

종교 자유에 대한 변화하는 해석: 인도네시아의 사례*

김 형 준**

목 차

- I. 서론
- II. 뽀짜실라와 종교의 자유
- III. 구질서 하에서의 종교의 자유
- IV. 신질서 하에서의 종교의 자유
- V. 요약 및 함의

I. 서론

인도네시아 헌법 전문에는 뽀짜실라(Pancasila)라 불리는 국가이념이 실려 있다. 그 이름이 의미하는 것처럼 - panca (다섯), sila (원칙) - 뽀짜실라는 오원칙으로 구성되어있다: 유일신에 대한 믿음(Belief in One Supreme God), 공정하고 교화된 인본주의(Humanity that is just and civilised), 인도네시아의 통합(Unity of Indonesia), 대표자간의 토론 (및 합의)에 기초한 민주주의(Democracy guided by the wisdom of representative deliberation), 사회정의(Social justice for all Indonesians). 인도네시아의 독립이후 뽀짜실라는 정치

* 이 글은 1996년 한국 동남아학회 하계 학술대회에 발표된 원고를 개정한 것이다. 당시 토론에 참여했던 양승윤 교수와 다른 회원 여러분께 감사한다. 민족지 자료가 첨가된 이 글의 개정본은 *Journal of Southeast Asian Studies* 에 게재될 예정이다.

** 서울대학교 지역종합연구소 특별연구원

4 「동남아시아연구」 제5호(1997)

적으로 가장 빈번히 이용되는 이데올로기였으며, 공적 수준에서 인도네시아인의 생활을 규정하고 그것을 정당화시켜주는 래토릭이었다. 하지만 이러한 중요성에도 불구하고 뻘짜실라는 각각의 원칙이 갖는 추상성 때문에 불명확한 이념으로 남아있어 왔다. 예를 들어, 뻘짜실라는 유일신의 개념이 무엇인지, 공정하고 교화된 인본주의가 무엇인지, 대표자간의 토론(및 합의)에 기초한 민주주의가 어떠한 방식으로 운용되어야 하는지 그리고 사회정의의 실현이 어떻게 이루어져야 하는지를 규정하고 있지 않다. 따라서 뻘짜실라는 각 시대의 사회경제적, 정치적 상황에 의거하여 구체화되어야만 하는 국가이념이라 할 수 있다.

이 글에서는 유일신에 대한 믿음이라는 뻘짜실라의 원칙을 중심으로 일어난 종교의 자유에 대한 다양한 해석과 이슬람식 종교자유개념을 국가법률체계에 도입시키려 했던 무슬림의 노력이 논의될 것이다. 이 글을 통해 필자는 정부의 규제와 통제를 통해서만 종교의 자유가 획득될 수 있다는 이슬람식 종교자유 개념이 1965년 이후 신질서 정부에 의해 부분적으로 수용되었으며, 이러한 과정을 통해 개인 혹은 특정 종교 공동체의 자율적 책임에 의해 성취되리라고 개념지위였던 이교도간의 관계가 점차로 가족, 학교, 공동체에서 그리고 국가에 의해 교육되어지고 통제되어야 한다는 개념으로 전환되고 있다는 주장을 개진할 것이다.

II. 뻘짜실라와 종교의 자유

뻘짜실라는 인도네시아 독립준비위원회에서 수카르노(Sukarno)가 행했던 연설에서 처음으로 제기되었다(Pranarka 1985, 33). 이 연설에서 수카르노는 뻘짜실라의 다섯 원칙을 천명한 후 각 원칙을 설명하였는데, 그 마지막 원칙이 신에 대한 믿음(Belief in God, Ketuhanan)이었다. 수카르노에 따르면 신에 대한 믿음이라는 원칙은 국가로서의 인도네시아가 신에 대한 믿음에 기초하고 있으며, 국민들이 신에 대한 믿음을 가지도록 기대되어진다는 의미를 갖는다. 따라서, 인도네시아에서는 어떤 특정한 종교에 우월한 지위가 부여되지 않고 모든 종교가 동일하게 취급되며, 국민은 자유롭게 자신의 신을 경배하며, 동시에 다른 종교의 추종자를 존중해야 한다(Sukarno 1964a).

수카르노의 제안은 이슬람에 기초한 국가 성립을 기도했던 준비위원회내의 이슬람 세력을 만족시킬 수 없었다. 아마도 그들은 뻘짜실라의 한 원칙으로 신에 대한 믿음을 포함하고, 이슬람 외의 세계종교를 믿을 권리를 확립시켜야 한다는 입장

에는 동의를 표했을 것이지만, 모든 종교를 동일하게 취급하자는 주장을 수용할 수는 없었다. 그들은 대다수의 인도네시아인이 무슬림이기 때문에 인도네시아는 이슬람에 기초한 국가이어야 한다는 주장을 개진했고, 헌법에 '인도네시아의 종교는 이슬람이다' 와 같은 구절을 삽입시켜 이를 명문화하고자 했다(Pranarka 1985, 38). 국가의 기본이념과 관련된 이슬람 세력과 여타의 정치세력간의 갈등은 그 후 아흐름 명의 준비위원회 지도자들이 헌법의 전문으로 사용될 자카르타 헌장(Piagam Jakarta)에 서명함으로써 해소될 수 있었다(Boland 1971, 23-25).

인도네시아의 독립은 다음과 같은 원칙에 입각한 인도네시아 국가헌법에 표현되어있다: 공정하고 교화된 인본주의, 인도네시아의 통합, 대표자간의 토론에 기초한 민주주의, 사회정의의 원칙에 따른, (그리고) 이슬람법을 실행할 의무가 무슬림에게 주어진다. 신에 대한 믿음.

수카르노가 제기했던 빨자실라와 비교해볼 때, 자카르타 헌장은 그것이 타협의 산물이었다는 사실을 보여주는 몇몇 특성을 가지고 있다. 첫째, 오원칙의 순서가 변화하여, 수카르노 연설에서 다섯번째에 거론되었던 신에 대한 믿음¹⁾이 제일 원칙이 되었다. 둘째, 신에 대한 믿음의 원칙이 다른 원칙들에 의해 수식되어짐으로써 더 높은 지위가 이 원칙에 부여되었다. 셋째, '이슬람법을 실행할 의무가 무슬림에게 주어진다' 라는 수식어²⁾가 이 원칙에 첨가되었다.

자카르타 헌장은 각각의 무슬림이 이슬람에 대해 상이한 태도를 취하고 있는 인도네시아에서 '7 어구' 가 어떤 의미를 지닐 수 있는지 그리고 무슬림에 대한 정부의 태도는 어떠해야 하는지를 명시하고 있지 않다. '7 어구' 는 종교문제에 간섭할 권리를 정부에게 부여하는가 아니면 단지 하나의 도덕적 원칙일 뿐인가? 무슬림이 자신의 종교적 의무를 충족시키지 않거나 혹은 충족시키고자 하지 않을 때, '7 어구' 에 기초한 정부가 수행해야 할 역할은 무엇인가? 이러한 '7 어구' 의 애매모호성은 당시 정치권에서 주도적 위치를 점유하지 못했던 이슬람 세력에 의해 의도되어졌던 것이라 해석될 수 있다. '7 어구' 의 의미가 정치권내

1) 수카르노 연설에서 오원칙의 순서는 국가통합, 인본주의, 민주주의, 사회정의, 신에 대한 믿음이었다(Sukarno 1964a).

2) 이 구절은 일곱 개의 인도네시아어 단어로 구성되어있기에(dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya) 영어권의 학자들에 의해 'the seven words' 라 불린다(그 한 예로 볼란드(Boland 1971)를 볼 것). 이러한 관행에 따라 이 구절은 본문에서 '7 어구' 라 칭해질 것이다.

의 역학관계에 의해 정의될 수 있는 것이기에 이슬람 세력은 그들이 다른 세력을 통제할 수 있으리라 생각했던 독립 후에 '7 어구'가 자신들의 의도대로 국가 정책에 이용되리라는 기대를 할 수 있었을 것이다. 만약 이러한 가정이 타당하다면 '7 어구'는 이슬람 세력을 만족스럽게 할 수 있을 만한 정치적 타협이었다고 평가될 수 있다.

자카르타 헌장을 통해 이슬람 세력이 얻어냈던 성과는 이후의 정치발전과정에서 지켜질 수 없었다. 1945년 8월 17일 독립선언 직후 소집된 헌법제정을 위한 인도네시아 독립위원회 준비모임에서, '7 어구'가 부가된 신에 대한 믿음의 원칙은 '유일신에 대한 믿음' (Belief in One Supreme God)으로 대치되었으며, 이슬람 세력이 요구했던 인도네시아의 대통령은 무슬림이어야 한다는 구절 역시 헌법에서 제외되었다(Pranarka 1985, 57-59).³⁾ 이 모임의 사회자였던 무하마드 하따(Muhammad Hatta)는 각 세력간의 투쟁보다 더욱 중요한 것이 국가의 통합이라는 명분 하에 이와 같은 변화를 정당화시켰다: '이러한 개정도 모든 국민을 통합할 수 있는 가장 중요한 기제이다' 그리고 '(이러한 개정을 통해) 헌법의 모든 내용이 이슬람을 주요 종교로 하지 않는 지역에 거주하는 인도네시아인에게 용인될 수 있다' (Pranarka 1985, 58-59). 준비모임에서 통과시킨 헌법의 두 조항은 다음과 같다.

국가는 유일신에 대한 믿음에 기초한다(29조 1항).

국가는 모든 국민들이 종교를 가지고, 자신들의 종교와 믿음에 따라 종교적 의무를 수행할 자유를 보장한다(29조 2항).

이슬람 세력이 이러한 개정을 수용한 이유는 명백하지 않다. 자카르타 헌장에 대한 비이슬람 세력의 완강한 거부와(Pranarka 1985, 59-60)⁴⁾ 독립 선언직후의

3) 자카르타 헌장에 합의한 위원들은 헌법공포 이전에 이 헌장의 제정을 비밀에 붙이기로 결정하였다 한다(Soepardo, et al. 1960, 63). 1950년대를 통해 이슬람 세력은 자카르타 헌장을 공식화하고자 수 차례 시도하였으나 실패하였다. 1945년 헌법이 자카르타 헌장에 의해 고취되었다는 대통령령이 1959년 공포된 후 이슬람 세력은 이를 자카르타 헌장의 합법화로 간주하였으나, 정부는 이러한 주장을 공식적으로 인정하지 않았다.

4) 위원회 모임에서 기독교계 위원은 '7 어구'가 헌법에서 제거되어야 한다고, 힌두계 위원은 헌법 전문에 있는 알라(Allah)라는 아랍어 용어를 전지전능한 신을 의미하는 인도네시아어로 대체해야 한다고 주장하였다. 힌두계 위원의 제안은 독립위원회에 의해 수용되었지만, 헌법의 최종안에는 삽입되지 않았다.

긴박한 정치적 상황이 이러한 결정에 큰 영향을 미쳤을 것이며, 이슬람세력은 이러한 개정이 영구화되어지지 않을 한시적인 것이라 생각하였던 것 같다. 그 실제 이유가 무엇이었던 간에, 헌법에서 '7 어구'가 생략되어진 것은 독립 후 정치 투쟁에서 이슬람 세력이 맞이한 첫 번째 좌절을 상징한다.

인도네시아 헌법 29조는 독립이후 전개되어질 몇몇 논쟁의 쟁점을 포함하고 있다. 첫째, 헌법 29조는 국가와 종교간의 관계를 명확히 규정하고 있지 않다. '7 어구'의 생략이라는 점을 통해 볼 때, 이슬람법 실행을 위한 국가의 강제적 수단 사용이 허용되고 있지 않다는 추론을 할 수 있지만, 유일신에 대한 믿음에 기초한 비세속적 국가가 어느 정도까지 국민들의 종교생활에 간섭할 수 있는 가는 명백하지 않다. 29조 2항은 국가가 국민에게 완전한 자유를 보장한다고도 국가가 종교문제의 규제자로 기능해야 한다고도 해석되어질 수 있다. 둘째, 헌법 29조는 어떤 종류의 신이 유일신에 속하고, 어떤 종교를 유일신을 가진 종교로 인정할 수 있으며, 어떤 기관이 이러한 판단을 수행할 권한을 가지고 있는지에 대해 규정하고 있지 않다. 셋째, 헌법 29조에는 종교포교와 관련된 어떠한 규정도 포함되어 있지 않다. 이러한 애매모호성 때문에 헌법 29조는 종교와 관련된 제 문제를 명백하게 해준다기보다는 오히려, 그 자체가 먼저 해석되어야 하는 법이라 할 수 있으며, 이러한 이유 때문에 헌법 29조는 종교자유에 대한 독자적인 생각을 가지고 있는 집단 간의 정치적 타협 혹은 갈등의 장을 제공하였다 할 수 있다.

III. 구질서(Old Order, Orde Lama) 하에서의 종교의 자유

구질서 정부는 헌법상의 종교 자유와 관련된 하위법을 제정하기 위해 큰 노력을 취하지 않았다.⁵⁾ 이러한 정부의 입장은 종교 문제에 대해 상이한 태도를 취했던 제 정치세력사이의 균형에 의해 특징 지워졌던 당시의 정치상황에 기인한다 할

5) 구질서 정부의 이러한 경향과 대조를 이루는 것이 이슬람, 개신교, 천주교, 힌두-불교, 유교를 인도네시아인에 의해 신봉되는 종교로 명시한 1965년에 공포된 대통령령이다. 하지만 이 대통령령은 다음의 구절에서 알 수 있듯이 다섯 종교에 배타적인 특권을 부여하지 않고 있다: '(인도네시아인에 의해 신봉되는 종교를 명시함으로써) 여타의 종교, 예를 들어 유대교, 조로아스터교, 신토, 도교 등의 종교를 금지하는 것은 아니다. 이러한 종교가 이 대통령령 혹은 다른 법령과 규정을 위반하지 않는 범위 내에서 실행되는 한, (헌법) 29조 2항에 규정되어있는 것처럼 이러한 종교에게는 (인도네시아에서 실행될) 완전한 보장이 주어진다.' (Budiyono 1983, 106)

수 있다. 종교 자유의 문제를 보는데 있어서, 국가주의자(nationalists)는 국가통합을 우위에 두고 서구의 자유주의에 입각 정치와 종교의 분리를 지지하였고, 공산주의자는 상대적으로 종교 문제에 무관심했던 반면, 이슬람 세력은 이슬람교리에 입각하여 종교 자유를 정의하고 이를 입법화시키기 위해 노력하였다. 이 같은 상황에서 정부가 취할 수 있는 전략은 종교와 관련된 새로운 규정을 입법하기보다는 이전의 상태를 유지하는 것이었으며, 그 결과 정부의 공식적 종교 정책은 헌법 조항을 반복하는 것이었다: 인도네시아에서는 종교자유가 보장되어지며, 국민은 타종교를 존중하고 타종교의 신봉자에 대해 관용적인 태도를 취해야한다(Soepardo, et al, 1960, 49). 정부의 소극적 태도와 달리 수카르노는 자신이 지지하는 유일신에 대한 믿음의 개념을 적극적으로 유포하였는데, 그가 했던 한 연설을 통해(Sukarno 1964b) 이를 살펴보기로 하겠다.

수카르노는 자신이 신에 대한 믿음을 짚짜실라의 한 원칙으로 채택하기로 결심한 이유가 시공을 초월하여 신이라 불릴 수 있는 실체 혹은 실체들에 대한 믿음이 인도네시아인에게 존재해왔었고, 따라서 이러한 현실을 무시하는 것은 인도네시아인의 마음속에 자리잡고 있는 가장 중요한 요소를 배제하는 것이기 때문이었다고 주장한다. 신에 대한 믿음의 중요성을 제기한 후, 수카르노는 마르크스주의 패러다임을 이용하여 그가 제시한 '신이라 불릴 수 있는 실체(들)'이 무엇인가를 설명해나간다: '음식과 음료를 획득하는 방식과 삶을 운용, 유지, 보호해나가는 방법은 인간의 사고양식에 지대한 영향을 주어왔다'(Sukarno 1964b, 83). 수렵과 채집을 통해 생활을 유지했던 역사발전의 첫 단계에서 인간은 그들에게 가장 중요한 생계수단이었던 강, 태양, 달, 천둥, 나무, 구름 등등의 자연물을 신봉하였고 이러한 자연물은 당시 인간의 신이었다. 수렵채취 이후의 역사발전 단계는 동물을 사육하는 시기이며, 생산수단의 변화와 함께 인간이 신봉하는 대상 역시 자연물에서 동물로 바뀌게 된다. 역사발전의 제 삼 단계는 농경의 시기로서, 이 단계에서 신은 동물로부터 인간과 동일한 외형을 갖는(anthropomorphic) 신 혹은 신들로 전화한다. 인간역사의 제 사 단계는 이성(akal)의 발전에 따른 급격한 분업의 성장, 소상품생산과 교역의 출현으로 특징 지워질 수 있는데, 이성의 발전을 통해 인간은 보이지 않고 느낄 수도 없는 신의 개념을 유추할 수 있게 된다. 역사발전의 제 오 단계인 산업사회에서 인간은 이 발전단계 이전 신에 의해서 이루어졌다고 믿어졌던 것을 직접 수행함으로써 그들 자신을 신으로 간주할 수 있게 된다. 수카르노에 따르면, 1950년대 인도네시아인의 대다수는 제 삼 단계에 위치하며, 약간의 인도네시아인이 제 사 단계에, 그리고 극소수의 인도네시아인만이 제 오

단계에 위치한다.

수카르노의 논의는 다음과 같은 질문을 제기하게 한다: 만약 모든 인도네시아인이 제 5 단계로 나아가게 된다면, 그 이전에 존재했던 신에 대한 믿음은 포기될 것인가? 수카르노는 자신의 개인적 신념에 기초하여 이에 대한 대답을 한다. 즉, 신은 본질의 변화 없이 존재해 왔었던 반면, 신의 표상은 인간이념의 발전에 의존하여 변화해 왔다. 이러한 논리에 따르면 다섯 단계의 믿음양식 저변에 놓여있는 존재는 동일한 실체를 가지고 있는 것이 된다. '신이 변화가능한가? 아니다! 신은 변하지 않는다. 신의 본질은 변하지 않는다. 변화 가능한 것은 인간의 「신에 대한」 지각일 뿐이다' (Sukarno 1964b, 92). 수카르노는 그의 주장을 지지하기 위해 코끼리가 무엇인가를 이해하려고 노력하는 다섯 명의 장님이야기를 인용한다.

첫 번째 장님이 앞으로 나가 코끼리의 코를 잡아 코끼리의 소유주가 질문을 던졌다: 코끼리의 형태가 어떻습니까? 그는 코끼리가 뱀과 같다고 대답했다. 두 번째 장님이 앞으로 나가 코끼리의 다리를 만졌다. '어 코끼리가 왜 이리 부드럽게 느껴지지? 하지만, 꼭 코코넛나무와 같군.' 처음 두 장님보다 키가 컸던 세 번째 장님은 코끼리의 귀를 만졌다. '아, 코끼리는 칼라디엄 나뭇잎과 같군!' 앞의 세 장님보다 키가 작았던 네 번째 장님은 앞을 더듬다 코끼리의 꼬리를 잡았다. '채찍 같아!' 가장 키가 작았던 다섯 번째 장님은 앞으로 나갔지만 코끼리의 어떤 부분도 만질 수 없었다. '나는 아무것도 만질 수 없어. 어디에 코끼리가 있는 거지?' (코끼리 소유주가 대답하였다.) '이것이 코끼리야, 바로 당신의 위에, 그것이 코끼리지.' '(만약, 코끼리가 그렇다면) 아, 코끼리는 공기와 같구나' (Sukarno 1964b, 64).

앞의 연설문에는 종교상대주의와 인도네시아 통합의 긴급함이라는 수카르노가 강조하고자 했던 주제가 잘 드러나 있다. 만약 인도네시아 통합의 긴급함이 없었다면 신에 대한 믿음을 논의할 필요는 없는데, 이는 이 원칙이 인간사의 자명한 이치이기 때문이다. 그것이 자명한 이치인 이유는, 가장 추상적인 수준에서 볼 때 신은 인간의 믿음과는 관계없이 존재하며, 인간은 신의 진정한 실체를 완전히 이해할 수 없기 때문이다. 단지, 특정 시기의 사회경제적 구조에 의해 특정한 신의 표상이 절대적인 신의 이미지로 결정된다. 이 같은 보편적인 성격에도 불구하고 신에 대한 믿음이 강조되어야 하는 이유는 인도네시아라는 하나의 국가로 통합되려하는 다양한 집단간의 공통이념이 신에 대한 믿음이라는 것을 제외하고는 존재하지 않기 때문이다.

어떤 기초 위에 우리는 인도네시아라는 독립국가를 확립시켜야하는가? 민족적 사회주의? 마르크시즘, 삼민주의 혹은 다른 이념들?... 우리는 우리 모두가 동의할 수 있는 단일의 철학적 입장을 찾고 있다(Sukarno 1964a, 18).

수카르노에 의해 제기된 종교상대주의와 국가통합의 필요성은 당시 국가주의자들의 정서를 대변하고 있으며, 구질서하의 정치적 공간에 깊이 침투되어 있었다. 이와 같은 환경은 종교 자유의 개념이 가장 광의로 해석되고, 정부가 자유주의적 입장(laissez-faire)에 기초하여 종교문제를 대처할 수 있게 해 주었다. 만약 모든 종교가 동일하고 그 차이는 단지 표상의 문제일 뿐이라면 정부가 종교문제에 개입할 뚜렷한 이유는 없는 것이며, 종교 문제는 제 종교공동체의 자율에 의해 결정되어야 하는 것이라 할 수 있기 때문이다.

자유주의적이고 광의로 해석된 유일신에 대한 믿음의 원칙은 구질서 하에 존재했던 주요 정치, 종교세력들을 동일한 정도로 만족시킬 수 없었다. 그 중 이슬람 세력의 불만이 가장 컸는데, 이는 이슬람식 종교관과는 다른 종교관의 유포를 방지하고 비이슬람 세력의 비이슬람식 종교활동을 저지하는 무기로서 유일신에 대한 원칙이 이용되기 힘들었기 때문이었다. 아래에서는 구질서 하에서 발생했던 종교 정의 및 포교의 자유와 관련된 논쟁을 알아보고, 이를 통해 구질서 하에서 종교 자유의 원칙이 어떻게 적용되었는가를 파악해 보기로 하겠다.

끄바띠난(Kebathinan) 혹은 끽빠르짜야안(kepercayaan)이라 불리는 집단에 대해 정의를 내리는 일은 거의 불가능하지만, 그것은 토착 종교, 힌두교, 불교 및 이슬람의 영향이 혼재되어있으며 인간의 내면생활(spirituality)이 강조되는 믿음체계로 간주될 수 있다.⁶⁾ 카리스마적 개인을 중심으로 특정 지역에 기반을 두고 존재해왔던 끽바띠난 집단은 1950년 이후 하나의 연합 세력으로 발돋움하기 시작하였고, 1955년 수십개의 끽바띠난 집단이 '인도네시아 끽바띠난회(Badan Kongres Kebathinan Indonesia)'를 조직하게 된다. 조직 결성 후 끽바띠난 집단은 그들이 유일신에 대한 믿음에 기초하고 있는 종교로서 당시 종교부에 의해 암묵적으로 인정되고 있었던 이슬람, 기독교 및 힌두-불교와 동일한 지위를 가지고 있으며 동일한 권리를 누려야한다는 주장을 개진하였다(Subagyo 1973, 56-57). 끽바띠난회의의 주장은 이슬람 세력으로부터 강한 반발을 불러일으켰다. 이슬

6) 인도네시아 끽바띠난회의의 정의에 따르면 끽바띠난은 유일신의 원칙에 그 기원을 두고 있으며, 생의 완성과 고매한 인격(budi luhur)의 성취를 그 수행의 목적으로 하는 믿음체계이다(Badan Kongres Kebathinan Indonesia Pusat 1963).

람 세력은 끄바띠난 집단이 유일신에 대한 믿음을 부정하고 국민들 특히 무슬림을 현혹시키는 인간이 만든 믿음체계로서 인도네시아에서 금지되어야 한다고 주장했다. 한 이슬람 지도자에 따르면 [무슬림은] 미스틱(무슬림이 끄바띠난 지지자를 지칭하는 용어)을 대상으로 하여 전쟁을 해야하며, 그들을 뿌리까지 뽑아야 한다. 미스틱의 세계는 허위의 세계이며, 혼란일 뿐이다'(Subagyo 1973, 87). 이슬람 세력은 끄바띠난 집단을 공격하기 위한 전초단계로서, 헌법상의 유일신에 대한 믿음이 의미하는 바가 무엇인가 즉, 뽀짜실라가 인정하는 종교가 무엇인가를 구체화할 것을 정부에 요구하였다.

이슬람 세력의 영향하에 있던 종교부는 구질서에서 이슬람식 종교관을 법제화하기 위한 시도를 계속하였다. 종교부는 1952년 신의 사자(使者)와 경전의 존재, 국제사회에서의 인정이라는 기준을, 이후 종교부장관은 신으로부터의 계시(wahyu Allah), 신의 사자, 경전, 종교법의 존재라는 기준을 제시하였다(Subagyo 1973, 116-119). 하지만, 이러한 시도는 끄바띠난 세력의 강력한 반대에 부딪혔다. 그 한 예로 끄바띠난 지도자였던 죠요디구노(Djojodigoeno)는 일간지에 기고한 글을 통해 신, 계시, 신의 사자, 경전 등이 가지고 있는 상대성, 즉 신봉자의 개인적 신념에 의해 특정 종교내의 신의 유일성, 사자와 경전의 진실성여부가 결정되어질 수 있다는 점을 지적한 후, 종교 자유가 국민 자신이 진실하다고 믿는 종교를 지지할 권리를 포괄하고 있다고 주장하였으며(1961a, 126-130), 유일신에 대한 믿음, 다신에 대한 믿음, 애니미즘과 같은 믿음을 포괄할 수 있는 개념, 즉, 인간보다는 더욱 강하고 신성한 존재에 대한 믿음을 종교의 정의로 정의하였다(1961b, 135-136).

구질서 하에서 이슬람과 끄바띠난 세력 모두는 그들의 요구조건을 정부 정책에 반영시키지 못했다. 이슬람 세력은 끄바띠난 집단을 비합법화시키지 못했고, 끄바띠난 집단은 이슬람과 동일한 지위 확보에 실패하였다. 여기에서 두 집단의 요구조건이 정부에 의해 수용되었는가라는 질문보다 더욱 흥미로운 사실은 끄바띠난 집단이 이슬람식 종교관과 대비되는 주장을 공적인 수준에서 제기할 수 있었다는 것이다.

이는 구질서 하에서 이슬람 세력이 지지한 종교 자유의 개념 - 종교와 관련된 제 문제에 있어 각 개인은 무제한적으로 자신의 의사를 표현하고 이를 행동에 옮길 수 없으며, 단지 자신의 종교공동체 내에서 같은 종교를 갖는 사람과 함께, 같은 종교를 갖는 사람을 대상으로 하여 외부의 간섭 없이 종교활동을 수행해야한다는 의미에서의 자유(Singodimejo 1969, 73)⁷⁾ - 과는 상반되는 종교적 환경이 성립

되어 있었다는 사실을 시사한다. 이러한 환경 하에서 비이슬람 세력은 자신들의 종교관을 표명할 뿐만 아니라, 나아가 이슬람식 종교관을 비판하고 토론할 수 있는 자유를 가지고 있었다.

구질서 하에서 기독교도는 이슬람 세력과 깎바떠난 집단간의 종교 정의 논쟁에 개입할 필요가 없었다. 기독교는 이슬람 세력이 제시했던 모든 종교기준을 충족시킬 수 있는 유일신을 가진 종교로 인정되었기 때문이었다. 하지만, 이러한 인정이 이슬람 세력과 기독교 세력사이에 어떠한 갈등도 존재하지 않았음을 의미하지는 않으며, 두 세력은 종교자유 개념이 내포하고 있는 선교자유 개념을 중심으로 대립하였다.

기독교도는 깎바떠난 집단과 마찬가지로 광의의 종교 자유개념을 지지하였다. 이들에 따르면 종교 자유란 특정 종교를 선택하고 개종할 수 있는 자유, 그리고 개인적 혹은 집단적으로 종교적 영역과 비종교적 영역에서 자신의 종교를 표현할 자유를 의미했으며(Soedjabat 1960, 288), 따라서 종교의 자유는 복음이 미치지 않은 지역을 대상으로 선교할 수 있는 권리를 포괄하는 개념이었다. 이러한 기독교식 종교관은 이슬람 세력에 의해 용인되어질 수 없었다. 무슬림이 비무슬림에게 강제적인 방식을 이용하여 이슬람을 전파, 수용시키는 것을 금지한 꾸란의 규정은 무슬림뿐만 아니라 비무슬림에게도 적용되어야 하며, 이런 맥락에서 볼 때 기독교도의 무슬림에 대한 선교는 기독교로의 개종을 강제하는 것이기에 금지되어야 한다는 것이 이슬람 세력의 주장이었다(Singodimejo 1969, 73-74).

선교의 자유와 관련된 논란은 급격한 기독교도의 증가에 의해 가속화되었다. 1953년부터 1965년 사이에 자바의 천주교도는 거의 두 배로 증가하였으며(Lembaga Penelitian dan Pembangunan Sosial 1968, table 33), 몇몇 개신교 교회도 매년 20퍼센트가 넘는 성장률을 기록했다(Willis 1977, 192). 기독교도측은 기독교 성장의 원인을 자바인의 혼합주의적(syncretic) 성향 혹은 당시의 사회 정치적 혼란에서 찾으려한 반면(Cooley 1968, 92), 이슬람 세력에게 있어 기독교의 성장은 선교과정에서 행해지는 '더티 플레이' 이외의 것으로는 설명되어질 수 없는 현상이었다.⁸⁾ 그 한 예로 무하마디아(Muhammadiyah)라는 이슬람

7) 이러한 종교자유 개념은 선택의 자유가 이슬람에 입교한 사람들에게는 주어지지 않는다는 이슬람식 종교관에 기초하고 있다.

8) 이슬람 세력의 이러한 견해는 그들이 가지고 있었던 이슬람식 개종관을 통해 설명되어질 수 있다. 이 관점에 따르면, 개종은 한 개인이 두 종교를 철저히 비교, 분석함으로써만 이루어질 수 있는 것이며, 따라서 이러한 비교기회가 주어지지 않는 지역에 살고 있던 무슬림의 기독교로의 개종은 종교외적인 요인에

단체는 기독교 선교 전략을 다음과 같이 요약하고 있다.: 주민 대다수가 무슬림인 지역에 교회를 건축함; 자신들의 요구를 수용해야한다는 조건하에 기독교 고종주가 무슬림을 승진시킴; 무슬림에 대한 물질적 혜택을 확대함; 아랍어로 성경을 번역함; 기독교계 학교를 건립하고 무슬림을 입학시킴; 기독교 여성의 경우 무슬림 남성을 유혹, 결혼한 후 개종시킴(Umar Hasyim 1991, 270-71). 이슬람 세력이 이해했던 기독교 선교란, 외국으로부터의 물질적인 원조에 기반하여 무슬림의 종교적 신념을 경제적 혜택, 교육, 승진 혹은 여자와 교환하도록 하는 것으로서, 이는 무슬림에 대한 기독교의 강압이며, 뻘짜실라가 규정하는 종교의 자유를 정면으로 위반한 것이다. 한 이슬람 지도자에 따르면 기독교도에 의해 이용되고 있는 뻘짜실라는 뻘짜실라가 아니라 뻘짜살라(pancasalah: 다섯 가지 잘못)일 뿐이다(Singodimejo 1969, 74).

끄바띠난 집단과의 논쟁에서와 마찬가지로 이슬람 세력은 기독교도와 의 선교 논쟁을 승리로 이끌 수 없었다. 그 결과 구질서 하에서의 기독교 선교는 거의 무제한적으로 수행되어져서, 수백명의 외국인 선교사들이 자바에서 활동하였고, 기독교계 학교가 급증하였으며, 한 해에 오십만권의 성경과 삼백만권의 기독교서적이 출판될 수 있었다(Cooley 1968, 110). 기독교 선교의 확장에 대항하여 이슬람 세력이 할 수 있었던 대응방식은 기독교에 대한 이데올로기적 비판을 수행하고 이를 유포시키는 것이었지만, 이러한 대응은 기독교확대의 저지라는 궁극적인 목적을 충족시키기에는 역부족이었다.

구질서에서 이슬람 세력이 끄바띠난 집단과 기독교도를 대상으로 한 논쟁에서 승리할 수 없었던 두 가지 중요한 이유는 다음과 같다. 첫째, 이슬람 세력이 정치권 내에서 갖는 힘과 정부에 대한 흥정능력(bargaining power)이 선거에서의 패배와 이슬람 세력의 국지적 무장반란에 의해 손상되었다. 둘째, 구질서 정치권에서 인도네시아의 통합은 가장 중요한 정치적 수사였기 때문에 기독교도와 끄바띠난 집단에 대한 이슬람 세력의 강한 반발은 분리주의 운동과 쉽게 동일시될 수 있었다. 이러한 제약에 의해 형성된 당시의 상황을 한 이슬람 지도자는 다음과 같이 회고했다: '우리가 타종교 공동체의 도발적인 행위에 대해 논의하고 우려를 표명했을 때, 우리는 국가통합을 분열시키고 있는 범법자라고 비난되어졌다. 그들이 수백만 루피아를 배포하며 무슬림의 가슴에 체계적으로 상처를 입히고 무슬림을 개종시킨 것에 대해 우리가 문제를 제기하면, 우리는 반(反)뻘짜실라 혹은 광신교 의해서만 설명되어질 수 있는 것이다(이슬람식 개종관에 대해서는 김형준(Kim 1996, 267-299)을 참조할 것).

도들이라고 비판되었다'(Umar Hasyim 1991, 298). 이와 같은 조건하에서 이슬람 세력은 그들의 종교적 요구를 정부 정책에 수용시키기 위한 극단적인 행동을 취할 수 없었으며, 그 결과 정부의 간섭 없이 종교활동을 수행하고, 타종교에 대해 토론하고 비판할 자유가 구질서에서 유지될 수 있었다. 물론 이슬람 세력의 침묵은 그들이 타종교집단의 종교 자유개념을 수용하였음을 의미하지는 않는다. 오히려 이들의 불만은 내적으로 극단화되었으며, 단지 폭발되어질 시기만을 기다리고 있는 형상이었다 할 수 있다.

IV. 신질서(New Order, Orde Baru) 하에서의 종교의 자유

1965년 9월 30일은 인도네시아 현대사에 있어 일대 전환점이 된 날로 기록될 수 있다. 이 날은 신질서정부에 의해 쿠데타로 규정된 반란이 인도네시아 공산당에 의해 일으켜진 날이며, 그 후 일년 이상 자바를 중심으로 인도네시아 전지역에서 발생했던 공산주의자에 대한 비공산주의자, 특히 무슬림의 광범위한 공격, 학살의 근원이 된 날이기도 하다. 이 사건을 통해 사회 전 분야에서 공산주의가 가지고 있던 근거는 소멸되었고, 수카르노 정부에서 수하르토 정부로의 이행이 이루어지게 되었다.

쿠데타를 성공적으로 진압한 군부세력에 의해 신질서 정부가 들어섰을 때, 공산주의 근절과정에 적극적으로 개입했던 이슬람 세력은 정부에 대한 그들의 흥정 능력이 강화되었으리라는 기대를 했으며, 구질서 하에서 성취할 수 없었던 제 문제를 해결하기 위한 압력을 가중시켰다. 당시 이슬람 세력에 의해 제기된 문제중의 하나는 기독교 선교였다.⁹⁾ 1965년 이후의 혼란기를 통한 기독교의 팽창은 이슬람 세력의 관심을 집중시키기에 충분했었는데 공산당에 연루된 약 이백만명의 무슬림이 기독교로 개종하였다는 보고가 있다(Willis 1977). 구질서에서와 달리 기독교도에 대한 무슬림의 불만은 물리적 충돌의 양상으로 표출되어졌다. 아제에서는 무슬림이 교회 건립을 방해하였으며, 마까사르에서는 기독교도의 도발적인 언행에 불만을 품은 무슬림이 교회를 파괴하였다(Boland 1971, 230-31). 비록 그 규모는 크지 않았지만, 이러한 사건은 종교집단간의 물리적 대립에 익숙하지 않던 정치인의 주목을 끌기에 충분했다. 이 사건 직후 국회에 조사 위원회가 소집

9) 이슬람 세력이 제기했던 다른 주요한 요구는 자카르타 헌장을 공식화하고 1960년에 해체되었던 마수미 이슬람 정당을 회복시키는 것이었으나, 두 요구 모두 신질서 정부에 의해 받아들여지지 않았다.

되었고, 곧이어 전 인도네시아 종교회의가 개최되었는데, 이 회의에서 수하르토 대통령은 종교의 자유와 종교집단간의 관계에 대한 정부의 기본 입장을 개진하였다(Suharto 1991, 393-97).

수하르토는 아제와 마카사르 사건이 기독교도와 무슬림간의 오해 및 인도네시아의 통합을 분쇄하고자하는 공산주의 잔당에 의해 발생하였다고 주장했다. 수카르노와 마찬가지로 그 역시 뻘짜실라를 자신의 연설에 포함시켰는데, 그는 유일신에 대한 믿음의 원칙이 이교도간의 상호존중 및 관용을 내포하고 있다고 해석하였다. 그 후 수하르토는 헌법 29조 2항에 대한 구체적인 해석을 제시한다. 즉, 이 헌법 조문은 국민이 자신들의 종교적 신념을 타인에게 강제할 수 없으며, 특정종교의 선교활동이 그 종교를 믿지 않는 사람을 대상으로 행해지고 있다는 인상을 줄 수 있는 방법에 의존하여 수행될 수 없다는 점을 가르치고 있다. 연설의 마지막 부분에서 수하르토는 종교단체간의 국제적 교류에 대해 언급했다: 종교가 보편성을 띠고 있기에 정부는 국제간 종교 교류가 기존의 법률내에서 수행되어질 때 이를 금지할 의사를 가지고 있지 않다.

비록 이슬람 세력의 요구조건 모두를 반영하고 있지는 않았지만, 수하르토의 연설은 정부가 이슬람 세력의 가장 중심적인 요구를 수용했음을 보여준다: 기독교도의 선교는 종교를 가지고 있지 않은 사람 혹은 다신론자를 대상으로 수행되어야 하며 무슬림에 대한 기독교도의 선교는 뻘짜실라를 위반한 행위로서 금지되어야 한다. 수하르토의 연설에 고취되어 이슬람 지도자인 라시디(Rasyidi)는 인도네시아 기독교도를 쌀기독교도(Kristen beras: 믿음 때문이 아닌 물질적 혜택 때문에 기독교를 수용한 기독교도)라고, 그리고 기독교도가 주장하는 인간의 기본권을 이슬람에서 기독교로 개종할 권리라고 비판한 후, 무슬림에 대한 기독교 선교 금지를 골자로 한 헌장에 기독교 대표자들이 서명할 것을 촉구하였다(Rasyidi 1991, 401-410). 기독교 대표자들은 특정 개인의 종교와 관계없이 기독교복음을 전파하는 것이 기독교의 가장 기본적인 교리중의 하나이며 무슬림의 요구가 뻘짜실라에 의해 보장되는 종교 자유와 모순된다는 주장을 하며 라시디의 요구를 거부하였다(Willis 1977, 105).¹⁰⁾ 기독교 세력의 반대에 부딪혀 종교 헌장 제정에 실

10) 공산당 쿠데타에 대한 적극적인 비판과 신질서 정부에 대한 지지 표명을 통해 기독교 세력은 신질서 정부와 조화로운 관계를 유지하고 정부에 대한 그들의 흥정능력을 고양시킬 수 있었다. 쿠데타 소식이 확산되자마자 인도네시아 개신교 협회는 성명서를 발표하여 공산당의 잔혹성을 비판하고, 쿠데타 실패를 신에게 감사하였으며, 정부에 대한 지지를 표명하였다(Willis 1977, 19). 이후 카톨릭 당(Partai Katolik)은 공산당의 해체와 수하르토의 대통령 취임에 대한 지지성명을 발표하였으며(Pipitseptura

때한 이슬람 세력은 자신들의 요구를 관철시킬 법적 기제의 필요성을 절감하였으며, 이 후 그들은 종교 자유와 관련된 이슬람식 종교관을 법제화하기 위한 노력을 계속한다. 1970년대 이후 이러한 노력이 어떠한 결실을 가져왔는지를 살펴보기 전에 1960년대 말 이슬람 세력이 성취하고자 했던 바가 무엇이었는가를 루끄만 하룬(Lukman Harun)을 포함한 몇몇 무슬림의원의 국회 질의를 통해 알아보겠다(Lukman Harun, et al. 1967).

이들 의원이 국회에서 제기했던 문제는 다음과 같다: 외국으로부터의 선교자금 유입; 외국인의 자유로운 선교활동; 무슬림을 대상으로 한 선교 활동; 호별 방문 혹은 유인물 배포를 통한 선교활동; 선교를 목적으로 한 물질적 혜택의 분배. 이들 의원에 따르면 위의 문제점들은 상호 연결되어 있다. 즉, 외국에서 유입된 선교사와 선교자금이 기초하여 무슬림 공동체에 교회, 기독교계 학교 및 병원이 건립되고, 기독교 서적이 출판, 배포되며, 경제적 혜택이 배분되어진다. 기독교도에 의해 오용되어지고 있는 종교 자유의 개념을 바로잡기 위해 이들 의원은 다음과 같은 주장을 한다: 종교적 목적을 위해 유입되는 외국으로부터의 원조는 종교부를 통해서만 이루어져야 한다; 외국선교사의 활동은 금지되어야 한다; 정부는 교회의 건립 및 종교의 전파와 관련된 규제를 확립해야 한다; 종교를 가지고 있는 사람은 선교의 대상에서 제외되어야 한다.

1970년대를 통해서 이슬람 의원들이 제기했던 문제점들은 정부에 의해 점차적으로 수용되었으며, 이러한 과정은 1978년 종교부에 의해 공포된 제 70호, 제 77호 법령으로 그 극점에 이른다. 제 70호 법령의 일부는 다음과 같다:

종교의 포교는 다음과 같은 경우 허용될 수 없다.

- 1) (포교가) 이미 다른 종교를 가지고 있는 사람 혹은 사람들을 대상으로 행해질 때,
- 2) (포교가) 이미 다른 종교를 가지고 있는 사람을 유혹할 목적으로 돈, 의복, 음식물, 의약품 등을 배포하는 방식으로 행해질 때,
- 3) (포교가) 거주자가 다른 종교를 가지고 있는 지역 혹은 가구에 팜플렛, 화보, 잡지, 서적 혹은 다른 인쇄매체를 배포함으로써 행해질 때,
- 4) (포교가) 이미 다른 종교를 가지고 있는 사람의 집을 방문하면서 행해질 때.

제 77 호 법령 중 2항과 3항은 다음과 같다:

1973, 452-55), 카톨릭 학생회는 수하르노에서 수하르토로의 권력이양을 촉진시켰던 '1966세대'라는 학생운동에서 중추적인 역할을 담당하였다(Boland 1971, 141-42).

2항 외국으로부터의 원조는 종교부의 동의/추천을 획득하고 그것이 종교부를 통해서 실행되어질 때만 허용될 수 있다.

3항 (a) ... 제한된 범위에서만 종교를 발전시키고 전파하기 위한 목적으로 외국인을 이 용할 수 있다.

위의 두 법령과 라시디, 루끄만 하룬 등의 주장에서 보이는 유사성은 이슬람 세 력이 이슬람식 종교 자유개념의 법제화에 부분적으로 성공했음을 보여준다. 제 70 호 법령을 극단적으로 적용시킬 경우, 기독교도 자식이 무슬림 부모에게 기독교와 관련된 이야기를 함으로써 이 법령을 위반하였다는 주장이 가능하다. 제 77 호 법 령은 무슬림의 영향하에 놓여 있는 종교부에 외국으로부터의 원조를 관리하고 선 교사 활동을 허가하게 함으로써 실질적으로 이런 활동을 규제할 수 있는 권한을 부여하였다.¹¹⁾

1979년부터 위의 두 법령은 종교부와 내무부의 지방조직을 통해 확산되었다. 몇몇 지방 정부는 다섯 종교의 대표자가 참석하는 지역수준의 종교간 회의를 성사 시켰는데, 1983년과 1984년 중부 자바 족자카르타에서 열린 회의가 그 한 예라 할 수 있다. 이 회의의 주목적은 다섯 종교의 대표자에게 1978년 법령을 소개하고, 이 들로 하여금 이교도간의 윤리헌장에 서명하도록 하는 것이었다. 1983년에 열린 회의에서 참가자들은 (1) 종교건물 설립 (2) 선교 (3) 이교도간의 결혼 (4) 장례 (5) 종교 축제일의 경축과 관련된 윤리양식에 동의하였다(Departemen Agama 1990, 19-48). 당시 동의된 헌장의 일부는 다음과 같다.:

(1) 종교건물을 신축하고자 할 때는 그 장소를 이용할 인구 및 이전에 건축된 종교건물 과의 거리가 고려되어야하며, 개인소유의 집은 종교모임의 장소로 이용될 수 없다.¹²⁾

11) 기독교 세력은 1978년 법령이 뻔짜실라에 의해 보장된 종교의 자유를 침해하고 있다는 이유를 들어 이 법령에 반대하였다(기독교 세력의 반대 근거는 Secretariat Umum Dewan Gereja-Gereja di Indonesia dan Secretariat Majelis Agung Waligereja Indonesia 1978를 참조). 1979년 정부는 1978 년 법령의 내용을 그대로 반복한 새로운 법령을 종교부와 내무부 공동명의로 공포함으로써 1978년 법령 을 유지하려는 강력한 의사 표명을 하였고, 이 법령의 공포와 함께 기독교 세력으로부터의 비판은 점차 사 라졌다.

12) 진실서 하에서 이슬람 세력은 교회 건축을 통제하는 규정을 법률화하는데 성공하였다. 1969년 법령 은 교회가 건립될 지역의 거주민과 종교지도자 그리고 정부로부터 허가를 받은 후에야 교회 신축이 가능 하도록 규정하고 있으며, 1975년 법령은 가정집이 교회로 사용되는 것을 금지하였다(Proyek Perencanaan Peraturan Perundangan Keagamaan 1980/81, 87-91). 이러한 법령은 기독교 선교활 동을 효과적으로 위축 혹은 저지시킬 수 있었다. 1969년 법령에 의해 기독교도는 교회 신축을 하고자하는

- (2) 선교는 이미 다른 종교를 가진 사람 혹은 집단을 대상으로 이루어질 수 없다.
- (3) 이상적인 결혼은 동일한 종교를 갖는 남자와 여자사이에 이루어지는 것이다. 따라서 종교가 다른 남녀의 결혼은 가능한 회피되고 방지되어야 한다. 종교가 다른 남녀가 결혼하였을 때, 이들이 각각의 종교적 믿음을 유지할 수 있도록 지도되어야 한다.
- (4) 정부에 의해 제공된 묘지는 종교와 무관하게 특정지역에 살고 있는 모든 사람이 공동으로 이용할 수 있다.
- (5) 원칙적으로, 특정종교의 종교축제행사에는 그 종교를 믿는 사람만이 참가해야 한다. 하지만, 타종교를 믿는 사람이 가족관계, 조화로운 이웃관계, 그리고 공동체 정신을 유지하기 위해 참여할 경우, 이는 용납되어질 수 있다.

이교도간에 지켜져야 할 행위규범은 앞의 다섯 조항에 한정되지 않고 사회생활의 전 부문으로 확대되도록 기대되었으며, 각 개인은 자신들의 행위 또는 언어가 일상의 상호작용 속에서 이교도의 감정을 상하게 함으로써 그들의 종교 자유를 침해할 수 있음을 인식하도록 요구되어졌다. 이교도간의 적절한 행위규범의 필요성이 사회로 확산됨에 따라 이교도간의 관계를 인식하는 방식에 점진적인 변화가 일어나서 이 관계는 점차로 가족, 학교 혹은 특정 공동체내에서 교육되어지고 (diajari), 돌보아져야하며(dipelihara), 계몽되어야(dibina) 하는 것으로 개념화되었다. 이러한 변화는 개인 혹은 특정 종교공동체가 이교도 및 다른 종교 공동체와의 관계에 책임을 지는 실체로 간주되었던 구질서 하의 자유주의(laissez-faire)와 대별된다. 이슬람 세력의 주장에 따르면, 개인 혹은 종교 공동체에 종교 자유를 수호할 책임이 전적으로 부여될 수 없는데, 이는 적절한 규제 혹은 간섭 없이 이교도간 혹은 종교 공동체간의 조화로운 관계는 성취되어질 수 없기 때문이다. 사히비 나임(Sahibi Naim)은 그 이유를 다음과 같이 설명하고 있다:

종교의 자유는 특정 종교를 가진 부모가 자기 자식들이 개종하지 못하도록 종교생활을

지역의 무슬림으로부터 동의를 받아야만하게 되었고, 기독교도의 숫자가 많지 않은 지역의 경우 교회신축이 거의 불가능하게 되었다. 1975년 법령이 공포됨으로써, 이 법률제정 이전에 선교가 행해지지 않은 지역에서의 기독교 포교가 공식적인 수준에서는 불가능하게 되었는데, 이는 선교사가 자신의 가정집을 종교활동의 장소로 사용할 수 없으며 새로운 교회 건립이 가능하지 않기 때문이다. 물론 이러한 법률이 엄격하게 적용되어 교회 신축이 전면 금지된 것은 아니지만, 1990년대에 급증하는 것으로 보고되고 있는 교회 신축과 관련된 기독교도와 무슬림의 분쟁은 앞의 법령을 중심으로 전개되고 있으며, 많은 경우 이 법령이 교회 신축을 허가하지 않는 근거로 이용되었다(교회건축을 둘러싼 무슬림과 기독교도의 분쟁사례는 미디어 다파(Media Dakwah) 잡지에 매월 보고되는 사실과 정보(Fakta dan Data)라는 칼럼을 참조할 것).

돌보고 유지시켜야하는 것을 의미한다. 만약 한 가족구성원이 종교를 바꾼다면, 그것은 가족생활의 기반을 불안정하게 할 것이며, 개종자가 그 가족을 떠날 가능성 역시 전혀 배제될 수 없다. 이는 상호 존중에 기반을 둔 종교 자유 및 조화의 기초가 가족에서 사라지게 될 상황을 초래한다(1983, 38-39).

이교도간의 적절한 행위양식에 대한 강조는 개인으로 하여금 그들이 만나는 타인의 종교가 무엇인지를 항상 감시하도록 요구한다. 만약 타인의 종교를 알지 못한다면, 개인은 일상생활에서 적절히 행동할 수 없으며 타인의 종교 자유를 침해하기 때문이다. 예를 들어, 타인의 종교 정체성에 대한 이해가 없을 경우 기독교도는 돼지고기를 무슬림에게 제공할 수 있으며, 무슬림은 아랍어 인사를 기독교도에게 하는 실수를 저지할 수 있다. 타인의 종교적 자유를 무시하고 이교도간의 화합을 저해하는 실수를 방지하기 위해서 개인은 타인의 종교에 항상 주의해야 하며 정부를 비롯한 제 공동체는 이러한 습성이 개인에게 습득될 수 있는 사회환경을 만들도록 노력해야한다.

요약하면, 이교도간의 적절한 행위양식에 대한 강조를 통해 종교정체성은 일상생활에서 각 개인이 주목해야하는 한 요인으로 부각되었으며, 종교적 생활은 개인이 책임져야 할 영역에서 동일한 종교를 가진 사람뿐만 아니라 정부에 의해 인도되고 돌보아야하는 영역으로 전화하였다. 이러한 변화는 신질서정부의 종교정책이 이슬람식 종교 자유개념과 근접하게 이동하고 있음을 시사한다. 마치 무슬림의 종교생활이 더 많은 종교법의 도입과 실천을 통해 완벽해질 수 있다고 생각되어지는 것처럼, 종교 자유는 개인들이 정부의 간섭 없이 자유롭게 자신들의 종교관을 표현하고 자율적으로 행동함으로써가 아닌 통제를 통해서만 획득되어질 수 있는 것으로 개념화되고 있으며, 이러한 논리에 따르면 더 많은 규율이 만들어지고 법제화됨으로써 종교의 자유는 더욱 더 보장되어질 수 있는 것이다.

V. 요약 및 함의

1945년 국가이데올로기로 확립된 후 **뻬짜실라**는 인도네시아인의 사회생활을 규제하는 원리로서의 위치를 유지해왔다. 이러한 중요성에도 불구하고 지난 50년간 뻬짜실라의 개념은 명확히 규정되지 않았으며, 그 결과 자신들의 이익에 부합하는 방향으로 뻬짜실라를 정의하려하는 제 집단간의 타협과 갈등이 계속되어왔다. 뻬짜실라의 제 일 원칙인 유일신에 대한 믿음 역시 예외는 아니어서 제 종교집

단은 그들의 종교적 신념과 이익에 기초하여 이 원칙을 해석하고 이를 국가정책에 반영하고자 노력하였다. 이 원칙과 관련된 첫 번째 논란은 그것이 규정하는 유일신의 개념이 무엇이고 어떤 종교가 유일신의 믿음에 기초한 것인가였다. 구질서 하에서 인도네시아인에 의해 신봉되었던 토착종교의 신은 암묵적으로 유일신으로 간주되었거나 혹은 유일신이 아니라고 공식적으로 거부되어지지 않았다. 이와 대조적으로, 1965년 이후에는 이슬람, 기독교, 힌두교, 불교가 유일신에 대한 믿음을 가진 종교로 간주되었으며, 토착종교의 신은 공적인 수준에서 유일신으로서의 지위를 박탈당했다.

유일신에 대한 믿음의 원칙과 관련된 두 번째 문제는 이 원칙이 지지하는 종교 자유의 개념이 무엇인가라는 것이었다. 이슬람 세력에 따르면 종교의 자유란 타종교로부터 간섭을 받지 않고 개인이 자신의 종교를 믿고 실행할 수 있는 자유를 의미하며 자신의 종교를 이교도에게 포교할 권리를 포함하고 있지 않다. 이는 이미 이슬람에 입교한 사람에게는 더이상의 종교 선택의 자유가 부여되지 않으며 무제한적인 포교는 종교화합을 깨뜨릴 수 있기 때문이다. 구질서 하에서 하나의 의견에 불과했던 종교 자유와 관련된 이슬람 세력의 견해는 1970년대 말 신질서정부에 의해 법률로서 확립되었고, 이에 따라 무슬림을 대상으로 한 기독교도의 선교는 불법화되었다. 이러한 법률의 입안을 관철시킨 후 이슬람 세력은 종교자유 기초인 이교도간의 화합이 규율에 의한 통제없이 성취될 수 없다는 주장을 유포시켰고, 이를 위해 이교도간의 관계를 규정하는 윤리양식을 설정, 확산시켰다. 이런 노력을 통해 인도네시아에서의 종교의 자유는 점차로 개인 혹은 종교공동체의 자율에 입각해서가 아닌 국가의 규율 및 통제를 통해서만 성취되어질 수 있는 것으로 개념화되어지고 있다.

* * *

인도네시아 정치를 분석했던 많은 학자들은 신질서 하에서 이슬람 세력의 정치적 힘이 약화되었다는 주장을 개진해왔다. 이들 학자들은 1970년 이후 다섯 차례의 선거에서 이슬람 정당이 집권정당에 큰 차이로 패배하였고, 구질서에서와 달리 이슬람에 기초한 국가 성립을 위한 시도가 눈에 띄지 않았으며, 이슬람 정당과 일반대중에 기반을 두고 있는 이슬람 단체간의 원활한 연계가 이루어지고 있지 않음에 주목했다. 외부인에 의해 이슬람 탄압이라 간주될 정부정책-예를 들면, 정부의 독점적 순례(Hajj) 관리, 이슬람 지도자의 구속, 이슬람 조직의 근본원칙으로

뻘짜실라를 수용하도록 한 정책(asas tunggal), 이슬람 정당의 이슬람 상징 사용 금지-이 큰 반발 없이 이슬람 세력에 의해 수용된 것 역시 이러한 주장의 타당성을 보여주는 현상으로 해석되었다.

이 글에서 살펴본 종교 자유개념을 둘러싼 역사적 전개 과정은 이슬람 세력의 정치력을 상이한 시각에서 바라볼 수 있는 기회를 제공해준다. 앞에서 지적되었던 것과 같이 1978년 제정된 법령은 구질서 하에서 이슬람 세력에 의해 주장되었던 종교 자유의 개념, 즉, 종교의 자유는 종교생활을 규제함으로써 보장되어질 수 있으며, 국가는 이러한 통제의 주체이어야 한다는 개념을 수용한 것이었다. 여기에서 주목할 점은 이 법령의 제정이 이슬람 정치력이 약화되고 있다고 보고된 신질서 하에서 성취될 수 있었으며, 이슬람 정당의 문제제기 혹은 압력을 통해서가 아니라 종교부의 주도하에 공포되었다는 사실이다. 만약 구질서 하에서 이슬람 세력에 의해 지속적으로 제기해왔던 요구가 신질서 하에서 성취되었다면 이는 그들의 정치적 힘이 약화되지 않았다는 사실을 의미하는 것은 아닌가? 1980년대 이후 인도네시아 사회에는 이 질문에 대한 긍정적인 대답을 도출해 줄 일련의 현상이 전개되어 왔다. 신질서 정부는 오랫동안의 논란거리였던 여학생의 질바п(jilbab: 여성들의 머리와 목을 가리기 위한 베일) 착용을 허용하였고, 복권 판매를 금지시켰으며, 대규모의 기금을 회교사원 건축과 회교 교육기관(Madrasah)을 위해 기부하였다. 정부는 또한 이슬람을 회화적으로 묘사한 예술가의 공연을 취소하였으며, 선지자 무하마드를 포함한 역사적 인물을 대상으로 인기조사를 한 후 무하마드가 11위에 선정되었음을 개제한 잡지를 폐간시켰다. 수하르토 대통령일가는 메카로의 순례를 결행했으며, 학자, 고급 관료, 군인 등을 포괄하는 대규모 이슬람 조직(Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia: 인도네시아 무슬림 지식인 모임)이 결성되어 정부의 지지 하에 그 세력을 확장하고 있다. 이러한 사례들은 좁은 의미의 정치권에서의 패배가 이슬람 세력의 정치적 힘의 약화를 자동적으로 의미하지 않을 수도 있다는 점을 시사한다. 이슬람 세력은 구질서 하에서 정치적 경로를 통해 제기되었던 문제를 종교 문제화하는 전략에 기반하여 비정치적 경로를 통한 그들 요구의 수용을 기도하고 있는 것처럼 보이며, 정부에 의한 그들 요구의 점진적인 수용은 이슬람 세력의 정치적 역량이 신질서 하에서 오히려 강화되고 있는 반증이 아닌가라는 질문을 제기할 수 있도록 한다.

참고문헌

- As' ad El Hafidy, H. M. 1982. *Aliran-Aliran Kepercayaan dan Kebatinan di Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Badan Kongres Kebathinan Indonesia Pusat. 1963. *Tjahaja Widjajakusumo*. Jakarta.
- Boland, B. J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: M. Nijhoff.
- Budiyono. 1983. *Membina Kerukunan Hidup Antar Umat Beriman, Vol. 1*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius.
- Cooley, F. 1968. *Indonesia: Church and Society*. New York: Friendship Press.
- Departemen Agama, Yogyakarta. 1990. *Munakahat Membina Keluarga Sakinah dan Keputusan Forum Dialog Pemuka-Pemuka Agama Prop. Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Kantor Departemen Agama.
- Djojodigoeno. 1961a. "Definisi Agama dan Merusak Agama." As' ad El Hafidy(1982), 126-130.
- _____ . 1961b. "Definisi Agama." As' ad El Hafidy(1982), 135-136.
- Kim, Hyung-Jun. 1996. "Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life." Unpublished Ph.D Thesis. Canberra: Australian National University.
- Lembaga Penelitian dan Pembangunan Sosial. 1968. *Ichisar Statistik tentang Geredja Katolik di Indonesia: 1949-67*.
- Lukman Harun, et al. 1967. "Interpelasi Anggota DPRGR Drs. Lukman Harun dkk." Umar Hasyim(1991), 299-308.
- Pipitseputra. 1973. *Beberapa Aspek Dari Sejarah Indonesia: Aliran Nasionalis, Islam, Katolik sampai Akhir Zaman Perbedaan Paham*. Flores: Nusa Indah.
- Pranarka, A. M. W. 1985. *Sejarah Pemikiran Tentang Pancasila*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies.
- Rasyidi, H.M. 1967. "Modernisme dan Toleransi: Pidato Sambutan Pada

- Musyawarah Antar Agama tgl. 30 Nopember 1967 di Jakarta." Umar Hasyim(1991), 401-411.
- Sahibi Naim. 1983. *Kerukunan Antar Umat Beragama*. Jakarta: Gunung Agung.
- Secretariat Umum Dewan Gereja-Gereja di Indonesia dan Secretariat Majelis Agung Waligereja Indonesia. 1978. *Tinjauan Mengenai Keputusan Menteri Agung No. 70 dan No. 77 Tahun 1978 dalam Rangka Penyelenggaraan Kebebasan Beragama dan Pemeliharaan Kerukunan Nasional*. mimeo.
- Singodimejo, Kasman. 1969. *Renungan dari Tahanan*. Jakarta: Tintoamas.
- Soepardo, et al. 1960. *Manusia dan Masyarakat Baru Indonesia(Civic)*. Departemen P.P. dan K.
- Subagyo, R. 1973. *Kepercayaan Kebatinan Kerohanian Kejiwaan dan Agama*. Yogyakarta: Penerbitan Yayasan Kanisius.
- Soedjabat, W. B. 1960. "Religious Tolerance and the Christian Faith: A Study Concerning the Concept of Divine Omnipotence in the Indoneian Constitution in the Light of Islam and Christianity." Unpublished Ph. D Thesis, Princeton Theological Seminary.
- Suharto. 1967. "Pidato Sambutan Pejabat Presiden Republik Indonesia, Soeharto, Pada Pembukaan Musyawarah Antar Agama Pada Tanggal 30 Nopember 1967 Di Jakarta." Umar Hasyim(1991), 393-397.
- Sukarno. 1964a. "Lahirnya Pantja Sila." *Tjamkan Pantja Sila!: Pantja Sila Dasar Falsafah Negara*, 3-34. Jakarta: Departemen Penerangan.
- _____. 1964b. "Pantja Sila Dasar Falsafah Negara." *Tjamkan Pantja Sila: Pantja Sila Dasar Falsafah Negara*, 35-93. Jakarta: Departemen Penerangan.
- Umar Hasyim. 1991. *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama Dalam Islam: Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama*. Surabaya: Pt. Bina Ilmu.
- Willis, A. 1977. *Indonesian Revival: Why Two Million Came to Christ*. California: William Barey Library.