

2023년 한국여성신학회 정기 학술회 및 신진학자 발표회



< 제29기 한국여성신학회 >
회장: 백소영, 부회장: 강희수, 총무: 진미리, 편집위원장: 강호숙,
교육위원장: 이주아, 서기: 한경미, 회계: 장양미

연회비 계좌: 카카오뱅크 3333-23-5639830 (3만 원)

목차

< Section1 정기학술회 >

좌장: 강호숙 박사

발표1)

- “기후위기에 대한 집합적 책임과 ‘용서’ : 생태여성주의의 ‘탈젠더화’ 와
한나 아렌트의 ‘탄생성’ 비교”
<이인미 박사, 조직신학, 성공회대학교 신학연구원 연구교수, 기독교환경교육센터 실임
연구실장>.....5

발표2)

- “생태여성학적 성서해석으로 읽는 마리아의 노래 (눅1:46-55)”
<김성희 박사, 신약학, 안산대학교 교수>.....21

* 소개

- * 광고 및 단체사진촬영
- * 점심식사

< Section2 신진학자 발표회 >

좌장: 이주아 박사

발표1)

- “잠언 8:22-31의 의인화된 지혜에 대한 새로운 고찰”
<김세희 박사, 구약학, 보스턴대 박사>.....39

논찬1)

- <임효명 박사, 구약학, Camp Casey KATUSA 교회 담임>.....54

발표2)

- “한국 여성의 ‘우리’ 개념에 대한 여성주의 목회신학적 성찰”
<김경희 박사, 목회상담, 감신대 박사>.....56

논찬2)

- <백소영 박사, 기독교윤리, 강남대학교 교수>

< 발표자 소개 >

이인미 박사

1992년 동두천 미군기지 윤금이 피살사건을 목도하고 여성 및 사회적 약자를 향한 비인도적 폭력에 대하여 문제의식을 느껴 여성시민운동 한귀퉁이(한국여성의전화, 한국알트루사)에 들어선 이인미는 이화여자대학교에서 신학석사를, 성공회대학교에서 박사를 마쳤다.

박사논문 제목은 “민중에서 주체로: 한나 아렌트 정치이론과 민중신학의 대화”다. 기독여성 월간잡지 『새가정』 편집장으로 꽤 오래도록 일하다 퇴사했고, 현재는 『기독교환경교육센터 살림』 연구실장, 성공회대학교 신학연구원 연구교수로 재직중이다. 저서로는 『나는 어떤 시민인가?(공저)』, 『박원순의 죽음과 시민의 침묵(공저)』, 『환경살림 80가지(공저)』, 『한나 아렌트의 행위이론과 시민 정치』 등이 있다.

김성희 박사

이화여자대학교 기독교학과를 졸업한 후, 도미하여 듀크대학교에서 목회학 석사를, 그리고 드류대학교에서 신약신학으로 철학 박사 학위를 받았다. 현재 안산대학교에서 강의전담교수와 교목으로 사역하고 있다. 대표 저서로는 *Mark, Women, and Empire*(Sheffield, 2010)이 있다.

김세희 박사

이화여대 기독교학과에서 학부를 마치고 미국 하버드대에서 M.Div., 보스턴대에서 구약학으로 Ph.D.를 수여받았다. 구약과 고대근동문헌과의 비교, 고대 언어들, 그리고 성서 속의 여성들과 현대여성문제에 많은 관심을 가지고 있다. 현재 이화여대 기독교학과에 출강 중이며, 대한성서공회에 성경번역연구소에서 연구원으로 일하고 있다.

김경희 박사

감리교신학대학교에서 목회상담 전공으로 박사학위를 받았다. 논문은 “‘우리’ 개념에 대한 목회상담학적 연구”라는 제목으로, 한국 기독교인의 ‘우리’ 관계의 특성에 대해 성찰하고 ‘우리’에 속한 개인이 겪는 어려움을 극복하도록 돋는 목회상담과 목회적 돌봄의 방법을 제언하였다. 이 연구는 10년간 개척교회를 하면서 만나왔던 기독교인, 가정폭력, 학교 밖 청소년, 독거노인, 다문화가정 등에 해당하는 사람들을 돋고자 시작하였다. 그들이 힘든 삶의 여정으로 하나님의 존재를 부인할 때, 그들과 함께 계시는 하나님을 만날 수 있도록 안내하고자 신학과 목회상담을 공부하였다. 그리고 현재 남편과 함께 부부목회자로 사역하고, 다솜심리상담센터를 운영하며 한 아이의 엄마로 살고 있다.

기후위기에 대한 집합적 책임과 ‘용서’:

생태여성주의의 ‘탈젠테화’와 한나 아렌트의 ‘탄생성’ 비교

이인미

성공회대학교 신학연구원 연구교수
기독교환경교육센터 살림 연구실장

1. 들어가는말
2. 이 글의 구성
3. 생태여성주의의 ‘탈젠테화’ 논의
 - 가. 생태여성주의와 신학사상
 - 나. 생태여성주의와 정치사상
4. 집합적 유죄와 집합적 책임
 - 가. 기후위기의 과학적 속성과 집합적 의미
 - 나. 집합적 유죄와 집합적 책임, 그리고 용서
5. 한나 아렌트의 ‘용서’와 ‘탄생성’
 - 가. 용서, 환원불가능성(irreversibility)
 - 나. 행위, 탄생성(natality)
 - 다. 제2의 탄생, 불멸성(immortality) 혹은 지속가능성(sustainability)
6. 나가는말
7. 참고문헌

1. 들어가는말

<기후변화에관한정부간협의체(IPCC)> 제6차 보고서는 “1750년경 이후 관측된 잘 혼합된 온실가스(GHG) 농도증가는 인간활동에 의해 유발된 것이 명백하다”며, 인간활동과 지구온난화의 인과관계가 “모호하지 않게, 결정적으로(unequivocally)” 관측된다고 발표했다.¹⁾ 이 보고서를 2023년 3월 스위스 총회에 참석한 195개국 대표들이 만장일치로 승인했다. 그리고, 과장을 극도로 경계하는 과학자들이 최근 ‘재앙’이라는 단어를 사용해 기후위기 경고수위를 최고수준으로 끌어올린 참이다(마셜, 2018, 341). 그뿐인가, 스웨덴의 생태학자 안드레아스 말름(Andreas Malm)은 코로나19 팬데믹 당시 전세계 국가들이 취했던 봉쇄조치 못지않은 ‘기후위기 전시동원체제’의 필요성을 역설한다(말름, 2021, 41-42). 그렇지만 기후위기에 대한 국제적 대응활동은 그다지 다급해 보이지 않는다. IPCC 제6차 보고서가 만장일치로 승인되고, 유엔기후변화협약당사국총회(COP)가 무려 27차에 이르도록 꾸준히 개최된 것에 상응할 만큼 대대적이거나 전격적이진 않다. 전격적으로 또 전지구적으로 속도감있게 실시된 코로나19 봉쇄조치만큼 강력한 국제적 협력행위로 아직은 승화되지 않았다는 이야기다.

왜 그럴까? 이에 대해 앤서니 기든스(Antony Giddens)는 ‘기든스의 역설’ 혹은 ‘관심피로’ 등으로 답한다(기든스, 2009, 11; 55).²⁾ 영국 최초의 기후변화 전문 비영리기관 <기후지원 및정보네트워크>의 공동창립자이자 『기후변화의 심리학』의 저자 조지 마셜(George Marshall)은 ‘확증편향’을 연상케 하는 다음과 같은 설명을 내놓았다.

기후변화는 우리 내면의 심리를 드러내고 우리가 보고 싶은 것만 보고 딱히 알고 싶지 않은 것은 무시해버리는 비범한 재능을 타고났음을 보여준다(마셜, 2018, 14).

마셜은 “기후변화가 인간의 위험감지본능을 움직일 만큼 어떠한 명백한 신호도 보내지 않으며, 위험하리만치 잘못 해석될 소지도 다분하다”고 덧붙인다(마셜, 2018, 15). IPCC 제6차 보고서에 적힌 ‘명백한’ 경고문을 뉴스로 ‘명백히’ 전해듣는다 해도 사람에 따라 그것을 ‘명백한’ 신호, 다시 말해 기후위기 대응활동의 본격 출발신호로 받지 않을 수도 있다는 것이다. 그리고 최근 들어 다소 잦아들긴 했으나 꾸준히 들출하는 기후위기 부인론자들의 목소리도 기후위기 대응활동이 응집되고 극대화되는 것을 방해하는 요인으로 작용한다.³⁾ 게다가 인간

1) IPCC, 2021, p.5: Summary for Policymakers. In: Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Masson-Delmotte, V., P. Zhai, A. Pirani, S. L. Connors, C. Péan, S. Berger, N. Caud, Y. Chen, L. Goldfarb, M. I. Gomis, M. Huang, K. Leitzell, E. Lonnoy, J.B.R. Matthews, T. K. Maycock, T. Waterfield, O. Yelekçi, R. Yu and B. Zhou (eds.)]. Cambridge University Press. In Press.

2) ‘기든스의 역설’은 기후위기의 규모가 너무 커서 개인이 일상생활에서 실감하지 못한다는 측면을 강조한다. ‘관심피로’는 곳곳에서 시시때때로 기후위기 이야기를 줄기차게 듣고 보는 바람에 식상하게 느끼거나 싫증을 느끼게 된 현상을 의미한다.

3) 그들의 목소리는 작아지긴 했지만 사라지진 않았다. ‘기후재앙’에 대해 우리가 마땅히 품어야 할 두려움을 줄여주기 위해 기후재앙 관련통계 및 IPCC 보고서들의 문구를 교묘히 활용하는 마이클 셀런버

활동 중 지구온난화 진범이 무엇인가에 대해서도 의견이 엇갈려서, 기후위기 대응활동에 집중하려는 사람들의 결심과 의지를 가끔씩 흔든다. 일례로 어떤 이는 기후위기의 주범으로 화석연료를 문제삼지만 또다른 이는 축산업 분야를 더 문제시하며, 해결의 우선순위에 있어 갑론을박이 진행중이다.⁴⁾

이 글은 지구온난화에 대하여 그 원인을 이론적으로 규명하거나 익히 알려져있는 긴급성을 다시금 강조하기보다는, 지구온난화를 ‘집합적 책임(collective responsibility)’으로 받는 인간 주체들의 행위(정치적 삶)가 어떠해야 하는가를 진술하는 데에 초점을 맞춘다. 2050년(사안의 긴급성을 충분히 고려해 환산하면 2030년)까지 탄소중립(Net Zero)을 달성해야 하는 인간 주체들은 서로 다른 다양한 경험과 의견과 신념의 소유자들이다. 그 숫자도 엄청나게 많아서 이미 80억 명을 넘어섰다. 인간 주체들에게 기후위기라는 이슈는, 자신들이 지구공동체에 소속된 한 명의 구성원임을 자각케 하는 집합적 문젯거리로 대두되었다. 집합적 문젯거리이긴 하나 단일하지는 않은 문젯거리라서, 그 문젯거리에 대한 반응은 몹시 다양하다. 이 글은 기후위기라는 집합적 문젯거리를 다만 인식하는 수준을 넘어 ‘집합적 책임’으로 받아들이는 사람들 사이에 정치적 행위(합의, 협력)가 더 활발히 일어나도록, 아렌트의 행위이론 중 ‘용서’와 ‘탄생성’의 의미를 밝혀 강조하는 것을 목적으로 한다.

2. 이 글의 구성

통시적으로 볼 때 1700년대에 태어난 사람들이 지구온난화를 시작했다. 1800년대가 끝나고 1900년대가 시작하기 전에 그들은 전원 사망했고, 1900년대에 태어난 현대인들이 지구온난화 책임을 전담해야 하는 상황에 놓이게 되었다. 죽은 사람과는 책임을 분담할 수 없기 때문이다. 또, 공시적으로 보면 산업성장추구 집단들이 지구온난화 속도와 정도를 심각하게 만들었다. 그런데 그들은 산업성장욕구를 도무지 거두려 하지 않는다. 그들에게서는 기후위기상황을 책임지려는 의도도 의지도 아직 확인되지 않는다. 그들이 이 상황에 대하여 책임있게 움직이는 날이 올 때까지 기다릴 시간이, 불행히도 우리에겐 없다. 마찬가지로 고도산업화를 이룩한 주요 선진국들에게 기후위기의 책임이 더 막중하게 주어져있는 게 틀림없는 사실이지만, 개발도상국이나 후진국도 기후위기에 대한 책임을 분담하지 않으면 안 되는 상황이다. 개발도상국이나 후진국의 국민이라 할지라도 지구 아닌, 어디 달나라나 화성 같은 데서 거주하는 게 아닌 까닭이다.

거(Michael Shellenberger)의 『지구를 위한다는 착각』(2021), 두려움보다는 희망을 가질 필요를 역설하면서 책 말미에 친환경 발언을 슬그머니 첨부한 김명철의 『지구를 위하는 마음』(2022), 기후위기 타개를 위한 핵에너지로의 전환, 핵발전기술 촉진 및 강화 등을 주장하는 다큐멘터리 <판도라의 약속> 등을 예시할 수 있다.

4) 탄소배출의 진짜(?) 주범에 대한 다양한, 아니 상충되는 의견을 다루며 몇몇 환경단체를 이른바 저격한(?) 환경 다큐멘터리로 유명한 작품이 있다. <카우스피라시(Cowspiracy)>다.

작금의 기후위기는 긴급상황이다. 우리가 경험적으로 알듯, 긴급상황이 발생하면 책임을 먼저 깨달은 이가 먼저 움직인다. 오늘날 우리의 현실도 그렇다. 책임을 먼저 자각한 사람들이 오늘날 기후위기를 완화하고 해결하는 활동을 시작한 것이다. 기후위기의 완화 및 해결을 위한 그들의 활동은, 기후위기 대응활동이 이 지구상 모든 나라들에서 압도적 사회분위기로 상승할 수 있도록 유도하는 주된 동력으로 작동중이다. 그들 중 생태여성주의의 가치를 들어올린 이들이 있다. 이 글은 바로 그 생태여성주의의 내용 중 하나로 볼 수 있는 ‘탈젠더화(degendering)’와 여성 정치사상가 한나 아렌트(Hannah Arendt)의 ‘탄생성(nativity)’을 나란히 놓고 비교하면서 기후위기시대에 필요한 정치적 덕목으로서 ‘용서’에 관한 이야기를 진술코자 한다.

3장에서 이 글은 환경파괴와 기후위기를 분석하면서 과거에서 현재에 이르기까지 여성을 자연에 은유적으로 동일시하는 철학과 신학의 전통적 사유구조를 문제삼는 생태여성주의의 관점을 살펴보고 ‘탈젠더화’가 요청되는 맥락을 간략히 짚어본다. 특별히 정치사상의 면에서 ‘탈젠더화’를 주장하는 박의경은 “굴곡진 역사의 과정 속에서 젠더화되어버린 정치사상을 젠더적 사고에서 해방시켜 탈젠더화시켜야 하는 사상적 책무”를 강조한다(박의경, 2010, 155). 젠더화된 과거의 폐단을 해체하는 방안으로 ‘탈젠더화’가 제안되었다고 볼 수 있다.

4장에서는 집합적 책임과 집합적 유죄, 그리고 용서의 의미를 고찰한다. 아렌트의 ‘탄생성’은 과거 잘못된 행위에 대한 반성이나 사과가 있든지 없든지 용서를 주고받아야 한다는 아렌트의 주장을 지탱하는 개념이다. ‘탄생성’은 상대의 반성 및 용서는 짐짓 거론하지 않은 채 “일곱 번만이 아니라 일곱 번을 일흔 번이라도 (용서)하여야 한다”고 명하신 예수의 말씀과 궤를 같이하되(마18:21-22), 거기에 정치적 맥락을 부가했다. 아렌트에 따르면 용서는 행위의 ‘돌이킬 수 없음(환원불가능성)’ 때문에 인간사회의 정치적 장면에서 발휘돼야 한다. 아렌트의 정치이론체계에서 용서는 인간의 정치적 삶을 가능케 하는 요인이다(아렌트, 1996, 303).

이 글은 5장에서, ‘용서’와 ‘탄생성’이 기후위기에 대한 ‘집합적 책임’의 수행을 뒷받침하는 정치적 실천력을 발휘할 수 있다는 점을 강조한다. 오늘날의 기후위기는 80억 명이 넘는 인간들과 기타 생명체들이 공동으로 속해있는 지구공동체가 집합적으로 경험하는 위기여서, 그에 대한 책임도 개별적이라기보다는 집합적 성격을 갖춰야 한다. 그러려면 사람들 사이에 대화와 소통과 협력이 지속적으로 일어나야 한다. 그런 의미에서, 끝으로 이 글의 6장은 신앙적 차원에서 받는 예수의 용서 명령을 정치적 차원으로 확장하는 지점에 이른다. 집합적 기후위기 대응활동이라는 행위(정치적 삶)를 언제든 어디에서든 누구든 시작할 수 있게 하는 정치적 덕목으로서 용서가 지니는 효과에 주목하고, 그 용서를 빈번히 ‘일흔 번을 일곱 번이라도’ 실천하자는 것이다.

3. 생태여성주의의 ‘탈젠더화’ 논의

가. 생태여성주의와 신학사상

생태여성주의, 그리고 생태여성신학은 생태계억압과 여성억압을 비유적으로 또 사상적으로 동일시하게 된 사유태도를 비판한다. 이에 관한 여러 논문들 가운데 세 편의 논문을 간략히 살펴보면서 젠더화와 ‘탈젠더화’ 개념을 정리해보고자 한다.

1990년대 말, 김애영은 “생태여성신학과 지구화문제”라는 논문에서, 생태계위기 문제를 여성문제와 연관지어 다루는 생태여성신학자들의 통찰들을 고려함으로써 생태계파괴와 여성억압을 저지하고 강조하였다(김애영, 1999, 4). 김애영이 말하는 생태여성신학자들의 통찰이란 두 가지다. 첫째는, 생태여성신학이 여성억압과 생태계위기를 연결하면서, 여성과 자연에 공통되게 작용하는 남성의 지배 이데올로기에 대해 천착한다는 점이다. 김애영은 캐롤린 머천트(Carolyn Merchant)를 인용하면서 “문화, 역사, 언어에서 (...) 여성과 자연 사이의 결합”이라는 이해가 생성되었고, 그 이해에서부터 여성에 대한 통제의 필요가 자라났음을, 생태여성신학자들이 정당하게 문제제기한다고 강조한다(김애영, 1999, 36-37). 둘째로는 성차별주의의 기원으로서 가부장제 문화, 남성주의적 이데올로기, 그리고 자본주의의 발전모델의 밀접성에 관하여 생태여성신학적 분석이 지닌 타당성이다. 가부장제 문화와 남성주의적 이데올로기, 그리고 자본주의적 아이디어들이 얹히고설켜 구성한 약탈적 세계관이 곧 반여성적 아이디어라는 점을 폭로한다는 점에서 생태여성신학이, 생태계파괴를 기독교 탓으로 돌리는 그 유명한 린 화이트(Lynn White)의 견해보다 훨씬 분석적이라고 김애영은 평가한다.⁵⁾ 결론적으로 김애영은 생태여성신학적 통찰이 사회경제적 불의 및 생태정의에 대해서도 유익한, 탁월한 입장을 견지한다는 점을 지적한다.

다음으로 이관표는 생태여성주의가 여성억압과 자연억압의 상호연결성을 강조함과 동시에 가부장적 세계관에 대한 비판을 감행하고, 그것의 해체를 요구한다고 요약한다. 이관표는 생태여성주의 신학의 노력을 다섯 가지로 간주한다. 첫째, 가부장주의와 남성중심주의를 비판함으로써 기독교의 해방전통을 되살린다. 둘째, 몸의 신학과 몸의 영성을 환기함으로써 통전성의 회복을 꾀한다. 셋째, 상호의존의 영성을 강조하고, 넷째, 관심과 돌봄의 윤리를 제시하여 사랑과 정의의 상호관계를 회복케 한다. 마지막으로 다섯째, 통전적 생태신학의 가능성을 보여준다(이관표, 2019, 14-15). 김애영과 마찬가지로 이관표도 여타 신학사상에 비해 생태여성주의적 신학에 탁월한 특징이 있음을 각별히 강조한다.

한편, 정미현은 자연을 대상화해온 기독교신학의 주류전통 맞은편에 있는 비주류전통을 고찰하면서 그 비주류전통이 함축하고 있는 생태여성신학적 함의를 해석한다. 정미현은 우선 기독교신학 주류전통이 여성-몸-자연에 대한 시각을 약화시키거나 부정한다고 지적한다(정미현, 2015,

5) Lynn White (1967), “The Historical Roots of Our Ecological Crisis,” *Science* 155, 1203-1207.

159–160). 그 반대편에 비주류전통 셋을 둔다. 정미현이 살펴보는 비주류전통 세 가지는 다음과 같다. 첫째는 성 어거스틴(St. Augustin)의 대척점에 있었으며 이후 켈트 영성으로 이어진 것으로 보이는 펠라기우스(Pelagius) 전통, 둘째는 창조중심 영성운동의 시초로 평가받는 빙엔의 힐데가르트(Hildegard of Bingen) 전통, 마지막으로 셋째는 나중에 모라비안 영성으로 확장되어가는 체코의 얀 아모스 코메니우스(Iohannes Amos Comenius) 전통이다. 정미현은, 위와 같은 비주류 전통이 “인간, 특히 남성위주적 사고로부터 벗어나 몸과 영, 물질과 정신, 우주와 인간, 자연과 역사의 대립적 이원론을 탈피하고 조화롭고 통전적으로 온 우주의 회복과 치유를 갈망하게” 하는 점에 주목한다(정미현, 2015, 173). 관련하여 이 같은 비주류전통을 중요하게 언급하는 2013년 기독교 에큐메니칼 문서를 소개한다. 그런 다음, 현대 여성신학자 세 사람, 즉 이본느 게바라(Ivone Gebara), 샐리 맥페이그(Sallie McFague), 로즈마리 래드포드 류터(Rosemary Radford Ruether)의 신학사상을 각각 일별한다. 그런데, 정미현은 여성신학자들의 신학사상을 언급한 뒤에 아래와 같이 짧게 걱정거리를 하나 덧붙인다.

이들 현대 여성신학자들에게서 드러나는 문제점은 고전적 구원론을 비판하면서 기독론 자체를 도외시하거나 지극히 약화시키는 것이다. 오히려 신론에 대한 언급은 강화되었으나, 예수 그리스도의십자가와 부활에 대해서는 모호한 상태로 남아있게 된다. 그래서 삼위일체 신학의 균형성을 상실한 채 또다시 절름발이 신학이 생겨나는 것이다(정미현, 2015, 178).

정미현은 생태여성신학에서 통찰력의 탁월성(혹은 우월성?)만을 논하지 않는다. 생태여성신학의 경우, 정미현의 지적대로 기독론이 약한 것 같은 인상이 없지 않다. 이는 어쩌면 기독론보다 신론 즉 남성하나님에 대한 여성하나님 은유모델을 구성하려는 의도가 더 강한 탓일 수도 있다(강현미, 2017, 119–120).

지금까지 살펴본 내용을 요약하면, 생태여성주의적 여성신학사상은 오늘날 생태계의 위기를 초래한 주범으로 가부장제 이데올로기로 대표되는 과거의 남성중심 이데올로기와 남성중심 문화를 지적하고, 그것의 착취적이고 약탈적인 속성을 폭로하면서, 세계관의 전환을 촉구한다고 볼 수 있다. 이에 더하여 생태여성신학은 오랜 세월 기독교신학의 주류담론을 자치해온 사유체계에 대하여 저항하는 기능도 담당한다.

나. 생태여성주의와 정치사상

이제부터 이 글은 정치사상의 면에서 생태여성주의적 의의를 다룬 논문을 살펴봄으로써 이 글의 본론인 아렌트의 정치사상 논의로 나아갈 징검다리를 놓고자 한다. “근대 정치사상에서의 여성과 자연: 정치사상의 탈젠더화와 생태여성주의”라는 제목을 지닌 박의경의 논문은 (앞서 생태여성신학과 마찬가지로) 여성을 자연에 비유하는 아이디어, 나이가 자연에 대한 인간의 지배를 역설하는 정치철학적 아이디어가 고대 아리스토텔레스에서도 발견될 정도로 인류역사에서 낮익은 것임을

문제삼는다(박의경, 2010, 158). 그 아이디어가 면면히 인류의 사유의 결 안에 전승되어오다가 근대를 지나며 단절적 이향대립으로 진전했고, 데카르트의 기계적 자연관을 거치며 위계화되는 과정을 밟았다고 파악한다(박의경, 2010, 161).

근대 이후 정치사상사에서 인간과 자연은 극단적으로 분리되어왔지만 재미있게도 여성의 존재는 자연과의 밀접한 연관성 속에서 논의되어왔다. 자연과의 분리과정에서 인간은 주체와 권리자로 재탄생했지만, 여성은 여전히 객체화된 자연에 남겨져있는 형국이다. 결과적으로 인간은 남성을 의미하게 되면서, 젠더화된 근대정치사상의 불편한 진실이 드러난다(박의경, 2010, 162).

생태계의 위기, 지구환경의 위기를 불러온 주된 원인이 젠더화된 사유구조라면, 그 주된 해결은 젠더화된 사유구조의 발전적 해체일 것이다. 실제로 박의경은, 여성주체의 등장과 여성의 자아회복이 자연주체의 등장 및 자연 자체의 존재성 회복을 의미하는 바, 그것이 환경 및 생태운동의 목표가 된다고 말한다(박의경, 2010, 158).

그런데, 이는 따지고 보면 자연에 대한 기준하는 젠더화 사유구조를 그대로 차용한 것이다. 여성의 주체화와 자아회복을 자연의 주체화와 존재성 회복에 여전히 등치하기 때문이다. 그런 까닭에 의도치 않게 젠더화된 사유를 더욱 공고히 하는 부작용을 자아낼 수 있다. 물론 사유구조는 그대로 받되 그 의미를 역전시켜 적용하는 방식, 전복적 해석으로 강조할 수는 있다. 하지만, 젠더화된 이분법적 사고를 극복하자고 제안하면서, ‘탈젠더화’라는 성중립성을 달성하려면 “여성의 렌즈를 장착해야 한다”고 주장할 경우(박의경, 2008, 409–410), 기준의 젠더화된 이분법적 사고는 그대로 유지되고 ‘탈젠더화’는 ‘여성화’를 가리키게 된다. 이를 은유적으로 표현해본다면, 남성적 이데올로기의 왕좌를 폐위하고, 그 왕좌에 생태여성주의라는 명찰을 붙인 여성적 이데올로기가 즉위 하려 한다고 말할 수 있다. 물론 과거 너무나도 오랫동안 남성적 이데올로기가 왕좌를 차지했으니 그에 대한 반대급부적 저항 혹은 적합한 반론으로 의미를 부여할 수는 있으나, 일명 백래시 류의 저항과 반론을 불러올 여지가 있다. 오히려 여러 젠더들이 추상화된 두 개의 젠더 중심으로 똘똘 뭉치는 결과를 낳을지도 모른다.

이 글은 아렌트의 정치사상에 나타난 용서 및 ‘탄생성’ 개념을 도입한다. 아렌트의 ‘탄생성’은 젠더라는 별도의 개념을 사용하지 않은 채 논의되며 그 까닭에 ‘탈젠더화’와도 얼핏 무관해 보인다. 그러나 논의 자체로 이미 ‘탈젠더화’되어있어, 말 그대로 ‘탈젠더화’한 인간들의 정치적 연대와 협력을 강조한다. 아렌트의 정치이론은 페미니스트 관련해 『여혐민국』 저자가 의미있게 환기하는

것처럼,⁶⁾ 여자사람이든 남자사람이든 누구든 젠더 집단의 일원으로 대하는 게 아니라 ‘인간’ ‘개인’으로 존중하는 기본 관점을 이론체계의 기저에 깔고 있다.

이 글이 기후위기 논의에 아렌트의 용서 및 탄생성을 도입하는 이론적 근거는 두 가지로 요약가능 하다. ❶아렌트의 용서와 탄생성은 나사렛 예수가 조직했던 작고 친밀한 공동체를 정치적 공간으로 관찰하는 독특한 관점에서 도출된 용어들이다. 그 용어들은 정치신학적 개념으로 포섭되기에 충분한 의미를 내포한다. ❷‘집합적 책임’의 의미에 연결할 때 용서는, 아렌트가 그렇게 했듯이, 다만 도덕적 개념이 아닌 정치적 개념으로 취급된다. 아렌트에 따르면 도덕은 개인의 행위를 양심 앞에 세우지만, 책임은 개인의 행위를 공동체 즉 세계 앞에 공개한다(Arendt, 2003, 153). 정치적 책임과 연결된 용서는 정치적 공간에 ‘탄생성,’ 다시 말해 새 행위를 지속적으로 보장하는 정치활동이다.

지금 우리 시대는 탄소배출의 주범과 공범, 유죄와 무죄, 혐의자와 무혐의자를 막론하고 모두가 ‘집합적 책임’을 감지하고 적절히 분담해야 할 때다. 환경운동가이자 작가인 조지 몽비오(George Monbiot)의 주장처럼 기후위기 타개활동이 우리 시대 “가장 정치적 운동”이어야 하는 이 시점에서(몽비오, 2008, 20), 아렌트의 정치이론이 이야기하는 ‘용서, 탄생성’ 개념을 살펴보는 작업은 적절하다. 이 글의 필자는 아렌트의 ‘용서, 탄생성’이 지구의 지속가능성이 위협받는 기후위기라는 ‘집합적 책임’이 긴급히 대두된 우리 시대에 주목할 만한 개념일 뿐 아니라 실질적 실천행위를 이끌어낼 수 있는 핵심이라고 확신한다.

4. 집합적 유죄와 집합적 책임

가. 기후위기의 과학적 속성과 집합적 의미

대기과학자 조천호에 따르면 기후위기가 처음 언급될 무렵엔 ‘기후변화(climate change)’나 ‘지구온난화(global warming)’라는 용어가 사용되었고, 사실상 과학 분야의 전문적 주제로 언급되는 경우가 많았다(조천호, 2019, 63). 그리고 세월이 흐르긴 했으나 사회학자 기든스의

6) 양파(『여혐민국』저자)는 자신의 남편을 “당신, 페미니스트야?”하고 물으면 불편하다는 듯 웃으며 자리를 피할 사람이라고 소개한다. 그러나, 양파에 따르면, 그녀의 남편은 가사분담과 아이돌봄에 생색내지 않는 사람이다. (...) 그녀의 남편은 직장에서 누군가가 여성 동료에게 성희롱 발언을 할 경우 곧장 그를 제지하거나 인사과에 고발하는 사람이며, 여자 직원이라고 해서 능력이 없을 거라 넘겨짚지 않는 사람이다. 예쁜 여자에게 더 친절하지도 않고, 못생긴 여자를 나쁘게 대하는 무례한 행동도 하지 않는다. (...) 그녀의 남편은 페미니스트도 아니고, 여성혐오를 비판하는 발언도 딱히 두드러지게 하는 편이 아니다. 다만 15년의 결혼생활 동안 아내를 한결같이 동등한 파트너로 대해주는 것이 이 남편이 하는 것의 전부이다. 그럼에도 성차별에 대해 글을 쓰거나 목소리를 높이는 그 어느 누구보다도 그녀의 남편은 페미니스트라고 할 수 있는데, 그가 매일 미순간 아내를 한 인간으로 존중하며, 아내가 사회의 한 구성원으로 건강히 살아갈 수 있도록 일상 속에서 지지하기 때문이다(양파, 2018, 23-25).

말처럼 기후위기 관련 여러 자료들은 여전히 과학 분야의 연구 및 통계들에 의존되어 있는 실정이다(기든스, 2009, 85).

그런 한편, 2021년 하반기 옥스포드 영어사전의 공식업데이트에 등장한 ‘기후위기(climate crisis)’와 ‘지구가열화(global heating)’라는 단어들이 입증해주듯, 또 그레타 투네리(Greta Thunberg), 레오나르도 디캐프리오(Leonardo DiCaprio) 같은 이들의 사례에서도 볼 수 있듯, 기후위기는 누구나 이야기할 수 있고 해야 하는 대중적 이슈로 이미 떠올라있기도 하다. 기후위기가 지구공동체로서 인류가 집합적으로 겪는 현상이라서, 과학자/비과학자, 전문가/비전문가, 활동가/비활동가가 따로 없다고 느껴지는 인상이 있다(이인미, 2022, 160-162).

여기에서, 이 글은 ‘여성/남성(그외 여러 젠더)도 따로 없다’는 내용을 부가한다. 남성적 이데올로기와 약탈적 세계관과 자본주의체제의 근접성과 친화성을 꼬집어 비판하는 생태여성주의적 통찰을 부인하려는 게 아니다. 이 글은 학자에 따라 무려 열 가지 이상의 젠더로 구분되기도 하는 인간집단을 염두에 두고,⁷⁾ 인간집단을 추상화된 여성과 남성으로 양분하는 게 아니라, 여러 다양한 신념과 젠더와 의견이 생생히 존재하는 복합적 현실로서 다룰 필요에 대해 환기 할 따름이다. 왜냐하면 오늘날의 기후위기를, 복합적 현실 속 다양한 사람들이 다양하게 체험하는 가운데 자율적으로 감당해야 하는 ‘집합적 책임’의 지평에서 다루어져야 하는 이슈로 보기 때문이다.

나. 집합적 유죄와 집합적 책임, 그리고 용서

용서를 정치적 장면에서 다루기 위해서는 먼저 기후위기에 대한 ‘집합적 책임’에 대한 이해가 필요하다. 오늘날 전지구적으로 체험하는 기후위기에 대한 ‘집합적 책임’이 우리에게, 정치적 활동으로서 용서를 요청하고 있다고 판단하기 때문이다.

‘집합적 책임’은 『책임과 판단』에 실린 논문 “집합적 책임(Collective Responsibility, 1968년 발표)”에서 논의되었다. ‘집합적 책임’이란 공동으로 책임져야 할 어떤 사안에 대하여 자기 개인의 책임을 감지하고 수용하여, 그 집합에 함께 속해있는 다른 구성원들과 협력하고자 의도하는 것을 뜻한다. 여기서 ‘집합적 책임’은 집합적 유죄와 같은 게 아니다. 집합적 유죄 여부가 재판정에서 판단될 때는, 마피아 같은 조직폭력단 범죄는 물론이거니와 독일 나치 친위대원들이 저지른 정치폭력 범죄라 할지라도, 해당 범죄에 참여한 특정 개인의 특정 행동이 얼마나 그 범죄에 깊이 연루되어있는가, 자발적인가 비자발적인가를 근거로 삼는다. 만일 모든 사람들이 다같이 똑같이 유죄를 자백하기만 한다면, 정작 죄과를 물어야 할 사람이

7) 젠더 구분의 경우, 논자에 따라 숫자가 천차만별인데, 14젠더(LGBTQQICAPPF2K)를 주장하는 이도 있다. 각각의 문자들은 L(lesbian), G(gay), B(bisexual), T(transgender), Q(queer), Q(questioning), I(intersex), C(curious), A(asexual), P(pansexual), P(polysexual), F(friends and family), 2(two spirit), K(kink)를 가리킨다.

누구여야 할지에 대해 혼란을 초래하는 행위가 될 수 있다(Arendt, 2003, 147-148). 그러므로 우리는 유죄 여부와 책임 소재를 잘 분간하여야 하는데, 실제로 우리는 이를 어느 정도 잘 해내고 있다. 예를 들어 제3제국의 전쟁범죄를 수십 년 지난 뒤에도 지금까지도 독일인 모두가 사죄하며 나서지만, 이를 우리는 집합적 유죄가 아닌 ‘집합적 책임’의 의미로 받아들인다. 왜냐하면 유죄-무죄의 면에서 볼 때는 독일인 전반의 행위와 독일 나치의 범죄행위가 염밀히 분간되기 때문이다. 기후위기에 관해서도 집합적 유죄라기보다는 ‘집합적 책임’이 언급되어야 한다. 다시 말해 (다만 ‘아’ 다르고 ‘어’ 다르다의 문제로만 인식하지 않기를 바라며) “우리는 모두 유죄입니다”가 아니라 “우리 모두에게 책임이 있습니다”로 예민하게 구별하게 진술할 필요가 있는 것이다.

한편, 기후위기 문제에서는 섬세하게 따져볼 만한 지점이 몇 가지 있는데, 그중 두 가지를 살펴보기로 한다. 첫째는 기후위기를 완화하기 위해 국가적·국제적으로 행동해야 할 때임을 진지하게 받아들이는 사람들조차 자신들의 일상생활에 커다란 변화가 생기지 않는 한도 내에서 실천하는 경향이 있다는 현실을 고려해야 한다는 점이다(기든스, 2009, 148). 기후위기를 염려하는 개인들 가운데서도, 조지 마셜이 지적하는 바 “도덕적 면허(moral license)” 차원에서 간단한 실천행동만을 반복하는 수준에 머무는 경우가 실제로 허다하다. ‘도덕적 면허’란 어떤 단일행동을 ‘한층 더 해로운 행위를 상쇄하는’ 개인적 정당화 수단으로 사용하는 것을 가리킨다(마셜, 2018, 279-280). 예컨대 친환경제품을 소비하거나 쓰레기 분리배출을 성실히 실천하거나 ‘지구의날’ 행사 차원에서 집안의 전등을 한 시간 동안 모두 소등하고서는, 이만하면 됐겠지 식으로 스스로 위안하는 것이다.

두 번째는, 기후위기가 프랑스혁명의 ‘자유·평등·박애’처럼, ‘빵과 장미’처럼, 또는 ‘민주화 운동’처럼, 시민이라면 누구나 대번에 납득할 수 있을 만한 운동목표로 뚜렷이, 또는 명백히 긍정되지 않는 경향이 있다는 점이다. 기후위기 대응활동은 이데올로기 구분이나 진영 구분에 꼭 들어맞지 않는 경향이 있다. 『기후변화의 심리학』에서 마셜은 기후위기 문제를 종교적 믿음에 버금가는 신념의 차원에서 다루는 것이 적합하다고 말한다(마셜, 2018, 309-321). 그는 종교가 “사회적 검증과 전달자 신뢰라는 힘을 통해서 매우 불확실하고 입증되지 않은 주장에 대해 강한 믿음을 이끌어내는 방법”을 알고 있다고 설명하면서(마셜, 2018, 307), 실제로 기후활동이 종교적 헌신과 유사한 양상을 띠며 번져나갈 때 저력을 발휘한다고 이야기 한다(마셜, 2018, 316; 336). 이 글은 기후위기 문제를 신념의 차원에서 다루자는 조지 마셜의 입장에 일리가 있다고 본다. 아울러 기후위기에 대한 개인들의 신념이 공공으로 표현되고 영향을 주고받는 현상 또한 중요하다고 판단한다. 그래서 이 글은 기후위기에 대한 개인들의 신념을 정치의 차원에서 다루기 위해 아렌트의 개념(‘용서’와 ‘탄생성’)을 들여오게 된다.

5. 한나 아렌트의 ‘용서’와 ‘탄생성’

가. 용서, 환원불가능성(irreversibility)

아렌트에게 있어 정치는 ‘행위(action)’의 다른 말이다. 행위의 주고받음이 정치적 삶을 형성 한다. 이때 행위란, 생리현상을 처리하는 반사적 움직임 또는 은밀한 사적(private) 움직임이 아니라, 다른 사람과 함께 있는 공간(공적 영역/ public realm)에서 다른 사람이 지켜봐주기를 기대하며 나타나는 인간의 언어와 활동이다. ‘행위’는 먹고살기 위한 활동(노동), 또 거주할 공간이나 효율적 도구를 제작하는 활동(작업)과는 달리 인간에게서만 포착되는 활동이다. 아렌트는 자신의 정치이론을 집대성한 대표작 『인간의 조건』에서 노동, 작업, 행위를 통칭하여 인간의 세 가지 ‘활동적 삶’으로 불렀다.

그런데, 세상 모든 인간의 행위는, 일단 나타났다 하면 결코 되돌릴 수 없다. 하나의 행위가 나타나면 그에 대하여 반응행위가 일어나고, 그에 자극받은 또다른 사람의 반응행위가 일어나면서, 행위는 끝없이 연속적으로 발생할 뿐이다. 지나간 과거 행위를 없애거나 지우는 일은 불가능하다. 타임머신이 일상화된다면 모를까, 말을 포함해 인간의 모든 행위는 한 번 나타나면 지울 수 없다. ‘흑역사’는 (혹 망각될 수는 있을지언정) 삭제가 안 된다. 천만다행으로 인간은 과거의 행위를 없애지도 못하고 지우지도 못하지만, 사과나 반성은 할 수 있다. 그래서 사과나 반성이 용서의 전제조건으로 자주 언급되곤 한다. 사과나 반성이 용서를 자동으로 이끌어오지는 않으나, 사과나 반성이 나오면 용서가 나올 가능성이 커진다.

그런데, 아렌트가 말하는 용서는 사과나 반성을 전제조건으로 하지 않는다. 이는, 예수 그리스도가 “일흔 번을 일곱 번이라도 용서하여야 한다” 가르쳤던 것에 비견될 만하다(마18:22). 예수 또한 용서 앞에 아무 전제조건도 달지 않았다. 그래서 일까, 아렌트는 인간사의 영역에서 용서의 역할을 발견한 유일한 사람으로 주저없이 예수를 꼽는다. 아렌트는, 예수가 말한 용서가 물론 기독교의 종교적 메시지이지만, “이스라엘의 공적 권위에 도전하는 데 열중했던 그의 동료들과의 작고 친밀한 공동체의 경험으로부터 유래한” 것으로 해석한다(아렌트, 1996, 303).

현재의 맥락에서 중요한 것은 예수가 ‘서기관과 바리새인’에 대항하여 첫째, 신만이 용서하는 힘을 가진다는 것은 사실이 아니며, 둘째, 인간이 아닌 신이 인간을 통해서 용서한다 할지라도 이 힘은 신으로부터 오는 것이 아니라 반대로 인간이 신에게 용서 받을 수 있다고 희망할 수 있기에 인간 자신이 이 힘을 서로에게 사용해야 한다고 주장했다는 것이다(아렌트, 1996, 303-304).

아렌트는 인간의 현실에서 용서가 필요한 이유를 ‘돌이킬 수 없음(환원불가능성)’이라는 행위의 본질적 속성에 둔다.⁸⁾ 실제로 인간의 정치적 삶의 역사가 유구히 이어져왔다는 점에서

8) 아렌트에 따르면, 세 가지 활동적 삶(노동, 작업, 행위) 중 ‘행위’만이 정치활동이다.

볼 때 우리는 어차피 용서를 하기도 하고, 받기도 하며 살아왔음을 추론할 수 있다. 여기서 용서받았다는 의미는 타인에게 “네가 그때 그런 행위를 한 건, 그럴 만했기 때문이라는 걸 난 알아”라는 말을 듣는 일이며, 그럼으로써 자신이 타인에게 수긍(수용)되는 것을 뜻한다. 용서는 잘못된 행위, 혹은 이상한 행위를 두둔하는 활동도 아니고, 무마하는 활동도 아니다. 어떤 행위가 그려저리하게 일어났음을 더도 말고 덜도 말고 있는 그대로, 여러 요인들의 복합적 얹히고설킴을 감안하여 인정하는 것을 뜻한다. 그런 의미에서 볼 때 용서의 반대편에는, 어떤 범죄행위의 기승전결과 영향력을 헤아리고 판단하여 형량을 공식적으로 판정하는 ‘처벌’이 있다기보다는, 상대의 이전 행위를 되갚고 상대의 이후 행위를 봉쇄하고자 하는 활동 즉 ‘보복’이 있다(아렌트, 1996, 305). 만일 인간이 어느 단계에서 서로 용서를 베풀지 않았다면 보복의 연쇄가 인간사의 전반을 물들였으리라고, 아렌트는 예언한다.

보복에 대한 두려움은 정치적 삶을 얼어붙게 한다. 행위하려는 의지를 꺾는다. 인간의 정치적 삶이 활발해지려면 용서도 활발해야 한다. 단! 예외가 있다. 정치적 활동을 활발하게 하려는 목적으로 세상 모든 행위를 무차별적으로 용서하고 덮어주자? 결코 아니다. 아렌트는 용서에 대하여 혹시라도 ‘흑백논리’ 식으로 혹은 ‘모 아니면 도’ 식으로 오해할 사람이 있을세라, 『인간의 조건』에서 “이 용서는 극단적 범죄나 의도적인 악에는 적용되지 않는”다는 사실을, 명확히 덧붙여두었다(아렌트, 1996, 304). 인간은 충분히 생각할 경우, 극단적 범죄와 의도적 악을 분간할 줄 안다. 산업화 이후 기후위기를 야기한 여러 인간집단들을 관찰할 때에 그 분별력이 요긴하다.

나. 행위, 탄생성(nativity)

아렌트에게 있어 행위는 정치적 삶을 의미한다. 그리고 정치적 삶으로서 행위는 새로운 시작을 뜻한다. 아렌트는 “가장 일반적 의미에서 행위한다는 것은 선수를 치다(to take an initiative), 시작하다(to begin), 어떤 것을 움직이게 하다(to set something into motion)”의 의미라는 점을 명시하였다(Arendt, 1958, 177; 번역본/아렌트, 1996, 237). 인간은 자기만이 수행할 수 있는 언어와 행위를 드리냄으로써 공적 영역에 참여하는데, 이 참여의 충동은 인간이 “태어나서 세상에 존재하게 되는 그 시작의 순간에 발생”한다(아렌트, 1996, 237). 아렌트는 정치적 삶의 탄생을 갓난아기로 태어나는 몸의 탄생과 구별해 “제2의 탄생(a second birth)”에 비유하고(Arendt, 1958, 176), 자진해서 시작하는 능력으로 보았다.

시작 능력은 탄생성에 뿌리를 두고 있지 결코 창조성이나 재능에 뿌리를 두고 있지 않다. 그것은 인간존재, 새 사람, 그들이 창조를 통해 끝없이 세상에 나타난다는 사실에 근거한다(Arendt, 1978, 217).

박혁은 아렌트가 이야기하는 ‘탄생성’과 ‘사멸성’이라는 양면의 인간조건을 정치적 삶의 동기와 가능성의 면에서 풀이할 수 있다고 보았다(박혁, 2009, 253). 아렌트는 정치적 삶의 공간이

었던 그리스 폴리스를 예시하면서, 인간이 사멸성 아닌 ‘불멸의 영예(immortal fame)’를 향하여 나아간다는 점을 강조하였다(Arendt, 1958, 197). 한 인간이 자신의 말과 행위를 새롭게 개시하고(탄생성), 그 말과 행위가 타인들에 의해 잘 기억되고 이야기될 때, 그 행위자는 자신의 ‘사멸성’을 뛰어넘어 불멸의 영예를 얻는다는 것이다. 아렌트는 성 어거스틴의 ‘사랑’ 주제의 신학사상을 탐구한 자신의 20대 중반 박사학위논문에서 이미 이 문제에 천착한 바 있다. 아래 인용문에서 “탄생”은 세상(정치적 삶이 이루어지는 공적 영역)에 들어서서 행위함으로써 이룩하는 “제2의탄생”을 뜻한다고 볼 수 있다.

인간을 의식의 존재, 기억의 존재로 규정하는 결정적 사실은 출생, 즉 탄생을 통해 세상에 들어왔다는 사실이다(Arendt, 1996, 51).

많은 아렌트 연구자들은 아렌트의 후기 정치사상의 주요테마 중에서 ‘탄생성’과 ‘사멸성’이 중요하게 나타나며, 그 개념들이 성 어거스틴에 그 기원을 둔다고 설명한다(Arendt, 1996, 128; Young-Bruehl, 1982, 494). 그러나 아렌트의 20대 박사논문에서 간간이 나타나는 ‘탄생성’과 ‘사멸성’에 관한 아렌트의 사유를 보면, 그 주제가 그녀의 후기 정치사상에 비로소 나타난 것이라 보기보다는, 그녀가 평생 그 주제를 불들고 계속 무르익혀갔다고 보는 것이 더 좋을 것 같다. 다시 말해 ‘탄생성’과 ‘사멸성’ 주제는 그녀가 철학적 신학을 공부했던 초기부터 아렌트 전체 정치사상의 주요 핵심개념 중 하나로 대두돼 있었다는 이야기다.

다. 제2의탄생, 불멸성(immortality) 혹은 지속가능성(sustainability)

용서는 행위를 가능케 하고, 행위는 용서를 가능케 한다. 용서가 나타나면 새로운 행위도 나타난다. 그게 바로 “제2의탄생”的 의미다. 다소 극단적 사례일 수도 있지만 예컨대 혹시라도 이제까지 자신이 기후위기를 악화시키는 활동을 해왔다 할지라도 용서는 그것을 돌이켜, 지금이라도 새롭게 기후위기 완화활동을 시작할 수 있게 하는, 바꿔 말해 “제2의탄생”에 대한 소망을 줄 수 있는, 정치적 미덕으로 작용할 수도 있다. 어쩌면 요즘 몇몇 기업들이 시도하는 ‘RE:100’과 그에 대한 소비자들의 호응은 그 한 예가 될 수 있을 것이다.⁹⁾

기후위기시대는 지구인 모두가 집합적으로, 국제적으로 기후위기를 완화하기 위해 행위하여야 하는 시대다. 신념의 유무, 재산의 다소, 계급의 고저가 배제의 근거가 되어서는 안 된다.

9) 기업들이 다만 마케팅 효과만을 노려 편법으로 “그린워싱”을 추구하는 부작용에 대해서는 비판하여야 한다(예를 들어, 몇 년 전 화장품회사 ‘이니스프리’의 “I’m a paper bottle” 사건 등). 하지만, 기업들이란 어차피 이윤을 목표로 한다며 일률로 기업의 모든 활동을 폄하하거나 무조건 의혹의 눈초리로 반신반의하기보다는 해당 기업의 노력이 지닌 함의를 잘 살펴보고 따져보면서 잠정적, 긍정적 평가를 내리는 것도 시도해볼 만한 일일 수 있다. 탄소중립 활동대열의 폭을 넓히고, 나아가 사회적으로 여러 분야에서 다양한 수준의 탄소중립 의지가 표출되어서, 탄소중립 분위기 전체가 무르익는 것이 보다 더 중요한 때이기 때문이다.

인간의 여러 차이들, 나이는 물론이거니와 젠더 또한 집합행동의 범위 안에서 존중될 필요가 있다. 차이를 없애자는 게 아니라, 차이를 인식한 채로 서로 다르게 ‘같은 목표(탄소중립)’를 향해 나아가야 한다는 이야기다. 사도 바울이 “피리나 거문고와 같이 생명 없는 것이 소리를 낼 때에 그 음의 분별을 나타내지 아니하면 피리 부는 것인지 거문고 타는 것인지 어찌 알게 되리요”라고 환기했던 것처럼(롬12:7), 서로 다른 사람들이 서로 다르게 분별되면서도 동시에 집합행동을 전개해나가야 하는 것이다. 나 혼자 탄소중립을 실천하는 것도, 우리 집이나 우리나라만 탄소중립을 성취해나가는 것도 물론 효과가 없지 않지만, 거기에서 그치면 안 된다. 더구나 우리 인류가 오늘 당장 탄소중립을 이루었다 해도 향후 수십 년간은 대기중 탄소포화도가 여전히 높은 채로 유지되기 때문에 지구가 열화는 한동안 진행될 것이라는 게 과학자들의 중론이다. 그러니, 2050년 아니 2030년이 오기 전에 탄소중립활동을 저변확대하여 대규모로 실행해나가려면, 지금 탄소중립에 관심이 덜한 사람들은 물론이거니와, 탄소중립을 모르는 이, 나아가 막대한 탄소배출에 책임이 있는 이들과 자기가 탄소배출에 막대한 책임이 있는지 어떤지 몰랐던 이들까지도, (말하자면 스스로 악을 저지르는지 둔감하거나 무지했던 이들까지도) 탄소중립 활동가대열에 (각각 자신들의 생각과 의지를 따라 다양한 방식으로) 동참할 수 있도록 유인해야 한다. 그리고 탄소중립활동이 지속가능하도록 서로 격려하고 응원할 필요도 있다.

6. 나가는말

미국의 흑인 폐미니스트 미키 켄들(Mikki Kendall)의 통찰에 따르면, 공적 영역에서 존중받지 못한 남성은 공적 영역 바깥 즉 가정이라는 공간에 들어와, 여성에게 그것을 강제로라도 보상받으려 하는 경향이 있다(켄들, 2020, 109-114). 켄들은 가정공간의 외부세계, 다시 말해 공적 영역이 흑인남성들을 존중하는 데 실패하는 사회는 가정 내 여성억압의 양상을 조절하는 일에도 실패한다고 추론한다. 아닌 게 아니라 존중이 결여된 방식으로 남성 일반을 대하면, 여성에게뿐 아니라 더 많은 사회적 약자들에게 유해한 남성 개인들이 더 많이 발생하리라는, 암울한 예언이 가능하다. 유해한 사람들을 존중이 결여된 방식으로 대하면 그들의 유해함이 더욱 심화될 수 있다. 존중이 결여된 방식은 보복을 불러일으키기 쉽다. 젠더폭력이 가해자들의 사고구조 안에서 보복적 속성을 내포한다는 사실은 2016년 강남역 살인사건 등 우리 사회의 여성혐오범죄들에서도 관측된다.

보복적 젠더폭력은, 얼핏 관련성이 없는 것 같아 보임에도 불구하고, 지속가능한 지구를 위한 노력과 협력을 방해하는 것으로 확인된다. 실제로 2015년에 유엔 193개국이 채택한 공식문서 ‘세계의 변혁: 지속가능발전을 위한 2030 아젠다(SDG’s)는 성평등 달성 및 여성, 여아의 역량 강화를 17개 주요목표 중 다섯 번째로 올려두었다. 지속가능한 지구를 위해서는 ‘성평등’ 이슈에 집중하는 일이 중요하다는 사실을 재확인한 것이다(유미호 · 이인미, 2022,

136-137). 지속가능한 지구를 위한 활동과, 성평등 사회를 위한 활동은 별개의 활동이 아닌 것이다. 왜냐하면, 지속가능한 지구를 위한 활동은 근본적으로 젠더를 비롯해 인간 사이에 있는 여러 종류의 차이를 인지하되 초월하도록 요청하는 주제, 협력을 촉구하는 주제이기 때문이다.

기후위기시대가 아니어도 우리는 다양한 젠더들의 다양한 입장이 은폐되지 않고 공공으로 표출되도록 용서를 통해 신뢰롭고 안전한 분위기를 형성하고 유지해나가야 한다. 그런데 기후위기시대이기에 우리는 더욱더 그렇게 해야 한다. 우리는 자신과 다른 입장을 충분히 경청하는 공적 소통의 현장에 자주 들어서야 한다. 우리 중 누군가가 기후위기에 대하여 ‘기든스의 역설’에 빠져있지는 않은지, ‘관심피로’를 겪고 있는 건 아닌지, 아니면 너무 공포스러울까 봐 지레 외면하는 건지, 자신의 신념과 맞지 않아 배척하는 건지, 존중이 결여된 방식으로 자신이 취급받은 데 대해 앙심을 품고 있는 건 아닌지, 내면의 사정을 경청하고 그것을 기반으로 소통을 시도해야 한다. 그러기 위해서는 누구나 솔직하게 자신을 드러낼 수 있는 안전한 공적 영역이 필요하다. 안전한 공적 영역에서는 보복이 아닌 용서가 훨씬 더 많이 나타날 것이다. 그 사회적 관계 안에서 사람들은 존중이 결여된 방식을 확실히 덜 체험하게 될 것이다. 이 글은, 우리의 지구 곳곳에 안전한 공적 영역이 세워지고 유지되어서 사람들의 정치적 삶이 지속적으로 활성화된다면, 완전히 다른 모양과 다른 형편으로 살아가는 사람들 모두가 독자적으로 자기 자리에서 기후위기 대응활동을 시작할 수 있으리라, 긍정적으로 전망한다.

7. 참고문헌

- 강현미(2017), “‘바람, 물, 땅’의 생태여성적 하나님 모델: 풍수우주론으로부터 생태여성주의적 시각에서 재해석한 삼위일체론,” *신학사상*, 179집
- 기든스, 앤터니, 홍옥희 옮김(2009), 『기후변화의 정치학』(서울: 에코리브르)
- 김애영(1999), “생태여성신학과 지구화 문제,” *한신논문집* Vol.16/No.1
- 마셜, 조지, 이은경 옮김(2018), 『기후변화의 심리학: 우리는 왜 기후변화를 외면하는가』(서울: 갈마바람)
- 말름, 안드레아스, 우석영 장석준 공역(2021), 『코로나, 기후, 오래된 비상사태: 21세기 생태 사회주의론』(서울: 마농지)
- 몽비오, 조지, 정주연 옮김(2008), 『CO₂와의 위험한 동거』(서울: 홍익출판사)
- 박의경(2010), “근대 정치사상에서의 여성과 자연: 정치사상의 탈젠더화와 생태여성주의,” *오토피아25집(3)*

박혁(2009), “사멸성, 탄생성 그리고 정치: 한나 아렌트에게 있어서 사멸성과 탄생성의 인간 조건이 갖는 정치적 함의,” 민주주의와 인권 제9권 2호

아렌트, 한나, 이진우 · 태정호 옮김(1996), 『인간의 조건』(서울: 한길사)

양파/주한나(2018), 『여협민국』(고양, 베리북)

유미호 · 이인미(2022), 『환경살림 80가지』(서울: 신앙과지성사)

이관표(2019), “생태여성주의신학과 환경위기의 문제: 전통 신론과 기독론의 생태학적 여성 주의신학적 재구성에 관련하여,” 동서정신과학, 22/1

이인미(2022), “기후변화에 대한 ‘집합적 책임’과 기독교교육,” 기독교교육논총 71

정미현(2015), “기독교신학의 비주류전통 다시보기: 생태여성신학의 함의,” 조직신학논총 41

조천호(2019), 『파란 하늘 빨간 지구: 기후변화와 인류세, 지구시스템에 관한 통합적 논의』 (서울: 에코리브르)

Arendt, Hannah (1958/1998), *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press)

_____ (1978), *The Life of the Mind: Willing* (New York: A Harvest Book)

_____ (1996), *Love and Saint Augurstin* (Chicago: The University of Chicago Press)

_____ (2003), *Responsibility and Judgment* (New York: Schocken Books)

White, Lynn (1967), “The Historical Roots of Our Ecological Crisis,” *Science* 155, 1203-1207

Young-Bruehl, Elisabeth (1982), *Hannah Arendt: For Love of the World* (New York: Yale University Press)

<http://www.oxfordlearnersdictionaries.com>

생태여성학적 성서해석으로 읽는 마리아의 노래 (눅1:46-55)

김성희
(안산대학교/ 신약학)

초록

오늘날 인수공통 감염 바이러스의 잦은 출현과 다양한 환경재난은 우리 일상을 위협하고, 지구별의 생존 가능성에까지 염려하게 한다. 기독교계에서도 생태, 환경문제의 중요성에 대한 인식과 더불어 신학적 대응을 해왔지만, 성서학계의 반응은 다른 분야에 비해 미흡한 수준이라 할 수 있다. 최근, 호주를 중심으로 ‘지구를 위한 성서읽기 프로젝트’(The Earth Bible Project)팀이 ‘생태정의 원칙들’을 제시하고, 지구를 살리기 위한 성서주석시리즈를 출간하고 있다. 한국성서학계도 이러한 생태, 환경문제에 적극 관심하고 생태적 성서읽기와 해석의 연구들이 진행되어야 한다. 필자는 이러한 목적을 위해 ‘생태여성학적 성서해석학’의 패러다임을 제안하고 그 적용으로 누가복음의 ‘마리아의 노래’(눅1:46-55)를 연구하였다. 생태여성학적 성서해석은 인간중심적, 남성중심적 문명아래 피해 입어온 자연과 여성을 포함한 약자들의 시각에서 성서를 읽고, 가족공동체로서의 지구치유와 생태계 구성원들의 구원을 지향한다. ‘마리아의 노래’는 누가신학의 ‘서론’과 같은 역할을 하고 있으며 하나님의 성품과 구원의 역사 및 예수의 사역을 요약하고 있다. 이 노래의 주체, 마리아는 하나님의 거룩한 영이 자신의 육체와 결합되는 것을 체험한 생태여성의 대표자이며, 약자들의 대변자이다. 그녀의 노래는 약자들의 어려움을 돌보시는 하나님의 강자들과 약자들의 역전(reversal)을 이루실 것이며, 하나님을 두려워하는 자들에게 영원히 자비를 베풀신다는 내용이다. 이 노래가 생태여성학적 성서해석의 렌즈로 읽혀질 때 우리는 하나님의 눈이 이기적 인간문명 아래 피해를 입어온 생태적 약자들에게로 향함을 알 수 있고, 하나님을 두려워하지 않고 환경파괴 및 지구를 아프게 한 인간의 죄를 고발할 뿐 아니라, 지구의 치유와 함께 새 창조의 생태적 비전을 꿈꾸게 된다.

주제어: 생태여성 성서해석학, 마리아의 노래, 지구를 위한 성서읽기, 생태정의 원칙, 역전의 신학

I. 들어가는 말

오늘날 생태계 파괴와 기후변화 문제, 인수공통 감염 바이러스의 잦은 출현과 환경 재난은 일상의 삶을 위협하고 있으며, 지속 가능한 지구별의 생존을 위해 시급한 해결방안과 신학적 대응이 요구된다. 이러한 위기의식은 1967년 린 화이트(Lynn White)의 기독교에 대한 환경파괴의 책임을 묻는 연구와 도전이후¹⁰⁾ 기독교내에서 많은 신학적 도전과 응답을 제시해 왔으나, 성서신학분야에서의 대응은 아직 미흡한 수준이라고 하겠다.¹¹⁾ 최근에는 호주의 노먼 하

10) Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis,” *Science* 155 (1967): 1203-1207. 화이트는 기독교가 하나님의 형상이라는 개념을 인간에게 주어진 특별한 역할로 규정하고, 인간 우월적 세계관하에 자연을 정복과 지배, 소유의 대상으로 정당화하였고 그 결과 자연파괴와 생태계의 위기를 초래하였다고 주장한다.

넬(Norman C. Habel)을 중심으로 여러 성서학자들이 The Earth Bible Project¹²⁾를 제시하고 환경문제에 대한 성서해석을 시도하고 있지만, 더욱 많은 지혜와 노력이 요구되며 한국성서학계에도 이러한 도전과 응대가 필요해 보인다. 이에 필자는 오늘날의 지구 환경문제에 대한 성서 신학적 대응의 일환으로, 누가복음에 나타난 ‘마리아 노래(Magnificat)’를 생태여성신학의 렌즈로 읽어보려 한다.

누가복음은 가난한자와 여성 및 약자들을 위한 복음서로 알려져 있다.¹³⁾ 이러한 누가복음의 서두에 자리 잡고 있는 ‘마리아의 노래’(눅1:46-55)는 누가복음에서 강조하는 신학적 주제들을 압축하고 있으며 그 내용이 예수의 사역을 서론적으로 준비하고 요약할 뿐 아니라,¹⁴⁾ 오늘날 요구되는 생태 신학적 메시지를 함축하고 있다. 물론, 성서의 저자가 오늘날 심각하게 대두되고 있는 환경문제들을 인지하고 이에 대한 직접적인 메시지를 시사하고 있다고 볼 수는 없다. 그러나 누가가 마리아의 노래를 통해 전달하는 신학적 주제 안에서, 독자들은 충분히 생태 신학적 메시지를 들을 수 있다고 본다.

생태여성신학(Ecofeminist Theology)은 지구의 생태, 환경문제가 여성의 문제와 불가분 연결되어 있다는 것을 출발점으로 삼아 인간중심적, 가부장적, ‘주’중심적(kyriarchal)¹⁵⁾ 체계에

11) 국내에서 최근 출간된 생태학적 성서해석에 대한 논의들은 다음을 참조. 조재천, “생태해석학(eco-hermeneutics)의 가능성, 의의, 그리고 과정-신약학의 관점에서,” 「신학과 사회」 36(1) (2022): 77-106.; 신현태, “생태성서해석학에 대한 소고-데이빗 호렐과 어니스트 콘라디의 나선형 성경해석을 중심으로,” 「Canon&Culture」 통권 제30호 (2021): 5-44.

12) The Earth Bible Project 는 1996년 호주의 애들레이드에서 “생태학과 종교”라는 주제로 열린 심포지엄에서부터 시작되었다. 여성신학적 해석학과 마찬가지로 지구를 위한 성서읽기 프로젝트는 성서 본문을 비평적 의심의 해석학으로 시작하여 지구를 해석의 주체자로 세우고 지구가 말하는 소리를 들으면서 지구의 회복을 지향하는 성서해석을 연구한다. 이들의 연구결과는 2000년부터 2002년까지 5 권의 책으로 출판되었다. Norman C. Habel ed., *Readings from the Perspective of Earth* (The Earth Bible 1; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000); Norman C. Habel and Shirley Wurst eds., *The Earth Story in Genesis* (The Earth Bible, 2; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) ; Norman C. Habel and Shirley Wurst eds., *The Earth Story in Wisdom Traditions* (The Earth Bible, 3; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); Norman C. Habel ed., *The Earth Story in the Psalms and the Prophets* (The Earth Bible, 4; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001); Norman C. Habel and Vicki Balabanski eds., *The Earth Story in the New Testament* (The Earth Bible, 5; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000). 그 이후에도 2008년에 SBL에서 생태학적 해석학 세미나에서 연구 결과를 출판하였고, 주석시리즈도 출판되기 시작하였다. Norman C. Habel and Peter Trudinger eds., *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBL Symposium Series, 46; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008); Norman Habel, *The Birth, the Curse and the Greening of Earth: An Ecological Reading of Genesis 1-11* (The Earth Bible Commentary, 1; Sheffield: Sheffield Phoenix, 2011)

13) ‘가난한 자’를 뜻하는 헬라어 ‘ptwco,j’는 다른 복음서에 비해 누가복음에서 많이 사용되는데(눅4:18; 6:20; 6:24-25; 7:22; 8:14; 14:13; 14:21; 16:20,22; 18:22;19:8:21:3), 이러한 사용의 빈도수는 누가의 신학적 관심을 반영한다. Geoffrey W. Bromiley, *TDNT abridged in one volume* (Grand Rapids: The Paternoster Press, 1985), 877.; Jane Schaberg, “Luke,” Carol A. Newsome and Sharon H. Ringe eds. *The Women’s Bible Commentary* (Westminster: John Know Press, 1992), 277.; P.F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts* (Cambridge: University Press, 1987), 186-187.; 김득중, 『누가의 신학』(서울: 컨콜디아사, 1990), 82-84.

14) Shawn Carruth, “A Song of Salvation: The Magnificat, Luke 1:46-55,” *The Bible Today*, 50 (2012): 345.; Theresa V. Lafferty, “Called to Be a Witness—Testify!” *The Bible Today* 60 (2022): 137.

15) 그리스어 ‘ku,rioj’는 일반적으로 ‘주(Lord)’, ‘주인(master).’ ‘황제’(emperor)를 의미하며, 엘리자베스 슈슬러 피오렌자(Elisabeth Schüssler Fiorenza)는 가부장제의 수장인 아버지(path,r)를 넘어 더 근본적인 계급적, 수직적 피라미드의 상하관계 구조를 상징하는 언어로 사용하고 있다. Elisabeth

서 만행되어온 자연, 여성, 약자들에 대한 억압을 비판한다. 지구를 살리고 생명을 회복하는 상생으로 나가기 위해서 자연과 여성은 비롯한 약자들이 함께 연대하고 정의와 평등, 공정과 회복이 이루어지도록 노력할 것을 제시한다. 필자는 마리아의 노래가 생태여성신학의 맥락에서 읽혀질 수 있으며, 이러한 렌즈를 통해 예수의 사역을 이해할 때, 현재 당면한 환경문제와 지구별의 생존을 위한 성서학적 해석 열쇠를 발견할 수 있다고 본다.

II. 생태여성학적 성서해석학

‘에코페미니스트 신학’으로도 불려지는 ‘생태여성신학’은 헬라어의 ‘집’을 의미하는 ‘οἶκος’로부터 파생되어 지구의 가족적 개념(household)을 강조하는 ‘생태’(Eco)¹⁶⁾와, 남성 중심적으로 진행되어온 전지구적 차원의 체계를 여성의 관점으로 비판하고 하나님의 창조회복과 구원의 역사에 동참하고자 하는 여성신학의 만남이다. 이에 덧붙여, 생태여성학적 성서해석학은 생태 여성(신)학의 관점에서 읽는 성서해석학(Ecofeminist Biblical Hermeneutics)이라고 하겠다. 즉, 생태여성(신)학과 성서해석의 만남이다.¹⁷⁾ 먼저, 생태여성주의는 1960-70년대에 기존의 남성 중심적 사회문화 관습과 질서가 여성과 자연을 억압하였고, 그 결과 자연파괴 및 반인륜적 불평등사회를 가져왔다고 분석하고 이에 대응하는 사회 저항운동에서 출발하였다.¹⁸⁾ 생태 여성주의는 무엇보다도 여성억압과 환경파괴 및 지구의 생존위기가, 같은 메커니즘의 결과로 상호 연결되어 있음을 주장하면서 전 지구의 모든 생명체가 상생하고 지구의 생존위기를 극복하기 위해서는 남성중심적, 군사주의적,¹⁹⁾ 인간중심적 세계관에서 과감히 벗어나는 패러다임 전환이 필요하다고 역설한다. 이러한 패러다임 전환은 위기에 직면한 지구공동체에 희망적 대안을 제시해야하는 구원담론으로, 여성과 자연에 대한 차별과 억압, 모든 인종차별과 계급차별이 복합적으로, 구조적으로 맞물려 있음을 인식하는 것에서 출발함을 강조한다.²⁰⁾ 더 나아가 생태여성학은 돌봄, 공감, 상호성, 관계성, 정의, 평등, 평화의 영성을 강조하며 인간의 의

Schüssler Fiorenza, *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 151-152.

16) ‘생태학’이라는 용어는 1868년 독일의 생물학자 헤켈(Ernst Haeckel)에 의해 처음 사용된 것으로 그의 저서 *The Natural History of Creation*에서 생태학을 “살아 있는 존재와 유기적, 비유기적인 그의 환경과의 관계에 관한 연구”라고 정의했다. 생태학이란 모든 생명체가 복잡한 그물망에서 상호 영향을 주고받으며 양육되어가는 관계라 할 수 있다. 구미정, “새롭게 떠오르는 생태여성신학,” 「시대와 민중신학」 5 (1998): 280에서 재인용.

17) 생태여성학+생태여성신학+성서해석학의 만남이다. 필자는 이것을 줄여서 ‘생태여성(신)학적 성서해석학’이라 칭하였다.

18) 환경운동과 폐미니즘 운동은 1962년에 출간된 레이첼 카슨(Rachel Carson)의 *Silent Spring*과 1963년, 베티 프리단(Betty Friedan)의 *The Feminine Mystique* 출판과 함께 시작되었으며 ‘에코페미니즘’이라는 용어는 1974년 프랑수아즈 도본느(Francoise d'Eaubonne)가 처음 사용하였다고 한다. Francoise d'Eaubonne, “Feminism or Death,” *New French Feminism: An Anthology*, Elaine Marks and Isabelle de Courtivron eds. (Amherst: University of Massachusetts Press, 1980). 구미정, “새롭게 떠오르는 생태여성신학”, 288, 각주 29)에서 재인용; 김애영, “로즈 마리 류터의 생태여성신학,” 김영균외, 『현대생태신학자의 신학과 윤리』 (서울: 대한기독교서회, 2006), 139에서 재인용.

19) 남성중심적 지배문화의 폭력적 절정은 군사문화에서 드러난다. 독일의 녹생당 창시자 패트라 켈리(Petra Kelly)는 군사주의가 환경파괴 및 성차별과 깊은 관계성이 있음을 지적한다. 즉, 지배를 위한 군사전쟁이 일어나면 환경파괴 및 여성에 대한 성폭력이 함께 발생하게 된다는 것이다. 패트라 켈리, “여성과 권력,” 「녹색평론」 3-4 (1994), 100.

20) 전현식, “에코페미니즘, 세계화, 그리고 생명의 비전,” 『현대생태신학자의 신학과 윤리』, 322-331.; 이관표, “생태여성주의신학과 환경위기의 문제,” 「한국동서정신과학외지」 22 (2019): 1-18; 구미정, “새롭게 떠오르는 생태여성신학,” 287.

식과 문명의 전환을 시도하는 생태학적 실천운동이라 하겠다.²¹⁾

생태여성학을 신학과 연결시킨 대표적인 학자는 로즈매리 류터(Rosemary Ruether)이다. 류터는 여성, 자연, 약자들에 대한 억압이 서구 식민지 제국주의의 발전단계인 ‘세계화’에 있다고 하면서 세계화에 내재된 엘리트들의 부와 권력의 집중, 군사적 폭력의 부당성을 지적한다. 빈부의 차를 극대화시키고 여성의 삶을 악화시키며 자연착취를 가속화시키는 오늘날의 신자유주의 세계경제제제는 종교적 수사(rhetoric)와 결합되어 교회와 국가의 일치를 주장하는 국가종교의 강조, 타종교에 대한 관용의 거부를 특징으로 하는 종교근본주의의 부흥과 맞물리고 이것은 여성과 여성의 몸에 대한 권리를 무시하고, 자연착취에 대한 국가적 이념을 정당화 시킨다고 주장한다.²²⁾ 생태여성신학 관점에서 저술한 류터의 대표작, 『가이아와 하느님』은 지구에 대한 파괴적 관계가 성, 계급, 인종 지배와 밀접한 연관이 있으며, 생명공동체의 치유를 위해서는 커다란 불균형의 사회관계의 재질서가 요구되는 생태학적 정의가 필요하다고 주장한다.²³⁾ 제목에서 시사된 ‘가이아’(Gaia)는 그리스의 지구의 여신을 일컫는 말로 제임스 러브록 (James Lovelock)과 린 마글리스(Lynn Margulies)같은 지구 생물학자들이 하나의 통일된 유기체처럼 살아 있는 시스템을 나타내기 위해 사용하는 단어이다.²⁴⁾ 류터는 살아있는 생명체로서의 지구를 상징하기 위해 ‘가이아’ 개념을 사용하면서, 자연과 인간 상호간의 비지배적 관계를 향한 지구적 치유와 온전함을 위해, 영성을 바탕으로 한 저항의 공동체들이 지속적인 회개와 의식의 변화, 장기적 투쟁을 지속해야 한다고 제안한다.²⁵⁾

류터 외에 대표적인 생태여성신학자들로 셀리 맥페이그(Sally McFague)와 엘리자벳 존슨(Elizabeth Johnson)의 연구들이 주목할 만하다. 맥페이그는 하나님을 묘사하는 남성중심 언어사용과 이미지의 문제점을 지적하며, 언어 넘어 계신 하나님은 어머니, 친구, 연인 등과 같은 수직적이지 않고 포괄적이면서 친근하고 다양한 은유로 표현하는 것이 적절한 방법이라고 주장하였다.²⁶⁾ 더 나아가 그녀는 하나님에 대한 가부장적, 위계적, 군주적인 은유들이 생태위기를 살아가는 오늘날에는 시대착오적이고 위협적이라고 비판하면서 하나님과 세계의 관계를 새로운 모델로 제안한다. 류터가 지구를 ‘가이아’라는 살아있는 유기체적 생명으로 이해하였다 면, 맥페이그는 ‘하나님의 몸’으로 세계를 표현한다. 인간의 착취와 억압, 지배와 정복으로 지구의 고통과 파괴를 이끌었다면, 이제는 생명과 경외의 대상, 하나님의 몸으로 지구를 돌보고 아껴야 한다는 생태여성신학적 은유모델인 것이다.²⁷⁾ 존슨은 생태계 위기를 초래한 기독교의 군주적, 가부장적 하나님 개념에서 치유자요 생명수여자인 성령을 강조하고, 새 하늘과 새 땅으로서의 지구를 회복시킬 하나님의 임재로 생태여성신학적 방향을 이끈다.²⁸⁾ 그 밖에도 많은

21) 전현식, “에코페미니즘, 세계화, 그리고 생명의 비전,” 345-349.

22) Rosemary Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization and World Religions* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005), 28-37.

23) Rosemary Ruether, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (San Francisco: HarperCollins, 1992); 로즈마리 레드퍼드 류터, 전현식 옮김, 『가이아와 하느님: 지구 치유를 위한 생태 여성 신학』(서울: 이화여자대학교 출판부, 2000), 18-26.

24) James E. Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1979); *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living earth* (New York: Bantam Books, 1990); Lynn Margulis and Dorian Sagan, *Microcosmos: Four Billion Years of Evolution from Our Microbial Ancestors* (New York: Summit Books, 1987).

25) 류터, 『가이아와 하느님』, 298-319.

26) Sally McFague, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 6-10; 35-46.

27) Sally McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 2-4, 140-145; 구미정, “샐리 맥페이그의 생태여성신학,” 『현대 생태신학자의 신학과 윤리』, 한국교회환경연구소 엮음 (서울: 대한기독교서회, 2006), 77-101.

생태여성신학자들이 지구를 살리고 여성과 남성의 진정한 해방과 창조법칙에 따른 회복을 향한 몸부림들을 학계와 현장에서 실천적 운동으로 진행하고 있다.²⁹⁾

조직신학, 여성신학분야에서뿐 아니라 성서학계에서도 생태학적 성서해석을 발전시키고자 하는 여러 시도들이 진행되고 있다. 크게 세 가지 방향에서 연구하고 있는 대표적 학자들을 소개하자면, 첫 번째는 성서자체의 메시지는 본질적으로 생태적이지만 인간의 성서해석이 본문을 왜곡해왔다고 주장하며 생태적 재해석을 시도하는 리차드 보컴(Richard Bauckham)³⁰⁾이다. 두 번째로, 성서가 쓰인 시기에는 오늘날 같이 생태학적 관심이 크게 없었기 때문에 성서 본문 자체가 생태적일 수도 있고, 아닐 수도 있으나 관건은 독자들의 생태학적 해석학을 통해 지구가 주체적으로 전달하는 ‘소리’를 들어야 한다고 주장하며 일반생태학과의 대화를 시도하는 노먼 하벨(Norman C. Harbel)³¹⁾이다. 세 번째는 비평적인 성서주석을 통해 다른 조직신학, 기독교 윤리, 예배학등과의 협업을 통해 구성적인 해석학적 작업을 시도하는 데이빗 호렐(David G. Horrell)³²⁾이다. 생태학적 성서해석을 위한 보컴의 노력은 복음주의 선상에서 매우 호소력 있으나 성서 자체를 절대 신뢰하는 가운데 성서가 생태적으로 위험한 메시지를 전달할 수 있다는 비판적 시각을 용납하지 않는 성향이고, 호렐의 성서학과 다른 분야와의 협업적 연구는 매우 의미 있고 필요한 일이지만, 필자는 호렐보다 앞서 비평적인 성서연구방법으로 지구를 살리기 위한 성서읽기 프로젝트를 시작하여 많은 연구를 배출하고 있는 하벨의 생태학적 성서해석학을 설명하고, 덧붙여 생태여성학적 성서해석의 방향성을 설명하고자 한다. 하벨의 연구를 집중적으로 소개하는 이유는 생태적 성서해석(ecological hermeneutics)에 가장 많은 업적을 남겨왔고, 그의 성서해석학이 여성신학적 성서해석의 방법론과도 맞닿아 있기 때문이다.

하벨은 앞서 진행된 생태 해석학들이 성경을 단순히 생태친화적인 책이라고 칭송하는 반면, 비판적 해석학적 성찰이 부족하다고 진단한다. 하벨의 주도로 1996년 호주의 애들레이드에서 시작된 ‘The Earth Bible Project’(지구를 위한 성서읽기 프로젝트)에서는 성서를 의심의 해석학(hermeneutic by suspicion)으로 연구하도록 제안한다. ‘의심의 해석학’은 여성신학적 성서해석의 대가인 엘리자베스 슈슬러 피오렌자(E. Shüssler Fiorenza)에 의해 제기된 것으로 가부장적 문화와 세계관하에 쓰인 성서 본문을 쓰인 문자 그대로 받아들이지 말고 비판적인 눈과 합리적인 의심을 가지고 철저하게 비평하며 이해하고자 하는 해석학이다.³³⁾ 하벨

28) Elizabeth A. Johnson, *Women, Earth and Creator Spirit* (New York: Paulist Press, 1993), 41-45.

29) 대표적인 생태여성 실천운동으로는 인도에서 시작된 ‘칩코’(chipko)가 있다. 칩코는 힌두어로 ‘껴안기’를 뜻하는 것으로, 간디의 비폭력 운동에 영감을 받아, 여성들이 나무를 껴안고 환경을 파괴하는 시도들에 저항하는 운동이다. 켄 그나나칸 지음, 이상복 옮김, 『환경신학: 생태위기와 교회의 대응』(서울: UCN, 2005), 52-53. 그밖에 여러 생태여성신학자들에 대한 소개와 그들의 학문적 실천적 공헌에 대하여는 다음의 글을 참조하라. 구미정, “새롭게 떠오르는 생태여성신학,” 279-344.

30) Richard Bauckham, “Joining Creation’s Praise of God,” *Ecotheology* 7 (2002): 45-59. 그 밖에 대표적 작품으로는 다음을 참조하시오. *Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation* (London: Darton, Longman and Todd, 2010); *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology* (Waco, Tx: Baylor University Press, 2011).

31) Norman Habel, *An Inconvenient Text: Is a Green Reading of the Bible Possible?* (Adelaide: ATF, 2009) 외 The Earth Bible Project Series의 책들이 있다. 각주 2)를 참조하시오.

32) 데이빗 호렐(David Horrell)은 “환경적 윤리에 관한 성서의 사용들”(Uses of the Bible in Environmental Ethics)이란 주제로 the Exeter project를 2006~2009년까지 실시하였다. 다음의 웹사이트를 참조하시오. <http://humanities.exeter.ac.uk/theology/research/>; David Horrell, “Ecological Hermeneutics: Reflections on Methods and Prospects for the Future,” *Colloquium* 46/2 (2014): 139-165.

역시 인간중심적이고 반생태학적일 수 있는 성서본문을 무작정 옹호하거나 비평 없는 긍정적인 해석으로 왜곡해서는 안 되고 철저한 비평적 시각에서 읽고 해석하여야 한다고 주장한다.³⁴⁾ 하벨의 리더십이 돋보이는 '지구를 위한 성서읽기 프로젝트'팀은 과학자들, 생태학자들과 함께 심도 있는 통섭적인 대화와 연구 이후 다음과 같은 6개의 생태정의 원칙들(Ecojustice Principles)을 제시한다.³⁵⁾

본질적 가치의 원칙(the principle of intrinsic worth) : 세계, 지구, 모든 만물의 구성들은 본질적인 내재적 가치를 지닌다.

연결됨의 원칙(the principle of interconnectedness) : 지구는 삶과 생존을 위해 상호 의존적이며 서로 연결되어진 공동체이다.

지구 의견의 원칙(the principle of voice) : 지구는 무엇을 치하하거나 부정의에 대항하여 자신의 소리를 낼 수 있는 주체이다.

목적의 원칙 (the principle of purpose) : 세계, 지구, 그것의 모든 구성원들은 우주적으로 디자인화 된 역동성의 한 부분이며, 그 나름대로 각각 목적이 있다.

상호적 관리의 원칙 (the principle of mutual custodianship) : 지구는 책임 있는 관리인들이 지배하기 보다는 서로 파트너가 되어 균형 잡힌 다양한 공동체이다.

저항의 원칙 (the principle of resistance) : 지구와 지구의 모든 구성원들은 인간의 부정의들로부터 고통 받을 뿐 아니라 정의를 위한 몸부림으로 부정의에 적극적으로 저항한다.

이러한 원칙들의 핵심은 지구의 모든 생명체들은 상호연결, 상호의존적이며 그 나름의 목적을 가지고 기능하는 유기체라는 것이다. 이러한 주체적 지구의 생태계를 파괴하며 생존을 위협하는 행위에는 과감하게 맞서 저항해야하고 서로가 책임 있는 존재로 상생, 공존을 모색해야 한다는 것이다. 하벨은 생태정의 원칙들과 더불어 성서해석학의 패러다임을 제시하는데, 의심의 해석학(Suspicion), 지구와의 공감(Identification: empathy with Earth), 지구의 소리를 듣는 회복(Retrieval: the voice of Earth)의 해석학이다. 하벨의 '의심의 해석학'은 인간중심적이면서 자연을 일종의 '대상'(object)으로 이해하는 성서본문과 해석에 철저한 비평을 하는 것이다. 서양세계에 깊이 내재화된 이분법적 세계관, 즉, 문화/자연, 남성/여성, 정신/물질, 육체/영, 땅/하늘 등을 가르고 우열을 나누는 것을 비판한다. 두 번째, 지구와의 공감해석학은 인류가 지구에 가한 고통의 원인들과 현상들을 드러내면서 인간이 아닌 지구의 구성원들(non-human figures)과 공감하고 연대하여 성서본문을 '지구의 존재들'(Earth beings)의 이야기로 규정하고 그 사이에서 인간의 자리를 위치시킨다. 세 번째, 회복의 해석학은 의심의 해석학, 지구와 공감의 해석학 다음에 자연스럽게 연결되는 단계로 지구 자체와 그 구성원들의 소리를 주체화하고 그들의 소리에 민감하게 반응하여 지구치유와 회복을 목적으로 하는 해석학이다. 하벨은 이 해석학적 모델이 여성신학적 성서해석과 유사하다고 밝히면서, 차이점은 여성의 세계관에서 성서를 해석하는 것에 국한하지 않고 지구의 생태시스템과 지구를 살리기

33) 슈슬러 피오렌자는 여성신학적 성서해석학을 의심의 해석학, 경험의 해석학, 선포의 해석학, 기억의 해석학, 창조적 실현의 해석학으로 설명하면서 여성의 시각에서 새롭게 성서본문을 규정하고 읽어야 한다고 제안하였다. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Boston: Fortress Press, 1984), 15-22.

34) Habel, "Introducing the Earth Bible," *Readings from the Perspective of Earth*, 30.

35) "생태정의 원칙들"(The Ecojustice Principles)이라고 불리는 이 메니페스토(manifesto)는 The Earth Bible Project 시리즈의 맨 앞에 표기되어 있다. Norman Habel, "Introducing ecological hermeneutics," *Lutheran Theological Journal* Aug. (2012): 97.

위한 방향에서 읽는 것이 최고 우선적 과제로 삼는 것이라고 주장한다.³⁶⁾ 이러한 원칙들을 바탕으로 ‘지구를 위한 성서 프로젝트’ 팀은 생태정의를 위한 성서해석을 시도하고 있으며 주제 시리즈를 출간하고 있다. 필자는 ‘지구를 위한 성서 프로젝트팀’이 제시한 생태정의 원칙과 하벨이 모형화한 생태정의 성서해석학에 여성의 시각을 더하여 다음과 같은 생태여성학적 성서해석의 모델을 제안한다.

의심의 생태여성 성서해석학(eco-feminist biblical hermeneutics by suspicion) – 성서본문을 문자 그대로 해석하지 않고, 그 당시 제국적, 가부장적 ‘주(ku, rioj, master)’ 중심적, 인간중심적, 非생태적 세계관과 문화가 성서의 본문과 해석에 어떻게 반영되고 있는지 철저한 비평적 분석을 시행한다.

상호정의 생태여성 성서해석학(eco-feminist biblical hermeneutics by inter-justice) – 생태여성 신학적인 시각에서 지구의 모든 만물들이 하나님의 자녀들이고 서로 연결되어 있고 의존적인 관계를 바탕으로 한 삶의 공동체라는 것을 인식하고, 상하, 수직적 관계에서 나오는 제로섬이 아닌, 수평적, 돌봄의 관계를 바탕으로 원-원(win-win)하는 상호정의가 이루어질 수 있는 방향의 본문읽기를 시도한다.

통합실천 생태여성 성서해석학(eco-feminist biblical hermeneutics by performance) – 성서연구가 더 이상 아카데미의 소유가 아니라 지구생명체를 살리기 위한 실용적, 보편적 해석학으로 발전해야 하며 하나님의 창조와 구원신학의 지평을 세계화하는 실행과 더불어 성서의 인지적 연구와 실천을 통합하는 해석을 추구한다.

하벨이 제시한 생태정의 원칙들이 다른 분야의 일반인들과 대화하기 위하여 의도적으로 비신학적인 용어로 표현되어 있고, 여성의 시각이 빠져있는 것에 비해, 필자가 제안하는 ‘생태여성 성서해석학’은 생태학적 인식과 더불어 여성(신)학적 관점을 통합하여 성서를 읽고자하는 시도이다. 이와 같은 성서해석의 패러다임은 생태적 이슈와 젠더문제가 상호 연결되어 있으며, 진정한 생태정의를 위해서는 복잡한 그물망에 얹혀 있는 삶의 문제들을 분석적이면서도 통합적으로 보아야 한다는 시각에 근거한다. 이러한 패러다임에 기초하여 다음 장에서는 생태여성학적 성서해석학의 렌즈로 누가복음의 ‘마리아 노래’(눅1:46-55)를 연구해 보고자 한다.

III. 생태여성학적 성서해석으로 읽는 마리아 노래(눅1:46-55)

누가복음은 일반적으로 유대인과 이방인을 모두 포괄하는 보편적인 신학을 추구할뿐더러 정치, 사회, 젠더, 자본, 문화적으로 약자들을 고려하고, 세상의 질서와는 전혀 다른 하나님 나라의 ‘역전(reversal, 반전)의 질서’³⁷⁾를 제시하고 있는 것으로 알려져 있다. 이러한 누가의 신학을 고찰할 때, 우리는 오늘날 인간의 이기성과 폭력에 의해 희생당해 온 지구를 살리고 새 하늘과 새 땅의 생태적 비전을 꿈꿀 수 있다. 이러한 비전은 인간/자연, 남성/여성, 자연/문화, 부자/가난한자, 권력자/약자의 이분법적 분열을 넘어 세례요한이 선포한(눅3:7-15) 진정한 회개의 열매와 화해로 이끌어 하나님의 몸으로서의 지구를 치유하고 인류를 비롯한 온 생

36) Habel, “Introducing ecological hermeneutics,” 101-104.

37) 누가복음의 ‘역전’의 주제에 대한 대표적인 연구들은 다음과 같다. Larry Keith Drake, *The Reversal Theme in Luke’s Gospel* (unpublished Ph.D. dissertation, St. Louis University, 1985); John O. York, *The Last Shall be First, The Rhetoric of Reversal in Luke*, JSNT Sup. 46 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991); 박광일, “누가복음에서 마리아 찬가(눅1:46-55)와 양극역전 본문들과의 관련성에 대한 연구” (박사학위, 장신대학교 대학원, 2010).

태계 구성원들의 구원을 위한 새로운 삶의 방향을 인도할 것이다.³⁸⁾

필자는 이러한 생태적 비전을 제공할 본문으로 누가의 ‘마리아 찬가’를 연구한다. 마리아 찬가는 누가복음 1-2장에 나오는 5개의 찬송시들 중,³⁹⁾ 하나로 ‘주의 여종’으로 본인을 규정한 마리아가 하나님의 속성과 예수께서 하실 일들을 전조적으로 암시하며 누가의 복음적 성격을 명확히 전달하고 요약하는 ‘서론’과 같은 역할을 하고 있다.⁴⁰⁾ 이 노래를 부르는 ‘주체’에 대하여 학계에서는 엘리사벳과 마리아 사이에 오랜 논쟁이 있어왔지만, 지금은 마리아의 노래로 인정하는 것에 크게 이의를 제기하지 않는다.⁴¹⁾ 찬가의 기원에 대하여는 미리암의 노래(출 15:19-21), 한나의 노래(삼상2:1-10), 시편들 및 구약 성서들의 조합으로 보고 있지만⁴²⁾ 중요

38) 누가복음을 생태학적 관점에서 다루고 있는 대표적 연구로는 Michael Trainor의 *About Earth's Child*(2012)가 있다. The Earth Bible project에서 출간하고 있는 The Earth Bible Commentary 시리즈중의 하나로, 예수의 사역을 지구공동체를 살리기 위한 생태적 사역으로 소개하고 있다. Michael Trainor, *About Earth's Child: An Ecological Listening to the Gospel of Luke* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012). 또한 생태학적, 여성학적 관점에서 누가복음을 읽고자 하는 Anne F. Elvey의 *An Ecological Feminist Reading of the Gospel of Luke*(2005)가 있는데, 지구와 여성의 몸과 경험의 상호성(intertext)에 착안하여 생태정의와 여성해방을 추구하는 본문읽기를 시도한다. Anne F. Elvey, *An Ecological Feminist Reading of the Gospel of Luke* (Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 2005).

39) 엘리사벳의 찬가(1:42-45); 마리아의 찬가(1:46-55); 사가랴의 찬가(1:68-79); 천사의 찬가(2:14); 시므온의 찬가(2:29-32). 스티븐 패리스(Stephen Farris)는 뉴1-2장에 나오는 찬가들의 기원에 대하여, 이 시들은 셈어적, 히브리어로 쓰였을 것이며, 기원후 70년 이전에 팔레스탄인 지역에서 유대기독교 인들에 의해 작성되었을 것이라고 주장한다. 필자 역시 이 시들이 독립적으로 존재했을 것이고, 누가가 자신의 신학적 목적에 각색하여 가지고 온 것이라고 본다. 뉴1-2장의 구조는 다음과 같다.

요한의 탄생에 대한 예고(1:5-25)	예수의 탄생에 대한 예고(1:26-38)
임신한 두 여인들의 만남과 찬가들: 엘리사벳의 찬가(1:42-45)	마리아의 찬가(1:46-55)
요한의 탄생, 할례, 이름 짓기(1:57-66)	예수의 탄생, 할례, 이름 짓기(2:1-21)
사가랴의 찬가와 아이 요한의 성장(1:67-80)	시므온의 찬가와 아이 예수의 성장(2:22-40)
성전에서 발견된 소년 예수의 뛰어남에 대한 증거	

Stephen Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance* JSNT Sup. series 9 (Sheffield: The University Sheffield Press, 1985), 86-98. 100.

40) Barbara E. Reid, “An Overture to the Gospel of Luke,” *Currents in Theology and Mission* 39:6 (2012): 421-434.; Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation* vol. 1 (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 30-31;

41) 고대 라틴어 사본에는 이 찬가를 부르는 사람이 엘리사벳으로 되어 있는 것들이 있고, 교부들 가운데 이레니우스, 오리겐 역시 이 노래의 주인공을 엘리사벳으로 보고 있으며, 이 노래가 내용과 형식에 있어서 한나의 노래(삼상2:1-10)와 비슷한데 아이를 낳지 못한 여인의 상황이 처녀인 마리아보다는 한나와 엘리사벳이 유사하여 여러 학자들은 뉴1:46-55을 ‘엘리사벳 찬가’로 인지해왔다. 그러나 이에 반대하는 최근의 논의들은 라틴본문이 거의 후기에 나온 사본들이고, 1:38에서 마리아는 본인을 ‘종’이라고 일컫는데, 1:48에서도 찬가를 부르는 자가 동일하게 본인을 ‘종’이라고 규정하므로 평행을 이룬다. 또한 뉴1-2장의 전체 문맥에서도 요한과 예수의 이야기가 서로 주고받는 구조로 전개되고 있어서, 엘리사벳의 찬가로 1:42-55까지 쭉 보기보다는 세례요한의 어머니 엘리사벳의 찬가(1:42-45)와 예수의 어머니 마리아의 찬가(1:46-55)의 주고받는 구조로 이해하는 것이 더 자연스럽다는 것이다. 더욱이 48절은 엘리사벳보다 마리아에게 적용하는 것이 더 적절해 보인다. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (New York: Doubleday, 1977), 334-336.; J.A. Fitzmyer, 이두희, 황의무 옮김, 『누가복음 I (1-9장)』(서울: 솔로몬, 2003), 552-554. 그 밖의 논쟁에 대한 정리는 다음을 참조하시오. S. Benko, “The Magnificat: A History of the Controversy,” *JBL* 86 (1967): 263-275.; Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narrative*, 110-112.

42) “나의 영혼이 주님을 찬양합니다” - 시편34:3; 35:9; 103:1-2; 145:21; 사61:10; “나의 영혼이 나의 주 하나님을 기뻐합니다”(46절) - 합3:18; “그분은 그의 여종의 낮은 상태를 살펴보셨기 때문입니다.”(48절) - 삼상1:11; 창30:13; 말3:12; “능력 많으신 분께서 나에게 위대한 일들을 행하셨기 때문입니다.”(49절)

한 것은 저자 누가가 마리아의 입을 통해서 이 노래를 부르게 하고 있다는 것이다. 누가복음에서 이 찬가를 부르고 있는 사람이 누구이냐는 매우 중요하다. 왜냐하면 노래의 내용이 부르는 사람의 삶과 분리될 수 없으며, 노래하는 자의 현실과 상황을 바탕으로 한 믿음과 신앙적 비전이 고스란히 반영되어있기 때문이다. 그렇다면, 이 노래를 부르고 있는 마리아에 대해 살피는 것이 찬가의 내용을 살피기 위한 전제라고 하겠다.

마리아는 제사장 아론계열의 엘리사벳과 친척관계로 보아(눅1:36), 역시 제사장 가문의 딸인 것으로 추측할 수 있다.⁴³⁾ 마리아는 그 당시 정혼하는 여성의 유대문화를 고려할 때 10대 중후반이었을 것이며, 하나님의 은혜를 입었다고 말하는 가브리엘 천사의 말에 따르면(눅1:28), 하나님의 주목하고 사랑해왔던 인물임에 틀림없다. 마리아가 자신을 ‘주의 여종’(눅1:38,48)으로 고백하고 하나님의 뜻을 이행할 자임을 받아들이며 그녀가 행할 일이 온 지구의 구원을 위한 첫 출발임을 인지한다. 생태여성의 시각에서 누가복음을 연구한 앤 엘베이(Anne Elvey)는 마리아의 임신이 하나님의 영과 여성의 몸이 만나는 생태적 관계로 세상에 대한 하나님의 관심의 친밀함을 나타내는 은유(metaphor)라고 설명한다.⁴⁴⁾ 마리아의 몸을 통해 태어난 예수는 하나님의 영과 지구를 연결시킨 열매이며 생태적 치유와 구원의 시작점인 것이다. 이에 마리아의 몸은 하나님의 신성한 영과 연합하는 지구를 상징한다. 하나님의 구원계획과 그분의 속성을 찬양하는 마리아는 아픈 지구의 신음과 함께 그 원인을 신랄하게 비판하며 지구의 치유와 함께 새로운 세상의 구원을 열어갈 생태여성의 대표자인 것이다. 천사의 고지를 받은 마리아는 곧장 세례요한을 6개월째 임신한 엘리사벳을 찾아간다.(눅1:39-45) 자궁 안에(눅1:41,42,44) 하나님의 치유와 구원을 품고 있는 엘리사벳과 마리아, 두 여인의 만남은 기쁨, 환희, 축복으로 가득차서 서로를 위로하고 격려한다. 엘리사벳은 하나님의 영이 마리아의 몸에 침투하여 영과 육의 통합을 이루고 있음을 발견하고 마리아 태종의 아이를 축복한다(눅1:42-45).⁴⁵⁾ 엘리사벳의 축복에 대한 화답으로 마리아는 놀라운 하나님의 구원계획을 노래하고 있는 것이다. 지구의 치유와 온 생태계 구성원들의 해방을 위한 복음의 전달자로, 하나님의 백성을 대표하는 마리아가 노래하는 생태적 비전의 메시지는 다음과 같다.⁴⁶⁾

니다.”(49절) -시126:3; 71:19-21; 용5:9; “그분의 이름은 거룩합니다”(49절)-시111:9; 출15:11; 사47:4; 6:3; “그의 자비는 세대와 세대를 거쳐 그분을 두려워하는 사람들에게 주어집니다.”- 시103:17; 출20:6; 왕상8:23; 시118:4; 145:19; 147:11; “그는 그의 팔로 능력을 행하셨고, 마음의 생각에 교만한 사람들을 흘으셨다.”(51절)-시89:11; 98:1; 출15:6-7; 사40:10; 51:9; 52:10; 시33:10; 59:11; 용5:12-14; 단4:37; “그는 왕자들을 끌어내리셨다”(52절) - 용12:19; “낮은 자들을 높이셨다”(52절)-용5:11; 24:24; 시107:40-41; 113:6-8; 갤14:24; “배고픈 자들은 좋은 것으로 채워주셨다”(53절)-시107:9; 34:10; 146:7; 사65:13; “그는 그의 종 이스라엘을 도우셨다.”사41:8; “그는 자비를 기억하셨다”(54절)-시98:3; “그가 우리의 조상들에게 말씀하신 것처럼”(55절)-미7:20; 창18:18; 22:17; 시105:8; 사46:3,4; 49:14-16; 63:7-16; 렘31:3; 33:24-26; “아브라함과 그의 자손에게 영원히”(55절)-창17:19. John V. Grier Koontz, “Mary’s Magnificat” *Bibliotheca Sacra* October, (1959), 339. 탄네힐은 마리아의 노래가 단지 구약의 조합이 아니라 음을 패턴과 구조적 통일성을 바탕으로 형식과 의미를 분리할 수 없는 한 편의 ‘시’로 이해해야 한다고 설명한다. Robert C. Tannehill, “The Magnificat as Poem,” *JBL* 93 (1974): 263-275. 마리아의 노래가 히브리적, 셈어적 시의 형태를 가지고 있다는 연구에 대해서는 참조. Randall Buth, “Hebrew Poetic Tenses and the Magnificat,” *JSNT* 21 (1984): 67-83; Hugo Méndez, “Semitic Poetic Techniques in the Magnificat: Luke 1:46-47, 55,” *JBL* 135 (2016): 557-574.

43) Richard W. Swanson, “Magnificat and Crucifixion: The Story of Mariam and her Son,” *Currents in Theology and Mission* 34:2 (2007): 105.

44) Elvey, *An Ecological Feminist Reading*, 77-78.

45) Trainor, *About Earth’s Child*, 74-75.

46) 뉴1:46-55의 본문을 내용과 주제에 따라 1:46-48; 49-50; 51-53; 54-55로 나누어 사역 및 주석과 해석을 시행한다.

1. 약자들의 어려움을 돌보시는 하나님 (눅1:46-48)

46 Kai. ei=pen Maria,m(Megalu,nei h` yuch, mou to.n ku,rion(

마리아가 말하였다, 나의 영혼이 주님을 찬양합니다.

47 kai. hvgalli,asen to. pneu/ma, mou evpi. tw/| qew/| tw/| swth/ri, mou(

나의 영혼이 나의 구원자, 하나님에 대하여 기뻐합니다.

48 o[ti evpe,bleyen evpi. th.n tapei,nwsin th/j dou,lhj auvtou/) ivdou. ga.r avpo. tou/ nu/n makariou/si,n me pa/sai ai` geneai,(

그분은 그의 여종의 어려운 상황을 살피셨기 때문입니다. 보십시오, 지금부터 모든 세대가 나를 복되다고 할 것입니다.

눅1:38과 마찬가지로 마리아는 자신을 하나님의 ‘여종’(dou, lh)으로 규정한다. 학자들은 이 표현을 구약문헌의 ‘시온의 딸’과 연결시키며 마리아를 이스라엘의 상징적 인물로 보기도 한다.⁴⁷⁾ 그러나 54절에서도 이스라엘을 따로 ‘종’이란 표현으로 나타내고 있는 것으로 보아, 이스라엘을 대표하는 상징적 마리아라기보다는 개인적, 실제적 인물로서의 마리아로 보는 것이 적절해 보인다. 그러나 개인적 마리아를 통해 일하시는 하나님은 다른 모든 하나님의 백성에게도 동일하게 하시므로, 마리아를 하나님 백성의 대표로 볼 수 있다. 일반적으로 ‘종’은 주인에게 소속되어 주인의 일을 대신하는 노예이지만, 초대기독교에서는 하나님의 일을 대표로 하는 권위자의 뜻으로도 일컬어졌다.⁴⁸⁾ 마리아는 하나님의 일을 시행할 주체자로 자신을 규정하며⁴⁹⁾ 하나님을 구원자(swth,r)로 찬양하는데, 그 이유는 하나님이 약자들의 어려운 상황을 살피시는 분이기 때문이다. 마리아의 어려운 상황은 아직 정식으로 결혼하지 않은 상태에서 장차 세상을 구원할 아이를 임태한 것이고, 죽음에 맞서 생명을 걸고 이 아이를 지켜내어 출산하고 길러내야 하는 사명이며, 이 사명을 완수하기 위해 경제적, 사회적, 문화적 난관을 헤쳐 나가야 하는 것이다. 어쩌면, 본문에서 구체적으로 설명하지 않은 마리아의 어려움이 더 있었을지도 모르겠다. 어떠한 어려움이든지 간에, 마리아는 자신의 ‘비천함’(tapei,nwsij)을 공포하고 있다. 레이몬드 브라운(R.E. Brown)은 누가복음의 찬가들이 유대기독교 그룹인 ‘아나임’(Anawim אָנָוִים)에서 유래된 것으로 본다.⁵⁰⁾ 이들은 가난한 삶을 경건과 연관시키면서 스스로 가난을 자처하여 영적인 고양에 이르는 그룹인데, 마리아는 이들의 대변자요, 대표자로 노래 부르고 있다는 것이다.⁵¹⁾ ‘가난한 자’는 실질적으로, 경제적으로 가난한 사람을 일컬을

47) Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives*, 118.

48) 바울 및 여러 사도들은 자신들을 ‘그리스도의 종’으로 여겼다. 이들은 모두 초대 기독교의 지도자들이었다. 행4:29; 16:17; 빌 1:1; 골4:12; 벤전2:16 등.

49) 비벌리 가벤탄(Beverly R. Gaventa)는 여성신학 관점에서 노래를 부르는 주체, 마리아 자체에 초점을 둔다. 가벤탄은 마리아가 가난하고 비천한 자들에 대한 하나님의 구원의 예를 자신이 직접 경험하고 고백하는 것으로 마리아 찬가를 이해하고, 하나님께 쓰임 받는 일꾼으로서의 마리아를 살핀다. Beverly R. Gaventa, *Mary Glimpse of the Mother of Jesus* (Columbia: University of South Carolina Press, 1995), 55-59.

50) Brown, *The Birth of the Messiah*, 350-355.

51) 많은 학자들이 마리아가 아나임 그룹의 구성원일 뿐 아니라 이들의 대표자로, 예언자로 노래하는 것으로 본다. Nancy A. Sell, “The Magnificat as a Model for Ministry,” *Liturgical Ministry* 10

뿐만 아니라 어떠한 고통 가운데 야훼 하나님의 도움이 간절해서 부르짖는 이들이며, 하나님은 그들의 낮은 상태를 돌아보시고 구원하신다. 이러한 ‘가난한 자’의 대표 마리아는 부를 창출하기 위해서라면 다른 상대들을 희생시키는 것에 괘념치 않는 인간의 이기성과 욕망에 저항하며 지구를 지킬 수 있는 오늘날 ‘생태적 여성운동의 표상’으로 이해할 수 있다. 마리아가 자신의 또는 세상의 어려운 상태를 공포하고 알리는 것처럼, 우리 역시 세상의 어려운 상황을 널리 알려야 한다. 인간중심적, 특히 남성중심적 제도 하에 무차별적으로 개발되어온 자연환경과 그로 인한 생태계의 파괴, 기후재난, 멸종되는 종들 및, 파괴적 전쟁과 이기적 자본주의 체제가 가져온 희생자들, 심화된 빈부격차. 이러한 죽음의 체제 안에서 고통당하는 약자들은 상호 연대하여 마리아처럼 비천함을 세상에 알리고, 약자들의 어려움을 돌보시는 하나님 앞에 서로의 돌봄이 지구를 향한 하나님의 뜻임을 선포해야 하는 것이다.

2. 하나님을 두려워하는 자들을 위한 거룩과 자비 (49-50절)

49 o[ti evpoi,hse,n moi mega,la o` dunato,j) kai. a[gion to. o;noma auvtou/(

능력 많으신 분께서 나에게 위대한 일들을 행하셨기 때문입니다. 그리고 그분의 이름은 거룩합니다.

50 kai. to. e;leoj auvtou/ eivj genea.j kai. genea.j toi/j foboume,noij auvto,n)

그리고 그의 **자비**는 세대와 세대를 거쳐 그분을 두려워하는 사람들에게 주어집니다.

인류가 죄를 짓는 근본 원인 중의 하나는 하나님을 두려워함이 없기 때문이다. 하나님을 두려워한다는 것은 온 세상의 주인이 인간이 아니라 하나님임을 인지하고 받아들이는 것이다. 또한 하나님 앞에 인간의 자리가 어디인지를 확인하는 것이다. 인간은 피라미드 구조의 꼭대기에 있는 것이 아니라, 이 지구가 상생하고 공존하는 하나님의 몸이 되도록 공평하고 균등한 사회의 원(구)심력과 같은 존재이다. 생태계의 모든 구성원들을 하나님의 작품으로 존중하고 하나님께서 정하신 각기 기능과 역할이 제대로 이루어지도록, 그래서 하나님의 창조목적에 맞게 온 세상이 운영되어지도록 돋는 역할을 인간이 해야 하는 것이다.

마리아는 하나님의 이름을 거룩하다고 선포한다. ‘거룩함’은 하나님의 본질이며(레19:2), 모든 창조물은 그 하나님의 속성을 반영한다. 거룩한 삶은 하나님의 창조법칙과 원뜻을 지켜가는 삶이어야 하는데, 그렇게 운영되지 못한 인간의 역사에 개입하시는 하나님의 구원 사건이 바로 예수 그리스도의 오심이다. 예수 오심의 매개자가 될 마리아는 하나님의 거룩한 속성과 예수를 통해 이루실 새 창조의 비전을 꿈꾸며, 하나님의 또 다른 속성인 자비가 하나님을 두려워하는 자들에게 세세토록 이어질 것을 찬양한다. 이러한 거룩과 자비는 동전의 양면과 같은 하나님의 속성이며 우리 삶의 모든 영역에서 반영되어야 할 원칙과 기본이다. 이러한 비전은 오늘날 우리에게 필요한 생태적 삶의 방향이며 이것을 이루기 위한 출발은 인간의 회개와 생태계에서 자신의 존재 위치를 인식하여 원래 자리로 돌아가는 것이다. 이러한 삶의 원칙을 지켜나가는 것이 바로 하나님을 두려워하는 삶이며, 하나님을 두려워할 때 그분의 자비는 영

(2001): 31-40.; Schaberg, “Luke,” 285.

원할 것이라고 마리아는 노래한다.

3. 역전하시는 하나님 (51-53절)

51 VEpoi,hsen kra,toj evn braci,oni auvtou/(diesko,rpisen u`perhfa,nouj dianoi,a| kardi,aj auvtw/n\

그는 그의 팔로 능력을 행하셨고, 마음의 생각에 교만한 사람들을 흘으셨습니다.

52 kaqe/len duna,staj avpo. qro,nwn kai. u[ywSEN tapeinou,j(

그는 강한 자들을 왕좌들로부터 끌어내리고 낮은 자들을 높이셨습니다.

53 peinw/ntaj evne,plhsen avgaqw/n kai. ploutou/ntaj evxape,steilen kenou,j)

그는 배고픈 자들을 좋은 것들로 채우셨고, 부자들을 빈손으로 보내셨습니다.

마리아 찬가에서 가장 핵심구절이라 할 수 있는 51-53절은 역전시키시는 하나님을 찬양하며 새 창조의 시작인 예수 사역의 내용을 암시하고 있다. ‘하나님의 팔’이라는 표현은 이집트의 노예로 살고 있던 이스라엘을 구출하는 출애굽 사건을 비롯하여 적으로부터 이스라엘을 구원해낼 때 많이 사용된 은유이다(출 6:1-6; 15:16; 신3:24; 렘39:21; 시89:11; 118:15).⁵²⁾ 마리아는 이곳에서 이스라엘을 해방하셨던 출애굽을 상기하며 예수를 통해 이를 새 창조, 새 출애굽을 전망하고 있다. “교만한 사람들”(u`perhfa,noi)은 50절의 “하나님을 두려워하는 사람들”(foboume,noi)과 대조되는 것으로 52, 53절에 낮은 자들을 무시하는 강한 자들과 배고픈 자들을 발생시키는 부자들을 대표하는 표현이다. 52-53절 본문의 구조는 교차대구로 표현되어 메시지를 다음과 같이 강조하고 있다.

A. 강한 자들을 왕좌들로부터 끌어내림

B. 낮은 자들을 높이심

B'. 배고픈 자들을 좋은 것으로 채움

A'. 부자들을 빈손으로 보냄

마리아는 ‘강한 자들/낮은 자들’ 다음의 순서를 ‘부자들/배고픈 자들’이 아닌, ‘배고픈 자들/부자’들로 바꾸어서 ‘낮은 자들(B)과 배고픈 자들(B’)'을 하나의 그룹으로 묶어내고 그들의 고통이 하나님께 알려졌으며 하나님의 구원사건이 그들의 자리를 역전시킬 것으로 전망하고 있다. 이러한 정치적, 사회적, 경제적 ‘역전(reversal)’은 누가복음 전체에서 강조되는 주제들 중 하나로⁵³⁾ 마리아 찬가 이후, 예수의 평지설교(6:20-23), 부자와 나사로(16:19-31), 하나님 나

52) Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives*, 120-121.

53) 누가의 ‘역전’주제는 대표적인 누가신학 중 하나로, 그 배경을 유대 종말론적 묵시적 사상과 연결시키거나 그리스문학의 영향으로 보는 연구들이 있다. 종말적, 묵시적 사상과 연관된 대표적 연구로는 다음의 연구를 참조하시오. George W. E. Nickelsburg, “Riches, the Rich, and God's Judgment in 1 Enoch 92-105 and the Gospel According to Luke,” *NTS* 25 (1978), 324-44.; R. Batey, *Jesus and the Poor* (New York: Harper and Row, 1972), 18-22.; Walter E. Pilgrim, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1981), 32-35.; Luke T. Johnson, *Luke-Acts: A Story of Prophet and People* (Chicago: Franciscan

라의 식탁(13:26-30); 잔치에 초대받은 손님(14:16-24), 탕자와 맘형(15:11-32), 먼저 된 자가 나중 되고 나중 된 자가 먼저 된다(눅9:24; 13:30; 14:11; 17:33; 18:14)는 메시지들에서 반복되어 나타나고 있다.⁵⁴⁾ 이러한 역전의 메시지는 소위 권력자, 강자들에 의해 파괴되어 고통을 당하고 있는 생태적 약자들에게 희망을 던져주고 있다. 예수에 의해 시작될 하나님의 새 창조는 이러한 역전을 통해 치유와 회복의 길로 들어설 것이라고 마리아는 노래하고 있으며, 이미 예수의 사역에서도 그러한 역전의 실제를 확인하게 되었다. 지속가능한 지구별의 생존을 고려해야 하는 오늘날, ‘역전’을 노래하는 마리아의 찬가는 우리가 귀 기울이고 생태학적 삶의 실천으로 한 걸음을 내딛을 수 있도록 우리를 도전한다.

4. 자녀들에게 주어진 영원한 자비 (54-55절)

54 avntela,beto VIIsrah.l paido.j auvtou/(mnhsqh/nai evle,ouj(

그는 그의 자녀, 이스라엘을 도와주셨고, 은총들을 기억하셨습니다.

55 kaqw.j evla,lhsen pro.j tou.j pate,raj h` mw/n(tw/l VAbraa.m kai.
tw/l spe,rmati auvtou/
eivj to.n aivw/na)

그가 우리들의 조상들을 향해 말씀하신 것처럼, 아브라함에게 그리고 그의 자손들에게 (은 총은) 영원합니다.

하나님은 자녀들의 어려움을 기억하시고 은총을 베풀어주시며 도와주셨다. 이것은 이스라엘 역사에서 확인된 것이다. 마리아는 이제 결론적으로 하나님이 아브라함을 비롯한 이스라엘의 조상들에게 말씀하시고 이루신 것처럼, 하나님을 두려워하는 그분의 자녀들에게 영원히 은총을 베푸실 것이라고 하면서 노래를 마무리한다. 51절부터 54까지 부정과거시제가 사용되고 있는 것은 역사 속에서 하나님께서 이루셨던 일들을 상기하면서, 똑같은 하나님의 구원의 역사가 과거에도, 현재에도, 미래에도 지속될 것이라는 의미에서 사용되었다.⁵⁵⁾ 과거에 자녀들을

Herald Press, 1981), 59-60. 반면, 누가의 역전신학을 유대 묵시사상이 아닌 그리스의 비(희)극문학과 관련하여 보고자 하는 연구들은 그리스-로마 문학작품들에서 발견되는 운명의 역전을 나타내는 ‘페리페테이아’(peripeteia)라는 문학적 구성장치를 누가가 사용하고 있다고 주장한다. Yoke, *The Last Shall be First*, 166-182.; C. H. Dodd, “The Beatitudes: A Form-critical Study,” *More New Testament Studies* (Manchester: University of Manchester, 1968), 1-10; Frederick W. Danker, *Luke, Proclamation Commentaries*, (Philadelphia: Fortress press, 1987), 47-57.

54) 드레이크는 누가가 ‘역전’에 관한 본문들로 꽉 차있다고 주장하며 세 범주의 ‘역전’으로 본문들을 나누어 설명한다. 1) Explicit Bi-Polar Reversal(명확한 양극적 역전): 1:5-25; 1:46-55; 2:34; 4:16-30; 6:20-26; 9:24; 13:30; 14:11; 2) Explicit Polar Reversal(명확한 극적 역전): 3:4-6; 4:16-30; 8:17; 12:2; 10:15; 9:48; 22:25-27; 3) Implicit Reversal(암시적 역전): 7:36-50; 19:1-10; 10:25-37; 16:1-14. Drake, *The Reversal Theme in Luke*, 159, 187, 240, 한편, 요크는 드레이크의 세 분류를 두 분류로 줄여서 설명한다. 1) Explicit Bi-Polar Reversal(명확한 양극적 역전): 1:53-55; 6:20; 16:19-31; 1:9-14; 14:11; 18:14; 9:24; 17:33; 13:30), 2) Implicit Bi-Polar Reversal(암시적인 양극적 반전): 2:34; 3:4-6; 7:36-50; 10:25-37; 14:7-24; 15:11-32; 18:18-30), 3). York, *The Last Shall be First*, 39-93; 94-163.

55) 51-53절에 묘사되는 부정과거 시제는 히브리적 표현을 참고삼아 하나님이 항상 반복적으로 행하고 있는 일을 설명할 때 사용하는 격언적 부정과거(gnomic aorist), 또는 과거, 현재, 미래를 아우르는 예언적 부정과거 동사(prophetic aorist)로 이해될 수 있다. C. H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (New York: Crossroad, 1982), 25.; Brown, *The Birth of the Messiah*, 362-63.

위해 일하셨던 하나님이 현재에도, 미래에도 하나님의 자비와 은총을 베푸실 터인데, 관건은 그것을 인지하고 받아들이는 하나님의 자녀들에게 달려 있는 것이다. 마리아를 통해 들려진 지구회복과 온 생태계 구성원을 위한 하나님 나라의 새 창조와 역전의 메시지, 그에 대한 우리들의 생태학적 반응과 삶의 실천은 이제 지구를 살리기 위한 마리아의 후예들에게 넘겨진 것이다.

IV. 결론: 마리아의 노래에 나타난 생태 여성 신학적 함의

성서는 시대를 막론하고 우리에게 들려주시는 하나님의 말씀이다. 그러나 약 2~4천 년 전에 쓰인 고전문학이 오늘날 우리가 당면하고 있는 현실의 문제들에 대해 일대일식 대응으로 대답하지 않는다. 그럼에도 불구하고 성서가 우리에게 살아있고 역동적인 하나님의 말씀으로 들려질 수 있는 이유는 성서에 면면히 흐르고 있는 하나님의 성품과 구원계획을 알 수 있기 때문이다. 성서의 이야기들을 오늘날 우리가 실존하고 있는 상황에서 하나님의 뜻에 맞게 다시금 해석할 수 있는 하나님의 백성들이 현존하고 있기 때문이다. 그러므로 성서해석은 성서에서 들려주는 하나님의 속성과 우리의 상황이 만나서 역동적으로 우리를 도전하고, 맞닥뜨린 현실의 문제들에 하나님의 뜻을 알고 반응할 수 있도록 도와주는 사명을 가지고 있다.

생태여성학적 성서해석은 하나님의 뜻에 따라 오늘을 살아가고자 하는 하나님의 백성을 도전하고 반응하게 하는 시대적 사명에 따른 해석학이다. 생태여성학적 성서해석학은 근대 산업 혁명 이후 급속하게 발전해온 고도의 과학과 기술문명, 자본주의 체제아래 신음하고 있는 생태계의 약자들에 주목하고 그들을 향한 하나님의 관심과 구원을 표명한다. 또한 지금까지 생태계 약자들로부터 이득을 취해온 권력자들과 강자들을 고발하고 하나님의 새 창조와 구원계획의 비전에 동참할 것을 목적으로 한다. 인간중심적 문명과 견고화된 자본주의 체제하에 심화된 빈부격차, 에너지의 고갈, 자연생태계의 파괴, 그로 인한 환경재앙들은 이제 생태계의 약자들 뿐 아니라 자본주의와 고도문명의 이득을 누려온 소수의 부자들과 권력자들에게도 위협적인 실제로 다가오고 있다. 이러한 상황에서 하나님의 말씀을 대변하는 성서해석에 대한 패러다임 전환이 필요하고, 필자는 한 예시로 생태여성학적 성서해석학을 소개하였다. 생태여성학적 성서해석은 기존의 여성신학적 성서해석의 패러다임과 ‘지구를 위한 성서읽기 프로젝트’ 팀이 제시한 생태정의 원칙들, 이 팀의 리더, 하벨이 제시한 생태정의 성서해석학의 시각을 종합하여 구성하였다. 성서본문과 해석이 제국적, 가부장적, 주(master)중심적이지는 않은지 생태여성학적 시각에서 비평적으로 살피는 의심의 생태여성 성서해석학, 지구를 가족동동체로 이해하고 그 모든 구성원들의 상호정의를 위한 방향으로 해석하고자 하는 상호정의 생태여성 성서해석학, 그리고 성서의 메시지를 본문에서만 이해하지 않고 삶으로 연결하여 이론과 실천의 통합을 지향할 통합실천 생태여성 성서해석학으로 제시하였다.

필자는 이러한 생태여성학적 성서해석의 일환으로 누가복음의 ‘마리아 찬가’(눅1:46-55)를 연구해 보았다. 마리아의 노래는 전체 누가복음의 서론적 역할과 더불어 예수의 사역을 전망하고 요약하는 기능을 하고 있다. 마리아는 이스라엘의 역사에서 약자들의 어려움을 돌봐주시고 하나님을 두려워하는 자들에게 자비를 베푸시며, 교만한자들, 강자들, 부자들을 낚추시고, 반면에 하나님을 두려워하는 자들, 낮은 자들, 배고픈 자들을 좋은 것으로 채우시는 역전의 하나님을 찬양한다. 마리아는 그 당시에도 가난한 자, 약자들의 대변인이었으며, 그녀의 노래는 오늘날 위기에 처한 지구공동체의 약자들과도 연대하도록 손을 내민다. 하나님의 거룩한 영을 자신의 몸으로 받아 하나님과 이 세상을 결합시키고 구원의 시작을 알린 마리아. 결국,

그녀의 노래는 오늘날 생태적, 지구의 종체적 위기에 직면한 하나님의 백성으로 하여금 새로운 삶으로의 패러다임 전환을 요구한다. 하나님을 두려워하는 마음으로 인간의 이익만을 중심으로 한 개발중심적인 삶의 방향을 멈추고, 지금까지 직진해온 이기적 인간의 맘몬 문명아래 피해를 입은 생태적 약자들의 어려움을 돌볼 것이며, 왕좌에 있는 권력자들과 부자들을 회개시키고, 낮은 자들과 굶주리고 있는 자들이 만족할 수 있는 진정한 나눔을 회개의 열매로 맺어가도록 도전하는 것이다. 하나님의 봄인 지구공동체에서 모든 생명체가 각자의 기능을 하나님의 (새)창조의 뜻에 맞게 발휘하도록 돋고, 생명, 평화, 안전, 상생, 공존, 돌봄의 영성으로 인간의 자리를 찾아가는 일이 마리아가 노래하는 생태 여성 신학적 함의일 것이다.

참고문헌

- 구미정. “새롭게 떠오르는 생태여성신학.” 「시대와 민중신학」 5 (1998): 279-344.
- “샐리 맥페이그의 생태여성신학.” 『현대 생태신학자의 신학과 윤리』, 한국교회환경 연구소 엮음. 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 김득중. 『누가의 신학』 서울: 컨콜디아사, 1990.
- 김애영. “로즈마리 류터의 생태여성신학.” 김영균외, 『현대생태신학자의 신학과 윤리』 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 박광일. “누가복음에서 마리아 찬가(눅 1:46-55)와 양극역전 본문들과의 관련성에 대한 연구.” 박사학위, 장신대학교 대학원, 2010.
- 신현태. “생태성서해석학에 대한 소고-데이빗 호렐과 어니스트 콘라디의 나선형 성경해석을 중심으로.” 『Canon&Culture』 제30호 (2021): 5-44.
- 조재천. “생태해석학(eco-hermeneutics)의 가능성, 의의, 그리고 과정-신약학의 관점에서.” 「신학과 사회」 36(1) (2022): 77-106.
- 전현식. “에코페미니즘, 세계화, 그리고 생명의 비전.” 『현대생태신학자의 신학과 윤리』 서울: 대한기독교서회, 2006.
- 피츠마이어, J.A. 이두희, 황의무 옮김 『누가복음 I (1-9장)』 서울: 솔로몬, 2003.
- 켄 그나나칸. 이상복 옮김. 『환경신학: 생태위기와 교회의 대응』 서울: UCN, 2005.
- Bauckham, Richard. “Joining Creation’s Praise of God,” *Ecotheology* 7 (2002): 45-59.
- *Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*. London: Darton, Longman and Todd, 2010.
- *Living with Other Creatures: Green Exegesis and Theology*. Waco, Tx: Baylor University Press, 2011.
- Benko, S. “The Magnificat: A History of the Controversy,” *JBL* 86 (1967): 263-275.
- Bromiley, Geoffrey W. *TDNT* abridged in one volume. Grand Rapids: The Paternoster Press, 1985.
- Brown, R.E. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. New York: Doubleday, 1977.
- Carruth, Shawn. “A Song of Salvation: The Magnificat, Luke 1:46-55,” *The Bible Today*, 50. no.6 (2012): 345-349.
- Drake, Larry Keith. *The Reversal Theme in Luke’s Gospel*. unpublished Ph.D. dissertation, St. Louis University, 1985.
- Elvey, Anne F. *An Ecological Feminist Reading of the Gospel of Luke*. Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 2005.
- Esler, P.F. *Community and Gospel in Luke-Acts*. Cambridge: University Press, 1987.
- Farris, Stephen. *The Hymns of Luke’s Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*. JSNT Sup. series 9. Sheffield: The University Sheffield Press, 1985.
- Gaventa, Beverly R. *Mary Glimpse of the Mother of Jesus*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.
- Habel, Norman C. *Readings from the Perspective of Earth*. The Earth Bible 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- *An Inconvenient Text: Is a Green Reading of the Bible Possible?*. Adelaide: ATF, 2009.
- “Introducing ecological hermeneutics,” *Lutheran Theological Journal* Aug. (2012): 97-105.

- Horrell, David. "Ecological Hermeneutics: Reflections on Methods and Prospects for the Future," *Colloquium* 46/2 (2014): 139-165.
- Johnson, Elizabeth A. *Women, Earth and Creator Spirit*. New York: Paulist Press, 1993.
- Laferrty, Thersea V. "Called to Be a Witness—Testify!" *The Bible Today* (2022): 135-140.
- Lovelock, James E. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- McFague, Sally. *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- . *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Ruether, Rosemary. *Integrating Ecofeminism, Globalization and World Religions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2005.
- . *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. San Francisco: HarperCollins, 1992. 전현식 옮김. 『가이아와 하느님: 지구 치유를 위한 생태 여성 신학』 서울: 이화여자대학교 출판부, 2000.
- Schaberg, Jane "Luke," Carol A. Newsome and Sharon H. Ringe eds. *The Women's Bible Commentary*. Westminster: John Know Press, 1992.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Fortress Press, 1984.
- . *The Power of the Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Swanson, Richard W. "Magnificat and Crucifixion: The Story of Mariam and her Son," *Currents in Theology and Mission* 34:2. April. (2007): 101-110.
- Talbert, C. H. *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. New York: Crossroad, 1982.
- Tannehill, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation* vol. 1. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Trainor, Michael. *About Earth's Child: An Ecological Listening to the Gospel of Luke*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2012.
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." *Science* 155 (1967): 1203-1207.
- York, John O. *The Last Shall be First, The Rhetoric of Reversal in Luke*. JSNT Sup. 46. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

Abstract

Reading the Magnificat(Luke1:46-55) by the Ecofeminist Biblical Hermeneutics

Today, the frequent appearance of zoonotic viruses and various environmental disasters threaten our daily life and make us worry about the viability of the Earth planet. Biblical responses to ecological and environmental issues are a bit lacking compared to other fields. Recently, the 'The Earth Bible Project' team is presenting the ecojustice principles and publishing a biblical commentary series as an effort to save the earth. The Korean biblical academia should also take an active interest in these ecological and environmental issues, and study ecological Bible reading and interpretation. For this purpose, I propose the paradigm of 'Ecofeminist Biblical Hermeneutics' and probe the Magnificat(Lk1:46-55) by applying it. Ecofeminist biblical interpretation reads the Bible from the perspective of the weak, including women and nature, who have suffered damage under human-centered and male-centered civilization, and aims to heal the Earth as a household and to save the members of the ecosystem. The 'Mary's Song' functions as an 'introduction' of Luke's Gospel and summarizes the salvation of God and Jesus' mission. Mary, the subject of this song, is the representative of the ecological woman who experienced the union of the Holy Spirit of God with her own body, and is the spokesperson for her weaklings. Her song is about a God who cares for the difficulties of the weak and will bring about the reversal of the strong and the weak, and will have mercy on those who fear God forever. When this song is read through the lens of the Ecofeminist Biblical Hermeneutics, we can see that God's eyes are directed toward the ecologically weak who have been damaged under the selfish (hu)man-oriented world. They not only denounce (hu)man sins, but also dream of an ecological vision of a new creation along with the healing of the Earth.

Key words - Ecofeminist Biblical Hermeneutics, the Magnificat, The Earth Bible Project, the Ecojustic principles, Reversal Theology

잠언 8:22-31의 의인화된 지혜에 대한 새로운 고찰

김세희(이화여대)

1. 들어가는 말

잠언 8:22-31⁵⁶⁾에 나타난 의인화된 지혜의 기원과 정체성에 대해서는 학자들 사이에 많은 논의가 있어 왔다. 잠언 8:22-31은 창조와 관련하여 의인화된 지혜에 대한 생생한 묘사 를 하고 있다. 이 의인화된 지혜의 형태는 잠언 1:20-33; (3:19-20); 9:1-6; (욥기 28장)에 중요하게 등장하며, 제2정경에도 (바룩 3:15-38; 집회 1:1-10; 4:11-10; 14:20-15:10; 24:1-19; 지혜 7:22-8:1; 14:1-11 등) 여러 곳에 등장하고 있다. 우리는 의인화된 지혜의 구약성서과 제2정경에서의 잣은 등장을 통해 그녀가 이스라엘 문학에서 중요한 전통이 되었다고 짐작할 수 있지만, 아직 그녀의 구체적인 기원과 정체성에 대해서는 의견이 일치되지 않았다.

본 발표에서는 의인화된 지혜에 대한 그 동안의 연구사를 인정하면서, 그녀의 정체에 대한 또 하나의 가설을 제기하려고 한다. 의인화된 지혜는 보통 한글 번역에서는 ‘지혜’라고 번역되어 있고, 학술적으로 추상명사인 ‘지혜’와 구분하기 위해 ‘의인화된 지혜,’ ‘여성지혜,’ ‘숙녀지혜’ 등으로 불린다. 본 발표에서는 의인화된 지혜를 부를 때 ‘숙녀지혜’라는 단어를 선택했는데, 그 명칭은 필자의 의인화된 지혜에 대한 또 하나의 새로운 가능성에 대한 고찰과 연결된다.

2. 연구사

최근 숙녀 지혜의 정체성이나 혹은 그 모델에 대한 연구는 크게 다섯가지로 나뉠 수 있다: (1) 숙녀지혜가 순수한 문학적 창작물이라는 주장; (2) 야웨의 위격이라는 주장; (3) 포로기 이후 실제 고위층 여성의 초상이라는 주장; (4) 메소포타미아 현자인 *ummânu*(우마누)라는 주장; (5) 고대근동 여신(아스타르테, 아세라, 마아트, 혹은 이시스)이 그 모델이라는 주장이다.

첫 번째, 숙녀지혜가 순수한 문학적 창작물이라는 주장은 Norman C. Habel과 Bernhard W. Anderson에 의해 발전되었다.⁵⁷⁾ 이 주장은, 그러나, 숙녀지혜에 대한 완벽한 설명이 되기는 어려운데, 그 이유는 본문의 저자가 어느 정도 문학적 요소를 더했을 수는 있겠지만, 숙녀지혜가 고대근동의 많은 텍스트와 공통점을 공유하고 있기 때문에 순수한 저자의 문학적 산물이라고 보긴 어렵기 때문이다.

두 번째, 그녀가 야웨의 한 위격이라는 주장은 Helmer Ringgren과 Alan Cooper 등이 주장하였다.⁵⁸⁾ 여기에서 Alan Cooper가 주장하는, 의인화된 지혜가 “위격의 한 형태로

56) 대부분의 학자들은 잠언이 수세기에 걸쳐 편집된 문서라는 의견에 동의한다. 정확한 연대를 측정하기는 어렵지만, 지금 우리가 가지고 있는 형태가 언제 완성되었는가에 대해서는 6세기부터 4세기 정도로 의견을 모으고 있다. Alan Lenzi, “Proverbs 8:22-31: Three Perspectives on Its Composition,” *JBL* 125 (2016): 688-89; Alice Bellis, *Proverbs*, Wisdom Commentary, vol. 23, ed. Barbara E. Reid (Collegeville: Liturgical Press, 2018), 1-4.

57) Norman C. Habel, “The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1-9,” *Int* 26 (1972): 131-57; Bernhard W. Anderson, “Moving Beyond Masculine Metaphors,” *BRev* 10 (1994): 57-58.

58) Helmer Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: H. Ohlssons boktr., 1947), 149. Alan

권위를 가진 신의 말”이라는 주장에 필자는 어느 정도만 동의한다. 즉, 숙녀지혜가 지혜로움 그 자체로서 “권위를 가진 하나님의 말”이라는 것은 인정하지만 “위격의 한 형태”라고 보기에는 본문에서 하나님에는 미치지 못한 존재로 그려지기 때문이다.

세 번째, 숙녀지혜가 실제 고위층의 여성을 그 모델로 했다는 주장은 Claudia V. Camp와 Christine Roy Yoder 등에 의해 주장되고 있는데,⁵⁹⁾ 이는 숙녀지혜가 여성형이고 매우 고귀하게 여겨진다는 점에서는 연결될 수 있겠지만, 그 밖에 그녀가 중요하게 나타난 잠언 1, 3, 8, 9장의-하나님 보다는 아래지만 인간을 뛰어 넘는-그 어떤 초월적인 권위를 가진 존재로 등장하는 부분을 설명하기에는 역부족이다. 특히 잠언 8:22-31에서 창조주 하나님의 첫 번째 창조물로서 세상을 함께 창조한 존재를 인간 여성을 모델로 하여 그려냈다는 점은 설명하기가 어렵다.

네 번째, 의인화된 지혜가 메소포타미아의 신적인 현자, 우마누를 그 모델로 했다는 주장이다. Richard J. Clifford는 인간세계에 지혜, 기술, 문화를 가져다 준 우마누가 의인화된 지혜의 모델이라고 주장하는데,⁶⁰⁾ 이는 잠언 8:30에 숙녀지혜가 자신을 표현할 때 쓰인, !Ama'(아몬)이라는 단어의 기원을 설명하기에 매우 적합해 보인다. 그러나 잠언 1, 3, 8, 9장에서 그려진, 꼭 ‘지혜’나 ‘기술’에 관련한 부분이 아닌 그녀의 창조와 관련한 다른 중요한 특성을 담아내기에 우마누 또한 충분하지 않아 보인다.

다섯 번째, 숙녀지혜가 고대근동의 여신을 모델로 했다는 주장이다. William F. Albright와 Bernhard Lang은 그 근원을 아스타르테, 즉 생식과 풍요, 그리고 전쟁의 여신으로 봤고,⁶¹⁾ Mark S. Smith 등은 우가릿 최고 신, 엘의 아내 아세라로 보았다.⁶²⁾ 가장 많이 거론되는 여신은 이집트의 ‘지혜’와 ‘질서’의 여신인 마아트인데, Gerhard von Rad를 비롯한 많은 학자들이 주장하였다.⁶³⁾ 또한 Michael V. Fox는 숙녀지혜의 잠언에서의 연설이 이집트 여신 이시스의 그것과 많이 닮아있다고 보았다.⁶⁴⁾ “하늘의 여왕”이라고 불리우던 아스타르테, “생명의 나무”로 숙녀지혜와 연관성을 갖는(잠 3:18) 아세라, ‘지혜’의 여신인 마아트, 그리고

Cooper, “The Lord Grants Wisdom: The World View of Proverbs 1–9,” in *Bringing the Hidden to Light: The Process of Interpretation—Studies in Honor of Stephen A. Geller*, ed. Kathryn F. Kravitz and Diane M. Sharon (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 32.

59) Claudia V. Camp, “The Female Sage in Ancient Israel and in the Biblical Wisdom Literature,” in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, ed. John G. Grammie and Leo G. Perdue (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 190–94; Christine Roy Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31* (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), 73–110.

60) Richard J. Clifford, *Proverbs: A Commentary* (OTL; Louisville: Westminster John Knox, 1999), 23–28.

61) William F. Albright, “The Goddess of Life and Wisdom,” *AJSL* 36 (1920): 258–94; Bernhard Lang, *Wisdom and the Book of Proverbs* (New York: Pilgrim, 1986), 51–57.

62) Mark S. Smith, “Mythology and Myth-Making in Ugaritic and Israelite Literatures,” in *Ugarit and the Bible*, ed. George J. Brooke, Adrian H. W. Curtis, and John F. Healey (UBL 11: Münster: Ugarit-Verlag, 1994), 328.

63) Gerhard von Rad, *Wisdom in Israel*, trans. James D. Martin (Nashville: Abingdon Press, 1972), 153; Christa Kayatz, *Studien zu Proverbien 1–9: Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1966), 87; Steven James Schweitzer, “The Egyptian Goddess Ma’at and Lady Wisdom in Proverbs 1–9: Reassessing Their Relationship,” in *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*, vol. 1, ed. Eric Farrel Mason and James C. VanderKam (Leiden: Brill, 2012), 113–32.

64) Michael V. Fox, “World Order and Ma’at: A Crooked Parallel,” *JANES* 23 (1995): 44–45.

자기표현(self-resentation)에서 유사성을 보인 이시스까지, 모두 여성형이고 하늘의 권위를 가진다는 점에서 어느 정도 의인화된 지혜와 닮아있지만, 여전히 각각의 여신이 숙녀지혜의 중요한 창조시의 역할을 풀어내기에는 부족함이 느껴진다.

필자는 지금껏 거론된 많은 이론들이 숙녀지혜의 정체성을 파악하는데에 큰 공헌을 하고 있지만 그 중 하나만으로는 설명되기 어려우며, 또 숙녀지혜가 비단 그 어떤 한 존재나 텍스트에서만이 아니라 다방면으로 영향을 받았을 수 있다는 전제하에 새로운 가능성을 제시 하려고 한다. 그것은 숙녀지혜가 잠언 8:22-31에서 보여준 역할이 바알 사이클(Baal Cycle)의 우가릿 여신 아낫의 그것과 매우 닮아 있다는 점이다. 이 발표에서는 먼저 구약성서 내에 등장하는 숙녀지혜에 대해 살펴보고, 바알 사이클과 그 주요 주제들을 살펴본 후, 숙녀지혜와 아낫의 역할이 어떻게 비교될 수 있는지 살펴보도록 하겠다.

3. 구약성서 속의 숙녀지혜

3.1. 숙녀지혜로서의 hm'k.x'/tAmk.x'(호크마/호크모트)

구약성서 속에 의인화된 지혜는 ‘지혜’를 뜻하는 추상명사 hm'k.x'(호크마)와 같은 형태로 등장한다. 의인화된 지혜는 말 그대로 사람처럼 행동한다; 그녀는 사람들을 부르며, 소리를 높이며, 크게 말한다. 히브리어 추상명사가 의인화 되는 것은 흔한 일은 아니다; ‘사랑,’ ‘영광,’ ‘명예,’ ‘아름다움’ 같은 명사들은 구약성서에서 의인화되지 않는다. 지혜가 의인화 되었다는 그 자체도 흥미로운 사실인데, 더욱 재미있는 것은 의인화된 지혜를 가리킬 때 지혜가 때때로 복수형태, 즉 tAmk.x'(호크모트)로 등장한다는 점이다. 호크모트는 잠언에서 총 네 번 등장하는데, 그 중 두 번은 숙녀지혜가 직접 등장하는 본문에 그녀를 가리킬 때 쓰이고 있고 (1:20; 9:1), 나머지 두 번은 직접적으로 인용되는 본문은 아니지만 필자가 숙녀지혜와 연결하는 고대근동의 전통과 깊이 연관된 개념으로 등장한다(14:1; 24:7).

Berend Gemser는 복수 형태의 지혜가 “모든 것을 감싸는, 유창한, 진실한, 그리고 고상한 지혜”라고 정의한다.⁶⁵⁾ 이는 히브리어 명사형이 복수형이 되면서 그 고유의 본질적 의미를 최대화하는 경향이 있다는 점에서 매우 그럴 듯하다. 첫 번째 호크모트는 1:20에서 의인화된 지혜가 처음 등장할 때 그녀를 가리키고 있으며, 두 번째 호크모트는 9:1에서 나타난다. 두 경우 모두 복수형인 호크모트가 고유명사처럼 취급되어 3인칭 여성 단수형 동사와 목적격 어미를 취하고 있다. 본문의 흐름상 잠언 1장과 9장의 호크모트라는 복수형을 통해 저자(들)은 더 많은 어떠한 의미를 내포했을 수는 있지만 숙녀지혜라는 단수 존재를 나타낸다는 것이 확실하다. 세 번째 호크모트는 14:1에 등장하는데, 여기에서 주어는 단순히 호크모트가 아니라 ~yvn twmkx으로, 현재의 마소라 텍스트 모음(tAmk.x;)으로는 ‘지혜로운 여성들’이라는 번역이 가장 맞겠지만, 그 뒤에 이 주어가 취하는 동사가 3인칭 여성 단수형이기 때문에 번역 본들은 주로 이 주어를 ‘지혜로운 여성’이라고 대부분 번역하고 있다. 그러나 필자는 이를 숙녀지혜와 연관지어 ‘여성들 중 (숙녀)지혜’라고 번역/해석을 제안한다. 왜냐하면 이 구절에서 가지고 있는 주제가 숙녀지혜와 깊이 연관되고 있기 때문이다. 마지막 호크모트는 24:7에 등장하는데, 이곳에서는 호크모트가 여성 복수형 분사를 취하고 있다. 그러나 24장 또한 숙녀지

65) Berend Gemser, “The Instructions of Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature,” *VTSup* 7 (1960): 102-28.

혜가 가진 테마와 연관되고 있기 때문에, 이 곳에서 호크모트도 숙녀지혜를 가리키거나 혹은 적어도 그녀를 함축하고 있다고 본다.

종합해 보면 단수형인 호크마는 보통 추상명사 ‘지혜’와 ‘의인화된 지혜’ 중 하나를 나타내거나 중의적 의미를 가진다고 볼 수 있다. 그러나 복수형인 호크모트는 잠언에 단 4회 등장하고 있으며, 항상 숙녀지혜를 뜻하거나 혹은 그녀와 밀접하게 연관된 개념을 나타내고 있다. 앞으로 드러나는 숙녀지혜와 아낫의 연관성은 이렇게 잠언 곳곳에 남아 있는 수수께끼 같은 부분들을 어느 정도 밝히는 데 도움을 줄 수 있을 것이다.

3.2. 등장 구절

3.2.1. 잠언 1:20-33

잠언 1장에서 숙녀지혜의 등장은 매우 강력한 첫인상을 남긴다. 여기에서 숙녀지혜는 성문에 나타나 ‘나이브한 사람들(~yIt'P.)’에게 부르짖으며, ‘언제까지 단순할건지’ 책망한다. 그녀는 이미 예전에 사람들을 부른 적이 있지만 거부당했다(24절). 아마도 1장에서 나타나는 그녀의 분노는 그녀가 과거에 이미 사람들을 한번 혹은 그 이상 권면하였지만, 그들이 그녀의 말을 귀담아 듣지 않았기 때문으로 보인다. 숙녀지혜의 말을 거부한 그들에게는 무서운 대가가 있을 것이다. 숙녀지혜는 그들에게 선포한다: “너희의 두려움이 광풍 같이 임하겠고 너희의 재앙이 폭풍 같이 이르겠고 너희에게 근심과 슬픔이 임하리니(27절).”⁶⁶⁾ 여기에서 사용된 폭풍이라는 단어는 히브리어로 hp'Ws인데, 이는 구약성서에서 흔히 하나님의 분노와 심판과 연결되어 쓰인다(사 5:28; 66:15; 렘 4:13 등 참고).

1:29의 ‘여호와 경외’는 잠언 전체의 모토이다. 이 주제는 1:7에 이미 먼저 등장했다: “여호와를 경외하는 것이 지식의 근본이거늘.” 이는 잠언의 첫 번째 섹션인 1-9장 뿐 아니라 (1:7; 9:10), 잠언 전체를 감싸는(1:7; 31:31)는 주제이다.⁶⁷⁾ 이 어구는 잠언 뿐 아니라 다른 시가서에도 등장하는데, 주로 ‘지식(잠 1:7; 1:29; 2:5)’이나 ‘지혜(욥 28:28; 시 111:10; 잠 9:10)’의 개념과 연결된다. R. N. Whybray는 ‘지식’과 ‘지혜’ 중에서 ‘지식’을 포함한 어구가 더 오래되었다고 보는데, 그 이유는 ‘지식’이 후에 ‘지혜’를 대체했다고 보기는 어렵기 때문이다.⁶⁸⁾

3.2.2. 잠언 3:19-20

잠언 3:19-20은 지혜가 직접적으로 의인화되어 나오지는 않지만, 숙녀지혜와 창조를 연관성을 살펴볼 때 빼놓을 수 없는 본문이다: “여호와께서는 지혜로 땅에 터를 놓으셨으며 명철로 하늘을 견고히 세우셨고 그의 지식으로 깊은 바다를 갈라지게 하셨으며 공중에서 이슬이 내리게 하셨느니라.” 여기에서 ‘지혜’와 ‘명철,’ ‘지식’의 비슷한 개념들이 함께 등장하는 것은 주목할 만 하다. 특히 ‘지혜’와 ‘명철’은 이후에도 계속 짹을 이루어 등장하는데, Raymond C. Van Leeuwen은 이 페어링이 지혜에 대한 더블네이밍이라고 보았다.⁶⁹⁾ 이는

66) 본 논문에서 한글번역본은 구약성서는 <개역개정>, 제2정경은 <공동번역개정판>을 인용하였다.

67) Raymond C. Van Leeuwen, “The Book of Proverbs,” in *The New Interpreter’s Bible Dictionary*, vol. 5, ed. Leander E. Keck et al. (Nashville: Abingdon Press, 1997), 33.

68) R. N. Whybray, *The Book of Proverbs: A Survey of Modern Study* (HBI 1; Leiden: Brill, 1995), 35.

매우 일리가 있는데, 왜냐하면 ‘명철’은 결코 혼자 등장하지 않지만, ‘지혜’는 혼자 등장하거나 ‘명철’과 함께 ‘지혜와 명철’의 페어링으로 등장하기 때문이다.

잠언의 저자는 3:19-20에서 하나님의 창조를 핵심적으로 간단하게 세 파트로 요약해 놓았다: 땅, 하늘, 그리고 깊은 바다. 이 구절에서 하나님은 지혜와 명철, 그리고 지식을 도구로 세상을 만드셨다. 그리고 여기에서 하나님의 창조를 묘사하는데에 쓰인 동사는 *dṣy*, *!wk*, *[qb]*로, 주로 집이나 건물을 지을 때, 또는 그중에서도 하나님의 가장 커다란 프로젝트인 천지 창조에 쓰이는 동사들이다.⁷⁰⁾ 구약성서에서 하나님의 창조작업은 집을 짓는 개념과 가깝게 연관되어 있으며, 후에 잠언 8:22-31과 9:1-6이 연결되는 부분에서 더 자세히 드러난다.

3.2.3. 잠언 8:22-31

학자들은 대부분 8:22-31의 창조에 관한 시가 편집자에 의해 삽입되었다고 보는데, 그 이유는 8장의 나머지 부분과 그 스타일, 내용에 큰 차이가 있기 때문이다. 이를 염두에 둔 이유인지, 셉투아진트는 특별히 21절에 “if I declare to you the things of daily occurrence, I shall remember to recount the things of old,”라는 구절을 삽입함으로써 22-31절의 시가 21절과 자연스럽게 연결되어 보일 수 있도록 했다. 아마도 셉투아진트의 저자/편집자의 눈에도 8:22-31의 시는 8장의 나머지 부분과 아주 매끄럽게 연결되어 보이지는 않았던 것 같다. 8:22-31의 시는 다음과 같다:

- 22 여호와께서 그 조화의 시작 곧 태초에 일하시기 전에 나를 가지셨으며
- 23 만세 전부터, 태초부터, 땅이 생기기 전부터 내가 세움을 받았나니
- 24 아직 바다가 생기지 아니하였고 큰 샘들이 있기 전에 내가 이미 났으며
- 25 산이 세워지기 전에, 언덕이 생기기 전에 내가 이미 났으니
- 26 하나님의 아직 땅도, 들도, 세상 진토의 근원도 짓지 아니하셨을 때에라
- 27 그가 하늘을 지으시며 궁창을 해면에 두르실 때에 내가 거기 있었고
- 28 그가 위로 구름 하늘을 견고하게 하시며 바다의 샘들을 힘 있게 하시며
- 29 바다의 한계를 정하여 물이 명령을 거스르지 못하게 하시며 또 땅의 기초를 정하실 때에
- 30 내가 그 곁에 있어서 창조자가 되어 날마다 그의 기뻐하신 바가 되었으며 항상 그 앞에서 즐거워 하였으며
- 31 사람이 거처할 땅에서 즐거워하며 인자들을 기뻐하였느니라

앞선 1-21절에서 지혜가 다시 한번 교차로와 높은곳, 그리고 성문에서 사람들에게 연설하던 분위기와 다르게, 22-31절은 그녀의 하나님과의 관계와 창조시에 어떠한 존재였는지 말해준다. 여기에서 그녀의 정체성에 대해 중요하게 살펴볼 단어들이 몇 가지 있는데, 첫 번째는 22절에 *ynIn*“q’(*hnq*의 3인칭 남성 단수+1인칭 단수 어미)이다. 동사 *hnq*는 ‘얻다, 사다, 창조하다’⁷¹⁾등의 뜻을 가지는데, ‘얻다, 사다’와 ‘창조하다’라는 번역은 하나님과 그녀의 관계성에 각각 큰 해석의 차이를 가져오기 때문이다. 필자는 이 시의 전체적인 내용으로 엿보아, 여기서 *hnq*가 ‘창조하다’로 번역되어야 한다고 생각하는데, 그 이유는 후에 등장하는 ‘하나님의 첫 번

69) Van Leeuwen, “Book of Proverbs,” 53.

70) *dṣy*: 왕상 6:37; 예 3:12; 사 14:32; 유험 38:4; 시 24:2; 104:5; *!wk*: 출 15:17; 삼하 7:13; 역상 17:24; 사 62:7; 45:18; 51:13; *[qb]*: 창 7:11; 역하 25:12; 사 35:6; 시 33:7; 107:26; 135:6 참고.

71) David A. Clines, ed., “*hnq*,” *DCH*, vol. 7 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 267-68.

째 작업’이라던지 ‘세상이 창조되기 전에 이미 났다’라는 표현이 그녀가 확실한 하나님의 창조물이라여겨지는 구절이기 때문이다.

잠언 3:19-20과 이 시의 관계에 대해서는 많은 의견들이 있다. Lennart Boström는 두 본문이 같은 전통을 공유하고 있다고 보았고,⁷²⁾ Whybray는 3장의 짧은 두 구절에서 발전하여 8:22-31의 시가 탄생하였다고 보았다.⁷³⁾ Fox는 이를 “유기체로의 성장과정”라고 보았으며,⁷⁴⁾ Alan Lenzi는 더 나아가 숙녀지혜가 “3:19-20에서 의식이 없는 도구로부터 8:22-31의 창조의 과정 안에서 인격적 존재로 성장하는 과정”이라고 보았다.⁷⁵⁾ 필자의 생각으로는 잠언 3:19-20과 8:22-31이 어떠한 방식으로든 반드시 연결되었다는 것은 맞지만, 잠언 3장이 비교적 짧고 간결하고, 8장이 길고 자세하다는 점만으로 3장의 선재성을 결정할 수 없다고 생각한다. 첫째는 잠언 8:22-31는 3:19-20의 창조 순서를 그대로 따르고 있지 않기 때문이다. 잠언 3장에서는 세상이 땅, 하늘, 그리고 바다의 순서로 지어졌고, 8장은 하늘, 바다, 그리고 땅의 순서대로 창조되었다. 둘째는 잠언 3:19-20에서는 하나님의 창조적 ‘도구’로 나타났던 지혜가 8:22-31장에서 명확히 ‘의인화’되었다고 해서 그것이 반드시 어떠한 ‘발전’으로 정의하기는 어렵다는 것이다. 3장의 지혜도 8장의 지혜도 둘 다 하나님의 창조작업 안에서-그것이 도구로서 건 아니면 인격으로서건-매우 중요한 역할을 하였다고 본다.

3.2.4. 잠언 9:1-6

잠언 8:22-31의 태초의 원시적 분위기에서 벗어나, 바로 다음 장 잠언 9장에서 숙녀지혜는 다시 한번 매우 다른 분위기와 상황 속으로 우리를 데려간다—그녀는 집을 짓고 나이브한 사람들을 그녀의 잔치에 초대한다(9:1-6):

- 1 지혜가 그의 집을 짓고 일곱 기둥을 다듬고
- 2 짐승을 잡으며 포도주를 혼합하여 상을 갖추고
- 3 자기의 여종을 보내어 성중 높은 곳에서 불러 이르기를
- 4 어리석은 자는 이리로 돌이키라 또 지혜 없는 자에게 이르기를
- 5 너는 와서 내 식물을 먹으며 내 혼합한 포도주를 마시고
- 6 어리석음을 버리고 생명을 얻으라 명철의 길을 행하라 하느니라

이 구절에서 숙녀지혜(호크모트)가 집을 짓는 장면과 높은 곳에서 손님들을 부르는 장면은 앞서 언급했던 14:1과 24:7의 호크모트를 떠오르지 않을 수 없게 한다. 14:1은 “지혜로운 여인은 자기 집을 세우되 미련한 여인은 자기 손으로 그것을 허느니라”라고 이야기하는데, 앞에 필자가 언급한대로 여기서 “지혜로운 여인”은 9:1의 숙녀지혜와 깊게 연관된 개념으로 ‘여성들 중 (숙녀)지혜’라고 해석될 수 있고, 그 이유는 이 두 구절 모두 호크모트가 집을 짓는 개념과 연결되어 있기 때문이다. 24:7에서는 “지혜는 너무 높아서 미련한 자가 미치지 못할 것 이므로 그는 성문에서 입을 열지 못하느니라”라며 호크모트가 또 다시 등장하는데, 여기서는 ‘높다’라는 숙녀지혜의 위치와 ‘성문’이라는 장소가 또 한번 9장의 호크모트와 연결된다.

72) Lennart Böstrom, *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs* (ConBOT 29; Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990), 58.

73) Whybray, *Proverbs*, 121; cf. Whybray, *The Book of Proverbs*, 50-51.

74) Michael V. Fox, *Proverbs 1-9* (AB 18A; New York: Doubleday, 2000), 329.

75) Lenzi, “Proverbs 8:22-31,” 698.

또한 24장의 다른 구절 3-4절에서도 지혜가 집을 지음과 연결되어 등장하는데 그 구절은 다음과 같다: “집은 지혜로 말미암아 건축되고 명철로 말미암아 견고하게 되며 또 방들은 지식으로 말미암아 각종 귀하고 아름다운 보배로 채우게 되느니라.” 여기서 우리에게 익숙한 ‘지혜와 명철’의 페어링(잠 3:19; 8:1)이 또 한번 등장한다. 더욱 흥미로운 점은 24:3-4은 3:19-20과 구조와 어휘에 있어서 매우 유사한 형태를 보이고 있다는 점이다. 3장에서는 창조에 대해서, 그리고 24장에서는 집을 지음에 대해서 흡사한 어휘와 내용, 구조를 가지고 있다는 점은, 창조와 집을 지음이 구약성서와 고대근동문헌에서 얼마나 긴밀하게 연결된 개념인지 를 추론할 수 있다.

3.2.5. 융 28

융기 28장 또한 학자들 사이에서 27장과 29장 사이에 후에 삽입되었다는 의견이 지배적이다. 이 시는 주로 지혜의 ‘찾기 어려움’에 대해 쓰고 있으며, 우리가 잠언에서 보았던 그 익숙한 어휘들, 즉 ‘지혜와 명철’의 페어링(12), 태초에 관한 어휘들(14), 금, 은 그리고 다른 보석들(15-19)에 대한 어휘들이 보인다—잠언의 창조/지혜 전통과 연결성이 있다는 것을 볼 수 있다. 학자들은 이 곳의 지혜가 의인화되어 있다고 말하고 있지만, 지혜는 사실상 이곳에서 문자 그대로 의인화된 모습을 우리에게 보여주고 있진 않다. 그러나 분명 이 곳의 지혜는 숙녀지혜와 깊은 관련이 있는데, 그 이유는 함께 등장하는 ‘깊은 물(14),’ ‘멸망(22),’ ‘사망(22)’ 등 주로 태초와 관련된 추상명사들이 의인화되어 있기 때문이다.

그런데 잠언과 다른점은 잠언에서는 지혜가 보석보다 귀하더라도 본인이 간절히 찾는다면 얻을 수가 있었는데(16:16), 융기에서는(28:15-19) 어디에 있는지 찾을 수 조차 없다는 점이다. 이 시는 다른 차원의 ‘찾기 어려움’을 보여주고 있다. 다행히도 이 세상이 아닌 곳에서 멸망과 사망은 지혜에 대한 소문은 들었다고 한다(22). 이는 양가적인 평가를 낼 수 있는데, 혹자는 적어도 지혜가 어딘가에 존재하는가 싶지만 동시에 그녀의 존재를 알고도 찾을 수가 없어서 절망하게 될 수 있겠다. 그 다음에 이 시는 인간적인 관점에서 하나님의 차원으로 넘어간다.⁷⁶⁾ 오직 하나님만 그녀가 어디에 있는지 안다(23). 그리고 마지막에는(28:28) 숙녀지혜가 잠언에서 했던 선포가 그대로 재현된다: “주를 경외함이 지혜요 악을 떠남이 명철이니라.” 이는 융기 28장이 잠언의 창조전통, 그리고 숙녀지혜와 그 개념을 긴밀히 나누고 있다는 것을 알 수 있다.

4. 구약성서의 창조전통과 바알 사이클(*Baal Cycle*), 그리고 잠언 8:22-31

4.1. 카오스캄프(*Chaoskampf*)와 구약성서의 창조전통

창세기 1:1-2:4a의 창조전통은 구약성서의 다른 부분의 창조전통들보다 성서의 처음에 위치해 있다는 점 때문에 훨씬 더 많은 주목을 받고 있는 것이 사실이다. ‘무로부터의 창조(*creatio ex nihilo*)’라는 개념은 하나님께서 세상을 ‘무(無)’로부터 창조하였다는 의미로, 창세기 1:1-2:4a에 대한 전통적인 해석이다. 그러나 현대신학자들은 이를 이후 기독교전통에서 발전된 컨셉이라고 여기는데, 예를 들면 마카베오하 7:28의 “...하늘과 땅을 바라보아라. 그리고

76) Carol A. Newsom, *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 180.

그 안에 있는 모든 것을 살펴라. 하느님께서 무엇인가를 가지고 이 모든 것을 만들었다고 생각하지 말아라. 인류가 생겨난 것도 마찬가지다” 구절이 창세기 1:1-2:4a가 ‘무로부터의 창조’라고 보는 가장 이른 신학적 해석 중 하나로 볼 수 있다. 또한 로마서 4:17나 히브리서 11:3 등에서도 하나님께서 기존에 있었던 것으로부터 세상을 창조한 것이 아니라는 구절로 하나님의 창조의 위대함을 더욱 극대화함을 볼 수 있다.

그러나, 최근 많이 받아들여지고 있듯이, 창세기 1:1-2:4a는 어휘적인 면에서나 또한 주제적인 면에서나 ‘무로부터의 창조’라고 보기 어렵다. 현재 마소라 텍스트는 창세기 1:1의 arb어근을 ar'B'(바라)로 표기하여 3인칭 남성 단수 완료형으로써 단순 과거형으로 번역하게 한다. 그러나 Rashi (Rabbi Solomon son of Isaac), Abraham Ibn Ezra, 그리고 현대 주석가들은 이 부분을 독립절이 아니라 종속절로 봐야한다고 주장하는데, 즉, 바라가 아니라 aroB.(베로) 부정사형으로 쓰인다면, 단순과거형이 아니라 ‘~할 때’라는 의미의 시간 구문으로 쓰이기 때문이다(같은 형태 창 5:1 참고).⁷⁷⁾ 그렇게 되면 ‘태초에 하나님이 천지를 창조하셨다’ 라기 보다는 ‘하나님이 천지를 창조하시기 시작할 때에’로 번역이 되면서, 하나님께서 천지를 창조하실 때에 원시적 존재들에 대한 유무의 해석이 달라진다.

그 후 2절은 “땅이 혼돈하고 공허하며”라고 이어지는데, 이는 마치 하나님의 창조 활동 이전에는 아무것도 존재하지 않는 것같이 느껴지게 만든다. 그러나 사실 히브리어 WhTo(토후)와 WhBo(보후)는 ‘무(無) 혹은 비어 있음’보다 더 많은 것을 의미한다. 왜냐하면 이 단어들의 합축된 의미는 ‘형태나 질서가 없음’이지 ‘아무것도 없음’이 아니기 때문이다. Jon D. Levenson은 이 단어들이 “무질서, 부당함, 지배, 질병, 그리고 사망” 등으로 번역되어야 한다고 주장한다.⁷⁸⁾ 그 뒤에 등장하는 구절, “흑암이 깊음 위에 있고” 도 비슷한 관점에서 해석되어야 한다. 여기에서 어두움은 아무것도 없는 것이 아니라 ‘악한 세력’이라고 보아야 한다(시 35:6; 삼하 22:19 참고). 후반절에 등장하는 ~Aht.(테홈)은 “깊은 지하의 물, 원시 바다, 그리고 심연”⁷⁹⁾을 의미하는데 테홈은 절대로 구약성서에서 정관사를 동반하지 않는다. 이는 테홈이 에누마 엘리쉬의 어머니신 티아맛에서 유래되어 고유명사로 취급되기 때문으로 보인다. ‘혼돈,’ ‘공허,’ ‘흑암,’ 그리고 ‘깊음’ 모두 활동적이고 부정적인 것들이고 결국 하나님이 세상을 창조하기 위해 제압해야 할 존재들이다.⁸⁰⁾ ‘무로부터의 창조’에 대한 재점검은 그렇다고 해서 하나님의 창조활동의 위대함 폄하하는 것이 아니다. 오히려 하나님은 이 강력한 것들을 제압하고 질서를 부여함으로써 그 힘을 증명하시고 세상을 창조하신다.

시편에 있는 창조전통에는 훨씬 더 원시적이고 자세한 카오스캄프적 요소들이 많이 등장한다. 시편 104:26에 바다용 리워야단이 나오는 부분에서 그 흔적을 볼 수 있다. 리워야단은 구약성서에서 오직 운문에서만 등장하는데(욥 3:7, 41:1; 시 74:14; 사 27:1), 그것은 운문이 더 원시적이고 또한 우가릿 전통과 가까울 수 있다는 것을 의미한다. 또한 흥미로운 점은 24절에서 우리의 담론과 깊게 관련된, 즉 지혜와 관련된 부분을 볼 수가 있는데, “여호와여 주께서 하신 일이 어찌 그리 많은지요 주께서 지혜로 그들을 다 지으셨으니 주께서 지으신 것들이 땅에 가득하니이다.” 라는 구절로 다시 한번 지혜가 하나님의 창조의 도구로 쓰인 3:19-20절의 내용을 상기시킨다. 또한 시편 74:13에서는 리워야단 외에도 용들(!yNIT;)이라고

77) Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (Jerusalem: Magnes Press, 1964), 19.

78) Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Princeton: Princeton University Press, 1994), xxi.

79) Clines, “~Aht.,” *DCH*, 8:1062-3.

80) Levenson, *Creation*, xxi.

불리우는 용들이 등장한다.⁸¹⁾ 결국 하나님이 바다와 리워야단, 그리고 용들을 물리치신 후에는 왕위에 등극하신다(시 29: 93 참고).

4.2. 바알 사이클의 시놉시스

성서의 창조전통을 이해하기 위해서는 여러 고대근동의 배경을 이해해야 하지만, 그 중 역시 가장 중요한 문서 중 하나는 바알 사이클⁸²⁾이다. 바알 사이클의 주제는 크게 세가지로 볼 수 있는데, 바알의 왕권획득, 계절의 변화, 그리고 세상의 창조이다. 몇몇 학자들은 바알 사이클이 세 가지 중 어떤 주제인가에 대한 깊은 논의를 하지만 필자는 그 세 가지 중 하나를 굳이 고를 필요 없이 이 신화에 세 가지 요소가 다 녹아 들어가 있다고 생각한다. 바알 사이클은 굉장히 긴 문서이며, 쓰여질 당시 그들이 가지고 있는 세계관과 종교관이 많이 묻어나 있었을 것이다.

바알사이클은 크게 세 부분으로 나뉜다: “바알과 얌(KTU 1.1-2)”; “바알의 집(KTU 1.3-4)”; “바알과 모트(KTU 1.5-6).”⁸³⁾ 첫 번째 부분은 비의 신 바알과 바다의 신 얌의 전투이다. 바알과 얌은 둘다 엘의 아들이다. 그때까지 세력을 잡고 있던 얌은 기술의 신, 코타르와 하시스에게까지 도움을 받아서 열심히 싸웠지만 결국 바알에게 지고 만다. 두 번째 부분은 바알이 얌과 리워야단, 그밖에 바다용들을 이기고 나서 연회를 열고 바알의 집을 짓는 부분이다. 바알은 다른 신들 위에 가장 권력을 가진 신이 되었음에도 불구하고 아직 집을 가지고 있지 않았다. 그래서 그의 여자형제인 아낫의 도움을 받아 아버지이자 최고 신인 엘에게 집을 지을 수 있는 권한을 받는다. 또한 코타르와 아낫의 지극한 도움을 받아 바알은 집을 완성한다. 세 번째 부분은 바알이 죽음의 신인 모트에게 죽음을 당하게 된다. 이때에도 역시 아낫은 그녀의 형제를 구하기 위해 죽음의 세계까지 가서 모트를 처단하고 마침내 살아난 바알이 모트와 다시 싸워서 결국 다시 다스린다.

바알 사이클에서의 아낫의 역할의 비중은 너무도 커서 어떤 학자들은 심지어 바알-아낫 사이클이라고 이 신화의 제목을 정해야 한다고 주장한다. 아낫은 바알의 집을 지을 권한을 얻기 위해 아버지 엘을 찾아가 심지어 협박하고, 또 죽음에서 바알을 구해낸다. 아낫은 바알이 집을 짓는데에 중요한 역할을 했으며, 결과적으로 이는 아낫이 창조에 결정적인 역할을 했음을 의미한다. 바알 사이클에서 아낫은 바알의 훌륭한 창조 조력자이자 동시에 죽음에서 구원한 구원자이다.

4.3. 그리고 잠언 8:22-31

4.3.1. 카오스캄프의 혼적

81) !yNIT;은 바다용에 대한 보다 포괄적인 어휘이며, 리워야단이나 라합과 같은 고유명사는 아니다. 타닌은 같은 어근 *tnn*으로 바알 사이클에서 등장하고 있으며, 가끔 리워야단을 대체하는 (사 27:1 ‘그용’) 단어로 쓰이기도 한다. Mary K. Wakeman, *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery* (Leiden: Brill, 1973), 79.

82) 현존하는 바알 사이클은 6개의 점토판과 많은 조각으로 이루어져 있으나(KTU 1-6), 원래 길이가 얼마나 만큼인지는 알려지지 않았다. 점토판은 Ras Shamra에서 1929년에 발견되었으며, 연대는 1400에서 1350 BCE 사이로 여겨지고 있다. Mark S. Smith, “The Baal Cycle” in *Ugaritic Narrative Poetry*, ed. Simon B. Parker (Atlanta: Scholars Press, 1997), 81.

83) J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends* (New York: T & T Clark, 2004), 2-19.

바알 사이클과 구약성서의 창조전통에서 바다(양), 리워야단, 그리고 용들을 물리치는 카오스캠프적 요소들을 살펴본 후 다시 잠언의 창조전통으로 돌아오면, 8:22-31에도 비신화화된 싸움의 흔적이 있다는 점을 볼 수 있다. 그 핵심구절은 8:29의 “바다의 한계를 정하여 물이 명령을 거스르지 못하게 하시며”인데, 이곳에서는 하나님이 ‘물들’을 제압하여-그 자세한 방식이나 전투가 묘사되고 있지는 않지만-그의 ‘명령’을 거스르지 못하게 하고 있음을 분명히 한다. 이는 앞서 살펴보았던 시편 104편이나 74편에서 리워야단 혹은 용들이 상세하게 소개된 것처럼 원시적인 카오스캠프를 연상시키는 모습을 보여주고 있지는 않다. 그럼에도 불구하고 분명 바다를 향한 하나님의 압도적인 권위가 드러나는데, 예를들면 ‘물들’을 비교적 정적이고 하나님의 창조의 재료로 쓰는 창세기 1:1-2:4a보다는 하나님과 물들의 관계를 더 ‘제압하는자와 제압당하는 존재’로 풀어내고 있다.

4.3.2. 집을 지음

두 번째로는 집 짓기에 대한 주제, 즉 세상의 창조를 내포한다. 바알 사이클에서는 바알이 얌과 싸워 이겨 권력을 갖고, 그의 집을 아낫과 코타르와하시스의 도움을 받아 짓는 모습이 그려지는데, 결국 이 집 짓기 프로젝트는 세상의 창조를 내포한다. 잠언 8:22-31에서는 단순히 내포만이 아니라 하나님의 세상창조에 숙녀지혜가 어떻게 존재했고 어떠한 역할을 했는지 자세히 그려지고 있다. 세상의 창조과정에서 하나님은 창조주이고 숙녀지혜는 수석 조수이다. 그리고 앞서 살펴본 바알 사이클의 집을 지음을 통해, 이제 잠언 9:1-6에서 숙녀지혜가 8:22-31의 창조 이후 집을 짓는 장면에 대한 연결고리를 찾을 수 있다. 숙녀지혜는 집을 지을 때 7개의 기둥을 세우는데(9:1), 7이라는 숫자가 고대근동에서 매우 중요한 숫자였던 것은 잘 알려진 사실이다. 구약성서에서 하나님은 세상을 창조하신 후 7일째 되는날 휴식하셨다. 바알은 그의 집을 7일동안 지었고(KTU 1.4.VI.16-30), 7명의 조수와 함께 했다(KTU 1.5.V.9). 창조이야기 다음에 등장하는 집 짓기에 대한 묘사는 결코 우연이 아닌 것으로 보인다.

4.3.3. 연회

바알 사이클과 잠언 9:1-6은 ‘집을 지은 후 연회’ 테마를 공유한다. 바알 사이클에서는 여러번(KTU 1.1.IV.2-35; 1.3.I.1-28; 1.4.VI.38-59) 전쟁에서의 승리와 바알 집 완성을 축하하기 위한 잔치를 벌였다. J. B. Lloyd는 연회에 세 가지의 주제가 포함되어 있다고 분석 하였는데, “음식의 준비, 손님 초대, 그리고 식사”이다.⁸⁴⁾ 바알은 그의 집(*bt*)을 지은 후 직접 음식을 준비하고, 친척 신들을 초대(*sh/qr*)하고, 함께 음식을 먹는다.

잠언 9:1-6에서의 연회에서도 같은 공식을 볼 수가 있다. 첫째, 숙녀지혜는 음식과 와인을 준비하고, 둘째, 그녀는 손님을 초대하기 위해 7명의 여종들을 보내며, 마지막으로, 손님들에게 음식을 권한다. 어휘적으로 숙녀지혜의 집 짓기와 연회를 열 때 쓰인, *hnb*(짓다), *xbj*(잡다), *arq*(부르다), 히브리어가 바알 사이클의 우가릿어와 일치하는 것도 주목할 만 하다. 한가지 중요한 다른 점은 숙녀지혜가 초대한 특별한 손님인데, 그녀는 귀한 연회에 ‘어리석은 사람들’을 초대한다. 이는 그녀가 잠언 1:20-33에서부터 가져오는 주제인데, 그녀에게 연설의

84) J. B. Lloyd, “The Banquet Theme in Ugaritic Narrative,” *UF* 22 (1990): 170.

주요 타겟은 권면해도 듣지 않아왔던 나이브한 사람들이다. 숙녀지혜는 그들이 그녀가 준비한 음식을 먹고 어리석음을 버리고 성숙해지기를 바란다(5-6절).

5. 숙녀지혜와 아낫

5.1. 샘

아낫은 우가릿 판테온에서 가장 영향력 있는 신들 중 하나이다.⁸⁵⁾ 그녀의 이름 아낫은 우가릿어로 ‘*nt*’인데, ‘눈’ 또는 ‘샘’을 의미하는 여성명사 ‘*n*’의 복수형이다(이는 히브리어 !*yI*[;과 같다). ‘눈’과 ‘샘’ 중에 여신 아낫은 우가릿 문헌에서 ‘샘’과 연결되기 때문에, 아낫의 이름은 ‘샘들’이라는 뜻이 유력하다. 그녀가 샘과 연결되는 부분은 우가릿 텍스트에서 종종 찾을 수 있다: “She draws water and washes With Dew of Heaven, Oil of Earth, Dew the Heavens pour on her, Showers the Stars pour on her(KTU 1.3.IV.42-44; 1.3.II.38-41).”⁸⁶⁾ 여기에서 아낫이 물을 끌어올 수 있는 능력이 있고, 하늘과 땅 모두에 속하는 ‘샘’으로서의 역할을 하고 있다는 것을 묘사하고 있다.

한편 지혜/숙녀지혜의 ‘샘’과의 연결은 구약성서와 제2경전에 잘 드러나 있다. 지혜/숙녀지혜는 ‘물,’ ‘샘,’ 그리고 ‘분수’와 연결되어 있다(잠 18:4; 집회 15:3). 숙녀지혜는 사람들에게 그녀가 제공하는 음식과 물을 취하라고 권면하며, 집회서에서는 심지어 그녀 자신을 마시라고 권면한다(집회 24:19-22). 샘물은 구약성서와 고대근동문헌에서 제압해야 하는 악으로 여겨지는 바닷물과는 반대적 개념이다. 샘물은 사실상 생명의 근원이며, 지혜/숙녀지혜는 그 러므로 생명을 의미한다.

5.2. 장인

바알 사이클에 등장하는 기술신 코타르와하시스는 그 이름 자체가 의미하듯이 ‘숙련되고 지혜로운’ 신이다.⁸⁷⁾ 바알 사이클에서 코타르와하시스가 그의 기술을 보여주는 여러 장면들이 있었지만, 그중 하이라이트는 그가 바알의 집을 지을 때 그의 활약이다. 바알의 집은 화려한 보석과 좋은 나무들로 장식되었다. 그러나 바알과 코타르와하시스는 창문을 낼지 말지에 대하여 의견을 모으지 못했는데, 코타르와하시스는 집에 창문을 꼭 설치해야 한다고 주장하였지만, 바알은 그것을 거부했다. 코타르와하시스는 바알보다 아래 등급의 신이었지만, 창문에 대한 자신의 주장에 굉장히 자신감을 보였으며, 결국 나중에는 바알이 그 결정을 번복하게 될 것이라고 비웃었다. 그리고 실제로 나중에 바알은 그의 결정을 번복하여 코타르와하시스에게 다시 창문을 내달라고 부탁한다. 바알의 집에 창문을 내는 일은 굉장히 중요한 일이었는데, 세상의 창조와 연관되어 창문이 바알의 비가 땅으로 흡수되는 중요한 통로가 되기 때문이다. 코타르와하시스는 단순한 기술자가 아니라 바알과 함께 세상을 창조한 동료였다.

잠언 8:30에 나오는 !*Ama'*(아몬)은 굉장히 방대하게 연구된 단어인데, 그 이유는 이 단어가 구약성서에서 이곳에서 단 한번 쓰인 데다가 그 뜻이 명확하지 않고, 그 의미의 모호성에 반비례하게도 숙녀지혜의 정체성을 명료하게 드러낸다고 볼 수 있는 몇 안되는 단어들

85) 아낫은 우가릿 문헌에서 60번이상 등장하는 여신이다. Arvid S. Kapelrud, *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts* (Oslo: Universitetsforlaget, 1969), 28.

86) Smith, “Baal Cycle,” 114.

87) Olmo Lete, *Ugaritic Language*, 405.

중 하나이기 때문이다. 학자들은 보통 이 단어를 장인/건축가, 우마누, 혹은 젖먹이라고 해석한다. 앞서 말했듯이 필자는 이 단어 자체의 언어적 기원은 우마누라고 생각하며, 어원적 우마누에 기술신 코타르와하시스의 개념을 합쳐, 숙녀지혜만을 위한 새로운 타이틀, ‘장인’으로 번역/해석될 수 있다고 생각한다. 지혜서 14:1-4에서는 후대에 어떻게 숙녀지혜에 대해서 해석하고 있는지에 대해 엿볼 수가 있는데, 14:2에서는 “배란, 이득을 추구하는 욕심이 생각해내고 조선공의 지혜가 만들어낸 것이다”라는 표현으로, ‘장인,’ ‘디자이너’ 등을 뜻하는 그리스어 *τεχνίτης*(테크니티스)로 숙녀지혜를 표현했다.⁸⁸⁾ 현재 우리나라 성경 번역본에는 <개역개정>에는 ‘창조자,’ <공동번역개정판>에서는 ‘조수,’ <표준새번역>에는 ‘창조의 명공’으로 번역되어 있으며, 모두 그 정도의 차이는 있지만 창조 시에 하나님을 도와 세상을 함께 창조했다는 개념을 가지고 있다.

5.3. 경계성(Liminality) 존재

숙녀지혜는 계속해서 ‘성문’을 통해 사람들에게 연설하는 것을 볼 수가 있는데, 고대 근동에서 성문은 사회, 정치, 종교적으로 중요한 역할을 하는 장소로 잘 알려져 있다. 우가릿 문헌에서도 성문은 군사적이고 사회적인 측면에서 중요한 역할을 한 것으로 보인다. 우가릿 사람들은 수호신으로 여겼던 바알에게, 성문을 공격하며 우가릿을 점령하려 하는 적들로부터 그들을 지켜주길 바라는 호소를 하기도 하고(KTU 1.119.26-36), 아갓이야기(*The Tale of Aqhat*)에서는 사법적 문제의 해결을 성문에서 하는 모습을 보이고 있다(KTU 1.14.V.3-8). 숙녀지혜 또한 잠언 1장과 8장에서 사람들을 향해 목소리를 높이던 곳이 바로 성문이었다. 그녀는 마을에서 가장 중요하고 바쁘게 사람들이 지나다니는 성문을 골라 사람들에게 연설을 한다. 그녀는 이곳에서 되도록 많은 사람이 듣기를 바라며 연설을 한다.

또한 성문의 경계에서 나아가, 아낫과 숙녀지혜 모두 삶의 경계를 넘나드는 모습을 보인다는 점에서 매우 비슷하다. 아낫은 앞서 살펴봤듯이 ‘샘’ 그 자체로서 모든 생물체에게 생명을 뜻하지만, 그녀의 형제인 바알을 구하기 위해서 죽음의 세계로 넘어가 죽음과 전투를 벌인다. 그녀의 전투는 비단 바알만 구한 것이 아니라, 바알과 함께 만든 세상을 함께 구한것이라고 볼 수 있다. 그녀는 삶과 죽음을 둘 다 통제하며, 그 어느 지경에서도 강력한 힘을 지닌다. 숙녀지혜도 마찬가지로 삶의 세계와 그 지경 너머의 어떠한 경계를 넘나드는 존재로 보인다. 육기 28:22에서 살펴보았듯이, 그녀는 분명 어딘가에 존재하지만 찾을 수 없고, 삶의 세계에서 인간들은 찾을 수 없지만 멸망과 죽음은 그 소문을 들었다고 말한다. 그녀가 정확히 어디에 있는지 인간들은 알 수 없고 하나님만이 알고 있지만, 적어도 그녀가 어떠한 한 곳에 속해있지 않고 어떠한 두 지경을 넘나들 수 있는 능력이 있다는 것을 보여준다. 숙녀지혜는 하나님과 인간세계를 이어주고, 또한 삶의 경계를 넘나든다.

6. 나가는 말

현재까지의 연구로는 숙녀지혜의 기원이나 정체성을 설명하기에 단 하나의 모델을 설정하기는 어렵다. 연구가 방대해질수록 그 후보는 하나로 좁혀지는 것이 아니라 늘어날 뿐이다. 우가릿 여신 아낫은 구약성서 연구 속에서 숙녀지혜와 관련해서 뿐 아니라 전반적으로 스포트라이트를 받아온 여신은 아니다. 그것은 돌이켜보면 매우 의아한 일인데, 바알과 바알 사

88) David Winston, *The Wisdom of Solomon* (Garden City: Doubleday, 1979), 169-70.

이클의 성서 전통에 끼친 영향력을 인정하면서, 그 히로인인 아낫에게 많은 관심의 무게를 두지 않았다는 것이다. 아낫이 숙녀지혜와 연관해서 관심을 받지 못한건, 그녀가 “하늘의 여왕”이라고 불리우는 것도 아니고, ‘지혜’를 뚜렷이 상징하는 여신도 아니었기 때문이라고 본다. 또한 그녀의 이름이 성서에 아세라나 아스타르테처럼 등장하지 않았기 때문에 더욱 관심이 없었을 것이다.⁸⁹⁾ 그러나 살펴보았듯이 바알 사이클과 성서의 창조전통은 매우 밀접하게 연관되어 있으며, 그 히로인인 아낫과 숙녀지혜의 연결은 한번쯤 생각해 볼 만하다.

만약 숙녀지혜를 인간에게 있어서 한 역할로 설명한다면 뭐라고 부르면 좋을까? Fox는 그녀를 ‘선생’으로,⁹⁰⁾ Clifford는 ‘여선지자’로 정의한다.⁹¹⁾ 만약 필자가 인간에게 그녀가 어떠한 역할을 하는지 정의한다면, ‘선포자’라고 정의하고 싶다. 잠언에 수많은 자세한 가르침이 나오지만 사실 숙녀지혜는 우리에게 그다지 자세한 가르침을 주지는 않는다. 그녀가 반복적으로 강조하는 가르침은 크게 두가지인데, 하나는 ‘여호와 경외’이고 다른 하나는 ‘그녀를 따르라’는 것이다. 그녀는 그 두 가지를 강조하기 위해 분노를 표출하는데 거리낌이 없으며, 심지어 경고를 듣지 않을 시엔 재앙이 닥칠거라 저주를 펴붓는다. 그녀는 특별히 나이브한 사람들을 포기하지 않고, 그들에게 목소리를 높여 외친다. 그녀를 따르는 자에게는 생명이 주어질 것이다.

89) 몇몇 인명이나 지명에 아낫의 이름이 포함된 경우는 있다 (수 3:31; 19:38; 램 1:1; 느 10:19 참고).

90) Fox, “Ideas,” 626.

91) Clifford, *Wisdom Literature*, 55.

참고문헌

- Albright, William F. "The Goddess of Life and Wisdom." *American Journal of Semitic Languages and Literature* 36 (1920): 258-94.
- Anderson, Bernhard W. "Moving Beyond Masculine Metaphors." *Bible Review* 10 (1994): 57-58.
- Bellis, Alice. *Proverbs*. Wisdom Commentary, vol. 23, edited by Barbara E. Reid, Collegeville: Liturgical Press, 2018.
- Böstrom, Lennart. *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs*. Coniectanea Biblica: Old Testament Series 29. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990.
- Camp, Claudia V. "The Female Sage in Ancient Israel and in the Biblical Wisdom Literature." In *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, edited by John G. Grammie and Leo G. Perdue, 185-203. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Genesis*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1964.
- Clifford, Richard J. *The Wisdom Literature*. Nashville: Abingdon Press, 1998.
- . *Proverbs: A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox, 1999.
- Clines, David A., ed. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Cooper, Alan. "The Lord Grants Wisdom: The World View of Proverbs 1-9." In *Bringing the Hidden to Light: The Process of Interpretation—Studies in Honor of Stephen A. Geller*, edited by Kathryn F. Kravitz and Diane M. Sharon, 29-43. Winona Lake: Eisenbrauns, 2007.
- Fox, Michael V. "World Order and Ma'at: A Crooked Parallel." *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 23 (1995): 37-48.
- . "Ideas of Wisdom in Proverbs 1-9." *Journal of Biblical Literature* 116, no. 4 (1997): 613-63.
- . *Proverbs 1-9*. Anchor Bible 18A. New York: Doubleday, 2000.
- Gemser, Berend. "The Instructions of Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature." *Supplements to Vetus Testamentum* 7 (1960): 102-28.
- Gibson, J. C. L. *Canaanite Myths and Legends*. London: T & T Clark International, 2004.
- Habel, Norman C. "The Symbolism of Wisdom in Proverbs 1-9." *Interpretation* 26 (1972): 131-57.
- Kapelrud, Arvid S. *The Violent Goddess: Anat in the Ras Shamra Texts*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- Lang, Bernhard. *Wisdom and the Book of Proverbs*. New York: Pilgrim Press, 1986.
- Lenzi, Alan. "Proverbs 8:22-31: Three Perspectives on Its Composition." *Journal of Biblical Literature* 125 (2016): 687-714.
- Lloyd, J. B. "The Banquet Theme in Ugaritic Narrative." *Ugarit-Forschungen* 22 (1990): 169-93.
- Newsom, Carol A. *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Levenson, Jon D. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Olmo Lete, Gregorio del, and Joaquín Sanmartín. *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition: Part One*. Edited and Translated by Wilfred G. E. Watson. Leiden: Brill, 2015.
- Ringgren, Helmer. *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*. Lund: H. Ohlssons boktr., 1947.
- Schweitzer, Steven James. "The Egyptian Goddess Ma'at and Lady Wisdom in Proverbs 1-9: Reassessing Their Relationship." In *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam*, edited by Eric Farrel Mason and James C. VanderKam, 113-32. Leiden: Brill, 2012.
- Smith, Mark S. "Mythology and Myth-Making in Ugaritic and Israelite Literatures." In *Ugarit and the Bible*, Ugaritisch-Biblische Literatur 11, edited by George J. Brooke, Adrian H. W. Curtis, and John F. Healey, 293-341. Münster: Ugarit-Verlag, 1994.
- . "The Baal Cycle." In *Ugaritic Narrative Poetry*, edited by Simon B. Parker,

- 81-180 Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Van Leeuwen, Raymond C. "Proverbs." In *The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes*. Vol. 5. Edited by Leander E. Keck et al., 17-264. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- von Rad, Gerhard. *Wisdom in Israel*. Translated by James D. Martin. Nashville: Abingdon Press, 1972.
- Wakeman, Mary K. *God's Battle with the Monster: A Study in Biblical Imagery*. Leiden: Brill, 1973.
- Whybray, R. N. *The Book of Proverbs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- . *Proverbs: Based on the Revised Standard Version*. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1994.
- Winston, David. *The Wisdom of Solomon*. Garden City: Doubleday, 1979.
- Yoder, Christine Roy. *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.

김세희의 “잠언 8:22-31의 의인화된 지혜에 대한 새로운 고찰” 논찬

임효명
(Camp Casey KATUSA 교회)

잠언 8장 22-31절의 의인화된 지혜의 정체에 관해서는 의견이 분분하다. 김세희의 연구는 의인화된 지혜의 정체에 대한 다섯 가지의 가설을 평가한 후, 자신의 가설을 제기한다. 그의 가설은 바알 싸이클의 우가릿 여신 아낫과 잠언 8장 22-31절의 숙녀지혜가 닮았다는 것이다.

논문 전개에서 연구자는 의인화된 지혜라는 주제를 ‘구약성서’와 ‘제2정경’이라는 커다란 범주에 위치시킨다. 예를 들면 ‘의인화된 지혜의 구약성서와 제2정경에서의 잣은 등장’(1쪽), ‘구약성서 속의 숙녀지혜’(3쪽) 등의 표현을 쓴다(11쪽도 참조). 실제 내용으로 들어가보면 구약성서에서 숙녀지혜가 등장하는 부분은 잠언으로 한정된다. 제2정경 역시 의인화된 지혜가 등장하는 본문은 제한되어 있고 저자가 예로 든 구절 중 의인화 여부에 의문이 가는 구절도 있다. 따라서 ‘구약성서’라는 큰 범주보다 ‘잠언’이나 ‘지혜문학’으로 쓸 것을 제안하며, 제2정경의 경우도 범주를 줄일 것을 제안한다.

연구자는 본문 분석의 정확성을 점검할 필요가 있다. 연구자는 잠언 1:20과 9:1의 호크모트가 “3인칭 여성 단수형 동사와 목적격 어미를 취하고 있다”고 설명한다(3쪽). 그러나 잠언 1장 20절의 ‘호크모트’는 두 개의 동사를 취한다. 하나는 여성복수형(타룬나/소리높여 외치다)이고 다른 하나는 여성단수형(티텐/주다, [소리를] 내다)이다. 이 두 동사 모두 목적격 어미를 취하지 않는다. 9장 1절의 경우 두 개의 여성 단수형 동사를 취하지만, 목적격 어미를 취하지 않는 않는다.

연구자는 호크모트가 잠언에서 총 4회 등장하는데 2회는 숙녀지혜를 지칭하고, 2회는 관련이 있다고 읽는다. 연구자는 숙녀지혜로 명시되지 않은 두 개의 호크모트 중 잠언 14장 1절(지혜로운 여인은 자기 집을 세우되 미련한 여인은 자기 손으로 그것을 허느니라)의 ‘하크모트 나쉼’을 ‘지혜로운 여성’ 대신 ‘여성들 중 (숙녀) 지혜’로 번역하기를 제안한다. 그 근거는 숙녀지혜에 쓰인 ‘집을 짓는다’(잠 9:1)가 쓰였기 때문이다. 그러나 이 구절에서 ‘하크모트 나쉼’과 여성명사 ‘베이벨레트(여리석음)’가 평행구를 이룬다는 점도 고려해 볼 때 이러한 번역이 설득력이 있는지 의문이다.

두 번째 호크모트 용례는 24장 7절이다 (지혜[호크모트]는 너무 높아서 미련한 자가 미치지 못할 것이므로 그는 성문에서 입을 열지 못하느니라). 연구자는 9장에서 지혜가 성중 높은 곳에서 부른다는 주제와 연결하여 24장의 호크모트가 숙녀지혜를 가리키거나 함축하고 있다고 본다(4쪽). 그런데 9장은 지혜가 어리석은 자를 적극적으로 불러 돌아키게 하려는 맥락이다. 따라서 성중 ‘높은’ 곳은 달기 힘든 곳이라는 의미보다 가시성과 전달성을 높인 위치로 보아야 할 것이다(연구자도 12쪽에서 ‘사람들이 듣기를 바라며’라고 밝힌다). 9장에서는 호크모트(주어)가 어리석은 자를 찾는다면, 24장 7절에서는 어리석은 자가 호크모트(목적어)를 찾는다. 24장 7절에서 호크모트는 어리석은 자가 달지 못하는 ‘높은’ 곳에 있다. 같은 ‘높은’ 위치라도 하나는 접근성을 높이기 위한 것이고, 다른 하나는 접근성을 낮추기 위한 것이다. 따라서 단순한 위치적 동일성이 호크모트를 숙녀지혜로 읽을 수 있는 근거가 될 수 있을지 의문이다.

7쪽에서 연구자는 “창조와 집을 지음이 구약성서와 고대근동문헌에서 얼마나 긴밀하게 연결된 개념인지 추론할 수 있다”고 하는데 앞서 전개된 내용에는 ‘고대근동문헌’에 대한 언급이 없다.

연구자는 육기 28장의 지혜를 숙녀지혜와 관련짓는다. 그 근거로 함께 등장하는 ‘깊은 물, 멸망, 사망’ 등 태초와 관련된 추상명사들이 의인화된 것이다. 다른 추상명사들이 의인화되었다는 것이 ‘지혜’도 의인화되었다는 근거가 되는지는 의문이다.

연구자는 창세기 1:1-2:4a를 카오스캠프에 대입해서 읽는다. “어두움은 아무것도 없는 것이 아니라 ‘악한 세력’이라고” 보고 “‘흔돈,’ ‘공허,’ ‘흑암,’ 그리고 ‘깊음’ 모두 활동적이고 부정적인 것들이고 결국 하나님이 세상을 창조하기 위해 제압해야 할 존재들”(8쪽)로 본다. 그러나 연구자도 인정하는 것처럼 시편 104편이나 74편에 비해 창세기에서 ‘물’은 ‘비교적 정적이고 하나님의 창조의 재료’이다(10쪽). 즉, 창세기에는 카오스캠프의 투쟁서사가 없다. 연구자의 논지에 창세기 1:1-2:4a의 읽기는 크게 기여하는 점이 없는 것으로 보인다. 카오스캠프에 관한 논의는 잠언 8장 22절과의 연결로 족해 보인다.

연구자는 바알싸이클과 잠언 8:22-30절의 연결점을 혼돈세력과의 투쟁, 집짓기, 연회에서 찾는다. 연회에서 바알의 연회는 창조 후 축하연인데 반해, 숙녀지혜의 연회는 어리석은 자를 부르기 위한 연회이다. 두 가지 모두 연회이기 때문에 같은 어휘가 쓰인 것은 필연적일 것이다. 그러나 그 목적이 다른데, 서로 연결될 수 있을까? ‘5. 숙녀지혜와 아낫’을 연결짓는 부분에서 ‘5.2 장인’은 아낫이 아닌 ‘코타르와하시스’와의 비교이다. 이 단락은 필요해 보이지 않는다. 넣기를 원한다면, 각주나 연구사에서 다룰 수 있을 것이다. 숙녀지혜를 아낫처럼 ‘경계성 존재’로 읽는 것은 육기 28:22절의 읽기에 근거한다. 만약 육기 28:22절의 읽기가 무너진다면, 이 읽기 또한 무너질 것이다.

마지막으로, 연구자는 “지혜에 대한 그동안의 연구사를 인정하면서 그녀의 정체에 대한 또 하나의 가설을 제기하려고 한다”고 연구 목적을 밝힌다. 연구자는 연구사에서 다섯 가지의 연구의 내용을 소개하면서 각 가설의 결함을 지적힌다. 각 가설의 목적은 독자의 이해를 높이려 함에 있다. 연구자는 아낫을 숙녀지혜와 연관하여 읽음으로 어떤 점에서 독자의 이해에 기여하였는지, 기존 가설의 결함들과 어떤 점에서 차별성을 가지는지 질문한다.

<논문을 다듬기 위한 몇 가지 제언>

1. 영어적 표현(1쪽의 “이 주장은, 그러나, 숙녀 지혜에 대한”: 3쪽의 “우가릿 여신 아낫의 그 것과 매우 닮아 있다는 점이다” 등)이나 영어 이름에 대한 다듬기가 필요하다. 영어 이름은 한글 음역과 팔호 안 영어 이름 표기로 바꾸길 제안한다. 히브리어 옆에는 음역과 의미 달기(아몬/장인)
2. 한글로 표현한 수 있는 단어는 한글로 표현하길 제안한다. 예를 들면 ‘셉투아진트’(4쪽), ‘페어링’, ‘더블네이밍’(6쪽) ‘나이브한’ (6, 10쪽), ‘컨셉’(7쪽) 등이다.
3. ‘그녀’라는 표현은 성차별적 표현으로 지적된지 오래되었다. ‘정체성’ 대신 ‘정체’로 써야하지 않을까?
4. 5쪽 각주 15의 ‘역상’, ‘역하’는 ‘대상’, ‘대하’로.
5. 4쪽 ‘수수께끼 같은 부분들을 어느 정도 밝히는 데 도움을’ 줄 것이라고 하는데 ‘수수께끼 같은 부분’이 구체적으로 무엇인가?

한국 여성의 ‘우리’ 개념에 대한 여성주의 목회신학적 성찰

김 경희

(감리교신학대학교 객원교수, 하남다솜심리상담센터 원장)

I. 들어가는 말

본 논문은 한국 사회의 ‘우리’ 개념으로 인해 한국 여성에 겪고 있는 심리적, 관계적 어려움을 극복하도록 돋는 목회상담과 목회적 돌봄을 제언하는 논문이다. 이 연구는 바니 밀러-맥리모어(Bonnie J. Miller-McClemore)의 실천신학 방법론을 적용하여 연구하되 자전적 소설인 “경희”와 “82년생 김지영” 속 주인공인 두 여성의 사례를 통하여 다음과 같이 연구하였다. 첫째, 한국 여성의 ‘우리’ 개념을 사회문화적으로 성찰하고, 둘째 심리학적 입장에서는 가족치료적 관점에서 성찰하고, 셋째 신학적 입장에서는 여성주의 목회신학적 관점에서 성찰하여 이를 상호 비평하여 왜곡된 ‘우리’ 개념의 계발을 위한 목회상담과 목회적 돌봄을 제언하였다. 또한 본 논문은 연구자의 박사학위 논문인 “‘우리’ 개념에 대한 목회상담학적 연구”에 수록되어 있는 연구의 일부를 발췌, 요약, 수정하여 작성한 것임을 밝힌다.

한국인의 ‘우리’ 개념은 자신을 포함하여 자신과 관련된 사람들을 지칭하는 말이며 특히 친밀한 관계를 가리킬 때에 사용된다.⁹²⁾ ‘우리’ 개념에 포함되는 관계에는 실재 관계를 맺으며 상호작용을 하는 가족, 친구, 지인 등이 있으며, 보다 확장된 개념으로 실재 관계를 맺고 있지는 않으나 동질감을 느끼는 집단으로 우리 동네, 우리 교회, 우리 학교, 우리 나라 등을 가리키는 개념이 있다. 이 중에서 한국인의 심리적, 관계적 특성에 영향을 주는 관계는 직접적인 관계인 가족, 친구, 지인 등이다. 특히 가족관계는 다른 관계보다도 개인의 출생부터 성장 과정을 통해 긍정적 혹은 부정적 영향을 끼친다. 따라서 본 논문에서는 ‘우리’ 개념을 성찰하되 가족관계에 한정하여 성찰하였다. 이 성찰을 통해 연구자는 ‘우리’ 개념이 본래 지닌 뜻인 따뜻함, 정(情), 안전하고 돌봄의 공간으로써의 개념이 한국 사회의 가부장적, 남성중심적 특성으로 인해 개인보다는 집단 중심적, 개인희생적 등의 개념으로 왜곡되어 있음을 확인하였다. 따라서 본 논문에서는 왜곡된 ‘우리’ 개념으로 인해 어려움을 겪고 있는 한국 여성의 사례를 분석하여 이들을 돌보기 위한 목회상담과 목회적 돌봄의 방안을 제언하였다.

한국 사회에서 ‘우리’ 개념에 대한 연구는 1980년대 후반에 최상진을 중심으로 시작되었다. 그는 ‘우리’ 개념을 사람과 사람 사이에 경계가 없거나 밀착된 사이를 의미한다고 하였다.⁹³⁾ 최상진 이외의 다른 연구자들은 ‘우리’ 개념이 정서적 밀착관계를 형성하며, 가족주의, 가족 중심주의, 가족주의적 집단주의, 동반의존성 등으로 드러난다고 주장하였다.⁹⁴⁾ 한편, ‘우리’

92) 두산동아, 『동아 새국어사전』(서울: 두산동아, 2009), s.v. “우리.”

93) 최상진, 김기범, 『문화심리학: 현대 한국인의 심리분석』(경기: 지식산업사, 2016), 231.

94) 가족주의는 개인보다 가족, 그리고 어떤 집단보다도 가족 중심으로 삶의 가치를 설정하고 가족의 유익과 유지를 위하여 살아가는 것을 의미한다. 김혜영, “동원된 가족주의’의 시대에서 ‘가족 위험’의 사회로,” 『한국사회』 17, no.2(2016); 채정민, 『한국인 상담과 심리치료를 위한 문화심리학』(경

개념이 지닌 긍정적 집단주의로써의 ‘우리성’을 회복해야 한다는 연구도 있다.⁹⁵⁾ 이런 맥락은 목회상담 분야에서도 연구된 바 있으며, 사랑, 권리, 연대의 관계적 동력인 상호 인정관계로써의 우리성을 형성해야 함을 주장하였다.⁹⁶⁾ 그리고 여성주의 관점에서는 여성의 전통적인 기독교의 가치관을 넘어서 자기 발달을 할 수 있도록 돋기 위해 자기분화, 상호관계성의 회복을 위한 목회적 돌봄이 필요하다는 연구가 있다. 특히 그는 목회상담학자 캐리 도어링(Carrie Doehring)의 ‘존재의 망(Web of Being)’ 은유를 사용하여 관계 속에서 인간의 성장과 발달을 위해 돌보아야 한다고 주장하였다. 그리고 이소은은 성경의 사라 이야기를 해석하면서, 여성의 상황을 인식하고 자기 목소리를 낼 수 있도록 돋는 목회상담과 목회적 돌봄이 필요하다고 하였다.⁹⁷⁾ 권진숙은 중년 기독교 여성 사례를 분석하면서 브레네 브라운(Brené Brown)의 수치심 회복탄력성 이론과 관계문화이론을 통해 내적 용기와 관계성 회복을 강조하며, 크리스티 C. 누거(Christie C. Neuger)의 여성주의 상담을 통해 해체적 경청, 다시 이야기하기 등을 통해 하나님과의 관계를 재조명할 수 있음을 제언하였다.⁹⁸⁾ 정보라는 가부장적 문화 속에서 여성에게 집중되었던 돌봄의 영역을 분석하며, 부정의와 억압의 영향이 있는지를 살피는 과정이 필요하다고 보고, 공적인 영역에서의 돌봄으로 확장시켜야 함을 제언하였다.⁹⁹⁾ 김희선은 소설 『82년생 김지영』을 여성주의 상담 사례로 분석하고 온전한 인간성 회복을 위한 영혼 돌봄이 이루어져야 하며, 이를 위해서는 한국 기독교가 공감과 연대의 공동체일 필요가 있다고 하였다.¹⁰⁰⁾ 이와 같은 선행연구를 토대로 하여 본 논문에서는 개인에게 정서적 안정감을 주는 ‘우리’ 개념의 긍정적인 면을 계발하는 동시에 개인에게 희생을 요구하고 집단주의적 성향을 갖게 하는 ‘우리’ 개념의 부정적인 면을 극복하도록 돋는 목회상담과 목회적 돌봄을 제언하고자 한다.¹⁰¹⁾

II. 1900년대 소설 “경희” 속 주인공인 이경희의 이야기

한국인의 ‘우리’ 개념은 한국 사회의 역사, 문화적 흐름 안에서 고유의 특성을 지니고 유지, 강화되어 왔다. 특히 가족 중심의 ‘우리’ 개념은 조선중후기의 중앙집권화를 위한 정책이 강화되면서 발달하기 시작하여 현대까지 이어지고 있다.¹⁰²⁾ 사회문화적 맥락 안에서 유지,

기: 교문사, 2014); 최상진, 김기범, 『문화심리학: 현대 한국인의 심리분석』.

- 95) 김진원, 유영만, “초기 경력자의 ‘우리성’ 학습 과정에 대한 내러티브 탐구,” 『내러티브와 교육연구』 9, no.3(2021), 154; 정계숙, 손환희, 박희경, “청소년의 ‘우리성’ 인식 구조와 영향 요인: 따뜻한 공동체 문화 형성의 기초,” 『문화예술연구』 15, no.4(2020), 163-165; 임지혜, “하이데거의 더불어 있음에 대한 사회 존재론적 해석: 배려와 공감의 사회를 향한 우리-존재론의 가능성모색,” (경북대학교 박사학위논문, 2016).
- 96) 장미혜, “인정, 아름다운 우리성(We-ness)을 코딩하다: 상호인정관계의 우리성에 관한 목회신학적 연구,” 『목회와 상담』 34(2019), 295.
- 97) 이소은, “성경인물 사라에 대한 여성주의 관점의 이해: 자기대상이해와 상관관계적 나선이해를 통하여,” 『한국기독교상담학회지』 31, no.2(2020), 184.
- 98) 권진숙, “위기의 중년 기독교 여성을 위한 여성주의 목회상담,” 『신학과 실천』 59(2018), 472.
- 99) 정보라, “여성의 존노동에 대한 여성주의적 목회상담연구,” 『목회와 상담』 35(2020), 203.
- 100) 김희선, “소설 82년생 김지영에 대한 여성주의 상담적 분석,” 『목회와 상담』 32(2019), 85-96.
- 101) 김경, “사회문화적 변혁과 여자대학생의 자기발달에 대한 목회상담학적 고찰,” 『한국기독교신학논총』 106(2017), 370.
- 102) 조선은 중후기부터 유학사상을 기반으로 중앙집권화를 위해 백성들의 연합, 하나됨을 정책적으로 강조하였다. 조선은 『소학(小學)』을 통해 이기설(李基誥)을 전달하며, 가족과 혈족을 중심으로 윤리와 도덕을 강조하였다. 이후 외세의 침략 시기에 연합의 강조는 ‘우리 민족’을 중심으로 단합하게 하였고 독립운동으로 나타났다. 또한 박정희 정권 당시에는 단군신화가 있는 단일민족국가임을 강

강화되어 온 ‘우리’ 개념의 특성은 1900년대 초에 살았던 한 기독교 여성의 삶과 2000년대에 살고 있는 한국 여성의 삶의 이야기 속에서도 확인된다. 본 지면에서는 1900년대 초 한국 여성의 삶을 묘사한 자전적인 소설인 “경희”의 이야기를 소개하고자 한다.

1. 소설 “경희” 속 이경희의 이야기

소설 “경희”는 나혜석이 1918년에 「여자계(女子界)」에 발표한 자전적 소설이다. 나혜석은 삼종지도, 희생적인 모성, 여성의 순결 등이 요구되었던 조선 말기부터 일제 치하의 시대에 살았던 여성이며 일본의 도쿄사립 여자미술학교로 유학을 하고 결혼 후에도 세계여행을 하는 등 신여성의 삶을 살았다.¹⁰³⁾ 그럼에도 불구하고 그녀는 문학, 시, 그림 등을 통해서 아버지나 남성의 부속물로 써의 삶이 아닌 주체적, 독립적인 삶을 살아가기를 희망하는 메시지를 드러내었다. 이는 당시 한국 사회가 여성의 삶을 종속적, 희생적으로 살게 하는 것을 보여주는 대목이다. 또한 그녀는 독립운동자금을 모으는 활동도 하였다.¹⁰⁴⁾ 그러나 그녀는 최린과의 연애, 남편 김우영과의 이혼, 최린을 대상으로 한 정절 유린 소송 등을 경험하였고 이를 사회에 공개하면서 사회에서 철저히 배제된 삶을 살았다. 그리고 그녀는 기독교인이었음에도 불구하고 기독교 공동체와 기독교인 지인 등에게 철저하게 무시당하는 삶을 살았다.¹⁰⁵⁾ 소설 “경희”는 이런 나혜석이 여성으로의 삶과 공부하는 학생으로의 삶 사이에서 갈등하는 상황을 묘사하였다. 경희의 갈등은 당시 한국 사회에서 나혜석이 경험하였던 여성으로서의 한계상황을 배경으로 한 것이다. 소설 “경희”의 이야기는 다음과 같이 전개된다.

일본 유학 중 방학을 맞아 집에 온 이경희는 오라버니택과 바느질을 하고 있었다. 그 와중에 방문한 사돈마님은 경희에게 시집가서 자녀 낳고 살라 하지만, 그녀는 학업을 계속할 것임을 밝힌다. 그녀는 사람은 배워야 한다는 말을 하고 싶어서 입이 균질근질 하였지만 그저 생각만 하며 뒷마루로 돌아갔다. 한편, 여학생에 대해 편견을 가졌던 사돈마님은 경희가 여학생임에도 살림도 잘 한다는 이야기를 듣고 자기 딸도 학교에 보내겠다고 결심한다. 생각이 변한 사돈마님을 보면서, 경희의 어머니 김부인은 ‘나는 이런 영광을 누리고 재미를 본다’고 생각하며 딸을 기특해했다. 이경희의 집을 방문한 40세 즈음의 떡장수는 어느 여학생은 학교에 간다더니 칩이 되었다, 어느 여학생 머느리는 바느질, 밥을 못한다는 말을 전했다. 그 후 이경희는 시월이(이경희의 집안일을 돋는 여성)와 함께 풀을 쑤었다. 그녀는 아궁이에서 장작불이 타는 모습과 소리를 보며 관현악주 같다며 재미를 느낀다. 그리고 그녀는 이런 재미를 느끼지 못하는 시월이를 안타깝게 여기는 동시에 자신보다 더 많은 재미를 느끼는 사람을 생각할 때에는 자신이 과연 사람인가하는 생각도 들었다. 그날 밤, 그녀의 아버지 이철원은 경희가 19살이 되도록 시집을 보내지 못해 남부끄럽다며 내일 혼인을 결정지을 것이라 한다. 다음날 낮 12시에 이경희는 골방에서 방문을 닫고 울면서 괴로워하고 벽에 머리를 부딪히며, ‘아이고 어찌하나’를 반복하였다. 그녀는 이전과 달리 시집을 가고 자녀 키우는 사람들이 장한 사람들만 같았다. 과연 장한 사람이 되려면 어찌해야 하나 고민할 때, 그녀는 창문으로 강한 광선이 들어오는 것을 느꼈다. 그녀는 자신이 조선 여성이기 이전에 우주에 있

조하며 경제성장을 도모하였다. 서세영, “성리학의 선악론에 관한 연구,”(한국외국어대학교 박사학위논문, 2021), 85–97; 이이효재, 『조선조 사회와 가족』 (서울: 한울, 2003), 281; 다니엘 튜더/ 노정태 옮김, 『기적을 이룬 나라 기쁨을 잃은 나라』 (서울: 문학동네, 2013), 141, 392.

103) 나혜석기념사업회, 『나혜석전집』 (서울: 푸른사상사, 2013), 791; 이수정, “나혜석의 남녀관계 인식과 가정 내 여성 주체성 실현,” 『청람사학회』 29 (2019), 54.

104) 황민호, “나혜석의 독립운동과 관련된 인물들,” 『나혜석연구』 6(2015), 101.

105) 김미영, “1920년대 신여성과 기독교의 연관성에 관한 고찰,” 『현대소설연구』 21(2004), 78.

는 전 인류의 여성이고, 이철원, 김부인의 딸이기 이전에 하나님의 딸임을 깨닫는다. 그리고 자신은 사람이기에 평탄한 대가택 맏며느리의 길이 아니라, 험한 길을 찾으리라 생각한다. ‘하나님! 하나님의 딸이 여기 있습니다. 아버지! 내 생명은 많은 축복을 가졌습니다. 보십시오! 내 눈과 내 귀는 이렇게 활동하지 않습니다. 하나님! 내게 무한한 영광과 힘을 내려 주십시오. 내게 있는 힘을 다하여 일하오리이다. 상을 주시든지 별을 내리시든지 마음대로 부리시옵소서.’¹⁰⁶⁾

2. 이경희의 ‘우리’ 개념에 대한 사회문화적 성찰

첫째, 이경희가 살던 시대에 가족은 남성 중심, 가부장적인 ‘우리’ 개념을 바탕으로 한 관계를 맺고 있다. 이 시대에 여성에게는 공부와 자기실현 등을 하기 보다는 결혼, 자녀양육, 집안 살림 등이 강조되던 시대이다. 이런 시대 속에서 이경희는 시대적 흐름을 수동적으로 수용하기 보다는 배움에 대한 열망을 표현하기도 하고, 남성이 하는 일도 할 수 있다는 의지를 표현하기도 하였다.

아버지가 「제집○ 라니 거슨 시집가셔 아들 ○ 는고 媳父母(시부모) 섬기고 남편을 恭敬 (공경)○ 면 그만이니라」 흥 실 ○ 예 「그거슨 옛날 말이야요 只今(지금)은 제집○ 되 사로이람 ○ 꽈 사로 일 ○ 以上(이상)에는 못할 거시 업다고 흥 요 사누 와 ○ 흥 돈도 버를 수 잇고 사누 와 ○ 흥 혀 ○ 也슬도 할 수 잇셔요 사누 ○ 흥 거슨 무어시든지 흥 누 世上(세상)이야요」¹⁰⁷⁾

그러나 가부장적 ‘우리’ 개념 속에서 권위자인 아버지의 반대하는 목소리는 그녀의 자기실현을 불필요한 것으로 여기게 하였으며 동시에 자기 자신에 대한 비하적인 관점을 갖게 하였다. 이는 “나갓흔 거시 무얼 흥 나. 남들이 흥 누 말을 흥 누 석누 거시 아닌가”라는 경희의 독백에서 확인할 수 있다.¹⁰⁸⁾

둘째, 이경희가 살던 시대는 위계질서적인 ‘우리’ 개념을 바탕으로 한 관계를 맺고 있었다. 이러한 특성은 그녀가 자신에 비해 교육을 받지 못한 여성들에 대하여 자신이 우위에 위치해 있다고 여기며 그녀들에게 교육의 필요성을 알려주고자 하는 모습으로 나타났다.¹⁰⁹⁾ 그러나 그녀는 자신보다 나이가 많은 이들에 대해서는 나이에 따른 위계적 관점으로 인해 자신의 말을 쉽게 하지 못하기도 하였다. 또한 그녀는 위계질서적 관계를 극복하고 평등한 관계를 맺으려고 노력하기도 하였다. 즉, 그녀는 시월이와 함께 집안을 하였고, 시월이 대신 자신이 저녁식사를 준비해놓으려 하기도 하였다. 그럼에도 불구하고 그녀는 시월이보다는 자신이 조금 더 사람다운 재미를 느낀다고 스스로 평가하는 모습을 보이며 위계질서적인 ‘우리’ 개념을 갖고 있음을 확인하게 하였다. 이는 부뚜막 소리를 들으며 관현악주 같다며 재미를 느낀다고 고백하는 대목에서 확인된다.

경희누 불을 ○ 윙고 시월이네 풀을 겟나다 ○ 위에셔누 「푸ヵ」 「부굴부굴」 흥 누 소리, 아
근에셔누 밀집의 탁ヵ 뛰누 소리 마치 경희가 東京(동경) 音樂學校(음악학교) 演奏會席(연주

106) 나혜석기념사업회, 『나혜석전집』, 143-171.

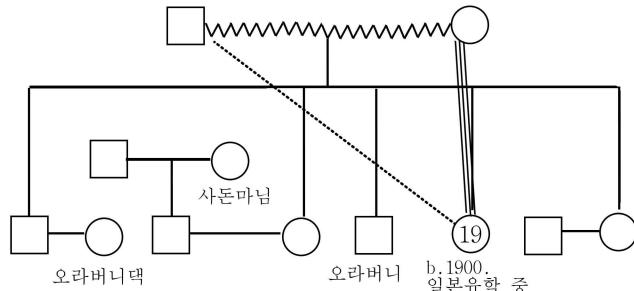
107) Ibid, 166.

108) Ibid, 166.

109) 송명희, “신여성 작가의 소설에 재현된 신여성과 구여성의 관계: 나혜석, 김명순, 김일엽을 중심으로,” 「문예운동」 (2020), 89; 김은정, “모단 결, 모순을 살다: 나혜석의 수필 세계,” 「수필미학」 18(2017), 228.

회석)에서 듯던 管絃樂奏(관현악주) 소리 갓기도 ㅎ 다.....熱心(열심)으로 겪고 안전 시월이느 、 ـ
이리 ㅎ 激味(자미)스러운 거슬 물누겠고나 ㅎ 고 제 ㅅ 각을 ㅎ 다가 져는 조곰이라도 이 妙
(豆) ㅎ 美感(미감)을 늦길줄 아느 거시 얼마큼 幸福(행복)하다고 ㅅ 각 ㅎ 였다.¹¹⁰⁾

3. 이경희의 '우리' 개념에 대한 가족치료적 성찰



<표 1> 1918년 소설 『경희』 주인공 이경희의 가계도 111)

첫째, 이경희의 ‘우리’ 개념은 가족치료사인 머레이 보웬(Murray Bowen)의 관점에서 정서적으로 융합되어 지속적으로 의존할 대상을 찾게 하는 개념이다. 그녀가 맺은 정서적 융합의 관계는 그녀의 부모와의 대화 패턴을 통해 확인된다. 그녀의 아버지는 전형적으로 가부장적인 가치관을 가진 사람으로 자녀와 부드러운 대화를 시도하지 않는다. 그 결과 이경희는 아버지와의 대화에서 ‘별별 떨면서 대답하였다’고 고백하였다.¹¹²⁾ 이 대화는 그녀가 아버지와 소원한 관계를 형성하고 있음을 알게 한다. 그리고 그녀의 어머니는 남편이 짚은 시절첩을 여럿이나 두며 살았음에도 불구하고 어떠한 분노나 원망을 표현하지 않고 삼키면서 살았다. 그리고 그녀의 어머니는 남편으로부터 받아야 할 정서적 만족을 딸을 통해 얻으려 하였으며, 딸도 어머니의 정서를 헤아리며 만족시켜드리고자 노력하는 모습을 보였다. 이는 그녀의 어머니가 난처해하실 것을 우려하여 사돈마님 앞에서 “먹고 입고만 하는 거시 사람이 아니라 曰하고 있어야 사로이 않아요”라며 사람은 배워야 한다는 것을 생각만 할 뿐 입 밖에 내지 않는 모습을 통해 확인된다.¹¹³⁾ 이는 그녀가 어머니와 정서적으로 융합되고 아버지와는 정서적으로 소원한 관계를 맺고 있음을 보여준다. 이러한 정서적 융합된 관계 안에서 그녀는 미성숙한 의존관계를 지속하여 자신이 하고자 하는 이야기를 하지 않는 패턴을 보였으며, 또한 하나님과의 관계에서도 철저히 의존하고자 하는 양상을 보인다.

둘째, 이경희의 ‘우리’ 개념은 이반 보스조르메니-나지(Ivan Boszormenyi-Nagy)의 관점에서 부모화를 경험하게 하는 개념이다. 부모화는 자녀가 자신의 부모를 마치 자신의 자녀인 양 돌보는 것을 의미한다. 이경희에게 있어서 부모화는 방학 중에도 쉬지 않고 집안일을 하는 양상으로 드러났다. 그녀의 집안일은 어머니와 친인척들의 칭찬을 듣기 위해 시작되었고, 이는 어머니를 위한 돌봄의 영역으로 확장되었다. 부모화는 자신의 정서를 돌아보지 않는 특성을 지니기에 정서적으로 소진되는 경향을 보인다. 그리고 그녀를 시집보내려고 하는 아버지의 결단은 이경희로 하여금 이러한 정서적 소진을 강하게 느끼게 하였다. 이는 그녀가 입는 옷과 밥이 아까워서 시집을 보내려고 하신다면 서운해 하는 대목, 그리고 방 안에서

110) 나혜석기념사업회, 『나혜석전집』, 156.

111) 김경희, “‘우리’ 개념에 대한 목회상담학적 연구,” (감리교신학대학교 박사학위논문, 2022), 103.

112) 나혜석기념사업회, 『나혜석전집』, 169.

113) *Ibid*, 147.

머리를 박으며 ‘어찌 하나’를 반복하던 모습에서 확인된다.

果然(과연) 그렀다. 나갓흔 거시 무얼 ㅎ나. 남들이 ㅎ나, 말을 흉내 섶나 거시 아닌가. 아々
果然(과연) 사리 뉴름 ㅎ지가 쉬울 거시 아닐다....경희가 이제껏 ㅂ 획다나 謣問(학문)을 톡々
터려모하도 그거슨 ㅋ 작 늘날만치 아모 것도 업다.¹¹⁴⁾

셋째, 이경희의 ‘우리’ 개념은 레이첼 T. 하레-무스틴(Rachel T. Hare-Mustin)의 관점에서 보면 자기 돌봄을 실패하게 하는 개념이다. 자기 돌봄은 다른 대상으로부터 충분한 돌봄을 받은 경험이 있을 때에 가능하다. 이경희 주변에 그녀를 돌보아 주었던 사람은 유학을 갈 수 있도록 아버지를 설득해 준 오라버니, 그리고 어머니가 있었지만, 그녀를 향한 돌봄은 한계가 있어 충분한 돌봄을 받지 못하였다. 오라버니는 유학 중이기에 부재중이었고, 어머니는 가부장적 구조 안에서 약자의 위치에 있었기에 그녀를 충분히 돌보고 지지해주는 역할을 감당할 수 없었다. 이렇게 돌봄의 구조가 약한 상태에서 그녀는 누군가에게 자신을 향한 돌봄을 요구하지도 못하였고, 하나님을 향해 돌봄을 구하는 기도를 한다. 그런데 이 기도에서도 하나님으로부터 충분한 돌봄을 받고 있음을 인지하지 못하여 더욱 무한한 영광과 힘을 내려 달라고 간청하는 모습을 드러내었다.

III. 2000년대 소설 “82년생 김지영” 속 주인공인 김지영의 이야기

1900년대 초에 살았던 여성의 삶을 묘사한 소설 “경희”의 주인공인 이경희의 이야기는 현대를 살고 있는 여성의 삶에 대한 궁금증을 자아낸다. 그리고 약 100여년의 차이를 두고 살 아간 여성의 이야기인 소설 “82년생 김지영”은 역사적 흐름 속에서 유지, 강화되어 온 한국의 현대 여성의 ‘우리’ 개념을 보여준다. 따라서 본 지면에서는 현대 시대를 살고 있는 한국 여성의 삶을 묘사한 소설인 “82년생 김지영”的 이야기를 소개하고자 한다.

1. 소설 “82년생 김지영” 속 김지영의 이야기

두 번째 여성의 이야기인 『82년생 김지영』은 2016년에 출간된 소설로 당시 한국 사회에서 일어난 미투(Me-Too)운동과 함께 대두되었다. 한국 사회의 미투 운동은 2016년 5월에 일어난 강남역 살인사건, 데이트폭력의 증가, 예술계와 문화계 등에서의 성폭력, 성추행 등의 사건이 조명되고, 2018년 서지현 검사가 이 책을 읽고 용기를 얻어서 검찰 내의 성폭력을 고발하면서 일어났다.¹¹⁵⁾ 이러한 사회적 맥락에서 소설 82년생 김지영은 베스트셀러가

114) Ibid, 166-167.

115) 2016년 5월 강남역 살인사건은 가해자가 여성들로부터 무시를 당해왔다는 이유로 불특정 여성을 살해한 사건이다. 가해자는 조현병으로 병원에 입원한 내력이 있었고, 2016년에는 망상과 분열증이 심해진 상태였다. 그리고 2016년 조사에 따르면, 데이트 시작 6개월 미만에 약 60%가 데이트폭력을 경험하였다. 그리고 사귀기 전부터 사귀고 난 후 3개월 미만에 52.1%의 비율로 성 폭력도 함께 일어난 것으로 드러났다. 2016년 예술계 성폭력은 한국 만화가 협회 전OO작가, 문화계 내의 성희롱과 성폭력으로 김O 시인, 영화평론가 김O의 성추행사건, 배OO 시인의 미성년자 성폭행 등의 사건이 있었다. 김민주, “17일 ‘강남역 사건’ 6주기 추모행사 열린다,” 「여성신문」,(2022.05.), 접속 2022.05.26., <http://www.womennews.co.kr/news/articleView.html?idxno=223483.>; 손문숙, 조재연, “데이트폭력 피해 실태조사 결과와 과제,” 「한국 여성의 전화 자료실」, (2016.10.), 접속 2022.05.26., http://hotline.or.kr/board_statistics/28328.

되었고, 2019년에는 영화로 개봉되어 350여만 명의 관객수를 기록하기도 하였다.¹¹⁶⁾ 또한 이 소설은 해외에서도 변역, 출판되어 가부장적, 여성차별의 구조 속에 있는 여성들에게 공감을 얻었다.¹¹⁷⁾ 소설 82년생 김지영은 한국 사회의 현실을 입증하는 여러 통계자료나 신문기사들을 수록하여 한국 사회의 가부장적, 남성중심적 가치관에 대한 비판적 관점을 보여준다. 그리고 주인공인 김지영은 한국 사회가 지닌 왜곡된 가치관으로 인해 어려움을 겪으며 정신과 치료를 받고 있는 여성이다. 소설 “82년생 김지영”의 이야기는 다음과 같이 전개된다.

2015년에 김지영은 추석 이틀 전부터 시댁에서 일을 하고 추석 당일에 친정집에 가지 못한 채 시누이가 가족을 맞이하였다. 그 때 김지영은 부지중에 어머니의 목소리와 말투로 시댁식구를 향해 ‘그 댁 따님이 집에 오면 저희 딸은 저희 집으로 보내주셔야죠’라고 하는 이상증세를 보였다. 김지영은 1982년생으로 딸보다 아들을 귀히 여기는 할머니와 아버지, 어머니, 언니, 남동생과 함께 살았다. 그녀와 언니는 누나이기에 남동생에게 양 보해야 함을 배웠고 그렇게 살았다. 어느 날 김지영은 어머니가 자녀를 키우느라 자기 꿈인 선생님을 포기했다는 말을 듣고, 자신이 엄마의 치맛자락을 밟는 돌덩이와 같다고 느꼈다. 김지영은 초등학생 때 한 남자애가 그녀의 실내화를 던져 선생님께 혼나게 한 일이 있었으나 억울함을 말하지 못하였다. 청소년 시절, 그녀가 늦은 시간에 버스를 타고 귀가하던 때에 한 남학생이 무작정 그녀를 따라온 일이 있었다. 그녀는 불안해하며 한 여성의 핸드폰을 빌려 아버지에게 연락을 하였다. 그 날 아버지는 김지영에게 몸가짐을 단정히 하고 다니라고 화를 냈다. 그러나 핸드폰을 빌려준 여성은 ‘학생 잘못이 아니에요’라고 말해주었고, 김지영은 눈물을 흘렸다. 그리고 대학생이 되어 한 선배가 자신을 ‘씹다 버린 껌’이라 표현했을 때, 직장 면접을 보러 가기 위해 잡은 택시 안에서 ‘여자는 첫 손님으로 태우지 않는데 태워 준다’는 기사의 말을 들었을 때에도 그녀는 불편함을 느끼긴 했지만 아무 말도 하지 않았다. 그녀가 직장생활을 할 때에는 여성이기에, 결혼을 했기에, 육아를 해야 하기에 장기 프로젝트 팀에 가담되지 못했다. 아이를 낳은 후, 함께 아이를 키우겠다던 남편은 아침 일찍 출근하여 밤 늦게 들어왔고, 그녀는 직장을 그만두고 육아를 전담했다. 어느 날 그녀는 유모차를 끌고 산책을 하며 커피를 마시고 있었는데, 옆 벤치에 있던 직장인들이 ‘맘충 팔자가 상팔자야’라고 하는 이야기를 듣고 황급히 집으로 갔다. 그 날 그녀는 남편에게 ‘죽을 만큼 아프면서 아이를 낳았고 내 생활, 내 일, 내 인생, 내 꿈, 내 자신을 전부 포기하고 아이를 키웠어. 그랬더니 벌레가 됐어’라고 호소하였다. 그리고 그녀는 때로 살아있는 사람, 죽은 사람과 같이 변하는 증세를 보였다. 그녀는 남편의 소개로 남자 상담사에게 일주일에 두 번 상담을 받고, 항우울제와 수면제를 처방받았지만, 증세는 빈도만 줄었을 뿐 없어지지는 않았다.¹¹⁸⁾

2. 김지영의 ‘우리’ 개념에 대한 사회문화적 성찰

116) 이승연, “사회과 문해력 증진을 위한 카운터 내러티브의 적용 가능성 탐색: 82년생 김지영과 관련된 논란에 대한 분석을 중심으로,”『사회과교육연구』26, no.4(2019), 22.

117) 이 소설은 2018년 일본에서 15만부가 팔리며 가부장적 사회구조에 대한 고발과 여성들의 고백을 이끌었다. 최근 5년간 2020년까지 소설은 10개 언어권에서 30만부 이상 판매되었다. 후쿠시마 미노리, “82년생 김지영에 열광한 일본 독자들, 그 이후는 어떻게 되었을까,”『문화과학』102(2020), 177; 한국문학번역원 정책기획팀, “해외에서 가장 많이 팔린 한국문학은?,”『한국문학번역원 보도자료』, (2022.1.), 접속 2022.3.2., <https://www.ltitkorea.or.kr/board/press/boardView.do?bbsIdx=14297&pageIndex=1&searchCondition=&searchKeyword=>.

118) 조남주, 『82년생 김지영』(서울: 민음사, 2019), 9-175.

첫째, 김지영의 가족은 가부장적 ‘우리’ 개념을 바탕으로 한 관계를 형성하였다. 남성중심적 사고와 가부장적인 규율은 김지영과 언니보다는 남동생을 먼저 챙기는 가족 문화를 형성하였고, 두 자매는 소외감과 억울함을 느끼기도 하였다. 그러나 김지영과 언니는 ‘누나니까’라는 생각으로 합리화함으로써 가부장적, 남성중심적 관점의 ‘우리’ 개념을 내면화하였다. 이는 여성보다 남성의 존재에 가치를 더 부여하여 인식하게 하였고, 그녀가 성인이 된 후에도 한국 사회에서 자연스럽게 경험하는 ‘우리’ 개념이었다. 이는 여성을 첫 손님으로 태우지 않으려고 하는 택시운전기사, 임신한 여성의 지하철을 타고 출근하는 것을 부정적으로 평가하는 한 남성의 목소리 등을 통해서 확인할 수 있다.

“나 원래 첫 손님으로 여자 안 태우는데, 딱 보니까 면접 가는 거 같아서 태워 준 거야.” 태워 준다고? 김지영 씨는 순간 택시비를 안 받겠다는 뜻인 줄 알았다가 뒤늦게야 제대로 이해했다. 영업 중인 빈 택시 잡아 돈 내고 타면서 고마워하기라도 하라는 건가. 배려라고 생각하며 아무렇지도 않게 무례를 저지르는 사람.¹¹⁹⁾

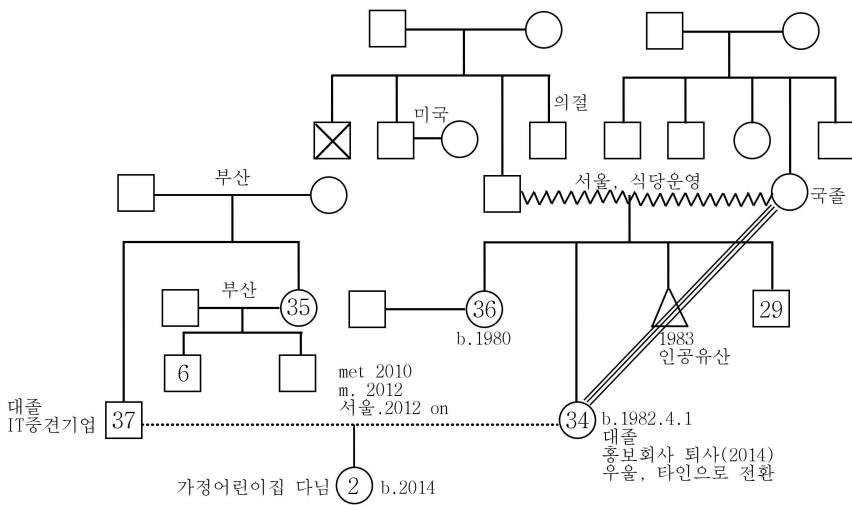
둘째, 김지영은 경제적인 지위의 차이에 따른 불평등한 관계로써의 ‘우리’ 개념을 경험하고 내면화하였다. 그녀는 출산과 동시에 회사를 퇴사하면서 경제적인 능력을 잃게 되었고, 뿐만 아니라 직장생활을 통한 자기실현의 기회도 박탈되었다. 그리고 그녀는 육아를 하면서 아르바이트라도 하고자 했으나 실패하고, 주변 직장인들의 ‘맘충’이라는 표현을 들으면서 무력감과 좌절감을 경험하였다. 이는 그녀가 자기 자신을 경제적 지위에 따라 최하위에 속한 사람으로 경험하게 된 것임을 나타낸다. 그리고 이러한 경제적 지위에 따른 불평등한 관점에서의 자기 평가는 자존감이 낮아지게 하였다.

그 때 옆 벤치의 남자 하나가 김지영 씨를 흘끔 보더니 일행에게 뭔가 말했다. 정확하지는 않지만 간간이 그들의 대화가 들려왔다. 나도 남편이 벌어다 주는 돈으로 커피나 마시면서 돌아다니고 싶다....맘충 팔자가 상팔자야.... 한국 여자랑은 결혼 안하려고.... 김지영 씨는 뜨거운 커피를 손등에 왈칵왈칵 쏟으며 급히 공원을 빠져나왔다. 중간에 아이가 깨서 우는데도 모르고 집까지 정신없이 유모차를 밀려 달렸다.¹²⁰⁾

3. 김지영의 ‘우리’ 개념에 대한 가족치료적 성찰

119) Ibid, 100-101.

120) Ibid, 164.



<표 2> 2016년 소설 『82년생 김지영』 주인공 김지영의 가계도(121)

첫째, 김지영의 ‘우리’ 개념은 보웬의 관점에서 보면 가족 중심의 연합적 특성을 갖게 하여 그녀의 감정, 생각 등을 충분히 표현하지 못하게 하는 개념이다. 이러한 개념은 그녀의 부모 세대로부터 전수된 것이다. 그녀의 아버지는 다른 형제들과는 왕래가 거의 없으며 어머니인 김지영의 할머니와 정서적으로 연합하여 딸보다 아들을 귀히 여기는 가치관을 공유하였다. 그리고 김지영의 어머니는 젊은 시절에는 남자 형제들을 위해 자기 학업을 포기하고 방직공장에서 일을 하였으며, 결혼을 한 후에는 자녀를 돌보느라 자신의 꿈을 포기한다. 김지영의 부모는 가족을 중심으로 한 연합성을 강하게 가져서 자기보다는 가족을 중시하는 삶을 살아간 것이다. 이런 가정 환경에서 성장한 김지영은 자신보다는 부모, 특히 어머니의 감정을 해아리며 자신의 목소리를 충분히 내지 못하는 관계적 양상을 보이게 되었다. 즉, 그녀는 자신보다는 부모의 요구에 부응하여 살아가는 거짓 자기를 형성한 것이다.¹²²⁾ 그리고 이러한 관계적 양상은 그녀가 성인이 되어서도 정당하게 돈을 내고 탄 택시에서 기사로 하여금 ‘나 원래 첫 손님으로 여자 안 태우는데, 딱 보니까 면접 가는 것 같아서 태워 준거야.’라는 말을 듣고 불편감을 느껴도 아무 말 하지 못하는 모습으로 드러나기도 하였다.¹²³⁾ 이는 연합성이 강화된 그녀의 가족 안에서 자기를 충분히 활성화시키고 발달시키지 못하였음을 보여준다.

둘째, 김지영의 ‘우리’ 개념은 보스조르메니-나지의 관점에서 보면, 관계 윤리의 균형이 상실된 개념이다. 균형 잡힌 관계 윤리는 충의가 상호적으로 주고 받아지는 개념이다.¹²⁴⁾ 이는 상호적인 헌신을 할 수 있는 관계를 의미한다. 그런데 김지영은 원가족과의 관계에서 자신의 정서가 드러나고 수용되는 경험을 하지 못하고 부모의 정서를 해아리며 살아가는 모습을 보였다. 그리고 현가족과의 관계에서 그녀는 자신의 남편에게 헌신을 요구하고, 자녀에게는 정서적 탈진 상태에 이를 때까지 헌신하는 양상을 보였다. 이는 보이지 않는 충의의 관계를 반복적으로 맺으려고 하는 모습이다. 이러한 김지영의 모습은 친척들이 그녀에게 임신이 되지 않는 이유에 대해 물으며 그녀의 문제로 결론을 내리는 와중에 남편이 뱉어해주지 않은

121) 김경희, “‘우리’ 개념에 대한 목회상담학적 연구,” 115.

122) *Ibid*, 116.

123) 조남주, 『82년생 김지영』, 100-101.

124) Ivan Boszormenyi-Nagy and Geraldine M. Spark, eds., *Invisible Loyalties*, (New York: Brunner/Mazel, 1984), 41.

것에 대해 서운함을 느끼는 대목에서 확인된다.

가족계획은 처음 보는 친척들이 아니라 남편과 둘이 하겠다고 말하고 싶었다. 하지만 아니에요, 괜찮아요, 라는 말밖에 할 수가 없었다....김지영 씨는 자신이 무슨 큰 신체적 결함이라도 있는 것처럼 취급받는 동안 남편이 입을 꾹 다물고 있었다는 사실에 너무 실망했고, 정대현 씨는 괜히 나섰다가 어른들 눈 밖에 나서 일을 더 키울까봐 참은 거라고 했다. 김지영 씨는 정대현 씨의 논리를 이해할 수가 없었고, 정대현 씨는 김지영 씨가 너무 예민하게 받아들 이를 니라고 했다. 김지영 씨는 예민하다는 말이 또 서운했다.¹²⁵⁾

셋째, 김지영의 ‘우리’ 개념은 하례-무스틴의 관점에서 보면, 여성에게 돌봄의 영역이 집중되어 자기 돌봄이 허락되지 않게 하는 개념이다. 여성에게 돌봄의 영역이 집중된 것은 그녀가 한국 사회의 가족 안에 있는 가부장적인 관점을 토대로 성 역할 사회화를 경험한 결과이다. 그녀는 자기의 직장생활을 지속하고자 하며, 남편과 집안일과 육아를 함께 하기를 원했지만, 가부장적인 한국 사회의 구조는 그녀에게 집안일과 자녀 양육이라는 돌봄의 영역을 홀로 부담하게 하였다. 이러한 ‘우리’ 개념은 그녀로 하여금 자녀를 돌봄 기관에 맡기는 것 조차 망설이게 만들었다.

부부가 모두 뇌근이 늦고 주말 출근이 많아 어린이집이나 베이비시터만으로는 해결할 수 없을 것이다. 양가 부모님도 아이를 둘봐 주실 형편이 되지 않는다. 그러다가 문득 아직 생기지도 않은 아이를의 손에 맡길 방법부터 고민하고 있다는 사실에 죄책감이 몰려왔다.¹²⁶⁾

그리고 ‘맘충’이라는 표현, 그리고 임신을 하고서도 직장생활을 한 그녀에게 던진 비난의 표현들은 그녀에게 무력감과 수치심을 주었다. 이러한 모습은 그녀가 남편에게 자신의 상태에 대해 하소연하는 대목에서 확인된다.

“죽을 만큼 아프면서 아이를 낳았고, 내 생활도, 일도, 꿈도, 내 인생, 나 자신을 전부 포기하고 아이를 키웠어. 그랬더니 별례가 됐어. 난 이제 어떻게 해야 돼?”¹²⁷⁾

IV. 이경희와 김지영의 ‘우리’ 개념에 대한 여성주의 목회신학적 성찰

1. 이경희와 김지영의 ‘우리’ 개념에 대한 여성주의 목회신학적 성찰

앞서 소개한 이경희와 김지영의 사례는 약 100년이라는 시공간의 차이가 있음에도 불구하고, 한국 가족 안에서 왜곡된 ‘우리’ 개념을 터득하고 이로 인해 심리적인 어려움을 겪고 있는 여성의 삶을 보여준다. 특히 가족 중심, 가부장적 관점에서 두 여성은 자신의 정서와 목소리를 억압하며 살아갔다. 심지어 현대를 살아가고 있는 여성인 김지영은 이경희의 시대보다 여성에게 학업, 직장생활 등을 할 수 있도록 허용된 문화이며, 직장생활과 육아를 병행할 수 있도록 돌봄 기관이 존재하는 시대임에도 불구하고, 그녀는 자신의 직장을 포기하고 육아만 하였다. 이러한 두 여성의 ‘우리’ 개념은 여성주의 목회신학적 입장에서 보면 다음과

125) 조남주, 『82년생 김지영』, 133-134.

126) Ibid, 135-136.

127) Ibid, 165.

같은 어려움을 겪고 있는 것으로 분석된다.

첫째, 두 여성의 ‘우리’ 개념이 지닌 가부장적인 특성은 두 여성의 가치 있는 존재로써의 자기 인식을 하기 어렵게 하였다. 이경희는 학업을 통해, 김지영은 직장생활을 통해 자신의 존재적 가치를 인식하고 그 가치를 드러내고자 하였으나, 가부장적 구조 속에서 그녀들의 목소리는 충분한 힘을 발휘할 수 없었다. 가부장적인 구조는 이경희에게는 여성에게 존재적 가치를 드러낼 필요성조차 허락되지 않았다. 이러한 경향은 김지영에게서도 확인되는데, 직장을 구하기 어려워하던 때에 식사 중에 아버지가 그녀에게 한 말을 통해 확인된다.

아버지는 정신 상태까지 들먹이는 잔소리를 한 바가지 퍼부었는데, 김지영 씨에게 새삼스럽게 상처가 되지는 않았다. 그때는 ‘불합격’ 이외에 어떤 말도 김지영 씨를 자극하지 못했다. 자신의 꾸중에도 딸이 속상한 기색 하나 없이 무덤덤하자 아버지가 한마디를 더 보탰다.
“넌 그냥 얌전히 있다 시집이나 가.” 이제껏 더 심한 소리를 듣고도 아무렇지 않았는데 김지영 씨는 갑자기 견딜 수가 없어졌다.¹²⁸⁾

이는 남성과 여성에게 동등하게 주신 하나님의 잠재성을 저해하는 모습이다. 남성과 여성의 관계는 한 쪽의 존재적 가치를 인정하지 않음으로써 다른 한쪽의 가치가 드러나게 하는 관계가 아니다. 남성과 여성의 관계는 하나님이 주신 잠재성(God-Given Potential)을 발달시키는 관계가 될 때에 건강한 관계라고 볼 수 있다.¹²⁹⁾ 이는 남성과 여성의 상호적이고 평등한 관계를 이룰 때에 가능하다.¹³⁰⁾ 그러나 남성 중심의 한국 사회에서 두 여성은 자신의 존재적 가치를 인식할 기회가 주어지지 않았으며, 남성에게 종속된 삶을 살기를 강요받았다. 이러한 구조는 그녀들 내면에 존재하던 힘마저도 약화시켰다.¹³¹⁾ 그 결과 이경희와 김지영은 낮은 자존감을 형성하고 특히 김지영의 경우에는 주변 사람들의 비하적인 발언을 자신에 대한 평가 발언으로 받아들이며 수치심을 경험하고 있는 것으로 보인다.

둘째, 두 여성의 ‘우리’ 개념이 지닌 가족 중심의 정서 융합적인 특성은 두 여성으로 하여금 정서와 생각 등을 충분히 표현하지 못하게 하였다. 이는 두 여성의 성숙한 의존과 애착의 관계를 맺고, 그 관계 속에서 자율적인 삶을 살아갈 힘을 얻는 데에 어려움이 있었음을 보여준다.¹³²⁾ 자율적인 삶을 살아갈 수 있는 힘은 ‘우리’ 관계 안에 있는 구성원들이 각각의 차이와 개성을 갖고 있음을 인정하고 받아들일 때에 가능하다. 즉, 개인은 자신이 지닌 개성을 토대로 자기만의 삶을 살아갈 수 있다.¹³³⁾ 그러나 이경희는 아버지를 비롯한 가족 관계 안에서 소외될까봐 두려워하는 마음을 갖고 있기에 자신이 원하는 학업을 지속하는 것과 아버지가 원하는 시집가는 것 사이에서 갈등하는 모습을 보였다. 그리고 김지영은 그녀의 자율성과 독립성을 인정해주는 관계를 형성하지 못하였기에, 자신의 정서를 때로는 죽은 여

128) Ibid, 105.

129) Anne Carr and Douglas J. Schuurman, “Religion and Feminism: A Reformist Christian Analysis,” in *Religion, Feminism, and the Family* ed. Anne Carr and Mary S. Van Leeuwen, (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 16.

130) Bonnie J. Miller-McLemore, “Will the Real Pro-Family Contestant Please Stand Up? Another Look at Families and Pastoral Care,” *The Journal of Pastoral Care*, 49, no.4(1995), 67.

131) Rita N. Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, (New York: The Crossroad Publishing Company, 1991), 69.

132) Bonnie J. Miller-McLemore, *Also a Mother: Work and Family as Theological Drama*, (USA: Abingdon Press, 1994), , 184.

133) Lynn N. Rhodes, *Co-Creating: A Feminist Vision of Ministry*, (Philadelphia, Westminster Press, 1987), 53.

성, 때로는 살아있는 친밀한 관계의 여성의 목소리로 자기 이야기를 하는 모습을 보이게 된 것이다. 이는 두 여성에게 자기 정체성에 대한 혼란스러움을 경험하게 하였다.

셋째, 두 여성의 ‘우리’ 개념이 지난 일방적 충의의 관계적 특성은 두 여성으로 하여금 정서적으로 소진하게 만들 수도 하였다. 일방적 충의의 관계적 특성은 상대방에게 충분한 충의를 다 하지 못했다는 죄책감으로 인해 지속적, 일방적으로 상대에게 충성을 다하게 하는 특성이다.¹³⁴⁾ 이경희는 부모를 위해 자신의 쉬는 시간을 집안일을 하는 것으로 채웠고, 김지영은 부모를 위해 행하던 충의를 자녀에게 투사하여 자녀를 위해 자신의 직장과 일을 희생하고 육아에 전념하는 것으로 채웠다. 이는 두 여성의 자신의 희생을 통해 사랑을 온전히 할 수 있다는 인식을 갖고 있기에 드러난 결과이다.¹³⁵⁾ 이러한 일방적인 자기 희생은 그녀들의 정서적인 힘을 고갈시켰다. 그리고 그녀들이 타인을 향해 자기 기부를 할 수 있는 여력조차 사라지게 하였다.¹³⁶⁾ 이러한 정서적 고갈과 자기 기부의 실패는 그녀들이 사회 속에서 존재하며 살아가지만 정서적으로 고립되고 탈진된 상태로 살아가게 하였다.

넷째, 두 여성의 ‘우리’ 개념이 지난 일방적으로 집중된 돌봄의 특성은 두 여성으로 하여금 자기 자신을 향한 돌봄을 할 수 없게 하였다. 다시 말하면, 두 여성에게는 타인을 향한 돌봄이 강요되었다. 이경희에게는 부모를 향한 돌봄, 그리고 시집을 가서 시댁과 남편을 돌볼 것이 요구되었다. 그리고 김지영에게는 자녀를 향한 전적인 돌봄이 요구되었다. 이러한 일방적 돌봄이 요구된 것은 가부장적 관점에서의 성 역할 사회화를 통한 것이다.¹³⁷⁾ 이는 두 여성으로 하여금 자기를 향한 사랑과 타인을 향한 사랑의 균형이 깨지게 하였다. 그러나 자기애와 타인을 향한 사랑인 아가페(Agape)는 균형을 이루어야 한다.¹³⁸⁾ 이것이 불균형적으로 된 것은 두 여성에게 지속적인 혼란으로 인한 심리적 탈진의 상태에 이르게 하였다. 이는 두 여성의 돌봄 영역에 대하여 함께 짐을 공유하며 부담감을 덜어줄 수 있는 돌봄의 관계망이 지속적으로 유지되기가 어려웠기 때문이다.¹³⁹⁾

2. 두 여성의 사례에 나타난 왜곡된 ‘우리’ 개념으로서의 ‘융합적 우리’

한국 여성의 ‘우리’ 개념은 앞서 소개한 두 여성의 사례와 같이 부정적인 측면만 있는 것은 아니다. ‘우리’ 개념이 지난 가족 중심적인 특성은 가족 구성원으로 하여금 정서적인 안정감과 소속감 등을 갖게 하는 장점을 지닌다. 또한 가족은 개인이 사회에서 살아갈 수 있도록 안내하는 사회화를 경험할 수 있는 안전한 공간이기도 하다. 그런데 이러한 ‘우리’ 개념이 한국 사회의 가부장적, 남성중심적, 가족 중심적 등의 특성과 맞닿게 되었을 때에, 관계적 약자인 여성은 긍정적인 영향보다는 부정적인 영향 하에 있게 됨을 확인 하였다. 한국 여성의 경험하는 왜곡된 ‘우리’ 개념으로 인한 부정적인 영향은 이경희가 살던 시대부터 김지영이 살던 시대까지 지속되거나 유지, 강화되는 것으로 드러났다. 이경희와 김지영의 사례에서 나타난 왜곡된 ‘우리’ 개념은 관계적 약자로 살아가는 여성의 자신의 존재 가치를 인식

134) Ivan Boszormenyi-Nagy and Barbara Krasner, eds., *Between Give and Take: A Clinical Guide to Contextual Therapy*, (New York: Brunner-Routledge, 1986), 58-59.

135) Bonnie J. Miller-McLemore, “Also a Mother: Beyond Family Values,” *Journal of Feminist Studies in Religion*, 12, no.1(1996), 146.

136) Miller-McLemore, *Also a Mother*, 127.

137) Miller-McLemore, “Also a Mother,” 138.

138) *Ibid.*, 140.

139) Rhodes, *Co-Creating*, 70.

하지 못하고, 오히려 타인의 정서를 해아리며 살아가게 하였다. 그리고 김지영의 경우에는 자신의 목소리를 감추고 타인의 목소리를 빌려서 자신이 하고자 하는 말을 전달하는 양상을 보이게 되었다. 또한 두 여성 모두 자기보다는 타인을 돌보며, 타인을 위해 지속적으로 희생할 것이 요구되어 정서적, 영적으로 탈진되는 상태에 이르게 되었다. 이러한 과정에서 이경희는 하나님과 관계를 맺고자 하는 강한 열망을 보이기도 하였지만, 김지영은 하나님의 존재에 대해 인식하고 하나님과의 관계를 열망할만한 힘 조차 없어지게 되었다. 이렇게 두 여성에게 ‘우리’ 관계 속에서 심리적인 어려움을 겪게 하는 왜곡된 ‘우리’ 개념은 ‘융합적 우리(Fused Woori)’이다.

‘융합적 우리’는 ‘우리’라고 하는 친밀한 관계를 유지하기 위해 타인의 눈치를 보고 타인의 정서를 중요하게 여기는 반면, 자신의 정서는 억압하고 일방적인 충의의 관계를 맺게 하는 ‘우리’ 개념의 왜곡된 면이다.¹⁴⁰⁾ ‘융합적 우리’에서 정의한 ‘융합’이라는 단어는 오늘날 정(情)과 함께 긍정적 의미로 사용되기도 한다.¹⁴¹⁾ 또한 ‘우리’ 개념은 여성주의 가족치료 입장에서 강조되며, 얹매임(Enmeshment)과 친밀함(Intimacy)을 사람들을 향한 관심으로 보는 것을 제안하는 관점도 있다.¹⁴²⁾ 이 관점에서 보면, 친밀한 관계를 더욱 친밀하게 유지하려는 특성을 부정적으로 평가절하 하는 것은 남성 편향적인 것으로 평가된다. 이런 맥락에서의 친밀함은 지속적으로 빨달시킬 필요가 있음에 필자는 동의한다. 그러나 본 논문에서의 ‘융합적 우리’는 단순히 친밀함을 넘어서, 개인으로 하여금 자신의 정서를 무시하고 관계적 불안 속에 있게 하는 것을 의미한다. 더 나아가서 ‘우리’ 관계 속에서 정서적 융합, 보이지 않는 충의의 반복, 돌봄 영역의 여성에게 편향적으로 집중되는 것 등의 양상이 나타나고, 개인으로 하여금 심리적, 영적 소진, 무력감, 우울, 심지어 자기 존재의 가치에 대한 평가절하의 상태에 놓이게 하는 것을 의미한다.

V. 결론 및 제언: 왜곡된 ‘우리’ 개념 극복을 위한 목회상담과 목회적 돌봄

1. ‘융합적 우리’ 개념의 대안: ‘문화적 우리’

‘융합적 우리’ 개념은 ‘문화적 우리’ 개념으로 계발하는 것이 필요하다. 여기서 말하는 ‘문화적 우리’ 개념은 다음과 같은 의미를 지닌다. 첫째, ‘문화적 우리’는 공동체 중심적인 특성을 유지하는 동시에 관계적 약자에 위치한 개인의 목소리가 존중받는 것을 의미한다. 이는 개인에게 하나님이 주신 잠재성을 발견하고 발달시키는 과정에서 가능하다. 둘째, ‘문화적 우리’는 개인이 충분한 충의를 하지 못했다고 느끼는 죄책감과 자기 비하를 멈추는 것을 의미한다. 이는 자기를 향한 하나님의 사랑을 인식하고 스스로를 향한 충의를 회복할 때에 가능하다. 셋째, ‘문화적 우리’는 상호 돌봄적인 관계 경험을 통해 정서적인 만족을 경험하는 동시에 상호 돌봄적인 관계를 본인이 스스로 맺어가는 것을 의미한다. 이는 하나님과 긍정적인 상호 관계를 경험할 때 가능하다. 이러한 관계의 재경험을 위해 필자는 다음과 같은 목회상담의 원리를 제언한다.¹⁴³⁾

140) 김경희, “‘우리’ 개념에 대한 목회상담학적 연구,” 17.

141) 정계숙 외 5명, “정(情)과 우리의식에 기반한 따뜻한 교육공동체의 구현 방안에 대한 연구,” 「학습자중심교과교육연구」 18, no.14(2018), 865.

142) Valerie Featherstone, “A Feminist Critique of Family Therapy,” *Counselling Psychology Quarterly*, 9, no.1(1996), 11.

143) ‘융합적 우리’ 개념에서 ‘문화적 우리’ 개념으로의 계발을 위한 목회상담의 원리가 적용된 목회상

첫째, 목회상담사와 내담자는 힘의 차이가 없는 평등한 관계를 형성하여 문화적 우리 관계를 경험할 수 있다. 상담사와 내담자 사이에는 자연스럽게 힘의 차이가 발생하기도 한다. 그러나 두 사람 사이의 힘은 내담자의 성장을 돋기 위한 것으로 사용될 필요가 있다.¹⁴⁴⁾ 내 담자의 성장을 돋기 위한 힘으로 사용되기 위해서는 내담자가 자신의 어려움에 대해 목회상담사에게 해결책을 구할 때, 내담자 스스로의 성찰과 대안을 발견하도록 안내하는 것이 필요하다. 이를 통해 내담자는 내면의 힘을 회복할 가능성이 있다. 둘째, 목회상담은 자기를 향한 사랑과 타인을 향한 사랑의 균형을 함께 회복하도록 하는 자리로 인정될 필요가 있다. 자기 사랑은 타인을 향해 사랑할 능력을 배양한다.¹⁴⁵⁾ 자기 사랑과 타인 사랑의 균형을 이루는 것이 관계적 성숙을 이루는 것이다.¹⁴⁶⁾ 이는 일방적인 충의가 아닌 상호적인 충의의 관계를 위한 시도이다. 더 나아가서 예수께서 보이신 우정의 상호성을 회복하는 것이 필요하다.¹⁴⁷⁾ 우정의 상호성은 상호적으로 희생과 사랑을 행하는 것이며, 이는 개인의 입장에서 희생에 대한 보상을 얻는 것을 의미한다. 이러한 관계는 개인이 어느 정도 자신의 정서적 만족을 희생하며 타인을 돌보는 동시에 타인을 통해 자신도 돌봄을 받는 관계이다.¹⁴⁸⁾ 그러나 어떤 대가를 바라는 돌봄이 아니라 개인은 자발적 혼신의 관계를 형성하게 된다.

2. ‘문화적 우리’ 개념의 계발을 위한 목회상담과 목회적 돌봄

교회공동체는 개인에게 신앙생활을 하는 장소이자 돌봄을 받는 장소이다. 교회공동체에 이미 구성되어 있는 관계망은 정서적 돌봄의 관계망이자 ‘문화적 우리’의 관계를 경험할 수 있는 안전한 공간으로 활용될 수 있다. 이 교회 관계망을 통해 상호돌봄의 관계망을 형성하여 구성원들이 서로 자기 기부와 돌봄을 나누는 것이 필요하다.¹⁴⁹⁾ 그래서 개인이 정서적 소진을 경험하기 이전에, 혹은 정서적으로 소진된 후에도 관계망을 통해 힘을 얻을 수 있는 기반을 마련해 줄 필요가 있다. 왜냐하면 돌봄의 관계망에 있는 구성원들이 함께 요람을 흔들어 줌으로써 돌봄의 책임을 함께 하여 개인에게 집중된 돌봄의 부담감을 내려주는 치유적인 성격을 지니기 때문이다.¹⁵⁰⁾ 이러한 특성을 지닌 교회의 관계망은 하나님의 사랑, 위로와 돌봄을 경험하도록 안내한다.¹⁵¹⁾ 그리고 동시에 개인은 사랑을 할 수 있는 방법을 터득하게 된다. 따라서 교회 공동체를 통해 문화적 우리를 경험하고 문화적 우리의 개념을 발달, 유지 시킬 수 있는 목회적 돌봄의 방법을 제언하고자 한다.

첫째, 교회 공동체는 개인의 자존감을 향상시킬 수 있다. 이는 기독교인이 자기 자신에 대하여 ‘나는 죄인’이라는 인식을 기반으로 하되 낮은 자존감, 자기 비하, 수치심의 방향으로 나아가는 것을 멈추는 것을 의미한다. ‘나는 죄인’이라는 인식은 예수 그리스도의 십자가 구원 사역을 통해 ‘나는 하나님의 자녀’라는 인식으로 전환될 수 있다. 이것이 기독교적인 믿

담의 실제 사례는 필자의 논문 “‘우리’ 개념에 대한 목회상담학적 연구”에 수록되어 있다.

144) Brita L. Gill-Austern, “Love Understood as Self-Sacrifice and Self-Denial: What does It do to Women?,” in *Through the Eyes of Women*, 321-304, ed. Jeanne S. Moessner, (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996), 310.

145) Howard Clinebell, *Well Being*, (Philippines: Kadena Books, 1995), 6.

146) 김경희, “‘우리’ 개념에 대한 목회상담학적 연구,” 147.

147) Gill-Austern, “Love Understood as Self-Sacrifice and Self-Denial,” 318.

148) Ibid, 318.

149) Miller-McLemore, *Also a Mother*, 166.

150) Ibid, 166.

151) Clinebell, *Well Being*, 26.

음을 가진 사람의 기본적인 자기 이미지이다. 이러한 기독교적 자기 인식의 전환은 하나님과의 관계에서 능동적으로 하나님과 소통하고 하나님을 향해 나아갈 수 있도록 안내한다. 즉, 이미 우리에게 다가오신 하나님을 향해 스스로 나 자신을 개방하고 하나님을 받아들이게 된다.¹⁵²⁾ 이를 위해 목회자와 교회 지도자들은 하나님의 자녀라는 인식을 바탕으로 강압적인 혼신이 아니라 자발적인 혼신을 할 수 있는 장을 열어주는 역할을 하는 것이 필요하다. 둘째, 교회 공동체는 기독교인이 자신의 관계 체계에 대하여 성찰할 수 있는 기도의 장을 열 수 있다. 이를 통해 기도자는 자신의 삶, 관계 체계 속에서 내재하시고 움직이셨던 하나님을 경험함으로써 자신이 그 관계 내에서 해야 할 일들을 발견할 수 있다.¹⁵³⁾ 이는 기도자의 자율성을 발달시킬 수 있다. 그리고 이러한 기도를 통해 자기가 선택한 행동에 대한 확신을 얻을 수 있으며, 일상생활을 하나님과 함께 살아감을 알아차릴 수 있다.¹⁵⁴⁾ 이를 위해 교회는 자기와 관계 성찰을 위한 목회적 써클을 마련하여 소그룹으로 기도모임을 할 수 있다. 특히 자기와 관계 성찰을 위한 목회적 써클은 영적 지도자와 함께 진행하여 자기 성찰적인 삶을 살아가도록 안내할 수 있다. 자기 성찰적인 삶은 한국 기독교인들이 보다 문화적 우리의 관계를 설정하고 경험하며 재경험하는 장을 스스로 열 수 있는 원동력으로 작용할 것이다.

VII. 참고문헌

- 김경. “사회문화적 변혁과 여자대학생의 자기발달에 대한 목회상담학적 고찰.” 「한국기독교 신학논총」 106(2017), 345-379.
- 김경희. “‘우리’ 개념에 대한 목회상담학적 연구: 융합적 우리를 넘어 문화적 우리를 향하여.” 감리교신학대학교 박사학위논문, 2022.
- 김미영. “1920년대 신여성과 기독교의 연관성에 관한 고찰.” 「현대소설연구」 21(2004), 67-96.
- 김민주. “17일 ‘강남역 사건’ 6주기 추모행사 열린다.” 「여성신문」. 2022.05. 접속 2022.05.26. <http://www.womennews.co.kr/news/articleView.html?idxno=223483>.
- 김은정. “모단절, 모순을 살다: 나혜석의 수필세계.” 「수필미학」 18(2017), 214-233.
- 김진원, 유영만. “초기 경력자의 ‘우리성’ 학습 과정에 대한 내러티브 탐구.” 「내러티브와 교육연구」 9, No.3(2021), 135-160.
- 김혜영. “‘동원된 가족주의’의 시대에서 ‘가족 위협’의 사회로.” 「한국사회」 17, No.2(2016), 3-44.
- 김희선. “소설 82년생 김지영에 대한 여성주의 상담적 분석: 사례개념화를 중심으로.” 「목회와 상담」 32(2019), 67-101.
- 권진숙. “위기의 중년 기독교 여성을 위한 여성주의 목회상담.” 「신학과 실천」 59(2018), 439-478.

152) Pamela Cooper-White, *Many Voices: Pastoral Psychotherapy in Relational and Theological Perspective*, (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2007), 91.

153) Elizabeth Liebert, “Coming Home to Themselves: Women’s Spiritual Care,” in *Through the Eyes of Women*, 284-257, ed. Jeanne S. Moessner, (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996), 278.

154) 김경희, “‘우리’ 개념에 대한 목회상담학적 연구,” 171.

- 나혜석기념사업회. 『나혜석전집』. 서울: 푸른사상사, 2013.
- 다니엘 튜더/ 노정태 역. 『기적을 이룬 나라 기쁨을 잃은 나라』. 서울: 문학동네, 2013.
- 두산동아. 『동아 새국어사전』. 서울: 두산동아, 2009. S.v. “우리.”
- 서세영. “성리학의 선악론에 관한 연구.” 한국외국어대학교 박사학위논문, 2021.
- 송명희. “신여성 작가의 소설에 재현된 신여성과 구여성의 관계: 나혜석, 김명순, 김일엽을 중심으로.” 『문예운동』 (2020), 77-105.
- 이소은. “성경인물 사라에 대한 여성주의 관점의 이해: 자기대상이해와 상관관계적 나선이해를 통하여.” 『한국기독교상담학회지』 31, No.2(2020), 183-21 3.
- 이수정. “나혜석의 남녀관계 인식과 가정 내 주체성 실현.” 『청람사학회』 29(20 19), 47-100.
- 이승연. “사회과 문해력 증진을 위한 카운터 내러티브의 적용 가능성 탐색: 82년생 김지영과 관련된 논란에 대한 분석을 중심으로.” 『사회과교육연구』 26, No.4(2019), 15 - 33.
- 이이효재. 『조선조 사회와 가족』. 서울: 한울, 2003.
- 임지혜. “하이데거의 더불어 있음에 대한 사회존재론적 해석: 배려와 공감의 사회를 향한 우리-존재론의 가능성모색,” 경북대학교 박사학위논문, 2016.
- 장미혜. “인정, 아름다운 우리성(We-ness)을 코딩하다: 상호인정관계의 우리성에 관한 목회 신학적 연구.” 『목회와 상담』 34(2019), 291-331.
- 정계숙, 손환희, 박희경, “청소년의 ‘우리성’ 인식 구조와 영향 요인: 따뜻한 공동체 문화 형성의 기초.” 『문화예술연구』 15, No.4(2020), 151-170.
- _____, 박화춘, 구신실, 김효정, 박희경, 손환희, “정(情)과 우리의식에 기반한 따뜻한 교육 공동체의 구현 방안에 대한 연구.” 『학습자중심교과교육연구』 18, No.14(2018), 849-873.
- 정보라. “여성의존노동에 대한 여성주의적 목회상담연구.” 『목회와 상담』 35(2020), 203- 233.
- 조남주. 『82년생 김지영』. 서울: 민음사, 2019.
- 채정민. 『한국인 상담과 심리치료를 위한 문화심리학』. 경기: 교문사, 2014.
- 최상진, 김기범. 『문화심리학: 현대한국인의 심리분석』. 경기: 지식산업사, 2016.
- 황민호. “나혜석의 독립운동과 관련된 인물들.” 『나혜석연구』 6(2015), 84-112.
- 후쿠시마 미노리. “82년생 김지영에 열광한 일본 독자들, 그 이후는 어떻게 되었을까.” 『문화과학』 102(2020), 177-201.
- Boszormenyi-Nagy, Ivan and Barbara R. Krasner, Eds. *Between Give and Take: A Clinical Guide to Contextual Therapy*. New York: Brunner-Routledge, 1986.
- _____. and Geraldine M. Spark, Eds. *Invisible Loyalties*. New York: Brunner/ Mazel, 1984.
- Brock, Rita N. *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.
- Carr, Anne and Schuurman, Douglas J., “Religion and Feminism: A Reformist Christian Analysis.” In *Religion, Feminism, and the Family*, Ed. Anne Carr and Mary S. Van Leeuwen, 32-11. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.

- Clinebell, Howard. *Well Being*. Philippine: Kadena Books, 1995.
- Cooper-White, Pamela. *Many Voices: Pastoral Psychotherapy in Relational and Theological Perspective*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2007.
- Featherstone, Valerie. "A Feminist Critique of Family Therapy." *Counselling Psychology Quarterly* 9, No.1(1996), 15-9.
- Gill-Austern, Brita L. "Love Understood as Self-Sacrifice and Self-Denial: What does It do to Women?." In *Through the Eyes of Women*, 321-304, Ed. Jeanne S. Moessner. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996.
- Liebert, Elizabeth. "Coming Home to Themselves: Women's Spiritual Care." In *Through the Eyes of Women*, 284-257, Ed. Jeanne S. Moessner. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1996.
- Miller-McLemore, Bonnie J. "Also a Mother: Beyond Family Values." *Journal of Feminist Studies in Religion*, 12, No.1(1996), 150-133.
- _____. "Will the Real Pro-Family Contestant Please Stand Up? Another Look at Families and Pastoral Care." *The Journal of Pastoral Care*, 49, No.4(1995), 72-61.
- _____. *Also a Mother: Work and Family as Theological Dilemma*. USA: Abingdon Press, 1994.
- Rhodes, Lynn N. *Co-Creating: A Feminist Vision of Ministry*. Philadelphia: Westminster Press, 1987.