

2018년 한국여성신학회 신진학자 학술대회

일시: 2018년 3월 10일(토) 10:00-12:30

장소: 이화여대 대학교회 소예배실

목 차

여는 말

이숙진 여성신학회 회장

사회

유연희 박사(감리교신학대학교, 구약학)

발표1 “바람, 물, 땅”의 생태여성적 삼위일체 하나님 모델

강현미 박사 (생태여성신학, 조직신학)

약력: Ph.D. University of Exeter (UK), Th.M. 이화여자대학교 신학대학원

이화여자대학교 신학대학원 강사

발표2 현대 사회와 한국교회여성 죄의식 관계성 연구

강희수 박사 (조직신학)

약력: Ph.D. 이화여자대학교 기독교학과

갈현성결교회 목사, 한국여신학자협의회 전 공동대표

발표3 요한공동체 식사의 기능: 기독교론, 정체성, 계층성을 중심으로(요 6:1-71)

정복희 박사 (신약학)

약력: Ph.D. 연세대학교 대학원

미와 십자가 교회 부목(예장통합), 연세대학교 기독교문화연구소 전문연구원
서울장신대 강사

질의응답 및 토론

다같이

닫는 말

사회자

광고

송진순 여성신학회 총무

- * 학술발표 후 맛있는 점심 식사가 준비되어 있습니다.
- * 주차권이 필요하신 분은 안내테이블에서 구입 가능합니다.
- * 연회비를 납부해주시기 바랍니다.

“바람, 물, 땅”의 생태여성적 삼위일체 하나님 모델 :

풍수우주론으로부터 생태여성주의적 시각에서 재해석한 삼위일체론¹⁾

Eco-feminist Triune God Model “ Wind, Water, and Land”:

A Hermeneutic Reinterpretation of the Trinity from Feng Shui Cosmology and from Eco-feminist Perspective

강현미 박사(University of Exeter, 생태여성신학)

본 논문은 현대 한국교회 저변에 만연한 성차별(sexism) 의식과 자연, 생태, 생명 인식의 결여로 (eco-antipathy) 억압받는 여성과 자연의 해방을 도모하는 생태여성적(eco-feminist) 삼위일체 하나님 모델을 풍수우주론으로부터 제시한다. 한국 토착적 시각으로부터의 삼위일체 하나님 모델의 제시는 가부장적 남성중심주의와 인간중심적 기독교가 여성과 자연을 소외시키고 억압했다는 비판에 대한 새로운 신학적 해결책으로, 풍수우주론으로부터 은유의 상징 언어를 통해 생태여성신학(eco-feminism)적 접근을 시도한다. 이 삼위일체 하나님 모델은 전통적 기독교 언어의 해석학적 신학의 범주를 넘어 한국의 토착적이며 생태여성신학의 시각에서 새로운 재해석을 통해 탈 가부장적 기독교 신학의 재구성을 시도한다. “은유”(metaphor)는 삼위일체 하나님에 대한 해석학적 도구로 사용되며, 역(ICHing)을 기반으로 한 풍수우주론의 음양론과 기론을 바탕으로 한국교회 여성들의 경험을 포함하는 생태 여성적 삼위일체 하나님 모델을 제시한다. 새롭게 제시되는 삼위일체 하나님 모델의 세 위격(hypostasis)은 풍수(風水)의 어원적 속성과 여성적 속성을 가진 은유, 즉 ‘풍(바람/기)’을 해방의 성령으로, ‘수(물)’를 구원의 그리스도로, ‘땅’을 창조주 어머니로 재해석 한다. 풍수우주론으로부터 재해석된 우주론적이며 포괄적인 생태여성적 삼위일체 하나님 모델은, 이원론적 사고를 기반으로 한 가부장적 기독교의 남성적 언어와 해석학의 범위를 넘어 패러다임의 전이를 통해 일원론적, 비위계적 사유로의 재해석으로 부터 억압받고 소외되어온 여성과 자연의 해방을 이루게 할 것이다.

I. 서론

그동안 서구 생태여성신학자들은 이원론적 사고를 기반으로 한 남성중심적, 인간중심적인 기독교의 세계관이 남성에 의한 여성의 억압, 인간에 의한 자연의 억압을 정당화 해왔음을 주장한다. 그들은 기독교안의 이원론적 사고는 남성의 권위와 남성 하나님의 이미지를 정당화하고, 여성들을 종교지도자나 교회 공동체내 역할에서 배제하고 자연을 억압하는 근거가 되어 왔다고 주장한다. 그러므로 그들은 이원론적 사고를 기반으로 하나님의 이미지를 남성으로 절대화 하고 고정하는 종교언어의 우상화를 비판한다. 맥페이그(Sallie McFague)는 종교언어의 우상화를 벗어나기 위해 “은유”라는 해석학적 도구를 사용하는데 “은유”의 긴장감(이다/아니다)은 문자주의나 절대주의에 빠질 위험이 적고 개혁, 변혁적인 성격을 가지고 있기 때문이다.²⁾ 로스(Susan A. Ross)는 “은유”의 역할을 단순히 하나님을 묘사하기 보다는 세상 안의 하나님의 창조적 힘의 현존을 나타낸다고 보았다.³⁾ 그러므로 생태여성신학자들은 가

1) 본 논문은 “신학사상” 『神學思想』 179집, 2017년 겨울호, 117-154에 실렸습니다.

2) Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 3, 17.

3) Susan A. Ross, “Women, Beauty, and Justice: Moving Beyond von Balthasar,” *Journal of the*

부장적 언어의 한계를 벗어나기 위해 포괄적 언어의 사용과 함께 여성적인 특성을 강조하는 삼위일체 하나님의 은유와 모델을 제안해 왔다.⁴⁾ 그러나 이런 그들의 주장에 반론을 제기하는 학자들도 있다.⁵⁾ 소스키스(Janet M. Soskice)는 성서안의 아버지 하나님은 남성으로 보다는 가족개념 안에서 친밀성을 표현하는 많은 은유중의 하나임을 주장하지만 기도, 예식 등에서 지속적으로 아버지로 사용되면 하나님에 대한 여성들의 사고에 불균형을 초래해 문제가 된다고 지적한다.⁶⁾

본 논문도 서구 생태여성 신학자들의 주장처럼 가부장적 남성하나님 이미지로 부터 억압받는 여성과 자연의 해방을 위해 새로운 여성하나님 은유나 모델이 필요하다고 주장한다. 그러나 한국교회 여성들에게는 그녀들만의 토착적인 문화와 전통을 기반으로 한 독특한 억압의 감정을 가지고 있어 그들만의 경험이 포함된 새로운 삼위일체 여성하나님 모델이 필요하다. 왜냐하면 한국 교회여성들의 신학적 서술은 상황적(contextual)이며 문화의 특수성을 기반으로 하기 때문이다. 그러므로 본 논문은 오랜 세월 한국인들이 자연과 더불어 조화로운 삶을 추구하던 생태적이며 여성 우호적인 풍수 우주론으로부터 “바람, 물, 땅”이라는 여성적 속성을 가진 “은유”를 통해 가부장적 남성 하나님에 대한 대안으로 한국 교회 여성들과 자연의 회복을 위한 생태 여성적 삼위일체 하나님으로 재해석을 시도하는 것이다.⁷⁾

Society of Christian Ethics, 25, 1 (2005): 87.

- 4) 맥페이그는 어머니, 연인, 친구 모델을 제시하며, 창조자, 구원자, 지속자로 표현하였다. 존슨(Elizabeth A. Johnson)은 성령-소피아, 예수-소피아, 어머니-소피아로, 카(Anne E. Carr)는 어머니, 자매, 친구로 제안했다. 카스퍼(Walter Kasper)는 주는자, 받는자와 주는자, 받는자로, 그리고 뮐렌(Heribert Muhlen)은 나, 너, 우리로, 그 외에도 다양한 포괄적 은유로 제시하고 있다. Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 91-180. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2005), 124-187, 210 재인용. Anne Carr, *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience* (San Francisco: Harper and Row, 1988), 147.
- 5) Frederick Sontag, 'Metaphorical Non-Sequitur?,' *Scottish Journal of Theology*, Vol. 44, 1 (02. 1991), 1-18. Lois K Daly, 'Eco-feminism, Reverence for Life, and Feminist Theological Ethics', in, Charles Birch, etc. (eds.), *Liberating Life: Contemporary Approaches in Ecological Theology* (New York: Orbis Books, 1990), 86-110. Ryan Klassen, 'Metaphorical Theology: An Evangelical Appropriation,' *Quodlibet Journal of Christian Theology and Philosophy*, Vol. 7, No. 2 (2005). 등
- 6) Janet M. Soskice, *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language* (New York: Oxford University Press, 2007), 66.
- 7) 그동안 한국 여성신학자들은 가부장적 하나님에 대한 해결책으로 단순히 그리스도를 어머니로 이미지화 하였다. 박순경, 최만자, 정현경은 예수를 여성으로 이미지화 하여 “여성 메시아”로 부를 수 있다고 주장 하였으며, 강남순 역시 예수가 어머니의 모성적 역할로 표현될 수 있는 그 역할에 초점을 맞춰 그리스도를 여성으로 이미지화 하였다. 그 외 재미교포 여성신학자 김지선은 한국 이민여성들의 “한”을 위로하는 여성적 “지혜 기독교론”을 제시하였다. 그러나 “지혜 기독교론”은 존슨의 예수/소피아 개념처럼 서구 기독교 전통에 기반을 두고 있다. 김지선은 또한 신은희가 성령을 동양의 “기”(氣)와 연결시켜 “기성령론”을 제시하였듯이 “기성령론”을 제시하지만, 이 두 여성 신학자들은 삼위일체의 세 위격 모두를 여성 신학적으로 재해석 하지는 않았다. 앤 조(Anne Joh)도 한국 문화 안에서 여성 신학적 관점에서 정(情)의 관계론적 성격을 통해 “정(情) 기독교론”을 제시하지만 삼위일체의 삼위를 모두 여성 신학적으로 재해석 하지는 않았다. 그러므로 본 논문은 한국 여성신학자들이 그리스도를 단순히 어머니, 여성으로 이미지화한 것을 넘어서 그리고 한국 전통 안에서 삼위일체 하나님의 삼위를 여성 신학적으로 하나씩 재해석해 여성적 삼위일체 하나님을 제시해 보는 것이다. Grace Ji Sun Kim, *The Grace of Sophia: A Korean North American Women's Christology* (Cleveland: The Pilgrim Press, 2002). Grace Ji Sun Kim, *The Holy Spirit, Chi and the Other: A model of Global and Intercultural Pneumatology* (New York: Division of St. Martins Press, 2011). Joh, Wonhee. Anne, *Heart of the Cross: A Postcolonial Christology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006). 신은희, “성령과 기의 에로스: 기성령론을 향하여,” 『신학사상』 128 (2005): 177-215. 정현경, 박재순 옮김, 『다

삼위일체론의 동양적 관점으로부터의 해석의 시도는 “역”(IChing)의 해석학적 틀을 사용하여 재해석한 이정용이 있다. 그는 음양론의 양자모두(both/and)의 사유 안에서 삼위일체원리인 셋이 하나 안에 하나가 셋 안에 있다는 논리의 가능성을 주장하며 “변화의 신학”을 전개한다. 그는 하나님은 변함없고 고정된 분이 아니라 음과 양의 변화 안에서 모든 창조적 생성의 근원인 “역” 그 자체(change itself)로 설명한다.⁸⁾ 본 논문은 풍수우주론의 기반이 되는 “역”의 변화의 신학을 기반으로 삼위일체 하나님의 세 위격을 풍수(風水)의 어원으로부터 여성적 속성을 가진 “바람(기)”을 성령으로, “물”을 그리스도로, “땅”을 창조주 어머니로 생태 여성적 시각에서 재해석 할 것이다. 이 삼위일체 하나님은 “은유”라는 도구를 사용해 풍수우주론의 음양론과 기(氣)론을 바탕으로 여성신학의 중요개념인 상호성(mutuality), 즉 세 위격간의 사귀 (pericoreis)인 감응(感應)의 관계성 안에서 성차별을 극복하고 자연을 회복시킬 생태 여성적 삼위일체 하나님 모델로 설명 할 것이다.

II. “바람[風]/(기)의 성령”

1. 성령과 바람[風]/(기)의 의미

“성령” 혹은 “영”은 히브리어로 루아흐(ruah), 신약성서에서는 헬라어로 푸뉴마(pneuma)를 번역한 말이다. 루아흐의 의미는 바람, 호흡, 영으로 해석되며, 하나님의 영은 창조의 바람, 창조의 호흡으로 서술된다. 히브리 저자들은 하나님의 힘을 “바람”의 힘과 동일시하는 경향이 있었다. 그러므로 출애굽기(출14:21)의 하나님 영은 홍해를 가르는 강력한 바람을 통해 이스라엘을 이끌어 내신 하나님의 힘과 능력으로 나타난다. 이처럼 바람은 하나님의 현존, 입김으로 표현되어 만물은 이 바람, 즉 입김에 의해 생명을 부여받는다고 말하고 있다. 신약의 프뉴마도 바람, 공기, 호흡하는 숨, 즉 생명력을 의미한다. (눅8:55) 이 생명력은 단지 인간 뿐 아니라 다른 모든 생명체의 생명도 포함된다. 이 프뉴마는 생명을 주는 능력으로, 루아흐 처럼 때로는 바람으로 표현되며(요20:22) 오순절 성령 강림 사건 안에서 자유와 해방의 생명의 기운과 힘으로 이해되기도 한다.

“바람(기)”은 성령을 가장 적절하게 표현할 수 있는 풍수 우주론의 중요한 요소이다. 풍수에서 “풍”(風)은 기본적으로 바람을 의미하나 “기”(氣)의 흐름처럼 “영”(Spirit)의 흐름을 의미하기도 한다. 고대 중국인은 만물의 근원적인 어떤 힘을 바람 즉 “기”(氣)라 불렀고, 바람[風]을 나타내는 “기”(氣)의 어원적 의미는 원초적인 호흡으로 하늘과 땅의 숨으로 보았다. 중국의 신학자 장춘센은 이 바람[風], “기”를 만물의 발생과 성장에 참여하고 있는 힘, 즉 인간과 만물을 이루는 근본적인 힘이라 하였다.⁹⁾ 그러

시 태양이 되기 위하여』(서울: 분도 출판사, 2007), 123-127. 강남순, 『현대여성신학』(서울: 대한기독교서회, 1994), 141.

8) Jung Young Lee, *The Trinity in Asian Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1996) Jung Young Lee, *The Theology of Change: A Christian Concept of God in an Eastern Perspective* (New York: Orbis Books, 1979). 이정용은 신학을 상징적 추구로 이해하며 역(IChing)의 변화의 원리인 음과 양의 관계 안에서 기독교 신학을 재해석 하였다. 그는 세상 모든 것이 음과 양의 일정한 법칙에 의해 변화되는 상호작용이 역을 가능하게 한다고 보며, 기독교 삼위일체를 역(창조자), 양(말씀), 음(영)으로 재해석 하였다. 그는 또한 ‘천지인’을 바탕으로 가족적 삼위일체론을 제안하는데, 성부는 아버지인 하늘(천)의 양으로, 성령은 땅(지)인 여성적 음으로, 성자는 사람(인)인 아버지와 어머니로 탄생한 자식인 양과 음으로 재해석 하였다. 그러나 이정용의 가족 개념의 삼위일체론은 기독교의 남성 중심적 사고를 그대로 보여주고 있다는 지적을 받기도 한다. 그러므로 이정용이 ‘역’을 통해 기독교의 삼위일체를 가족개념 으로 설명했다면, 본 논문은 여성 신학적 시각에서 역을 기반으로 한 풍수 우주론으로부터 여성적 속성을 가진 ‘바람/기,’ ‘물,’ ‘땅’을 통해 삼위일체 하나님을 재해석해 보는 것이다. 각주 7을 참고하라.

9) 장춘센. 이정배 옮김, 『하늘과 사람은 하나다』(서울: 분도출판사, 1991), 145. 마루야마 도시야끼. 박희준

므로 호흡과 숨으로 이해되는 바람(기)은 생명 에너지, 우주에 가득 찬 만물을 구성하며 모든 만물 안에서 생성, 소멸 그리고 변화를 이끄는 힘, 생명력으로 이해하였다. 이처럼 생명력, 힘으로 표현되는 “바람(기)”은 음과 양 조화의 합일을 이루고 이로 인해 온 만물의 합일을 이룬다. 이제, 풍수우주론으로부터의 “바람(기)”이 현대 신학자들이 말하는 기독교의 범재신론적 “성령,” 즉 여성적 “바람(기)의 성령”으로 재해석될 수 있는 신학적 근거를 살펴보겠다.¹⁰⁾

2. “성령”과 “바람[風]/(기)”의 연관성

필자는 신학적 근거를 본 논문에서 세 가지로 제시하고자 한다. 첫 번째 근거로 성령(영)과 바람(기) 모두 생명적 기운 즉 생명성, 생명력으로 이해된다는 점이다. 성서에서의 성령인 하나님 영은 생명을 창조하며, 생명을 주며, 생명을 거두신다고(창2:7; 요20:22; 욥34:14) 말하고 있다. 이 생명의 영인 성령은 물질 가운데 현존하는 영적 존재이며, 물질에 내재하면서 또한 초월해 있는 “생명의 영”이다. 그러므로 몰트만(Jürgen Moltmann)은 하나님의 영은 생동케 하는 삶의 에너지의 장(場)으로 하나님과 인간의 세계를 연결하며 연합의 교제를 나누는 내재. 초월적 “생명의 영”이라 하였다.¹¹⁾ 판넨베르크(Wolfhart Pannenberg) 역시 하나님의 영을 생명을 주는 보편적 영으로 이해하며, 영의 보편성을 역장이론(the field of force)을 통해 인간을 포함한 모든 피조물에 생명을 주며 교제하는 영이라 강조한다.¹²⁾ 생명의 영, 성령과 비교할 풍수 우주론으로부터 바람(기) 역시 땅의 기운이 하늘의 기운과 연결되는 것을 자연의 호흡, 즉 바람으로 보았으며 생명의 근원으로 생각하였다. 동양인들은 풍수의 우주론을 기반으로 바람(기)이 구름을 몰고 오고 구름은 비를 내리게 하여 농경사회의 생산력에 영향을 미치므로 바람(기)을 생명력의 근원으로 생각했다. 그러므로 음양론을 기반으로 바람의 순환의 원리에서 바람(기)은 생명력의 원천으로 만물 안에 내재하여 만물을 이어주며 생명현상을 유지시키려는 어떤 힘의 작용으로 보았다. 송나라 장재는 이 생명의 원천인 바람, “기”(氣)의 내재적 본성을 신(궁극적 실재)이라 하였다.¹³⁾ 풍수지리서인 『청오경』과 『금남경』에는 음양이 부합하고 천지가 서로 통할 때 내기(內氣)는 안에서 생명의 싹을 틔우고 외기(外氣)는 밖에서 형상을 이루고 이 둘이 결합해서 생성의 도(道)를 이룬다고 말한다.¹⁴⁾ 김영한은 “기”(氣)는 일상적 감각에 포착되지 않는 초자연적인 영적인 성질로 바람(기)을 내재성과 초월성을 가진 도(道), 즉 궁극적 실재와 동일하게 이해하였다.¹⁵⁾ 그러므로 필자는 현대 신학자들이 말하는 성령은 내재성뿐 아니라 초월적 존재에 대해 무관할 수 없는 영인 것처럼 바람의 “기”(氣)도 내기(內氣)와 외기(外氣)가 함께 할 때 도(道)를 이룬다고 보기에 바람(기)과 성령 모두 내재. 초월적 범재신론적(panentheistic) 영으로 이해한다.

두 번째 근거로 성령과 바람(기)은 모두 사귄(감응)의 교제안에서 조화와 해방을 위해 활동한다고 본다. 삼위일체 성령론의 본질은 성령의 교제(사귄)이다. 그러므로 현대 신학자들은 삼위일체 위격 중 성령을 성부에 종속되지 않는 개별된 하나의 위격으로, 다른 위격들인 성부와 성자와의 관계 속에서 사

옴김, 『기란 무엇인가: 논어에서 신과학까지』(서울: 정신세계사, 1989), 26-28. 재인용

10) 여기서의 삼위일체의 “성령”은 현대신학자들, 몰트만(Jürgen Moltmann), 보프(Leonardo Boff),

지지올라스(Zizioulas), 라쿠냐(Catherine M. LaCugna), 그리핀(David Griffin) 등이 말하는 범재신론적

성령의 이해 안에서 논하는 것이다. 그들은 하나님은 온 세상에 내주해 계시며 우리와 함께 고난을 당하는

영, ‘성령’으로 이해한다. 위르겐 몰트만. 김균진 옴김, 『생명의 영』(대한 기독교서회, 1997), 28.

11) Ibid., 64-80, 220.

12) Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol, 2 trans. Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1991), 76-79.

13) 권진관, “기에 대한 성령론적 고찰: 장재와 화담을 중심으로,” 『한국종교학회』(2003): 103-105.

14) 최창조 옴김, 『금남경, 청오경』(서울: 민음사, 1993), 84.

15) 김영한, “기와 성령: 기 사상에 대한 신학적 해석,” 『인문학 연구』 31(2001): 73-81.

کم(pericoreis)을 성령의 본질로 이해한다. 이러한 성령의 본성은 다른 생명체들과 연결되어 교제하는 내적 본능을 지닌 교제의 영(koinonia)으로 보편적 영이다. 그러므로 이 성령은 공동체적 사귄 안에서 교제와 연합을 통해 상호 호혜적이며, 세 위격 서로 간의 조화 안에서 차별과 억압을 극복하고 해방시킬 수 있는 보편적 해방의 성령으로 활동한다고 본다. 이 성령의 교제와 사귄을 필자는 풍수우주론의 감응(感應) 원리 안에서 설명한다. 감응이란 동일한 기를 느끼는 물체는 서로 반응한다는 이치로 풍수지리서인 『금낭경』의 <기감편>에서는 기의 유사인식 안에서 바람(기)은 음과 양을 합일시키려는 힘과 감응해 만물을 움직이게 한다.¹⁶⁾ 음과 양 그리고 바람(기)은 각각의 다른 독자적으로 존재하지 않으며 서로간의 사귄(감응) 안에서 온 만물의 합일을 위해 일원론적 관계를 유지하며 만물을 움직이는 보편적 바람(기)이다. 그러므로 이 바람(기)은 만물의 합일을 위해 조화와 균등을 향한 억압으로부터의 해방을 위해 활동한다고 보기에 성령의 교제(사귄)와 같이 이해될 수 있다.

세 번째 근거로 성령과 바람(기)은 모두 여성적 이미지나 은유로 표현된다. 성서에서 영의 역할은 종종 어머니로 표현되어 감싸 안음, 나눔, 양육함, 지혜(sophia) 혹은 임재(shekinah)와 같은 여성형 상징과 연관된다. 그리고 히브리어 루아흐 역시 어원적으로 여성형 표현이다.¹⁷⁾ 보프(Leonardo Boff)도 성령을 어머니로 우리를 위로하고 도와주는 해방의 능력으로 말하며,¹⁸⁾ 이정용도 성령은 여성으로 아버지를 완성시키는 어머니로 보았다.¹⁹⁾ 성령이 이렇게 여성으로 상징 되듯이 풍수에서의 바람(기)도 여성으로 이해된다. 동양인들은 바람(기)을 음과 양의 조화를 이끄는 생명력으로 그리고 하늘과 땅의 숨으로 보고 바람(기)에 대해 각별한 신앙심을 품고 있었다. 그래서 그들은 대지의 바람을 부리는 신이 있다 생각했으며 이 풍신(바람신)에 제사를 지냈다.²⁰⁾ 송나라의 송 왕도 바람(기)을 땅이 가진 기, 즉 지신(地神)의 영향을 받았다고 보며 바람 신으로 인식했다.²¹⁾ 필자는 풍수 우주론에서 땅(地)은 여성으로 상징되므로 바람의 신적인 모습을 지신(地神)으로부터 여성신으로 상상했을 것으로 본다. 또한 풍수에서 바람(기)은 풍요를 가져오며 “음(陰)”의 속성인 여성으로 이해되므로 모성을 가진 여성으로 인식해 왔을 것으로 추측한다.

“기”와 “성령”의 연관성에 대해 그동안 많은 학자들이 다양한 의견을 제시해 왔다. 재미교포 신학자들 김지선, 신은희, 이정용, 윤구동과 중국의 신학자 장춘셴은 토착화 신학을 기반으로 “영”의 개념을 억압으로 부터의 치유하는 해방의 “힘”으로 보는 “기 성령론”을 제시하였다.²²⁾ 그러나 안점식은 성령을 비인격적인 힘인 “기”와 동일시하는 것은 잘못된 것이라 지적하였고,²³⁾ 김영한 역시 성령은 인격적인 존재로 비인격적인 물질인 기와 다르다 주장한다.²⁴⁾ 필자의 의견은 기독교가 전통적으로 믿었던 궁극적 실재가 전적으로 인격적인 것만은 아니었다. 성서에는 비인격적 상징들인 바위, 포도나무, 로고

16) 『금낭경』의 기감편에서는 동기감응론에 두 개의 인식론적 전제를 둔다. 즉 동일시(유사인식)와 이원론의 공존으로, 기와 기 그리고 인간과 인간의 동기관계뿐 아니라 인간과 자연간의 관계인 자연과 인간의 동기인식이다. 권선정, “생태 중심적 환경관으로서의 풍수: 풍수 동기감응론의 지리학적 해석,” 『지리학 연구』 38(2004): 259-271.

17) Peter C. Hodgson, *Wind of the Spirit, A Constructive Christian Theology* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994), 281.

18) Leonardo Boff, *Trinity and Society*, trans. Paul Burns (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1988), 207-209.

19) Jung Young Lee, *The Trinity in Asian Perspective*, 95.

20) 도시야끼, 『기란 무엇인가: 논어에서 신과학까지』 26.

21) 박정해, “도덕경에 나타난 바람의 의미와 논리성,” 『동방학』 28 (2013): 85.

22) Grace Ji Sun Kim, *The Holy Spirit, Chi and the Other*, 60-61. 신은희, “성령과 기의 에로스,” 209.

Jung Young Lee, *The Trinity in Asian Perspective*, 96-107. Koo Dong Yun, *The Holy Spirit and Chi: A Chiological Approach to Pneumatology* (Oregon: Pickwick Publications, 2012), 1-40. 장춘셴, 『하늘과 사람은 하나다』, 145-147.

23) 안점식, 『기: 무엇이 문제인가』 (서울: 조이선교회 출판사, 1999), 148.

24) 김영한, “기와 성령: 기 사상에 대한 신학적 해석,” 80.

스, 말씀등이 사용되었고, “나는 나이다,” “그저 존재하는 이”등으로 표현되는 “존재 자체”인 하나님의 비인격적 상징들도 사용되었다. 티리히(Paul Tillich)의 존재 자체로의 하나님 의미도 인격적 하나님을 나타내기 보다는 존재 안에 존재하는 용기, 즉 힘의 근원이 되는 하나님을 말하고 있다.²⁵⁾ 이정용의 변화의 하나님 역시 음과 양 안에서 세상만물을 주관하는 비인격적 하나님의 힘(power)을 나타내고 있다. 그러므로 필자는 바람(기)과 성령을 연합시켜 “바람(기)”을 해방과 힘의 성령으로 본 논문에서 재해석 하는 것이다. 그렇다면 풍수로부터 재해석되는 “바람(기)의 성령”이 억압받는 여성과 자연을 위해 어떤 역할을 할 것인지 살펴보겠다.

3. “바람[風]/(기)의 성령”

현대 신학자들은 만물속에 영이 있다 주장하며 하나님은 만물의 생명의 원천으로 보는 성령론을 제시해 오고 있다. 그들은 하나님은 성령의 에너지를 통해 만물안 모든 시작과 변화에 함께 하며 소외받고 억압받는 자들을 위해 함께 하시는 내재. 초월적 해방의 영으로 활동한다고 보고 있다. 호드슨(Peter C. Hodgson)은 이 성령에 대해 세상을 위해 하나님의 사랑을 완성시키는 해방의 성령이라 말한다.²⁶⁾ 내쉬(James A. Nash)도 해방시키고, 변화시키며, 새롭게 하는 성령이라 주장한다.²⁷⁾ 이처럼 현대 신학자들의 성령 이해는 인간 중심적 성령론이 아니라 모든 창조물을 포함하는 통전적이며 해방적 성령론을 의미한다. 성령으로 재해석되는 바람(기)도 모든 만물 안에 깃들여 내재해 있으며 음과 양과의 변화의 과정을 통해 사물을 생성, 변화시키는 역동적인 힘, 그리고 생명력의 근원인 창조의 능력으로 이해된다. 고대의 “기”(氣)론에는 기를 인식하는 말중에 흐름[流], 꽉참[滿], 통함[通] 이란 말이 있는데, 이는 모두 기의 연속형태를 표현하며 우주가 기안에서 유기체적 특성을 이루며 전체성(전인성) 안에서 모든 존재들이 통합적인 부분들을 구성해 간다는 것을 말한다.²⁸⁾ 그러므로 “바람(기)의 성령”은 바람(기)의 연속성과 전체성 안에서 온 만물의 창조, 생성, 그리고 소멸을 이루어 나갈 뿐 아니라 이 과정 중 소외받고 억압된 것들을 풀어주고 회복시키고 해방시켜주는 “바람(기)의 성령”으로 작용한다고 본다. 그러면 생명성을 가진 “바람(기)의 성령”이 지니는 해방의 영으로의 그 힘은 어디서 오는가? 필자는 “바람(기)”이 음과 양의 감응의 과정을 통해 서로간의 일치와 조화를 추구하려는 그 힘 자체에서 온다고 본다. 노자도 만물은 음과 양을 지니며 이를 중재하는 바람(기)이 만물을 조화 있는 합일을 이루게 한다고 말하고 있다.²⁹⁾ 그러므로 만물의 일치와 조화를 이루려는 “바람(기)”은 음과 양과의 감응의 관계 안에서 새로운 힘을 발휘하는데, 이 힘이 “바람(기)의 성령”이 가지는 해방의 힘, 즉 우주의 역동적 에너지인 것이다.

4. “바람[風]/(기)의 성령”: 생태여성 신학적 접근

존슨(Elizabeth Johnson)과 몰트만은 가부장적 교회 안에서의 여성의 소외는 삼위일체 안에서 성령을 홀대함과 상징적으로 유사하며, 이 둘은 함께 연대할 수 있다고 보았다.³⁰⁾ 필자는 성령의 홀대와 여성의 소외를 연대시켜 가부장적 교회 안에서의 여성의 소외는 해방의 영인 “바람(기)의 성령”의 사귄(감응) 안에서 회복 될 수 있다고 본다. 아우구스티누스(Aurelius Augustinus)는 성령을 사랑의 행위

25) 폴 티리히. 차성구 옮김, 『존재의 용기』(서울: 예영 커뮤니케이션, 2015), 193-197.

26) Hodgson, *Wind of the Spirit*, 291-292.

27) James A. Nash, *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility* (Nashville: Abingdon Press, 1991), 111.

28) 이정배, “풍수지리설과 생태학: 풍수지리설의 생태학적 의미에 대한 신학적 연구,” 『사목』 162(1992): 21.

29) 장춘센, 『하늘과 사람은 하나다』, 146-148. 재인용.

30) Johnson, *She Who Is*, 130-131.

의 주체로 성령의 끈(사귄)은 연합을 통해 사랑을 이루는 것으로 이해하였다.³¹⁾ 그러므로 “바람(기)의 성령”은 음과 양의 감응(사귄)의 관계를 통한 일원론적 비위계적 관계 안에서 서로간의 친족 관계를 유지하려 하는데 이런 “바람(기)의 성령”의 행위를 사랑의 띠로 보고 성차별을 벗어나게 한다고 보는 것이다. 그렇다면 이 “바람(기)의 성령”은 억압받는 여성과 자연에게 해방의 영으로 어떤 역할을 할 수 있는가? 필자는 여성적 “바람(기)의 성령”은 해방의 성령으로 다시 새롭게 하고 새 능력을 주며 가부장적 교회 안에서 소외받고 억압받는 여성들과 자연을 위한 치유와 보존을 위해 “역동적인 변혁의 힘”으로 역할을 한다고 본다. 왜냐하면 성령은 이 땅의 정의와 평화를 이루며 유지하시는 분이기 때문이다. 그렇다면 변혁을 위한 역동적인 힘이란 무엇일까? 그것은 한 상태에 머물러 있는 것이 아니라 항상 새로움 그리고 변혁을 위해 나아가는 힘을 말한다. 이런 변혁을 위한 “영”의 역동적인 힘에 대해 김흡영도 바람(기)의 역동성을 민중의 자각된 집단이 보여준 엄청난 생명력과 연결시켜 역동성과 변혁의 힘이라 설명하고 있다.³²⁾ 안병무 역시 성령강림 사건에 나타난 역동적인 힘을 변혁의 힘인 성령, 동양적 사고에서 “기”(氣) 즉 바람으로 보았고, 바람(기)을 그는 민중이라 하였다.³³⁾ 필자도 이 해방의 영인 “바람(기)의 성령”의 역동적인 힘은 억압받는 자들을 변혁시키고 해방시키는 능력의 힘으로 생각한다. 여기서의 “해방”은 하나님 안에서 세계와의 소외된 타자성이 자신의 완전 혹은 자유로 되돌아오는 것을 말한다.³⁴⁾ 그러므로 “바람(기)”은 억압받아온 여성과 자연의 타자성으로 부터 온전한 본래의 회복을 추구하는 해방의 통전적(holistic) “바람(기)의 성령”인 것이다.

III. “물[水]의 그리스도”

1. 성서(요한복음)와 풍수우주론으로부터 물[水]의 의미와 속성

본 논문은 풍수우주론으로부터 연원된 “물”[水]을 “계시”(현현, 예수, 성육신)의 상징으로 제시한다. 그것은 풍수우주론의 물의 순환과 변화의 윤회성이 ‘물의 그리스도’를 신학적으로 잘 표현하기 때문이다. 그러므로 “물”이 어떻게 “계시”(Revelation)로 그리고 “영”(Spirit)으로 요한신학자들에 의해 이해되어 왔는지에 초점을 맞춰 물의 의미와 속성을 살펴보고 풍수우주론으로 부터의 물의 의미와 속성도 살펴본다.

요한신학자들이 주장하는 물의 이미지인 “계시(Revelation)와 “영”(Spirit)”의 의미는 오랜 기간 물을 해석하는 가장 관습적인 방법이었다.³⁵⁾ 물을 “계시”의 상징, 즉 토라, 예수의 가르침, 예수 그 자신 등으로 해석하는 비슬리 머레이(George R. Beasley-Murray)와 잉(Wai Yee Ng)은 물을 예수의 존재 자체 또는 예수를 통해 전해지는 삶이라 주장하였다. 그들은 예수의 정체성의 드러남과 복음의 종말론에 대한 물의 중요성에 초점을 맞춰 물의 의미와 상징을 “계시”의 맥락에서 해석하였다.³⁶⁾ 크루처(Rhonda G. Crutcher)도 물을 하나님 아버지로부터 받은 선물이며, 또한 하나님이 생명으로 나타내는 “계시”로 주장하였다.³⁷⁾ 반면, 존스(Paul Larry Jones)는 물을 예수님이 “영”으로 주시는 물로 연

31) 알리스터 맥그래스, 김기철 옮김, 『신학이란 무엇인가?』 (서울: 도서출판 복있는 사람, 2017), 554-555, 599.

재인용.

32) 김흡영, 『도의 신학』(서울: 다산 글방, 2001), 344-355.

33) 안병무, “기막힌 세상,” 『신학사상』 73 (1991): 335, 342.

34) Hodgson, *Wind of the Spirit*, 291.

35) Stephen Um, *The Theme of Temple Christology in John's Gospel* (NY: T&T Clark Publishing, 2006), 9-11.

36) George R. Beasley-Murray, *Word Biblical Commentary 36: John* (Edinburgh: Thomas Nelson Publishers, 1999), 100-122. Wai Yee Ng, *Water Symbolism in John: An Eschatological Interpretation* (New York: Peter Lang, 2001), 87-97.

결시켜 물을 예수님의 사역을 통해 사용 가능하게 된 “영”을 상징하는 은유로 보았다.³⁸⁾ 그러나 브라운(Raymond E. Brown)은 물의 상징은 “계시”와 “영” 모두로 이해 될 수 있다고 보았다.³⁹⁾ 이처럼 요한신학자들에 의해 “계시”와 “영”으로 상징되는 물은 성서에서 여성으로 표현되기도 한다. 성 프란체스코는 “형제 태양과 자매달의 찬양시”에서 물의 이미지는 겸손하고 소중한 누이로 표현하고 있다.⁴⁰⁾

풍수우주론에서 “물”[水]을 가장 잘 표현하고 있는 말은 “장풍득수”(藏風得水)이다. 이것은 풍수의 준말로 기가 바람에 흩어지는 것을 막고 생기를 얻는다는 뜻으로 물을 통해 자연과 어울림 안에서 생명력을 얻는다는 풍수 우주론이다. 그러므로 동양인들은 산을 등지고, 물을 바라보는, 배산임수 지역에 삶의 터전을 마련하려 하였다. 이 물은 역(IChing)을 기반으로 한 도덕경에서는 생명수(water of life) 또는 생수(living water)라 일컫는다. 중국 철학자 노자, 순자, 그리고 유자는 도(궁극적 실재)에 가장 가까운 것이 물이라 하였으며, 가장 훌륭한 것은 물처럼 되는 것이며 만물을 이롭게 하는 모든 것들은 다 물의 소산으로 보았다.⁴¹⁾ 결국 물은 온유하고 겸손하며 도에 가까운 존재이며 풍수 우주론에서는 좋은 땅을 이루는 요소 중 하나로 보는 것이다. 이 물은 풍수에서 ‘음’의 속성인 모성성을 지녀 풍요로운 생산성과 창조, 그리고 영원한 생명력의 상징인 여성으로 비유된다.

2. “물[水]의 그리스도”

물[水]을 “계시”로 재해석한 본 논문은 “물의 그리스도”를 역(IChing)으로부터 물의 순환의 윤희성예 기반을 두고 영원성 안에서 이해한다. 노자는 물은 기화하였다 물이 되고 얼음이 되며 순환 반복하며 하나가 되는데 이 물의 순환의 윤희성 안에서 그 근본은 하나(Oneness)라 하였다. 그러므로 이 물의 순환과 윤희의 영원성은 죽음에서 부활한 “계시”로의 “물의 그리스도”의 죽음과 부활의 사건을 하나(Oneness)의 의미 안에서 해석 하게 한다. 즉 역에 기초한 삶이란 죽음과 동일시되며 죽음은 삶의 반대적 의미가 아니라 근본인 하나 안에서의 한 부분을 말하기 때문이다.⁴²⁾ 주역에 나오는 생생지위역(生生之謂易)의 “생생”(生生)의 의미도 우주 생명의 보편적 순환과 연속을 나타낸다. 이 순환과 연속성은 소멸이 또 다른 생성을 이끄는 순환의 고리가 되므로 죽음이 삶을, 삶이 죽음을 이끄는 것으로 이해된다. 또한 예수 그리스도의 신성(Divinity)이며 동시에 인성(humanity)은 음양론의 하나(Oneness), 태극 안에서 설명될 수 있는데, 음과 양의 상보적 관계처럼 그리스도의 신성없이 예수의 인성은 존재할 수 없고 예수의 인성 없이 그리스도의 신성은 존재할 수 없는 것이다.⁴³⁾ 이렇게 재해석될 수 있는 계시로의 “물의 그리스도”는 다른 위격들과 사귀의 관계를 이루며 영원한 물의 순환의 생명력을 통해 창조와 구원의 활동을 한다. 그러면 “물의 그리스도”의 창조성과 구원의 의미는 무엇인가?

역에서의 물의 상징은 생명 창조의 원동력이다. 역의 <둔괘(屯卦)>와 <해괘(解卦)>의 “강유시교이난

37) Rhonda G. Crutcher, *That He Might Be Revealed: Water Imagery and the Identity of Jesus in the Gospel of John* (Eugene, OR: Pickwick Publications, an Imprint of Wipf and Stock Publishers, 2015) Kindle Edition, Kindle Location 2449.

38) Paul Larry Jones, *The Symbol of Water in the Gospel of John* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 231.

39) Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I-XII* (AB; New York: Doubleday, 1966). 178. Stephen Um, *The Theme of Temple Christology in John's Gospel*, 10 재인용.

40) 장윤재, 『포스트 휴먼신학: 아담아, 네가 어디 있느냐?』(서울: 신앙과 지성사, 2017), 157-158. 재인용.

41) 노자. 오강남 옮김, 『도덕경: 도라 할수 있는 도는 도가 아니다』(현암사, 2015), 51-55. Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of Virtue* (New York: SUNY Press, 1997), 23-24.

42) Stuart Alve Olson, *T'ai Chi According to IChing: Embodying the Principles of the Book of Changes* (Vermont: Inner Traditions/Bear&Co, 2001), 55.

43) Jung Young Lee, *The Theology of Change*, 98-99.

생”(剛柔始交而難生)이란 말은, 둔괘(음양)가 만나 생명이 탄생함을 나타내는 뜻으로, 하늘과 땅 사이에 벼락이 치고 비(물)가 쏟아지는 천지의 역동적 사랑으로 인해 빈 공간에 만물이 가득 차게 된다는 말이다.⁴⁴⁾ 그러므로 풍수에서의 물은 생명 창조의 원동력으로, 그리피스(Bede Griffith)가 물의 비움(emptiness)의 가치는 물이 지닌 수용성(receptive)의 속성을 통해 역동적 채움(fruitfulness)의 창조로 이끄는 힘이 된다고 하듯이,⁴⁵⁾ 물의 수용성과 순환성 안에서 창조자 “땅의 어머니”와 연합해 “물의 그리스도”의 구원의 활동을 완성해 나간다고 보는 것이다. 구체적으로 삼위일체 하나님의 구원 행위와 하나님의 창조행위의 관계를 몰트만의 주장처럼 삼위일체 “물의 그리스도”의 구원활동은 영원 속에 계신 창조주 “땅의 어머니”와 신적 순환과 교류 가운데 일치를 통해 “물”의 연속성(사귄) 안에서 함께 한다. 즉, 풍수로부터 물의 순환의 원리는 하나님의 창조행위(땅의 어머니)와 아들의 구원의 활동(물의 그리스도)은 독립되고 구별된 인격이지만 감응(사귄) 안에서 통일과 연합(unity)을 통해 하나이신 하나님(태극, 궁극적 실재)을 말하는 것이다. 그러므로 삼위일체 “땅의 어머니”는 자신의 창조적 사역을 “바람(기)의 성령”과의 사랑의 연합의 끈을 통해 “물의 그리스도”의 구속의 사역 안에서 완성한다. 이 구원론적 사고는 물의 순환 원리 안에서 “물의 그리스도”는 자신의 수용성(receptive)안에 창조주 “땅의 어머니”의 창조성을 취함으로 구원자 “물의 그리스도”가 된다. 결국 “물의 그리스도”의 구원론은 몰트만이 하나님의 역사성(경륜적)을 강조하며 내재적 삼위일체를 경륜적 삼위일체의 구원의 종말론적 완성으로 보는 것과 유사하다. 다시 말해 “물의 그리스도”의 구원론은 하나님에 대한 초월성을 역사의 종말 속에서 인식하려는 몰트만의 삼위일체 하나님의 이해와 비슷하다. 몰트만은 이러한 내재. 초월성의 강조를 통해 하나님의 초월성에만 초점을 두는 바르트 신학의 한계를 극복하려고 하였고, 맥그래스(Alister E. McGrath)는 몰트만의 삼위일체 하나님 이해는 유일신론적 하나님 이해를 극복했다고 보았다.⁴⁶⁾ 그러나 피터(Ted Peters), 카카이넨 (Veli-Matti Kärkkäinen)등은 몰트만은 유일신론적 하나님 이해를 벗어나기 위해 인격개념(person)을 위격에 투사해 세 개의 분리된 인격들을 강조함으로 삼신론적이라 지적한다.⁴⁷⁾ 이에 대해 몰트만은 페리코레스시스 개념 안에서 삼위의 통일성과 일체성의 강조는 삼신론을 극복할 수 있다고 주장한다.⁴⁸⁾ 필자가 제시하는 삼위일체 하나님 모델도 “바람,” “물,” “땅”의 세 위격들이 독립적으로 존재하지만, 음양론 안에서 서로간의 감응(感應)을 통해 상호내주의 통일된 하나인 삼위일체 하나님을 제시하므로 이 모델이 받을 수 있는 삼신론에 대한 비판을 극복할 수 있다고 본다. 이와 같은 사귄의 삼위일체론은 라큐나(Catherine LaCugna)와 존슨에게서도 볼 수 있다. 그들은 삼위일체의 삼위간의 상호성 안에서 사귄과 온전한 연합의 친교를 통해 억압과 성차별이 없는 세상을 지향하는 것이기 때문이다.⁴⁹⁾ 그들이 상호성(mutuality)의 개념을 통해 가부장적 삼위일체 하나님에 대한 해결책으로 성차별을 극복하려 하였듯이, 필자도 물의 순환적 구조 안에서 “물의 그리스도”의 경륜적 구원의 활동이 내재적 “땅의 어머니”의 영원성과의 사귄을 통해 구원 사역의 완성, 즉 성차별과 자연 억압에 대한 해방을 이루어 간다고 보는 것이다.

3. “물[水]의 그리스도”의 기독교론

44) 송재국, 『주역풀이』 (서울: 예문서원, 2008), 118-119.

45) Bede Griffith, *Universal Wisdom* (London: Harper Collins, 1994), 26-27.

46) 맥그래스, 『신학이란 무엇인가』, 623.

47) Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 105, 109. Veli-Matti Kärkkäinen, *The Trinity: Global Perspectives* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 116.

48) 위르겐 몰트만저. 김균진 옮김, 『신학의 방법과 형식: 나의 신학 여정』(서울: 대한기독교서회, 2001), 342.

49) Catherine LaCugna, *"God in Communion with Us," Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective* (New York: Harper SanFrancisco, 1992), 83-108. Johnson, *She Who Is*, 215-223.

전통적 기독교론이 인간의 개인 구원에 관심을 갖는 반면, “물의 그리스도”의 기독교론은 개별 인간 구원론을 넘어선 확장된 범우주적 구원론으로 보편성과 함께 한다. 즉 “물의 그리스도”의 기독교론은 역(IChing)의 변화와 순환의 물의 원리 그리고 음양론의 사고 안에서 보편적이며 포괄적인 “물의 그리스도” 기독교론을 주장한다. 그러므로 “물의 그리스도” 기독교론의 구원은 단지 인간만을 위한 것이 아니라 모든 창조물들까지 포함된 구원론을 의미한다. 다시 말해 예수의 사역은 자연으로 확장되어 모든 창조물에 대해 보편적으로 적용 되므로 억압받는 자들의 해방과 함께 모든 만물의 평등한 관계의 회복을 주장한다. 이러한 물의 보편성에 대해 크리스티아나(Christiana Z. Peppard)는 물은 인간의 보편성 경험의 필수적인 것으로, 물의 보편구제설(universalism)의 가치는 물이 지니는 보편성(universal)과 물이 절실하게 요구되는 구체적인 상황(particular context) 안에서 드러난다고 주장한다. 즉, 물의 보편성은 윤리적으로 세계화 시대의 상황에 의해 매개되어지는 가치로, 사회, 경제, 정치적 요인과 연관되며 정의를 중요시 하며 가난한 자를 우선에 둔다고 언급한다.⁵⁰⁾ 그러므로 우주론적이며 보편적 “물의 그리스도” 기독교론의 구원은 전통적 기독교에서 말하는 인간의 죄와 용서의 측면을 넘어 물의 순환의 영원성 안에서 온 만물에 대한 보편적 사랑, 그로 인한 온 만물의 평등 관계 안에서의 조화, 그리고 억압받는 자들에 대한 보편성에 입각한 정의로운 관심이다.

그렇다면 우주론적이며 보편적 “물의 그리스도” 기독교론의 기반적 사고는 무엇인가? 필자는 그 기반을 물이 가지는 두 가지의 속성에 둔다. 먼저 물의 속성인 “온유성”이다. 물의 온유성은 물의 “비움”(emptiness)으로 표현되는데 비움의 가치는 게스 (W.F. Gess), 토마지우스(Gottfried Thomasius) 등이 말하는 하나님이 성육신을 통해 그리스도 안에서 신의 속성을 포기함으로(신적 자기 비움, 빌립보서 2:5-11), 인간과 같은 종의 형체로 오신 행위로 설명될 수 있다.⁵¹⁾ 또한 하나님의 자기 제한, 즉 세상의 창조행위 안에서 하나님의 자기 비움을 통해 자신 안에 피조물을 위해 공간을 마련하는 (zimsum) 행위,⁵²⁾ 그리고 내재적 삼위일체의 페리코레스시스(perichoresis)의 개념인 상대 안에 상호내주 하는 각 위격은 자기를 비우고 다른 위격 안에서 내주 한다는 비움의 개념으로 설명할 수 있다.⁵³⁾ 그외에 부르너(E. Brunner)의 비움의 이해, 즉 하나님이 십자가에 죽으심으로 그리스도의 자기 복종행위를 통해 최저점에 이르는 비움은 세계 창조와 함께 시작되었다는 것으로 설명될 수 있다.⁵⁴⁾ 이러한 물의 온유성을 바탕으로 “물의 그리스도”의 비움의 가치는 포용적이며 보편적 사랑의 기독교론의 기반이 되어 억압받는 자들의 평등과 화합 그리고 그들의 회복과 해방을 위해 구원활동을 한다. 또 다른 기반이 되는 물의 속성은 물의 “순환성”이다. 순환의 원리란 보편성을 전제로 한다. 이 순환의 원리는 음과 양의 원리 안에서 물이 가지는 유동성으로, 우주론적 “물의 그리스도”는 그의 독립성만을 주장하지 않고 각 개체간의 상호교류 관계를 통해 어머니(땅)와 성령(바람/기)과의 감응 안에서 통일되고 보편적 삼위일체 하나님을 이루게 하는 것이다. 그러므로 “물의 그리스도”의 기독교론은 예수가 비 조화와 차별된 구조에 대항해 평등과 사랑의 관계를 실현하려 했던 것처럼 풍수우주론으로부터 우주론적 보편성을

50) Christiana Z. Peppard, *Just Water: Theology, Ethics, and And The Global Water Crisis* (New York: Orbis Books, 2014), Kindle Edition, Kindle Location, 494-513.

51) 맥그래스, 『신학이란 무엇인가』, 506. 미하엘 벨커외저. 박동식 옮김, 『케노시스 창조이론: 신은 어떻게 사랑으로 세상을 만드셨는가?』 (서울: 새물결 플러스, 2001), 88-89. 238.

52) 위르겐 몰트만저. 김균진 옮김, 『창조 안에 계신 하나님: 생태학적 창조론』 (서울: 대한 기독교 서회, 2017), 139-142.

53) 벨커, 『케노시스 창조이론: 신은 어떻게 사랑으로 세상을 만드셨는가?』, 240.

54) E. Brunner, *Dogmatics*, vol. 2, trans. O Wyon (London, 1952), 20. Ibid., 249 재인용. 이 비움의 기독교론은 여성신학자들에게 비판을 받기도 한다. 햄프슨(Daphne Hampson) 은 여성에게 자기회생과 자기 비하라는 규범 형태를 강요하여 이미 정체성을 인식하는 그들의 의식에 해를 입었음에도 자기 비움을 강조하며 그들로 종속된 역할에 머물게 한다고 지적한다. Ibid., 340.

기반으로 온 만물에 대한 조화와 평등관계의 회복을 위해, 특별히 억압받는 여성과 자연을 위해 구원 활동을 한다고 보는 것이다.

4. “물[水]의 그리스도”와 기독교론 : 생태여성 신학적 접근

생태여성 신학자들은 여성이 배제된 남성 중심적인 기독교론을 비판하며 여성의 경험을 포함한 여성의 정체성과 주체성이 긍정되는 기독교론을 주장한다. 그러므로 보편적 “물의 그리스도” 기독교론은 물의 속성인 온유성과 순환성 안에서 억압받는 여성과 자연의 회복과 해방을 통해 평등을 경험하게 하는 기독교론을 추구한다. 또한 생태여성 신학자들은 전통적 가부장적 남성 하나님 상징, 은유는 여성의 자기비하를 합리화 하고, 남성 중심적 사고를 기반으로 한 인간중심적 사고는 생태계의 위기를 초래했다고 주장한다. 그러므로 필자는 풍수로부터 여성적 속성을 가진 “물”이라는 상징, 은유를 통해 가부장적 남성적 언어로 인한 여성의 소외를 벗어나 여성을 부각시키며, 인간 중심적 사고에서 벗어나 “물”이라는 자연으로부터의 보편적 상징을 통해 자연의 해방을 추구한다. 예수가 오직 남성이라는 인격적 해석을 넘어 예수에 대한 상징이 여성적 이미지를 담는 비인격적 자연으로까지 확대시켜 우주론적이며 보편적 기독교론을 물의 순환의 원리를 기반으로 제시한다. 그렇다면 이 “물의 그리스도”는 과연 억압받고 소외되어온 한국 교회여성들과 자연에게 해방적인가?

“물의 그리스도”는 정의와 평등적 사랑을 위해 여성의 문제뿐 아니라 생태계적 위기를 구원론적으로 포괄하므로 구원은 자연의 회복과 인간까지 포함하는 치유와 보존을 의미한다. 즉 “물의 그리스도”는 예수의 몸에서 나와 모든 만물의 몸에 존재하며 소외받는 한국교회 여성들과 자연 속에도 함께 하며 그들을 해방하고 치유하는 것이다. 그러므로 “물의 그리스도”는 물의 순환의 원리 안에서 여성들이 예수의 사역에 배제됨이 없이 참여하도록 이끌며 소외당하는 한국교회 여성과 억압받는 자연과의 연대성을 통해 “물의 그리스도”의 구원사역에 여성들이 남성들과 동등하게 참여하게 하며 또한 자연의 회복을 주장한다. 그러므로 “물의 그리스도”는 순환의 관계성 안에서 삼위일체를 이루므로 어떤 우위도 존재하지 않으며 서로 간의 양보와 일치로 향해 자연의 순리를 따름으로 비위계적이며 차별적이지 않다. 비차별적이며 비위계적인 “물의 그리스도”는 가부장적 한국교회 안에서 차별받는 한국교회 여성의 역할, 지위, 성직자 안수 배제 또는 제한 등으로부터 해방시킬 수 있는 해방적 “물의 그리스도”로 살아 있게 되는 것이며, 온 만물의 평등 관계 안에서의 조화를 통해 자연의 해방에 이르게 하는 것이다.

IV. “땅[地]의 어머니”

1. 기독교와 풍수우주론에서의 땅[地]의 의미와 속성

본 논문은 풍수 우주론으로부터 땅을 어머니로 보는 지모(地母)사상을 기반으로 기독교 삼위일체의 성부개념을 창조자 “땅의 어머니”로 재해석한다. 그러므로 우선 기독교와 풍수우주론에서의 땅[地]의 의미와 속성을 살펴본다.

히브리 성서는 하나님 야훼와 그 백성들과의 관계를 “땅[地]”이라는 주제로 보여주며 하나님의 백성에게 주는 땅을 통해 축복과 언약을 강조한다. 이스라엘 민족에게 “땅”은 야훼와 함께 하는 역사의 현장, 약속 그리고 정체성을 나타내는 삶의 현실적 공간이며, 인간과 하나님의 관계를 새로이 형성하는 땅인 것이다.⁵⁵⁾ 이사야 62:4절에는 “땅”에 대해, “다시는 너를 버림받은 여자라 하지 아니하고, …너의 땅의 주인이 되어 주시리라” 고 말하는데, 이것은 본 논문에서 주장하는 억압받는 자연(땅)과 여성에

55) Walter Brueggemann, ‘Land’, in, Revised Edition Overtures to Biblical Theology, 2002, Kindle Edition, Kindle Location 309.

대한 생태여성 신학적 구원과 해방의 의미를 잘 보여주고 있는 것이다.

풍수 우주론의 기반이 되는 주역에서는 하늘, 자연(땅), 인간을 천지인(天地人) 삼재(三才)라 하였다. 풍수는 그 중 땅의 여성성을 중요시 하며, 땅은 하늘과 함께 음과 양의 근본이 되며, 만물의 기원이라 하였다. 풍수에서 곤(坤)은 음의 속성인 땅으로, 건(乾)은 양인 하늘로 이해되며, 천지가 하나 된 음과 양의 결합을 통해 만물의 변화를 일으킨다고 보았다. 땅을 살아 있는 생명체, 유기체로 보는 풍수의 사고를 기반으로 고대 농경 사회에서 땅은 생활의 터전, 만물이 생성되는 근원이었다. 그러므로 땅을 어머니로 보는 지모(地母)사상을 바탕으로 여성의 상징으로의 땅은 여성의 풍요성과 다산성과 결부되어 우주의 창조적 신비의 존재로 인식 되어 신성시 되어 온 것이다.⁵⁶⁾

2. 창조자 “땅[地]의 어머니”

히브리서 창세기 1장 1-2절의 하나님 창조에 대해 전통적 신학자들은 “무(無)로부터 의 창조”(Creatio ex nihilo)를 주장한다.⁵⁷⁾ 메이(Gerhard May)는 이 개념은 창조의 절대 주권을 나타내며 창조는 하나님 사역의 완전한 자유와 역할을 강조하는 것이라 주장한다.⁵⁸⁾ 이 창조론은 하나님과 세계의 관계를 우연의 관계로 보는데, 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 피조물들은 하나님의 필연성에 의해 산출된 것이 아니라 지성과 의지에 의한 것으로 하나님은 실제로 피조물과 관계가 없다고 말한다.⁵⁹⁾ 몰트만도 “무로부터의 창조”를 긍정하지만 하나님의 창조를 유대교의 카발라적 이론인 침춤(zimsum)의 하나님 자신의 제한을 통해 무로부터 세상을 창조하신 하나님은 자신이 창조한 세계 안에 창조의 영으로서 내주(schekina)하시며 계속 창조적 작업(진화)을 하고 있다고 본다.⁶⁰⁾ 그는 하나님에 의해 세계가 창조 되었다면 구별된 세계의 상태는 필연이 아니라 우연으로 보며, 창조를 야기하는 어떤 내적, 외적인 필연성도 없는 우연성이 존재론적 토대가 된다는 것이다.⁶¹⁾ 그러나 헤드(Alfred N. Whitehead)를 포함한 과정신학자들은 하나님의 창조는 혼돈으로부터의 질서의 창조라 주장하며, 하나님의 창조적 작업은 계속 진행되지만 무로부터의 창조는 절대자, 통치자인 하나님을 일컫는 것이므로 이를 거부한다.⁶²⁾ 그들은 유기체 철학을 기반으로 하나님과 세계의 관계를 필연의 관계로 본다.

이와 비교해 주역에서의 음양오행과 기론을 기초한 천지 창조의 모습은 창조는 세계가 형성되기 앞서 기가 혼돈 상태로 존재하고 있었고, 음양의 기가 갈라져 하늘과 땅이 형성되었다고 보기에 기독교에서 말하는 천지창조의 모습과 비슷하다.⁶³⁾ 그러나 역 안에서의 창조의 활동은 하나님의 절대 주권적 개입에 의한 창조라기보다 우주적 음과 양의 “변화”의 원리 안에서 창조가 이루어지며 계속적인 생성 안에서 진행되고 있다고 보고 있다. 역의 <계사전>의 생생지위역(生生之謂易)에 의한 발생론에 의하면, 존재의 연속성 안에서 세계(만물)는 궁극적 실재의 의지에 의해 창조된 것이 아니라 스스로 발생한다.⁶⁴⁾ 그러므로 필자는 역에서의 창조는 궁극적 실재와 세계와의 관계가 유기체적 연속성 안에서의 우연성에 의한 것이 아닌 서로 그물망에 얽혀있는 필연의 관계 안에서 스스로 계속 생성해 간다고 본다. 구체적으로 역에서의 창조와 생성은 “변화”로 인해 두 극이 음과 양을 만들고, 이 음과 양은 사상을 낳고, 사상은 팔괘를 낳는다.⁶⁵⁾ 그리고 이 음과 양에서 비롯된 팔괘는 우주 모든 것의 기초가 되며

56) 최창조, 『한국의 자생풍수1: 한국의 명당을 찾아서』, (서울: 민음사, 2011), 480.

57) 맥그래스, 『신학이란 무엇인가』, 403-404.

58) Gerhard May, *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, trans. A.S. Worrall (New York: T and T Clark International, 2004), Foreword.

59) Johnson, *She Who Is*, 226. 재인용.

60) 몰트만, 『창조 안에 계신 하느님』, 139-146.

61) Ibid., 123-125.

62) 맥그래스, 『신학이란 무엇인가』, 402-403. 재인용.

63) 도시야끼, 『기란 무엇인가: 논어에서 신과학까지』, 44-45.

64) 이정배, “풍수지리설과 생태학,” 20.

세계 내 모든 만물을 생성시키고 변화하게 한다. 이런 역의 창조적 과정 안에서 궁극적 실재는 계속적인 변화를 통해 창조를 해나가는데 변화의 창조자는 단순히 세계 내 피조물을 만드는 자 혹은 통치자가 아니라 피조물의 유일한 근거가 된다. 그러므로 역에서의 창조는 하나님의 초월성과 함께 하는 절대적 주권 안에서 이뤄진다고 보다는 음양론의 구조 안에서 스스로의 연속적 관계를 유지하며 상호 내재적 관계로 변화의 창조자 안에서 생성을 통해 스스로 계속 진행되는 창조이다.

이와 같이 연속성을 강조하는 일원론적 동양의 창조론적 사고에 대해 이정배는 몰트만의 창조론인 하나님 없는 무(無)의 공간에서 창조된 무(無)성을 지닌 피조물은 부정성이 전제되어 있으므로 대비된다고 지적한다.⁶⁶⁾ 필자도 그의 의견에 동의한다. 풍수우주론으로부터 천지인의 전일성(Oneness)사상은 자연을 인격을 가진 인격체로 보고 그 자연 안에서 인간과 함께 교류하는 신성한 힘(신)을 느낄 수 있다는 천인합일을 주장하므로 몰트만이 말하는 하나님과의 우연의 관계인 무성을 지닌 피조물 안에서는 하나님의 본성과 형상을 느끼기는 어렵다 보기 때문이다. 그러므로 이정배는 몰트만은 계속적인 창조, 즉 하나님의 활동인 피조물(자연)의 진화를 통해 우연성을 본질로 이해하며, 하나님이 버린 공간을 종말론적으로 충만케 하여 계속된 창조로서 자연을 메시아적 종말의 빛에서 하나님의 창조로 이해하려 한다고 본다.⁶⁷⁾ 필자는 이미 연속성이 전제된 계속적 생성과 변화를 통해 창조를 이뤄가는 풍수 우주론으로 부터의 창조론은 몰트만이 무성의 공간을 계속적 창조를 통해 종말의 빛에서 하나님의 창조로 이해하려는 창조론적 이해보다 더 우주론적이며 통전적이라 생각한다. 이런 우주론적 이해는 베리(Thomas Berry)에게서 볼 수 있다. 그는 우주를 신의 현존을 드러내는 신성한 공동체로 보며 인간, 자연, 하느님의 영을 동일한 실체로 이해하는 그의 영성은 동양적 우주론적 사고를 잘 보여주고 있는 것이다.⁶⁸⁾

3. 창조자 “땅[地]의 어머니”의 본성

몰트만에게 창조는 자기를 내어주며 자기를 제한하는 하나님의 사랑으로부터 온 창조이므로 하나님의 본성을 사랑이라 주장한다.⁶⁹⁾ 맥페이그도 하나님의 창조의 본성을 부모의 아가페 (agape) 사랑과 비교하여 이해한다.⁷⁰⁾ “땅의 어머니”의 본성도 필자는 만물의 생성과 소멸의 변화 안에서 조화와 균형을 통해 온 만물의 평등을 추구하려는 “땅의 어머니”의 계속적 변화 행위를 “사랑”의 본성으로 이해한다. 즉, 어떤 차별로 인한 구분을 폐지하고 온 만물의 평등을 추구하는 하나님의 소외된 자들을 향한 “사랑”으로 이해하는 것이다. 또한 우주만물은 유기적인 통일체일 뿐 아니라, 공통의 근원과 법칙이 있다고 보는 천지인 사상 안에서의 하나님 이해는 신의 존재론적 사유 대신 관계적 사유방식으로 이해된다.⁷¹⁾ 그러므로 ‘땅의 어머니 성모’는 천지인 사상 안에서 독자적이지 않고 군주적이지 않은 만물의 관계를 중시하는 하나님의 본성을 보여 주는데 이것을 “사랑”의 본성으로 본다. 필자는 또한 “땅의 어머니”의 본성을 땅에 대한 비보 풍수를 바탕으로 “자비”로 이해한다. 한국의 토착적 도선 풍수에서의 비보란 풍수적 조화를 위해 땅이 잘못된 곳이 있을 때 결점의 보완과 치유를 위해 그곳에 탑이나 사찰을 지었다. 필자는 이 비보풍수를 바탕으로 제시되는 “땅의 어머니”의 본성을 세상의 부조화 안에서 억압

65) Jung Young Lee, *The Theology of Change*, 6.

66) 이정배, 『종교와 과학의 대화에 근거한 기독교 자연신학』, (서울: 대한기독교 서회, 2005), 75.

67) Ibid., 72-77.

68) Thomas Berry and Thomas Clarke, *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth* (Twenty-Third Publications, 1991), 15-16.

69) 몰트만, 『창조 안에 계신 하느님』, 128-9.

70) McFague, *Models of God*, 101-109.

71) Ole Bruun, *An Introduction to Feng Shui* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2008),

받는 여성과 자연에 대해 긍휼히 여기며 그들을 치유하고 해방시키려는 “땅의 어머니”의 “자비”의 마음으로 본다. 폭스(Matthew Fox)도 창조영성 신학의 통찰을 통해 하나님은 창조세계와 모든 만물들을 축복으로 낳으셨고 지금도 품어주고 계시는데 이 하나님의 본성을 ‘자비’라 하였다.⁷²⁾ 이처럼 풍수로부터 “사랑과 자비”로 표현되는 “땅의 어머니”의 본성은 억압받는 자들과 함께 하며 공동식탁을 통해 차별을 없애고 평등을 추구하는 “물의 그리스도”의 사랑과 자비의 삶과 사역 안에서 가시적으로 형상화 된다고 보는 것이다.

4. 창조자 “땅[地]의 어머니”: 생태여성 신학적 접근

생태여성 신학자들은 창조자 하나님을 생명을 탄생시키고, 양육하며, 자녀와의 친밀한 관계성을 형성하는 어머니로 인식한다. 그들은 하나님의 여성적 모습을 고대 종교에서 찾는데 고대 종교에서는 우주의 중심을 어머니 지구(Mother Earth)라 하였으며, 자연을 신격화 하며 여성과 자연의 연합을 통해 창조의 신격을 여신으로 묘사하였다.⁷³⁾ 자연과 여성의 여신, 지구의 가이아 어머니는 풍요와 생명을 주는 것으로, 고대인들은 어머니 창조자를 숭배하였다. 서구 여성신학자들이 하나님의 감추어진 여성적 이미지를 찾으려 시도하였듯이 필자는 풍수 우주론의 지모(地母) 사상을 통해 땅의 여성적 이미지를 찾아 신학적 언어인 “땅의 어머니”로 상징화하는 것이다. 역의 변화 자체로의 창조자 “땅의 어머니”는 존재이며 생성이고 동시에 이 둘을 초월하여 모든 존재와 생성을 낳는 자로 이해된다. 그러므로 이 세상의 모든 만물은 ‘땅의 어머니’로부터 출생되었으며 음양론을 바탕으로 우리 모두는 창조주 “땅의 어머니”의 모태에서 탄생한 한 형제자매요, 천지인(天地人) 사상 안에서 한 가족이 된다. 그러므로 풍수에서 자연[地], 즉 땅은 살아 있는 생명으로 어떻게 인간[人]이 자연[地]과 교류하며 하나님[天]을 이해하는지 보여준다. 무엇보다도 만물의 원천이며 절대적 근원이신 창조자 “땅의 어머니”는 음양론의 양자모두 “and/both”의 사유 안에서 여성이면서 남성이며 초월적이지만 내재적이고, 비인격적이지만 인격적인 포괄적 “땅의 어머니”인 것이다. 그러므로 우주론적이며 포괄적 의미를 내포하고 있는 여성적이며 비인격적 “땅의 어머니”는 정의(rightness)에 대한 관심과 소외된 자들에 대해 사랑과 자비의 본성을 보이는 창조자 “땅의 어머니”가 된다. 그러므로 불의와 착취구조에 대항하여 투쟁하며, 여성을 소외시키고 자연을 파괴시키는 모든 억압적인 상황을 비판하며 온 만물에 대한 평등을 주장하는 우주론적 포괄성을 가진 생태 여성적 “땅의 어머니”인 것이다.

V. 결론

본 논문은 풍수 우주론으로부터 새로운 해석학적 시도를 통해 가부장적 기독교가 여성과 자연을 억압했다는 비판에 대한 신학적 해결책으로 남성 중심적 삼위일체 하나님을 생태 여성주의 시각에서 재해석해 보았다. 재해석된 생태 여성적 “바람, 물, 땅”의 삼위일체 하나님 모델은 생태 여성주의와 풍수 우주론의 연합(transcultural dialogue)을 통해 한국적 상황화 신학 모델로 재구성(reconstruct)을 시도해 본 것이다.

풍수 우주론으로부터 재해석된 생태 여성적 삼위일체 하나님 모델은 한국 여성들의 경험을 기반으로 그 본질이 관계성이며 위계성이 아닌 동등한 사귄(감응)안에서 조화와 평등을 추구하는 삼위일체 하나님이다. 다시 말해, 음양론과 기운을 기반으로 변화와 생성 안에서 만물의 조화를 추구하며 성차별과 자연 억압을 극복하는 우주론적이며 포괄적 삼위일체 하나님이다. 그러므로 이 삼위일체 하나님은 삼

72) Matthew Fox, *Spirituality Named Compassion: Uniting Mystical Awareness with Social Justice* (Vermont: Inner Traditions, 1999), 2-14.

73) Catherine M. Roach, *Mother/Nature* (IN: Indiana University Press, 2003), 28-35.

위가 풍수의 변화와 순환의 원리에 의해 설명되기에 성부의 군주론적 단일신론인 양태론(modalism)을 거부하고 또한 삼위의 감응(페리코레스시스)의 관계 안에서 개별적 구별성에 의해 제시되므로 삼신론(Tritheism)을 거부하는 것이다. 구체적으로, “바람(기), 물, 땅”의 삼위일체 하나님 모델의 성령은 해방적, 내재. 초월의 범재신론적 “바람(기)의 성령”(Chi-pneumatology)이며, 기독교론(Christology)은 “물”의 속성인 “온유성”인 자기 비움과 “순환성”의 보편성을 통해 소외받고 억압 받는 자들, 특별히 여성과 자연의 회복과 해방을 위해 구원의 활동을 펼치는 보편적 “물의 그리스도”이다. 창조주 “땅의 어머니”는 현대 한국교회 안에 만연해 있는 악의 문제(theodicy)인 성차별과 자연의 억압으로 부터 그들의 해방을 위해 “물의 그리스도”와의 역동적 관계를 통해 구원의 종말론적 완성(escatological perfection)을 이루는 자비와 사랑의 본성을 가진 “땅의 어머니”이다.

결론적으로, 한국 교회여성들과 자연을 억압하는 근거가 되어온 가부장적 남성 하나님에 대한 해결책으로 풍수 우주론으로부터 재해석하여 재구성해 본 “여성적”⁷⁴⁾ “그리고 생태적”인 “바람, 물, 땅”의 삼위일체 하나님은 한국교회 여성들이 하나님의 형상(imago Dei)을 따라 창조 되었다는 여성의 경험을 가지게 함으로 긍정적 자기 정체성 및 주체성 안에서 타자가 아닌 주체로 살아갈 힘을 부여 하게 할 것이다. 그리고 인간 중심적 사고에서 우주 중심적인 생태적 사고, 즉 포스트 휴머니즘(post-humanism) 사고로의 전환을 통해,⁷⁵⁾ 억압받는 자연의 회복과 보전에 기여할 수 있을 것이다.

74) 본 논문에서 제시하는 여성적 “feminist” 하나님의 의미는, 여성성과 모성성을 강조하는 feminine의 의미와 여성의 활동성을 강조하는 female의 의미를 포괄하는 말로, 여성 해방을 추구하는 하나님을 의미하는 것이다.

75) 장운재, 『포스트 휴먼신학: 아담아, 네가 어디 있느냐?』, 248.

참고문헌

- 강남순. 『현대여성신학』. 서울: 대한 기독교 서회, 1994.
- 권선정. “생태중심적 환경관으로서의 풍수: 풍수 동기감응론의 지리학적 해석.” 『지리학연구』 38(2004): 259-271.
- 권진관. “기에 대한 성령론적 고찰: 장애와 화담을 중심으로.” 『한국종교학회』 32(2003):89-109.
- 김영한. “기와 성령: 기 사상에 대한 신학적 해석.” 『인문학 연구』3 1(2001):67-81.
- 김흥영. 『도의 신학』. 서울: 다산 글방, 2001.
- 노자. 오강남 옮김. 『도덕경: 도라 할수 있는 도는 도가 아니다』. 서울: 현암사, 2015.
- 도시아끼, 마루야마. 박희준 옮김. 『기란 무엇인가: 논어에서 신과학까지』. 서울: 정신세계사, 2001.
- 몰트만, 위르겐. 김균진 옮김. 『창조안에 계신 하나님: 생태학적 창조론』. 서울: 대한기독교서회, 2017.
- . 『신학의 방법과 형식: 나의 신학 여정』. 서울: 대한 기독교서회, 2001.
- . 『생명의 영』. 서울: 대한 기독교서회, 1997.
- 박정해. “도덕경에 나타난 바람의 의미와 논리성.” 『동방학』 28(2013): 81-108.
- 미하엘 벨커외저. 박동식 옮김. 『케노시스 창조이론: 신은 어떻게 사랑으로 세상을 만드셨는가?』. 서울: 새물결 플러스, 2001.
- 맥그래스, 알리스터. 김기철 옮김. 『신학이란 무엇인가?』. 서울: 도서출판 복있는 사람, 2017.
- 송재국. 『주역풀이』. 서울: 예문서원, 2008.
- 이정배. 『종교와 과학의 대화에 근거한 기독교 자연신학』. 서울: 대한 기독교서회, 2005.
- . “풍수지리설과 생태학: 풍수지리설의 생태학적 의미에 대한 신학적 연구.” 『사목』162 (1992): 1-53.
- 안병무. “기막힌 세상.” 『신학사상』73 (1991): 342-346.
- 안점식. 『기: 무엇이 문제인가?』. 서울: 조이미션 출판사, 1999.
- 신은희. “성령과 기의 에로스: 기성령론을 향하여.” 『신학사상』128 (2005): 177-215.
- 장윤재. 『포스트 휴먼신학: 아담아, 네가 어디 있느냐?』. 서울: 신앙과 지성사, 2017.
- 장춘센. 이정배 옮김. 『하늘과 사람은 하나다』. 서울: 분도출판사, 1991.
- 정현경. 박재순 옮김. 『다시 태양이 되기 위하여』. 서울: 분도출판사, 2007.
- 최창조. 『한국의 자생풍수1: 한국의 명당을 찾아서』.서울: 민음사, 2011.
- 최창조 옮김. 『금남경, 청오경』. 서울: 민음사, 1993.
- 틸리히, 폴. 차성구 옮김. 『존재의 용기』. 서울: 예영 커뮤니케이션, 2015.
- Allan, Sarah. *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. New York: SUNY Press, 1997.
- Anne Joh, Wonhee. *Heart of the Cross: A Postcolonial Christology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Berry, Thomas and Clarke, Thomas. *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth*. CT: Twenty-Third Publications, 1991.
- Boff, Leonardo. *Trinity and Society*, trans. Paul Burns. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1988.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John I-XII*. AB: New York: Doubleday, 1966. in Stephen Um, *The Theme of Temple Christology in John's Gospel*.
- Brueggemann, Walter. *'Land'*. Revised Edition. Overtures to Biblical Theology, 2002, Kindle Edition.
- Bruun, Ole. *An Introduction to Feng Shui*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2008.
- Car, Anne. *Transforming Grace Christian Tradition and Women's Experience*. San Francisco: Harper and Row, 1988.
- Crutcher, Rhonda G. *That He Might Be Revealed: Water Imagery and the Identity of Jesus in the Gospel of John*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2015. Kindle Edition.
- Daly, Lois K. 'Eco-feminism, Reverence for Life, and Feminist Theological Ethics'. Charles Birch, William Eaken, Sallie McFague, and Jay B. McDaniel (eds.) *Liberating Life: Contemporary Approaches in Ecological Theology*. New York: Orbis Books, 1990.
- Fox, Matthew. *Spirituality Named Compassion: Uniting Mystical Awareness with Social Justice*. Vermont: Inner Traditions, 1999.

- Grace Kim, Ji Sun. *The Holy Spirit, Chi and the Other: A model of Global and Intercultural Pneumatology*. New York: Division of St. Martins Press, 2011.
- *The Grace of Sophia: A Korean North American Women's Christology*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2002.
- Griffith, Bede. *Universal Wisdom*. London: Harper Collins, 1994. Hodgson, Peter C. *Wind of the Spirit, A Constructive Christian Theology*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994.
- Holmes, Stephen R. Molnar, Paul D. McCall, Thomas H. Fiddes, Paul S. *Two Views on The Doctrine of the Trinity*. Michigan: Zondervan, 2014.
- Johnson, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2005.
- Jones, Paul Larry. *The Symbol of Water in the Gospel of John*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *The Trinity: Global Perspectives*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.
- LaCugna, Catherine. 'God in Communion with Us.' Catherine LaCugna (ed.) *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. New York: Harper Collins, 1993.
- Lee, Jung Young. *The Theology of Change: A Christian Concept of God in an Eastern Perspective*. New York: Orbis Books, 1979.
- *The Trinity in Asian Perspective*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- May, Gerhard. *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, trans. A.S. Worrall. New York: T and T Clark International, 2004.
- McFague, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Nash, James A. *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*. Nashville: Abingdon Press, 1991.
- Ng, Wai-Yee. *Water Symbolism in John: An Eschatological Interpretation*. New York: Peter Lang, 2001.
- Olson, Stuart Alve. *T'ai Chi According to IChing: Embodying the Principles of the Book of Changes*. Vermont: Inner Traditions / Bear&Co, 2001.
- Pannenberg, W. *Systematic Theology*, vol, 2 trans. Geoffrey W. Bromiley. Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1991.
- Peppard, Christiana Z. *Just Water: Theology, Ethics, and And The Global Water Crisis*. New York: Orbis Books, 2014, Kindle Edition.
- Peter C. Hodgson, *Wind of the Spirit, A Constructive Christian Theology*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994.
- Roach, Catherine M. *Mother/Nature*. IN: Indiana University Press, 2003.
- Ross, Susan A. "Women, Beauty, and Justice: Moving Beyond von Balthasar," *Journal of the Society of Christian Ethics*, 25, 1 (2005): 79-98.
- Sontag, Frederick. "Metaphorical Non-Sequitur?" *Scottish Journal of Theology* 44, 1 (1991):1-18.
- Soskice, Janet Martin. *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Um, Stephen. *The Theme of Temple Christology in John's Gospel*. NY: T&T Clark publishing, 2006.
- Yun, Koo Dong. *The Holy Spirit and Chi: A Chiological Approach to Pneumatology*. Oregon: Pickwick Publications, 2012.

현대 사회와 한국교회여성 죄의식 관계성 연구

-기독교 원죄론을 중심으로-

강희수 박사(이화여자대학교, 조직신학)

I. 들어가는 말

목회를 하면서 여신자들의 삶이나 대화를 지켜볼 때 마다 ‘기독교에서 말하는 구원의 의미를 바르게 이해하고 있는가’ 하는 의문을 가졌다. 교회여성들은 남성중심적인 가부장적 사회에서 살아온 경험에 체화되어 때때로 ‘여성이기에’ 불가항력이라고 말하는 자기부정의 모습을 보였다. 그래서 연구자는 교회여성들이 기독교적 구원의 기쁨을 누리지 못하는 이유를 교회여성의 ‘원죄’ 이해 연구를 통해 찾고자 하였다.⁷⁶⁾

기독교에서 죄는 하나님에 대한 반역으로 여겨왔고 원죄개념은 모든 인간이 처한 어려움을 유전적인 조건이라고 정의내리고자 할 때 사용되었다. 성서에 기초해 볼 때 기독교의 원죄이해는 피조물 앞에서 신처럼 군림하려고 하는 인간을 겸손한 인간으로 무릎 꿇게 하며 구원의 길로 나아가도록 한다. 교부시대 이후 교회가 발전시킨 전통적인 원죄 개념은 계몽주의 이후 인간의 이성 앞에서 확신을 얻지 못하고 근거를 잃어버렸다.⁷⁷⁾ 특히 한국의 종교문화적 상황에서 인간본성을 악하게 보는 기독교의 원죄 이해는 한국인들의 정서와 맞지 않았다.

그러므로 한국의 상황에서 볼 때에 기독교의 확고한 교리적 개념들은 상황에 맞게 재구성되고 ‘신앙과 대화’를 해야 했다.⁷⁸⁾ 왜냐하면 한국 여성은 유교적 영향으로 덕(德)을 행함으로써 도(道)를 행할 수 있다는 의식을 지니고 있었고 이를 구원이라고 이해하였기 때문이다.⁷⁹⁾

기독교의 원죄이해는 하나님을 거역하는 인간의 죄성을 설명하기 위해 도입된 용어이므로 한국교회 여성에게도 동일하게 이루어져야 한다. 하지만 한국교회여성의 내면 이야기를 통해 본 ‘원죄’ 이해는 존재부정, 자기비하, 자기혐오 현상까지 보였다.

본 연구는 한국교회여성들이 이해하는 ‘원죄’는 기독교의 원죄 이해와 같지 않다는 것을 주장하고자 한다. 한국 교회여성들에게 그들만의 ‘원죄’ 이해에 영향을 준 원인들을 찾고자 여성들의 이야기를 들었고 의미정리한 후 한국사회와 교회의 성차별적인 종교문화가 교회여성들의 죄의식 형성에 영향을 주었던 담론들을 논하고자 한다.

연구방법은 문헌연구와 개별적 여성의 경험을 중요하게 다루는데 역점을 두어 종교학, 여성학 등 간 학문적 방법으로 여성의 원죄 이해에 접근하였다. 본 연구는 조직신학 논문이지만 현대 교회여성 개인의 내면 서사를 정리분석하는 내러티브 방법을 도입하였다. 참여자들의 죄의식 형성에 관한 수집 자료는 세대 간 종교 전승에 대한 표본이 되었다. 참여자 12명의 연령대가 2015년 기준 40대 부터 70대 후반까지 골고루 분포되어 있어 시대적 대변인 역할을 할 수 있는 보편성을 지녔기 때문이다.

76) 본 논문은 강희수, 「기독교 원죄론과 현대 한국교회여성 죄의식 상관관계연구」 (이화여자대학교 박사논문, 2017). 을 요약하였음.

77) Marjorie Hewitt Suchoki, *The Fall to Violence* (New York: The Continuum Publishing Company, 1955), 12.

78) 김승철, “종교에 직면한 기독교 신학”, 기독교사상 편집부 편, 『한국의 문화와 신학』 (대한기독교서회, 1992), 244-46.

79) 이유나에 따르면 초기 한국 개신교의 선교사들이 강조한 죄는 신학적인 논의 주제가 아니었다. 개신교인이 되게 하기 위한 규범들과 행동 지침이었고 특히 여성들이 인식하게 된 원죄 개념은 남성들과도 차이가 있었다. 이유나, 『한국 초기 기독교의 죄 이해 :1884-1910』 (한들출판사, 2007), 216-7.

II. 현대 한국 교회여성의 죄의식 이해

A. 기독교 원죄론에 대한 서구 여성신학의 ‘원죄’ 이해

전통신학의 남성 중심적인 시각에서 형성된 죄 개념은 성차별적으로 죄를 이해하도록 하였다. 남성은 여성에게 하나님의 이미지나 하나님의 대행자로서 여성보다 우월하다고 주장하는 인식을 받아들이도록 해왔다. 맥그래스에 의하면 남성중심 사회에서는 죄를 자부심, 야망, 자만심 등으로 간주하여 죄에 대한 왜곡된 해석 - 교리적, 여성 혐오적, 가부장제도 등의 해석들 - 을 하고 있다. 그래서 여성들은 전통신학에서 주장하는 대로 죄를 육체적 욕정이나 영적 태만, 신에 대한 불복종, 불신앙, 우상 숭배 또는 교만 등으로 이해하여왔으며 이러한 죄는 신에 의해 주어진 명령을 준수하지 않는 것으로 해석하였다.⁸⁰⁾ 그러나 여성신학자들은 남성의 경험에 입각한 죄론은 성차별적이라고 비판함으로써 여성의 해방을 이루어 여성의 총체적 인간성을 향상시키고자 주력해왔다.

여기서는 전통 원죄론을 비판한 서구 여성신학자들의 논의를 중심으로 보겠다. 우선 여성 비하적인 신화가 주는 메시지의 영향을 받아 가부장적이고 남성 중심적인 원죄 해석을 한 신학자들을 비판한 데일리의 주장과 성차별적인 사회제도나 교회제도 속에 자리한 성차별주의가 원죄라고 비판을 하는 류터의 주장을 볼 것이다. 다음으로 현대 사회의 변화 속에서 죄에 대한 이해가 기존의 전통신학에서 주장하는 대로 받아들여지지 않는 사회의 폭력성이 원죄라는 견해를 펴는 마조리 수하키의 원죄 이해를 보겠다. 그리고 한국교회여성들의 경험을 고려하여 재구성되어야 하는 연구방법에 대한 비판적 제안을 할 것이다.

1. 가부장적인 타락신화 비판 - 메리 데일리 (Mary Daly)

데일리는 타락신화 속에 담겨있는 남녀 관계와 현대 정신에 뿌리 내려 있는 여성들의 ‘본성’에 대한 내용들은 가부장적이며 여성 비하적이어서 종교인들이 문화를 형성하는데 편견을 갖게 하였다고 비판하였다. 데일리는 남성이 자연과 다른 사회 집단들과의 관계 안에서 갖는 갈등이 자신들의 사회 안에 있는 여성에 대한 적개심으로 표현되었다고 전제한다.⁸¹⁾ 데일리에 따르면 ‘원죄’는 사회화 과정을 통해서 여성들에게는 자기 증오를 정당화시키고 남성들은 여성을 악으로 보는 신화로 인간의 의식과 사회적 질서들을 지배하였다.⁸²⁾ 남성이 지배하는 사회의 권력 구조는 여성들을 피해자가 되게 만드는 상황에 휩싸이게 하고 말았다.⁸³⁾ 이렇게 여성들에게 죄를 투사하는 것은 가부장제의 타락이요 원초적인 거짓말이다. 비록 신화는 비의도적이었다고 해도 전달되는 메시지는 가부장적인 종교에서 여성들은 원초적으로 희생양이 될 수밖에 없다.⁸⁴⁾ 타락신화는 사회의 성 억압 문제를 강화했고 여성의 위치를 열등한 자리로 정당화시켰다. 그 결과 여성은 남성의 죄와 모든 비참함을 일으킨 원인이 되었다.⁸⁵⁾

타락신화를 근거로 여성혐오적인 발언을 한 대표적인 초기 교부는 테르툴리아누스이다. 그는 “하와이는 마귀의 말로부터 그녀의 자궁에 아무것도 잉태하지 않았는가 그녀는 분명히 잉태했다. 왜냐하면 마귀의 말이 그 이후 그녀에게 씨가 되어서 그녀는 추방당한 사람으로서 슬픔 가운데 출산해야만 했기 때문이다. 그리고 사실상 그녀는 동생을 살해한 마귀를 낳았다”고 하여 종교인들로 하여금 여성혐오적인 시각을 갖도록 하였다.⁸⁶⁾ 이렇듯 타락신화는 기존의 편견과 선입견을 맹목적으로 강화함으로써 종

80) 엘리스터 E. 맥그래스, 김흥기 외 3인 역, 『역사속의 신학 : 그리스도교 신학 개론』 (대한기독교서회, 1998), 156-57.

81) 메리 데일리, 황혜숙 역, 『하나님 아버지를 넘어서』 (이화여자대학교 출판부, 1996), 111-14.

82) 데일리, 앞의 책, 118. |

83) 데일리, 같은 책, 115-6.

84) 데일리, 같은 책, 114.

85) 데일리, 같은 책, 111.

교 즉 기독교가 가부장적 종교가 되는데 원죄로 작용되었다.⁸⁷⁾

중세의 신학자 토마스 아퀴나스의 여성관은 남성 우월적인 전통이 매우 뿌리깊고 어떤 강력한 힘에 의해 지속되어 왔는가를 보여주는 중요한 예이다. 아퀴나스는 단순히 과거의 인물이 아니라 현대 교회 내의 다양한 주제들에 대해서 여전히 기준과 척도를 제시하는 학자이다. 남성신학자들의 여성편파적이거나 남성 우월적인 입장들은 사회 전반의 가부장적인 전통을 견고히 하는 데 중요한 기여를 했다.⁸⁸⁾

바르트와 니버와 같은 20세기 사상가의 저술 속에도 교묘히 그러나 공공연하게 여성들의 종속은 하나님의 뜻이라고 나타난다.⁸⁹⁾ 바르트는 신이 정해 준 남성에 대한 여성들의 종속성에 대해서 말하기를 ‘상호 간의 종속성’이라는 말로써 여성들의 종속이 하나님의 뜻이라고 하였다. 니버는 “이성적인 여성주의는 확실히 자연이 정해 준 철저한 한계를 위반하는 경향을 갖고 있다. 또 가족에 관하여 특정의 미성숙한 역사적 기준들을 고정시키는 것은 남성적 오만을 강화하게 될 것이며 여성들이 어머니가 되는 원초적인 역할과 양립할 수 있는 자유를 성취하는 정당한 노력들을 방해할 것이다”라고 하였다⁹⁰⁾

데일리는 여성들이 죄의 공모에서 벗어나는 것만이 본질적으로 전체 사회에 구원을 가져다준다고 주장한다. 성차별적인 교회 제도들은 여성들을 향한 공모에 의해 얻어지는 이익을 지원한다. 여성들은 남성들을 반대하는 데서 오는 불안감과 죄의식이라는 역병에서 벗어나야만 한다. 이러한 증세는 성차별주의에 공모된 ‘원죄’의 일부이기 때문이다.⁹¹⁾ 또 데일리는 여성들이 성차별주의에 대항하여 새로운 종교적 인식을 하고 열정적으로 투쟁할 것을 주장한다. 모든 인간 존재들은 비존재에 의해 위협을 받는다. 여성들은 사회가 요구하는 것을 거부하는 데서 오는 죄의식의 두려움으로부터 벗어나 사회에 존재적 용기를 보여주어야 한다. 비존재의 두려움에 대면하는 것은 인간 산물로 보이는 구조들의 상대성을 지적하는 일이며 그것이 절대적이거나 궁극적이지 않다는 것을 보여주는 일이다. 이러한 의식은 ‘있는 그대로의 사물’에 고정되지 않는 여성주의적 혁명의 계시적 힘이다.⁹²⁾

2. 성차별적인 신학 비판 - 로즈마리 래드포드 류터 (R.R.Ruether)

류터는 남성중심적 신학이 창세기 3장의 타락 사건에서 이끌어낸 원죄에 대한 해석을 위해서 두 가지를 염두에 두었다. 하나는 가부장제도가 모권사회를 붕괴시킨 것이고 다른 하나는 여성을 포함한 인간 간의 선한 자아가 악과 대립하고 있는 인간사이다.⁹³⁾ 저자들은 전하려는 메시지를 가부장적인 문화에서 당시의 사람들이 받아들이기 쉽도록 만들었다. 초기 기독교 변증학자나 교부들도 기독교를 선교하고 변호하려는 목적으로 기독교 공동체에서 여성의 역할을 경시하였다. 초기 기독교인들은 하나님으로부터 선택받고 성도로 부름 받은 자, 하나님의 성도의 정체성을 가지고 있었다. 이 부름은 종교, 계급, 인종, 성의 제한을 뛰어넘어 모두에게 해당하는 것이다. 예수는 가부장적 가족을 사도들의 새로운 공동체로 대체했다. 마가복음에 따르면 그의 어머니와 형제들이 왔을 때 예수는 “누가 나의 어머니인가? 누가 나의 형제인가?, 누구든지 아버지의 뜻을 행하는 자가 나의 형제, 누이, 어머니”라고 하였

86) Tertulianus, De Carne Christi, 17. 헨리 비텐슨, 앞의 책, 176-7.

87) 데일리는 “종교는 가부장제의 매춘의 역할”을 하는데 까지 타락하였다고 호된 비판을 한다. 데일리, 앞의 책, 114.

88) 박승찬, “토마스 아퀴나스의 여성관- '우연히 생산된 결핍 존재' 또는 '남성의 가장 가까운 벗'”, 『성평등연구』 6(2006): 167-187.

89) Karl Barth, Church Dogmatics, ed. G.W.Gromiley and T.F.Torrance (Edinburgh: T. & C. Clark, 1956-1962), III/4, 116-240.

90) Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation vol.I. Human Destiny (NY: Charles Scribner's sons, 1941), 282.

91) 류터는 세뇌라고 표현하고 데일리는 공모라고 표현한다.

92) 데일리, 앞의 책, 78-81.

93) 류터, 『성차별과 신학』 (대한기독교출판사, 1985), 171.

다.⁹⁴⁾ 예수의 뜻을 따르고자 한 기독교 공동체는 갈라디아서 3:28의 선언을 통해 유대인의 문화를 뛰어넘고 당시 헬레니즘의 종교적 패턴을 거스르면서 모든 기독교인은 종교, 인종, 계급, 카스트의 구분을 없애고 진정하고 보편적인 공동체 만들기를 권한다.⁹⁵⁾

그러나 2, 3세기가 경과하면서 여성의 위상은 엡 5:21-33에서 알 수 있듯이 초기 교회와 로마 제정기의 상위계급 여성들의 지위보다도 평가절하 되었다. 교부들은 여성을 신체적, 정신적 그리고 도덕적으로 “연약한 성”이라고 보는 공통된 견해를 가지고 있었다. 다른 한편, 교부들은 여성에 대해 자기를 보호 내지는 방어를 하고자했는데 이를 위해 그들은 동정과 금욕을 내세웠다. 또 이를 여성의 종교적, 도덕적 덕목이라고 칭송하였다.⁹⁶⁾

류터에 따르면 아담의 타락 이야기로부터 새로운 신학적 토대를 제공한 것은 옛 아담과 새 아담을 비교하여 이중성을 지닌 바울신학이다. 바울은 디모데전서를 통해 창조 때 이브의 부차적 위치와 죄악에서의 일차적 위치를 매김으로써 교회여성의 종속을 정당화시켰다.⁹⁷⁾ 유대교에서는 인간에게 나쁜 선택을 하도록 하는 우주적 힘을 역사상의 집합적인 악의 한 성분으로 인식하면서도 동시에 악보다는 선을 선호하는 인간의 자유가 본성적으로 아무런 변화 없이 그대로 있다고 전제하고 있다. 그러나 바울은 죄악의 문제를 유대교에서는 알려지지 않은 차원으로까지 이끌어 이브를 타락의 원인에 대한 속죄양으로 만들었다.⁹⁸⁾ 여성을 창조한 신의 결정은 “아담이 혼자 사는 것이 좋지 못하니 내가 그를 위하여 돕는 배필을 지으리라”(창2:18)였다.

그런데 창세기 저자는 조화와 평등을 깨는 뱀의 유혹을 기록하면서 선악과 나무가 동산에 있었다는 설명 외에 아무런 설명을 더하지 않고 있다. 트리블은 이렇게 텍스트에 아무런 설명이 없는 이유는 가부장적 사고에 연유한 것이라고 본다.⁹⁹⁾ 이는 여자를 ‘도덕적으로 유약’한 그래서 성적으로 남성을 유혹하고 그 때문에 여자와 남자 둘 다를 파괴시켰다고 주장하는 사고가 작용했다고 볼 수 있다.¹⁰⁰⁾

기독교 전통과 역사를 분석해보면, 여성에게 완전한 정신적 신학적 교회적 평등이 주어질 때에만 비로소 교회와 신학이 성차별적인 신학을 초월할 수 있음을 입증해주고 있다. 또한 신학과 실천의 근본이 변해야만 기독교 교회들이 억압적인 가부장 전통과 현재의 성차별적 신학과 실천을 극복할 수 있다.¹⁰¹⁾ 그러므로 류터가 주장하는 것처럼 여성의 해방을 위한 여성신학의 과제는 성차별적인 이데올로기와 폭력과 소외를 조장하는 기독교 신학 전통과 신화를 찾아내야한다. 또 예언자적 원리를 적용시켜 메시아 대망의 비전을 확대시켜 나가야 한다.¹⁰²⁾

3. 폭력이 근원적인 죄 - 마조리 수하키 (Majorie Hewitt Suchocki)

기독교 전통신학에서 죄는 하나님에 대한 반역으로 여겨왔다. 그러나 마조리 수하키(Majorie Hewitt Suchocki)는 최우선적으로 피조세계에 대한 반역을 죄라고 보고 이차적으로만 하나님과의 관계에서 정의하였다.¹⁰³⁾ 수하키의 관계론적 신학은 피조물에 대한 죄와 하나님에 대한 죄 사이의 본원적인 연

94) 엘리자베스 쉬슬러 피오렌자, “초기 기독교의 여성들”, 캐롤 P. 크리스트, 쥬디스 플라스코 편저, 김명주 김영희 이연숙 이승례 차보영 김진주 역, 『여성의 聖스러움』(충남대학교출판문화원, 2011), 125, 195.

95) 피오렌자, 같은 글, 195.

96) 차용구, “아우구스티누스의 여성관”, 『서양중세사연구』 16(2005.9): 31-55.

97) 아담이 속은 것이 아니고 여자가 속아 죄에 빠졌음이라 (딤후.2,14)

98) 류터, 앞의 책, 179.

99) 필리스 트리블, “이브와 아담: 창세기 2-3장 다시 읽기”, 캐롤 P. 크리스트, 쥬디스 플라스코 편저, 김명주 김영희 이연숙 이승례 차보영 김진주 역, 『여성의 聖스러움』(충남대학교출판문화원, 2011), 116-7.

100) McKenzie, The Literary Characteristics of Genesis 2-3, Theological Studies, vol.15, 550.

101) 피오렌자, 같은 글, 203.

102) 류터, 『성차별과 신학』, 40.

103) 마조리 수하키(1994), 『폭력에로의 타락: 원죄에 대한 관계론적 신학의 새로운 이해』 김희현 역, (동연, 2011). 33.

관성을 밝혀 원죄를 생물학적 유전으로 본 아우구스티누스의 이해가 더욱 더 설득력을 잃게 만든다.¹⁰⁴⁾

원죄에 대한 고대 개념은 모든 인간이 처한 곤경을 여러 방식으로 정의한 것이다. 첫째, 원죄는 인류의 최초의 부모로 추정된 사람들에 의해 발생한 조건이며 둘째, 그것은 모든 사람들이 죄 된 행동을 할 소지를 사전에 심어주는 유전된 조건이라고 본다. 세째로 그것은 모든 사람을 유죄의 조건으로 빠뜨린다고 말함으로써 원죄의 본래적인 개념 아래에서는 하나님에 대한 반역에 인간은 휩쓸릴 수밖에 없는 상황 속에서 태어난다.¹⁰⁵⁾ 그러나 오늘날 인간 사회는 사회적인 악, 개인적인 악의 폭력성을 경험한다. 폭력의 다양한 문제들은 -인종차별, 성차별, 계급차별, 이성애주의, 장애인 차별, 인간 중심주의, 반유대주의, 그 밖의 다른 이념들과 같은 주제들- 분석의 대상이 되고 있다. 교회는 원죄 교리를 우리의 상황을 말하고 처한 조건을 명명할 수 있는 방식으로 재해석할 수 있어야 한다.¹⁰⁶⁾ 수하키는 전통신학에서 말하는 대로 하나님에 대한 반역이 원죄라고 해석되어지는 방식에서 인간이 처한 조건과 상황에 대한 이해를 고려하여 원죄에 대한 이해의 전환을 요구하고 있다.

전통신학자들은 죄의 본성을 오만, 태만, 불신앙, 불복종, 등으로 다루었다. 인간의 모든 악행은 본래 이 조건에 의존하고 발생한다고 보았다. 죄의 보편적 본성에 대한 설명은 인간에게 주어진 선으로부터의 이탈이며 최초 인간들의 전도된 의지의 타락이었다. 그 본성은 자손들에게 전달되었고 모든 세대는 죄에 참여하게 되었고 죄를 영속시키는 내적 성향과 상대해야만 하는 곤경에 빠지게 되었다.¹⁰⁷⁾ 그러나 이러한 폭력성의 원죄가 죄인들을 양산한다.

수하키는 전통신학에서 불신앙과 불안을 죄를 짓게 하는 원인으로 보는 것을 비판했다. 불신앙은 하나님과의 약속에 대한 신뢰를 깨뜨리고 하나님과 타자를 사랑하는 데 실패한 결과이다. 불안 역시 죄를 짓게 만드는 또 하나의 이유이다.¹⁰⁸⁾ 그런데 수하키는 불안이 폭력의 원인이라고 하면 인류의 역사상 원시인들이 생존을 위해 폭력적 살육을 한 것에 대해서 어떻게 설명할 것인지 묻는다. 역사적으로 폭력이 불안 보다 앞서 있었기 때문이다.¹⁰⁹⁾

또 수하키는 죄를 하나님에 대한 반역으로 보는 개념에 반론을 제기한다. 죄를 하나님에 대한 반역으로 보는 논리라면 하나님은 도덕법 제정자 즉 인간 세상의 질서를 전제로 하고 그 질서가 무너졌을 때에 심판자로 나서는 하나님이 된다. 하나님에 대한 반역으로 죄를 정의하면 주변부로 내몰린 억압받는 사람들을 여전히 가난과 무능의 자리에 머무르도록 만드는 기존 사회의 관습과 다를 바가 없다. 그것은 정치사회적으로 또는 개인적인 권력의 어떤 형식에 대항하는 것을 하나님에 대한 반역이라고 해석하는 것이 된다.¹¹⁰⁾ 이렇듯 하나님에 대한 반역으로 보는 것은 매우 실제적인 죄의 희생자들을 만들어 내고 또한 종종 의도적으로 겨냥된 죄의 희생자들이 들추어지지 못하도록 하는 경우가 생겨난다. 결국 희생자들의 고통의 원인이 되는 죄는 설명되지도 못한 채 그 죄를 증가시키게 된다.¹¹¹⁾

수하키는 죄를 오만이나 불안으로 보는 이러한 신학적 전통은 세계를 철저하게 왜곡되게 하고 인간 악의 실제 그대로의 재료와 신학적 설명 사이의 직접성을 파괴한다. 따라서 폭력이 보다 근원적인 죄다. 폭력이 하나님이 정해 놓은 한계에 도전하는 것이 아니라 폭력 자체가 안녕을 해치는 죄의 뿌리가 되기 때문이다.¹¹²⁾

우리 사회는 불안과 오만과 자기중심성으로 감추어진 폭력이 여성들을 억압하고 관계성을 파괴하고

104) 수하키, 같은 책, 13.

105) 수하키, 같은 책, 34.

106) 수하키, 같은 책, 143-4.

107) 수하키, 같은 책, 143.

108) 수하키, 같은 책, 166.

109) 수하키, 같은 책, 144.

110) 수하키, 같은 책, 36.

111) 수하키, 같은 책, 36.

112) 수하키, 같은 책, 268.

문화와 성에 대한 편견을 드러낸다. 그러나 하나님만이 사람들의 처지와 행동에 대한 정당한 결정자이므로 하나님의 의지를 침범하려는 행위는 분명히 죄이나 권력에 의한 폭력을 원죄로 보아야 한다. 그러므로 여성신학은 변두리로 밀려난 사람의 관점에서 서술한 권력자들이 빈번하게 만들어내는 균등화 즉 하나님에 대한 반역과 권력에 대한 반역을 동일한 것으로 보는 것에 대한 문제제기를 하고 비판해야 한다.¹¹³⁾

4. 재구성되어야 할 한국적 '원죄' 이해

서구 여성신학자들의 전통신학 원죄론에 대한 비판 논의는 크게 세 가지이다. 첫 번째 데일리가 주장하는 타락신화가 주는 편견, 여성혐오주의가 원죄이다. 즉 기독교는 타락신화 속에 담겨 있는 여성 혐오적인 시각이 갖게 한 편견을 강화시키고 여성을 폄하시키는 가부장적 종교가 되었다. 사회 전반에 가부장적 전통이 견고해지면서 여성들은 피해자가 되었다. 결국 원죄로부터 벗어나지 못한 여성들은 억압자의 의식을 내면화하는 과정을 강화시켰다. 그러나 데일리는 여성에게 짐 지워진 원죄 즉 성차별주의에 공모된 불안감과 죄의식이라는 역병에서 벗어날 것을 주장한다.

두 번째는 류터가 요구하는 신학적 반성이다. 전통신학은 여성의 경험을 배제한 채 남성중심적인 신학으로 발전했다. 성차별주의는 성서에서 전하는 복음에서 벗어나 여성을 악이라는 측면의 속죄양으로 만들었다. 성차별주의는 여성을 종속시키고 억압하는 '원죄'가 되었다. 그러나 기독교 여성들은 교회의 전통과 제도 안에서 여성을 종속시키고 억압하는데 벗어나 신학과 실천의 근본이 변하도록 가부장적 전통과 성차별적 신학을 극복해야 한다.

끝으로 수하키는 인간이 처한 조건과 상황에 대한 이해를 고려한 원죄에 대한 이해로 전환되어야 한다고 주장한다. 우리 사회가 불안과 오만과 자기중심성으로 감추어진 폭력을 여성들에게 억압적으로 행사하는 것을 볼 때 폭력은 하나님이 정해 놓은 한계에 도전하는 것이 아닌 폭력 그 자체로서 안녕을 해체는 죄의 뿌리가 되기 때문이다.

수하키의 폭력 사회를 중심 주제로 삼은 여성신학은 신자유주의 세계화시대를 살고 있는 한국의 여성들에게 위로가 될 수 있다. 그러나 현실적인 문제 해결을 바라는 교회여성들에게는 추상적일 수 있다.

서구여성신학에서 주장하는 가부장적인 교회제도의 비판, 성차별주의 비판 그리고 사회의 폭력성 비판은 한국교회여성들의 특수한 경험에서 볼 때 고려되고 재구성되어야 할 필요가 있다.

한국여성신학은 서구 여성신학자들이 강력히 내세우는 성차별주의에 대한 비판적 방법론을 받아들였다. 그러나 유교윤리 의식에 세뇌 당해 있는 한국교회여성들에게 자신의 이익을 내세워 차별을 말해야 한다는 주장은 받아들여지기 어렵다. 가부장제도 안에서 어머니, 며느리, 아내, 딸로서 오랫동안 누구를 위한 혹은 타인에게 종속되는 존재로서의 자기이해를 해온 비주체적 자아형성은 여성 스스로 이차적 존재, 열등한 존재로 받아들이는 왜곡된 자기 이해 가운데 있기 때문이다.¹¹⁴⁾ 한국교회여성들은 유교의 화(和)이론에 세뇌되어 있다. 그들은 삼종지도의 윤리에 세뇌당하여 개인의 생존을 위해서 자신을 드러내지 않는 것을 미덕으로 삼는다.

한국 전쟁 이후 가부장적 상부 구조가 제대로 기능을 하지 못해 할 때 한국의 가정은 모친을 중심으로 하는 가족제도가 형성되었다. 어머니나 성인 여성 집단은 저임금으로 장시간의 노동, 동시에 자녀 양육의 역할도 감당해야 하는 가족의 주요한 공급자가 되었다. 남편이나 아버지는 전쟁으로 인해 부재하였고 있어도 주변인으로서 방문객과도 같았다. 이러한 형편은 오랫동안 지속되었다. 모친을 중심으로

113) 수하키, 같은 책.

114) 김은혜, "최근 여성신학 동향과 한국 기독교 여성의 자아 정체성", 『장신논단』(2003): 491-513.

하는 가족 형태는 한동안 아들이 성장하는 내내 똑같은 패턴을 되풀이했다. 전쟁으로 경제가 붕괴된 한국 사회 남성들의 경제적인 무능함 때문에 자기의 위신을 잃어버린 성인 남성은 여성을 성적으로 육체적으로 지배함으로써 그 위신을 회복하려고 했다. 지배적인 가부장적 위계 구조 사회 안에서 사기가 꺾인 남성들은 집안일과 아이 돌보는 일을 떳떳하게 여기지 않게 되었고 그렇게 함으로써 자신의 ‘남성다움’에 손상을 입지 않으려고 했다.

신자유주의 경제체제의 한국사회 전반에 걸쳐 여성에게 폭력성을 드러내고 있는 현실 역시 교회여성들에게는 억압적이다. 신자유주의 시대 여성의 가난은 심각한 사회문제이다. 자녀를 돌보고 가사를 전담해야 하는 여성은 임시 일용직이나 시간제 근로로 ‘자연스럽게’ 저임금 시장으로 내몰린다. 이런 정당화 뒤에는 ‘남성 가장 생계 부양자 이데올로기’가 강하게 자리 잡고 있다. 소위 가족 임금 이데올로기의 형성이다.¹¹⁵⁾

신자유주의 시대 한국교회는 여성이 가난을 벗어나고 싶어하고 가족 해체의 위기 앞에 내몰리고 있다는 것을 잘 알고 있다. 교회는 사회에서 불어오는 온정주의적 가부장주의 담론을 수용하였다. 국가 정책이나 자본주의 체제의 구조적 모순을 은폐하고 신실한 여성들에게 온정주의적 가부장주의를 세뇌하였다. 유교윤리 의식에 세뇌되어 있는 여성들에게 신실한 신앙인은 세상일보다 영적 문제에 집중하는 교회에 충성하고 사종지도를 따르는 교인이다.¹¹⁶⁾ 교회는 남성과 여성의 역할을 구분하여 남녀의 역할 차이 중 하나가 순종임을 강조하고 있다. 그러나 하나님의 형상대로 창조된 존재인 여성과 남성의 동등한 관계에서 역할 구분은 허구가 된다.¹¹⁷⁾

기독교의 신앙은 성별, 인종, 세속적 지위나 경제력과 상관없이 모든 사람의 자유롭고 영적으로 평등하다는 논리에 근거한다. 교회는 신자유주의 시대 개인의 생존과 인간의 재생산을 담당하고 있는 가족에 대한 책임감을 부여받은 교회여성들에게 예수가 제시한 ‘하나님의 가족’을 세워가도록 인도해야 한다.¹¹⁸⁾

한국교회여성들에게 필요한 것은 하나님의 형상으로서의 자아 회복으로 여성에 대한 이해의 근본적 전환이다. 서구 여성신학자들의 경험에 기초한 비판적인 이해를 강조하고 내세우는 방법을 넘어서 한국교회여성들의 소리를 듣고 그들의 상처를 감싸 안으면서 변화를 이끌어낼 수 있는 접근방법이 필요하다. 교회여성의 이야기가 담지하고 있는 여성의 상태를 진단하면서 한국여성신학이 추구하는 특수성을 잘 살려내야 한다.

B. 한국 교회여성 이야기

본 연구에 참여한 여성들은 기독교인이기 이전에 한국에서 태어나 자란 여성들이다. 그들은 이미 가부장적인 유교 문화 속에서 성장하면서 여성으로서 차별을 받아왔다. 한국교회여성들은 성차별이라는 용어에 익숙하지 않다. 그들에게 가장 적절한 질문은 사실에 근거하여 자신의 이야기를 할 수 있도록 질문하는 것이었다. 연구자의 목적은 교회여성들이 ‘자기 이야기’를 통해 교회여성들의 ‘원죄’ 이해의 사례를 찾아내는 것이 목적이었으므로 목회적 상담을 위한 상담자와 내담자의 관계 형성은 지양하였다.¹¹⁹⁾

115) 김수현·이현주·손병돈, 『한국의 가난: 새로운 빈곤, 오래된 과제』 (한울, 2009), 216.

116) 이숙진, “최근 한국 기독교의 아버지 담론에 대한 비판적 성찰: ‘착한’ 가부장주의를 중심으로” (한국연구재단, 2010), 230.

117) 이숙진, 같은 글, 227.

118) 마10,34-9:눅12,49-53에서 예수가 제시한 하나님의 가족은 자기의 혈연 가족이 아니라 하나님의 뜻을 행하는 사람들이었다.

119) 2013년부터 2015년 까지 일대일 만남으로 대화하는 가운데 자신의 삶을 구술한 내용을 요약정리하였다. 참여자들의 인적사항은 표와 같다.

문은희에 따르면 한국 여성들은 자신을 독립된 한 개인으로 보지 않는다. 여성의 삶의 공간에는 자신에게 중요한 사람들을 ‘포함’한다. 어려서는 부모에게 ‘포함’되어 살지만 결혼 후에는 자녀, 남편을 ‘포함’한다. 그런데 자신 안에 ‘포함’된 사람들에게 관계되는 ‘문제’의 원인을 자신의 탓으로 돌린다.¹²⁰⁾ 교회여성들 역시 자신이 속한 조직체인 교회에 대한 자부심과 그 사회가 지닌 특유의 이데올로기를 내면화하면서 살아간다. 자신의 삶 전반에 걸쳐 일어나는 모든 갈등을 소속한 교회로부터 배운 종교적 가치에 따라 해결하고자 하고 그것을 통해 삶의 의미를 추구하고자 한다. 따라서 자신의 의견을 말하고 비판을 하면 자기 정체성을 부인하는 것이므로 그들로부터 성차별에 대한 비판적 의식이나 표현을 찾아내는 것은 어려운 일이었다.

1. 성차별을 당한 어린 시절

가. 남아선호 사상의 피해자

여성의 불평등한 상황은 불평등한 타자로 사회에서 규정되고 정의된다. 남아선호 사상에 의해 희생자가 된 여성들의 이야기는 처녀제물 설화에 잘 나타난다. 가부장적 남성중심적 사회에서 처녀가 제물이 되는 것은 집안의 혈통을 잇거나 생업을 주도하게 될 아들을 희생제물로 삼지 않기 때문이다.¹²¹⁾

연구자가 면담한 <참여자4>의 경우 어머니로부터 여자아이로 태어난 것에 대한 불평을 한 몸에 받고 자랐다. 그녀는 전형적인 ‘후남이’로 자라면서 우울증에 시달렸다. 그러던 중 친구의 권유로 교회에 출석하면서 예수그리스도의 복음 안에서 살고자 하는 희망을 얻었다. 그렇다고 해도 자신의 내면을 억누르고 있던 ‘여자로 태어난 원망스러운 상황’이 사라지지는 않았다. <참여자1> 역시 딸의 삶보다 아들의 삶에 우선순위를 두는 어머니의 강요로 남동생의 학비 충당을 위해 자신은 학업을 포기하는 희생을 하였다. 그런데 <참여자1>은 스스로 ‘장한 딸’로서 정상성을 획득했다고 여기는 자부심을 갖고 있었다. <참여자1>은 교회에 출석하면서 복음을 통해 해방의 기쁨을 누렸으나 그것도 잠시 성차별적인 교회문화에 상처를 입었다. <참여자4>는 “목사님이 ‘하와의 죄가 여자에게 전가되어진.....’이란 말씀을 하실 때에 그 순간 어릴 적 악몽이 되살아났다”고 하였다. 여성들은 가부장적이고 남성중심적인 교회 문화 안에서 전통적인 성역할을 강요받으면서 자신의 자아를 상실하게 된다.¹²²⁾

참여자	나이	교육정도	결혼 유무	신앙 생활 기간	직업	자녀유무
1	44	대졸	비혼	11년	o	x
2	50	대졸	비혼	46년	o	x
3	49	고졸	결혼	21년	주부	딸1
4	57	대졸	결혼	29년	주부	딸1
5	53	대졸	결혼	26년	주부	아들1
6	53	대졸	결혼	29년	주부	딸1 아들1
7	53	대학원졸	결혼	46년	주부	딸2
8	69	대졸	결혼	31년	주부	딸2 아들1
9	66	대졸	결혼	46년	주부	딸1 아들1
10	76	중졸	결혼	36년	주부	딸2 아들1
11	74	중졸	결혼	64년	주부	딸2 아들1
12	66	대학원졸	결혼	41년	주부	딸1 아들1

120) 문은희, “문제와 시각-우리판 여자의 일생-가족관계에 얽힌 여자들 이야기”, 『경제와 사회』 19 (1993.9): 227-28.

121) 박정세, 『민담과 민속의 신학적 이해』 (연세대학교 출판부, 2006), 90-111.

122) 정희성, “여성 우울의 심리학적 원인 연구: 교회 여성을 위하여”, 『신학사상』 146(2009.9), 278.

나. 절대 권위의 부권에 의해 억압당하는 존재

한국의 가족제도는 남아 선호 사상에 기반하여 부계 혈족을 이어간다. 여성은 세대를 연결시키는 남아 생산자로서 남성들 간의 연대를 강화시켜주는 매개체 역할로 규정된다. 혼인에 의해 유지되는 부권제 사회는 여성을 생산자 역할로 국한시킨다. 즉 여성의 첫 번째 사회적 역할은 결혼거래에서 교환되는 사람이 되는 것이다.¹²³⁾ <참여자 12>는 결혼거래에서 교환된 당사자가 되었다. 그에게 아버지는 자신의 삶과 미래를 전망할 때 강한 영향력을 행사한 사람이다.

“나의 인생은 항상 아버지에 의해서 결정되었다. 어려서는 내가 몸이 약하기 때문에 아버지의 보호를 받는 게 당연하다고 여겼다. 나는 그림 그리기를 좋아했고 화가가 되고 싶었다. 그러나 아버지는 허락하지 않으셨고 결국 나는 국어 교사가 되었다. 그리고 대학원에 다니고 있을 때 아버지가 공무상 알고 지내던 사업가의 아들과 결혼했다. 결혼 역시 내가 결정한 것은 아니었다.”¹²⁴⁾ <참여자12>의 회한은 ‘정상적으로’ 살아야 한다고 강요했던 절대적 부권의 경험을 벗어나고 싶은 것이다.

<참여자10>은 ‘아버지는 정해진 사람과 결혼하지 않으면 죽이겠다고 도망치는 나에게 낯을 들고 쫓아왔어요’라고 하면서 아버지로부터 벗어나 여성의 ‘정상성’ 회복을 위해 결혼을 탈출구로 삼았다. 그런데 <참여자 10>은 유학자였던 친정아버지의 영향을 받아 딸들에게 그 영향력을 끼쳤다. 여성의 권리는 아버지-남편 아래 있을 때에만 보장된다고 여겼다. “여자가 아무리 잘났어도 남자보다 잘날 수는 없다. 하나님이 그렇게 만드셨으니 교만하면 죄이다”라고 하면서 하나님이 여자를 남자보다 못한 존재로 만드셨으니 남편 앞에서 교만하면 안된다고 딸에게 강요하였다. 이러한 사고는 가부장제 사회에서 여성은 자신의 삶을 살아가는 개별적인 존재가 아니라 남성과의 차이를 인식해야만 하는 것을 의미한다. ‘학습된 무기력(learned helplessness)’으로 여성은 개인의 행동으로 기대된 결과를 가져올 수 없으며 자신의 행동이 외적 사건에 그 어떤 영향도 미칠 수 없다는 결론을 스스로 내리게 만드는 것이다.¹²⁵⁾ 결국 “모자라서 양보하는 게 아니다. 남편이 잘되고 세상에서 단단히 서야 너도 행복한 법이다. 이제 너를 주장하는 것은 접어야 해. 결혼을 했으니까.”¹²⁶⁾ 처럼 ‘억압의 내재화’가 견고해지는 것이다.¹²⁷⁾

2. 타자로서 사는 여성

참여자들이 여성으로서 자신의 존재를 확인하는 일은 개인적인 자기성취가 아니었다. 여성들은 며느리로서 가문을 위한 아들을 낳아 대를 잇는 일, 아내로서 남편의 출세를 위해 헌신하는 일, 딸로서 가문을 일으킬 남자형제를 위한 일을 하면서 살아가는 타자적 삶을 요구받았다.

가. 정상성 획득을 위한 남아 생산의 도구

여성의 결혼은 성인으로서 자신의 사회적 지위를 새롭게 정립할 수 있는 사건이다. 그러나 현실적으로 결혼 후 여성의 존재는 공적영역에서 매우 한정적이고 개인의 사적영역 역시 여성으로서의 정체성을 축소시킨다. <참여자11>은 기독교 신앙이 행복한 가정생활을 이루게 해줄 것이라는 믿음으로 기독교 가정의 일원이 되었다. 그러나 결혼은 주체적 행위자가 아닌 타자로서의 삶을 요구했다. <참여자11>

123) 거다 러너, 강세영 역, 『가부장제의 창조』 (당대, 2004), 376.

124) <참여자 12>는 3남 1녀의 둘째로 태어나 딸로서 귀여움을 받으며 자랐다. 2015년 현재 60대이며 교회출석 40년이 되었다. 시아버지의 지자체위원 선거를 돕기 위해 교회에 나간 후 기독교에 귀의하여 여성리더십을 발휘하는 교회생활을 하고 있다.

125) Miriam Greenspan, 고석주 역, 『우리 속에 숨어 있는 힘 또 하나의 문화』 (한울, 1995), 192.

126) 백소영, 『엄마되기,힐링과 킬링 사이: 21세기 한국 개신교 기혼 여성의 모성 경험과 재구성』 (대한기독교서회, 2013), 24.

127) M. Sara Rosenthal, Women Depression, (Los Angeles: Lowell House, 1997), 37.

에게 요구된 것은 남성중심적인 사회에서 요구하는 여성의 생산성이었다. <참여자11>과 <참여자5>은 아들을 낳은 일로 자신의 정체성 확인을 하게 되었다. <참여자3>처럼 딸을 낳은 경우 시집식구들과 함께 남편은 그녀에게 정상성 획득에 실패했다고 여기도록 하는 죄의식을 강화시켰다.¹²⁸⁾

나. 대역 부인(stand-in wife)으로서의 삶

자신의 역할을 ‘대역(stand in) 부인’으로 사는 것으로 의미를 삼는 <참여자6>은 결혼 후 남편을 위한 타자적 삶으로 자아 존중감이 떨어졌다. 아내로서 주로 하는 일은 대기업 계열회사의 이사가 된 남편을 위해 서비스를 제공하는 일이었다.¹²⁹⁾

여성이 가족, 가정 등과 연관된 일에 있어서 전폭적인 책임을 맡아하지만 사적 영역의 범주를 넘어 공적 영역에 설 때는 사람들의 질책, 꾸지람, 훈육의 대상이 되어 상징적인 폭력을 당하기도 한다.¹³⁰⁾ <참여자11>과 <참여자7>은 남편의 무관심한 말투에 상처받아왔다. 가부장성이 강한 남성일수록 ‘여성’은 사회적 대표인 남성의 보호나 훈육을 받아야 한다’는 생각이 지배적이다. 그런가 하면 여성이 리더로서 활동하는 것 역시 제한한다. <참여자 12>는 교회에서 남성목회자와의 관계에서 경험한 일은 도덕이나 예의라는 이름으로 행해지는 사회적 제재를 당하였는데 남성들의 언어를 통해 상징적 폭력을 당하는 경우였다. 교회 안에서 이런 일은 성서적이라는 명목 하에 순종을 강요받는다. 바울은 예배의 질서를 위해 고린도전서 11장에서 여자들의 머리를 묶으라고 촉구하였다. 그는 “여자의 머리는 남자요.....남자가 여자를 위하여 지으심을 받은 것이 아니라 여자가 남자를 위하여 지으심을 받은 것..... 그러므로 여자는 천사들 때문에 그 머리에 권위의 표를 지니고 있어야.....”라고 당시 유대교 전통에 호소한다. 이러한 본문은 디모데전서2:3-15와 함께 한국 사회의 유교적, 가부장적 여성관과 더불어 교회내 여성 차별을 더욱 견고하게 강화시켰다.

결혼한 여성에게 요구되는 삶은 자기를 부인하는 타자적인 삶이었다. 여성이 타자적 삶을 요구받을 때에 자신의 정체성은 상실되고 자아존중감은 떨어진다. 학력의 높낮이에 상관없이 여성의 역할은 가사와 육아. 그리고 남편을 뒷바라지 하는 것으로 제한되고 여성은 가족 속에 용해되어 남성 가족을 보필하는 인생이 된다. 교회여성의 경우도 예외이지 않다. 교회제도 속에서 남녀 평등 관계를 유지해야 함에도 불구하고 현실은 남편을 보필하고 목사에게 순종할 때 믿음이 크다는 칭찬을 듣는다.

다. 남성에 의해 제한되는 교회여성역할

한국 교회의 보수적 성향은 교회여성들을 한국적 상황과 맞물려서 모성을 강요하였다. 백소영에 의하면 현대사회의 변화로 점점 희미해져가는 유교적 낡은 전통을 교회들은 성서적 가르침과 결부시켜 ‘혼합물’로 만들어내는 치적을 세웠다. 이 혼합물의 영향은 막강한 힘을 발휘하게 되었다. 그리고 여성들에게 ‘선택’이었던 일은 교회여성이 되면서 ‘운명’이 되어버렸다.¹³¹⁾ 양혜원 처럼 교회 안의 여성차별을 느끼지 못하나 교회제도권으로 들어서면 철저한 가부장적 남성사회의 폭력성을 피부로 느끼게 된

128) “나는 모든 일에 자신감을 잃어버렸어요. 내가 딸을 낳은 일도 내가 여자인 것도 시댁 식구들 앞에서는 부족한 일입니다. 내가 설 자리는 없어요. 왜 내가 여자로 태어나 이런 수모를 겪는지, 언제쯤 벗어날 수 있을지.....” <참여자3>의 마음의 병은 깊어졌고 난소암으로 투병하다가 2016년 11월 하나님의 부름을 받았다.

129) “나는 날마다 남편의 와이셔츠 다림질이 나의 일과였다. 남편 뒷바라지하는 것이 나의 생활의 전부였다. 스스로 위안을 삼고자 찾은 것은 주2회 남편 동료 부인들과 함께 병원에서 자원 봉사하면서 남편 내조하는 일이었다.” <참여자6>은 외국지사로 근무하게 된 남편을 따라 미국에서 생활하면서 교회에 나가기 시작했다. 한국에 돌아와 남편은 대기업 임원으로서 승승장구하였으나 자녀들은 남편처럼 명문대에 입학하지 못했다. 가정에서 자녀양육에만 전념했던 <참여자6>은 가정에서 자녀를 돌보는 책임을 다하지 못했다는 죄책감을 갖고 있었다.

130) 김현미, “순종과 복종의 여성사회학적 분석”, 『제 3회 교회여성문화개혁 토론회 자료집』(아시아기독교여성문화연구원, 2001년 6월 21일), 28-9.

131) 백소영(2013), 앞의 책, 283.

다.¹³²⁾

<참여자5>와 <참여자6>은 신현모양처 이데올로기에 포로가 되어있는 한국 교회의 현주소를 보여준다. “내가 할 일은 남편과 아들을 위해서 기도하는 것이다. 만일 아들이 남편이 다닌 S대학에 들어가지 못한다면 내 죄 때문이라고 생각했다. 그래서 나는 열심히 기도했다. 내가 조금만 힘을 내면 내가 해야 할 일을 못 할리 없다고 여겼다.”¹³³⁾ <참여자6> 또한 자녀들이 남편처럼 명문대학을 들어가지 못한 것이 자신의 부족한 죄 때문이라고 말하고 있다. 이렇게 교회여성들의 자존감을 떨어지게 하는 데는 교회목사의 모성의 역할을 제한적으로 만드는 설교가 있었다. 김삼환 목사는 “한나가 복을 받은 것은 바로 브닌나가 날마다 애를 먹이니까 한순간도 마음을 놓지 않고 위기를 극복하고 기도에 열심을 다한 결과 사무엘 같은 위대한 사사를 낳게 된 것입니다.”¹³⁴⁾ 여성은 가정내 모성적 역할의 소명을 받았고 교회여성의 위치는 기도에만 힘쓰는 것이라고 말하고 있다. 결국 교회여성들의 역할은 남성목회자에 의해서 제한적 자리매김을 당한다.

Ⅲ. 현대 사회 변화가 교회여성 죄의식 형성에 끼친 영향

교회여성을 억압하는 성차별적인 전횡은 여성들이 죄의식을 갖게 하였고 무력감을 세대로 계승시켰다. 교회는 예언자적 자세를 잃어버린 채 한국의 사회적 상황들 앞에서 개혁적 태도를 보이지 않았고 한국 사회가 미치고 있는 여러 가지 사회적 행위에 영향을 받았다.

이번 장에서는 한국의 사회적 상황을 크게 전쟁 이후의 시기, 산업화 시기, 그리고 신자유주의 세계화 시대로 구분하여 사회와 교회와의 관계 속에 억압받은 여성들의 죄의식 형성에 끼친 영향을 살펴본다.¹³⁵⁾

A. 전쟁 이후 시기 교회여성의 억압적 상황과 ‘원죄’ 담론

1. 전통의 이름으로 타자화 된 여성들

한국전쟁 후 한국 사회는 조속한 전후 재건과 근대 국민국가를 건설해야 하는 이중의 과제를 떠안고 있었다. 전후 50년대는 새로운 사회의 방향을 결정짓고 신생 공화국의 정체성을 구성해야 하는 중요한 시기였다. 이에 사회건설의 방향을 둘러싸고 ‘전통’과 ‘근대’의 대립이 극심하게 전개되었다. 근대사회로의 이행은 원래 단선적인 과정이 아니라 ‘전통’과 ‘근대’가 경합하는 복합적인 과정이다.¹³⁶⁾

전후 50년대는 서구 근대의 물질적인 재건을 지향하였지만 정신적인 면은 ‘전통-근대’의 양 담론이 경합하는 가운데 지배 이데올로기들에 의해 ‘도의’가 강조되면서 ‘전통론’이 우세했다. 이러한 상황에서 여성 관련 담론은 논쟁조차 되지 못한 채 여성을 향한 정신적인 면의 담론으로 ‘전통론’이 압도적이었다. 전후 재건의 과정 속에서 절대로 변하지 말아야 하는 ‘전통’의 주대상은 여성이 되었다.¹³⁷⁾

132) 양혜원은 세밀하게 위계화 된 교회 안의 구조의 서열 최하위에 있는 전도사 그리고 그의 아내가 전도사 사모라고 말한다. 양혜원, “사모, 직분 아닌 직분”, 『기독교사상』 (2013.3), 22.

133) <참여자5>는 명문대를 나온 남편처럼 아들이 S대학에 들어가야만 자신이 할 일을 다한 것이라고 여겨 할 수 있는 일은 다해야했다고 말한다. 그래서 강남의 엄마들이 많이 나가는 M교회에 나가서 신앙생활을 시작했다.

134) 김삼환, “브닌나는 누구인가?(사무엘상1:1-18)”, 2007.6.17. 설교

135) 본 연구에서 전쟁 이후의 시기를 기준으로 삼은 것은 한국 사회에 가부장적 윤리 유교문화는 조선시대 이래 부단히 이어져 오면서 한국인들 안에 체화되어 무의식 중에 작용하였는데 유교는 생각하는 것이 아니라 유교 그 자체로 ‘살아갈’ 뿐이었음을 보여준 시기라고 생각했기 때문이다. 이재혁, “예와 아비투스” 호산 김경동 교수 정년 기념논집 간행위원회 편, 『성찰의 사회학』 (박영사, 2002), 308.

136) 김은경, “한국전쟁 후 재건윤리로서의 ‘전통론’과 여성”, 『아시아여성연구』 45집 2호 (2006): 7-48.

137) 김은경, 같은 글, 9-10.

여성은 가정에 머무르면서 전통 수호의 역할을 부여받고 신비화되는 한편 ‘자유부인’은 사회로부터 비난받고 배제되어지는 가운데 타자화되었다.¹³⁸⁾ 전통을 부활시키고 유교 가족윤리를 근간에 두어 사회질서의 근간을 세우려는 노력은 여성의 역할을 제한하는 제도적 성향을 띠었다.¹³⁹⁾

가정과 사회의 고민거리로 여겼던 전쟁미망인 존재에 대한 태도를 분명하게 하는 일환으로 1955년 ‘어머니날’이 제정되고 행사가 열렸다.¹⁴⁰⁾ 어머니날을 제정한 것은 국가가 미망인들로 하여금 시부모를 극진히 봉양하고 자식을 위해 끊임없이 희생하면서 인내하기를 강요한 것이다. 그리하여 순종적인 며느리요 숭고한 어머니로서의 역할을 다하는 것을 최고의 미덕으로 여기도록 한 것이다.¹⁴¹⁾ 여성은 천성적으로 정서적인 감성의 소유자이기 때문에 어머니와 아내의 역할에 적합하다는 것이다. 여성을 정서적인 존재로 만드는 것은 그렇지 않은 여성을 배제하는 효과를 거두었다.¹⁴²⁾

여성의 선악의 기준은 오로지 아버지, 남편, 자식의 존재에 의존되어 있어서 아버지나 남편, 자식을 위한다는 명분이 있는 한 어떠한 행위도 용인될 수 있게 되는 유가규범 역시 여성의 정체성을 제한시켰다.¹⁴³⁾ 여성은 사회적 삶을 분류하는 사회의 기대에 따라 젠더의 역할을 부여받는다. 효를 강조한 유교적 여성관에서는 며느리, 아내, 어머니 가운데 며느리로서의 역할을 중시했다. 이때 ‘효’의 구체적 실천덕목은 시부모와 남편에 대한 ‘절대 순종’, ‘장자 생산과 양육’이었다. 이와같은 상황은 여성간의 불평등, 즉 시어머니와의 갈등을 조장했고 남편과는 ‘남녀 불평등’ 관계의 사슬에 얽매일 수밖에 없었다. 반면, 현모양처 여성관은 여성으로 하여금 어머니와 처의 역할에 치중하도록 한다. ‘남성과 여성은 각각 천분(天分)이 있다’는 천직론에 기반하여 여성은 가정에서 가사노동과 자녀 양육 및 교육에 전념함으로써 남성의 내조자 역할을 하는 것이다. 한국의 여성들에게 요구되었던 전형적인 여성상은 현모양처가 아니라 열녀 효부였지만 이른바 현모양처 = 전통적 유교적 여성상이라는 등식이 한국 사회에 널리 퍼졌다.¹⁴⁴⁾

2. 현모양처론의 맹아 한국 교회와 여성의 ‘원죄’담론

현모양처 여성관은 유교적 여성관과 유사한 면이 있지만 본질적으로 근대적 국민국가 혹은 민족국가 형성을 목표로 하는 여성관이다. 어머니와 처의 역할에 핵심이 있는 현모양처 여성관은 평등지향적 논리를 함축하고 있다. ‘인간평등’이 근대국가 형성의 기본 원리였으므로 여성 역시 평등한 존재로서 인정받을 때 공동체에 자발적인 충성을 이끌어낼 수 있기 때문이다.¹⁴⁵⁾

1953년 8월 10일 「기독교공보」에 실린 “여자의 인격 선언”에 교회는 남녀평등을 주장하는 주체였다.¹⁴⁶⁾ 대한 예수교 장로회 여전도회는 “우리는 하나님이 남녀를 자기의 형상대로 창조하신 절대 교리를 신앙하고 남녀는 동등이라는 장로교 신조 제 5조에 의하여 이를 선언”하였다.¹⁴⁷⁾

기독교 복음은 여성이나 어린아이나 종이나 할 것 없이 누구든지 예수를 구주로 믿으면 구원에 이르

138) 김은경, 같은 글, 7.

139) 김미영, “유교 가족윤리와 ‘여성 정체성’: ‘三從之道’를 중심으로”, 『사회변동과 여성주체의 도전: 성 불평등을 야기하는 사회구조적 조건들에 대한 비판』 (국인포메이션, 2007) : 214-15.

140) 국가기록원 (단기 4288년), 어머니날 제정의 건 국무회의 상정안, 대전: 국가기록원.

141) 이성숙, 『여성, 섹슈얼리티, 국가』. (책세상, 2009). 168-9.

142) 홍양희, “한국: 현모양처론과 식민, ‘국민’ 만들기”, 『역사비평』, 52(2000.8): 336.

143) 김미영, 앞의 글, 215-16.

144) 현모양처는 일제강점기에 조선 여성을 일제에 충성하도록 하기 위해서 도입한 근대적 여성교육이념으로 건강한 아이를 생산하고 자식의 개명을 하며, 이를 통해 국난을 극복하게 하기 위한 일환이었다. 무엇보다도 근대 국가에서 요구한 여성은 며느리, 처, 어머니이기 이전에 국민이 되어 일제에 충성케 해야만 했다. 홍양희, 같은 글, 364-74.

145) 홍양희(2000), 앞의 글, 369-72.

146) 「기독교공보」 1953년 8월 10일

147) 이덕주, 조이제, 『한국 그리스도인들의 신앙고백』 (한들, 1997), 250-1.

게 된다는 것을 가르친다. 그런데 교회공동체 일원으로 평등하게 받아들여진 여성은 교회법보다 우위 한 현모양처 여성관으로 교육되었다. 여성은 자식과 남편을 보필하여 교회에 충성하고 사회와 국가가 요구하는 국민의 역할을 수행할 수 있도록 하는 조력자 역할을 하도록 하였다.

한국교회 지도자들의 교육은 현모양처 여성관과 유교적 여성관을 동일시하고 교회여성이 기독교에 충성하는데 목표를 두었다. 한국의 전형적인 현모양처 여성관이 교회에서는 ‘현모양처가 자녀를 성공적으로 양육하고 남편을 출세시키며 교회에 충성하게 한다’는 명제가 되었고 곧 훌륭한 어머니라고 정의 내리는 것이다. 성결교회의 행사가 되어진 훌륭한 어머니 표창이 한 예가 된다.¹⁴⁸⁾

국가가 내세우는 전통적인 여성상인 현모양처론을 교회가 거부감 없이 받아들일 수 있었던 것은 하나님 앞에서 남녀의 완전한 평등은 물론이요 하나님께 충성할 수 있도록 하는 좋은 방법이였기 때문이다. 유교 문화권에서 명분의 제정 및 그 시행에서 주도권을 지닌 사람은 남자에 의해 여성의 역할이 정해진다.¹⁴⁹⁾

전쟁 이후 여성들은 가난의 위기 앞에서 가족을 부양해야 했으므로 스스로 출산을 조절하였다. 1950년대 중반 이후 가족계획의 문제가 공론화되었고 조직적 출산조절보급운동이 되었다.¹⁵⁰⁾ 1962년부터 시행된 제3공화국의 가족계획사업은 국가 차원에서 가족구조 변화에 중요한 역할을 관장하였다.¹⁵¹⁾

한국 교회는 가족계획사업에 적극 참여하였다. 교회여성들은 “생육하고 번성하라”는 성서 교육을 하나님의 축복으로 여기고 생육과 번식을 인위적으로 조절하는 것은 죄라고 여겨 왔다. 그런데 1974년 6월 NCC에서 발표한 「인공임신중절에 대한 견해」가 발표된 이후 소극적이던 교회는 출생 이전의 유산을 죄가 아니라고 강조하였다.¹⁵²⁾ 그때까지 인공유산을 죄로 여기고 생명에 대한 죄의식에 사로잡혀 있던 여성들은 죄책감, 갈등, 정신적 고통으로부터 자유롭게 되었다. 그러나 이런 식의 교회정책발표가 여성들을 자유롭게 해주는 것은 아니었다. 시대가 요구하는 상황에 따라 교회가 성서 해석을 달리함으로써 교회여성들의 의식에 영향을 끼치려고 하였지만 이미 견고한 유교적 남성중심 가치관은 쉽게 변화되기 어려웠다. 더욱이 교회지도자들의 변하지 않는 의식은 한국교회문화의 분위기에서 교회여성들에게 끼치는 영향력이 커서 교회여성들의 남아선호사상이 지배적인 상황에서 교회가 국가 사회적 정책 노선을 받아들이는 선언만으로 여성들의 의식변화를 가져올 수는 없었다. 여성들의 삶의 자리는 국가와 교회가 정해놓은 관습에 따라 매겨졌고 자신의 소망과 기대를 구별하여 지니지 못하게 되었다. 또 가족과 다른 사람들이 하는 것, 그리고 ‘자연스럽다’고 여겨지는 것, 대세에 따라 같이 하는 것뿐이다.¹⁵³⁾ 이는 여성들에게 나타난 문화지체현상이다.

가. 순종의 이데올로기화와 여성

예수 공동체로서 제도화된 교회에서 예수의 사랑과 나눔의 삶은 하나님의 뜻과 의에의 순종으로 모

148) 훌륭한 어머니 표창 규정 I. 선발 대상 i. 성결교회 신도인 어머니 ii. 사회적 모범이 되는 자녀들을 교육, 성장, 성공시킨 어머니 iii. 자녀를 교역자로 육성했거나 교회봉사를 잘하는 자녀를 가진 어머니 iv. 신앙적인 교육으로 기독교 가정의 모본됨을 사회에서 인정받는 어머니 v. 생활난에서도 믿음으로 극복하고 부지런하므로 가정에 헌신하는 어머니 vi. 기타 훌륭한 어머니로 추대할 수 있는 분, 기독교대한성결교회, 「활천」 338(1969), 26. 특별히 본 연구에서 한국교회가 사회의 여성상을 추종한 내용을 분석하는 자료는 기독교 대한 성결교회(이하 기성)의 교단지 「활천」을 중심으로 하였다. 「활천」은 한국의 자생(自生)교단으로서의 자부심을 갖고 있는 성결교회의 정기 간행물로 1922. 11. 25 창간하여 2018년 현재 96년 동안 발행되고 있다. <http://lw.kehc.org> 활천사 출판 목적

149) 김미영, 앞의 글, 207-8.

150) 가족계획사업은 1957년 가족계획(만화영화) 제작을 필두로 좌담회, 씨나리오, 영화제작 등을 통해 국가계획사업이 되었다. 국가기록원 국정홍보처(1957년), 가족계획 (만화영화), (대전: 국가기록원).

151) 윤정란, “국가 여성 종교: 1960-1970년대 가족계획사업과 기독교 여성을 중심으로”, 『한국여성철학회 학술대회 발표자료집』 (2008.4): 53-55.

152) 윤정란, 같은 글, 62.

153) 문은희, “우리나라 여성들이 정신 차리고 산다는 것”, 「현상과 인식」 (2004.겨울): 12-37, 15-6.

범이 되어야 한다. 기독교 역사는 불의한 세력에 항거하며 하나님의 정의와 평화를 이루기 위해 순종하면서 자신의 특권과 생명을 잃으며 순교했던 수많은 신앙인들의 이야기를 간직하고 있다.

그러나 가부장제적으로 구성된 교회 윤리는 온유함과 겸손을 강조하고 순종과 자기희생을 강조함으로써 자기부정의 사랑 등의 기독교적 덕목으로 여성들을 교육하였다. 여성다움은 순종적이며 자기주장 보다는 수동적인 태도를 내면화하는 것이라고 가르친 것이다. 이는 여성들로 하여금 자율적인 자기 개발을 가로막는 일이었다.¹⁵⁴⁾ 한층 더 아버지- 남편 - 아들로 이어지는 가부장제적 권위에 복종하는 일이 여성의 덕목임을 강조하면서 교회에 충성하는 남편과 아들의 조력자로서 현모양처가 되는 복종의 의미로 삶을 가르쳐왔다.

교회여성들은 아버지, 남편, 아들을 차례로 섬겨야 했던 ‘삼종지도’에 더하여 (남자) 목사들을 ‘잠잠히’ 섬겨야 하는 ‘사종지도’ 윤리에 매이게 되었다. 여성을 ‘순종하는 교인’, ‘착한 교인’으로 굳히기 위해 남자 목사들의 목사직의 남용은 성경구절을 인용하면서 여성들이 순순히 따라야만 하도록 강조하였다.¹⁵⁵⁾ 성서 본문을 통해 절대자에 대한 복종을 강조하는 자주 인용되는 이야기들은 아브라함의 순종, 마리아의 순종, 그리고 바울의 순종이다. 이들은 감동과 충성을 이끌어낸다. 모세에게 불순종한 미리엄이 문둥병에 걸렸고 도마는 믿음이 없어 비판받는 원형자로 배운다. 하나님이 원하시는 어린아이와 같은 믿음을 갖고자 ‘아멘’을 강요받는 무비판적 의지를 산출하는 설교는 빨리 자신의 의지를 포기하지 않으면 순종하는 자가 되지 못한다.¹⁵⁶⁾

목사의 설교는 말씀을 전하는 자로서 특별한 영적 권위 곧 하나님의 말씀이라는 주장을 하기도 한다. 한국교회의 수많은 비리목사들이 ‘주의 종’을 운운하며 구약의 선지자처럼 융숭한 대접받기를 원한다.¹⁵⁷⁾ 목사가 성경공부를 제안했을 때 거절하는 것이 얼마나 어려운 일인지 교회여성들은 잘 안다. 대학원에서 기독교학을 전공하고 교회에서 집사로 활동한 한 여성은 담임목사의 목회관에 따라 성경공부 과정에 들어가야 했지만 차일피일 미루고 있었다. 이에 목사는 성경공부 할 것을 제안했다. 그러나 성서주석을 보면서 성서해석을 해왔으므로 성경공부 과정에 들어갈 필요성을 느끼지 않는다고 답하였다. 이에 대한 목사의 응답은 설교 중 ‘성경을 성서라고 말하고 분석하려는 자세는 믿음이 없다’로 돌아왔다.¹⁵⁸⁾ 중산층 고학력자의 한 여성이 자신의 경험을 말하고 있지만 한국 교회에서 목회자의 설교와 말씀에 대한 질문과 비판이 금기되어있다는 것을 보여주는 단면이 아닐 수 없다. 교회 목사의 권위에 도전하고 교회내의 일들에 대해 의견을 제시하면 신앙이 부족한 신자로 취급되어진다. 교회 안에서는 고학력이나 합리적, 이성적인 사고는 허용되지 않는다. 드물게는 상담과 안수라는 빌미로 성폭력과 추행으로 이어지지만 목사가 죽으라면 죽는 시늉까지 하는 것이 순종이라고 배웠으므로 믿음을 시험해 본다고 생각하면서 순종하는 피해 여성도 나타난다.¹⁵⁹⁾

결국 기독교의 본질적 의미가 왜곡된 채 여성들에게 각인된 순종은 교회의 남성적 권위에 맹목적으로 복종하고 무비판적 사고를 생산하도록 한다. 왜곡된 순종임에도 불순종했다고 비판받거나 스스로 기여하지 못했다고 여길 때에는 죄의식에 사로잡히도록 하는 결과를 낳은 것이다.

교회여성들이 철저한 남성중심적, 가부장제적 순종과 봉사의 이데올로기의 세례를 받아 가부장적인 해석과 이해를 자신의 것으로 인식하고 이데올로기화 되었을 때 결과에 대한 책임 의식은 남달랐다. 강남순은 그러한 인식을 ‘허위의식’이라고 불렀다. 강남순이 말하는 ‘생존의 테크닉’으로 순응하면서 살

154) 강남순, “기독교적 덕목의 가부장제적 이데올로기화에 대한 여성신학적 고찰”, 「순종, 교회여성의 장식품인가?」(아시아기독교여성문화연구원, 2001), 47-8.

155) 박영신, “누구의 교회이며, 어떤 기독교인가?-우리의 신앙 상황”, 「현상과 인식」 36(1)(2012.5): 120.

156) 장숙경, “한국 교회의 순종 매커니즘과 여성”, 「순종, 교회여성의 장식품인가?」(아시아기독교여성문화연구원 자료집, 2001), 3.

157) 강만원, 『그것은 교회가 아니다: 성경해석의 오류와 신앙의 일탈』(창해, 2015), 27-56.

158) 이 여성은 연구자에게 자신의 신앙생활에 대한 회의감을 토로하였다.

159) 김경자(가명) “피해자 증언”, 「한국여성신학」(1999 여름): 73-4, 73. 최영애, “교회내 성폭력의 유형과 문제점”, 「한국여성신학」(36)(1998): 23.

기 위해 생겨난 ‘허위의식’은 타자에게 보여주기 위한 의식이었다.¹⁶⁰⁾ 그러나 교회여성 자신의 내면에 자리한 의식은 여성으로서 오랫동안 ‘그렇게 살아온’ 여성 혐오신화의 결과물에 대한 운명적 이해와 같아 마치 해결될 수 없을 것 같이 고착화되었다.¹⁶¹⁾

개인의 행동 양식이나 존재 양식은 개인적 또는 사회적 지식 체계 형성과 밀접한 관련이 있다. 개인에 미치는 종교적 신앙, 사회문화적 가치관, 세계관, 등은 자신을 존재케 한 객관성과 보편성을 지닌 가치중립적인 것으로 간주된다. 따라서 개인은 가치 체계를 형성하도록 영향을 준 지식의 주체적 역할을 한 사람이 누구인지, 그 역할로부터 배제된 이들은 누구인지, 지식 생산자들의 가치관들이 그 지식의 구성에 어떻게 영향을 주고 있는지에 대한 문제에는 눈을 돌리지 못한다. 이런 맥락에서 볼 때 여성은 종교적 신념이나 교리 또는 전통들을 자연스러운 가부장제적 가치 구조로 받아들이는 뿐 아니라 재생산에 충실하게 기여하고 세대를 이어가는 일에만 관심을 두고 있다할 것이다.¹⁶²⁾

기독교적 덕목으로서의 순종과 봉사에 대한 의미가 교회 남성들과 여성들에게는 동일한 의미로 실천되지 않는 현실에서 여성의 선택은 유일한 공적 활동 공간인 교회에 남는 길 뿐이다.¹⁶³⁾ 교회여성들은 남성 목회자에게 칭찬받기 위해 침묵하고 순종적인 마리아, 교회에서 이상으로 삼는 ‘좋은 교인’ 되기를 선호한다.¹⁶⁴⁾ 결국 수많은 교회여성들은 가부장제적 구조에 흡수되어 구원의 의미를 왜곡하였다. 그리고 심각한 고질적 문제로 고착화되어 세대 간에 전승되고 있다. 오랜 세월 여성들을 향한 가부장제의 억압은 기독교의 원죄 이해조차도 왜곡시켰다.

나. 가부장적 교회제도와 여성

교회가 여성을 차별하는 성서 해석으로 성차별주의를 조장한 예로 들 수 있는 성서구절들은 여럿 있다. 신약의 서신서들에는 이브가 뱀의 유혹을 받아 선악과를 먼저 따먹었기 때문에 여자가 남자보다 죄에 감염되기 쉽다(딤후2:13-14) 여성의 머리를 너울로 감추라(고전11:3-7). 여성들이 교회에서 가르칠 자격이 없다(딤후2:12). 남편은 여성의 머리이니 여성이 남편에게 순종해야 한다(고전11:3, 엡5:23) 등은 성차별주의와 가부장제를 옹호하는 구절로 사용되고 있다.¹⁶⁵⁾

특히 한국 교회들이 여성안수를 허용하지 않을 때 내세운 성서 구절은 디모데 전서 2:12이다. 여성들이 교회에서 가르치는 위치에 서서는 안 된다. 여성들은 남편에게 복종해야 하고 교회에서 발언을 해서는 안 된다. 여성들에게 가장 적합한 것은 묵묵히 교회를 위하여 봉사하는 일이다. 이러한 가르침이 강조되어 온 한국 교회들에서는 여성 신도들의 비율이 70% 이상이 됨에도 불구하고 교회에서 의결권을 행사하는 기관의 대표로 여성을 선출하고 파견하지 못하고 있다.¹⁶⁶⁾

가부장적인 교회제도의 전형들은 여성들을 완전히 타자화했고 그들 스스로 성차별적인 현실에서 벗어나려는 노력을 취하지 않는 것을 정당화시켰다.¹⁶⁷⁾ 교회여성들은 주어진 체계가 자신들을 위해서 잘 작용해 왔으므로 무엇을 바라는지 바라서는 안 되는지를 알고 있다. 자신이 속한 사회에서 기대하는 대로 역할 심리 또는 자기 수행적 악순환을 반복하는데 순응하고 만다.¹⁶⁸⁾ 그리고는 기독교의 타락의 이야기를 문자 그대로 믿어 원죄교리를 그들만의 상황에 끌어들이고 놓고 말았다. 비록 기독교 복음 안에서 구원받았다고 고백하여도 여성들은 뿌리 깊은 죄에 대한 집착과 뿌리깊은 성차별에 세뇌된 채

160) 강남순, “기독교적 덕목의 가부장제적 이데올로기화에 대한 여성신학적 고찰”, 48.

161) 강남순, 같은 글.

162) 강남순, 같은 글. 45-6.

163) 강남순, 같은 글. 48-9.

164) 강남순은 가부장제적 구조에 흡수되어 내면화된 허위의식은 생존의 테크닉이라고 보았다. 또한 여성들은 가부장제를 이어가도록 공모자역할을 했다고 하였다. 강남순, 같은 글. 49-50. 그러나 이는 이미 병들어있음을 알지 못하고 계승되어진 여성들에게는 가혹한 판결이 아닐 수 없다.

165) 장춘식·이성덕·강원돈, 『기독교와 현대사회』 (대한기독교서회, 2003), 314-5.

166) 장춘식 외, 같은 책. 315. 아래의 표는 2008년 한국기독교교회협의회 양성평등위원회 주관 양성평등토론회에 제출된 것인데 남성에 비해 지극히 적은 수만이 교회의 제도권 내 진입하여 리더십을 보이고 있음이 나타난다.

남성을 넘어선 여성의 우위는 있을 수 없다고 여겨버리고 만다.¹⁶⁹⁾ 즉 남성중심적 교회제도에서 타자화 되어버린 여성으로서의 ‘원죄’이해이다. 이는 기독교의 원죄 이해와 다르다. 기독교 믿음의 중심에 있는 원죄는 여성으로 하여금 존재감과 구원의 경험을 이야기할 수 있도록 해야 한다. 하지만 교회제도의 여성차별은 왜곡된 ‘원죄’이해를 낳았고 여성의 존재감과 행복을 위협하는 수단으로 전락하였다.¹⁷⁰⁾

B. 산업자본주의 시기 한국교회여성의 ‘원죄’ 담론

한국 사회는 산업화가 본격적으로 시작되면서 급격한 도시화가 이루어졌다. 도시로 이주한 사람들은 정체성의 혼란을 겪었다. 이 때 종교는 소속의식을 갖게 해주고 삶의 의미를 찾게 해주는 기능을 수행하였다. 따라서 공동체성과 정체성의 위기를 경험한 사람들은 교회를 찾았다. 여성들 역시 교회에서 공동체성과 정체성을 찾고자 하였다.¹⁷¹⁾

1. 국가 산업화 정책과 주변인이 된 여성

1970년대 유신 정부는 과학기술의 토착화에 역점을 두면서 경공업 중심이었던 산업 구조를 70년대 후반 중공업 산업 구조로 바꾸었다. 이런 과정에서 산업화의 주역은 자연스레 남성이 되었고 그들을 전제로 하는 국가 정책이 수립되었다. 과학기술의 토착화 과정에서 여성들은 이 영역으로 진입을 제한당했다.¹⁷²⁾ 이 시기 주체 형성의 중심은 남성들이었으며 여성들은 주변부를 형성하거나 주체적 의식을 가질 상황에 처하지 못하고 있었다. 당시에 여성의 대학 진학 비율은 매우 낮았고 전공을 선택하는데 있어서도 전통적으로 여성성을 강조하는 어문학 계열이나 가정대 등으로 집중되었다. 과학 기술 인력은 산업화의 구체적인 표상이 되었고 이를 강력하게 후원하고 있는 가부장적 국가가 되었다. 산업화와

	대한예수교 장로회(통합)	기독교대한 감리회	한국기독교 장로회	성공회 교회
여성 목사	5%(581명의 여성 /12,273명의 남성)	5.4% (491/9173)	14.79% (380/2189)	11
여성 장로	2.51% (399/15441)	8.4% (776/9173)	5.8% (177/2873)	적용 안됨
본부의 여성담당자	4.54% (1/22)	9.32%	7.14% (1/14)	적용안됨
총회 대표(여성)	0.68%	6.4% (95/1475)	15	14.28% (15/105)
신학대의 여성 교수	22% (11/50)	10.41%	12.5% (2/16)	11011% (1/9)
여성 신학생	20%	30%	15%	5/13 (대학원)

167) 메리 데일리, 황혜숙 역, 『교회와 제2의 성』 (여성신문사, 1994), 177-78.

168) 같은 책, 180-81.

169) 같은 책, 203-5.

170) Tatha Wiley, Original Sin : Origins, Developments, Contemporary Meanings (NY: Paulist press, 2002), 1-9.

171) 이원규, “사회변동과 한국교회의 미래 -양적 및 영적 성장의 문제를 중심으로”, 『신학과 세계』 62(2008.6): 342.

172) 이수자, “한국 사회의 근대성과 여성 주체 형성”, 조옥라 정지영 편, 『젠더 경험 역사』, 187-90. 산업화 과정에서 적극적으로 수용된 서구화된 기술은 여성이 기술 지식으로 접근하는 것을 배제시켰는데 이수자는 유교적 합리성이 작동한 동도서기(東道西器)라고 비판하였다. 같은 책, 181-91.

산업화 과정에서 강조되는 합리성에 의해 여성은 사회적으로도 중심에 서지 못하고 한쪽으로 편중된 배제의 메커니즘으로 들어가게 되었다.¹⁷³⁾ 이런 현상은 결과적으로 산업화 진행의 중추적 역할은 남성임을 상징하고 산업화 또한 남성성임을 규정하고 있음을 보여주는 것이다. 국가가 주도한 근대화 프로젝트 속에서 여성은 미혼 시기에는 값싼 노동력으로 동원되다가 결혼 후에는 근대적 모성을 수행하도록 되었다.¹⁷⁴⁾ 전통사회에서부터 유교가 국가철학이면서 사회윤리로 자리 잡아 온 한국에서 지식은 남성이 독점하고 남성은 여러 가지 형태의 지식을 배울 수 있도록 접근이 고루 허용되었다. 그러나 여성에게는 도덕으로서의 지식, 일상생활에서 얻을 수 있는 경험된 일을 전수받는 지식으로 한정되었다.¹⁷⁵⁾ 유교라는 국가 사회윤리의 틀 아래에서 남성과 여성은 근본적으로 사유방식을 다르게 발달시키는 지식을 선별하여 받아들이도록 했던 것이다. 그들은 남자형제들의 고등학교와 대학 진학을 위해 자신의 노동력을 제공해야했다. 여성이 자신을 위해 할 수 있는 것은 오직 가족 안에서의 여성 역할에 고정될 뿐이었다.¹⁷⁶⁾ 고학력의 여성들조차 마땅한 직업을 구하기 힘들어지자 가정의 안락함과 현모양처를 부추기는 과학적 가사담론에 부응하여 주부로 탄생된다. 그래서 남편이 국민의 역할을 잘 수행할 수 있도록 내조자로서 양처, 시부모에 대한 효의 수행자였던 가사노동은 핵가족으로 변화하면서 자녀를 양육하는 방법에 주력하였다. 안타까운 것은 여성들의 선택을 규정짓는 사회적 구조 아래 여성들은 자신의 인생을 스스로 선택하기 이전에 이미 존재하는 중요한 규범력이 발휘하고 있다고 여겨버린 것이다.¹⁷⁷⁾

이렇듯 국가의 급진적인 산업화 과정에서 여성들은 지식사회로 접근할 수 없도록 하는 구조적 체계가 짜여진 배제의 메커니즘 속에서 설 자리를 잃어버렸다. 여성들은 여성에게 이미 선택되어진, 고정화된 여성의 역할이 자신의 몸에 맞는 옷이 아님에도 불구하고 타자화된 자신으로 살게 된 것이다. 그러나 그들앞에 놓여진 현실은 닥쳐진 가난이었기에 그 문제 해결을 구원의 첫 번째 과제로 삼을 수밖에 없었다.

2. 근본주의 영향과 교회여성의 죄의식 형성

가. 여성의 가난과 ‘원죄’

여성을 가난하게 만든 산업화 시대에 그들이 위로받을 곳은 종교였다. 교회는 당시 인생 제일 과제인 가난에서 벗어나는 길은 곧 구원이라고 가르쳤다. 여성들이 겪고 있는 가난은 개인의 고난이나 게으름 때문이 아니라 사회구조적인 문제 때문이었다. 여성이 배제된 산업화 시대의 경제구조가 여성들을 변두리로 밀어냈기 때문이다. 그런데도 교회는 여성들에게 물질적 가난에서 벗어나는 방법과 영적인 가난에서 벗어나는 방법에 대한 혼란스런 방법을 제시하고 있었다. 조용기 목사는 하나님 나라에는 가난이 없다고 가르치고 희망을 가지는 삶을 위해서 가난을 타파해야 한다고 설교하였다.¹⁷⁸⁾ 가난 타파에 우선적 가치를 두도록 하는 설교 속에서 물질적 승리를 위해서는 기독교에서 말하고자 하는 가난에 대한 의미를 물질적인 가치로, 삶을 위해 투쟁해야 함을 가르친 것이다.

사회구조적인 문제 때문에 발생한 가난이 가난한 가족과 개인에게 고통과 상처를 주고 가족의 해체까지 이르도록 위기를 불러왔다. 그러나 위기의 상황에 대한 문제제기나 분석보다는 물질적인 가난은 저주라고 명제 내림으로써 영적인 문제로 밀어넣었다. 이러한 설교는 외부 세계와 문화를 악으로 규정

173) 같은 책, 181-91.

174) 전희경, 「‘젠더-나이체제’와 여성의 나이: 시간의 서사성을 통해 본 나이 경험의 정치적 함의에 관한 연구」 (이화여자대학교 박사논문, 2012), 98.

175) 이수자, 앞의 책, 189-91.

176) 전희경, 같은 책, 93.

177) 전희경, 같은 책, 92.

178) David Yonggi Cho, More than Numbers, 24.

하고 적대적인 입장을 취하는 근본주의적인 가르침이다.

교회는 가난의 실타래와 같은 구조와 정책 그리고 문화는 다양한 형태로 삶에 얽혀져 있으므로 가난의 문제를 풀어낼 과제로 여겨야했다. 내 눈앞의 빵이 우선되는 현실을 인정하면서도 교회는 그들의 고통을 나누어 짊어지기 위해 노력해야 했다.¹⁷⁹⁾ 그렇지만 하나님이 인간을 창조하신 목적을 경제적으로 해석하고 물질적 풍요와 가정마다 물질적인 축복이 넘치도록 비는 신앙으로 넘치게 된 것은 기독교의 복음을 원래의 의미에서 벗어나 비성서적, 비신앙적으로 포장한 것에 불과하였다.

우리 사회의 구조적 문제였던 가난의 문제는 여성들을 향하여 죄 문제해결이라는 과제로 던져졌다. 여성들의 숙제가 된 가난의 문제는 자신들의 존재적 의미와 성역할에 대한 정체성과 연관되어 나타났다.¹⁸⁰⁾ 여성은 남성과 달리 사회적 구조에서 초래된 가난의 원인을 자신의 능력 부족때문이라고 여긴다. 이렇게 자신감이 결여된 특성을 보이는 것은 여성과 남성에게 서로 다른 성역할을 부여하고 그에 따른 가치를 습득하도록 한 사회문화적 요인 때문이다.¹⁸¹⁾ 흔히 한국의 여성들에게 지워진 성역할 사회화는 타자지향적이며 집합주의적인 성향을 나타내고 있다. 교회여성 역시 자신에게 주어진 일에 성공을 했을 때는 외부요인에, 실패했을 때는 내부 요인에 돌리는 가능성이 높다.¹⁸²⁾

여성들은 가난에서 벗어나고자 중요한 수단으로 교육을 통한 계층 상승을 꾀했다. 가난을 벗어나기 위해서는 높은 수준의 고등교육을 받아야 한다고 믿는 사람들이 많았다. 이러한 믿음이 엄마들을 파출부로 내몰고 기형적인 ‘기러기 아빠’를 낳기도 한다. 그런데 최근에 교육은 가난을 대물림하는 방식으로 작동하고 있어 한국 사회의 우려가 되고 있다.¹⁸³⁾ 이와 같은 여성들의 성역할 사회화의 특성을 고려하지 못한 교회의 가르침은 교회여성들에게 가난의 문제를 풀리지 않는 자신의 탓으로 돌리게 된 것이다.

근본주의적인 성향을 지닌 교회의 현실에서 교회여성들은 지극히 위축되어있었다. 여성들의 가난 문제, 그들의 자기 상실감 문제 등이 있었지만 교회는 여성들의 종교성이 남성들보다 뛰어나다는 것을 전략적으로 활용하여 교회성장에 기여하도록 하였다.

나. 한국교회 성장과 여성의 희생

교회 성장 개념은 교인 수와 그 비율의 증감에 따른 양적 변화를 말한다. 이원규는 한국교회의 성장과 그 요인을 문화적 요인, 종교적 요인, 그리고 상황적 요인으로 구분한다.¹⁸⁴⁾ 그에 따르면 한국교회가 1960년대 이후 눈부시게 성장할 수 있었던 문화적 요인은 한국의 종교문화가 전형적인 디오니소스형이기 때문이다.¹⁸⁵⁾

여성들의 경우 이 땅에 기독교가 들어오기 전부터 샤머니즘적인 신앙이 자리하고 있었으므로 새로운 종교를 받아들일 때에도 기복신앙의 형태로 인지하기 쉬웠다.¹⁸⁶⁾ 결국 여성들은 신앙의 목적을 축복으로 두고 현실 생활에서 육체적 건강과 물질적 성공에 초점을 맞추게 되었다.

70년대 교회부흥을 이루는데 앞장섰던 조용기 목사는 대중들의 요구하는 것을 찾아 설교내용을 전하는 것이 바람직하다고 생각하였다. “교인들은 교회에 윤리나 철학 도덕 강의를 들으러 오지 않습니다. 문제는 교회의 숫자가 늘어나야 부흥하고 천국을 확대하려면 목마른 사람에게 물을 마시게 하느냐, 안

179) 김명희, “한국교회여성의 삶의 자리는?”, 「새가정」 (2001.9): 18.

180) 급속한 산업화의 과정에서 한국교회 신도의 증가된 숫자는 1981년에 800만에 이르렀고 이 중 2/3는 여성들이었다. 정현백, “한국의 여성운동 60년-분단과 근대성 사이에서”, 「여성과 역사」 4(2005), 1.

181) 전신현, “여성의 구조적 불평등과 귀인유형에 관한 연구”, 「한국사회학」 31(1997.가을): 628.

182) 전신현, 같은 글.

183) 김수현·이현주·손병돈, 『한국의 가난:새로운 빈곤, 오래된 과제』 (한울, 2009), 252-3.

184) 이원규, “사회변동과 한국교회의 미래-양적 및 영적 성장의 문제를 중심으로”, 「신학과 세계」 62(2008.6): 319.

185) 이원규, “한국 종교문화의 특성에 대한 연구”, 「신학과 세계」 60 (2007, 겨울): 142-43.

186) 이원규, “사회변동과 한국교회의 미래-양적 및 영적 성장의 문제를 중심으로”, 339.

하느냐 이것이 가장 결정적인 문제입니다.”¹⁸⁷⁾ 이처럼 목사의 설교는 기독교 성령을 무속적 전통의 맥락에서 이해하고 성령을 세속적 물질주의를 강조하는 기능적인 역할을 하게 하였다.

여성들은 가족을 위해, 자신의 이익을 도모하고 관심을 채워 줄 수 있는 교회에 몰려들었다.¹⁸⁸⁾ 교회여성의 정체성은 남편에게 순종하고, 목사에게 헌신과 충성을 다하는 여성이어야 한다는 설교에 의해 세워졌다. 즉 하나님 아버지에게 순종할 때 지상질서에 순종하는 것이라고 교육되었다. 만약 이 기준에 따르지 못할 때 여성은 죄의식을 가질 수밖에 없었다. 목사의 설교는 성경공부, 구역예배, 선교회 활동, 기도회, 주일성수, 각종 목적사업의 헌금 등에 순종하지 못하는 여성을 죄의 표본으로 각인시키고 있기 때문이다. 하나님에 대한 순종은 곧 세상의 가부장적인 질서인 순종과도 연결되었다. 아내는 남편을 따라야 한다는 절대 순종의 설교를 자구적으로 해석하고 강조할 때 교회여성은 자신의 정체성을 교회목사의 권위아래 있어야만 하는 당위적인 것으로 인식하였다.¹⁸⁹⁾

한국 교회 성장에 기여한 두 번째 요인은 종교적 요인이다. 1960년대부터 한국교회는 활발한 부흥운동으로 성령운동, 전도운동 등으로 교회를 성장시켰다. 부흥회, 신유, 방언 등을 통해 성령의 체험을 강조하는 성령운동이 한국인의 문화적 심성과 조화를 이루었으므로 신앙적 열정과 전도에 관심과 노력을 강화시켰다.¹⁹⁰⁾ 더불어 교회는 프로그램을 활성화시켰다. 성경공부, 성서연구 프로그램 등 다양한 성경공부 교재를 가지고 전교인을 대상으로 훈련을 시켰다. 이와같은 훈련들은 교인들의 신앙을 강화시키고 영혼구원에 대한 열정에 커다란 영향을 미쳤다. 또한 여러 가지 기도회, 선교회, 구역 예배 혹은 속회 조직, 친교 활동 등의 프로그램들이 활성화되면서 교인들은 교회로부터 전적인 충성심과 강한 헌신을 요구받았다.¹⁹¹⁾

교회활동이 여성들에게 주는 의미가 확장되면서 그들의 활동은 교회 안에서 힘으로 자리하였다. 기도회 힘써 영을 받은 여성들의 은사는 남성중심적인 교회 목사와 장로들에게 위협적이었다. 그런데 교회 목회자들의 교회성장을 향한 전략은 여성들의 능력을 이용하는 것이었다. 순복음교회의 구역장 제도가 조용기 목사의 성장주의 목회에 추진체로 작동하였다는 것은 잘 알려진 사실이다.¹⁹²⁾ 구역장을 맡은 교회여성의 특권 의식은 매우 컸다. 특별히 선택된 사람만이 할 수 있는 직분으로 인식된 구역장은 목회자와의 긴밀함을 자랑하였고 목회자의 말에 절대 순종하는 든든한 동역자 역할을 하였다. 한국 교회의 전통적인 구역 활동으로 자리 잡은 구역 모임의 인도자인 구역장은 목회자와의 사이에서 여성들을 통제하는 중간 역할을 하였다.¹⁹³⁾ 그들에게 충성과 헌신은 여성들에게 믿음과 생활방식을 금욕주의적이 되도록 하였다. 또한 열정적으로 복음을 전하도록 주입시켰다. 그러나 정치적인 입장에서 무관심하도록 하였다. 이런 훈련들의 영향으로 여성들은 성경적 권위를 절대적인 것으로 인식하였다. 그 성경적 권위는 목사에게로 이어졌고 목사는 성경에 대한 구체적인 해석과 성경을 현대생활의 문제에 적용하는 모델을 마련하는 지도자이며 목자였다. 또한 그의 권위에 복종할 것이 요구되었다.¹⁹⁴⁾

한국 교회성장의 세 번째 요인은 상황적인 것이다. 한국 교회는 근대 국가 형성기에 국가와 긴밀한 관계를 가지면서 전투적인 반공주의 기조 속에서 성장을 이루었다.¹⁹⁵⁾ 교회는 1960년~1990년 사이에

187) 조용기, “성령과 목회”, 순복음 교육연구소 편, 『교회성장 3집』 (영산, 1983), 30.

188) 정재영, “세속화와 한국교회의 성장”, 『현상과 인식』 18(4) (1995.2): 61-86.

189) 이숙진, 「한국 개신교 주류담론이 교회여성의 정체성 형성에 미친 영향: 해방이전을 중심으로」 (이화여자대학교 대학원, 2005), 103.

190) 이원규, “사회변동과 한국교회의 미래”, 340.

191) 이원규, 같은 글, 340-1.

192) 김진호, 『시민 K, 교회를 나가다』 (현암사, 2012), 74-9.

193) 하지만 빠르게 변화하는 산업화 시대에 구역원들의 필요를 단순 성경모임으로 규제하는 구역모임은 구역원들의 필요를 채워주지 못하고 있다. 김재민, CHURCH REVITALIZATION THROUGH TRAINING AREA LEADERS- Area Revitalization through G-12 Model -구역장 훈련을 통한 교회 활성화- G-12 모델을 통한 구역 활성화 -DOCTOR OF MINISTRY, (CHICAGO, ILLINOISMAY, 2004), 3-6.

194) 이원규, “개신교 근본주의에 대한 종교사회학적 이해”, 『신학과 세계』 30(1995): 221.

195) 김진호, 앞의 책, 73.

반공주의를 앞세운 증오의 신앙 깃발을 높이 들었다.¹⁹⁶⁾ 1961년 군사혁명 이후 한국의 정치 상황은 불안과 공포, 긴장과 갈등의 연속이었다. 군부 독재 정치권력은 정치적인 억압, 인권 탄압, 관료적 권위주의의 연속이었다. 이러한 상황에서 심리적 안정을 찾고 마음의 평안을 찾고자 종교를 찾는 인구가 늘어난 것이다.¹⁹⁷⁾ 정치적인 공포와 불안이 교회성장에 오히려 도움을 주었다.¹⁹⁸⁾

교회는 분단의 아픔을 겪은 여성들을 향하여 민족의 어머니가 될 것을 요구했다. 전통적으로 여성은 남성을 통해 사회와 국가와 관계를 맺어온 민족국가의 틀 속에서 존재의 의미를 가져왔다.¹⁹⁹⁾ 민족주의는 개인과 민족을 나누어 이원론적으로 남녀를 구분한 후 개인을 민족에 종속시킨다. 그리고 여성을 민족의 주체인 남성에게 종속시킴으로써 전형적인 가부장적 특성을 지닌다. 이러한 가부장적 특성은 여성의 성을 통제한다.²⁰⁰⁾ 남성은 보호자로서 자신이 지켜야 할 여성/민족이라는 우월성을 갖는다. 목사는 설교를 통해 출애굽한 이스라엘 백성들을 강력한 지도자인 모세가 이끌었던 것처럼 지도자로서 자신의 역할을 강화하였다. 교회여성은 남성목회자를 통해서 민족의 어머니로서 또는 민족의 어머니가 되어야 여성으로서의 역할을 다할 수 있다는 압박을 받는다. 만일 그러하지 못할 때에는 여성적 역할을 다하지 못한다는 무력감을 갖게 하였다.

한국사회의 경제적 상황 역시 교회성장에 영향을 미쳤다. 1960년대 이후 한국사회는 급격한 산업화로 ‘기적적인 고도성장’과 공업화가 이루어졌다. 1960년대부터 1980년대의 근대화 과정에서 급격한 도시화로 인한 공동체성 상실과 정체성 상실을 겪고 있는 사람들에게 교회의 역할은 크게 부상되었다. 한국 교회가 세계적으로 유래가 없는 교인수의 증가를 보이게 된 것은 서구 근대적 풍요에 대한 열망으로 기복적이고 물질을 추구하는 요인과 시대적 상황이 맞물리면서 이루어진 것이다. 이 시기 여성들이 느끼는 박탈감은 남성들 보다 상대적으로 컸다. 여성이 삶에서 박탈을 경험하며 종교로부터 위안과 힘을 얻는 정도는 권위주의적이며 남성문화 중심인 사회에서 한층 더 커졌다.²⁰¹⁾ 남성중심적이며 성불평등이 심한 사회는 여성들에게 도덕적인 역할을 강조하였으므로 박탈감을 더 크게 경험하였다.²⁰²⁾

그런데 교회는 70-80년대 한국 사회 전 영역에 걸쳐 인권 침해의 문제 제기가 필요한 일들이 비일비재하였으나 대다수의 교회나 교인들은 침묵하거나 동조적인 입장을 취했다.²⁰³⁾ 보수 진영의 교회들은 정치에 직접적으로 참여하지 않으면서 사회 정치적 탄압을 피하였다. 그러면서도 사회 정의를 위한 자신들의 헌신과 그 의미를 규정하면서 교리를 신자들에게 제시하고 있었다. 교인들은 헌신에 따른 심리적 만족은 얻으면서 사회적 공동의 가치에서는 멀어져가고 있었다.²⁰⁴⁾ 한국 교회의 이런 모습은 근본주의적인 교인들을 길러냈다. 가부장제적 가정과 사회 그리고 교회가 유지되기 위하여 여성들은 자신의 현실을 비판적으로 볼 수 있는 능력은 결여되고 자연스럽고 당연한 것으로 수용하게 된다. 결국 근본주의 안의 여성들은 그 속에서 여성의 진정한 역할과 위치를 강조하고 성령의 세례나 치유를 강조한 남성중심의 신적질서 속으로 편입되고 말았다.²⁰⁵⁾ 여성들은 교회의 결정 기구와 과정에서 배제되었

196) 김진호, 같은 책, 71.

197) 이원규, “사회변동과 한국교회의 미래”, 341.

198) 여의도 순복음교회의 조용기 목사, 교회의 세속적 성공을 이끌었던 영락교회의 한경직 목사는 당시 독재적 정치 행태에 저항이나 비판 없이 위정자들을 위한 축복과 강건함을 위해 기도하였던 대표적인 목사들이다.

199) 김엘리, “현대사회의 안보담론과 남성성”, 한국여성신학회 편, 『민족과 여성신학』 (한울출판사, 2006), 253.

200) 임희숙, “세계화 시대의 민족담론과 여성신학”, 한국여성신학회 편, 『민족과 여성신학』 (한울출판사, 2006), 24.

201) 이원규, “개신교 근본주의에 대한 종교사회학적 이해”, 274.

202) 이원규, “여성의 종교성에 대한 사회학적 연구”, 265-66.

203) 김진호, 앞의 책, 73.

204) 정재영, 앞의 글, 84.

205) 강남순, “종교근본주의 담론과 젠더”, 119-21. 한국 기독교에서 근본주의 성향이 강한 교단은 대한예수교장로회(합동비주류), 예수교대한성결교회(예성), 대한예수교장로회(고신), 오순절교회(하나님의 성회) 등을 꼽을 수 있다.

다.²⁰⁶⁾ 여기에는 바울서신처럼 반여성적인 성서구절이 기독교의 전통적인 여성관을 형성하고 있기 때문이다. 고전11,2-16과 14,34-36은 여성은 성직을 맡을 수 없으며 오직 보조적이고 이차적 역할만 하는 것이 마땅하다는 견해를 정당화시키고 있다.²⁰⁷⁾ 여성의 역할은 철저히 생물학적 결정론에만 근거하여 형성됨으로써 여성을 남성 보조자로서의 역할로 제한하였다. 이런 교회 현실에서 여성들의 희생은 허위의식을 갖게 하고 말았다.²⁰⁸⁾

3. 신자유주의시대 한국 교회여성의 ‘원죄’ 담론

신자유주의는 자유 시장에 대한 종교적 신앙을 갖게 하였다. 즉 사람은 시장을 위해 지어졌고 사람은 시장을 위해 봉사해야 한다는 일종의 종교적 가르침을 주는 신흥 종교가 되었다.²⁰⁹⁾ 소위 성령강림형의 교회들은 로버트 솔러의 수정교회와 같은 교회를 짓고 목회성장학 효능을 입증하기를 소망하였다.²¹⁰⁾ 목회자들은 이 땅에서 건강과 행복, 물질적 풍요를 누리게 되는 것을 하나님의 축복이라고 굳게 믿도록 교인들에게 긍정적 마인드를 심어주었다. 신자유주의적 환경을 조성한 한국교회의 교인들은 달콤한 물질적 약속을 신앙적 목표로 삼았다. 대형교회의 수평이동은 중소교회들을 고사시키고 있음에도 불구하고 대형 교회 목사의 목회철학은 종교상업주의의 전형적 형태를 띠면서 한국교회의 부흥을 위한 일이라고 비전을 심었다.²¹¹⁾ 교회성장을 위한 목회철학은 설교를 통해서 나타났다. 순종과 헌신을 강조하면서 기도하면 얻지 못할 것이 없으며 하나님의 섭리와 계획 속에서 이루어져간다는 것을 믿으라고 강조하였다. 신자유주의 경제체제하에서 대기업 지배구조처럼 교회의 담임 목회자에게 의사결정은 집중되었다. 다수의 부교역자나 장로, 그리고 여성을 비롯한 평신도들의 민주적 참여는 가로막았다.²¹²⁾ 여성들이 교회의사결정기구에 참여하는 기회는 만들어지지 않았다. 설교를 통하여 공동체 모임을 통해서 교회여성들에게 주어진 역할은 오직 경건한 신앙을 지닌 모성이었다. 요구된 모성은 경건한 아내의 역할, 말씀과 훈계로 자녀를 양육하며 “집을 세우는 지혜로운 여인”(잠언14:1)이 되기 위해 엄마의 역할을 신적 소명으로 받아들이는 것이다.²¹³⁾

가. 모성 이데올로기 강화와 여성의 죄의식

신자유주의 경제하에서 사회체계 내 진입을 위해서 교육의 중요성은 누구도 부인할 수 없게 되었다. 따라서 자녀교육과 관련된 어머니의 역할의 중요성은 커지게 되었다. 현모양처의 현모의 개념이 덕성, 인자함, 사랑으로 키우는 어머니를 의미했다면 신자유주의 시대에서는 자녀가 공부를 잘 하도록 키우는 것을 의미하는 것으로 변질되었다.²¹⁴⁾ 자녀교육을 위해 기러기 남편, 원정출산도 마다하지 않는다. 남아 선호사상은 새로운 신세대 어머니들의 아들 낳기 작전으로 나타나고 있다. 아이가 글로벌 세계에서 살아가려면 영어 발음을 모국어처럼 해야 한다고 하여 어린 아이의 설소대 수술을 시키기도 한

206) 강남순, “종교근본주의 담론과 젠더”, 121-22

207) 장상, 『말씀과 함께하는 여성』 (이화여자대학교출판부, 2005), 224.

208) 강남순, “종교근본주의 담론과 젠더”, 121-22.

209) 장운재, 『세계화 시대 기독교 신학』 (이화여자대학교출판부, 2013), 212-13.

210) 백소영(2015), 앞의 책, 144-43.

211) 2010년까지 온누리교회 하용조 목사는 중소형교회가 부흥하기 위해서 중소형교회의 모델을 세우기 위해 온누리 30개 지교회를 세우겠다고 발표했다. 온누리 30개 지교회는 지역사회 부흥과 지역에 있는 모든 교회와 협력하고 지역 교회를 활성화하는데 큰 도움을 줄 수 있다고 확신하였다. 지교회 설립을 위해 모두 300억원의 예산을 교인들에게 현금해달라고 요청했다. 그러나 온누리교회 지성전 개척 논란은 수원 지역은 물론 전국 교회의 반발로 독립된 교회 설립으로 방향을 전환하였다. 편집부, “수원 온누리교회가 지교회에서 독립교회로 간 까닭은”, 「기독교사상」 47(8) (2003. 8), 238-40.

212) 김명배, “신자유주의 경제체제가 한국교회에 끼친 영향에 관한 연구”, 「현상과 인식」 (2012. 겨울): 59.

213) 백소영(2013), 앞의 책, 194.

214) 심영희, “시간문화와 여성”, 「한국여성학」 12(2)(1996.11): 13.

다.²¹⁵⁾

또한 새로운 내조법은 전통적인 현모양처의 덕목으로 집안일을 잘하고 아이를 잘 기르며 남편에게 순종하는 여성을 요구하면서 자본주의 사회의 가족모델에 적합한 여성다움을 요구하였다.²¹⁶⁾

이를 뒷받침하는 여성들의 반작용은 1997년 이후 아내와 어머니의 자리가 여성의 천직이며 공기처럼 자연스러운 것이라고 주장하는 여성들의 움직임으로 나타났다. 모성의 역할이 강화되는 현실은 여성들로 하여금 가부장적 사고를 수용하면서도 비판적 성찰을 이끌어냈다고 할 수 있다. 정서적으로는 전통적 모성역할을 수용하고 있지만 타인중심적 삶에 대한 후회와 회개가 여성의 일상생활 속으로 침윤되어 비판적 성찰로 연결된 것이다.²¹⁷⁾ 한국 여성의 모성경험은 기존의 모성담론을 넘어서는 특수성이 있다.²¹⁸⁾ 한국 사회에서 모성담론은 자기 몫을 다하지 못한 여성을 나쁜 여자로 몰리게 하였다. 여성들의 직업 진출이 급속히 늘어나고 가사노동의 상품화도 진전되는 변화 속에서 주부들의 일은 의식주를 해결하는 것보다 남편의 비서나 보조 교사로서의 역할을 해내는 것이 강조되는 추세로 갔다.²¹⁹⁾ 전통적인 덕목에서는 생계부양이 가장의 역할이었지만 여성의 역할은 ‘여성도 부반장으로서 책임을 질 줄 알아야’로 강조되기도 하였다.²²⁰⁾ 남녀평등을 외치나 한편으로는 현모양처 이데올로기를 강화하는 공적 가부장제로의 회귀를 보여주는 것이다.²²¹⁾ 여성들을 주변부로 밀어내고 그런 부당한 지위 때문에 또다시 현모양처로 존재하는 길을 택하도록 하는 악순환의 고리가 이어지게 된다.²²²⁾

모성은 한편으로는 찬양되고 한편으로는 폄하되면서 모든 책임은 한국의 어머니들 ‘여성’에게 돌아간다. 끝없는 경쟁사회에서 남편이 낙오되지 않도록 가사나 아이의 양육에 대한 사회제도적 지원은 턱없이 부족한 상황에서 여성들은 내 아이, 내 남편이 최고가 될 수 있는 신현모양처의 길을 선택하게 만들었다.²²³⁾ 이러한 여성들의 선택은 모성을 도구화한 경제 자본주의 사회의 부작용현상이다.

나. 신현모양처론과 교회여성의 ‘원죄’ 담론

(1) 신현모양처론의 부상과 교회여성의 죄의식 형성

1990년 대 이후 주부의 전문성을 강조하는 신자유주의적 주부 담론이 사회전반에 퍼져나갔다. 주부담론은 가정주부를 가족생활의 최고 경영자로 묘사하면서 전업주부의 위상을 주체적인 존재로 부상시켰다. 주부는 가정 경영의 리더, 자녀 생애 기획자, 자기계발과 선택의 주체이면서 경제력을 가진 주체이다. 여성의 능력과 권력을 가족을 위해 사용하도록 구성하고 가족을 위한 것이 궁극적으로는 남성을 위한 것이라고 담론화됨으로써 가부장제담론의 변형이 된 것이다.²²⁴⁾ 기혼여성은 가족을 위해 취업한 것이고 남편의 감정 치료사가 될 것을 요구받았다. 가정의 어머니는 전업주부만이 아니라 전업 어머니

215) 의학용어로 ‘설소대절제술’(舌小帶切除術)은 혀를 길게 하고 빠르게 움직이도록 하기 위해 혀 밑의 조직을 자르는 수술이다. 언어장애 치료 수술이 영어장애 치료로 쓰인 것이다 “한국 교육열 전도사 오바마”, 2011.10.25. 주간경향 947호, Mail Online, Friday, Aug 12, 2011.

216) 이선옥, “신현모양처 이데올로기의 부상”, 『여성과 사회』 8(1997.7): 216-17. 남편 기살리기 8계명, 하루 한번 남편을 웃기자. 매일 칭찬하자. 다른 남자와 비교하지 말자. 남편만의 시간과 공간을 주자. 카드 사용, 자녀 과외비 등 씹쓸이를 줄이자. 남편의 미래를 준비하기 위해 운전, 컴퓨터, 회계 등을 배운다. 남편의 친구, 직장 동료 등 인맥을 소중히 한다. 부부만의 시간을 많이 만들고 남편의 의견에 적극 동의한다. 『경향신문』 1996년 12월 13일자

217) 심영희, 앞의 글, 18-22.

218) 조혜정, 「가부장제의 변형과 극복」, 『한국여성학』 한국여성학회, 1986. 김수진, “정상성과 병리성의 경계에 선 모성”, (제 1회 비판사회학대회 발표 논문, 1998).

219) 이선옥, 앞의 글, 216-8.

220) 『여성신문』 1993년 12월 31일자

221) 실비아 월비, 유희정 역, 『가부장제 이론』 (이화여대 출판부, 1996), 47.

222) 이선옥, 앞의 글, 219.

223) 이선옥, 같은 글, 219-20.

224) 박혜경, 「신자유주의적 주부주체의 담론적 구성과 한국 중산층가족의 성격: 미디어 담론분석 및 면접조사를 바탕으로」 (이화여자대학교 대학원, 2008), 232.

를 뜻하였는데 여성들 사이에 계층적 차이도 나타났다. 경제적으로 여유가 있는 계층은 재테크와 자녀 교육지원에 적극적이었다. 그러나 경제적으로 여유가 없는 계층은 재정 관리를 투자가 아닌 절약으로 실행하였다. 자녀 교육에 지원을 못해주었을 경우에는 우울하다거나 사교육의 불필요를 주장하고 자녀 성적에 덜 집착하는 태도를 보이기도 한다. 한국사회는 자녀교육경쟁과 투기나 투자를 가족전략의 중요성으로 인식하게 만들었고 그 전략이 여성의 책임이 된 상황으로 여성들에게 불안과 우울, 취업의욕을 상실하도록 하였다. 또한 사회전반에 불안정감을 불러일으키게 되었다.²²⁵⁾

한국교회 여성의 상황도 사회의 모습과 다르지 않았다. 한국 사회의 신현모양처 이데올로기의 부상은 교회에까지 영향력을 발휘하게 되었는데 가부장적 기독교문화와 신현모양처에 대한 기대감은 교회 여성들을 슈퍼우먼이 되지 않으면 안 될 운명으로 바꾸었다. 보수적인 교회는 유교적 가르침과 함께 그 보수성을 더했고 여기에 성서적 가르침을 결부시켜 교회여성으로서 지켜가야 할 것들의 ‘혼합물’을 만들어냈다.²²⁶⁾

신자유주의 시대 신현모양처론의 부상으로 ‘경건한 알파맘’이 되어야 한다는 교회여성들의 중압감은 더욱 커지게 되었다.²²⁷⁾ 최근에는 대형교회들을 중심으로 아버지 학교, 어머니 교실, 새가정 프로그램, 결혼예비학교 등 가부장적 질서를 종교적 언어로 포장하여 여성들의 자기인식을 통제하는 프로그램들이 유행처럼 번지고 있다.²²⁸⁾ 새롭고 해방적이라고 여겼던 근대 기독교의 여성상은 신현모양처론의 부상으로 여전히 근대적 성역할을 강조하는 어머니 아내로서의 역할에 순응하도록 교육되어지고 있는 현실이다.

교회여성들의 벗어날 수 없는 억압적 상황은 개인-가족-교회제도-사회문화 차원에서 이루어진 상호작용의 결과라고 할 수 있다. 백소영에 의하면 만일 전통적인 유교적 가치를 간직한 가정윤리교육에서 성장한 여성이 ‘경건한’ 기독교 여성일 경우 그녀의 삶은 삼중으로 싸인 세 겹의 견고한 가부장적 ‘응시’ 속에 있다.²²⁹⁾ 그녀를 둘러싸고 있는 가부장적 ‘응시’는 신현모양처 이데올로기로 인해 또다시 통제되며 자유롭지 못하게 되고 말았다. 이 시대의 교회여성들은 불경건하다는 비난을 벗어날 용기가 없어 그 자리에 주저앉아 있다. 자신의 죄가 아님에도 불구하고 여성으로서의 삶을 받아들여야한다는 죄의식으로 그 마음은 이미 병들어 있다.

(2) 결혼 이주 여성을 향한 죄의식의 재생산

세계화의 추세 속에서 이주의 여성화(feminization of migration)현상은 확대되고 있다.²³⁰⁾ 한국남성과 결혼을 하고 정착하는 결혼 이주 여성의 수는 점차 늘어간다.²³¹⁾ 1990년대 이후 도시 지역에 집중되어 있는 일자리를 찾아 농어촌 지역의 젊은 여성들이 농촌을 떠나 도시로 가면서 결혼 연령층의 남녀 성비에 불균형이 생겼다. 결혼 이주 여성을 통해서라도 자손의 낳아 후손을 잇고 농어촌 지역의

225) 박혜경, 같은 글.

226) 백소영(2013), 앞의 책, 283.

227) 백소영(2015), 앞의 책, 13.

228) 백소영(2015), 같은 책, 184-5. 일례로 마더와이즈(motherwise)는 2006년부터 한국에 들어와 10주간 성경공부를 통해서 어머니와 아내로 새롭게 선다는 교육내용을 담고 있다. 교재의 저자는 드니스 글랜이며 지혜, 자유, 회복편으로 이루어져있다. 마더와이즈는 여성을 위한 여성에 의한 여성의 성경공부양육을 통해 말씀이 변화시키는 도구이며 자신의 이기심을 버리고 좋은 어머니 아내가 되는 십자가의 길을 선택하라고 가르친다. <http://www.motherwise.or.kr>; 2013 PEDKOREA "사모가 잘 할 수 있는 사역 마더와이즈" 고혜리 사모(동수교회) MoterwiseKorea- Youtube.com

229) 백소영(2015), 앞의 책, 186.

230) 이해경, “세계화와 이주의 여성화”, 임인숙 윤조원 외, 『사회변동과 여성주체의 도전:성 불평등을 야기하는 사회구조적 조건들에 대한 비판』 (굿인포메이션, 2007): 342.

231) 2011년 경기도에 거주하는 결혼 이주자는 41,293명으로 전체 외국인 주민의 8.4%이다. 이 중 여성 이주자는 84.1%, 남성 이주자가 15.9%로 나타나 결혼 여성 이주자가 압도적으로 많다. 안산이주민센터 홈페이지 이주노동 자료실 no.1240 no.1221

노동력 확보를 해야 한다는 필요성은 국제결혼을 부추겼다.²³²⁾

결혼 이주 여성들은 결혼 이주를 선택할 만큼 능동적인 삶의 주체자이다. 결혼 이주 여성이 결혼 이후 가장 먼저 직면하게 되는 과제는 가족관계에의 적응과 유지이다. 결혼 이주 여성의 결혼 만족도 조사에 따르면 결혼이주여성이 시부모와 긍정적 관계를 맺을 때는 가족 건강성이 높게 인식되고 자녀 양육 관련 스트레스가 낮다. 부부관계를 긍정적으로 인식할 때는 결혼 만족도가 높았다.²³³⁾ 그러나 저성장국가에서 이주해왔다는 무시와 차별, 편견에 시달리면서 가족 내에서 극단적인 불신이 자리한 가운데 결혼한 이주 여성이 도망갈지 모른다는 불안감에 일상적인 감시와 통제 하에 살아가는 경우가 있다.²³⁴⁾ 결혼 이주여성들은 한국 사회의 문화나 사회적 규칙, 약속 특히 언어소통의 어려움 때문에 심리적으로 불안해한다. 그들이 겪는 불안은 인종이 다르고 가난한 국가의 이주민이라는 이유로, 여성이기에 그리고 약자로 소수자로서 다중적 차별을 경험하는 데서 온다.²³⁵⁾

결혼 이주 여성의 문화 적응은 거주지를 옮겨 한국 문화를 익히는 과정이 아니라 자신의 문화적 정체성을 한국인의 생활 방식, 가치관, 대인 유대 관계로 통합하도록 전환하는 과정이다. 따라서 결혼 이주 여성들에게 일방적 문화만을 수용하도록 요구하면 어렵고 고통스러운 일이 아닐 수 없다.²³⁶⁾ 결혼 이주 여성들이 겪는 인권침해, 폭력 문제, 자녀 양육에 대한 편견과 차별 등을 해소하기 위해서는 사회적 지지 체계가 마련되어야 한다. 국제결혼 이주 여성을 맞는 한국 남성 배우자와 그 가족들은 사전에 충분한 인식과 상대 문화에 대한 이해와 존중이 있어야 한다.²³⁷⁾ 여전히 남아 선호 사상이 심각한 도시의 변두리 지역이나 농어촌 지역의 경우에는 가부장적인 질서가 더욱 강하여 결혼이주 여성들은 시부모 등 시댁 식구와 함께 살면서 높은 스트레스를 받고 있다.²³⁸⁾ 가족에게 받고 있는 스트레스를 ‘우리도 행복 하고 싶어요’ ‘인간 대접을 해줬으면 좋겠어요’와 같이 호소하는 결혼 이주 여성들에게 기독교 복음은 구원의 복음이 되어야 한다.²³⁹⁾ 교회는 낯선 땅에 거주하는 게르의 신분인 결혼이주여성을 지지하는 역할을 해야 한다.

구약성서 출애굽기와 레위기 에서는 이스라엘의 조상 야곱과 그의 일가족이 이집트의 고센 땅에서 일종의 외국인 거주지로 분양받아 게르의 신분으로 장기간 거주하였던(창47,4-6) 역사적 사실을 통해서 하나님의 명령을 행할 것을 강조한다.²⁴⁰⁾ 마땅히 교회는 결혼 이주 여성들을 하나님의 사랑으로 보살피고 한국사회에 적응할 수 있도록 도움을 주어야 한다. 그런데 그들을 한국사회의 한 구성원으로 받아들이는 교회여성들의 이해는 부족하다. 교회에서 결혼이주여성에 대한 인식을 높이는 설교는 시어머니 나오미를 따라 ‘어머니의 하나님은 나의 하나님’이라고 고백한 롯의 순종에 대해서 집중되어 있다.²⁴¹⁾ 모압 여인이었던 롯이 자신의 모든 문화를 버리고 시어머니에게 순종하고 이스라엘의 위대한 왕 다윗의 증조모가 되었다는 내용으로 여성의 생산성에 초점을 두고 있다.

또 창세기 16장에는 아브라함의 아내 사라로 하여금 열국의 여미가 되게 해주겠다는 하나님의 약속과는 대조를 이루는 외국인 여성노동자 이집트 여인 하갈의 고난 이야기가 나온다. 하갈은 타의에 의한 결혼으로 아브라함의 아이를 임신하였지만 사라와의 갈등 속에서 고난과 학대를 당한다. 사라는 아

232) 강성열, “구약성서의 이주민 신학과 한국사회의 다문화 가정”, 『한국기독교신학논총』 62(1) (2009.4): 9.

233) 이은주, 전미경, “결혼이주여성의 결혼만족도와 관련변인 메타분석”, 『한국사회정책』 21(4) (2014): 9.

234) 김수현 외, 앞의 책, 127-9.

235) 오현선, “이주민과 다문화주의의 정의로운 공존을 위한 하나의 대안”, 『다문화와 여성신학』 (대한기독교서회, 2008), 274.

236) 주소희, 이경은, “결혼이주여성의 문화적응과 정서적 고립 및 소외와의 관련성 연구”, 『사회과학 담론과 정책』 7(1)(2014.4): 48.

237) 김세아, 「국제결혼 이주여성의 출신국가별 가족관계스트레스에 관한 연구-남양주시 거주 국제결혼 이주여성을 중심으로」 (연세대학교 보건대학원, 2009), 62-3.

238) 같은 글, 45.

239) 오현선, 앞의 글, 272-3.

240) 강성열, 앞의 글, 13.

241) 롯기 1:16

브라함의 후손을 하늘의 별처럼 많아지게 하겠다는 하나님의 약속을 받은 열국의 어머니로서 그려지지만 외국인노동자 여성 하갈은 인격적인 대우를 받지 못한 채 ‘나의 여종’이라고 불리면서 씨받이 구실에 그치고 있는 불행한 여성으로 보여 지고 있다.²⁴²⁾ 모압 출신 이주 여성인 룯이 보아스와 결혼한 이야기 속에는 하나님의 구원이 유대인의 범위를 넘은 전 인류를 상대로 하여 이루어진다는 것에 목적이 있다.²⁴³⁾ 그러나 여성들에게 룯의 이야기는 며느리로서의 의무를 성실하게 이행할 때 축복을 받는다는 것으로 강조되어질 뿐이다.²⁴⁴⁾

갈3:28 “유대사람이나 그리스 사람이나 종이냐 자유인이나 남자나 여자나 차별이 없습니다. 그것은 여러분이 그리스도 예수 안에서 다 하나이기 때문입니다”는 결혼 이주 여성들에게 해방의 메시지임에 틀림없다. 그러나 그들이 가부장적이고 성차별적인 한국의 종교문화의 억압적 상황에서 얻은 것은 배제와 존재적 부정이다. 한국 남성과 결혼한 이주 여성들에게 한국교회여성의 죄의식은 더 이상 재생산되지 않아야 한다. 한국교회여성의 죄의식 재생산을 막는 길은 기독교 원죄는 하나님의 은총으로 나아가도록 이끄는 것이며 믿음으로 구원을 얻어 하나님의 형상을 회복하도록 하는 것이다.

IV. 나가는 말

한국의 역사적 상황 전환기마다 여성들에게 요구되었던 여성상은 여성에게 억압적이었으며 교회여성들에게 죄의식을 형성하게 하여 기독교의 원죄 이해를 변질시키는 원인이 되었다. 한국교회가 시대적 상황을 따라 가면서 교회의 시대적 사명을 예언자적인 자세로 소명해내지 못한 결과물이라고 할 수 있다. 한국교회는 전쟁 이후 전통의 이름으로 여성을 타자화하였고 산업화 시기에는 교회성장의 도구로 이용하였으며, 신자유주의 세계화 시기에는 여성들을 신현모양처이데올로기의 희생양으로 상품화시켰다.

본 연구에서는 한국 교회여성 참여자 12명의 내면적 서사에서 죄의식과 그 아픔을 확인하였다. 교회여성들의 이야기는 사역 현장에서 만난 할머니- 어머니- 딸들의 오늘을 사는 이야기이다. 교회여성들은 현실의 비판을 위해 일어서라고 독려하는 소리에 생존의 위협을 느낀다. 그들은 성차별주의를 비판하는 신학자들의 목소리 보다 현장의 애환을 경청하고 함께 나아가는 예언자적 자세를 원하고 있다. 교회는 여성의 존재를 부정하고 비하하는 죄의식에 사로잡힌 현대 한국교회여성의 해방과 하나님의 형상을 회복하기 위해 정죄와 억압으로 이끄는 원죄이해가 아닌 구원과 해방으로 인도하는 원죄의 의미를 되살려야 한다.

교회는 가부장적이고 성차별적인 문화로 여성들을 억압한 것을 회개해야 한다. 교회제도는 여성과 남성이 거룩한 동반자 관계를 맺도록 변화해야 한다. 한국교회는 하나님의 형상을 회복하고 새 하늘과 새 땅을 이루고자 하는 여성들의 소망을 이룰 수 있도록 패러다임의 대전환을 이루어야 한다. 또한 교회여성들은 성차별적인 죄의식에서 해방되어 한국교회와 사회를 변화시키는 힘을 발휘하여 이 땅위에 하나님의 나라를 이루는데 앞장서야 한다.

242) 강성열, 앞의 글, 16.

243) 결혼이주여성인 룯이 보아스를 만나 친절한 부자 남성으로부터 구원을 받아 비참한 가난에서 벗어나게 된다는 식의 이야기는 신데렐라 이야기처럼 비쳐질 수 있다. 이나미, 『요나와 피노키오』(생활성서사, 2000), 70.

244) 강성열, 앞의 글, 24.

참고문헌

- 김남순. 기독교적 덕목의 가부장제적 이데올로기화에 대한 여성신학적 고찰. 아시아기독교여성문화연구원 자료집, 2001년 6월 21일.
- 김남순. 종교근본주의 담론과 젠더. 『신학사상』 123 (2003. 겨울).
- 강만원. 『그것은 교회가 아니다: 성경해석의 오류와 신앙의 일탈』. 서울: 창해, 2015.
- 강준만. 『어머니 수난사』. 서울: 인물사상사, 2009.
- 기독교서회. 『기독교사상』 47(8) (2003. 8).
- _____. 『기독교사상』 (2013.3).
- 김명배. 신자유주의 경제체제가 한국교회에 끼친 영향에 관한 연구. 『현상과 인식』 (2012. 겨울): 43-68.
- 김명희. 한국교회여성의 삶의 자리는?. 『새가정』 (2001.9): 16-18.
- 김수진. 정상성과 병리성의 경계에 선 모성. 제 1회 비판사회학대회 발표 논문, 1998.
- 김수현·이현주·손병돈. 『한국의 가난: 새로운 빈곤, 오래된 과제』. 서울: 한울, 2009.
- 김세아. 국제결혼 이주여성의 출신국가별 가족관계스트레스에 관한 연구-남양주시 거주 국제결혼 이주여성을 중심으로. 서울: 연세대학교 보건대학원, 2009.
- 김은경. 한국전쟁 후 재건윤리로서의 '전통론'과 여성. 『아시아여성연구』 45집 2호 (2006): 7-48.
- 김진호. 『시민 K, 교회를 나가다』. 서울: 현암사, 2012.
- 김현미. 순종과 복종의 여성사회학적 분석. 『제 3회 교회여성문화개혁 토론회 자료집』. 서울, 아시아기독교여성문화연구원, 2001년 6월 21일.
- 문은희. 우리나라 여성들이 정신 차리고 산다는 것. 『현상과 인식』 (2004. 겨울): 12-37.
- _____. 문제와 시각-우리판 여자의 일생-가족관계에 얽힌 여자들 이야기. 『경제와 사회』 19(1993.9).
- 박영신. 누구의 교회이며, 어떤 기독교인가?-우리의 신앙 상황. 『현상과 인식』 36(1)(2012.5): 109-29.
- 박정세. 『민담과 민속의 신학적 이해』. 서울: 연세대학교 출판부, 2006.
- 박혜경. 『신자유주의적 주부주체의 담론적 구성과 한국 중산층 가족의 성격: 미디어 담론 분석 및 면접조사를 바탕으로』. 이화여자대학교 대학원 박사학위논문, 2008.
- 백소영. 『엄마되기, 힐링과 킬링 사이: 21세기 한국 개신교 기혼여성의 모성 경험과 재구성』. 서울: 대한기독교서회, 2013.
- 심영희. 시간문화와 여성. 『한국여성학』 12(2)(1996.11): 1-41.
- 이나미. 『요나와 피노키오』. 서울: 생활성서사, 2000.
- 이덕주, 조이제. 『한국 그리스도인들의 신앙고백』. 서울: 한들, 1997.
- 이선옥. 신현모양처 이데올로기의 부상. 『여성과 사회』 8(1997.7): 216-17.
- 이성숙. 『여성, 섹슈얼리티, 국가』. 서울: 책세상, 2009.
- _____. 한국전쟁에 대한 젠더별 기억과 망각. 『여성과 역사』 7(2007): 123-64.
- 이숙진. 『한국 개신교 주류담론이 교회여성의 정체성 형성에 미친 영향: 해방 이전을 중심으로』. 이화여대 대학원 박사학위논문, 2005.
- 이유나. 『한국 초기 기독교의 죄 이해 :1884-1910』. 서울: 한들출판사, 2007.
- 이원규. 『종교사회학의 이해』. 서울: 나남, 2013.
- _____. 개신교 근본주의에 대한 종교사회학적 이해. 『신학과 세계』 30(1995): 206-31.
- 이은주, 전미경. 결혼이주여성의 결혼만족도와 관련변인 메타분석. 『한국사회 정책』 21(4) (2014): 9-44.
- 이재인. 여성의 경험을 통해 본 한국가족의 근대적 변형. 『한국여성학』 15(2) (1999): 55-86.
- _____. 서사유형과 내면세계 - 기혼여성들의 생애이야기에 대한 서사적 접근. 『한국사회학』 39(3)(2005): 77-119.
- 이재혁. 『예와 아비투스』 호산 김경동 교수 정년 기념논집 간행위원회 편, 『성찰의 사회학』. 서울: 박영사, 2002.
- 임인숙 윤조원 외. 『사회변동과 여성주체의 도전: 성 불평등을 야기하는 사회 구조적 조건들에 대한 비판』. 서울: 굿인포메이션, 2007.
- 장상. 『말씀과 함께하는 여성』. 서울: 이화여자대학교출판부, 2005.
- 장숙경. 한국교회의 순종 메커니즘과 여성. 『제 3회 교회여성문화개혁 토론회』. 서울, 아시아기독교여성문화연구원, 2001년 6월 21일.
- 장운재. 『세계화 시대의 기독교 신학』. 서울: 이화여자대학교출판부, 2009.
- 장춘식·이성덕·강원돈. 『기독교와 현대사회』. 서울: 대한기독교서회, 2003.
- 전신현. 여성의 구조적 불평등과 귀인유형에 관한 연구. 『한국사회학』 31(1997. 가을): 625-44.
- 전희경. 『젠더-나이체제』와 여성의 나이: 시간의 서사성을 통해 본 나이경험의 정치적 함의에 관한 연구. 이화여대 대학원 박사논문, 2012.
- 주소희, 이경은. 결혼이주여성의 문화적응과 정서적 고립 및 소외와의 관련성 연구. 『사회과학 담론과 정책』 7(1)(2014.4): 45-64.

차용구. 아우구스티누스의 여성관. 『서양중세사연구』 16(2005.9): 31-55.
 한국기독교학회. 「한국기독교신학논총」 62(1) (2009.4).
 한국여성신학회 편. 『교회와 여성신학』. 서울: 대한기독교서회, 1997.
 ————. 『다문화와 여성신학』. 서울: 대한기독교서회, 2009.
 ————. 『민족과 여성신학』. 서울: 한들출판사, 2006.
 한국여성학회. 『한국여성학』. 서울: 한국여성학회, 1986.
 한국여성학자협의회. 「한국여성신학」 (36)(1998).
 한국여성학자협의회. 「한국여성신학」 (1999, 여름).
 홍양희. 한국: 현모양처론과 식민지 ‘국민’ 만들기. 『역사비평』 52(2000.8): 364-74.

데일리 메리. 『교회와 제 2의 성』. 서울: 여성신문사, 1994.
 ————. 『하나님 아버지를 넘어서』. 서울: 이화여대출판부, 1997.
 러너 거다. 강세영 역. 『가부장제의 창조』. 서울: 당대, 2004.
 류터 로즈마리. 『성차별과 신학』. 서울: 대한기독교출판사, 1985.
 맥그래스 E. 앨리스터. 김흥기 외 3 인 역. 『역사속의 신학 : 그리스도교 신학 개론』. 서울: 대한기독교서회, 1998.
 수하키 마조리 (1994), 김희현 역. 『폭력에로의 타락: 원죄에 대한 관계론적 신학의 새로운 이해』.
 서울: 동연, 2011.
 월비 실비아, 유희정 역. 『가부장제 이론』. 서울: 이화여대 출판부, 1996.
 크리스트 P. 캐롤, 주디스 플라스코 편저, 김명주 김영희 이연숙 이승례 차보영 김진주 역. 『여성의 聖스러움』.
 대전: 충남대학교출판문화원, 2011.

Barth Karl. *Church Dogmatics* III/4, ed. G.W.Gromiley and T.F.Torrance. Edinburgh: T. & C. Clark, 1956-1962.
 Cho David Yonggi . *More than Numbers*, 24.
 JaeMin Kim. CHURCH REVITALIZATIONTHROUGH TRAINING AREA LEADERS- Area Revitalization through G-12 Model -구역장 훈련을 통한 교회 활성화-G-12 모델을 통한 구역 활성화 -DOCTOR OF MINISTRY, CHICAGO, ILLINOISMAY 2004.
 McKenzie. The Literary Characteristics of Genesis 2-3, *Theological Studies*. vol.15.
 Sara Rosenthal M. *Women Depression*. Los Angeles: Lowell House, 1997.
 Suchoki Marjoorie Hewitt. *The Fall to Violence*. New York: The Continuum Publishing Company, 1955.
 Niebuhr Reinhold. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation vol. I. Human Destiny* . NY: Charles Scribner's sons, 1941.
 Wiley Tatha. *Original Sin : Origins, Developments, Contemporary Meanings*. NY: Paulist Press, 2002.

「경향신문」 1996년 12월 13일자
 「기독교공보」 1953년 8월 10일
 「여성신문」 1993년 12월 31일
 Mail Online, Friday, Aug 12, 2011.
<http://www.motherwise.or.kr>
<http://lw.kehc.org/>
 MoterwiseKorea- Youtube.com

국가기록원 (단기 4288년). 어머니날 제정의 건 국무회의 상정안. 대전: 국가 기록원.
 국가기록원 국정홍보처(1957년). 가족계획 (만화영화). 대전: 국가기록원.
 안산이주민센터 홈페이지 이주노동 자료실

요한 공동체 식사의 기능²⁴⁵⁾

- 기독교론, 정체성, 계층성을 중심으로 (요한복음 6:1-71) -

정복희 박사(연세대학교, 신약학)

1. 서론

요한복음 6장에 관한 최근까지의 연구는 성만찬과 기독교론 그리고 유형론에 집중되어 온 경향이 있다.²⁴⁶⁾ 때문에 지금까지 요한복음 6장에 관한 연구는 6장에 나타나는 ‘먹고 마심’과 기독교론에 관한 주제를 긴밀히 연결시키지 못하는 한계가 있었다. 본 논문에서는 이런 한계를 극복하고 6장에 나타나는 ‘먹고 마심’과 기독교론에 관한 연결을 시도한다. 이를 위해 본 논문에서는 ‘식사(meal)’의 주제를 사용한다. 왜냐하면 그레코-로마 세계에서 ‘식사(meal)’는 제의성과 사회성을 포함하는 것이었기 때문에²⁴⁷⁾

245) 본 소고는 정복희의 박사논문인 “요한의 식사공동체: 기독교론, 정체성, 계층성을 중심으로 (요한복음 6:1-71),” (연세대학교 일반대학원, 박사학위논문, 2017)을 요약한 것으로 「성서마당」 가을호(no.123), 172-200에 실렸던 것을 일부 수정하였다.

246) 하워드(W. F. Howard), 쿨만(Oscar Cullmann), 브라운(R. E. Brown) 등은 요한복음 6장 전체에서 성만찬 주제가 나타나고 있다고 주장한다. W. F. Howard, *The Fourth Gospel Recent Criticism and Interpretation* (London: Epworth, 1931); 오스카 쿨만, 『원시 기독교 이해』 이선희 역 (서울: 대한기독교서회, 1984), 128-139; 레이몬드 E. 브라운, 『요한복음 I: 표적의 책』 AB 29a, 최흥진 역 (서울: 기독교문서선교회, 2013), 665-669. 앤더슨(Paul N. Anderson), 애쉬비(Godfrey W. Ashby), 리오이(Dan Liroy) 같은 학자들은 요한복음 6장의 주제는 기독교론이라고 주장한다. Paul N. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel: With a New Introduction Outlines and Epilogue* (Eugene: Cascade Books, 2010); Godfrey W. Ashby, “Body and Blood in John 6.42-65,” *Neot* 36, no. 1-2 (2002): 57-61; Dan Liroy, *Jesus as Torah in John 1-12* (Eugene: Wipac & Stock, 2007), 120-145. 한편 글라손(T. Fransis Glasson), 보르겐(P. Borgen), 버로우즈(Presian R. Burroughs), 헤이렌(Susan Hylen) 같은 학자들은 출애굽 혹은 모세 유형론을 통해 6장을 해석한다. T. Fransis Glasson, *Moses in the Fourth Gospel* (Naperville: Alec R Allenson, 1963), 19, 47; P. Borgen, *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (Liden: E. J. Brill, 1965), 152-157; P. Borgen, “Bread From Heaven,” *NovT* 10 (1965): 173; Presian R. Burroughs, “Stop Grumbling and Start Eating: Gospel Meal Meets Scriptural Spice in the Bread of Discourse,” *HBT* 28, no. 2 (2006): 82-92; Susan Hylen, *Allusion and Meaning in John 6* (Berlin: Walter de Gruyter, 2005), 120-152. 마틴(J. L. Martyn)과 포트나(R. T. Fortna) 같은 학자들은 6장은 엘리야 전승에 대한 반영이라고 주장한다. J. L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History: Essays for Interpreters* (New York: Paulist, 1978), 16-28; R. T. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Edinburgh: T & T Clark, 1988), 81-82.

247) 현대에서 ‘식사(meal)’는 사회적인 의미로 이해된다. 하지만 그레코-로마 사회 세계에서 ‘식사’는 사회적이고 종교적인 행위였다. 스미스(Dennis E. Smith)는 ‘식사’를 ‘사회적 제도(institution)’라고 말하고, 타우직(Haul E. Taussig)은 ‘사회적 표현행위(performance)’라고 말한다. Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis: Fortress, 2003), 2; Hal Taussig, *In the Beginning was the meal: Social Experimentation & Early Christian Identity* (Minneapolis: Fortress, 2009), 19-20. 식사에 관해 플루타르크는 다음과 같이 말한다. “너는 혼자 너의 배를 채우기 위해서 먹을 수 있다. 그러나 너는 혼자 식사를 할 수는 없다(Plutarch, *Quaest. conv.* 7 prol. (697c).” 즉 그레코-로마 세계에서 식사는 사회적인 사건인 동시에 종교적인 의미를 포함하였다. 스미스는 그레코-로마 세계의 식사를 “신성하고 세속적인”으로 표현한다. 왜냐하면 그레코-로마 세계에서 일상적인 식사는 사회적이고 종교적인 함의를 가지기 때문이다. 그는 일상의 식사와 심포지아, 장례연회, 희생식사, 신비제의 식사, 일상의 유대교 식사, 유대교 축제 식사, 기독교의 아가페 식사, 기독교의 성만찬은 각기 다른 형태의 식사가 아니라 다양한 상황에서 채택된 동일한 연회 전승을 가지고 있다고 주장한다. 즉, 이들 식사들은 모두 저녁 식사 형태였고 상징적인 의미를 포함한다는 것이다. 그리고 스미스는 이들 식사들은 ‘성스러운’ 대 ‘세속적인’ 식사가 아니라 ‘신성한 것과 세속적인 것’을 하나의 의례 안으로 통합하는 기능을 가졌다고 주장한다. Smith, *From Symposium*

요한복음 6장의 ‘먹고 마심’과 기독교론의 긴밀한 연결을 잘 설명해줄 수 있을 뿐만 아니라 요한복음 6장에 나타난 ‘식사’의 기능을 밝혀줄 것으로 기대되기 때문이다.²⁴⁸⁾

본 논문에서는 요한복음 6장의 연구를 통해 요한공동체의 식사는 ‘식사기독교론’을 정립하고, 요한공동체의 정체성과 계층성을 구성하였음을 논의한다. 이를 통해 본 논문은 요한공동체의 식사는 유대교에 대한 구분과 포용, 로마제국에 대한 저항과 타협을 나타내면서 요한공동체와 유대교와 로마의 긴장관계에서 요한공동체를 선전하는 기능을 하였음을 밝힐 것을 목적으로 한다.

초기 기독교 세계의 식사에 관한 연구는 최근 SBL의 그레코-로마 세계의 식사 세미나(Meals in the Greco-Roman World: A Seminar of the Society of Biblical Literature)를 중심으로 활발하게 연구되어져 왔다. 그러나 지금까지의 초기 기독교 세계의 식사에 관한 연구는 초기 기독교 사회 세계에 관한 연구였다. 때문에 신약성서에서 나타난 식사의 의미 혹은 기능에 관한 연구는 학문적 과제로 남아 있었다. 이런 점에서 요한복음 6장의 식사에 관한 본 연구는 그레코-로마 세계의 식사에 관한 연구를 확장시킬 뿐만 아니라 지금까지 공관복음과 고린도전서를 중심으로 진행되었던 초기 기독교 세계의 ‘식사’에 관한 연구를 요한복음으로 확장시켰다는 점에서 학문적 기여가 있을 것으로 기대된다.

2. 요한공동체의 식사와 ‘식사 기독교론’

급식이적(6:1-15)에서 예수는 무리에게 떡과 물고기를 나누어준다(6:10-12). 급식이적에 참여한 자들은 풍부한 음식을 제공받았고 만족하였다(6:11-12). 예수가 나누어준 음식이 떡과 물고기라는 것, 식사에 참여한 사람들에게 풍부한 음식이 제공되었다는 것은 급식이적이 종말론적인 메시아 연회를 나타내는 것임을 보여준다. 메시아연회에서 신성한 음식에 관한 주제로서 떡은 하늘로부터 내려온 기적의 떡 또는 만나와 관련된다(출16:1-36; 민11:7-9). 또한 메시아연회에 제공되는 물고기는 리워야단의 신화적 이미지를 보여준다. 구약에서 하나님에 의해 파멸된 리워야단은 혼돈을 넘어서는 하나님의 힘을 나타낸다. 리워야단이 파멸되고 음식으로 제공된다는 사상은 새로운 시대에 의인을 위한 신적인 음식의 상징이다(시 74:14; 바룩2서 29:4).²⁴⁹⁾ 예수가 제공한 떡과 물고기를 먹은 무리가 조상들이 먹은 만나를 연상했다는 것(6:31)은 급식이적에 참여한 무리 역시 예수의 기적을 종말의 메시아연회의 표상으로 이해했음을 보여준다.

예수가 제공한 떡과 물고기를 먹은 무리는 예수를 ‘세상에 오실 그 선지자’로 고백한다(6:14). 포트나(R. T. Fortna)는 ‘세상에 오실 선지자’에 대한 언급은 예수가 엘리야(엘리사와 더불어)로 이해되었음을 보여주는 것이라고 주장한다(왕상 17:8-25; 왕하 4:1-7, 32-37).²⁵⁰⁾ 글라손(T. Francis Glasson)과 슈나켄부르크(R. Schnackenburg) 같은 학자들은 6장에 나타난 예수는 모세를 능가하는 ‘두 번째

to Eucharist, 3-6.

248) 스미스는 유대교의 유월절 식사는 심포지움 전승을 따랐다고 주장한다. Smith, *From Symposium to Eucharist*, 149-50. 포토폴로스(John Fotopoulos) 역시 초기 기독교 세계에서 그레코-로마의 심포지움은 지중해 전역에 영향을 미치고 있었다고 주장한다. John Fotopoulos, *Food Offered to Idols in Roman Corinth: A Social-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1-11:1* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 160. 타우직(Hal Taussig)은 SBL 그레코-로마 세계의 식사 세미나(Meals in the Greco-Roman World: A Seminar of the Society of Biblical Literature)의 기여 가운데 하나는 그레코-로마의 식사 모델 안으로 유대교 식사를 통합한 것이라고 말한다. 그레코-로마 시대의 유대교 식사 역시 그레코-로마 식사와 비슷한 유형이라는 것이다. Hal Taussig, “Elaborating a New Paradigm: The Work of the Society of Biblical Literature’s Seminar on Meals in the Greco-Roman World,” in *Mahl und Religiöse Identität im frühen Christentum: Meals and Religious Identity in Early Christianity*, ed. Matthias Klinghardt and Hal Taussig (Tübingen: Narr Francke Attempto, 2012), 36.

249) Smith, *From Symposium to Eucharist*, 168. 유대교와 기독교 예술에 나타난 물고기 상징 또는 종말론적 음식으로 물고기는 이러한 사상을 나타내는 것으로 해석되어져 왔다.

250) R. T. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 81-82.

대속자'라고 주장한다.²⁵¹⁾ 마틴은 6장 14절의 언급은 예수를 모세적 예언자와 종말론적 예언자 둘 다를 연결한 것이라고 주장한다.²⁵²⁾ 하지만 요한복음 6장에서 예수는 자신을 '세상에 오실 그 선지자'로 나타내지 않는다.

6장 32절에서 예수는 하늘에서 떡을 준 것은 "모세가 아니다"라고 말하고, "나의 아버지가 준다"라고 말한다(6:32). 예수는 "모세가 아니다"라고 말하면서 자신을 신적 모세와 동일시하는 무리의 이해를 거부한다.²⁵³⁾ 더 나아가 예수는 "주었다"를 "나의 아버지가 준다"로 고쳐 말한다. 하늘로부터 떡은 과거 모세가 주었던 것이 아니라 현재 나의 아버지가 준다는 것이다. 이를 통해 예수는 현재 떡을 준 자신을 '나의 아버지'와 동일시하고 자신을 '세상에 올 선지자'가 아니라 하나님으로 나타낸다.

급식이적에 이어지는 생명의 떡 강화에서 예수는 자신을 '참 떡(6:32)', '생명의 떡(6:35)'이라고 말한다. 즉 자신은 음식을 제공하는 자인 동시에 식사에 제공되는 음식 자체라는 것이다. 메시아 연회에서 하나님은 신비한 음식을 통해 생명을 제공한다. 메시아연회에서 생명은 하나님이 제공하는 음식을 통해 간접적으로 제공된다. 하지만 예수는 음식 자체로서 배타적으로 하나님께 속한 생명을 식사하는 자들에게 직접 제공한다. 이런 점에서 예수가 제공하는 생명과 메시아연회에서 제공되는 생명에는 차이가 있다.

예수는 자신을 '하늘에서 내려온 떡(6:41)'이라고 말한다. 무리 역시 조상들이 먹은 만나를 '하늘'에서 내려왔다고 말한다(6:31). 만나와 예수는 동일한 '하늘'에서 기원한다. 하지만 '하늘에서' 내려온 떡, 만나를 먹은 조상들은 죽었다(6:58). 광야에서 제공된 만나는 일시적인 생명을 연장하기 위한 수단에 불과했다. 이와 달리 '하늘에서' 내려온 떡 예수는 세상에 생명을 제공한다(6:33, 35, 51). 그리고 그것을 먹은 자들은 주리지 않고 영원히 목마르지 않으며(6:35), 영생을 얻는다(6:51). 이런 점에서 '하늘'에서 내려온 만나(6:31)와 '하늘'에서 내려온 하나님의 떡(6:33) 예수는 분명한 차별성을 갖는다. 이를 통해 요한은 요한공동체가 식사에서 참여한다는 것은 무리가 언급한 조상들이 먹은 '만나'가 제공하는 일시적 생명이 아니라 예수가 제공하는 영생에 참여하는 것이라고 말한다.

예수는 하늘에서 내려온 '살아있는' 떡이다(6:51). 조상들이 먹은 만나는 오랫동안 이스라엘에서 사라졌다. 그것은 마지막 날에 다시 하늘에서 내려올 것이다(바룩2서 29:8). 하지만 예수가 제공하는 떡은 '살아있는' 떡이다. 요한공동체가 '살아있는' 떡에 참여한다는 것은 요한공동체의 식사가 예수의 죽음이 아니라 '살아있는' 예수 앞에서의 식사임을 나타낸다. 이 식사에서 예수는 '죽은'자가 아니라 '살아있는'자로서 식사의 '주(主)'²⁵⁴⁾이다. 식사에서 예수가 '살아있는' '주'라는 것은 요한복음 21장에서 분명히 보여준다. 요한복음 21장에서 제자들은 부활한 예수와 함께 식사에 참여한다. 이 식사는 십자가에서 죽은 예수가 죽음을 이긴 승리를 축하하는 승리연회이다(21:9-14). 이 식사에서 예수는 떡과 물 고기를 통해 생명을 제공하는 자로서, 리워야단을 이긴 승리자이다. 뿐만 아니라 이 식사에서 예수는 죽음을 이긴 승리자로 그의 능력을 드러낸다. 제자들은 예수의 승리 축하 연회에 함께 참여함으로써 '살아있는' 예수와 함께 식사에 참여한다. 따라서 요한공동체가 살아있는' 떡으로서 예수를 먹는 것은 예수의 부활에 참여한다는 의미이다.

요한공동체가 예수를 먹고 마시는 것은 예수가 제공하는 현재와 미래의 생명에 참여하는 것이다. 요한복음에서 '믿는 것'은 예수를 먹고 마시는 것과 동일시된다. 따라서 '믿는 것' 즉, 예수를 '먹고 마시는 것'은 요한공동체와 외부의 경계로 기능한다. 하지만 요한공동체의 이런 경계설정은 외부와 내부를

251) T. Fransis Glasson, *Moses in the Fourth Gospel* (Naperville: Alec R. Allenson, 1963), 19, 47; R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* vol. 2 (New York: Crossroad, 1982), 40-43.

252) Martyn, *The Gospel of John in Christian History*, 26-28.

253) 구약에서도 만나를 모세가 제공하였다는 언급은 없다. 그런데 6장 32절에서 예수는 만나를 제공한 자로서 모세를 언급한다. 이런 신적 모세에 대한 이해는 필로의 저작에 나타난다. 필로는 그의 작품에서 모세를 하나님의 '친구'와 상속자이며, '신(god)'과 '왕'으로 나타낸다(*Mos* 1.155-156).

254) 식사에서 '주(主)'라는 것은 주(Lord)와 주인(host), 그리고 손님(guest)이라는 의미를 포함한다.

분리하거나, 외부로부터 요한공동체를 단절시키는 것을 말하지 않는다. 그것은 믿는 자와 믿지 않는 자에 대한 ‘구분’을 의미한다.

요한공동체는 식사를 통해 요한공동체를 구분하는 동시에 포용을 이야기한다. 요한의 예수는 “아버지께서 내게 주시는 자는 다 내게로 올 것이요 내게 오는 자는 결코 내쫓지 아니하리라(6:37)”고 말한다. 이 구절은 예수를 믿는 자들에 대한 축복(6:35)과 ‘나를 보고도 믿지 아니하는’ 자들에 대한 언급(6:36) 뒤에 자리한다. 그러므로 37절의 ‘아버지께서 내게 주시는 자’는 35절의 믿는 자들과 36절의 보고도 믿지 아니하는 자 모두를 포함한다. 다시 말하면, 37절의 예수의 초대는 믿는 자들과 믿지 아니하는 자들을 향한다. 예수의 이런 초대는 ‘믿는’자와 ‘보고도 믿지 않는’ 자에 대한 구분에도 불구하고 ‘믿지 않는’자들에 대한 요한공동체의 포용을 보여준다.

떡과 물고기를 먹은 무리는 예수를 ‘억지로’ 왕으로 삼고자 하였다(6:15). 오데이(Gail R. O’day)는 무리의 이런 행위는 환대를 주인의 은혜의 행위로 여기지 않고 그들의 소유로 여긴 것이라고 말한다.²⁵⁵⁾ 무리가 예수의 환대를 그들의 소유로 여긴 것은 그레코-로마 식사에서 신들이 식사의 주인이라는 것과 비슷한 의미이다.

그레코-로마 식사에서 신들이 식사의 ‘주(主)’라는 것은 신들과의 거래를 위한 것이었다. 그레코-로마의 식사에서 신들에게 제물을 불태우는 것은 신들에게 빚진 의무를 갚는 것이며, 신들에게 감화를 줌으로써 그들이 인간의 운명을 복되게 하고, 그 도시의 불행과 파멸을 방지하기 위한 것이었다. 그레코-로마 세계의 많은 공적 연회나 직업 협회에서 다양한 신들에게 제의를 행하는 것은 이런 사상을 반영하는 것이었다. 그것은 ‘~하니까 ~해 달라’ 혹은 ‘~해 주면 ~(보답)하겠다’는 식이다.²⁵⁶⁾ 무리가 예수를 ‘억지로’ 왕으로 삼고자 한 것 역시 이런 그레코-로마의 신 이해를 바탕으로 한다. 그들은 예수가 누구인가라는 것보다 그들의 필요에 더 집중하였다(6:26). 때문에 예수는 무리의 필요에 보답하는 ‘왕’됨을 거부한다(6:15).

요한은 예수는 필요에 보답하는 ‘왕’이 아니라 천상의 ‘왕’이라고 말한다(18:36). 이것은 예수의 왕됨이 로마황제가 왕인 것과 다르다는 것을 말한다. 그레코-로마 세계에서 ‘신(theos)’이라는 것은 사람에게 대한 서술로 사용되었고, 로마 황제들과 왕들을 서술할 때도 사용되었다.²⁵⁷⁾ 그러므로 로마황제가 ‘신’이라는 것은 그의 기원을 나타내는 것이 아니라 그의 기능에 대한 언급이다. 또한 로마황제가 ‘하나님의 아들’인 것은 사후 신격화된 ‘신’의 아들됨을 의미했다. 하지만 로마황제와 달리 예수는 ‘살아있는’ 아버지로부터 보냄받은 ‘하나님의 아들’이다(5:25; 10:36; 11:4). 여기서 예수가 ‘하나님의 아들’인 것은 그의 기원과 본성을 나타내는 것으로 그의 기원이 하나님이라는 것을 나타낸다. 때문에 하나님의 아들이자 예수는 아버지께서 죽은 자들을 살리시는 능력을 가진 것처럼 자기가 원하는 자들을 살릴 능력을 가진다(5:21). 더 나아가 예수는 ‘유일한’ 하나님의 아들이다(1:14, 18; 3:16). 이것은 로마황제가 아니라 예수가 ‘유일한’ 하나님의 계시이며(1:14, 18), ‘유일한’ 구원자임을 말한다(3:16, 18). 그러므로 요한공동체가 로마황제가 아니라 예수를 ‘유일한 하나님의 아들’과 ‘왕’으로 고백하는 것은 구원자로 칭송되었던 로마황제에 대한 저항을 나타내는 것이다. 그럼에도 요한공동체는 식사에서는 예수를 직접적으로 ‘하나님의 아들’과 ‘왕’으로 고백하지 않는다.

요한공동체는 식사에서 예수를 ‘인자’로 고백한다(6:53). 요한공동체는 요한공동체의 식사를 ‘인자의 살과 피’를 먹고 마시는 것으로 나타낸다. 왜냐하면 예수를 ‘왕’과 ‘하나님의 아들’로 고백하는 것은 로마제국에 대한 직접적인 저항을 나타내는 것이기 때문이다. 그것은 로마제국의 치하에서 살아야 하

255) Gail R. O’day, “John 6:1-15,” *Int* 57, no. 2 (2003): 196-198.

256) 최혜영, “로마의 종교: 이교 혹은 비기독교를 중심으로,” 『로마의 제정사 연구』 허승열 역 (서울: 서울대학교 출판부, 2000), 325.

257) S. R. F. Price, “Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult,” *JHS* 104 (1984): 79-81. 예를 들면 아우구스투스는 살아있는 동안 ‘로마의 제사장 그리고 황제 카이사르, 신의 아들, 신 세바스토스, 가장 높은 제사장과 제국의 아버지’였다. *Ibid.*, 84.

는 요한공동체의 생존을 위협할 수 있다. 이에 요한공동체는 식사에서 예수를 직접적으로 ‘왕’과 ‘하나님의 아들’로 고백하지 않고 천상적 ‘인자’로 고백한다. 요한복음에서 예수가 ‘하늘에서 내려 온 인자’라는 것은 그의 천상적 기원과 신적인 속성을 나타낸다(3:13). 그러므로 예수가 천상적 ‘인자’라는 것은 천상적 기원을 가진 ‘하나님의 아들’로서 예수의 본성과 기원, 그리고 유일한 구원자로서 ‘왕’에 대한 함의를 나타낸다. 이처럼 요한공동체는 식사에서 예수를 천상적 ‘인자’로 고백하고 공동체의 식사를 ‘인자의 살과 피’를 먹고 마시는 것으로 나타냄으로써 로마제국에 대한 저항을 나타내는 동시에 타협을 나타내는 이중적 태도를 취한다.

요한공동체의 식사를 ‘인자의 살과 피’를 먹고 마시는 것이라고 했을 때 그것은 그레코-로마의 신식과 관련성을 배제하기 어렵다. 조재형은 예수의 ‘살과 피’에 대한 언급은 디오니소스의 신식과 관련 있다고 주장한다.²⁵⁸⁾ 하지만 그레코-로마 식사에서 일반적으로 디오니소스 제의는 조재형이 주장하는 것과 달리 신비제의의 형태보다는 협회의 다양한 사회적이고 제의적인 식사형태였다. 때문에 협회의 식사에서 디오니소스의 살과 피를 먹는 것, 좋은 신 디오니소스에게 헌주하는 것은 신이 주는 축복과 관련된 것이었다.²⁵⁹⁾ 하지만 요한공동체는 식사에서 디오니소스가 제공하는 축복이 아니라 ‘인자의 살과 피’를 먹고 마시므로써 천상적 ‘인자’가 제공하는 축복을 선포한다.²⁶⁰⁾ 이를 통해 요한은 요한공동체의 식사는 디오니소스가 아니라 ‘인자’의 살과 피를 먹고 마시는 것임을 강조한다. 여기서 요한은 요한공동체의 식사의 주(主)로서 인자의 분명한 차별성을 주장한다. 요한공동체는 ‘인자’의 살과 피를 통해 인자가 제공하는 현재의 영생과 미래의 부활에 참여한다는 것이다(6:39-40, 53-54).

요한은 요한공동체 식사는 하늘에서 내려온 ‘생명의 떡’과 ‘인자의 살과 피’를 먹고 마시는 것이라고 말한다. 이 식사에서 예수는 식사의 ‘주’로서 천상적 기원을 가진 ‘인자’로 고백된다. 요한공동체는 이런 ‘식사기독론’을 통해 요한공동체 식사는 유대교 식사와 그레코-로마 식사와 분명히 차별화된다고 주장한다. 더 나아가 요한은 ‘식사기독론’을 통해 요한공동체의 식사는 유대교에 대해서는 구분을 나타내는 동시에 포용을, 로마제국에 대해서는 저항을 나타내는 동시에 타협을 나타내는 이중적 태도를 취한다.

3. 식사와 정체성

음식의 소비는 자기 정체성을 상징한다. 사회가 소비하는 음식은 ‘우리’를 ‘그들’로부터 구별하는 기능을 하며, ‘우리’대 ‘그들’을 표현하는 힘 있는 방법이다.²⁶¹⁾ 유대교에서 음식에 의한 정체성은 음식

258) 조재형, “디오니소스의 제의를 통해서 본 요한복음의 성찬(6:51-59),” 「한국기독교신학논총」 88, no. 1 (2013): 33-58. 조재형은 디오니소스 전승과 달리 예수는 부정적인 디오니소스의 식인풍속을 제거하여 긍정적인 식인풍속(자신의 살을 주는)으로 나타낸다고 주장한다. Ibid., 44. 이와 함께 조재형은 예수의 ‘살’에 대한 언급은 영지주의 가현설에 대한 반대가 혼합된 것이라고 주장한다. 조재형, “고대 영지주의 사상의 관점에서 바라본 요한복음 6장의 ‘살(σάρξ),” 「신학연구」 64 (2014): 7-30.

259) 디오니소스의 ‘신식(theophay)’은 ‘찢는 것(sparagmos)’ ‘생육을 먹는 것(omophagia)’에 관한 것이다. 프레이저는(James Geroe Frazer)는 디오니소스 추종자가 황소(또는 염소)의 생육을 소비했을 때 그들은 자신들이 신을 죽이고 그 살코기를 먹고 그 피를 마신 것으로 믿었다고 주장한다. 제임스 조지 프레이저, 『황금가지』 이용대 역 (서울: 한겨레신문사, 1994), 475. 코벨 역시 디오니소스를 섭취한다는 개념은 신이 제의적으로 소비되고 그 소비를 통해 신과 인간이 통합된다는 의미였다고 주장한다. Esther Kobel, *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and Its Historical and Cultural Context* (Leiden & Boston Brill, 2011), 236.

260) 일반적으로 디오니소스에 대한 언급은 헌주에서 사용되었다. 요한복음의 식사에서는 포도주에 대한 분명한 언급은 나타나지 않음에도 불구하고 인자의 ‘살과 피’라고 언급하는데 여기서 ‘피’는 요한공동체 식사의 포도주에 대한 언급이었을 가능성이 높다. 즉 요한공동체는 마지막 식사가 아니라 급식이적일 공동체 식사의 근거로 삼으면서도 그들의 식사를 ‘인자의 살과 피’에 대한 참여로 보았던 것이다.

261) Emiko Ohnuki-Tierney, *Rice as Self: Japanese Identities through Time* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 129-30.

규례 특히, ‘무엇을’, ‘누구와’ 먹는 가의 문제에서 두드러지게 나타난다. 신명기는 음식규례와 관련하여 그들이 지켜야 할 음식규정을 하나님의 성민으로서 그들의 거룩을 유지하는 방편이라고 이야기한다(레 11:44-45).

요한복음에서 무리 역시 ‘무엇을’, ‘누구와’ 먹는가에 관심을 기울인다. 그들은 예수에게 만나를 요구하면서 그들의 정체성을 ‘우리’ 조상들과 일치시킨다(6:31). 하지만 예수는 무리가 말한 ‘우리’ 조상들의 결국이 죽음이었다고 말한다. 그리고 예수는 무리가 말한 ‘우리’를 ‘너희’로 언급하면서(6:49), 예수가 제공하는 생명의 떡과 조상들이 먹은 만나의 차이를 언급한다. 이를 통해 예수는 영생은 무리가 주장하는 것처럼 ‘무엇을’ 먹는 가에 의해서가 아니라 예수를 ‘믿는’ 것에 의해서 가능하다고 말한다. 이 주장을 통해 예수는 유대교의 음식 정결 규례에서 ‘무엇을’ 먹는 가에 대한 배타성을 ‘누구를’ 먹는가의 주제로 전환시킨다.

저자 요한은 급식이적이 ‘유대인의 유월절’ 가까운 시기에 행해졌다고 말한다.²⁶²⁾ 유대인들에게 유월절 식사는 식사에 참여하는 ‘우리’와 그렇지 못한 ‘그들’을 구분하는 식사였다. 가족을 중심으로 지켜졌던 유월절은 성전건립이후 성전에서 지켜지는 절기가 되었고, 유대인들의 정체성 구성을 위한 절기로 지켜졌다. 그런데 급식이적에서 예수는 ‘이방의 땅’ 갈릴리에서 하나님의 떡에 참여할 수 없는 자들을 ‘우리들’만 참여할 수 있는 유월절 식사에 초대한다. 이로써 하나님의 떡에 참여할 수 없던 자들은 ‘그들’은 ‘우리’로 수용된다. 이를 통해 예수는 ‘누구와’ 먹는가에 대한 유대교 음식규례의 배타성을 개방성으로 전환한다.

유대교에서 이 메시아연회는 의인들만 참석할 수 있는 식사였다. 그런데 예수는 의인들이라고 여겨지지 않던 ‘이방인의 땅’의 사람들을 메시아 연회에 초대한다. 갈릴리 지역에서 사람들이 모였을 때 이방인을 배제하는 것은 어렵다. 뵈젠(Wilibald Bösen)과 맥(Burton L. Mack)은 갈릴리 지역은 유대인과 이방인이 혼합된 지역이라고 말한다.²⁶³⁾ 이것은 급식이적에 참여한 사람들은 직접적으로 하나님의 떡에 참여할 수 없는 사람들이 다수였음을 나타낸다. 그럼에도 예수는 이들을 그의 식사에 초대함으로써 ‘누구와’ 먹는 가에 대한 유대교의 음식규례에 대해 개방성을 나타낸다.

더 나아가 예수는 “우리 조상들은 광야에서 만나를 먹었나이다(6:31)”라고 말하면서 만나를 그들의 정체성의 근거로 삼는 무리에게 율법으로서 만나²⁶⁴⁾의 기능을 거부한다. 그리고 만나가 아니라 예수를 먹어야 한다고 말한다(6:35). 요한복음에서 ‘먹는 것’은 ‘믿는 것’과 동일시되는 것을 고려한다면 예수를 ‘먹는 것’은 예수를 ‘믿는 것’을 나타낸다. 이를 통해 예수는 ‘무엇을’, ‘누구와’ 먹는가가 아니라 예수를 ‘믿는 것’을 정체성의 근거라고 말하면서, 그들의 정체성을 ‘우리’ 조상들과 일치시키는 무리를 ‘우리’가 아닌 ‘너희’로 구분한다(6:49). 요한복음에서 무리는 결국 예수를 떠남으로써 ‘우리’가 아니라 ‘너희’에 속한 자가 된다. 그들은 아버지께서 예수에게 오게 한 자들이 아니기 때문이다(6:65-66). 요한은 예수와 함께 식사하였지만 예수를 ‘보고도 믿지 아니하는’ 이들의 정체성을 ‘유대인’으로 나타낸다

262) 데이지(Michael A. Daise)는 6장 4절의 ‘유월절’은 니산월에 행해진 유월절이 아니라 아비월에 행해진 유월절이며, 여기서서 ‘가까운(ἐγγύς)’이라는 표현은 요한복음에서 ‘임박한’이라는 의미라고 주장한다. Michael A. Daise, *Feasts in John: Jewish Festivals and Jesus’ ‘Hour’ in the Fourth Gospel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 137-38.

263) 뵈젠과 맥은 갈릴리 지역에서 유대인과 이방인의 인구구성에 대해서는 서로 다른 의견을 제시한다. 뵈젠은 갈릴리 지역의 인구는 이방인들보다는 유대인들이 다수였을 것이라고 주장한다. 빌리발트 뵈젠, 『예수시대의 갈릴래아: 예수의 생활공간과 활동영역으로서의 갈릴래아에 대한 시대사적, 신학적 연구』 황현숙 역 (서울: 한국신학연구소, 2006), 104-105, 246. 반면 맥은 갈릴리에 유대인이 존재했다 하더라도 이 지역은 헬레니즘 도시들의 영향이 컸기 때문에 갈릴리 지역에서 유대 문화가 지속되었다고 주장하는 것에는 세심한 주의가 필요하다고 말한다. 버튼 맥, 『잃어버린 복음서: Q복음과 기독교의 기원』 김덕순 역 (서울: 한국기독교연구소, 1999), 87-93.

264) 단나문헌에서 이스라엘이 만나를 섭취한다는 것은 문자적으로 토라의 지식을 체화하고, 획득한 행위로 소급하여 해석되었다. Jordan D. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 60.

(6:41, 52).

떠난 무리와 유사하게 요한복음의 가롯 유다는 식사에 참여하였음에도 예수를 배반한 자로 나타난다.²⁶⁵⁾ 요한은 가롯 유다를 군대와 대제사장과 바리새인과 ‘함께’ 선 자로 묘사한다(18:2-5). 왜냐하면 가롯 유다는 공동체 정체성을 위반한 자이기 때문이다. 친구에 의한 배반은 적에 의한 모욕보다 더 극악무도한 것이고, 함께 식사를 나눈 자의 배반은 가장 나쁜 것이다(시 41:9; 욥 1:7).²⁶⁶⁾ 가롯 유다의 배반은 외부와 공동체 사이에서 다리 역할을 했다는 점, 외부인과의 연합을 통해 공동체 정체성을 위협했다는 점에서 더 극악무도한 것이었다. 때문에 저자 요한은 가롯 유다를 ‘마귀’라고 말함으로써(6:70) 공동체의 정체성을 위협하는 것에 대한 분명한 구분을 나타낸다.

반면 요한은 베드로에 대해서는 가롯 유다와 다른 태도를 취한다. 베드로는 그의 제자직을 부인하고 공동체 정체성을 유지하는 데 실패한 자이다. 그럼에도 불구하고 부활한 예수는 부활한 후 승리 축하 식사에 베드로를 초대한다(21:1-14). 이어지는 베드로와 예수의 대화(21:15-17)에서 베드로가 예수의 질문을 온전히 이해했는지 분명하지 않다.²⁶⁷⁾ 그럼에도 불구하고 예수는 베드로에게 목자직을 수여함으로써 그를 포용하는 모습을 보여준다. 부활한 예수가 베드로를 식사에 초대한 것, 베드로에 대한 세 번의 질문, ‘내 양을 먹이라’는 목자직의 위임은 경계선에 있던 베드로를 향한 포용으로 볼 수 있다. 예수의 포용에 의해 베드로는 경계선에 있는 자가 아니라 내부인으로 확정된다. 요한복음에서 베드로에 대한 예수의 이런 포용은 정체성 경계에 있는 자에 대한 요한공동체의 포용을 보여준다.

요한공동체는 공동체 식사에 참여하는 자의 정체성을 이야기하면서 식사에 참여하는 자들에게 예수가 제공하는 소속감을 제공한다. “내 살을 먹고 내 피를 마시는 자는 내 안에 거하고 나도 그의 안에 거하나니(6:56).” 여기서 식사에 참여하는 자들과 예수의 상호거주는 믿는 자들과 예수의 상호소속을 나타낸다. 그레코-로마의 식사가 다양한 신들과 황제와의 일치를 통해 로마와의 일치를 나타내는 것이었다면, 요한공동체의 식사는 식사에 참여하는 자들과 예수의 상호소속을 통해 예수와 일치하는 것을 나타낸다(14:27 참조). 이런 점에서 요한공동체 식사와 그레코-로마의 식사는 분명히 다르다. 그레코-로마의 식사는 로마와 일치함으로써 로마의 평화를 유지하는 것이었다. 하지만 로마제국의 평화는 무력에 의한 평화였으며, 그것은 권력을 정당화하기 위한 것이었다. 그러므로 그레코-로마의 식사는 로마의 정당화 정체성을 유지하기 위한 것이었다. 반면 요한공동체의 식사는 예수와 일치하고 세상이 주는 평화가 아니라 예수의 평화를 누리는 것이다(14:27). 더 나아가 예수는 세상을 향한 승리를 선포한다(16:33). 이런 요한공동체의 식사의 저항적 성격은 로마제국의 정당화 정체성에 대한 요한공동체의 저항적 정체성을 보여준다.²⁶⁸⁾ 그럼에도 요한공동체는 식사에서 로마제국에 대한 직접적인 저항을 나

265) 클라쎄(William Klassen)은 가롯 유다의 넘겨줌을 ‘배반’으로 번역하는 것은 오류라고 주장한다. 그에 따르면 가롯 유다의 넘겨줌은 중재자 역할을 위한 것이기 때문이다. 그는 가롯 유다는 예수가 아버지에게 순종한 것처럼 그의 주인에게 순종하였다고 주장한다. William Klassen, *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* (Minneapolis: Fortress, 1996), 47-58. 하지만 요한은 가롯 유다가 식사에 참여하였음에도 불구하고 공동체 정체성을 위반하였으며, 공동체 연대를 저버린 자로 묘사한다(6:36).

266) Hallvard Hagelia, “Meal on Mount Zion-Does Isa 25:6-8 Describe a Covenant Meal?,” *SEA* 68 (2003): 83.

267) 21장의 예수와 베드로의 대화(21:15-17)에 대해 학자들은 다양한 의견을 제시한다. 컬페퍼는 이 장면은 베드로에 대한 회복이라고 주장한다. Alan Culpepper, “Peter as Exemplary Disciple in John 21:15-19,” *PRSt*, 37, no.2 (2010): 165-178. 최흥진 역시 신약성서의 다른 본문(딤후 4:10, 요일2:15)과 요한복음의 사용 용례를 통해(3:35; 5:20; 13:23; 19:26; 20:2; 21:17) ‘아가파오(ἀγαπάω)’와 ‘필레오(φιλέω)’는 서로 바꾸어 사용할 수 있다고 주장하면서(3:35; 5:20; 13:23; 19:26; 20:2, 20; 21:17) 이 장면은 베드로의 회복을 나타낸다고 주장한다. 최흥진, 『요한복음』, (서울: 한국장로교출판사, 2006), 294-296. 반면 서중석은 21장은 베드로의 권위를 부분적으로 공격하고 부분적으로 인정한 것이라고 주장한다. 서중석은 예수의 마지막 질문에서 베드로가 사용한 ‘필레오’를 사용한 것은 베드로에 대한 기대의 수준을 낮춘 것이라고 주장한다. 서중석, 『복음서 해석』 (서울: 대한기독교서회, 1999), 285-286.

268) 카스텔스는 정체성을 저항적 정체성, 기획적 정체성, 정당화 정체성의 세 가지 범주로 정의한다. ‘저항적 정체성(Resistance identity)’은 지배 논리에 의해 폄하되거나 비난 받는 처지에 있는 행위자들에 의해 생성되는

타내지 않는다. 왜냐하면 직접적인 저항은 요한공동체의 생존을 위협하기 때문이다.

요한은 요한공동체의 식사를 예수의 죽음을 ‘기억’하는 것으로 말하지 않는다.²⁶⁹⁾ 요한은 다른 복음서들과 달리 마지막 식사가 아니라 급식이적과 생명의 떡 강화를 요한공동체 식사에 근거로 제시함으로써, 예수의 죽음이 아니라 예수가 제공하는 영생을 강조하고, 요한공동체 식사를 예수의 죽음에 참여하는 것이 아니라 ‘살아있는’ 예수와의 식사로 나타낸다. 뿐만 아니라 요한은 예수의 죽음을 로마당 국에 의해서가 아니라 유대인에 의해서 주도되었던 것으로 그린다. 예수는 빌라도에게 “나를 네게 넘겨 준 자의 죄는 더 크다(19:11)”라고 말하면서 빌라도의 죄는 간과될 수 없지만 유대인들의 죄는 더 크다고 말한다. 예수의 재판 장면에서도 요한은 다른 복음서와 달리 군인들에 의한 조롱(19:2-3, 23-24)의 강도를 약화시킨다²⁷⁰⁾ 대신 요한은 예수의 죽음에 대한 유대인의 역할을 확대시킨다.²⁷¹⁾ 19장 17절에서 요한은 ‘그들’이 예수를 넘겨주었다고 말한다. 여기서 ‘그들’은 유대인과 병사들 모두를 지칭하는 것으로 볼 수 있다. 요한은 19장 15절과 23절 사이의 ‘그들’을 유대인과 군인들 모두를 가리키는 것으로 의도함으로써 예수를 죽인 유대인들과 빌라도의 담합을 고발한다. 요한은 예수의 재판과 십자가형에서 로마제국의 직접적인 영향력을 축소시킴으로써 예수의 죽음을 로마제국 권력에 의한 것이라기보다는 유대인들의 책임으로 돌리려는 경향을 보인다. 이를 통해 요한은 요한공동체 식사에서의 저항적 정체성 구성에 의한 저항에도 불구하고 로마제국에 대한 타협을 시도한다.

요한공동체는 유대교와 로마제국에 대해 이런 이중적 태도를 나타내면서 예수를 믿는 ‘우리’에 대한 새로운 정체성을 기획한다. 요한복음에서 요한공동체의 자기 정체성을 가장 잘 규정하고 있는 것은 ‘하나님의 자녀(1:12; 11:52)’라는 용어이다.²⁷²⁾ 믿는 자들이 ‘하나님의 자녀’라는 것은 그들이 ‘하나님 께로부터 난 자’이기 때문이다. ‘하나님의 자녀’로서 요한공동체는 혈통이나 육체나, 사람의 뜻에 기원하지 않는다(1:13). 요한공동체의 이런 주장은 그들의 기원이 유대교의 ‘여호와와 자녀’나, 그레코-로마 세계의 ‘친족’ 관계에 의한 것이 아니라는 것을 말한다. 요한공동체가 ‘하나님의 자녀’인 것은 그들의 근본적 출처가 천상적 ‘인자’와 동일하게 ‘하늘’이기 때문이다. 왜냐하면 그들은 ‘인자의 살과 피’를 먹고 마심으로 인자가 제공하는 생명을 소유하였기 때문이다(6:53-57). 이런 의미에서 요한공동체는 식사는 ‘하나님의 자녀’로서 요한공동체의 기획적 정체성을 구성하는 자리이다.

‘하나님의 자녀’로서 요한공동체는 스스로를 세상과 구분시킨다. 하지만 그것은 세상으로부터의 고립을 의미하지 않는다. ‘하나님의 자녀’로서 요한공동체는 세상과의 긴장관계에 있다. 세상은 예수를 영접하지 않은 ‘자기 백성’과 동일시된다(1:10-11). 자기 백성은 ‘우리’의 증언을 받지 아니하는 자들로(3:11-12), 빛보다 어둠을 더 사랑한 자들이다(3:19). 요한복음에서 세상은 하나님에 의해 지음 받았음

정체성이다. 이 정체성은 더 이상 견디기 힘든 억압에 항거하는 집합적 저항의 형태를 구성하는 것으로 ‘배척당한 자아에 의한 배척한 자의 배척(the exclusion of the excluders by the excluded)’의 형태들이다. ‘기획적 정체성(Project identity)’은 어떠한 사회 행위자들인 간에 그들에게 이용 가능한 문화적 재료에 기반하여 사회 속에서 자신들의 지위를 재정의하는 새로운 정체성을 구축하고 사회구조 전반의 전환을 추구하려고 할 때 드러난다. ‘정당화 정체성(Legitimizing identity)’은 사회행위자와 비교하여 자신의 지배를 확대 또는 합리화하기 위해 사회의 지배적인 제도에 의해 도입된다. 마누엘 카스텔스, 『정체성 권력』 정병순 역 (서울: 한울아카데미, 2008), 23-27.

269) 마태복음과 마가복음, 누가복음에서는 예수와 제자들의 마지막 식사를 ‘기억’한다(마 26:30; 막 14:22-26; 눅 22:14-23). 하지만 요한복음에서는 예수와 제자들의 마지막 식사에 대해서는 간략하게 기록한다(요 13:4).

270) 막 15:6-120; 마 26:47; 27:11-26 참조. 누가복음의 경우는 적은 분량에도 불구하고 “이 외에도 많은 말로 욕하더라(눅22:65)”는 구절을 덧붙인다.

271) 마태, 마가, 누가복음에서는 대제사장들과 서기관들 또는 백성의 장로들이 예수의 죽음을 의논한 것에 대해 두 세절에 걸쳐 설명한다(마 26:3-5; 막 14:1-2; 눅 22:1-2). 이와 달리 요한복음에서는 일곱절에 걸쳐 유대인이 예수의 죽음을 모의 했다고 보도한다(11:47-53).

272) 요한복음에서 ‘하나님의 자녀’는 1장 12절과 11장 52절에 등장한다. 1장 12절에는 믿는 자들이 ‘하나님의 자녀’라는 것이 분명히 나타난다. 하지만 11장 52절에서는 ‘흠어진 하나님의 자녀들’에 대해서 학자들마다 이견이 있다. 그럼에도 불구하고 11장 52절의 ‘흠어진 하나님의 자녀들’ 역시 1장 12절과 같은 맥락으로 해석하는 것이 가장 적절할 것이다.

에도 불구하고 하나님을 영접하지 않으므로 만나를 요구했던 ‘너희’와 동일시된다(6:31). 그럼에도 하나님은 세상을 사랑하고 예수를 세상에 보내셨다(3:16). 이런 의미에서 세상과 하나님의 관계는 상호관계적이라 할 수 있다. 하지만 세상을 향한 하나님의 관계가 사랑인 것과 달리 하나님을 향한 세상의 관계는 적대적이다. 이런 긴장관계 가운데서 요한공동체는 ‘하나님의 자녀’로서 세상과 자신들을 구분하면서도 세상에 머물면서 예수로 부터 위임받은 선교를 행한다(17:14-21).

요한공동체와 세상의 긴장관계는 요한공동체 식사에도 그대로 반영된다. 요한공동체는 식사를 통해 회당공동체에 대한 구분과 포용, 로마제국에 대한 저항과 타협을 통해 저항적 정체성을 나타내면서도 ‘하나님의 자녀’라는 기획적 정체성을 구성한다.

4. 식사와 계층성

요한은 예수의 급식이적이 ‘산’에서 행해졌다고 말한다. ‘산’은 출애굽기에서 하나님의 임재를 나타내는 곳이다. 여호와와 시내산에서 백성들이 볼 수 있는 방법으로 현현했고(출 19:16-17; 20:18; 24:18 참고), 성막이 완성된 후에는 여호와의 영광이 성막에 충만하였다(출 40:34-35). 솔로몬의 봉헌식에도 구름이 여호와의 성전에 가득했는데(왕상8:10-11), 이것 역시 하나님의 임재를 나타낸 것이었다. 이후 성전은 이스라엘사람들에게 ‘하나님이 택하신’ 유일한 예배 장소로 기능했다. 하지만 제 2 성전시대에 대부분의 종파들은 제사장들이 부패해 있었으며, 성전은 오염되었다고 주장했다. 에세네 공동체들은 성전체제를 이론상으로는 불법적이고, 실제로는 부패한 것으로 규정하고 거부했다.²⁷³⁾ 그럼에도 불구하고 제 1 성전시대 뿐만 아니라 제 2 성전시대에도 성전에 대한 정당성은 꾸준히 유지되었다. 이스라엘 사람들에게 성전과 예루살렘이라는 지명은 서로 밀접한 등식관계로 이해되었다.

예루살렘의 이런 종교적 중요성에도 불구하고 요한의 예수는 예루살렘이 아니라 갈릴리 지역의 ‘산’에서 급식이적을 행한다(6:4-13). 이를 통해 요한은 예수의 급식이적을 ‘산’에서 행한 메시아연회로 나타내고 식사의 ‘주(主)’로서 예수를 ‘산’에 현현한 하나님으로 나타낸다. 이어지는 바다를 건넌 사건에서 ‘나는 ~이다(Εγώ~εἰμι)’라는 예수의 말씀은 예수가 하나님임을 확정한다.²⁷⁴⁾

요세푸스에 의하면 유대인의 유월절에 성전에서 무교병을 나누어 주던 것이 유대교의 관습이었다.²⁷⁵⁾ 이것은 갈릴리 ‘산’에서 예수의 떡의 분배가 메시아연회인 동시에 유월절 식사임을 나타낸다. 이를 통해 요한은 ‘산’을 하나님의 임재의 장소로 나타냄으로써 떡을 나누어 준 예수를 하나님으로, 예루살렘 성전을 대신하는 새로운 성전으로 나타낸다.²⁷⁶⁾ 요한복음에서 예수가 ‘왕’이라는 것은 예수가 다윗 계열의 왕이 아님에도 불구하고 천상적 ‘왕’으로 새로운 성전을 지을 적법한 ‘왕’이라는 것을 보여준다. 그러므로 ‘산’에서 예수의 급식이적은 예수가 새로운 무형의 성전임을 나타내는 사건이다.

새로운 무형의 성전으로서 예수는 유대교의 정결지도(purity map)의 폐쇄적 계층성에 대한 개방을 보여준다. 이스라엘 사람들에게 성결의 요구는 외형상 ‘경계의 설정’과 ‘성결 상태의 유지’로 구체화되었다. 성결이 갖는 ‘분리’의 성격은 모든 것을 성결과 부정의 이분법적 범주로 나누는 것이 아니라 성결과 부정의 정도에 따라 등급화와 계급화 하는 양상을 보인다. 장소(places), 시간(times), 사람

273) N. T. 라이트, 『신약성서와 하나님의 백성』 박문재 역, (서울: 크리스찬다이제스트, 2003), 375. 에세네 공동체뿐만 아니라 에녹1서와 모세의 유언서, 솔로몬의 시편에서도 성전에 대한 모독과 하스몬 통치자들의 죄를 비난한다(에녹1서 89:73; 모세의 유언서 5:1-6:1; 솔로몬의 시편 2:3-13; 8:8-22; 17:5-10). 하지만 이런 비난은 제사장 제도나 성전 자체의 폐지를 의미하는 것은 아니었다.

274) 급식이적 이후에 바다를 건넌 사건(6:16-21)에서 예수는 ‘나는 ~이다(Εγώ~εἰμι)’라는 표현을 통해 자신을 드러낸다. 이 말은 70인역에서 하나님의 이름을 나타내는 야웨의 4자음(YHWH)과 일맥상통한다. 현경식, “요한복음의 ‘πίστευο(Pisteuo)’ 연구,” 『신약논단』 9, no. 4 (2002): 906.

275) Josephus, *Ant.*, 17.213-214.

276) 요한복음 2장 13-22절에서도 예수는 자신을 예루살렘 성전을 대체하는 새로운 성전으로 나타낸다.

(persons, 사회계급)에 의한 성결 등급화와 계급화는 유대인의 사회 세계(social world)를 구성하였다. 이런 성결지도의 사회적 체제를 위한 근거는 성전이였다. 그런데 예수는 급식이적을 통해 자신을 새로운 무형의 성전으로 나타냄으로써 예루살렘 성전에 의한 성결 등급화가 아닌 새로운 질서를 제시한다.

예수는 그의 식사를 '장소'에 의한 성결지도에서 가장 낮은 계층에 속하는 갈릴리에서 행한다. 그리고 '시간'의 성결지도에서 두 번째 성결한 유월절에, '사람'에 의한 성결지도에서 가장 낮은 이방인들을 그의 식사에 초대한다. 이를 통해 예수는 성전을 근거로 한 유대교의 폐쇄적 계층성을 개방적 계층성으로 전환한다. 저자 요한은 이런 예수의 식사를 통해 요한공동체 식사와 유대교 식사의 분명한 차이를 말한다.

바리새인들과 랍비 유대교의 '분리'사상은 유대교의 내부와 외부의 경계짓는 기능과 함께 율법을 준수하지 못하는 '암하레츠'를 죄인으로 규정하는 '이중전선'을 형성하였다. 반면 요한공동체는 계층 개방을 통해 요한공동체의 식사에 참여하는 자들에 대한 포용을 나타낸다. "내게 오는 자는 결코 주리지 아니할 터이요(6:35)", "내게 오는 자는 내가 결코 내쫓지 아니하리라(6:37)."예수의 말씀은 요한공동체 식사와 유대교 식사의 분명한 구분에도 불구하고 예수에게로 오는 자들에 대한 요한공동체의 포용을 보여준다.

급식이적에서 무리는 식사를 위해서 잔디에 기댄다(6:10, 11).²⁷⁷⁾ 10절에서 '앉다'로 번역된 'ἀναπίπτω(기대다)'²⁷⁸⁾와 11절의 'ἀνάκειμαι(기대다)'는 '기대다', '뒤로 눕다' 또는 '(식사하기 위해) 앉다'라는 의미로, 지중해 지역의 식사를 위한 자세를 묘사한다. 이 자세는 식사의 여유를 나타내는 것으로 식사를 위한 일반적인 자세였다. 하지만 식사에서 기대거나 또는 앉는 것은 식사하기 위한 자세 이상을 의미했다. 기대는 행위는 섬김 받기를 요구하는 자세였다. 그것은 종들을 소유한 계층과 관련된 것이었다.²⁷⁹⁾ 그런데 급식이적에서 무리는 동일하게 식사에서 함께 기댔으로써 그레코-로마 식사의 계층성에 대한 개방을 보여준다. 이런 점에서 요한공동체 식사에서의 계층개방은 그레코-로마의 기대는 식사의 계층폐쇄와 분명한 차이를 나타낸다.

그레코-로마 식사와 급식이적의 또 다른 차이는 식사에 참여한 사람들의 자리와 제공된 음식에서 나타난다. 그레코-로마 식사에서 식당에 위치한 자리는 참여자들의 사회적 계층을 가시화 하는 것이었다. 지중해 전역에서 행해졌던 그레코-로마 식사의 ㄷ자형 식당은 참여자들을 완전히 보고 대화할 수 있게 하기 위한 것이었다. 이것은 식사에서 코이노니아를 목적을 하였으며, 식사에서 평등의 가치를 추구하기 위한 것이었다. 식사에서 모든 행동은 식사하는 사람들 사이의 연대를 창조하기 위한 것이었다. 심지어 심포지움에서 다루어지는 대화의 주제들 역시 코이노니아를 위해 모든 참여자들이 함께 할 수 있는 것이어야 했다. 그럼에도 불구하고 그레코-로마 식사에서 제공되는 자리와 음식은 사회의 계층 폐쇄를 그대로 반영하는 것이었다. 식사에 참여하는 사람들은 자리와 음식을 선택할 수 있는 권함이 없었다. 그것은 주인 혹은 주인의 역할을 대신하는 연회장에 의해 지정되었다. 식사에서 자리는 '나이', '정치적 직무', 또는 '어떤 유사한 구분'에 따라 결정되었다.²⁸⁰⁾ 음식의 제공 역시 예외는 아니었

277) 그레코-로마의 공적인 연회에서 모인 사람들은 오십 명씩 혹은 백 명씩 앉았다. 마가복음 6장 40절에는 무리가 백 명씩 또는 오십 명씩 앉았다고 언급하고, 누가복음 9장 14절에는 오십 명씩 앉았다고 언급한다.

278) 이 용어는 6장 3절에서 '앉다(κάθηναι)'가 '주저 앉다', '앉다'로 쓰인 것과 다르다.

279) Smith, *From Symposium to Eucharist*, 44.

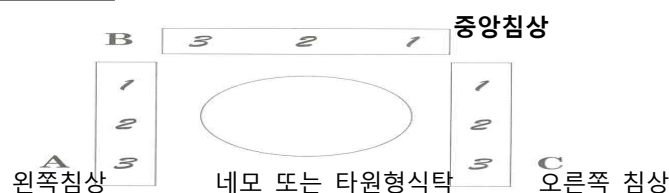
280) 식당은 일반적으로 ㄷ자 모양의 형태로 삼면을 따라 의자들이 배치되었고 네 번째 면은 비워두고 코너를 열 어두었다. 오른쪽 침상은 '가장 높은 자리'이고 중간 침상은 '중간자리'로 불려졌다. 왼쪽 침상은 '가장 낮은 자리'였다. 식사에서 자리의 지정은 예외가 있긴 하지만 일반적으로 식탁을 둘러싼 지위를 나타낸다. 관습의 진화에 따라 가장 높은 자리는 중간자리의 3이 되었고, 이 자리는 '콘솔의 자리(locus consularis)'로 지정되었다. 주인은 오른쪽 침상의 3, 또는 중간자리와 인접한 왼쪽침상의 1번 자리에 위치했다. 설명은 Taussig, *From Symposium to Eucharist* 17; Smith, *From Symposium to Eucharist*, 17 참조. 그림은 알버트 A. 벨, 『신약시대의 사회와 문화』 오광만 역, (서울: 생명의말씀사, 2004), 360 참조.

다. 플리니는 그가 참석했던 식사를 언급하면서 주인이 낮은 지위에 해당하는 사람들에게는 낮은 질의 음식과 포도주를 제공하였다고 말한다.²⁸¹⁾ 그들에게 음식에 대한 선택권은 주어지지 않았다(*Ep.* 2. 6)²⁸²⁾ 그레코-로마 식사의 이런 계층에 대한 폐쇄성은 일반적인 것이었다.

그레코-로마 식사의 폐쇄적 계층성과 달리 급식이적은 식사에서의 자리, 동일한 음식, 풍부한 음식 제공을 통해 계층성에 대한 개방을 나타낸다. 6장 10절의 “잔디가 많은”은 계절에 대한 언급인 동시에 잔디가 사람들이 기대할 수 있는 수단이였음을 말해준다(6:11).²⁸³⁾ 급식이적에서 사람들은 동일한 기도에 참여하고, 함께 잔디에 기대어, 동일한 음식을 제공받음으로써 함께 코이노니아에 참여한다. 그들은 ‘만족할’ 만큼의 식사를 통해 동일한 식사의 기쁨에 참여하고 식사의 가치로서 평등에 참여한다(6:11).²⁸⁴⁾ 더욱이 사람들이 ‘만족할’만큼의 풍부한 식사는 급식이적이 ‘적절한’ 식사였음을 말해준다. 이런 ‘적절한’ 식사는 연회의 근본적인 요소이며, 참여하는 자들에게 축제의 기쁨을 제공하는 것이었다.

급식이적의 계층 개방은 제자들의 역할에서도 나타난다. 공관복음과 비교할 때 요한복음의 급식이적에서 제자들의 역할은 현저히 축소되는 경향을 보인다. 공관복음에서와 달리 요한복음에서는 제자들이 아니라 예수가 무리에게 음식을 제공할 것을 의도한다(6:5). 음식을 가지고 있었던 것도 제자들이 아니라 ‘한 아이’이다(6:9). 빌립은 예수의 시험에 통과하지 못했고(6:5-7), 안드레 역시 “이 많은 사람에게 얼마나 되겠습니까(6:9)”라고 말하면서 예수에 대한 어떤 기대도 드러내지 않는다. 급식이적에서 제자들에 대한 이런 부정적 언급들은 공관복음의 급식이적과 비교할 때 제자들에 대한 분명한 역할 축소로 볼 수 있다.²⁸⁵⁾ 공관복음에서는 예수가 제자들에게 떡과 물고기를 나누어 주고 제자들이 무리에게 먹을 것을 나누어 준다. 이와 달리 요한복음에서는 예수가 직접 무리에게 먹을 것을 나누어준다(6:11).²⁸⁶⁾ 그러므로 요한복음에서는 예수와 제자들의 구도는 공관복음의 ‘예수-제자들-무리’의 구도가 아니라 ‘예수-무리’의 구도를 나타낸다. 이것은 그레코-로마 식사의 특징인 계층강화를 계층개방으로 전환한 것이라 할 수 있다.

그레코-로마 식사에서 계층성 강화는 후견인체제(patronage)에 의해 더 강화되었다. 협회의 연회 혹은 개인 연회에서 후견인(patron)은 돈 또는 음식을 기부하였고, 협회는 후견인의 선행에 대한 보답으로 그에게 명예를 돌림으로써 후견인의 투자에 화답하였다. 후견인을 위한 명예는 다양하였다.²⁸⁷⁾ 특히 협회에서 사용된 부모 용어의 사용은 식사에 참여하는 자들의 소속과 관련된 것이었다. 그러므로 협회의 연회나 개인 연회 특히 후견인의 생일 연회는 후견인의 지위와 권력에 대한 재생산과 사회적



281) 플리니는 그의 서신에서 식사에 참여한 자들은 손님과 친한 부류, 그리고 덜 친한 부류, 그리고 그들의 자유민이었다고 전한다(*Ep.* 2.6)

282) 마샬(Martial) 역시 자신과 폰티쿠스(Ponticus)에게 제공된 음식에 대한 차이에 대해 언급하면서 제공된 음식에 대한 부당함을 이야기한다. Mart. *Epig.* 3. 60. Smith, *From Symposium to Eucharist*, 45에서 재인용.

283) David H. Sick, “The Symposium of the 5,000,” *JTS* 66, no.1 (2015): 3.

284) 여기서 평등은 사회적 계층의 평등을 의미하는 것이 아니라 식사에 참여한 사람들 사이의 코이노니아를 통해 얻게 되는 평등의 가치를 일컫는다.

285) 공관복음에서는 제자들이 무리의 배고픔을 걱정한다(마 14:15; 막 6:35-36; 눅 9:12).

286) 마태, 마가, 누가복음에서는 예수가 제자들에게 떡을 주고 제자들이 무리에게 떡을 나누어준다(마 14:19; 막 6:41; 눅 9:16).

287) 협회들의 식사에서 후견인의 특권의 재생산은 기대는 질서, 손님들의 목록, 그리고 헌주에서 나타났다. 협회의 비석, 흉상 또는 동상, 매년 또는 매달 열리는 식사에서 명예로운 자리에 기대는 특권과 장식된 금관 혹은 올리브관이나 화환을 쓰는 것, 희생제와의 모임 중에 개인의 후원에 대한 선포 등 명예는 다양했다. Rachel M. Mcrae, “Eating with Honor: The Corinthian Lord’s Supper in Light of Voluntary Association Meal Practices,” *JBL* 130, no.1 (2011): 170-171.

계층화를 강화하는 자리였다. 그런데 요한복음의 급식이적에서는 예수와 제자들에 의한 계층 강화가 나타나지 않는다. 식사에 참여한 자들은 동일하게 예수의 기도와 음식에 참여하고 예수로부터 직접 동일한 음식을 제공받는다. 요한복음의 급식이적에서 제자들의 역할은 무리를 자리에 앉히고, 남은 음식을 모으는 종들의 역할로 묘사된다. 식사에서 종들은 손님들을 지정된 자리로 안내하고, 남은 음식을 거두고 남은 음식을 즐겼다.²⁸⁸⁾ 그러므로 급식이적에서 제자들의 역할의 축소와 제자들의 섬김은 요한 공동체 식사의 계층 개방적 성격을 말해준다.

요한공동체는 급식이적을 통해 식사에서 제자들의 역할을 계층 강화에 두지 않고 섬김에 둔다. 이런 공동체 식사의 성격은 13장의 마지막 식사에서 분명하게 나타난다. 예수는 마지막 식사 이후, 이어지는 식탁대화(table-talk)에서 식사에서 섬김을 ‘서로사랑’으로 나타낸다(13:34-35). ‘서로 사랑’은 예수의 새 계명으로 예수의 통치명령을 나타낸다. 그러므로 제자들이 식사에서 ‘서로사랑’을 행하는 것은 예수의 통치 명령에 대한 순종을 가시화하는 것이다. 제자들은 식사에서 수평적으로 ‘서로사랑’의 관계 형성을 통해 예수의 제자임을 드러낸다.

요한공동체는 식사에서 제자들은 예수의 ‘본’을 따름으로써 수직적으로 예수의 ‘친구’라는 관계를 형성한다. ‘친구’는 그레코-로마 사회 세계에서 후견인체제를 나타내는 것이었다.²⁸⁹⁾ 다양한 연회에서 이런 불평등한 ‘친구’ 관계는 명예의 수여를 통해 사회적 불평등과 계층 강화로 기능하였다. 하지만 요한복음에서 이런 ‘친구’관계는 새롭게 해석된다. 요한복음에서 이 용어는 예수가 사랑하는 자에 대한 친밀감을 나타내는 것으로 사용된다(3:29; 11:11; 15:13-15). 그러므로 식사에서 요한공동체와 예수는 그레코-로마의 불평등에 근거한 ‘친구’관계가 아니라 친밀감을 위한 예수의 ‘친구’라는 관계를 형성한다. 요한공동체가 식사에서 예수의 통치명령에 대한 순종으로서 ‘서로사랑’의 명령을 지키고, 황제의 ‘친구’가 아니라 예수의 ‘친구’가 된다는 것은 로마에 대한 저항을 의미한다. 하지만 요한공동체는 로마 제국에 대한 저항을 무력에 의한 저항이 아니라 ‘섬김’과 ‘서로사랑’으로 나타냄으로써 로마제국에 대한 타협으로 나타낸다.

요한은 예수의 급식이적을 통해 예수를 예루살렘 성전을 대신하는 새로운 무형의 성전으로 나타냄으로써 유대교에 대한 구분을 나타내는 동시에 예수에게로 오는 자에 대한 포용을 나타낸다. 그리고 식사에서 제자들의 역할과 섬김을 통해 로마에 대해서는 저항과 동시에 타협을 나타낸다.

5. 결론

저자 요한은 급식이적을 통해 예수는 유월절 식사와 메시아연회를 베푸는 식사의 ‘주(主)’로서 하나님이라고 말한다. 따라서 급식이적에 참여한 자들은 하나님 앞에서의 식사에 참여한 것이다. 예수는 유대교의 메시아연회에서 음식을 통해 간접적으로 제공되는 생명과 달리 식사에 참여하는 자들에게 ‘하늘로부터 내려온 살아있는 떡’으로서 음식 자체로서 차별화된 생명을 제공한다. 때문에 요한공동체의 식사는 ‘살아있는’ 예수와 함께 하는 식사이다. 여기서 ‘먹고 마시는’ 것은 ‘믿는 것’과 동일시된다. 요한복음에서 ‘믿는 것’은 요한공동체의 내부와 외부로 구분하는 경계로 기능한다. 요한은 요한공동체의 이런 믿는 자들과 믿지 않은 자들에 대한 구분에도 불구하고 예수에게로 오는 자에 대해서는 분명한 포용을 나타낸다.

288) Andrew Dalby, “Men, Women, and Slaves,” in *A Companion to Food in the Ancient World* ed. John Wilkins and Robin Nadeau (Oxford: Wiley-Blackwell, 2015), 197 참조

289) 아우구스투스 이후 로마 제정시기에는 후견인체제를 나타내는 용어로 amicus(친구)라는 용어를 사용했다. 요한복음에서 빌라도를 ‘가이사의 충신(친구)’로 표현한다(9:12). ‘친구’에 대한 더 자세한 설명은 Richard P. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 11-15; 김선정, “요한공동체의 우정,” 『신학논단』 29 (2001): 157-74를 참고.

요한은 ‘믿는’자들을 하나님께로부터 난 ‘하나님의 자녀’로 규정한다. 믿는 ‘자들이’ 하나님의 자녀인 것은 혈통이나 육체의 기원이 아니고 사람의 뜻에 의한 것도 아니다(1:13). 요한에 의하면 그것은 요한 공동체가 ‘인자의 살과 피’를 먹고 마시기 때문이다. 이처럼 요한공동체는 식사를 통해 요한공동체는 ‘보고도 믿지 않는’ 유대인들에 대한 구분, 유대교에 대한 저항적 정체성을 통해 유대교와 요한공동체를 구분한다. 그럼에도 불구하고 요한공동체는 세상으로 보냄받은 ‘하나님의 자녀’로서의 기획적 정체성을 구성을 통해 세상을 향한 포용을 나타낸다. 요한공동체는 세상과 구분된 공동체임에도 불구하고 세상에 머물면서 세상을 향한 예수의 선교를 시행하는 공동체이다.

요한은 또한 급식이적을 통해 예수를 예루살렘 성전을 대신하는 무형의 성전으로 나타냄으로써 유대교 식사에서 나타났던 성전에 근거한 폐쇄적 계층성을 예수를 중심으로 하는 개방적 계층성으로 전환한다. 이를 통해 요한공동체 식사의 평등지향을 보여준다. 요한공동체의 이런 ‘식사기독론’과 식사에서의 이중적 정체성 구성, 개방적 계층성은 유대교 회당공동체와 요한공동체의 분명한 차이를 보여준다. 요한은 이런 유대교 식사와 요한공동체 식사의 차이를 통해 유대교에 대한 구분을 나타내는 동시에 포용을 보여준다.

요한공동체는 식사에서 예수를 ‘왕’과 ‘하나님의 아들’로 고백하지 않고 ‘인자’로 고백한다. 왜냐하면 예수를 직접적으로 ‘하나님의 아들’과 ‘왕’으로 고백하는 것은 로마제국에 대한 직접적인 저항을 나타내기 때문이다. 이에 요한공동체는 예수를 천상적 ‘인자’로 고백함으로써 ‘왕’과 ‘하나님의 아들’의 함의를 포함시킨다. 하지만 로마제국에 대한 직접적인 저항을 피함으로써 로마제국에 대한 타협을 나타낸다.

로마제국에 대한 저항과 타협은 식사에서 요한공동체의 정체성 구성에서도 그대로 나타난다. 요한공동체는 ‘인자의 살과 피’를 먹고 마시는 자들을 ‘새로운 가족’으로 구성한다. 식사에서 요한공동체는 ‘인자의 살과 피’를 먹고 마심으로 예수와 일치하고 예수의 평화를 누리며, 예수의 승리를 선포한다. 이것은 그레코-로마의 식사가 로마와 일치하고 로마의 평화를 누리는 것에 대한 저항을 의미한다. 하지만 요한은 요한공동체의 저항적 정체성을 직접적으로 표현하지 않는다. 요한은 식사에서 예수의 죽음이 아니라 예수가 제공하는 영생을 강조하고, 예수의 죽음에 대한 로마권력의 부정적 사용을 약화시키고 유대인들의 행위를 더 강조한다. 이를 통해 요한공동체는 식사에서 로마제국에 대한 저항을 나타내는 동시에 타협을 나타낸다.

요한공동체는 또한 그레코-로마의 식사의 폐쇄적 계층성을 계층 개방으로 전환하고, 요한공동체에 참여하는 자들을 황제의 ‘친구’가 아니라 예수의 ‘친구’라고 말한다. 하지만 요한공동체가 예수의 ‘친구’라는 것은 분명히 로마제국에 저항임에도 불구하고 그것은 구체적으로 ‘서로사랑’과 ‘서로 섬김’을 행하는 것으로 나타난다. 이를 통해 요한은 요한공동체의 식사가 로마제국에 대한 분명한 저항임에도 불구하고 타협으로 나타난다.

요한은 요한공동체의 ‘식사기독론’, 요한공동체의 저항적 정체성과 기획적 정체성이라는 이중적 정체성의 구성, 식사에서의 개방적 계층성을 통한 평등지향을 통해 요한공동체 식사는 유대교 식사나 그레코-로마 식사와 분명히 차별화된다는 것을 주장한다.

요한공동체의 유대교와 로마제국에 대한 이중적 태도는 로마와 유대교와의 긴장관계에서 그들이 합법적이라는 것을 선전할 필요가 있었기 때문이다. 요한공동체는 유대교 회당공동체와의 분리로 인해 새로운 ‘자발적 협회(voluntary association)’²⁹⁰를 구성할 수밖에 없었을 것이다.²⁹¹ 새로운 자발적

290) 그레코-로마 사회 세계에서 협회(association)는 경제적인 조직화가 아니라 넓은 의미에서 사회적인 것이다. 협회는 ‘자발적인 협회(voluntary association)’와 ‘비-자발적인 협회(involuntary)’로 나눌 수 있다. ‘비-자발적인 협회’는 예를 들면 선택이라기보다는 태어나면서 자동적으로 속하게 되는 도시국가, 시 또는 가정과 같은 협회이다. 반면 ‘자발적인 협회’는 ‘비-자발적인 협회’와 구별하기 위해 지정된 용어이다. 1세기 지중해에서 ‘자발적인 협회’는 ‘그룹(group)’, ‘클럽(club)’ 또는 ‘길드(guild)’와 대응되는 용어이다. 하지만 이 둘의 구별은 그렇게 엄격하지 않다. 이것들은 로마 사회에서 도시 구조의 일부였으며, 네트워킹을 위한 역할을 하였다. 그레코

협회로서 요한공동체는 일관된 저항보다는 로마제국의 문화에 대한 동화를 선전함으로써 제국의 금지 아래 협회에 참여하는 것이 합법적이라는 것을 선전할 필요가 있었다. 왜냐하면 지속적인 저항은 불가능하기 때문이다. 지속적인 저항은 지역 당국에 의해서 해산되거나 징계를 받을 수 있기 때문이다. 이에 요한공동체는 식사에서 로마제국에 대한 저항과 타협, 유대교에 대한 구분과 포용이라는 이중적 태도를 취한다. 이를 통해 로마와 유대교와의 긴장관계에서 요한공동체는 요한공동체에 참여하는 것이 합법적이라는 것을 선전해야 했다. 이를 위해 요한은 요한공동체의 식사는 차별화를 주장함으로써 요한공동체를 선전하면서 요한공동체의 생존을 도모한다.

-로마 사회 세계에서 유대교의 회당공동체나 초기 기독교 공동체들은 대개 이런 '자발적인 협회'와 다르지 않다. 그레코-로마 세계에서 '자발적인 협회'에 대한 더 자세한 내용은 다음을 참고하라. eds. John S. Kloppenborg and Stephen G. Wilson, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London and New York: Routledge, 1996).

291) 요한공동체의 출교는 요한공동체와 회당공동체의 갈등 때문이기도 하지만 회당공동체의 로마제국의 결탁 때문이기도 했다. 도시를 위협하는 정치적 행위는 지역 당국자들 또는 제국의 법령에 의해 징계를 받을 수 있는 것이었다. 그러므로 협회는 협회의 생존을 위해서 위협적인 협회원을 출교함으로써 협회가 로마제국의 질서와 평화 유지에 동화되고 있음을 나타내야 했다.