는 전망이 우세하다. 그 까닭으로는 국제기준 정립 등 제도적 인프라 구축이 진행되고 있으며, 이슬람금융 수요의 증가와 금융기술발전에 따른 이슬람금융상품·서비스 확대를 통한 이슬람금융 점유율 상승, 주요 이슬람 금융권 지역인 중동·아시아의 지속적 경제성장, 금융위기 이후 새로운 투자대안으로 급부상하고, 오일머니와 더불어 선진권 글로벌 투자자본도 위험분산을 위한 포트폴리오 차원에서 이슬람금융에 대한 투자 증가전망 등을 들 수 있다.

이러한 견해를 종합하면 비 이슬람국가로의 이슬람금융 확산여부는 해당국의 이슬람금융에 대한 이해와 정부의 정책적 지원 및 규제완화 정도 등에 따라 결정될 것으로 판단된다. 하지만 이슬람금융의 도입여부와 관계없이 오일머니 활용 및 외화자금 조달원의 다변화를 위해서는 이슬람금융시장에 대한 지속적인 관심과 접근노력이 필요하고, 이슬람 금융의 빠른 성장추세를 감안하고 이슬람 금융시장에 진출하기 위해서는 면밀하고 신중한 접근방법이 요구된다.

이슬람의 본원지인 중동은 한국이 필요로 하는 석유와 천연가스 같은 에너지의 90%를 안정적으로 공급해주고, 한국기업의 해외건설과 플랜트 사업의 약 70% 이상을 중

50. 한국은행, 앞의 글.

동에 의존하고 있다. 그럼에도 불구하고 수쿠크 도입을 테러자금과 연계시키고, 이슬람 포교의 전략이란 찬반논란에서 수쿠크의 애매한 역기능이 부각되고 국익과 관련된 공공의 영역에 특정 종교의 과민적 반응이 '종교의 자유'와 '政·經·宗 분리'라는 기본정신과 양립할 수 있는 한계를 생각하게 된다.

수쿠크 법안의 국내도입이 유보되었다 하더라도 국제금융시장의 성장트렌드인 이슬람금융의 활용을 위해서는 우회정책이라도 활용하여야 한다. 이를 위해 정부와 정계는 금융인프라를 보완하고 정비하여야 하며, 민간은 국격(國格)과 국익을 증진을 위해 소모적 논란을 뛰어넘는 글로벌 금융 비즈니스로 성장의 동력을 비축하여야 한다.

● 주제어: 이슬람경제, 이슬람금융, 이슬람금융의 글로벌화, 한국의 이슬람, 한국의 이슬람 금융

ABSTRACT

Understanding and Spread of Islamic Financing in Korea

Uisup Shim

The pros and cons for the prospects of rapid growth of Islamic finance are under the discussion in the financial market both in Islamic and non-Islamic world. Korea is also in the discussion process with social discord to introduce Islamic finance (Sukuk) for the construction of global financial infrastructure.

The Middle East Muslim countries are supplying stably about 90% of oil and gas which Korea needs and providing about 70% of awards of foreign construction and plant project contracts.

Even though with the stress the possibility of relation between terrorist fund and Sukuk and the innocent adverse effect in the debate of pros and cons for the criticism of Islam missionary work strategy the hypersensitive reaction of specific religion raise a question about the limit of religious freedom is compatible with the principle of separation of political matters from economic and religious matters in the realm of public which relates with a national interests.

At present the domestic introduction of Sukuk bill was reserved Korean government and political parties must apply some bypassing policy to utilize and follow the trend of Islamic finance globalization process as the current trend of international financial market.

As the policy suggestion the government and political parties must find the better way to introduce Islamic finance services by providing more advanced domestic financial infrastructure, and the business and private sector must build up their reserves to prepare future business growth momentum by participating the global Islamic financial services and activities in the international financial market to overcome the current pros-and-cons debate and to upgrade the national brand and interests.

● Key Words: Islamic economy, Islamic Finance,
globalization of Islamic finance, Muslim in Korea,
Islamic finance in Korea

● REFERENCES CITED

- 국민일보, “중국 대륙 속 무슬림 ‘동진 중’… 이슬람 급속 확산”, 2011.3.28.
- 김종관·이승영, 「이슬람금융의 도입사례분석 및 시사점」, 서울: 한국금융연구원, 2011. 4.
- 서강석, “이슬람 금융의 국내 도입 가능성에 관한 연구 : UAE의 제도와 수쿠크 운용 사례를 중심으로”, 학위논문(박사), 명지대학교 대학원 일반대학원: 아랍지역학과 2011. 2.
- 서상덕, 「러시아 적인가 친구인가」, 서울: 대산출판사, 2000.
- 심의섭, “한국에서의 이슬람 금융: 회고와 전망”, 한국중동학회 제17차 국제학술대회, 한양대학교 국제문화대학 컨퍼런스룸, 2008. 12. 5~6.
- 심의섭·김종관, “몽고간섭기의 고려사회에 나타난 이슬람경제사상”, 김종관과 공동, 「경제학의 사와 사상」, 한국경제학사학회, 남출판, 창간호(1998.1), pp. 304~323.
- 오마이뉴스, “이슬람채권법 논란, 떼뗄하지 못한 개신교”, 2011. 2. 25.
- 이달순, “이슬람채권 도입에 종교계 두려워 말라”, 수원일보, 2011. 3.28.
- 이병화, “화폐개혁, 1998년 러시아와 2009년 북한의 비교”, 2009. 12.21.
- 이선호, “이슬람금융의 최근 동향과 우리의 활용방안”, 대외경제정책연구원 중동분과전문가풀간담회 자료, 2009.11.18.
- 이지연, “이슬람금융 활성화 방안”, 「주간금융브리프」, 19권 12호(2010), 3.13~3.19.
- 조선닷컴, “이슬람 돈 창구 말레이시아, 한국에 대출 거부”, 2011. 3. 3.
- 조선일보, “오일머니 겨냥한 ‘이슬람 채권법(이슬람 채권에 이자소득세 등 면제하는 법안)’ 논쟁 정치권 비화”, 2011. 2.17.
- , “이슬람채권법 ‘강경발언’ 조용기 목사 ‘심려꺼쳐 죄송’”, 2011. 2.28.
- , “이슬람 돈 창구 말레이시아, 한국에 대출거부”, 2011. 3. 3.
- 조용범, “이슬람금융의 최근 동향 및 전망”, 한은금융강좌, 한국은행, 2011. 5. 27.
- 최원근·안성학·최현우, “이슬람금융 현황”, 「하나 금융정보」, 제52호, 2010. 4. 20.
- 크리스천투데이, [한국교회연회논회 논평] “이슬람 금융 과세특례 문제 있다”, 2011. 2.11.
- 한겨레, “ ‘난 한국인 무슬림이다’ 한국의 무슬림 ① 나의 두번째 선택, 2011.5.16.
- , 젊은 영혼들 ‘사하다’와 접속하다”, 2011.5.18.
- 한국산업단지공단 서부지역본부, HALAL 인증의 개념과 진출기업의 우수사례 및 기술세미나, 안산, 2011. 8.22.
- 한국은행, “이슬람금융의 최근 동향 및 전망”, 「국제경제정보」, 제2011-17호(2011), 4.25.
- 홍순재, “이슬람금융 그것이 궁금하다 上. [이슬람금융] 자산규모 1조달러 ‘빅 파이’를 잡아라”, 이코노믹리뷰, 2011. 2.14.

- , 이슬람금융 그것이 궁금하다 下, [이슬람금융] 신성장동력 벤처투자 유치산업, 이코노믹리뷰, 2011. 2.28.
- イسلام銀行 - Wikipedia, ja.wikipedia.org/wiki/イسلام銀行.
- 今平和雄, 経済グローバル化とイسلام金融, 如水会講義資料, 2005.11. 2.
- 隋平· 张宝成, 伊斯兰金融在中国的现代意义及影响, 2010. 5.22.
- Catherine Yoo, 유망중소기업을 위한 이슬람 Marketing & Halal 인증, ‘2011년 제2차 Halal 인증 세미나-지역특성화산업의 이슬람마케팅을 위한 전략산업 2차 세미나’, 충남테크노파크, 부여 롯데리조트, 2011. 8. 23~24.
- Ernst & Young, ‘The World Takaful Report’, 2011. 4.
- Muhammad Amin Qattan, “Islamic Business in the Gulf States and the Korean Experience: An Urgent Strategic Partnership”, *The 4th Korea-Middle East Cooperation Forum and the 15th Korean Association of Middle East Studies International Conference*, November 29 - December2, 2006, Seoul, South Korea.
- Nagaoka Shinsuke, “The Emergence of Islamic Finance in the Modern World: Understanding its Theory and Practice, and Reconsidering Islamic Economics”, *The 4th Korea-Middle East Cooperation Forum and the 15th Korean Association of Middle East Studies International Conference*, Seoul, November 29~December 2, 2006.
- SHIM, Ui Sup, “Globalization of Islamic Finance and Korea-Indonesia Cooperation Issues”, *The 2011 International Conference of KATCH/Roles and Measures of Trade Insurance in Global Trade Environment*; Organizer/The Korean Academy for Trade Credit Insurance; Sponsor/Korea Trade Insurance Corporation; 17 June, 2011, JW Marriott Hotel, Jakarta, Indonesia; Proceedings: pp. 25~62.
- 삼성경제연구소, 이슬람 금융연구회, <http://www.seri.org/forum/islamicbanking/>

이슬람 수쿠크 채권에 대한 세금감면 추진과 기독교적 대응방안 연구

안창남 *

- I. 서론
- II. 이슬람 채권법의 특징 및 도입 추진 과정
- III. 일반적 관점에서 본 이슬람 채권법 평가
- IV. 세법적 관점에서 본 이슬람 채권법 평가
- V. 기독교계의 합리적이고 효과적인 대응방안 모색
- VI. 결론

I. 서론

이 글을 쓰는 목적은 2009년부터 이명박 정부가 추진하고 있는 이슬람 수쿠크(*Sukuk*) 채권에 대한 세금 감면법(아래에서는 ‘이슬람채권법’이라 줄여 씀)의 내용을 검토하여 세금정책상 타당성이 있는지를 검토하고 이에 대해 기독교계의 올바른 대응방안을 제시하고자 함이다.¹

정부는 2009년 9월 28일 조세특례제한법 개정안을 국회에 제출하면서 그 추진배경으로 ① 풍부한 이슬람 자금 도입 ② 미국·유럽 중심의 차입선 다변화·위험 분산 ③

* 파리 제2대학교 법학박사, 현 강남대학교 세무학과 교수 저서로는 『국제조세이론과 실무』 등 다수 출간

1. 이 글은 2011년 4월 13일 한반도 평화연구원이 주최한 「수쿠크 법의 쟁점 : 평화를 위한 정부, 미디어, 교회의 역할」이란 세미나에서 발표된 내용을 중심으로 하여 재구성하였음을 밝혀둔다.

투자자 폭 확대(일반 투자자+이슬람 투자자)등으로 내국기업의 차입여건의 개선 가능성 기대 등을 들고 있다.²

우리나라가 자본주의 사회를 추구하고 있으면서 정치와 종교를 분리하고 있으므로, 내국자본이든 해외진출과 아울러 외국자본의, 국내진출이 - 설사 그것이 이슬람자본이라고 하여도 - 자유롭게 이루어져야 함은 이론의 여지가 없다.

그러나 외국자본의 진출이 자유롭게 이루어져야 한다는 것과 해당 외국자본에 대해서 세금까지 감면을 해주어야 한다는 것은 서로 다른 일이다. 왜냐하면 세금이라는 것은 국민 모두의 행복과 미래를 담보하는 공통의 식량과 같은 것이어서, 이를 깎아 준다는 것은 그 이해관계가 국민모두에게 미치므로, 이를 위해서는 국민들의 공통적인 공감대가 있어야 함을 의미하는 것이다.

더군다나 그 외국자본이 이슬람 종교의 특성이 반영된 것이라면, 정치와 종교의 분리 원칙에 비추어보아도, 기독교계의 반발은 충분히 예상가능한 일일 것이다.

아래에서는 먼저 이슬람 채권법의 도입과 추진과정을 설명하고(II), 이에 대해 일반적인 관점 (III) 및 세법적 관점(IV)에서 평가를 한 뒤, 이를 바탕으로 한 기독교계의 대응방안을 제시한 후(V) 이 글을 마무리(VI)하겠다.

II. 이슬람 채권법의 특징 및 도입 추진 과정

이슬람 수쿠크 채권을 발행한다는 것은 무슨 의미일까? 정부가 제출한 이슬람채권법에 따르면, 내국기업이 외국에서 서류상 회사(이른 바 ‘Paper Company’)를 만들고 그 회사가 수쿠크 채권을 발행하면, 그 채권을 이슬람 자본이 구입하여, 내국기업

2. 자세한 내용 : [http://www.mosf.go.kr/_news/news02/news02.jsp?hdnRecent=20&hdnCommand=new\(2011. 4. 10. 15: 30\)](http://www.mosf.go.kr/_news/news02/news02.jsp?hdnRecent=20&hdnCommand=new(2011. 4. 10. 15: 30)) 중 국제금융국에서 2009. 9. 29. 발표한 「이슬람채권(Sukuk)지원방안 마련」내용 참고하세요. 한편, 이슬람국가는 원유가의 상승으로 인해 오일달러가 증가되고 있고, 이들 자금을 이용한 금융거래를 주도하기 위해 말레이시아와 UAE 등의 이슬람 금융허브를 위해 각종 세제 지원을 마련하고 있다. 이와 같은 자금을 이용하기 위해 영국 등이 이슬람 국가와 보조를 맞추고 있는 것으로 보인다. MB 정부도 이들 자금을 국내에 유입하도록 하여 ‘경제 활성화’를 도모하려는 의도로 보인다. 또한 우리나라 외화자금의 도입선이 미국과 유럽에 치우쳐 있어, 이를 다변화하여 흑시 닥쳐올지도 모르는 제3의 국제금융위기에 대비하고자 함도 그 주된 목적에 포함될 수 있을 것이다.

이 그 돈을 국내로 들여온다는 것이다. 그리고 채권 발행 약정에 따라 채권 발행회사(국내회사)가 이슬람 자본에게 금액을 지급하는 것이다.

그런데 이슬람 수쿠크 채권은 그 자금의 용처를 내국기업이 맘대로 정하는 것이 아니고, 이슬람 샤리아위원회가 통제를 - 즉 이슬람 율법에 맞는 곳에만 투자하도록 - 하고 있다. 또한 정부법안에 따르면 이와 같은 자금의 투자처를 부동산에 한정하고 있다.

1. 이슬람 수쿠크 채권의 특성

1) 종교성

정부가 세금감면까지 하면서 도입을 추진하고자 하는 이슬람 수쿠크 채권은 시장경제의 선상에 있는 자본이 아니라 이슬람 종교선상에 있는 자본이다.³ 즉, 코란에서 금융거래시 ‘이자를 주고받는 것을 금지’하고 있으므로, 이슬람 수쿠크채권은 투자나 대출시, 약정서에 해당 자금의 이용대가로 지급받는 금액의 명칭을 ‘이자’라고 할 수 없다.⁴ 따라서 이 금액을 ‘이자’ 대신에 양도차익이나 리스로 명목으로 받아야 한다.

한편, 이슬람 수쿠크 채권을 발행하기 위해서는 샤리아(Sharia) 위원회의 심의를 거쳐야 한다.⁵ 이 위원회는 이슬람 율법을 해석하는 기관으로, 만일 이슬람 수쿠크 채권의 운용이 이슬람 율법에 어긋나는 분야라면 투자허가를 하지 않고 있다. 예를 들면 이슬람 수쿠크 채권이 이슬람 율법에서 금하고 있는 돼지고기, 마약, 술 등의 분야에 투자하는 경우 허가를 하지 않는다는 것이다.

그렇다면 기독교가 반대해서 이슬람 채권법이 국회를 통과되지 못한 이유로 인해 한국에 이슬람 국가의 금융자본이 진출하지 못한다는 비난이 있다.⁶ 그러나 사정은 그렇지 않다. 대출거래가 아닌 주식투자 등의 분야에는 이미 상당수 자본이 진출해 있다. 이들은 이미 삼성이나 현대 등에 많은 주식투자를 하고 있으며 이들 기업으로부터 ‘이자가 아

3. 자세한 내용 : 공일주, “이슬람 율법과 수쿠크”, 「국민일보」, 2011. 3. 17.

4. 코란 2장 275절 : 교역은 허용하되 고리대금(이자)은 금한다. 이에 대한 자세한 내용 :

5. 내국기업이 이슬람 수쿠크 채권을 발행하기 위해서는 국내 은행법 등의 개정이 우선적으로 요구된다.

6. 이와 같은 주장은 금융위기가 올 때마다 외국자본이 국내에 많이 있으면 이를 쉽게 극복할 수 있다는 가설에 근거하고 있으나, 금융위기를 자체 힘으로 극복하여야 하는 것이지, 외국자금을 통해서 극복하려고 하는 것은 근본적인 치유방법이 안 되는 것이다.

닌 배당'을 받아가고 있다. 이자나 배당이나 똑같은 돈이지만, 그 명칭이 서로 다를 뿐인 데도, 이슬람은, 전자는 이자라는 이유로 금지를 하고 후자는 용인하고 있다.

돈이란 수익이 생기면 '지옥'이라도 달려가는 법이다. 한국에 벌써 이슬람 국가의 자본이 넘쳐나고 있다. 여기에 이슬람 수쿠크 채권이 더해질 것인가의 문제이지 기독교계가 반대해서 이슬람 수쿠크 채권이 발행되지 못하고 이로 인해 금융위기를 극복하기 어렵다는 주장은 그 근거와 논리를 찾아볼 수 없다.

2) 부동산 투자 지향

현 정부가 도입하고자 하는 이슬람 수쿠크 채권은 국내의 부동산 투자자금을 위한 채권이다. 그 운용 실태는 다음과 같다.⁷

우리나라 거주자 갑(甲)이 한국에서 시가 10억 원인 아파트를 구입한다고 하자. 이 경우, 일반적인 금융거래는 다음과 같다.

- ① 거주자 갑(甲)이 구입할 집을 구한다.
- ② 부족한 자금은 은행에서 대출을 받는다.
- ③ 해당 아파트를 구입한다.
- ④ 취득세 등을 부담한다.
- ⑤ 약정에 따라 거주자 갑(甲)은 은행에 이자를 지급한다.

반면, 이슬람 수쿠크 채권(수쿠크 채권을 발행한 내국법인)은 아래와 같은 순서로 금융거래가 이루어진다.⁸

- ① 이슬람 수쿠크 채권이 거주자 갑(甲)이 구입할 집을 구한다.

7. 이와 관련된 대표적인 상품으로는 「무라바하(Murabahah)」와 「이자라(ijarah)」가 있다. 전자는 소비자금융의 일종으로 수요자가 필요로 하는 주택 등 실물자산을 금융기관이 사전에 구입한 뒤 구매원가에 금융기관의 마진을 붙여 이를 수요자에게 매도함으로써 수요자에게 금융을 제공하는 계약을 의미한다. 반면 후자는 리스와 비슷한 개념으로 건물 등 비교적 큰 금융이 필요한 경우 금융기관이 건물 등을 구입하여 이에 대한 사용권만 수요자에게 이전하고 금융기관은 리스기간 동안 수요자로부터 사용료를 정기적으로 받는 형태이다. 리스 기간 동안 소유권이 금융기관에 있다는 점에서 무라바하와 구별된다. (자세한 내용 : 김종원, “이슬람금융의 발전과 우리나라의 도입현황”, 「제12회 월덱스연구회 정기학술대회 발표자료」, 2010, pp. 44-49. 참조)

8. 물론 구입하는 주체는 이슬람 수쿠크 채권을 발행한 회사 또는 은행이 될 것이다.

- ② 이슬람 수쿠크 채권이 취득세를 부담한다.
- ④ 이슬람 수쿠크 채권이 거주자 갑(甲)에게 해당 아파트를 양도한다.
- ⑤ 이 때 집값은 당초 집값에다가 일정기간(구입시점부터 양도시점까지) 동안에 해당되는 이자를 붙여서 양수가격을 결정한다.
- ⑥ 거주자 갑(甲)은 이슬람채권 관련 은행에게 양수가격을 지불한다.
- ⑦ 이슬람 수쿠크 채권은 양도시 양도소득세(또는 법인세)와 부가가치세를 부담한다.

만일, 거주자 갑(甲)이 은행으로부터 차입한 금액이 10억 원이고 이자율이 5%라고 가정을 하면 위 일반적인 금융거래의 경우 1년에 5천만 원의 「이자」를 주게 될 것이다. 결국 취득가액은 10억 5천만 원이 된다.

반면 이슬람채권 발행은행은 이자를 받지 않는 대신에 10억 원에 구입한 아파트를 이자율 5%를 붙여서 10억 5천만 원에 거주자 갑(甲)에게 양도하고, 「양도차익(이자 소득이 아닌)」 5천만 원을 챙길 것이다.

결국 일반은행의 이자수익 5천만 원이나 이슬람 금융은행의 양도차익 5천만 원은 동일한 성격이지만, 현행 세법은 이자소득과 양도소득에 대해서 후자가 - 부동산의 취득 및 양도와 관련되어 발생하는 취득세(등록세 포함), 부가가치세, 부동산 양도소득에 대한 법인세 (또는 양도소득세) 등 - 훨씬 많은 세금을 부담하고 있다. 따라서 이슬람 채권법의 내용은 이들 거래의 세 부담의 차이를 없애기 위한 것으로 보인다.⁹

2. 이슬람 수쿠크 채권 소득에 대한 감면 주장의 근거 및 반론

이슬람 수쿠크 채권 소득에 대한 세금감면의 주장은 아래와 같다.

첫째, 현행 조세특례제한법 제21조에서 규정하는 국제금융거래에 이슬람 수쿠크 채권거래도 포함될 수 있다. 해당 법조문에 의하면 '법령이 정하는 금융기관이 「외국환거래법」에서 정하는 바에 따라 국외에서 발행하거나 매각하는 외화표시어음과 외화예금증서의 이자 및 수수료'에 대해서 이를 지급받는 자(거주자와 내국법인 제외)

9. 정부발표에 의하면, 만일 이와 같은 차이를 해결하지 않는다면, 내국기업의 자금조달 금리가 일반적인 금융거래보다 연평균 150-340bp가 높다고 한다. 여기서 bp란 기준 basis point의 줄임말로 %보다 더 세밀하게 분류된 단위이며 %아래 두 번째가 기준점이 된다. 즉, 150bp가 높다는 것은 1.5%가 높다는 의미이다.

에 대해서는 소득세 또는 법인세를 면제하고 있어서, 이슬람 수쿠크 채권도 여기에 해당된다는 것이다.

그러나 이와 같은 주장은 이슬람 수쿠크 채권의 경우 지급받는 소득이 이자 및 수수료라 아니라 양도소득 또는 임대소득(각주 7번 참조)이라는 점에서 이를 동일하게 볼 수 없다는 주장이 가능하다.

둘째, 설사 이슬람 수쿠크 채권 소득이 양도소득 또는 임대소득이라고 하여도, 이는 형식(form)적인 것이고, 실질(substance)은 이자소득이다. 그 이유는 이슬람 코란에서 이자수수를 금지하고 있어서 편의상 상품거래를 양도거래 또는 임대거래로 한 것에 불과하기 때문이다.

그러나 이와 같은 주장 역시 무엇이 형식이고 실질인지에 대한 논란이 많이 제기되고 있다. 특히 양도소득의 경우, 일반 개인의 양도소득에 대해서는 과세를 하고 이슬람 수쿠크 채권 거래에 대해서는 면세해준다는 것은 무차별 과세원칙(Non-discrimination)에 위배될 수 있다.¹⁰

셋째, 조세감면이 허용되는 것은 국제금융거래인데 이슬람 수쿠크 거래도 마찬가지로 국제금융거래에 해당될 수 있다. 그러나 전자는 외국환거래법의 적용을 받지만 후자의 경우에는 적용되는 법률(예 : 자본시장과 금융투자업에 관한 법률 등)이 서로 달라서 이를 동일시 할 수 없다.

어찌되었든, 이슬람 수쿠크 채권에 대한 세금감면이 없을 경우, 우리나라에서 부담하는 세액은 아래와 같다.

<표 1> 자금 조달 방법에 따른 세금 부담비교표

구분	현행 세법	이슬람 채권법(안)
외화자금을 이용할 경우	조세특례제한법 제21조 적용 : 국내 납부세액 없음	-
국내금융을 이용할 경우	소득세법 적용 : 14%	-
이슬람 수쿠크를 이용할 경우 (법인은행)	① 양도소득 5천만 원에 대한 법인세 : 5백만 원 (세율 10%) ② 아파트 10억 원에 대한 취득세 : 2백8십만 원 (세율 2.8%) ③ 합계 7백8십만 원	법인세 : 외화자금으로 보아 면제 취득세 : 자금거래로 보아 면제

10. 자세한 내용 : 최인섭-안창남, 「국제조세이론과 실무」, (한국출판정보(주)), 2009, pp. 123-131 참조.

* 전제 조건 : ① 거주자 갑(甲)이 시가 10억 원인 아파트를 구입

② 해당 자금을 연 5% 금리로 차입

③ 이자지급액은 5천만 원임

3. 이슬람 채권법 입법 추진과정

정부는 2009년 정기국회에서 조세특례제한법 제21조의 2를 신설하여 「내국법인이 이자수수를 금지하는 종교상의 제약을 지키면서 자금을 조달하기 위하여.....」라는 목적으로 이슬람 수쿠크 관련된 세금감면의 법제화를 시도하였으나, 특정종교에 대한 혜택이라는 반발로 인해 국회를 통과하지 못하였다.

이후 2010년에도 기독교계의 반발이 있자 해당 법조문을 수정하여 「이자수수를 금지하는 관습·문화를 고려하여 다음 각 호의 요건을.....」이라는 수정안을 제시하였으나 역시 같은 이유로 국회를 통과하지 못하였다. 참고로 정부의 개정안은 아래와 같다.

< 2009년 9월 개정안 >

조세특례제한법 제21조의2(특정 국제금융거래에 따른 이자소득 등에 대한 과세특례) ① 내국법인이 이자수수를 금지하는 종교상의 제약을 지키면서 자금을 조달하기 위하여 대통령령으로 정하는 해외특수목적법인(이하 이 항, 제3항, 제5항 및 제6항에서 “발행법인”이라 한다)을 통하여 다음 각 호의 요건을 모두 갖춘 권리관계에 따라 비거주자 또는 외국법인을 상대로 외화표시증권(이하 이 항, 제3항, 제5항 및 제6항에서 “특정증권”이라 한다)을 발행하는 경우에는 그 내국법인(이하 이 항, 제3항, 제5항 및 제6항에서 “조달법인”이라 한다)이 제4호가목에 따라 발행법인에 지급하는 임대료를 이자로 보고, 이를 지급받는 발행법인에 대하여 그 소득에 대한 법인세를 면제하며, 발행법인이 제1호에 따라 제공하는 자산 임대용역과 제1호에 따른 조달법인의 자산의 매도 및 제2호에 따른 발행법인의 자산의 재매도는 「부가가치세법」 제6조 및 제7조에 따른 재화 및 용역의 공급으로 보지 아니한다. (이하 생략)

< 2010년 12월 수정안 >

조세특례제한법 제21조의2(특정 국제금융거래에 따른 이자소득 등에 대한 과세특례) ① 내국법인이 대통령령으로 정하는 해외특수목적법인(이하 이 항, 제3항, 제5항 및 제6항에서 “발행법인”이라 한다)을 통하여 이자수수를 금지하는 관습·문화를 고려하여 다음 각 호의 요건을 모두 갖춘 권리관계에 따라 비거주자 또는 외국법인을 상대로 외화표시증권(이하 이 항, 제3항, 제5항 및 제6항에서 “특정증

권"이라 한다)을 발행하는 경우에는 그 내국법인(이하 이 항, 제3항, 제5항 및 제6항에서 "조달법인"이라 한다)이 제4호가목에 따라 발행법인에 지급하는 임대료를 이자로 보고, 이를 지급받는 발행법인에 대하여 그 소득에 대한 법인세를 면제하며, 발행법인이 제1호에 따라 제공하는 자산 임대용역과 제1호에 따른 조달법인의 자산의 매도 및 제2호에 따른 발행법인의 자산의 재매도는 「부가가치세법」 제6조 및 제7조에 따른 재화 및 용역의 공급으로 보지 아니한다. (이하 생략)

위와 같은 정부의 입법안은 내국법인이 국내에서 이슬람 수쿠크를 발행하는 것이 아니고, 해외에서 발행(법문에서는 '외화표시증권'이라고 표기되어 있음)하여 자금을 조달하고 국내에 들어오도록 되어 있다. 또한 이렇게 조달된 자금으로 구입한 부동산의 임대료 수입에 대해 법인세를 면제하거나 양도소득세를 면제하도록 규정하고 있다.

면제 받는 대상은 우선 이슬람 수쿠크 채권을 발행한 내국법인이 되나, 결국 세금을 감면받음으로 인해서 그만큼 해당 채권을 구입한 이슬람 자본에게 이익이 많이 분배되게 되는 것이다.

III. 일반적 관점에서 본 이슬람 채권법 평가

이슬람 채권법은 자금이 들어온다는 측면에서 보면 긍정적이지만, 자금의 사용처를 보면 오히려 부정적인 측면이 더 많이 있다. 따라서 이 제도의 도입을 추진하고 있는 측에서는 시급성과 타당성에 대한 구체적인 주장과 논거를 추가적으로 제시할 필요가 있다고 본다.

특히 현재 도입추진중인 이슬람 수쿠크 자금이 주로 부동산과 관련이 있으므로, 부동산 투기자금이 아님을 분명하게 할 필요가 있다고 본다. 그 이유는 부동산 투기로 인한 폐해는 국민 모두에게 심각하게 미칠 수 있기 때문이다.

1. 이슬람 채권법 도입의 긍정성

이슬람 채권법이 통과될 경우, 이에 대한 긍정적인 효과는 분명하게 존재한다. 즉, 정부의 주장대로 우리나라에 외화자금이 들어오게 되어서- 예를 들면 최근 문제가 된

미국계 투기자본인 론스타(Lone Star)의 강남 스타타워빌딩의 구입처럼- 국내에 전반적인 부동산 시장의 활성화로 - 물론 이게 국민경제에 좋은 영향을 미치는 것인지는 판단을 유보하고 - 이어질 수 있는 가능성이 있기 때문이다.

또한 외환위기 방어를 위해서는 외화가 풍부하여야 하는데, 이슬람 채권법의 통과에 따라 국내에 외국자본이 중장기적으로 들어오게 되는 효과도 있다. 이는 국내외환 시장이 미국과 유럽 일변도에서 다변화됨을 의미하고, 그 만큼 한국의 외환위험을 회피할 수 있는 기회를 제공할 수 있다고 본다.

2. 이슬람채권법 도입저지와 국제금융위기와 관계

이슬람 채권법 도입과 관련하여 우선적으로 정리하여야 될 가정이 있다. 즉, 이슬람 채권법이 국내에 도입되지 아니하면, 이슬람 국가의 자본이 국내에 전혀 들어올 수 없다는 것과 여기에 더 나아가 기독교계가 이슬람 채권법 도입에 반대를 하니까 2011년 10월과 같은 국제적 금융위기에 대처하지 못하고 있다는 주장이 그것이다.

결론부터 말하면 전혀 사실과 다른 주장이다.

그 이유는 이슬람채권법이 통과되지 아니했어도 현재 국내 유가증권시장과 부동산 시장에 말레이시아, 인도네시아, 사우디아라비아 등 이슬람 국가의 자본이 대거 진출해 있다.¹¹

또한 최근 금융위기는 미국금융위기의 여파로 인한 것이지 우리나라 외환의 부족에 따른 것이 아니기 때문이다. 적어도 달러 보유액(3천억 달러로 추정) 규모로 보면 전 세계적으로 5위에 속하는 강국이다. 이런데도 국제금융위기가 기독교계의 이슬람 채권법의 도입저지라고 주장하는 것은 무책임한 것이다.

3. 부동산 구입자금

정부가 세금감면까지 해주면서 도입을 추진 중인 이슬람 수쿠크 자금은 어디에 쓰

11. 정부의 이슬람 수쿠크 지원방안 마련이전에도 이슬람권 국가의 자본이 국내 유가증권시장에 이미 많이 들어와 있으므로, 이슬람 수쿠크 법이 통과되지 아니하면 국내에서 이슬람 자본을 이용할 수 없다는 논리는 틀린 것이다.

일 것인가? 이에 대해서 정부는 단순히 국내금융기관이나 기업의 이슬람 자금에 대한 수요가 많다고만 하고 있다.

어떤 수요일까? 정부가 제출한 조세특례제한법 개정안에 의하면, 세금감면대상거래를 「자산의 임대거래(부동산)와 관련된 이자라 수쿠크(*Ijara Sukuk*)」와 「자산의 매매거래(부동산)와 관련된 무라바하 수쿠크(*Murabaha Sukuk*)」로 한정하고 있으므로, 부동산거래와 관련된 수요임을 쉽게 추정할 수 있다.¹²

그렇다면 결국 기업이 이슬람 수쿠크 채권발행을 통해서 하고자 하는 일이 주로 이슬람 자본의 국내부동산 투자에 관련된 것으로 추정된다.

부동산투자도 투자다? 물론 투자는 투자다. 그러나 우리나라 부동산의 투기적 수요 때문에 경제발전에 막대한 지장이 있는 것은 주지의 사실이다. 공장을 국내에 지으려고 해도 공장부지 값 때문에 중국 등 해외로 이전하고 있는 것은 국민 누구나 아는 일이다.

사정이 이렇어도 불구하고 이슬람채권법을 통해서 이슬람 자본을 유치하여 국내 부동산 경기의 활성화를 기하려고 한다는 것은, 적어도 부동산 투기세력이거나 이를 이용해서 자기 보유 부동산 값을 올려보려는 것과 하등 다를 바 없다.

결국 이 문제는 현 정부가 부동산과 관련된 철학과 관련이 있다. 현 정부는 부동산과 관련하여 양도소득세 감면 등 부동산 친화적인 태도를 보이고 있다.

4. 외화의 추가적 도입 시급성 유무

앞서 설명한 바와 같이, 우리나라 정부 또는 기업의 외자도입이 미국과 유럽 및 일본에게 집중되어 있어서, 여기에 이슬람 금융이 가세될 경우, 제1차 금융위기(IMF)와 같은 외자부족으로 인한 국가부도의 위험성에서 벗어날 수 있는 가능성이 있다는 점에서 긍정적으로 보인다.¹³

그러나 우리나라의 외환보유고 등이 현재에도 많다는 논의가 있는 점을 감안해볼 때 이와 같은 ‘준비성’이 시급하게 요청될 사안인지는 의문이 든다.

12. 자세한 내용 : 한동훈 · 이원삼 · 안수현, 「이슬람법이론 및 금융법제」, 한국법제연구원, 2009 참조.

13. 자세한내용 : 미야자키 데츠야·김종원, 「이슬람 금융이 다가온다」, (물푸레), 2008.

설사 외환위기가 다시 온다고 하여도, 부동산에 묶여 있는 외화자금으로 외환위기를 극복할 수 있다는 것도 의문이다. 우리나라 경제가 그런 정도의 수준은 이미 벗어나 있다고 본다.

반면 긍정적인 면으로 보면 이슬람 수쿠크 채권의 투자처 중 담배, 술, 마약 등 사회적으로 부정적인 산업은 제외되어 있으므로, 사회전체적인 입장에서 보면 건전한 분야의 투자에 사용될 수 있다는 점에서 우리나라 경제에 긍정적인 면이 있을 수 있다. 또한 국내 건설업체나 선박건설 업체 등이 이슬람 수쿠크 채권을 발행하는 국가에서 공사 등을 수주할 경우, 이슬람 수쿠크 채권을 발행하여 그 나라의 자금¹⁴을 이용할 수 있다면, 공사 수주 가능성을 높일 수도 있다고 본다.

5. 시장 경제주의에 위배 가능성

내국기업이 해외에서 자금을 조달할 경우 그 자금조달 비용은 국제간 금리(LIBOR)에다가 해당기업의 신용도, 거래금액, 상환조건 등을 감안하여 결정된다.

그러나 여기에 세금감면의 조항이 추가되는 경우, 해당기업의 해외차입이 시장에 따라 결정되는 것이 아니라 한국의 세법조항에 영향을 받게 되므로, 세금감면 조항에 힘입어서 내국기업이 일반 국가의 자금보다 이슬람 국가의 자본을 선호하게 유도하는 결과가 초래될 수 있다.¹⁵

아울러 이와 같은 감면 조항은 단기적으로는 유리할지 모르지만 장기적으로는 한국에서 세금감면을 해주지 아니하면 차입을 할 수 없을 정도의 상황으로 발전될 가능성이 있다.¹⁶

또한 자금시장은 세금부과 여부와 상관없이 이익이 있는 곳에 투자를 하게 된다는

14. 예를 들면, 공사 건설을 발주한 국가의 왕족의 자금을 이슬람 수쿠크 발행을 통해서 이용할 수 있을 것이다.

15. 예를 들면, 근로자의 연말정산시 불교단체에 기부한 기부금은 공제되지 아니하고 기독교단체에 기부한 금액만 기부금공제가 허용된다면, 세금이 일반국민을 기독교로 유도하는 결과가 초래될 수도 있을 것이다.

16. 경제적인 관점(효율)에서 보면, 이슬람 금융에 대한 조세감면은 나름대로 이유가 있다. 대출조건이 중장기에다가 조달 금리도 상대적으로 낮다면, 우리나라 기업이 이를 이용할 경우 자금조달비용이 절감되고, 이에 따라 기업의 경쟁력 상승으로 이어질 수 있기 때문이다. 그러나 만일 다른 금융도 이슬람 금융과 같은 거래를 한다고 하면 어떻게 할 것인가? 이슬람은 종교관련 금융이기 때문에 조세감면을 해주고 다른 금융은 종교와 관련이 없기 때문에 해주지 않을 것인가? 그리고 표면적인 금리는 낮다고 하여도 기타 조건에 의해 낮은 금리가 보상되는 규정이 있는 지도 살펴볼 일이다.

속성을 감안해 보면, 세금감면만이 이슬람금융의 국내유입요인이라는 주장은 설득력이 떨어진다.

아울러 일반적인 금융거래의 차입과는 달리, 이슬람 수쿠크 채권거래는 샤리아 위원회의 추가적인 심사를 거치게 된다. 따라서 차입에 따른 심사기간이 길어지고 아울러 심사비용이 추가되게 된다. 이는 일반적인 자금차입보다 조달비용이 증가하게 되므로, 한국에서 이 자금을 이용하는 경우, 중장기보다는 단기투자에, 투자보다는 투기성 거래에 집중할 수 있다고 본다.

IV. 세법적 관점에서 본 이슬람 채권법 평가

세금은 조세법률주의와 조세공평주의를 축으로 하여 운용된다. 이는 세법을 통해서 납세의무를 이행하는 것이고 아울러 모든 납세자가 담세력에 따라 세금을 부담하는 것을 의미한다. 그런데 이슬람채권법의 내용을 보면 정부 스스로 내국법인에게 해외에 다거 서류상 회사를 만들어서 사업을 하라고 하고 있다. 이는 결국 국부의 해외유출로 이어질 수 있다는 점에서 보다 심각한 고려를 하여야 할 필요가 있다. 보다 시간을 두고 검토하고 정말 우리나라가 이슬람 수쿠크 채권 자금이 필요하다면, 국내에서 발행하게 하고 그리고 우리나라 정부의 통제아래 두어야 할 것이다. 또한 외국자본과 이슬람 자본에 대한 차별성 시비를 없애기 위해서라도 현행 조세특례제한법에서 규정하고 있는 국제금융거래에 대한 감면규정은 폐기여부를 검토할 필요가 있다.

1. 조세법률주의에 측면

정부가 이슬람 채권법을 - 국회통과가 필요한 법률이 아닌 - 예규 등의 방법으로 처리하지 않고, 법 개정을 통해서 감면을 시도하고 있는 점은 조세법률주의입장에서 보면 긍정적이다. 사실 정부가 일반적인 외화금융거래¹⁷와 이슬람 수쿠크 거래를 동일시

17. 조세특례제한법 제21조에서 언급된 거래를 의미한다.

하여, 법 개정이 아닌 행정부의 예규를 통해서 이의 감면을 시도할 수 있었다고 본다.

그 이유는 정부의 개정안에서도 보다시피 「이슬람 채권은 “이자수수를 금지”하는 이슬람 율법을 준수하기 위해 실질적으로 금융거래 목적이지만 형식상 실물거래를 이용하여 발행하였다.»고 간주하고 있기 때문이다.

이런 경우 정부는 실질과세원칙(국세기본법 제14조 제2항)의 「세법 중 과세표준의 계산에 관한 규정은 소득, 수익, 재산, 행위 또는 거래의 명칭이나 형식에 관계없이 그 실질내용에 따라 적용한다.»라는 내용에 터를 잡아서, 아예 이슬람 수쿠크 거래를 일반 금융거래와 동일시하도록 ‘해석’할 수 있었다고도 보여 진다.

그러나 금융거래와 실물거래(이슬람 수쿠크 거래)를 동일시한다는 것에 대한 부담감 때문에 입법을 시도한 것으로 보인다.¹⁸

2. 해외탈세조장 우려

정부개정안은 이슬람 수쿠크 채권을 내국법인의 ‘해외특수목적법인(SPC)’을 통해서 발행하도록 규정하고 있다. 이슬람 수쿠크 채권이 국내에서 발행되기 위해서는 「자본시장과 금융투자업에 관한 법률」 등의 규정을 먼저 개정하고 세법개정을 추진하여야 하는데, 세법개정이 우선 추진된 결과로 보인다.¹⁹

그럼에도 불구하고 해외특수목적법인을 통한 거래는 당연 국내기업의 해외탈세조장우려²⁰ 및 뇌물제공을 위한 도피처로 의심받게 할 소지가 있다.

아울러 납세자의 공격적인 조세회피(Aggressive Tax Planning)나 탈세방지를 방지하기 위하여 제정된 국세기본법 제14조 제3항의 “제3자를 통한 간접적인 방법이나 둘 이상의 행위 또는 거래를 거치는 방법으로 이 법 또는 세법의 혜택을 부당하게 받기 위한 것으로 인정되는 경우에는 그 경제적 실질 내용에 따라 당사자가 직접 거래를

18. 또는 특정정당이 국회에서 과반수이상을 점하고 있어서 국회통과를 ‘쉽게’ 생각하고 입법화를 시도한 것으로도 볼 수 있다.

19. 이런 점에서 보면, 정부가 세법개정안부터 제출할 것이 아니라 오히려 이슬람 수쿠크 채권 발행과 관련된 국내 법규를 우선 정비할 필요가 있다고 본다.

20. 대표적인 사례로 론스타의 외환은행주식매입과 관련하여 벨기에의 특수목적법인(SPC)을 이용한 것을 참조하기 바란다.

한 것으로 보거나 연속된 하나의 행위 또는 거래를 한 것으로 보아 이 법 또는 세법을 적용한다.”는 규정과 정면으로 충돌될 소지가 있다.

3. 탈법적 국내저하자금의 자금세탁 가능

정부가 2010년 수정안을 제출하면서 사용한 「이자 수수를 금지하는 사회·문화를 고려」 한다는 것은 2009년도에 제출한 개정안의 「이자수수를 금지하는 종교상의 제약을 지키면서」 의 또 다른 표현에 불과하다.

그 이유는 현행 금융거래상 이자수수를 금지하는 나라는, 의미 있는 경제규모이상의 국가 중에서 살펴보면, 이슬람이외에 다른 나라나 지역이 없기 때문이다.

이 조항을 이용할 경우, 국내자금이 이자수수를 금지하는 나라를 우회하고, 이슬람 수쿠크 채권 매입 형태를 통한든지 아니면 아예 해외에 특수목적법인(SPC)을 만들어서, 국내에 재투자를 하면서 부동산 구입과 양도를 한다면, 자금세탁과 아울러 국내에서 세금회피가 가능하게 된다.²¹

4. 조세 중립성 유지원칙과 상충

세법의 규정은, 특별한 이유가 없는 한, 차별하여 과세하는 것이 금지된다. 이는 국내거주자와 비거주자, 내국법인과 외국법인, 내국자본과 외국자본에 대해서도 동일하게 적용된다.

따라서 이슬람 수쿠크의 실물거래에 따른 부동산 양도소득에 대한 면세와 일반 내국인의 부동산 양도소득에 대한 과세의 차별적인 규정이 성립되려면, 전자의 감면규정의 타당성과 시급성이 사회통념상 인정될 수 있을 정도가 되어야한다.

현행 정부개정안에 따르면 외화도입선의 다변화 정도로 밖에 해석될 수 없다. 한편, 조세공평부담원칙에서 본다면, 조세감면 규정은 되도록 없어야 한다. 오히려 현재 규정된 국제금융거래 이자소득(조세특례제한법 제21조)에 대한 법인세 면제 규정조차

21. 자세한 내용 : 안창남, 「이슬람 자본에 대한 조세특혜 부여 논쟁의 관전 포인트 -세금철학의 부재-」, 「한국세정신문」, 2011. 3. 17일자 칼럼 참조.

도 삭제하는 것이 조세공평부담원칙에서 보면 타당하다. 그런데도 정부가 앞장서서 감면규정을 추가한다는 것은 이해가 되지 않는다. 그리고 현 정부의 감세기조로 인해 국가의 재정적자가 심각한 점을 고려할 필요가 있다.

5. 근원적인 대안 : 국제 금융거래의 세금 감면제도 폐지

현행 조세특례제한법 제21조 제1항에 의하면 “국가·지방자치단체 또는 내국법인이 발행한 대통령령으로 정하는 유가증권을 비거주자 또는 외국법인이 국외에서 양도함으로써 발생하는 소득에 대해서는 소득세 또는 법인세를 면제한다.”고 규정하고 있다.

이 조항은 1998. 12. 28 법률 제5584호로 개정된 것으로서, 당시 IMF를 극복하기 위한 외자도입을 원활하게 추진할 목적으로 도입되었다. 현재 정부가 추진 중인 이슬람 수쿠크 법은 이자를 받지 못하도록 한 종교상의 제약을 피하기 위해 실물거래를 이용하고 있으나 실질은 금융거래이므로, 위 조항에 근거하여 세금감면을 해주자는 의도이다.

그러나 우리나라가 IMF 시절과 같은 유동성이 부족한 나라는 아니고 외화보유액이 3,000억\$를 상회하고 있다.²² 또한 현 정부의 감세정책으로 인해 정부의 재정적자가 심화되고 있으므로, 가급적 조세감면을 축소하여야 하는 실정이다. 따라서 새로운 조세감면제도의 도입은 신중할 필요가 있다.

6. 단기적인 대응방안

우리나라에서 이슬람채권법 통과 논란 속에, 이미 한국기업 중 동화홀딩스가 3,400만\$의 이슬람 수쿠크 채권을 말레이시아에서 발행했으며, 벤처펀드인 SPIC가 사우디

22. 같은 맥락으로, 외국법인·비거주자의 국제·통안채 채권투자에 대한 과세 환원조치와 관련하여 국회에서 의원입법(강길부, 김성식 의원 등)으로 소득세법·법인세법 개정안이 제출되었고 검토 중에 있다. 이에 따르면 국외국법인이 국채투자를 할 경우 법인세 등을 감면해주고 있으나, 외국자본의 급격한 유입으로 인해서 더 이상 조세감면효과가 없거나 적다고 판단하여, 조세감면제도를 폐지 또는 완화하려는 시도로 보인다.

아라비아에서 9,000억 원의 이슬람 수쿠크 채권을 발행한 바 있다.

따라서 이슬람 수쿠크 제도의 도입을 추진하는 정부나 반대하고 있는 단체에서도, 시간을 가지고, 이들의 경영형태를 주목할 필요가 있다. 구체적으로 샤리아 위원회가 어떠한 역할을 하였고 어떤 내용을 한국정부나 관련단체에 요구하고 있는지, 한국에서 감면된 소득이 자국으로 송금된 뒤 어떻게 사용되고 있는지를 한국과 해당국가 사이에 체결된 조세조약상 정보교환규정을 통해서 추적하고 분석할 필요가 있다.²³ 이와 같은 분석의 결과를 토대로 이슬람 수쿠크 법의 도입여부를 결정하는 것이 합리적이고 타당한 방안이라고 본다.

또 다른 대안으로, 내국법인이 이슬람 국가에서 발주된 공사를 수행하기 위한 자금 조달을 위해 이슬람 수쿠크를 발행하려고 할 경우, 이는 공사수주지원 및 외화획득 차원에서 검토할 필요성이 있다고 본다. 이슬람 국가에서 발주한 건설공사의 수주를 위해서 고려될 수 있을 것이다. 이는 분명 국내의 부동산 투자를 위한 이슬람 수쿠크 거래와는 차원이 다르기 때문이다.²⁴

V. 기독교계의 합리적이고 효과적인 대응방안 모색

이슬람 수쿠크 법은 종교적 신조의 차원, 법적 차원, 경제적 차원 등 여러 방면에 관련된 문제를 내포하고 있다. 이 문제에 기독교계의 반응은 엇갈리고 있다. 이슬람수쿠크 도입이 국내 선교에 문제가 될 수 있다는 주장과 단순히 경제문제로 보아야 한다는 주장이 그것이다.

그러나 이와 같은 주장이 교회 밖으로 여과 없이 나오면서, 교회가 현실 정치에 너무 깊게 관여를 하고 있다는 주장도 있다. 기독교계도 헌법에 보장된 주권자의 하나이므로 자기주장을 펼칠 수가 있는 것은 당연하다. 그러나 정치집단의 막무가내 식 주

23. 물론 이외에도 자금세탁방지법 등을 통해서 이슬람 자본의 탈레반 등으로 이동되는 것을 차단할 수 있다.

24. 이 경우 내국법인의 해외특수목적법인에 대한 법인격 부인여부가 발생할 수 있다. 이에 따라 조세조약의 적용 대상인지와 원천징수 세율의 적용 등 국제조세분야의 복잡한 문제가 야기되나, 이는 이슬람 수쿠크 도입 이후에 발생될 일이다.

장과 달리, 보다 논리적이고 합리적인 대안을 마련하여 사회를 설득하는 작업이 필요하다고 본다.²⁵

1. 정교 분리원칙 유지

세금은 역사의 산물이고 정치의 결과물이다. 종교와 세금은 중세봉건시대를 지나 오면서 그 애증을 역사의 한 페이지에 기록한 당사자들이다. 그러하므로 종교가 세금에 대해 관심을 갖는 것은 당연하다. 세금액수의 문제보다 ‘그 너머’의 문제가 더 중요하기 때문이다. (물론 종교 역시 납세의무를 누구보다도 철저히 이행하여야 함은 두 말할 나위가 없다.)

우리나라 헌법상 정교분리 조항이 엄연하게 존재하고 있는 이유는 종교와 인류역사의 갈등의 결과물이다. 그런데도 하위법인 세법개정안의 법조문에 ‘종교상의 제약을 지키면서’라는 문구가 포함되어 있는 것을 보면, 정부가 헌법을 무시한 것인지 아니면 역사에 대한 몰이해인지 분간하기 어렵다.

우리나라 헌법 제11조 제1항에 의하면, “모든 국민은 법 앞에 평등하다. 누구든지 성별·종교 또는 사회적 신분에 의하여 정치적·경제적·사회적·문화적 생활의 모든 영역에 있어서 차별을 받지 아니한다.”고 규정하고 있다.

따라서 내국자본에 대해서는 과세하고 외국자본에 대해서는 감면해주는 것 뿐 만 아니라, 일부 국가의 자본에 대해서는 과세하고 특정국가 자본에 대해서는 감면하는 것은 차별적이어서 위헌의 소지가 있다.²⁶

즉, 이슬람 수쿠크 채권법이 헌법에 규정하고 있는 무차별과세원칙에 위배됨과 아울러 이와 같은 결과는 이슬람에 대한 우대로 이어질 수 있어서, 이는 정교분리원칙에도 어긋날 수 있다는 점을 강조할 필요가 있다고 본다.

25. 참고자료 : 안창남, “그리스도인의 바람직한 세금관”, 『복음과 상황』, 2011. 09, pp. 70-82 참조.

26. 자세한 내용 : 최인섭-안창남, 『국제조세이론과 실무』, (한국출판정보(주)), 2009, pp. 500-506 참조.

2. 기독교 밖의 사회와 소통하는 방법 개선

이슬람 채권법의 도입과 관련하여, 모 교회 목사님의 ‘대통령 하야’ 발언이 오히려 당시 이 제도의 도입에 반신반의하던 비기독교계층의 반발을 불러일으켰다. 이는 교회 안에서의 소통구조 방법이 교회 밖에서는 당초 의도대로 작동되지 않을 수 있음을 보여준다.

적어도 교회가 사회와 소통을 하기 위해서는 교계 내부에서 이를 가다듬고 의견을 수렴하여 정제된 언어와 합리적이고 논리적인 대안을 제시할 필요가 있다.

기독교계가 정치계에 대해 할 수 있는 가능한 저항 방법(의원들에 대한 압박, 낙선운동 등)은 시민들에게 열려있는 만큼 기독교인들에게도 열려있으나, 저항이 개인이 아니라 ‘기독교계’의 차원에서 정당하게 이루어지려면 시민들의 보편적 지지를 얻을 수 있는 근거가 필요하며, 그들을 설득할 수 있다는 확신에 기초해서 수행되어야 한다.²⁷

3. 기독교 사상을 가지고 있는 전문가 활용

이슬람 채권법은 넓게는 재정분야이고 좁게는 세금과 관련된 전문적인 분야이다. 기독교계에서 이와 같은 유형의 문제를 대처하는 방법은 이 분야에 전문가인 목회자가 나서는 방법이 있다. 만일 목회자 그룹에서 전문가가 없다면, 기독교 종교를 지니고 있는 전문가를 활용하는 것이 훨씬 사회의 반감과 저항을 줄일 수 있는 대안이 될 수 있다.

세금과 관련해서 보면, 목회자 자신조차 세금을 납부하지 않고 있으므로, 세금문제에 대해 사회에 대안을 제시할 경우 설득력이 있는지는 의문이다. 또한 최근 여러 가지 사정으로 인해, 기독교계의 사회적 발언이 비기독교인들 또는 이들이 속해있는 집단들의 이유없는 반발을 불러일으키는 것은 주지의 사실이다.

따라서 정치적 사회적 문제들에 대해서 교회가 반응할 경우, 해당 사안이 가진 여

27. 김선욱, “평화를 지향하는 교회와 수쿠크 법안에 대한 정치적 대처”, 『한반도 평화연구원 제26차 포럼』, 2011, p. 51.

러 차원들을 분석하여 전문가의 차원에서, 그리고 정치적 소통의 질서에 따라 접근하는 것이 요구된다.²⁸

VI. 결론

세금은 경제적인 논리로만 접근될 수 있는 분야는 아니다. 세금의 태생이 정치, 역사, 종교, 문화의 갈등과 타협의 산물이기 때문이다. 그런데 이슬람 채권법은 세금과 종교의 분야를 모두 포함하고 있어서 보다 신중한 접근과 분석이 필요할 것이다. 모름지기 세금은 공평하고 적법하게 징수되어야 하며 세금에 대한 감면이 필요한 경우에도 그 감면의 타당성과 합리성이 요구된다.

세금제도가 잘못되면 특정 정권의 문제가 아니라 나라 존망까지도 위협 받을 수 있다. 구체적인 예로 권리선언, 권리장전, 프랑스 대혁명, 미국의 독립전쟁, 동학농민운동 등이 그 대표적인 예이다. 이라서 가장 보수적으로 운용되어야 될 부문 중의 하나가 세금일 것이다.

이슬람 채권법은 나름의 도입 타당성이 분명히 존재한다. 그러나 아직 우리나라 사회가 이를 세금까지 감면을 해주어가면서 시급하게 도입해야 할 필요가 있는 지는 의문이 든다.

정부는 금융거래와 실물거래를 동일시하고자 하는 그 이유 및 도입의 시급성과 타당성에 대해 구체적으로 그 이유를 제시할 필요가 있으며, 부동산 투자가 불러일으킬 수 있는 영향에 대해 보다 깊은 철학적 고민을 하여야 한다. 그리고 그와 같은 이유가 조세법률주의와 조세공평주의에 맞는지 어긋나는지를 살펴 본 뒤에 도입여부를 검토해도 늦지 않을 것이다.

● 주제어 : 이슬람 수쿠크 채권, 샤리아 위원회, 부동산 투자, 차별과세, 종교간 갈등

28. 위의 논문, p. 51.

ABSTRACT

A Study on the tax exemption of Islam Sukuk bond and on the response of Christian society

Changnam Ahn

The tax exemption policy on Islam Sukuk bond is being pushing ahead. It is thought that the government is pushing ahead with this policy as a part of efforts to overcome the international financial crisis by using the abundant oil dollars. However, in that the Sukuk bond is under the review and control of the Sharia Committee which is a pivot of Islam religion, its character is distinguished from other financial transactions. Also, the Sukuk bond is mostly being invested on the real property.

Accordingly it is necessary to review the problems which can be caused by the vitalization of real property investment before pushing ahead with the tax exemption on the Sukuk bond. This is because the sharp increase of real property price negatively affects the livelihood of ordinary people. Also, it is thought necessary to study whether or not there took place a religious conflict in the area where the Islam bond was introduced from the standpoint of science of religion. To introduce the Skuku bond in haste under the name of the market economy principle is not desirable. There is no reason to hurry as Korea is not a country which lacks the foreign currency.

As the tax exemption policy on the Skuku bond discriminates foreign capital from domestic capital, it should be applied to only very exceptional cases in terms of tax. What is more, the Skuku bond is an investment on real property and thus it is necessary to perform an in-depth review on the appropriateness of tax exemption. The more drastic measure is to eliminate a tax exemption on all foreign capital. Regardless of whether it's foreign or Islamic, tax must be imposed as long as it is used in Korea.

Meanwhile, it is necessary to react coolly and logically to the response of the Christian society. Since the Christian society is a part of taxpayer group, it could set forth a counterargument on the appropriateness of tax exemption. Relying upon only the

political approach could be an object of cynical smile and criticism.

Thus, there is a necessity to utilize a tax specialist who has a Christian idea rather than directly reacting to the response of Christian society. And the most important thing is to study the social, religious and educational problems which can be caused by the introduction of the Islam Skuku bond and then take a necessary measure.

● Key words: Islam Skuku Bond, Sharia Committee,
Real Property Investment, Discriminative Taxation, Religious Conflict

● REFERENCES CITED

- 김선욱, “평화를 지향하는 교회와 수쿠크 법안에 대한 정치적 대처”, 「한반도 평화 연구원 제26차 포럼」, 2011.
- 김종원, “이슬람금융의 발전과 우리나라의 도입현황”, 「제12회 월드텍스연구회 정기학술대회 발표자료」, 2010.
- 공일주, “이슬람 율법과 수쿠크”, 국민일보, 2011. 3. 17.
- 미야자키 데츠야·김종원, 『이슬람 금융이 다가온다』, 물푸레, 2008.
- 안창남, 「이슬람 자본에 대한 조세특혜 부여 논쟁의 관전 포인트 -세금철학의 부재-」, 「한국세정신문」, 2011. 3. 17.
- 안창남, “그리스도인의 바람직한 세금관”, 「복음과 상황」, 2011. 09.
- 한동훈 · 이원삼 · 안수현, 「이슬람법이론 및 금융법제」, 한국법제연구원, 2009.
- 최인섭·안창남, 「국제조세이론과 실무」, 한국출판정보(주), 2009.
- Jacques Ellul, *Islam et Judéo-Christianisme*, Presses Universitaires de France, France, 2004.
- Patrick Sookhdeo, *Understanding Shari'a Finance*, Isaac Publishing, USA, 2008.

변화하는 선교 환경과 이슬람 선교

이현모 *

I. 서론

II. 20세기에 일어난 이슬람 변화의 개관 - 반서구적 원리주의의 부상(浮上)과 쇠퇴

III. 21세기 선교환경의 변화들

1. 세계화와 이슬람
2. 범세계적 이민 현상과 이슬람
3. IT 기술의 발달과 미디어의 영향
4. 다원주의와 포스트모더니즘의 영향
5. 북아프리카와 중동 지역에 부는 민주화 열풍과 이슬람 선교의 향방
6. 이슬람 선교의 다원화

IV. 결론

* 사우스웨스턴 침례신학원 철학박사 (선교전공), 사우스웨스턴 침례신학원 초빙교수 역임 (1999), 세계선교훈련원 원장 역임 (1994-2003), 현 침례신학대학교 선교학 교수

I. 서론

20세기에 기독교 선교는 괄목할 만한 성장을 경험했다. 복음이 지리적으로 전 세계에 확산되었을 뿐 아니라 20세기 후반부에는 주목할 만한 수적 성장도 경험을 했다. 그러나 20세기 기독교의 확장 부분을 엄밀하게 살펴보면 대부분은 세계 거대 종교의 외부 지역에서 일어난 부흥들이었다. 남미에서 일어나는 부흥은 샤머니즘과 기독교의 혼합 상태에서 일어난 부흥이었고 아프리카의 부흥도 토착종교와 기독교가 만나는 지역에서 일어나는 부흥이다. 나머지 지역은 구공산권 지역으로서 공산주의가 종교개념을 불식시킨 후의 영적 공백에서 발생한 부흥이다. 이에 비해서 기독교는 아직 핵심 이슬람 지역과 힌두교권, 소승불교 권을 돌파하는 부흥을 경험하지 못했다. 남은 과업을 성취하기 위해서 21세기 선교는 피할 수 없이 거대 핵심 종교들과 정면 대결을 하지 않으면 안 되는 상황이다.

이 중에서도 이슬람권은 독특한 상황에 처해있다. 힌두교나 소승불교도 선교에 장애가 되는 요인들을 가지고 있지만, 세계 선교를 지향하는 종교가 아니고 장애 요인의 상당 부분이 자체 세계관의 문제와 내부적 상황에 기인하고 있다. 이에 비해서 이슬람은 급변하는 세계 선교 환경의 변화에 커다란 영향을 받고 있다고 하겠다. 이슬람은 종교적 정체성만을 가진 존재가 아니기 때문에 전 세계의 정치, 경제, 문화에 적지 않은 영향을 미치고 있고 동시에 영향을 받고 있다.

현시대는 ‘이슬람 열풍’이 부는 시기라고 하겠다. 이 열풍은 이슬람의 입장에서 긍정적 요인과 부정적 요인을 함께 가지고 있다. 20세기 동안에 이슬람은 7-8세기 이래로 유래 없는 지리적 확장과 수적 증가를 경험했고¹ 이슬람 국가들은 경제 정치적으로 급격하게 위상이 증대되었다. 이는 이슬람에게 긍정적 측면이 되었다. 하지만 정치적 이슬람 원리주의의 급격한 부상은 이슬람을 평화적 종교가 아니라 국제 테러 집단과 동일시하는 부정적 인상을 주었고 마침내는 미국과 유럽 지역을 중심으로 반 이슬람 정서가 확대되는 상황에 이르렀다. 또한 최근의 중동과 북아프리카의 재스민 혁명과 민주화 갈등은 이슬람의 다른 취약점을 보여주고 있다.

1. 유해석, 『이슬람이 다가오고 있다』 (서울: 쿰란출판사, 2003), pp. 20-21.

이런 상황 가운데 이슬람은 변화하고 있다. 이슬람의 변화는 우리에게 기회와 위기를 함께 제공하고 있다. 선교학자들이 지속적으로 선교 환경의 변화를 연구하는 것은 위기의 갈림길 상황에서 방향을 결정하기 위함이다. 본 연구의 목적은 최근 변화하고 있는 세계 선교의 상황들을 연구 분석해 보고 이에 따른 이슬람 선교 방향을 제시해보고자 하는 것이다. 실제 지구상에 벌어지는 모든 상황이 선교 환경에 영향을 미치지만 이슬람의 미래 방향에 관련된 이슈만으로 연구의 범위를 제한하고자 한다. 또한 각 이슈들은 독립적이지 않고 서로 연관되어 있지만 연구의 명료성을 위해서 크게 몇 가지로 구분하여 접근하도록 하겠다.

II. 20세기에 일어난 이슬람 변화의 개관 - 반서구적 원리주의의 부상(浮上)과 쇠퇴

새로운 주제가 아니지만 본 연구에서 다루려는 주제들의 문제 제기 배경으로서 지난 세기에 일어난 이슬람 변화의 큰 흐름을 살펴보는 것에서 시작하겠다. 무함마드 사후(死後) 100년 만에 스페인에서 페르시아 제국까지를 포함하는 거대 제국을 형성한 이슬람은 이후로 중앙아시아와 인도 지역을 제외하고는 외연적 확장이 멈추는 침체기에 들어가게 된다. 스페인에서는 732년에 샤를마뉴에게 푸아티에서 패배함으로 확장이 멈추게 되고 11세기에는 레콘키스타(reconquista, 재정복) 운동으로 스페인에서 밀려나게 된다. 핵심 지역 중 하나였던 팔레스타인에서는 십자군 전쟁을 오랜 세월 동안 겪게 되었고 마침내 몽골의 바그다드 침공(1219-1260)으로 중동 지역의 이슬람은 황폐해 진다. 이후 오스만 터키에 의해서 자신의 세력과 영광을 유지하던 이슬람 제국은 1683년 오스만 터키가 유럽 진출에 결국 패배함으로 쇠퇴의 길에 들어서게 된다.² 특히 1789년 나폴레옹이 이집트를 점령한 것은 이슬람 세력이 유럽 제국주의 세력에게 굴복하게 되는 결정적 계기가 된다. 이후 20세기 초 오스만 터키의 몰락과 함께 서구

2. 오스트리아의 비엔나를 점령하려는 전투에서 2번 패하고 러시아와는 3번의 전쟁에서 모두 패한다. Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Perennial, 2003), p. 6.

국가들의 식민 통치를 겪으면서 이슬람 세력은 극히 약화되었다.

오스만 제국이 붕괴되자 이슬람 지역들은 식민 통치 기간에 독립 국가 형성을 꿈꾸게 되고 마침내 이차 대전의 종식과 함께 이슬람 국가들이 우후죽순처럼 독립 국가로 등장하게 된다. 이후로 이슬람 국가들은 20세기 동안 양 극단을 오가는 진자 운동과 같은 변화를 경험하게 된다. 오스만 터키 이후의 이슬람 국가들은 더 이상 범세계적 이슬람 제국이 존재하지 않는 세상에서 민족주의 이슬람을 형성하고자 했다. 케말 파샤(Mustafa Kemal Ataturk)를 중심으로 한 투르크 민족주의와 이집트를 중심으로 한 범 아랍 민족주의 등이다. 이런 신생 독립 이슬람 국가들은 대부분 세속화 이슬람을 지향했다.³ 이는 서구 세력의 지지를 등에 업은 친 서방 세력이 국가 권력을 장악했기 때문이다. 또한 민중 차원에서도 서구 기독교 국가의 식민 통치에는 한이 맺히지만 서구의 강력한 힘에 미련을 가지면서 자신들도 힘 있는 나라가 되기 위해 기꺼이 서구 문화와 제도를 받아들여기를 원했기 때문이다. 이런 세속화 민족주의 이슬람은 이슬람 고유 가치에 대해서는 약화되는 현상을 보였다. 서구식 통치제도와 입법, 사법, 경제, 교육이 이슬람 세계에 영향을 미치게 되었다.

그러나 이런 세속화 이슬람 시기는 대략 30년 정도로 종료되었다. 케말 파샤이 이끈 터키 민족주의 이슬람을 제외하고 다른 지역에서는 민족주의 이슬람이나 근대화의 꿈이 대부분 실패했다.⁴ 1970년대에 이르게 되자 상황이 급변하였다. 변화는 친 서방 지도자 세력들의 부패와 부정에서 촉발하였다. 민중들은 친 서방 지도자들에게 등을 돌리게 되었다. 또한 연이은 이스라엘과의 중동 전쟁에서 패배함으로 말미암아 자괴감과 함께 범 아랍 민족주의가 붕괴되기 시작한 것도 한 요인이었다. 서구 문물에 개방했지만 자신들은 여전히 무력하다는 깊은 실망감이 민중들로 하여금 세속화 조류에 반발하게 만들었다. 이 시기에 대안으로서 원리주의가 부상(浮上)하게 된다. 서구에 등을 돌리고 원래의 이슬람으로 돌아가자는 호소가 민중에게 먹혀 들어가게 되었다. 다른 차원에서는 70년대 초 오일 쇼크로 인한 중동 국가의 정치적, 경제적 세력 증가가 영향을 미치기도 하였다. 이제는 서구 세력에 맞서서 이슬람 신앙을 보호하고 고수할 수

3. 최성재, "이집트의 코사리 혁명과 이슬람의 변화," <http://www.dongsanch.com/xe/?module=document&act=dispDocumentPrint&document>, 2011년 9월 19일 접속.

4. Ibid.

있다는 생각이 주목받기 시작했다. 점차 반서구를 기치로 내세운 다양한 원리주의자들이 정권을 장악하는 사건이 벌어지게 되었다. 이라크에서는 사담 후세인(Saddam Hussein)이 1969년 쿠데타를 통해서 혁명 평의회 부의장으로 등장하고 1979년 대통령으로 취임하면서 반서구 세력으로 등장하게 된다. 리비아에서는 무암마르 알 카다피(Muammar al-Qaddafi)가 역시 1969년 왕정을 쿠데타로 타파해서 정권을 잡게 되고 1972년 사회체제의 이슬람을 피하는 문화 혁명을 시도하면서 반서구 세력의 중심 중 하나로 떠오르게 되었다. 이런 반서구적 원리주의 운동의 완성은 1979년 이란 이슬람 혁명으로 마침내 정점(頂點)에 도달하게 된다. 부패한 친서방 세력인 팔레비를 축출하는데 성공한 호메이니는 아야톨라(Ayatollah)라는 직분을 얻으며 급의환향해서 이란을 엄격한 원리주의 이슬람 국가로 개조하는데 성공한다. 호메이니는 특히 선과 악의 우주적 전쟁(우주적 지하드)을 선포하면서 악의 상징으로 서구 국가(특히 미국), 자본주의, 기독교 등을 지목하였다.⁵ 이는 정치적 과격 원리주의자들인 이슬람 테러분자들에게 폭력의 사용을 정당화 시켜주는 역할을 하게 되었다. 이후로 세계가 이슬람 원리주의와 전선 없는 전쟁을 치루는 “제4차 세계대전”에 들어갔다는 주장까지 나왔다.⁶ 70년대 초부터 30년 정도는 원리주의가 이슬람권을 지배하는 시기가 되었고 이 시기에 기독교 선교는 심하게 위축되었다. 선교사들은 추방당하거나 입국이 거절되었다.

반서구적 원리주의 운동은 2001년 미국 9.11. 테러를 계기로 새로운 국면을 맞이하게 되었다. 오사마 빈 라덴(Osama Bin Laden)은 세계무역센터 건물을 자본주의, 서구제국주의의 상징으로 여겨서 폭파시키지만 이는 오히려 서구 국가들로 하여금 반서구적 원리주의 이슬람 국가를 공격할 수 있는 합법적 빌미를 제공하였다. UN 안보리의 인가를 받은 연합군은 아프가니스탄과 이라크를 합법적으로 공격해서 원리주의 정부를 제거하게 된다. 리비아의 카다피는 혁명 30주년을 계기로 반미에서 친미로 방향을 선회하면서 이 당시 공격을 피해갔다. 탈레반, 사담 후세인, 카다피 등 대표적 반 서구형 지도자들이 몰락하거나 선회하게 되자 반 서구적 원리주의는 급속하

5. 김영한, 『포스트모던 시대의 세계관』 (서울: 송실대학교출판부, 2009), p. 306.

6. “제4차 세계대전”이란 용어는 미국 정치학 교수인 브래스포드에 의해서 제안되었다. 참조, Christopher Brassford, “War of Words Brews Over ‘World War IV’”, *The Korea Herald*, Friday, January 17, 2002: p. 7.

게 쇠퇴하기 시작했다. 특히 원리주의가 주도하던 30년의 기간을 경험한 후 민중들도 반 서구적 원리주의에 등을 돌리는 성향을 보였다. 이 기간 전투적인 반서구 운동으로 인해 무슬림은 테러분자 혹은 테러 지원국이라는 인상을 전 세계에 강하게 남겼기 때문이다. 서방 세계에서 아랍계 사람들은 경계 대상이 되었고 심리적 압박으로 서방 세계에 남아있기가 어려운 상황까지 진척 되었다. 이에 상당수 무슬림들은 이슬람은 평화의 종교라는 가치를 다시 들게 되었고 전투적 원리주의자들을 참된 무슬림이 아니라고 매도하게 되었다. 반 서구적 원리주의는 9.11. 테러와 아프간 전쟁, 이라크 전쟁을 기점으로 쇠퇴기에 들어선 것으로 보인다. 쇠퇴한다고 하지만 아직까지는 진자 운동의 중간점까지 내려오지 않은 상황이므로 현지에서는 강한 원리주의적 분위기를 여전히 느낄 수 있다. 그러나 서서히 힘을 잃어가고 있다고 평가된다. 이런 변화 가운데 2011년에 들어서자 마그레브 지역을 중심으로 한 북아프리카와 중동 지역에서 민주화 혁명들이 일어나자 이슬람의 환경은 급변하고 있다. 이슬람이 앞으로 어떤 방향으로 변화되어질지는 큰 관심사이며 어려운 예측 과제이다. 그러나 현재 영향을 미치고 있는 환경의 변화 요인들을 살펴보면서 이슬람의 변화를 예측하고 선교의 방향을 정해보고자 한다.

III. 21세기 선교 환경의 변화들

21세기 초기에 세계의 변화 속도는 더 빨라지면서 예측불허의 변화들이 이슬람권에 영향을 미치고 있다. 이슬람은 단순한 종교로서만 존재하는 것이 아니라 정치 사회적 이데올로기로 존재하므로 정치 사회적 변화는 이슬람의 변화에 분가분의 영향을 주게 된다. 파슨스(Talcott Parsons)는 사회는 4가지 기능이 존재하며 이 기능 중 어느 하나라도 균형이 깨지면 그 사회는 흔들리기 시작하고 변하기 시작한다고 주장했다. 그 4가지 기능은 유지 기능(maintenance function), 목적달성 기능(goal attainment function), 통합조정 기능(integration function), 도덕적 기능(moral function)이다.⁷ 오늘날 이런 기능들에 영향을 주는 다양한 환경의 변화가 일어나고

7. 이홍탁, 『사회학 개론』 (서울: 법문사, 1981), pp. 290-291.

있다. 이런 요소들을 살펴보면서 이것이 이슬람에 어떤 변화를 초래할지를 예측해보도록 하겠다. 앞에서 언급한 것처럼 전반적으로 반 서구적 원리주의가 쇠퇴하기 시작했다고 평가하지만 미래 상황을 예측하기 쉽지 않은 시점이다. 이에 21세기 이슬람 선교 환경에 영향을 주는 몇 가지 요인들을 분석해 보고 어떻게 대처해야 할지를 살펴보도록 하겠다.

1. 세계화와 이슬람

미국과 소련을 주축으로 하던 냉전시대가 끝나자 새로운 국제사회의 질서로 세계화가 발 빠르게 자리 잡고 있다. 1995년 WTO가 구성되어서 세계의 경제 질서를 통일된 하나의 구조와 법칙에 따라 개방, 통합하게 되었다. 오늘날 WTO에 가입하는 것은 선택이라기보다는 국제 사회에서 교역을 하기 위해서는 필사적 과제가 되고 있다. WTO는 이전의 국제적 경제조직과는 다르게 세계 무역 분쟁 조정권, 관세 인하 요구, 반덤핑 규제 등 막강한 법적 권한과 구속력을 행사하고 있다. WTO의 출현으로 본격적인 세계화의 문이 열리게 되었다.

세계화는 전 세계적인 자유무역을 촉진함으로써 세계 경제를 활성화시키는 공헌을 한다. 전 세계적인 네트워크가 형성되어 이전에 상상하지 못했던 거대한 자본과 자원, 상품, 물류의 흐름이 형성되면서 경제 발전을 촉진시키는 성과를 보여주었다. 그러나 이런 세계화가 끼치는 부작용도 적지 않게 드러나고 있다. 개발도상국의 권익을 보장한다고 말하지만 실제로는 선진국들의 이익을 추구하는 도구가 되고 있다. 세계화의 배경을 이루는 이데올로기는 신자유주의이다. 신자유주의는 국가의 간섭을 최소화하고 교역을 가로막는 모든 장벽을 철폐함으로써 최대의 자유 아래 무한경쟁을 권장한다.⁸ 그러나 이런 무한경쟁은 자본과 기술을 가지고 있는 자에게 유리한 경쟁이 되므로 공평한 경쟁이라기보다는 가지지 못한 자들에게 불리한 경쟁이 된다. 부익부 빈익빈을 조장함으로써 빈부의 격차는 더 심각해지게 된다. 이런 세계적 조류에 불이익을 당하는 그룹들은 반세계화 운동을 주장하게 된다. 즉 세계화 현상은 세계화에서 이익을 얻는

8. 한국행정학회 행정학 용어사전, "신자유주의", <http://blog.naver.com/jhs016ok/90121904553>. 2011년 9월 10일 접속.

집단과 불이익을 당하는 반세계화 집단으로 세계를 양분하는 현상을 나타나게 된다. 이에 반 서구적 정서를 가진 이슬람 국가들은 이런 흐름에서 반세계화 집단에 속한 것으로 평가되어져 왔다.⁹ 그러나 현재의 환경은 이런 평가를 달리 보도록 만들고 있다.

90년대 시작된 세계화는 20년 가까운 세월을 거치면서 오늘날에는 초기와는 다른 양상을 보이고 있다. 초기에는 미국 중심의 세계화로서 벤자민 바버(Benjamin Barber)가 지적한 데로 맥도날드(McDonald)로 상징되는 모습을 보였다.¹⁰ 그러나 점차 세계화도 다극화 현상을 보이게 되었다. 미국에 대항하여 유럽연합이 구성되어서 새로운 거대 집단 경제 구조가 형성되기도 하였고, 중국이 경제 대국으로 등장하면서 세계화의 모습을 바꾸어 가고 있기도 하다. 걸프 지역을 중심으로 한 산유국들은 석유자본에 대한 발언권을 강화하기 위하여 OPEC (Organization of Petroleum Exporting Countries)를 구성해서 세계화의 한 축을 형성하기도 하였다. 점차 세계화는 다양한 지역적 경제 블록 구성을 조장하는 방향으로 발전해 가고 있다. 프랑스는 지중해를 중심으로 한 경제 블록 구성에 몰두하고 있고 미국은 약화되는 입지를 강화하기 위해서 환태평양 경제 블록을 구성하려고 노력하기도 하였다. 이런 다(多) 중심적 세계화는 국제 관계에 적지 않은 변화를 가져오고 있고 앞으로도 계속 변화를 일으키게 될 것이다.

이런 흐름 속에서 이슬람 국가들은 이원화된 모습을 보이고 있는데 이런 갈라진 모습이 이슬람 선교에 영향을 미치게 될 것이다. 이슬람의 외연 확장은 현대 자본주의 사회에 딱 들어맞는 무슬림들의 경제 활동을 통해서 이루어지고 있다. 다른 말로는 오늘날의 세계화 물질이 막대한 자원을 소유한 아랍인들의 상업적 수완을 최대한 발휘할 수 있는 여건을 제공하고 있다고 보이는 것이다.¹¹ 최근의 이슬람 다와(da'wah)가 세계화 흐름을 통해 이루어지고 있으며 그 도구로 자본의 힘이 이용되고 있는 것이다. 이슬람은 항상 서구 중심의 세계화 현상에서 반 서구적 입장을 취하면서 객체(客體)의 위치에 있다고 평가되었는데 실제로 객체이면서 어느새 주체(主體) 중 하나의 역할을 감

9. 최한우, 『이슬람의 실체』 (서울: KUIS Press, 2010), pp. 274-288.

10. Benjamin Barber, *Jihad versus The McWorld* (New York: Random House, 1995), p. 195 ff.

11. 김영남, "현대사회에서 이슬람 '다와(선교)' 동향에 관한 고찰", *Muslim-Christian Encounter*, Vol. 3 No. 1 (2010, April): p. 66.

당하고 있는 것이다. 이슬람은 지하드로 상징되는 반 세계화 흐름의 중심이었다. 그러나 더 이상 이슬람 국가들은 세계화에서 지하드 세력만이 아니라 적극적으로 지역 경제 블록에 참여하고 영향을 미치는 세력으로 변신하고 있는 것이다. 이는 반서구적 원리주의 운동이 이슬람 국가들에서 더 이상 확대되기 어려운 환경을 만들고 있다. 이런 추세는 이슬람의 미래 향방에 커다란 영향을 미치게 될 것이다. 이슬람 원리주의가 반서구적 가치를 중심으로 발전하기 어려워질 것이다.

2. 범세계적 이민 현상(Global Immigration)과 이슬람

경제 사회적 세계화 현상과 연계되지만 동시에 구별해 보아야 하는 현상이 범세계적 이민 현상이다. 오늘날 역사상 유래가 없을 정도로 많은 사람들이 고국과 고향을 떠나서 이민 생활을 하고 있으며 이민은 이제 메가트렌드라고 불릴 정도가 되었다. 2005년 UN 발표에 의하면 전 세계 이민자들은 세계 인구의 약 3%를 차지하고 있다.¹² 오늘날 기준으로 2억이 넘는 인구이다.

20세기 초 이민자들은 주로 인구가 밀집하고 경제적으로 가난한 중국인들이 중심이었다. 그러나 20세기 후반에 들어서자 이 모습은 급변하였다. 최근은 상대적으로 가난하고 열악한 이슬람 국가들에서 노동 이주의 형태로 대규모 이민 현상이 나타나고 있다. 노동이주 형식의 이탈은 방글라데시, 인도네시아, 필리핀, 파키스탄, 이집트 등지에서 집중적으로 일어나고 있는데 이들은 핵심 거대 이슬람 국가들이다. 유럽을 향한 이민은 주로 북아프리카와 터키 지역에서 일어났는데 이들도 역시 핵심 이슬람 국가들이었다. 20세기 말 이슬람의 지리적 확산은 이런 무슬림들의 범세계적 이민 현상이 주요 요인 중 하나였다.

무슬림들의 범세계적 이민 현상은 기독교에게는 본국 내에서 새로운 선교의 기회를 제공해 주기도 하지만 동시에 이슬람들에게도 획기적인 다와의 기회가 되고 있다. 이슬람 선교의 새로운 기회와 위기를 제공해 주는 것이다.

무슬림들의 이민은 다른 민족의 이민과는 다른 양상을 보이고 있다. 이슬람 자체가

12. 법무부, 『2008년 출입국, 외국인 정책본부 연감』, 2008. 12.

개인의 종교가 아니라 강력한 공동체 종교이다. 이슬람 신앙을 유지한다는 것은 이주한 사회에서도 이슬람 공동체가 존재해야 한다는 의미이다. 무슬림들은 사회집단의 응집력을 만들어야 하는 종교문화를 가지고 있기 때문에 이주한 사회의 이질적 문화와 사회에 적응하는 것이 교육과 계층에 따라 쉽지 않은 상황이다.¹³ 결국 무슬림들의 이주 현상은 두 가지 다른 현상을 보여주고 있다. 교육 수준이 있는 무슬림들은 이주한 사회에서 안정한 직업과 관계를 이루고 어느 정도 그 사회에 흡수되면서 이슬람 신앙이 세속화되거나 변화되는 계기를 맞이하게 된다. 그에 비해서 이주 노동자나 난민과 같은 경우는 사회의 이질성을 수용하지 못하고 정착 사회에서 자기들만의 공동체를 형성하고 고립되거나 겉도는 현상을 보이게 된다. 이런 경우 이슬람 신앙은 외형적으로 그들 삶의 강력한 정체성이 되어서 신앙이 강화되는 성향을 보이게 된다.

미국과 유럽에서 일어나는 무슬림 이주민들의 다른 성향이 이것을 잘 설명해 주고 있다. 유럽은 무슬림 이주민들로 인해서 테러와 폭동 등 사회적 혼란을 경험하고 있는데 비해서 미국은 9.11. 테러를 제외하고는 무슬림 이주민에 의한 테러와 폭동, 사회적 혼란을 경험하고 있지 않다. 그 차이점은 어디서 유래한 것일까? 우선 이민자들의 교육 수준의 차이가 있다. 미국의 무슬림들은 대학 이상의 교육을 받은 전문가 그룹이 많은 반면 유럽은 경제 구조상 하부 노동자들이 많다는 사실이다. 이로 인해 이민 사회에서 이슬람 공동체가 형성되는 측면에 차이를 보인다. 실제로 미국에는 디트로이트나 디어본을 제외하고는 무슬림 집단 지역이 없다. 그러나 유럽에는 대부분의 지역에서 이슬람 타운이 형성되어가고 있다.¹⁴

유럽의 이슬람 세력 확장 현상을 보면서 한국에서 무슬림 이주 현상에 대한 대응 방향은 다음과 같아야 할 것이다. 우선 한국에 정착하는 무슬림의 대부분이 이주 노동자 계급이므로 이들은 한국 사회에서 동화 능력보다는 이질감을 더 느낄 것임을 알아야 한다. 결국 이를 방지하면 이슬람 공동체가 곳곳에 형성될 것이고 한국 사회가 만약이들에게 위협을 느끼고 배타적 반응을 보이면 이 공동체는 더욱 단단한 이슬람 세력으

13. 김영남, p. 72.

14. 매일선교소식, "유럽 이슬람과 미국 이슬람의 차이", http://www.peppermintcandy.com/cgi-bin/read.cgi?board=maeil&y_number=4672&nnew=1. 2011년 9월 1일 접속.

로 발전하게 될 것이다. 이를 막기 위해서는 한국 교회가 중심이 되어서 증가하는 무슬림들을 배척이나 경계의 대상으로 보지 말고 연약하고 불안 가운데 있는, 사랑이 필요한 대상으로 보는 운동을 일으켜야 한다. 이슬람 공동체가 한국에서 강화되는 것을 막는 방향으로 전략이 움직여야 한다.

이민이라는 사건 자체는 거대한 문화의 변화이다. 일단 이런 변화 가운데 있는 사람들은 불안과 도움을 필요로 하는 존재가 된다. 이민 초기에 이들은 자기들의 공동체 강화보다는 자녀들이 차별 받지 않고 자신들도 한국 사회에 동화되기를 간절히 원하는 상태이다. 아직 한국의 무슬림들은 이민 초기 상태이므로 개종을 서두르기 보다는 이들을 동화시키는 전략을 활용해야 한다.

3. IT 기술의 발달과 미디어의 영향

21세기 초 이슬람 지역에서 눈에 보이는 가장 커다란 변화는 미디어와 IT 기술의 보급으로 인한 환경의 변화이다. 아랍 지역 아파트의 스카이라인이 변화 된지는 이미 오래 전 일이다. 옥상을 가득 메우고 있는 위성수신 안테나들은 이슬람을 더 이상 외래문화에서 단절시킬 수 없음을 보여주는 것이다. 특히 중동 지역은 세계의 중심 지역으로 수백 개의 TV채널이 수신 가능하다. 이어서 인터넷의 보급은 쌍방향 커뮤니케이션의 문호를 무슬림들에게 제공하게 되었다. 특히 가정에 매어 지내던 많은 여성들에게 인터넷과 위성 텔레비전 방송은 새로운 열린 세계를 제공하게 되었다.

지금까지는 실제 이런 매체의 효과는 제한적이었다. 이슬람 문화에 맞지 않는 서구 영화나 상황은 거부감을 일으키게 된다. 서구 드라마보다 오히려 한류 드라마가 중동 일부 지역에서 호응을 얻는 것은 이런 거부감을 다른 차원에서 증명해주는 것이었다. 그러나 점차 시간이 지나면서 제한적이던 상황들이 점차 폭넓은 영향을 끼치는 상황으로 변화되고 있다. 남자들과 대등한 권리를 서구 여성들이 가지고 사는 것을 거의 매일 보면서 이슬람 문화에서 이전에 당연히 수용되던 여성 차별에 대해 불편한 마음들이 확산되고 있다. 여성의 참정권 제한이라든지, 운전 금지, 여행 금지 등이 문제점으로 부상하게 되는 계기를 마련해 주었다. 마침내 이런 영향으로 인해 사우디아라비아도 여성의 참정권을 인정하는 방향으로 변화가 일어나고 있다. 이는 서구 매체의 영향

이 결정적이었다고 할 수 있다. 스포츠, 패션, 라이프스타일, 인권 문제 등에서 무슬림들이 서구적 매체에서 받는 영향은 지대하다. 이제는 아무리 강력한 보수적 이슬람 국가라고 할지라도 이런 영향에서 벗어난 곳은 없다고 할 수 있다. 더욱이 청소년 계층에서는 돌이킬 수 없을 만큼 가치관의 변화를 일으켰다고 보인다.

그러나 최근에 들어 페이스북과 트위터가 보급되면서 신속한 정보 전달과 커뮤니케이션이 대중들에게 제공되게 되었다. 상당수 원리주의 이슬람 국가들은 정보 전달에 있어서 어느 정도 통제를 받아왔던 것이 사실이다. 방송이 정부의 통제를 받고 신문이나 다른 대중 매체들의 발달도 서구에 비해서 늦어졌다. 그러나 스마트폰의 보급과 페이스북, 트위터 등이 소개되자 이제는 정부가 정보 전달력을 통제할 수 없는 상황을 맞이하게 되었다. 집회와 결사의 자유를 제한하던 힘이 무너지게 되었다. 북아프리카와 중동을 휩쓸고 있는 민주화 열풍은 바로 이런 정보 전달력의 힘을 보여주는 사건이다. 내부 상황이 순식간에 국제 사회에 알려지게 되자 국제 사회의 압력이 이슬람 국가에 직접적 영향을 미치게 되었다.

앞으로 이슬람 사회는 국제 사회와 무관하게 자신들만의 가치를 고수하는 것이 점차 힘들어지게 될 것이다. 정치적인 반서구 입장도 쇠퇴하지만 문화적인 반서구 운동은 이미 구호에 그치는 헛된 시도가 된 듯하다. 이런 미디어와 통신의 발달로 인해서 파슨스가 말하는 유지 기능과 통합조정 기능에 변화가 이슬람 국가에 초래됨으로 인해 사회의 기반이 흔들리지 않을 수 없게 되었다. IT 기술의 발달과 미디어의 발달로 인해서 이슬람 국가들은 더 이상 서구 문화를 배격하기 어려워지고 있으며 문화적인 측면에서 서구의 영향은 점차 더 커질 것으로 보인다.

이런 서구 문화의 파급은 이슬람 선교에 긍정적 환경을 만든다고 보인다. 물론 과도한 폭력, 성적 방종, 물질주의, 동성애, 마약 남용 등 서구 문화가 가지고 있는 부정적 측면들을 보여주는 문제가 있지만 이런 측면은 사실 이슬람 사회 안에도 이미 존재하고 있다. 그러나 서구 문화가 가지고 있는 긍정적 요소들이 미치는 파급 효과를 무시할 수 없다. 서구 매체가 제공하는 프로그램들에는 피할 수 없이 기독교적 가치관이 바탕을 이루고 있다. 정직함, 질서 의식, 인간사랑, 희생, 경건, 하나님을 향한 예배와 경배, 남녀평등, 인권 존중, 정의감, 근면, 노동에 대한 높은 가치 등이 드러나서, 이슬람 사회에 부족한 윤리관들과 대조되면서 서서히 서구 문화에 대한 부정적 측면을 완

화시키는 역할을 한다. 부정적 영향과 긍정적 영향이 함께 작용하기 때문에 일방적 평가를 하기 어렵지만 긍정적 측면이 실존하고 있다는 것을 주목해야 한다. 어쩌면 긍정적 영향을 주는 매체들을 의도적으로 이슬람 지역에 방송하거나 전달하는 사역도 진행해야 할 것이다. 무슬림들에게 서구문화는 곧 기독교 문화이고 문화는 곧 종교의 산물이라고 보기 때문에 의미 있는 환경 조성될 것이라고 보인다.

4. 다원주의와 포스트모더니즘의 영향

21세기의 특징을 다원주의와 포스트모더니즘으로 규정하면서 일부에서는 이런 사조의 변화가 이슬람 선교에 미치는 영향에 관심을 표명하기도 한다. 그러나 다원주의와 포스트모더니즘은 서구적 세계관에 지대한 영향을 미쳤지 이슬람권에 미친 영향은 미미하다고 보인다. 또 영향을 미쳤다고 해도 이는 특정한 부분에만 변화를 일으켰다고 보인다. 예를 들면 영화나 미술 등의 예술이나 건축물 등 제한적 영역들이다. 대부분의 이슬람 사회에서 다원주의나 포스트모더니즘은 서구처럼 자리를 잡지 못하고 있다. 그러므로 오히려 기독교 내부에 변화를 초래할지는 모르지만 이슬람의 선교 환경에 미치는 변화는 별로 없다. 오히려 이슬람 다와가 전 세계적인 다원주의와 포스트모더니즘의 흐름을 심분 활용할 가능성은 있다. 본고는 기독교의 이슬람 선교를 중심으로 하기 때문에 이 문제에 대해서는 다루지 않겠다.

5. 북아프리카와 중동 지역에 부는 민주화 열풍과 이슬람 선교의 항방

2011년 초까지만 해도 아무도 상상하지 못했던 열풍이 북아프리카와 중동 지역에 불고 있다. 현재 이슬람 선교에서 초미의 관심을 가지고 주목하고 있는 것은 바로 이 예기치 않았던 이슬람 가운데서의 민주화 열풍의 항방이다.

2010년 12월 17일, 튀니지에서 대졸 출신의 실업자로 노점 행상으로 생계를 유지하던 무함마드 부아지지가 경찰로부터 강제 철거와 부당한 대우를 당한 것에 항의하여 분신자살한 사건이 예기치 않은 큰 폭풍우를 불러일으켰다. 부아지지의 사건은 묘하게도 북아프리카의 현실을 가장 상징적으로 보여주는 사건이었다. 대졸 출신의 청

년 실업자라는 것이 북아프리카의 아픈 현실의 한 측면을 보여주는 일이다. 독립 이후로 세속주의를 추종하면서 서구형 경제개발에 집중했지만 근대화에 실패하고 독재 형태로 변해가던 정치권력에 대해서 1980년대에 폭동과 시위가 벌이진다. 이에 대한 완화책으로 많은 청년들에게 교육의 문호를 제공했지만 결국 수많은 고급 청년 실업자들만을 양산한 꼴이 되었다. 정부는 민중의 불만을 해결하려는 시도보다는 경찰과 정보원들을 중심으로 통제하는 경찰국가의 모습을 보였다. 이 두 갈등이 충돌한 사건이 부아지지의 사건이라고 보인다. 부아지지의 자살은 민중들에게 분노를 일으켰고 경찰국가의 통제체제로도 막을 수 없는 디지털 세계인 인터넷, 모바일 폰, 페이스북, 트위터라는 통로를 통해 급속하게 공감대를 확산시키면서 대규모 군중 소요가 일어나게 된다. 이전에도 몇 번의 폭동과 파업 사태가 있었지만 정부의 조직적 통제를 이기지 못했었다. 그러나 디지털 세계는 이런 불만과 분노의 표출 방식을 바꾸었고 예기치 않았던 벤 알리 정권의 퇴진을 일으키게 되었다. 벤 알리 정권의 퇴진은 예상 밖의 일이었다. 21년을 통치하던 벤 알리 정권이 문제를 가지고 있던 것은 사실이지만 북아프리카에서는 가장 안정한 정권으로 간주되고 있었기 때문이다.¹⁵ 안정한 벤 알리 정권이 붕괴되자 나머지 인접 국가들도 흔들리지 않을 수 없게 되었다.

디지털 세계의 정보력은 즉시 비슷한 문제를 가지고 있던 이집트, 예멘, 알제리, 시리아, 리비아 등 북아프리카와 중동 이슬람 국가로 민중 소요를 급속하게 확산시켰다. 이집트에서는 20년을 계엄 통치하던 무라바크 정권이 결국 퇴진하게 되었다. 예멘에서는 아직 정권이 붕괴되지 않았지만 알리 압둘라 살레 대통령 정권의 미래는 극히 불투명한 상태가 되었다. 리비아와 시리아에서는 대규모 유혈사태를 불러일으키고 있다. 결국 리비아를 42년간 철권통치 하던 카다피 정권이 붕괴되고 카다피의 운명도 차일피일하는 상황에 놓이게 되었다. 1년 전에만 해도 아무도 상상하지 못했던 격변이 북아프리카와 중동을 휩쓸고 있는 상황이다.

이슬람이란 종교 정체성을 중심으로 북아프리카와 중동의 민주화 혁명을 분석해 볼 때 몇 가지 논점을 발견하게 된다. 첫째로는 이를 민주화 요구라고 부를 수 있는가 라는 문제이다. 이슬람이라는 종교를 이해할 때 현재의 요구를 민주화라는 개념으로 규

15. 엄한진, “북아프리카 민주화 운동의 성격과 전망”, 『경제와 사회』 통권 제90호 (2011): p. 134.

정할 수 있는가라는 문제이다. 두 번째는 첫 번째의 답에 영향을 받는데 결국 이 혁명이 어떤 결과를 만들어 낼 것인가라는 것이다. 마지막으로 이것이 21세기 초반 이슬람을 어떻게 변화시킬 것이며 기독교에게 선교의 기회를 줄 수 있을 것인가라는 문제이다. 이 문제들을 살펴보고 이슬람 선교의 향방을 예측해 보도록 하겠다. 어쩌면 앞에서 언급한 몇 가지 이슬람 선교 환경의 변화를 총체적으로 집약해서 보여주는 것이 작금의 혁명 사태라고도 할 수 있다.

첫째로 이슬람이라는 종교적 정체성의 관점에서 볼 때 이번 혁명들을 민주화 혁명이라고 할 수 있느냐라는 것이다. 이 문제가 중요한 것은 이 혁명에서 비종교적 성격이 종교적 성격을 극복할 것이냐 못 할 것이냐에 따라서 중동 북아프리카 이슬람의 향방에 중요한 영향을 미칠 것이기 때문이다.

먼저 종교적 요소를 극복하지 못할 것이라는 주장들을 살펴보자. 이번 혁명이 종교적 요소를 극복하지 못할 것으로 보는 사람들은 이번 혁명을 민주화 혁명이라고 부르지 않고 ‘재스민 혁명’이라고 부른다.¹⁶ 민주화라는 말 자체가 이슬람 국가에서 존재하기 어려운 용어라는 것이다. 『이슬람의 눈으로 본 세계사』의 저자인 타뎀 안사리(Tamim Ansary)는 북아프리카의 혁명을 ‘민주화 운동’이라고 보는 시각은 철저히 서구의 시각이라고 비판한다. 이는 서구의 관점에서 세계역사 발전의 최종 완성형은 민주주의적 자본주의가 된다고 보기 때문에 이번 혁명의 요구들에 대한 해답도 결국 민주주의가 될 것이라고 본다. 안사리는 이는 이슬람을 모르는 사람들의 견해일 뿐이라고 일축한다. 독재에 반대해서 개인의 자유와 인권을 강조하는 것이 민주주의의 핵심인데 무슬림들에게 이런 개념의 민주주의는 공동체 지향적 전통과 부족간의 네트워크를 갈라놓는 칼로서 악(惡)으로 간주될 뿐이라는 것이다. 이런 혁명을 통한 사회 변화에서 무슬림들이 기대하는 것은 민주주의와는 다른 ‘이상적 이슬람 공동체’의 형성이다.¹⁷ 그러므로 이번 혁명이 결코 민주주의라는 열매를 낳지는 않을 것이라는 주장이다.

케도우리(Kedouri)도 이슬람 종교는 민주적인 정치 문화의 형성을 가로막는 존재라고 지적한다. 그는 1) 이슬람에는 정치와 종교가 분리될 수 없다; 2) 권위에 대한 복

16. 튀니지의 국화(國花)가 재스민이므로 이를 재스민 혁명이라고 부른다.

17. Tamim Ansary, 『이슬람의 눈으로 본 세계사』, 류한원 역 (서울: 뿌리와이파리, 2011), pp. 30-31.

종을 강조하는 이슬람은 민주주의가 필요로 하는 개방적이고 비판적인 문화에 저해 요인으로 작용할 수 밖에 없다; 3) 신을 정치권력의 유일한 정당성 근거로 상정하기 때문에 이슬람 국가는 본질적으로 반 민주주의적이다; 4) 역사적으로 이슬람에는 국민 주권, 선거, 법치 국가, 삼권분립, 시민 사회와 같은 관념 토대가 되는 경험이 없다; 5) 이슬람은 남성주의와 여성 억압에 기초하고 있으므로 민주주의가 수용되기 어렵다는 근거를 제시한다.¹⁸ 이런 주장을 따른다면 북아프리카와 중동의 혁명 운동이 결코 민주주의로 귀착되지 못할 것이라고 예측할 수 있다.

종교학자인 버나드 루이스도 “이슬람과 민주주의는 공존하기 어렵다”라고 지적한다. 이는 이슬람이라는 종교 자체가 근본적으로 민주주의 보다는 전제주의 형태에 기초하기 때문이라는 것이다.¹⁹ 또한 중동과 북아프리카 문화를 이해하는 사람들도 아랍의 고유한 부족 차원의 강한 연대가 국가 차원의 민주주의를 어렵게 하는 요인이라고 지적하기도 한다.

그러나 이번 혁명을 분명히 비종교적 민주화 운동이라고 분석하는 사람들도 많이 있다. 우선 혁명의 요인을 살펴 볼 때 종교적 요인은 거의 없었다는 것이다. 이번 혁명의 요인은 첫째로 장기 독재와 부패에 대한 염증이였다. 튀니지의 벤 알리는 5선을 거치면서 21년을 통치했고 무라마크는 20년 동안 계엄 상태를 유지하면서 독재를 행했다. 카다피는 42년째 리비아를 독재하고 있다. 둘째는 극심한 경제난과 식량 가격의 폭등이다. 지난 10년간 식량 가격지수(Food Price Index)가 2000년의 90에서 2011년에는 230으로 폭등했다.²⁰ 세 번째는 이슬람 국가들의 높은 청년층 비율과 청년 실업률이다. 지난 30년 동안에 세계 인구는 1.5배 증가했지만 이슬람 국가들은 2.0-2.9배 증가했다.²¹ 혁명의 발단이 된 튀니지는 인구의 60% 이상이 25세 이하의 청년층이다. 이에 비해서 청년 실업률은 30%가 넘자 불만이 고조되어있었다.²² 네 번째로는

18. 엄한진, p. 135. 재인용 Elie Kedouri, *Democracy and Arab Political Culture* (London: Frank Cass., 1994).

19. Bernard Lewis, pp. 163-166.

20. “식량값 급등이 세상을 뒤흔들다”, 한국일보, 2011. 4. 26. <http://news.hankooki.com/ipage/world/201104/h2011042621421522450.htm>. 2011년 9월 5일 접속.

21. “재스민 혁명, 아랍 민주화 혁명의 시작”, <http://blog.naver.com/01192240258/80133039909.htm>. 2011년 9월 1일 접속.

22. Ibid.

소셜 네트워크의 힘이다. 이전에는 이런 불만이 고조되어도 연약한 시민 사회에서 집단적 행동으로 표출되기 어려웠지만 소셜 네트워크의 힘으로 정보가 빠른 속도로 전파되고 특별한 주동 세력이 없이도 데모 등의 집회가 가능하게 되었다. 튀니지에서 페이스북 사용자가 19%를 넘었다는 것이 이번 소요의 배경을 보여주고 있다.²³ 또한 인터넷은 숨겨진 사실들을 계속 폭로해 주고 있다, 위키리스크의 정보 공개를 통해서 그동안 드러나지 않았던 이 지역 지도자들의 부패상이 적나라하게 드러난 것도 소요의 중요한 요인 중 하나이다.²⁴

이를 엄한진은 신자유주의 경제 정책의 사회적 결과에 대한 반발, 장기독재에 따른 권력과 부의 집중에 대한 반발, 외세와의 관계를 포함한 현재 사회 체제에 대한 총체적 비판이라고 정리하면서 이번 혁명은 비종교적 성격을 지닌 반제 민주화 운동이라고 정의한다.²⁵ 그는 이전의 민주화 요구와 이번의 민주화 요구는 다르다는 점을 지적하고 있다. 이전에는 경제 개방과정에서 재정 지원의 조건으로 외부 세계가 민주주의 제도의 도입을 요구했기 때문에 다당제, 직선제, 사회단체 결성의 자유화, 언론의 자유 보장 등 민주주의 요소들이 도입되었었다.²⁶ 또 다른 측면에서는 독립국가 형성 이후 지향했던 민족주의나 발전주의 같은 기존 정당성 기제가 더 이상 유효하지 않은 권위주의로 빠지게 된 위기 상황에서 할 수 없이 대안으로 민주 제도를 도입하기도 했었다.²⁷ 그러나 이런 민주주의는 ‘위로부터의 민주주의 도입’이라고 불리고, 볼피(Volpi)는 이를 ‘유사 민주주의’(pseudo-democracy)라고 지칭하기도 했다.²⁸ 위로부터 도입된 민주주의는 아이러니컬하게도 자유주의 보다는 국가 전체의 이해를 강조하는 공화주의적 정치권력과 이슬람 원리를 정치에 도입하려는 원리주의자들이 주도하게 되는 결과를 낳았다.²⁹ 원리주의가 득세하게 된 이유는 시민 사회 세력이 워낙 약한 상황에서 대중 동원이 가능한 유일한 정치 세력이 이슬람 원리주의 세력이었기 때문이었다.

23. “페이스북 이용현황”, www.socialbakers.com.

24. “재스민 혁명, 아랍 민주화 혁명의 시작”.

25. 엄한진, p. 133.

26. *Ibid.*, p. 139.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 140. 재안용, Frederic Volpi, “Pseudo-Democracy in the Muslim World”, *Third World Quarterly*, Vol. 25. No. 6. (2004): pp. 1061-1078.

29. *Ibid.*

그러나 작금의 상태는 아래부터의 민주화 요구이기 때문에 이전과 다른 결과를 낳게 될 것이라는 주장이다.³⁰ 시민 세력이 없던 지역들에서 디지털 세대는 처음으로 시민 세력의 힘을 보여주었다. 이번 혁명은 이전의 노조, 원리주의 집단들, 이슬람 단체, 이슬람 정당보다는 개개인이 소셜 네트워크를 중심으로 자발적으로 참여한 운동이었다.³¹ 일부에서는 이번 민주화 운동의 배후에 무슬림 형제단과 같은 원리주의 종교 세력이 있다고 주장하지만 현재까지 무슬림 형제단이 개혁의 주 세력으로 등장하지 못하고 있는 모습을 볼 때 그것은 사실이 아닌 것 같다. 오히려 민주화 운동의 요구 사항이나 구호를 살펴 볼 때 종교적 색채를 찾기 어려웠다. 튀니지에서 이들의 요구는 일자리 창출, 벤 알리 가족의 재산 환수, 구정권에 책임이 있는 외채의 상환 거부, 정치범 석방 등의 세속적 요구들뿐이다. 이집트에서는 임금 인상, 근로조건 개선, 생필품 가격에 대한 요구, 부패 정권의 재산 환수, 민주화 요구 등이었다. 알제리도 주거 문제, 일자리 문제, 정부의 고등교육 개혁 조치 비판 등이었다.³² 세속주의 이슬람의 통치가 실패하고 원리주의의 통치가 통치하게 되었던 70년대 이후로 한동안 실업이나 사회적 문제에서 종교 문제로 민중의 관심을 돌리는데 성공했었다. 그러나 30여년이 지나면서 경제 상황이 더 악화되자 이제는 이런 종교적 문제가 이데올로기로서 작용하는 힘을 잃어버린 듯하다. 이런 측면에서 이번 아랍의 봄은 ‘아래로부터의 민주화 운동’이라고 규정할 수 있다는 것이다. 독재 타도, 극소수 정치 계급에 의한 부패와 권력 독점 타파, 억압적인 장치들의 해체, 자유 쟁취 등 세속적 주제에 대한 세속적 해법을 요구하는 운동이라는 것이다. 그리고 혁명의 주 세력도 노동자, 실업자, 여성 등 종교적 특정보다는 경제적 요인에 의해 구분된 사람들이었다는 점도 주목해야 한다.³³ 그러므로 이번 민주화 혁명은 이전 이슬람 국가들이 경험했던 것과는 달리 무엇인가 민주주의에 가까운 열매를 맺을 것으로 기대한다는 주장이다.

이 문제를 종합해 보면 다음과 같다. 이번 혁명도 종교적 요소를 극복하지 못할 것이라고 보는 측면에서는, 이번 재스민 혁명이 민주화를 요구하는 듯이 보이지만 결국 민

30. Ibid., p. 151.

31. Ibid., p. 147.

32. Ibid., pp. 143-144.

33. Ibid., pp. 154-155.

주주의를 쟁취하지는 못할 것이고 오히려 이번 재스민 혁명을 통해서 서서히 힘을 잃어가고 있던 원리주의 세력들이 다시 주도권을 장악하는 상황으로 귀착되지 않을까라는 염려스런 전망을 제시한다. 원래 북아프리카와 중동 지역은 국가 권력은 강하지만 시민 사회는 극히 약한 지역이다. 그러므로 이번 운동이 민중들의 저항으로 시작되었지만 시간이 지나면서 시민 사회가 주도권을 놓치고 결국 민중 동원이 가능한 원리주의 종교 세력이 주도하게 될 것이라는 지적이다. 이들은 민주주의가 아니라 이슬람 원리주의가 지배한 이슬람 공동체의 회복을 목표로 하게 될 것이다. 이런 우려가 현실화 되면 이슬람 선교 환경에 부정적 요인이 될 것으로 보인다.

그러나 비종교적 요소가 더 크고 종교적 요소를 압도할 것으로 보는 입장에서는 이번 민주화 요구는 아래로 부터의 민주주의를 이슬람 국가에 도입할 가능성이 크다고 본다. 그러나 민주화에 대한 기대는 서구적 기대와는 다를 것으로 평가한다. 엄한진은 이번 혁명의 대상이 된 나라들이 공히 신자유주의 경제를 시도해 온 대표적 나라들이라고 지적한다. 신자유주의적 개혁의 성과는 양극화와 사회적 배제의 심화로 이 지역에서 나타났는데 이것이 혁명의 배경으로 작용했다고 주장한다.³⁴ 그러므로 외세의 경제적 정치적 지배에 반대하는 새로운 지역 질서가 요구되고 있고 그런 변화를 기대한다고 보았다. 일부 타당한 지적이지만 엄한진의 평가대로 되지는 않을 듯하다. 우선 중동 산유 국가들이 신자유주의 경제 체계를 완전히 포기할 수 있겠는가 라는 의문이다. 이들이 세계화의 추세를 거부할 수 있겠는가? 실제 중동이나 북아프리카 산유 국가들이 지금과 같은 부를 축적하고 국제적 영향력을 끼칠 수 있었던 배후에는 세계화 과정이 이들에게 유리하게 작용한 측면이 있다. 막대한 석유 자원을 배경으로 한 아랍 자본가들이 세계화 물결을 타고 상업적 수완을 최대로 발휘하고 있는 것이 현재 이슬람 성장의 한 축을 만들고 있는 것이 사실이다. 이슬람은 상업을 칭송하고 상업적 이윤을 종종 신의 보상으로 간주하기도 한다.³⁵ 이런 측면에서는 이번 혁명을 민주화 운동이라고 할 때 신자유주의적 경제체제를 완전히 벗어나지 않은 서구적 민주주의 요소가 더 확장될 가능성이 있다고 보인다.

34. Ibid., p. 148.

35. 홍성민, 『이슬람 경제와 금융』(서울: KUIS Press, 2009), p. 151.

결론적으로 연구자는 이 두 가지 주장이 혼합된 형태의 방향으로 갈 것으로 예측한다. 튀니지에서 벤 알리 정권이 퇴진한지 거의 9개월이 흘렀다. 이집트에서 무라바크 정권이 붕괴 된지도 거의 8개월이 흘렀다. 알리 압둘라 살레흐 예멘 대통령이 한 달 이내 퇴진할 것을 걸프협력 기구와 동의한지도 거의 반년이 지나고 있다. 그러나 새로운 민주주의적 열매는 아직까지 나타난 것이 없다. 조만간 새로운 대통령 선거가 있을 예정이지만 실제 상황은 흥미한 가운데 있다. 이는 이슬람 국가들의 민주화 역량의 한계를 보여주고 있는 것이다. 우려했던 원리주의자들의 정권 장악도 가시적으로 나타나지는 않고 있다. 물밑으로 원리주의 정당들이 이전에 비해 활발해 진 것이 사실이고 무슬림 형제단이 이집트에서 공인된 정당의 형태를 가지게 된 것은 큰 변화지만 이들이 실권을 장악하리라는 보장은 아직 없다. 아마도 세속적 요구를 만족시킬 수 있는 세력이 득세하게 될 것으로 보인다. 그러므로 이번 민주화 혁명은 원리주의가 조금 힘을 얻는 상황이 되기는 하겠지만 1979년 이란 회교 혁명과 같은 결과는 나타나지 않을 것으로 보인다. 연구자는 원리주의가 쇠퇴하는 흐름에 큰 변화를 일으키지는 않을 것이며 단지 약간 쇠퇴 속도가 늦어지는 정도의 영향만을 미칠 것으로 예측한다. 어떤 측면에서는 자유주의적 이슬람(liberal Islam)이나 유연한 이슬람(mild Islam)으로 변화 방향이 결정되는데 유리한 환경을 만들 것으로 보이기도 한다. 자유주의적 이슬람이나 유연한 이슬람은 아직 공인된 용어는 아니지만 원리주의 이슬람의 대안으로 언급되는 용어들이다. 종교적으로는 쿠란을 좀 더 현대 사회에 맞게 해석하고, 신학적으로 진보적 견해를 가지며, 사회적으로는 여성의 지위와 보편적 인권을 좀 더 포용하고 테러리즘 등 폭력 사용에 반대하며, 문화적으로 반서구적 성향이 완화되는 이슬람을 의미한다. 이번 민주화 혁명은 이런 자유주의적 이슬람에 힘을 보태줄 것으로 기대한다.

세 번째 이슬람 선교에는 어떤 영향을 미칠 것인가라는 문제이다. 선교 환경의 변화는 그 자체로서는 선교 사역에 직접적 영향을 미치지 못한다. 오히려 선교 전략과 방법론이 직접적 영향을 미친다. 다만 선교 환경의 변화는 적절하고 다양한 선교 전략의 수립과 적용을 좀 더 용이하게 해줄 수 있는가 아닌가를 결정해 주게 된다. 민주화 혁명이 연구자의 예측처럼 원리주의 쇠퇴를 역전시키지 못하고 오히려 시간이 좀 더 걸릴 지라도 자유주의적 이슬람, 혹은 유연한 이슬람을 조장하게 된다면 선교 전략 수립에

긍정적인 선교 환경을 제공하게 될 것이다. 그러나 종교적인 측면에서 현대적 해석을 한다고 해서 기독교를 인정하거나 수용한다는 의미는 아니다. 지난 30년 동안의 반서구적 원리주의를 경험한 이슬람은 이제 기독교 세력 앞에 무력한 존재는 아니다. 그러므로 선교 전략에서 승리주의적 요소를 배제하려는 과감한 시도가 없이는 이슬람 선교는 여전히 어려운 과제일 것이다.

6. 이슬람 선교의 다원화

이전 이슬람 선교는 서구 교회들의 독무대였다. 현재도 중동 지역 선교사의 절반 정도가 미국인 선교사들이다.³⁶ 그러나 2003년 이라크 전쟁 이후 빠른 속도로 비서구 선교사들이 늘어나고 있다. 비서구 선교사들의 출현과 새로운 사역 방법은 이슬람 선교에 새로운 환경을 조성하고 있다. 비서구 선교사들은 이슬람 선교의 3대 장벽인 십자군 전쟁과 서구 제국주의의 식민지 수탈, 이스라엘에 대한 옹호라는 문제에서 상대적으로 자유하다.³⁷ 물론 비서구 선교사라도 신분이 드러나면 동일한 적대감을 받지만 중립적 입장에서는 좀 더 자유로울 수 있다. 개인적 친분을 맺어가는 측면에서는 유리하다고 하겠다.

선교적 접근의 방식에서 이전과 다른 다양한 방법이 사용되는 것도 또 다른 환경변화 요인이 되고 있다. 1970년대까지 선교사들은 선교사 신분을 숨기거나 바꿀 필요가 없었다. 그러나 오늘날은 선교사 신분이 아닌 사람들이 많고 NGO나 BAM 형태로 현지에 유익을 주는 통로를 많이 사용하고 있다. 기독교 계통의 학교나 병원은 좀 더 드러나는 신분을 가지지만 다른 형태는 선교사의 신분을 드러나지 않게 해주고 있다. 선교의 개념 자체가 총체적 선교로 변해가는 것도 이슬람권 선교에는 유리하다고 하겠다.

36. *Carmel Training Manual* (Unpublished Material), p. 16.

37. 이현모, “최근 이슬람 선교의 변화에 대한 분석”, 『복음과 실천』 Vol. 37 (2006, 봄호): p. 239.

IV. 결론

연구자는 지난 70년 동안 이슬람이 대략 30년의 주기를 가지고 극과 극을 오가는 진자운동을 하고 있다고 비유하였다. 독립 이후 서구화와 근대화의 과제를 포용하기 위하여 세속주의 이슬람 혹은 민족주의적 세속화 이슬람의 시대를 대략 1940년대에서 60년대 말까지 가졌다. 그러나 근대화에 실패하고 중동 전쟁의 패전으로 좌절감을 느낀 무슬림 민심은 원리주의 이슬람으로 급속하게 기울어졌다. 70년대에 등장한 원리주의는 뿌리는 와하비즘과 같은 종교적 원리주의이지만 실체는 반서구적 정치적 원리주의를 표방하게 되었다. 이 시기에 이슬람은 오일 달러를 바탕으로 해서 세력을 얻고 이슬람 보호 정책과 세계 선교(다와)의 꿈을 제시하게 된다. 그러나 반서구적 원리주의 이슬람도 30년 정도의 시기를 보낸 후 2000년대에 들어서자 9.11. 테러를 계기로 내리막길을 걷게 된다. 지나친 호전적 성향이 이슬람 종교 이미지를 훼손시켰고 이슬람 국가들의 국제적 고립을 초래했기 때문이다. 민중들도 이슬람과 테러리즘이 동의어로 사용되는 상황에 반감을 느끼게 되었다.

반서구적 원리주의 이슬람의 쇠퇴는 자유주의적 이슬람 혹은 유연한 이슬람으로 변화될 것으로 예측된다. 이런 환경 변화에 이전 시대보다 훨씬 복잡한 요소들이 가미되고 있다. 세계화는 이슬람 세계에 반서구화를 부추기는 역할을 한다고 이해되었지만 실제 이슬람은 찬반양론의 입장을 보이고 있다. 이슬람의 외연 확장이 실제로는 세계화와 자본주의 물결을 심분 활용한 결과이기도 하다. 오히려 세계화 물결은 반서구적 원리주의 운동의 쇠퇴를 유발시키는 요인 중 하나가 되기도 한다. 범세계적 이민 현상이 이슬람 다와 운동에 좋은 환경을 제공하고 있다. 그러나 지나친 경계는 오히려 고립된 이슬람 정치 공동체 형성을 조장하므로 무슬림을 차별하지 않는 동화 정책이 절실히 필요한 시기이다. IT 기술과 디지털 환경, 미디어의 발달은 이슬람 종교가 세계 무대에서 고립된 위치를 지킬 수 없도록 만드는 강력한 요소가 되고 있다. 미디어가 미치는 영향은 기독교 선교의 노력 못지않게 환경을 변화시키고 있다. 서구 문화의 파급은 일부에서 주장하는 것처럼 부정적 영향을 미치기도 하지만 서서히 기독교 가치관을 이슬람 사회에 전파하는 역할을 잘 감당하고 있다. 이런 요소들은 이슬람 선교에 좋은 환경을 제공하고 있다. 즉 반서구적 원리주의 이슬람이 자유주의적 이슬람으로 전이

되는 것을 촉진하는 환경이 되고 있다.

현 시점에서 가장 커다란 환경 변화는 예기치 않았던 북아프리카와 중동에서의 민주화 운동이다. 아직 이 민주화 운동은 결과가 나오지 않은 진행형 상태이지만 여러 예측들이 제시되고 있다. 우선 이슬람 국가에서 민주화가 가능한가라는 문제에서부터 이 운동에 대한 평가가 다르다. 연구자는 현 민주화 운동은 1979년 이란 혁명과는 다른 세속적 결과를 도출할 것으로 예상한다. 원리주의자들이 혁명의 과정에서 어느 정도 자신들의 지분을 확대할 것으로 보이지만 반서구적 원리주의의 쇠퇴를 돌이킬 정도의 영향력을 얻지는 못할 것으로 보인다. 오히려 현재의 세속적 요구들은 반서구적 원리주의를 더 빨리 쇠퇴시키는 요인이 될지도 모른다. 결국 여러 선교 환경의 변화는 현재 이슬람의 주류를 자유주의적 이슬람 혹은 유연한 이슬람으로 변모시키는 동인(動因)이 되고 있다고 보인다. 이는 이슬람 선교 전략 수립에 긍정적 요인으로 작용할 것으로 보인다.

비서구 출신 선교사의 증가는 또 다른 환경 변화 요인이다. 현재로서는 새로운 접근으로 새로운 기회를 가지고 있다. 그러나 비서구 출신이라는 사실만으로는 큰 성과를 거둘 수 없고 전통적 서구 선교와는 다른 새로운 접근 방식과 선교 사역을 개발해야만 좋은 결과를 얻을 수 있을 것으로 보인다.

환경의 변화에는 적절한 선교전략의 발전이 따라야지만 긍정적 결과를 얻을 수 있다. 이슬람 선교에서 승리주의나 대립적 선교 방식을 배제하고 상황화적 접근을 해야 한다는 것은 이미 보편적으로 인정된 상황이다. 더 급진적 입장인 내부자 운동 등이 제안되고 있지만 이는 좀 더 신중한 신학적 검증과 실천적 검증이 필요한 단계라고 보인다. 꾸란을 가교로 사용해서 재생산성이 높은 작은 교회를 개척하는 전략이 아시아 지역의 이슬람 국가에서 좋은 결과를 얻고 있는데³⁸ 이를 다시 다른 지역에 파급하기 위한 전환 과정이 필요할 것으로 보인다. 무엇보다도 민속 이슬람에 대한 이해가 증가하는 것은 좋은 전략적 접근이라고 보인다.

환경의 변화는 사실 해석상의 문제나 예측에 불과한 주장이 되기도 한다. 연구자는

38. 참조, Kevin Greeson, 『무슬림을 위한 낙타 전도법』, 이명준 역 (서울: 요단출판사, 2009).

현재의 환경이 이슬람 선교에 긍정적 요인으로 작용한다고 평가한다. 하나님께서 주시는 기회를 붙잡는 것은 이제 우리 사역자들의 책임이 되고 있다. 21세기 피할 수 없는 정통 이슬람과의 조우에서 이슬람 선교가 풍성한 열매를 얻기를 간구한다.

● 주제어 : 이슬람, 선교환경, 이슬람 선교, 민주화 혁명, 재스민 혁명

ABSTRACT

Muslim Missions in the Changing Global Environment

Tim Hyunmo Lee

The whole world seems to be in the grip of Islamic fever. Islamic fever has a strong influence on the global missionary environment. The purpose of this article is to analyze the changing global environments and predict the future of Muslim missions.

Within the last 70 years after the independence, Islam countries had changed from the nationalistic Islam and secularized Islam to the anti-West fundamental Islam. However, since 9/11 attack, anti-West fundamental Islam slowly decayed. Many other elements are affected in this process of decadence. Those are as follows; globalization, global immigration, development of IT, and digital technology, mass media in the Middle East, and diverse approaches of Muslim missions. Recently Jasmine revolution and demands of democracy in the North Africa and Middle East are emerging as a powerful variable.

Currently, globalization no longer propels Islam to the anti-West Jihad movement as previously predicted. Rather Islam gained its growth by utilizing the waves of globalization and the oil exporting Islam countries become one of centers of globalization. This trend creates a difficult environment for majority of Islam countries to continue to hold an anti-Westernism. Global immigration also provides significant affect to the change of Islam. Immigration sometimes opens door to the Islamic dawah. Muslim immigrants showed two different responses in the new countries; assimilating themselves to the culture of surrounding people or organizing isolated Islam communities in the new countries. Church should do her best to provide a good environment for them not to be isolated. Development of IT, Digital technology, and mass media provides a positive environment for the Muslim missions as much as Christian mission endeavors. Even though western cultural influence offers partially negative impressions to the muslims, it gradually spreads Christian values to the Islamic society.

Pro-democracy movements in the North Africa and the Middle East stand at the crossroads whether secular elements of the movements could overcome religious elements. The researcher predicts that the results would come up as the mixture of two elements. Fundamentalists would acquire their shares, but their shares could not undo the decadence of anti-west fundamentalism of Islam. Rather there is a possibility that the results would accelerate the process of decadence. As a conclusion, the changing global environments work as drives to change anti-west fundamentalism to liberal Islam or mild Islam. Those would provide positive environments for the Muslim missions.

● Key Words: Islam, Missionary Environment, Muslim Missions,
Jasmine Revolution

● REFERENCES CITED

- 김영한. 『포스트모던 시대의 세계관』. 서울: 송실대학교출판부, 2009.
- 유해석. 『이슬람이 다가오고 있다』. 서울: 쿤란출판사, 2003.
- 이홍탁. 『사회학 개론』. 서울: 법문사, 1981.
- 최한우. 『이슬람의 실제』. 서울: KUIS Press, 2010.
- 홍성민. 『이슬람 경제와 금융』. 서울: KUIS Press, 2009.
- Ansary, Tamim. 『이슬람의 눈으로 본 세계사』. 류한원 역. 서울: 뿌리와이파리, 2011.
- Barber, Benjamin. *Jihad versus The McWorld*. New York: Random House, 1995.
- Greeson, Kevin. 『무슬림을 위한 낙타전도법』. 이명준 역. 서울: 요단출판사, 2009.
- Kedouri, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*. London: Frank Cass., 1994.
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*. New York: Perennial, 2003.
- Carmel Training Manual* (Unpublished Material).
- 김영남. “현대사회에서 이슬람 ‘다와(선교)’ 동향에 관한 고찰”. *Muslim-Christian Encounter*. Vol. 3 No. 1 (2010, April): pp. 65-88.
- 엄한진. “북아프리카 민주화 운동의 성격과 전망”. 『경제와 사회』. 통권 제90호 (2011): pp. 133-165.
- 이현모. “최근 이슬람 선교의 변화에 대한 분석”. 『복음과 실천』. Vol. 37 (2006년, 봄호): pp. 223-252.
- Volpi, Frederic. “Pseudo-Democracy in the Muslim World”. *Third World Quarterly*. Vol. 25. No. 6. (2004): pp. 1061-1078.
- 매일선교소식. “유럽 이슬람과 미국 이슬람의 차이”. http://www.peppermintcandy.com/cgi-bin/read.cgi?board=maeil&y_number=4672&nnew=1.
- “식량값 급등이 세상을 뒤흔들다”, *한국일보*, 2011. 4. 26. <http://news.hankooki.com/ipage/world/201104/h2011042621421522450.htm>.
- “재스민 혁명, 아랍 민주화 혁명의 시작”, <http://blog.naver.com/01192240258/80133039909.htm>.
- 최성재, “이집트의 코사리 혁명과 이슬람의 변화,” <http://www.dongsanch.com/xe/?module=document&act=dispDocumentPrint&document>.

한국행정학회 행정학 용어사전, “신자유주의”, <http://blog.naver.com/jhs016ok/90121904553.htm>.

변화하는 이슬람 세계와 이에 대한 기독교 선교적 조망

임스데반 *

I. 서론

II. 이슬람 세계의 변화, 과연 그 본질은 무엇인가?

1. 최근 중동의 민주화 혁명: 어떻게 이해할 것인가?
2. 민주화 혁명과 이슬람 근본주의
3. 개방적 합리성의 확대와 이슬람 세계의 변화
4. 이슬람 붕괴론의 대두

III. 무슬림 세계 변화를 바라보는 기독교적 관점

1. 극복되어야 할 이슬람 포비아
2. 기억해야 할 이슬람 세계의 이해의 다양성

IV. 결론

.....
*한국이슬람연구소 해외 연구원. GMP, 아시아 지역 무슬림 사역자, Ph.D. (in Philosophy). 선교지역의 특성상 선교사의 실명은 밝히지 않습니다.

I. 서론

2001년 9월 11일 일단의 과격 무슬림들에 의한 항공기 납치와 동시 다발 자살테러로 뉴욕 세계무역센터건물이 붕괴되고 수천 명의 무고한 시민이 죽게 된 사건 이후 이슬람 세계에 대한 관심이 높아지고 있다. 사실 이슬람 세계가 미래 세계에 어떤 영향을 미칠 것인가에 대한 토론은, 구소련의 공산권이 무너진 직후인 1990년대 초부터 지식인들 사이에 널리 토론되는 관심사가 되어 오고 있었다. 1993년 미국 정치학자인 S. 헌팅턴이 *Foreign Affairs* 지 그해 여름호에 실린 “The Clash of Civilizations?”란 논문을 통해 동서 냉전이 무너진 이후, 이슬람세계와 비 이슬람세계 사이의 대결구조가 국제정치的主要 관심사가 될 것이라 주장했고 이에 대한 찬반토론이 무성했다. 특히 그는 동서냉전이 무너진 직후 몇 년 사이에 벌어진 국제분쟁들 대부분이 이슬람과 연관이 있다고 주장했다. 공산주의가 빠져나간 국제분쟁의 장을 이슬람이 채우고 있음을 다른 정치학자들의 사례조사 결과를 통해 설명하기도 했다.¹ 한편 헌팅턴의 주장은 이에 대한 이슬람권 학자들의 반론으로 이어지면서 확대되었다. 그러나 9.11 테러 사건은 결정적으로 이슬람 세계에 대한 전 세계의 관심을 더 높였고, 이슬람 세계의 미래가 어떻게 전개될 것이며 또 이것이 앞으로의 세계에 어떤 영향을 미칠 것인가에 대한 논의를 강화시켰다. 최근 중동에서 진행되고 있는 민주화 운동 역시 전 세계의 관심사가 되고 있는데 이는 위에서 언급한 일련의 상황들의 연장이란 면에서 세인의 큰 관심을 받게 되었다. 이슬람 세계를 세계복음화 여정에서 꼭 극복되어야 할 가장 큰 선교대상으로 여기고 있는 기독교 선교 입장에서 이슬람 세계의 미래는 궁금한 사항이 아닐 수 없다.

그렇다면 이슬람 세계는 가까운 장래에 과연 어떤 모양으로 변화할 것이며, 이는 기독교 세계 복음화에 어떤 영향을 미칠 것인가? 많은 사람들의 관심을 받는 질문 중의

1. 헌팅턴은 자신의 논문을 확대 연구하여 펴낸 그의 책 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996)에서 “이슬람 세계는 피로 물든 국경선을 갖고 있다!” (“Muslims bloody borders”)는 자신의 견해를 뒷받침하는 근거로 다른 세 정치학자의 국제분쟁 사례 연구를 언급했다. 1993-94년 사이에 발생한 인종적 분쟁 연구 (Ted Robert Gurr), 1993년 한 해 동안 발생한 국제인종분쟁을 분석한 뉴욕타임즈의 연구, 그리고 1992년 동안 발생한 서로 다른 문명 충돌로 인한 분쟁 연구 (Ruth Leger Sivard) 등. cf. Samuel P. Huntington, 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: A Touchstone Book), pp.256-57.

하나임에 틀림없다. 그러나 이 주제는 그리 쉽게 결론을 내릴 수 있는 주제가 아니다. 이슬람 세계의 최근 변화들은 다양한 변수들이 복잡하게 얽혀 상호작용하면서 진행되고 있고, 또 밝은 면과 어두운 면, 모두 포함하고 있기 때문이다.

무슬림 가운데 살면서 그들 가운데 하나님 나라의 실현을 갈망하는 현장의 선교사로서 최근 진행되고 있는 이슬람 세계의 전환기적 모습을 바라보면서 기대와 실망 사이에서의 혼동스러움을 경험하고는 한다. 기독교 입장에서 이들의 변화를 과연 어떻게 받아들여야 할까? 혹은 주장한다. 이슬람은, 공산주의가 어느날 갑자기 내부의 문제 때문에 붕괴했듯이, 우리가 예상하지 못하는 상황에서 급작스럽게 붕괴될 것이며 이는 기독교 선교에 대한 엄청난 기회로 작용하게 될 것이라고 기대한다. 그러나 또 다른 사람들은 이슬람의 변화에 대한 위와 같은 기대가 지나친 낙관주의에 기초한 허상이라고 말한다. 개인적 삶과 공동체, 더 나아가서 죽음 이후의 심판과 내세를 포함하는 초월적인 문제를 다루는 이슬람 신앙은, 단순히 정치이데올로기에 불과했던 공산주의와 비견될 수 없다고 주장한다. 종교적 신념은 설사 현실 삶이 붕괴되더라도 여전히 굳건히 사람들의 세계관과 신념을 지배할 수 있기 때문이다.

선교 일선에서 무슬림들과 함께 지내며 저들 가운데서 사역하는 무슬림권 사역자들 역시 동일한 혼동을 경험하고 있다. 서구 자본주의 중심의 세계화, 세속주의 세계관의 급속한 확산 등은 젊은 세대 무슬림들을 종교적 굴레로부터 자유롭게 만들고 이는 새로운 가치관에 대한 보다 열린 자세를 기대하게 한다. 그러나 이러한 도전들은 동시에 이슬람 근본주의적 정서를 자극하고 이슬람 신앙과 세계관을 현대적 상황에 맞게 재해석하고 강화하는 방향으로 이슬람 지식인들을 이끌고 있는 면도 있다. 이는 이슬람이 더 강화되고 선교적인 종교로 변신하도록 만들기도 한다.

이슬람 세계의 이러한 혼동스런 상황을 우리 기독교인들, 선교사들은 어떤 관점에서 바라봐야 하는가? 어쩌면 이슬람 세계의 변화를 야기하는 다양한 변수들 중 일부 변수만을 의존하기 때문에 이슬람 문명의 미래를 규정하는 더 많은 변수들을 놓치고 있지는 않는가라고 질문해 봐야 한다. 그렇다면 이 변화를 이끄는 다양한 변수들은 어떤 것들일까? 이슬람 세계의 변화를 이끄는 다양한 변수들을 분석하는 것과 동시에 또한 이들의 전환기적 상황에 적합한 바람직한 기독교 선교 방향은 어떠해야 하는가라고 스스로에게 자문하는 것 역시 우리에게 던져진 과제 중의 하나이다. 필자는 이 짧은 소고에서 위의 다양한 질문들에 대해 나름 답변을 시도해 보고자 한다. 이 논의가

이슬람 선교를 바라보는 우리의 관점이 더 다양화되고 균형잡는데 도움이 되길 바라며 논의를 시작하고자 한다.

II. 이슬람 세계의 변화, 과연 그 본질은 무엇인가?

위에서 언급한 주제를 다룸에 앞서 이슬람을 어떻게 바라봐야 하는가에 대한 심각한 질문을 던진 한 영화 이야기로 시작할까 한다. [반역자, Traitor]란 영화로 2008년 헐리웃에서 만든 액션영화이다.² 이 영화의 줄거리는 다음과 같다. 아랍어를 사용하는 수단 출신의 사미르 (주인공)는, 경건한 이슬람 지도자의 아들로 독실한 무슬림이다. 어린 시절 그의 아버지는 이슬람 근본주의 그룹에 의해 피살되었고 그 사건으로 인해 사미르는 과격파 무슬림의 적이 되어 미국 CIA의 비밀요원이 된다. 그는 스파이로서 철저하게 과격파 무슬림 일원으로 위장한 채 이슬람 근본주의 과격파 조직에 잠입해서 그 조직을 붕괴시키는 작전에 투입된다. 그가 이슬람 과격파들을 파괴하려는 이유는, 아버지에 대한 복수 때문이기도 하지만, 동시에 그는 이슬람 근본주의 사상으로 무장한 이들 테러리스트들이 진정한 이슬람의 적이라고 믿기 때문이다. 경건한 무슬림으로서 사미르는, 이슬람의 이름을 모욕하는 이슬람 과격분자들을 이슬람의 이름으로 처단한다. 이 과정에서 그는 이슬람 테러조직의 중간 리더이며 자신의 절친한 친구를 배반해야 하지만, 그는 기꺼이 그를 배반한다. 그의 종교적 확신이 우정보다 더 강했기 때문이다. 이 영화는 두 가지 면에서 배반의 문제를 다루고 있다. 이슬람 근본주의 테러리스트 그룹 입장에서 보면 주인공 사미르는 이슬람 세계를 배반한 배교자이다. 그러나 사미르 입장은 정반대다. 이슬람의 이름으로 폭력을 행하는 과격 테러리스트들이야말로 이슬람을 이용하여 자신들의 정치적 목적 추구하는, 이슬람의 적이며 그들이야말로 이슬람을 배반한 반역자들이라고 항변한다.

이 영화를 보면서 내내 과연 누가 배신자인가? 라는 질문에 답해 보려 애썼다. 필자는 주인공 입장에 공감하지만, 무슬림들이 이 영화를 본다면 그들은 누구를 (이슬람의) 배반자라고 느꼈을까? 그 대답에 따라 이슬람 문명의 장래 방향이 달라질 것이다.

2. Jeffrey Nachmanoff 감독이 2008년 제작한 영화. 영화 소개는 www.traitor-themovie.com 참조.

이 영화가 제시하는 대립되는 두 관점이야말로 이슬람 세계의 미래 변화 문제를 다룰 때 반드시 다루어야 할 주제라 할 수 있다. 물론 현실 세계는 영화가 소개하는 관점들 보다는 훨씬 복잡하고 모호하다. 그러나 어디에 무게를 두느냐에 따라 이슬람 세계가 지향하는 미래가 어디를 향할 것인가를 가늠할 수 있게 해 준다는 면에서 이 영화가 던지는 질문은 심오하다.

1. 최근 중동의 민주화 혁명: 어떻게 이해할 것인가?

1) 중동의 민주화 혁명의 의미

2010년 12월 튀니지의 지방 소도시인 시지 부지드에서 대학을 졸업 후, 취업난에 떠밀려 길거리 노점상을 하던 모하메드 부아지지(26)라는 청년이 노점상 단속 경찰에 항의하여 분신자살을 하게 되는데 이것이 촉발제가 되어 튀니지부터 시작하여, 이집트 혁명으로 인한 정권붕괴, 리비아 민주화, 반정부 시위 등으로 중동·북아프리카 각국에 민주화 시위가 확대되고 있다.

일부 학자들은 이번 민주화 사태가 이슬람 권위주의의 정치적 영향력에 큰 변화를 가져다 줄 가능성이 있다고 전망하고 있다. “이번 튀니지와 이집트의 혁명은 위에서 언급한 유목민의 가부장적 권위주의 인식체계와 이슬람 종교의 통치 및 통제방식의 틀을 무너뜨린 것이다. 결국 1980년 말 동구 공산권이 무너진 것과 같은 도미노현상은 아니겠지만, 중장기적으로 대부분 중동 및 이슬람 정권이 이번 사태의 영향을 크게 받을 것이다.”³ 그러나 이번 민주화가 이슬람 종교 권위주의의 중동정치 영향력을 약화시킬 것이라는 기대에 대해 경고를 보내는 관점들도 많다. 중동에 민주화가 도래했다고 속단하기 어려운 이유들이 즐비하기 때문이다. 1979년 왕의 폭정에 대한 이란 혁명의 끝은 이전보다 더 극심한 권위주의적 종교 정권의 등장으로 마무리되었다. 가자(Gaza) 지구에서 극단주의 단체 하마스(Hamas)를 집권하도록 만든 것 역시 민주주의였다. 요르단의 압둘라(Abdullah) 국왕과 같이 진보적인 지도자들이 시위로 인해 세력이 약화되는 것도 민주화 시위가 가져올 부정적 결과가 될 수도 있다. “지금 중동의 민주화 바람을 성령의 바람이라고 속단하지 않았으면 좋겠다. 왜냐하면 이것은

3. 서정민, 2011. “중동민주화 성격과 파급효과”, *e-Eurasia*. Vol 30. pp. 3-4.

독재에 시달리고 빵에 굶주렸던 백성들의 부르짖음이지 이슬람에 반기를 든 것은 아니라는 점이다. 백성들은 지도자가 필요하다. 누구든지 지도력을 발휘하려면 꾸란에 정통하고 그들의 공통분모인 이슬람 신앙을 강조하지 않으면 무슬림들의 공감을 얻기가 힘들게 된다.”⁴

중동의 민주화 혁명을 주도하는 세력들은 과연 [Traitor] 영화 속의 주인공 사미르의 관점을 공감하는가? 아니면 테러를 통해 이슬람 가르침을 지킬 수 있다고 믿는 과격 무슬림의 관점을 지지하는가? 만약 전자의 사람들이 주도하는 운동이라면 이슬람 세계의 미래는 좀더 개방적이고 합리적인 이슬람 신앙의 정립으로 나아가겠지만, 만약 후자의 철학을 지지하는 운동이라면 이슬람 세계의 정치적 분위기는 더 보수적, 권위적으로 변할 수도 있다. 현 시점에서 어느 누구도 그 미래 방향성을 예단하기가 쉽지 않아 보인다.

2) 이슬람 세계의 변화를 이끄는 사상적 기초들

최근 중동 민주화 혁명은 두 가지 요소 (근본주의 이슬람의 영향과 개혁주의적인 합리적 지식층의 등장)가 동시에 영향을 미치고 있다고 보여진다. 특히 정보통신 혁신에 의한 민중들의 각성과 자기표현 확산 가능성은 이슬람 세계 미래 방향에 대한 복잡성을 더하고 있다. 현재 두 요소 중 어느 쪽 영향력이 더 큰지는 아직 가늠하기 어려워 보인다. 여기서는 이슬람 세계의 미래에 대해 주요한 영향을 미치는 몇 가지 관점들을 살펴보고 이런 관점들이 어떤 이슬람 세계의 미래를 제시할 것인지 가늠해 보고자 한다.

이슬람 문명의 미래에 대한 토의는 다음 두 가지를 전제하고 있다. 하나는 무슬림들의 과거에 대한 향수이다. 이슬람은 한 때 전 세계 문명을 선도하던 선진문명을 이룬 적이 있다. 이슬람 세계의 미래에 토론은 “과거의 화려했던 이슬람 문명을 어떻게 오늘날 다시 회복할 수 있을까?”라는 질문에 대한 답을 찾아가는 과정이라 볼 수 있다. 물론 이 부흥을 성취하는 수단에 대해서는 다양한 관점이 있어왔다. 본래의 이슬람 신앙으로 돌아가 모든 영역이 이슬람법에 의해 통치되어야 한다는 이슬람 근본주의자의 관점도 있고, 서구 합리주의 세속주의 세계관을 받아들여 서구화에서 그 답을 찾으려

4. 이만석, “자스민 혁명의 민주화 물결을 바라보며,” MET_Mission. <http://koreairanianchurch.net/> (2011.3.28).

는 시도도 있어왔다. 이슬람 신앙의 영적 기반을 유지하되, 합리적, 비판적 토론을 통합하여 과거 이슬람의 권위주의를 벗고 이슬람 개혁주의로 나아가야 한다는 관점도 최근 대두되고 있다. 이 모든 관점들은 과거 이슬람 문명의 황금시대 부활이라는 질문과 연관되어 있다는 점에서 같은 길을 걷고 있다고 볼 수 있다.

다른 한 가지는, 이슬람의 본질이 무엇인가에 대한 고민이다. 이슬람 세계는 이슬람 신앙적 토대를 떠나서는 성립될 수 없다. 종교로서 이슬람이 이슬람 사회의 근간임은 부인할 수 없다. 그러므로 이슬람 문명의 미래는 “이슬람의 본질이 무엇인가?”라는 질문과 깊이 연관되어 있다. 특히 이슬람의 계시인 꾸란 해석에 대한 다양한 관점들은 이슬람 세계 미래를 예측하는데 있어 중요한 변수가 되고 있다.

이슬람 문명 미래에 대한 토론은, 20세기 후반부 들어 기존의 관점과 구별되는 새로운 관점들이 제기되면서 다양화되고 있다. 이들은 서구 세속주의 수용이나 이슬람 근본주의적 접근이 실패했다고 생각한다. 서구세속주의를 적극적으로 수용하여 진행된 정치, 사회적 근대화 추구는 오히려 무슬림 사회의 부정부패, 권위주의 정권만 강화되는 부작용을 낳았고, 동시에 이슬람 근본주의 사상은 테러리즘, 이슬람 신앙의 교조화와 같은 또 다른 부작용으로 이어지고 있다고 본다. 그래서 그들은 이 양자와 거리를 둔 제 3의 길에 대한 모색한다. 합리적인 토론과 이슬람의 영성을 통합하는 지식의 이슬람화(Islamization of knowledge) 운동이 그 한 예라 할 수 있다. 이 운동은 최근 이슬람 개혁주의 (Islamic Reformation)라는 관점으로 이어지고 있다. 한편, 이슬람에 기초하여 무슬림 사회의 개혁을 역설하는 것과는 조금 다른 입장이지만, 일부 무슬림 지식인들은 여기서 한 걸음 더 나아가 이슬람 사회의 붕괴를 주장하기도 한다. 이슬람 사회 붕괴론은 아직은 큰 흐름을 이루고 있다고 보기 어렵지만, 최근 들어 이에 대한 토론이 활발해지고 있고 또 서구 사회가 이를 공론화하고 있어 기독교 선교 입장에서 그 추이를 지켜보아야 할 필요가 있다.

2. 민주화 혁명과 이슬람 근본주의

1) 이슬람 근본주의 관점을 지지하는 무슬림 대중

2004년 출판된 Sam Harris의 책 *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*에 따르면 중동의 대다수 민중들이 여전히 이슬람 근본주의

적 관점을 지지하고 있는 것으로 보인다. Harris는 이 책에서, 자살테러공격에 대한 중동 무슬림 대상의 설문조사 결과를 통해⁵ 대다수 무슬림들이 여전히 이슬람 근본주의적 관점을 따르고 있다고 주장했다. 이 조사에 사용된 설문 중 하나는 다음과 같다. “어떤이들은 적으로부터 이슬람을 수호하기 위해, 민간인을 대상으로 하는 자살공격 또는 다른 유형의 폭력 사용은 정당화될 수 있다고 생각한다. 그러나 다른이들은 이런 유형의 폭력은 어떤 이유로도 정당화될 수 없다고 주장한다.”⁶ 이슬람 수호를 위한 자살테러공격에 대한, 이 설문에 대한 무슬림 응답자들의 반응은 아래 도표와 같다.

정당화될 수 있다? <표1>

	Yes (%)	No (%)	DK/ Refused (%)		Yes (%)	No (%)	DK/ Refused (%)
Lebanon	73	21	6	Ivory Coast	56	44	0
Nigeria	47	45	8	Bangladesh	44	37	19
Jordan	43	48	8	Pakistan	33	43	23
Mali	32	57	11	Ghana	30	57	12
Uganda	29	63	8	Senegal	29	69	3
Indonesia	27	70	3	Turkey	13	73	14

위 조사 결과는 대부분의 이슬람 국가에서 절반, 또는 그 이하의 일반 무슬림 대중들만이 이슬람 수호를 위한 자살폭탄테러에 대해 부정적임을 보여준다. 많은 무슬림들이 이슬람 수호를 위한 성전(聖戰: Jihad)에서 죽게 될 경우, 즉시 천국으로 향한다는 믿음을 갖고 있는 것으로 보인다. 설문은 “자살폭탄테러” “민간인 대상”이라고 분명하게 언급하고 있음에도 이를 수용하는 태도가 상당히 높음을 보여주고 있다.⁷

해리스는 이슬람 세계는 본질적으로 비무슬림 세계와 공존하기 어렵다는 입장이다. 그 이유로 그는 꾸란의 가르침과 무슬림들의 꾸란에 대한 맹종을 언급한다. 예를 들면

5. 해리스는 이 책에서 “이슬람 수호를 위한 자살공격”에 대한 설문조사 결과를 인용하였다. 이 조사는 2002년, 12개 이슬람국가에 살고 있는 38,000명의 무슬림을 대상으로 실시되었다.

6. Sam Harris, 2004. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: W.W. Norton & Company), pp. 124–25.

7. 이 조사는 좀더 이슬람에 대해 보수적 태도를 갖고 있는 나라의 무슬림들, 사우디아라비아, 예멘, 이집트, 수단, 이라크, 그리고 팔레스타인 거주 무슬림들의 의견이 포함되지 않은 것임을 감안하면, 중동 무슬림들의 과격한 테러를 정당화하는 이슬람 근본주의적 영향력은 이 조사결과보다 더 강할 수 있다. (Ibid., p.125.)

꾸란 9장 5절 같은 가르침은⁸ 무슬림들이 비무슬림 세계를 본질적으로 용납할 수 없음을 가르치고 있고, 많은 무슬림들이 아무런 비판적 사고 없이 이 가르침을 수용하고 있다. 해리스는 이 꾸란에 대한 새로운 해석이 없이는 이슬람 세계가 위와 같은 태도를 넘어서기 어렵다고 전망했다.

물론 이 구절들은 정말로 지루하다. 그러나 이 책의 가르침들과 직면해서 그 내용을 대체할 수 있는 것들은 존재하지 않는다. 이 책에 쓰여진 아랍어의 질을 비판하려는 것이 아니다. 아마도 아랍어 자체는 훌륭하다. 그러나 그 책의 내용은 그렇지 못하다. 꾸란은 거의 매 페이지에서, 순종적인 무슬림들을 향해 불신자들을 경멸하라고 가르친다. 거의 매 페이지마다 종교전쟁을 위한 근거들을 제공하고 있다.

만약 Harris의 주장이 옳다면, 이번 중동 민주화 혁명 역시 그 저변에 이슬람 근본주의 가르침에 대한 동의가 작동하고 있다고 봐야 할 것이다. 그렇다면 이슬람 세계의 미래는 그리 장밋빛으로 볼 수 없다. 어쩌면 이 대중들의 지지를 업고 더 보수적인 이슬람 세계관에 기초한 정권과 사회구조가 나타날 가능성도 없지 않다.⁹

2) 이슬람 근본주의가 그리는 미래

그렇다면 무슬림 대중으로 하여금 테러리즘과 폭력을 수용하도록 만들고 이슬람의 배타성을 강조하는 이슬람 근본주의 사상은 어떤 미래를 지향하고 있는가? 이슬람 세계의 미래에 대한 청사진 중 현대 무슬림 세계에서 가장 영향력이 있는 운동 중 하나가

8. "But when the forbidden months are past, then fight and slay the Pagans wherever ye find them, and seize them, beleaguer them, and lie in wait for them in every stratagem (of war); but if they repent, and establish regular prayers and practise regular charity, then open the way for them: for God is Oft-forgiving, Most Merciful." (꾸란 9장 5절. Qur'an translated by Yusuf Ali Abdullah)

9. 물론 Harris은 그의 주장을 부정적 결론으로 끝맺지 않았다. 그는 이슬람 지식인들에 의해 꾸란에 대한 재해석을 시도하고 이슬람 내부의 개혁이 이뤄진다면, Huntington이 주장하는 이슬람과 서구의 문명충돌의 가능성을 줄일 수 있다고 보았다. "이슬람은 과연 문명사회 (civil society: 저자의 정의에 따르면 보복의 두려움 없이 자유롭게 비판할 수 있는 사회)와 함께 공존할 수 있는가? 좋은 무슬림이 된다면, 군사적, 경제적 힘을 갖고 있더라도 다른 문명사회에 막무가내식 두려움을 주지 않을 것이라고 믿을 수 있는가? 나는 이 질문에 대해 '아니오'라고 답할 수밖에 없다. 만약 이슬람과 서방 사이에 안정적인 평화를 취하고자 한다면, 이슬람 안에 근본적인 혁신 (radical transformation) 이 이뤄져야 할 것이다. 이 변혁은 먼저는 무슬림들이 기쁘게 받아들일만한 것이어야 한다. 그리고 이 변혁은 무슬림 자신들의 내부로부터 나와야 한다. 그러기에 이슬람 문명의 운명은 이 과정을 주도할 '온건한' (moderate) 무슬림의 손에 달려 있다고 말하는 것은 결코 과장이 아니다." (Harris 2004, p.123. ; p.152.)

바로 이슬람 근본주의 운동이다.¹⁰ 현대 무슬림 사회의 변화들을 이끄는 세력들은 상당수가 이슬람 근본주의 사상을 자신들의 지도이념으로 삼고 있기에 이슬람 근본주의에 대한 이해 없이 현대 무슬림 사회의 변혁을 설명하는 것이 불가능하다. 그렇다면 이슬람 근본주의의 주장은 무엇이며 이들은 현대 무슬림 사회변동에 어떤 의미를 갖고 있는가? 먼저, 이슬람 근본주의자들은 이슬람 문명의 과거 영광을 되찾으려면 이슬람 신앙을 더 엄격하게 회복해야 한다고 믿는다. 그들은 이슬람 문명이 뒤쳐진 이유가 이슬람을 더 엄격하게 적용하지 않았기 때문이라 이해한다. 그러므로 이슬람 가치의 회복이 이슬람 근본주의의 핵심 과제라 할 수 있다.

이슬람 근본주의는 과거 역사에 깊은 관심을 기울인다. 그들은 이슬람 역사의 두 시대에 주목한다. 그 하나는 긍정적이고 모범이 되는 역사이다. 이슬람 형성 초기의 이슬람 역사로, 무함맛 통치와 칼리프들의 통치기간 동안 이슬람 세계는 대제국으로 성장했으며, 문화적으로도 가장 발전된 시기였다. 이슬람 근본주의는 과거의 황금시대를 회복하는 것을 이상으로 생각한다. 또 다른 시기는 부정적이고 수치스런 역사이다. 17세기 이래 이슬람 문명이 결정적으로 쇠퇴하는 시기로, 전쟁에 패하고 정치적으로 부패한 시기였다. 이슬람 가치는 유명무실해졌으며 이슬람 세계는 서구 제국주의에 의해 식민지로 전락했다. 이슬람 근본주의는 두 시기를 대비하면서 이슬람의 본래 모습을 회복하는 것이야말로 이슬람 문명의 밝은 미래를 보장하는 것이라고 주장한다. 그런데 이 과정은, 정치 문화 영적으로 이슬람 세계 깊숙히 뿌리내리고 있는 서구 세속주의 사상과의 투쟁에서 승리하지 못하면 성취될 수 없다고 믿는다. 반서구, 반세속주의 투쟁을 강조하는 이유가 여기에 있다.¹¹

이슬람 근본주의자들은 무함맛을 따라야 할 표준으로 여긴다. 무함맛은 당시 다룬 이상승배에 의해 지배되고 있던 메카를 유일신 신앙으로 정복했고 이슬람 신앙으로 다스려지는 사회를 형성, 당시 세계의 절반 가까운 지역을 지배하기에 이른다. 동시에 이슬람 신앙에 기초한 당대 최고의 선진 문명을 일궈냈다. 이슬람 근본주의는 과거 이

10. 무슬림 세계의 Re-Islamization을 지칭하는 용어로 근본주의 (fundamentalism) 를 사용하는 것이 적절한가에 대한 토론이 있어왔다. 일부 무슬림 학자들은 본래 이 용어가 기독교 개신교에서성서의 가르침을 문자 그대로 적용하려는 태도를 일컫는 용어였기 때문에 이슬람 상황에 적용하는 것은 적절치 않다고 주장하기도 한다. 그러나 이슬람 부흥운동의 핵심요소가 이슬람 계시를 문자적으로 적용하려는 것임을 드러내는 이보다 더 적절한 용어가 없기에 현재는 널리 사용되고 있다.

11. Lawrence Davidson, 2003. *Islamic Fundamentalism: An Introduction. Revised and Updated Edition.* (Westport: Greenwood Press), p.3.

시기로의 회귀를 꿈꾼다. 이슬람 신앙에 기초한 사회질서, 문화를 지향하고, 정치적으로는 샤리아 이슬람 종교법에 의한 통치를 추구한다. 꾸란과 하디스에 기초한 엄격한 이슬람 종교법에 의한 통치를 이상으로 여긴다.¹²

최근까지 이슬람 근본주의 사상은 무슬림 대중들의 사고에 깊이 영향을 미쳤다. 그러나 이슬람 근본주의는 다음 몇 가지 면에서 비판을 받고 있다. 1) 이슬람 신앙을 정치적으로 이용하고 있다. 이슬람 근본주의의 정교일치의 정신은 종교지도자들의 절대 권력화를 허락하며, 종교가 정치적 목적에 악용될 수 있는 여지를 주고 있다고 비판 받고 있다. 2) 무슬림들의 열린 사고, 비판적 토론을 허용하지 않는다. 그동안 이슬람 근본주의 과격파들이 이슬람권 토론을 주도해 왔는데, 이들은 종교적 가르침을 절대화하여, 이에 대해 어떤 의문도 갖지 못하도록 통제한다. 그런데 근대적 교육의 확산, 미디어 통신의 발달 등으로 인해, 새롭게 형성되고 있는 합리적 사고로 무장한 무슬림 지식인들이 이 토론에 다수 참여하게 되면서 이들의 논리는 고등교육을 받은 일반 무슬림들 사이에서 설득력을 잃고 있다. 3) 이슬람 근본주의의 지나친 정치성과 테러리즘으로 대변되는 폭력은 무슬림들의 마음이 멀어지게 만드는 요소이다. 4) 마지막으로, 이슬람 근본주의적 사상에 기초한 정치실험들에 대한 부정적 평가의 부담이다. (이란, 수단, 파키스탄 등) 이슬람 근본주의 사상에 따른 통치를 시도했던 지역들에 대해 부정적 평가¹³, 그리고 테러리즘과의 연관성 등 부담이 되고 있다.

12. 이슬람 근본주의는 다음 몇 가지 전제를 공유한다. 1. 무슬림 세계는, 이슬람 원리에서 떠나 수세기 동안 정치적, 도덕적으로 부패했다. 2. 이 부패는 이슬람 사회를 약화시켰고 결국 서구의 식민지로 전락했다. 서구의 세속적 영향력은 이슬람 사회를 더욱 약화시켰다. 3. 이슬람 사회의 부패와 서구로부터 유입된 세속적 세계관 극복을 위해서 이슬람 세계는 Re-Islamization 되어야 한다. 4. Re-Islamization은 이슬람의 정치세력화를 통해 성취될 수 있으며, 그러므로 이슬람 근본주의 운동은 본질적으로정치지향적이다. (Davidson 2003, p.123.)

13. 보수주의 이슬람 혁명의 시발점인 이란의 정치적 변화가 그 대표적 예라 할 수 있다. 이란은 이슬람 혁명을 주도하던 보수주의 정치세력이 최근 선거를 통해 대중의 지지를 얻는데 실패하였다. 1997년 5월 선거에서는 83%의 투표자들이 이슬람혁명을 주도한 보수세력이 아닌 개혁세력에 표를 던졌고, 이후 이어진 지방의회 선거, 국회의원선거, 대통령선거에서도 동일한 경향을 보여주었다. 특히 전체인구의 40%에 해당하는 (1996년 기준) 15세 이하 젊은이들은 개혁주의 성향을 지지하고 있어, 미래 세대가 얼마나 이슬람 혁명을 지지할 것인가에 대해 회의적으로 보는 관점이 많다. 이란의 이슬람 혁명의 실패를 지적하는 자료로는 아래와 같다. Cf. John Lyons, "Islamic revolution a failure: Mir Hussein Mousavi," *The Australian*. (February 04, 2010); Hamid Dabashi, "The End of Islamic Ideology - Iran," *New School for Social Research*, from the website of http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_2_67/ai_63787340 ; Chris Cutrone, "The Failure of the Islamic Revolution: the nature of the present crisis in Iran," *The Platypus*. (Feb.15, 2010), from the website of <http://newyork.platypus1917.org/the-failure-of-the-islamic-revolution/> ; Hamidreza Jalaeipour, 2006. "Iran's Islamic Revolution: Achievements and Failures," *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 15(3), pp. 207-15.

이러한 부정적 이미지는 이슬람 근본주의가 무슬림 대중 마음 깊숙히 영향을 미치면서도 동시에 한계로 작용하고 있다. 다가오는 중동 이슬람권의 민주화 혁명에 이슬람 근본주의가 어떤 역할을 할 것인가는 이 부정적 이미지를 어떻게 극복하느냐와 관계가 있다고 볼 수 있다.

3. 개방적 합리성의 확대와 이슬람 세계의 변화

1) 정보통신의 혁신과 열린사회로의 전환

그러나 중동의 이번 민주화 혁명이 새로운 진보주의 성향의 민주주의의 표현일 수 있음을 보여주는 분석들도 여럿 제시되고 있다. 그 하나는 권력분산 (Power diffusion) 이론을 중심한 Nye, Jr. 교수의 분석이다.

Joseph S. Nye Jr. 교수는 최근 중동의 혁명적 변화의 핵심 요인을 전혀 새로운 관점에서 접근한다. 그는 튀니지와 이집트 혁명에서 주의 깊게 볼만한 점은 소셜네트워크 서비스(SNS)를 통하여 민중의 결집을 이루어내어 정권 붕괴를 이루어 냈다는 점이라 주장한다. 중동 민주화 혁명을 정보통신의 혁신과 관련하여 분석한 Nye, Jr 교수의 설명은 설득력이 있어 보인다. 그는 최근 쓴 자신의 책 [권력의 미래] (*The Future of Power* / 2011)에서 “디퓨전 파워” (Diffusion Power - 소수의 엘리트에 집중되어 있던 권력이 정보통신의 발달로 인해 일반 대중에게 분산되었다는 의미)를 언급했는데,¹⁴ 중동에서 최근 벌어지고 있는 상황은 이 디퓨전 파워 현상을 가장 잘 보여주는 사례라고 주장한다. 그동안 중동 국가 국민들은 경제적 어려움과 정치적 억압을 겪으면서도 독재와 극단적인 종교 정권 외에는 선택의 여지가 없다고 여겨왔다. 하지만

14. 이번 세기에 두 방향의 권력변화 (power shift)가 진행되고 있다. 권력이동과 권력분산. 권력이동(power transition)은 권력주체가 새로운 세력으로 이동하는 것으로 역사상 늘 있어왔던 현상이다. 그러나 권력분산(power diffusion)은 새로운 현상이다. 오늘날 가장 통제적인 정부조차도 권력에 영향을 주는 정보흐름을 통제할 수 없다. 권력의 근간이 되는 정보가 대중들에게 자유롭게 노출되어 있다는 말이다. 오늘날 우리가 중동 민주화 혁명에서 보는 바와 같이, 예전에는 흩어져 힘의 결집이 불가능하던 대중들이 급속한 정보 공유를 통해 권력화하고 있다. 정보통신 혁명을 통해, 지방 구석의 문제가 한 순간에 국제적인 관심사가 될 수 있다. 개인 또는 개별 단체들이 전세계 정치에 영향을 미칠 수 있는 길이 열린 것이다. Cf. Joseph S. Nye, Jr. 2011. *The Future of Power*, (New York: Public Affairs), p.113.

트위터, 페이스북 등으로 대표되는 인터넷 정보통신 발달은 중산층을 단합시키고 그들로 하여금 조직적으로 활동할 수 있도록 했다. Nye Jr. 교수는 이 디퓨전 파워 현상이야말로 이번 중동 민주화 혁명의 가장 큰 특징이라고 주장한다.

인터넷 등 정보통신의 혁명이 중동 이슬람 지역의 정치 사회적 변화에 주요 변수가 되고 있다는 사실은 선교적으로도 의미가 있다. 먼저 중동의 폐쇄적인 사회가 정보통신 혁명으로 인해 외부의 다양한 정보들이 흘러들어가고 흘러나올 수 있음을 보여준다. 새로운 정보의 유통을 통해 타종교의 가르침과 같은 외부의 새로운 가치에 대해 더 개방적인 태도를 갖게 됨을 의미할 수 있다. 한편, 튀니지와 이집트 혁명은 아랍인의 심리구조(mentality)를 바꾸어 놓았다. 앞으로 더 많은 시간이 필요하겠지만 이번 시민혁명이 중동 무슬림권 전체의 정치적 근간을 흔들 것이라는 전망이다. 다른 아랍 국가들이 앞 다퉈 민주적 조치의 이행 공약을 내거는 등 자구책을 내놓고 있는 이유도 여기에 있다.

많은 이들이 이번 중동 민주화 혁명을 1980년대 말 동유럽 공산권 몰락과 비교한다. 수십 년간 지속된 독재 정권의 압정을 시민의 힘으로 떨쳐내고 민주화시대를 열고 있다는 점에서 그렇다. 그러나 서정민 교수는 이번 중동 민주화 혁명을 18세기말 프랑스 혁명에 더 가깝다고 주장한다. 프랑스 혁명은 신권왕정의 절대주의체제에 반기를 들고 자유로운 개인으로서 평등한 권리를 확립한 '사상혁명'이었다. 최근 중동의 민주화 혁명도 그 뿌리를 살펴보면 전통적인 이슬람 세계관에 기초한 중동 정치 사회 구조에 대한 도전으로 이해될 수 있다. 혁명을 지지하는 무슬림 대중들은 이슬람 사회에 뿌리깊이 박혀 있는 '가부장적 권위주의적 사고방식'에 정면으로 도전하고 있다. 중동 민주화를 주도하는 이들 중 다수는 이슬람 권위주의를 개혁하기 위해 노력해 온 아랍의 세속주의 지식인들의 영향을 받고 있다고 보여진다. 중동의 개혁 성향의 지식인들은 권위주의적 이슬람 사회 극복을 위해 최근 많은 계몽적, 개혁적 성향의 글을 내놓고 있는데, 일반 대중들, 무슬림 지식인들은 정보통신의 혁신으로 인해 이 정보들을 아무런 장애 없이 접근하고 있다. 이 개혁적인 무슬림 지식인들의 노력이 최근 시민 주도 민주화 혁명의 밑거름이 됐다고 설명한다.

시리아 이슬람 학자인 Muhammad Shahrur의 사례는 그 대표적인 한 예가 될 수 있다. Shahrur는 자신이 쓴 책 *Al-Kitab wa-' / -Qur'an (The Book and the*

Qur'an, 1992)을 통해, 전통적 이슬람에 대립되는 개혁적인 꾸란 해석 관점을 역설했다. 그는 코페르니쿠스 혁명의 비유를 통해, 종교지도자들에 의해 독점된 꾸란 해석을 비판했다. 코페르니쿠스 이전까지 어느 누구도 ‘태양이 지구를 중심으로 돌고 있다’는 주장에 이의를 제기할 수 없었다. 마찬가지로 최근까지 꾸란 해석은, 오래 전 신학자들이 세워놓은 해석을 절대 넘어설 수 없다고 생각했다. 그러나 태양이 지구 주위를 돌고 있고 있었다던 주장이 사실이 아니었던 것처럼, 꾸란은 중세 이후 경전 해석을 지배해온 신학만이 하나님의 뜻을 바로 이해하는 유일한 길이란 주장 역시 사실이 아니다. Shahrur은, 하나님이 인간에게 부여해 준 지성을 사용하여 누구나 꾸란을 해석할 수 있다고 주장했다. 그런데 놀라운 점은, 종교지도자와 이슬람 정부에 의해 강력한 통제를 받았음에도 불구하고,¹⁵ 이 책은 중동 전역에 수 만권 이상이 팔려 나갔다는 사실이다. 수십 만의 무슬림 지식인들이 Shahrur의 책을 통해 개혁적인 사상을 받아들였고 영향을 받았다. 바로 이러한 점이 중동 이슬람 사회의 변화의 사상적 토대가 되고 있다는 주장에 힘을 실어주고 있다.¹⁶

다른 하나는 Dale F. Eickelman 교수의 분석이다. Eickelman 교수는 1990년대 말 문화인류학적 접근을 통해, 중동 이슬람 사회가 이전의 이슬람 권위주의를 벗고 보다 비판적이고 합리적인 토론을 보장하는 새로운 이슬람 세계관을 지향할 수 있음을 보여주고 있다. Eickelman 교수는 이슬람 사회 변화의 주된 요인의 하나로 고등교육의 확산과 정보통신 기술의 확대에 의한 무슬림 대중의 정보 접근 가능성이 높아진 것을 들고 있다. 1950년대 독립한 대다수 중동 이슬람 국가들은, 1960년대와 70년대에

15. 그에 반대하는 이슬람 학자들에 의해 최소한 19권 이상의, Shahrur을 비판하는 책이 출판되었고그외에 수많은 논문들과 신문기사들이 발표되기도했다. 이슬람 지도자들과 정부도 이 책의 유통을 방해했다. 일부 이슬람 학자들은 그를 선지자 무함맛 명예훼손으로 법정에 세우려 했다.

16. Shahrur은 꾸란이 신의 계시를 담은 완전한 책임을 부정하지 않는다. 그러나 그 책을 해석하는 관점들은 인간의 해석이라고 주장한다. 꾸란에 대한 어떤 해석도 신적 권위로 절대화되어서는 안된다. 무함맛 자신의 계시 해석인 Sunnah나, 이슬람 법을 규정한 이슬람 법학자, 신학자들의 주장도 신적 권위로 정당화되어서는 안 된다. Shahrur은 신의 이름으로 이슬람 법을 강요하는 것은 오직 정치권력을 소유한 자들의 이권을 보장할 뿐이며, “이슬람 세계의 정치역사는 권력을 강탈하고 정당화하기 위해 종교를 이용하는 놀라운 습관들로 가득차 있다”라고 주장한다. Cf. Andreas Christmann, ed. 2009. *The Qur'an, morality and critical reason: the essential Muhammad Shahrur* (Leiden: Brill), p.395

접어들면서 국가발전을 위한 교육의 확대를 급속히 진행하였고, 그 결과 문맹률이 급격히 낮아졌고 고등교육을 마친 국민의 수가 기하급수적으로 증가하였다.¹⁷ 높은 교육 보급률 때문에 문자 해독률이 높아지면서 무슬림들은 더 많은 정보를 접할 수 있게 되었다. 한편 최근 정보 통신 혁명으로 인해 무슬림 대중들의 정보접근 가능성은 혁신적으로 높아졌다. 인터넷, 페이스북이나 트위터, 그리고 알자지라와 같은 위성TV 방송 등을 통해, 무슬림 대중들은 국제정세와 무슬림 사회 현안, 더 나아가서 이슬람 신앙의 핵심적인 주제에 대해 보다 다양한 관점들이 존재함을 알게 되었고, 해당 주제에 대한 자신들의 견해를 갖고 이를 표현하는데 까지 이른 것으로 해석되고 있다.

2) 이슬람 개혁주의의 영향력 확산

이슬람 근본주의에 대한 비판적 논의가 확산되고, 정보통신 혁명으로 인해 일반 대중의 정보 접근이 용이해지면서 이슬람 세계의 미래에 대한 새로운 관점들이 힘을 얻고 있다. 최근 이슬람 사회의 미래에 대한 새로운 대안으로 이슬람 개혁주의 사상이 이슬람 사회 지식인들 사이에 퍼져나가고 있는 것이 그 대표적인 사례라 할 수 있다.¹⁸

17. 1956년 프랑스로부터 독립한 모로코의 경우, 1957년 13,000명의 중학교 졸업생만이 존재했으나 1992년 통계에 따르면 그 수는 150만명으로 증가했다. 1965년 2만명이던 대학생 수는 1992년 24만명으로 늘어났다. 오만의 경우는 더 극적이다. 1975-76년에 단지 22명의 중학교 졸업생이 존재했으나 1987-88년에는 13,500명으로 늘어났고, 1996-97년에는 다시 76,500명으로 증가하였다. cf.. Dale F. Eickelman, Jan. 2000. "The Coming Transformation in the Muslim World," *Current History*, pp. 17-18.

18. 2008년 세워진 *Critical Thinkers for Islamic Reform at Oxford University* 라는 그룹은 이슬람 개혁이란 주제로 국제적인 컨퍼런스를 개최하고 있다. 개혁주의적인 무슬림 학자들의 학술회의인 이 모임에 대해 그들은 다음과 같이 모임 취지를 설명하고 있다. "The conference will be held at Oxford University in June 11-13. The participants are individuals who agree on the imperative of a drastic reformation in the Muslim world. Though each of us are independent thinkers, we are all in agreement regarding the urgency of reforming our theology, attitude, action and our organizational strategies to further align ourselves to the Quran interpreted in light of reason. We have successfully organized a conference in Atlanta, USA in 2008 where thinkers and scholars from both the East and West came together in an effort towards instigating a reform to promote monotheism, peace, justice, progress, critical thinking, and freedom in the Muslim world. The conferences have multiple objectives. Among these are: Facilitate opportunity for reformist Muslim leaders to meet each other personally and exchange ideas. ..." <http://www.islamicreform.org/> (Aug 31, 2011).

물론 이슬람 개혁주의 사상은 오래 전부터 무슬림 지식인들 사이에서 논의되어 오던 주제이다. 근대 이슬람 역사속에서 이슬람 개혁주의를 주창한 학자는 Sayyid Jamal al-Din al-Afghani라 할 수 있다.¹⁹ 그는 이슬람 문명이 서구 문명에 비해 뒤쳐진 것을 극복하기 위해서는 이슬람 종교개혁 (reformation)이 필요하다고 주장했다. 그는 서구 사회가 근대 문명을 이뤄낼 수 있었던 것은 Martin Luther 같은 종교개혁자들이 기독교 종교개혁을 성공했기 때문이라고 했다. Luther가 중세 카톨릭의 종교지도자 중심의 종교권위주의를 이겨내고 성경으로 돌아가 기독교 영성을 회복했던 것처럼, 이슬람도 종교지도자들의 권위주의를 극복하고 인간의 합리적 토론을 억누르던 모든 종교적 전통을 벗어던져야 한다고 주장했다. 그는 꾸란 구절을 인용하여 이슬람이 종교적 권위주의를 극복하고 내부로부터 개혁을 이뤄내야 함을 강조했다.

만약 누군가가, ‘만약 이슬람이 당신이 말씀한대로라면, 왜 무슬림들은 이처럼 불쌍한 상태에 놓여 있는 겁니까?’라고 묻는다면, 나는 이렇게 대답할 것이다. ‘그들이 참된 무슬림으로 있었다면, 그들은 온 세계가 그들의 탁월성을 인정했던 바로 그 예전의 상태에 지금도 머물렀을 겁니다. 그러나 현재의 형편없는 상태에 머물게 된 이유에 대해서는, 단지 다음 꾸란 구절을 답하겠습니다. “실로 알라께서는 사람들이 저들 내부의 것을 바꾸기 전에는 저들의 상태를 변화시키지 아니하시리라.” (꾸란 13:11)²⁰

Al-Afghani는 계시를 종교지도자들이 독점하고 일반 대중의 꾸란 해석을 금한 것 이야말로 이슬람 문명 부활의 걸림돌이라고 주장했다. M. Luther가 종교지도자들의 계시 해석 권리 독점을 정당화하던 중세 기독교를 부정하고, 경전의 계시를 일반 대중에게 돌려주었던 것처럼 이슬람 사회도 기독교의 종교개혁의 정신을 적용해야 한다고 주장했다.

19. Al-Afghani는 1838년 이란에서 출생한 무슬림 학자 및 활동가로서 19세기 말, 서구의 압력에 맞서 서구를 극복하기 위해서는 이슬람 개혁운동이 필요하다고 주장했다. M.A. Zaki Badawi, 1976. *The Reformers of Egypt*. (London: Croom Helm).

20. Sayyid Jamal al-Din Al-Afghani, 1968. “The Evils of the Neicheris and Virtues of Religion,” in Nikki R. Keddie, 1968. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din “al-Afghani”* (Berkeley: University of California Press), p.173.

20세기 후반, 대표적 이슬람 철학자 중 한 사람인 Fazlur Rahman 역시 이슬람 문명의 쇠퇴 문제를, 이슬람 근본주의가 서구의 세속주의 영향에서 찾는 것과는 반대로, 이슬람 내부의 문제에서 찾는다. 그는 이슬람 문명의 문제점은 서구의 식민지화, 세속주의 영향이 있기 훨씬 전인 13-4세기부터 이미 시작되었다고 지적한다. 그것은 외부가 아닌 이슬람 내부의 문제였다. 이슬람 세계는 신학에 대한 지나친 강조 때문에 철학, 과학의 합리적 토론을 마비시켰고, 신학의 강조는 꾸란의 계시 자체에 대한 관심을 약화시켰다. 또 한 가지, 꾸란 연구에 대한 관심을 약화시킨 요인은, 수피즘의 확산이었다. 수피즘은 신과의 합일을 추구하며 그 방법으로서 신비주의적 체험을 강조했다. 이는 합리적 꾸란 연구를 약화시켰다. F. Rahman은 이슬람 문명의 부흥을 위해서는 이슬람 계시의 원천인 꾸란 연구가 회복되어야 한다고 주장한다. 그는 이슬람 법학자들의 전통에 대해 비판적이다. 법학자들의 주석들은 꾸란 연구를 마비시켰다고 보기 때문이다. 신학자들의 전통적 견해와 주석들은 여전히 역사적 상황과 인간적 오류를 포함하기 때문에 순수한 계시인 꾸란 연구를 대신할 수 없다. 그러므로 이슬람 문명의 부흥은 올바른 꾸란 연구를 위한 해석학 정립에서부터 시작되어야 한다고 주장한다.²¹

F. Rahman의 꾸란 해석학은 이슬람 개혁주의적 접근을 이해하는데 매우 중요한 관점을 제공한다. 이슬람의 부흥은 신학자들의 전통이나 종교지도자들의 교조적 가르침이 아니라 신의 계시인 꾸란의 가르침 앞에 직접 설 수 있을 때 비로써 바르게 성취될 수 있다고 주장한다. 즉 이슬람 개혁주의의 핵심이 여기에 있다.

알제리 출생의 무슬림 학자로서 프랑스 소르본느 대학 교수로 활동하고 *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies* 편집자로 활동하고 있는 Muhammed

21. F. Rahman은 파키스탄에서 출생한 이슬람 학자로 1988년 사망하기 전까지 Islamic Thought at the University of Chicago 에서 교수로 가르쳤다. 그는 새로운 꾸란 해석학을 제시했는데, Rahman의 꾸란 해석학은 이슬람 개혁주의의 중요한 지침이 되고 있다. 그는 꾸란의 계시를 영원불변의 신의 계시와 그 계시가 선포된 당시의 역사적 정황이 얽혀있는 것으로 이해한다. 그렇기 때문에, 꾸란은 신적 계시와 역사적 정황, 둘의 상호작용에 대한 이해를 통해서 해석되어야 한다. “꾸란을 통해 참된 이슬람 법과 원칙들을 세우기 위해서는, 다음의 두 방향의 운동이 전제되어야 한다. 첫째로, 꾸란 계시가 주어진 구체적 역사적 정황을 파악하고 그 상황 가운데 선포된 영원불변한 신의 계시의 보편적인 가르침이 무엇인지 구분해 낸다. 두번째로, 이렇게 추출된 계시의 보편적 가르침을 현재의 상황에 맞춰 특정한 법과 제도로 적용시킨다.” Cf. Fazlur Rahman, 1982. *Islami and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*(Chicago: The University of Chicago Press), p. 20.

Arkoun의 주장은 오늘날 이슬람 내의 개혁주의적 지식인들의 관점을 잘 대변한다.

개혁주의적 관점을 가진 무슬림 지식인들은, 보수적, 전통적 이슬람주의자와 전체주의적인 정치 지도자들에 의해 세워진 교조적 이슬람 (dogmatic Islam)이 시대에 뒤떨어진 것이라고 믿는다. 교조적 이슬람은 제거되어야 하며 이것은 영적이고윤리적인 ‘진정한’ 이슬람으로 대체되어야 한다. 정치적 구호로 포장된 이슬람은 이미 꾸란과 선지자에 의해 가르쳐진 본질적이고 실존적인 이슬람에서 벗어난 변질된 이슬람이다. 현대 상황에 맞는 인본주의적이고 민주적인 이슬람적 의미를 찾으려면 무슬림 지식인들은 새로운 통찰력을 가지고 근대적인 꾸란 연구 방법론을 적용할 수 있어야 한다.²²

M. Arkoun 은 꾸란 해석의 새로운 접근이 필요하다고 강조한다. 전통적인 석의 (exegesis) 중심의 꾸란 연구는 해석학(hermeneutics) 중심의 연구로 전환되어야 하며, 이슬람 관련 토론은 신학이 아닌 철학적 방법론이 강조되어야 한다. 이전에 “논외 주제” (unthought) 또는 “논외 불가” (unthinkable) 라고 분류한 뒤 이슬람 학자와 지도자들의 전유 영역이었던 영역들을, 과감하게 일반 무슬림 지식인들에게 논의의 위해 개방되어야 한다. 이를 통해 이슬람 신학에 의한 권위주의적 통제가 제거되어야 하며 신성불가침처럼 취급되던 이슬람전통, 신학에 대한 자유롭고 비판적인 토론이 보장되어야 한다고 주장한다. 실제로 이런 주장은 단지 서방에서 활동하는 무슬림 학자들에 국한된 주장이 아니라 이라프권과 이란 등 중동 내의 다양한 학자들, 민주화 운동 지도자들에 의해 공감되고 확산되고 있다는 점이 흥미롭다.

이런 학자인 AbdolKarim Soroush 주장도 이슬람 개혁주의를 지지하는 주장으로 널리 알려져 있다. Soroush 역시 꾸란을 비롯한 이슬람 경전 해석이 소수 종교지도자에 의해 독점되는 상황을 부정하고 일반 무슬림도 자유롭게 경전을 연구할 수 있어야 한다고 주장한다.²³

22. Nasr Abu Zayd, 2006. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press), p. 83.

23. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, eds. 2000. *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*. (Oxford: Oxford University Press).

최근 민주화 시위가 활발하게 진행되고 있는 이란은, 이슬람 개혁주의의 영향 속에서 이슬람 개혁의 움직임이 있는 곳으로 알려져 있다. 이란 내에서는 종교 권위주의에 의한 통치에 대한 반발이 일어나고 있는데²⁴ 그들의 저변에는 이슬람 개혁주의의 논리가 흐르고 있다. 이란에서의 이슬람 개혁주의의 전통은 1900년대 초 이슬람 입헌군주제 도입을 둘러싼 논쟁으로 거슬러 올라간다. 무슬림 개혁자들은, 종교지도자들의 정치간여를 줄이고 일반대중들의 근대적 사고 접근을 허용해야 한다고 주장했다. 이슬람 개혁주의 사상은 1960년대 대중들의 종교의식이 종교지도자들의 독점적 가르침으로부터 벗어나야 한다고 주장한 Ali Shari'ati 에 의해 다시 이란 내에 등장했다. 2000년대 들어 이란의 민중운동가인 Hashem Aghajari 에 의해 Shari'ati의 가르침이 이란 정치에 부활되었다. Aghajari는 이란인들은 종교지도자들의 지배에서 벗어나야 하며 이를 위해서는 신학자들의 해석에 매이지 않고 하나님의 거룩한 계시로부터 직접 가르침을 받을 수 있어야 한다. 종교지도자, 이슬람 신학자의 간섭은, 오히려 하나님의 계시를 직접 듣지 못하도록 하는 걸림돌이 되고 있기에, 기독교 종교개혁 운동이 중세 카톨릭의 종교권위주의, 성직자 권력화를 벗어던지고 성경으로 돌아간 것처럼, 이슬람 역시 종교개혁이 필요하다고 주장했다.²⁵

이들의 주장은 이슬람이나 경전으로서 꾸란의 권위를 부정하는 것이라기 보다는 자유롭고 비판적인 토론을 통해, 보수 이슬람 학자들에 의해 독점되어온 이슬람 신앙적

24. 테헤란 교육대학 교수이자 이란의 민주화 운동을 이끄는 지도자 중의 한 사람인 Hashem Aghajari의 주장을 통해 이슬람 종교개혁의 일면을 엿볼 수 있다. 민주화 시위를 주도한 혐의로 이란정부에 의해 체포된 그는, 이슬람이 종교권위주의자들의 굴레로부터 벗어나야 한다고 주장한다. 그의 주장의 핵심은, 하나님을 만남에 있어서 종교지도자의 중재는 필요하지 않다는 것이다. 왜냐하면 종교지도자들은 이슬람을 자신들의 권력의 도구로 남용하기 때문이다. "오늘날은, 그 어느 때보다도 Shari'ati 선생이 주장한 '이슬람 휴머니즘' '이슬람 프로테스탄트' (Islamic Protestant) 가 필요하다. 권력을 장악한 종교지도자들은 이슬람의 이름으로 마음대로 행한다. 그들은 인권에 관심이 없다. ... 이란 정권은 이란 국민을 자기편과 다른 편으로 나눈 뒤, 다른 편 (즉 종교권위주의에 반대하는)에 대해 마구 대한다. 그들은 자신들의 종교적 권위를 앞세워 사람들의 집에 들어가 재산을 강탈하고 폭력을 가하고 죽이기까지 한다. 이것이 이슬람의 논리인가? 이슬람이 인권과는 무관한 종교인가?" cf. Thomas Friedman, "An Islamic Reformation?" The New York Times (Dec.4.2002). <http://www.nytimes.com/2002/12/04/opinion/an-islamic-reformation.html?src=pm>

25. Syed Farid Alatas. 2007. "Contemporary Muslim Revival: The Case of 'Protestant Islam'." The Muslim World. 97(July), p. 514.

토론을 일반대중과 지식인들에게 개방하라는 것이다.²⁶ 그들은 꾸란의 계시 자체와 그 계시를 해석하는 신학을 구분한다. 현재는 신학과 계시 자체의 구분이 모호하게 되어 있고 이것이 이슬람 사회의 종교 권위주의를 합법화시키고 있다고 지적한다. 일반 무슬림들이 기존의 신학으로부터 자유롭게 꾸란의 계시를 스스로 해석하고 적용할 수 있도록 허용하라는 것이다. 이런 주장은 서구 근대화주의자 또는 극단적인 이슬람 근본주의에 의해 주도되는 이슬람 정치철학을, 보다 다양한 관점에서 재구성하려는 의지로 연결되고 그런 움직임이 민주화 운동의 한 맥락으로 자리잡고 있다고 봐야 한다.

4. 이슬람 붕괴론의 대두

팔레스타인 과격 이슬람단체 하마스의 창설자 중 한 사람인 Sheikh Hassan Yousef 의 아들로 최근 이슬람에서 기독교로 개종한 Mosab Hassan Yousef는, 현대 사회의 매스미디어, 특히 인터넷이 이슬람 사회의 젊은이들 사고에 커다란 영향을 미치고 있으며 이는 이슬람의 붕괴로까지 이어질 수 있다고 주장한다.

지난 1400년 동안 무슬림들의 마음을 가뒀놓았던 담은 이제 더 이상 존재하지 않는다. 이슬람 지도자들은 무슬림들이 이슬람에 회의를 품을 것이 두려워 오랜 세월 동안 그들 주변에 종교적 담을 높

26. 이슬람 개혁주의를 지향하는 The Monotheist Group이 새로운 번역으로 내놓은 꾸란 (영어판)은 흥미로운 시도를 하고 있다. 이 꾸란은 독자 스스로 본문을 읽고 독립적으로 계시를 해석하도록 격려하고 있다. 이를 위해 기존 꾸란에 포함되어 있던 주석/설명 부분을 제거해 버렸다. 이 꾸란 서문에서 그들은 이 번역의 목적을 아래와 같이 적고 있다. "The Qur'an: A Monotheist Translation is the result of a group effort by people who do not belong to any denomination, and, for the first time in many centuries, are simply proud to call themselves "Muslims," submitting to God alone. (중략) Also, while many translators have been sincere in their rendering of the Arabic meaning of the words, they have been unable to refrain from adding comments in the form of "parenthesis" within the text of the translation or in the form of footnotes and appendices to reflect their views on certain verses or the views of the denomination they adhere to. The Qur'an: A Monotheist Translation is unique in the fact that it uses neither footnotes nor comments letting the text speak for itself and delivering to the reader a rendition of the pure message of the Qur'an which is in itself a 'fully detailed' Book." Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban and Martha Schulte-Nafeh, 2011. The Qur'an: A Monotheist Translation (Brainbow Press), p. i. <http://www.free-minds.org/sites/default/files/quran.pdf> (Aug. 31, 2011)

이 세워놓았다. 이 담 안에서 무슬림들은 진정한 이슬람이 무엇인지 모른채 갓혀 지내 왔다. 지도자들은 '무슬림들은 자신의 신앙에 대해 어떤 질문도 해서는 안 된다'고 강요해 왔다. 그러나 세상이 바뀌었다. 무슬림들에게 출구가 생겼다. 현대적 미디어들이다. 세상과 단절시키기 위해 아버지가 딸을 자기 방에 가둬둔다고 하자. 그 딸은 자기 방에 있는 컴퓨터를 열고 온 세상을 다니며 다양한 정보를 접할 수 있다. 인터넷 통해 어떤 정보에도 다가갈 수 있게 되었다. 무슬림들은 이슬람에 대해, 타종교에 대해 자유롭게 질문하고 그 답을 찾아 나설 수 있다. 이 세상에는 이슬람 외의 다양한 관점들이 있음을 알게 되었다. 향후 25년 동안 무슬림 사회, 아랍세계는 이 변화의 격랑을 직면하게 될 것이다.²⁷

Mosab Hassan Yousef는 FoxNews 와 행한 인터뷰에서 이슬람 세계는 내부적으로 심각하게 분열되어 있으며 붕괴의 위기에 직면해 있다고 주장했다. 그는 팔레스타인 독립을 위한 과격 저항운동을 주도하고 있는 하마스 설립자의 아들로 과격 이슬람 활동에 적극 참여한 적도 있다. 그런 그가 이슬람 내부의 문제를 지적하면서 이슬람은 그 내부로부터 심각하게 붕괴되고 있고 머지않은 장래에 실제로 붕괴의 과정을 겪게 될 것이라고 주장하고 나섰다.

최근 소말리아 출신 무슬림 여성으로 네덜란드에서 하원의원을 지낸 Ayaan Hirsi Ali는 그의 책 [이단자 *Infidel*]와 [*Nomad*]를 통해 이슬람 세계의 한계를 설명하고 있다. Ayaan은 소말리아 야당 지도자의 딸로서, 부모가 강제한 결혼을 거부하고 네덜란드로 탈출하여, 그곳에서 무슬림 여성 인권을 위해 노력하다가 네덜란드 하원의원까지 된 입지전적인 인물이다. Ayaan은 이슬람 세계의 붕괴를 주장하지는 않지만 스스로 이슬람 신앙을 포기함으로써 이슬람의 내적 한계를 통렬하게 지적했다. 그녀는, 신앙으로서 이슬람은 서구의 세속적 가치관과 공존할 수 없으며, 만약 이것이 가능하게 되려면, 꾸란 해석을 중심한 이슬람의 본질적인 개혁이 선행되어야 한다고 주장한다. 네덜란드 하원의원으로서 Ayaan은 무슬림 사회의 문제점들, 특히 여성 인권 보호를 위해 헌신적으로 일했다. Ayaan은 무슬림 극단주의자들에 주도된 9.11

27. Jonathan Hunt, "Son of Hamas Leader Turns Back on Islam and Embraces Christianity," *Fox News* (August 12, 2008). <http://www.foxnews.com/story/0,2933,402483,00.html> (June 24, 2011)

사태를 지켜보면서 이슬람을 떠났다. 이슬람 근본주의의 테러리즘을 통해 이슬람 신앙의 한계를 보았기 때문이다.²⁸ 무슬림 여성인권 운동 과정에서 이슬람 신앙의 한계를 직면한 것이 또 다른 이유였다. 그녀는 이슬람 신앙을 떠나 무슬림 사회의 문제를 비판했다는 이유로 생명을 위협을 받고 있지만 그녀의 용감한 증언과 저술을 통해 이슬람 사회 내부의 문제점들이 외부에 알려지고 있고 이는 이슬람을 새로운 시선으로 바라보도록 만들고 있다.

이집트계 독일학자인 Hamed Abdel-Samad 역시 최근 출간한 그의 저술을 통해 이슬람세계의 붕괴를 예견했는데 그는 이슬람 사회를 타이타닉호의 파선에 비유한다.

무슬림 세계는 오늘날 파선 직전의 타이타닉호와 비견될 수 있다. 난공불락으로 보이는 거대한 여객선 타이타닉. 슬프지만 이슬람의 모습이다. 이 선박은 어떤 파도에도 동요되지 않는 거대한 위용을 자랑하며 대양에 외롭게 떠 있다. 그런데 전세계를 향해 자신만만하게 항해를 시작할 이 배는 빙산과 충돌하면서 불과 몇 시간 만에 침몰한 것처럼, 이슬람 세계는 구원의 소망없이 근대(modernity) 세계라는 차가운 대양에 침몰하고 있다.²⁹

급속한 인구증가, 이슬람 근본주의자들의 목숨을 내던지는 종교적 열정 등으로 인해 이슬람 세계는 강력해 보이고 확산되는 듯 보일 수 있다. 그러나 Abdel-Samad는 이는 실제 이슬람 세계의 모습과 거리가 있다고 주장한다. 오히려 그는, 서구의 선진 물질문명과 세속주의 물결에 직면하여, 이슬람 세계는 내부로부터 무너지고 있고, 불안해하고 방어적인 몸부림을 하고 있다고 말한다. 이슬람 사회는 내부로부터 심각하게 병들어 있고 사회 문화적으로 위축되어 있다. 21세기의 세계화된 새로운 시대의 요구에 대해 적절한 답을 제시하지 못하고 있고 그 결과 새로운 세대들은 이슬람으로부터 멀어지고 있다. 과격 이슬람의 폭력예의 호소는 그 좌절감의 표현으로 이해되어야

28. Ayaan은 그의 책 [이단자]를 통해 자신이 왜 이슬람을 떠나게 되었는가를 설명한다. 그녀는 소말리아인으로서 자신이 겪은 개인적인 경험들을 소상히 설명하면서, 이슬람 사회 속에서의 왜곡된 인간의 삶, 사회적 한계 등 비판한다. 그녀는 현재 이슬람을 떠나 무신론자로 미국에서 살고 있다. Cf. 아얀 히르시 알리, 2010. 이단자 (서울:알마).

29. Hamed Abdel-Samad. 2010. "The Muslim World and the Titanic." *The Globalist* (Sep. 16, 2010). <http://www.theglobalist.com/printStoryId.aspx?StoryId=8697>

한다. Abdel-Smad는 일부 이슬람 종교개혁 운동을 통해 혁신을 시도하지만 그것은 무너져가는 건물 외벽을 아름다운 색의 페인트를 칠하는 것처럼, 근본적인 대안이 되지 못하고 있다고 주장한다. 이슬람 신앙의 본질적인 재해석이 수반되지 않는 한 이슬람의 붕괴를 막을 수 없을 것이라 전망한다.

III. 무슬림 세계 변화를 바라보는 기독교적 관점

이슬람의 한계를 인식한 뒤, 목숨의 위협을 감수하고 이슬람을 떠난 Ayaan Hirsi Ali 이야기는 기독교인들에게 많은 생각거리를 제공한다. 그녀의 책 [이단자 Infidel]에서, 이슬람 형제단에도 가입하여 적극적으로 이슬람 부흥운동에 참여하던 그녀가 이슬람을 떠나기로 한 이유를 설명한다. Ayaan은 이슬람이 서구에 비해 도덕적으로 우월하고 완벽한 신앙이라 확신했지만, 서구에 와서 살면서 그 확신이 흔들렸다. 이슬람 세계관에 의해 지배되고 있는 자신의 조국 (소말리아)는 끝없는 전쟁과 사회혼란, 인권유린을 벗어나지 못하고 있는데 반해, 서구의 세속적 세계관은 상당히 안정된 모습을 유지하는 것을 보고 혼동에 빠진다. 그리고 그 이유를 알기 위해 네덜란드에서 정치학을 공부하게 된다. 그리고 이슬람의 한계를 인식하게 되고 이슬람을 떠난다.

이 과정 속에서 그녀는 성실한 기독교인인 여러 서양친구들의 도움을 받는다. 비록 기독교로의 개종까지는 이르지 않았지만, 그녀는 그녀의 또 다른 책 *Nomad: From Islam to America, A Personal Journey Through the Clash of Civilization* (2010) 서론 부분에서, 무슬림들, 특히 서구로 이민 온 무슬림들이, 이슬람 세계의 무지, 억압을 벗어나 합리적 대화가 가능한 세계관을 갖도록 도와줄 수 있는 세 집단을 언급했는데 그 중 하나가 기독교인들의 역할이다.³⁰ 기독교가 기독교적 가치관에 철

30. Ayaan이 주장한 세 기관은 다음과 같다. 첫째, 비판적 사고를 키워주는 서구사회의 공교육 시스템, 둘째, 여성 인권운동 그룹들의 활동, 그리고 마지막으로 기독교 공동체를 봉사를 들었다. 그런데 그녀가 말하는 기독교는, 무슬림들의 개종을 목적으로 접근하는 근본주의적 기독교나 이슬람과의 관계 유지를 위해 이슬람의해악을 눈감아 주는 영국 성공회 같은 포용주의적 기독교 그룹을 의미하지는 않는다. 여기서 Ayaan이 말하는 기독교는 개혁주의 입장에서 서서 사회참여를 주장하는 중도적 기독교를 말한다. Cf. Ayaan Hirsi Ali, 2010. *Nomad: From Islam to America. A Personal Journey Through the Clash of Civilization* (London: Simon & Schuster), xviii-xx.

저희 헌신해서 그 가치관을 무슬림 가운데 실천하는 것, 즉 저들의 인권회복을 지원하고 바른 세계관을 정립하도록 돕는데 기독교의 역할이 꼭 필요하다고 말한다. 이것은 개혁주의적 세계관을 갖고 있는 지식인 무슬림들 가운데 기독교가 어떤 접근을 해야 하는지 잘 보여준다.

1. 극복되어야 할 이슬람 포비아

John L. Esposito 는 그의 책 *The Islamic Threat: Myth or Reality?*(1992)에서 이슬람이 유럽, 미주 등 비 이슬람지역에 위협이 되고 있는가를 다루고 있다.³¹ 이슬람 과격파들의 테러 등 근본주의 이슬람 세력의 확산이 서구 사회에 부정적 영향을 끼치는 것은 사실이지만, Esposito 는 이 위협은 과장되고 왜곡되었다고 주장한다. 전통적으로 서구 사회가 갖고 있는 이슬람에 대한 왜곡된 선입견이 현대에 들어 확대되었다고 말한다.

서구와 이슬람이 세계관과 가치관 차이로 인해 조만간 서로 충돌할 것이라는 믿음은, 서구에서 발표되는 여러 기사와 논문 제목들을 통해서 엿볼 수 있다. “아직도 진행 중인 십자군 전쟁,” “위기의 새로운 초생달: 전 지구적 봉기,” “부흥하는 이슬람, 서구를 압도하다,” “무슬림 분노의 뿌리,” “근대주의에 대한 이슬람의 선전포고” 등등. 이런 구호들이 대중들의 관심과 상상력을 자극하는 것을 통해, 이슬람의 본질과 무슬림 세계의 정치적 현실, 그리고 서구와 이슬람의 다양한 관계들은 왜곡되고 과장된다. 그리고 이런 왜곡과 과장은, 이슬람에 대한 무지, 편협된 이해와 결합하면서 무서운 속도로 사람들의 확산으로 자리잡는다.³²

이슬람포비아 (Islamophobia)는 이슬람과 무슬림을 증오하고 두려워하게 만드는 편견을 일컫는 말이다.³³ 이 현상은 이슬람을 바로 이해하지 못하게 만들고 근거없는

31. John L. Esposito, 1992. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press).

32. Ibid., 1992, pp. 4-5.

33. 이 용어는 1980년 말부터 사용되기 시작했고 2001년 9.11 사태 이후 대중들에게 널리 알려졌다.

두려움과 증오를 양산한다. 최근 한국교회에도 이슬람포비아 현상이 나타나고 있다. 이슬람포비아의 왜곡과 과장을 극복하고 바른 이해에 기초하여 무슬림들 안에 하나님 나라가 확산되도록 하는 방법을 찾아야 할 것이다.

한국교회에서 제기된 이슬람포비아는, “무슬림들이 한국을 이슬람화시키기 위해 몰려오고 있다!”는 것이다. 이슬람은 매우 강력한 집단이고 그들은 막대한 자금력을 앞세워 한국을 이슬람화시키기 위해 조직적으로 선교활동을 벌이고 있다고 주장한다. 무슬림 인구의 확산과 이들의 조직적인 선교활동을 미리 인지하지 않고, 또 이들의 활동을 적절히 저지하지 못한다면, 머지않아 한국사회는 과격 무슬림 세력들에 의해 엄청난 사회혼란을 겪게 될 것이라고 말한다. CIA 보고판으로 알려진 ‘이슬람화 8단계 전략’³⁴을 따라 한국의 이슬람화가 진행되고 있으며 이는 머지않은 장래에 한국 사회의 골칫거리가 될 것이라고 전망한다.

이에 대해 청어람 아카데미에서 ‘이슬람포비아(Islamophobia), 실체를 진단한다’ (2010)라는 제목으로 열린 세미나에서 김동문 목사는 이슬람의 위협은 사실에 기초하고 있지 않으며 이런 분위기는 오히려 무슬림 선교에 장애요인이 된다고 역설했다.³⁵ 한편 한국선교연구원 (KRIM) ‘제36회 선교학 포럼’에서 정마태 선교사는 “‘이슬람 쓰나미가 몰려온다’는 슬로건은 한국인들로 하여금 이슬람교와 무슬림들을 두려워하게 만들었다”며 “이는 무슬림들이 예수그리스도의 복음을 듣지 못하도록 가로막는다”고 밝혔다. 정 선교사는 이슬람포비아로 인해 문턱에 찾아온 무슬림들에게 예수 그리스도를 나눌 수 있는 황금의 기회를 놓치고 있다고 지적하면서 이러한 반목은 기독교권과 이슬람권 사이의 골만 더 깊게 만들 수 있다고 주장한다.³⁶

34. 이 보고서는 CIA에서 나온 보고서는 아닌 것으로 판명되었다. 2007년에 발표한 이 보고서 'The World Fact Book (2007)'에 따르면 1단계, 한 국가에 무슬림 인구가 1% 내외일 때는 평화를 사랑하는 그룹으로 위장하여 잠복을 하고, 2단계 2~3%로 소폭 증가할 때는 감옥에 있는 재소자들을 집중적으로 이슬람으로 개종을 시킨다. 3단계, 무슬림 인구가 5%를 넘어설 때는 무슬림 인구를 높이기 위한 본격적인 전략이 시작된다. 4단계, 무슬림 인구가 20%를 넘어서는 순간부터 폭동과 소요사태가 일어나고 5, 6, 7, 8단계를 넘어서서 40, 60, 80% 그리고 100%에 이르게 되면 인종청소와 대학살이 시작되고 끊임없는 테러와 전쟁, 폭동으로 인해 사회는 혼란과 공포, 불안한 상태에 빠지게 되고 만다.

35. 김동문, "CIA도 모를 CIA 보고서: 이슬람화 전략 논쟁, 그 진실," 복음과 상황, 220호.

36. 정마태, "한국교회 무슬림 선교의 최대 장애물은 이슬람포비아," 뉴스미션, (2010.5.29). <http://newsmission.com/news/2010/05/29/1113.35571.html>

최근 변화하는 이슬람 세계를 바로 파악하고 이에 적절한 선교전략을 세우기 위해서는 먼저 이 ‘이슬람포비아’가 극복되어야 한다. 무슬림 중에는 과격파들이 존재하는 것이 사실이고 이들에 의한 위협이 있는 것이 사실이지만, 그들이 15억 이슬람 세계 전체를 대변하는 것은 아니다. 오히려 이들은 그 폭력성 때문에 대다수 무슬림으로부터 비판을 받고 있다. 이슬람 세계의 변화는 다양한 변수들이 복잡하게 얽히면서 진행되고 있기에 이 모든 변수들에 대한 균형잡힌 안목을 세우는 것이 중요하다.

2. 기억해야 할 이슬람 세계의 이해의 다양성

필자가 사역하는 대상은 동남아 한 지역의 무슬림들이다. 이 지역 무슬림들은 독립 운동으로 인해 주(主)종족과 오랜 갈등관계에 있고 이슬람 근본주의에 강한 연대감을 갖고 있다. 필자는 최근 이곳 무슬림 사회의 젊은 지도자이자 국립대학 이슬람학과에서 가르치고 있는 한 무슬림 교수와의 대화를 통해 이곳 젊은 지식인 지도자의 고민을 엿볼 수 있었다. 그는 서양으로 유학을 다녀온 30대 후반의, 이곳 무슬림 사회의 촉망 받는 차세대 지도자 중의 한 사람이다. 필자는 그에게, 과연 모든 정보가 열려있고 세계화된 오늘날, 타종교와의 공존을 부인하고 배타적 거부로 일관하는 이곳 무슬림 사회의 미래가 어떻게 될 것인가를 물었다. 그는 이슬람 근본주의적 태도에 젖어있는 기성세대 지도자들의 경우, 극단적 신앙주의에 익숙해 있어 열린 비판적 대화를 받아들이지 못한다고 하면서 그러나 이로 인해, 서구적 가치관에 노출되고 세속 학문을 공부한 젊은 세대 무슬림들이 이슬람 세계관으로부터 멀어지고 있다고 안타까워했다. 몇 년 뒤 새로운 젊은 세대가 무슬림 사회를 주도하게 될 때 새로운 이슬람 정신이 필요하게 될 것이라고 역설했다. 그 교수의 지적처럼, 거의 모든 이슬람 지역에서, 젊은 세대들을 위한 새로운 이슬람 세계관과 이해가 필요해 보인다. 앞에서 언급한 이슬람 개혁주의적 사고(思考)가 가까운 미래에 이슬람 사회를 주도하는 이념이 될 수도 있을 것이다.

이슬람 세계는 최근 매우 급진적이고 근본적인 변화를 겪고 있다. 그리고 이 변화들은 향후 이슬람권 선교에 많은 영향을 미칠 것으로 보인다. 그런데 최근 중동 이슬람의 민주화 혁명을 보도하는 인터넷 기사들을 분석하면서 한국사회(교회)의 이슬람 사

회 분석이 한쪽으로 치우쳐있다는 느낌을 받는다. 신문기사를 통해 보도된 내용들은 대부분, 이슬람 민주화가 한국경제에 도움이 될 것인가? 교회 건물 건축을 허용하는 종교적 개방정책을 허용할 것인가? 와 같은 눈에 보이는 현상에 초점이 맞춰져 있다. 그러나 장기적인 변화의 방향성을 기능하려면 가시적인 정치적 종교적 변화에 그치지 않고, 그들 내면에 진행되고 있는 세계관, 종교신학적 관점, 또 사상적 토론 방향성의 변화에 주목해야 한다. 이런 면에서 이슬람권 지식인들 토론의 방향에 대한 다양한 연구가 활성화될 필요가 있다.

이슬람 세계는 한때 전 세계를 선도하던 화려한 역사를 갖고 있고 지금도 많은 수의 지식인들이 이슬람 문명의 미래를 내다보며 다양한 토론을 벌이고 있다. 물론 이들의 토론은 단순히 서구 사상을 수용, 따라가는 형태는 아니다. 오히려 그들은 서구 주도의 오늘날 국제사회를 서구 제국주의의 연장으로 보고 거부한다. 오히려 자신들 세계관, 신앙관에 근거한 나름의 세계를 구축하려는 경향이 강하다.³⁷

선교는 일방적으로 우리의 것을 주입하는 것이 아니다. 저들의 입장에서 서서, 복음과 하나님 나라가 설명되고 선포되어야 한다. 소위 수신자 중심의 의사소통 (Receptor-oriented Communication)이 이뤄져야 한다.³⁸ 그런 면에서 이슬람 사회 지식인들의 고민을 이해, 공유하고 이를 통해 복음에 대한 개방성을 점차 넓히는 것이 반드시 필요하다. 직접적인 전도와 교회개혁과 함께 이슬람 지식인들의 고민을 이해하고 그들과 공감할 수 있는 역량을 키우는 것 역시 기독교 선교사역의 중요한 한 면임을 간과해서는 안 된다.

37. 무슬림 학자들 중 다수는 서구 중심의 세계화 현상에 대해 비판적이다. 그들은 오늘날의 세계화를 서구 헤게모니의 확장 과정이며, 이전 식민주의의 연장선이라고 이해한다. 물론, 정보통신의 혁명 등으로 인한 세계화의 거대한 흐름을 거스를 수는 없지만, 이것들을 이슬람적 세계관으로 재해석하려고 한다. 즉 진정한 세계화는, 각 문명의 독특한 정체성이 유지된 상태에서 통합될 때 가능하다고 역설한다. 각 문명의 가치관과 문화의 독자성이 유지되는 모자이크 형태의 다양성이 공존하는 것이어야 한다. cf. Zeenath Kausar, 2007. *Colonialization to Globalization: 'Might Is Right' Continues, Earthly City Versus Civilized City, Madinah* (Selangor: Thinker's Library).

38. Charles H. Kraft, 1979. *Communicating the Gospel God's Way*. Pasadena, CA: William Carey Library.

이슬람권 사역자들에게 대한 교육에 있어서도 이 점이 고려될 필요가 있다. 그동안 이슬람 연구가 지나치게 이슬람 근본주의의 정치적 경향과 정통 이슬람 신학 중심으로 치우친 감이 없지 않다. 이슬람 사회의 다양한 얼굴, 특히 이슬람 사회의 장기적 방향성에 영향을 미치는 사상적, 지적 토론의 영역을 간과한 면이 있다. 앞으로 이슬람권에서 사역할 사역자들은, 이슬람 문명 이해를 위한 총체적 교육을 받고 이슬람 사회에 배치될 필요가 있다. 정통 이슬람 신학 연구와 함께, Folk 이슬람과 같은 토속화된 이슬람 신앙, 개혁주의적 시도들, 세계화 세속화 속에서 변화를 겪고 있는 젊은 세대들의 세계관 이해와 같은 문화인류학적 접근, 이슬람 지식인들의 사이에 토론되고 있는 이슬람 문명의 미래에 관한 지적인 논쟁에 대한 관심 등이 포함되어야 한다.

IV. 결론

“무슬림이 몰려오고 있다!” 이 말이 어떤 느낌으로 다가오는가? 최근, 이슬람 포비가 한국 사회에서 이슈화 되었을 때, 이 말은 두려움과 공포의 느낌으로 사람들에게, 특히 기독교인들에게 다가왔던 것 같다. 많은 이들이 이슬람 세계의 음모에 대해서, 이슬람이 한국 사회에 뿌리내리게 되었을 때 야기될 어두운 미래에 대해 염려했다. “무슬림이 몰려오고 있다!”라는 말이 왜 반가움으로 다가오지 않았을까? 우리가 찾아가기 어려워 복음 전하는 일이 거의 불가능하게 여겨지던 이슬람 국가의 사람들이 일자리를 찾아, 공부하기 위해, 아니면 단순한 여행자로 우리 곁으로 몰려오고 있다면 반가운 일이 될 수도 있지 않는가? 이것은 이슬람에 대해 우리 그리스도인들이 막연한 두려움을 갖고 있기 때문이 아닐까? 무슬림은 우리와 똑 같은 사람들이고 그들 역시 죽음 이후의 심판에 대해 두려워하고 있다. 그들에게도 예수 그리스도의 복음은 ‘기쁜소식’이다. 만약 우리가 복음에 대한 확신이 확고하다면 저들의 몰려옴은 오히려 우리에게 기회가 될 수 있다.

막연한 두려움의 뿌리는 아마도 무지가 아닐까 싶다. 이슬람에 대해 잘 모르기 때문에, 아니 이슬람에 대한 잘못된 고정관념 때문에 두려워하게 된다. 무슬림들은 막무가내의 사람들도 아니고 종교적 신념을 위해서는 자기 목숨을 초개같이 내던지는 그

런 영웅들만 있는 것도 아니다. 그들도 우리와 같은 고민과 아픔을 갖고 있는 연약한 영혼들일 뿐이다.

무슬림들 역시 정신세계의 변화를 겪고 있다. 그 변화속에서 무슬림들도 어찌면 “기독교인들이 몰려오고 있다!” 라고 두려움 섞인 절규를 외치고 있는지도 모른다. 물론 그들이 이해하는 기독교는, 우리가 이해하는 성경적 복음을 의미하지는 않는다. 오히려 타락한 기독교 문화, 즉 서구의 세속 이데올로기를 의미한다. 무슬림 지식인들의 정치, 철학, 사회학적 토론들을 들여다 보면 기독교 문명의 세속주의 영향력에 대한 두려움의 정서가 깊이 배여있음을 알 수 있다. 이들은 서구의 물질문명, 세속주의 세계관에 의해 이슬람 사회의 대중들, 특히 젊은 세대를 빼앗기고 있다고 불안해한다. 이들의 기독교 또는 기독교 선교사에 대한 공격은, 기독교 세력의 이슬람 침범(?)에 대한 방어적 태도에서 나온 것일 수 있다.

유럽의 이슬람화에 대한 우려에 대해서도 다른 견해가 있음을 알아야 한다. 이민을 통해 유럽으로 유입되는 많은 수의 무슬림 때문에 전체적인 무슬림 인구가 증가하는 것은 사실이지만, 실제로는 서구의 세속주의 가치관에 의해 더 많은 수의 무슬림 젊은 이들이 이슬람 신앙에서 떠나고 있음도 기억해야 한다.

최근 이슬람의 붕괴를 주장해서 주목을 받고 있고, 이집트 출신으로 독일에서 교수로 일하고 있는 Hamed Abdel-Samad의 주장은 이주 무슬림을 새롭게 바라보도록 한다. 그는 많은 무슬림들이 서구 사회로 이민오는 것에 대해서 다른 해석을 하고 있다. 무슬림들의 서구로의 이민은, 서구를 이슬람화하기 위한 것이라기보다는, 자신들의 고국인 이슬람사회가 살기 어려워 탈출하는 것으로 이해해야 한다. 즉 이슬람 세계 내부 문제의 표출로 이해되어야 한다는 말이다. 이것이 사실이라면, 무슬림들이 한국 사회로 이주하는 현상은 오히려 한국교회에게 기회가 될 수도 있다. 이슬람이 몰려오고 있다고 두려움에 차서 패닉 상태로 좌충우돌할 필요가 없다.

우리가 선교지에서, 한국 사회 내에서 만나는 무슬림들은 한 세대 전의 무슬림과 다르며, 또 다음 세대의 젊은 무슬림들은 오늘날 우리가 만나는 무슬림들과 또 다른 무슬림들일 것이다. 저들의 변화를 주목하고 이해하는 것이 중요한 이유이다. Dale F. Eickelman 교수의 다음과 같은 지적은 시사하는 바가 크다.

실로 십억이 넘는 무슬림 세계 속에서 오늘날 일어나고 있는 엄청난 영적, 지적 소용돌이를 단지 근대적이고 자유주의적인 모든 것을 부정하는 극단주의 현상으로만 설명하는 것은 상황을 오도하는 것이다. 물론 이슬람 극단주의 역시 극적으로 진행되고 있는 이슬람 세계 변화의 한 면이긴 하다. 그러나 그것이 전부는 아니다. 이보다 더 이슬람 세계를 흔드는 요인은, 정보통신의 혁명과 교육의 확산으로 인해 더 많은 무슬림들이 이슬람 신앙과 자신이 속한 사회에 대한 지식에 접근하게 되었다는 것이다. 요약하면, 국가, 정부관리들, 전통적인 종교학자들, 설교자들은 이전과 비교하여 정보를 독점하고 대중을 통제하기가 점점 더 어려워지고 있다는 말이다.³⁹

이슬람 세계는 인터넷, 페이스북, 트위터와 같은 정보통신의 혁명, 교육의 확대, 이민과 취업 등으로 인한 활발한 인적교류로 인해 급격하게 변화되고 있다. 열린 토론의 확산, 서구 세속주의의 물결, 그리고 민주화 혁명의 격랑 속에서 변화의 몸살을 앓고 있다. 이슬람권의 복음화를 꿈꾸는 모든 그리스도인들은 사랑을 가지고 이들의 변화를 주시할 필요가 있다. 그리고 그 변화들을 이끄는 요인들이 무엇이며, 그것이 지향하는 이슬람세계의 미래는 어떤 사회인지, 무슬림들의 정신세계가 어디를 향하고 있는지 등등 더 깊은 이해를 위해 노력해야 한다. 이러한 이해의 확장은 저들을 향한 선교 활동에 직간접적으로 영향을 미칠 것이기 때문이다. 최근 중동의 민주화 혁명은 이 면에서 우리에게 새로운 도전이 되고 있다.

● **주제어:** 이슬람의 세계화, 이슬람포비아, 지식의 이슬람화, 이슬람개혁주의, 이슬람근본주의

39. cf. Dale F. Eickelman, "The Coming Transformation in the Muslim World," *Current History*, 99, no. 633 (January 2000), pp. 16-20.

ABSTRACT

The Islamic World in Transition: A Christian View

Steve Yim

The Muslim world is under transition with its rapid globalization and secularization. And the change is understood as a significant movement for the future of the globalized world. The movement of the Muslim world closely observed since Samuel Huntington's paper of "The clash of civilizations?" which insisted that the Muslim world would be a threat for the global peaceful coexistence. And the 9.11 seemed to confirm the message as the truth. Recently there were the revolutionary democratic movements in the Middle East and many intellectuals analyzed its meaning towards the future of the Muslim world. "What kind of future will be appeared on the scene after the changes in the Muslim world today?" is one of the crucial questions.

The evangelization of the Muslim world is the most urgent task for Christian missions. So having a correct understanding on Islam and the Muslim societies is important. In the past the Christian understanding of the Muslim world was more focused on Islamic theology and its Fundamentalistic ideology. It is true that Islamic fundamentalism is one of the key factors in forming the Muslim world today. But it is not the only way to understand it. There are thousands of Muslim intellectuals who are involving in rational discussions on Islamic faith and civilization. They insist the Muslim world needs to be promoted the reformation of Islam. To evangelize Muslim minds, understanding both aspects is necessary.

The view of Islamic reformation has a long history, but it was limited among Muslim intellectuals because of the low literacy rate and authoritative culture of the Muslim societies. In 20th century with independence of Islamic countries and the rapid expansion of public education and the revolution of media and transportation, the Muslim world was under tremendous changes. And this extended the influence of

Muslim intellectuals and stimulated the rational discussions among ordinary Muslim people. The ideas of Islamic reformation are getting more influences on the Muslim minds.

To have a correct understanding on Islamic world and the Muslim minds, we need to consider the Islamic views of reformation alongside with the orthodox Islamist theology and Islamic fundamentalism. When we have the balanced understanding on Islamic civilization, the Christian missions can build more appropriate approaches towards the Muslim world.

● **Keywords:** globalization, Islamophobia, Diffusion Power, Islamization of knowledge, Islamic Reformation

● REFERENCES CITED

- Al-Afghani, Sayyid Jamal al-Din, 1968. "The Evils of the Neicheris and Virtues of Religion," in Nikki R. Keddie, 1968. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din "al-Afghani"*. Berkeley: University of California Press.
- Ali, Ayaan Hirsi, 2010. *Nomad: From Islam to America.A Personal Journey Through the Clash of Civilization*. London: Simon & Schuster.
- Christmann, Andreas, ed. 2009. *The Qur'an, morality and critical reason: the essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill.
- Davidson, Lawrence, 2003. *Islamic Fundamentalism: An Introduction. Revised and Updated Edition*, Westport: Greenwood Press.
- Eickelman, Dale F., 2000. "The Coming Transformation in the Muslim World," *Current History*. 99, no. 633, January 2000, pp. 16–20.
- Esposito, John L., 1992. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* New York: Oxford University Press.
- Friedman, Thomas, "An Islamic Reformation?" *The New York Times*, Dec.4,2002.
- Huntington, Samuel P., 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: A Touchstone Book.
- Harris, Sam, 2004. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W.W. Norton & Company
- Nye, Jr., Joseph S., 2011. *The Future of Power*.New York: Public Affairs.
- Kausar, Zeenath, 2007. *Colonialization to Globalization: 'Might Is Right' Continues, Earthly City Versus Civilized City, Madinah.Selangor: Thinker's Library*.
- Kraft, Charles H., 1979. *Communicating the Gospel God'sWay*. Pasadena, CA: William Carey Library
- Rahman, Fazlur, 1982. *Islami and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: the University of Chicago Press.
- Sadri, Mahmoud and Ahmad Sadri, eds. 2000. *Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*. Oxford: Oxford University Press.
- Yuksel, Edip, Layth Saleh al-Shaiban and Martha Schulte-Nafeh, 2011. *The Qur'an: A Monotheist Translation*. Brainbow Press.
- Zaki Badawi, 1976. *The Reformers of Egypt*. London: Croom Helm.

Zayd, Nasr Abu. 2006. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

아얀 히르시 알리, 2010. 『이단자』 서울:알마.

A Study on the Early History of Muslim-Christian Encounter

Ahyoung Kim.*

- I. INTRODUCTION
- II. THE BIRTH OF ISLAM AND MUHAMMAD'S CONTACTS WITH CHRISTIANS
- III. MUHAMMAD'S ENCOUNTERS WITH CHRISTIANS
- IV. THE FIRST AGE OF CHRISTIAN-MUSLIM INTERACTION
- V. CHRISTIAN RESPONSES TO THE COMING OF ISLAM
 - Fulfillment of the Scriptural Promises
 - Judgment of God*
 - Christian Heresy*
- VI. MUSLIM TREATMENT OF CHRISTIANS
- VII. CONCLUSION

I. INTRODUCTION

In the context of the history of the world as a whole, the relationship between Christians and Muslims over the centuries is a long (as old as Islam itself) and tortuous one. Zebiri says that Islam represents a particular challenge to Christians, not only because it is the only major post-Christian religion, but also because it possesses its own internal logic to account for Christianity¹.

* Ahyoung Kim is Full-time Lecturer of Inter Cultural Studies at Torch Trinity Graduate University. She serves as Director of Torch Trinity Center for Islamic Studies.

1. Zebiri *Muslims and Christian Christian Face to Face*. Oxford, UK: One World , 1997, p.5.

Yet, throughout history Muslim-Christian encounters have been beset by myths and misperceptions, many of which endure to the present day.²

Rooted in the monotheistic tradition of the patriarch Abraham, Christians and Muslims share a common heritage. Geographically, the origins of the two communities are not so far apart - Bethlehem and Jerusalem are only some 800 miles from Mecca - and for more than fourteen centuries adherents of these two communities of faith have followed a long and often tortuous road together. Both communities have their geographical and historical origins in the Middle East, but during the course of their subsequent histories they have expanded in different directions and become influential in different regions of the world—Christianity in Europe and the Americas, Islam in Africa and Asia.³

Increasing globalization in the fields of commerce and information has done much to facilitate interchange and encounter between Christians and Muslims. In many situations, however, encounter and interchange lead not to the growth of mutual understanding and sympathy but to conflict.

The 1990s have witnessed this most dramatically in Europe, in different regions of the former Federal Republic of Yugoslavia, particularly Bosnia and Kosovo. But in other continents, too, from the Philippines to the Sudan to Nigeria, conflicts have given rise to suspicion and mistrust, reaching a peak in the attack on the World Trade Center on September 11, 2001.

The legacy of past conflicts, from the Muslim Age of Expansion in the early centuries to the Crusades and European imperialism, continue to wield a powerful influence. Some of the mutual misunderstandings persist with great vigor despite the efforts of some in both communities to foster a more

2. Watt, 1991, p. i.

3. Goddard, *A History of Christian Muslim Relations*. Chicago, IL: New Amsterdam Books, 2000, p.2.

accurate understanding and positive attitude of the other.

It is then important for material to be available to help both Christians and Muslims understand how the two communities have reached the situation in which they find themselves today. Thus, this study will be historical, surveying the development of the relationship between Christians and Muslims in the early period of the history of Muslim-Christian encounter.

II. THE BIRTH OF ISLAM AND MUHAMMAD'S CONTACTS WITH CHRISTIANS

Unquestionably, Islam's encounter with Christianity has been a foundational experience for the younger religion from its very inception: At the time of the Prophet Muhammad's birth, a large number of Arab tribes, especially in Iraq and Syria, belonged to rival Christian sects⁴ and several Christian communities - including monks - were already established in different parts of Arabia.

From these indigenous Christians, as well as from the caravan trips of Meccan merchants into (mostly Christianized) Syria, Muhammad and his compatriots would have certainly gleaned at least a rudimentary knowledge of Christian beliefs.⁵

Kung says that the form of Christianity best known to the people of Mecca at that time was that of small groups of Christians from a Jewish background,

4. Most notable among these sects would have been the Monophysite Ghassanids (clients of the Byzantine empire) and the Nestorian Lakhmids (clients of Byzantium's rival, the Persian empire). For the forms of Christianity among Arabs before Muhammad, see Trimmingham J. S.

5. Arabia was known to the early Christian world as *Arabia Hoeraesium ferax* ("fierce Arabia heresy"), where heterodox monks and clergy would either flee or be exiled. As well as rebelling against the Greek Orthodox authorities, the Monophysites and Nestorians also fought frequently among themselves (Schissel, Gregory 1998:69).

who had never accepted the creedal formulations of the Great Church, but had managed to maintain their existence in relative isolation. Such groups would accept Jesus as Messiah but not as a divine hypostasis⁶.

It is impossible to know to what extent these Jewish Christians or the more numerous Arab Monophysites and Nestorians influenced the ideas about Christianity current in Mecca. In some ways the general cultural outlook of the Meccan Arabs seems to be closest to that of the Nestorians. Moreover, despite the presence of numerous groups of Christians among both nomadic and settled Arabs, there would have been very few persons with a scholarly knowledge of Christianity, maybe some clerics and monks, but the ordinary Christian Arab had presumably only a meager knowledge of his religion.

There was no Arabic translation of the Bible or even of the New Testament, though there may have been translations of short passages in monasteries and similar places⁷. The statement of Ibn Ishaq, the original author of *Sirat Rasul Allah (The Life of the Prophet Muhammad)*, that Waraqa ibn-Nawfal, the cousin of Muhammad's wife Khadija, was a Christian and knew the books, could only mean that he had read some of the Bible in Syria or had had it read to him.

A number of merchants, including Muhammad, had traveled to Gaza and Damascus in the Byzantine Empire, and some to Christian Abyssinia. But, according to Watt such persons would generally learn only about the external features of Christianity unless they were especially interested. There were also some Byzantine Christians in Mecca from time to time, perhaps chiefly craftsmen. Something was known about Judaism in Mecca from the presence of Jewish clans in Medina and in various Arabian oases. Thus people in Mecca

6. Kung, Hans. *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. Peter Heinegg, trans. Garden City, NY: Doubleday and Company 1986.

7. Watt, 1991, p.6.

knew of the existence of the Jewish and Christian religions, but had little accurate information about them.⁸

III. MUHAMMAD'S ENCOUNTERS WITH CHRISTIANS

The very earliest encounters between Christians and Muslims, involving the Prophet Muhammad himself, were generally characterized by a warm welcome, by Christians to Muslims, as well as appreciative comment made by the Christians about the faith of Islam.⁹

If we look at the main traditional source for the life of Muhammad, *The Sirat Rasul Allah (The Life of the Prophet God)* by Ibn Ishaq, we find that there are some instances in which it is recorded that Muhammad and the early Muslim community had some kind of direct encounter with Christians.¹⁰

One of the incidents recounted by Ibn Ishaq is as follows. This incident comes from the years after the Hijra in 622, so that Muhammad is now securely established as a figure of some power and influence in Yathrib (Medina). There, probably somewhere around the year 628, he received a delegation of Christians from the town of Najran, the town which was an important center of Christian (Monophysite) influence in South Arabia. The delegation, according to Ibn Ishaq, was led by three people, the 'Aqib or leader of the people, their Sayyid or administrator, and their Bishop. The name of the leader, significantly, was 'Abd al-Masih ("servant of Christ"), and the Bishop was described as a great student, with excellent knowledge of the Christian re-

8. Watt, 1991, p.7.

9. Goddard, 2000, p.195.

10. See A. von Denffer, *Christians in the Quran and the Sunna*. Leicester, UK: IslamicIslamic Foundation 1979.

ligion, to the extent that he had been honored by the emperors of Byzantium because of his knowledge and zeal for their religion.¹¹

The purpose of the visit was essentially political, namely, to negotiate a kind of treaty with Muhammad. When the Christians arrived, Muhammad was praying the afternoon prayer, and when the time came for their prayers they too were permitted to pray in the mosque. Later, when discussions began, the Christians were invited to submit, which they claimed they had already done; the language of submission to God or to Muhammad was being called for. The Christians claimed that they had submitted before Muhammad, at least, but Ibn Ishaq records that Muhammad's response was that their belief that God had a son, their worship of the cross, and their eating pork held them back from submission. A lengthy Christological discussion follows, centering around many of the Quranic verses about Jesus, and at the end of this a challenge was issued, namely, that the issue should be decided by the mutual invocation of a curse. After some deliberation, the Christians declined and returned home, preferring to agree to differ peacefully and to be permitted to continue to practice their faith.¹²

So far, I have looked at the extent of Muhammad's contacts with Christians during his lifetime and now I will discuss how the practical relationships between the Muslim community and the Christians of Arabia were worked out.

Upon Muhammad's arrival in Yathrib, an extremely important document of early Islamic history, the so-called Constitution of Medina, served to regulate the relationship between the community of the newly arrived Muslims and the different tribal communities which were already present in the city, some Jewish and some Arab.

11. Goddard, 2000, p.22.

12. Guillaume, Alfred, *The Life of Muhammad*. Oxford, UK: Oxford University Press 1955, pp.270-277.

This document, on the one hand, describes the Muslims and those who are attached to them and fight with them as “one community” and a Jew who follows the Muslims has the same right as they do to help and support. On the other hand, religious diversity is recognized and tolerated: “To the Jews their religion and to the Muslims their religion . . .” ;and “It is for the Jews to bear their expenses and for the Muslims to bear their expenses. There is to be help between them against whoever wars against the people of this document. Between them there is to be giving of advice, consultation, and honorable dealing, not treachery . . .”¹³

According to Goddard, we have here what might even in modern terms be described as a quite “liberal” document, in the sense that it seems broadly tolerant of diversity even in matters of religion, and is happy to affirm that each religious community present in Yathrib has both rights and responsibilities in the relationship between the two groups.¹⁴

Some years later in Muhammad’s career, however, a rather different model or precedent for the relationship between the Muslim and the Jews came out. Located some ninety miles south of Yathrib, the oasis of Khaybar was a rich agricultural settlement, whose population was overwhelmingly Jewish. One of the Jewish tribes of Medina, the Banu Nadir, who had been expelled from the city by Muhammad in 625, had taken refuge in Khaybar and the population of the city had entered into an alliance with Mecca and some local Bedouin tribes to frustrate Muhammad’s ambitions. In 628, therefore, Muhammad launched a military attack on Khaybar and besieged its population, which resisted. After a six-week siege, the population surrendered, the terms agreed upon being that the land would be handed over to Muhammad, but the Jews would be allowed to continue to cultivate it, with half of the produce being

13. Guillaume, 1955, pp.231-233.

14. Goddard, 2000, p.30.

handed over to the Muslims. The Muslims reserved the right to break the agreement at any time, and to expel the Jews if they wished to do so.¹⁵

This model of the relationship between Muhammad and a Jewish community, therefore, seems rather less positive than the one we have seen testified to in the Constitution of Medina. The context, of course, is one of a military confrontation, and although there is no threat to the lives of Jews, nor to their continuing to practice their faith, the tone of the agreement is rather harsher, and the position of the Jews after the making of the agreement is somewhat more vulnerable.

A third and final instance of an agreement between Muhammad and other religious communities comes from around the year 630, when deputations came from different parts of Arabia to Muhammad in order to negotiate concerning their relationship with the Muslim community. According to Ibn Ishaq, the deputation from the kings of Himyar declared their submission to Islam and their abandonment of polytheism, and in return they were instructed to obey God and Muhammad, and to practice Islam properly with respect to such things as prayer and almsgiving. An interesting statement then follows concerning Jews and Christians: “If a Jew or Christian becomes a Muslim he is a believer with his rights and obligations. He who holds fast to his religions, Jew or Christian, is not to be turned from it. He must pay the poll-tax. . .”

A few months later, according to Ibn Ishaq, a delegation was then sent, under the leadership of Khalid ibn al-Walid, to Najran. This delegation was instructed to give a rather peremptory summons to the population, of whom some were Christian but not all, to accept Islam within three days or to be attacked. Most accepted, but once again it was stated that “a Jew or a Christian who becomes a sincere Muslim of his own accord and obeys the religion of

15. Guillaume, 1955, pp.510-518.

Islam is a believer with the same rights and obligations. If one of them holds fast to his religion he is not to be turned from it".¹⁶

Other early Islamic historians record slightly different versions of this agreement. Ibn Sa'd, for example, provided far more detail about the nature and extent of the tribute which the people of Najran were required to pay, and adds that they were to refrain from the practice of usury, but in return they were assured that their lives and property were safe, and that their churches and religious leaders would also be protected.¹⁷

A variety of models for the relationship between Muslims and non-Muslims can therefore be found in Muhammad's career between 622-632 in Yathrib, and this is a natural enough outworking of the diversity in the scriptural statement concerning Jews and Christians which we have looked at in the preceding section. Reflecting this, in his attitudes towards Jewish communities, Muhammad's actions sometimes manifest a broadly tolerant attitude, as seen in the Constitution of Medina, and sometimes a more antagonistic one as seen at Khaybar. Towards the end of his life, however, as seen in the negotiations with Himyar and Najran, a kind of mediating position emerges, where both Jews and Christians are given a kind of conditional acceptance, whereby they may retain their faith on condition that they submit peacefully to Islamic rule and pay some kind of tribute to the Muslim community.

Given the natural tendency for the more recent to supersede the older, it might be expected that after the prophet's death the earlier more positive Quranic statement about Christians would simply have been forgotten, and passed over in favor of the later more negative ones.¹⁸ But one of the interest-

16. Guillaume, 1955, pp.647-648.

17. Watt, William, M. *Muhammad's Mecca: History in the Quran*. Edinburgh, Scotland: University of Edinburgh Press, pp.359-360.

18. Goddard, 2000, p.31.

ing things about the next phase of Christian-Muslim interaction is the extent to which this was not always the case, so there is a whole range of Muslim attitudes towards Christians emerging.

IV. THE FIRST AGE OF CHRISTIAN-MUSLIM INTERACTION

The rapid rise of Islam in the seventh and eighth centuries placed Christian thinkers in an unaccustomed position. From its earliest days Christianity had defined itself against classical paganism on the one hand and Judaism on the other hand, but the religion of Islam demanded a different response, for it proclaimed itself the very culmination of Christianity. With great rapidity, the alert and theologically sophisticated Christian communities of Persia, Syria, and Egypt were subject to Islamic control.

In the few decades after the death of Muhammad in 632, the Muslim community became the dominant force in Arabia and in the wider world later. By 642 the Muslim state had conquered and established its control over the majority of the Sassanian Persian Empire following the battles of Qadisiyya in Iraq and Nihaw and in Iran, and a large part of the Byzantine Empire, following the battle of the River Yarmuk in Syria and a campaign in Egypt in 640. The Sassanian Empire was destroyed and the Byzantine Empire lost roughly one-half of its territory.

Within the next century, the Islamic state continued its expansion, so that by 750 it had become the largest state seen up until that point in human history, having incorporated north Africa, Spain, the most fertile parts of central Asia, and much of what is now Afghanistan and Pakistan.¹⁹ After 750 the

19. Gabriel, Francesco. *Muhammad and the Conquests of Islam*. London, UK: Weidenfeld and Nicolson 1968, pp.180-223.

process of expansion, came to a halt for several centuries, and a process of, on the one hand, consolidation, and, on the other, fragmentation began, but there is no denying the initial impression made by the Islamic community.

Goddard suggests that one obvious difference between the situation confronting Muslims during the lifetime of Muhammad and the new situation after 632 is that the prophet himself did not have very much first-hand encounters with Christians, whereas his followers, as a result of their success, as I mentioned above, suddenly had a great deal of contact with Christians, as well as other religious groups:²⁰ the vast majority of the population of the conquered Byzantine provinces was Christian, belonging to one church or another, and in the Sassanian Empire too there was a significant Christian minority presence, consisting mostly of Nestorian Christians.

The interaction between the Christian and Muslim communities in this first period of their mutual encounter is therefore extremely significant and interesting and according to Goddard the initial phase of this encounter should be seen as lasting for roughly 200 years, that is, until the first half of the ninth century.

V. CHRISTIAN RESPONSES TO THE COMING OF ISLAM

Fulfillment of the Scriptural Promises

Responding to the initial impact of the Muslim community upon the Middle East, the first Christian reaction was to interpret it in terms of certain statements of the Old Testament which seemed highly pertinent to some of the development of the 630s and 640s.

20. Goddard, 2000. p.34.

In particular, some of the statements of the Book of Genesis seemed to offer some kind of key to explain what was happening, as it was there that an attempt was made to allocate significance to the two sons of Abraham - Ishmael, chronologically the first-born, but born to Abraham's concubine Hagar, and Isaac, born second in time but eventually declared Abraham's heir since he was born to Sarah, Abraham's wife. In the course of the narrative, it is stated that certain promises were made by God to Ishmael: "But God said to Abraham: ' . . . I will make a nation of the son of the slave woman also, because he is your offspring'" (Gen. 21:12-13). And this is elaborated later in the same chapter (Gen. 21:18), where a further promise is made by God: "I will make him a great nation."

Later in Genesis 25, when the descendents of Abraham are being listed, Ishmael's sons are listed before Isaac's, and the fact that there are twelve sons has traditionally been interpreted as signifying that like the twelve tribes of Israel, they made up some kind of sacred unit.

Therefore, when the Islamic community burst onto the scene, one interpretation which was put onto its appearance was that it was the fulfillment of these scriptural promises. The Armenian bishop Sebeos, writing before 661, for example, explains Muhammad's career as follows: "Being very learned and well-versed in the Law of Moses, he taught them (the Arabs) to know the God of Abraham." He also, according to Sebeos, told his hearers that God was going to realize in them the promise made to Abraham and his successor, and it was for this reason that the Ishmaelites set out from the desert towards the land around Jerusalem.²¹

John Moorhead comments: "Sebeos reports that both Jews and Arabs accepted that the Arabs were descended from the patriarch Abraham... [and]

21. Moorhead, "The Earliest Christian Theological Response to Islam." *Religion* 11:265-274. 1981, pp.265-266.

seems to have accepted this connection between God's Old Dispensation and the Arabs of this time."²²

Equally, the chronicle of an anonymous Nestorian monk, written in Iraq during the 670s, testifies that the Ishmaelites have been making conquests, and that this is in part a result of their following in the footsteps of Abraham who, when he went to live in the desert, built a place for the worship of God and the offering of sacrifices; in worshipping God, therefore, the Arabs are doing nothing new, but simply following an old custom. He also suggests an interesting etymological connection, whereby Yathrib's new name, Medina, is derived from the name of Median, the fourth son Abraham had by Keturah (cf. Gen. 25:1).²³

Judgment of God

The first level of interpretation of Islam, however, was fairly quickly subjected to a number of challenges, as it began to become clear that the Islamic community was not only convinced that its coming was part of God's will, but also saw itself as having a mission to be a kind of corrective to, or even fulfillment of, the message of the Christian community. Rather than its coming simply being the fulfillment of an ancient promise, therefore, it began to appear to the Christian community as rather more of a challenge; in other words, the Christian community, which had hitherto seen itself as the bearer of God's final revelation to humankind, began to become aware that this was not an idea which was acceptable to the Ishmaelites.²⁴

22. Ibid.

23. Concerning the origins and early development of Islam, Michael Cook and Patricia Crone, suggest in their *Hagarism* (1977) that Islam should be interpreted as being self-consciously a movement involving the descendants of Hagar.

24. Goddard, 2000, p.36.

As a result of this, it is not long before we see a shift to a second layer of interpretation of the coming of Islam, and in this second period the divisions of the Christian world at the time begin to become evident and to make their presence felt. Clearly in the initial encounter of Christians and Muslims after the time of Muhammad, the Christians involved were all Eastern Christians. It was only later, after the expansion of the Muslim community into north Africa and Spain, that Western Christians began to formulate their rather different interpretations of Islam. But the Eastern Christian world of the day was itself also divided, with the main difference being between those who accepted the definitions of the Council of Chalcedon and those who did not, and, with respect to Islam, the different judgments which began to emerge at this time reflect that split fairly clearly.

Among the non-Chalcedonian Christians, first, the way in which Islam came to be understood after the initial Abrahamic interpretation was that its coming was in some way a judgment of God, a movement whose purpose was to bring judgment on people who had erred. This view is one which can be found in the writings of both Monophysite and Nestorian Christians, as illustrated by the Coptic editor of the Egyptian History of the Patriarchs, Severus of Asmounein, who wrote: “The Lord abandoned the army of the Romans as a punishment for their corrupt faith, and because of the anathemas uttered against them by the ancient fathers, on account of the Council of Chalcedon.” And the twelfth century Monophysite writer, Michael the Syrian, commented:

The God of vengeance... raised up from the south the children of Ishmael to deliver us from the hands of the Romans ...It was no light benefit to us to be freed from the cruelty of the Romans, their wickedness, anger and ardent cruelty towards us, and to find ourselves in peace.²⁵

25. Goddard, 2000, p.37.

For all their differences these two groups are thus united in their view that Islam is God's judgment, not on themselves, but rather on their theological and ecclesiastical foes, the Christians who accepted the Christological definitions of the Council of Chalcedon.

There were not only theological factors involved here. Nestorians and Monophysites differed theologically with the church authorities in the Byzantine capital Constantinople each group had also been on the receiving end of some harsh treatment in Egypt and Syria from the Byzantine authorities, encouraged by those bishops who accepted Chalcedon. So, for example, the Copts in Egypt had been harshly persecuted by Cyrus, who had been appointed by the Byzantine emperor, Heraclius, to be both governor of Egypt and patriarch of the church in Egypt in 631. Between his appointment and the Arab conquest of Egypt, Cyrus succeeded in alienating the vast majority of Egyptian Christians from both the definitions of the Council of Chalcedon and allegiance to the Byzantine Empire; "the Caucasian," as he was called, opened a reign of terror unlike anything the Egyptians had experienced since the Great Persecution.

In the six years from 635 to 641, whatever loyalty had been felt towards Heraclius and the Roman Empire ebbed away.²⁶ Between 608-629, the eastern provinces of the Byzantine Empire had been occupied by the Persians. During that time, the non-Chalcedonian Christians had found themselves treated with a greater degree of tolerance and respect than had been the case under the Byzantines, so that when the representatives of Islam first appeared, many of the non-Chalcedonian Christians welcomed them, seeing them, like the Persians, as liberators from the cruelty of the rule of Byzantine emperors and ecclesiastical authorities. "What the Persian era showed was that a foreign

26. Frend, W. H. C. *The Rise of the Monophysites*. Cambridge, UK: Cambridge University Press 1972, p.351.

overlord was not necessarily a persecutor, but a Chalcedonian nearly always was".²⁷

Christian Heresy

Among those Christians who, even under the rule of Islam, retained their loyalty to the Council of Chalcedon, later becoming known as Melkites because of their adherence to the Byzantine liturgy and the suspicion that their political loyalty was to the Byzantine Emperor, a rather different interpretation of the coming of Islam emerged during the first century or so of Islamic rule.²⁸ John of Damascus may serve as a representative of this point of view.

As his name indicates, John's family came from Damascus, where they had considerable influence for some time, as seen in the fact that it was his grandfather, Mansur ibn Sargun, who surrendered the city to the Arab invaders in 635.²⁹ Sahas observes that this name is not Greek in form, being closer to the name patterns of Syrian Christians of Arab descent, which is evidence of the diffusion of population from Arabia into Syria and the wider world. John was probably educated with Muslims until the age of twelve, so that he knew Arabic as well as Greek, and like his father and grandfather before him he went on to achieve a high position in the administration of the city in which they lived. Some sources speak of John himself as being secretary to the prince of the city, and others speak of him as having some special financial responsibility. The last twenty-five years or so of his life, however, he spent in the monastery of Saint Sabas in Palestine, having retired from his work for the

27. Ibid, p.337.

28. The title "Melkite" originally derived from the Syriac word *malka*, meaning "king." In modern times "Melkite" has commonly been used to refer to the Roman Catholic Christians of the Middle East who use the Byzantine rite rather than the Latin rite, and who are sometimes referred to as Greek Catholics (Goddard, Hugh P. 2000:48).

29. Sahas, *John of Damascus on Islam*. Leiden, Netherlands: Brill 1972, p.7.

Muslim rulers of the city. He is commonly regarded as the last of the Fathers of the Eastern Church.³⁰

On the basis of his experience and his theological reflection, John was able to articulate a novel interpretation of Islam, and the kernel of this interpretation was that Islam should be understood as a Christian heresy. As a result of his encounters with Muslims, at different levels and in different contexts, John had been able to acquire at least a reasonable first-hand knowledge of Muslim beliefs and religious practices, including some acquaintance with the Quran, and it was on this basis that he concluded that Muslims had at least some convictions in common with those of Christians, even if on other points the two communities differed. The simplest way to account for this combination of commonality and distinctiveness was, in John's view, to describe Islam as a Christian heresy.³¹

This view is outlined in two of John's works. The first is an appendix to his *De Haeresibus* (*On Heresies*), which was itself a supplement to his *De Fide Orthodoxa* (*On the Orthodox Faith*). The work on heresies lists 100 established Christian heresies, in the discussion of which John is heavily reliant on the work of earlier Christian heresiographers, and then Islam is referred to as the 101st heresy.

John manifests both a theoretical and a practical knowledge of Islam, so that he knows, for example, about the following things: the idolatrous character of pre-Islamic religion in Arabia Muhammad's preaching of the message of monotheism in that context; some of the contents of the Quran, since he quotes the titles of four Surahs—Surah 2, Surah 4, Surah 5, and also a title which is not generally recognized, "the she-camel of God," which Sahas thinks may refer to Surah 7 or Surah 26; and Muslim practices such as the kissing

30. Sahas, 1972, pp. 38-48.

31. Goddard, 2000. P.39.

of the Black Stone in the corner of the Kaba in Mecca (which John describes as being extremely passionate), circumcision, not keeping the Sabbath, and abstention from some foods and wine.³²

John also knows what the Quran says about Jesus - that he is a word of God, his spirit, and a servant, miraculously conceived, but not crucified - and it is perhaps on the basis of this point that he constructs his main interpretation of Islam as a Christian heresy: Muhammad, John alleges, came across the Old and New Testaments by chance, and with the help of an Arian monk, constructed a heresy of his own.

John himself makes no mention of Bahira at this point, but Sahas following Tor Andrae, suggests that this is an allusion, at least, to Bahira as an agent of transmission to Muhammad, and if Arianism was a Christian heresy it is easy enough to see how Islam might be interpreted in a similar way. Muhammad thus claimed, according to John, that a book was sent down to him from heaven, but the resulting claim to prophethood is rejected by John, who describes Islam as “a deceptive superstition of the Ishmaelites” and “the fore-runner of the Antichrist.” The latter of these phrases seems to demonstrate a particular evaluation of Islam, but as Sahas makes clear, it is not a manifestation of any special animus against Islam but rather a phrase which is used as a matter of course to refer to anyone whom John considers to be a heretic; it is thus used earlier in the work with respect to Nestorius, and its usage can, indeed, be traced back to the New Testament itself:

By this you know the Spirit of God: every spirit which confesses that Jesus Christ has come in the flesh is of God, and every spirit which does not confess Jesus is not of God. This is the spirit of antichrist, of which you heard that it was coming, and now it is in the world already (1 Jo. 4:2-3)

32. Sahas, 1972, pp.132-141; pp.67-95.

The original target of these verses was probably Gnosticism, which leaned in the direction of denying Jesus's humanity rather than his divinity, but in later Christian thought, as exemplified by John of Damascus, the term "anti-christ" came to be used of anyone who "does not confess that the Son of God came in flesh, is perfect God and He became perfect man while at the same time He was God".³³

Very importantly, John does not use the term "forerunner of the Anti-christ" to refer to Muhammad personally, but to Islam in general. In this he differs from some later Christian writers who do not personalize the epithet. Sahas therefore concludes:

The author... presents the facts about Islam in an ordinary and systematic way, although not at all complimentary; he demonstrates an accurate knowledge of the religion... he is aware of the cardinal doctrines and concepts in Islam... he knows well his sources and he is at home with the Muslim mentality. Chapter... 101 is not inflammatory of hatred, neither grandiloquent and full of self-triumph; it is an essay on Islam, in a book of Christian heresy. In this simple fact lies its significance and its weakness.³⁴

The assessment of Islam as a Christian heresy is also demonstrated in another work commonly attributed to John of Damascus, the *Disputatio Saraceni et Christiani* (The Disputation of a Muslim and a Christian). There is some uncertainty concerning the authorship of this document, with some suggestions being made that it comes from the pen of John's disciple, Theodore Abu Qurra, rather than from John himself, but Sahas is content to treat it as a product of his thought if not of his own pen.³⁵

33. Sahas, 1972, p.69.

34. Sahas, 1972, p.95.

35. Sahas, 1972, pp.142-155; pp.99-122.

The form and format of this work is quite different from Chapter 101 of the *De Haeresibus*, (*On Heresies*) in that this work is intended not so much as a theological evaluation of Islam as much as a kind of manual of guidance for Christians who find themselves entering into theological discussion with Muslims.

These were the three main strains of Christian interpretation of Islam before the ninth century—fulfillment of God's promises to Abraham and his son Ishmael, judgment from God on those Christians who accepted the Christological definitions of the Council of Chalcedon, and Christian heresy.

VI. MUSLIM TREATMENT OF CHRISTIANS

As has been hinted above, the way in which Christians responded to and interpreted the coming of Islam was considerably influenced by the way in which they were treated by the Muslim conquerors. As in most other aspects of Christian-Muslim relations, there was no single Muslim attitude, but rather a range of attitudes which shifted over the course of time and displayed a considerable amount of diversity.

During the course of his lifetime Muhammad, as we have seen, had some contact with Christians and even more contact with Jews. Out of these contacts came a number of precedents for inter-communal relations, varying with respect to the Jews from the relatively liberal model of the Constitution of Medina to the rather harsher model of the treatment of the Jews of Khaybar. An intermediate position was seen in the negotiations which took place with some of the people of south Arabia, including Jews and Christians, who were allowed to retain their faith provided that they submitted peacefully to Islamic rule.

After the death of the prophet in 632, therefore, when the Muslim community began to encounter Christians and, to a lesser extent, Jews in much greater numbers, as it expanded into the wider Middle East, it was these different incidents from the career of Muhammad which provided guidance for the Muslim community as to how to treat Christians and Jews. In the two centuries or so after Muhammad's death, these various precedents seemed to result in two main attitudes being taken: The first was seen in a short phase, which involved raids outside Arabia and the expulsion of Jews and Christians from Arabia itself, and was thus antagonistic and confrontational; the second, which was much longer-lasting, developed once the raids had evolved into more permanent conquests and demonstrated more settled and conciliatory attitudes.³⁶

Towards the end of his career, as we have seen, Muhammad's message seems to have developed a more critical approach towards both Jews and Christians. Military raids were launched into areas bordering on Arabia, and P. Crone and M. Cook draw attention to the fact that the earliest raids seem to have displayed a particular hostility towards Christianity. This can be seen in such things as the choice given to the Byzantine garrison in Gaza, whose members were invited to abandon their faith, deny Christ and participate in Muslim worship: When they refused they were all martyred.³⁷ Crone and Cook point to a number of other examples of particular antipathy towards Christians in this period, such as the burning of churches, the destruction of monasteries, the profanation of crosses, and other blasphemies against Christ and the church.

36. Goddard, 2000, p.42.

37. P.Crone & M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 1977, p. 6; p.120.

In Arabia itself, too, in the decade after Muhammad's death, some revision of the prophet's own attitude towards Jews and Christians took place, in that the Jewish and Christian communities of Arabia were expelled from Arabia. The Muslim sources differ on the exact detail of how and when this was done, but al-Waqidi tells of the second caliph, Umar ibn al-Khattab, expelling the Jews of the Hijaz, and al-Tabari refers to Umar expelling the Jews from Khaybar and dividing the land there between the Muslims.³⁸ Al-Tabari does not indicate that all the Jews were expelled from Arabia, and later sources point to the continuing existence of Jewish communities in both the Hijaz and the area around Khaybar, so the commands of the caliph were not necessarily executed thoroughly, but clearly these measures resulted in the marginalization of the Jews who remained in Arabia.

As regards the Christians of Arabia, Muslim sources speak of an order of 'Umar ibn al-Khattab to the effect that they too must leave Arabia, and there are accounts of the Christians of Najran migrating to Iraq, but the historicity of these events is not absolutely reliably established, and there is some evidence of a continuing Christian presence in Najran for at least 200 years.³⁹ Again, therefore, we see a trend towards the establishment of religious uniformity in Arabia, which parallels the emergence of the tradition that Muhammad, as he was dying, said that two religions could not exist together in Arabia.⁴⁰

During the same period in the wider Middle East, as the Muslim community moved from undertaking raids to a situation where longer term conquests

38. Newby, G. A. *History of the Jews of Arabia*. Columbia, SC: University of South Carolina Press 1988, p.99.

39. Trimmingham, J. s, 1979, p.307.

40. Ibid.

and settlement were envisaged, the model for the relationship between the Muslims and the conquered population, which was largely Christian, began to change again, and it did so in direction of the precedent provided by the behavior of the delegation sent to Najran under the leadership of Khalid ibn al-Walid in 631.⁴¹

There was some evolution from that precedent in that in Najran the population had been summoned to accept Islam or be attacked, though the Jewish and Christian elements of the town had been assured that they would not be turned from their faith. In Syria and many other conquered areas, by contrast, Christians were not a minority but a majority of the population, and the terms of the discussion were somewhat different.

As examined above, during the first period of Christian-Muslim interaction, there was a considerable range of opinion and attitude in both communities. Christian interpretations of Islam varied from seeing it as: a fulfillment of God's promises to Abraham and Ishmael, a judgment of God on Christians who had erred in their Christological formulations, or quite simply as a Christian heresy.

Muslim attitudes towards Christians also varied, from a fairly militant antagonism, for a relatively short period, to a much more tolerant and conciliatory attitude which still imposed certain restrictions on Christians, along with other non-Muslims, but gave them security of life and property and permitted them freedom of worship, though not freedom of religion in the modern sense.⁴²

41. Goddard, 2000, p.43.

42. *Ibid.*, p.48.

VII. CONCLUSION

Any analysis of Christian-Muslim encounters will be interested in asking what kind of progress has been made over time. It is important to make clear that Christian-Muslim relations over the centuries have developed in a kind of layer and layer basis: what happened in one community in one generation produced a reaction in the other community which in turn contributed to the development of formulations and attitudes in the first community in later generations.

Attention also needs to be given to the diversity of opinion which has usually existed in each community at any one time. For all their insistence on unity and unanimity neither Christians nor Muslims have managed to achieve these things for very long except with respect to a very few essential or core teachings and practices. There has thus usually been a spectrum of opinion in each community with reference to the other, too.

This article thus attempted to show the diversity which existed in the early stage of Muslim-Christian encounter within each community on the subject of the relationship with the other.

I hope that this kind of a better understanding of the past, of the history of the relationship between Christians and Muslims will help to promote deeper mutual comprehension in the present and a greater measure of collaboration rather than conflict in the future.

ABSTRACT

A Study on the Early History of Muslim-Christian Encounter

김아영

대략 600여년의 시간 차이를 두고 아브라함이라고 하는 공통의 신앙조상에서 출발한 이슬람과 기독교는 이슬람 역사만큼이나 길고도 고통스러운 관계를 유지해 오고 있다.

지리적으로 두 종교의 근원지인 베들레헴, 예루살렘과 메카는 약 800마일 정도의 가까운 거리에 위치해 있으나 가까운 지리적 위치가 무색하리만큼 두 종교는 14세기가 넘는 기간 동안 반목과 충돌의 역사를 이어오고 있는 것이다. 제비리(Zebiri)는 이슬람이라고 하는 종교가 특별히 기독교에 대해 강력한 도전이 되는 이유는 이슬람이 기독교 이후 출현한 유일한 세계 주요 종교임과 동시에 기독교에 대한 내재적 논리를 지니고 있기 때문이라고 지적하였다.

지리적이고 문화적으로 중동지역에 근원하고 있는 두 종교는 역사의 발전 과정 속에서 각기 다른 방향으로 확장되어 갔는데 기독교는 유럽과 미대륙으로, 그리고 이슬람은 아프리카와 아시아를 중심으로 확장되어 갔다.

증가하는 상업과 정보의 세계화 과정은 기독교인들과 무슬림들의 상호적 만남의 기회를 증가시켜주었는데, 많은 경우에 있어서 이러한 만남과 교류는 상호 이해와 협력을 통한 유기적 성장이라는 긍정적인 결과보다는 파괴적 충돌로 귀결되어지는 경우가 많았다.

1990년대는 구 유고슬라비아 연방지역, 특별히 보스니아와 코소보에서 이러한 충돌의 파괴적이 비극적 예를 찾아볼 수 있고, 이 지역뿐만 아니라 필리핀과 수단, 나이지리아와 같은 다른 대륙에서도 수없이 많은 충돌로 인한 파괴적 결과를 만들어왔다. 이러한 충돌의 경험은 두 종교 공동체 사이의 의심과 불신의 골을 깊게 하였고 그것은 2001년 9월에 발생하였던 소위 9, 11테러로 정점에 이르렀다.

이러한 충돌의 유산은 이슬람 확장시대에서부터 비롯하여 십자군 전쟁, 그리고 서구 열강의 식민제국시대를 거쳐 현대에 이르기까지 그 강력한 영향력을 발휘하고 있

어, 두 종교간의 역사의 다른 한 면을 차지하고 있었던 상호 이해와 존중, 협력의 전통을 현재에 되살리려하는 사람들의 노력을 무색케하고 있다.

이러한 두 종교 공동체간의 관계를 형성해 온 과거적 유산을 이해하는 것은 현재적 상황을 이해하고 이를 보다 발전적인 미래적 관계로 이끌어가는데 중요한 단서가 되는 자료를 제공하게 된다.

따라서 본 논문에서는 이슬람 태동기의 기독교의 상황과 이슬람 발생 초기 역사에 나타난 두 종교간의 교류와 상호 이해에 대한 역사적 연구를 통하여 이슬람 발생 초기 두 종교 공동체의 다양한 상호적 이해에 대한 연구를 통해 어떠한 역사적 추이를 통해 기독교-이슬람 두 종교 공동체가 현재와 같은 상호 이해를 가지게 되었는지에 대한 이해를 제공하고자 하였다.

- Key Words: The Birth of Islam, The History of Muslim-Christian Encounter, John of Damascus, Monophysite

● REFERENCES CITED

- Crone, p. & Cook, M., *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 1977
- Frend, W. H.C., *The Rise of the Monophysites*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1972
- Gabriel, Francesco. *Muhammad and the Conquests of Islam*. London, UK: Weidenfeld and Nicolson, 1968
- Goddard, Hugh. *A History of Christian-Muslim Relations*. Chicago, IL: New Amsterdam Books, 2000
- Guillaume, Alfred. *The Life of Muhammad*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1955.
- Kung, Hans. *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. Peter Heinegg, trans. Garden City, NY: Doubleday and Company, 1986.
- Moorehead, "The Earliest Christian Theological Response to Islam." *Religion* 11:265–274, 1981
- Newby, G. *A History of the Jews of Arabia*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1988.
- Sahas, D. J. *John of Damascus John of Damascus on Islam*. Leiden, Netherlands: Brill, 1972.
- Schissel, Gregory Schissel, Gregory "The Quest for Common Ground: The Roman Catholic Church and Islam after the Second Vatican Council Second Vatican Council." Ph.D. dissertation, Harvard University, 1998.
- Trimingham, J. S. *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*. London, UK: Longman, 1979. Trimingham, J. S.
- Von, A. Denffer, *Christians in the Quran and the Sumna*. Leicester, UK: Islamic Foundation, 1972.
- Watt, William M. *Muhammad's Mecca: History in the Quran*. Edinburgh, Scotland: University of Edinburgh Press, 1988.
- Watt, William, M. *Muslim-Christian Encounter: Perceptions and Misconceptions* London, UK: Routledge, 1991
- Zebiri, Kate, *Muslims and Christian Face to Face*. Oxford, UK: One World. 1997.

Muslim and Christian Reflections on Peace :Divine and Human Dimensions

J.Dudley Woodberry, Osman Zumurt, and Mustafa Koyly

권지윤*

우리는 종종 다양한 언론매체를 통해서, 세계 도처에서 여전히 일어나고 있는 종교적 폭력과 갈등을 경험한다. 유대인 이스라엘인과 무슬림 팔레스타인의 갈등, 세르비아 기독교인과 코소보 무슬림의 갈등, 인도네시아 무슬림과 동티모르의 기독교인들, 수단의 북부 무슬림과 남부 무슬림의 폭력과 유혈사태, 북아일랜드의 개신교와 가톨릭의 갈등, 세계를 두렵게 했던 무슬림 극단주의자들의 9/11테러에 이르기 까지, 우리 주위를 돌아보면, 끊임없는 종교적 갈등과 이러한 갈등으로 폭력이 끊이지 않고 안타까운 희생이 반복되고 있다. 분명히 이러한 갈등의 저변에는 정치적, 경제, 사회적 이슈들이 있지만, 폭력으로 치닫는 이러한 갈등을 촉진하고 정당화 시킬 수 있는 힘이 우리가 신념으로 믿고 살아가는 종교에 있다는 것은 더 이상 놀라운 주장이 아니다. 예전에는 조금 과장되게 말하자면, 종교가 또는 종교인들이 세상을 염려하고 안타까워했지만 현대는 세상이 종교를 걱정해주는 시대에 우리가 살아가고 있다고 말할 수 있다. 오늘날 종교가, 우리가 살아가는 이 세대에 평화, 정의, 사랑을 실천하는 세상의 선으로서 순 기능을 하지 못하고 오히려 폭력과, 학대, 갈등, 전쟁을 촉진하는 역할을 하는 것은 그것이 또 다른 관점에서 정당성을 갖는다 하여도 모두가 바라는 사실이 아닌 것은 분명하다.

19세기 말엽에 종교에 관한 두 가지 상반된 예견이 대두되었다. 첫 번째로 Karl Marx 를 중심으로 한 사회학자들은 말하기를 ‘합리성을 중요시 하는 모더니즘의 영

* 한국이슬람연구소 총무, 햇빛트리니티 신학대학원 대학교 ICS 과정 Ph.d candidate.

향으로 종교는 사라질 것이다.’ 라고 주장했으며, 이와는 정반대로 Lars Dahle 과 Johannes Warneck을 중심으로 한 서구의 신학자, 선교사들은 ‘1990년대에는 전 세계가 복음화 될 것이다’라고 장담했다. 그러나 오늘날 우리가 보는 종교적 상황은 이 두 가지 예상이 모두가 빗가났음을 증명한다. 특별히 “2차 세계대전 이후 신생국들의 독립은 그 나라 문화의 독립을 의미하여 문화의 핵심은 종교이므로 불교, 이슬람, 힌두교 같은 소위 세계 주요 종교들이 부흥을 맞이했다”¹ 라고 김아영 박사는 분석하였다. 21세기에 들어와 이러한 종교적 부흥의 흐름은 새로운 국면을 맞이한다. 다시 말해서, 20세기 이후 부흥된 세계종교는 21세기에 들어와 포스트모더니즘과 종교다원주의라는 거대한 인식의 전환점에 서게 된 것이다. 이러한 상황 안에서 합리성과 과학적 사고를 기반으로 하는 거대담론은 사라지고, 하나의 진리를 무조건 적으로 절대 진리로 받아들여지는 종교적 사고는 그 힘을 잃어가는 위기를 맞이했다. 개개인의 종교는 자신의 종교적 신념이 자신과 다른 종교를 신념으로 가지고 살아가는 이들에게 어떻게 이해되고 받아들여질 것인가, 혹은 자신의 종교적 신념이 이 거대한 인식의 흐름 속에서 사라지지 않고 계속해서 유지될 수 있는지를 고민하게 되었다.

현대 종교의 이러한 고민의 과정은 세 가지 종교적 견해를 나타낸다. 포괄적으로 말해서, 첫 번째는 이러한 고민의 과정이 종교적 극단주의, 또는 지나친 배타주의를 만들어, 종교적 갈등, 폭력 등의 형태로 표현된다는 것이다. 두 번째로 종교적 혼합주의나 다원주의를 만들어 내고 있다. 종교간의 경계가 무너지게 되면서, 자신의 고유한 종교적 정체성을 잃어버리는 것이다. 세 번째로 타종교와 현대적 상황의 이해를 바탕으로 하여 종교적 대화와 협력을 모색하고 공통의 이슈들을 만들고 해결해나가려는 것이다.

이 책 *Muslim and Christian Reflections on Peace*는 현대 종교의 여러 가지 현상과 고민들에 대해 다양한 믿음을 가진 이들이 어떻게 서로를 이해하고, ‘진리와 정의’를 실천할 수 있는가를 논의하게 위해 무슬림과 기독교인 학자들이 2001년 터키의 삼순지방에서 모임을 가진 내용들을 J. Dudley Woodberry 박사와, Ondokuz

1. 김아영, "이슬람의 이해" 『햇빛트리니티 한국이슬람연구소 2008 겨울이슬람 정기강좌』 (서울: 한국이슬람연구소, 2008.) pp3-4.

Mays, Osman Zümürüt 박사를 중심으로 해서 책으로 엮은 것이다. 종교 간의 갈등이 난무한 이 시대에 ‘진리와 정의’를 실천하는 종교의 순기능을 가능하게 하는 것은 종교 간의 대화와 협력을 통해서, 갈등과 폭력을 종식시키고 세계평화에 종교가 기여할 수 있는 든든한 기지를 만드는 일이 될 것이다. 이러한 목적으로 모인 학자들은 총 12편의 다양한 주제의 글들을 게재하였다. 이 책은 1부와 2부로 나뉘어 진행되었는데, 1부는 기독교 학자들의 논의를 다루었고, 2부는 무슬림 학자들의 논의를 다루었다. 필자는 이 책에 게재된 여러 편의 논문이 “평화, 정의, 진리를 향한 종교 간의 대화와 협력”이라는 공통된 주제를 다루고 있지만, 그 내용에 있어 기독교와 이슬람 신학 간에 깊이 있고 다양한 접근법과 내용들을 수록하고 있기 때문에 이 책의 내용에 대한 이해를 돕기 위해 12편의 글의 주제와 저자들에 대해 간략히 소개하겠다.

첫 번째 글은 예일 대학교 신학부의 Miroslav Volf, Henry B. Wright 교수가 쓴 “Living with the Other” 이며, 이 글에서 그는 다양한 종교적 전통을 가진 이들이 어떻게 공통의 과제로 진리와 정의를 논의하고, 특별히 기독교인들이 이러한 논의에 기여할 수 있는가 하는 것에 대해 깊이 있게 서술하고 있다. 두 번째 글의 저자는 풀러 신학교의 J. Dudley Woodberry 교수의 글로서 그의 글 “Toward Common Ground in Understanding the Human Condition”은 본질적인 인류의 성향이 어떻게 세계 평화를 위협하는 갈등의 원인이 될 수 있는지를 설명하고 있다. Woodberry 박사는 무슬림들은 전통적으로 인류가 선하고 중립적인 본성을 지녔기에 인류에게는 선한 방향으로 인도 또는 안내가 필요한 것이지만, 성경적 관점에서 보면, 인간은 하나님의 형상대로 창조되었지만 타락하게 된다. 따라서 기독교적 관점에서 본다면, 인류에게는 안내자 이상의 구원자가 필요한 것이라고 설명하고 있다. Woodberry 박사는 좀 더 세밀하게 꾸란을 연구한다면, 꾸란이 인류의 근본에 관한 성경적 관점과 면밀한 접근성을 가지고 있음을 발견할 수 있다고 한다. 따라서 이러한 관점에서 두 종교를 살펴본다면, 두 종교 간에 인류의 근본에 대한 해석이 있어서 공통된 접근법을 논의할 수 있고, 이러한 논의가 종교 간의 대화를 가능케 하고 더 나아가 인류의 평화에 기여할 수 있는 공통된 논의를 할 수 있는 장을 마련할 수 있다는 것이다. 세 번째 글은 예일대학의 Joseph Cumming의 “Did Jesus Die on the Cross? Reflections in Muslim Commentaries” 이다. 이 글은 예수의 수난과 부

활에 관한 두 종교의 이해의 차이를 세밀하게 표현하고 있다. 기독교인들에게는 예수를 통해 십자가의 수난과 부활이 인류를 향한 하나님의 용서와 새로운 삶(거듭남)을 의미하지만, 무슬림들은 꾸란의 해석함에 있어 기독교의 예수에 대한 교리를 받아들이지 않는다. 아이러니하게도 대부분의 무슬림 꾸란 주석가들은 실제적인 십자가 수난과 부활을 꾸란적 관점에서 합리적으로 이해하고, 인정하고 있지만, 이러한 해석은 인류의 죄를 구원하기 위한 기독교적인 수난과 부활로 해석하고 있지 않기에 무슬림들에게는 예수의 수난과 부활이 무슬림들을 구원에 이끄는 큰 이슈가 되지 않는다. 세 번째 글은 말레이시아 쿠알라 룸푸르의 카이로스 연구센터의 소장으로서 있는 Na Kam Weng이 “Conveant Community in a Divided World”라는 제목으로 쓴 글이다. 그의 글의 주제는 성경이 말하고 있는 하나님에 대한 사랑과 순종의 삶이 갈라진 인류를 치료할 수 있다는 것이다. 1부의 마지막 글은 인도네시아 반둥지역의 타이라누스 신학교의 신학과 교수인 Jonathan E. Cluver 의 글이다. 그의 글 “The Ishmael Promises: A Bridge for Mutual Respect,”에서 Jonathan은 무슬림과 기독교인들 사이에 있는 두 종교간의 신학과 교리에 관한 심각한 오해들을 다루고 있다. 더 나아가 Jonthan은 그의 글에서 창세기 16:7-13, 17:18-21, 21:9-21의 새로운 해석을 통해서 서로를 더 깊이 있게 이해하면서, 무슬림과 기독교인 사이에 평화를 향한 교두보를 놓으려는 시도를 하였다.

이 책 Muslim and Christian Reflections on Peace의 2부도 1부의 기독교 학자들의 논의와 마찬가지로 기독교와 이슬람간의 의미 있는 종교 간의 대화와 세계평화를 위한 노력을 주제로 무슬림 학자들의 논의가 이어진다. 총 일곱편으로 이루어진 2부에서는 이슬람 신학의 일반적인 주제로부터 세부적인 접근까지 자신들의 정체성을 잃지 않으면서, 이슬람적 관점에서 타 종교를 이해하고 평화를 갈망하는 무슬림 학자들의 모습을 보여주려고 노력하였다. 첫 번째 글은 이슬람 역사학자 Osman Zumrut가 쓴 “The Contribution of Religions to World Peace”이다. 이 글에서 Osman은 인간 내면의 존엄성과 평등함, 그리고 조화와 같은 인간이 만들 수 있는 가치들을 잘 지켜나가는 것이 세계종교가 인류평화에 기여할 수 있는 길이라고 주장하면서, 특별히 이슬람은 이러한 방법으로 인류평화에 기여할 수 있는 종교적 특성을 지녔음을 무슬림으로서 설명하고 있다. 두 번째 글은 종교역사, 종교 간의 대화를 연구

하는 Mahmut Aydin 교수가 쓴 “Religious Pluralism as an Opportunity for Living Together in Diversity”이다. 그는 이 글에서 종교 다원주의는 다른 신앙을 가진 이들이 함께 살아가는 법을 배우는 주요한 기회를 제공한다는 주장을 하였다. 세 번째 글은 종교교육학자 Mustafa Koylu가 쓴 “Common Human Agenda for Christians and Muslims,”이다. 그의 글에서 Mustafa는 두 종교간에 신학적 이슈에 대한 대화의 한계를 넘어서서 인류가 처한 가난과 학대 같은 어려움을 실제적으로 해결할 수 있는 방안에 대해 논의하는 것이 두 종교가 인류의 평화를 위해서 기여할 수 있는 방법이라고 설명하였다. 네 번째 글은 이슬람 역사를 연구하는 박사과정 학생 Israfil Bacil의 “A Common Human Agenda for Christians and Muslims”이다. 이 글은 이슬람의 역사 속에서 발견되는 꾸란에 대한 주석가들의 두 가지 모순되는 해석과 철폐의 법칙(abrogation)에 대해 상세하게 설명하면서, 이슬람의 타 종교에 대한 관점에 있어서, 모순되거나 또는 상충되는 꾸란의 구절들에 대한 해석은 이슬람이 타 종교와 함께 공존할 수 있는 종교라는 사실에 바탕을 두고 이루어져야 한다는 사실을 논리적으로 표현하고 있다. 나머지 세 가지 논문은 Sinasi Gunduz의 “Hegemonic Power Versus tawhid”, Cafer Sadil Yaran의 “Wisdom ad an Inter-Religious Concept for Peace”, Burhanettin Tatar의 “Some Remarks on the Authority of Sacred Texts and Violence”로서 이슬람이 세계평화에 기여할 수 있는 종교라는 사실을 이슬람 신학적 주제들을 가지고 다루려고 노력하였다.

오늘날 다원주의 사회 속에서 현대 기독교인 학자들과 무슬림학자들은 자신들의 신앙, 또는 믿음의 정체성을 잃지 않으면서, 타종교와 대화하고, 더 나아가 세계평화에 기여하려는 노력들을 시도하고 있다. 다시 말해서, 현대의 종교가 이데올로기화 되고, 극단주의로 치달아, 갈등과 폭력을 정당화시킬 수 있는 힘으로 작용하고 있는 이 시대에 종교의 순기능이 발휘되도록 노력하고 있다. 이 책 Muslim and Christian Reflections on Peace의 저자들은 현대의 종교가 세계평화에 기여할 수 있는 가능성에 대해 공통된 의견을 피력하면서, 이와 반대로 종교의 역기능, 즉 종교가 특히 기독교와 이슬람이 정치, 사회, 문화적 이유로 폭력과 갈등을 부추기는 역할을 해왔던 상황에 대해서 몇 가지 예를 들고 있다. 특히 앞서 소개했던 무슬림 학자 Mahmut Aydin은 이 부분에 대해서 역사적 사실들을 예로 들면서 자세하게 설명하고 있다.

Mahmut 에 의하면, 첫 번째로 로마제국 시대 콘스탄틴 황제에 의해 기독교가 주변부에 있다가 국교로 등장하면서, 정치세력화 되었을 때를 예로 든다. 사도 바울이 로마에서 복음을 전하다가 네로황제에 의해 순교 당했을 당시만 해도 기독교는 로마의 많은 종교 중에 하나로서 주변부에 있었을 뿐이었다. 그러나 4세기 이후 로마제국의 공식종교로 기독교가 선포되면서, 기독교는 국교로서 타 종교에 대해 배타주의적 관점에서, 타종교에 대해 상당히 엄격한 법을 시행한 것으로 보인다. 당시 로마제국의 이교도들의 신전들을 부수고, 이교도들을 박해하였다고 한다. 물론 로마제국에 의해서 기독교도 많은 박해를 받았고, 많은 이들이 순교를 당했지만, 기독교가 국교화 되기 이전에는 없었던 심한 박해가 비 기독교인들에게 있었다고 한다. 당시의 로마의 상황이나 정황에 대한 역사적 자료들이 더 조사되어야 하겠지만, Mahmut의 주장이 설득력이 있는 것은 당시의 기독교가 국교화 되면서, 로마제국의 정치와 무관한 종교가 아니었다는 것이다.

두 번째는 10세기부터 이루어진 십자군 전쟁이다. 특별히 십자군 전쟁은 무슬림들에게 기독교인에 대한 가장 좋지 않은 역사적 기록이다. 대 테러전쟁을 두고 무슬림 극단주의자들이 대중 무슬림들을 심리적 동조와 반미 감정을 조장하며, 주장하는 것이 서구 또는 기독교 국가에 의한 제 2의 십자군 전쟁이라는 표현이다. 우리가 잘 알고 있듯이 십자군 전쟁은 기독교의 성지 예루살렘을 무슬림들로부터 되찾자는 대의로 시작하지만, 결과적으로 명분 없이 수많은 무슬림들을 희생을 만들어내었다. 현대의 기독교 역사학자들의 십자군에 대한 여러 평가가 있지만 십자군 역시 기독교가 정치세력화 되었을 때 일어난 역사적 사건이며, 무슬림들의 입장에서 보면 역사적 비극의 일부이다.

세 번째로 유대인들의 선민사상이다. 유대인들은 하나님께서 자신들에게 인류를 향하여 진리를 전할 사명을 부여했다고 믿는다. 이러한 선민사상에 의하면, 유대인들은 하나님에게 세상에 진리를 전하기 위해 선택받은 이들이다. 이러한 사상은 ‘이스라엘이 모든 나라(열방)에 빛이 되라’는 성서의 구절을 중심으로 하여 표현되고 있는데, 이 구절에 대한 해석은 유대인의 선교는 한 사람 개인을 유대교로 회심하도록 하는 것을 목적으로 하는 것이 아니라, 모든 열방, 즉 모든 국가를 유대교화 하는 것으로 하고 있다. 이러한 해석은 결국 타종교, 또는 타 종교인들이 사는 국가전체를 유대교 또는 유

대교화 해야 한다는 관점을 표현하고 있는 만큼 종교적 극단주의에 빠질 수 있는 위험성이 있다고 말할 수 있다.

네 번째로 ‘성전’이라 불리우는 이슬람의 지하드 개념이다. 이슬람은 전통적으로 우리가 사는 세상을 이분법화 한다. ‘다를 알 함: 이슬람이 지배하지 않는 전쟁의 집, 다를 알 이슬람: 이슬람의 집’, 이러한 이분법화는 무함마드 이전 시대부터 이슬람이 발흥된 후 현재까지 여러 가지 역사적 정황들 속에서 발전되어온 사상이다. 무엇보다도 중요한 것은 이러한 이분법화는 지하드의 해석에 있어, 전쟁의 집을 이슬람의 집으로 정복 또는 변화시켜야 한다는 명분을 주었다고 볼 수 있다. 무슬림들은 이슬람을 방어하거나 또는 이슬람을 전파하기 위해 성전을 행한다. 꾸란의 몇몇 수라를 살펴보면 실제로 개종하지 않는 이교도들을 죽이고, 정복하되 그들이 개종하여 이슬람의 의무를 행하면, 그들을 해방시키라는 의미를 지닌 수라들이 발견된다. 이슬람의 오랜 역사를 살펴볼 때 이슬람의 부흥기 특별히 무함마드 사후 13세기 까지는 비 이슬람 국가를 지하드를 통해서 정복하고, 이슬람으로 개종하도록 하거나 이교도 또는 비 무슬림들에게 특별한 세금(*jizah*)을 부여하기도 하였다. 역사적 사실에 대한 여러 가지 정치, 사회적인 정황과 오해 등이 있지만, 많은 역사학자들에 의하면, 두 가지 중 하나를 선택하지 않으면 피 정복민들이 죽음을 맞기도 하였다고 주장한다.

이러한 예 또한 이슬람이라는 종교가 정치세력화 되면서 일어난 현상이라고 볼 수 있을 것이다. 그러나 현대의 온건한 무슬림 주석가들은 주장하기를 같이 아니면 이슬람을 택해야 하는 한다는 논리와 꾸란적 해석은 이슬람에 대한 편견과 오해 또는 급진적인 무슬림들의 편협한 꾸란의 해석에서 비롯된 것으로서 이슬람은 타 종교에 대하여 관용적인 태도로 그들과 평화롭게 공존할 수 있는 종교라고 주장한다. 이슬람은 세계평화에 기여할 수 있는 가능성을 그들의 신학적 뿌리로부터 발견할 수 있다는 논리이다.

필자는 한 사람의 종교인으로서, 이 책을 읽으면서 가장 큰 의문이 드는 것은 무슬림 학자들이 어떠한 신학적 근거를 가지고 이슬람이 평화에 기여할 수 있는 종교라는 주장을 할 수 있는가? 하는 점이다. 우리가 일반적으로 우리들의 일상생활에서 혹여 무슬림들을 만날 때 우리는 그들이 우리와 다른 종교를 가지고 있지만, 우리와 같은 성정을 지닌 한 사람의 이웃으로 받아들여진다. 그러나 여러 언론매체들을 통해 일부 무슬

림 극단주의자들을 만날 때 그들은 분명히 타종교, 타문화를 인정하지 못하며, 전세계를 이슬람화 하려고 테러까지 일으키는 사람들이라는 인상을 받지 않을 수 없다. 무슬림에 대한 이러한 이해는 현대를 살아가는 비 무슬림들이 누구에게나 흔히 발견되는 딜레마이며, 무슬림 자신들도 오해와 진실, 또는 이슬람이라는 종교의 순기능과 역기능 사이에서 갈등하고 있음이 분명하기에 더욱 이러한 질문을 가지게 된다.

12편의 논문 중 이러한 질문에 대한 포괄적인 답변과 이슬람에 대한 재평가를 하는 글은 Israfil Balci 는 “An Islamic Approach International Peace”이다. 그는 이슬람은 평화에 기여할 수 있는 가능성을 가지고 있고 무슬림들이 이를 발견하고 노력해야 한다는 주장을 이슬람 신학적 논리로 표현하고 있다. 필자는 직접적이라고 볼 수 없지만 넓은 의미에서 이러한 질문에 대한 답을 찾기 위해 그의 논문을 좀 더 구체적으로 소개하고자 한다. Israfil Balci에 의하면, 이슬람에 대한 현대의 일반적인 평가 ‘무슬림들은 전통적으로 비 무슬림을 적대시 하며, 비 이슬람 국가를 무력으로 이슬람 시키려고 하려는 성향을 지녔기에 타 종교인들과 대화적인 관계를 가질 수 없으며, 더 나아가 세계평화를 위협하고 있다’는 평가는 무슬림들의 경전, 꾸란을 어떻게 해석하느냐 하는 것에 따라 달라질 수 있다고 주장한다.

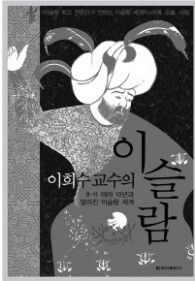
무슬림들은 꾸란이 무함마드에게 계시되었다고 믿으며, 그들의 믿음의 행위와 신학적 근거를 모두 꾸란에 두고 있다. 무함마드에게 계시된 꾸란은 크게 헤지라 전후를 구분하여 메카수라와 메디나 수라로 구분한다. 여기서 중요한 것은 메카수라와 메디나 수라는 무함마드의 역할에 따라 계시에 내용이 다르다는 것이다. 메카시절 무함마드는 아랍 무슬림들에게 영적인 지도자였으나 무슬림 공동체가 확장되면서, 메디나 시절 무함마드는 영적지도자이면서, 정치적 지도자 역할까지 하게 되었다. 따라서 이슬람 공동체 ‘움마’의 확장과 관련하여 당시에는 비 무슬림과의 전쟁을 피할 수 없었고, 이슬람과 그의 공동체를 지키기 위해 비 무슬림을 향해서 싸우고, 관용을 베풀지 말라는 내용의 수라가 많다. 즉 여러 번의 전쟁 때 계시된 수라들은 전쟁을 멈추지 말고 비 무슬림, 이교도들을 죽이라는 내용의 수라들이 많다는 것이다. 메카 시절 계시된 꾸란은 비 무슬림 또는 이교도들을 향해서 영적인 싸움을 계시했고, 무력을 사용하여 그들을 정복하라는 계시는 없었다. 헤지라 전후의 꾸란의 계시의 내용이 달라지면서, 보수적인 무슬림 주석가들은 서로 충돌하는 내용의 꾸란의 수라를 후 시대(메디나)에 계

시된 수라가 전 시대(메카)에 계시된 수라를 철폐(abrogation/nesh:아랍어표현)할 수 있다는 해석을 하면서, 비 이슬람에 대한 관용과 공존 더 나아가 평화적 관계를 유지할 수 있는 가능성을 이슬람 신학에서 근본적으로 철폐하였다고 볼 수 있다. 그러나 이 글을 쓴 저자 Israfil Balci도 마찬가지로이겠지만 현대의 온건한 무슬림 학자들은 이러한 전통적인 꾸란의 해석을 어느 시대 상황에 관계없이 무조건 적으로 적용하는 것은 편협한 꾸란의 해석이며, 꾸란에 대한 해석은 계시 될 당시의 역사적, 사회적 상황이 고려되어야 한다고 주장한다. 더 나아가, 무함마드 당시 비 이슬람과 평화로운 관계를 유지했던 예와 메카 시대의 수라들을 예로 들어 이슬람은 전통적으로 비 무슬림과 평화적인 관계를 유지할 수 있으며, 이슬람이라는 종교의 이름으로 세계평화를 위협하지 않으며, 더 나아가 세계평화에 기여할 수 있는 가능성을 충분히 지녔음을 설명하고 있다. 이슬람이 평화를 사랑하는 종교라고 말하면, 많은 비무슬림들은 그 주장에 의문을 가지고 비판적 태도를 보인다. 그러나 무조건적인 비판적 태도를 가지기 보다는 기독교도 마찬가지로이겠지만, 이슬람 내의 무슬림 학자들에 의한 이러한 주장과 해석이 주는 영향력을 더 고려해야 할 것이다. 즉 이러한 해석이 주는 영향력은 종교가 자신들의 교리를 절대적인 것으로 이데올로기화 하여 폐쇄적이고, 극단주의화 되는 것을 조금이나마 막을 수 있지 않을까 하는 기대를 가지게 한다는 것이다. 다시 말해서 종교가 그 기능을 제대로 하지 못하고 오히려 종교의 이름으로 일어나는 정치사회적 폭력과 갈등을 정당화시키는 기능을 하는 것을 피할 수 있지 않을까 하는 기대를 가지게 한다는 것이다. 기독교도 마찬가지로이겠지만 이슬람이 평화에 기여할 수 있는 가능성을 찾고 실천하는 것은 타 종교인이 아니라 그들 무슬림들의 몫이기 때문이다. 세상이 종교를 염려하도록 하지 말고, 종교가 세상을 변화시키고, 평화롭게 하는 것은 종교인들 스스로의 자기반성과 올바른 해석이 있어야 할 것이다.

이 책의 서문에서 우드베리 박사는 평화(Peace/Salam)라는 말은 하나님과 인간의 관계, 인간과 인간의 관계 안에서 모두가 누리는 것으로서, 육체적인 영역과 정신적인 영역 모두가 통합되어 평화로울 때 평화라는 말을 사용한다고 한다. 특별히 바울 선지자는 그의 서신에서 평화라는 말에 덧붙여 은혜(Grace/Chairs)라는 말을 사용했는데, 이는 기독교적 관점에서 볼 때 평화가 예수그리스도의 용서와 사랑을 통해서 이루어 질 수 있는 것이기 때문이라고 한다. 따라서 진정한 평화는 서로에 대한 이해와

용서, 사랑으로부터 시작되는 것이다. 이러한 관점에서 필자는 타 종교에 대한 폭넓은 이해를 가지고 타 종교인들에 대한 적대감 또는 두려움에서 시작하는 대화보다는 예수 그리스도의 사랑의 관점에서 대화를 시작하고 협력하여 종교가 세계평화에 기여할 수 있는 순기능을 하게 되기를 바란다.

● 신간안내



이희수 교수의
이슬람 9 11 테러 10년과 달라진 이슬람 세계

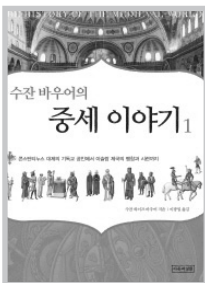
저자 이희수 | 출판사 청아

● 책소개

이희수 교수의 이슬람》은 2001년 9·11 테러 이후 첫 발간된 이래 이슬람 관련 서적에서 베스트셀러 자리를 줄곧 유지하며, 이슬람 세계에 관해 최대한 객관적인 시각과 정보를 제공하였다. 이제 테러 이후 10년간 축적된 다양한 정세 변화와 아직까지 우리가 제대로 인지하고 있지 못한 정보를 취합하여 지금 시대에 맞는 새로운 책으로 탄생했다. 이슬람 종교 자체에 대한 본질적 이해, 9·11 테러 이후 계속되고 있는 테러와 분쟁의 문제, 아랍 민주화 시위 등 변화의 바람, 다양한 이슬람 문화와 무슬림들의 삶의 현실, 비즈니스 수칙, 종교 간·문명 간 공존을 위해 우리가 알아야 할 것들이 담겨 있다.

● 저자소개

저자 이희수는 한국 외대를 졸업하고 터키 국립 이스탄불 대학에서 중동 역사와 이슬람 문화로 박사 학위를 받았다. 이스탄불 마르마라 대 중세사학과 조교수로 유목문화론과 극동사를 가르쳤고, 이슬람권 최고의 연구소인 OIC의 이슬람 역사·문화·예술연구소(IRCI) 연구원, 튀니지 대 사회경제연구소(CERES) 연구원, 사우디아라비아 이슬람 교육센터에서 아랍 어와 이슬람을 배웠다. 현재 한양대 문화인류학과 교수로 있다.



수잔 바우어의 중세 이야기. 1

- 콘스탄티누스 대제의 기독교 공인에서 이슬람 제국의 팽창과 시련까지

저자 수잔 와이즈 바우어 | 역자 이광일 | 출판사 이론과실천

● 책소개

『수잔 바우어의 중세 이야기』는 로마 황제 콘스탄티누스의 이야기부터 시작하여 1차 십자군 전쟁으로 막을 내린다. 콘스탄티누스와 십자군 전쟁 사이에는 수많은 사건과 전쟁과 왕과 영웅들이 있었다. 수잔 바우어는 서두르지 않고 역동적이고 박진감 가득한 시대의 이야기를 차분하게 풀어나가면서도 긴장감을 잃지 않는다.

• 저자소개

저자 수잔 와이즈 바우어는 미국의 저술가이자 교육자, 소설가이다. 1968년 버지니아에서 태어나 초중고교 과정을 대부분 홈스쿨링으로 마쳤다. 10세 때 라틴어를 배웠고, 고교 때는 음악가로 활동했으며, 16세 이전에 3권의 소설을 썼다. 대통령 장학생 및 국가 장학생으로 선발돼 대학에서 영어와 그리스어를 전공하고 옥스퍼드대학교 교환학생으로 20세기 신학을 공부했다. 필라델피아 웨스트민스터신학대학에서 히브리어와 아랍어를 배우고 신학 석사학위를 받았다. 버지니아 주 윌리엄&메리 대학에서 영문학과 미국 종교사를 전공했으며 미국학으로 박사학위를 받았다. 1994년부터 이 대학 영문과(문학·창작 담당) 교수로 재직 중이다. 『수잔 바우어의 중세 이야기 1, 2』는 W. W. Norton 출판사에서 기획한 수잔 바우어의 이야기 세계사 시리즈 4부 중 둘째 편이다. 첫 번째 고대편이 나와 있고, 근현대 후속편은 집필 중이다.

• 역자소개

역자 이광일은 1962년 서울생. 한국일보 논설위원, 연세대 독문과 강사를 지냈고 현재는 번역가로 활동하고 있다. 『세상의 모든 역사-고대편』, 『사이비역사의 탄생』, 『생각의 역사 II-20세기 지성사』, 『앵겔스 평전』 등 영어와 독일어책을 다수 번역했다.



이슬람 세계 우리가 꼭 알아야 할 세계의 모든 문제

저자 파스칼 뷔르지 | 역자 윤인숙 | 감수 전호진 | 출판사 현실문화

• 책소개

이슬람 세계는 마치 단일한 세계처럼 보이지만 그 속살을 조금이라도 관심 있게 바라본다면, 그 무수히 다양한 모습에 무릎을 치게 될 것이다. 이 책의 목적은 이슬람교의 교리와 실천에서부터 이 종교권의 역사적 지리적 맥락을 살펴보고, 이들의 종교가 정치 영역에서 어떠한 작용을 하는지를 보여주는 것이다.

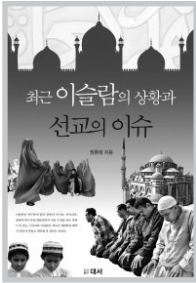
• 저자소개

저자 파스칼 뷔르지 (Pascal Buresi)는 프랑스 국립고등사범학교를 나온 교수 자격자이며, 이슬람 전문가이다. 중세 이베리아 반도에서 이슬람교와 기독교 사이의 국경에 대한 논문으로 박사 학위를 받았다. 현재는 프랑스 국립과학연구센터의 책임 연구원으로 있다. 저서로는 『이슬람의 역사』 『이슬람 역사지리학』 등이 있으며, 기욤 부렐 등과 『3대 유일신교』를 펴냈다.

• 역자소개

역자 윤인숙은 서강대학교와 프랑스 파리4대학에서 수학하고, 외국 정부기관과 외국계 기업에서 다년간 총

보 업무를 담당했다. 현재 한양대학교 홍보학과 겸임교수로 재직 중이며, 옮긴 책으로 『최초 인류의 후예들』, 『이방인』, 『위스트르앙 부두』, 『행복의 역사』, 『인덱스: 더 나은 삶을 위한 디자인』, 『시골벽적인 철학자들 죽음을 요리하다』 등이 있다.



최근 이슬람의 상황과 선교의 이슈

저자 장훈태 | 출판사 대서

• 책소개

이 책의 1부는 이슬람지역연구로 터키, 아프리카 수단, 중동, 사우디아라비아, 중앙아시아 지역의 국가들을 소개하고, 2부는 이슬람 선교의 이슈로 현대이슬람의 정체와 기독교적 대응, 이슬람 가족 공동체 이해를 통한 선교전략, 기독교와 이슬람의 갈등, 이슬람과 기독교의 메시아사상과 기독교론, 상황화 이론에 기초한 이슬람 지역교회 개척전략, 이슬람 사회의 이드축제와 복음전달을 위한 커뮤니케이션 방법, 이슬람 금융에 대한 기독교적 고찰을 실었다.

• 저자소개

저자 장훈태는 아세아연합신학대학교 대학원에서 선교학을 연구해 신학석사(Th.M)와 박사학위(Ph.D)를 받았다. 백석대학교에서 기독교학부 학부장과 학생처장을 역임했고, 현재는 백석대학교 언론선교학과 교수 및 백석선교문화원장과 백석정신아카데미 사무본부장을 맡고 있다. 저서로는 『유대인의 풍습(1992)』, 『선교학의 이론과 실제(1995)』, 『초대교회 선교(1996)』, 『아시아선교전략(1998)』이 있고, 선교여행기로는 『북서아프리카선교기행1권(2004)』, 『북경에서티벳까지2권(2005)』, 『이슬람선교여행 파키스탄3권(2005)』, 『북경에서 내몽고까지4권(2006)』, 『우루무치에서 카스까지5권(2007)』, 『방글라데시6권(2007)』, 『산트페테르부르크에서 와인잔을 깨다7권(2008)』, 『우즈베키스탄에 가다8권(2009)』, 『스리랑카에서 희망을 보다9권(2010)』 등이 있다.



이슬람의 눈으로 본 세계사

저자 타미 안사리 | 역자 류한원 | 출판사 뿌리와이파리

• 책소개

『이슬람의 눈으로 본 세계사』는 아프가니스탄계 미국인 저널리스트인 저자 타미 안사가 무슬림들이 역사를 배우는 방식인 '인생극' 형식으로 쓴 책으로, 이슬람 눈으로 본 1,500년의 세계사를 생생하게 그려냈다. 이슬람의 창시 내러티브, 무함마드와 칼리프들의 일생부터 최근 몇 세기 동안 이슬람을 황폐하게 만든 이념 운동의 흐름을 살펴보고,

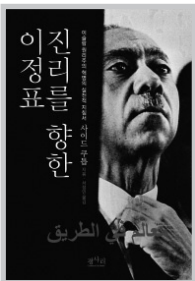
9.11을 낳은 근대의 복잡한 갈등에 이르는 이슬람 공동체의 진화를 흡입력 있는 문체로 흥미진진하게 풀어냈다. 이를 통해 이슬람과 서구를 갈라놓은 여러 단절이 어디에서 비롯된 것인지 그 원인을 추적하고, 이슬람이 민주주의의 반대 개념이 아니라는 것을 명확하게 보여준다.

• 저자소개

저자 타밈 안사리 (Tamim Ansary)는 1948년, 아프가니스탄 카불의 유서 깊은 이슬람 가문에서 태어났다. 그의 아버지는 카불 대학교의 교수였고, 어머니는 아프간 남자와 결혼해 아프가니스탄에 정착한 최초의 미국 여성이었다. 1964년 미국으로 이민 간 이후, 고등학교 세계사 교과서 편집자로 일했고, 잡지 칼럼과 소설, 어린이책 등을 쓰고 있다. 안사리는 무슬림 가문에서 자라면서도 줄곧 종교와는 거리를 두었지만, 1979년 남동생이 '근본주의 이슬람'에 심취한 이후로 이슬람의 역사와 철학에 깊은 관심을 기울여왔다. 9·11 사태가 일어난 직후, 친구들에게 이메일을 보내 당시의 상황이 자신의 눈에 어떻게 보이는지 말했고, 그 편지가 인터넷 상에서 급속도로 퍼진 것을 계기로 대중들에게 더 많은 이야기를 하게 되었다. 지은 책으로는 회고록 『카불의 서쪽, 뉴욕의 동쪽 West of Kabul, East of New York』과 역사소설 『과부의 남편 The Widow's Husband』 등이 있다.

• 역자소개

역자 류한원은 서울대학교 국어교육과를 졸업하고 『GEO』, 『모닝캄』, 『판타스틱』, 『루엘』 등 여러 잡지에서 기자로 일했다. 소설만 읽고 지내던 청소년기부터 번역이 1차 창작만큼 중요하다는 것을 알게 되었고, 잡지사 를 그만두면서 우리나라에 알려지지 않은 숨은 보석 같은 책들을 찾아내 번역하기로 인생의 방향을 수정했다. 현재는 '바른번역'의 번역가로 활동하고 있으며 옮긴 책으로는 『위드아웃 유』, 『나부터 바뀐다』가 있다.



진리를 향한 이정표 - 이슬람 원리주의 혁명의 실천적 지침서

저자 사이드 쿠틀 | 역자 서정민 | 출판사 평사리

• 책소개

『진리를 향한 이정표』는 1954년, 사이드 쿠틀이 투옥 생활 중 집필한 것으로, 이슬람의 급진 이념 및 운동에 있어 가장 영향력을 미치는 책이다. 쿠틀은 이 책을 통해 현재 이슬람권의 상황이 이슬람 이전의 상황인 '차릴리아'라고 이분법적인 시각으로 규정하고, 비이슬람적인 상황이 발생한 원인에 대해 이슬람의 신성한 가르침에 대한 무지 때문이라고 설명한다. 이슬람의 본래 체계와 가치를 따르지 않고 서구의 이념과 이상 숭배 등을 수용한 것이 그 원인이라는 것이다. 이로 인해 이슬람을 받아들이지 않는 사회는 개인의 욕망과 이익만을 추구하는 '동물적 삶'을 살아갈 뿐이라고 말하면서, 이슬람 이념을 바탕으로 하는 행동을 통해서만 사회병폐의 치유가 가능하다고 이야기한다.

• 저자소개

현대 이슬람 과격주의의 아버지로 일컬어지는 사이드 쿠투브은 1906년, 이집트 남부의 사골 마을에서 태어났다. 전통적인 이슬람 교육을 받으며 성장한 그는, 이집트 최고의 교사 양성 대학인 다르 알 울룸을 졸업한 뒤 이집트 교육부에서 일하며 소장 문학가로도 이름을 떨쳤다. 당시의 많은 지식인들처럼 서구적인 근대화에 동의했던 그는 1948년에 극적인 인생의 전환을 맞이하게 되는데, 정부의 후원으로 떠나게 된 2년 동안의 미국 유학을 통해서 서구적 근대화의 길을 버리고 오직 이슬람으로의 헌신만이 이집트와 무슬림공동체를 위한 미래의 길임을 주창하게 된 것이다. 이후 그는 무슬림형제단의 사상·이론적 지도자로서, 가말 압둔 나시르가 이끈 혁명위원회의 유일한 민간인 위원으로서 활동했다. 그런 그의 정력적이고 과격한 활동은 나시르 정권과 불화를 빚을 수밖에 없었고, 1966년에 결국 '국가전복기도 및 선동죄'라는 혐의를 뒤집어쓰고 형장의 이슬로 '순교'하였다. 「진리를 향한 이정표」를 비롯한 그의 책들은 무슬림이 사용하는 모든 언어로 번역되었고, 지금도 여전히 커다란 영향력을 발휘하고 있다.

• 역자소개

서정민은 한국외국어대학교 국제지역대학원 중동아프리카학과 교수로 재직하고 있으며, 중앙일보 중동전문위원을 맡고 있다. 한국외국어대학교 아랍어과와 통역대학원 한국어-아랍어과를 졸업했다. 이집트 카이로아메리칸 대학 정치학과를 거쳐 영국 옥스퍼드 대학교에서 <이집트 무바라크 정권과 이슬람운동 분쟁에 있어서 종교기관의 역할>이라는 논문으로 정치학 박사 학위를 받았으며, 옥스퍼드 히브루·유태학 센터에서 박사후 과정을 이수했다. 2007년 중반까지 중앙일보 카이로 특파원으로 5년간 중동 현지에서 활약했다. 주요 저서로는 《부르즈 칼리파(2010)》, 《인간의 땅, 중동(2009)》, 《기자 아저씨가 들려주는 중동 이야기(2006)》 등이 있으며, 번역서로는 《오바마의 과제: 3조 달러의 행방(2009)》, 《이집트 사람들(2003)》 등이 있다.

Torch Trinity Center for Islamic Studies

서울특별시 서초구 양재동 55번지 횃불트리니티 신학대학원대학교 한국이슬람연구소

Torch Trinity Graduate University, 55 Yangjae-Dong Sucho-Gu, Seoul 137-889, Korea

Contact 02-570-7563 E-mail ttcis@ttgst.ac.kr / iis@chol.com, Homepage <http://ttcis.ttgst.ac.kr>