

한국여성신학회

2017년 5월 정기학술제

주제스 베틀저, 신학으로 읽기

일시: 2017년 5월 13일(토) 10:00-12:30
장소: 이화여자대학교 대학교회 소예배실

목 차

전체 사회: 이주아 박사

여는 말

사회자

인사말씀

이숙진 회장

발표

사회: 이인경 박사 (계명대학교, 기독교 윤리학)

1부 주디스 버틀러와 여성신학

발표1 최순양 박사 (이화여자대학교, 조직신학)

주디스 버틀러의 신학적 적용

발표2 김혜령 박사 (이화여자대학교, 기독교 윤리학)

주디스 버틀러의 ‘얼굴의 정치윤리학’

질의 응답

2부 여성신학과 교회 현장의 만남

발표3 강호숙 박사 (총신대학교, 실천신학)

보수교단 내 성차별적 설교에 대한 여성신학적 고찰

질의응답

광고

사회자

닫는 말

사회자

쥬디스 버틀러(Judith Butler)의 ‘섹스와 젠더’에 대한 해체 그리고 여성신학적 적용

최순양 박사 (이화여대, 조직신학)

들어가는 말

여성학의 비교적 최근의 학문적 성과에 의하면 젠더는 후천적으로 교육된 것임에 반해 섹스는 타고난 것이라고 생각하는 경향이 있었다. 그러나 쥬디스 버틀러에 의하면 ‘섹스’역시 선천적이거나 타고나는 것이 아니다. 젠더는 권력의 담론 효과라고 볼 수 있으며, 옷 입혀지고 강제된 것이다. 그러나 ‘섹스’역시 무엇이 여성이고 무엇이 남성인가에 대한 우리의 인식이 먼저 있고, 그에 따라서 우리가 여성인가를 남성이든 한 섹스로 분화된다고 볼 수 있다. 이는 너무도 자연스럽게 인식되어서 태어날 때부터 우리가 가지고 있는 것처럼 느끼게 되기도 한다. 결국 버틀러에게 있어 섹스와 젠더는 둘 다 후천적으로 우리에게 입혀지는 것 같은 것이 된다. 이들은 구성원이 반복적으로 따르도록 하는 일종의 ‘관습’과도 같은 것이라고 할 수 있다. 그런 의미에서 버틀러는 주체들을 결정하는 행위규범이 먼저 있고, 그에 따라 주체가 형성된다고 본다. 그리고 이를 ‘수행적 젠더’라고 명명한다. 그리고 버틀러는 주체에 선행하는 행위규범에 대해 연구하면서 정신분석학 그리고 윤리적 담론에 이르기까지 관점을 확장시키고 있다. 따라서 이 글에서는 이러한 버틀러의 수행적 젠더가 어떤 것인 지, 이에서 파생한 다양한 관점들은 무엇인 지 그리고 이에 대한 생각의 변화로 무엇을 얻게 될 수 있는지를 살펴볼 것이다. 또한 이러한 버틀러의 젠더에 대한 이해가 신학적으로는 어떤 생각들을 가져올 수 있을지, 한국 교회 여성들에게는 어떤 ‘수행적’ 젠더로 작용하는지 고민해 보고자 한다.

1. 젠더 수행성(performance)란 무엇인가?

여성학에 따르면 성(sexuality)이란 타고난 것이거나 ‘생물학’적으로 결정된 것으로 이해하는 반면 젠더(Gender)는 후천적으로 주입되고 학습되어서 우리가 당연시하게 되는 우리의 정체성이라고 할 수 있다. 그러나 쥬디스 버틀러(Judith Butler)에 따르면 성과 젠더는 사실상 구분될 수 없다. 다시 말해, 우리가 태어나면서 이렇게 생긴 아이는 여자이고 저렇게 생긴 아이는 남자이다라는 구분조차 어쩌면 사회적으로 약속된 담론이 있어서 그렇게 구분되는 것인지도 모른다는 엄청난 생각을 버틀러는 우리에게 던져준다. 여자처럼 생긴 몸이 있어서 그 이후에 여성은 이러이러하다라는 담론이 생긴 것이 아니라, 이러이러한 몸을 여성이라고 하자는 사회적 약속과 규칙들이 여성은 여성으로 남성을 남성으로 구분했다는 것이다. 즉 보브아르의 말처럼 “여성은 만들어진다”고 할 때, 과연 여성은 ‘만들어진 것’밖에 존재할 가능성이 있을까? 보브아르의 생물학적 성으로서의 여성과 젠더로서의 여성은 과연 구분될 수 있을까? 보브아르는 사실 ‘여성은 태어나는 것이 아니라 만들어진다’라는 것을 이미 발견했지만, 철저히 ‘태어나는 것’이 그렇다면 없다는 결론에 이르지는 못했다. 버틀러는 보브아르의 주장에서 한 걸음 더 나아가 여성의 ‘몸’까지 태어나는 것이 아니라 만들어진다고 주장하는 것이다. “보브

아르의 주장대로 몸이 ‘하나의 상황’이라면 언제나 이미(always already) 문화적 의미로 해석되지 않은 몸”¹⁾이란 없다. 우리는 보통 ‘몸’은 태어날 때 무언가 가지고 있고 그것에 따라서 그 의미가 해석된다고 생각하지만, 버틀러에 따르면 “몸은 그 몸의 젠더 표식에 선행하는 어떤 의미있는 실체를 갖는다고 말할 수 없다.”²⁾ 생물학적 성이나 젠더나 모두 사실은 이 사회에서 떠다니는 인공물에 불과하다. 우리가 어느 한 사람을 ‘여성’이라 부른다는 것은 상식적으로 알고 있는 그 생김새를 하고 있기 때문이기도 하면서(생물학적 성) 동시에 사회에서 소위 ‘여성답다’ ‘여성스럽다’라고 하는 행동과 특성들을 보이기 때문에 그렇게 생각하는 것이다. 그리고 버틀러가 비판적으로 보는 것 중 하나는 따라서 그 여성은 자연스럽게 ‘남성’에게 끌리고 매력을 느끼는 사람이 된다.

결국 버틀러에게 있어서 젠더란 인종, 나이, 계급 등의 정체성을 가르는 특성들과 마찬가지로 교차되고 만나서 형성될 수밖에 없는 어떤 것이다.³⁾ 다른 정체성적 특징들과 달리 젠더는 본질적이라고 우리는 생각하지만, 문화와 정치의 맥락에서 젠더를 떼어 설명할 수 없고, 젠더도 그러한 변수들의 영향을 받고 있다. 예컨대 한국의 여성들과 미국의 여성들은 자신의 ‘여성됨’을 달리 이해하고 있으며 같은 한국의 여성들일지라도 ‘출산’에 대해 느끼는 느낌과 책임감은 그 계급과 상황에 따라 다르다는 것을 그 예로 생각해 볼 수 있을 것이다.

이런 이유로 버틀러는 젠더를 반복된 ‘몸의 양식화’와 ‘행위’로 이해하려는 경향이 있으며, 그 행동과 양태들이 어떻게 교육되고 내면화되었는가의 질문을 가지고 젠더에 대해 ‘계보학(genealogy)’적으로 연구한다. 계보학적 연구를 통해 버틀러가 결론짓는 것을 엿보자면, 남성과 여성의 이분법적 구분, 그리고 동성애를 금기시 하는 이성애 중심주의적 담론들은 사실상 “권력”的 결과물이다. 푸코를 따라, 버틀러는 “권력의 사법주체가 주체를 생산해 내고,”⁴⁾ 이 주체 생산은 매우 폐쇄적이어서 억압하고 부정시해야 할 사람들은 소외시키고 배제시킨다고 주장한다. 제1세계라 불리우는 미국과 유럽이 기준이 되어 제2세계 제3세계가 규정되는 것과 마찬가지로, 남성의 반대로 ‘여성’이 구성되고, ‘여성’이 이러 이러하다 라는 규정이 확립되는 순간, 그 규정에 맞지 않는 존재는 여성이 아닌 존재, 혹은 좀 떨어진, 이상한? 여성이 되는 것이다.

소위 ‘여성’에게 특정한 행위체계와 외양 등등의 권력효과는 어떻게 입혀지기 시작했는가의 문제를 놓고 버틀러는 젠더 계보학을 추적해나가는 데, 니체가 “행위만이 전부이다” (the doer is merely a fiction added to the deed)⁵⁾ 라고 했던 주장을 발전시켜 버틀러는 ‘행위만 있을 뿐 행위자는 없다’라는 결론에 다다른다. 다시 말해, 젠더는 ‘영희는 –이다’가 아니라 ‘영희는 –을 한다.’이다. 젠더라는 것은 그 사람이 어떤 행동을 계속해서 반복해서 ‘수행’한다는 의미에서 도출해 낼 수 있는 것이다. 즉, 모든 행위자의 몸은 사회에서 존재하기 시작할 때부터 젠더화된다. 직접 버틀러의 말을 인용하자면, “젠더는 어떤 존재를 사회에서 자연스럽게 존재하기 위해 그 사람의 몸을 반복적으로 구성하는(stylization) 방식”⁶⁾이라고 할 수 있다. 그러나 우리가 한 편으로 유의해야 할 것은 그렇다고 해서 젠더를 우리들이 마음대로 선

1) 쥬디스 버틀러 <젠테 트러블> 조현준 역 (문학동네, 2008) 99

2) 앞의 책, 100

3) 조현준, <젠테는 패러디다> (현암사, 2014) 26

4) 쥬디스 버틀러 <젠테 트러블> 86-87

5) 니체의 On the Genealogy of Morals (도덕의 계보학) 45p에서 인용한 것을 언급한 조현준의 <젠테는 패러디다> 41p에서 재인용

6) Butler, Judith *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge) 25

택할 수 있느냐 의 문제에 대해서 부정적으로 답할 수밖에 없다. 계속해서 반복하는 행동을 통해서 우리가 입고 있는 것이 젠더이기는 하지만, 그 행동이라는 것이 매우 엄격하고 견고하게 정해져있기 때문에 개개인이 허물기는 쉽지가 않다. 젠더 스타일을 취한다는 것은 어떻게 보면 매우 제한된 옷들만을 입게 되는 것과도 같다.⁷⁾ 그러므로 우리가 물어야 할 질문은 사실상 누가 어떻게 해서 이렇게 우리에게 ‘제한된 옷들만을 입게 하였고, 우리는 왜 그것을 당연히 여기는가?’의 문제라고 할 수 있다. 그러나 사실 이 문제제기를 통해 우리는 그리 쉽게 비난할 대상을 찾을 수 있는 것은 아니다.

버틀러의 젠더이해에 따르면 행위주체는 사실상 존재하지 않고, 행위들만이 있는 것이 된다. 행위들에 의해 행위자가 규정된다. 여기서 ‘수행(performance)’이라는 용어와 수행성(performativity)이라는 말이 나뉘게 되는데, 수행이라는 것은 그것을 행하는 주체가 전제되어 있는 개념이지만, 수행성은 행위자인 주체를 무색하게 하는 개념이다.⁸⁾ 데리다 와의 논의를 통해 우리가 정리해보자면 버틀러역시 언어가 주체를 형성한다고 보는 데, 즉 젠더란 우리가 무엇이라고 이를 짓느냐에 따라서 결정되는 것이다. 즉 통상적으로 ‘남성적인’남자, ‘여성적인’여자 라고 불리면 그에 따라 여자가 되고 남자가 되는 것이다. 언어가 먼저 있고, 언어에 의해 혹은 여성성을 설명하는 담론이 먼저 있고 그 언어와 담론 이후에 젠더 정체성이 결정되는 것이며, 이러한 담론이전에 젠더는 존재하지 않는다.

이렇게 본다면, 젠더 수행성 속에서 주체는 늘 간혀서 어떠한 변화도 일으키지 못하는 존재로 간주될 수도 있다. 그러나 버틀러는 젠더의 수행성을 말하면서 일면 젠더를 구성하는 담론에 갇힌 인간을 보게 하면서 동시에 그 수행성을 통해 전복과 저항의 가능성 또한 열어 놓는다. 예를 들어 알튀세르의 호명론을 따라 버틀러는 주체가 자신의 이름이 불리는 순간 그 호명에 응대할 것을 요청받지만, 그 요청받은 호명에 완전하게 반응할 수만은 없다는 것을 상기시킨다. 즉 호명에 따라 기대되는 완전한 정체성의 달성이란 사실상 불가능할 수 있다. 젠더 정체성이라고 하는 담론에 따라 우리는 늘 호명되지만(이를 반복 복종이라고 한다), 그 호명을 통해 요구되는 정체성은 “재의미화될 수도 있고 재발화”될 수도 있다.⁹⁾

전복가능성을 찾아볼 수 있는 젠더 정체성의 또 하나의 요소는 ‘패러디’이다. 일반적으로 ‘패러디’는 원본을 모방하는 복사본이고, 원본을 그대로 재현하려 하지만 완벽하게 재현하지 못하고 또한 재현하지 않으려는 의도도 그 속에 들어있다.

2. 이성애적 남성중심주의에 대한 분석 그리고 ‘취약성’

라캉이 팔루스 '이기'(be)와 '갖기'(having) 개념에서 여성은 팔루스'인' 것으로 생각하는 것은 여성이 팔루스를 가지고 있는 남성을 대타자(Other)로서 s(소문자 s/S)를 구성하고 이에 따라 팔루스를 나타내고, 가리키기 때문이다. 다시 말해, 라캉의 체계 안에서 여성은 남성의 팔루스(phallus)를 인식하도록 만드는 대상인 것이다. 라캉에게 있어서 여성은 ‘되는’ 존재이고 남성은 ‘가지는’ 존재이다.¹⁰⁾

팔루스란 ‘신체 없는 기관’으로서 ‘기표 중의 기표’의 위치를 점한다. 팔루스는 일종의 사회적으로 승인된 권력을 뜻하기도 하고, 문자 그대로의 의미도 포함한다. 이러한 이해는 《우연

7) Sara Salih “On Judith Butler and Performativity”in *Sexualitites and Communications* 56

8) Butler, Judith *Gender as Performance: An Interview with Judith Butler* 33

9) 조현준, <젠더는 패러디다> 44-45p

10) 조현준 <젠더는 패러디다>115

성, 헤게모니, 보편성》에서 '헤게모니'가 일종의 '자리'로 개념화된다는 점에서 착안한 것이다. 그렇다면 우리는 손쉽게 남성이 팔루스를 '갖는 것'을 이해할 수 있다. 이에 반해 여성은 팔루스가 '된다.' 이때 여성이 팔루스가 된다는 것은 사회적으로 승인된 위치를 여성이 점유할 수 없다는 것, 그 자리는 남성에게만 허용된다는 것이다.

라캉의 거울 이론은 상상계의 차원에서 수행되는 단계로서 거울에 투사된 상을 자신과 동일시하는 것을 의미한다. 그러나 그 과정은 항상 불완전하게 결론 내려진다. 그 이유는 처음부터 주체와 대상이 확연하게 분리되지 않기 때문이다. 이렇게 (정상적으로) 형성된 주체는 대타자와 조우하게 되는 상징계(the Symbolic)로의 이행을 하게 된다. 주체는 대상을 전제로 해서 주체가 되지만 대상은 주체에 따라서 '규정'지어지는 존재이다.

다시 남성과 여성의 관계로 생각해 보자면, 결국 여성의 남근 '되기'는 여성은 팔루스를 가질 수 없다는 것을 전제하는 것이고, 여성은 그저 남성들로 하여금 남근 '가지기'를 완성시켜 주는 존재 일 뿐이다. 그러나 여성들은 이러한 구조를 당연한 것으로 받아들이게 된다. 다시 말해, 심리학적 전제 속에서 이미 여성들은 남성의 존재를 완성시키기 위한 -자신들이 아닌- 보조적 역할을 한다는 것이 깔려있다.

이런 점에서 버틀러는 '정신분석학'이란 인식가능하고 "진실이라 생각될 수 있는 것들의 경계"를 구성하는 데 결정적 역할을 해 왔다고 분석한다.¹¹⁾ 어떤 것이 정상적이고 진실인가를 구성하기 위해서는 비정상적이고 그릇된 것(비진실)을 배제하고 억압하는 효과로 나타난다. 따라서 버틀러는 정신분석학, 그리고 라캉의 정신분석학을 바탕으로 전복을 꾀하는 크리스티 바를 재해석하면서 거기에만 머무는 것이 아니라 자기 결정권을 주장하는 데 있어서 우리가 얼마나 '취약한' 존재인가에 대해서까지 생각을 확장시킨다.

버틀러에 의하면 우리는 몸에 대한 "체현"으로 인해 취약해진다. 트랜스젠더, 레즈비언, 게이 등의 존재들이 규범화된 인간 개념의 외형에 존재하기 때문에 살인의 위협에까지 이를 때, 누가 인간의 범주를 규정하는가의 문제를 제기하지 않을 수 없다. 정신분석학에서 출발하여 다분한 담론에서 '인간 유형론'을 규범적으로 정의하였기 때문에 직접적인 몸에 대한 폭력을 경험하기도 하고,¹²⁾ 의식적이고 제도적인 차별을 경험하는 것은 성소수자의 문제를 넘어 신체적 장애를 가진 사람들, 인종차별을 경험한 사람들에 대한 '몸'의 체현에 관한 문제이다.

버틀러가 젠더와 몸의 문제를 가지고 윤리와 폭력의 문제로 확장시켜 나가는 이유는 성적 소수자들의 섹슈얼리티와 몸에 관한 문제를 가지고 가치와 윤리를 평가하는 사회에 우리가 살고 있기 때문이다. 버틀러의 말을 직접 인용하자면 "우리가 우리 자신에서 벗어나는 욕망의 항로에 놓"이며... 우리가 중심이 아니라 타인에 의해 판단된다. "몸으로서의 우리는 언제나 우리 이상의 것, 우리가 아닌 어떤 것이다."¹³⁾

이러한 문제들은 양부모가 혈연관계를 넘어 타인에 불가할 수도 있는 아이들을 입양하는 문제에도 적용되며, 친족관계는 반드시 혈연관계를 전제로 한다는 주장에도 해당될 수 있다. 일부 일처제, 이성애적 결혼관계라고 하는 법에서 벗어나는 사람들은 모두 '비현실'적이고 비정상적인 사람으로 치부되는 사회에서 이러한 법의 외부에 존재하는 사람들도 '현실'로 '주체'로 살아가고 있다는 것을 알리는 것이 버틀러의 젠더문제로부터 출발한 윤리적 책임의 문제이다.

기존의 이론들은 주체가 담론과 규범의 효과들로 형성된다고 주장하면 오히려 주체로부터 윤리적 책임을 박탈한다고 독해되어 왔다. 그러나 버틀러에게 있어서는 주체가 따르는 규범들

11) 쥬디스 버틀러 <젠더 허물기> 조현준 역 (문학과 지성사, 2015) 249p

12) 같은 책, 45-6p

13) 같은 책, 47p

이 불투명할 뿐만 아니라, 오히려 주체가 담론, 규범, 타자에 의해 형성되기 때문에, 모든 주체들은 보편적으로 불안정하고 그렇기 때문에 서로 더 의존적이고 관계적일 수 있고 따라서 "윤리적 책임"이 가능하다고 주장한다. 우리 모두 어느 정도는 "취약"할 수 밖에 없기 때문이 다. 나의 취약함에서 출발하여 나보다 더 취약할 수밖에 없는 사람들로 나아가는 것이 버틀러의 윤리적 책임이지 않을까 하는 생각을 한다. 그러기 위해서 버틀러가 제안하는 것은 '진리'와 절대규범으로 여겨진 것들에 대해 비판적 태도를 가지는 것이다.

이 사람을 인정하려는 욕망 혹은 저 사람의 인정을 얻으려는 욕망이 때로 나 자신의 진리를 확립시키는 진리 체제에 질문을 제기하게 만드는 동기일 수 있다는 것이다. 내가 쓸 수 있는 규범들 안에서 그렇게 하기는 불가능하기에 나는 어쩔 수 없이 그런 규범들과의 비판적 관계를 받아들여야 한다.¹⁴⁾

나 자신도 그렇지만 타자역시 '나는 누구인가'에 대해 완벽한 대답을 성취할 수 없고, 규범들은 더 더욱이 나와 너를 계속 잘못 규정할 수 있는 가능성에 노출되어 있다. 버틀러는 따라서 "나 자신을 설명하려는" 노력은 늘 실패하며¹⁵⁾ 그렇기 때문에 우리는 타자에 대해서 그/그녀가 누구인 지에 대해서또한 완벽히 알 수 없음을 상기시킨다. 이러한 것이 우리의 취약성이며 취약한 너와 나를 대면하는 올바른 윤리적 책임은 "열려있음"이다. 버틀러가 말하는 윤리적 책임은 역설적이게도 윤리적 판단에 대해 열려져 있는 것이다. 타자를 사법적으로, 정치적으로 판단내리기 이전에 타자는 그 판단 너머에 존재하는 것을 늘 기억하라는 것이다.

3. 몸의 정치학 — 패러디를 넘어 '정치'로

엘리자베스 그로츠는 몸이라는 개념을 본질주의(몸이란 모두가 공유하는 특징이 있다)와 구성주의(몸도 결국에는 담론에 의해서 구성되고 해석되는 것이다)의 이원론을 극복하고자 하였다. 따라서 기존에 우리가 생각했던 '몸'에 대한 이해를 새롭게 하였고 몸을 좀 더 유동적으로 개방적으로 인식하게 하였다. 그러나 한편 페미니즘이 주장하는 성차를 강조하려 남/여 이원론과 여성 몸의 특수성을 주장한다. 이에 관해 아쉬운 것은 여성의 특수성과 차이를 강조하게 되면 호모섹슈얼, 인터섹스, 트랜스섹슈얼 혹은 장애인 여성 사이보그여성 등은 '여성'이라는 범주에 포함되지 않는다. 결국 그로츠는 레즈비언, 게이, 트렌스 젠더 등의 여성들도 남/여 이원론으로 포섭해서 이해될 수 있다고 보는 측면이 있다. 그러나 문제는 그려했을 때, 어느 누구를 '여성적 게이' 혹은 '남성적 레즈비언' 등으로 간주할 수 있을까?

결국 경계선상의 존재들, 범주화의 구도 속에서 비정상으로 치부되는 이들, 비체화된 존재들을 계속해서 비존재, 비정상으로 분류하게 된다. 그러나 버틀러는 조금 다른 방법을 제시한다. 버틀러는 존재론을 인식론의 영역으로 조명하여 어떤 것이 존재한다고 말할 수 있느냐를 문제 삼는다. 그로츠와 달리 여-남의 구분을 넘어서서, 여성이라는 주체 없이도 페미니즘이 가능하다고 본다.¹⁶⁾ 비체로 분류되는 사람들의 정체성을 '여성'에만 한정짓지 않음으로 어떤 '몸'이 비체로 분류되는가의 질문을 할 수 있게 된다. 다시 말해 누구의 입장에서 그 '몸'이 분류되고 해석되느냐의 문제를 문제 삼고, 기존에 있었던 구분 여-남, 동성애-이성애, 장애-비장애

14) 주디스 버틀러 <윤리적 폭력 비판> 46p

15) 같은 책, 77p

16) 조현준, <젠더는 패러디다> 218-219p

의 경계를 묻는다. 예컨대, 게이는 '남성에게 성폭력을 가하는 존재', '문란한 성생활을 즐기는 존재' 등으로 치부된다거나 몸의 기관 중 어느 한 곳이 작동하지 않는 사람들을 '장애'라고 치부한다. '여성 사이의 사랑'은 이성애간의 '사랑'처럼 고귀함의 의미가 붙지 않고 문란한, 깨끗하지 못함으로 읽힌다. 이러한 분류는 우리가 후천적으로 입은 젠더 정체성, 즉 정상인 남성이 성애 중심적 정체성을 입력한 탓에, 옷 입은 탓에 묻게 되는 질문이다.

담론에 포착되지 않는 비주류로서의 몸을 우리는 어떻게 얘기할 수 있는가? 결국 우리가 보통 '몸'이라고 간주하는 것은 담론에 포섭된 몸, 인식론적 영역에서 이야기할 수 있는 영역까지만의 몸을 '정상'이라고 간주한다. 어떠한 몸이 당연시되고, 보통 몸이 되는가? 남성 중심적 이성애라는 담론은 남성과 이성애자를 당연한 것으로 만든다. 인종주의에서는 백인을, 신자유주의에서는 권력과 자본을 가진 이들을, 민족주의에서는 혈통에 속한 사람을 보통 사람으로 만드는 것이다.

버틀러는 젠더가 '이리이리하게 있다'라는 것이 허구이고 몸의 표면 위에 각인된 환영이라면 사실, 그 젠더가 참인 지 아닌지를 판별할 수 없다고 본다. 그 이유는 어차피 '원본'에 권위를 주지 않게 된다면 더 이상 그 허상인 원본은 참도 진리도, 불변도 아니기 때문이다.

다음의 버틀러의 말을 통해 생각해 보자.

"해부학적 섹스, 젠더 정체성, 그리고 젠더 연기(performance)"라는 육체성에 덧입혀진 세가지가 있다고 할 때, "만일 연기자의 해부학적 구조가 이미 연기자의 젠더와 다르다면, 그리고 이둘 모두가 연기하는 젠더와 다른 것이라면, 이 연기의 수행은 섹스와 연기 간의 불일치까지도 암시한다."¹⁷⁾ 버틀러는 드래그(여성을 연기하는 남성)는 여성 비하적으로 평가될 것이 아니라, 오히려 이성애적 일관성의 허구를 드러내는 역할을 한다고 보아야 한다고 주장한다. 드래그는 젠더를 모방하고 있지만, 사실 은연중에 젠더 안에 존재하는 우연성과 모순을 드러내고 있기 때문이다.¹⁸⁾ 즉, 가장 예쁘고 인기있는 여성의 흉내내려고 노력한다고 한 들 그런 여성은 어느 누구도 될 수 없는 것이지 않을까. 누가 그런 완벽한 여성의 젠더를 100% 가지고 있을 것인가.

젠더는 참이나 거짓도, 원본도 불변의 진리도 아니다. 그러나 우리는 그 젠더가 믿을만하고 권위있고, 우리가 빈틈없이 따라야 할 어떤 것으로 여기는 것이 아니라, "근본적으로 믿을 수 없는 것"¹⁹⁾으로 간주할 필요가 있고, 그것을 인식할 때부터 전복과 저항은 가능해진다.

비본질주의자인 버틀러에게 있어 '여성'이라고 하는 변하지 않은 본질은 없다. 그러나 젠더 담론을 만들어 가는 과정에서 '여성'이라고 하는 젠더는 특정한 섹슈얼리티, 즉 동성애를 금지하는 법에 의해 구성되었고, '바람직한' 여성을 만드는 과정 중에 더 굳건해 졌다. 그러나 어떤 의미에서 여성들은 (동성애 여성을 포함해서) 처음부터 그런 '여성'이란 허상에 지나지 않는다는 것을 인식함으로써 '여성'이전의 '나'를 향해 더 자유로워질 수 있다.

4. 버틀러에 대한 신학적 성찰

1) 인간론 ('하나님의 형상')에 대한 재고- 창세기의 젠더

태초에 하나님께서 인간을 지으시되 남자와 여자로 지으셨다. 혹은 남자의 갈비뼈를 취하여 여자를 만드셨다. 아담은 하와의 유혹을 이기지 못해 선악과를 따먹었다. 하와는 죄의 맷가로

17) 쥬디스 버틀러 <젠테 트러블> 343

18) 쥬디스 버틀러 <젠테 트러블> 343

19) 앞의 책, 350

해산의 고통을 ‘수행’할 수밖에 없었다. 이러한 창세기의 내용들이 현대시대에 권위적으로 스스로를 드러내는 이면에는 어쩌면 버틀러가 비판한 것처럼 ‘법’을 가장한 이성애 남성중심주의가 도사리고 있을 수 있다. 그러나 신적 권위를 가진 말로 표현이 되면서 이러한 젠더적 서술어들은 침범할 수 없는 영역이 되어 버렸다. 마치, ‘섹스’는 타고난 것인 것처럼, 혹은 신적인 분께서 ‘남자와 여자’라는 섹스를 만들었고, 그 사람들은 신적인 권위에 의한 ‘남성됨’ 여성됨을 태어날 때부터 타고나는 것처럼 간주하고 있다. 그러나 버틀러는 이것은 라캉에게서도 나타나는 ‘팔로고센트리즘’(phallogocentrism)에 지나지 않음을 폭로한다. 라캉에게 있어서 여성의 팔루스인 것으로 ‘보이는’ 이유는 여성의 팔루스를 갖지 않기 때문이라는 일종의 순환 논증에 기반하고 있다. 여성은 팔루스를 갖고 있지 않고 ‘결핍’되어 있기 때문에 이러한 결핍을 가리고 팔루스처럼 보이게 하기 위해서, 팔루스이기 위해서 가면을 쓴다.

라캉에 따르면 남성은 항상 거세의 위협에 시달리지만, 여성은 역설적으로 팔루스를 가질 수 없기 때문에 거세불안을 초월할 수 있다. 거세불안에 시달리는 남성이 남근처럼 보이는 가면을 쓴 여성은 ‘가지는’ 것이 라캉에게 있어서는 이성애적 사랑이 이루어지는 관계이다.²⁰⁾

즉 라캉에게 있어서는 성욕망은 항상 ‘결핍’이나 ‘가면’을 쓴 여성은 가지는 남성중심적 이성애의 관점에서 상정되는 것이기 때문에²¹⁾ 여기서 동성애의 욕망은 성욕망이 존재하지 않거나 결여된 것으로 간주된다. 라캉의 이론에 따르면 심리의 근원이 되는 것은 이성애적 욕망이고 이러한 상징계, 상상계 등의 법은 불변하고 근원적인 어떤 것으로 여겨진다.

버틀러는 여기서 라캉의 문제점은 그 자체에 있는 것이 아니라 ‘상징계’를 법의 자리로 신적 위치로 절대화시키는 데 있다고 본다.

법에 순응할 것을 요구하는 상징계에 대한 설명에서 합당한 부분은 무엇인가? 법은 법 자체의 유연성을 실행하거나 그럴 가능성도 없..다. 상징계가 규정한 방식으로 성별화되는 질서는 언제나 실패하며, 몇몇 경우에는 성 정체성 자체의 환영적 본성을 폭로하게 된다. ... [상징계는] ‘실패’에 대한 종교적 이상화, ‘법’앞에서의 겸손이나 법의 경계가 있는 것 같다.²²⁾

상징계가 가지는 일종의 강제된 ‘권력’은 버틀러가 설명하는 바에 따르면 어떤 종교적, 법적 권위를 가지게 된다. 즉 상징계는 인간의 영역이 아니라, 신의 영역이 되는 것이고, 인간은 거기에 영원히 도달할 수도 없지만, 바꿀 수도 없다. 그러나 사실 이 상징계가 ‘상징’하는 것은 이성애적 남성중심주의 혹은 팔로고센트리즘(phallogocentrism)이다. 남성의 팔루스 갖기라고 하는 상징적 장치, 법의 세계를 유지 존속하기 위해서 모든 사람들의 존재와 젠더를 여성이나 여성동성애자들과 무관한 ‘팔루스 갖기’라고 하는 일방적 설명 장치를 통해 강요하고 있는 것이라고 해도 과언이 아니다.

이러한 법적 상징계 속에서는 여성은 그리고 동성애(동성애 여성은 더더욱)는 영원히 결여되거나 비정상적인 존재이다. 그렇기 때문에 이 법 앞에서는 정상인이란 이성애적 남성들만이 포함된다고 볼 수 있으며, 기독교 역사 속에서 “하나님”을 닮은 이들, 하나님의 형상을 가진 이들도 직간접적으로 이성애 남성들이었다. 따라서 버틀러는 라캉의 심리학은 ‘거세에 대한 두려움’을 통해서 “부권적 법”²³⁾을 강화하고 절대적으로 만들면서 여성과 성소수자들을 결여

20) 쥬디스 버틀러 <젠더 트러블>, 116-7p

21) 앞의 글 118p

22) 쥬디스 버틀러 <젠더 트러블> 193-4

된 열등한 존재로 고정시켜 놓는다고 분석하고 있는 것이다. 기독교에서는 이러한 ‘부권적 법’에 신적인 권위까지 가중되어 남성과 여성의 분리 그리고 그에 따른 성역할 종속, 또한 이성애적 남녀구별(이원론적 성별구조)이 확고히 자리잡혀 있으며 이를 거스르는 것은 신의 질서에 위배되는 것으로 간주된다.

2) ‘모성성’에 대한 해체

여신도의 젠더- 어머니, 아내로서의 정체성

여성운동은 생물학적 몸과 젠더적 성역할을 구분하면서 전개되는 경향이 있다. ‘가부장제’라고 하는 사회과학적 담론으로부터 벗어나는 길이 섹스와 젠더를 구분함으로써 가능하다고 본 것이다. 버틀러에 의하면 그러나 섹스를 젠더로부터 구분하여 섹스를 어떤 순수하고 본질적인 것으로 여기는 것은 여전히 이원론적 전통에서 벗어날 수 없는 것이다.

가부장적 내용으로 옷 입혀있는 젠더를 벗겨내면 오염되지 않은 본질적 여성- 생물학적 여성 이 있으리라는 것인데, 버틀러에게 있어서 섹스/젠더의 구분은 자연/문화, 감성/이성, 여성/남성만큼의 이분법적 구분에 불과하다.²⁴⁾ 보부아르 식으로 여성은 여성의 몸으로 태어나 여성 젠더로서 만들어지는 것이 아니라, 여성은 여성다움을 예증함으로 여성이 되어간다. 그 과정 중에 ‘여성’으로 읽혀지는 기호 중에서 ‘여성의 몸’도 예외는 아닌 것이다.

가부장제에 물들지 않은 순수한 “생물학적 몸”으로의 여성을 추구하는 것은 보부아르 뿐 아니라 줄리아 크리스테바의 ‘기호계’에게서도 찾아볼 수 있다. 크리스테바는 라캉의 상상계를 가져오면서도 어머니의 육체에 기초한 기호계를 보다 더 원초적이고 근원적인 것으로 상정한다. 기호계는 엄밀히 말해 기호계의 잉여, 코라는 상징계의 문법적 질서 속에 파악되지 않고 잡히지 않은 독자적 영역이다. 기호계는 언어이전의 전담론적 영역이고 어머니의 육체에 기초하고 있다. 리듬, 맥박 등의 비문법적인 은유는 상징계에 대해 전복성을 가지고 있다.²⁵⁾ 버틀러는 그러나 기호계라고 하는 독립적 공간으로 어머니의 언어 모성적 상징을 분리시킨다는 전제 자체가 생물학적 여성, 어머니라고 하는 성을 언어와 담론 외적 요소로 치부한다고 비판한다. 크리스테바는 기호계의 근원성과 전복성을 찬양하지만, 이러한 전복과 혁명조차 “상징계”를 전제로 하지 않으면 불가능할 뿐이다. 상징계를 그대로 두는 이상 기호계는, 모성성은, 여성의 생물학적 몸은 이성애적 남성중심주의를 지탱하고 있는 질서를 벗어나지 못한다. 이런 면에서 본다면 여성의 남성성과 대비되는 특성, 모성성, ‘돌봄’과 희생을 전제로 한 여성적 특징을 강조하는 본질주의적 여성운동 역시 결국엔 이성애 남성중심주의적 이원론 안에 여성성을 가두어두는 효과에 지나지 않다고 볼 수 있다. 이러한 여성성, 혹은 여성의 정체성, 여성적 역할을 강조하는 제도는 기독교라고 하는 구조 내에서도 쉽게 찾아 볼 수 있다.

그 중 하나가 가족이데올로기와 모성성의 강조이다. 이런 구조 속에서 올바른 신앙인 여성이 되기 위해서는 가족 내에서 ‘어머니’와 ‘아내’의 역할을 잘 감당해야 한다는 논리로 신앙교육을 이끌어가고 있다.

교회도 사회와 분리된 제도는 아니기에 사회의 흐름에 발맞추어 신앙교육 프로그램을 운영하는 것은 자연스러운 일이다. 핵 가족화되면서 가족이 해체되거나 위기에 봉착했다는 문제의식으로 인해 가정회복운동을 하기도 했고, ‘어머니교실’이라고 교육을 하기도 했으며, 결혼을

23) 119p

24) 임옥희 지음 <주디스 버틀러 읽기> 38

25) 임옥희, 41

앞두고 있는 예비부부들을 위해 ‘가정은 하나님이 주신 선물’이라는 식의 프로그램도 운영하고 있다. 또는 갈등을 겪고 있는 부부들을 위해 ‘부부상담교실’ ‘비폭력대화’등등의 가족관련 교육을 하고 있다.

대표적인 프로그램이 두란노 어머니학교와 두란노 아버지학교이다. 두란노 어머니학교는 “아내는 가정의 머리인 남편을 세워주고 신뢰하며..” 혹은 “이 땅의 모든 여성들이 이렇게 되기를 원합니다.” 등의 교육내용을 담고 있고, 두란노 아버지학교는 처음에는 권위를 잘못 행사한 아버지를 재교육하기 위해 생기기도 하였으나, 2000년에 들어서면서 ‘아버지 기살리기’ 운동으로 번지기도 하였다.²⁶⁾

이러한 교회의 가족 중심적 신앙교육 프로그램들은 가족의 회복을 목표로 하고 있다고는 하지만 가족은 ‘휴식처’ ‘정서적 안정제’라고 하는 판타지 속에서 그러한 휴식처인 가정을 이루기 위한 주요역할을 ‘어머니’에게 여전히 강조하고 있다. 그리고 이러한 가정교육은 고정된 성 역할을 벗어나지 않고 시대가 훌러도 동일한 목적- 돈 버는 남편과 가정을 돌보는 아내- 을 구가하고 있다. 남편에게만 가장의 역할을 강요하지 않는다 해도 “부드럽고 섬세한” 남편을 강조한다해도 여전히 다른 방식으로 구분된 이성애적 남녀 이분법은 남아 있는 셈이다. “결혼”을 해야 하고 그것도 남과 여 끼리만 결혼을 해야 유지되는 이성애적 결혼제도를 강조하면서 그 외의 가족을 구성하고 있는 사람들은 ‘비정상적’이거나 ‘죄인’으로 치부된다.

교회에서 강조하는 여성들의 어머니와 아내로서의 정체성은 사실 어떤 법적 효력을 지닌다. 어떤 자리에 머물러 있기를 계속해서 요구하는 데 이것은 사실 젠더 권리의 효과이기도 하지만 라캉에게서 나타난 것처럼 신적이고 절대적인 영역을 차지하는 법적 질서이기도 하다.

3) 예수의 약자에 대한 사랑- ‘취약성’의 신학

예수의 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라라고 하는 계명은 기독교의 독자적 윤리임에 틀림없다. 또한 예수가 실천한 삶 속에서 항상 주목과 배려의 대상이었던 것은 사회적 약자였음 또한 우리가 부정할 수 없는 바이다. 그러나 한국교회의 현실에서 ‘약자’로 고려되면서 배려와 포용의 대상이 되는 사람들은 사실 한계 지어져 있다.

버틀러는 젠더의 문제로 시작해서 여성과 성적 소수자들의 문제를 이야기하지만 거기서 머무르지는 않는다. 폭력과 차별의 대상은 사실 그렇게 협소하지만은 않다. 버틀러는 “담론의 층 위에서 보면, 어떤 삶은 전혀 삶으로 간주되지 않고 인간적인 것도 될 수 없다”²⁷⁾고 이해한다. 이들은 모두 인간을 정의하는 규범적 틀에 맞지 않는 존재들이다. 이들은 이미 담론을 통해 탈인간화되었고 그 다음에는 신체적 폭력을 겪기도 한다. 정상적인 의미에서 삶을 산다고 할 수 없는 이들에게 그러나 폭력이 일어난다고 해도 그 폭력은 표시되어지지 않는다.²⁸⁾ 아프리카에서 죽어가는 에이즈 환자들, 미국에 거주하는 불법체류자들, 전 세계를 떠돌아야 하는 난민 등이 여기에 포함된다. 이러한 사람들이 ‘연대’할 수 있는 이유는 버틀러에게 있어서 우리 몸에 지니고 있는 ‘취약성’이다. 사회에서 정의하는 ‘정상적’ 주체에 적합한 사람들은 느끼지 못하는 그 예외성은 때로는 남녀 이원론적 ‘몸’에 관한 정의 그리고 성생활 존재양식의 형태로 나타난다. 정상적이지 않은 몸, 존재 정의 양식에 적합하지 않은 주체는 늘 자기 자신일 수 없다. 그리고 그렇기 때문에 다른 비정상이라 일컬음을 받는 사람들과의 연대가 가능하다.

26) 이숙진 “최근 한국 기독교의 아버지 담론에 대한 비판적 성찰” <한국 여성 종교인의 현실과 젠더문제> (2014, 동연) 281, 291p

27) 버틀러 <젠더 허물기> 46

28) 같은 책, 47

버틀러는 무엇이 현실적이고 진정한 것인가의 문제는 지식의 문제이면서 권력의 문제라고 하였다.²⁹⁾ 현실적으로 존재하는 주체로 인정받는다는 것은 엄청난 특권이면서 또한 다른 이들을 배제시키는 통로로 사용되기 때문이다. 따라서 이 ‘취약성’을 공유하는 이들에게는 ‘윤리적 책임’과 연대의식이 요구되는 데, 그것은 이 사회적 ‘인정’에 자연스럽게 끌려가지 않는 것이다. 버틀러는 사회적 인정과 사법적인 죄의 여부를 가리는 것과는 별개라고 상기시킨다. 즉 사회에서 인정받지 못한다 해서 취약성을 지닌 사람들끼리 법적으로 유죄이다 무죄이다를 판가름할 수 없다고 하는 것이다. 윤리적 판단이라는 것은 늘 판단하는 자와 판단당하는 자의 거리를 전제로 한다.³⁰⁾ 따라서 우리에게 주어진 윤리적 책임은 사회적 인정을 가지고 나와 너를 판단하기를 중지하는 것이다. 이것은 흡사 예수가 간음하다 붙잡혀 온 여인을 돌로 쳐죽이고자 한 사람들에게 한 말과도 같다. “너희 중에 죄 없는 자가 먼저 돌로 치라”는 말씀은 그 여인이 죄인이라고 판단하는 그 판단에 너희 자신은 걸리지 않는 가를 살펴보라는 뜻이었다. 다른 사람을 누구라고 판단할 때, 버틀러식으로 표현하자면 타자에 대한 ‘사법적 죄의 유무’를 결정할 때 우리는 마치 나 자신에게는 전혀 없는 것이 그/그녀에게 있다는 식으로 거리를 설정한다. 버틀러에 따르면 “비단은 심판당하는 자와의 공통성을 거부함으로써 자기를 도덕화”하는 것이며, 자신 안에 있는 불투명성과 취약성을 외면하는 것이다. 타자가 내 앞에 범죄자의 얼굴로 있을 때, 내 안에는 그러한 판단과 정죄의 대상이 될 만한 어떤 것이 없을까? 그러나 사실 그/그녀와 나를 가르는 것은 ‘임의로’ 정해진 진실과 진정성일지 모른다.

나는 나 자신에 대해 확정적으로 말할 수 없고, 그만큼이나 타자에 대해서도 확정적으로 판단할 수 없는 것이다. 이러한 버틀러의 윤리에 대한 재해석은 “이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”라고 하는 예수의 가르침을 한층 더 정교하게 ‘철학적으로’ 현실화시키고 있는 셈이다. 문제는 예수 당시 ‘안식일 법’이라고 하는 담론과 법적 권리가 사람들을 취약하게 만들었다면, 현재는 젠더적, 사회적, 그리고 사법적 담론들이 사람들의 ‘몸’과 성적 경향성 그리고 이성애적 제도 등을 통해 성적 소수자, 불법이민자, 테러범 등등으로 판단내리고 정죄하고 “취약성”的 존재로 내몰고 있는 것이다. 이런 의미에서 볼 때 기독교 안에 있는 어떤 담론들이 우리와 다를 바 없는 동등한 사람들을 ‘죄인’으로 내몰고 있는지를 살펴야 하는 것이 신학적 의무가 아닐까 하는 생각을 가져본다.

5. 나가는 말

버틀러에게 있어 젠더는 나의 밖에서 외부적으로 다가오는 권력이며 폭력인 면이 많다. 그에 대해 내가 그대로 반복하고 복종해야 할 요구를 우리는 받지만, 패러디와 반복 복종, 수행성을 통해서 우리는 요구되는 그 젠더와 똑같이 않은 복사본, 모방본을 늘 행동하며 살아간다. 그러나 우리에게는 선택의 여지가 있다. 내가 왜 외부의 틀을 기준으로 삼을 것인가. 사회에서 요구되는 젠더적 정체성을 왜 그대로 따라야 하는가에 대해 여러 가지 방법을 통해 질문하고 저항하고, 그 권위를 허물어 갈 수 있다. 그것이 아마도 버틀러가 말하는 젠더 허물기 일 수 있을 것이다.

지난해 발생한 강남역 살인사건과 그 사건에 대처하는 여성들의 태도를 보면 우리나라에서 형성되고 있는 여성들의 젠더 수행양식이 조금은 달라지고 있다는 것을 실감할 수 있다. 여

29) 같은 책, 49

30) 버틀러 <윤리적 폭력 비판> 81

성혐오라는 개념을 전면에 내세우지는 않아도, ‘여성’이어서 죽었다, 약자인 여성이라서 살해되었다고 이해하는 사람들도 많았다. “남자로 태어나고 싶다” “살女주세요, 살아 男았다.”라고 표현하면서 여성으로 살아가는 현실이 얼마나 불안하고 두려운 것인 지에 대해서 표현한 이도 있었다. “김치녀, 삼일한... 대한민국 여성 혐오는 더욱 심각해져 갔고, 그것의 절정이 이번 강남 혐오 살인입니다.”라고 이번 사건을 여성혐오라고 명백히 규명하는 사람도 있었다. “나는 여동생이 있습니다. 나는 여성을 존중합니다. 나는 여성 혐오 범죄를 규탄합니다. 나도 힘이 되겠습니다.”라고 쓰면서 공감과 연대를 표현한 남성도 있었다.

이렇듯이, 강남역 사건을 해석하고 문제의식을 표현하고 공유하는 사람들은 어떻게 보면 나름대로 한국 사회에서 “젠더 권력”이 어떻게 움직이는지를 질문하고, 파헤치고 되물으려 하는 일종의 ‘젠더 묻기’가 가능했던 사람들이라고 볼 수 있다. 그 한 사람이 죽었지만 그 문제는 그 한 사람의 것이 아님을 연대하면서 공유했다는 데에 큰 의의를 둘 수 있다.

그 사건이후 여성혐오란 어떤 것인 지, 여성을 특정한 용어로 부르는 것이 어떻게 여성을 비하하는 것인 지 섭세하게 묻기 시작했다. 또한 여성혐오와 연관되어 다른 존재들- 장애인, 동성애, 이주민 등등에게 가해지는 혐오가 어떻게 형성되는지에 대해서도 고민하는 사람들이 보인다. 이러한 흐름들이 어떻게 보면 한국사회에서 일고 있는 젠더 수행성이라고 할 수 있고, ‘취약성’을 근거로 연대하는 운동이라고 할 수 있을 것이다.

그러나 한국교회는 이것이 얼마나 가능할 것인가. 한국 교회에서 젠더는 옷 입혀지는 외부적인 권리에 불과하다는 이해를 교회여성들이 인식하기 위해서는 어떤 토대들이 만들어져야 할 것인가.

가장 먼저 질문해야 할 것은 신앙의 담론과 젠더담론의 상관관계이다. ‘죄의식’과 ‘신앙심의 고취’라는 기제들이 여성들과 그 밖의 우리사회의 소수자들에게 총총으로 얹혀있다.

한창 목회자의 성폭행이 증가하자 “남성목회자 바로 알기 십계명”이라고 하는 항목을 만들어 여신도들을 의식화시키는 시도가 일어나기도 했다. 그 내용 중에는 ‘목회자도 인간이다. 하나님처럼 믿지 말라. 2. 목회자에게도 개인적인 감정이 있다. 목석이라 생각하지 마라’ 등이 있다. 교회 밖에서 가지고 있는 젠더 감수성들이 교회 안으로 들어올 때에는 왜곡되거나 수그러드는 경향이 있는데, 교회 안에서도 성폭행의 문제는 사실 신앙의 문제가 아니라 젠더 권력의 문제라는 것을 인식하는 것이 중요할 것이다.

버틀러가 이야기하고 있는 젠더의 수행성 더 넓게 보면 젠더를 포함한 사회적 담론들이 ‘절대적’ 진리가 아니라 ‘임의적 구성물’이라는 것을 인식하기 위한 신학적 작업은 사실 성서와 신학적 담론이 생성될 당시의 사회적 관점을 분석하는 데서 출발한다. 그러기 위해서는 버틀러가 라캉의 ‘상상계’를 재해석 했던 것만큼의 지혜와 용기가 필요할지도 모른다. 엘리자베스 존슨이 ‘말할 수 없는 하나님’을 남성으로 권위적 지도자로 표현한 것이 우상숭배라고 지적했던 것처럼 아직도 신학적 담론에는 특정시기의 특정인의 시각일 수도 있는 관점이 ‘신격화’되어 신의 질서로 둔갑해 있는 것들이 많다. 그러한 것들을 맞닥뜨리려면 무엇보다 교회 안 여성들의 해체적 관점이 더 성장해야 할 것이다. 교회 밖의 비판적 시선이 교회 안으로 들어오면서 굴절되지 않을 수 있는 지혜와 용기가 필요하다.

주디스 버틀러의 ‘얼굴의 정치윤리학’¹⁾

김혜령 박사 (이화여대, 기독교윤리학)

1. 폐미니즘에서 윤리학으로 : 버틀러의 레비나스 연구 배경

1990년대를 대표하는 미국의 포스트모던 폐미니스트 이론가인 주디스 버틀러(1956년~)는 형가리와 러시아에서 이주한 유대인 가정 출신이다. 예일대학에서 철학으로 박사학위를 받고 학계에 본격적인 주목을 받게 된 것은 『젠파트러블』(Gender Trouble, 1990)의 출판과 함께 포스트모던 폐미니즘의 새로운 이론가로 등장하게 되면서부터이다. 그러나 버틀러는 2000년대에 접어들면서 폐미니즘 이론 논쟁에서 한 발자국 벗어나, 미국과 관련된 국내외 정치문제(이라크 문제, 이스라엘 가자 지구, 쿠바의 관타나모 수용소 수감자들의 인권 문제, 아프가니스탄 전쟁, 2011 월스트리트 혼란 시위 등)와 같은 일련의 사회적 이슈들에 대해 적극적으로 말하고 행동하게 되었다. 자신의 변화에 대해 버틀러는 다음과 같이 말한다.

어떤 젠더 규범이 어떤 사람들로 하여금 인간으로서 취급받게 하고, 권리를 갖게 하며, 그들이 죽었을 때 다른 이들로 하여금 눈물짓게 하는지, 또한 그들이 아플 때 치료를 받을 수 있도록 허락하는 것일까? 바로 이 질문이 지난 7월에 출판된 『젠파 허물기』(Undoing Gender)에 담겨 있다. 내가 볼 때, 젠더 소수집단들에 대한 폭력은 언제나 진정한 의미의 폭력으로 인식되거나 인정받지 못한다. 예를 들어 미국에서 에이즈가 가장 문제가 되었던 시기에, 범죄자들, 마약하는 사람들, 매매춘하는 사람들과 같은 이들이 치료의 대상으로 여겨지는 데에는 정말로 어려움이 많았다. (중략) 마찬가지로, 9·11 이후에 작성한 텍스트들을 묶어 출간한 『불확실한 삶』에서 밝혔듯이, 세계 무역센터 테러 사건이 일어나자마나 희생자들의 이름과 사랑하는 가족들과의 이야기가 즉시 알려지고 공감되었는데, 나는 그러한 신속성에 놀라고 말았다. 그러나 아프가니스탄 전쟁이 시작되었을 때, 누구도 우리에게 얼마나 많은 사망자가 발생하였는지 알려주지 않았을 뿐만 아니라, 그들의 이름, 얼굴, 그리고 그들의 이야기들과 욕망 등에 대해서도 알도록 허락하지 않았다. 그들의 죽음의 현실은 상실될 뿐이었다. 우리 쪽 희생자들의 죽음에 대해서는 장엄한 이상화가 진행되었으나, 다른 편에서 발생한 죽음은 애도 자체가 부정되었다.²⁾

버틀러 스스로가 변호하듯 2000년 전후로 일어난 변화가 전기 폐미니즘 연구와의 절대적인 단절을 통해 이루어진 것이 아니다. 전기의 젠더 계보학이던 후기의 정치윤리학이던 간에 분명한 것은 버틀러가 관심을 가지고 대변하고자 했던 이들은 주류의 지배 질서 속에서 인간으로서 마땅히 받아야할 인정과 대우, 존중을 받지 못한 채 차별받는 삶으로 고통 받다가

1) 본 논문은 『레비나스의 맥락들』(그린비, 2017)라는 제목으로 출판될 공저에 “레비나스 얼굴 윤리학의 진보적 수용 - 주디스 버틀러의 ‘적(敵)의 얼굴을 향한 정치 윤리학’이라는 제목으로 수록될 논문을 2017년 여성신학회 정기학술대회 <주디스 버틀러, 신학으로 읽기>에 맞게 편집한 글임을 밝혀둡니다.

2) Judith Butler, *Humain, inhumann - Le travail critique des normes* (Paris :Editions Amsterdam, 2005), 148.

심지어 죽음까지도 완전히 은폐되어 애도의 권리조차 박탈당해 버리고만 이들이라는 공통점이 있다는 것이다. 이에 2000년대 이전의 젠더 계보학 연구가 베틀러에게 젠더 문제에서 주류의 차별과 억압을 비판하는 눈을 뜨게 해준 저항적 인식론을 주로 키워주었다면, 2000년 이후의 정치윤리학과 관련된 작업들은 인권이나 주권이 유예된 채 살아가는 현실의 사람들을 바탕으로 한 윤리적 성찰과 정치적 참여를 보다 적극적으로 보여주고 있다고 표현하는 것이 적절하겠다.³⁾

베틀러에게 있어서 레비나스가 중요하게 등장하기 시작한 것도 이러한 학문적 흐름의 변화와 깊이 관련 있다. 그가 레비나스의 사상을 중요하게 다루면서도 동시에 자신의 관점과 견주어 비판적으로 성찰한 내용이 담겨있는 글들은 모두 2000년대에 접어들면서 출판된 저서들에 수록되어 있다. 『윤리적 폭력비판 - 자기자신을 설명하기』(*Giving account of Oneself*, 2003), 『불확실한 삶 - 애도와 폭력의 권력들』(*Precarious Life*, 2004), 그리고 『갈림길 - 유대인 됨과 시오니즘 비판』(*Parting Ways : Jewishness and the Critique of Zionism*, 2012) 등이 여기에 해당된다.

그렇다면 왜 베틀러는 레비나스의 윤리학에 주목하게 되었을까? 위에서 언급한 베틀러의 저서 모두 9·11 테러이후 미국과 이슬람 세계, 이스라엘과 팔레스타인의 갈등과 대립이 극단으로 치닫는 상황에서 집필되었다. 그는 이 저서들에서 공통적으로 미국이나 이스라엘과 같은 서방국가들이 자국의 안전을 위협하는 테러에 대한 응징이자 자국민의 생명을 보호하는 정당방위로서 군사적 무력의 사용을 정당화하고, 심지어 이를 윤리적 단계로 승화시키고 있다고 비판하였다. 그는 철학자의 관점에서 폭력을 이렇게 정당화하는 작업의 근간에는 서구의 근대적 이데올로기가 있다고 지목한다.

베틀러가 서구의 근대적 이데올로기에 대해 윤리학적 관점에서 비판을 가할 수 있었던 데에는 레비나스의 공이 매우 결정적이었다. 레비나스가 누구인가? 그야말로 타자에 대한 비참하고 잔인한 폭력이 어떻게 문명화된 인간 사회에 나타나게 되었으며 오히려 이러한 폭력이 어떻게 주류 철학에 의해 정당화되었는지, 심지어 철학이 그러한 폭력의 발생에 어떻게 이론적 근거를 제공하게 되었는지를 밝히고자 했던 대표적인 학자다. 물론 레비나스에게 있어서 이러한 문제의식을 갖도록 한 사건들은 베틀러의 그것과는 역사적으로 분명히 다른 사건이다. 그의 문제의식은 19-20세기 세계 문명의 ‘자랑스러운’ 중심지였던 유럽 대륙 안에서 일어난 끔찍하고도 잔인한 유대인 학살과 냉전이데올로기 폭력에서 시작하였다. 이러한 폭력의 원인과 오랫동안 씨름한 레비나스는 자신이 목도한 인류 최대의 비극이 결국 ‘진리’라는 이름아래 일자(주체)가 타자를 동일화시키며 일자의 앓으로 타자의 존재를 탈취하려 했던⁴⁾ 서양철학 전통의 오래된 경향성이 만들어낸 “전체성의 향수”⁵⁾에서 비롯되었다고 생각했다. 나아가 이러한 서양철학의 정신이야말로 당시 유럽 전역을 공포로 몰아넣은 인종 학살을 발생시킨 전체주의적 정치 선동의 사상적 근원이 되었다고 지목했다. 중요한 점은 레비나스가 철학자답게 한 사회에서 자행되는 현실적 폭력의 근원을 그 사회를 떠받치는 철학적 사고에서 찾았던 것처럼, 폭력을 중단시키는 방법 역시 철학적 사고의 변혁으로만 가능하다고 보았다는 사실이다. 이를 위해 그는 일자에 의해 결코 동일화되거나 ‘종합될 수 없는 것’(Le non-synthétisable)로서의 타자의 절대적 타자성을 해명하는 데에 연구의 상당부분을 할애한다.

3) 조현준, “주디스 베틀러의 인종의 젠더 계보학과 타자의 정치 윤리학”, 「인문학 연구」, 2010, 제 17 호, 174-212, 177.

4) Emmanuel Levinas, *Ethique comme philosophie Première* (Paris : Seuil, 1998), 73.

5) 엠마누엘 레비나스, 『윤리와 무한』, 양명수 옮김 (서울 : 다산글방, 2000), 98.

그러나 ‘주체’의 관점에서 ‘타자’를 인식하거나 종합하려고 했을 때 발생하는 인식론적 혹은 물리적 폭력을 드러내는 일은 이미 일자를 남성으로, 타자를 여성으로 대치하여 남성과는 구별되는 여성만의 ‘차이’ 혹은 ‘다름’을 긍정하였던 현대 페미니즘 이론 일반에서도 쉽게 찾아 볼 수 있는 비슷한 유형의 사고 틀이라고 할 수 있다. 특히 타자의 ‘다름’에 대한 긍정과 인정은 포스트모더니즘 계열의 사상 전반에서 공유되는 것이기에, 이러한 점을 특별히 레비나스만의 유산이라고 평가하기는 힘든 면이 있다.

그렇다면, 버틀러가 레비나스에게서 진정으로 배운 것은 무엇이었을까? 그것은 바로 타자에게 자행되는 폭력을 중지시키기 위해 일자(주체)가 타자를 만나는 새로운 방식으로서의 설명하였던 ‘타자 윤리학’이다. 레비나스에게서 배운 타자를 만나는 새로운 방식은 주체가 타자에게 저지르는 압제나 주류질서의 강자가 소수자에게 자행하는 폭력을 ‘진리의 이름으로’ 정당화해 왔던 낡아빠진 ‘동일자의 윤리학’과는 완전히 다른 것이다. 그것은 ‘타자’와 ‘나’의 거리를 없애고 차이를 무화시키는 균질의 방식이 아니다. ‘나’로서는 영원히 다다를 수 없는 타자의 초월성에 직면하고 그 앞에 겸허히 호출되어 결국 그가 명령하는 것에 나의 자유를 전적으로 귀속시키는 역전된 방식이 바로 ‘타자 윤리학’인 것이다. 버틀러가 레비나스에게 배운 것은 타자의 타자성에 대한 인정 자체가 아니다. 앞에서도 설명하였듯이 타자성은 이미 페미니즘의 비판적 사유방식에서도 매우 중요한 테제로 논증되고 있었다. 버틀러가 레비나스에게 배운 것은 타자가 고통과 부당함 속에 처해 있을 때 결국 주체가 그에 대하여 피할 수 없이 짊어져야하는 책임을 설명하는 윤리학의 논증이었다. 물론 버틀러는 레비나스와 달리 책임을 요청하는 타자와 그 책임에 부름 받는 주체의 만남을 정치사회적 컨텍스트와 연결하여 보는데까지 나아간다. 개별적이고 우연한 것처럼 보이는 주체를 향한 타자의 윤리적 호출 사건 뒤에는 근본적으로 그들 각각을 구성하고 있는 성별, 젠더, 인종, 국적, 문화, 언어, 계층 등에 따라 복잡하게 얹혀있는 인간사회의 다양한 지배질서가 자리 잡고 있기 때문이다. 바로 이러한 이유 때문에 레비나스의 타자 윤리학은 버틀러에 의해 타자를 향한 정치윤리학으로 확대된다.

3. 버틀러 : 적의 얼굴과 윤리⁶⁾

레비나스의 얼굴 윤리학은 어떻게 버틀러 얼굴의 정치윤리학을 탄생시켰을까? 버틀러가 레비나스의 ‘타인의 얼굴’ 개념에 관심을 갖게 되는 데에 결정적인 역할을 한 것은 2001년 9·11 세계무역센터 테러 사건이다. 이 사건이 발생한 뒤 이를 만에 조지 W. 부시 美대통령은 테러를 일으킨 알 카에다에 대한 군사 보복을 즉각적으로 명령하였고, 한 달도 안 되어 미국과 영국은 항공기와 미사일로 아프간 전 지역에 대한 공습을 감행하며 아프가니스탄 전쟁을 시작하였다. 이후로도 전쟁은 13년간 지속되었는데 이 전쟁이 한 참 진행 중이던 2003년 3월에는 대량 살상무기를 이유삼아 이라크를 공격하고 독재자 사담 후세인을 체포하여 처형하기도 하였다. 아메리카 대륙 밖에서 오랫동안 전쟁이 진행되는 동안 많은 미국인들은 주요언론들을 통해 보도되는 잔혹한 영상들과 사진들에 점차적으로 익숙해져 갔으며, 이러한 익숙함은 오히려 더욱 더 자극적인 이미지들을 확보하여 보도하려는 언론 산업의 치열한 경쟁으로 이어지게 되었다.

버틀러는 『불확실한 삶(2004)』에 마지막으로 수록된 같은 이름의 글에서 언론을 통해

6) 원 연구논문에 포함되었던 <2. 레비나스 : 타인의 얼굴과 명령>은 본 발표의 주제가 버틀러인 만큼, 편집본에서 삭제하였다.

보도되는 전쟁관련 사진들 속에 등장하는 다양한 인물들(빈 라덴, 아라파트, 후세인, 콜린 파월, 아프칸 소녀들, 참수된 미군들, 민간인 희생자들)의 얼굴 재현 방식의 문제를 레비나스의 얼굴 개념으로 분석하고자 한다. 이를 통해 얼굴의 재현이 ‘테러 응징’과 ‘자국의 안전’, 그리고 ‘독재로부터의 해방’이란 이름으로 수행되는 소위 ‘정당한’ 전쟁의 ‘폭력’을 어떻게 합리화 시키는지를 보여주고자 한다. 그러나 곧장 이러한 분석으로 들어가기에 앞서 레비나스 윤리학과 얼굴 개념을 자신의 언어로 풀어서 보다 세심하게 이해하는 작업을 펼침으로써 자신의 관점에서 레비나스 얼굴 개념을 재해석하고 의미를 새롭게 확장하는 기초작업을 보여준다.

타자의 불확실성

버틀러는 레비나스의 윤리학을 한마디로 “절대적 평화주의” 혹은 “비폭력의 윤리”로 정의한다. 타자의 얼굴이 주는 ‘죽이지 말라’는 명령을 곧 절대적 평화와 비폭력을 실행하라는 보다 구체적인 명령으로 읽어낸 것이다. 레비나스에게 있어서 명령에 대해 윤리적 주체로서 인간이 답할 수 있는 것은 오직 하나의 방식뿐이다. ‘네, 제가 여기 있습니다’라고 응답하는 것만이 가능한 것이다. 물론 레비나스도 타자의 얼굴이 명령하는 순간에 주체가 맞닥뜨리게 되는 당혹스러운 머뭇거림에 대해 완전히 무지했던 것은 아니다. 그러나 주체의 당혹스러움은 결국 주체의 이기성과 관련된 것으로서 타자의 위급함에 결코 우선할 수 없기에, 레비나스 윤리학에서 깊이 다루어지지 않았다.

그러나 버틀러는 타자의 얼굴 명령의 우선성을 주장하는 레비나스의 관점에 기본적으로 동의함에도 불구하고, 그보다는 더욱 세심하게 명령 앞에서 느끼는 주체의 당혹스러움에 대해서도 보다 깊게 파고든다. 그리고 거기서 ‘죽이지 말라’는 명령 이외에 타자의 얼굴이 주는 또 다른 메시지의 정체를 해명하고자 한다. 이를 위해 얼굴의 명령이 레비나스의 기대만큼 의미전달에 있어 그렇게 명확하지 않음을 에둘러 다음과 같이 말한다.

레비나스의 “얼굴” 개념은 오랜 시간 비판적인 고찰을 촉발시켜왔다. 그가 “타자”라 부르는 것의 “얼굴”은 나에게 윤리적인 요구를 하지만 우리는 그것이 어떤 요구를 하는지 알지 못하는 것 같다. 타자의 “얼굴”的 비밀스러운 의미는 읽힐 수는 없다. 얼굴이 전달하는 명령을 직접적으로 번역해서 언어학적으로 정식화되고 따라야 할지 모르는 규정으로 만들 수는 없다.⁷⁾

레비나스 윤리학은 타자의 얼굴 명령이 ‘죽이지 말라’는 의미를 계시한다고 가르친다. 그러나 문제는 명령의 의미가 언어로 전달되는 것이 아니라는 데에 있다. 실제로 타자의 절대적 타자성을 강조하는 레비나스는 언어를 통한 ‘나’와 ‘타자’의 상호이해가능성을 크게 신뢰하지 않았다. 타자의 얼굴에서 명확한 문장을 갖춘 언어가 아니라 빈곤한 얼굴과 혈변은 얼굴로 전달되는 의미에 더 집중했다. 다시 말해 얼굴은 언어를 고통스럽고 번민에 젖어 있는 소리, 즉 신음과 흐느낌, 울부짖 등과 같은 “무언의 고통의 발성”으로⁸⁾ 그 의미를 대체하여 전달하는 것이다. 그런데 여기서 버틀러가 문제 삼는 것은 언어 없이 맞이하는 타자의 얼굴은 언제나 명쾌하게 해석될 수 있는 단 하나의 의미, 곧 윤리적 명령만을 전달하는 것이 아니라는 사실이다. 무언의 고통과 발성은 “언어학적 번역의 한계”를⁹⁾ 근본적으로 내포하기에, 그 기층에

7) 버틀러, 『불확실한 삶』, 181.

8) 위의 책, 184.

는 또 다른 의미의 메시지들이 혼란스럽게 함께 뒤섞여 있다.

이렇게 타자의 얼굴이 무엇을 의미하기는 하지만, 그 무엇이 아직은 명확하게 ‘죽이지 말라’는 단 하나의 명령으로 좁혀질 수 없는 상태를 가리켜 베틀러는 “타자의 불확실함”(the precariousness of the Other) 혹은 “불확실한 삶”(prearious life)이라고¹⁰⁾ 부른다. 사실 ‘불확실함’이라는 말은 원래 레비나스에게서 빌려온 것이지만, 레비나스 자신과 그의 연구들에게서 주목받은 말은 아니었다. 그는 우리에게 책임감을 호소하는 타자의 얼굴이 담고 있는 극한의 죽을 운명(mortalité)과 벌거벗음(nudité)의 상태를 설명할 때 “모든 불확실함 보다 더 불확실한 불확실함”이라고 표현했다.¹¹⁾ 레비나스가 책임감을 호소하는 타자의 비참함을 표현하기 위해 ‘타자의 불확실함’이라는 표현을 사용했다면, 베틀러는 이러한 의미이전에 아직은 얼굴의 의미가 명확하게 해석되지 않은 타자의 상태를 표현하는 말로 바꾸어 사용하고 있다.

그렇다면 베틀러는 왜 타자의 얼굴을 - 레비나스마저 잘 사용하지 않았던 - ‘불확실함’이라는 말로 강조하고자 했을까? 이해를 돋기 위해 예 하나를 생각할 수 있다. 피투성이의 얼굴을 한 낯선 이가 갑자기 뛰어나와 지나가던 나를 붙잡고 울부짖을 때, 우리는 분명히 그가 ‘살려달라’고 요청하는 것임을 알면서도 갑자기 두려워진다. 우선 그를 이렇게 만든 무엇이 (혹은 누군가가) 나도 그렇게 만들어 수 있을지 모른다는 두려움이 강하게 몰려온다. 그런데 그러한 두려움이 나로 하여금 나에게 매달린 손을 뿌리치며 얼굴을 돌려 도망치게 함으로써 그를 죽게 내버려 둘지 모른다는 또 다른 두려움도 함께 밀려온다. 베틀러의 말을 빌리자면 “자기 자신의 생존에 대한 공포가 있고, 또 타자를 해칠지 모른다는 불안이 있다”는 것이다.¹²⁾ 쉽게 말해, 우리는 타자의 고통스러운 얼굴 앞에서 ‘죽이지 말라’는 명령을 받기도 하지만, 동시에 그 얼굴에 담겨있는 불확실함이 주는 원초적인 공포로 인해 이기성이 작동되어 ‘그를 죽게 내버려 두라’는 강력한 “살인에 대한 욕망”에¹³⁾ 휩싸이기도 한다는 말이다. 이것이 바로 타자의 얼굴이 건네주는 이중의, 모순된 메시지라고 할 수 있다.

얼굴이 건네주는 모순된 메시지에 대한 베틀러의 관점에 많은 이들이 불편해 할 수 있다. 위기에 처한 사람 앞에서 자신의 안위를 더 중요하게 보살피는 사람을 두고 우리는 ‘이기적이다’, ‘비인간적이다’라고 비난하는 것을 마땅히 여기는 도덕 교육을 익숙하게 받아왔기 때문이다. 그러나 실제로 우리의 삶을 지배하고 있는 일상의 도덕을 돌이켜 성찰해 보면, 위급한 타자의 우선성보다 나의 생명권과 행복권을 더 높이 두는 일들이 도처에 일어나고 있으며, 동시에 그러한 일들을 어쩔 수 없는 일, 피치 못한 일, 심지어 당연한 일쯤으로 합리화하고 있음을 쉽게 발견한다. 우리는 그렇게 자신의 이기성을 합리화하는 일상의 도덕규범에 실제로 매우 익숙해 있다. 베틀러가 레비나스의 윤리학의 도움을 받아 문제 삼고 있는 지점이 바로 이렇게 우리의 일상을 지배하는 도덕이며, 나아가 거기서 초래되는 폭력의 정당화의 문제이다. 그는 이렇게 정당화되는 폭력을 “윤리적 폭력”이라고 부르며, 이것이 감추고 있는 반 휴머니즘적인 폭력성을 고발하려고 한다. 그리고 자신의 조국과 민족이 행하고 있는 응징과 복수, 해방의 전쟁이 바로 이러한 “윤리적 폭력”的 연장선 위에 있음을 비판적으로 성찰하고 있다.

9) 위의 책, 184.

10) 위의 책, 184.

11) Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance* (Paris: LGF, 2006), 132.

12) 베틀러, 『불확실한 삶』, 188.

13) 위의 책, 187.

얼굴의 재현과 폭력

버틀러는 레비나스 윤리학에 대한 자기 나름의 이해 위에, ‘얼굴’이나 ‘박해’와 같은 레비나스의 개념들을 자신의 조국과 민족이 관련된 폭력의 문제들을 비판적으로 분석하는 데에 유용한 개념으로 사용한다. 『불확실한 삶』에서는 ‘얼굴’ 개념을 중심으로 작업을 펼치고 있으며, 『윤리적 폭력비판』에서는 ‘박해’의 개념이 중요한 키워드로 사용하고 있다.

레비나스의 얼굴 개념과 관련하여 버틀러는 이 개념이 내포하고 있는 치명적인 약점을 솔직하게 드러내는 일에서부터 시작한다. 앞에서 설명하였듯이 얼굴은 이중의 메시지, 즉 ‘나를 죽이지 말라’는 타자의 요구와 ‘그를 죽게 내버려 두라’는 나의 이기적 욕망을 동시에 준다. 그러나 레비나스는 두 번째 메시지, 즉 이기적인 욕망 충동의 강렬함에 대해 버틀러보다 깊이 논하지 않았다. 이는 타자의 명령이 나의 욕망보다 절대적으로 우선해야 한다고 주장하는 의도가 반영된 결과이다.

그러나 여기서 근본적인 의문이 떠오른다. 타자의 우선권을 지켜주기 위해 나를 기꺼이 포기하게 할 수 있을 만큼 타자의 얼굴이 그렇게 혈벗지도, 빙곤하지도 않을 때가 많다는 사실이다. 심지어 어떤 타자는 순수한 얼굴을 하고도 나나 내가 사랑하는 사람에게 폭력을 가하기도 한다. 사회에서도 제 3의 타자들에게 폭력을 가하는 타자를 찾아보기란 어렵지 않다. 어떤 타자의 얼굴에는 무고함이 드러나는 것이 아니라, ‘악’이라고 불릴 만한 잔인함이 노골적으로 보이거나 혹은 위선적으로 감춰져 있다. 버틀러는 이러한 상황을 고려한다면 스피노자나 니체, 프로이드, 그리고 공리주의자들과 같이 “나 자신을 위한 자기보존의 권리가 말할 수 없을 때에도, 나는 타자의 삶을 보호하라는 명령을 말할 수 있을까?”라는¹⁴⁾ 질문이 충분히 제기될 수 있다는 것을 인정한다. 하지만 ‘타자의 얼굴’ 개념이 내포하고 있는 이러한 필연적인 비현실성에도 불구하고, 레비나스는 “고상한 마조히스트”처럼¹⁵⁾ 자신의 안위보다는 타자에 대한 책임의 우선성을 결코 포기하지 않았다. 경제적 동물(homo economicus)이라는 본성을 결코 지울 길이 없어 보이는 것 같은 우리의 실존에 비추어 보자면, 레비나스의 ‘타자의 얼굴’ 개념은 과도하게 자기희생을 강요하는 매우 비현실적이고 억압적인 성격을 지니고 있다는 비판을 피해가기가 쉽지 않다.

그러나 이러한 치명적 약점에도 불구하고 버틀러가 레비나스의 윤리학을 버리지 않고 ‘타자의 얼굴’을 자국과 민족의 정치적·군사적 컨텍스트를 분석하는 중요한 개념으로 사용하기를 포기하지 않는 이유는 따로 있다. 우선 버틀러의 작업은 악인의 존재나 어떤 타자의 악한 얼굴 자체를 부인하는 것이 아니다. 혹은 그러한 타자의 잘못을 따지지도 않고 무조건적인 용서를 굴욕적으로 베풀어야 한다고 주장하고 싶은 것도 아니다. 그가 진짜로 문제 삼는 것은 누군가의 얼굴이 매체를 통해 - 그것도 특정한 정치적 컨텍스트 안에서 - 제공되면서 ‘악인의 얼굴’로 ‘재현’(representation)되는 과정 자체이며, 이것을 비판적으로 분석하기 위해서는 레비나스의 타자의 얼굴 개념이 매우 유용했던 것이다.

매체를 통해 ‘악인의 얼굴’로 재현되는 주인공은 실제로 테러범일 수도 있고, 독재자일 수도 있고, 적군(敵軍)일 수도 있다. 하지만 문제는 그들도 사람인 고로 살면서 보여주는 다양한 순간의 다양한 표정들이 있을 것인데, 미국과 서방의 매체들은 이상하리만큼 특정한 얼굴, 즉 ‘악인다운’ 얼굴만을 보도한다. 예를 들어, 빈 라덴이나 사담 후세인 같은 경우 “극도로 괴기스러운 인간의 얼굴”(human face in this deformity and extremity)로서 “그 얼

14) Judith Butler, *Precarious Life* (London & N.Y. : Verso, 2004), 140.

15) Idem.

굴 자체, 특히 눈에 악이 과장되게 흡수”된 것처럼 이미지화 되어, 도저히 그것을 인간다운 얼굴이라고 인정할 수 없게 만드는 것이다.¹⁶⁾ 그는 이렇게 매체에 의해 얼굴 이미지가 선택적으로 재현되는 것을 “얼굴의 생산(production of the face)”이라고 불렀다.¹⁷⁾

폭력이 발생할 수 있는 각기 다른 방식들에 대해 생각해 보아야 할지 모른다. 한 가지 방식은 다름 아닌 얼굴의 생산, 즉 오사마 빈 라덴의 얼굴, 야세르 아라파트의 얼굴, 사담 후세인의 얼굴의 생산을 통해 이루어진다. 매체들은 이 얼굴들로 무엇을 했는가? 그 얼굴들은 분명히 틀에 끼워 맞추어 쪘지만, 또한 그 틀에 맞추어 연기하고 있다. 그렇게 해서 나온 결과는 언제나 극단적이다. 이것들이 바로 전쟁 시에 종종 사용되는 초상화들로서, 마치 빈 라덴의 얼굴은 테러 자체의 얼굴로, 아라파트는 기만의 얼굴로, 후세인의 얼굴은 시대의 폭군으로 보여준다.¹⁸⁾

버틀러는 편향되어 재현된 특정한 얼굴 이미지가 악을 인격화한다고 비판한다. 악의 인격화는 레비나스가 말했던 얼굴의 통약불가능성(incommensurability)을 위반하고 악과 얼굴 사이의 관계를 폐쇄적으로 단언해버리고 만다. 다시 말해 “이 얼굴은 악이고, 얼굴인바 악”이라는 단 하나의 확실한 의미만을 대중에게 각인시키는 것이다.¹⁹⁾ 버틀러가 볼 때, 이렇게 생산된 “(얼굴)이미지들은 전쟁의 전리품들이거나 전쟁의 목표들”일 뿐이며, 이러한 이미지 속에서는 불확실성으로서의 “얼굴은 지워졌다.”²⁰⁾ 이제 잔인하고 포악스러운 표정을 띤 후세인이나 빈 라덴의 얼굴 사진을 볼 때마다 미국이나 서방 세계의 사람들은 그를 악의 화신으로 곧장 일치시키게 된다. 반대로, 체포되거나 처형된 얼굴을 볼 때에는 서방세계의 군사적 승리를 쉽게 떠올리게 된다.

버틀러는 적의 얼굴을 이미지화하여 악을 인격화하는 이러한 작업이 결국 징벌과 복수의 이름으로 수행되는 자국의 전쟁 목적과 승리를 극명하게 시각화함으로써, 전쟁의 정당성을 끊임없이 대중에게 세뇌시키고 전쟁을 끊임없이 선동한다고 비판한다. 다시 말해 적(敵)의 얼굴 생산은 전쟁을 시행하고 유지시키는 서방의 군사적·정치적 패권주의가 은밀하게 세력을 확장하는 데에 이바지 할 뿐만 아니라, 결과적으로 서방이 ‘악의 축’으로 지목한 테러집단의 세력과 대립적인 짝을 이루어 세계의 폭력 구조를 계속해서 재생산하는 것으로 보는 것이다.

그러나 버틀러의 관점은 서방사회 구성원 다수의 격한 반발에 직면하기 쉽다. ‘테러 리스트이고, 독재자인 것이 분명한 이들을 악인이라 부르고, 또 그들의 악한 얼굴을 보여주는 것이 도대체 왜 문제라는 말인가?’ ‘그들이 저지른 반인륜적 범죄를 보도하면서 미소를 띠는 편안하고 친절한 얼굴을 보여주는 것이 그들에 대한 정당한 증오를 불러 올 수 있겠는가’와 같은 불편하고도 격양된 반발이 일어날 수 있다는 말이다. ‘눈에는 눈, 이에는 이’라는 징벌과 복수의 법에 격양되어 있는 사람들의 일반적 심성에서 이러한 반발은 어쩌면 너무나 자연스러운 것일 수 있다.

하지만 합리적인 사고는 다른 길을 보여주기도 한다. 폭력(테러, 독재권력)을 더 큰 폭력(대규모 군사작전, 친서방정부 설립)으로 진압하는 방식은 - 아무리 후자의 폭력이 우리의 일반적 도덕심성이나 혹은 국제법에 의해 허용 받는다고 해도 - 폭력의 고리를 원천적으

16) Ibid., 143.

17) Ibid., 141.

18) Ibid., 141.

19) 버틀러, 『불확실한 삶』, 198.

20) 위의 책, 196.

로 끊어내는 데에 실패한 듯이 보인다. 지난 반세기를 돌아보며 많은 이들이 ‘팍스 아메리카나’는 생각보다 세계의 평화에 그리 효과적이지 못했음을 인식하기 시작했다. 오히려 테러 세력의 저항이 더 극에 달하고 있으며, 이에 따라 군사적 대응의 강도도 함께 훨씬 강해져야 했다. 전쟁을 치르고 있는 양쪽모두 민간인의 피해가 속출하고 있으나, 아이러니하게도 그들의 군사적 패권은 더욱 더 견고해지면서 경제적-정치적 권력까지 세력을 확대하고 있다. 사양길에 접어들었던 군사산업이 다시금 부활하였으며, 외부의 강력한 적에 맞서는 증오심을 부추겨 내부의 결속을 세력화 하는 집단이 정치권력을 독점하게 되었다. 폭력의 구조가 전 방위에서 비극적으로 항시화 되고 있는 것이다.

버틀러의 문제는 이제 명확해졌다. 어떻게 복수할 것인가가 아니라, 어떻게 폭력을 중단시킬 것인가에 초점이 맞추어진 것이다. 그런데 견고한 폭력의 구조를 어떻게 하면 와해 할 수 있을까? 버틀러는 레비나스와 함께 완전히 평화주의적이고 비폭력적인 자기만의 노선을 선택함으로써 새로운 길을 제시하고자 한다. 그리고 이를 위해 테러리스트와 독재자의 얼굴, 즉 적(敵)의 얼굴마저 레비나스가 가르쳐주는 명령하는 타자의 얼굴로 받아들이도록 결단을 촉구하는 새로운 얼굴의 정치윤리학을 논증해 나가고자 한다. 그러나 이에 대한 논증은 『불확실한 삶』에서만이 아니라, 『윤리적 폭력비판』을 함께 읽어야 이해되기 쉽다.

앞에서 살펴보았듯이 버틀러는 악의 화신으로 인격화되었던 얼굴, 즉 “악에 포착된 것으로 전시되는 얼굴은 인간적이지 않은 얼굴, 레비나스적인 의미에서의 얼굴이 아닌 얼굴이다.”라고 말한다.²¹⁾ ‘레비나스적인 의미에서의 얼굴이 아니다’, 혹은 ‘인간적이지 않다’라는 말은 - 쉽게 말해 - 악의 화신으로 인격화된 얼굴을 대할 때 우리가 결코 어떠한 윤리적 명령도 받지 못했다는 말이다. 어찌 보면 당연한 말이다. 매체에 보도되는 테러리스트나 독재자의 ‘악한’ 얼굴은 그에게 정당한 복수를 되돌려 주어야 한다는 분노를 대중에게 선동하기 위해 철저하게 계획적으로 생산된 얼굴이다. 윤리 명령이 삭제된 얼굴이 바로 적의 얼굴인 것이다. 악을 인격화하는 얼굴의 정치는 결국 폭력을 중단할 수 없을 뿐만 아니라, 끊임없이 증오와 복수의 욕망을 불태우게 한다.

버틀러의 독창적인 관점이 바로 여기서 정점에 도달한다. 레비나스 윤리학에서 나에게 ‘죽이지 말라’는 명령을 하는 타자는 헐벗은 굶주림의 얼굴을 한, 가난하고 병들고 연약한 이로 주로 좁게 지시되는 경향이 있다. 그러나 버틀러는 레비나스가 유대인 박해와 관련하여 언급했던 사회 정의론에 영향을 받아, ‘죽이지 말라’는 명령을 적(敵)의 얼굴에서도 읽어내는 단계까지 발전할 것을 요구한다. 그는 다음과 같이 말한다. “나에게 잔인한 타자도 얼굴을 갖고 있다고 말할 수 있을 것이며, 그것은 나에게 상해를 입힌 사람들에게도 윤리적으로 반응해야 하는 어려움을 시사한다.”²²⁾ 쌍방이 폭력으로 치닫는 관계는 결국 어느 한쪽이 복수하기를 그만두지 않는 한 멈출 수 없다. 1 대 1의 관계에서는 한쪽의 힘이 월등하게 상대를 압도 할 때, 폭력이 중단되고 강자에 의해 평화의 질서가 잡히는 경우가 있다. 그러나 폭력의 주체가 무수히 다양한 국제적 상황에서 볼 때 서방세계의 월등한 군사력은 오히려 이에 저항하는 이들을 끝없이 결집시키는 동력을 제공하는 원천이 되어왔다. 모든 것을 힘으로 제압하는 ‘팍스 아메리카나’는 결국 관념에만 머무른 환상에 불과한 것이다. 바로 이러한 상황에서 버틀러는 적의 얼굴에서 - 도저히 쉽게 용납할 수 없는 것이 분명하지만 - 복수의 금지 명령을 읽어내는 것이다.

21) 위의 책, 198.

22) 버틀러, 『윤리적 폭력 비판』, 158.

타자의 “얼굴”에 반응하는 것이 도저히 불가능하다고 보이는 상황들, 살인욕에 불타고 복수심이 압도하는 상황들이 있다. 그러나 타자와의 일차적이고 무의지적인 관계는, 우리가 자기를 보존하려는 에고이즘의 목적에 정초한 주의주의와 자극적인 공격 양자를 단념해야 한다는 요구를 제기한다. 따라서 “얼굴”은 박해자를 공격하지 말라는 무시무시한 금지를 전달한다.

나에게 상해를 입히며, 나의 사랑하는 이들을 죽음에 내몰아 버린 이들의 얼굴에서 ‘죽이지 말라’는 명령을 받아들이는 것은 그들의 행동이 사실은 악하지 않다거나, 이쯤에서 용서받아도 되기 때문에 그런 것이 결코 아니다. 그들의 행위에 대한 법률적 판단은 여전히 유효하다. 그렇기 때문에 그들의 잔인한 얼굴에서 윤리적 명령을 받아들이고 따르기란 더욱 어려운 일이다. 그들 손에 죽어간 이들을 떠올릴 때 끓어오르는 분노를 삽이고, 불끈 쥐는 주먹을 애써 얹눌러야 한다. 결코 쉬운 일이 아니다. 이는 인간 일반의 도덕적 심성에 자연스럽게 어울리는 일도 아니다. 심지어 칸트 식의 도덕의지로도 쉽게 되는 일이 아니다. 그러나 이러한 불가능성 속에서도, 벼틀려는 - 레비나스를 따라 - 인간 본연의 도덕 감정이나 의지를 뛰어넘어 절대적 수동성으로 자신을 낮추는 불가능성의 가능성을 윤리의 핵심에 놓는다.

바로 여기서 레비나스의 “박해”(persécution) 개념이 벼틀려에게도 중요해진다. 그는 레비나스에게 있어서 우리가 타자가 휘두른 폭력에 의해 박해를 받는 것은 우리가 단순히 무능하기 때문이 아니라는 점에 주목한다. “박해를 받는 것은 타자에 대한 책임의 이면(裏面)”이기 때문이다.²³⁾ 타자의 폭력에 맞서서 똑같이 폭력으로 대응할 수 있는 권리를 포기하는 것, 바로 그것이 벼틀려가 레비나스에게서 읽어내는 박해받는 자의 윤리적 책임이며, 이러한 방식을 통해 박해받는 자가 윤리적 주체로 서게 한다고 보는 것이다.

내가 자기방어를 목적으로 죽이고 싶어지는 이 얼굴은 나에게 호소하는 “얼굴”이고 내가 거꾸로 박해자가 되지 않게 하는 얼굴이다. 물론 책임은 박해받는 상황에서 일어난다고 주장할 수는 있다 - 이것은 특히 다른 사람의 유해한 행위의 원인이 자신이었다는 것을 확인하는 것이 책임감의 의미가 아닐 경우에는 강제적이고 반-직관적인 주장이다. 그러나 모든 역사적으로 구성된 집단인 민족이 정의상 항상 박해를 당할 뿐 결코 박해하지 않는다는 주장은, 존재론적인 층위와 전존재론적인 층위를 혼동하는 것일 뿐 아니라, “자기 방어”를 빌미로 수락할 수 없는 무책임성을 인정하고 공격성에 무제한으로 호소하는 것일 수 있다.²⁴⁾

레비나스로부터 ‘박해받는 자의 윤리’를 수용하는 것이야말로 벼틀려가 레비나스에게 영향 받은 가장 중요한 핵심이라고 할 수 있다. 그러나 위의 인용구에서 이미 벼틀려는 레비나스에서 한 단계 나아가는 매우 중요한 자기만의 정치적 관점을 보태면서 ‘얼굴의 윤리학’을 ‘얼굴의 정치윤리학’ 차원으로 밀고 나가는 결정적 계기를 보여주고 있다. 레비나스에게서 박해받는 자가 박해받는 원인은 역사적 사실에 근거하여 구체적으로 분석되지 않았다. 많은 텍스트에서 레비나스는 박해받는 자가 아무런 잘못도 짓지 않은, 무고한 희생자이자 인질임을 은연중에 강조했었다. 이로 인해 책임감 역시 잘못에 대한 죄의식이 결코 아님을 함께 주장했다. 그러나 희생자의 무고함을 설명하기 위해, 박해받는 자의 대표로서 - 아주 드물지만 - 홀로코스트의 희생자들을 꼽기도 함으로써 논란의 여지를 남기기도 했다.

23) 위의 책, 166. 강조는 필자가 함.

24) 위의 책, 166-167.

이와 달리, 국제적 상황 속에서 발생하는 폭력과 전쟁의 고리를 분석하고자 하는 버틀러는 이러한 폭력의 고리에서 어느 쪽도 ‘무고한’ 희생자나 ‘절대 악’으로서의 폭력자로서 갈릴 수 없음을 인식한다. 이는 복수의 피로 물든 인간의 역사에서 폭력의 기원을 가린다는 것이 거의 불가능하기 때문이다. 위의 인용에서 볼 수 있듯이, 버틀러는 어떠한 민족도 박해를 당하지만은 않았다는 사실을 상기시킨다. 그렇기 때문에 그는 만약 어느 민족이 자기 민족만의 무고함을 주장한다면, 그것은 “자기방어”를 빌미로 그들이 저지르게 될 폭력을 합리화하는 논리로 전락하게 될 뿐이라고 비판한다. 특히 유대 민족과 관련하여 - 레비나스의 순진한 옹호와 달리 - “박해당함이 유대주의의 본질이라고 말하는 것은 유대주의란 이름으로 수행된 행위성과 공격을 무시하는 처사”일 뿐만 아니라, 팔레스타인 점령과 같이 “문화적이고 역사적인 분석”을 필요로 하는 복잡하고도 특수한 문제들을 “유대민족의 초역사적인 정의적 진리”에 호소함으로써,²⁵⁾ 유대 정부의 법률적 책임을 은폐시키고 있음을 폭로한다.

버틀러는 적어도 국제정치적 관계에서 순수하게 무고한 희생자를 찾을 수 없다고 본 것이다. 미국과 이스라엘, 서방세계가 별이고 있는 테러집단과 일부 이슬람 세력과의 전쟁에서 볼 수 있듯이, 하나의 폭력 사건은 그 책임자를 분명하게 가릴 수 있을 만큼 단조로운 개별적 사건이 아니다. 폭력 사건들은 서로 꼬리에 꼬리를 물고 일어난 복수의 연속이다. 그러나 서방의 매체를 통해 펼쳐지는 적의 얼굴을 활용한 얼굴의 정치는 이러한 폭력의 연속적 고리에 대한 대중의 이해를 방해하고, 개별적 사건에 대한 분노와 증오심을 증폭시킨다. 그리고 이를 이용해 지배 세력들은 아주 쉽게 자기 영역에서의 패권을 확장한다. 버틀러가 레비나스의 얼굴 윤리학에 만족하지 않고 얼굴의 정치윤리학으로 나아간 것은 바로 이러한 문제의식과 깊이 관련되어 있는 것이다.

한 가지 덧붙여야 할 것은 버틀러가 단순히 서구 언론 매체에 이미지화 되는 것들 중에 ‘적의 얼굴’만을 분석하지는 않았다는 점이다. 예를 들어, 미군이 탈레반 정권을 무너뜨리고 아프가니스탄의 점령군으로 입성하게 되었을 때, 뉴욕타임즈의 일면은 부드카가 벗겨진 아프칸 소녀들의 얼굴로 장식되었다. 버틀러에 의하면 이 얼굴도 일종의 생산된 얼굴이다. 왜냐하면 이 어린 소녀들의 민낯은 여성 해방의 행위로, 미군에 대한 감사의 행위, 미군의 승리에 대한 환영의 행위로 미국인들에게 인식되었을 뿐만 아니라, 궁극적으로 “성공적으로 수출된 미국의 문화적 진보의 상징”이 되었기 때문이다.²⁶⁾ 하지만 버틀러는 “이 이미지들이 어떠한 서사적 기능 안에서 동원되었는지, 아프가니스탄 침입이 실제로 페미니즘의 이름으로 이루어졌던 것인지, 그 침입이 뒤늦게 몸에 휘감은 것이 어떤 형태의 페미니즘이었는지 물어야 한다.”고 비판한다. “더 중요한 것은 이 이미지들이 덮어 가리고 탈실재화한 것이 어떤 고통과 애도의 장면인지를 물어야” 할 것이라고도 덧붙인다.²⁷⁾

특정한 얼굴을 보여주는 정치는 특정한 얼굴을 감추는 정치와 짹을 이룬다. 버틀러에 의하면 주류 매체는 서구가 치르는 전쟁의 정당성과 승리를 시각화하는 얼굴들을 집중적으로 보도하는 동시에, “이라크에서 죽었고 참수된 미군들의 생생한 사진과 미국의 폭탄에 의해 불구가 되거나 살해된 아이들의 사진”에 대해서는 보도를 통제하였다.²⁸⁾ 이렇게 사진을 통제하는 이유는 무엇일까? 그것은 이러한 사진들이 불러일으키는 시민들의 “애도” 때문이다. 애도가 왜 문제인가? 버틀러에 의하면, 베트남 전쟁이 종식될 수 있었던 데에는 네이팜탄으로 불

25) 위의 책, 167.

26) 버틀러, 『불확실한 삶』, 195.

27) 위의 책, 196.

28) 위의 책, 203.

타 죽어가는 아이들의 사진이 있었다.²⁹⁾ 이 사진이 미국인들로 하여금 전쟁이 파괴시킨 삶의 불확실함을 이해하게 하고 어린영혼들의 비참한 죽음을 애도하게 하였다. 죽음에 대한 애도란 결국 인간의 취약성과 의존성, 무기력함과 겸손함, 고통의 비참함에 직면하게 하는 행위이다. “슬퍼할 능력이 바로 주체와 타자의 분리 가능성을 깨닫고, 나의 존재를 위협할 타자의 얼굴을 ‘환대하라’는 윤리적 명령의 출발점”이기 때문이다.³⁰⁾ 바로 이러한 이유로 인해 애도에 잠기는 미국인들이 멈추지 않고 늘어났을 때, 전쟁 반대 여론이 비로소 정치적으로 의미 있는 힘을 발휘하게 되었고 종전이 선언되었다. 그러나 “애도에 잠겨 있음”이 본질적으로 발생시키는 폭력에 대한 저항을 경험한 위정자들은 더 이상 이러한 실수를 반복할 만큼 어리석지 않았다. 9·11 테러이후 겨우 열흘의 애도 기간이 흘렀을 때 G.W. 부시 대통령은 “애도의 종식”을 재빠르게 선언했다.³¹⁾ 군사적 대응으로서 전쟁을 시작하기에는 삶의 불확실함을 처절하게 깨닫는 겸손한 애도보다는 끊어오르는 증오가 더 효과적이기 때문이다.

버틀러에 의하면, 얼굴의 정치는 이렇게 전쟁과 폭력을 중단시킬 수 있는 애도를 불러일으킬 만한 얼굴들, 다시 말해 레비나스가 가르쳤던 무한의 명령을 떠올릴만한 얼굴들을 시민들의 눈으로부터 감추는 전략적 방식으로 군사적 패권주의를 재생산해 간다. 바로 이러한 이유에서 정치학을 언제나 윤리학이 넘어서고 전복해야 할 하위 단계로 취급했던 레비나스와 달리,³²⁾ 버틀러에게는 오히려 윤리학이 현실의 얼굴정치의 패권을 폭로하는 정치윤리학으로 변화해야만 하는 합당한 이유를 찾는다.

레비나스로 레비나스에 맞서기 : 동거(cohabitation)의 정치윤리학

그러나 버틀러의 최신작 『갈림길 - 유대인 됨과 시오니즘 비판』(2013)이 출판되자마자 레비나스에 대한 오해 혹은 배신이라는 오명이 버틀러에게 씌워졌다. 이 책에는 레비나스와 관련하여 두 편의 논문이 수록되어 있는데, 이 중에서도 한 편의 논문에는 “레비나스로 레비나스에 맞서기”(*Levinas contra Levinas*)라는 도발적인 소제목이 달려 있다. 이는 레비나스에 대한 버틀러의 최근 입장이 2003년과 2004년에 연이어 출판된 두 작품보다 비판의 강도가 상당히 커졌다는 의미로 이해할 수 있다.

어떠한 계기로 버틀러에게서 입장의 변화가 생긴 것일까? 9·11 테러이후 일어난 미국의 아프가니스탄 전쟁과 이라크 전쟁을 비판하며 정치적 행동과 연구 작업을 멈추지 않았던 버틀러는 2005년 이후부터는 보다 본격적으로 이스라엘의 팔레스타인 식민화와 인종차별 정책에 비판하며 이스라엘 대한 정치·경제적 제제를 주장하는 국제운동인 BDS



29) 위의 책, 204.

사진설명 - 1972년 6월 베트남 네이팜탄 폭격 당시 AP통신 사진기자 닉 우트가 찍어 이듬해 풀리처상을 받은 사진.

30) 조현준, 주디스 버틀러의 인종의 젠더 계보학과 타자의 정치 윤리학 : 넬라 라슨의 버틀러, 『패싱』과 레비나스의 ‘얼굴’, 「인문학연구」, 제 17호, 173-212, 194.

31) 위의 글, 194.

32) 레비나스, 『존재와 다르게』, 227.

Mouvement(Boycott, Divestment and Sanctions Movement)를 공개적으로 지지하고, 이스라엘의 팔레스타인 점령 종식을 주장하는 <평화를 위한 유대인의 목소리>(Jewish Voice for Peace)라는 단체의 자문단으로 활동하며 진보적 국제정치에 적극적으로 가담한다. 바로 이 과정에 펼친 연구들이 이 새 책에 수록되어 있는데, 여기서 그는 마틴 부버, 발터 벤자민, 한나 아렌트 그리고 레비나스 등과 같은 유대 계열의 사상가들의 사상을 되짚어가며 이스라엘 국가의 폭력을 가능하게 하는 생각의 기원들이 이들의 사상 속에 은밀하게 숨어있었던 것은 아닌지 파헤치고자 한다.

레비나스에 대한 입장의 선회가 결정적으로 일어난 계기는 1982년 사브라(Sabra)와 샤탈리(Chatila) 학살 사건 발생 직후 레비나스가 한 라디오 프로그램에서 가진 토론의 전문이 실린 잡지를 베틀러가 읽게 되면서라고 할 수 있다.³³⁾ 사브라와 샤탈리는 레바논에 위치한 팔레스타인 난민촌이었는데, 팔레스타인 해방기구의 전투단원들의 무장이 해제되고 얼마 지나지 않아 주로 노인과 어린아이, 여성 등과 같은 민간인들만 남아있던 이곳에 참혹한 학살이 일어났다. 그런데 학살자들을 색출하는 과정에서 이스라엘의 사람들이 가담했다는 사실이 알려지게 되었고 국제사회의 분개는 더욱 커졌다. 당연히 이스라엘 정부를 향해 책임자 처벌을 요청하는 목소리가 전세계적으로 거세졌다. 그러나 이스라엘 정부의 대응은 국제사회의 요구에 부응할 만큼 충분하지 못하였다. 이 인터뷰에서 레비나스는 홀로코스터의 무고한 유대인들이 안타깝게도 자신들의 당한 폭력 사건에서 아무런 교훈도 배우지 못했을 뿐만 아니라, “무고함의 유혹”에 빠지고 말았다고 고백한다. 그러나 그는 이러한 유대인들의 한계야말로 “독일인들이 가한 최후의 정신적 상처”라고 주장한다.³⁴⁾ 어찌되었건 간에 인터뷰의 주요 골자는 학살의 희생자였던 유대인의 손에서 일어난 학살에 대한 레비나스의 반성적 성찰이 강하게 담겨 있다고 할 수 있다. 그러함에도 함께 토론에 참여했던 철학자 알랭 핀켈크라우트(Alain Finkielkraut)와 비교하여 레비나스는 이스라엘 정부의 미온적 대응에 대해 크게 비판적인 입장을 나타내지 않기도 하였다.

그러나 베틀러의 눈을 끈 것은 다만 이스라엘 정부에 대한 레비나스의 소극적 비판만이 아니었다. 베틀러는 토론 진행자가 던진 하나의 질문에 대한 그의 대답에서 이제까지와는 전혀 다른 레비나스를 발견한다. 그 질문은 “이스라엘에게 타자는 우선적으로 팔레스타인인 아닌가”라는 것이었고, 레비나스는 다음과 같이 답하였다.

타자에 대한 내 정의는 완전히 다릅니다. 타자는 이웃인데, 반드시 친족을 뜻하는 것은 아니지만, 친족이기도 합니다. 이러한 의미에서, 타자를 위해 존재하며 당신은 이웃을 위해 있습니다. 그러나 만약에 당신의 이웃이 다른 이웃을 공격하거나 그에게 불의하다면, 당신을 무엇을 할 수 있겠습니까? 거기서 타자성은 다른 성격을 취합니다. 거기서는 타자성 안에서 적이 나타납니다. 아니면 적어도 혹은 누가 맞고, 누가 잘못했는지, 누가 정의롭고 누가 불의한지를 알아야 하는 문제가 발생합니다. 잘못을 저지르는 사람들 사람들이 있습니다.

군대와 무기로 무장한 국가, 적을 억제하는 의미로서의 군대, 그것은 방어적이어야만 합니다. 그것의 필요성은 윤리적입니다. 우리의 이웃들을 지켜내라고 명령하는 오래된 윤리적 개념이 그것입니다. 나의 민족, 나의 친족, 그들이 나의 이웃입니다. 우리는 유대민족을 방어

33) Judith Butler, “Levinas trahi? La réponse de Judith Butler”. 인터넷 출처 - <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler/>

34) 사브라(Sabra)와 샤탈리(Chatila) 학살 사건과 레비나스의 인터뷰에 관해서는 다음의 책을 볼 것. 마리안느 레스쿠레, 『레비나스 평전』, 변광배 외 옮김 (파주: 살림, 2006), 473-478.

할 때, 이웃을 방어합니다. 개개인으로서의 유대인은 유대민족을 방어할 때, 이웃을 방어합니다.³⁵⁾

이제까지 레비나스의 윤리학을 수포로 되돌리는 것과 같은 낯선 대답은 버틀러로 하여금 레비나스가 “자기보존”(self-preservation)은 아니지만 “자기방어”(self-defense)로서의 보복적 폭력의 가능성을 인정하고 있다고 생각하게끔 하는 결정적 계기가 되었다.³⁶⁾ 문자 그대로 보자면 레비나스가 유대인의 이웃으로 팔레스타인 사람들이 아니라 친족으로서의 “나의 민족”을 우선적으로 지목함으로써, 자기 민족을 공격하는 팔레스타인의 폭력에 대한 보복을 묵인하고 있다는 것을 부인하기 어렵기 때문이다. 이러한 인식의 전환은 결과적으로 버틀러로 하여금 레비나스 텍스트를 의심하며 다시금 분석하는 연구로 이끌게 하였고, 그 결과물이 바로 『갈림길』에 수록된 논문들이다.

이 책에서 버틀러는 유대인의 이웃으로 팔레스타인을 지목하는 데에 의외로 매우 소극적인 레비나스의 태도가 도대체 어디서 기원하였는지를 파헤치고자 한다. 이를 위해 레비나스의 시오니즘을 우선적으로 연구하고 비판한다. 버틀러에 의하면, 레비나스의 의도는 타자가 나에게 행하는 박해에도 불구하고 ‘보복과 복수하기를 포기하는’ 얼굴의 윤리학을 규명하는 데에 있다. 그러나 이것을 규명하는 과정에서 레비나스는 ‘박해’라는 보편적 계기를 유대민족이 당한 홀로코스트라는 하나의 역사적 사건에 귀속시키고 박해를 유대민족만의 운명으로 특징화하는 우를 범함으로써,³⁷⁾ 팔레스타인과의 갈등을 근본적으로 피할 길이 없는 이스라엘 건국에 대해 호의적인 태도에 쉽게 이르게 되었다고 폭로한다. 버틀러는 ‘박해받는 자’가 하나의 역사적 사건의 주인공으로서의 유대민족으로 지목되는 순간, 유대민족의 무고함이 과장되게 포장되고 이는 결국 유대민족이 오늘날 팔레스타인을 대상으로 저지르는 폭력을 무책임과 자기방어의 논리로 합리화하는 오류를 범하게 된다고 비판한다.

버틀러가 볼 때, 레비나스의 시오니즘과 이스라엘 국가 건국 이해의 치명적인 약점은 홀로코스트를 당한 유대인의 비참한 운명을 1948년이후 이스라엘 국가가 건국되면서 겪어 온 갈등상황과 일치시켜 이해하고 있다는 점이다.³⁸⁾ 국가를 세워나가는 과정 속에서 이스라엘이 겪게 되는 저항과 테러, 국지전, 물리적 소요 등을 유대민족이 겪었던 홀로코스트의 박해 연장선 속에서 이해한다는 말이다. 그러나 “이스라엘 국가만이 이 시기에 박해로 고통 받았다는 주장은 명백하게 틀린 것이다. 1948년 한 해에만 75만 명 이상의 팔레스타인들이 고향과 집에서 강제적으로 철거되었다.” 이러한 상황에서 버틀러는 “레비나스가 유대주의의 무시간적 본질로서 박해를 규명하면서, 하나의 구체적인 역사적 사건들로부터 ‘박해’를 추출한다는 것은 의심스럽고 문제적이다”³⁹⁾라며 비판한다. 이스라엘의 건국과 함께 발생한 “비의지적 동거”(unwilling cohabitation)가⁴⁰⁾ 초래한 팔레스타인들의 비극이 근본적으로 이스라엘 국가의 폭력에 의한 것임이 분명함에도 불구하고 레비나스는 자기민족과 이웃에 대한 “자기방어”的 논리로 이러한 폭력을 폭력으로 명명하는 데에 소극적이었던 것이다. 이를 두고 버틀러는 레

35) Emmanuel Levinas, "Israël, éthique et politique, entretiens avec S. Malka (avec Alain Finkielkraut)", *Les Nouveaux Cahiers*, n° 71, 1983, p. 1-8. in Judith Butler, "Levinas trahi? La réponse de Judith Butler."

36) Judith Butler, *Parting Ways : Jewishness and the Critique of Zionism* (New York : Columbia University Press, 2012) 58-59.

37) 위의 책, 45.

38) 위의 책, 45.

39) 위의 책, 45.

40) 위의 책, 43.

비나스가 팔레스타인들에 대한 이스라엘의 책임을 방기하며, 결과적으로 팔레스타인들을 “얼굴이 없는”(faceless) 이들로 대하고 있다고 비판한다.⁴¹⁾

그러나 레비나스 윤리학과 레비나스의 팔레스타인-이스라엘 갈등 이해사이에 나타나는 근본적인 논리적 모순에도 불구하고, 베틀러는 레비나스 사상을 완전히 포기하기보다 레비나스의 사상 자체로 그러한 모순을 비판하는 전략을 세움으로써 자기만의 길을 개척하고자 한다. 베틀러가 시작하는 지점은 유대인들이 이주하여 이스라엘 국가를 세우기 이전 이미 그 땅에는 팔레스타인들이 거주하고 있었다는 사실이다. 그들의 거주권은 다만 임시적이었던 것이 아니라, 수 천 년의 시간을 따라 민족을 이루며 일궈 온 그들의 재산이자 그들의 터전이었다. 이러한 사실에서 볼 때, 이스라엘 건국은 팔레스타인이 소유한 자리를 탈취한 사건이라고 밖에는 말할 수 없다. 여기서 베틀러가 사용하는 ‘자리탈취’(usurpation de la place)라는 개념의 출처가 바로 레비나스 윤리학에서 왔다는 사실이 중요하다.⁴²⁾ 많은 텍스트에서 레비나스는 주체가 타자를 만날 때 느끼는 당혹스러움을 그가 ‘나의 무고함’에도 불구하고 나에게 자신의 살 권리를 매우 당당하게 요구하는 데에서 기인한다고 설명하였다. 그러나 그는 그러한 무고함의 감성을 드물게 파헤치기도 했는데, 그것은 무고함 이면에서 발견되는 타자의 자리를 빼앗았다는 알 수 없는 느낌이었다.

나의 세계-내-존재, 혹은 나의 “해 아래 내 자리”, 나의 집, 그것들은 나에 의해 이미 제 3 세계로 축출되고, 학대받으며, 짚주린 다른 사람에게 속했던 자리를 탈취하였던 것이 아닌가. 떠밀려난 사람, 소외받는 사람, 축출된 사람, 박탈당한 사람, 살해당한 사람. 파스칼이 말했던 것처럼 “해 아래 내 자리”는 모든 땅에 대한 탈취의 시작이자 이미지이다. 의지적으로도 양심적으로도 무결한 나의 결백에도 불구하고 내 존재가 폭력과 살인으로 이루어졌다 는 것에 대한 근심. (중략) 나의 현존재(Dasein)의 여기(Da) 안에 다른 사람의 자리를 차지하고 있는 근심. 자리 갖음의 능력없음을 심오한 유토피일 뿐. 타인의 얼굴에서 나에게 오는 근심.⁴³⁾

베틀러는 레비나스의 이러한 자리탈취의 개념을 이스라엘과 팔레스타인의 현 상황에 적용하기를 주저하지 않는다. 단, 레비나스가 말하는 주체의 자리 탈취의 근심에는 여전히 정의적 관점에서의 책임이 부재하지만, 팔레스타인에 대한 이스라엘의 식민지 점령에는 분명히 따지고 밝힐 책임이 존재한다. 이러한 관점에서 베틀러는 국제 정치의 영역에서 이 둘의 폭력과 박해, 침탈과 강금을 중재할 수 있는, 실질적으로 유효한 조치들과 제제들이 반드시 필요하다고 보았다.

마지막으로, 베틀러가 이스라엘에 의한 팔레스타인 점령을 중지시키기 위해 레비나스 윤리학에 나타나는 대리(substitution) 개념을 동거(cohabitation)으로 전환한 것을 언급해야 할 것이다. 레비나스에게서 윤리적 책임이란 고통 받는 타자의 자리를 내가 대신 짊어지고 대리(substitution)하는 것이다. 그래서 이러한 윤리적 주체를 메시아라고 부르기도 한다. 그런데 베틀러는 대리란 일회적 사건일 수 없음을 강조한다. 이는 “나의 자리가 이미 다른 이의 자리였다고 말하는 것은 자리 자체가 결코 단독으로 소유될 수 없다는 것을 말할 뿐만 아니라, 같은 장소에서 동거하는 문제를 피할 수 없다는 것을” 말하기 때문이다.⁴⁴⁾ 그렇다면 어떻

41) 위의 책, 39.

42) 위의 책, 60.

43) Emmanuel Levinas, *Ethique comme philosophie première* (Paris : Edition P.&R., 1992) 93-94.

게 같은 자리에서 동거하는 일이 가능한가? 베틀러는 적어도 이스라엘과 팔레스타인의 상황과 관련하여서는 명확하게 입장을 밝힌다. 그것은 수백만의 팔레스타인들을 그 좁은 자치지구에 감금해 놓은 장벽을 허무는 일에서 시작된다. 베틀러는 “그 자체가 폭력적으로 놓여 졌고 유지되는 장막의 저쪽 편에는 결코 타자가 존재하지 않는다.”라고 단언하며 다음과 같이 말을 잇는다. “타자의 고통에 대한 대응을 요구하는 윤리적 명령을 무화시킬 수 있는 분리장벽은 없다. 어떻게 우리가 사람들을 차별하고, 그들 전체를 얼굴 없는 이들로 만들며 그들과의 섞임을 방해하는 장막을 가로질러 그러한 책임을 생각할 수 있을까?”⁴⁵⁾

베틀러가 볼 때 이스라엘과 팔레스타인의 문제는 윤리학의 영역에서 그 온전한 해결점을 찾기란 불가능하다. 결국 두 민족이 서로 같은 땅에서 동거하는 방법에 대한 논의는 장벽을 허물어 서로에게 필요한 토지에 대한 권리를 상호 인정해 주고, 함께 살아가는 규칙들을 정하는 정치의 장에서 이루어져야 하기 때문이다. 그러나 정치는 권력이고 힘의 논리로 전복되기 너무 쉽다. 바로 이러한 이유에서 베틀러는 정치의 영역에서 타자와의 공존을 가능하게 하는 윤리적 책임이 서로에게 부여됨을 주장한다. 물론 그 책임을 누가 먼저 시작할 것이냐는 분명하게 가려진다. 진보 정치를 추구하는 베틀러에게 그 시작은 더 힘센 국가, 더 많은 것을 소유한 민족에서부터 시작된다. 그것이 곧 베틀러의 조국이며, 베틀러의 민족이다. 복수하기를 멈추는 것, 자리뺏기를 포기하는 것, 바로 그것에서부터 적의 얼굴을 향하는 정치윤리학이 시작되는 것이다.

베틀러의 얼굴의 정치윤리학은 레비나스의 사상 속에 부재한 구체적인 사회적 문제에 대한 언급에 갈증을 느끼는 이들에게 대리적인 만족을 준다. 특히, 폭력을 항구적으로 유지시키는 정치사회적 지배질서에 대한 베틀러의 냉철한 분석과 동거의 정치윤리학은 윤리적 개인이 아니라 윤리적 시민으로 우리가 함께 협력하여 해야 할 일들의 필요성과 방향성을 보다 분명하게 제시해 주고 있다. 서로의 얼굴을 마주하며 사회 속에서 약자의 얼굴을 한 이들의 삶의 권리를 우선적으로 배려하는 제도들과 실천들을 마련하는 우리의 정치 행동 속에서 베틀러는 레비나스의 타자의 윤리가 짹을 내릴 수 있는 가능성을 심어주었다고 평가할 수 있겠다. 마지막으로 덧붙이자면, 베틀러의 적의 얼굴을 향한 정치윤리학이야말로 여전히 휴전상태를 지속하며 대치중에 있는 한반도 상황에서 매우 중요한 가르침을 준다. 누가 먼저 폭력의 사용을 멈출 것인가? 베틀러를 읽은 독자라면 그 답은 명백하다. 더 많은 것을 가진, 더 많이 안전한, 더 많이 자유로운 바로 우리가 호출 받고 있다.

44) Judith Butler, *Parting Ways*, 62.

45) 위의 책, 49.

보수교단 내 성차별적 설교에 대한 여성 신학적 고찰

- 성차별적 설교의 기준과 유형 및 여성을 위한 설교를 중심으로 -

강호숙 박사(총신대 실천신학, 교회여성리더십 전공)

I. 서론

본 연구는 보수교단 내 성차별적 설교에 대한 비판적 고찰이다. 십 년 전 보수교단에 속한 합동 측 총회장이었던 고 L 목사는 C신학대학원 채플에서 “여자들이 기저귀 차고 어딜 강단에 올라가? 안돼”라는 설교를 하였다. 또한, 몇 해 전엔 장로교 대신 측 총회장인 J목사는 “이 정도가 내성도인지 알아보려면 ...젊은 여집사에게 팬티를 내려라”라는 성희롱적 설교를 하였다. 이처럼 설교에서 나타나는 성차별적 발언은 이단에게서가 아니라, 오히려 정통교회에서도 발생하고 있다. 더 심각한 일은 목회자의 성희롱, 성비하적 설교 발언에 대해 오히려 사회는 인권이나 윤리적 차원에서 이슈화 하는 반면, 사회보다 더 높은 윤리 수준과 가치를 지녀야 할 교회나 교단은 성차별적 의제에 대해 함구하고 있는 실정이다. 이는 교회가 ‘성차별 불감증’에 걸릴 정도로 가부장적 교리와 교회체계에 굳어져 있음을 단적으로 보여준다고 할 수 있다. 특히 설교에 나타나는 성차별적 발언은 ‘하나님의 사자’, 또는 ‘하나님의 종’으로서 성역화되어, 교회여성으로 하여금 성적 존재로서의 기본 권리인 인권이나 성적 자존감, 성적자유가 침해받는 것에 대해 어떠한 권리 행사를 못하게 만든다. 그러나 하나님의 말씀과 설교는 모두 언어로 이뤄져 있음을 간과해선 안 된다. 인간의 언어는 서로에 대한 이해와 이미지를 표출하는 도구라는 사실과 하나님 이해에 있어서 ‘언어 대 언어’라는 대화의 과정이 필요함을 감안해 볼 때¹⁾, 이러한 성차별적 설교는 도리어 기독교 신앙을 훼손할 우려가 있다고 판단되는 것이다. 이는 여성을 비하하거나 희롱하는 설교는 하나님에 대한 왜곡을 불러올 뿐만 아니라, 상처와 수치감, 심지어 자괴감을 주는 언어폭력이 될 수 있기 때문이다. 지금까지 여성신학은 성차별에 대한 혁명을 전제하는 폐미니즘을 뒤따르면서 성 평등과 여성 안수 등을 주제로 논의하여 왔다.²⁾ 특히 여성신학의 수사학은 여성의 언어에 대한 분석에서 시작한다. 여성의 언어 습관과 여성의 담화 구조가 남성의 것과 어떻게 다른가를 살핌으로써 전통적인 남성의 수사학이 어떻게 여성을 차별하고 억압할 수 있었는지를 밝히고, 수사학을 발판으로 성차별의 언어세계에서 여성 해방은 물론 양성 평등적인 언어세계로 도약하려는 데 있다.³⁾ 도로테 쥘레(Dorothee Soelle)는 “모든 신비는 힘을 사용하고, 지배하고 소유하고 벗어나는 데 기여하는

* 본 논문은 한국연구재단의 지원(2013)에 의한 연구물로서, 한국기독교신학논총 102집에 실린 것을 일부 수정한 것임(한국기독교학회, 2016, 8)

1) 최고원, 『해석과 비판』(경기도: 인간사랑, 2012), 57-60.

2) 박영란, “그리스도의 교회에서의 여성의 역할”, 「한국기독교신학논총」 96(2015), 153-189.

3) 김준표, “여성신학의 수사학으로 풀어본 예수의 가르침”, 48 「한국여성신학」 (2002, 3), 82-101.

언어의 숙명에 참여한다. 지배의 언어가 아니라 자유정신에 의한 힘의 분배와 연합의 언어를 사용해야 한다”라고 지적하였다.⁴⁾

본 연구의 목적은 여성입장에서 성차별적 설교에 대한 기준과 유형을 마련하고자 하며, 여성주의적 성서해석 방법과 여성을 위한 설교가 무엇인지 논의하기 위함이다. 본 연구는 다음의 여섯 가지 물음들로써 논의를 개진하려 한다. 첫째, 여성이 규정하는 성차별적 설교의 기준과 유형은 무엇인가? 둘째, 설교자들에게 지대한 영향을 미친 남성교부들과 남성 신학자들의 성차별적인 발언을 포함한 교회사적 원인과 언어를 포함한 사회문화적 원인은 무엇인가? 셋째, 가부장적 성서해석의 오류와 여성주의적 성서해석 방법은 무엇인가? 넷째, 예수의 여성관은 어떠한가? 성차별적 설교에 나타난 여성관은 복음서에 나타난 여성관에 부합하는가? 다섯째, 성차별적 설교가 여성의 인간성 실현과 복음의 담지자로서, 기독교 성윤리 차원에 미치는 부정적 영향은 무엇인가? 여섯째, 여성을 위한 설교란 무엇인가이다. 성차별의 기준마련을 위해 김엘립의 [성차별 관련 판례와 결정례 연구]를 참조할 것이며, 성차별적 설교의 예들은 언론에 알려진 성차별적 설교 몇 개의 예들과, 2011년 3월부터 9월까지 합동교단에 속한 서울의 두 곳 S교회, 경기도의 S교회를 통해 들었던 인터넷 설교의 일부와 2017년 3월 17일부터 24일까지 뉴스앤조이(newsnjoy)에서 일주일간 353명을 대상으로 실시한 설문지 답변 중 성차별 설교 일부를 참조하였다⁵⁾. 필자는 여성의 입장에서 그리스도 복음을 해석하여 하나님 이 창조하신 본래의 선하신 뜻에 맞는 여성됨과 사명을 찾아 소리를 내는 일은 진리 추구의 길임과 동시에 성차별을 극복하여 남녀평등과 연합을 꾀하는 일이라 생각한다. 본 연구를 계기로 보수 교단 내 신학적 논의에서 배제되었던 여성들의 성적 가치와 정체성, 복음적 사명, 여성의 인식론과 관련한 여성 신학적이며 실천적인 논의가 활발해지길 기대해 본다.

II. 성차별적 설교의 정의와 기준

1. 성차별적 설교의 정의

국가인권위원회는 “성차별이란 합리적 이유 없이 성별을 이유로 발생하는 모든 구별, 배제, 제한, 폭력을 의미하며, 고정된 성역할 관념에 근거한 차별도 금지의 대상이 된다”라고 결정하였다. [여성평등기본법]에서는 성희롱이란 “성적인 말과 행동으로써 성적 굴욕감 또는 혐오감을 느끼게 하는 행위”라고 규정하고 있다.⁶⁾ [국가인권위원회법], [남녀고용평등과 일]과 [가정 양립지원에 관한 법률], [여성평등기본법]에서 성차별을 금지하고 남녀평등을 추진하는 법을 만들 때나 또는 성차별 분쟁사건을 판결 할 때 가장 큰 쟁점이 되는 문제는 첫째, 법적으로 다르게 대우할 남녀의 차이의 문제이며 둘째, 남녀평등과 양립할 수 있는 여성보호의 방식에

4) Dorothee Soelle/ 정미현 옮김, 『신비와 저항』(서울: 이화여자대학교출판부, 1997), 107-125.

5) 2017년 3월 17일부터 24일까지 뉴스앤조이에서 일주일간 353명을 대상으로 실시한 설문지 답변결과를 보면, 교회 내 여성 혐오 사례는 외모. 복장. 나이를 언급하는 문화(79.3%), 성 역할 고정 및 차별(67.4%), 여성 차별 설교(47%), 기타(11%)로 나왔다. www.newsnjoy.or.kr를 참조.

6) 김엘립, 『성차별관련 판례와 결정례연구』, 4-29.

관한 문제라고 한다.⁷⁾ 이에 근거하여, 성차별적 설교란 가장장적 성서해석으로 여성을 차이가 아닌 차별로써 제한, 배제, 비하, 희롱하면서 성적굴욕감이나 수치심, 불평등을 유발하는 설교로서 정의하고자 한다.

2. 성차별적 설교의 기준마련 : 성 역할분업, 여성배제, 여성비하, 성희롱적 설교

성차별적 설교의 기준은 [국가인권위원회법], [남녀고용평등과 일]과 [가정양립지원에 관한 법률] 및 [여성평등기본법]에서 다룬 성차별과 성희롱에 관한 규정을 토대로 다음과 같이 마련해본다.

1) 성 역할 분업적 설교 : 우리나라 성차별 관련 판례와 결정사례를 볼 때, 여성차별로서 인정한 법의 판결사유 중 단연 1위는 성별에 따라 기질, 역할, 능력이 다르다고 보는 성 역할 분업관이라고 한다.⁸⁾ 메류 스튜어트 반 루우벤은 자신의 사회적 성 정체성에 대한 의식은 모든 사람에게 하나님의 형상을 반영하는 중요한 측면을 지니기에, 인간 누구에게도 성 정체성과 성 역할을 강요할 수 없다고 하였다.⁹⁾ 복음서를 보면, 예수는 유대 사회의 여성에 대한 시대적인 편견과 부정적인 관점을 초월하여 여성을 주체성을 지닌 인격적인 존재로 대우하였음을 알 수 있다. 이에 성 역할 분업적 설교란 “남자가 할 일이 따로 있고 여자가 할 일이 따로 있다”는 식의 성에 대한 남성본위의 고정관념이나 편견, 더 나아가 잘못된 신념으로 여성의 성 정체성과 성 역할을 일방적으로 강요하는 설교라고 규정할 수 있다. 예를 들어, “여자는 교회에서 잠잠 하라”, “암탉이 울면 집안이 망한다”, “남자에게 종속되어 있는 여자가 남자들 앞에서 가르치고 남자를 주관하는 일들은 옳지 않다”, “전도 못하면 애라도 많이 낳아라”, “아내는 남편에게 순종하라” 등이 여기에 속한다.

(2) 여성을 무조건 ‘순응자’로 규정하거나 배제 또는 여성에 대해 부정적인 이미지를 담은 설교 : 성서에 나오는 여성 인물들을 ‘순응자’와 ‘일탈자’라는 이분법으로 나눠, 순결하며 순종적인 여성을 순응자로, 유혹하며 불순종하는 여성을 일탈자로 구분하는 설교가 여기에 속한다.¹⁰⁾ 성서를 보면 ‘형제들’, ‘아들’로 호칭되는 경우가 많이 나타난다. 이러한 본문을 설교할 때나 남성인물을 설교할 때 남녀모두를 위한 신앙적 모델로 설교하는 게 아니라, 남성의 우월성을 지나치게 강조하면서 상대적으로 여성들을 배제하거나 부정적인 이미지로 사용하는 설교가 여기에 속한다. 예를 들어, ‘간음하는 여자들이여’(약 4:4)는 “하나님을 떠난 세상과 벗된 남녀 모두”를 지칭하는 것인데, 이 말씀을 여성을 간음하는 존재처럼 설교하거나, ‘보디발의 아내’처럼 부정적인 이미지의 여성을 모든 여성들에게 일반적으로 적용하여 “보디발의 아내처럼 순진한 남자를 유혹하지 말라”, “여자가 머리에 베일을 쓰지 않고 기도하고 예언하는 것은 마치 창녀들이 남자와 함께 다니는 그 당시 부정한 자, 머리를 민 자들처럼 하나님이 받을 수

7) 김엘림, 4-29

8) 앞의 책, 398-401.

9) Mary Stewart van Leeuwen/윤귀남 옮김, 『신앙의 눈으로 본 남성과 여성』(서울: IVP, 2000), 59-60.

10) 전연희, “개신교 설교에 나타난 선택성과 배제성”, 「기독교교육연구」(1991, 2), 104-150.

있는 존재가 아니다”, “여자가 교회에 짧은 치마 입고 오면 어두운 기운이 나와 교회를 어둡게 만든다” 등이다.

(3) 성희롱적 설교: 설교자의 의도와는 상관없이, 설교를 듣는 여성에게 성적인 수치심이나 모멸감을 느끼게 하는 성적발언뿐만 아니라 성적 표현이나 음란한 농담의 설교라고 할 수 있다. 예를 들어, “교회에 짧은 치마 입고 오지 마라, 내가 팬티 내릴 거다”, “여름만 되면 여자들이 옷을 못 벗어 환장한다. 치마는 짧아져 보일락 말락 하면서도 가슴은 안보여주더라”, “쭈쭈 빵빵한 몸매는 돼야지”등이 여기에 속한다.

(4) 여성을 비하하는 설교 : 여성은 교활하게 보거나 유혹하는 존재로 보면서 원죄의 책임을 모두 여성의 탓인 양 비난하는 식의 설교라든지, 여성의 월경을 부정하게 보는 설교는 하나님께서 만드신 여성은 남성의 편견에 의해 함부로 폄하하거나 심지어 모욕하는 행위라고 할 수 있다. 예를 들어, “남자와 여자는 호칭이 다르며, 결코 동등하지 않다”, “어디서 여자 주제에”, “무식하고 싸가지 없는 여편네”, “여자는 말 많은 존재라서 전도하면서 떠들면 돼” “거지같은 여자 만나 망하는 남자 많이 봤어”, “여자가 기저귀차고 어딜 강단에 올라와?”, “과부는 돈 많은 게 매력이다” 등이다.

III. 보수 교단 내 성차별적 설교의 교회사적 원인과 사회문화적 원인

1. 성차별적 설교에 대한 교회사적 원인

1) 남성 교부들과 남성 신학자들의 부정적인 여성관 : 교회사에서 남성 교부들과 남성 신학자들의 여성의 몸과 성 정체성, 성 역할과 관련된 성차별적 발언은 현대 남성 설교자들에게 전통적 여성관인 양 담보해주는 근거가 되어왔다. 초대교부인 터툴리안은 “여성 때문에 우리는 죽음의 형벌을 받는 것이며... 당신들 때문에 하나님의 아들이 죽어야 했다”고 했다. 기독교의 성자라고 불린 어거스틴은 “여성 자체를 놓고 볼 때, 여성은 하나님의 형상이 아니다. 오직 남성만이 하나님의 형상이다”라고 하였다.¹¹⁾ 중세의 신학자인 토마스 아퀴나스는 “여성은 불완전하고 형편없는 존재”라 하였고, 루터는 “여성이 현명한 척하는 것보다 더 봐주기 힘든 겉치장은 없다”고 했다. 성 히에로니무스는 “여성은 하수구 위에 세워진 성전이다. 모임에서 여성이 말을 하는 것은 자연의 순리와 율법에 어긋나는 일이다”라고 했으며, 킹 제임스는 “여성이나 여우를 가르치는 것은 더욱 교활하게 만들 뿐이다”라고 하였다.¹²⁾ 또한, 17세기 청교도들은 여성들에게 ‘착한 여성’이라는 이데올로기(ideology)를 주입해 신분에 맞게 순응하지 않거나 제 일을 등한시하는 여성들을 ‘나쁜 여성’이라고 탄압하였다.¹³⁾

2) 남성중심의 성서해석과 시대적용의 오류 : 대부분의 남성 교부들과 남성 신학자들의 성서해석은 여성에 대한 편견이 전제된 해석이었다. 예를 들어, 중세의 신학자 토마스 아퀴나스는 “예수의 부활 시에 막달라 마리아가 예수를 알아보지 못한 것은 여성의 이해력이 둔해서이

11) Gene Edwards/임정은 옮김, 『하나님의 딸들』(서울: 죄이선교회, 2009), 10-46.

12) 앞의 책, 10-46.

13) Rosemary R. Ruether/안상님 옮김, 『성차별과 신학』(서울: 대한기독교출판사, 1995), 184.

며, 그리스도가 남성으로 오신 것은 남성이 더 강하고 완전에 가깝기 때문이다”라고 해석하였다.¹⁴⁾ 이러한 남성교부들과 남성 신학자들의 부정적인 여성관을 비판. 수정 없이 오늘날 설교자들이 전통적 여성관으로 그대로 답습하는 것은 시대적용의 오류라고 본다. 미첼 파슨은 루터나 칼빈이 디나의 강간사건(창 34장)과 다말의 강간사건(삼하 13장)에 대한 성서해석에서 성폭력을 입은 여성들의 억울함에 전혀 관심 없이, 아버지 야곱과 다윗의 명예를 실추시켰다고 해석함으로써, 성범죄라는 의제를 잊어버렸다고 유감을 표하였다.¹⁵⁾ 다이애나 제이콥슨은 강간을 당한 피해자 다말의 울부짖음을 오늘날 하나님의 이야기로 말할 수 있어야 한다고 하였다.¹⁶⁾ 성서를 해석하면서 계시적, 구원적, 보편적 진리의 규범 요소가 있음을 부인하지 않으면서도, 사회문화적인 상황에서 가부장적 요소들이 들어있음을 분별하고 가려내어 성 평등 시대에 맞는 적실한 해석과 적용을 할 수 있어야 한다.¹⁷⁾

3) 성차별적 제도를 지지하는 가부장 위주의 교회담론 : 이천 여년의 교회사를 보면, 남성 목회자들은 성직자라는 직분을 차지하면서 신학과 목회, 설교와 교육, 정치와 행정을 통해 가부장 위주의 교회담론을 형성하여 왔다. 즉, 성(聖)은 남성의 영역이고, 속(俗)을 여성의 영역으로 나눠 남성만이 교회의 지도권을 취해왔다. 예수 그리스도를 믿음으로 의롭다고 인정받아 모든 믿는 자가 차별이 없음에도 불구하고(롬 3:22), 구약성서의 정결법(례 12:2-5)을 여전히 ‘여성은 부정하다’로 해석하여 남성중심의 교회 담론을 고착시켜왔다.

2. 성차별적 설교에 대한 사회문화적 원인(남성의 언어주도/ 여성의 도구화/ 여성을 희생양 삼기)

(1) 남성의 언어주도 : 여성에 대한 차별/억압/배제의 결과를 가져온 원인 가운데 단연 으뜸은 남성이 권력을 갖고 언어를 주도해 왔음에 있다. 언어란 사회와 떼어놓고 생각할 수 없는 상징체계인데, 지금까지는 ‘중립적’이라기보다는 ‘남녀 대립’의 지배자와 피지배자의 관계로서 성립되어 왔다. 예를 들어, ‘키스하다’(baiser)란 동사가 남성의 경우엔 타동사로 쓰이지만, 여성의 경우엔, ‘여성은 키스 받다’(la femme se fait baiser)에서처럼 자동사로 쓰인다.¹⁸⁾ 또한 언어란 인간성의 표현이며, 인간답게 만드는 희로애락의 온갖 감정들을 나타낼 수 있음에도 유독 여성에게 언어교정요구가 많았다는 것이다.¹⁹⁾ 사회언어학적 연구결과를 보면, 남성언어의 특징은 근본적으로 여성의 몸에 대한 외설적 표현과 경멸을 담고 있다고 한다. 특히 여성의 생식기관을 빛댄 욕설은 치명타인데, 이처럼 언어를 주도한 권력자로서의 남성은

14) Elizabeth Clark & Herbert Richardson, ed. *Women and Religion*(New York: Harper & Row, 1977), 78-101.

15) Michael Parsons, "Luther and Calvin on Rape: Is the Crime Lost in the Agenda?", 「EQ」 74(2002/2), 123-42.

16) Diane Jacobson, "Remembering Tamar", 「Word & World」 Vol. 24(2004), 353-357.

17) Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation". 「JAAR」 41(1973), 30-48.

18) Marina Yaquello, *Les Mots et Les Femmes*, 강주현 역, 『언어와 여성』(서울: 여성사, 1994), 198-99.

19) 김진우, 『인간과 언어』(서울: 집문당, 1992), 15-7.

여성을 지칭하는 무수한 단어 속에 여성에 대한 경멸과 욕설의 거대한 언어망을 구축하여 여성은 양보하고 희롱하여 왔다는 것이다.²⁰⁾ 아울러 ‘남성은 정의로우나 여성은 변덕이 많다’, ‘남성은 다스려야 하나, 여성은 순종과 침묵해야 한다’라는 성차이론도 파생시켰다. 신적권위와 지배적 의미를 부여하는 단어인 교회 지도자들(church leaders), 천사들(angels), 군사(Christian soldiers)라는 단어는 늘 남성성으로 취해져왔다.²¹⁾ 따라서 남성이 언어의 지배권을 갖는 설교 역시도 ‘차별 언어/폭력 언어/배제의 언어’가 되어왔음도 간과할 수 없는 문제이다.

(2) 여성의 도구화 : 인류타락의 결과로서 나타난 남성의 지배권은 여성의 자유와 권리를 빼앗아, 여성들을 남성들의 필요를 채우는 도구로 전락시켜왔다. 코넬은 남성성이 차지하는 장소는 여성성과 완전 대비되는 비인격적 수준의 ‘헤게모니적 남성성’을 정립하였다고 한다. 남성들은 이 개념을 국가와 노동, 가정, 사회문화 전반의 모든 영역에 구축시켜 여성은 종속, 주변화를 시켜왔다는 것이다.²²⁾ 여성의 도구화는 산업혁명 후, 남성 엘리트주의와 근세 합리주의가 맞물리면서, 여성의 인격적 가치와 직관적 가치를 무시하고, ‘종속된 타자’로 취급하여 왔다.²³⁾ 또한 소비산업 사회로 접어들면서, ‘얼짱’, ‘몸짱’ 등 여성의 외모관리, 몸 관리의 강조는 철저히 남성의 시선과 권력에 순응하는 존재가 되도록 만들었다. 여성은 ‘남성에게 보이는 몸으로써(객체)’ 성의 상품화가 초래되어, 날씬한 몸과 매력적인 외모를 가꾸는 게 여성의 의무이자 남성에게 인정받는 분위기가 조성되었다.²⁴⁾

(3) 여성을 희생양으로 삼기 : 남성의 나르시시즘(narcissism)²⁵⁾은 자신들을 흡 없는 존재로 보존키 위해 여성들을 희생양으로 삼아 죄책을 전가시켜왔다. 정일권은 르네 지라르의 희생양 메커니즘(mechanism)을 설명하면서, 인류문화의 모든 이념적 지평의 중심에는 홀로코스트, 자본주의, 사회적 불의, 전쟁과 박해, 종교차별과 더불어 성(性)에 대한 희생양이 존재하여 왔다고 분석하였다.²⁶⁾ 중세시대에 성직자들의 결혼반대 운동을 별일 때, 성직자의 아내들을 희생양으로 삼아 “오, 사제의 유혹자들이여, 탐스러운 악마의 육체여, 천국에서 버림받은 이, 정신의 독약, 영혼의 죽음, 죄를 만들어 내는 동반자, 파멸의 근원이여!”라는 경악한 말로 탄압하였다.²⁷⁾ 터툴리안과 어거스틴, 토마스 아퀴나스와 같은 남성 교부들과 신학자들은 인간

20) Marina Yaquello,, 58-179.

21) Sarah M. Stitzlein, "Private Interests, Public Necessity: Responding to Sexism in Christian Schools", 「Educational Studies」 43(2008), 45-57.

22) R. W. Connell, *Masculinities*, 안상욱 역 『남성성/들』 (서울: 이매진, 2010), 111-37.

23) Paul Tournier, *The Gift of Feeling*, 홍병룡 역, 『여성, 그대의 사명은』 (서울: IVP, 1991), 171-79.

24) 김양선, “소비자본주의 사회와 여성의 몸”, 『새여성학 강의』 (서울: 동녘, 2008), 121-44

25) 원래 이 용어는 프로이드가 정신분석학적 관점에서 여성성의 특징으로 규정한 것이다. 그러나 스캇 펙은 인간의 악의 가장 본질적인 심리적인 문제를 나르시시즘(narcissism)으로 보았다. 나르시시즘은 ‘자기애’를 넘어 ‘자아도취’, ‘자아중심성’으로서 자만과 교만에 빠져 자신은 문제가 없다고 여기는 심리적 특징이다. M. Scott Peck, *People of the Lie*, 윤종석 역 『거짓의 사람들』 (서울: 비전과 리더십, 1997), 45-110.

26) Der Sündenbockmenchanismus als Ursprung der Kultur(Palaver, René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturberechtischer und gesellschaftspolitischer Fragen)을 정일권, “희생양 메커니즘과 차별: 문화인류학적 관점에서: 사회적 차별에 대한 기초신학적, 이론적 논의” 「복음과 윤리」 Vo. 11(2014), 77-110에서 재인용.

타락의 주범을 여성으로 몰아 위험한 존재로 인식하였다. 이러한 ‘여성혐오’나 ‘여성기피’와 같은 중세의 부정적 여성관이 극에 달하여 발생한 사건이 바로 ‘마녀사냥’이다. 한스 킹은 마녀사냥에 대해 남성의 성적 무능력과 수학실패, 가축이나 큰 재앙으로 발생한 질병과 죽음에 대한 희생양으로/ 성적타락을 무마하기 위하여/ 종교재판관의 성 강박관념과 환상 등으로 여성을 마녀로 몰아 심문과 화형으로 죽인 ‘남성에 의해 저질러진 대량의 여성 살해’라고 평가하였다.²⁸⁾ 종교개혁 시대에서도 학식 있는 여성들이 결혼하지 않는 경향이 있었는데, 이들이 남성들의 자존심을 위협하자, 결국 ‘능변인 여성은 정숙하지 못하다’는 어처구니없는 평판을 만들어내었다.²⁹⁾ 또한 19세기 중엽 구한말에, 남성의 예속물에 불과했던 한국 여성의 위치를 잘 보여주는 대표적인 사례가 바로 ‘삼종지도(三從指導)’와 ‘칠거지악(七去至惡)’이다. 특히 칠거지악은 아내가 아들을 못 낳거나/ 청을 시기하거나/ 도둑질 하거나/ 병에 걸리거나/ 음탕하거나/ 부모에게 불순종하거나/ 말이 많으면 쫓아내어, 남성들의 과욕과 잘못을 여성에게 전가시켜 가부장제를 확고히 하는 기제로 사용했음을 알 수 있다.

IV. 보수교단의 가부장적 성서해석의 오류와 여성주의적 성서해석 방법

보수교단 내 성차별적 설교에서는 여성청중에 대한 이해와 관점, 그리고 여성의 실존적인 필요가 반영되지 않을뿐더러, 성서해석의 오류도 발견된다. Carson은 최근 기독교에서 가장 관심을 끄는 남녀관계에 관한 신학적 논쟁은 성서해석의 오류에서 기인된다고 하였다.³⁰⁾ 이에 보수교단 학자들의 여성관련 본문들(고전 11:2-16; 14:26-40; 딤전 2:1-15; 갈 3:19-29)³¹⁾에 대한 성서해석의 오류와 여성주의적 성서해석 방법을 다루고자 한다.

1. 보수교단의 가부장적 성서해석의 오류

1) 신학적 오류: 차정식 교수는 신학이 ‘제 논에 물대기식의 자의적인 이데올로기로 편취되어 이질적인 타자를 공격하는 무기’가 될 가능성이 있음을 지적하였다.³²⁾ 보수교단의 일부 교

27) Barstow, Anne Llewellyn, *Married Priests and the Reforming Papacy: the Eleventh Century Debates*, (London: The Edwin Mellen Press, 1980), 15,

28) Hans Kung, *Women in Christianity*(trans.) John bowden(London, New York: Continuum, 2001), 25-75.

29) Kriss Stierna, *Women and the Reformation*, 박경수, 김영란 역 『여성과 종교개혁』(서울: 대한기독교서회, 2009), 94.

30) 예를 들어 교회에서 여자들은 침묵해야 한다고 언급한 고린도전서 14:33b-38절에 대한 W. Knight의 해석은 고린도 독자들이 아직 기록되지도 않은 디모데전서 2:11-15절을 이미 읽었다는 것을 전제하기 때문에, 이는 본문 병치와 관련된 성서해석의 오류라고 지적하였다. D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, 박대영 역 『성서해석의 오류』(서울: 한국성서유니온선교회, 2002), 33-187.

31) 합동 교단에 속한 총신신대원의 일부 교수들은 1996년-1997년 사이에 발행된 신학지남에 여성안수를 불허한다는 글을 펴냈는데, 이 때 남녀관계는 “존재론적 평등, 기능적 종속”이라고 밝혔다. 그리고 합동총신의 이 같은 입장이 지금까지도 고수되고 있다. 신학지남 가을호(1996, 제248호)와 신학지남 봄호(1997, 제250호)를 참조.

32) 차정식, “빈곤한 설교에서 인문학적 감수성, 신학적 상상력 배양하기”, 『한국교회, 개혁의 길을 묻다』(서울: 새물결플러스, 2013), 65-74.

수들은 바울의 여성 관련 본문에 대한 해석에서, 남녀관계는 ‘존재론적 평등, 기능적 종속’이라는 가부장적 이데올로기(ideology)를 취하였다. 그런데 ‘존재적 평등, 기능적 종속’이라는 말은 진위를 따지는 논리학으로 볼 때 타당하지 않은 명제(proposition)이자 신학적 오류이기도 하다. 이는 “성서는 남녀평등을 말씀하는가?”라는 물음에 대해 ‘존재적 평등’과 ‘기능적 불평등’이라는 긍정과 부정이라는 두 개의 답이 나온다면 “성서는 남녀평등을 말하지 않음”과 동일한 것으로 간주되기 때문이다. 또한, 남녀 모두 하나님의 형상을 입었다고 하는 것은 하나님의 온전함을 닮아야 할 존재론적이며 기능적인 목적을 모두 내포하는 전인(wholeness)과 관련되기 때문이다. 키엘케고르에 따르면, 인간이 하나님의 형상을 입었다는 의미는 “인간을 재는 잣대가 자그마치 신(神)”이라는 뜻으로써, 어떠한 경우에도 인간은 상대화할 수 없는 절대적 자아 가치를 소유한 개별 인격체로서 타인과의 인격적 관계는 영적이며 정신적인 것이라고 하였다.³³⁾ 따라서 인격적 존재인 남녀를 존재와 기능으로 구분하는 것은 ‘남녀는 불평등하다’라는 은폐된 결론의 다름이 아니다. 로웨는 갈라디아서 3장 28절³⁴⁾에 대한 해석에서 이방인들에게도 구원의 동등함이 현실이 된 것처럼 사역에서도 동등함이 그대로 적용되어야 한다고 하였다.³⁵⁾

2) 전제적 오류: 여성에 대한 부정적인 선입견에 영향 받은 해석

여성에 대한 혐오와 종속, 배제, 차별과 같은 부정적인 선입견에 기초한 해석은 오류이다. 해석학적 표현에서 “전제 없는 해석은 없다”라는 말은 아무리 훌륭한 신학자라고 해도, 인간의 죄성과 편견, 한계로 인해 자신의 해석적 전통의 틀을 벗어나지 못한다는 뜻이다.³⁶⁾ 성서 해석자는 자신의 편견과 이념을 표현하는 ‘자기류의 성서해석’에 호소하지 말고 본문의 의미를 깨닫도록 시도하는 게 중요하다.³⁷⁾ 남성중심의 성서해석 전통이 여성들을 차별하며 심지어 폭력을 행사하는 무기로 둔갑되고 있음에 대한 비판적 물음과 성찰이 요청된다.

3) 문화를 진리로 보는 오류

1934년 9월 평양에서 열린 제23차 장로회 총회 정치부는 선교사 로버츠(S. S. Robert), 불(W. F. Bull)과 함께 박형룡, 염봉남, 윤하영을 연구위원으로 선임하여 1년간 연구한 결과, “사도바울이 [녀자는 조용하여라. 여자는 가르치지 말라]고 한 것은 모든 성도의 교회에서 통행하는 규률이었스니.. 그것이 엊지 한 시대 한 지방에 국한된 교훈이리요. 그것은 분명히 만고불변의 진리이웨다.”라고 결의하여 여성의 천직은 가정이라고 못 박았다.³⁸⁾ 하지만 최갑종

33) Kierkegaard, Søren. *The Concept of Irony*, New York, 1966을 김종두, 『키에르케고로의 실존사상과 현대인의 자아 이해』(서울: 새물결플러스, 2014), 10-11에서 제인용.

34) “너희는 유대인이나 헬라인이나 종이나 자주자나 남자나 여자 없이 다 그리스도 예수 안에서 하나이니라” *Galatians 3:28* οὐκ ἔνι Ιουδαῖος οὐδὲ Ἐλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ. πάντες γὰρ ἕνες ἕνες ἔστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

35) Lowe, Stephen D.m "Rethinking the Female Status/Function Question: The Jew/Gentile Relationship as Paradigm", 「JETS」(1991, Mrach), 67.

36) 심상법, “21세기 성서해석과 설교의 전망”, 196.

37) Dale W. Brown, “Revolutionary Subordination”, 「Brethren Life and Thought」(1975, Summer), 159-164.

38) 조선예수교장로회총회, 제 23회 회록(1934)을 이준호, “교회에서 여자의 위치와 역할에 대한 바울의 견해와

교수는 “바울의 여성관련 본문에 대한 해석은 고린도교회와 에베소교회의 여성도 중에 복음의 자유를 남용하거나 곤혹하여 남녀 구분과 남편과 아내의 질서까지 부정하여 가정과 교회를 혼란스럽게 한 여성들에게 주는 바울의 임시적 특별교훈으로 봐야 한다”고 해석하였다. 여성의 역할 문제는 그리스도와 성령 안에서 이뤄지는 새 창조의 관점에서 해석하여, 여성안수를 포함해 교회 안에서 모든 제도와 법을 과감하게 개선하고 오히려 사회를 선도해 나가야 한다는 것이다.³⁹⁾

‘교회에서 여자가 잠자리 하라’가 무슨 뜻인지, 또 진리인지 문화인지를 가늠하려면 다음의 질문을 던져볼 필요가 있다. 첫 번째, 인간은 언어를 지닌 존재로서 어떻게 잠자리할 수 있는가? 두 번째, 그렇다면 ‘교회에서 여성은 잠자리 하라’고 하면서 왜 교사, 교수, 성가대원, 선교사, 전도사를 하는가? 세 번째, 사도바울이 유대인과 헬라인, 주인과 노예, 남성과 여성 모두가 주안에서 하나님을 선포한 것은(갈 3:28) 어떻게 해석할 것인가? 네 번째, 고린도전서 14장 26절- 34절을 보면, ‘잠자리 하라’를 명하는 부류는 여자(14:34-35)뿐만 아니라, ‘방언을 말하는 자’(14:27-28)와 ‘예언하는 자’(14:29-33)에게도 동일하게 말씀하고 있음을 어떻게 해석할 것인가? 다섯 번째, 바울은 “교회에서 여성은 잠자리 하라”고 하고선 왜 유니아, 브리스길라, 다비다와 같은 여성 동역자들을 세웠는가? 바울은 본문에서 여성에게 ‘설교하지 말라’고 말한 적이 없다. 따라서 남성중심의 직제가 이뤄진 이후에 문화를 진리로 해석한 오류라고 할 수 있다.

2. 여성주의적 성서해석 방법

1) 여성과 설교 & 여성주의적 성서해석방법

틸리히(Tillich)는 설교한다는 것은 복음의 일방적 강요가 아니라 복음을 듣고 스스로 선택하도록 하는 것이라고 하였다. 그는 시대마다 청중에게 전하는 메시지의 표현도 달라져야 하며, 청중의 상황에 참여하여 도출된 질문에 응답하려고 노력하였다.⁴⁰⁾ 상황이해는 인간이해요 인간이 형성된 사건과 문제에 대한 이해이다. 이는 인간이 선 삶의 자리요, 사고형식인 것이다.⁴¹⁾ 복음이 인간 삶의 모든 영역 특히 가난한 자, 억압받는 자, 주변으로 밀린 자의 사회적, 정치적, 경제적 문제들과 연결하여 전달되어야 한다.⁴²⁾ 따라서 보수교단은 지금까지 설교의 대상에서 ‘투명 인간’, ‘부수적 존재’로 취급받아 온 여성은 청중의 본래의 위치에 올려놓는 것이 급선무이다. 그런 후에, 설교자에게 성과 젠더정체성, 성역할, 여성이미지, 여성의 심리와 인식론 등 여성주의적 관점의 성서해석이 요구된다. 산드라 슈나이더스는 여성주의의 목표는 성서 본문 자체나 진리가 요구하는 것을 거절하지 않으면서도, 진리의 문제에 대해 신뢰할 만

한국교회 여성안수 논쟁”, 45-86에서 재인용.

39) 최갑종, “여자는 교회에서 잠자리해야 하는가-고린도전서 14장 34-35절에 대한 문화-사회학적 접근”, 「목회와 신학」(2005. 7월호), 168-177.

40) 이문균, “폴 틸리히의 신학과 설교”, 「한국기독교신학논총」 59(2008), 175-198.

41) 염필형, “실존이해에 기초한 설교의 구성과 효과적 관달에 관한 연구 - P. 틸리히의 설교이해를 중심하여, 「신학과 세계」 18(1989), 69-99.

42) 하도화, “강단의 갱신을 위한 설교신학: 통전적 변화를 위한 설교”, 「한국기독신학논총」 46(2006), 219-250.

한 기독교 가치들이 무엇인지 분별해 내려는 데에 있다고 하였다.⁴³⁾ 또한 슬라이어마허는 “문법적 해석이 남성적이라면, 심리적이고 예감적 해석은 여성적”이라고 하였다. 해석자의 예감(divination)은 해석자가 저자의 근원을 추적하기 위한 방법으로서, 예감을 토대로 저자의 심리적 상태 파악은 물론 전체적 저술에 비추어 하나의 작품을 통찰함으로써 심리적 이해를 촉진시킬 수 있다고 하였다.⁴⁴⁾ 김판임은 여성주의 성서해석은 “여성도 남성과 동등한 인간”이라는 것을 성서의 기본사상으로 전제하고 읽는 것이 필요하다고 하면서, 여성주의적 성서해석 방법을 다음과 같이 제시하고 있다.⁴⁵⁾

- 1) 성서에 기록된 문자를 무조건 하나님의 말씀이라고 강요하지 말고, 어느 시대에 누가 썼는지 묻는다. 여성을 억압해온 성서의 여러 구절들, 가령 “여자는 교회에서 잠자하라(고전 14:34)”, 혹은 “여자가 가르치는 것과 남자를 주관하는 것을 허락지 않나니..(딤전 2:12)” 등의 문장을 누가 썼는지 묻는다.
- 2) 그 저자가 왜 그러한 표현을 썼는지 알아낸다. 그리고 그것이 하나님의 뜻과 같은 것인지 아니면 하나님의 뜻에 반하는 것인지 분별한다.
- 3) 여성주의 입장에 합당한 성서구절을 선택하여 그대로 인용하여 사용한다. 예수가 선택한 창세기 1장 27절은 가부장적인 문학권에서 나온 것임에도 불구하고, 가부장적 요소를 뛰어넘어 남녀가 똑같이 하나님의 형상으로서 존귀함을 지닌다는 여성주의 입장에 일치하고 거룩한 하나님의 뜻에 합일된다.
- 4) 관련된 성서구절이 가부장적 요소를 함유하고 있을 경우, 여성주의 입장에 맞게 변용하여 사용한다.
- 5) 하나님의 뜻에 맞고 여성주의 입장에 일치하는 새로운 명제를 창의적으로 만들어낸다.

예를 들어, 보수교단에서 ‘만고불변의 진리’로 여기고 있는 고린도전서 14장 26-40절에는 남녀가 함께 드리는 예배질서에 대해서 언급되는 부분들이 방언기도와 예언과 관련하여 나온다. 그런데 34-35절에는 “여자들은 교회에서 잠자하라...여자가 교회에서 말하는 것은 부끄러운 것이라”는 지시가 나온다. 이것은 고린도전서 14장 1-33절까지 권면 받는 대상이 남녀성도들의 공동체이었던 점과는 달리, 지시대상이 갑자지 여자들에게만 바뀌는 것으로써 문맥적인 상충을 드러낸다. 고로 34-35절은 문법적인 요인과 더불어 사본학적으로 불안정한 요소가 삽입되었다고 추정해 볼 수 있다. 또한 디모데전서 2장 11-15절을 보면, 가부장적 성서해석은 “남자를 가르치고, 다스리지 말라”라고 이중 금지로 해석해왔는데, ‘하와가 속은 것이 아니고 아담이 속았다’는 영지주의 논의나 ‘여자가 남자의 원천’이라는 아데미 여신 제의에 물든

43) Sandra M. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*(San Francisco: HarperSanfrancisco, 1991), 357-366.

44) Schleiermacher, *Hermeneutics* 69-113을 터슬턴, 『성서해석학 개론』, 244-245에서 재인용.

45) 김판임, “예수의 성서해석: 여성주의 성서해석방법론을 위한 제언”, 16 「신약논단」 유춘자, (2009, 12), 1121-1145.

에베소교회 여성도의 ‘가르치는 태도에 관한 것’이라는 해석을 뒷받침하여, 능동적 의미의 διδάσκειν과 부정적 의미 αὐθεντεῖν ἀνδρός를 οὐκ... οὐδὲ가 연결하여 하나의 의미 즉, ‘남자의 창시자가 된 듯, 잘못된 권위전횡의 태도로 가르치는 것’을 여자에게 허락하지 않는다는 문법적 해석이 바람직하다⁴⁶⁾. 무엇보다도 여성주의적 성서해석과 설교는 ‘여성에게 하나님은 누구신가?’, ‘성서는 오늘을 살아가는 여성에게 뭐라고 말하는가?’라는 실존적 물음과 적용은 물론, 정의와 평화, 사랑과 연합을 지향하는 설교가 되어야 하리라 본다.

V. 예수의 여성관과 성차별적 설교에 나타난 여성관 비교

예수의 여성관은 여성을 ‘하나님 나라의 가족’, ‘하나님의 딸’, ‘예수님의 제자’, ‘남편과 동등한 한 몸’, ‘예수의 증인’으로서 인정하고 세우신 혁신적인 여성관이다. 필자는 예수가 선포한 복음과 여성과의 관계, 마태의 비유에 나타난 여성 이미지, 예수가 여성을 만난 사건, 이 세 가지를 중심으로 예수의 여성관을 간단히 살피고자 한다.⁴⁷⁾

1. 예수의 여성관

1) 예수가 선포한 복음과 여성의 관계: 첫 번째, 예수가 선포한 말씀은 그 당시 남성들에게 눌린 여성들을 자유하게 하는 복음이다. 누가복음 4장 16-19절 “눌린 자를 자유롭게 하고”라는 말씀은 여성에 대한 직접적인 언급은 없지만, 그 당시 사회적으로 열등한 위치에서 업신여김과 눌림을 당하던 특별한 집단이 여성들이었으며, 이 말씀이 여성들에게 복음이었음을 확실하다.⁴⁸⁾ 두 번째, 예수의 산상수훈은 여성들도 동일하게 하나님과 교제하며 살아가는 의로운 주체자로서 세워주는 복음이다. 여기서 복 있는 자로 선언된 심령이 가난하고, 애통하며, 은유하며, 의에 주리고, 궁휼히 여기며, 화평케 하는 행위들은 유대 당시 낮은 위치에 있던 여성들이 하나님과 교제하면서 인간관계에서 보여줄 수 있었던 삶의 모습이었음을 가늠해 볼 수 있다. 세 번째, 예수님의 복음은 차별과 무시가 아닌 남녀 구별 없는 하나님 나라의 포괄성(inclusiveness)을 드러내 준 복음이다. 마태복음 12장 50절 “누구든지 하늘에 계신 내 아버지의 뜻대로 하는 자가 내 형제요 자매요 어머니니라”라는 말씀은 제자들의 범주에 여성들을 포함시킴으로써 ‘하나님 나라의 가족’이라는 새로운 공동체를 혁신적으로 보여주고 있다.⁴⁹⁾ 네 번째, 예수의 간음에 대한 가르침(마 5:28)과 이혼에 대한 가르침(마 19:4-9; 5:31, 32; 막 10:10-12; 농 16:18)은 창세기의 창조기사로 돌아가서 일부일처제의 창조원리를 천명함으로써 여성의 종속과 남편 소유물로의 변질을 막았고 남녀 동등성의 원리를 발견하게 해주었으며, “창기들과 죄인 여성들이 먼저 하나님 나라에 들어 간다”와 “나중 된 자가 먼저 되리라”는 말씀은 가부장 구조로 인해 피해를 본 여성들의 처지와 상황을 종말론적으로 적용하는 것임을

46) 황영자, “바울의 눈에 비친 아담과 하와 : 바울서신의 남녀관”, 충신대학교 박사학위논문(2017), 251-259.

47) 강호숙, 『개혁주의 여성리더십의 이론과 실천』(서울: 요나미디어, 2009), 86-96.

48) 독일 해설. 관주 성서: 개역한글판(KRV Study Bible), 1992, 누가복음 안내, 122-24.

49) Herman Riddelbos/오광만 옮김, 『하나님 나라』(서울: 도서출판 엠마오, 1988), 251.

알 수 있다.⁵⁰⁾

2) 마태의 비유에 나타난 여성 이미지는 하나님 나라의 성격과 구원, 그리고 종말론적인 교회의 정체성을 위해 말씀한 것이다. 예수는 겨자씨와 누룩의 비유(마 13:31-33)에서 가장 작은 것이 전체를 변화시킨다는 믿음을 보여주며, 여성의 일과 남성의 일을 동일하게 설명하면서 하나님 나라를 말씀하고 있다.⁵¹⁾ 또한 누룩의 비유는 하나님의 성실, 양육, 동정을 여성 이미지로 나타내고 있는데, 이는 하나님의 ‘여성다움’뿐 만 아니라, 성품과 더불어 행동으로 변화시키는 능동적인 여성 이미지를 드러낸다. 아울러 열 처녀의 비유(마 25:1-13)에서는 전체 인간을 여성으로 대표하면서, ‘책임 있는 대리인으로서 여성의 위치를 확고히 하고 있음을 알 수 있다.⁵²⁾

3) 예수가 여성을 만나주신 사건은 복음이다. 예수는 흄 없는 모범적 인간이요, 혁명가요, 개혁가로, 그리고 ‘통합된’ 인간으로서 여성들의 친구가 되셨다.⁵³⁾ 예수가 유대사회가 부정하게 여긴 여성들을 만나 치유하고, 금기시되었던 여성들과의 대화에서 자신을 계시했으며, 옥합을 부은 여인의 신앙적 행위를 기념하여 예수의 복음과 함께 전해질 정도로 중요한 의미를 부여한 것 역시 복음이다. 또한, 그 당시 증인이 될 수 없었던 여성을십자가와 부활의 첫 증인으로 자격과 지위를 주어 오히려 신적권위를 지닌 제자들의 전달자로 삼으신 사건은 참된 증인의 자격이 성에 있음이 아니라, 성령으로 거듭난 증인의 믿음에 달려있음을 보여준다.⁵⁴⁾

2. 예수의 여성관과 성차별적 설교에 나타난 여성관 비교 및 남녀관계 원리

1) 성차별적 설교나 발언 중 몇 개의 실례를 들어, 그리스도의 복음에 나타난 여성관과 비교하여 부합하지 않음을 나타내었다(표1 참조).

<표1> 그리스도의 복음과 성차별적 설교에 나타난 여성관의 비교 및 부합성 여부

성차별적 설교에 나타난 여성관	그리스도의 복음에 나타난 여성관			부합 여부
	성차별적 설교의 예들	여성관	복음서	
“여자들이 기저귀 차고 어딜 강단에 올라가? 안돼”	여성의 부정함	유대 법에서 금기시했던 열 두해 동안 혈류 증을 앓은 부정한 여인을 안식일에 고치며 ‘아브라함의 딸’로 호칭하심(마 9:18-26; 눅 8:40-56)	부정한 여성을 ‘아브라함의 딸’로 인정	×
“암탉이 울면 집안이 망한다”, “여자는 자고로 다소곳해야 돼”	성역할 분업	“내가 진실로 너희에게 이르노니 온 천하에 어디서든지 이 복음이 전파되는 곳에는 이 여자의 행한 일도 말하여 저를 기념하리라”(마 26:31)	여성의 신앙적 도전을 칭찬	×

50) Hans Küng, tr. by John Bowden, *Women in Christianity* (London, New York: Continuum, 2001), 9-23.

51) 김순영, “예수의 가르침과 여성”, 「새가정」(2003, 7), 48-51.

52) 정희수, “마태복음에 나타난 예수와 여성”, 「세계의 신학」(1990, 9), 151-164.

53) Susanne Heine/ 정미현 역, 『초기 기독교 세계의 여성들』(서울: 이화여자대학교 출판부, 1990), 92.

54) Robert Gordon Maccini, *Her Testimony is True*(England: Sheffield Academic Press, 1996), 24-252.

“여자는 교회에서 잠잠해야 해”	여성은 침묵하는 존재	“예수께서 (마리아에게) 이르시되 ..너는 내 형제들에게 가서 이르되.. 내 하나님께로 올라간다 (말)하라”(요 20:17; 마 28:7)	여성을 부활 증인의 전파 자로 세우심	x
“여자와 대화하지 말라. 그러면 결국엔 부정하게 될 것이다”-탈 무드	여성은 대화 불가존재	“이 때에 제자들이 돌아와서 예수께서 여자와 말씀하시는 것을 이상히 여겼으나”(요 4:27)	여성과 인격적인 대화	x

2) 그리스도의 복음에 나타난 남녀관계 원리: 서로 사랑, 연합과 평화, 제자도

그리스도의 복음에 나타난 남녀관계의 원리는 예수의 탄생 목적인 평화(눅 2:14)와 새 계명인 ‘서로 사랑’(요 15:12), 제자도(막 8:34)와 지상위임 명령(마 28:18-20)에서 찾을 수 있다. 그리스도 복음에 근거한 남녀관계 원리는 첫째, 주님의 새 계명인 ‘서로 사랑하라’는 ‘남성의 머리됨’보다 더 우선하는 복음적 원리이며 둘째, 연합과 평화는 차별 또는 남녀질서보다 우선하는 복음적 원리이며 셋째, 제자도는 ‘여성은 교회에서 잠잠 하라’ 보다 우선하는 복음적 원리가 되어야 한다.

VI. 성차별적 설교가 미치는 부정적인 영향(여성의 인간성 실현/ 복음의 주체/ 기독교 성 윤리 측면에서)

게리 시몬스와 토니 월터는 여성의 종교성이 남성에 비해 뛰어난 이유가 여성들이 가진 죄책감(guilt feeling)에 기인하기 때문이라고 지적하였다.⁵⁵⁾ 앞에서 살펴본 바와 같이, 남성교부들과 남성 신학자들의 여성에 대한 비난, 혐오, 죄책 전가와 같은 성차별적 발언은 여성들에게 죄의식을 가중하는 데 큰 원인으로 작용해왔음을 볼 수 있다. 남성은 하나님의 말씀을 설교하는 자라는 성별 분업적 목회 담론이 고착되다 보니, 교회 여성들은 그리스도의 복음을 해석하며 실천하는 주체로서가 아니라, 남성목회자의 설교를 거의 하나님 말씀으로 맹신하여 복종하는 경향이 짙다. 하여 ‘여성의 적은 여성이다’라는 말이 회자할 정도로, 여성 스스로가 여성됨을 인식하는 문제의식이나 고뇌조차 오히려 하나님의 말씀에 반하는 것으로 정죄당하기도 한다. 게다가 남성 설교자의 성차별적 성향이 오히려 성적 욕망을 채우는 덫으로 작동하여 성희롱, 성추행, 성폭력을 유발하기 쉽고, 성차별적 설교는 자칫 교회공동체 연합을 가로막을 수 있으며, 교회 여성들에게는 수치심, 우울, 낮은 자존감, 심하면 신앙을 포기하거나 영적 공황(spiritual panic)에 이르게 할 수도 있다. 극단은 독단을 낳고 독단은 차별과 분리를 낳는다. 남성 우월적 사고로서 권위를 갖고 행사하는 성차별적 설교는 여성에겐 복음(福音)이 아니라, 독음(毒音)이며 폭력이 될 수 있다. 남녀로 이뤄진 윤리적 모델은 남성과 여성의 성적 차이를

55) Gary Simmons and Tony Walter, "Spot the Men: The Relation of Faith and Gender", 「The Third Way」 11(1988/4), 10-11.

서로 인정하며, 다른 성의 낯섦과 다름을 존중하는 남녀 간의 조화와 균형 속에서 정의롭고 평화로운 전인적 공동체를 이뤄나가야 할 것이다.⁵⁶⁾ 그러므로 성차별적 설교는 여성의 인간성 실현과 그리스도 복음의 주체자로서, 기독교 성 윤리 차원에서 지양되어야 한다.

VII. 나가는 글: 여성을 위한 설교를 바라며

하나님의 뜻에 따라 창조된 남성과 여성은 인간실존과 전인 차원에서 상호보완적 의미를 지니며, 하나님 나라를 위한 동료이자 이웃이다. 누가복음 10장 25-37절의 선한 사마리아인의 비유는 남성과 여성으로 이뤄지는 인간관계에 있어서도 통찰을 준다. 율법사의 “내 이웃이 누구입니까?”라는 물음의 답으로 던진 예수의 질문을 “네 생각에는 차별을 당해 온 여성들에게 누가 이웃이 되겠느냐?”라는 질문으로 바꿔본 후, 37절에 “가로되 자비를 베푼 자니이다 예수께서 이르시되 가서 너도 이와 같이 하라”는 말씀을 성차별적 설교를 극복하는 복음적 해답으로 제시하려 한다.

그리스도의 복음은 하나님과 인간과의 화해를 이룸으로써 율법이 가져온 모든 인간의 차별을 종식해 이제는 ‘서로 사랑’이라는 새 계명이 기독인들의 유일한 삶의 원리이자 영생의 근거가 되었다. 여기엔 율법을 중시하는 제사장과 레위인이 인간관계에서 보여준 무정함과 무시와 혐오, 수직적 질서나 배제, 차별과 혐오 등의 그 어떠한 공간도 허락하지 않는다. 남성이 동료 여성에게 이웃이 되어주고 자비를 베푸는 것이야말로 인간성을 실현하는 길이요 그리스도의 복음을 실천하는 일이다. 왜냐하면, 그리스도의 교회는 남성만을 위한 공동체가 아니라 여성을 위한, 여성과 함께 하는 공동체로서 한 분 성령으로부터 가르침을 받아 친밀함과 개방, 그리고 거룩한 교제가 있는 함께하는 공동체이기 때문이다. 따라서 어떠한 강요나 억압이 없는 자유(freedom)와 상호존중(mutual respect), 조화(harmony)와 균형(balance)을 통해 인간성을 이뤄나가는 공동체가 되어야 한다. 예수 그리스도의 말씀과 경건에 관한 교훈에 착념하면서(딤전 6:3), 누추하고 어리석은 말이나 희롱의 말 대신에 남녀 서로를 존중하는 감사의 언어가 되어야 마땅하리라 본다(엡 5:4).

결론으로, 그리스도의 복음은 타락의 형벌로 남성에게 종속되고 차별받아 온 여성들을 하나님의 형상으로 회복시켜, 본래의 존귀함과 독특함을 지닌 인격적인 존재로서 세워준 복음이다. 따라서 여성이 바라는 예수 정신에 합당한 설교는 첫째, 여성을 제한, 배제, 비하, 희롱하는 성차별적 설교가 아니라, 성과 젠더 정체성, 성 역할, 성 이미지, 여성 심리학, 여성주의 인식론 등 여성주의적 관점을 ‘성서적 설교’와 연결시켜 그리스도의 풍성한 은혜를 깨닫게 해주는 설교이다. 둘째, 주 안에서 하나 됨을 맛보게 하는 설교이다. 하나 됨과 연합은 모든 필요한 것에서 협동하며, 사소한 일에서도 자유를 지키고, 모든 사람을 사랑하기에 힘쓰는 것을 의미한다. 셋째, 우리 안에 거하시는 성령으로 말미암아 부탁하신 아름다운 것을 지키게 하는

56) 김연숙, 『레비나스의 타자의 윤리학』(경기도: 도서출판 인간사랑, 2001), 57-58.

설교이다(딤후 1:14). 고린도 전서 12장을 보면, ‘유기체’라고 하는 것은 성령께서 교회를 이끄시며, 교회의 유익을 위해 남녀 각자에게 나눠 주신 ‘은사’로 같은 성령 안에서, 어느 누구 하나 쓸 데 없다 하거나 종속된 것이 아니라, 아름답고 존귀한 자체로서 여김을 받아 자발적인 연합과 섬김으로 이루어지는 공동체로 이해된다. 넷째, 여성으로 하여금 그리스도를 아는 냄새(고후 2:14)를 발하도록 믿음, 사랑, 소망을 주는 설교이다. 이를 위해선 교단차원에서 명문화하여 여성 설교자들이 당당히 설교할 수 있도록 세워주어야 하며, 기존의 어린이 예배 설교에서뿐 아니라, 청. 장년을 무론한 모든 예배에서 여성들이 은사에 따라 마음껏 하나님의 말씀을 설교할 수 있도록 활성화해야 할 필요가 있다. 보수교단에서 남녀종속이라는 성(性)의 갑을(甲乙) 구도로 차별과 분열을 야기할 게 아니라, 남녀가 하나님의 아름다움과 선하심을 함께 맛보며, 상대방을 풍요로운 파트너로 세워주는 예수 정신에 합당한 설교가 말씀의 강단에 넘쳐나기를 희망한다. ♡

주제어: 성차별적 설교, 성차별적 설교의 정의와 기준, 성차별적 설교의 교회사적/사회문화적 원인, 예수의 여성관, 여성주의적 성서 해석, 여성을 위한 설교

Key-words: sexist sermon, definition and criterions of sexist sermon, churchly historical/social-cultural factors of sexist sermons, the viewpoint of womanhood of Jesus, feminist interpretation of the Bible, preaching for women

【참고 문헌】

- 강호숙. 『개혁주의 여성리더십의 이론과 실천』. 서울: 요나미디어, 2009.
- 김선희. “한국어와 여성 정체성의 문제”. 『한국여성철학』. 서울: 도서출판 한울, 1995.
- 김양선. “소비자본주의 사회와 여성의 몸”. 『새 여성학 강의』. 서울: 동녘, 2008.
- 김엘림. 『성차별 관련 판례와 결정례 연구』. 서울: 에피스테메, 2013
- 김연숙. 『레비나스의 타자의 윤리학』. 경기도: 도서출판 인간사랑, 2001.
- 김진우. 『인간과 언어』. 서울: 집문당, 1992.
- 심상법. “21세기 성서해석과 설교의 전망”. 「신학지남」278(2004), 178-210.
- 염필형. “실존이해에 기초한 설교의 구성과 효과적 전달에 관한 연구 - P. 틸리히의 설교이해를 중심 하여. 「신학과 세계」18(1989), 69-99.
- 유춘자. “설교에 나타난 성차별과 가부장성”. 「기독교사상」10월호(2004), 136-143.
- 이준호. “교회에서 여자의 위치와 역할에 대한 바울의 견해와 한국교회 여성안수 논쟁”. 백석대학교 기독교전문대학원 박사학위논문(2006).
- 정일권. “희생양 메커니즘과 차별: 문화인류학적 관점에서: 사회적 차별에 대한 기초신학적, 이론적 논의”. 「복음과 윤리」 11(2014), 77-110.
- 차정식. “빈곤한 설교에서 인문학적 감수성, 신학적 상상력 배양하기”. 『한국교회, 개혁의 길을 묻다』. 서울: 새물결플러스, 2013.
- 최고원. 『해석과 비판』. 경기도: 도서출판 인간사랑, 2012.

- 황영자, “바울의 눈에 비친 아담과 하와 : 바울서신의 남녀관”, 총신대학교 박사학위논문(2017).
- Clark, Elizabeth & Richardson Herbert eds., *Women and Religion*. New York: Harper & Row, 1977.
- Connell, R. W. 안상우 옮김. 『남성성/들』. 서울: 이매진, 2010.
- Edwards, Gene. 임정은 옮김. 『하나님의 딸들』. 서울: 죄이 선교회, 2009.
- Evans, Mary J. 정옥배 옮김. 『성서적 여성관』. 서울: IVP, 1992.
- Guthrie, Donald. 이중수 옮김. 『신약신학- 미래. 윤리』. 서울: 성서유니온, 1987.
- Jacobson, Diane. "Remembering Tamar". 「Word & World」Vol. 24(2004/Fall), 353-57.
- Kung, Hans. tr. by John Bowden. *Women in Christianity*. London. New York: Continuum, 2001.
- Llewellyn, Barstow Anne. *Married Priests and the Reforming Papacy: the Eleventh Century Debates*. London: The Edwin Mellen Press, 1980.
- Leeuwen van Mary Stewart. 윤귀남 옮김. 『신앙의 눈으로 본 남성과 여성』. 서울: IVP, 2000.
- Lundy, Mary Ann. "Saying What We Do, Doing What We Say: Church Policies on Sexism". 「Church & Society」82(1991), 55-65.
- Marshall, Howard. I. 박문재, 정용신 옮김. 『신약성서신학』. 서울: 크리스챤 다이제스트, 2006.
- Parsons, Michael. "Luther and Calvin on Rape: Is the Crime Lost in the Agenda". 「EQ」74:2(2002), 123-42.
- Riddelbos, Herman. 오광만 옮김. 『하나님 나라』. 서울: 도서출판엠마오, 1988.
- Ruether, Rosemary R. 안상님 옮김. 『성차별과 신학』. 서울: 대한기독교출판사, 1995.
- Schneiders, Sandra M. *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. San Francisco: HarperSanfrancisco, 1991.
- Simmons, Gary and Walter, Tony . "Spot the Men: The Relation of Faith and Gender". 「The Third Way」Vol. 11, No. 4(April, 1988), 10-11.
- Stitzlein, Sarah M. "Private Interests, Public Necessity: Responding to Sexism in Christian Schools". 「Educational Studies」43(2008), 45-57.
- Tournier, Paul, 홍병룡 옮김. 『여성, 그대의 사명은』. 서울: IVP, 1991.
- Trible, P. "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation". 「JAAR」41(1973): 30-48.
- Wiley, Tatha. "Canon and Conscience: A Feminist Perspective". 「Word & World」Vol. 29(2009/Fall), 357-66.
- Yáquello, Marina. 강주현 옮김. 『언어와 여성』. 서울: 여성사, 1994.