



무슬림 상황화 연구

다섯 기둥의 재사용

Contextualization among Muslims : Reusing Common Pillars

저자 (Authors)	J. Dudley Woodberry, 정승현 J. Dudley Woodberry, Seung Hyun (Nathan) Chung
출처 (Source)	Muslim-Christian Encounter 10(2) , 2017.9, 55-111(57 pages)
발행처 (Publisher)	햇볼트리니티신학대학원대학교 한국이슬람연구소 TORCHTRINITY Center for Islamic Studies
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07252290
APA Style	J. Dudley Woodberry, 정승현 (2017). 무슬림 상황화 연구. Muslim-Christian Encounter, 10(2), 55-111

햇볼트리니티신학대학원대학교
220.67.255.***
2021/02/09 16:56:49
(Accessed)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

무슬림 상황화 연구 : 다섯 기둥의 재사용*

J. Dudley Woodberry*

번역: 정승현*

- I. 서론
- II. 이슬람의 다섯 기둥에 대한 오늘의 계획
- III. 다섯 기둥을 재사용하는 것에 관한 다양한 관점들
- IV. 상황화에 관한 최근의 연구들
- V. 그리스도인과 무슬림의 반응
- VI. 최근의 다섯 기둥의 재사용

* 본고를 축약시킨 글은 Dean S. Gilliland, ed., *The Word among Us*, Waco, TX: Word Publishing, 1989, 282-312에 수록되어 있다. 본고의 저자인 풀러신학교 명예교수 우드 베리(J. Dudley Woodberry)는 *Muslim-Christian Encounter*를 위해 축약되기 이전의 원본을 번역하도록 2017년 7월 23일 허락하였다. 이에 번역을 하여 옮긴이의 글을 넣어 번역을 한 것임을 밝힌다.

* 풀러신학교 명예교수

* 주안대학원대학교 부교수

■ 옮긴이의 글

풀러신학교의 이슬람학 명예교수인 우드베리(J. Dudley Woodberry)가 이 글을 발표했던 시점은 지금부터 거의 30년 전인 1989년이다. 당시 상황화는 선교학계의 뜨거운 감자였다. 풀러신학교 선교대학원 교수들은 이에 대한 적합한 답변을 모색하고자 자신들의 전공분야에 따라 각각 글을 기고하여 *The Word Among Us*가 편집, 출간되었다.

우드베리는 “Contextualization among Muslims: Reusing Common Pillars”에서 유대교와 기독교가 이슬람 어휘와 더불어 이슬람 신앙의 기둥들 대부분을 이미 소유하고 있었다고 논증하였다. 그는 이슬람의 어휘와 기둥을 재사용하는 것은 본래 유대인과 그리스도인 공동체에 속했던 것들을 재소유하는 것을 의미한다고 주장한다. 물론 우드베리는 이슬람의 어휘와 기둥을 오늘날 그리스도인들이 그대로 다시 사용할 수 없다는 것을 누구보다 잘 알고 있다. 그래서 그는 과연 어디까지 어떤 방법으로 본래 기독교와 유대교의 것이었던 것을 사용할 수 있는지 현장과 이론을 아우르며 고찰하였다.

본고를 국내에 번역하여 소개하는 이유는 대략 세 가지로 정리해 볼 수 있다. 첫째, 이 글의 논지가 여전히 한국의 그리스도인들에게 신선하기 때문이다. 본인이 수업시간에 박사과정 학생들에게 이 글을 제시했을 때, 그들은 공통적으로 놀라움의 반응을 보였다. 학생들은 현장 선교사와 목회자, 그리고 평신도 지도자로 다양했지만, 그들은 이슬람의 다섯 가지 기둥의 기원이 유대교와 기독교라는 사실을 전혀 인지하지 못하고 있었다.

www.kci.go.kr

둘째, 이슬람과 무슬림에 대해 자신감을 가지고 대할 수 있다. 이것은 특별히 그리스도인이 비주류이고 무슬림이 주류인 국가에 거주할 때 해당된다. 본인은 인도네시아에서 사역할 때 많은 모스크와 하루에도 여러 차례 그 모스크에서 흘러나오는 아잔소리, 그리고 무슬림 주도적인 문화에서 영적으로 위축되는 것을 종종 경험하였다. 하지만 그들이 자랑하는 그 영적 유산이 만약 기독교와 유대교에 뿌리를 두고 있다는 것을 확신한다면, 아마도 무슬림을 대하는 그리스도인의 자세는 더욱 적극적이고 건설적이 될 수 있을 것이다.

셋째, 국내에서 진행되고 있는 이슬람의 담론에 새로운 관점을 제시하고자 하기 위함이다. 이 글의 주장에 대해 모두 동의할 필요는 없지만, 학문적이고 객관적이면서도 복음적이고 현장중심적인 본고는 이슬람 연구의 좋은 본보기이다. 이는 이슬람에 대한 담론이 이슬라모포비아를 유발하거나 불필요한 논쟁에 빠지지 않게 하고, 오직 무슬림에게 실제로 복음을 증거하기 위한 구체적인 방안을 마련하는데 집중하게 한다. 부디 본고가 한국의 그리스도인들이 이슬람과 무슬림을 종합적으로 이해하고 성숙한 선교를 하는데 밑거름이 되기를 기대해 본다.

I. 서론

최근에 나는 지금의 튀니지에 소재하는 카이라완의 위대한 모스크(The Great Mosque in Qairawan) 안에 서서 다양한 근원지로부터 수집된 기둥들이 조화를 이루면서 하나로 배열되어 있는 것을

www.kci.go.kr

보았다. 카이로완의 초기 무슬림 건축가들은 제국의 다른 지역에서 하였듯이 이전 기독교 교회의 기둥들을 자유롭게 사용하였다.¹ 그 기둥들은 무슬림들의 새로운 모스크와 잘 어우러지도록 개조되고 흰색으로 덧칠되었다.

또한 이 기둥들은 초기 무슬림의 종교 의례에서 어떤 일이 있었는지 실제로 보여준다. 왜냐하면 이슬람의 “기둥”으로 알려진 것들은 모두 앞선 유대교와 기독교의 형식을 적용한 것이기 때문이다. 만약 이 사실을 더 잘 이해한다면, 상황화에 대한 최근의 무슬림과 그리스도인의 반응은 어느 정도 완화될 것이다. 왜냐하면 상황화가 인위적으로 보이지 않을 것이기 때문이다.

본 연구는 먼저 이슬람 신앙의 기둥들을 적용하기 위한 최근의 방식이나 계획을 살펴보고 아울러서 무슬림과 그리스도인의 반응을 검토하고자 한다. 더 나아가서 본고는 두 가지 방향으로 노력을 더하고자 한다. 첫째, 유대인과 그리스도인이 이 기둥들을 이전에는 어떻게 사용했는지 주의 깊게 관찰한다. 이것은 본래 우리의 것이었던 것을 어디까지 재사용할 수 있는지 알기 위함이다. 둘째, 우리는 무슬림들 가운데 그리스도로 회심하는 현대의 족속운동을 평가할 것이다. 그 무슬림들은 그리스도 안에서 그들의 새로운 신앙을 유지하기 위해 그들의 이전 신앙의 기둥들을 활용하고 있다.

II. 이슬람의 다섯 기둥에 대한 오늘의 계획

무슬림 개종자들이 기존 교회에서 불편함을 느끼고, 복음전도

1 J. Pedersen, “Masjid,” *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1961), 339B–340A.

자들은 그리스도에 대한 충성을 표현할 수 있는 다양한 형태를 점점 더 많이 목격하면서 오늘날 기독교의 예배 형식은 무슬림들에게 익숙한 형태가 대두되고 있다.

Ⅲ. 다섯 기둥을 재사용하는 것에 관한 다양한 관점들

올해 나는 서아프리카 국가에서 편지 한 장을 받았다. 그 편지에는 새로운 신앙인들이 아래에 소개한 이유들로 인해서 현지 교회에 출석하는 것을 거부했다는 내용이 기록되어 있었다.

그들의 관습은 우리의 그것과 매우 상이하다. 그들은 신발을 신었고, 의자에 앉았으며 (그리고 여인이 옆에 앉았고), 그들은 교회에서 드림을 쳤다. 우리는 신발을 벗고, 매트 위에 앉고, 무릎을 구부리며, 아랍어와 _____ 언어로 기도를 한다. 또한 우리는 우리의 여인들을 집에 있도록 가르친다. 만약 함께 _____ 교회에 간다면, 우리는 매우 불편할 것이다. 더 나아가서 우리의 다른 무슬림 친구들은 동참하지 않을 것이다. 만약 우리가 하나님을 우리에게 익숙한 방식으로 예배한다면, 다른 무슬림들은 관심을 가질 것이다. 우리는 여전히 예수의 이름으로 기도하고 아랍어와 _____ 언어로 된 성경들로 가르칠 것이다.²

기독교 예배 형태가 무슬림 배경의 사람에게서는 부적절하거나 불쾌했을 뿐만 아니라, 성경에 사용된 외래 용어는 종종 복음을 이

2 1987년 3월 1일 편지.

해하기 어렵게 하였다. 예를 들어 전통적인 우르두어(Urdu)와 벥골어(Bengali) 성경은 무슬림 어휘보다는 대개 힌두교 어휘를 사용했다.

심지어 가장 일반적으로 사용되는 스미스(Eli Smith)와 반다이크(Cornelius Van Dyck)의 아랍어 번역본 성경조차도(1865년 처음 출간) 무슬림의 아랍어에서는 볼 수 없는 시리아 종교와 교회의 용어들을 일부 채택하였다. 마찬가지로 이 성경은 꾸란에서 채택한 것과는 다르게 성경 인물의 시리아 이름을 사용하였다. 예를 들어 요한을 *Yahya*보다는 *Yuhanna*로 그리고 예수를 *Isa*보다는 *Yasu*로 표기하였다. 번역가들은 의식적으로 꾸란의 문구와 스타일의 사용을 피하였다.³

오만의 한 이슬람 지도자는 슬픔에 잠겼다:

나는 복음서를 소지하고 있다. 선교사 중 한 명이 20년 전에 나에게 사본을 주었다. 나는 그것을 여러 차례 진지하게 읽으려고 하였지만 이 아랍어는 너무 이상해서 나는 아무것도 이해하지 못한다.⁴

이러한 문제들은 상황화된 자료들을 개발하려는 최근의 시도로 이어졌다.

3 아랍어 성경 번역의 반(反)꾸란 정서에 대한 더 폭넓은 토론을 위해서는 Samuel P. Schlorff, "The Missionary Use of the Quran: An Historical and Theological Study of the Contextualization of the Gospel" (Unpublished Th.M. thesis; Philadelphia, PA: Westminster Theological Seminary, 1984), 61-71을 보라.

4 Paul W. Harrison, "The Arabs of Oman," *The Moslem World XXIV* (1934), 269.

IV. 상황화에 관한 최근의 연구들

풀러신학교(Fuller Theological Seminary)의 선교대학원은 이슬람에 일 년간 집중하면서 무슬림 세계의 상황화에 그 초점을 맞추었다. 이에 따른 초기 결과물 중의 하나는 1977년 파키스탄의 와일더(John Wilder)가 발표한 “Some Reflections on Possibilities for People Movements among Muslims”이라는 제목의 소논문이었다. 와일더는 메시아닉 유대교(Messianic Judaism)의 모델이 무슬림 복음전도에 사용될 것이라고 주장했다. “완전한 유대인들”이 그들의 전통을 사용하는 것처럼, 이슬람 출신인 예수의 추종자들은 그들의 전통적인 예배 형식을 사용할 수 있다는 것이다.⁵

1978년 미국 콜로라도 주의 글렌이어리(Glen Eyrie)에서는 무슬림 복음화를 위한 북미 대회가 개최되었다. 이론적인 토대를 제공하는 여러 문서들이 상황화에 중점을 두었고 *The Gospel and Islam*⁶의 전반부에 포함되었다. 그 문서들 중에는 히버트(Paul Hiebert)가 복음과 문화를 구별한 “The Gospel and Culture”가 있는데, 그는 어떻게 문화가 복음의 메시지를 전달하는 수단이며 결국 어떻게 복음이 문화를 판단하는지 보여준다.⁷

라르슨(Donald N. Larson)은 “The Cross-Cultural Communication of the Gospel to Muslims”에서 “양자-통과(bi-passing)” 개념을 개발했다. 이것은 그리스도인이 되는 전제 조건으로써 무슬림이 기독교의 문화에 “일부가 되거나” 문화적으로 그리스도인들처럼 되는 과정 없이, 문화적으로 배경이 다른 무슬림들과 명목

5 *Missiology* V (1977), 301-320.

6 Don M. McCurry, ed. Monrovia, CA: MARC, 1979.

7 *Ibid.*, 58-70.

상의 그리스도인들이 “새 사람(new humanity)”(엡 2:15)으로 바로 될 수 있음을 말한다.⁸ 마시(Bashir Abdol Massih)는 “The Incarnational Witness to the Muslim Heart”에서 고대 동방 교회 출신 사제의 사례연구를 통해 이러한 사역의 효과를 설명한다.⁹

하비 콘(Harvie M. Conn)은 “The Muslim Convert and His Culture”에서 무슬림이 회심함에 있어서 사회학적 장벽이 신학적인 것보다 더 크다고 주장하면서 그들의 회심의 장벽들에 대해서 다룬다. 그는 회심을 그리스도를 향한 진전보다는 한 순간의 결정으로, 다양한 문화 안에서 행하지만 여러 사람의 결정이라기보다는 한 개인의 결정으로, 그리고 삶의 전반에 해당되는 것이라기보다는 단지 “영적인” 결단으로 오해하는 것을 회심의 장벽으로 보았다.¹⁰

크래프트(Charles Kraft)는 “Dynamic Equivalence Churches in Muslim Society”에서 언어학적 모델을 소개했다. 그는 우리의 목표가 “무슬림” 문화 안에서 하나님 백성의 그룹들을 양육하는 것이 되어야 한다고 주장하였다. 그리고 그 양육은 성경적으로 권고되는 예들과 동등하게 그들 고유의 문화에서 작용하는 방식이 되어야 한다.¹¹

마지막으로, 타보르(Charles R. Tabor)는 “상황화”라는 용어가 어떻게 “토착화”를 넘어서는지 “Contextualization: Indigenization and/or Transformation”에서 보여준다. “토착화”와는 다르게 “상황화”는 문화적 차원뿐만 아니고 사회적, 정치적, 그리고 경제적 문제에도 초점을 맞춘다. 상황화는 문화를 정적으로 취급하지 않고 문화가 변화의 과정에 있다는 것을 인식한다. 또한 상황화는 선교사를 포함한 모든 문화가 선하고 동시에 악한 요소를 가지

8 Ibid., 71-84.

9 Ibid., 85-96.

10 Ibid., 97-113.

11 Ibid., 114-128.

고 있음을 인지한다. 따라서 기독교 선교는 반드시 무슬림 현장의 여러 차원들을 고려해야 한다.¹²

위의 글들에서 중복되는 아이디어를 공유하였던 것은 1980년에 파샬(Phil Parshall)이 좀 더 종합적인 연구물로 *New Paths in Muslim Evangelism: Evangelical Approaches to Contextualization*¹³를 출간하는데 도움을 주었다. 여기서 그는 상황화의 원리와 적용을 다루었고 두 가지 사례연구를 하였다.

개종자들이 제기하는 질문 중 하나는 그들이 무슬림 공동체에 서 존속할 수 있는 한계점이다. 파샬은 이 문제를 5년 후 *Beyond the Mosque: Christians in Muslim Community*¹⁴에서 다루었다. 그는 개종자가 반드시 그들의 사회에 머물러야 하지만, 과도기가 지난 후에는 신학적인 불일치성으로 인해 결국 모스크 예배를 떠나야 한다고 단언한다.¹⁵

상황화에 관한 질문은 1987년 네덜란드의 제이스트(Zeist)에서 개최된 로잔운동의 무슬림 분과(Muslim Track of the Lausanne Committee for World Evangelization)에서 다시 제기되었다. 지역 연구 이외의 대부분의 논문은 *Muslim and Christians on the Emmaus Road*¹⁶에 수록되었다. 무슬림 세계의 다양한 지역에 살고 있는 그리스도인들은 상황화에 대한 상당한 의심이 존재하는 것으로 밝혀졌고, 파샬은 1979년 출간한 *The Gospel and Islam*과 1980년 *New Paths in Muslim Evangelism* 이후 자신의 소논문 “Lessons Learned in Doing Contextualization”¹⁷에서 사례연구를 통한 충분

12 Ibid., 129-154.

13 Grand Rapids, MI: Baker Book House.

14 Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1985.

15 Ibid., 183.

16 J. Dudley Woodberry, ed. Monrovia, CA: MARC, 1989.

17 Ibid., 277-292.

한 진전을 보여주지 못했다. 그래서 본 연구에서는 최근의 사례를 평가하는 것에 초점을 맞추었다.

무슬림 개종자인 우딘(Rafique Uddin)은 “Contextualized Witness and Worship”에서 자신과 다른 개종자들이 그리스도 안에서 하나님에 대한 새로운 충성을 표명하는 데 있어 의미심장한 무슬림 형태들에 대해서 보고하였다.¹⁸ 안타블린(Florence Antablin)은 “Islamic and Christian Architecture”¹⁹에서 두 공동체의 예배를 표현하고 구성할 수 있도록 하는 비슷한 형태들을 상호간에 차용하는 또 다른 영역을 보여주었다.

그린(Denis Green)은 “Guidelines from Hebrews for Contextualization”에서 몇 가지 주의사항을 제기했다. 신약성경의 서신서를 받은 독자들은 유대교의 한 분파와 같이 오래된 히브리 예배 형태를 유지하였던 기독교의 그룹인 것처럼 보인다. 그들은 원숙함에 이르지 않고 경직된 상황화(ossified contextualization)에 빠질 위험에 처해 있었다. 무슬림 사회에서 무슬림의 형태를 계속 사용하는 무슬림 개종자들에게 유사한 위험성은 분명히 존재한다.²⁰

신성한 축복²¹과 명예²²와 같은 개념을 연결하는 것, 무슬림 맥락에서 하나님과 그리스도의 교리에 대해 설명하는 것,²³ 기독교 복음증거에서 꾸란을 사용하는 것,²⁴ 그리고 성경번역에서 이슬람의

18 Ibid., 293–298.

19 Ibid., 299–314.

20 Ibid., 255–276.

21 Larry G. Lenning, *Blessing in Mosque and Mission* (Pasadena, CA: William Carey Library), 1980.

22 Evertt W. Huffard, “Thematic Dissonance in the Muslim–Christian Encounter: A Contextualized Theology of Honor,” Unpublished Ph.D. *diss.*, Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary, 1985 and “Culturally Relevant Themes about Christ” in *Muslims and Christians on the Emmaus Road*, Woodberry ed., 177–192.

23 Michael Nazir–Ali, *Frontiers in Muslim–Christian Encounter* (Oxford: Regnum Books, 1987), 15–37.

24 Schlorff, “The Missionary Use of the Quran.”

신학적 용어를 사용하는 것²⁵과 같은 특정한 주제들을 논의하기에는 분량이 허락지 않는다.

상황화에 관한 자료들을 근자에 접할 수 있다. 수피 신비주의에 대한 책인 *The Way of the Sevenfold Secret*는 1926년 출간된 이후로 아랍어, 영어, 페르시아어, 그리고 불어로 번역되었다.²⁶ 이 책은 조명(illumination)과 신과의 연합의 예와 같이, 수피와 관련 있는 일곱 가지 성경적 주제들에 중점을 둔다. 아카트(Fouad Elias Accad)의 일곱 가지 원리는 폭넓게 복음전도에 사용되었다. 아카트의 저서는 무슬림들이 인정한 율법(*Torah*), 시편(*Zabur*), 복음(*Injil*), 그리고 꾸란을 인용함으로써 구원으로 이끄는 단계를 제시하였다.²⁷

성경의 일부분이 무슬림의 관습에 적절하게 제시되었다. 예를 들어, *The Pillars of Religion in the Light of the Tawrat Zabur & Injil*²⁸에는 성경에 부합되는 내용이 상황화의 형태로 표현되어 있다. 말렉(Sobhi W. Malek)은 가령 *Allah-u Akbar Bible Lessons*에서 가능한 한 무슬림 용어와 표현 형태를 사용한다.²⁹ 특별히 주목해야 할 것은 *Arabic Life of Christ(Sirat al-Mashi)*이다. 이 책은 공관복음서와의 조화를 기반으로 하지만 꾸란의 관용구와 형태를 사용한다. 대부분의 내용에 관해 무슬림들로부터 호평을 받았다.³⁰

25 Fritz Goerling, "The Use of Islamic Theological Terminology in Bible Translation and Evangelism among the Jula in Cote d' Ivoire." Unpublished Th.M. thesis, Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary, 1989.

26 Liliat Trotter, Cairo: Nile Mission Press.

27 Fouad Elias Accad, *Building Bridges: Christianity and Islam*, 김요한, 전병희 역, 『예수를 우리의 사람이 되게 하라』, 서울: 대장간, 2012.

28 Beirut: The Bible Society, 1984.

29 이것에 대한 근거는 다음의 논문을 보라. Sobhi W. Malek, "Allah-u Akbar Bible Lessons: Aspects of Their Effectiveness in Evangelizing Muslims." Unpublished D.Miss. diss., Pasadena, (CA: Fuller Theological Seminary, 1986).

30 *Sirat al-Masih bi-Lisan Arabi Fasih*(Larnaca, Cyprus: Izdihar Ltd., 1987). 이 번역본을

V. 그리스도인과 무슬림의 반응

살펴본바와 같이 상황화의 필요성에도 불구하고, 무슬림 세계의 기독교 공동체는 흔히 상황화를 반대했다. 반대파는 초대 교회에서 유대교의 형식을 사용하는 히브리 그리스도인들과 다른 형식을 자유롭게 사용하는 새로운 이방인 그리스도인들 사이에 있었던 유사한 긴장감을 상기시킨다. 중동기독교협의회(Middle East Christian Council)의 그리스정교회 책임자인 하비브(Gabriel Habib)는 북아메리카의 많은 복음주의 지도자들에게 보낸 편지에서 다음과 같이 주장했다.

불행히도 우리는 너무나 자주 복음을 나누는 것에 “상황화”를 시도하였습니다. 이것은 교회들의 영적 유산의 가치를 약화시키는 위험이 있습니다. 그리스도의 메시지를 전달하려는 우리의 노력에서 이러한 귀중한 영적 유산을 손실시키는 것은 축적된 영적 체험의 참된 잠재력을 약화시키는 것입니다.³¹

요르단과 바레인의 아랍 그리스도인들을 대상으로 하는 설문 조사에서 헤크먼(Bruce Heckman)은 “당신은 무슬림 배경의 신자들이 함께 모여 이슬람의 예배 형식을 사용하는 것에 대해 어떻게 생각하는가?”라고 묻자, “예배를 이슬람 형식으로 드리는 것은 잘못된 것이다. 우리는 우상숭배나 이상한 의례와 연관된 예배의 표

기존의 아랍어 성경 번역본과 비교하기 위해서는 David Owen, “A Classification System for Styles of Arabic Bible Translations,” *Seedbed* (P. O. Box96, Upper Darby, PA 19082) III (1988), No. 1, 8-10을 보라. 이 글에 대한 평가는 Schlorff, “Feedback on Project Sunrise (Sira): A Look at ‘Dynamic Equivalence’ in an Islamic Context,” *Ibid.*, No. 2, 22-32을 보라.

31 1987년 7월 3일 편지.

현을 받아들일 수 없다.”라는 부정적인 답변이 포함되어 있었다. 또 다른 사람은 “나는 개인적으로 이슬람 예배가 마귀에 의해 고안된 것이라고 믿는다. 따라서 무슬림 배경 신자들의 예배 형식은 달라져야하고 과거와 단절되어야 한다.”고 단언했다.³²

헤크먼은 또한 이렇게 질문했다. “이슬람 양식의 예배를 사용하면 어떤 효과가 있는가?” 이에 대해 “이슬람 양식으로 예배를 드리는 사람들은 참된 기독교에서 벗어날 것”이라는 부정적인 답변이 있었다. 또 다른 사람은 “이슬람 형식의 예배를 드리면 그들이 구원받기 전의 삶으로 되돌아 갈 수도 있을 것”이라고 믿었다. 또 다른 사람은 “과거와의 연속성은 무슬림 배경의 신자를 어둠에 묶을 것”이라고 확신했다.³³

아랍지역에 상주하는 그리스도인뿐만 아니라 무슬림들도 기독교의 상황화에 반대했다.

Arabia: Islamic World Review (July, 1987)에서는 아래와 같은 비판을 볼 수 있다.

기독교 선교사들은 무슬림들에게 나아가기 위해 현재 새롭고 변칙적인 형태를 취하고 있다. 상황화 접근법으로 알려진 것은 지금 선교사들이 사역하는 국가의 문화와 현지인들의 맥락에서 말하는 것을 뜻한다. 이것은 그들이 단순하고 (일부는) 문맹인 농민과의 관계에서 그리 정직하지 않다는 것을 의미하기도 한다. 선교사들은 더 이상 무슬림 지역에서 공개적으로 스스로를 그리스도인이 아니고 “이싸(Isa)의 추종자들”로 명명한다. 교회는 더 이상 “교회(church)”가 아니고 “이싸의 사원(Masjid Isa)”

32 “Arab Christian Reaction to Contextualization in the Middle East.” (Unpublished M.A. thesis; Pasadena, CA: Fuller Theological Seminary, 1988), 73–75.

33 Ibid., 80–81.

이다. 선교사들은 아무리 무지해도 예수가 “하나님의 아들”이라는 사실에 의해 놀라게 될 무슬림들에게 그 용어의 사용을 피한다. 그들은 예수를 “Ruhullah”(하나님의 영)라고 부른다.³⁴

The Malaysian New Straits Times(1988년 3월 24일)는 상황화에 대한 기독교의 시도에 관한 정부 백서를 보도했다. 교회에서 “성경을 읽을 때 바닥에 앉고 나무로 된 받침대를 사용하여 꾸란을 읽는 무슬림의 관행을 모방한다.” 또한 전통적으로 무슬림들이 입는 의복을 입는다. 이러한 행동들은 기만적이고, 혼란스러우며, “말레이시아 사람과 그리스도인들에게 의구심”을 불러일으키고 있는 것으로 보인다.

말레이시아에서는 *The Star* 신문사가 1988년 4월 5일에 슬랑오르(Selangor) 주(州) 정부가 이슬람 이외의 종교에서 아래의 단어 사용을 금지하는 법안을 통과시킨 것을 보도함으로써 심각한 논란이 있었다.

신(*Allah*), 사도(*Rasul*), 법적 견해(*Fatwa*), 계시(*Wahyu*), 신앙(*Iman*), 무슬림 공동체 지도자(*Imam*), 종교학자(*Ulama*), 다와(*Dakwah*, 선교), 예언자(*Nabi*), 하디스(*Hadith*), 샤리아(*Syariah*), 복음(*Injil*), 기도와 같은 종교적 의무(*Ibadah*), 메카를 향한 기도(*Qiblat*), 살라트(*Salat*), 카바(*Kaabah*), 메카순례(*Hajj*), 까디(*Kadi*, 종교재판관), 그리고 법률 제안자 혹은 오늘날의 때때로 종교 지도자(*Mufti*).

위의 금지된 단어들에 수부한 알라(*Subhan allah*, 신에게 찬양을!), 알 함두 릴라(*Al hamdu lillah*, 신에게 찬양을!), 라 일라하 일 알라(*La ilaha illallah*, 하나님 외에 다른 신은 없다!), 그리고 알라

34 “Islam and Missions: Mohammad or Christ?” 1.

후 아크바르(*Allahu Akbar*, 신은 위대하다!)와 같은 감탄사를 더했다. 유사한 법안이 이전에 끄라탄(Kelantan), 트렝가누(Trengganu), 너그리(Negri), 슴빌란(Sembilan), 그리고 페낭(Penang)에서 행해졌던 것과 같이 말라카(Malacca)에서도 통과되었다(*The Star*, 1988년 4월 7일).³⁵

무엇이든지 간에 무슬림 공동체가 이 용어들과 감탄사를 독점적으로 자신들의 것이라고 느꼈다는 것이 중요하다. 얼마나 많은 종교 용어와 예배 형식이 두 공동체의 공동 유산인지 알게 되면, 상황화에 대한 많은 그리스도인들과 무슬림들의 반대가 완화될 수 있다.

1. 유대인과 그리스도인이 먼저 사용하였던 기둥들

이슬람은 원래 아랍인들을 위한 일신론의 상황화로 볼 수 있다. 그것은 유대인³⁶과 그리스도인³⁷으로부터 직접적으로³⁸ 물려받

35 *Berita NECF*: A Bimonthly Publication of the National Evangelical Christian Fellowship of Malaysia (Petaling Jaya, Selangor), I, no. 1 (April/May, 1988), 5.

36 예를 들어, Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, F. M. Young trans. (New York: KTAV Publishers House, 1970; orig. publishers, as *Was hat muhammad Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* 1898); Charles Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933); Alfred Guillaume, "The Influence of Judaism on Islam," *The Legacy of Israel*, Edwyn R. Bevan and Charles Singer, ed. (Oxford: Clarendon Press, 1928), 129-171; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 192-220을 보라. 기독교 수도원 영성에 영향을 받은 비정통주의의 다양한 영향력에 관해서는 S. D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contact through the Ages* (3rd rev. ed.; New York: Schocken Books, 1974), 57-58을 보라. 쿨란 공동체의 후기 분파가 끼쳤을 영향력에 대하여는 Chaim Rabin, *Qumran Studies* (London: Oxford University Press, 1957), 112-130을 보라.

37 예를 들어, Tor Andrae, *Les Origines de l' Islam et le Christianisme*, Jules Roch, trans. (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955); Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London: Macmillan and Co., 1926); J. Spencer Trimmingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London: Longman, 1979); W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, 315-320을 보라.

38 쿠란 16장 103/105절 참고.

았든지 혹은 아랍의 일신론자들³⁹을 통해 간접적으로 받은 것이다. 초기 설교에 대한 이러한 해석은 이슬람 이전의 계시를 인정하는 아랍의 서적 꾸란의 구절들에 의해 입증될 것이다(예: 꾸란 46:12 Egyptian ed. / 46:11 Fluegel ed.).⁴⁰ 물론 후에 이슬람은 아랍을 넘어서는 사명을 부여받았다. 그러나 우리의 목적을 위해 가장 필요한 것은 이미 유대인과 그리스도인이 이슬람 어휘와 더불어 이슬람 신앙의 기둥들을 대부분 가지고 있었다는 점을 보여주는 것이다. 그러므로 이슬람의 어휘와 기둥을 재사용하는 것은 원래 유대인과 그리스도인 공동체들에 속했던 것을 재소유하는 것이다.

비록 후대에 꾸란은 아랍 언어의 독특한 산물이라는 정통 교리가 정교하게 되었지만, 가장 초기의 무슬림 학자들은 꾸란에 많은 종교 용어들의 출처가 유대교와 기독교에서 기인한 것임을 인정하는데 주저하지 않았다.⁴¹ 제프리(Arthur Jeffery)는 시리아어가 차용된 어휘의 주된 원천이라고 주장하였다.⁴² 이 차용은 특별한 관심의 대상인데 왜냐하면 말레이시아의 일부 지역에서 비무슬림에게 금지된 많은 단어들은 무함마드(Muhammad, 570-632)가 출현하기 전에 유대인이나 그리스도인에 의해 사용된 것으로 볼 수 있기 때문이다. 그 단어들은 무슬림의 신앙과 실천의 “기둥”과 관련이 있기 때문에 본고에서 다루고자 한다.

39 예를 들어, Hamilton A. R. Gibb, “Pre-Islamic Monotheism in Arabia,” *Harvard Theological Review* LX (1962), 269-280; J. Fueck, “The Originality of the Arabian Prophet,” - *Studies on Islam*, Merlin Swartz trans. and ed. (New York: Oxford University Press, 1981), 86-98; W. M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1960), 158-161을 보라.

40 꾸란 19장 16-33/34절에 근거하여 와트(Watt)는 원래 무함마드는 자신이 설교한 일신론이 유대인과 그리스도인의 것과 동일한 것으로 생각했다고 보았다(*Medina*, 315쪽 각주).

41 Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran* (Baroda: Oriental Institute, 1938), vii-viii.

42 *Ibid.*, 19.

- 예를 들어, “알라”는 기독교 시리아어의 기원이며 무함마드 시대 이전부터 사용되었다.⁴³
- 와히(Wahy, 계시)는 적어도 어원적으로 유대인-아랍어와 기독교 에티오피아 단어와 관련이 있고 이슬람 이전의 시인들에 의해 사용되었다.⁴⁴
- 나비(Nabi, 예언자)는 아마도 시리아어보다는 유대인 아랍어로부터 기인하였고 무함마드가 훨씬 전에 분명히 아랍인들에게 알려졌을 것이다.⁴⁵
- 인질(Injil, 복음)은 분명히 헬라어 euaggelion을 기반으로 하고 아마도 에티오피아(Abyssinia) 기독교의 고대 에티오피아 언어로부터 도출되었을 것이다.⁴⁶
- 끼블랏(Qiblat, 기도의 방향)은 분명히 무함마드보다 앞선다. 열왕기상 8장 44절에서 그것을 암시하고 다니엘 6장 10절에서 끼블랏에 대해 명확히 언급한다. 시리아 그리스도인들은 동쪽을 향했다; 그리고 유대인들은 예루살렘을 바라본다. 이 방향은 꾸란 2장 142/136-152/147절에서 바뀌었다. 심지어 타바리(Tabari)가 보고한 한 전통은 무함마드의 유대교에 대한 의존을 고려한 유대인들의 언급으로 인해 기도의 방향이 바뀐 것으로 본다.⁴⁷
- 살라트(Salat, 예식기도)는 유대인 아랍어에서 기인할 수도 있겠지만 아마도 시리아어에서 출발했을 가능성이 높고 이미 이슬람 이전 시대에 보편적이었다.⁴⁸

43 Ibid., 66, and Bell, *Origin of Islam*, 54.

44 A. J. Wensinck, “Wahy,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, ed. (Leiden: E. J. Brill, 1961), 622A.

45 Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, 276.

46 Ibid., 71-72.

47 A. J. Wensinck, “Kibla” in *Encyclopaedia of Islam* (New Ed.), H. A. R. Gibb et al. (Leiden: E. J. Brill, 1986), V, 82; Mahmoud M. Ayoub, *The Qur’an and Its Interpreters*, I (Albany, NY: State University of New York Press, 1984), 167-175; Abu-l’ Abbas al-Baladhuri, *Kitab Futuh al-Buldan*, p. 2, Philip K. Hitti trans. as *The Origins of the Islamic State*, I (New York: Columbia University, 1916), 15.

48 Jeffery, 198-199; A. J. Wensinck, “Salat,” in *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 491B.

- 하지(*Haj*, 메카순례)는 출애굽기 23장 18절과 시편 81편 4절(영어성경은 3절)에서 “희생”을 의미하는 히브리어 *haj*에서 유래한 것이다.

금지된 감탄사에서도 유사하게 이슬람 이전에 이미 유대인이나 그리스도인이 사용한 예를 발견할 수 있다—예를 들어, 수부한 알라(*Subhan allah*, 신에게 찬양을!). 무함마드 이전 시리아어에서 기원을 추적한 “알라”처럼 수부한(*Subhan*)도 추적해 볼 수 있다.⁴⁹ 마찬가지로 쉘족 학자인 미트보크(E. Mittwoch)는 알라후 아크바르(*Allahu Akbar*, 신은 위대하다!)를 하루에 세 번씩 실천하는 유대인의 테필라(*tefillah*) 기도의 축도에서 유사성을 발견한다. 물론 단어와 관행이 유대교와 기독교의 사고 체계에서 무슬림의 것으로 옮겨가면서 의미의 변경은 있었다. 그러나 앞으로 볼 수 있듯이 체계는 핵심 의미가 그대로 유지될 만큼 충분히 유사하였다.

1) 첫 번째 기둥: 샤하다(*Shahada*, 신앙고백)

무슬림 신앙고백의 첫 번째 부분(샤하다 - “나는 하나님 외에 다른 신은 없다는 것을 증언한다.”)은 꾸란 37장 35/34절(“하나님 외에 다른 신은 없다”)와 112장 1-2절(“일러 가로되, 하나님은 단 한 분이시고”)과 같은 구절에 기초한다. 히르쉬펠트(*Hartwig Herschfeld*)의 지적에 의하면,⁵⁰ 샤하다는 신명기 6장 4절의 쉘마(*shema*) “이스라엘아 들으라. 우리 하나님 여호와와는 오직 유일한 여호와이시니”에 근거한 것으로 보인다. 두 구절은 모두 같은 단어 *ahad*를 강조한다. 예루살렘의 탈무드는 특정한 랍비들이 신실한

49 Jeffery, 161-162.

50 *New Researches into the Composition and Exegesis of the Quran* (London: Royal Asiatic Society, 1902), 35.

사람들을 상담할 때 이 말씀을 강조했다고 언급한다.⁵¹

샤하다(*shahada*)는 쉘마(*shema*)와 형태가 유사하고 분명히 그것에 기반하고 있을 뿐만 아니라, 이 둘의 기능도 동일하다. 샤하다와 쉘마는 모든 공적 예배에서 시행될 뿐만 아니라 두 종교에 대한 기본적인 신앙고백이다. 이것은 히브리인들과 무슬림들을 주변의 다신론자들로부터 분리시키는 신앙고백이었다. 또한 두 신앙고백은 하나님어 어떤 분이신지에 대한 확증과 그분의 대한 의무를 연결시켜 주었다. 특히 민수기 15장 37-41절에 기록된 더 긴 형태의 쉘마는 계명을 도입한다. 이 관계는 Mishna Berakhot 2장 213절에서 강조된다. 한 사람이 첫 번째 문장 “하나님 나라의 명에”를 낭송하고 이어서 “계명의 명에” 후속 부분을 낭송한다.⁵² 더욱이 쉘마의 첫 번째 문장에서 확인된—하나님의 일치는—십계명의 첫 번째 계명의 기초를 형성한다. “너는 나 외에는 다른 신들을 네게 두지 말라.” 샤하다에서도 고백과 의무 사이의 동일한 관계가 나타난다. 왜냐하면 하나님이 누구인지를 확인한 이 첫 번째 기둥 다음에 그분에 대한 의무에 관한 네 개의 기둥이 뒤따르기 때문이다. 동일한 관계를 꾸란 20장 14절에서 볼 수 있다. “실로 내가 하나님이요 나 외에는 신이 없나니 나만을 경배하고 예배하며 나만을 생각하라.”

구약성경에서 쉘마에 관해 기록된 내용은 신약성경에서도 나타난다. 예수께서는 마가복음 12장 29-30절에서 그것을 가장 중요

51 *The Talmud of Jerusalem*, Eng. Moses Schwab trans. (London: Williams and Norgate, 1886), I, chap. 2, no. 3 (34-35); D. Masson, *Le Coran et la revelation judeo-chretienne* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1958), I, 32.

52 Torrey, 133-134. 신앙고백으로서 쉘마에 대해서는 Mishna Berakhot 2:2 in *The Mishna*, Herbert Danby trans. (London: Oxford University Press, 1949), 3; George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950), I, 465; Vernon H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1963), 34-41을 보라.

한 계명으로 주셨다.

이러한 고백이 헌신자들에게 갖는 의미를 찾는데 있어서, 우리는 단순함과 명료함에 주목해야 한다. 더 나아가서 샤하다와 쉘마는 지적인 동의 이상의 것을 요구한다. 샤하다는 “나는 증언한다(I bear witness)”로, 쉘마는 “들으라 이스라엘(Hear O Israel)”로 시작한다. 즉 둘 다 고백을 요구하는 것이다. 이것은 야고보서 2장 19절에서 말한 것 이상이다. “네가 하나님은 한 분이신 줄을 믿느냐 잘하는도다. 귀신들도 믿고 떠느니라.”

이 고백은 다신론을 거부하는 것과 관련이 있기 때문에, 중재자와 대중의 신앙 속에 있는 신과 연관된 것들을 거부하는 것을 포함한다. 수피 신비주의에서 그것은 부와 같은 모든 세속적인 신들의 거부를 포함한다. 그것은 모든 일에서 그의 표적을 보는 것을 의미한다. “너희가 어느 방향에 있던 간에 하나님의 앞에 있노라”(Q 2:115/109).⁵³

많은 전통은 신앙의 필수조항으로써 하나님의 유일성 혹은 일치만을 언급한다.⁵⁴ 그러나 이슬람의 전통적인 고백은 꾸란 4장 136/135절과 같은 구절에 근거하여 “무함마드는 하나님의 사도”라고 선언한다. 이 부분은 명백히 유대교와 기독교의 신앙에 추가된 것이기에 광범위하게 다루지는 않을 것이다. 그러나 이 부분을 반드시 숙고해야 하는 이유는 우리가 주목하는 사례연구 안에 포함된 회심자들이 다루어야 하는 질문 중의 하나이기 때문이다.

처음에 이 고백은 무함마드의 기능에 대해 말하고 있다. 즉 그

53 샤하다의 의미에 관해서는 Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge: University Press, 1932), 17-35; Wilfred Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, 51-62을 보라. 수피의 신비주의에서 하나님과의 연합에 관한 의미는 Seyyed Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality* (New York: Crossroad, 1987), 312-315을 보라.

54 Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden: E. J. Brill, 1960), s.v. “unity”을 보라.

는 하나님의 뜻을 드러내는 자이다. 이것은 하나님께서 지금 인간들이 바로 응답해야 할 어떤 말씀을 가지고 계심을 의미한다. 말씀이 꾸란에서 선언된 것으로 이해하면서, 우리는 꾸란에 성경에 의해 확증된 많은 내용과 더불어 성경에 반하는 내용도 있다는 입장을 견지해야 한다. 무슬림을 향한 기독교 선교에서 꾸란을 어느 정도 사용할 수 있는가?⁵⁵ 성경은 복음전도의 목적을 위해 비유대적인 자료들의 유사한 용도를 포함시키지는 않지만, 성령의 인도하심을 받은 성경의 저자들은 이웃들의 자료들을 포함시키는데 주저하지 않았다.⁵⁶ 예수께서는 그의 가르침에서 랍비들의 자료를 적당하게 활용하셨다.⁵⁷ 바울은 비기독교 자료들을 인용하였다.⁵⁸ 마찬가지로 아카드⁵⁹와 같은 많은 사람들과 후에 다루어질 사례연구의 회심자들은 비록 꾸란에 개인적 권위를 부여하지는 않을지라도 그것이 해석을 위한 유용한 도구라는 것을 발견하였다. 나이지리아의 이사와(Isawa)는 꾸란에서 예수에 관해 읽고 예수의 추종자가 되었다. 무슬림 대학교에서 이슬람학을 가르친 또 다른 서아프리카 사람은 대략 1년 전쯤 꾸란에서 예수의 이야기를 읽으면서 그리스도 안에서 신앙의 여정을 시작하게 되었다.

고백의 두 번째 부분은 또한 무함마드의 지위에 관한 것이다. 그는 성경의 선지자들과 같은 선지자이고 사실상 마지막 인물이

55 포괄적인 논의를 위해서는 Schlorff, "The Missionary Use of the Quran"을 보라.

56 예를 들어, 시편 104편은 태양에 비견하여 칭송한 아크나톤(Akhnaton)의 찬미가를 반영한다.

57 예를 들어, 재판관과 과부의 비유(눅 18:2-5)는 Ben Sirach 35:15-19을 활용하였다.

58 바울은 사도행전 26장 14절을 유티피테스 박카스(Euripides Bacchus) 795에서 인용하였다. 이 실례와 다른 예들은 Emmett Barnes, Kenneth Bailey, 그리고 Colin Chapman이 참여한 Beirut Study Group의 하우스니(Georges Housney)에 의한 미공개 보고서에서 찾을 수 있다.

59 각주 27번을 보라.

다. 그리스도인은 이러한 무함마드에 대해 질문을 제기한다.⁶⁰ 이스라엘의 구약성경 이웃들과 비슷한 다신론의 맥락에서 볼 때 그의 메시지는 “한 분의 창조주 하나님을 향하라”와 비슷한 예언자적 어조를 가졌다. 그는 다신교적인 아라비아의 아랍인들에게 사도로 간주될 수 있었다. 그러나 공교롭게도 그는 연대기적으로 그리스도 이후에 왔고 성육신과 같은 기독교의 기본적인 확신을 거부하였다. 그러므로 그리스도인은 그가 “하느님의 사도”임을 확신할 수 없다.

그리스도인들이 대체적인 확언을 구할 때, 이슬람에서 가장 유명한 신학자 가잘리(Abu Hamid al-Ghazali, 1111)가 무슬림과 그리스도인 모두가 받아들일 수 있는 형태의 고백을 두 번 제공하였다는 사실은 주목할 만하다. 즉 무함마드를 대신하여 예수의 이름을 사하다에 넣는 것이다. “하나님 외에 다른 신이 없으며 예수는 하나님의 사도이다.”⁶¹ 그리스도인은 “예수를 주로 시인하며”(롬 10:9)와 같이 신약성경에 반영된 초기 기독교 신앙고백 중 하나로 대신할 수 있다.⁶²

60 광범위한 논의에 대해서는 Kenneth Cragg, *Muhammad and the Christian: A Question of Response*, (London: Darton, Longman and Todd / Maryknoll, NY: Orbis Books), 1984을 보라.

61 *Al-Qustas al-Mustaqim*, V, Chelhot ed., 68, in Chelhot, “La Balance Juste,” *Bulletin d'Études Orientales*, XV (1958), 62; *al-Munqidh min al-dalal (The Deliverer from Error)*, Jamil Saliba and Kamal 'Ayyad ed. (3rd ed.; Damascus, 1358/1939), 101; in W. Montgomery Watt trans., *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1953), 39.

62 또 다른 초기 성경적 고백은 “예수를 하나님의 아들이라 시인하면”(요일 4:15); “주는 그리스도시오 살아 계신 하나님의 아들이시니이다”(마 16:16)이고 긴 형태는 빌 2:6-11; 고전 15:3-7; 롬 1:1-4; 담전 3:16에 나타난다. 최초의 기독교 신앙고백에 관해서는 Paul Feine, *Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments* (Leipzig: Verlag Doerffling & Franke, 1925); Vernon H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1963); Oscar Cullmann, *The Earliest Christian Confessions*, J. K. S. Reid trans. (London: Lutterworth Press, 1949); J. N. D. Kelley, *Early Christian Creeds* (2nd ed.; London: Longmans, 1960); O. Sydney Barr, *From the Apostles' Faith to the Apostles' Creed* (New York: Oxford University Press, 1964)을 보라.

2) 두 번째 기둥: 살라트(*Salat*, 예식기도)

아래에서 분석할 아시아의 사례연구에서 무슬림들은 기독교 구호사역자들이 와서 사심 없이 그들을 섬기는 것을 보았다. 그들은 매우 훌륭하고 친절하며 정직했기 때문에 천사라고 칭함을 받아야 마땅하지만, “그들은 기도하지 않았다”고 말하였다. 그리스도인들이 공개적으로 기도하고 나서야 마침내 경건하게 받아들여졌다.

무슬림의 첫 번째 정의 중 하나는 “주님의 이름을 찬미하고 기도하는”(Q 87:15) 사람이다. 그러나 선택된 용어(동사, *salla*- “기도하다”; 명사, *salat*)는 오랫동안 회당과 교회에서 제도화된 기도로 사용되었다. 무함마드가 여전히 메카에 있을 때 기도하는(*Aqama l-salat*) 것을 시리아 교회에서 빌린 것이 분명하지만, 기도 행위의 기원을 유대교에서도 볼 수 있고 그 용어, 자세, 그리고 내용까지도 나타난다.⁶³

구약은 아침과 저녁기도(출 29:39, 민 28:4)에 대해 언급하고 있지만, 유대교는 예루살렘의 탈무드에서 나타나듯이⁶⁴ 시편 55편 17절(참조, 단 6:11)의 패턴에 따라 하루에 세 번의 기도를 발전시켰다. 기독교 수도사는 시편 119편 164절의 패턴으로 하루에 7번 기도했다. 꾸란은 다섯 번의 기도에 대해 언급하지 않지만 다양한 기도 시간을 언급한다(Q 2:238/239; 17 :78/80; 20:130; 24:58/57). 그러나 이슬람 전통에는 분명히 다섯 번을 명시하고 있다.⁶⁵ 즉 이슬람은 중간 위치를 택한 것이다.⁶⁶ 무슬림 개종자들에 중요한 것

63 미트보크(E. Mittwoch)에 의한 고전적인 연구는 *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus in Abhandlungen der preussen Akademie der Wissenschaften* (Berlin, 1913) philosophy-history Kl., no.2을 보라.

64 I (Berakhoth) 4:1 (73).

65 *Sahih al-Bukhari* (Arabic-English), M. Muhsin Khan trans. (9 vols.; Beirut: Dar al-Arabia, n.d.), vol. I, Bk. 8 (*Salat*), chap. 1 (213-214).

66 꾸란 2장 143/137절의 약간 다른 맥락에서 이슬람이 중간 위치를 선택했다는 논쟁을 관해서는 S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 84-85을 보라.

은 초기 유대계 그리스도인들이 개종 후에도 과거 자신들의 제도화된 기도 시간과 장소를 유지했다는 사실이다(행 3:1; 10:9; 16:13).

기도 장소에서 신발을 벗는 것(Q 20:12)은 히브리적인 형태(출 3:5)와 많은 동방 교회의 실천을 따르는 것이다.

(1) 준비

세정(ablution) 또한 이전의 신앙을 반영한다. 우두(*wudu*, 가벼운 세정)은 “경미한” 부정(*hadath*)을 제거하는 데 사용된다. 여기서 유대교의 영향력은 무함마드의 삶의 후반부에서 분명하게 나타난다. “믿음을 가진 자들이여 예배드리러 일어났을 때 너희 얼굴과 두 손을 팔꿈치까지 씻을 것이며 머리를 쓰다듬고 두 다리를 발목까지 닦을 것이니”(5:6/8; 참고 4:43/46). 구약성경의 성막에는 제사장이 주님의 앞에 나아가기 전에 손과 발을 씻을 물두멍이 있었고(출 30:17-21; 40:30-32), 다른 사람들도 그분께 제사하려 나아갈 때 스스로를 성결하게 하였다(삼상 16:5). 무슬림들은 세정할 때 유대인이 하듯이 얼굴, 손, 그리고 발의 순서를 따른다. 하나님의 이름을 선언하고 오른쪽을 왼쪽보다 먼저 행한다. 각 부분은 세 번씩 씻어 낸다.⁶⁷

사정(射精) 혹은 월경과 같은 “중대한” 부정(*Janaba*)은 기도 전에 몸 전체 씻는 구슬(*ghusl*)을 해야 한다.⁶⁸ 또한 금요일 정오 기도와 두 가지 주요한 연례 축제인 라마단의 종료(*Eid al-Fitr*)와 제물을 바치는 축제(*Eid al-Adha*)에서도 보편적으로 행해진다. 구슬의 특징은 꾸란 5장 6/8-9절에 근거하는데, 그것은 “너희가 또

67 Guillaume, 162-163.

68 Al-Bukhari, I, Bk. 5 (*Ghusl*) (156-176); G. H. Bousquet, “Ghusl,” *Encyclopaedia of Islam* (New Ed.), s.v.

한 불결하였다면 깨끗이 하라”는 우두(*wudu*)에 중요한 설명을 덧붙인 것이다.

유대교에서도 사정과 월경과 같은 경우에 몸을 정결해야 한다는 유사한 내용이 있다(레 12:1-5; 14:8, 15; 17:15; 민 19:19). 이슬람의 금요일 세정은 유대교의 안식일 세정에 부합된다. 마찬가지로 이슬람으로 개종한 사람의 세정은 유대교에서 개종자의 세례와 일치한다. 물론 이것은 기독교 세례의 전조였다.⁶⁹ 기독교의 세례와 무슬림 개종자의 구슬(*ghusl*)이 모두 유대인 개종자 세례의 재해석이라는 사실에 비추어보면, 파샤이 세례를 위한 대체가능한 입회 예식의 제안에서 일으켰던 혼란을 되풀이 하지 않으면서 개종자의 구슬로써 기독교의 세례를 실행할 수 있을 것이다.⁷⁰

또 다른 유사한 예식은 물을 찾을 수 없으면 손과 얼굴을 모래로 문지르는 것이다(*tayammum*). 이것은 꾸란(4:43/46과 5:6/9-9)과 탈무드에서⁷¹ 모두 허용한다. 기독교의 세례도 사막에서는 모래로 행해졌다.⁷²

세정의 기능은 불결함으로부터 정화되는 것이고(Q 4:43/46; 5:6/8-9; 87:14-15), 하늘로부터의 물은 또한 “사탄의 불결함을 제거”한다(Q 8:11). 그 의도는 내면의 순결이다. 이것은 하나님(Q 5:6/9; 24:21)과 예배자 자신(Q 9:108/109) 모두의 행위로서 결과적으로 낙원(Q 20:76/78)에 있게 된다. 그러므로 정화는 분명히 죄의 용서를 포함한다.

69 Guillaume, 162.

70 이 부분의 논쟁에 관해서는 Parshall, “Lessons Learned in Contextualization,” 279을 보라.

71 *The Talmud of Babylonia, I: Tractate Berakhot*, Jacob Neusner trans. (Chico, CA: Scholars Press, 1984), fol. 15A (chap. 2, sec. 22, 116); A. J. Wensinck, “Tayammum,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 589A.

72 Cedrenus, *Annales*, Hylander ed. (Basle, 1566), 206 in *ibid*.

마찬가지로 성경은 세정과 마음의 청결을 연결시킨다(시 24:3-4; 사 1:16-18; 겔 36:25-26; 요 3:4-5; 히 10:22). 예수께서는 더 나아가서 강조점을 세정에서 마음의 청결로 옮기셨다(마 15:1-20; 막 7:1-23). 히브리서 기자는 세정을 그리스도를 통해 제공된 내적 순결을 미리 보여주는 것으로 사용한다(히 6:1-2, 9:10-14). 터틀리안과 크리소스톰과 같은 교부들은 마음의 청결을 수반하지 않는 예식은 가치가 없다고 강조하였다.⁷³

그러나 그리스도와 교회는 다른 두 종교보다 개종자가 받는 세례식에 의미를 부여하였다. 그리고 그리스도와 더불어 죄에 죽고 묻히고 그와 함께 부활하여 새로운 삶을 갖게 되는 상징적인 의미를 강조했다. 살펴본 바와 같이, 다른 두 종교는 개종자의 세례 혹은 세정을 실행했다; 그러나 할레는 이슬람을 위한 샤하다보다는 유대교에서 더욱 신앙고백의 핵심이었다.

세정과 함께, 무슬림들의 기도에도 또 다른 필수적인 준비사항은 끼블라(*qibla*, 올바른 방향)이다. 끼블라는 *‘aqbala ‘ala* (한 지점으로 향하는 방향)에서 기인한 것으로 오랜 기원을 가지고 있다. 에덴동산은 동쪽에 있었다(창 2:8). 성막의 문은 에스겔의 환상 가운데 성전(겔 47:1)과 마찬가지로 동쪽을 향하였다(출 27:13). 이것은 하나님의 영광이 오게 된 방향이다(겔 48:2).

스가라는 그리스도를 “돋는 해”(눅 1:78)와 비교하였고, 말라기의 예언은 치료하는 광선으로 오는 공의로운 해로 그리스도를 연결시켰다(말 4:2). 따라서 초기 그리스도인들은 비록 예수께서 사마리아의 여인에게 하나님을 예배하는데 장소와 방향은 중요하지 않다고 말씀하셨음에도 불구하고(요 4:19-24), 동쪽을 향해 기도했다.⁷⁴

73 Masson, 470.

74 Ibid., 531.

유대인들은 탈무드에서 규정된 예루살렘을 향해 기도했다(왕상 8:33; 단 6:10).⁷⁵ 무슬림들은 한동안 예루살렘을 향해 기도했다(부카리(al-Bukhari)에 의하면 16개월 혹은 17개월)⁷⁶.

무함마드가 그의 밤 여행(꾸란 17장)에서 다녀갔다고 알려진 이유로 사원 지역은—오늘날의 바위사원(Dome of th Rock)과 아크사모스크(Aqsa Mosque)—예배의 중심으로 계속 남아있다. 그러나 기도의 방향은 꾸란 2장 142/136–152/147절에서 메카로 바뀌었다. 예루살렘이 유대인들을 위한 세상의 중심인 것처럼(겔 5:5), 메카는 무슬림들을 위한 세상의 중심이 되었다.⁷⁷ 일부 회당에 미즈라(*mizrah*, 예루살렘의 방향을 가리키는)가 있었던 것처럼 모스크에는 미흐랍(*mihrab*, 메카 방향을 가리키는 벽감)이 포함되었다.⁷⁸

기도의 방향을 다루면서 기억할 것은 탈무드와 마찬가지로 꾸란(2:115/109)은 하나님이 도처에 계신 것으로 인지했다는 점이다.⁷⁹ 꾸란은 참된 경건이 기도의 방향이 아니고, 하나님, 종말, 천사, 꾸란, 그리고 선지자를 믿는 것과 가난한 자의 필요를 채워주고, 기도와 자선행위를 수행하며, 자신의 약속을 이루고, 역경을 이겨내는 것이라고 지적한다(Q 2:177/172).

예배자는 또한 기도하기 위해 반드시 그들의 마음가짐(*niya*)을 표명해야 한다. 구체적으로 길이를 명시해야 한다. 꾸란에는 마음가짐이라는 용어가 나타나지 않지만, 아마도 유대인의 영향력 아래서 히브리인의 *kawwana*와 라틴 기독교의 *intentio*와 유사하게 발전했을 것이다. 어느 종교든지 종교적 의무의 가치는 헌신자의

75 *The Talmud of Jerusalem*, Eng. Schwab, trans. I (Berakhoth), chap. 4, nos. 6–7 (91–93).

76 *Sahih al-Bukhari*, vol. IV, Bk. 60, chap. 20 (18).

77 Masson, 507–508.

78 *Ibid.*, 511.

79 *Baba Bathra*, fol. 25A, in *The Babylonian Talmud: Seder Nezikin*, I, Epstein, ed, Maurice Simon and Israel A. Slotki trans. (London: The Soncino Press, 1935), 124–125.

마음가짐에 달려있다.⁸⁰ 이것을 더 진전시키면, 산상수훈을 통해 외적인 행위에서 마음상태로 초점을 옮기신 예수의 의도에 근접하게 된다(마 5:17-28).

(2) 기도

무슬림의 기도 자세도 또한 유대인과 그리스도인의 자세를 모방한다. 첫 번째 자세는 서있는 것이다(*qiyam*; Q 22:26/27). 구약과 신약에서 예배자들은 기도를 위해 서 있었다(왕상 8:14, 22; 느 9:2; 막 11:25). 유대교의 테필라(*tefilla*) 기도는 ‘아미다(*amida*, standing)’라 불리며, 수행될 때의 자세를 나타낸다.⁸¹ 두 번째 자세는 절하는 것이다(*rukū*; Q 22:26/27, 77/76). 이것은 유대인 케리아(*keria*)와⁸² 동등하고 로마가톨릭의 서민은 겸허한 섬김의 의미로서 무릎을 꿇었다.

세 번째 자세는 이마를 땅에 닿게 하는 자세이다(*sujud*; Q 22:26/27, 77/76). 이 자세도 또한 구약과 신약성경(창 22:5; 민 16:22; 삼상 24:9; 느 8:6; 마 26:39)에서 발견된다. 수주드(*sujud*)는 유대인 히스타하와야(*hishtahawaya*)와 동등하고 동방 기독교의 모습과 유사하다.⁸³ 유대교의 속죄일(Yom Kippur)에서 랍비들과 예배인도자들은 여전히 이런 자세로 엎드리고 있다. 그리고 나는 또한 콥트 정교회의 승려들과 예배자들도 예배시간에 이렇게 하는 것을 보았다. 로마가톨릭에서는 안수식과 봉헌식, 성금요일과 토요일

80 Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulum-al-Din*, Fazal-ul-Karim trans. (Lahore: Islamic Book Foundation, 1981), Bk. IV, chap. 7 (389-407); Guillaume, 156; Wensinck, “Niya,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v.

81 Mittwoch, 16; Wensinck, “Salat,” 493B.

82 Mittwoch, 17; Wensinck, “Salat,” 493B.

83 Mittwoch, 17; Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina* (2nd ed., 1928), 104 in his “Salat,” 494A.

일에 몸을 완전히 엎드린다.

네 번째 자세는 무릎을 꿇고 앉는 것이다(*julus*). 무릎을 꿇는 것은 성경적인 자세이다(대하 6:13; 왕상 8:54; 시 95:6; 행 20:36; 21:5). 때때로 성경 시대와 같이 손을 위로 든다(시 28:2; 134:2; 딤펢전 2:8).

기도의 내용 또한 유대교와 기독교 기도문과 문체적으로 일치한다.⁸⁴ “하나님은 위대하다”(Allahu akbar)는 유대교의 테필라에서 “하나님은 복 되신다”와 같은 축도와 상응한다.⁸⁵ 꾸란의 첫 장인 파티하(*Fatiha*)의 낭송에는 유대교와 기독교의 기도에서 흔히 볼 수 있는 내용이 포함되어 있다. 실제로 훌륭한 선교사였던 즈웨머(Samuel Zwemer)는 1928년 캘커타에서 열린 공공 집회에서 이것을 낭송한 다음 “예수님 이름으로 아멘”이라는 말로 결론을 맺었다. 파티하 시작부분의 “하나님께 찬양”(al-hamdu li-llah)은 꾸란의 장과 구절에서 비슷한 입장을 유지하고 시리아 문헌에 있는 유사한 축복에 상응한다.⁸⁶

분명히 유대인과 그리스도인의 예배에 추가된 무함마드를 향한 축복을 한 후, 예배자가 왼쪽과 오른쪽으로 몸을 돌리며 “평화가 당신에게 임하기를”이라고 말하는 기도와 함께 예배를 마친다. 유대인의 주된 기도도 이러한 방식으로 마친다.⁸⁷ “평화를 나누는 것”은 흔히 기독교 성찬식에 포함된다.

금요일예배는 꾸란 62장 9절에 언급되어 있는데 그 날은 “집회의 날”(yawm juma al-Jum'a)로 불린다. 이것은 안식일을 위한 히

84 기독교 비유를 위해서는 A. Baumstark, “Juedischer und Christlicher Gebetstypus im quran Koran,” *Der Islam*, XVI (1927), 229을 보라.

85 Mittwoch, 16; Guillaume, 156.

86 Goitein, 75 and n.

87 Yoma, 53B, in *The Babylonian Talmud: Seder moed Mo'ed*, v. 2/5, I, Epstein, ed, Leo Jung trans. (London: The Soncino Press, 1938), 250.

브리어 *yom hak-kenisa*와 같은 의미이다.⁸⁸ 이 예배의 발전은 우마이야 왕조(Umayyad, 661-750) 기간에 기독교의 영향을 받았을 것이다.⁸⁹ 매주 하루를 선택하는 것은 전통에 의하면 유대인과 그리스도인들과의 접촉의 결과였다: “유대인들은 매주 함께 모여서 안식일(기도를 위해)을 갖고 그리스도인들도 마찬가지입니다. 그러므로 우리도 그렇게 합시다.”⁹⁰

고이타인(Goitein)은 금요일이 메디나에서 장이 서는 날이었기에 사람들이 기도하러 모이기에 용이하여 선택되었다고 주장한다.⁹¹ 유대인의 안식일과 그리스도인의 주일과는 달리 금요일은 쉬는 날이 아니었다. 꾸란 62장 9절은 그들에게 기도를 위해 속히 거래를 중단하라고 제안한다. 하나님께서 일곱째 날에 안식하셨고 이스라엘 자녀들도 마찬가지로 행해야 한다는 성경의 창조기사(창 2:2-3; 출 20:8)와는 달리, 꾸란은 하나님께서 6일간의 창조이후에도 지치지 않으셨다는 점을 지적한다(Q 50:38-37). 이것은 유대인 학자들도 제기한 주제이다.⁹²

의무 이상의 철야기도(*salat al-lail; tahajjud*)는 꾸란 17장 79/81절에서 “깨어남”을 의미함)는 시리아 그리스도인의 깨어있는(*shahra*) 고행의 관습을 반영한다.⁹³ 그 기능에 있어서는 공덕(특히 금식의 달인 라마단 기간에 그리고 두 가지 주요 연례 축제 전)이 포함되며,⁹⁴ 이 기도는 사탄이 잠자는 사람의 머리에 묶은 매듭 중

88 Goitein, *Studies*, 117-118.

89 C. H. Becker, “Zur Geschichte des Islamischen Kultus,” *Der Islam*, III (1912), 374-419; Hava Lazarus-Yafeh, *Some Religious Aspects of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1981), 40.

90 Al-Qastallani II, 176 in Goitein, *Studies*, 112.

91 *Studies*, 113-114.

92 the 2nd century A.D. Midrash Haggadah entitled *Mekhilta* on Exodus 20:11 in Lazarus-Yafeh, 143, n. 8을 보라.

93 Bell, 143; Wensinck, “Salat,” 495A.

94 Ibn Maja, *Siyam*, bab. 68 in Wensinck, “Tahadjjud,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 559.

하나를 느슨하게 한다는 것이다.⁹⁵

기도를 인도하는 이맘은 유대인 예배의 형제(*sheliah has-sibbur*)에 상응한다. 둘 다 지역 사회의 유자격자가 할 수 있다.⁹⁶

(3) 의미와 기능

이슬람에서 기도의 의미와 기능을 어떻게 기독교 예배에 적용할 수 있을지 살펴볼 때, 우리는 두 공동체 사이에 심각한 오해를 경험하게 된다. 무슬림 기도의 핵심을 이해하도록 많은 노력을 기울인 패드윅(Commance E. Padwick)은⁹⁷ 아랍어로 된 기독교 기도 에 관한 몇 권의 우수한 책에 대해 이렇게 말했다.

무슬림들(기독교 학교에서 교육받은 사람들을 제외하고)이 이런 종류의 책들을 볼 때 거의 이해할 수 없는 것으로 판명되었다. 하나님과 기도에 대한 무슬림 독자들의 근본적인 생각이 기독교 저자들과 매우 다를 뿐만 아니라 수 세기에 걸쳐 교회는 아랍 기독교만의 언어를 발전시켰다. 심지어 교회가 무슬림과 같은 용어를 사용할지라도 무슬림은 알지 못하는 기독교의 의미로 읽을 것이다. 이것의 가장 우선적이고 확실한 예는 ‘*salat*’라는 단어이다. 무슬림에게 이 단어는 다섯 시간의 기도를 의미하고, 그리스도인에게는 매우 귀중하고 섬세한 의미를 담고 있다.⁹⁸

95 Abu Da'ud, *Tatawwu'*, bab. 18 in ibid.

96 Mittwoch, 22; Becker, "Islamischen Kultus," 386; Wensinck, "Salat," 496A.

97 *Muslim Devotions: A Study of Prayer Manuals in Common Use* (London: SPCK, 1961), and "The Language of Muslim Devotion," *The Muslim World*, XLVII (1957), 5-21, 98-110, 194-209.

98 Samuel M. Zwemer, *Studies in Popular Islam* (London: Sheldon Press, 1939), 15에서 인용.

그러나 우리는 형태가 겹치는 것을 충분히 보았고, 의미와 기능도 겹치는 것을 보게 될 것이다. 그래서 두 공동체 사이에서 기도의 상호이해와 적용이 가능한 것이다.

먼저 함께 드리는 살라트(*salat*, 예식기도)와 두아(*du'a*, 개인기도)를 구별할 필요가 있다.⁹⁹ 이 차이는 두 전통에서 모두 나타난다(예, Q 14:40/42; 마 6:6-13; 행 4:24-31). 이슬람과 예전(liturgy)에 무게를 두는 기독교는 살라트에 초점을 맞추고, 상대적으로 예전에 자유로운 개신교는 두아를 강조한다. 여기서 우리는 신비한 수피들과 민속 무슬림의 기도보다는 바른이론(orthodox)/바른실천(orthopraxis)의 의미와 기능에 대해 주의 깊게 검토할 것이다.¹⁰⁰

이슬람 사상에서 기도를 통해 공로를 얻는 개념은 전통과 현대 관습에서 모두 강하게 나타난다.¹⁰¹ 최근에 임신 9개월 된 한 시리아 여성은 이렇게 말했다. “나의 상황에서 기도의 공로는 70배나 증가한다.”¹⁰²

유대교는 강한 율법주의를 발전시켰고(예, 토빗 12:9),¹⁰³ 마찬가지로 사도들의 교회 이후에 알렉산더 헬렌시스(Alexander of Hales, 1245)는 공로의 보고(Treasury of Merit) 교리를 발전시켰다. 그러나 개신교인들은 비록 기도의 상급을 알고(마 6:5-6), 그

99 Louis Gardet “Du’a,” *Encyclopaedia of Islam* (New Ed.), 617-618을 보라.

100 이것을 위해서는 예를 들어 Nasr, 111-118; Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris: Vrin, 1968), 259; Wensinck, “Salat,” 498B-499A; Bill Musk, “Popular Islam: The Hunger of the Heart,” *The Gospel and Islam*, McCurry ed., 218을 보라.

101 예를 들어, 모스크에서 기도는 다른 곳에서의 기도보다 25배의 가치가 있다. al-Bukhari, *Sahih*, I, Bk. 8 (*Salat*), chap. 87 (p. 277).

102 Yvonne Haddad, “The Impact of the Islamic Period in Iran on the Syrian Muslims of Montreal,” *The Muslim Community of North America* (Edmonton, Alberta: University of Alberta Press, 1983), 175-176.

103 “선(good)은 구제(almsgiving)로서 죽음에서 구원하고 모든 죄를 제거한다.”(*The Book of Tobit*, Frank Zimmerman trans. and ed. [New York: Harper & Bros., 1958], 111).

선을 행하는 것이 영생과 거룩함에 이르게 할 수 있지만(롬 2:6,7; 행 10:35), 기도를 공로가 아니라 신앙의 열매로 간주한다. 구원은 공로의 결과가 아니기에(딤후 3:5), 개신교인들은 기도의 공로 기능을 제거하기 원한다.

무슬림은 살라트를 의무로 보았지만,¹⁰⁴ 실제로는 그 이상이다. 무함마드는 “살라트는 내 눈의 위안이다”라고 말한 것으로 알려졌다.¹⁰⁵ 같은 맥락에서 무함마드는 말하였다. “당신 중 한 사람이 살라트를 수행하면, 그는 하나님과 더불어 은밀한 대화를 하는 것이다.”¹⁰⁶ 살라트는 신앙을 돈독하게 하는 역할을 한다. “인간과 다신론과 불신앙 사이에는 살라트의 태만이 놓여있다.”¹⁰⁷

살라트는 정결케 하는 것으로 묘사되어 왔다. “살라트는 수고의 물줄기 같아서 너희 각자가 하루에 다섯 번씩 몰입하게 하는 방식이다. 이 후에는 어떤 부정한 것이 남아있다고 생각하느냐?”¹⁰⁸ 마찬가지로 우리는 “의무적인 살라트는 현재와 미래 사이에서 행해지는 죄를 깨끗케 하는 것”으로 이해한다.¹⁰⁹ 본래 살라트는 회개를 포함하지 않으므로, 예상되는 용서는 인간의 공로와 신성한 자비에 근거하는 것으로 보인다. 그러나 최종적으로 평화의 선언 전에 다음의 내용을 삽입하는 것이 일반적이다. “오 하나님, 나의 과거와 미래의 죄, 공개적이고 비밀스러운 죄 그리고 나의 사치와 당신이 아는 죄를 용서하여 주십시오.”¹¹⁰ 더 나아가서, 앞에서 살펴본 대로 세정은 내적인 정화의 의미를 포함한다.

104 Al-Bukhari, I, Bk. 8 (*Salat*), chap. 1 (p. 211).

105 Ahmad b. Hanbal, III, 128, 285 in Wensinck, “Salat,” 498A.

106 Al-Bukhari, I, Bk. 8 (*Salat*), chap. 38 (p. 244).

107 Muslim, *Sahih Muslim*, Abdul Hamid Siddiqi trans. (Lahore: Ashraf, n.d.), I (Iman), trad. 146 (p. 48).

108 *Malek, Qasr al-salat fi 'l-safar*, trad. 91 in Wensinck, “Salat,” 498A.

109 *Malek, Qasr*, II, 229 in *ibid.*

110 Tradition from Muslim, Adhkaru 'n-Nawawi, 33 in Padwick, *Muslim Devotions*, 173.

무슬림의 살라트는 그리스도인들이 공유하는 많은 주제를 포함한다.

1. 증언 (기도에 대한 부르심에서 “하나님 외에는 신이 없다는 것을 증언하고,” 또한 무함마드의 사도직도 증언한다; 신 6:4 참조).
2. 신의 자비 (“자비로우시고 자애로우신 하나님의 이름으로” 파티하(*Fatihah*, 꾸란 1장 1절); 시편 86편 5절, 남부와 중앙 아라비아에서 이슬람 이전에 이 도입부 표현의 용례, 그리고 무함마드 이후에 성경의 초기 아랍어 사본을 참조).¹¹¹
3. 주님을 찬양 (“하나님께 찬미를 드리나이다” 꾸란 1장 2절 a; 히브리어 *Halelou Yah*(여호와를 찬양하라)와 라틴 기독교의 *Alleluia*를 참조).
4. 하나님의 전능하심 (“온 우주의 주님” 꾸란 1장 2절b; 탈무드의 *Melek ha 'olam* – 영원하신 왕).
5. 심판 (“심판의 날을 주관하시도다” 꾸란 1장 4절; 롬 2:2–3; 요 5:22; 마 25:34; 고전 15:24을 참조).
6. 경배 (“우리는 당신만을 경배하오며” 꾸란 1장 5절a; 출 24:1을 참조. 히브리어 *shaha*와 헬라어 *proskyneo*는 엎드림을 의미).
7. 피난처 (“당신에게만 구원을 비노니” 꾸란 1장 5절b; 시 46:1 참조).
8. 인도 (“저희들을 올바른 길로 인도하여 주시옵소서” 꾸란 1장 6절; 시 31:3; 119:1 참조).

111 Regis Blachere, *Introduction au Coran* (2nd ed., Paris: C-Gt, -P. Maisonneuve, 1959), 142–144; Y. Moubarac, “Les etudes d’épigraphie sud-sémitique et la naissance de l’Islam,” *Revue des Etudes Islamique*, 1957, 58–61; B. Carra de Vaux and L. Gardet, “Basmala,” *Encyclopaedia of Islam* (New Ed.), 1084–1085; *Mt. Sinai Arabic Codex* 151, Harvie Stahl, ed, 2 vols. (Leuven: Peepers, 1985).

9. 하나님의 영광 (살라트의 두 번째 자세인 루쿠(*ruku*)에서 “나의 주님께 영광”; *sabbaha*의 명사 형태가 사용되었고, 이것은 유대인 예배의 히브리어와 아람어 *shabeah*에서 차용된 것이다).
10. 하나님의 위대하심 (루쿠에서 “위대한”; 시 48:1 참조).
11. 하나님을 높임 (수주드(*sujud*)에서 “지극히 높음”; 시 83:18 참조).
12. 탄원과 중보기도 (두아(*du'a*)에서 가능; 딤후 2:1 참조).

분명히 무슬림과 그리스도인의 기도에 대한 주제에는 중복되는 부분이 상당히 있다.¹¹² 기독교는 무슬림 기도의 상당한 부분을 포함시킬 수 있지만, 반드시 무함마드에 대한 부분을 제외시켜야 하고 개신교의 경우에는 죽은 사람을 위한 기도 또한 배제해야 한다. 이것은 파티하(꾸란 1장)와 더불어 살라트 연구에서 분명히 볼 수 있다.¹¹³

무슬림의 기도는 하나님 아버지, 주 예수, 삼위일체, 그리고 그리스도의 십자가에서의 죽음에 대한 언급으로 인해 그리스도인의 기도 상당 부분을 포함시킬 수 없다. 비록 무슬림들은 주기도문을 일부 오해할 수도 있지만, 그 주제는 무슬림의 묵상에 녹아져 있다.¹¹⁴ 한 전통은 심지어 무함마드가 분명히 주기도문의 첫 단어인 “우리 아버지”가 없는 의역본의 기도를 제안했다고 전해진다.¹¹⁵

112 Padwick above n.97; Kenneth Cragg, ed., *Alive Unto God: Muslim and Christian Prayer* (London: Oxford University Press, 1970); Marston Speight, “Muslim and Christian Prayer,” *Newsletter of the Task Force on Muslim Christian Relations* (Hartford, CT: National Council of Churches and Duncan Black Macdonald Center), no.12 (Mar, 1980), 1-3을 보라.

113 Cragg, “A Study in the Fatiha,” *Operation Reach* ([Beirut and Jerusalem]: Near East Christian Council, Sept.-Oct., 1957), 9-18을 보라.

114 Masson, 521-524. 주기도문과 파티하(꾸란 1장)의 비교에 관해서는 Cragg, *Alive Unto God*, 18-19; Colin Chapman, “Biblical Foundations of Praying for Muslims,” *Emmaus Road*, Woodberry, ed, 334-342을 보라.

115 Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vols. (Halle: Max Niemeyer, 1889-1990), II, 386; S. M. Stern, trans. *Muslim Studies* (London: George Allen & Unwin, 1971), 350.

(4) 모스크

그리스도를 추종하는 어떤 무슬림들은 그리스도를 따르는 초기 유대인들이 성전과 회당에 머물렀던 것처럼 적어도 한동안 이슬람 사원에 머무른다. 마을 전체가 그리스도에게로 회심한 곳에서는 모스크를 교회로 다시 활용한다. 어떤 이들은 모스크와 비슷한 예배를 지속하였다. 이러한 접근법의 적절성을 평가하기 위해, 모스크가 회당과 교회에 의해 영향을 받은 정도와 그 의미와 기능이 무엇인지를 검토할 것이다.

모스크에 해당하는 *masjid*이라는 단어의 출처는 아랍어이고 예배 혹은 자신을 낮추는 의미의 어원을 가지고 있다. 이 단어는 또한 사원 혹은 교회를 일컫는 에티오피아어 *mesgad*에서 볼 수 있다.¹¹⁶ 꾸란에서 이 단어는 무슬림뿐만 아니라 아베소의 일곱 수면자들(Seven Sleepers of Ephesus, Q 18:21/20)과 예루살렘의 유대인 사원(꾸란 17장 1절의 전통적인 해석을 채택하는 경우)과 관련된 기독교 성전(sanctuary)에도 적용된다. 이븐 할둔(Ibn Khaldun, 1406 사망)은 솔로몬 성전을 포함시키려는 일반적인 의미에서 여전히 모스크를 사용했다.¹¹⁷ “회당”과 “교회”(ekklesia)의 근본적인 의미는 자미(*jami*‘)인 “모임(gathering)”이었다. 자미는 점점 더 모스크에 사용되기 시작했다.

무함마드는 회당과 교회 혹은 예배당에 대해 확실히 알고 있었다. 왜냐하면 꾸란에서 언급되어있기 때문이다(Q 20:40/41). 이슬람이 퍼짐에 따라 기독교와 유대교 성전(sanctuary)과의 다양한 조정이 진행되었다. 다메섹에서는 전통에 의하면 성요한교회(Church of St. John)의 절반은 무슬림이고 절반은 그리스도인으로 나뉘어

116 Jeffery, 263–264; Pedersen, 330A.

117 *The Muqaddimah*, Franz Rosenthal trans. (3 vols.; New York: Pantheon Books, 1958), II, 249.

져 있었다. 여하튼 두 예배의 중심은 모스크가 교회를 합병할 때까지 서로 나란히 위치하고 있었다.

시리아의 힘스(Hims)와 아르메니아의 드빈(Dvin; Dabil)에서 무슬림과 그리스도인들은 같은 건물을 공유했다. 두 번째 칼리프인 우마르(Umar)는 나중에 예루살렘 성전(Temple of Jerusalem) 부지에 이슬람 사원을 세웠는데, 후에 그곳에 바위사원(Dome of the Rock)이 세워졌다. 많은 교회와 회당이 이슬람 사원으로 변하였다. 무슬림들은 “교회와 회당에서 살라트를 수행하라. 그것이 당신에게 해악을 끼치지 않을 것이다.”라는 말을 들었다. 이슬람에 의해 인정받은 성서의 사람들과 관련이 있을 때는 건물의 변모가 언제나 유용하게 이루어졌다. 한편, 우마르는 모스크로 만들어지는 것을 막기 위해 예루살렘의 성묘교회(Church of the Holy Sepulcher)에서 살라트를 수행하는 것을 거부한 것으로 알려졌다.¹¹⁸

모스크는 많은 기능을 수행하였다. 주로 예배를 드렸지만, 공적인 정치 집회 혹은 심지어 숙소와 먹을 곳이 필요한 낯선 사람들을 위한 장소였다. 예배는 기도뿐만 아니라 수피들에 의해서 발전시킨 하나님의 이름과 찬양을 반복하는 것을 포함시킬 수 있다.¹¹⁹

모스크 예배에는 또한 꾸란을 낭송하는 내용도 포함되어 있다. 여기에는 이전의 유일신 신앙의 영향을 분명히 볼 수 있다. 무슬림의 끼라(*Qira'á*, “암송”)가 회당의 케리아(*Qeri'á*)와 상응하듯이,¹²⁰ 꾸란은 그리스도인들이 (예배 때) 성경말씀의 “읽기” 혹은 “암송”을 지칭하는 시리아어 케르야나(*qeryana*)에서 기인한다.¹²¹ 특별히 금

118 Pedersen, 330-337.

119 Gardet, “Dhikr,” *Encyclopaedia of Islam* (New ed.), s.v.

120 Guillaume, 156; Theodor Noeldeke, *Geschichte des Qorans* (2nd ed.; Leipzig, 1909), III, 116-248; R. Paret, “Kira'á,” *Encyclopaedia of Islam* (New ed.), s.v.

121 J. Horowitz, “Quran,” *Der Islam*, XIII (1923), 66-69.

요일 정오에는 설교가 포함된다. 유대인과 그리스도인의 영향력에 대한 증거는 무슬림 설교자가 두 번의 설교를 서서 해야 하고 그 중간 사이에 앉는 것이다. 이것은 토라 읽기를 마치고 두루마리를 접 으면서 선지서를 읽기 전까지 랍비가 앉아 있는 관행과 일치한다.¹²²

가장 초기의 모스크는 쉼터 혹은 줄라(*zulla*, 더위나 추위를 피할 수 있는 곳)가 있는 열린 공간이었지만, 이내 기독교의 영향에 발전하였다. 기둥과 기타 재료들은 교회에서 가져오고 작은 공간은 기둥이 있는 큰 방으로 바뀌었다. 칼리프 말리크(*Abd al-Malik*, 646-705)는 예루살렘에 바위사원(*Dome of the Rock*)을 세운 비잔틴 건축가들을 거느리고 있었다. 그들은 의도적으로 성묘교회(*Church of the Holy Sepulcher*)의 둥근지붕(*dome*)을 모방하였다. 그의 아들 왈레드(*al-Waled*, 715년 사망)는 비잔틴 건축가들로 하여금 다마섹의 성 세례요한성당(*Basilica of St. John the Baptist*)을 우마이야 모스크(*Umayyad Mosque*)로 변화시켰을 뿐만 아니라, 기독교 건축가들로 하여금 메카와 메디나의 모스크 건물들을 총괄하도록 하였다. 그가 메디나에서 일을 조사할 때 한 노인은 이렇게 말했다. “우리는 모스크의 형태로 건축하였는데 당신은 교회의 형태로 건축한다.”¹²³

미나렛(*minaret*)은 여러 면에서 영향을 받았을 수 있다. 그것은 초기에는 이슬람 사원의 일부가 아니었지만, 다마섹의 성 세례요한성당과 같은 교회가 모스크가 되었을 때 포함되었다. 거기에는 일반적으로 *manara*의 의미를 가진 망루(*watchtower*)가 있었다.

122 Mittwoch, no. 2; Becker, “Islamischen Kultus,” 374-419, and “Die Kanzel im Kultus des alten Islam,” *Orientalische Studien Theodor Noeldeke zum siebzigsten Geburtstag*, Carl Bezold ed. (2 vols.; Giessen, 1906), 331ff.; al-Bukhari, II (Jum’a), chap. 28 (p. 24); Wensinck, “Khutba,” *Encyclopaedia of Islam* (New ed.), s.v.

123 F. Wuestenfeld, *Geschichte der Stadt Medina* (Goettingen, 1860), p. 74 in Pedersen, 339B-340A.

이것은 또한 북아프리카에서 기독교 고행자가 머물던 높은 탑에 의해 영향을 받았을지도 모른다. 이것은 *sawma 'a*(성자의 독방)라고 불렸고 이집트와 시리아 같은 곳에서 사용되었다.

미흐랍(*mihrab*, 메카 방향을 가리키는 “벽감”)은 가장 초창기 회교 사원에는 없었다. 교회에서 벽감(壁龕)은 주교의 보좌 또는 성자의 이미지 혹은 그림을 걸도록 하는 중요한 부분이었다. 무슬림 문학은 그것이 교회들로부터 인계되었다는 것을 입증한다. 그것은 교회에서 물려받았고 가장 성스러운 장소로서 제단과 비교되기 때문에 심지어 반대했다.

이곳이 이맘이 서 있는 장소이다.¹²⁴ 이스탄불의 소피아(Sophia)와 같이 모스크가 된 교회는 흔히 미흐랍을 위해 내부를 변경해야 했다. 이슬람주의자인 보르귀에이유(Serge de Beaurecueil)가 감독한 아프가니스탄의 카불에 있는 로마가톨릭 고아원은 그리스도인과 무슬림이 같은 방에서 예배할 수 있도록 두 가지 방향을 제시했다.

민바르(*minbar*, 설교단)는 아마도 에티오피아어에서 차용한 말이고 의미는 “좌석, 의자”이다.¹²⁵ 전통들은 원래 민바르 제작자로 비잔틴 혹은 콥트 그리스도인을 지목한다. 이집트를 정복한 무함마드의 동반자 아므르(Amr Ibn Al-As)는 그의 모스크 안에 민바르를 만들었고, 이것은 기독교에서 유래한 것이라고 말하였다. 분명히 민바르는 기독교의 강단과 유사했다.

무아딘(*mu 'adhdhin*)이 기도의 부름을 알리는 단상(*dakka*)은 대형 모스크에 있다. 또한 꾸루시(*kursi*, 꾸란을 놓도록 책상과 의자가 달린 나무 받침대)도 있다. 이 의자는 독경사(*qari, qass*)용이다. 세정을 위한 물은 일반적으로 분수대(*fisqiya* 혹은 유대인 구전

124 Pedersen, 340–343.

125 Ibid., 343.

율법인 미쉬나(Mishna)에서는 *piscina*이고 시리아어로는 *piskin*)에서 제공된다. 교회와 달리 그림과 이미지는 금지된다. 카펫 사용의 기원은 야자 잎으로 짠 매트를 사용했던 무함마드에게로 거슬러 올라간다.¹²⁶

여기서 흥미로운 점은 1237년 아버지 마이모니데스(Maimonides)의 죽음에 “유대인의 지도자”의 지위를 물려받은 랍비 아브라함(Rabbi Abraham)이 회당에서 베개를 제거하고 카펫과 기도 매트를 사용하도록 요구했다는 것이다. 그는 이슬람(특히 수피)이 이전 유대인 현자들의 많은 관행을 보존했다고 믿었다. 예를 들어, 이마를 땅에 대고, 무릎을 꿇으며, 세례를 베풀며, 밤에 기도하는 것들이다.¹²⁷

이슬람이 총체적인 삶의 방식을 표현하고 전통적으로 “종교”와 “정치”를 분리하지 않았기 때문에, 모스크의 기능은 아직까지 오늘날 대부분의 교회보다 더 광범위하다. 원래 칼리프는 공동체를 위해 살라트와 설교자(*khatib*)의 지도자로 지명되었고 민바르에서 임명되었다. 지방에서는 주지사들이 비슷한 방식으로 광범위한 기능을 수행한다. “사람들 사이에서 정의”를 실천하고 살라트를 실행한다. 모스크는 또한 법원으로서의 역할을 담당하였다. 어떤 초기 까디스(*qadis*, 판사)는 민바르 옆에서, 혹은 모스크 옆의 광장에서 재판을 하였다. 이것은 교회를 연상시키는 관습이다.¹²⁸

그리스도를 따르는 무슬림들이 과연 어느 정도까지 모스크나 모스크와 비슷한 상황에서 계속 예배를 드릴 수 있는지의 여부를 결정하기 위해서는 모스크와 교회의 기능을 판단할 필요가 있다. 비

126 Ibid., 343–346; al-Bukhari, I, Bk. 8 (*Salat*), chaps. 20–21, 54 (pp. 231–232, 254–255).

127 Lazarus–Yafeh, 88–89.

128 Al-Bukhari, IX, Bk. 89 (Ahkan), chaps. 18–19 (pp. 209–211); Pedersen, 347–348; Adam Mez, *The Renaissance of Islam*, S. Khuda Bakhsh and D. S. Margoliouth trans. (London: Luzac, 1937), 233.

록 미국의 많은 모스크들이 지역 교회의 기능도 갖고 있는 것으로 추측되지만, 현대 모스크는 지역 교회(교인들이 모이는 장소)보다 기독교 채플(사람들이 오직 예배만 드리는 장소)에 가깝다. 초기 기독교 공동체는 가르치고, 친목하며, 떡을 떼고, 기도하며, 표적과 기적을 행하고, 나누며, 하나님을 찬양하는데 자신을 헌신하였다. 그들은 집에서 떡을 떼었지만(행 2:42-47), 계속해서 성전에 정기적으로 갔다. 비록 새로운 신자들이 집에서 그리스도의 죽음(예배의 완성)을 되새기고 있었지만 여전히 불완전한 예배가 계속되는 선례가 있었다. 바울은 재판을 받기 전까지 회당과 성전에 계속해서 갔다(예, 행 19:8-9, 21:26-29). 야고보도 여전히 회당 혹은 회당이라 불리는 장소에서 여전히 예배를 드렸다(압 2:2).

3) 세 번째 기둥: 자카트(Zakat, 자선)

자카트는 여러 종류의 재산에 의무적으로 부과된 비율(대부분 2.5%)을 가난한 사람들에게 분배하는 회사(almsgiving, 喜捨)이다. 꾸란은 부모, 친척, 고아, 가난한 자, 궁핍한 자, 나그네, 그들을 모으기 위해 노력하는 사람들, 마음을 교화시키는 사람들, 노예, 채무자, 그리고 하나님의 목적을 위해 다양한 회사를 받을 사람들을 명시한다(2:115/211; 9:60).

자카트는 원래 미덕(virtue)에 대한 일반적인 용어로서 아람어에서 차용되었다. 랍비들이 자비로운 선물을 주는 경우에 사용하였는데, 이 자선행위가 특별히 고결한 경우 자연스럽게 미덕이 된다. 꾸란에서도 일반적인 미덕(Q 87:14, 92:18)에서 회사(Q 7:156/155, 21:73)로 그 의미에 있어서 동일한 변화가 일어나는 것을 볼 수 있다.¹²⁹

129 Jeffery, 153; J. Schacht, "Zakat," *Shorter Encyclopaedia of Islam*, 654.

사다카(*sadaqa*)는 구제를 위한 또 다른 꾸란의 단어이다. 이것 또한 히브리어 *tsedaqa* 또는 *tsedeq*에서 차용된 단어로써 의미는 “정직” 혹은 “의(righteousness)”인데, 랍비에 의해 “희사”로 사용되었다. 공의를 행하고(*tsedeq*) 가난한 자를 긍휼히 여기는 것의 관계는 다니엘 4장 24/27절에서 이미 볼 수 있다. 사다카는 꾸란과 이슬람 전통에서 두 가지 방식으로 사용된다. 첫째, 꾸란(9:58-60, 103/104-104/105)과 전통(부카리(al-Bukhari)가 자카트 부분에서 사다카에 대해 다룰 때)에서 이것은 자카트(의무적인 희사)와 동의어이다. 둘째, 사다카는 자발적인 희사로써(예, 2:263/265-264/266), 때로는 *sadaqat al-tatawwu*(자발적 희사)로 불린다.¹³⁰

우쉬르(*Ushr*)는 공적 부조를 위해 소유한 재산의 십일조이다. 그것은 모세 율법에서 땅의 십일조와 유사하다(레 27:30-33; 민 18:21-26). 여기서 절반은 가난한 사람들에게 갖고 절반은 통치자에게 갔다.¹³¹

희사는 세 일신교 신앙에서 모두 대단히 중요했다. 꾸란은 희사를 하는 신자들(Q 8:2-4; 23:1-4)과 하지 않는 불신자들(Q 41:7/6) 사이를 명확히 구별한다. 구약(신 15:11; 잠 19:17)과 신약(마 6:1-4; 25:35-46)에 있는 것처럼, 꾸란에는 가난한 자에게 희사를 베풀어야 한다는 중요한 관심사가 있다(Q 9:60).

꾸란과 성경사이에는 많은 유사점이 있다. 그 중에 하나는 사람들이 알지 못하게 기부하는 것이다. 꾸란은 하나님께서 자카트의 상황에서 타인에게 보이도록 그들의 물건을 배분하는 사람을 사랑하지 않음을 보여준다(Q 4:38/42). 마찬가지로 예수께서도 말씀하셨다. “구제할 때에 외식하는 자가 사람에게서서 영광을 받으려고 회

130 II, Bk, 24 (Zakat), chap. 41 (p. 310); T, H, Weir, “Sadaka,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v.

131 A. Grohmann, “Ushr,” *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s.v.

당과 거리에서 하는 것 같이 너희 앞에 나팔을 불지 말라”(마 6:1-4). 그러나 꾸란에서는 공적인 기부도 괜찮은 것으로 다룬다. “믿음이 깊은 나의 종복들에게 일러 가로되…하나님이 그들에게 베푸는 일용할 양식으로 알게 모르게 자선을 베풀라”(Q 14:31/36). 그리고 “너희가 자선을 공개하는 것도 좋으나 남몰래 가난한 사람들에게 베푸는 자선이 더 나오니라”(Q 2:271/273). 가잘리(al-Ghazali, 1111년 사망)도 그의 대표작인 *Ihya Ulum-al-Din*(종교학의 부활)에서 상황과 동기에 따라 공개적이고 비공개적인 희사를 모두 할 수 있다고 주장하였다.¹³²

꾸란과 성경 사이의 또 다른 유사성은 자선을 수반하는 태도와 방식에 있다. 꾸란 2장 262/263절은 “하나님을 위해서 재산을 바치되 그 재산을 뒤따르지 아니하며 모욕을 가하지 않는 자는 주님의 보상이 있으며”라고 말한다. 바울은 고린도후서 9장 7절에서 태도의 중요성에 관해 말한다. “각각 그 마음에 정한 대로 할 것이요 인색함으로나 억지로 하지 말지니 하나님은 즐겨 내는 자를 사랑하시느니라.”

두 경전 사이의 또 다른 유사점은 하나님의 보답과 관련이 있다. 꾸란이 더 많은 것을 얻기 위해 주는 것이 아니라고 경고하지만(Q 74:6), 보상은 약속되어 있다. “하나님의 기쁨을 얻고자 하는 이들에게 가장 좋은 것이라. 그리하면 그들이 번영하리라”(Q 30:39/38). 보상은 십은 이삭이 백여 개의 낱알로 풍성하게 될 것이다(Q 2:261/263).

마찬가지로 잠언 19장 17절은 약속한다. “가난한 자를 붙잡히여기는 것은 여호와께 꾸어 드리는 것이니 그의 선행을 그에게 갚아 주시리라.” 예수께서 또한 말씀하셨다. “주라 그리하면 너희에

132 Bk. I, chap. 5, sect. 4 (pp. 219-221).

게 줄 것이니”(눅 6:38). 부에 집중한 재물이 많은 청년은 예수께서 말씀하신 것을 따르지 못했다. “예수께서 이르시되 네가 온전하고 자 할진대 가서 네 소유를 팔아 가난한 자들에게 주라 그리하면 하늘에서 보화가 네게 있으리라 그리고 와서 나를 따르라 하시니”(마 19:21). 예수께서는 알고 계셨다. “네 보물 있는 그 곳에는 네 마음도 있느니라”(마 6:21).

자선을 실행함에 있어서 그 기능에 있어서 개신교와 의견이 다른 영역도 있다. 꾸란은 확언한다.

자선(*sadaqa*)으로써 그 보복을 하지 아니함은 자신의 죄에 대해 속죄(*kaffara*)됨이라. …그의 속죄로써 열 명의 불쌍한 자에게 음식을 대접하라…또한 그들에게 입을 옷을 주고 노예를 해방시켜 주는 것도 되나니…제물로 바쳐 굶주린 자들을 배불려 주어 속죄하고(Q 5:45/49, 89/91, 95/96)

로마가톨릭의 외경에도 비슷한 교훈이 있다. “자선은 죄를 없앤다”(집회서 3:30). “자선은 자선을 베푸는 사람을 죽음에서 건져 내고 암흑에 빠지지 않게 해주는 것이다”(토빗 4:7).

교부들 중 일부도 자선과 죄의 사함을 연관시켰다. 로마의 클레멘트(Clement of Rome)의 둘째 서간에서는 다음과 같이 기록되어 있다. “자선은 죄에 대한 회개로 매우 적합하다. 금식은 기도보다 낫지만, 자선은 두 가지보다 더욱 좋고…구제는 죄를 완화시킨다”(16:4). 키프리아누스, 아타나시우스, 제롬, 그리고 어거스틴도 죄의 용서와 자선을 연관시켰다.¹³³

현대 무슬림 경제에서는 자카트의 기능에 대해 훨씬 더 많은

133 Masson, 608 and n.3.

내용을 말할 수 있다.¹³⁴ 그러나 그리스도인의 관점에서 볼 때, 예수께서는 자선이 신앙인으로서 일반적으로 따라야 하는 행위로 기대하셨음을 기억해야 한다(마 6:3). 그리고 야고보는 하나님 앞에서 정결하고 더러움이 없는 경건은 곧 고아와 과부를 그 환난 중에 돌보는 것이라고 강조하였다(약 1:27). 그러나 모든 기독교 기부의 근원은 하나님의 “말할 수 없는 은사”(고후 9:11-15)에 대한 감사의 응답이어야 한다.

4) 네 번째 기둥: 금식(*Sawm*)

금식은 하나님께 복종하는 사람들, 즉 진정한 무슬림의 특성으로 기록되어 있다(Q 33:35). 그러나 많은 그리스도인들은 라마단(*Ramadan*)의 금식을 지키는 것이 잘못되었거나 적어도 현명하지 않다고 생각한다.¹³⁵ 다른 기둥과 마찬가지로 이것을 평가하려면 무슬림과 그리스도인의 금식의 기원, 의미, 그리고 기능을 살펴볼 필요가 있다.

무슬림이 사용하는 단어인 사움(*sawm*)과 시얌(*siyam*)은 원래 아랍어에서는 “쉬기”라는 다른 의미를 가지고 있었다. 그러나 유대-아랍어 용례에서는 이미 이 단어들에 “금식”을 의미하였기에 이것이 무슬림 용례의 근원임을 시사한다. 꾸란은 이러한 연관성을 뒷받침한다. “너희 선임자들에게 단식이 의무화된 것처럼 하나님을 믿는 너희에게도 단식은 의무라”(Q 2:183/179). 이슬람의 전통은 더욱 구체적이다.

134 예를 들어, John Thomas Cummings, Hossein Askari, and Ahmad Mustafa, “Islam and Modern Economic Change,” *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, John L. Esposito ed. (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980), 25-47을 보라.

135 Donald R. Richards, “A Great Missiological Error of Our Time: Keeping the Fast of Ramadan—Why We Shouldn’t,” *Seedbed III* (1988), 38-45.

선지자는 메디나에 와서 아슈라(Ashura) 절기에 유대인들이 금식하는 것을 보았다. 그는 그들에게 “이것이 무슨 일이나?”고 물었다. 그들은 이렇게 말했다. “이날은 하나님께서 이스라엘 자손을 원수에게서 구해 내신 날입니다. 그래서 오늘 모세가 금식했습니다.” 선지자는 말했다. “그렇다면 우리는 모세의 이름을 내세울 권리가 당신들보다 더 있다.” 그래서 선지자는 그날 금식하고 무슬림에게 금식을 명령했다.¹³⁶

메디나 첫 해에 금식은 “며칠” 동안만 이루어졌는데, 이것은 유대인의 속죄일(Day of Atonement)에 해당하는 열흘간의 속죄로서 무슬림 용어로는 아슈라(Ashura, 히브리어-아람어로는 “열 번째”)를 사용하였다. 유대인의 속죄일에는 또한 예배의 장소에서 경건한 사람들이 은둔의 시간을 보냈다. 나중에 이것은 무슬림들에 의해 라마단의 마지막 열흘에 통합되어 이드티카프(*i 'tikaf*)라고 불렸고, 그 달에는 금식이 필수가 되었다.

다른 관습 또한 유대교와 유사하다. 낮에는 먹고 마시는 것을 금하지만 밤에는 허락하는 것은 유대적인 것이다.¹³⁷ 심지어 성경 시대에도 이 일은 때때로 실행되었다(삿 20:26; 삼하 1:12; 3:35). 마찬가지로 꾸란에는 “하얀 실이 검은 실과 구별되는 아침 새벽까지 먹고 마시라. 그런 다음 밤이 올 때까지 단식을 지키고”(Q 2:187/183)라고 기록되어 있다. 이것은 그 출처가 유대인 미쉬나(*Mishnah*)이다.¹³⁸

금식은 유대교와 기독교에서 중대한 역할을 했다(라마단 달과 같이 확장된 기간을 포함하여). 모세와 엘리야, 그리고 예수께서는

136 Bukhari, III, Bk. 31 (sawm), chap. 70 (p. 124).

137 W. O. E. Oesterly and G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (London: Pitman and Sons, 1907), 326, 404.

138 *The Talmud of Jerusalem*, I (Berakhoth), chap. 1, par. 5 (p. 15).

모두 40일 밤낮으로 금식하셨다(신 9:9, 18; 왕상 19:8, 눅 4:1-2). 예수께서는 사람들이 금식할 것을 기대하셨고(마 6:16-18), 바울은 자주 금식했다(행 13:2, 고후 6:5, 11:27). 금식은 교회 교부들에 의해 강조되었고, 심지어 325년 니케아 공의회에서는 사순절 기간의 40일 금식 혹은 금육이 언급되기도 하였다.¹³⁹

무슬림과 그리스도인의 금식의 의미와 기능을 볼 때, 우리는 많은 유사점과 몇 가지 차이점을 보게 된다. 무슬림에게 금식은 모든 순종 행위보다 우선시되는데, 왜냐하면 그것은 의무이기 때문이다(Q 2:183/179). 둘째, 그것은 라마단 27일에 꾸란의 첫 구절이 “보내진”것을 기념하는 행위이다(Q 44:1-5/4).

셋째로, 이슬람 전통에서는 속죄와 용서의 의미를 유대교-기독교 전통에서보다 더욱 발전시켰다. 혹자는 이렇게 말한다. “라마단을 신실한 믿음에서 지키고 하나님으로부터 상급 받기를 희망하는 자는 모든 죄를 용서받는다.” 또 다른 이는 “라마단 달이 시작될 때, 천국 문은 열리고 지옥의 문은 닫혔다”고 확신한다. 천국 문이 열리는 것에 대한 출처는 기도의 시간이 되면 성전 문을 열었던 유대인의 오래된 기도 관습에 근거한 것으로 보인다.¹⁴⁰ 속죄를 위한 금식에서도 이것과 동일한 사죄의 느낌을 찾을 수 있다(Q 2:196/192; 15:89/90, 95/96).

금식의 개념은 토라와 마찬가지로¹⁴¹ 성경의 예에서 매우 두드러진다(신 9:25-29; 출 32:30; 느 1:4-6, 9:1-2; 마 12:41). 마찬가지로 로마카톨릭 교회는 금식을 미사에 앞서 회개하고 준비하는데 사용하였고 고난주간에 행하였다.

라마단의 밤은 기쁨과 축제의 시간이고 그 달에는 거리에 장

139 Masson, 573-574을 보라.

140 Al-Bukhari, III, Bk. 3 (*sawm*), chaps. 5-6 (pp. 69-70); Goitein, *Studies*, 100.

141 *The Torah, A New Translation of the Holy Scriptures* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1902), 212.

식을 하기도 한다. 금식이 성경적으로도 슬픔을 표현하기 위해 사용되었지만(예를 들어, 삼하 1:11-12), 기쁨의 시간이 될 수도 있다(속 8:18).

그리스도인은 금식의 오용에 대한 경고를 받았지만(마 6:16-18; 눅 18:10, 12), 예수께서는 제자들이 금식할 것을 기대하셨다(막 2:18-20). 바울이 “무엇에든지 아무에게도 거리끼지 않게”(고 후 6:3)하기 위하여 그가 인내하는 궁핍 중의 하나로 먹지 못하는 것을 포함시킨 것은 흥미롭다. 무슬림들은 금식이 부족한 것을 비종교적인 것으로 간주한다. 하나님께서 이스라엘 자손에게 물으셨다. “그 금식이 나를 위하여, 나를 위하여 한 것이냐?”(속 7:5). 우리는 우리 스스로에게 동일한 질문을 할 필요가 있다.

5) 다섯 번째 기둥: 메카순례(Hajj)

메카순례는 이교 의식의 채택과 재해석이기 때문에 이것에 대해서는 많은 관심을 기울이지 않을 것이다. 이슬람 전통은 이 부분을 분명히 한다. 예를 들어, 무함마드의 아내 아이샤(Aisha)는 우상인 마낫(Manat)의 이름으로 신성한 상태(*ihram*)에 들어가기 위해 어떻게 이교도를 사용하였는지 말했다. 우상에 대한 경의를 표하며, 그들은 카바에 있는 사파(al-Safe)와 마르와(al-Marwa)의 두 언덕을 꾸란에서 하나님의 징표라고 설명하기 전까지 메카순례를 수행하지 않았다(Q 2:159/153).¹⁴²

이교도의 기원에도 불구하고, 그 요소의 많은 부분은 하나님께서 그분의 자녀 이스라엘을 위한 처소에서 사용하기 위해 채택한 것들이었다. 메카순례를 의미하는 *hajj*는 시편 81편 4절(영어성경은 3절)에서 사용된 히브리어로 *haj*인데, 이것은 예루살렘에 이

142 Al-Bukhari, VI, Bk. 60 (tafsir), chap. 284 (pp. 362-363).

스라엘 사람들이 모였을 때 드린 희생제물을 의미한다. 마찬가지로 메카순례 중에 제물을 바치는 축제(Festival of Sacrifice)를 묘사하기 위해 자주 사용되는 *qurban*이라는 단어는 레위기와 민수기에서 “제물” 혹은 “구별된”으로 사용되었다.

이스라엘 사람들은 일 년에 세 번 예루살렘으로 가야하는데, 무슬림들은 가능한 한 일생에 한 번 메카순례를 수행해야 한다. 유대인 세 번의 절기 중에 하나인 초막절은 메카순례와 여러 가지 유사점을 가지고 있다. 예를 들어 무슬림들이 카바 주변을 도는 것처럼 성전을 7번 회전하고(시 26:6) 예배 행위로 하나님 앞에 일어서나.

금지된 곳으로서 메카의 모스크 개념(무슬림에 한정된 신성한 장소, 꾸란 9장 28절)은 예루살렘 성전에 들어갈 수 없는 이방인을 위한 구획에 상응하는 것이다. 예루살렘이 그렇듯이 메카는 최후의 심판의 장소로 여겨진다. 유대인들이 아브라함을 예루살렘 성전 지역에 있는 모리아산과 연관시키는 것과 같이 무슬림은 카바와 연관시킨다. 카바는 성막과 마찬가지로 매년 덮개(*kiswa*)를 교체했다. 무슬림과 유대인의 기도 방향은 각각 자신의 성지를 향한 것이었다. 예루살렘 성전에 세정을 위한 장소가 있는 것처럼, 메카의 모스크에는 나중에 보충되는 잠잠 우물(*zam zam water*)이 있다. 대제사장이 거룩한 옷을 입은 것처럼(레 16:4), 무슬림 메카순례자들은 신성한 상태에 있을 때 흰 옷을 입는다. 마찬가지로 성경에서 나실인의 서언(민 6:5) 경우처럼 신성한 상태(*ihram*)에서는 머리카락을 자르지 않는다.

하나님께서 이 모든 요소들을 먼저 그분의 백성을 위해 자신의 교사(*schoolhouse*)에서 사용하셨다면, 하나님의 백성들은 하나님께서 새로운 백성을 모을 때 그 가르침들을 위해 다시 봉사할 수는 없을까? 더 이상 가르침은 메카에 있지 않다. 예수께서 사마리

아 여인에게 말씀하셨듯이 예배는 특정한 장소에만 국한되지 않을 것이다(요 4:20-24). 그러나 하나님께서는 그분의 거룩함과 그의 백성으로서 연합하는 것을 포함하는 교훈을 사람들에게 가르치기 위해 순례를 사용하셨다. 우리 또한 동일한 일을 할 수 있는 방법을 찾아야 한다.

VI. 최근의 다섯 기둥의 재사용

우리가 검토하고 있는 사례연구는 수년 동안 선교사와 교회 가 있었지만 무슬림 공동체에서 회심자가 거의 없는 무슬림 국가에서 있었던 것이다. 거의 모든 그리스도인은 무슬림이외의 종교 출신이었다.

5년 전에 교회는 자연 재해가 일어난 곳을 돕기 위해 20명의 그리스도인 부부를 보냈다. 그들 중에 한 부부는 무슬림 배경을 가지고 있었다. 그들의 수고는 높이 평가되었지만, 무슬림 이웃은 그들이 준 음식을 먹지 않았다. 그리스도인들이 음식을 준비할 때 “부정하게” 여겨졌다. 왜냐하면 그들은 전날 밤에 부부가 잠자리를 같이하고, 아마도 아침에 구슬(*ghusl*)을 하지 않았기 때문이다. 그들이 입욕 습관을 바꿨을 때 무슬림 이웃들은 그리스도인들의 음식을 먹었다. 그리스도인들은 그들의 봉사행위로 인해 천사라고 불렸지만, 그들이 살라트를 수행하지 않았기 때문에 여전히 “비종교적”으로 여겨졌다. 하나님께서 기적적으로 그들의 기도에 응답하셨을 때에도, 무슬림 이웃들은 그리스도인들이 살라트를 행하기 전까지는 그리스도를 따르지 않았다.

www.kci.go.kr

폴리신학교의 선교대학원에서 공부하였던 직원의 도움으로 지금부터 채 3년이 되기 전부터 더욱 상황화적인 접근방식을 채택하게 되었다. 오직 무슬림 회심자들만이 마을에 보내졌고, 그 이후로 수천 명이 반응했다. 하나님께서는 상황화와 함께 여러 가지 요인들을 사용하셨다. 신약성경이 다른 종교보다는 주로 무슬림의 어휘를 사용하여 번역되었고, 사본은 마을 전체에서 판매되었다. 하나님의 심판으로 해석되는 자연 재해가 발생했고, 그리스도인 부부는 통전적인 사역으로 대응하였다. 이 그리스도인들은 병자, 자연재앙, 그리고 개인적인 관계를 위해 기도했고, 하나님께서는 놀라운 능력으로 응답하셨다. 회심을 반대하는 무슬림들은 심지어 질병으로 고통 받았다.

한 가지 중요한 요소는 기독교 지도자 중 일부가 꾸란을 잘 알고 있다는 점이다. 무슬림들은 무함마드가 마지막 날에 증보자가 될 것이라고 믿었다.¹⁴³ 그리스도인들은 무함마드가 증보자로서 꾸란에서 언급되지 않았기 때문에 이 부분에 대해서 이의를 제기하였다. 그들은 하나님께서 인정하는 사람만이 중재할 수 있다고 지적하였다(19:87/90; 20:109/108; 53:26/27). 꾸란이 확증한 복음(*Injil*)은 하나님께서 예수를 인정하셨다고 증거한다(마 3:17; 막 1:11; 눅 3:22). 그리고 그는 하나님과 인간 사이의 유일한 증보자라고 명시한다(딤후 2:5). 이것은 예수께서 그때(*the Last Hour*)가 오는 것을 교시하는 자라고 명시한 꾸란 43장 61절의 일반적인 해석에 부합된다.

일반적으로 결정은 그룹으로 이루어진다. 의장은 다음 회의가 다음 달에 개최될 것이라고 발표했다. 만약 올라마가 승리하면, 예

143 이것은 꾸란 20:109/108; 34:23/22과 43:86에 기초할 수 있지만, 무함마드의 이름은 언급되어 있지 않다.

수를 따르는 무슬림들은 이슬람으로 회귀해야 한다. 반면에 그들이 길을 잃으면, 그와 그의 친척들이 예수를 따라갈 것이다. 다른 상황에서 수피 신비주의 지도자는 성금요일의 메시지에서 지성소의 휘장이 위에서 아래로 찢어졌다는 것을 배우게 된다. 수피 지도자는 외쳤다. “만약 예수께서 지성소를 열었다면 내가 왜 더 이상 율법을 고백해야 하는가?” 그는 제자들이 예수를 따르도록 인도하고 있다. 또한 집의 가장이 세례를 받는 경우에 오직 세례자들로만 가족 구성원을 만들려는 시도가 있었다.

회심은 가족, 친구관계, 그리고 직업 선상의 그물 구조로 나타난다. 마을 전체가 회심할 때, 모스크는 예배의 중심으로 남게 된다. 새로운 신앙인의 선생들은 모스크의 이맘의 방식으로 지역에서 지지를 받게 된다.

무슬림 개종 부부는 무슬림의 형태는 따르지만, 예수를 통해 하나님께 대한 새로운 충성을 표현하는 기도 예식을 발전시켰다. 아침기도는 일반적인 “의도(*niyyah*)”로 기도하면서 시작하지만 “신은 위대하시다(*Allahu akbar*)”라는 전통적인 선언 앞에 “나의 주님이시오 구세주이신 예수 그리스도의 이름으로”라는 말을 덧붙여 기도한다. 첫 번째 라카(*raka*, 반복되는 기본적인 의식절차)에서 시편 23편이나 다른 성경구절이 낭송된다. 첫 번째 라카는 “모든 찬양을 예수 그리스도께”로 대체될 수도 있고, 나머지 부분은 하나님을 향한 전통적인 자세와 예배를 따른다.

주기도문은 원하면 두 번째 라카에 덧붙여서 암송한다. 두 번의 라카를 드린 후에 예배자는 감사를 덧붙인다. “(그리스도가) 재림하실 때까지 이런 방식으로 예배드릴 수 있도록 은혜를 내려주소서.” 그런 다음 예배자의 양 옆에 있는 사람들에게 통상적인 인사와 축복을 한다. 두와(*du ʾa*, 자발적인 기도) 시간에는 중보기

도와 간구를 제안한다. 모스크에서 예배의 시작을 알리는 이카마(iqama)는 다음과 같이 변경된다.

하나님은 사랑이시다. 하나님은 사랑이시다.
 그리고 모든 찬양은 하나님께 속한 것이다.
 하나님 앞으로 나오라, 나오라
 예수 그리스도의 이름으로 나오라. 나오라.

남은 네 번의 일일기도에 어느 때에라도 동일한 방식으로 각 각 다른 구절로 표시된 라카를 덧붙인다.¹⁴⁴ 밤 기도 후에 세 가지 라카의 특별한 기도를 제안한다. 먼저 기도자는 요한복음 1장 12절을 낭송한다.

전능하신 하나님, 예수 그리스도 안에 나의 신앙을 부여하고
 그분을 나의 구원자로 받아들임으로 내가 당신의 자녀가 되는
 경험을 _____백만 명의 무슬림들도 삶에서 동일하게
 경험하도록 하옵소서.

두 번째 라카에서 기도자는 요한복음 3장 16절을 낭송한다.

오 하나님, 당신이 저에게 주 예수 그리스도 안에서 은혜의 선물을
 통해 영원한 생명에 이르는 경험을 주셨기에, 저는 _____
 백만 명의 무슬림들의 삶을 위해 예수 그리스도의 이름으로 동
 일한 경험을 간청합니다. 이 기도를 받아주시옵소서.

144 시 24:1-6; 25:1-7, 8-14, 15-22; 26:1-8; 34:1-8; 91:1-7; 92:1-8; 134:1-3; 136:1-9; 139:1-6; 141:1-5; 145:1-5; 사 61:1-3; 마 5:3-12; 요 1:1-5; 고후 5:18-19; 갈 3:26-29; 엡 1:3-8, 11-14; 빌 2:5-11; 골 1:15-20; 딤후 2:11-14; 히 2:1-4, 10-12; 벧후 1:5-9 그리고 계 5:9-10, 12-13.

마지막 라카에서는 시편 117편 1-2절이 낭송된다. 결론적으로, 국가, 공무원, 신자들 및 그들의 지도자들, 이웃, 친척, 그리고 자신에 대한 중보기도로 시간이 소요된다.

우리는 이른바 “이슬람의 기둥”의 대부분이 유대인과 그리스도인에 의해 먼저 사용되어 왔고 일부 수정을 거쳐 재사용되었다는 것을 살펴보았다. 그들의 형태, 의미, 그리고 기능은 이러한 일이 일어날 수 있도록 충분히 유사하였다. 그러나 그것들을 약화시키거나 지지하는 것을 어렵게 하는 많은 요인들이 있다. 첫 번째는 창의적이고 빠르게 성장하는 운동에 대한 리더십 훈련 문제이다. 두 번째는 성장을 저해하지 않고 교회의 다른 부분과 조절하는 부분이다. 네스토리우스 교회의 종말은 고립되는 것의 결과에 대한 암묵적인 증거이다.

세 번째 문제는 공로와 같은 무슬림의 의미는 유지하지 않고, 무슬림의 형태만을 재사용하는 것이다. 네 번째는 성숙을 방해하는 경직된 상황화(ossified contextualization)를 피하는 것이다. 이것은 히브리서의 대상인 유대인 신자들에게서 명확히 볼 수 있는 문제였다. 이러한 위협에도 불구하고 그리스도 안에서 하나님께 새롭게 충성하는 자들이 그 무게를 견딜 때, 우리는 오늘날 이 기둥들을 재정비하여 축복하시는 하나님을 목격한다.

유대교와 동양의 토양에 밀접한 아야소피아(Hagia Sophia)의 4세기 교회에서 일어나는 일을 상상해 볼 수 있다. 교회의 기둥은 그리스도의 얼굴이 그려진 돔을 지탱하였다. 무슬림들은 교회를 모스크로 전환하였다. 기도의 방향을 바꾸고, 무슬림 영웅의 이름을 추가하였고, 일부 기독교 모자이크 위에 덧칠하였다. 돔 위에 그려

진 그리스도의 얼굴위에 꾸란의 구절을 그려넣었다. “하나님은 하늘과 땅의 빛이라”(Q 24:35). 동일한 기둥들은 계속해서 이 증언을 하고 있다. 미술 장인들이 다른 기독교 그림에서 했던 것처럼 수고하여 꾸란의 구절을 제거한다면, 그들은 다시금 “예수 그리스도의 얼굴에 있는 하나님의 영광을 아는 빛”(고후 4:6)을 볼 수 있다. 그리고 동일한 기둥들이 계속해서 그 돔을 지지할 것이다.

■ ABSTRACT

Contextualization among Muslims: Reusing Common Pillars

Seung Hyun (Nathan) Chung

J. Dudley Woodberry carefully lays out how most of Islamic vocabularies and the five pillars of Islam initially belong to Jews and Christians, and then proposes how they can be re-used in the context of Christian missions by examining outcomes of two international conferences: The North American Conference for Muslim Evangelization held in Glen Eyrie, Colorado in 1978 where a number of foundational papers devoted to contextualization were included in the compendium *The Gospel and Islam*; the outcomes of international conference of the Muslim Track of the Lausanne Committee for World Evangelization in Zeist, Holland in 1987.

After reviewing the research trends, Woodberry explained specifically that Jews and Christians mostly own and practiced the vocabulary and the five pillars of Islam. Among many vocabulary words, Woodberry explains the origins of *Allah*, *Wahy* (revelation), *Nabi* (prophet), *Injil* (Gospel), *Qiblat* (direction of prayer), and *Salat* (ritual prayer). Woodbury then proves the same for the five Islamic

pillars; *Shahada* (confession of faith), *Salat* (Ritual prayer), *Zakat* (Almsgiving), *Sawm* (Fasting), and *Hajj* (Pilgrimage).

Woodberry recognizes the difficulties of reusing the widely accepted five pillars as the core of Islam for Christian missions and presents concrete examples of contextualizing Islamic vocabulary and the five pillars in the context of Islam. Woodberry argues that this is necessary for training leaders to facilitate creative and new growth movements, finding balance with other matters of the church, discarding meaning in Muslim terms and reusing forms only, and overcoming ossified contextualization. Woodbury emphasizes that despite the challenges of contextualization, he witnesses God's blessing which reuses the vocabulary and the five pillars of Islam to reach out to God's new people.