

3월 신진학자 학술세미나

일시_ 2015년 3월 14일(토) 10시 ~ 12시 30분

장소_ 이화여자대학교 대학교회 소예배실

한국여성신학회

순 서

전체 사회: 이윤경 총무

여는 말 사 회 자

인사말씀 김판임 회장

발표

1부 사회 박지은 회원
(이화여대)

성결의식 관점에서 본 속죄일의 신학적 의미에 관한 고찰 가혜영 회원
(성결대, 구약학)

가정폭력과 기독교: 여성신학과 교회여성과의 거리 김희선 회원
(이화여대, 목회상담학)

2부 사회 박지은 회원
(이화여대)

여선교사 매티노블(Mattie Wilcox Noble)과 전도부인 조선혜 회원
(감신대, 문화신학)

한국 불임여성의 상실 경험에 대한 애도 박강희 회원
(이화여대, 목회상담학)

질의응답

광 고 사 회 자

닫는 말 사 회 자

성결의식 관점에서 본 속죄일의 신학적 의미에 관한 고찰

가 해 영 (성결대)

1. 들어가는 말

우리말로 번역된 개역한글이나 개역개정에서 רפכ¹⁾ “속죄”로, תאטח²⁾ “속죄제”로, מִרְפָּכָה מוֹי³⁾ “속죄일”로 번역하고 있다. 이 세 단어 “속죄, 속죄제, 속죄일”에 관한 연구는 그 의미를 명확하게 하지 않고 혼용되는 경우가 많다. 하지만 속죄(רפכ)의 대상과 속죄기능에 관한 연구는 속죄제(תאטח)를 통하여 더 구체적으로 살펴 볼 수 있으며, 속죄일(מִרְפָּכָה מוֹי)로 종결되는 경향을 보인다.

본고는 이스라엘이 속죄일을 통하여 거룩함을 추구하고 야웨 하나님으로부터 안식을 얻기 위해 속죄일의 성결의식을⁴⁾ 준행했다는 것에 대해 살펴보려고 한다. 속죄일 רפכ의 의미는 ‘대속’(代贖)⁴⁾이라는 용어를 사용할 것이며, רפכ의 결과는 기우치의 견해를 따라 אטח, רהט, דקל, 그리고 נשא וזעזע를 포함하는 의미로 볼 것이다(레 10:17; 16:14-19). תאטח의 의미는 하틀리의 견해와 תאטח의 목적에 따라 ‘정화’와 ‘속죄’ 또는 두 의미를 함께 지닌 것으로 보려고 한다. תאטח는 일반적으로 비의도적인 죄를 짓거나 부정함을 입었을 경우 속죄·정화되나, 의도적인 죄를 짓거나 부정함을 입었을 경우에는 속죄일의식을 통해 속죄·정화 된다는 것을 원어를 중심으로 보려고 한다. 따라서 본 연구는 속죄일의 성결의식이 속죄일의 신학적의미인 이스라엘의 거룩성 회복과 영원한 안식을 얻게 한다는 것을 살펴볼 것이다.

2. 이스라엘의 성결의식과 고대근동의 정결의식

희생제사의 관점에서 이스라엘의 제의는 재앙을 방지하고 새로운 시작을 준비하기 위하여 정결제나 성결제를⁵⁾ 강조했다. 따라서 고대근동 희생제이나 이스라엘 성결의식의 특징을 고대근동에서 이스라엘 종교의식의⁶⁾

1) R. Laird Harris, Editor & Gleason L. Archer, Jr., Associate Editor & Bruce K. Waltke, Associate Editor, *Theological Wordbook of the Old Testament*, V 1, (Chicago: Moody Press, c1980), 『구약원어신학사전』 (서울: 요단출판사, 1986), 559-560. “속죄가 될 것이다”라는 히브리어 כפר는 본래 ‘덜다, 가리다’란 뜻이다. KJV, ASV, NIV는 ‘atonement’로, Syr는 ‘to wipe off’로, 70인역은 evxila, sasqai로 번역되었다. ‘대속하다, 화해하다, 정화하다(명사에서 파생된 동사)’의 의미로 이 단어의 근원명사 כפר(대속물, 속량물, 종애를 얻기 위해 드리는 선물) 어근에 대해서는 많은 논란이 있었다.

2) תאטח의 관한 연구는 그 의미와 기능, 대상에 관한 연구로, “속죄, 성소정화(정결), 속죄·정화”로 집약하여 세 가지로 정리할 수 있다. 1970년 이후 밀그롬의 תאטח의 기능을 “속죄”가 아닌 “성소정화”라고 주장하여 תאטח에 관한 연구와 논쟁은 활발하게 진행되었다.

3) 속죄일의 כפר의 의미는 비의도적이거나 의도적인 모든 부정과 죄를 대속한다. 레위기 16장 19절의 כפר의 기능은 단과 이스라엘 백성을 טהר(정결케)하고 קדש(거룩케)한다. 이때 19절 히브리어 본문의 “טהר”하고 “קדש”한다”로 표현된 것을 개역개정(개역한글)은 두 단어를 한 단어인 “성결”(聖潔)이라 번역하였다. 따라서 개역개정에서 “성결”이라 번역된 단어를 통해 성결케하는 의식이라는 의미를 얻었고, 이러한 속죄일의식을 성결의식(聖潔儀式)이라 명명하게 되었다.

4) 대속(代贖)은 표준국어대사전에서 남의 죄를 대신하여 벌을 받거나 속죄함을 의미한다. ‘대’(代)는 대신하다는 의미이고, ‘속’(贖)은 재물을 바치고 죄를 면제받거나 대신 바꾼다는 의미를 가진다. 그러므로 대속은 남의 죄나 고통을 대신(代身)하여 자기가 당하는 것으로 대신 속죄함을 의미한다.

5) 본문에서 כפר의 기능이 קדש(거룩케)로 나타나는 문맥의 제의를 성결제로 명명하였다(출 19장; 레 8장; 레 16장).

독특성을 중점으로 비교하려고 한다.

1) 속죄일과 성결의식

이스라엘의 모든 백성은 일 년에 한 번 속죄일에 성소(부속물)와 백성들의 모든 죄를 **כפר**하기 위해 성결의식(피뿌림 의식과 아사셀 의식)을 거행한다. 속죄일은 “엄숙한 휴식의 안식일”이라는 의미를 가진다. 레위기 16장 31절의 **שַׁבָּת עֲזוּזָה**을 개역성경은 “큰 안식일”, 개역개정은 “안식일 중의 안식일”, 공동번역은 “철저하게 쉬는 안식일”로 기록하고 있다. 레위기 23장 27절의 **יוֹם כִּפּוּרֵיכֶם**을 문자적으로 “속죄들의 날”로 불린다. **כִּפּוּרֵיכֶם**이라는 복수형 어법은 히브리어에서 최상급을 표현하는 기법으로, 이 날이 충분하고 완전한 대속이나 속죄의 날이라는 것을 의미한다. 또한 속죄일은 레위기에서 정결법과 성결법을 연결하는 교량적 역할 기능을 하는 것으로 밝혀졌다.

속죄일에 관한 본문(레 16:3, 6, 9, 11, 21, 23)의 특징은 백성들을 위해서는 간략지침으로 의식에 대해 다루었고, 모든 중요의식은 대제사장이 직접 진행하였음을 보여준다.⁷⁾ 고대로부터 내려오는 속죄일의식은 백성들의 오염에서 비롯된 부정을 제거하기 때문에 성결법의 최고봉임을 나타낸다. 하틀리(Hartley)는 아르툰(Aartun)이 주장한 속죄일의식은 아사셀 염소로 시행되는 방출의식이 고대의식의 징표이라고 한다.⁸⁾ 왜냐하면 이러한 염소를 내보내는 의식과 병행을 이루는 초기의 방출의식이 우가릿과 히타이트(헷) 문헌에서 발견되기 때문이다. 이렇게 모든 백성은 고대로부터 내려오고 있는 속죄일의식이 백성들의 오염에서 비롯된 부정을 제거하기 때문에 완전한 **כפר**로 본다.

속죄일 규정은 레위기 16장 이후에 나타나는 거룩한 삶을 위한 자료를 준비한다. 레위기 17-26장에 있는 법들을 성취하기 위한 도덕적이고 윤리적인 에너지가 그들이 속죄일에 받는 완전한 대속으로부터 온다고 말 할 수 있다.⁹⁾ 민족 전체가 이 날을 가장 엄숙한 날이자 국가의 죄를 위해 애도하는 날로 스스로 고행하며 하루 종일 전적인 금식을 해야 했다. 하지만 이 날은 안식의 날이기도 하다. 이 사실은 세 번에 걸쳐 “아무런 노동도 하지 말라”고 강조되며(레 23:28, 30, 31), 32절에는 이 날이 완전한 휴식의 날(**שַׁבָּת עֲזוּזָה**)이라고 지시하는 두 개의 진술을 덧붙인다.¹⁰⁾ 속죄일의 규례준수는 제의 체제가 전면적으로 **כפר** 된다는 의미를 부여하여 제의를 재정비하고 이스라엘을 다른 민족들과 구별하는 역할을 한다. 속죄일은 온 회중이 하나님 앞에 거룩한 모습으로 설 수 있도록 보장해 주며 영원한 안식을 얻는 것을 목적으로 한다는 것을 알 수 있었다.

2) 이스라엘 의식의 독특성

희생제사에서 피는 일차적으로 생명 또는 영혼과 연관되어 있다. 피(**דָּם**)의¹¹⁾ 개념은 고금을 막론하고 여러 종교와 문화에서 피와 관련된 다양한 금기의 풍습들이 지켜져 왔다.¹²⁾ 이러한 사실을 근거로 구약에서는 피를

6) 최종진, “이스라엘의 종교의식,” 『구약논단』 제19권 (2005), 6. 최종진은 거룩한 행위으로써 이스라엘의 종교의식을 시간, 공간, 행동으로 나누어 설명한다. 이스라엘은 공동의 시간이자 거룩한 때(절기나 축제)에 공동의 공간이자 거룩한 장소(성소나 성막, 성전)에서 거룩한 행위(희생제사)를 제사장 주관 하에 드렸다.

7) 김영진, “고대 근동과 이스라엘 제사장의 기능,” 『한국기독교신학논총』, 27 (2003), 17-18. 아론은 상번제나 안식일에 드리는 제사, 각종 절기 때 드리는 제사에 등장하지 않았다(민 28-29). 마찬가지로 실로의 성전을 묘사하는 데 있어서 엘리와 아들들이 제물을 다루고 있는 모습을 통해 알 수 있다(삼상 1:3; 2:12-17).

8) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 471-472.

9) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 471.

10) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 756. 한국성서고고학회, 『성경과 고고학』, 60.

11) R. Laird Harris, Editor & Gleason L. Archer, Jr., Associate Editor & Bruce K. Waltke, Associate Editor, *Theological Wordbook of the Old Testament*, V 1, 237. **דָּם**은 “피”라는 의미의 중요한 단어로 전쟁이나 살인과 같이 죽음을 유발시키는 폭력이나 폭동으로 피를 흘리는 것과 하나님께 죽어서 희생제사를 드릴 때에 피를 흘리는 것으로 나타난다. **דָּם**은 희생제사의 맥락에서 첫째는 생명을 상징한다. 희생당한 자의 피는 죽음을 통해 전달된 생명이다. “육체의 생명은 피에 있음이라”(창 9:4; 레 17:11, 14; 신 12:23)라는 말씀과 근본적으로 동일한 뜻이다. 피가 생명이라고 말하기 보다는 오히려 피는 생명의 근원, 즉 이 피로 인하여 생명이 영속되어짐을 말하려는 것이다. 그러므로 피를 제거하는 것은 생명을 종결시키는 것이다. 둘째는 **דָּם**이 생명이 아니라, “죽음” 즉, “죽음으로 드러진 생명”을 강조한다는 것이다.

12) James George. Frazer, *(The)golden bough*, 장병길 옮김, 『황금가지 I』 (서울: 삼성출판사, 1990), 305-308.

먹는 것은 금지되었다(레 3:17, 17:10-13; 삼상 14:31-35; 겔 33:25). 죄를 위한 대속은 범죄자 자신의 생명을 대신하여 동물의 생명을 희생함으로써 이루어진다. 피를 흘리는 것은 속죄에 있어서 가장 중요한 요소이다.

고대 이스라엘 제사에서 피가 어떠한 기능을 하는지를 가장 분명히 밝혀주는 구절은 레위기 17장 11절로 “육체의 생명은 피에 있음이라. 내가 이 피를 너희에게 주어 제단에 뿌려 너희의 생명을 위하여 속죄하게 하였나니, 생명이 피에 있으므로 피가 죄를 속하느니라”에서 생명체의 생명이 피에 있다는 사상을 바탕으로 피가 죄를 속한다는 이스라엘 속죄 제사의 기본 개념을 설명하고 있다. 여기에서 피를 통한 속죄가 이루어질 수 있는 것은 ‘대체, 대속’의 원리를 근거로 하고 있다.¹³⁾ 결국 희생제사는 사람의 생명을 대신하여 동물의 생명을 희생하여 피를 드리는 제사이다. 또한 이스라엘 희생제사는 대부분 불에 태워드리는 특징이 있다. 희생제물은 가장 좋은 부분이나 처음 소생을 드리는데(레 4:10), 이러한 것은 가장 좋고 온전한 것을 대표한다.

구약에 나타난 피의 기능은 사망과 생명의 위협으로부터 재앙을 방지해 주는 역할을 한다. 십보라가 행한 할레 사건에서 “할레로 인한 피의 남편”이라는 표현은 피가 재앙을 막아 주는 기능을 한다는 것을 보여준다. “피의 남편”(מִמְרוֹן)에서 מָרוֹן은 ‘보호하다’의 의미로 מִמְרוֹן은 “피에 의해 보호받은”으로 해석한 결과이다. 즉 모세를 죽음으로부터 보호해 준 것은 잘라낸 아들의 포피에서 나온 피인 것이다.¹⁴⁾ 또한 출애굽 시 유월절 사건은 독특한 피의 기능이 나타난다. 피를 문설주와 인방에 바르는 것을 인류학적인 시각으로는 문지방이 지닌 경계 공간의 특성과 관련시킨다. 문지방에 죽음의 세력이 산다는 관념을 통해 문지방을 건너가는 것에 대한 고대인들의 두려움으로 본다. 장자의 재앙을 앞두고 양의 피를 문설주에 바르면 문설주에 바른 피가 문 안에 거주하는 사람들을 문 밖에 도사리고 있는 죽음의 세력이나 재앙으로부터 보호해 주는 기능을 한다는 것이다.

구약에서는 어떤 위기상황이나¹⁵⁾ 소명, 강령, 치료나 회복 시 새로운 시작을 준비하는 전환점으로 나를 비롯한 가족, 민족 전체가 정결하거나 성결하게 준비하였다. 창세기에 나타난 정결의식은 야곱과 그 가족이 과거의 신앙과 삶을 청산하고 결단하기 위하여 이방신들을 제거하고(סרו) 자신을 정결케(רחט) 하며 의복을 바꾸고(קלח) 정결한 모습으로 정결의식을 행한다. 출애굽기에 나타난 정결의식은 모세와 이스라엘이 시내산에서 여호와와 명령을 통해 백성들을 성결케(קדש)하기 위해 옷을 빨고(טבט), 여인을 가까이 하지 않으며 예비하여(זקק), 제 삼일을 기다리게 한다(출 19:10-11). 또한 제 삼일에 여호와께 가까이 하는 제사장들은 그 몸을 성결하게(קדש) 하라고 명하신다(출 19:22). 그리고 출애굽기 24장의 언약의 피(תְּרִבְהָסֵר)로 정결의식을 마친다. 밀그롭은 피를 일종의 제의적 세제(ritual detergent)라고 부르며, 부정한 것은 죽음의 영역에 속하기 때문에 그 반대의 생명을 의미하는 피를 사용하여 부정한 것을 정화한다는 것이다.¹⁶⁾ 라이트는 이미 사용한 세제는 더럽혀져서 다시 사용할 수 없듯이, 정화하는데 사용하고 남은 피는 번제단 밑에 쏟아 버려야 한다고 말한다(레 4:7, 18, 25, 30, 34).¹⁷⁾ 웬함은 תאטט 제의는 정결의 완성으로, 번제는 정결하게 된 이스라엘 백성과 하나님 사이의 관계회복으로 이해한다.¹⁸⁾ 이러한 웬함의 견해는 제의적 상황에서 거룩한 것과 속된 것, 그리고 정한 것과 부정한 것이 존재하고 있으며 이것을 정확하게 구별하기 위해서 결론적으로 תאטט 제의를 드러야 함을 암시한다.

3) 고대근동 의식의 특징과 영향

고대근동 팔레스타인 지역 주변에는 희생제사가 이미 존재하고 있었는데 특히, 가나안 지역에서는 희생제사가 성행되고 있었다. 메소포타미아 제의는 조상들에게 정기적인 음식제공으로 희생제가 드려졌고, 가나안 제의는

13) Baruch A. Levine, *Leviticus: The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989), 115.

14) 강승일, “고대 이스라엘 종교에서 피의 다양한 기능 및 종교사회적 배경,” 『한국기독교신학논총』, 32-33.

15) 노세영, “죽이는 속죄제물에서 כִּפֹּר(kipper) 의미의 연구,” 『구약논단』 19권 (2005), 41. 제의공동체에서 그것이 도덕적 죄 때문이든 그렇지 않은 간에 부정을 경험하게 되면 부정에서부터 정하게 되며 또 거룩하게 되기 위해서 드러야 할 여러 가지 제의적 의식 가운데서 마지막 제의로 תאטט와 번제가 소개된다(레 12:8; 14:19, 30-31; 15:15, 30; 16:23-24).

16) J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 711-712.

17) David P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 147-149.

18) Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 95-96.

축제보완적 성격으로 희생제를 드렸다. 차이점이 있다면 이스라엘 제의는 오직 여호와 하나님께만 희생제사를 드렸다는 점이다. 고대근동의 정결의식과 이스라엘의 정결의식에서 가장 큰 차이도 유일신 신앙에 근거한다. 언약신앙에 근거한 이스라엘 제의는 다른 고대근동의 제의와 구별되는 독특한 것이 존재한다.¹⁹⁾ 메소포타미아의 제의는 주로 신에게 음식을 바치기 위한 과정이 목적이었다. 희생제에서는 피에 관한 규정을 통하여 정결의식의 과정이나 결과를 알 수 있다. 이스라엘 의식에서는 제물을 바칠 때 피를 주의해서 다루라는 규정이나 피를 먹는 것에 대한 제한이 많은 부분에서 나타나지만, 시리아 제의에서는 여러 희생제의가 존재함에도 불구하고 피에 대한 제한이 나타나지 않은 점으로 보아 히타이트인들은 피에 상징적인 힘이 있다고 믿지는 않았던 것 같다.²⁰⁾

결과적으로 속죄일 의식에서 두드러지게 나타나는 희생제물의 피의 기능은 피의 의식을 통해 부정한 것을 정화하며, 불의·범죄한 것을 속죄하고 **כפר** 기능을 발휘한다는 것을 알 수 있다. 희생제사의 관점에서 이스라엘의 제의는 재앙을 방지하고 새로운 시작을 준비하기 위해 정결제나 성결제를 강조했다. 고대근동 희생제이나 이스라엘 정결의식의 특징을 비교 할 때, 고대근동과 이스라엘의 의식에 이러한 차이가 존재한 것은 이스라엘 신앙이 유일신인 여호와 하나님만을 섬기는 의식의 특징을 잘 보여준다. 즉 이스라엘 의식은 죄의 용서와 하나님과의 관계 회복 및 성소의 정화 등에 관심을 두고 피가 제의의 핵심이었다. 그리고 속죄일의 정결의식을 통해 이스라엘 백성들은 하나님과의 언약인 거룩함을 회복할 수 있었고, 최종적으로 이 규례를 영원히 지킬 때 그들은 영원한 안식을 얻게 될 것이라는 명령을 받게 된다.

3. **כפר**가 나타난 제의의 정결과 거룩

앞에서 살펴본 희생제의 때 피의 대속적(**כפר**) 성격을 토대로 속죄일의 정결의식의 독특성이 **כפר**가 나타나는 피의식(번제, 속죄제, 속건제)과 관련된다. **כפר**가 나타난 문맥에서 함께 사용된 동사들과 **כפר**이 나타나는 문장에서 함께 사용된 동사들을 조사하여 이스라엘 희생제의에서 피의식이 정결과 성결의식에서 강조된 이유에 대해 살펴보려고 한다.

1) **כפר** 문맥에서의 제의 및 기능

레위기의 5대 제의 중 **כפר**가 나타나는 제의로서 번제, 속죄제, 속건제를 연구하되, 각각의 제의에 나타나는 특징을 중심으로 **כפר**의 기능을 좀 더 면밀하게 살펴보려고 한다.

כפר가 나타나는 제의 중 가장 먼저 번제 의식에서 **כפר**는 하나님 앞에서 제물 드리는 자의 죄가 덮여지고 가려져 결국은 열납되어 진다는 대속의 의미를 가진다. 레위기 1장 4절에 제물에 대한 열납(**הצר**) 긴밀히 연관되어 있는 번제는 죄의 용서보다는 제물에 대한 하나님의 열납에 초점이 있다.²¹⁾ 부정한 경우(제의적 부정함) 속죄제나 소제와 함께 드려진 번제는 정결례를 치른 사람의 죄성과 범과를 정결케(**טהר**)하고 최종적으로 그들이 하나님께 드린 제의로 인해 열납되었음을 보여주는 대속(**כפר**)이다.

속죄제 의식에서 **כפר**는 번제의식 보다 더 구체적인 원인들과 여러 피의식을 통해 대속(**כפר**)한다. 속죄제는 야웨의 모든 명령들 중에서 하나를 부지중(**על, מעל**) 범하였을 때 드린다(레 4:2, 22, 27; 5:2, 3, 4). 각각의 경우는 바로 그 범죄자의 양심과 관련된 것으로서 외적 범죄의 형태 보다도 그 범죄자의 “의도성”에 초점을 두고 있다.

19) Martin J. Selman, "Sacrifice in the Ancient Near East," 100-101.

20) 강승일, “고대 이스라엘 종교에서 피의 다양한 기능 및 종교사회적 배경,” 『한국기독교신학논총』, 27-48.

21) R. Laird Harris, Editor & Gleason L. Archer, Jr., Associate Editor & Bruce K. Waltke, Associate Editor, *Theological Wordbook of the Old Testament*, V 2, 1076. 고대의 서부 셈어 어근인 **רצה**는 아마르나(Amarna) 127: 25의 리브-디아(Rib-Addi) 서신에서 발견된다(BC 1370년 경). 이 단어는 우가리트어 **rs'i**의 동족어이며 시리아어에서 발견된다. 하지만 시리아어는 이 단어와 약간의 의미상의 차이가 있다. 70인역은 **δεκτόν**, KJV은 *shall be accepted*로 번역하고 있다. 이 동사는 구약에서 50회 나오며 구약의 모든 부분들과 문맥들에 산재해 있다. 레위기에서는 니팔형 어간으로 6회 사용된다(레 1:4이하).

이 경우 깨닫지 못한 죄도 **פָּכַר**되어야 함을 본문은 말한다. 대제사장과 온회중이 범죄(**אָמַט, אָשָׁם, אָמַט, וָוֶט**)한 경우는 일반적인 피의식(**וָוֶט, עֹרֶפֶת**)에 뿌리는(**הִזָּן**) 의식이 더 첨가되어 **רָפַח**한다. 족장이나 평민이 염소, 어린양으로 속죄제를 드리는 경우는 일반적인 피의식(**וָוֶט, עֹרֶפֶת**)으로 **רָפַח**한다. 제사장 위임식의 진행과정에서 **רָפַח**는 단의 네 귀퉁이 뿔에 피를 발라(**וָוֶט**) 단을 깨끗하게(**אָטַח**) 하고, 남은 피는 단 밑에 쏟아(**קָצַי**) 단을 속하여(**רָפַח**) 거룩하게(**דָּקַע**) 하였다.

속건제 의식은 불성실하여(**לַעֲמָ**), 그릇(**עֹרֶפֶת, עֹרֶפֶת**), 부지중(**עֲדִיאוֹל**)에 하나님(레 5:14-19)과 이웃의 물건에 대해(레 6:1-7) 범죄한 경우이다. 따라서 속건제는 양심적이거나 도덕적으로 짓는 범죄에 대해서 드린다는 것을 알 수 있다. 범죄(**אָמַט**)하였다면 그는 죄(**אָשָׁם**)가 있는 것이기 때문에 형벌(**וָוֶט**)을 받게 되었다. 속건제에서는 속죄와 용서를 위해 지정한 가치(**דָּרֶט**)를 따라 본 물건과 그 물건의 오분의 일이 더해진다. 또한 속건제의 제물이 흠없는 숫양인 것은 속건제가 속죄제나 일반 제사와는 달리 제물의 액수에 상당한 비중을 두는 배상의 성격을 강하게 띤 제사이기 때문이다. 피의식은 자세히 나타나지 않지만, 번제와 같이 **קָרַח**(뿌리다)가 나타난다. 배상자가 속건제물을 가져오면 제사장은 그가 행한 모든 것 중의 하나에 대하여 대속(**פָּכַר**)하면 그것은 사함을 받을 수 있었다.

요약하자면, **רָפַח**에 관한 제의적 연구는 번제, 속죄제, 속건제를 통해 부정한 경우나 부지중(**עֲדִיאוֹל, מַלְעָ**)에 실수로 범과한 경우에 드리는 제의이다. **רָפַח**에 관한 제의적 기능으로 번제는 그 사람이 부정해진 경우 하나님의 은총에 의해 열납되기 위해 드렸고, 속죄제는 부지중에 하나님의 명령을 범한 경우에 여러 피의식을 통해 대속함을 얻기 위해 드렸다. 속건제는 불성실하거나 그릇, 부지중에 범죄한 경우에 속건제물과 그 제물의 오분의 일을 더하여 드리게 될 때 대속함을 받게 되었다.

2) 문맥에서의 동사

רָפַח와 관련하여 **תָּאָטַח** 제의에서 사용하는 동사들을 연구함으로써 제한적이긴 하지만 **תָּאָטַח** 제의에서 사용된 **רָפַח**의 개념을 알아보고자 한다. **רָפַח** 의식에서 **רָפַח**가 관련 동사들과 그 문맥에서 어떤 관계를 맺고 있는가를 언급하기 전에, 이 동사들은 피엘형으로 **אָטַח**은 ‘정화하다’, **רָהַט**는 ‘깨끗하게 하다’, **דָּקַע**는 ‘거룩하게 하다’의 의미를 가짐을 미리 밝혀둔다.²²⁾

‘**רָפַח + אָטַח**’의 문맥은 레위기 4장과 5장의 일반적인 **טָהַר** 제의와 에스겔의 성전정화에서 찾아 볼 수 있다. **אָטַח** 동사는 종교적인 의무들을 준행하지 못했거나 온전한 의무를 이해하는데 실패하는 것을 서술한다. 종교적인 의미에서 피엘형들의 대다수는 죄가 제하여 지는 정결 또는 정화의의식을 지칭한다(출 29:36; 레 14:29, 52; 민 19:19; 시 51:7[MT 9]). 에스겔 43장과 45장은 **אָטַח**과 **רָפַח**를 동의어처럼 취급하고 있으며, **אָטַח**은 제단에 피를 바르는 의식에 대한 상징적인 표현으로 설명된다.²³⁾ 제단에 피를 발라 정결케하고 속죄(**רָפַח**)하는 장면으로 제단은 사물으로써 목적어이며 **תָּאָטַח** 의식을 통하여 정화되며 속죄하는 것을 보여준다.

‘**רָהַט + רָפַח**’의 문맥은 산후결례(레 12:6-8)와 문둥병자의 규례(레 14:19-20), 속죄일(레 16:30)에서 나타난다. **רָהַט**는 ‘순수하다, 깨끗하다, 정결하다’라는 뜻을 지닌 동사로 의식적이고 도덕적인 순결함에 대해서만 사용된다. 에스겔 43장에서 성전(장소)은 **אָטַח** 의식을 통하여 정결하게 된다. 레위기에서 **רָהַט** 동사와 파생어들은 부정한 것을 접촉한 자가 성스러운 의식에 참여할 수 있도록 그를 정결한 상태로 회복시키기 위해 필요한 정결의식에 자주 사용되고 있다(레 22:4-7).²⁴⁾ 이처럼 제의적인 정결함은 하나님의 거룩성과 도덕적인 정결함을 교훈하는 의도가 있다.

‘**רָפַח + דָּקַע**’의 문맥에서 **דָּקַע** 동사는 **תָּאָטַח** 제육(출 29:33), 제사로 봉헌된 상태(출 29:21, 37; 30:29; 레 6:18[MT 11], 27[MT 20])의 사람, 물건에 대해 사용되었다. **דָּקַע** 동사는 “봉헌하다, 거룩하게 하다, 준비하다, 바치다”라는

22) 노세영, “죽이는 속죄제물에서 **כָּפַר** 의미의 연구,” 『구약논단』, 48.

23) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 97.

24) R. Laird Harris, Editor & Gleason L. Archer, Jr., Associate Editor & Bruce K. Waltke, Associate Editor, *Theological Wordbook of the Old Testament*, V 1, 427-428.

의미를 가진 동사가 사용되며, 성소 안에 있는 다양한 사물을 지칭할 때 사용한다. 그렇기 때문에 그것은 평범한 것이나 속된 것과는 구별된다. 피엘형이나 히필형으로 쓰일 때는 이러한 구별을 하게 만드는 행동을 나타낸다. 출애굽기 29장 37절의 경우에는 **רפכ**와 **דקל**의 목적어는 제단이지만, 동시에 출애굽기 29장 33절의 경우와 마찬가지로 **דקל**는 **רפכ**의 결과를 나타내는 언어로 표현된다.²⁵⁾ 곧 **תאטח** 제물이나 제단을 거룩하게 하기 위하여 **רפכ**의 의식을 하는 것이다. 평범한 것이나 속된 것과는 구별되며, 피엘형이나 히필형으로 쓰일 때는 이러한 구별을 하게 만드는 행동을 나타낸다. 따라서 출애굽기 29장의 제사에서 봉헌된 물건의 경우에 **דקל**는 **רפכ**의 결과로 표현되며 곧 **תאטח** 제물이나 제단을 거룩하게 하기 위하여 **רפכ**의 의식을 하는 것이다. 결과적으로 **תאטח** 제물이나 제단은 **רפכ**의 의식을 통하여 거룩한 상태에까지 이른다는 것을 알 수 있다.

‘**רהט** + **דקל** + **רפכ**’의 복합동사는 제사장 위임식(레 8:14-17)과 속죄일(레 16:18-19) 본문에서 나타난다. ‘**אטח** + **דקל** + **רפכ**’의 복합동사는 제단(출 29:36; 레 8:15)의 **רפכ** 문맥에서 나타난다. 레위기 8장 15절의 경우 마지막에 나오는 **רפכל**를 어떻게 해석할 수 있는가의 문제가 있다. 전치사 **ל**가 부정사와 결합하여 “...을 하기 위하여”와 “...의 대가로서”로 번역할 수 있는데, 여기에서 후자를 선택하여 번역할 수 있다. 만약에 이런 번역이 현재의 본문에 더 적합하다면, 레위기 16장 14-19절의 경우와 그 구조상 거의 유사하다고 할 수 있다. 곧 **רפכ** 의식의 결과로 **רהט**와 **דקל**를 얻게 되는 의식으로 이해할 수 있다.

요약하자면 **רפכ**의 결과로 얻어지는 **אטח**, **רהט**, **דקל**는 거룩의 정도에 따라서 사용되는 언어로 사람과 장소를 구분하여 사용되지 않았다. 종교적인 의미에서 **אטח** 동사의 피엘형들의 대다수는 죄가 제하여 지는 정결 또는 정화 의식을 지칭한다(출 29:36; 레 14:29, 52; 민 19:19; 시 51:7[MT 9]). **רהט** 동사는 의식적이고 도덕적인 순결함에 대해서 사용되며, 제의적 정결은 하나님의 거룩성과 도덕적인 정결함을 교훈하는 의도가 있다. **דקל** 동사는 칼형 어간으로 쓰여서 대부분은 빈번하게 레위족의 제사로 인해서 봉헌된 상태를 묘사하는데 사용되었다(출 29:21, 37; 30:29). 또한 **דקל**는 **רפכ**의 결과로 표현되며 곧 **תאטח** 제물이나 제단을 거룩하게 하기 위하여 **רפכ**의 의식을 하는 것이다. 그러므로 각각의 본문에서 **רפכ**의 목적어는 **רפכ** 의식으로 인하여 그 정도에 따라 **אטח**나 **רהט**에 그치거나 **דקל**에 이르기도 한다. 결론적으로 **רפכ**는 이 세 의미를 내포할 뿐만 아니라, 그 이상의 의미를 지닌 단어로 사용된다. **רפכ**는 제의에서 거룩한 것과 속된 것을 구별하고 정한 것과 부정한 것을 구별함으로써 이스라엘 공동체를 대속하기 위한 제의이다.

3) **מז** 문맥에서의 동사

רפכ가 사용된 구절에서는 다양한 피 의식의 동사들이 나타난다. **קרת**는 피를 흠어 뿌릴 때, **הגז**는 피를 끼얹거나 뿌리는 것을 의미한다. **ות**은 피를 바를 때, **שך**는 쏟거나 붓을 때 사용된다. 이 피 의식의 네 동사들을 번제, 속죄제, 문둥병이나 속죄일, 위임식의 경우 어떻게 사용되고 있는지 살펴보고자 한다.

번제에서 **קרת**는 손가락이나 우슬초로 피를 흠어 뿌릴 때 사용되는 동사이다(레 1:4; 8:19; 9:12). 그릇을 사용하여 피를 담아 피가 단의 윗면에 떨어지지 않도록 번제단 주위를 돌면서 조심스럽게 뿌리는 행위이다. 피의식에서 **קרת**는 **רפכ**를 가리키거나 확증하기 위해 뿌려졌다(출 29:20; 레 1:5).²⁶⁾ 번제에서 피뿌리는 것은 대속(**רפכ**)의 핵심적인 요소로 나타난다고 볼 수 있다.

속죄제는 가장 다양한 피 처리 의식이 행해진다. 피를 뿌리고(**הגז**), 바르고(**ות**), 붓는(**שך**) 의식은 고대 중동의 정화의식과 관련하여 생각할 때, “정화”를 가리키는 것은 분명하다.²⁷⁾ 그러나 피 처리를 이러한 세 가지의 형태로 왜 자세히 언급하는지 의문이 남는다. 속죄제의 피 의식에서 **הגז**는 사람의 손이나(레 4:6) 우슬초(레 14:7)로 피, 기름, 혹은 피를 끼얹거나 뿌리는 것을 의미한다. 이 “뿌림”은 의식적으로 깨끗함을 얻기 위한 죄로부터의 **רפכ**와

25) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 95-96.

26) R. Laird Harris, Editor & Gleason L. Archer, Jr., Associate Editor & Bruce K. Waltke, Associate Editor, *Theological Wordbook of the Old Testament*, V 1, 585-586.

27) 이상란, “하타트의 기능에 관한 연구”, (박사학위논문: 계명대학교, 1999), 57-58.

관련이 있다(사 52:15). 제사장이나 회중이 죄를 범한 경우에 피를 휘장에 뿌리는 것은 간접적으로 지성소를 정화하는 행위로 볼 수 있다. 일반적인 תאטט 의식에서 הונ 의식은 지성소를 간접적으로 정화하는 불완전한 의식으로서 속죄일에 제사장이 지성소에 들어가서 피를 뿌리는 הונ 의식의 완전성을 예시하는 것으로 설명한다.²⁸⁾ 무의식중에 지은 죄의 속죄(레 4:6)와 원죄의 속죄(레 16:14)는 이렇게 해서 밀접한 관계를 맺으면서도 구별되었다. הונ 의식은 향단 뿔에 피를 바르는 것을 의미한다. 향단의 뿔에 피를 바르는 것은 성소를 정화하는 행위로 볼 수 있다. פשפש는 번제단의 바닥에 “쏟거나 붓는” 것으로 나타난다(레 4:7b, 18b). 제사장은 수송아지의 남은 피를 모두 번제단 밑에 쏟아야 했다. 피를 제단 밑에 쏟는 것은 피에는 생명이 있기에 동물의 생명의 주인인 여호와께 생명을 드린다는 의미로 보고자 한다.

노트(M. Noth)는 피를 바르는 것(הונ)을 더 원래적인 것으로 본다. 제단은 신성을 나타내며, 피를 바르는 것은 속죄를 의미한다고 보았다.²⁹⁾ 밀그롬(J. Milgrom)은 성소 정화를 위하여 죄가 무거울수록 피를 성소 안으로 더 깊이 들어가는 것으로 주장한다.³⁰⁾ 기우치(N. Kiuchi)는 레위기 4장에서 모든 경우(레 4:2-3, 13, 22, 27)에 이론적으로 동일한 죄가 나타나기에 “죄의 정도”의 개념이 피 처리 의식의 형태를 결정하는 주요인이 아니라고 주장한다.³¹⁾ 즉 예배자의 제의적 위치가 피 처리 의식을 결정한다고 보는 것이 타당하다는 것이다. 그러나 제의적 위치에 따른 책임을 강조한 기우치의 견해와 제사장과 공동체의 죄가 개인의 죄 보다 더 심각하다고 생각하는 밀그롬(J. Milgrom)의 견해는 사회적 책임에 따른 죄의 심각성을 강조하는 점에서 근본적으로 상이하다고 보기는 어렵다.

문둥병과 속죄일의 תאטט 의식에서는 속죄제의 피의식 순서처럼 반드시 הונ → הונ의 순서가 아닌 הונ → הונ의 순서가 나타난다(레 16:18-19). 속죄일에는 제단의 정화를 위하여 먼저 제단 뿔에 피를 바른 후(הונ) 다시 손가락으로 피를 제단 위에 일곱 번 뿌린다(הונ). 이것은 더 철저한 정화를 의미하는 것으로 노트의 주장은 설득력이 다소 결여 되어 보인다. 다음은 피 처리 형태에 따른 대상을 보여주고 있다. הונ 의식은 향단이나 번제단, 성전 문설주에 행한다. הונ 의식에서 피는 성소 휘장, 속죄소, 번제단 벽, 회막 앞에 뿌리고, 물은 레위인이나 부정한 자를 정결케 하기 위해 뿌리게 된다. 또한 문둥병 규례에서도 피와 기름을 의식도 피를 바른 후(הונ) 다시 손가락으로 기름을 제단 위에 일곱 번 뿌리고(הונ), 다시 기름을 발라(הונ) 속죄(פכח)한다.

야노스키(B. Janowski)는 에스겔에서 תאטט의 원래적 기능을 번제단에 피를 바름으로써 제단과 전체 성소가 정화된다고 주장한다(겔 43:20; 45:18-19).³²⁾ 또한 הונ 의식과 הונ 의식을 주시해 보면 사람을 위한 속죄는 항상 성소와 관계가 있는 것이 나타난다.³³⁾ הונ 의식과 הונ 의식의 상징적 의미에 대해 밀그롬(J. Milgrom)은 “성소의 휘장 앞에”(תכרפ נפ תא) 피를 뿌리는 הונ 행위를 성소의 오염을 정화하는 것으로 해석한다.³⁴⁾ 하지만 기우치는 지성소의 정화와 관련된 의식으로 설명한다. 기우치(N. Kiuchi)는 휘장은 기능적으로 속죄소와 분리될 수 없으며 이것은 휘장에 그룹들의 무릎을 놓은 사실로부터 추론된다(출 26:31; 36:35).³⁵⁾ 아마도 그렇게 피를 바르는 의식은 백성들에게 원죄와 무의식적인 죄 사이의 밀접한 관계를 가르쳐 주면서도, 원죄와 무의식적인 죄 사이의 차이를 구별해 주는 것이었을 수도 있다.

הונ 의식은 속죄제 뿐만 아니라 제사장 위임식의 תאטט 의식, 즉 하나님을 섬기기 위한 정화와 성별의 문맥에서도 사용되었다. 레위기 8-9장에서 תאטט 의식이 번제단과만 관련하여 행해지는 것은 아론이 아직 성소에

28) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 129-130.

29) M. Noth, *Leviticus*, 48.

30) J. Milgrom, “Israel’s Sanctuary: The Priestly ‘Picture of Dorian Gray,’” *Studies in Cultic Theology and Terminology*, 78.

31) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 124.

32) R. Kasher, “Anthropomorphism, Holiness and Cult: A New Look at Ezekiel 40-48,” *ZAW* 110 (1998), 200. 그러나 이와는 반대로 카쉬어(R. Kasher)는 에스겔서에서 바깥 번제단의 외적인 정화의식은 레위기에서 내적인 정화의식을 대치하기 위한 의도로 계획되었으며, 이것은 이스라엘의 하나님의 영원한 거처인 성소에 대한 최고의 거룩성 때문으로 설명한다.

33) B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, 240.

34) J. Milgrom, “Israel’s Sanctuary,” 78.

35) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 124-125.

들어가지 않았기 때문에 향단이나 **הזח** 행위와 관련된 의식은 행해지지 않았던 것으로 추측할 수 있다. 그래서 “뿌림”은 기름(레 8:11), 기름과 피(출 29:21), 그리고 물(민 8:7)로써 행해졌다.³⁶⁾ 레위기 8장 15절의 **תאטח** 의식에서 **הזח**은 피를 발라 단을 깨끗하게 하고, **קצי**는 단 밑에 피를 쏟아 단을 정화(**רפכ**)하여 거룩(**קדש**)하게 하였다. 제사장 위임식의 **תאטח** 의식에서 **הזח** 의식은 하나님을 섬기기 위한 정화와 성별의 의미로 사용되었다. **הזח** 의식이 제사장 위임식 시 아론과 아들들의 정결(출 29:12)을 위해 사용됨은 피를 뿌리는 의식은 성소 휘장이나 속죄소에 사용되고, 사람에게 사용하는 의식은 원래 기본적인 의식으로 바르는 의식을 사용하기 때문으로 본다.

요약하자면, **רפכ**와 **הזח**이 문맥에서 피 처리에 관한 동사로써 피를 뿌리는 **הזח** 의식은 지성소와 관련되고, 피를 바르는 **הזח** 의식의 상징적 의미는 성소나 성막전체의 **רפכ**와 관련된다. 속죄일에 제단의 정화는 **הזח**, **הזח**, **הזח** 모두가 행해진다(레 16:18-19). **הזח** 의식은 지성소와 관련되고, **הזח** 의식은 성소나 바깥 제단과 관련된다는 것은 **הזח** 행위가 **הזח** 행위보다 더 강력한 **רפכ**를 가진 것을 의미한다고 볼 수 있다. 마지막으로 **הזח** 의식과 **הזח** 의식은 단순히 성소의 정화에 그치지 않고, 성소의 정화를 통하여 예배자의 속죄와 정화 모두 관련된다는 것을 알 수 있다.

4. **תאטח**와 **רפכ**의식을 통해서 본 정결과 성결

위에서 살펴본 것처럼 **תאטח** 의식들은 **רפכ**를 통해 정결과 거룩해지는 결과를 낳는다. 이제 구체적으로 **תאטח**의 세 의식(일반적인 **תאטח** 의식, 제사장 위임식 때 진행되는 **תאטח** 의식, 속죄일에 진행되는 **תאטח** 의식)의 특징과 목적에 대해 자세히 살펴보기로 한다.

1) **תאטח** 의식과 **רפכ**

תאטח 의식에서 동사 **רפכ**가 나타난다(레 4:20, 26, 31, 35). “만일”(יכ)이라는 조건절로 문맥상 두 부분에 동일하게 나누어져 나타난다.³⁷⁾ 4장 2절과 5장 1절의 “누구든지 만일...죄를 지으면”(פנל אטחת־יכ)이라는 조건절은 **תאטח** 의식의 성격을 명확하게 한다. 먼저 4장 2절의 “만약 누구든지 모든 여호와의 금령에 반하여 금령들 중 하나를 행함으로 비교의적으로 죄를 짓는다면”에서는 제의적인 죄 곧 하나님의 금지된 계명들 중 하나라도 비교의적으로 침해한 죄를 가리킨다. 레위기 5장 1-4절은 네 가지 특정한 죄가 열거된다. 1절은 “누구든지 만일...죄를 지으면”(פנל אטחת־יכ)으로 시작하고(레 4:2 비교), 레위기 4장이 하나님의 금지명령을 범한 죄라면, 5장 1-4절은 준행명령을 범한 죄에 속한다고 볼 수 있다.

밀그롬은 비교의적 죄인이 용서가 필요한 것은 그의 행위 자체 때문이 아니다. 비교의성과 회개 때문에 그의 행위는 이미 용서되었다. 그의 행위의 결과 때문이다. 그의 비교의적인 죄는 성소를 오염시켰으며, **תאטח**로 성소를 정화시키는 것은 그의 책임이다. 레위기 5장 1-4절은 죄의 성격상 고의적인 죄로 주장한다.³⁸⁾ 이때 **תאטח**가 가능한 것은 레위기 5장 5절의 “이들 중(1-4절) 하나에 허물이 있음을 깨달으면 그것에 죄를 지었음을 자복하고”에서 고의적인 허물이라도 죄를 자복하면 죄가 경감되어 **תאטח**로 용서받을 수 있다고 말한다.³⁹⁾ 레빈(B. A. Levine) 역시 1-4절은 태만으로 인한 죄로서 고의적이 아닌 비교의적인 성격의 죄들로 간주하며, **אטחת**의 구체적인 적용들로서, 4장에서 취급한 죄의 항목과 대조하여 생략된 요소들로 본다.⁴⁰⁾

정리하면, **תאטח**의 의미는 다양한데 ‘속죄제’라는 의미, ‘범죄’의 의미(역하 28:13; 시 32:5), ‘형벌’의 의미(애 4:6; 스 14:19), ‘정화’의 의미(민 8:7; 19:9, 17)로 나타난다. 대다수의 경우 **תאטח**는 인간에 대한 죄(들)를 지칭하며(삼상 20:1; 시 59:3), 또는 역사문학과 예언문학에서는 주로 하나님께 대한 죄를 가리킨다. 또한 **תאטח**의 제사절차에서

36) R. Laird Harris, Editor & Gleason L. Archer, Jr., Associate Editor & Bruce K. Waltke, Associate Editor, *Theological Wordbook of the Old Testament*, V 2, 705.

37) 이상란, “하타트의 기능에 관한 연구”, 38.

38) J. Milgrom, "Two Kinds of Hattat," *Studies in Cultic Theology and Terminology* (Leiden: E. J. Brill, 1983), 73.

39) J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 311.

40) B. A. Levine, *In the Presence of the Lord*, 108-112.

뚜렷한 특징은 제물의 피 처리와 제육 처리에 있다. 먼저, 피 의식에서 피를 뿌리는 זָרַק 의식은 지성소의 정화와 관련되고, 피를 바르는 $\text{שָׁחַ$ 의식은 성소나 바깥의 정화와 관련된다. 이것은 זָרַק 의식이 $\text{שָׁחַ$ 의식보다 더 강력한 정화력을 가진 것을 의미한다고 볼 수 있다. 그런데 זָרַק 의식과 $\text{שָׁחַ$ 의식의 두 피 의식은 단순히 성소의 정화에 그치지 않고, 성소의 정화를 통하여 예배자의 속죄와 관련된다.⁴¹⁾ 결국 $\text{תַּאֲטָה$ 의식에서 동사 רָפַח 가 가지는 의미는 예배자의 죄를 속하거나 부정한 경우에는 정결케하는 기능을 가진다는 것을 보여준다.

2) 위임식 의식과 רָפַח

레위기 8장은 대제사장 아론과 그의 아들들의 제사장 위임식 의식에 관한 독특한 기능을 רָפַח 를 통하여 보여주고 있다. 모세는 תַּאֲטָה 의식을 드리기 전에 제사장과 회막과 모든 제의기구들에 기름을 발라 거룩하게 하였다(레 8:10-12). 이때 위임받은 제사장들에게 어떤 죄나 부정이 있다고 보기는 어렵다. 그럼에도 תַּאֲטָה 의식이 필요한 것은 그들의 거룩함을 인정하고 받아들인다는 완성의 의미로 보아야 할 것이다. תַּאֲטָה 를 통하여 제단을 거룩하게 하고, 제사장의 거룩함을 인정함으로써 제사장을 성별하고 아울러 제의가 효과적인 기능을 유지하도록 하기 위한 것이다.

위임식에 תַּאֲטָה 의식을 진행하는 목적은 아론과 그 아들들의 죄로 인함인가에 대한 질문에 대해 여러 학자들의 견해가 있다. 노트(M. Noth)는 위임받는 제사장들이 혹시 미래에 범할지도 모르는 비고의적인 죄를 속죄하기 위한 예방적 의미로 생각한다.⁴²⁾ 그러나 이것은 가능성이 희박하다. 웬함(G. J. Wenham)은 밀그롬(J. Milgrom)과 같이 תַּאֲטָה 의 기능을 성소의 정화에 두고 있기 때문에, 제사장에 의해 들어온 특별한 죄의 오염으로부터 성소를 정화하기 위한 것으로 설명한다.⁴³⁾ 기우치는 레위기 8장 15절의 상황에서 תַּאֲטָה 가 특별한 죄에 의해 야기된 부정에 관심을 기울인다고 생각하는 것은 억지라고 주장한다. 이 의식에서 תַּאֲטָה 의 목적은 제단과 제사장들의 성화이기 때문에 레위기 4장과 같이 어떤 구체적인 죄로 인한 תַּאֲטָה 와는 약간 다른 기능을 가졌다고 본다. 즉 평범한 것이 거룩하게 되기 전에 있을 수 있는 부정에 관심이 있다고 본다.⁴⁴⁾

레위기 8장에서 아론과 그 아들들은 칠 일 간의 성별의식을 통하여 성별된 상태이다. 문제는 아론과 그 아들들은 앞서 칠일 간의 성별의식을 통하여 정결할 뿐만 아니라 거룩한 상태인데, 왜 이런 תַּאֲטָה 의 רָפַח 가 또 필요한가 하는 점이다. 로드리게즈(A. M. Rodriguez)는 “하나님의 영광이 회중에게 나타나기 때문에 정결이 요구된다”고 설명한다.⁴⁵⁾ 그러나 회중이 모세가 명한 예물을 가지고 속죄에 앞서 하나님 앞에 섰다(레 9:5)는 것은 그들이 의식적으로 정결하다는 것을 의미한다. 즉 지금의 תַּאֲטָה 는 정결한 상태에서 드러진다는 것이다.

또한 레위기 9장 7절에서는 백성을 위한 רָפַח 가 이중으로 나타난다. 백성을 위한 이중의 속죄에 대해 카일(C. F. Keil)은 레위기 4장 3절과의 연관지어 제사장은 백성의 수장으로서 그의 죄에 의해 백성이 죄를 입기 때문이라는 것이다.⁴⁶⁾ 기우치(N. Kiuchi)도 아론이 어떤 특정한 죄를 범했다고는 생각되지 않는다는 점에서 “일반적인 죄”나 “부정함”으로 보고자 한다.⁴⁷⁾ 그러나 레위기 9장의 תַּאֲטָה 는 8장과 마찬가지로 죄나 부정과는 관련이 없어 보이는 즉, 하나님이 제사장과 백성의 정결을 받으신다는 하나님의 열납의 성격을 뜻하는 것으로 보는 것이 좋을 것이다.

이와 같은 견해들은 레위기 9장의 תַּאֲטָה 의식은 레위기 4장의 תַּאֲטָה 의식과는 다른 성격으로 본다는 것이다. 아론이 범한 어떤 구체적인 죄를 רָפַח 하기 위한 것보다는 위임 시 드러지는 의식으로 보는 것이 타당하다. 따라서 향단이나 성소는 특정한 죄나 부정으로 인하여 오염되었다고 할 수 없기 때문에 더 이상의 피 의식에 의해 정결하게 될 필요는 없는 것이다. 그리고 레위기 8-9장의 תַּאֲטָה 의식은 어떤 특정한 죄나 부정으로 인해 드러는

41) 이상란, “하타트의 기능에 관한 연구”, 57-59.

42) M. Noth, *Leviticus*, 86.

43) G. J. Wenham, “The Theology of Old Testament Sacrifice,” 141.

44) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 42-43.

45) A. M. Rodriguez, “Substitution in the Hebrew Cultus,” Berrien (Springs: Andrews University, 1979), 112.

46) C. F. Keil, *The Pentateuch*, 539.

47) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 44, 46.

제의라기 보다는 정결한 상태에서 하나님이 그 정결함을 인정하신다는 “정결 완성”⁴⁸⁾의 성격으로 보는 것이 타당할 것이다(레 9:5). תאטח의식의 רפכ를 통하여 아론과 그 아들들은 제사장으로 성별되며, 제단은 정화되어 효과적인 기능을 발휘하도록 한다. 또한 תאטח의식의 רפכ의 기능은 신의 현현을 가능하게 하며, 위임된 제사장들과 첫 제사에 대해 하나님께 열납이 이루어지게 한다.

3) 속죄일 의식과 רפכ

일반적인 תאטח 의식이 부지중에 범한 인간의 연약한 죄를 רפכ하고, 위임식의 תאטח 의식이 제사장의 성별함을 강조한다면, 속죄일 תאטח 의식은 이스라엘 백성의 모든 부정과 범한 죄로부터 그들을 어떻게 רפכ하고 지성소와 성소, 제단을 정화, 성결케 하는가? 또한 속죄일의 핵심인 두 마리의 염소로 인한 תאטח 의식은 성소의 정화와 백성의 정결함과 거룩함을 목적으로 행해졌다는 것을 본 장에서는 연구하고자 한다.

16, 21절에 속죄일의 תאטח 의식은 이 날의 רפכ되는 여러 모습의 죄가 등장한다. 첫째, 16절에는 “부정”(האמט)라는 단어가 두 번 나타나는데 תאטח는 제의에 참석하기 어려운 부정한 상태를 표현하는 단어이다(레 5:3; 15:25; 사 13:7-14; 겔 24:11; 숙 13:2). 이 단어는 제의적인 상황에 부적절한 상태이나 정상인으로 활동은 가능한 경우이다. 둘째, 16, 21절은 פלסמה이라는 단어를 통해 하나님의 금령에 의도적인 침해를 나타내는 “반역적인 행위”도 רפכ하는 성격을 보여준다.⁴⁹⁾ 일반적인 תאטח 의식의 경우에는 비고의적인 죄만 해당되지만, 속죄일에는 고의적인 죄(פלסמה) 까지도 모두 רפכ하는 특성을 지닌다(출 22:8; 삼상 25:28; 왕상 12:19; 왕하 3:7; 8:20; 렘 5:6). 속죄일 תאטח 의식의 수소와 염소의 피는 고의적인 반역죄들로부터 지성소를 정화한다.⁵⁰⁾ 셋째, תאטח는 16, 21절 속죄일에 중복되어 사용된 또 다른 죄에 대한 용어이다. 이때의 תאטח는 중대성과는 상관없이 “일반적인 죄들”을 지시한다. 이 단어들이 전치사과 ל와 מן이 함께 쓰이는 용법은 공공연한 행동으로부터 우연히 저지른 어떤 일에 이르기까지 온갖 범죄 행위들이 이 의식에 의해 해결된다는 것을 의미한다.⁵¹⁾ 마지막으로 21절에 이스라엘의 모든 “불의”(ונו)는 부정직하고 잘못된 불의한 어떤 행동을 지칭한다(삼하 22:24). 그리고 윤리적이거나 법적인 죄(창 15:16)나 처벌(창 4:13)까지도 ונו의 범주 안에 속한다.

결국 이 네 가지 용어들(האמט, פלסמה, תאטח, ונו)은 하나님의 법을 범한 것에 대한 모든 범위의 인간의 죄를 말하고 있다. 또한 이러한 용어들은 복수형태로 나타나며 인간의 죄의 전체성과 빈도수의 표시를 나타낸다고 볼 수 있다.⁵²⁾ 레위기 16장 16절에서 תאטח 의식의 수소와 염소의 피는 이스라엘의 모든 부정과 죄로부터 지성소와 회막을 רפכ하며, 21절의 아사셀의식은 이스라엘의 모든 부정직하고 잘못된 불의한 행동들로 윤리적이거나 법적인 죄까지도 רפכ 한다는 것을 알 수 있다.

5. 속죄일의 רפכ와 성결의식

속죄일에 성결의식에서 רפכ는 대제사장이 백성들의 모든 부정과 죄로부터 제단을 정화하고, 거룩하게 만든다는 것을 보여준다(레 16:18-19).⁵³⁾ 본 장에서 속죄일의 의식이 어떻게 이스라엘 백성들을 거룩케 하는 성결의식인지 살펴보고자 한다.

1) 죄의 소멸의식

속죄일의 성결의식이 제단(부속물)이나 예배자들의 죄(허물)를 소멸하고 어떻게 정결하고 성결하게 되었는지

48) 이상란, “하타트의 기능에 관한 연구”, 83.

49) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 508.

50) 이상란, “하타트의 기능에 관한 연구”, 87.

51) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 509.

52) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 509.

53) 개역성경에는 제단의 “정화”(טהר)는 생략되고 제단의 “성결”(קדש)만 언급되어 있다.

טָהַר 의식을 행하는 3중적인 측면(물을 통한 정결의식, 피를 통한 성결의식, 불사름으로 인한 소멸의식)에서 연구하고자 한다. 또한 살아있는 제물을 통한 아사셀 의식에서 아사셀이란 무엇인가, 아사셀 예물이 살아있는 이유와 의식의 의미에 대해 설명하려고 한다.

첫 번째 의식은 טָהַר 의식을 통한 성결의식은 레위기 16장은 10장에서 일어난 아론의 두 아들 나답과 아비후의 죽음에 대해 다시 언급함으로써 시작된다. 속죄일에 아론이 죽지 않고 성소로 들어가기 위한 첫 번째 의식은 물을 통한 정결의식으로, 목욕을 하고 수송아지(טָהַר 제물)와 숫양(번제물)을 드려야 한다고 명령한다(레 16:3-4). 그리고 이 두 장 사이의 레위기 11-15장에서는 이스라엘 백성들이 지켜야 할 정한 것과 부정한 것 사이에 대한 구별을 소개하고 있다.⁵⁴⁾ 여기에서 웬함은 טָהַר 제의는 정결의 완성으로, 번제는 정결하게 된 이스라엘 백성과 하나님 사이의 관계회복으로 이해한다.⁵⁵⁾ 곧 טָהַר 제의는 레위기 10장 10절에 있는 하나님의 명령을 완성하기 위한 제의이다. 그러므로 속죄일에 물을 통한 정결의식은 물로 인한 정결 과정과 의복을 통해 죄의 소멸의식을 준비하는 모습이라고 볼 수 있다.

두 번째 의식으로 피를 통한 의식은 물을 통한 의식보다 한 차원 그 이상의 것을 보여준다. 물을 통한 의식이 정결의식이라고 한다면 피를 통한 의식은 정결과 거룩의 의식이라고 할 수 있다. 속죄일 의식에서 회막의 정화를 위한 구체적인 지시는 나타나지 않는다. 그러나 출애굽기 30장 10절에서 “향단은 일 년에 한 번 טָהַר 피로 정화되어야 한다”는 구절에 의하여 회막의 정화를 위해 대제사장이 성소에 들어가 피 뿌리는 의식을 행한다. 여기에서 18-19절에 수소와 염소의 피는 단에 발라질 뿐만 아니라 또 뿌려지기까지 한다. 이것은 טָהַר 의식에서 단에 피를 뿌리는 유일한 경우이다.

기우치(N. Kiuchi)는 피를 “뿌리는”(זָרַק) 것은 “바르는”(חָטַף) 것 보다 더 강력한 정화를 의미하며, 그 효능이 지성소의 정화와 결합된다고 본다.⁵⁶⁾ 이 טָהַר 의식에서 대제사장은 단을 정결하게(טָהַר) 하고, 거룩하게(קָדַשׁ) 한다. 이러한 장면은 제사장 위임식인 레위기 8장 15절에만 단이 거룩하게 되었다고 보여진 장면과 비교할 수 있다. 이에 호프만 (David. Hoffmann)은 קָדַשׁ는 과거의 오염을 제거하고, טָהַר는 미래의 사용을 위해 제단을 거룩하게 만든다고 주장한다.⁵⁷⁾ 결과적으로 레위기 8장 15절이 제사장 위임식을 위해 단을 거룩하게 했다면, 16장 18-19절은 제사장(그의 가족)과 온 이스라엘 백성을 위해 단의 사면 뿔에 피를 바르며 그 위에 일곱 번 뿌려서까지 그들의 과거와 미래를 위해 단을 정결하고 거룩하게 정화한 것으로 보아야 할 것이다.

세 번째 의식으로 죄의 소멸의식은 속죄제 희생의 기름과 속죄제 제물의 나머지(수송아지·염소의 가족, 제육, 분비물)는 불에 태운다는 것이다. 25절에 속죄제 희생의 기름은 모두 단에 불태워야 하고, 27절에 속죄제 수송아지와 염소의 피는 성소로 들여다가 속죄하였기에 그 가족과 고기와 분비물은 진 밖으로 내어다가 불사르게 된다. 피와 동일하게 식용이 금지된 희생제물의 기름은 단에서 불살라지며(טָהַר), 희생제물의 피가 성소에 들여져 טָהַר하였기 때문에 희생제물의 잔여물은 진 밖 재버리는 정결한 곳에서 불사르게(טָהַר)⁵⁸⁾ 된다. 따라서 이 불사름의 의식은 피 의식 이후에 진행된다. “불사르다”라는 단어인 טָהַר(희생제물의 기름)는 이스라엘 백성들로 하여금 야웨께 흠향되기 위해 가장 귀한 부분을 불살라 드려졌다는 의미를 지니고, טָהַר(희생제물의 잔여물)는 죄로 인해 속죄일에 희생제물의 잔여물을 완전히 불사르는 것으로 제의에 사용된 피 외에 다른 모든 것을 다 불사른다는 것은 죄를 소멸하는 것을 의미하는 의식으로 볼 수 있다.

속죄일의 성결의식에서 살아있는 제물을 통한 아사셀 의식은 구약에서 단 한 번 나타난다. 속죄일의 의식에서

54) 노세영, “죽이는 속죄제물에서 כֹּפֶר 의미의 연구,” 「구약논단」, 41. 제의공동체에서 그것이 도덕적 죄 때문이든 그렇지 않은 간에 부정을 경험하게 되면 부정에서부터 정하게 되며 또 거룩하게 되기 위해서 드려야 할 여러 가지 제의적 의식 가운데서 마지막 제의로 חטאת 제의와 번제가 소개된다(레 12:8; 14:19, 30-31; 15:15, 30; 16:23-24).

55) Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 95-96.

56) N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, 129.

57) David. Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, 450.

58) R. Laird Harris, Editor & Gleason L. Archer, Jr., Associate Editor & Bruce K. Waltke, Associate Editor, *Theological Wordbook of the Old Testament*, V 2, 1105-1106. 일상적인 불붙임 대신에 일상적이지 않은 멸망시키는 불사름이나 격노한 불사름과 같은 은유적인 사건을 말하는데 사용되었다.

“아사셀이 무엇을 의미하든 간에, 즉 염소자체, 염소의 파멸을 재촉하는 산악지대, 파멸을 당하는 죄, 혹은 악한 천사(고소자 노릇을 하지 못하도록 그에게 뇌물을 바침), 사람들의 죄를 짊어진 도구를⁵⁹⁾ 의미하든 결국은 동일한 기본 사상에 도달하게 된다. 즉 죄를 이스라엘로부터 멸절시킨다는 것이다.”⁶⁰⁾ 아사셀이란 이름이 어떻게 이해되든지, 그런 축출의식이 속죄일의 일부였다는 사실은 매우 중대한 의미가 있다. 21절에서 이 염소의 광야축출을 지시하기 위한 “멀리 보내다” לָחַץ의 사용은 그것이 “방해받지 않고 자유로이 떠돌거나 배회하도록” 풀려났다는 개념을 내포한다.⁶¹⁾ 여기서 염소를 아사셀에게 보내는 것은 악령에게 바치는 선물이나 제물이 아니다. 그 염소는 이스라엘 백성의 모든 죄를 광야로 운반하는 기능만을 담당할 뿐이다. 오히려 이 염소도 피를 제공하는 염소와 마찬가지로 야웨에게 바치는 חַטָּאת 의식의 제물로 야웨에게 드리는 정화물이다(레 16:5-6). 이 의식이 실행된 초기에는 염소는 진으로부터 광야로 보내져서 자유롭게 돌아다니게 한 후, 절벽에서 떨어뜨려 죽였다. 그 의미는 속죄일에 백성들의 모든 죄가 완전히 제거되어 죄의 힘이 영원히 종식되었다는 것을 보여주기 위한 표상이었다고 본다. 이것은 죄가 이스라엘 공동체 가운데서 주기적으로 제거되어야만 한다는 인식을 깨우쳐 주기 위한 것이었다.⁶²⁾

이제 속죄일의 חַטָּאת 의식과 아사셀 의식이 어떻게 연속성의 성격을 가지는지, 두 의식의 관계를 정리하면 다음과 같다.

첫째, 성소와 지성소에서 חַטָּאת의 피로 실행되는 정화는 이스라엘 백성의 부정과 그들의 모든 죄에서 그들의 오염을 제거한다. 둘째, 지성소, 성소, 제단이 부정과 죄로부터 정화된 후에, 이스라엘 백성의 죄를 소리내어 고백하는 과정에 의하여, 대제사장은 죄를 염소의 머리에 놓는다. 바로 이때에 죄가 아사셀 염소에게로 전이되어 진다. 죄들은 성소와 지성소에 쌓여져 왔고, 대제사장은 이제 막 그 죄를 제거하기 위하여 염소의 머리에 죄를 옮긴다. 셋째, 아사셀 염소와 도살된 염소는 하나의 חַטָּאת로서 함께 언급된다(레 16:5a, 7-10). 아사셀 염소는 모든 이스라엘 백성들의 죄를 그 위에 싣고 무인지경으로 가버린다. 죄의 제거는 아사셀 염소의 머리에 죄를 얹고 쫓아냄으로써 완성된다. 마지막으로 구별할 점이 있다면, 모든 죄 가운데서 고의적인 죄들은 지성소를 침투하는 유일한 형태의 죄이다. 아사셀 염소의식이 필요한 것은 고의적인 죄까지 모두 축출되어지는데 의미가 있다.

2) 자복과 용서의 의식

자복과 용서의 의식에서는 속죄일의식 과정에 대해 속죄일 의식기도에서 기도의 중요성, 허물·깨달음의 관계와 자복의 의미가 속죄일의식에서 어떤 중심역할을 하는가? 속죄일 안수가 어떠한 상징성을 통해 예배자와 제물을 연결시키는 고리역할을 하는가? 마지막으로 용서의 단계로써 자신의 허물을 인정하고 용서받기 위해 왜 속죄제의가 필요한가? 속죄의 전제조건으로써의 회개와 사함의 전제조건으로써의 속죄제, 용서함을 받는 과정 사이에 허물을 인정함의 최종 결과인 용서에 대해 살펴보고자 한다.

속죄제 제의의 본문은 속죄일 기도문의식 본질로써, 윤리적인 관계 속에서 하나님과 사람에게 자신이 잘못하여 “허물”(חַטָּאת)이 있다는 것(레 4:13, 22, 27; 5:3, 4, 5)을 “깨닫게”(עָדָה) 되면(레 4:14, 23, 28; 5:3, 4), “죄”(חַטָּאת)를 지은 것으로 판명되어 속죄제 제의를 드렸다. 속죄제 제의의 근본은 자신의 잘못으로 인해 갖게 되는 양심의 가책으로 자신의 허물을 깨닫게 되면 회개를 동반한 속죄제 제의를 드려야만 했다. 그렇기 때문에 회개에 이르기까지 자신의 잘못을 깨닫는다는 것은 속죄제 제의의 필요성과 자복함의 요건이 되기 때문에 중요하다. 밀그롬은 완악하고 회개하지 않은 죄는 바깥 제단만이 아니라 성소에 침투하여 휘장을 뚫고 하나님의 보좌인 법궤와 속죄소까지 오염시킨다고 하였다. 이러한 고의적인 죄는⁶³⁾ חַטָּאת으로 해결될 수 없으며, 그의 죄에 의해 야기된

59) 왕대일, “아사셀 염소와 속죄의 날,” 「구약논단」, 24.

60) Gordon J. Wenham, “성막의 오염 정화,” 「그 말씀」, 41.

61) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 506.

62) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 241. 이상란, 정중호, “대속죄일과 아사셀,” 「구약논단」, 21.

63) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 508-509. 속죄일 의식은 חַטָּאת 의식과는 다르게 고의적인 죄를 속죄한다는 것을 עָדָה라는 용어에 의해 알 수 있다(레 16:16, 21). עָדָה는 의도적으로 하나님의 법을 위반했던 행위들을 지칭한다. 이 단어는 대부분 반역

오염은 일 년에 한 번 속죄일에 대제사장의 의해 대속될 수 있다.

레위기 5장 5절의 חטאת 제의와 16장 21절의 속죄일 제의에서 “자복하다”(וָדַּא)라는 동사의 기능을 통해, 비고의적인 죄나 고의적인 죄가 일반적인 חטאת 제의나 속죄일 חטאת 의식(아사셀 의식)에서 개인과 온 백성들의 자복과 고백, 즉 참회가 동반될 때 대속된다고 볼 수 있다. 이처럼 속죄제 제의는 우리가 하나님과 합당한 관계를 유지하도록 당신 앞에서 우리의 모든 불의와 부정, 그 모든 반역을 인정하고 자복하기를 간절히 바라신다는 것을 상기시켜 준다.

자신의 허물을 깨닫고 예물을 가져와 자복한 예배자의 죄가 그러면 어떻게 갑자기 사함받을 수 있을까? 그리고 제물로 가져온 동물의 피가 어떻게 대속에 이르게 하는가라는 의문을 제기하게 된다. 또한 제의에서 안수의 어떤 상징적인 역할이 예배자와 제물을 연결시키는 고리의 역할을 하게 되는지 안수를 통해 살펴보고자 한다. 속죄일 안수(מָסַח)의 상징성을 설명하기 위해 속죄일의식에서 한 손 안수(레 1:4; 4:4, 15, 24)와 두 손 안수(레 16:21)가 모두 사용되었음을 미리 알아야 한다. 한 손(יָד) 안수가 예배자와 제물이 동일함을 의미하고,⁶⁴⁾ 두 손(שְׁנֵי) 안수가 예배자의 죄가 제물에게 전가된 것을 의미한다면,⁶⁵⁾ 본 속죄일의식에서는 동일시함과 전가시킴이 모두 나타난 의식이라는 것이다. 대제사장과 백성을 위해 한 손으로 안수가 수행된 속죄제 의식과 번제는 예배자와 예물을 동일시하여 여호와 앞에서 정결하고, 향기로운 예물로 드러지는 결과는 낳는다. 두 손으로 안수가 수행된 아사셀 의식은 예배자의 죄를 제물에게 전가함으로써 그들의 과거 모든 불의한 죄가 완전히 소멸되어 의롭게 회복됨을 의미한다. 속죄일에 행해진 이 두 안수의 상징의 특징은 모든 죄, 즉 부정과 반역과 불의로부터 이스라엘 온 회중에게 미래에 대한 정결함과 의로움을 소망케 한다고 볼 수 있다.

자복과 용서의 의식 마지막 단계인 용서에 대해, 밀그롬은 죄로 인해 더러워진 성전의 오염 문제는 속죄 제물의 피로써 정결케 되고, 죄인의 죄 문제는 회개함으로 해결된다고 주장한다.⁶⁶⁾ 하지만 정연호는 회개한 죄인이 속죄제물을 가져와서 제사장이 그 피로 성전을 정화할 때, 죄 용서를 받게 된다는 것이다.⁶⁷⁾ 결국 용서를 받기 위한 전제조건인 회개와 성전정화를 위한 속죄제 의식은 의식의 내면과 외면이 함께 공존한다고 볼 수 있다.

속죄제와 속건제에 관한 레위기의 본문은 속죄와 용서에 관한 동일한 표현 양식을 보여주고 있다(레 4:20, 26, 31, 35; 5:10, 13, 16).⁶⁸⁾

“...제사장이...속죄(כִּפָּר)한 즉...그들이(그가) 사함(סָלַח)을 얻으리라...”

여기에서 כִּפָּר 동사는 제사장의 행동을 묘사하는데 사용된다. 밀그롬의 주장에 의하면, 제사장이 속죄한 것, 즉 정결케 한 것은 예배자의 죄가 아니라, 제단과 성소이다. 이렇게 볼 때, 제사장의 속죄행위, 즉 성소정화의 모습은 용서의 전제조건으로 간주된다. 즉 כִּפָּר의 동사는 능동형인데 비해, סָלַח의 동사는 수동형으로 되어 있다. 이는 속죄와 용서의 주체가 다르다는 사실을 보여주는 것이다. 제사장은 속죄를 위한 제사를 드릴뿐이며, 용서를 하는 주체는 아님을 보여준다.⁶⁹⁾ 그런데 이 속죄를 위한 제사를 드리게 된 동기는 자신의 잘못을 깨달았기 때문이다. 회개한 결과 속죄를 위한 희생 제물을 바치게 되었고, 희생제물을 바친 결과 용서를 받게 된 것이다.

이나 패역을 의미하는 정치적인 용어로도 사용된다(창 31:36; 삼상 25:28; 왕상 12:19; 왕하 3:7; 8:20; 렘 5:6).

64) H. Gese, *Essays on Biblical Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1981), 104-108. R. Peter, “L'imposition des mains dans l'Ancien Testament,” *VT* 27 (1977), 48-55.

65) A. Noordtjiz, 『레위기』, 최종태 역, 반즈성경주석 (서울: 크리스찬서적, 1990), 60-61. N. Zohar, “Repentance and Purification: The Significance and Semantic of חטאת in the Pentateuch,” 609-618. 누르체나 조하르는 모든 안수를 죄의 전가로 해석한다는 어려운 점이 있다.

66) J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, 343.

67) 정연호, “구약성경과 유대교의 속죄와 ‘צִדְקָה,’” 『구약논단』, 168-169.

68) 속죄제, 속건제에서 보여지는 용서는 “깨닫다”라는 의미로 사용된 יָדַע 동사(죄를 깨달으면 속죄제, 속건제를 드렸다. 레 4:14, 23, 28; 5:4)와 “자복하다”라는 וָדַּא 동사를 동반한다.

69) D. F. O'Kennedy, “And It Shall Be Forgiven Him/Them: The Concept of Forgiveness in the Pentateuch,” 103.

3) 거룩한 삶을 향한 속죄일과 안식

거룩한 삶을 향해 나아가는 이스라엘 백성들에게 속죄일은 어떻게 안식을 가져다 주었는가? 속죄일 의식은 어떻게 이스라엘을 민족 공동체로 연합시켰는가? 또한 이스라엘이 여호와와의 절기 가장 거룩한 모습으로 드러나게 그 시간들을 구별시켰는지 살펴보고자 한다.

셀만(Martin J. Selman)은 이스라엘의 희생제사는 죄사함에 대한 의미가 다른 지역과는 달리 이스라엘의 민족의식과도 깊게 연관되어 있다고 주장한다. 그 대표적인 예로써 유월절 희생양은 출애굽을 기억하는 이스라엘 민족신앙을 보여준다고 말한다.⁷⁰⁾ 노세영은 공동체적 성격을 띤 이스라엘의 사상으로 사회적인 범죄가 곧 하나님께 대한 범죄라는 인식이 종교의식과 사회의식이 구별되지 않았음을 보여주는 예라고 주장한다(레 14:12-14; 민 5:5-10, 6:9-12).⁷¹⁾

속죄일은 이스라엘이 시간을 거룩케 구별한 것이다. 여호와와의 절기 중 7월 10일 하루를 구별하여 백성들에게 공포하며 성회로 삼았다(레 23장). 이 속죄일 절기는 나팔절(7월 1일)과 초막절(7월 15일) 사이에 있으며 거룩하고 구별된 절기의 역할을 한다.

특별히 속죄일은 금식하며 자신을 스스로 괴롭게(צָרַם) 하는 날인데도 불구하고, 어떻게 안식일로⁷²⁾ 언약적 성격을 띠는가? 헤리스(R. Laird Harris)에 의하면 안식일은 언약의 한 증표로 미래에도 계속 적용된다. 안식일은 이제 무지개와 할례의 증표들과 동일한 가치를 갖게 되었다. 출애굽기 31장 13, 17절, 에스겔 20장 12, 20절은 안식일을 모독하는 자에 대한 형벌이 죽음이라는 이유를 설명해 준다(출 31:14; 민 15:32-36; 렘 17:19-27). 이스라엘이 안식일을 지키는 한 야웨에 대한 그의 충성을 확증하는 것이며, 그의 구원하심의 현존을 보증하는 것이다.⁷³⁾ 코데이(A. Cothey)도 희생제사를 거룩의 관점에서 이해할 때 제사법에서 말하는 질서의 세계의 상황에서 살펴보아야 한다고 말한다. 따라서 이스라엘의 희생제사는 어떤 개인이 잘못함으로 인해 발생한 혼돈을 해결할 수 있는 방법이 아니라, 이 세상의 질서를 주관하시는 하나님과의 언약관계를 회복함으로써 이미 존재하는 질서 안으로 들어올 수 있는 수단인 것이다.⁷⁴⁾ 결국 속죄일은 안식일 중에서도 큰 안식일로 하나님께서 이스라엘 백성들에게 1년에 한 번 준 큰 안식이다. 속죄일 언약은 이스라엘 백성들이 지킴으로써 하나님과의 언약관계를 거룩함 가운데 유지될 수 있다는 영원한(עולם) 언약인 것이다(레 16:29, 31, 34).

또한 속죄일은 이스라엘 안에 사는 본토인과 이방인(궤) 모두에게 적용된다.⁷⁵⁾ 앤더슨(Andreason)은 안식일은 타인에게 속한 종들에게 휴식의 시간을 제공하는 사회적이고 인도적인(종교 의식적) 규정으로 본다.⁷⁶⁾ 하틀리(John E. Hartley)에 의하면 속죄일에 민족 전체가 안식을 지킬 것을 세 번에 걸쳐 노동을 금한 것(레 23:28, 30, 31)은 이 날은 완전한 휴식의 날이자 가장 엄숙하고 영적인 고행의 날이기 때문이라고 한다.⁷⁷⁾ 이러한 모든 세상적인

70) Martin J. Selman, "Sacrifice in the Ancient Near East," 100-101.

71) 노세영, 박종수, 『고대근동의 역사와 종교』, 132.

72) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 513. R. Laird Harris, Editor & Gleason L. Archer, Jr., Associate Editor & Bruce K. Waltke, Associate Editor, *Theological Wordbook of the Old Testament*, V 2, 1127-1128. 속죄일을 עֲבוֹתָּהּ לַעֲבוֹתָּהּ이라고 한다. 속죄일이 진행되는 레위기 16장 31절에 의하면 이 속죄일을 가리켜 “큰 안식일”이라고 말한다. עֲבוֹתָּהּ는 “그치다, 중지하다, 쉬다”의 의미를 지닌다. 일반적으로 עֲבוֹתָּהּ라는 동사는 “안식일, 일주의 일곱째 날”로 안식일 상황에서 사용된 경우에 한해 휴식의 개념으로 “쉬다”를 의미한다(레 23:32; 25:2). עֲבוֹתָּהּ의 기본적인 뜻은 타동사일 때, “끊다, 절단하다, 끝 쪽으로 보내다”이고, 자동사일 때는 “그만두다, 중지하다, 끝에 오다”의 의미를 지닌다. 이것이 바로 안식일이란 한 주일의 일을 “끝마치는” 것이라는 의미일 수 있다. עֲבוֹתָּהּ는 “안식일 준수, 안식일 의식”의 의미를 지닌다. 이 용어는 안식일을 지칭하는 출애굽기 16장 23절 외에도, 속죄일(레 16:31; 23:32), 나팔절(레 23:24), 그리고 장막절의 첫째 날과 여덟째 날을 가리킨다(레 23:39). 또한 이것은 특별한 종류의 안식일, 즉 사람이 더욱 엄중하고 열정적으로 지키는 안식일을 지시하기 위한 추상명사인 것이다.

73) R. Laird Harris, Editor & Gleason L. Archer, Jr., Associate Editor & Bruce K. Waltke, Associate Editor, *Theological Wordbook of the Old Testament*, V 2, 1128-1129.

74) A. Cothey, "Ethics and Holiness in the Theology of Leviticus," 148-151.

75) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 513.

76) Andreason, Niels-Erik, *The Old Testament Sabbath*, SBL Dissertation Series 7, 1972. *idem.*, "Recent Studies of the Old Testament Sabbath: Some Observations," ZAW 86, 453-469. 재인용.

기쁨과 노동의 절제는 이 날의 영적인 가치를 부여하여 이스라엘로 하여금 한 해를 거룩함으로 다시 시작하는 원동력을 제공 하는 것이다.

6. 나가는 말

지금까지 성결의식관점에서 속죄일에 나타난 신학적 의미를 재조명 해보았다. 먼저 속죄일에 관한 연구는 구원받은 이스라엘 백성이 선택된 백성으로서 거룩을 회복하기 위한 성결의식 관점에서 출발하였다. 속죄일의 가장 큰 의미와 목적은 대속(רפּאָ)을 통해 이스라엘 백성들이 거룩함을 유지하며 하나님으로부터 영혼의 안식을 얻기 위함이다. 속죄일의 대속은 의식을 통해 가능했고, 속죄제(תּאַטָּה)와 아사셀(אַזאַזֶל), 번제(הֶלֶבֶט)의식을 통해 이루어졌다. 속죄일 성결의식 연구는 대속(רפּאָ)을 시작으로, 속죄제(תּאַטָּה) 및 아사셀(אַזאַזֶל)을 중심으로 살펴보았다. 성결의식 관점에서 속죄일을 연구한 결과 본인은 다음과 같은 제안을 하려고 한다.

첫째, 속죄제와 속죄일의 차이는 범죄나 부정의 원인이 의도성으로부터 출발하고 대속(רפּאָ)되는 것도 같은 원인에 있었다. תּאַטָּה는 일반적으로 비의도적인 죄를 짓거나 부정함을 입었을 경우 속죄·정화되었다. 하지만 속죄일의식은 비의도적인 부정이나 죄, 의도된 고의적인 죄나 모든 일반적인 죄까지도 대속하여 속죄·정화하게 한다는 것이다. 결과적으로 속죄일의 성결의식이 속죄일의 목적인 이스라엘의 거룩성 회복과 영원한 안식에 이르게 한 것이다.

둘째, 속죄일 의식은 어떤 한 사람이나 계층을 정결하고 거룩하게 하는 것이 아니라 이스라엘 백성 전체를 성결하게 하는 민족 공동체적인 특수성을 가지고 있다. 일반적인 תּאַטָּה 의식은 부지중에 범한 인간의 연약함을 רפּאָ하고, 위임식의 רפּאָ 의식은 제사장의 성별함을 강조한다. 그러나 속죄일 의식은 이스라엘 백성의 모든 부정과 범한 죄로부터 그들을 רפּאָ하고 지성소와 성소, 제단을 정화, 성결케 한다는 민족 공동체적인 특수성을 가진다. 즉 속죄일의 두 의식은 성소의 정화와 백성의 정결함과 거룩함을 목적으로 행해졌다는 것이다.

셋째, 속죄일의 성결의식으로 죄의 소멸의식과 자복과 용서의의식을 제안한다. 죄의 소멸의식은 거룩한 백성으로 살아가기 위해 죄(허물)를 소멸하는 의식으로 그들을 정결하고 성결하게 하였다. 속죄일의식에서 תּאַטָּה 의식을 행하는 3중적인 측면은 물을 통한 정결의식, 피를 통한 성결의식, 불사름으로 인한 소멸의식으로 치러졌다. 대제사장과 예배를 위해 돕는 자들은 물을 통한 정결의식을 치렀다고 한다면, 피를 통한 의식은 정결과 거룩의 의식이라고 할 수 있다. 레위기 16장 18-19절은 제사장(그의 가족)과 온 이스라엘 백성을 위해 단의 사면 뿔에 피를 바르며 그 위에 일곱 번 뿌려서까지 그들의 과거와 미래를 위해 단을 정결하고 거룩하게 대속한 것으로 보아야 할 것이다. 불사름의 의식은 피와 동일하게 식용이 금지된 희생제물의 기름을 단에서 불사르며(רָטַק), 희생제물의 피가 성소에 들여져 רפּאָ하였기 때문에 희생제물의 잔여물은 진 밖 재버리는 정결한 곳에서 불사르게(שָׂרַף) 된다. רָטַק(희생제물의 기름)은 속죄일 의식에서 이스라엘 백성들로 하여금 야웨께 흠향되기 위해 불살라 드려진 것을 의미하고, שָׂרַף(희생제물의 잔여물)은 죄로 인해 속죄일에 희생제물의 잔여물을 완전히 불사르는 장면으로 죄의 소멸을 의미하는 의식이라 할 수 있다. 또한 아사셀 의식의 의미는 속죄일에 백성들의 모든 죄가 완전히 제거되어 죄의 힘이 영원히 종식되었다는 것을 보여주기 위한 표상이었다고 본다. 요약하자면, 죄의 소멸의식은 תּאַטָּה 의식을 시작으로 이스라엘의 모든 부정과 죄로부터 지성소와 회막을 רפּאָ하며, 21절의 아사셀의식은 이스라엘의 모든 부정직하고 잘못된 불의한 행동들로 윤리적이거나 법적인 죄까지도 רפּאָ하여 제의적 공동체의 관계가 회복됨을 알 수 있다.

자복과 용서의 의식에서 레위기 5장 5절과 16장 21절의 חָרִי 동사의 기능을 통해, 비고의적인 죄나 고의적인 죄는 속죄일 תּאַטָּה 의식(아사셀 의식)과 함께 자복하거나 고백할 때 해결된다고 본다. 또한 속죄일의 안수는 한 손 안수와 두 손 안수 모두 사용된다. 한 손 안수가 동일함을 의미하고, 두 손 안수가 전가를 의미한다면, 본

77) John. E. Hartley, *Leviticus*, WBC, 725.

의식에서는 동일시함(레 1:4; 4:4, 15, 24)과 전가시킴이 모두 나타난 장면인 것이다(레 16:21). 한 손(יָמִין)으로 수행된 번제와 מִזְבֵּחַ 의식은 예배자와 예물을 동일시하였고, 두 손(שְׁנֵי) 안수의 죄의 전가는 아사셀의식을 통하여 그들의 과거의 죄의 완전한 소멸과 미래에 대한 정결과 거룩함을 소망하는 것을 잘 입증해 준다고 볼 수 있다.

넷째, 속죄일의 최종목적은 안식(שַׁבָּת)으로 영원한 안식을 목적으로 한다. 이스라엘 여러 절기 중에서 속죄일을 통해 이스라엘 백성은 큰 안식(שַׁבָּת גָּדוֹל)을 얻게 되는 것을 발견했다. 일반적으로 안식은 노동을 쉬며, 축제 분위기가 가운데 그 날을 기억하여 기념하며 누리는 기쁜 날이었다. 하지만 속죄일은 모든 사람에게 노동을 금한 것은 이 날의 완전한 쉼과 경건히 준수되는 절기의 예배를 모두 함의(含意)하기 위한 것이다. 이 날 이스라엘 백성들에게 요구된 것은 스스로를 괴롭게(מַעֲרִיב) 금식하며 철저한 회개의 안식일을 요구한 것이다. 이처럼 안식은 안식일, 안식년, 회년을 통해서도 얻을 수 있지만 자신 스스로의 철저한 회개를 통해 영혼이 영원히 누릴 수 있는 참 안식을 속죄일을 통해 얻게 된다는 것이다. 이스라엘 백성들은 하나님의 명령인 내가 거룩하니 너희도 거룩하라는 명령을 속죄일의 금식인 스스로 괴롭게 함으로 준행해야 했다.

이처럼 이스라엘 백성들은 거룩하라는 야웨의 명령을 준행하기 위해 속죄일의식을 통하여 부정이나 죄로부터 정결함과 성결함을 입어 거룩한 삶의 원동력으로 삼았다. 속죄일의 성결의식은 속죄일의 목적인 이스라엘의 거룩성 회복과 영원한 안식을 얻게 한다. 뿐만 아니라 한 해를 마감하고 시작하는 시점에서 외형적으로 노동을 금하고 스스로를 괴롭게 하는 금식을 동반한 성결의식은 내면적으로 이날의 자복과 용서가 이스라엘 온 백성에게 큰 대속의 날이며 큰 안식일이었다. 이것은 곧 야웨 하나님께서 “너희는 거룩하라 나 여호와 너희 하나님이 거룩함이니라”(레 19:2)라는 명령을 준행하게 하는 것이었다.

참고문헌

노세영, 박종수. 『고대근동의 역사와 종교』. 서울: 대한기독교서회, 2000.

Hartley, John E. *Leviticus*. WBC vol. 4. 김경열 역. 『레위기』. WBC 4권. 서울: 솔로몬, 2006.

Wenham, Gordon J. *Pentateuch*. 박대영 역. 『모세오경』. 서울: 성서유니온, 2007.

Noth, Martin. *Leviticus*. 한국신학연구소 역. 『레위기』. 국제성서주석 3권. 서울: 한국신학연구소, 1984.

Packer, James I. *The World of the Old Testament*. 노광우 역. 『구약성서 시대의 세계』. 서울: 성광문화사, 1993.

Frazer, James George. *(The)golden bough*. 장병길 역. 『황금가지 I』. 서울: 삼성출판사, 1990.

Harris, R. Laird Editor & Archer, Gleason L. Jr., Associate Editor & Waltke, Bruce K. Associate Editor, *Theological Wordbook of the Old Testament*, V 1, 2, Chicago: Moody Press, c1980, 『구약원어신학사전』, 서울: 요단출판사, 1986.

강승일. “고대 이스라엘 종교에서 피의 다양한 기능 및 종교사회적 배경” 『한국기독교신학논총』 82 (2012), 27-48.

김영진. “고대 근동과 이스라엘 제사장의 기능.” 『한국기독교신학논총』, 27 (2003), 5-38.

_____. “레위기 1장 4절의 번제물 안수에 대한 새로운 해석.” 『현대와 신학』 26 (2001), 183-197. esp. 193-196.

노세영. “죽이는 속죄제물에서 כִּפֶּר(kipper) 의미의 연구.” 『구약논단』 19 (2005), 31-52.

박경철. “안식일의 제의적 의미와 사회정의.” 『구약논단』 17 (2005), 56-77.

왕대일. “아사셀 염소와 속죄의 날(레 16:6-10).” 『구약논단』 19 (2005), 10-29.

이상란. 정중호. “대속죄일과 아사셀.” 『구약논단』 3 (1997), 5-24.

정연호. “구약성경과 유대교의 속죄와 ‘הַקְדֵּשׁ’.” 『구약논단』 16-1 (2010), 161-189.

최종진. “이스라엘의 종교의식.” 『구약논단』 19 (2005), 6-7.

한국성서고고학회. “이스라엘 절기들의 기독교적 의미.” 『성경과 고고학』 17 (1998), 17-68.

_____. “이스라엘 절기들의 기독교적 의미.” 『성경과 고고학』 18 (1998), 48-69.

Wenham, Gordon J. “의식법을 어떻게 해석할 것인가.” 두란노. 『그 말씀』 104 (1998. 2), 50-59.

_____. “성막의 오염 정화.” 두란노. 「그 말씀」 111 (1998, 9), 35-42.

이상란. “하타트의 기능에 관한 연구.” 박사학위논문: 계명대학교, 1999.

Abusch, “Blood in Israel and Mesopotamia.” 2003.

Alexander, T. D. “The Levitical Sacrificial System.” In *Sacrifice in the Bible*. trans. Beckwith, Roger T. & Selman, Martin J. Grand Rapids: Baker Book House, 1995.

Anderson, Gary. A. *Sacrifice and Sacrificial Offering*. New York: Doubleday, 1992.

_____. “Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: An Introduction.” In *Community, Identity, and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.

Arnold, R. C. D. “Repentance and the Qumran Covenant Ceremony.” Boda, Mark J. & Falk, Daniel K. & Werline, Rodney A. *Seeking the Favor of God*. Vol. 2. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

Barr, J. “Sacrifice and Offering,” *Dictionary of Bible*, F. C. Grant and H. H. Rowley. Edinburgh: T. & T. Clark, 1963.

Beattie, J. H. M. “On Understanding Sacrifice,” *Sacrifice*, M. F. C. Bourdillon and M. Fortes, London: Academic Press, 1980.

Beckman, Gary. “Blood in Hittite Ritual,” *Journal of Cuneiform Studies* 63 (2011), 98-101.

Budd, P. J. *Leviticus*. NCBC. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1996.

Coogan, Michael D. *The Old Testament: A Historical and Literary Introduction to the Hebrew Scriptures*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Cothey, A. *Ethics and Holiness in the Theology of Leviticus*. JSOT 30 (2005), 131-151.

Cross, F. M. “Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel.” Cambridge: Harvard University, 1973.

Davies, D. J. “An Interpretation of Sacrifice in Leviticus,” ZAW 89, 1977.

Douglas, M. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966.

_____. *Leviticus as Literature*. Oxford: University, 2000.

Frazer, J. G. *The Golden Bough*. New York: The MacMillan Company, 1925.

Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

Gese, H. *Essays on Biblical Theology*. Minneapolis: Augsburg, 1981.

Gorman, F. H. *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in Priestly Theology*, JSOT Sup 91. Sheffield: JSOT Press, 1990.

Gray, G. B. *Sacrifice in the Old Testament: Its Theory and Practice*. Oxford: Clarendon, 1925.

Haran, Menahem. *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

_____. “Priest and Priesthood,” *Encyclopedia Judaica* 13, Cols. 1069-1086, esp. 1078-1079.

Harris, R. Laird & Archer, Gleason L. Jr. & Waltke, Bruce K. *Theological Wordbook of the Old Testament*. vol. 2. Chicago: Moody, 1980.

Heiler, Friedrich. *Prayer*. trans. McComb, Sammul. New York: Oxford University, 1932.

Hertz, J. H. *Leviticus*. London: Oxford University Press, 1932.

Hoffmann, David. *Das Buch Leviticus*. vol. 1. Berlin: Ppoeelauer, 1905.

Janowski, B. *Sühne als Heilsgeschehen*, WMANT 55. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.

Kasher, R. “Anthropomorphism, Holiness and Cult: A New Look at Ezekiel 40-48,” ZAW 110 (1998), 200.

Kaufmann, Yehezkel. “The Religion of Israel: From Its Beginning to the Babylonian Exile.” trans. Greenberg. Moshe.

- Chicago: The University of Chicago, 1960.
- Keil, C. F. *The Pentateuch*, Commentary on the Old Testament by C. F. Keil and F. Delitzsch 1, 1866-1891. Peabody: Hendrickson Publishers, 1996.
- Kitchen, Kenneth A. *Ancient Orient and Old Testament*. Chicago: Inter-Varsity, 1966.
- Kiuchi, N. *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*. JSOT 56. Sheffield: Sheffield Academic, 1987.
- Knapp, A. Bernard. "The History and Culture of Ancient Western Asia and Egypt." Chicago: Dorsey, 1988.
- Knierim, R. P. *Text and Concept in Leviticus 1:1-9: A Case in Exegetical Method*. Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1992.
- Knohl, I. "Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult." *JBL*, 115, 1 (1996), 17-30.
- Kurtz, J. H. *Sacrificial Worship of the Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Leach, E. R. *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Levine, Baruch A. *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*. Leiden: Brill, 1974.
- _____. *Leviticus: The JPS Torah Commentary*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989.
- Mann, Thomas W. "The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in Priestly Theology." *JSOT* 91(1990), 418-420.
- Marx, A. "Sacrifice pour les péchés ou rites de passage Quelques réflexions sur la fonction du חטאת." *RB* 96 (1989), 27-48.
- McCarthy, "The Symbolism of Blood." 1969.
- McEntire, Mark Harold. "The Function of Sacrifice in Chronicles, Ezra, and Nehemiah." New York: The Edwin Mellen, 1993.
- McLean, B. H. "The interpretation of the Levitical sin offering and the scapegoat." *Studies in Religion* 20/3, (1991), 351-353.
- Milgrom, Jacob. *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*. Leiden: Brill, 1976.
- _____. "Two Kinds of Hattat," *Studies in Cultic Theology and Terminology*. Leiden: Brill, 1983.
- _____. "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray,'" *Studies in Cultic Theology and Terminology*. Leiden: E. J. Brill, 1983.
- _____. *Leviticus 1-16*. New York: Doubleday, 1991.
- Oesterly, W. O. E. *Sacrifices in Ancient Israel*. London : Hodder and Staughton, 1937.
- O' Kennedy, D. F. "And It Shall Be Forgiven Him Them: The Concept of Forgiveness in the Pentateuch." *Old Testament Essays* 12, (1999), 96-103.
- Oppenheim, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Pardee, Dennis. "Divinatory and Sacrificial Rites," *Near Eastern Archaeology* 63 (2000), 234.
- _____. *Ritual and Cult at Ugarit*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- Peter, R. "L'imposition des mains dans l'Ancien Testament," *VT* 27 (1977), 48-55.
- Rendtorff, R. *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel*, WMANT 24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967.
- Ringgren, Helmer. *Religions of the Ancient Near East*. trans. John Sturdy. London: SPCK, 1973.
- Robinson, Bernard P. "Zipporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus IV 24-6," *Vetus Testamentum* 36, 1986.
- Schenker, A. "Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham," *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, trans. A. Schenker, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992.
- Selman, Martin J. "Sacrifice in the Ancient Near East," In *Sacrifice in the Bible*. trans. Beckwith, R. T. and Selman, M.

- J. Grand Rapids: Baker Book House, 1995.
- Spiro, A. "The Low on the Sharing of Information," *PAAJR* 28, 1959.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago, 1989.
- Turner, Victor W. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Co., 1969.
- Toon, Peter. *Justification and Sanctification*. Westchester: Crossway Books, Ill, 1983.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1966.
- Vaux, R. de. *Ancient Israel*. London: Darton, Longman and Todd, 1961.
- Wenham, Gordon J. *The Book of Leviticus*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans, 1979.
- _____. "The Theology of Old Testament Sacrifice," *Sacrifice in the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House, 1995.
- Wente, Edward F. "Egyptain Religion," *Society of Biblical Literature*. Atlanta: Scholars Press, c1990.
- William, James. *The Varieties of Religious Experience*. New York: McKay, 1902.
- Willis, John T. *Yahweh and Moses in Conflict: The Role of Exodus 4:24-26 in the Book of Exodus*, Bern: Peter Lang, 2010.
- Wright, David P. "The Gesture of Hand Placement in the Hebrew Bible and in Hittite Literature," *JAOS* 106 (1986), 436.
- _____. *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature*. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- _____. "Day of Atonement," *ABD* vol. 2. 1992.
- Zohar, N. "Repentance and Purification: The Significance and Semantic of תשובה in the Pentateuch," *JBL* 107. 1988.

가정폭력과 기독교: 여성신학과 교회여성과의 거리

김 희 선 (이화여대)

5년전쯤의 일이다. 2010년 종합시험 마지막 과정인 구술시험 볼 때, 4명의 심사위원중 한 분인 노스웨스턴대학 심리학과 백인남자교수가 나의 박사학위 논문 개요를 읽고, “종교가, 기독교가 가정폭력 여성들에게 부정적인 영향을 끼쳤다는 것은 너의 가정일 뿐이다. 그 가정으로 어떻게 바로 논문을 쓰냐? You need to prove it first”라고 했을 때, 이미 시험의 긴장으로 가득 차 있는 그 작은방에 잠시 정적이 흘렀다. 내가 입을 떼기 전, 여성신학자 로렐 슈나이더 (Larel Schneider) 교수가, “30년동안 여성신학자들이 그에 대해 쓴 글들이 이 방에 꽉 찰 수 있을 만큼 많다. 희선은 더 prove할 필요가 없다. 정 궁금하면 당신이 이 방을 나가서 그 책들을 읽으라고!” 나머지 두 분의 우리 학교 목회상담학 교수님들은 조용히 나를 보고 썩웃 웃었다. 머쓱해진 그 교수는 “OK. 난 심리학교수야. 신학자가 아니라구” 하면서 어깨를 한번 들어올리고 다음 질문으로 넘어갔다. 나는 그 여성신학 교수님의 너무나 명확하고 직선적인 말투가 너무나 멋지고 (미국사람들은 대개는 돌려서 간접적으로 의사소통을 하니까) 가슴속 채한 것이 쑥 내려간 것 같이 기쁘면서도, 여성신학의 이슈를 놓고 일어난 이 갈등의 상황 속에서 내가 공연히 새우등 터지지 않고 과연 2시간의 구술 시험을 무사히 통과할 수 있을까 조마조마했던 기억이 난다.

위의 이야기에 등장하는 남자교수는 일반 심리학자라 그랬다. 친다면 신학을 공부한 사람들은 여성신학의 이슈들에 대해 얼마나 잘 알고 있을까. 필자가 가정폭력기관에서 오랫동안 자원봉사를 한 이유는 사실 그렇게 거창하고 고귀한 시작은 아니었던 것으로 기억한다. 2005년 시카고에서 가정폭력에 대한 목회자들 교육 workshop에서 어느 남자목사가 담당 사회복지사에게 조심스럽게, “목회자의 일은 용서에 대해 이야기하는 것이 아닐까요? 아무리 그래도 목사가 남편을 용서해주지 말라고 할 수는 없는거 아닙니까?”물었을 때 그 자리에 흘렀던 어색한 침묵. 분노는 했지만 나라도 딱히 대안을 바로 내놓을 수가 없는 무지를 깨닫고, 가정폭력 40시간 교육 신청을 하고 그 후 9년간 아주 긴밀하게 그 기관에서 한밤중에 상담전화 받는 일과 survivor 여성들의 group상담을 도와주는 자원봉사를 했다.

미국의 경우, 1920년대 미국의 목회상담은 이론에 치우친 신학교육에 대한 심각한 반성으로 시작하였다. 성서나 신학에 대한 이론적 지식 습득만으로 ‘영혼을 돌보는’ 목회자 교육이 충분이 될 수 없다는 비판적인 성찰이, 현장에서 직접 이뤄지는 실제 체험을 중요시하는 상담교육, 현실 속에 살고 있는 인간의 상황을 생생하게 연구하고 보다 전문적이고 기능적인 교육을 도입을 시도하게했다.¹⁾ 안톤 보이슨(Anton Boisen)은 병원에서 만나는 환자들이 학교에서 배우는 교과서 못지 않게 목회자들을 가르칠 수 있는 ‘살아있는 인간문헌(Living Human Document)’이라고 보았다. 10년의 미국 유학시절 목회상담을 공부하는 필자에게도 학교에서 공부하는 소중한 경험 외에 병원에서, 시카고 여성감옥에서, 가정폭력 담당기관에서 그리고 개인상담실에서 나를 가르치고 깨닫게 하는 살아있는 교과서와 같은 “사람들”이 있었다.

학위논문에 대한 구체적인 생각이 없던 신참 박사학생일 무렵, 새벽 3시쯤 걸려온 여성핫라인 전화, 스스로를 사모님이라고 밝히시고 오랫동안 목사님 남편의 육체적 폭력에 시달리셨다는 그 분은, 내가 목회자인줄도 모르시면서 야밤의 얼굴도 모르는 사람에게, 종교적인 이야기, “그래도 내가 크리스찬이고 사모인데, 예수님처럼 십자가를 지고 가는게 맞는거죠?” 마치, 내 입에서 “네. 그러셔야죠”라는 대답을 듣기 원하시는 것 같은 그 분과의 오랜 전화통화를 끝내고 나는 내 박사과정 논문주제를 잡았다. “왜 사람들이 늦은 밤 여성의 전화에 전화를 걸어, 익명

1) 이기춘 외, 『목회임상교육: 원리와 실제』 (서울: 감리교 목회상담출판부, 1998), 25.

의 상담자에게 ‘종교적인 질문’을 할까?’ 그것이 오랜 필자의 연구주제였다.

2011년에 시작된 인터뷰, 11분의 인터뷰를 하는데 8개월, 분석과정에 또 다른 1년이 걸렸다. 박사학위 논문의 두 축은 하나는 미국에서의 이민자로서의 사회적 위치가 이 여성들이 가정 내에서의 폭력에 처했을 때 어떻게 장애적 요소로 작용하는지에 대한 문화사회적인 요인을 분석하는 것이었고, 다른 하나는 같은 기독교인 남편으로부터 폭력을 경험한 기독교인 여성이 자신의 상황을 종교적으로 어떻게 이해하느냐였다. 인터뷰 자체가 어떤 결론으로 몰아가는 것이 아니라 오픈 인터뷰였기 때문에, 어떤 식의 반응이 나올지 궁금했었다. 인터뷰 속 여성들은 자신의 종교(개신교, 가톨릭)가 미친 긍정적이고 부정적인 영향을 여러 가지 각도에서 자유로운 형식으로 이야기했다.

필자가 인터뷰했던 여성들은 한국에서 시카고로 유학 혹은 이민 온 사람들로, 나이는 35-63세 (평균 48세), 결혼 시간 3-30년 (평균 11년), 미국에 산 기간은 5-25년 (평균 16년)된 기독교여성들이었다. 두번째 종교적인 질문에 관해 여성들은 자신들이 폭력을 경험하고 있을 당시 교회에서 들었던 긍정적, 부정적 메시지에 대해서, 교회 공동체에서 목회자들과 교인들에게 받은 격려들이나 혹은 상처들에 대해 이야기하였다. 인터뷰 안의 여성들은 다음과 같은 이야기들을 하였다.

한참 양육권 때문에 법정 재판에 오고 갈 때 힘들어서 교회 가서 말씀에 의지하려고 하지요. 많은 부분은 교회가면 마음이 더 무거워져서 울고 나와요. 목사님 말씀때문예요. “화목해라 네가 먼저 용서해라 네가 먼저 사랑해라.” ‘네가 먼저’를 나는 못하겠으니까요. 나는 신앙이 부족한 여자처럼 느껴져요. 나중에는 교회에 와서 시부 모님들이 교회마당에 오셔서 큰 소리로 욕하고 교회사람들이 그 광경을 다 보게 되었죠. 그날 목사님 설교 말씀이 한알의 밀알이었죠. 한알의 밀알이 썩어져 얼마나 많은 생명을 구하냐고. 어떤 분이 나한테 와서 나를 조용한 자리로 데리고 가면서, “오늘 목사님 말씀 못들었냐. 왜 집안일을 여기까지 끌고 와서 싸움을 만드냐. 대꾸하지 않고 그 자리에 서 있지 말고 도망 다녔으면 이런 분란이 없을텐데 기도 많이 한줄 알았는데 너한테 실망했다. 너가 참았어야지.”하셨어요.

애기 낳고 살면서 나는 이거는 내 십자가다. 이걸 벗어놓으면 절대 안되. 예수님도 십자가를 짊어졌는데 십자가는 행복이 아니야 고난이지. 신앙도 별로 안 좋았는데 어떻게 그런 마음이 생겼나 몰라. 그게 안 좋은 것 같애. 벗어 뺏어야 되는데. 그런 교육이 없어서 그래. 이거 벗으면 나는 하늘나라 못가. 하나님이 내 어깨에 지어준 십자가야. 견뎌야 되. 이렇게만 생각했지. 나는 후회해. 빛과 소금이 되라. 한알의 밀알이 되어 썩어 세상을 이롭게 해라 이런 말 듣고 자라지 않았다면...나는 그 장애인하고 결혼하지 않았을텐데. 지금 그런 사람 주위에 있다면 말릴 꺼예요.

제가 이혼을 고민중 상담을 하려고 신부님을 찾아가 자초지정을 이야기했지요. 태어나서 처음으로 누군가에게 내가 맞고 살았다는 이야기를 하려니 너무 힘들었어요. 신부님이 이야기를 들으시더니, 남편이 폭력적으로 변할때는 큰 스트레스를 받을 때인 것 같은데, 잠자리를 잘 안해주냐고 저한테 물으시더군요. 신부님께 그런 성적인 이야기를 하기도 수치스럽고, 또 그럼 내가 잠자리를 안해줘서 남편한테 맞는다는 소리인가 해서 신부님한테 실망스러웠어요. 나중에 이혼소송 때 법정에 가니 신부님과 성당사람들 몇 명이 남편 쪽 증인으로 출석했더라고요. 친하게 지내던 사람들인데...나중에 신부님이 저한테 오시더니, “미안하다. 남편이 이혼을 전혀 원하지 않는데 성직자가 이혼만은 막으려고 남편 증인으로 나왔다. 이해하길 바란다.”고 하셨어요. 10년을 맞고 산 제 앞에서 남편이 원하지 않으니 이혼만은 하지 말라고... 이혼 후 그 신부님 볼 자신이 없어서 다른 성당으로 옮겼습니다

성경공부하는 집사님이, 도박으로 재산을 탕진한 내 남편이 나보다 더 불쌍하다고. 사탄한테 끌려다니는건데 그 영혼이 나보다 더 불쌍하다고요. 다시 돌아올 수 있도록 기다리고 참아주고 그래서 다시 한번 그 사람을 하나님 안에 돌아올 수 있게 만드는 최적의 기회니까 소원하면서 기도하라고 얘기하더라고요...서운했어요. (목소리 떨림) 너무 서운했어요. 참 친한 친구인데 신앙 참 좋거든요. 그 집사님. 내가 제일 좋아하는 친구고 어려운 일있으면 다 상의하는 친구인데 그런 말을 들었을 때 한편으로는...또 참아야되나 내가. 또 내가 양보해야하나 왜 나

만 항상. 그렇게 해야되나. 이제까지 그렇게 노력을 했는데도 안되는데. 지금 이순간 내가 말기암으로 죽어가는 순간에도 내가 다 모든 것을 해야되나 또 (눈물) 그런생각을 하니깐 너무 서운하면서 한편으로는 화가 났어요. 굉장하. 내가 그러면 그게(그 사람 신앙적으로 구원하는게) 하나님 뜻이면은 나는 뭐가. 나는 오늘내일 죽을지 모르는데 그러면 나는. 저사람들 눈에는 그사람만 보이고 나는 안 보이나. “자기 십자가를 지고가라. 사탄을 쫓는 기도를 해라” 그런 이야기하는데 진짜 그거는 그냥 공허하게 들리는 말뿐인거예요. 나는 안받아들여져요. 위로도 안되고 오히려 더 서운하고. <울음> 왜 십자가를 나보고 지라는거예요. 이때까지 십자가를 지고와 쓰러져 있는 사람한테. 또 저라...<울음> 나한테 “** 엄마 이제 곧 천국가서 예수님 만나야되는데 남편 용서안해주고 천국가서 어떻게 예수님 보려고 그러냐”는 말을 하는 권사님도 있어요. 너무 잔인하다는 생각이 들어요. 더구나 교회사람들이...2)

인터뷰를 통해, 기독교인으로서 결혼생활 동안 폭력을 경험한 여성들은 본인들이 교회에서 경험한 긍정적, 부정적 경험들을 통해 나를 치열하게 종교적인 질문을 물었다: 자신이 겪은 고난을 신앙의 눈으로는 어떻게 해석해야 할지, 기독교인으로서 ‘용서’라는 것을 개인적으로 어떻게 소화해야할지. 쉽고 명확하게 해답을 제시할 수 있는 문제가 아니지만 계속되는 물음 속에서 어떤 여성들은 자기 나름대로의 해답을 찾았다고 했다. 그러나 대부분의 많은 여성들은, 자신들의 질문을 교회에서 해답을 얻고자 했으나, 자신들에게 힘을 주고, 건강하게 삶의 다른 단계로 나아갈 수 있을만큼의 속시원하고 긍정적인 대답을 들어보지 못했다고 이야기했다. 어느 면에서는 교회에 그런 물음을 묻기를 잠정적으로 포기하고, 자신과 하나님과의 일대일 관계—자신을 보호해 이 모든 것을 다 견뎌낼 수 있게 했던 하나님--에 더 몰두하는 듯 보였다. 교회에서 이런 이야기에 대한 대안을 여성들에게 제시해주지 못했다고 하지만, 여성신학은 이러한 주제를 오랫동안 다루어왔다. 인터뷰를 통해 가장 많이 반복되었던 논문의 소주제들 중 그 중 “십자가에서 고난받은 예수의 전통적 이미지가 여성들에게 주는 영향”이라는 주제에 대해 좀 더 세밀히 알아보겠다.

고난과 십자가 위의 예수

고통 속에 있는 여성은 자신의 상황을 이해하려고, ‘이 고난이 왜 자신을 찾아왔는지’ 종교적인 질문을 던진다. 고난에 관한 신정론적인 질문, 사랑의 하나님과 세상에 존재하는 악과 폭력에 대한 “why” questions들에 대한 대답은 쉬운 과제가 아니다. 어떤 이들은 고난의 이유를 묻고 어떤 이들은 고난의 목적이거나 의미를 묻는다. 이래저래, 사람들은 신이라는 존재에게 이 세상에 존재하는 악과 고통에 대한 해명을 듣고 싶어한다.³⁾

필자는 인터뷰에 응한 여성들에게, 현재의 입장에서 지난일을 회상해볼 때 자신이 겪었던 고난에 대해 어떻게 이해하는지 물어보았다. 대부분의 여성들이 “고난을 통해 하나님에게 더 가까이 가는 계기가 되었다”라고 이야기하였다.⁴⁾ 이러한 공통 전제 아래, 그녀들의 대답은 대략 두가지 정도로 나뉘어졌다. 첫째, 어떤 여성들은 자신의 고통이 그들이 과거에 지은 죄와 연결되어있다고 생각했다. 과거에 하나님을 멀리 떠나 있었던 죄, 신앙이 깊지 못했던 것, 하나님보다 돈을 더 중요하게 생각했던 것, 신실한 크리스찬이 아닌 남자를 남편으로 선택한 것 등에 대한 결과로 이 고통이 일어났고 그 대가를 치렀다고 생각했다. 두번째 그룹의 여성은 자신의 고통이 하나님의 뜻이라고, ‘자신을 훈련시키려고 하나님이 이 고통을 일어나게 했고, 자신은 그 과정을 통해 많은 것을 배웠다’고 이야기했다. 과정을 너무 힘들었지만 배운 것은 많았다고 말했다. 어떤 여성은 이 고난의 테스트를 통과했으니 하나

2) 이분은 인터뷰 몇 개월 후 돌아가셨고, 남편은 그녀의 장례식에 오지 않았다. 그녀는 인터뷰 마지막에 유언처럼, “교회 안의 사람들이 자신처럼 죽어가는 사람에게 ‘남편을 용서하라’고 계속 권고하는 것이 얼마나 자신을 힘들게 했는지 많은 사람에게 알려달라고 하셨다.

3) Elizabeth A. Johnson, *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God* (Continuum: 2007), 52.

4) 한명 제외. 한명의 여성은 자신이 그 결혼에서 더 빨리 나왔어야했다고, 20대에 신앙이 그렇게 좋지 않았다면, 그렇게 오래 머물러있지 않았을꺼라고. 자신은 남은 인생도 종교에 너무 올인하지 않고 자유롭게 살고 싶다고, 죽고나면 천국에서 평생 하나님과 있을것인데 뭐 인생에서까지 그렇게 올인하냐고 했다.

님이 이제 더 큰 복을 주실 것이라고 기대한다고 했다.⁵⁾ 결혼생활의 고통이 길었고 그것을 헤어나온 여성들은 남 모를 특권의식도 가지고 있었다. 고난이 길었고 그 고난을 견뎌낸 만큼 축복도 클 것이고, 자신을 더 큰 일에 쓰실 것이라는 희망을 나타냈다. 하나님이 자신을 남들보다 더 많이 사랑하셔서 이 고난을 주셨다고 생각하는 여성도 있었다.

자신에게 일어났던 고난에 대한 이해를, 뭔가 깨닫게 만드시려는 하나님의 뜻. 더 좋은 기독교인으로 만드시려고, 하나님의 시험 등으로 이해한 것은 그간 고난에 대한 전통적인 이해와 무관하지 않다고 본다. 죄도 없고 흠도 없는 예수 그리스도가 십자가에 달려 죽음으로 인류를 구원했다는 것이 자신의 고통으로 결국 남편을 변화시켜 구원시키라는 교회의 가르침과 연결되기가 얼마나 쉬운지, 또한 그것에 저항하는 것이 얼마나 신앙이 부족한 여인으로 보이는지... 인터뷰 안의 여성들은 때로 십자가를 보며 부담과 두려움을 느꼈다고 하였다. 예수님처럼 십자가를 지고 가야 하는 것이 이상적인 기독교인의 덕목처럼 여겨졌기 때문이다. 그 결과 십자가에 달린 예수를 보며, 자신의 결혼생활을 어떻게든 유지하려 부단 애를 썼다.

고통 속의 여성들과 예수님의 십자가. 많은 여성신학자들은 이 둘의 연결고리가 주는 위험성을 잘 알고 있다. “십자가 위에서 고난 받는 예수에 대한 이해”에 대한 새로운 여성주의적 연구가 수십년간 많이 나왔다. 이에 관련, 1980년대 후반, 90년대 초반의 여성신학자 (로즈마리 류터, 조안 칼슨, 레베카 파커, 리타 나카시마 브락, 들로리스 윌리엄스)들은, 십자가는 “비극, 폭력의 상징”이며 십자가 자체가 구원의 상징이 될 수 없다고 하였다.⁶⁾

한편 누군가에게 십자가는 위로의 상징이기도 하다. 어떤 여성들은 십자가를 보고 ‘예수님도 나처럼 고난받으셨구나,’ ‘예수님은 지금 내 마음을 알아주시겠지’하며 위로를 받았다고 하였다. 1990년대 아시아 여성신학자 정현경과 곽퓨란은 “인간의 모습으로 와 우리와 같은 고통을 당하고 우리의 고난에 함께 울어주는 십자가의 예수”가 아시아여성들의 고난의 상황을 같이 이해하고 고난에 동참하여 아시아 여성들에게 힘과 위로를 준다고 해석했다.⁷⁾ 90년대 아시아 여성신학자들의 해석은 “신앙은 고난으로부터 나온다”고 했던 흑인신학자 제임스 콘이 여성신학자들에게서 받았던 “고난을 정당화한다”와 같은 비판을 피할 수 없는 면이 있으나, 동시에 고난 받는 자의 편에 서서 그 고통을 함께 느끼는 예수와 십자가 상징이 억압받는 소수의 사람들에게 큰 위로를 줄 수가 있다⁸⁾ 는 90년대 아시아 여성의 시대적 상황을 반영한 것이라고 여겨진다. 앞서 흑인 여성신학자 들로리스 윌리엄스가 십자가 자체는 구원의 상징이 아닌 부정의와 악의 상징이라고 한 반면 (“There is nothing in the blood of Jesus”), 흑인 여성신학자 조앤 터렐 (JoAnne M. Terrell)은 “There is something in the blood of Jesus” 라고 강조하며 예수의 고난이 많은 흑인여성들에게 오랜 세월 용기를 준 측면을 간과해서는 안된다고, “divine co-suffer”로서의 예수, 사랑과 부활의 상징으로서의 십자가를 강조하였다.⁹⁾

다음세대 여성신학자들은 이 폭력과 악의 상징 vs. 위로와 사랑의 상징이라는 대치적 긴장에서 한걸음 더 나아가 십자가를 좀 더 다양한 각도로 보려는 시도를 했다. 아시아 여성신학자인 조원희(Wonhee Anne Joh)는 “십자가

5) 고난을 축복의 통로로 여기는 여성들은 다음과 같은 성경구절에 많은 영향을 받았다: “고난 당한 것이 내게는 오히려 유익하게 되었습니다. 그 고난 때문에 나는 주님의 율례를 배웠습니다.” 시편 119:71; 우리가 그리스도와 함께 영광을 받으려고 그와 함께 고난을 받으면, 우리는 하나님이 정하신 상속자요, 그리스도와 더불어 공동상속자입니다. 로마서 8:17.

6) Joanne Carlson Brown and Rebecca Parker, “For God so loved the world?,” in Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn, editors, *Christianity, Patriarchy, and Abuse: a Feminist Critique* (New York: The Pilgrim Press, 1989); Rosemary Radford Ruether, *Introducing Redemption in Christian Feminism* (Ohio: The Pilgrim Press, 1998); Rita Nakashima Brock and Rebecca Ann Parker, *Proverbs of Ashes: Violence, Redemptive Suffering and the Search for What Saves Us* (Boston: Beacon Press, 2001); Delores Williams, “Black Women’s Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption,” in Marit A. Trelstad, editor, *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today* (Augsburg Fortress, 2006); Delores Williams, *Sisters in the Wilderness: the Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll, NY: Orbis Press, 1993).

7) Hyun Kyung Chung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women’s Theology* (Maryknoll, NY: Orbis book, 1991); Kwok, Pui-lan, “God weeps with our pain,” in *East Asia Journal of Theology* 2, no.2 (1984): 228-232.

8) Kwok, Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology* (Ohio: The Pilgrim Press, 2000), 81.

9) JoAnne Marie Terrell, *Power in the Blood?: The Cross in African American Experience* (New York: Orbis Books, 1998), 107; JoAnne Marie Terrell, “Our Mothers’ Gardens: Rethinking Sacrifice,” in Marit A. Trelstad, editor, *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today* (Augsburg Fortress, 2006), 38.

는 empowering과 disempowering의 두가지 면을 모두 가지고 있다. 고난받는 자와 함께 하시는 예수님은 미국 이민 상황에서 어려움을 겪는 한국인 이민자들에게 위로를 줄 수 있지만, 똑같은 이유로, 십자가가 전통적으로 가지고 있는 ‘자기부정’, ‘자기희생’의 이미지는 많은 힘없는 사람들을 더욱 무력하게 만들 수도 있다.”¹⁰⁾라며 십자가를 앞에서 논의된 서로 상반된 것처럼 보이는 두 가지를 아우르는 복합적 상징으로 읽어낼 것을 주장하면서 십자가 위에서 느낀 예수의 심정을 한국인의 한限과 정情의 정서로 설명하고자 하였다.

조원희는 십자가는 예수의 한限과 정情이 표현된 장소, ‘어찌하여 나를 버리시나이까?’울부짖는 고통받고 버려진 예수의 환과 ‘주여 저들은 저들이 하는 일을 알지 못하나이다’라며 인간에 대한 끈끈한 정—한 두마디로 쉽게 표현될 수 없는 인간관계의 복잡함을 표현하는 한국인들의 언어인 정情—이 나타난 장소라고 풀어내었다.¹¹⁾ 수잔 넬슨 Susan Nelson 역시 십자가를 “죽음의 공포, 고난, 버려짐, 절망, 위로와 연대, 저항, 부활” 다양한 의미를 만들어낼 수 있는 상징으로 해석하였다.¹²⁾

필자는 십자가에 대한 최근 여성신학적 연구들이 가져다 주는 풍부하고 다양한 상징으로서의 십자가가 가정 내에서 폭력을 경험하는 기독교 여성들의 종교적 질문에 적절히 응답할 수 있는 좋은 자원이 될 수 있을 것이라고 생각한다. 이러한 여성신학의 연구를 바탕으로 한국교회는 가정폭력 피해여성에게 인내와 희생을 강요하는 것에서 벗어나, 여성들을 지지하고 격려하는 여성신학적 해석을 더 많이 소개해야 한다. 십자가에 달린 예수에게는 십자가위의 어마어마한 고통이 그의 삶의 끝이 아니었기 때문이다. 그의 부활은 수많은 사람들을 새로운 희망과 생명으로 이끌었다. “예수님처럼 저도 이 십자가를 지고가야 하는 거지요?”라고 묻는 여성이 있다면, “예수님의 십자가 고난은 유한했다. 예수님은 성금요일 하루 고통 당했지만, 폭력으로 고생하는 여성은 얼마나 많은 성금요일을 매일 살고 있는가? 십자가에서 내려오자. 예수님이 우리 죄를 위해 돌아가셨다고 믿는다면 당신까지 십자가에서 죽을 필요가 없다. 죽기 전 십자가에서 내려오라”고 했던 캐롤 아담스 Carol Adams의 말을 인용할 수 있다.¹³⁾ 예수의 삶을 따르는 것이 기독교인의 신앙이다. 예수님처럼 지금 십자가를 지고 있다면, 예수님처럼 죽음에서 새 삶으로 부활하라.”는 메시지가 좀 더 많이 자주 교회에서 선포될 수 있다면 얼마나 좋을까 생각해본다. 결과적으로 인터뷰 속 여성들은 자신의 고난에 대해 종교적인 물음에 대해 전통적인 방식의 고난 이해 (많은 경우 여성들은 그 상태에 더 오래 머물러있게 하는)를 가지고 있었고, 앞서 살펴본 다양한 여성신학적 시각과 해석에 대해서는 알지 못했다고 여겨졌다.

교회여성들이 가진 하나님에 대한 이미지(들)

필자가 인터뷰한 여성들은 교회 안에 일어나는 다른 일에 대해서는 구체적으로 여러가지 예와 비유를 들어 자신의 경험과 생각을 매우 생생히 설명했음에도 불구하고, 하나님 이미지에 대해서는 많이 말하지 않았다. “가지고 계시는 하나님 이미지는 무엇인가요?” 하면 대개는 고개를 가우뚱 하며 “하나님 이미지요? 그런 건 생각해본 적이 없는데요” 하거나 조금 더 생각하다가 “남자 아닌가요? 아버지...근데 좀 늙은 백인, 할아버지요?” 혹은 “천지의 창조자” 등의 약간 추상적인 이미지를 나열하면서 다음 질문으로 넘어가려 했다. 주된 이유는 깊이 생각해 본적이 없고, 교회에서 하나님이미지를 이야기하는 것을 별로 들어본 적이 없다는 것이었다. 결과적으로 필자는 본인이 원했던 인터뷰 분석 부분에 “하나님 이미지”에 관한 부분을 넣을 수가 없었다 (아쉬운 마음에 나중에 적용부분에 대안으로 제시하였다).

이 연구의 시작은 “왜 많은 기독교 여성들이 종교적인 질문을 여성의 전화에 걸어 묻느냐, 이러한 종교적인 질

10) WonHee Anne Joh, *Heart of the Cross: A Postcolonial Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 71.

11) Ibid., 104-106.

12) Susan Nelson, “In Imagining the Cross, in Marit A. Trelstad, editor, *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today* (Augsburg Fortress, 2006), 167, 180.

13) Carol Adams, *Woman Battering* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 119.

문에 교회는 어떠한 응답을 하고 있는가?”에 대한 질문이었다. 많은 여성들이 부담이 되었다고 했던 고난, 용서, 십자가와 같은 전통적인 주제들에 대한 새로운 해석과 대안을 찾아내는 것이 여성신학의 오랜 주제가 아니었던가? 데이터 분석과정 동안, 필자는 2013년 당시 교회여성들의 응답이 그간의 여성신학의 노력에 얼마나 부응하는지 알고자 하는 기대가 있었다. 과연 얼마만큼의 여성들이 교회의 전통적인 가르침에 대해, “저는 거기에 대해 다른 이야기를 들어본 적이 있는데요”라고 할 수 있었을까.

인터뷰자료 분석결과, (물론 본 연구에 한함을 밝혀야 하겠지만) 필자가 인터뷰 한 여성들은 여성신학의 연구에 대해 잘 모르고 있었다. 교회에서 들어왔던 것과는 다른 새로운 해석에 대해 그런 이야기는 교회에서 들어본 적이 없다고. 그런 이야기들을 들었더라면 좋았겠다고 응답했다. 교회여성들이 묻는 종교적 질문과 학문으로서의 여성신학. 이 둘의 사이에는 제법 큰 간극이 있는 듯 보였다. 이 연구의 목표 중 한 부분이, 부정적 요인으로 작용했던 전통적인 신학적 주제에 대한 여성신학적 대안을 제공하는 것이기는 하지만, 그간 해왔던 많은 작업들이 교회여성들에게는 여전히 생소하기만 한 것임을 알았을 때에 실망감을 감추기 어려웠다. 화를 내던 여성신학 교수님이 떠올랐다. 우리의 선배들은 그 작은 방을 채울 만큼의 책들을 쓰고 읽었는데, 우리의 목소리는 어디로 퍼져가고 있는걸까? 나는 과연 어떻게 내 가슴속을 울리는 여성신학의 주제들을, 교회로 흘러 들어가게 할 수 있을까? 나의 이 연구 또한 누구에게 들려질 것인가. 인터뷰 분석결과를 놓고 적용챕터의 결과물을 만들어내기까지, ‘교회여성들에게 좀 더 쉽게 다가갈 수 있는 여성신학의 형태로 내가 제안할 수 있는 것은 무엇일까?’라는 질문을 가지고 살아가는, 몇 달의 막막한 진공 같은 시간들이 흘렀다.

Pragmatic Feminist Theology or “Church-friendly” Feminist Theology

오랫동안 여성신학은 폭력에 시달리는 기독교여성들에게 도움이 될 수 있는 예언자적 목소리를 내는데 많은 노력을 기울여 왔으며, 이 중요한 연구들이 교회 전체에 지금보다 더 많이 들려져야 한다고 생각한다. 그러나 보수적인 한국교회 안에서 “여성신학”이라는 단어자체가 주는 일반 평신도들의 위화감을 생각하면, 꼭 들려져야 하는 이 중요한 메시지가 선포되는 곳은 아직도 매우 제한적일 것이라고 생각한다. 결론적으로 볼 때 한국교회 여성에게는 여성신학에 대한 반감보다는 아직 여성신학의 담론자체가 교회 여성들에게 충분히 소개되지 않고 있는 듯 여겨진다. 가부장제의 벽이 그렇게 두껍고 높기도 하고, 필요이상으로 대다수를 차지하고 남성신학자, 목회자의 수에 비하면, 수적으로 여성신학자, 여성목회자의 수가 너무 작아 그럴 수도 있고. 그러한 이유로 각 신학교내에서도 남녀신학생들이 여성신학을 공부할 수 있는 기회도 제한적이어서 그럴 수도 있다고 여러가지 이유로 생각해 본다. 그 벽이 그렇게 높다면, 그 벽에 좀더 작은 구멍을 많이 뚫어(multiplicity) 나의 목소리가 전달되게 할 수 있는 방법은 무엇이 있을까.



“교회에 좀 더 다가갈 수 있는 형식의 여성신학은 어떤 것이 있을까”라는 고민 끝에 그 노력의 일환으로 “church-friendly” 혹은 ‘실용적인’ 여성신학이라 용어를 제안해본다. 인터뷰 분석결과, 조금 더 교회에서 선포되기

쉽도록 교회여성들에게 친근하게 다가갈 수 있는 여성신학의 연구가 있다고 생각한다. (여성신학의 모든 학문적 연구가, 교회의 일반 성도들에게 다가가기 쉬운 형태로 되어야 한다는 것은 말하고자 함은 아니다.)

이러한 시도의 한가지 예는 앞서 고찰한 십자가 상징이다. 십자가를 폭력의 상징으로 보았던 일부

여성신학자들의 해석은 그것 자체로 교회에 다가가기 어렵다는 현실적인 무게가 있다. 그러나

십자가의 고통이 고난받는 사람을 위로한다는 것과 함께 십자가라는 큰 상징 안에 다양한 이미지를 모두 포함, 더 나아가 예수님의 죽음에서 삶으로 걸어가는 부활신앙의 상징으로서의 십자가를 함께 선포하면, 덜 위협적인 모습으로 교회로 들어갈 수 있고 설교에 사용될 수도 있고, 여성도 자신의 상황에서 어떤 십자가 상징이 자신에게 희망을 주는지, 자신의 “부활”이 의미하는 것이 무엇일지 상황에 따른 선택을 할 수가 있다고 생각해본다.

두 번째 예로는, 하나님을 어머니 이미지로 떠올려 보는 것에 대한 큰 거부감¹⁴⁾ 을 잘 알고있는데, 그뿐 아니라 하나님 아버지 외의 다른 상징을 교회 안에서 소개하는 것조차 힘든 한국교회에 expansive language about God의 개념이 하나님의 다양한 이미지와 하나님을 부르는 많은 이름들을 조금 순화적으로 소개하는데 도움이 되지 않나 생각하여 여기 소개한다.

폭력으로 인해 고통 받는 여성은 그 상황 안에서 하나님과의 관계가 단절되는 경험을 할 수 있고, 그녀가 처한 상황에 따라 “사랑의 하나님”이라는 하나님의 이미지를 받아들이기 어려울 수도 있다. 아동기 동안 신 표상이 어떻게 형성되고, 전 생애에 걸쳐서 그 표상이 어떻게 수정되고 사용되는가, 즉 ‘살아있는 신의 탄생과 변화과정’에 관한 연구를 한 리주토 (Rizzuto)는 인간의 개인적인 신표상이 형성되는데 어릴적 부모의 영향이 주는 중요성을 언급한다. 어릴적 부모와의 대상관계 경험이 자신도 모르는 사이에 신 이미지 형성에 본질적인 내용을 제공해준다는 것이다.¹⁵⁾

가부장제 사회의 주된 하나님 이미지는 “아버지”이다. 많은 한국교회여성들에게 하나님은 아버지의 이미지를 가지고 있고, 때로 그 이미지는 무섭고, 권위적인, 나를 벌하는 이미지로 경험될 수 있다.

전 늘 하나님이 무섭고 두려웠어요. 어쩌다 교회를 한번 빠지게 되면 전전긍긍 하는 마음이 들었고 그 다음 주중 안 좋은 일이 생기면, 하나님이 어김없이 지난주 교회 안간 벌을 주시는구나 생각했어요. 그런 식으로 생각했으니, 남편이 나를 때릴 때, 아 하나님이 나를 벌 주시는구나. 생각했고 어떻게든 이 벌을 잘 견뎌야 하나님 마음이 풀어질 것이라고 생각했어요.

실제로 인터뷰했던 많은 여성들은 자신의 고통을, 과거 잘못에 대한 벌이라고 여겨 그 벌을 잘 견뎌야 한다고 생각했고, 이것이 여성들을 폭력의 상황 속에 더 오래 머물게 하는 이유가 되기도 했다. 또한 자신의 아버지로부터 어떠한 종류의 폭력을 경험한 여성은, 그녀가 가지고 있는 하나님의 이미지에 자신의 아버지의 이미지가 연관되어있음을 간파할 수 없다.

하나님을 어머니로 상징하는 노력은, 기존의 아버지 상징밖에 없었던 신표상에 여성적 이미지를 소개한다는 데에는 큰 의미가 있으나, 자신의 어머니와의 관계가 갈등이 심했던 사람들, 자신의 어머니에게서 육체적, 정신적 폭력을 경험한 사람들에게는 역시 좋은 해결방법이 되기는 어려웠다. 어머니 이미지는 어떤 사람들에게는 편안하고 무한한 사랑을 주는 자비로운 어머니가 될 수도 있지만 어떤 사람들에게는 아버지 하나님이 무섭고 두려워 멀게 느껴지는 것과 똑같은 이유의 부작용을 낼 수가 있다. 즉 하나님을 어느 한쪽의 부모상징으로 경험하는 것이 어떤 사람들에게는 매우 어려울 수 있다는 것이다. 메타포는 긍정적으로도 부정적으로 경험되기 때문이다.

14) 강남순, 『페미니즘과 기독교』 (서울: 대한기독교서회, 1998), 158.

15) 애너-마리아 리주토, 『살아있는 신의 탄생: 정신분석학적 연구』 이재훈 외 역 (서울: 한국심리치료연구소, 2000), 24.

Expansive Language about God

하나님 이미지가 주로 아버지인 문화 속에서, 하나님에 대한 여러가지 모습의 상징들이나 하나님을 부르는 다양한 이미지들을 새롭게 부각시키는데 여성신학은 많은 공헌과 노력을 해왔다. 1970년대부터 미국 예배학 분야에서 여성신학자들이 하나님을 지칭하는 언어에 대한 제안으로 “non-sexist language” “gender-neutral,” “gender-balanced,” “inclusive language(남녀포괄적 언어)” and “emancipatory language”라는 용어들을 제시해왔고,¹⁶⁾ 확장적 언어“Expansive language”라는 용어는 1998년 미국 성공회교회(Episcopal Church)와 UCC교회에서 사용된 것을 그 기원으로 한다.¹⁷⁾ 확장적 용어의 취지는 “신과 인간에 부르는 상징적 언어에 가능하면 많은 새로운 이미지를 확장expand시키자는 것”이다. 남녀포괄적인 용어Inclusive language는 남녀모두를 위해 남성으로서의 하나님 용어 사용을 제한할 것을 의미하지만, 확장된 용어 Expansive language는 어느 한 개의 메타포가 하나님을 설명하기에 충분하지 않다는 것을 인정,¹⁸⁾ 하나님 상징에 남성적 용어를 포함, 여성적 메타포, 중성적 상징 등 가능한 한 많은 이미지와 상징을 불러올 것을 권장한다.¹⁹⁾

오래전 켈리 맥페이그는 신에 대해 오직 한가지의 이미지만 사용한다는 것이 우상숭배의 위험이 될 수 있음을 경고하면서, 어머니, 연인, 친구로서의 하나님 이미지를 제안한 바 있다. 맥페이그는 “하나님에 대한 상징과 이미지들은 매우 중요한 것이기 때문에 만약 기독교인들에게 하나님 상징이 자신의 현실에 맞지 않는다면 그 상징들은 의미없는 것으로 전락하게 된다”고 강조하며 많은 이미지와 상징들을 사용할 것을 촉구한다.²⁰⁾

어떤 이들에게는 아버지 상징이 불편하니 꺼리고, 어떤 이들은 어머니 상징에 대한 반감이 있고, 이런 식으로 어떤 특정한 이미지들을 사용하지 말 것을 주장하며 제거하려 하는 것보다 차라리 수많은 이미지와 상징들을 다 초대해 부르자. 그래서 그 상징들이 개인에게 어떻게 작용할지 지켜보자는 것이 expansive language를 권장하는 이유라고 이해한다. 그 과정에서 사람들은 자신들한테 익숙하지 않은 혹은 불편한 상징도 만나게 될 것이다. 그것들은 너무 빨리 제거하는 것이 아니라, 그것을 다 포함해 부대끼는 과정을 개인과 교회공동체가 견뎌낼 수 있는 성숙함이 생긴다면 그것이 또 다양성이 주는 큰 선물이 될 것이라고 생각한다. 그렇게 되면 사람들은 각자 자기가 처한 환경 속에서 자신에게 힘과 위로를 주는 하나님 상징에 의지하지 않을까? 그 다양한 상징들 중 일부를 발췌하여 소개한다.²¹⁾

Water	Light	Rock	Spirit	Comforter	Wind
Breath	Savior	Redeemer	Friend	Peace	
The Creator	Giver of Life	Grace			
Healer	Healing Spirit	Midwife			
Parent	Life's Fountain	Mother hen	Sophia	Compassionate father	

16) Ruth Duck, *Because We Are One People* (Chicago: Ecumenical Women's Centers, 1974); Ruth Duck, *Bread for the Journey: Resources for Worship and Everflowing Streams: Songs for Worship* (Cleveland: The Pilgrim Press, 1981); Marjorie Procter-Smith, *In Her Own Rite: Constructing Feminist Liturgical Tradition* (Nashville: Abingdon Press, 1990).

17) When the ECUS published *Enriching our Worship* (New York: Church Publishing Co., 1998), 7-12.

18) Paul Powell, “Expansive Language: Beyond the Exclusively inclusive,” in *Liturgy* 17, Issue 2, (2002): 6.

19) Expansive language에 대한 자세한 내용은 다음을 참고: Ruth Duck, “Expansive language in the baptized community,” in *Primary Sources of Liturgical Theology: A Reader*, ed. Dwight W. Vogel (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2000);

20) 켈리 맥페이그, 『어머니 연인 친구』 (서울: 뜰밖, 2006).

21) 위의 나오는 이름들은 다음의 두 자료에서 발췌되었다: Ruth Duck's Hymnal texts (<http://www.ucc.org/assets/pdfs/duck.pdf>) (accessed January 8, 2013) and Maggi Dawn, “Naming God: Inclusive and Exclusive language,” *The Marguand Reader* 8, 2011.

Living Spirit Love Shepherd Helper

Housekeeper Gardener A mother who breastfeeds her children

Strong Tower Shield A baker of bread Wisdom

Listener Fire Defender Protector Refugee

Shelter Listener She Teacher Ambiguous God

Spirit-Guide Sister Wisdom Divine Compassion

The Light The Darkness

개인의 하나님 표상은 어릴 적 양육자의 이미지와 관련이 있지만 있지만, 이것은 성장과정에서 만나는 사람들에 의해 변화될 수 있다. 삶의 과정에서 만나는 멘토, 상담자, 목회자등과의 관계를 통해, 개인이 가진 하나님 표상은 변화될 수 있고²²⁾ 수정된, 풍부해진 하나님 상징은 한 개인의 치유과정에도 연결될 수 있다. 많은 이미지를 초대해 실험하게 하는, 하나님상징에 대한 확장적 용어Expansive language는 개인이 자신의 삶 속에서, 신앙 생활 속에서 가장 자신에게 ‘생명을 주는’ 하나님의 이미지들을 진지하게 찾아가는 순례의 과정을 도와주는데 좋은 자원이 되리라고 생각한다..

나가는 글

올해 초 기독교장로회 양성평등 협의회에 처음으로 참가했다—기장에 현재 활동을 하는 소수 (200명)의 여자목사로서. 여성목회자, 권사, 장로, 여신학생 협의회 학생들이 모여, 주제 강연 후 30분의 그룹 토론 시간이 있었는데, 주로 교회에서 느낀 성차별의 경험을 나누다 끝나버리고 말았다. 한편 아득한 마음이 들었다. 15년 전 신학생 일때도, 10년전 유학을 떠나기 전에도 너무나 익숙한 이야기들에 웬지 10년후에도 여전히 비슷한 이야기를 하지 않을까라는 불안이 주는 예정된 무력감에 나는 모임 후 담당자 분들께, “이 30분의 짧은 시간을 ‘교회에서 받은 성차별의 경험을 나누시오’라는 질문 하나로 다 써버리게 된다면 결국 몇 년 후에도 같은 이야기를 반복하고 있을 것”이라고 건의 겸 항의를 하였다.

반지의 제왕 시리즈의 팬은 아니지만 한가지 기억에 남는 장면이 있다. 절대반지를 전달하는 임무를 논의하기 위해 사람들이 모여 ‘어떤 방식으로 그곳에 도달할 것인가’를 논의하나 쉽사리 방법이 나질 않는다. 키도 작고 그다지 영웅의 모습으로 보이지 않는 주인공이 자원하자, “그래서 그 험난한 길을 네가 어떻게 갈건데?”하자 주인공이 순진한 표정으로 “I can walk! 걸어서 갈 수 있는데요!”라고 대답하는 장면이다. 그는 임무를 받아 길을 떠나게 된다. 여성신학, 여성신학자들이 앞으로 해야할 일은 무궁무진한, 멀고 먼 길이라고 느낀다. 선배님들의 그간의 노력과, 희망과 절망, 분노와 애정이 모여 지금의 한국여성신학이 있다고 생각한다. 그 먼 길의 여정에는 또한 모르는 것도 많지만 현장을 향하여 순수하고 naïve한 희망을 품고 조금은 무식하게 돌진하는 뜰끼있는 신진학자들

22) 리주토, 『살아있는 신의 탄생』, 379; Lallene J. Rector, “The Function of Early Selfobject Experiences in Gendered Representations of God,” in *Basic Ideas Reconsidered: Progress in Self Psychology* 12, ed. Arnold Goldberg (Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1996), 250.

의 젊은 패기도 힘이 될 것이라고 생각한다. 오랜 유학생생활을 마치고 돌아와, 이제 한국에서의 새 삶, 어디로 나아가야 할 지 모르는 다소 막막한 삶이기는 하지만, 운동화 끈 질끈 동여매고 떠나는 여행, “여성신학의 많은 부분을 어떻게든 교회로 들어가게 전달하고 싶다”는 소박하고 어려운 포부를 지닌 오늘 이 자리의 후배들에게 선배님들의 따뜻한 위로와 격려, 조언을 바래본다.

참고문헌

- 강남순. 『페미니즘과 기독교』. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 샬리 맥페이그. 『어머니 연인 친구』. 서울: 뜰밖, 2006.
- 애너-마리아 리주토. 『살아있는 신의 탄생: 정신분석학적 연구』. 이재훈 외 역. 서울: 한국심리치료연구소, 2000.
- Adams, Carol J. *Woman Battering*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Brock, Rita Nakashima and Rebecca Parker, *Proverbs of Ashes: Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*. Boston: Beacon Press, 2001.
- Brown, Joanne Carlson and Rebecca Parker. “For God so loved the world?.” in Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn. Editors. *Christianity, Patriarchy, and Abuse: a Feminist Critique*. New York: The Pilgrim Press, 1989.
- Chung, Hyun Kyung. *Struggle to Be the Sun Again*. Maryknoll, NY: Orbis, 1992.
- Dawn, Maggi. “Naming God: Inclusive and Exclusive language.” *The Marguand Reader*8, 2011.
- Duck, Ruth. *Because We Are One People*. Chicago: Ecumenical Women's Centers, 1974.
- Duck, Ruth. *Bread for the Journey: Resources for Worship and Everflowing Streams: Songs for Worship*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press, 1981.
- Duck, Ruth. “Expansive language in the baptized community.” In *Primary Sources of Liturgical Theology: A Reader*, edited by Dwight W. Vogel, 286-294. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2000.
- Duck, Ruth. “Naming God: My Thirty-Year Journey.” *Worship Arts* 48:1 (September-October, 2002):9-11.
- Joh, WonHee Anne. *Heart of the Cross: A Postcolonial Christology*. Louisville: Westminster John Knox, 2006.
- Johnson, Elizabeth A. *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*. New York: Continuum, 2007.
- Kwok, Pui-lan. “God weeps with our pain.” in *East Asia Journal of Theology* 2. no.2 (1984).
- _____. *Introducing Asian Feminist Theology*. Ohio: The Pilgrim Press, 2000.
- Nelson, Susan. “Imagining the Cross.” In *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today*, edited by Marit Trelstad, 165-180. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2006.
- Powell, Paul. “Expansive Language: Beyond the Exclusively Inclusive.” in *Liturgy*17, Issue 2. (2002): 4-10.
- Procter-Smith, Marjorie. *In Her Own Rite: Constructing Feminist Liturgical Tradition*. Nashville: Abingdon Press, 1990.
- Rector, Lallene J. “The Function of Early Selfobject Experiences in Gendered Representations of God.” In *Basic Ideas Reconsidered: Progress in Self Psychology* 12, edited by Arnold Goldberg, 249-268. Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1996.
- Ruether, Rosemary R. *Introducing Redemption in Christian Feminism*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press, 1998.
- Terrell, JoAnne Marie. *Power in the Blood?: The Cross in African American Experience*. New York: Orbis Books.
- _____. “Our Mothers’ Gardens: Rethinking Sacrifice.” in Marit A. Trelstad. Editor. *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today*. Augsburg Fortress, 2006.
- Williams, Delores. *Sisters in the Wilderness: the Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll, NY: Orbis Press, 1993.
- _____. “Black Women’s Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption.” in Marit A. Trelstad. Editor. *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today*. Augsburg Fortress, 2006.

여선교사 매티 노블(Mattie W. Noble)과 전도부인

조 선 혜(목사, 감리교신학대학교 강사)

1. 머리말

해방 이전(1940년)까지 한국에 파송된 감리회 선교사는 432명이며 그 가운데 여성은 262명으로 60% 이상을 차지한다. 전체 선교사 사회의 60% 이상을 차지하고 있었던 여성 선교사들은 “Woman's Work for Woman”이라는 성별분리적 선교이론 하에 특히 여성과 어린이를 우선 대상으로 삼아 복음전도의 기반을 확보하는 역할을 담당하였다. 그러나 여성 선교사들의 활동은 제도적 교회를 세우는 일에 집중하였던 남성 선교사들의 빛에 가리어 남성 중심의 선교사업의 일부로 그리고 보조적인 것으로 간주되었다. 따라서 한국기독교의 정체성을 규명하기 위해 선교사 연구가 활발하게 진행되고 있지만 여성 선교사 연구는 소극적으로 이루어져왔고 특히 기혼 여선교사에 대한 연구는 극히 미미한 것이 현실이다. 이는 남편을 따라 선교현장에 파송되어 보수 없이 선교 사업에 종사한 선교사 부인의 위상과 무관하지 않을 것이다.

선교사 부인의 투표권을 제한하였던 장로회나 남감리회에 비해 진취적이었던 북감리회의 경우, 선교사 부인은 감독의 임명을 받았으며, ‘미감리회부인회’(The Woman's Conference of The Methodist Episcopal Church in Korea) 회원으로서 선교회 여성사업의 결정에 참여할 수 있었다.¹⁾ 그러나 선교사 부인을 선교사역에 임명했지만 각종 보고서에서 보면 그 호칭은 ‘보조 선교사(assistant missionary)’, ‘자원 보조선교사(voluntary assistant missionary)’ 또는 ‘자원봉사자(voluntary worker)’였다. ‘보조’는 남편 선교사의 선교사역을 보조한다는 의미이고, ‘자원’은 급여를 받지 않는다는 것을 의미한다. 모든 개신교 선교회에서 독신 여성은 독신 남성보다 최소한 10% 낮은 급여를 받았으며 기혼 여성에게는 급여가 지급되지 않았다. 단 남자 선교사의 급여는 결혼과 함께 약 30%가 인상되는 데 그쳤다.²⁾

이 글에서는 한국에서 활동한 서구의 선교사들 가운데 1/3 가량을 차지하고 있던 선교사 부인은 누구인가? 선교사역에 있어 남편 선교사와는 어떤 관계에 있었는가? 그리고 한국인 여성 사역자들을 어떻게 양성하여 선교 사업을 확산시켜 나갔는가? 질문하며, 노블(William Arthur Noble, 1866-1945) 선교사의 부인, 매티 노블(Mattie Wilcox Noble, 1872-1956)을 사례로 하여 그 대답을 찾아보려고 한다. 매티 노블은 42년간에 걸친 한국 생활을 기록으로 남겨놓았는데, 한국기독교역사연구소에서 *The Journals of Mattie Wilcox Noble 1892-1934* (이하 『매티의 저널』)이라는 제목으로 영인 출판함으로써 널리 알려지게 되었다.

2. 매티 노블의 선교활동

1) 노블 부부의 동역(同役)

매티 노블은 1892년 6월 노블 선교사와 결혼한 직후 고향 펜실베이니아 윌크스배러(Wilkes-Barre)를 떠나 1892년

1) 선교사 부인은 남편이 소속된 미감리회해외선교회 및 미감리회 한국(선교)연회에 소속되어 있었고, 독신 여성 선교사들은 미감리회해외선교회 소속으로 지휘와 감독 계통도 달랐다. 이런 상황에서 여성선교에 관해 상호 협력하고 조정할 기구의 필요성에 따라 ‘미감리회한국부인회’가 1899년 조직되었다. 1922년 9월 연회에서 처음으로 한국 여성들도 ‘미감리회부인회’ 회원으로 참여하기 시작했다. 이덕주, 『한국감리교 여선교회의 역사』, 기독교대한감리회 여선교회전국연합회, 1991, pp.173-174 참조.

2) 마르다 헌트리, 『새로운 시작을 위하여』, 쿰란출판사, 2009, p.813

10월 한국에 도착했다. 1934년 한국을 떠날 때까지 노블 부부가 벌인 42년간의 선교 사업은 크게 세 시기로 구분할 수 있다. 1892년 10월 서울 선교기지에 안착하여 1895년 4월 매티 노블의 병가로 귀국할 때까지 신참선교사로서의 훈련기, 1896년 9월부터 평양에 거주하면서 1912년 안식년을 떠날 때까지 남산현교회를 중심으로 평안남북도와 황해도에 교회를 개척한 시기, 1913년부터 1934년 한국을 떠날 때까지 서울 정동에 거주하면서 서울·수원·이천·원주·강릉지방에 걸쳐 중부지역 전역을 관할하였을 뿐만 아니라 만주지방까지 교회를 개척한 시기이다.

노블 부부는 서울에 도착한 이튿날인 1892년 10월 19일 오전 한국어 선생을 만나 학습계획을 세우고, 그 다음날부터 한국어 공부를 시작했다. 신참선교사의 한국어 공부는 선교부에서 지정한 3년 과정으로 각 분기별 과제가 주어졌고 분기별로 시험을 통과해야 하는 엄격한 체계를 갖추고 있었다. 노블 부부는 선교부가 정해놓은 단계보다 습득 속도가 빨랐으며 실생활 속에서 표현해보는 일에도 적극적으로 임하면서 한국어 공부에 큰 어려움을 겪지 않았다. 한국에 도착한지 6개월여가 지난 1893년 4월 30일 노블 부부는 처음 한국어로 설교를 했다. 노블 부부는 함께 설교를 준비하고 공부했다. 매티 노블은 오전 남편의 설교 시간에 참석하여 한국 사람들의 반응을 살폈다. 한국인들은 잘 이해된다고 말해 주었다. 매티 노블은 오후 2시에 보구여관(保救女館, Woman's Hospital)에서 대부분 복음을 처음 접한다는 50여명의 한국 여성 앞에 서서 노블과 똑같은 설교를 했다.³⁾ 한국에 도착한 지 2년 정도 되었을 때는 한국인들과의 의사소통에 문제가 없게 되었다.

노블 부부는 서울에 도착한 지 1년이 지난 무렵인 1893년 9월 연회에서 배재학당 교육활동과 애오개(아현) 선교를 맡도록 임명되었다.⁴⁾ 배재학당에서 노블은 화학·물리·수학·영어 등을 가르쳤고, 매티 노블은 서양음계와 성악을 가르쳤다. 매티 노블은 배재학당 최초의 여선생이었다.⁵⁾ 애오개는 1889년 스크랜턴(W. B. Scranton) 선교사가 시약소(施藥所, Dispensary)를 열면서 개척한 곳으로 이후 성과를 얻지 못하다가 노블 선교사가 맡게 된 것이었다. 애오개의 첫 집회에서 노블 선교사가 남성과 소년들을 가르치는 동안 매티 노블은 여성과 어린이들을 접촉했다.⁶⁾ 부부 동역의 시작이자, 이후 한국교회 목회자와 그 부인의 역할분담의 원초적 모습이라고 할 수 있다. 남녀를 구별하는 한국사회에서 노블 부부는 자연스럽게 동역의 역할 분담을 이룰 수 있었다. 그러나 매티 노블의 건강 악화로 병가를 얻어 노블 가족이 1895년 4월 한국을 떠나게 되면서 애오개 선교는 중단되고 말았다.

노블 부부는 1896년 8월 다시 한국으로 돌아왔다. 9월 평양으로 이주하였다. 1892년부터 평양에 들어가 선교지 개척에 나섰던 홀(W.J.Hall, 1860-1894) 선교사가 청일전쟁의 와중에서 전염병을 얻어 사망한 후 거의 2년이 지난 뒤였다. 노블 부부가 부임하였을 때는, 홀의 조사(助事) 김창식이 홀의 부재에도 불구하고 홀이 세운 평양교회를 지키며 교인들의 힘을 모아 새 예배당까지 건축해놓은 상태였다. 노블 선교사가 자리를 잡은 지 한 달도 못되어 교회당이 차고 넘쳐나 처음 예배당을 지은 지 8개월 만에 예배당을 증축하였다.⁷⁾ 증축한 지 1년이 채 못 되어 다시 차고 넘쳤다. 다시 두 번째 증축을 하지 않을 수 없었다. 그러나 교인수의 급증으로 예배당 건축은 계속 현안이 되었다. 다시 교인들은 600명 이상이 의자를 놓고 앉을 수 있는 규모로 벽돌 예배당 건축을 시작하였다. 새 벽돌 예배당을 봉헌한 것은 1903년 5월이었다.⁸⁾ 당시 한국에서 가장 규모가 큰 예배당이었다. 홀이 시작한 교회는 평양 서문안 아영동에 위치하였으므로 평양성교회, 서문안교회, 아영동교회 등으로 불리다가 서문안 언덕 위에 새 예배당을 지으면서 남산재교회, 남산현교회의 고유명사를 갖게 되었다.⁹⁾ 남산현교회는 북쪽지방의 사업과 교육의 중심으로 기능하면서 마을교회 개척의 거점을 확보해가고 마을 교회의 지도자들을 재교육시켜 다시 지교회를 개척하는 방식으로 활발한 교회확장을 이루어나갔다.¹⁰⁾

3) 『매티의 저널』, 1893년 4월 30일, p.31

4) 『조선미감리회연회록』, 1893, p.18 ; 『미감리회해외선교부연례보고서』, 1894, pp.90-91 ; 『미감리회해외선교부연례보고서』, 1895, p.103

5) 『매티의 저널』, 1893년 5월 17일, p.32

6) 『매티의 저널』, 1893년 9월 10일, p.37

7) 『조선크리스도인회보』 1897년 11월 17일, ‘평양교회’ ; 『대한크리스도인회보』 1898년 4월 6일, ‘평양에 유람한 일’

8) 『신학월보』 제3권 7호 1903년 7월, ‘예배당 봉헌함’ ; 『매티의 저널』, 1903년 8월 2일, p.111

9) 『조선크리스도인회보』 1897년 11월 17일, ‘평양청년회’

10) 『신학월보』 제3권 10호, 1903년 10월, ‘북쪽지방에서 전도함’

남산현교회에서 노블 부부는 각기 남성과 소년, 여성과 소녀들의 교육을 분담하였고, 예배와 성례전에 함께 참여했으며, 사경회를 남녀로 구분하여 운영하였다. 해외여성교부의 파송을 받고 교육과 의료 등 전문적 선교영역에 종사하는 독신 여성교사들과는 달리 매티 노블은 남편 선교사의 사업을 보조하면서 동시에 여성과 어린이를 위한 사업을 담당함으로써 부부 동역의 양상을 보여주었다.

노블 부부의 평양 생활은 1912년 안식년을 맞아 한국을 떠나면서 끝나게 되었다. 이후 노블 가족은 1934년 한국을 떠날 때까지 서울 정동에 거주하였다. 서울에서 거주하며 선교활동을 벌인 21년간 노블은 서울·수원·이천·원주·강릉지방 감리사를 역임하였고, 특별히 만주까지 선교여행을 다니며 1923년에는 만주지방회를 조직하였다.¹¹⁾

노블이 수원지방 감리사로 있을 때 3·1운동과 제암리사건이 일어났다. 1919년 4월 15일에 일어난 제암리교회 학살·방화사건은 서구 외교관과 선교사들에 의해 여론화되었고 노블 선교사가 주도하였다.¹²⁾ 매티 노블은 동료 여성교사와 함께 제암리가 내려다보이는 산기슭에 텐트를 치고 머물면서 사태를 파악하고 피해자들을 도울 방도를 모색했다. 여러 집을 심방하여 이야기를 나누고 복음을 전하며 그들을 위로하려고 했다.¹³⁾ 선교사들은 정치문제에 개입하지 않았고 그 점은 노블 부부도 마찬가지였다. 그러나 3·1운동에는 기독교 지도자들과 기독교계 학교의 학생들, 전도부인과 장학생들이 연루되어 체포되었고 선교사들도 배후의 혐의를 썼기 때문에 매티 노블도 깊은 관심을 가졌다. 매티 노블은 3·1운동과정에서 뿌려진 전단지들을 수집하여 번역하고, 펴박을 받은 사람들의 이야기를 자세하게 기록해 두었다.

평양에서 한 해에 3·4명에 이르는 전도부인을 관할하며 활발하게 개척선교에 나섰던 것과는 달리 서울에서의 매티 노블은 정동교회와 상동교회를 중심으로 전도사업에 힘쓰면서 서울 근교에 이르기까지 주일학교 확산에 힘을 쏟았다. 개교회로 나아가 어린이주일학교를 조직하여 1개월 동안 교장이 되어 지도한 뒤 다른 교회로 가서 1개월간 다시 지도하는 방식이었다. 1914년에 단 두 곳뿐이던 어린이주일학교는 1916년 22곳으로 늘어 1,500여명이 등록하였고, 한 곳에도 없던 영아부도 시작되어 7곳에 500명이 등록하였다. 매티 노블의 노력으로 서울지방 내의 주일학교들은 같은 방법과 내용으로 운영되었으며, 주일학교의 표준적인 조직화와 확장에 힘입어 1916년 한국에서 처음으로 어머니 주일을 지킬 수 있게 되었다.¹⁴⁾

2) 여자사경회 조직

1896년 9월 평양에 도착한 직후 매티 노블은 자신의 집을 개방하고 읽고 쓸 줄 모르는 여성들을 불러 모아 한글을 가르치기 시작했다. 매티 노블의 한글 교실에는 문맹 여성 7명이 모였고, 교사 2명이 매티 노블의 사업을 지원하였다.¹⁵⁾ 한글 교실에서는 먼저 읽기를 가르쳤다. 입을 줄 알게 되면 교리문답을 외우게 하고 외운 것을 테스트한 뒤 쓰기를 가르쳤다. 일정 단계의 교리공부와 성경공부를 마친 여성들은 세례를 받을 수 있었다.

한글 교실에서 공부하고 후일 전도부인이 된 김세지(Sadie)는 세례 받고 이름을 받았을 때의 감격을 다음과 같이 회고한다.

나는 집안 일이 바쁜 중에도 그의 가르쳐주는 대로 틈틈이 쓰기와 읽는 것을 연습하며 성경공부에 열심한 결과 부인이 평양에 오시던 해 10월에 드디어 노블목사에게 세례를 받고 세디란 이름을 얻었다. 나의 이름은 그의 부인이 지어준 것인데 오래 동안 이름이 없이 살던 나는 주의 은혜를 힘입어 세례 받던 날로부터 여자된 권리 중의 한가지를 찾게 되었다. 이로 보면 조선여자의 해방은 우리 그리스도교로부터 시작되었다고 할만하다.¹⁶⁾

11) 『기독교조선감리회 제1회 총회 회록』, 1930, pp.50-51

12) 제암리교회에 대한 노블 선교사의 대책은 김승태, “제암리교회 사건과 서구인들의 반응”, 『한국기독교와 역사』 7, 1997 및 부록에 번역 수록한 자료들 참조.

13) 『매티의 저널』, 1919년 7월 12일, p.322

14) Mattie Wilcox Noble, "Sunday School Report", 『미감리회부인회회의록』, 1917, p.80

15) 『매티의 저널』, 1896년 11월 27일, p.61

16) 김세지, “나의 과거생활”, 『승리의 생활』, 조선예수교서회, 1927, p.40

김세지는 1897년 10월 세례를 받으며 ‘세디’란 영어식 세례명을 받았다. 김세지는 성인이 되어 자신의 독립적 인격에 대해 붙여진 이름을 처음으로 받고 감격했다. 이름 없이 살던, 존재감 없던 여성들이 세례명을 통하여 자기의 정체성에 관한 문제의식을 갖게 되었다. 하나님의 자녀로, 자유한 인간으로 거듭나는 감격을 경험한 것이다. 여성들에게는 ‘해방’의 경험이었다. 가부장제의 구조 속에서 절대적 소외를 경험하던 여성들이 기독교 복음 안에서 자기의식을 갖게 되고 이름을 지어 받으면서 새로운 존재로 거듭나도록 돕는 것, 여성들에게 세례명을 지어주는 것은 노블 부부의 전도사업의 결실이었다.

매티 노블이 세례명으로 부여한 이름의 연유를 살펴보면 <표 1>과 같다.

<표 1> 한국 개신교 여성의 세례명

연유	세례명
성경 인물	에스더, 마르다, 살롬, 메리, 아비가일, 사라, 막달리아, 도르카스(도르가), 이사벨, 한나, 브리스길라, 로이스, 아다
교회사 인물	수산(웨슬리 어머니), 수산나
매티 노블의 혈연 및 친지	도라(언니), 세디(친지), 매티(본인), 윌라(친척), 엘리자베스(언니), 모드(친지), 애비(친지)
꽃 이름	데이지, 바울레트, 릴리, 팬시
기타(불확실)	실비아, 메기, 제니, 헬렌, 유니스, 헤스더, 리디아

초기 한국 가톨릭교회에서는 세례 받을 이가 자신의 세례명을 선택했다. 남성은 주로 사도들 중에서, 여성은 로마 박해시대에 배출된 동정 순교자에서 선택했다.¹⁷⁾ 하지만 노블 부부가 부여한 세례명은 성경 속의 인물이나 교회사적 인물뿐만 아니라, 노블 부부의 형제, 친지들의 이름을 일방적으로 붙인 것들이 많았다. 도라(도라)는 매티 노블의 언니 이름인데 한국인 문도라는 매티 노블이 가장 총애한 전도부인의 한 사람이었고, 매티 노블의 가사를 도와주던 가정부의 딸에게는 자신의 이름 ‘매티’를 붙여주기도 했다. 데이지, 팬시, 릴리, 바울레트 등의 서양식 꽃 이름까지 세례명으로 사용되었다. 한국 여성들은 뜻도 모르고 발음하기도 어려워 당사자나 부르는 사람이나 모두 어색하고 이색적인 것으로 여겼을 것이다. 심지어 세례받은 지 십수년 지나 비로소 자신의 이름 바울레트가 오랑캐꽃의 서양식 발음임을 깨닫는 경우도 있었다. 이처럼 세례명이 모두 거룩한 의미를 지니는 것은 아니지만 김세지의 예에서 보듯이 새로운 이름을 받은 날을 인생에서 가장 기쁜 날, 여성의 권리를 찾은 날, 조선여자의 해방이 시작된 날로 기억했다.

한글 교실을 통하여 여성 세례자들을 확보해감에 따라 매티 노블은 평양 안착 2년 만에 여자사경회를 독자적으로 개최할 수 있게 되었다. 서울에서 장로회 여선교사에 의해 시작된 사경회를 제외하고는 1898년 11월 14일 매티 노블이 한국감리교회 최초의 체계화된 여성지도자 양성과정을 시작한 것이다. 25명이 일주일 동안 매티 노블의 집 거실에서 성경공부를 했다. 매티 노블이 처음 시작한 여자사경회는 지속적으로 1년에 두 차례 봄, 가을에 평균 2주간씩 열렸다. 남산현교회를 중심으로 한 평양의 여성들과 농촌의 마을교회에서 참석한 여성들로 이루어져 수업이 진행되었다. 체계화되고 참석자의 수업 능력에 따른 분반이 되면서 300명 가까운 여성들이 교육을 받기도 했다. 아기를 업은 채로 수십 km 떨어진 먼 거리를 걸어서 오는 이들도 있었다.¹⁸⁾

1900년대 평양 여자사경회의 현황을 살펴보면 <표 2>와 같다.¹⁹⁾

17) 조광, “한국교회사 12장면 - 박해시대의 세례명”, 『경향잡지』, 2005년 8월

18) 『매티의 저널』, 1901년 3월 17일, 83; 노블 부인, “사경회하는 뜻”, 『신학월보』 3권 5호(1903년 5월)

19) 『신학월보』 1901년 4월호 ‘평양부인사경회’, 1901년 6월호 ‘전도사의 공부과정’, 1903년 1월호 ‘북지방 여인사경회’, 1903년

〈표 2〉 1900년대 평양 여자사경회

시기	참석인원	교육내용	교사진
1901년 1.7-21(음)	50명	권사공부책, 본토전도책, 보건강의, 지리	홀부인, 폴웰부인, 노블부인, 박에스터, 노수산
1901.10.26- 11.25	시골 25명, 서쪽지방 단체 16명	마태복음(1-14장), 사도행전, 로마인서, 성경지도	현지인의 자발적 지원으로, 선교사들은 일부보조
1902년 11.14-25	115명(시골 73명) (연속참석자75명)	마태복음1장-14장, 사도행전, 로마인서, 성경지도	
1903.4.18-28	125명(시골 80명)	사울왕의 사기, 디도서, 지도, 성사총론, 예수사기	노블부인, 에스터
1904년 봄	120명(시골 85명)		에스터, 로빈스, 박에스터, 노블부인, 홀부인
1904년 가을	95명	히브리서연구, 교회사, 바울의 전도여행지리, 구약의 인물들, 위생학	
1905년 봄	215명		박에스터, 무어부인, 로빈스, 김세지, 폴웰부인, 노블부인, 홀부인, 김베시, 베커부인(독창)
1905년 가을	108명	누가복음강해, 위생학, 그리스도의 생애, 야고보서강해, 성경역사개요, 감리교교리문답, 교회사, 특별교리문답, 구약이야기	박에스터, 무어부인, 로빈스, 김세지, 폴웰부인, 노블부인, 베커부인(독창)
1906년	215명	지리와 ‘병실에서 실제적인 도움이 되는 것들’ 추가	박에스터, 무어부인, 로빈스, 김세지, 폴웰부인, 노블부인, 베커부인, 김베시
1908년		성경, 다윗의 생애, 그리스도의 생애, 위생학, 히브리어, 환자간호, 교회사, 일반지리, 산수, 바울의 여행, 구약의 인물들, 가창	
1909년 봄	177명(시골 114명)(도시 여성과 소녀 63명)		프라이가 수업 도움
1909년 가을			박에스터의 마지막 수업, 한국인 교사들, 에스터, 라빈스, 폴웰부인
1910년 봄	203명(5년과정, 수료 12명 수료중수여)		한국인교사 8명, 라빈스, 루푸스부인, 노블부인
1910년 가을	287명(시골 177명, 도시 110명)		

5월호 ‘가을사경회 공부과정’, 1903년 5월호 ‘북지방 여인사경회’ ; 미감리회부인회회의록, 1903-1912 ; 『매티의 저널』, 1901년 3월 17일, 1902년 1월 9일, 1905년 12월 9일 ; “The Pyeng Yang Woman's Bible Institute”, KMF, 1905년 12월

1911년 3.23-	205명(5년과정, 수료4명 자격증수여)		한국인교사 6명, 평양의 모든 여선교사들
1911년 11.17-29	180명(시골 104명)	성경역사, 그리스도의 생애, 출애굽기, 노래부르기, 사도행전과 교회사, 감리교교리문답, 다니엘서와 고린도전서	폴웰부인, 빌링스부인, 베커부인, 김창규, Mr.안, Mr.박, 김세지, 노블부인

평양의 감리회 여자사경회는 노블 부인, 폴웰 부인, 홀 부인이 주도하고 평양지방에서 활동하게 된 여러 여선교사들이 동참하였다. 특기할 것은 박에스터, 노수산, 김세지 등 한국인 전도부인들이 돕고 있다는 점이다.

교육내용 중 1901년 봄의 사례를 살펴보기로 한다. 매티 노블의 사경회는 1898년 11월에 최초로 시작되었고, 1년에 두 차례 봄, 가을에 열렸으니 1901년 봄이면 6회째가 될 것이다. 이전 다섯 차례에 걸친 사경회의 공부내용은 자료 부족으로 다 파악할 수는 없다. 다만 6회를 거듭하는 동안 본처전도사의 교육과정까지 다루게 되었음을 알 수 있다. 1893년 미감리회 한국선교연회에서 본처전도사 양성을 위한 교과과정이 결정된 이후 몇 차례 수정이 있었고, 한편으로 권사반과 속장반의 교과과정도 제정되었다. 권사교육과정과 본처전도사교육과정은 연차별 승급체계를 갖추고 있다. 도강과 면강, 독서의 내용도 제시하여 체계화된 교육과정을 구비하고 있다. 스크랜턴이 성경지리학, 존스가 교회사, 노블은 전도론과 영혼론을 가르쳤다.²⁰⁾ 성경과 신학 외에 복음주의적이고 내세지향의 근본주의신앙을 담고 있는 『천로역정』과 『천도소원』 등 기독교 개종에 관한 책이 특별히 채택되었다. 이상과 같은 체계적 과정을 평양 여자사경회에서 수행했다는 것은 여성지도자 교육의 수준이 남성 지도자들과 보조를 같이 했음을 알게 해준다.

첫 사경회를 마친 후 1899년 정월부터 매티 노블은 자신이 양성한 전도부인을 마을교회 개척을 위해 파송하기 시작하였다. 매티 노블의 첫 전도부인은 김세지, 김다비다, 이이사벨, 김서커스(강도르카스로 개명) 등 네 사람이었다. 그들은 매티 노블의 지도로 한 달 동안 성경을 강습한 뒤 둘씩 짝을 지어 각기 일할 구역으로 파송되었다. 김세지와 김다비다는 평양 시내에서, 김서커스와 이이사벨은 외촌에서 전도활동을 시작하였다.²¹⁾

3. 전도부인의 사례와 유형- 『승리의 생활』을 중심으로

전도부인들은 안방의 여성들을 찾아다니며 복음을 전하고 성경, 찬송가를 팔기도 하고, 한글을 모르는 이들에게 읽고 쓰는 법을 가르쳐주었다. 교회가 없는 불모지에 들어가 여학교를 운영하고 동시에 전도를 시작하면서 교회설립의 토대를 마련하는가 하면 미약한 교회에서는 사경회를 열어 교회부흥을 꾀하기도 했다. 가가호호 심방도 전도부인의 몫이었다. 전도부인들은 학교 교사도 되고 주일학교 교장도 되고 전도자도 되었으며 또 ‘순행목사’의 역할도 감당하였다.

그러나 감리회의 경우 1930년대 들어서 전도부인에 관한 법규가 제도적으로 만들어지기 전까지 전도부인은 실체는 있었으나 법규상 존재하는 직책은 아니었다. 1931년 한국 감리교 역사상 최초로 여선교사 14명이 목사안수를 받으면서 전도부인에 관한 법규 제정의 노력이 가속화되었고, 1934년 10월 기독교조선감리회 제2회 총회에서 전도부인 규칙이 제정됨으로써 전도부인이 생겨난 지 반세기가 다 돼서야 비로소 그 위상이 확립되었다. 초기 한국교회 형성에 기여한 수많은 노고와 업적에도 불구하고 제도화의 과정 속에서 소외되었던 전도부인들에 대한 기록이 남아 있음은 교회사적으로 큰 가치 있는 일이라 할 수 있다. 매티 노블이 편집한 『승리의 생활』이 바로 그

20) 노블 선교사는 『신학월보』에 “전도사업 논리”(1901년 4월), “영혼론”(1902년 7월, 8월, 9월, 12월, 1903년 3월, 5월, 1908년)을 기고하였다.

21) 김세지, “나의 과거생활”, 『승리의 생활』, p.41 ; 김서커스, “은혜많은 나의 생활”, 『승리의 생활』, pp.73-74

것이다. 매티 노블은 한국 기독교의 개척자가 된 목사, 전도부인들을 선택하여 그들의 승리의 삶과 사역의 경험을 약력이나 자전(自傳)의 형태로 담아 1927년 『승리의 생활』을 펴냈다. 『승리의 생활』에는 남성사역자로는 김창식, 황정모, 최병헌, 이필주, 김종우, 이교영, 전덕기 등 7명이 등장하고, 여성사역자로는 김세지, 김서커스, 노살롬, 전삼덕, 신귀구, 김덕선, 주룰루, 이수산나, 송명사, 이경숙 등 10명이 수록되어 있다. 여성이 남성보다 3명이 더 많다. 평안도 산골짜기를 다니며 마을교회를 개척하던 지적 수준이 높지 않은 김서커스, 이수산나 같은 전도부인들과, 서울에서 신학수업을 받고 목사이며 한국 감리교계 지도자가 된 최병헌, 전덕기, 이필주 등 기라성 같은 인물들을 나란히, 교대로 배치한 편집에서 매티 노블의 여성주의적 관점이 두드러진다.

1) 김세지 : 여성지도력의 모델

김세지(金世智, Sadie Kim)는 1865년 10월 17일 평안북도 영유읍에서 태어났다. 16세에 같은 마을 정씨와 결혼하였으나 두 해 만에 청상과부가 되었다. 4-5년간 청상과부의 고통을 받았으나 1888년 평양의 재산가 김종겸에게 재가하였다. 남편의 외도로 고심하고 있던 김세지는 8촌 시아주버니 오석형에게 남편의 외도를 고치려면 예수를 믿으라는 권유를 받았다. 오석형은 개척선교사 홀이 평양에서 얻은 최초의 교인으로, 1894년 평양박해사건 때 김창식과 함께 체포되어 모진 고문을 당했던 인물이다. 교회에 출석하기 시작한 김세지는 남편의 반대에 부딪치고 구타를 당하기도 했으나 이를 견디어 나가던 중에 남편도 1895년에는 회심하게 되었다. 김세지가 온전히 기독교 신앙을 받아들이게 된 것은 매티 노블을 만나게 되면서였다. 김세지는 자신의 신앙역정을 돌아보며 “나를 맨 처음에 주 앞으로 인도하신 선생은 오석형씨이지만은 노블 부인으로 말하면 나로 하여금 완전히 거듭나서 예수 그리스도 구원의 도를 철저히 깨닫도록 인도해준 선생이니 그는 과연 나를 믿음으로 나신 어머니시다”라고 하였다.

김세지는 매티 노블이 개최한 한글교실에 참석하여 한글을 배우고 기독교교리를 배워 1897년 10월 노블 선교사로부터 세례를 받고 매티 노블이 지어준 세디라는 이름을 얻었다. 이후 그는 매티 노블이 개최한 봄 가을 사경회에 한 번도 빠지지 않고 참석하였다. 1899년 정월, 매티 노블의 첫 전도부인으로 파송을 받은 뒤 26년간을 전도부인으로 사역하였다. 1902년 남편이 별세한 후에는 선교사업에 더욱 전념하였다. 1922년 남산현교회에서는 김세지의 선교사역 25주년을 기념하는 잔치를 베풀어 주었다.

김세지는 특히 과부 전도를 많이 했고 무당을 많이 회개시켰다. 기생 신일심은 교역자가 되었으며, 판수 김봉옥도 회심하였다. 주로 소외된 계층이 전도 대상이었다. 김세지는 봉룡동, 칠산리 등 9 곳에 9년 동안 순회전도를 하여 그 결과 6곳에 교회가 설립되었다. 그 외에 평양외성 효자문동, 큰귀암, 사랑골 등지로 다니며 전도했다. 또한 15년 동안 사경회와 성경공부를 지도하려 다닌 곳이 22곳이나 되었다. 김세지의 전도를 받고 기독교를 믿게 된 사람은 수천 명에 달하지만 완전한 그리스도인이 적게 잡아도 7-8백 명은 된다고 김세지는 자부하였다.

김세지는 1903년 남산현교회에서 보호여회(오늘의 여성교회)를 조직하였다. 평양 여성단체로는 최초의 것이라고 한다. 그는 수십년간 회장으로 조직을 이끌었다. 이 부인회에서는 1911년부터 전도부인을 파송하기도 하고 남산현교회 전도부인의 월급을 부담하기도 하였으며, 1916년 교회 안의 과부들을 구제할 목적으로 과부회를 조직하여 과부들의 자립책을 꾀하기도 하였다.²²⁾ 김세지는 보호여회, 과부회 등 여성단체를 조직하여 지도하면서 평양 지역 여성지도자로 성장하였다. 1919년 11월 평양의 장·감 교회여성들이 연합하여 ‘대한애국부인회’를 조직할 때 김세지는 부재무부장의 직책을 맡아 감리교회 여성들의 모금 활동에 실질적인 책임을 지게 되었다. 모금한 돈은 3·1운동으로 투옥된 인사들의 가족을 돕거나 독립운동자금으로 지원되었다. 1920년 10월 일본경찰에게 대한애국부인회의 조직이 탄로나 100여명의 회원이 검거될 때 김세지도 체포되어 비인간적인 고문과 악형을 받은 후 불기소로 풀려났다. 1921년 석방된 후 일제의 삼엄한 감시 속에서도 와해된 보호여회를 재건하고 지방을 순회하며 여전히 전도활동을 벌였다.²³⁾

김세지는 매티 노블을 지근거리에서 보좌하면서 남산현교회와 마을교회 순회전도에 나섰기 때문에 두 사람은

22) 김세지, “나의 과거생활”, 『승리의 생활』, pp.34-48 참조.

23) 이덕주, “김세지”, 『한국교회 처음여성들』, 기독교문사, 1990, pp.40-43

대단히 가까운 사이였다. 전도부인 김세지는 “나의 선생이오 은인이신 노블 부인을 인도하사 여러 천년 동안 자유 없이 남자의 압박 아래 이름없이 살던 우리 조선 여자들에게 그리스도 복음의 밝은 빛을 전파하여 여자의 자유와 및 그 본분을 널리 가르쳐 깨닫게 하는 동시에 나의 무식한 것을 깨뜨려 주게 하시고 죄악에서 죽을 것을 면케 하여 구원의 도를 알게” 하였다고 말했다. 나이가 더 많은 김세지는 매티 노블을 ‘나를 믿음으로 나신 어머니’라 불렀다.²⁴⁾

김세지는 매티 노블의 초기 전도부인 중 한사람으로 그의 수제자라 할만하다. 매티 노블은 김세지를 곁에 두고 남산현교회의 사역과 순회전도를 맡겼다. 초기 한국기독교 여성 지도력의 모범을 보여준 인물이 한국감리교회의 전설적인 전도부인으로 이름을 남긴 김세지이다.

2) 노살롬 : 부부 동역의 모델

노살롬은 1874년 평안남도 속천의 농가에서 태어나 평양감영 서기인 김재찬과 결혼하였다. 청일전쟁으로 피난했다가 평양으로 돌아온 1895년 봄 기독교 신앙을 받아들였다. 이때는 홀이 사망하여 선교사의 공백이 있던 시절로 오석형, 김창식 등이 평양의 감리교회를 운영하던 시기였다. 1895년 7월에 스크랜턴(W.B.Scranton) 선교사로부터 세례를 받았다. 남편과 시어머니의 핍박과 구타에도 불구하고 미친년 소리를 들어가면서 집안의 우상을 갖다 버리고 평양 종로의 거리제를 반대하여 소란을 일으키고 시내를 다니며 전도하였다. 심지어 남편이 술에 취해 칼로 노살롬을 내리치기까지 했는데 칼이 빗나가 죽음을 모면한 일도 있었다.

1896년 가을 매티 노블이 감리교회 최초로 평양에 여학교를 설립할 때 노살롬이 전적으로 도왔다. 노살롬은 평양 여학교 교육 뿐 아니라 평양성내외, 평양동촌, 봉룡동, 칠산리 네 곳을 다니며 전도하였다. 1899년 매티 노블이 미국의 후원(해외여성교부 와이오밍지부)을 얻어 강서에 와이오밍여학교를 설립하고 그해 2월 노살롬을 파송하였다. 노살롬은 이미 기독교에 귀의한 남편 김재찬과 함께 강서로 이주하였다. 북쪽지방에서 평양 외에는 강서에 가장 먼저 여학교가 생긴 것이다. 더구나 여성 전도인이 파송된 것은 처음 있는 일이었다.

노살롬은 강서사역에서 “주일마다 예배 인도와 전도까지 하였으니 그는 학교에 교사도 되고 주일에는 주일학교 교감도 되고 전도사도 되었으며 또 순행목사도 되었다.” 그녀는 강서, 용강, 진남포 등지를 다니며 개인전도와 주일설교를 하였다. 강서 선돌예배당에서는 ‘주의 빛’이라는 문제로 전도했는데 그곳에서 유학자들이 다수 개종하고 그들 중 목사와 전도사가 된 사람들이 많았다고 한다.²⁵⁾

남편 김재찬은 1909년 6월 노블 선교사의 파송을 받아 삼화 삼흥여학교로 전임이 되어 부부는 함께 삼화로 가게 되었다. 이때부터 김재찬 노살롬 부부는 함께 사역하기 시작했다. 그들은 삼흥여학교의 학생들을 가르치는 한편 삼화읍 부근 10여곳에서 전도하였다.

1914년 김재찬 목사가 영변으로 옮겨가게 되는데 이때부터 노살롬은 전도부인의 직분을 가지지 않게 된 것으로 보인다. 그녀는 직분을 가졌을 때와 마찬가지로 영변읍과 그 인근 마을로 다니며 전도하는 한편 영변교회에서는 야학, 성경강습소에서 성경과 산술을 가르치고 여학교에서는 가사를 가르치고 여학교 학부형회회장, 영아부회장, 성경강론회 회장을 맡았다. 1924년 김 목사가 원주로 파송받았을 때 노살롬은 원주읍교회 주일학교교사, 선교회회장을 맡아 시무하였다.²⁶⁾

이상에서 볼 때 노살롬은 남편보다 먼저 믿고 매티 노블을 돕다가 최초로 강서에 파송 받아 여학교 및 교회를 개척했다. 남편은 속장, 소년반 운영 등으로 부인을 도왔다. 그러나 남편이 영변의 목사로 부임하면서 노살롬은 전도부인의 직책을 맡지 않고 목사인 남편을 돕는 목회자 부인으로서의 사역에 충실하게 된다. 이러한 모습은 한국인 목회자 부부의 교회사역의 전형적인 방식 가운데 한 모델이 된다고 할 수 있다.

24) 김세지, “나의 과거생활”, 『승리의 생활』, pp.34,39

25) 1898년 설립된 강서교회는 1899년 노살롬이 파송되어 전도하고 여학생을 교육하였으며 그후 남편 김재찬이 속장을 맡아 함께 협력하여 11년 동안 전도했다고 한다. 『그리스도회보』, 1912년 4월 30일 ‘강서교회 흥왕’ ; 『신학월보』 제3권4호, 1903년 4월 ‘함종읍사경회’ 참조.

26) “노살롬녀사략력”, 『승리의 생활』, pp.87-94 참조.

3) 김서커스 : 순행전도의 모델

김서커스는 1848년 2월 12일 출생하여 평양의 강달선과 결혼하였다. 비교적 유복하여 빈곤한 사람을 도우며 살았다. 그러나 김서커스의 집에서는 우상을 많이 섬겼다. 이름 없는 신이 22가지, 이름 있는 신이 천궁대감, 칠성제석, 용궁제석, 성인제석, 수문장신, 산신수신 등 11가지로 모두 33가지 신을 섬겨 집에 신당을 별도로 차려야 될 정도였다. 나중에 목사가 되는 둘째 아들 강신화가 1898년 홀 부인(R.S.Hall)의 전도를 받은 뒤 온 집안 식구들도 개종하게 되는데 김서커스의 나이 50세가 넘는 때였다. 그후 김서커스는 매티 노블의 기도회, 한글교실, 성경공부반에 열심히 참석했다. 봄·가을 사경회는 한 번도 빠지지 않았다.

김서커스는 1899년 매티 노블의 추천으로 평양구역의 전도부인이 되었다. 그녀는 그해 390리를 걸어서 순행하였다. 노블 선교사가 개척하거나 순행한 지역이었지만 가는 곳마다 주민의 배척을 당했다. 김서커스가 순행한 지역은 평안남도의 평양을 비롯하여 강서, 증산, 함중, 삼화, 용강, 진남포, 중화, 순안, 숙천, 안주, 성천, 순천, 평안북도의 영변, 태천, 운산, 회천, 정주, 박천, 황해도와 수안, 신계, 서흥, 봉산, 황주 등으로 2,900리에 이르는 거리였다. 아직 장로교와 선교분할협정을 맺지 않아 복음이 들어가지 않은 곳에 경쟁적으로 순행하는 시기였는데 그 최전선에 김서커스가 있었다.

평안남도는 노블 선교사가 순행한 곳이 많지만 평안북도는 김서커스가 새로 다닌 곳이 적지 않았다. 황해도에서 전도한 양반집 부인 염치운은 전도부인이 되었다. 김서커스는 순행을 다닐 때 목적인 마을을 가기 위해 높은 고개를 넘어야 할 때면 바위에 엮드려 하나님께 능력이주시기를 위해 기도했으며 기도로써 용기를 얻어 산 아래 즐비한 촌락에 내려가 여러 종류의 사람들에게 복음을 전할 수 있었다고 증언한다.²⁷⁾

김서커스는 매티 노블이 사경회를 통해 훈련시켜 파송한 첫 번째 전도부인 4명 중 한 명이었다. 김서커스는 매티 노블을 옆에서 보좌하면서 전도부인 역할을 했다면 김서커스는 처음부터 평양 바깥으로 파송되었다. 그녀는 깊은 신앙심과 겸손한 경건심을 지녔지만 지적 수준은 낮은 편이었다. 반면 관습의 굴레를 벗어나지 못한 마을의 순회교사로는 나이가 많은 김서커스가 유리했다. 매티 노블은 김서커스의 사역에 대해 “50이 넘는 나이이지만 춥고 무더운 날씨에도 불구하고 산을 넘고 골짜기를 건너 긴 여행을 하면서 그녀의 가슴이 주님을 향한 사랑으로 뜨거워질 때 아무리 무지한 여성일지라도 얼마나 신성한 일을 행할 수 있는지를 보여준다”고 높이 평가했다.²⁸⁾

4. 맺음말

노블 선교사 부부는 1892년 10월 한국에 도착한 뒤 1934년 한국을 떠날 때까지 42년 동안 평양과 서울을 중심으로 선교 사업을 전개하였다. 한국어를 습득하는 등 초창기의 훈련을 거쳐 1896년 9월부터 1912년 안식년을 떠날 때까지 평양 남산현교회에서 시무하면서 평안남북도와 황해도에 많은 교회를 개척하였다. 매티 노블의 생애에서 가장 역동적인 시기였다. 남산현교회에서 매티 노블은 예배와 성례전 때 노블 선교사를 보좌하고, 여성과 어린이 교육을 전담하였다. 여자사경회를 조직한 것은 한국 감리교 최초의 일이며, 어린이주일학교 및 영아부를 조직한 것도 처음이며, 주일학교 독립건물을 지은 것도 최초였다. 서울로 임지를 옮긴 후에도 매티 노블은 서울과 근교의 교회들에 주일학교를 설립하는 일을 주도하고 평양에서 체계화한 주일학교의 운영방식을 적용하여 표준화하였다. 여성 지도자 양성과 어린이 교육 분야에서 매티 노블의 선교 사업은 선구적인 성과를 올렸다고 평가할 수 있다.

매티 노블의 전도부인들은 선교의 최일선에 서서 마을교회를 개척하고 여학교를 세우고 계몽사업에 매진하였다. 매티 노블을 스승으로, 영적인 부모로 여기면서 의지하고 매티 노블의 지도와 감독을 받았다. 매티 노블이 편찬한 『승리의 생활』은 미감리회 남녀 지도자들의 회심과 선교의 체험을 수록한 책인데, 서울의 유력한 남성 기독교 지도자들과 어깨를 나란히 하며 매티 노블의 전도부인들이 포함되어 있다. 그 중 노살롬은 평안도 강서에서

27) 김서커스, “은혜 많은 나의 생활”, 『승리의 생활』, pp.71-77 참조.

28) 『미감리회부인회회의록』, 1903, p.48 ; 1904, p.43

마을교회를 개척한 전도부인으로, 남편 김재찬은 부인의 사역을 돕다가 목사가 된 경우로서 노블 부부로부터 물려받은 부부 동역의 모델이라 할만하다. 김세지는 매티 노블의 총명한 수제자로서 남산현교회의 사역과 순회전도를 맡아 매티 노블을 가까이에서 보좌하면서 여성지도자로 성장하여 애국부인회 간부를 역임했다. 반면 나이 많아 회심한 김서커스는 산 넘고 물 건너 평안도 및 황해도 곳곳의 마을교회를 개척하고 순행한 전도부인의 전형적인 모델이었다.

한국교회의 宣敎史 서술은 남성 목사 선교사들이 자신들의 선교사업의 성취를 드러내기 위해 작성한 공식적인 보고서에 의지하여 교회수의 확장, 그에 따른 조직과 제도화에 초점을 맞추어왔다고 해도 과언이 아니다. 선교사업이나 제도 등에 집중하면서 정작 그 기초를 마련하고 사업을 확산시켜나간 이름 없는 여성들의 숨결을 잊고 있었던 것이 사실이다. 매티 노블의 사례가 보여주듯이 공식적인 보고서에는 잘 드러나지 않지만 남편을 따라 선교지에 파송되어 여성과 어린이를 위한 선교를 통해 교회 설립과 확장의 인적 토대를 주체적으로 마련해 나간 선교사 부인들은 많을 것이다. 선교사 부인들의 물질적·정서적 지지와 연대 속에서 그들에게 배운 복음과 선교관을 확산시켜나간 전도부인들의 이야기도 계속 발굴되어야 할 것이다. 선교사 부인과 전도부인들의 이야기는 남성 중심의 宣敎史의 내용을 세밀하게 채워나갈 수 있으며 나아가 한국기독교의 정체성을 새롭게 규명할 수 있는 입체적 관점을 제공할 수 있을 것이기 때문이다.

● 조선혜(趙仙惠) 약력

목사

감리교신학대학교 강사(한국교회사)

한국기독교역사연구소 감사

서울대학교 가정대학 졸업

감리교신학대학교 신학대학원 졸업(M.Div)

연세대학교 연합신학대학원 졸업(M.Th)

감리교신학대학교 대학원 졸업(Ph.D)

박사학위 논문, “노블부인의 선교생활 연구”, 감리교신학대학교 대학원, 2012

한국불임여성의 상실경험을 위한 애도목회상담 연구

박 강 희 (이화여대)

I. 서론

한국사회에서 불임의 문제는 오랜 세월동안 여성들의 개인적인 문제로 인식되어 오다가 출산장려정책의 일환으로 불임부부지원사업을 시행하게 되면서 사회적인 주제로 부상하였다. 불임 진단자 수는 2005년부터 2011년까지 매년 7.3% 증가하는 추세를 보이고 있으며 불임으로 인해 병원 진료를 받은 인구는 2010년 한해만 18만 명이 넘었다.¹⁾ 불임인구의 증가로 그 문제의 의료적 해결책으로써 인위적 재생산 기술인 인공수정, 시험과 시술과 같은 불임처치가 계속 발달되고 있으며, 불임 부부에 대한 물질적 지원과 심리적 상담을 받을 수 있는 정책이 활성화되고 있다.

그러나 불임을 매우 사적이고 의료적 현상으로만 이해함으로 인해 불임여성의 문제를 신체적 문제에 한정하고 불임 치료 시술비의 일부를 지원하는 물리적 지원에 국한되고 있는 실정이다. 심리적 지원에 있어서도 불임진단 및 치료과정에 대한 일회성의 정보제공이나 일정 기간 국한된 중재적 정용일 뿐 암 또는 HIV(후천성 면역 결핍증)를 겪는 사람들의 우울과 불안과 거의 동등한 수준으로 심각한 불임여성들의 고통에 대한 해결책과는 거리가 멀다.²⁾ 신학적 차원에서도 “생육하고 번성하고 땅에 충만하라”는 구절에 대한 성서의 전통적 이해는 출산을 하나님의 축복으로 불임을 하나님의 계획 및 섭리의 상실 또는 축복 상실의 의미로 해석되고 있다. 또한 불임은 여성의 정체성과 모성 상실의 경험으로 인식될 뿐만 아니라 심리학적 관점에서 일종의 상실 경험으로 자기 상실로서 인식되고 있다.³⁾

그러므로 본 논문은 신학적 관점과 심리학적 관점에서 불임여성의 경험을 상실의 관점에서 이해하고 불임의 다양한 상실경험을 고찰함으로 여성의 육체는 재생산적 능력에 의해서 정의되는 고정된 지반이 아님을 밝힐 것이다. 그리고 불임으로 인한 상실의 슬픔을 애도하는 과정을 통해 건강한 자아를 가질 수 있음을 제시하고자 한다. 불임여성의 애도를 위한 목회적 돌봄은 인간의 상실의 문제를 주요 문제로 인식하고 이에 대한 구체적인 돌봄 방법을 제언한 캐리 도링(Carrie Doehring)의 이론을 근거로 할 것이다. 여성주의 관점에서 불임여성을 위한 애도 목회상담 프로그램 모형의 제시는 불임여성들을 구체적인 돌봄의 자료로 활용될 수 있을 것이다.

II. 불임에 대한 목회신학적 이해

1. 성서속에 불임여성의 이야기

현대과학이 불임의 원인을 밝히기까지 불임은 대부분 신의 저주로 인식되어왔다.⁴⁾ 불임이 단순히 아이를 낳지 못하는 생물학적인 결함의 문제가 아닌 신의 저주로 인식됨에 따라 불임여성들은 동정의 대상이면서 경멸의 대상으로 여겨졌다. 이러한 인식은 세계 모든 종교에 공통적으로 나타나면서 가장 오래된 종교 전통인 다산 숭배에서

1) 황나미, “난임여성의 우울에 영향을 미치는 요인 분석,” 『보건사회연구』 33(2013/3), 162.

2) Alice D. Domar and P. C. Zuttermeister and Richard Friedman, “The Psychological Impact of Infertility: A Comparison with Patients Other Medical Conditions,” *Journal of Psychosomatic Obstetrics Gynecology* 45(1993/52), 14.

3) Michelle P. Lukes and Nicholas A. Vacc, “Grief, Depression and Coping in Women Undergoing Infertility Treatment,” *Obstetrics Gynecology* 93(1999), 245-251; Patricia Mahlstedt, “Psychological Issues of Infertility and Assisted Reproductive Technology,” *Urologic Clinics of North America* 21(1994/3), 557-66.

4) 테보라 스파/심재관 옮김, 『베이비 비즈니스』 (서울: 한스미디어, 2007), 116.

그 뿌리를 찾아볼 수 있을 것이다. 세계의 인류는 오랜 세월동안 다산을 숭배의 대상으로 인식했고 실제로 가장 오래된 숭배 유물은 다산의 여신으로 고대 세계의 모든 문명에서 공통적으로 나타난다. 주로 임신한 여자의 형상을 하고 있는 다산의 여신은 숭배 예식에서 중심적인 역할을 했다.⁵⁾

이러한 다산 숭배의 뿌리 깊은 인식은 아이를 낳지 못하는 여성에 대한 저주와 편견으로 이어졌으며 다수 문화권에서는 불임여성의 남편이 아내를 살해하거나 유기하는 것이 허용되기도 했다. 고대 인도에서 남편은 아이를 못 낳는 아내를 결박해 불로 태워 죽여도 무방했으며 중국에서는 아이를 못 낳은 부인은 집에서 임종을 맞지도 못했다.⁶⁾ 다른 문화권에서도 불임은 신의 저주로 해석했고 불임여성은 사회적인 소외와 멸시를 받으며 심지어 자살을 강요받기도 했다.⁷⁾ 가부장적 질서 아래 유지된 고대 이스라엘 역시 자녀를 출산하지 못하는 경우 부부의 문제가 아닌 아내의 책임으로 귀착된다.⁸⁾ 반면 경제력을 확보할 수 있는 노동력을 의미하는 아들의 출산은 여성의 목소리를 확보한다.⁹⁾ 가문의 혈통과 이름, 재산이 모두 아들에게 계승되는 가부장제 사회에서 아들의 출산은 여인들에게 부여된 최대의 과제이자 의무였다.¹⁰⁾ 따라서 아들의 출산은 하나님이 주신 선물이자 남편의 사랑을 받는 조건으로 인식되었으며 어머니로서의 여성의 위치는 견고하였다.

이러한 여성의 재생산은 구약성서의 첫 시작인 창세기에서 ‘생육하고 번성하라’는 대명령에서 강조되었고 하나님의 명령이자 축복의 상징이었으며 하나님의 계획과 섭리를 이루는 상징적 의미이다. 반면 불임은 하나님의 섭리와 계획의 공간 상실과 하나님의 축복 상실을 의미한다. 구약시대의 불임은 여성으로서 모성의 상실 경험뿐만 아니라 사회적 지위의 상실, 경제적 상실, 여성성의 상실을 경험하는 삶의 자리였다고 볼 수 있다. 그러나 성서는 구약성서의 역사성을 대변할 수 있는 인물들의 출생을 그 어머니들의 불임이라는 메타포를 사용하고 있을 뿐 그 여성들의 아픔이나 고통에 대해서는 무관심하다. 성서에서 불임의 의미를 하나님의 계획과 섭리 상실 및 축복 상실이라는 관점에서 살펴보기로 한다.

1) 하나님의 계획과 섭리 상실의 공간으로서의 불임

성서에는 하나님의 계획을 이루는 과정으로서 불임을 경험하고 아들을 얻은 여인들의 이야기가 창세기에서부터 시작된다. 창세기에는 오랜 시간 불임의 고통을 겪다가 아들을 출산하게 되는 아브라함의 아내 사라(창 18:9-15), 이삭의 아내 리브가(창 25:1), 야곱의 아내 라헬(창 30:1-21), 사무엘의 어머니 한나(삼상 1:1-17), 삼손의 모친(삿 13:2-5)의 이야기가 등장한다.¹¹⁾ 이 이야기들은 불임여성이 주체가 되어 불임여성으로서 겪을 수밖에 없는 아픔과 상실의 이야기라기보다는 하나님의 계획을 이루는 특별한 사건의 이야기에 등장하는 여성의 이야기로 전개된다. 여기서 제시된 불임 이야기의 주인공들은 아브라함의 아내 사라를 위시하여 이삭, 야곱, 사무엘, 삼손이라는 결출한 인물을 탄생시킨 모조(母祖)들이다. 창세기의 연속된 불임의 주제와 구약 성서의 획을 긋는 인물들의 출생이 그들 어머니들의 ‘불임’이라는 공통된 경험을 갖는다는 것은 성서 기자의 정치적 의도성에 물음을 제기하게 한다.

이에 대해 하이디 슬럼프(Heidi Schlumpf)는 창세기 불임이야기의 주제는 불임여성이 아니라 비범한 아이의 출생을 예고하는 상징적 의미로 사용되었을 뿐 불임여성에 대한 신학적 자원을 찾을 수 없다고 말한다.¹²⁾ 쉘릴 액섭

5) 고대의 다산 숭배 예식에 대한 문헌은 매우 많다. Cynthia Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory* (Boston: Beacon Press, 2000); Lotte Motz, *The Faces of the Goddess* (New York: Oxford University Press, 1997); Rainer Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future* (New York: Harper Collins, 1987).

6) Samuel L. Siegler, *Fertility in Women: Causes, Diagnosis and Treatment of Impaired Fertility* (Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1994), 5.

7) Ibid., 5.

8) 메리 데일리/황혜숙 옮김, 『교회와 제2의 성』 (서울: 여성신문사, 1994), 50.

9) 롤랑 드 보/이양구 옮김, 『구약시대의 생활 풍속』 (대한기독교출판사, 1983), 49.

10) 김혜란, “가부장적 질서 속에서 삶을 개척한 두 여인-사라와 하갈,” 『새롭게 읽는 성서의 여성들』 (대한기독교서회, 1994), 39.

11) 삼손의 어머니는 성서에 마노아의 아내라는 이름 없는 여인으로 등장한다.

12) Heidi Schlumpf, “Why the Bible Sometimes Doesn't Help,” *U. S. Catholic*, 71(2006), 15.

(Cheryl Exum)은 창세기 저자가 그 당시 여성의 지위를 가름 짓는 출산능력을 의도적으로 그녀들에게서 제거함으로써 해산 조정 능력을 여성이 아닌 하나님께 돌린다고 보고 이들 불임여성들은 임신과 출산을 통해 가계 계승의 도구적 역할을 수행한 것으로 본다.¹³⁾ 이는 구약시대 당시 여성은 남성을 위한 성적 소유물인 한편, 남편의 가문을 이어 주어야 할 의무를 지닌 존재로만 여겨졌던 시대적 배경을 고려했을 때 성서저자가 불임을 가부장적 정치적 장치물로 이용하고, 여성 역시 가부장제에 순응해야 하는 존재로 해석할 수 있는 여지가 충분히 있기 때문이다.¹⁴⁾ 엑섬은 창세기 내레이터가 모조들을 불임여성으로 제시하는 것은 그들의 중요성을 허무는 방법 중의 하나라고 본다.¹⁵⁾ 즉 비범한 남아들의 출생에서 여성의 중요성을 허물고 하나님의 계획과 섭리를 강조하기 위한 의도로서 보는 것이다. 아들의 출산으로 인해 여성의 존재 가치와 지위가 확립되는 가부장 사회구조를 이해할 때, 이 여성들의 중요성은 허물어져야 하고 잉태를 허락하는 하나님의 절대권한이 강조될 수 있음을 알 수 있다. 즉 창세기 불임 이야기의 주제는 불임 그 자체나 불임여성이 아니라 비범한 아이의 출생이며 불임은 하나님의 계획을 이루는 필연적 과정인 것이다.

2) 하나님의 축복 상실로서의 불임

불임에 대한 통념들은 실제 상황이나 불임여성에 대한 충분한 고려 없이 기존의 성 차별적 문화를 바탕으로 한 비합리적 인식을 기초로 하고 있다. 이러한 인식은 성서에서 불임이 축복의 상실 또는 징벌의 의미로 해석되는 지점을 쉽게 찾아볼 수 있다. 그것은 성적으로나 정치적 권력에 있어서 절정의 시기에 있었던 다윗을 중심으로 다윗의 아내 미갈이 다윗에게 저항함으로써 영구 불임이 되고(삼하 6: 1-23), 다윗의 딸 다말이 압논에게 강간당한 후 불임이 된다는 이야기이다(삼하 13:1-22). 사울의 딸이자 다윗의 부인인 미갈은 남편인 다윗의 잘못을 질책하는 일로 인해 더 이상 자신의 목소리를 내지 못하고, ‘죽는 날까지 자손을 낳지 못하고’ 결국 이야기 밖으로 사라져버린다.¹⁶⁾ 다말 역시 압논에게 성폭행을 당한 후 ‘쓸쓸하게 지내니라’는 불임을 언급하는 구절과 함께 성서의 무대에서 사라진다.¹⁷⁾ 이는 불임이 하나님의 징벌 또는 남성에게 저항하고 남성권력에 대립구도를 가질 때 여성에게 주어지는 징계적 의미로 불임으로 해석될 가능성을 제기하며 성서의 내러티브 속에 숨겨져 있는 두 여성의 목소리와 이야기를 주의 깊게 살펴보고자 한다.

미갈은 다윗을 사랑하고(삼상 18:20-29), 위기에 처한 남편 다윗의 목숨을 구하고(삼상 19:11-17), 남편의 행위에 대해서 자신의 솔직한 의견을 말할 수 있는 여성이었다(삼하 6:16-23). 그러나 그동안 미갈은 많은 학자들과 설교자로부터 남편에게 대항한 여성으로 부정적으로 그려져왔다. 에디스 딘(Edith Deen)은 법케를 두고 춤을 춘 다윗에 대한 미갈의 공박을 죄로 간주하였으며, 미갈은 바로 자신의 죄 때문에 모든 것을 잃게 되었다고 비판한다.¹⁸⁾ 딘의 주장은 미갈이 다윗에게 단 한 번의 공박으로 인해 성서의 무대에서 사라지는 것 그것도 “그러므로 사울의 딸 미갈이 죽는 날까지 자식이 없으니라”(삼하 6:23)는 징벌을 의미하는 내용과 함께 어떠한 항의도 하지 못한 채 사라지기에 설득력 있게 받아들여져 왔다.¹⁹⁾ 그동안 미갈이 자녀가 없다는 이 언급은 야훼께서 기름 부으신 자를 대항하여 말했기 때문에 받은 벌이라는 주장이 제기되어 왔었다.²⁰⁾

그러나 로버트 알터(Robert Alter)는 문법적인 면에서, 화자가 미갈의 불임이라는 객관적인 사실만을 말하고 있

13) 셰릴 엑섬/김상래 외 옮김, 『산산이 부서진 여성들』 (서울: 한들 출판사, 2001), 156.

14) 이경숙, 『구약성서의 여성들』 (서울: 대한기독교서회, 1994), 219-220.

15) 셰릴 엑섬, 위의 책, 158.

16) 사무엘하 6장 23절.

17) “쓸쓸하다(*מַלְמָלָה*)”는 말은 버려진 땅을 의미하며, 사회적으로 버림받고 심리적으로 황폐된 상태를 의미하고, 또 아기를 갖지 못하게 될 운명을 의미한다. Pamela Cooper-White, *The Cry of Tamar: Violence Against Women and the Church's Response* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 9.

18) Edith Deen, *Wisdom from Women in the Bible* (New York: Harper & Row, 1978), 61.

19) 로버트 고든(Robert P. Gordon)은 자녀가 없었다는 언급에 대해 다윗에게 저항한 미갈의 행동으로 인한 징벌이라고 본다. Robert P. Gordon, 1 and 2 Samuel (Zondervan, 1999), 235.

20) Robert Gordon, *I & II Samuel, A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986), 235.

을 뿐, 바로 앞에 나오는 다윗과 미갈의 대화와의 분명한 인과관계를 나타내는 종속접속사나 구문론적 신호를 신중하게 피하고 있다고 본다.²¹⁾ 엘렌 화이트(Ellen White)는 미갈이 발디엘과의 사이에서도 아이가 없었다는 점을 들어 그것이 야훼의 저주가 아님을 말한다.²²⁾ 이에 대해 액섬은 미갈이 다윗과 성적인 관계를 가지는 것을 거부했을 가능성을 제기한다.²³⁾ 여러 학자의 의견들이 엇갈리듯이 텍스트는 이 부분에서 책임 소재를 밝히기를 주저하고 있음을 알 수 있다. 그러나 본문에서 미갈의 비판에 대해 내레이터는 다윗이 “야훼 앞에서” 춤춘 것으로(삼하 6: 21) 다윗의 입장을 옹호해 주고 있음을 고려할 때, 미갈이 다윗을 비판한 것과 평생 자식을 못 갖게 된 것 사이의 인과관계를 읽을 수 있다. 이에 대해 액섬은 그녀의 불임이 사무엘하 7장에 약속되어지는 다윗 왕국의 건설과 연결되어 있다고 말한다. 야훼는 사울의 자손이 이스라엘의 왕위에 앉지 못할 것이라고 선포했기 때문에(삼상 13:13-14), 미갈과 다윗 사이에 아이가 있을 가능성은 반드시 제외되어야 했다는 것이다.²⁴⁾ 사울에게서 다윗으로 왕정이 바뀌는 것은 결코 순탄한 일이 아니었고, 이를 정당화하는 작업의 필요에 의해 그녀의 존재는 배제되어야 했고 가장 강력한 배제는 죽을 때까지 자식을 낳지 못하는 영구불임이라는 장치이다.

두 번째 다윗의 딸 다말의 이야기로 들어가 보자. 사무엘하 13장은 다말이 이복오빠인 암논에게 성폭력을 당한 이야기로 그 이야기의 끝은 다말의 불임을 암시하는 것으로 마무리 된다. 다말은 암논의 강압에 대해 세 번이나 부정동사를 사용하여 자신의 의사를 명확히 밝힌다. 그럼에도 결국 암논에게 쫓겨난 다말은 머리에 재를 끼었고 처녀의 상징인 색동옷 마저 찢어버리며 자신의 상황을 애도하며 분노를 표현한다.²⁵⁾ 성폭력 상황에서 두 번씩이나 자기의 목소리를 내던 다말은 오빠 압살롬의 침묵의 강요를 받은 후 그의 집에 머물면서 쓸쓸하게 지냈다는 말로 성서의 무대에서 사라진다. 파멜라 쿠퍼 화이트(Pamela Cooper-White)는 본문에서 “쓸쓸하다(נָחַם)”의 의미는 버려진 땅을 의미하며, 사회적으로 버림받고 심리적으로 황폐된 상태를 의미하고, 또 아기를 갖지 못하게 될 운명을 의미한다고 말한다.²⁶⁾ 다말은 사회적 소외와 더불어 여성에게 가장 치명적인 불임의 삶을 살아야만 했다. 미갈은 ‘자녀가 없었더라’는 말로 더 이상 그녀의 목소리는 사라지고, 다말 역시 ‘쓸쓸하게 지냈더라’는 불임을 상징하는 표현으로 성서 밖으로 사라진다.

여성의 재생산을 축복의 상징으로 간주했던 구약시대에 여성의 불임은 축복의 상실이자 징벌의 의미로 해석될 수 있다. 다말과 미갈의 사례에서 볼 수 있듯이 불임은 하나님의 축복 상실의 경험이자 저주 받는 여성의 삶을 묘사할 때 사용되는 메타포였다. 그렇다면 과연 불임을 하나님의 축복의 상실이며 징벌로서 해석하는 성서 해석이 합당한 것인가라는 물음을 제기하게 된다. 이러한 물음은 여성의 재생산과 다산이 축복의 상징인 것처럼 받아들이고 있는 현실 앞에서 고통 받고 있는 불임여성들에게 매우 중요한 의미를 가진다.

월터 브루거만(Walter Brueggemann)은 불임은 인간의 절망상태를 상징하는 하나의 효과적 메타포로 본다.²⁷⁾ 브루거만은 불임이 생명을 주시는 하나님의 역사의 영역 안에 속한다고 말하며 불임의 은유가 갖는 생명력을 깨닫는 것이 중요하다고 강조한다. 브루거만이 말한대로 불임을 일종의 은유로서 해석한다면 자녀가 하나님의 축복이며 태의 열매는 하나님이 부모에게 허락하신 기业的 축복이며 상급임을 말하고 있는 (시편 127:3, 창 30:2, 18, 신 7:13) 성서에 대해서는 어떻게 해석할 것인가? 또한 재생산이 하나님의 명령이자 인간의 책임인 것으로 해석될 수 있는 “생육하고 번성하라”는 말씀은 어떻게 받아들여야 할 것인가? 창조의 마지막 날, 인간에게 내리신 하나님의 첫 번째 명령이자 규칙인 “생육하고 번성하라”는 말씀은 강력한 하나님의 선포로 인식되어 왔고 인간은 피조물로써 이에 대해 순종해야 한다고 여겨져 왔다. 그렇다면 과연 생육하고 번성하는 것이 축복이며 아이를 낳지 못하는

21) Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (London: George Allen & Unwin, 1981), 125.

22) Ellen White, “Michal the Misinterpreted,” *Journal for the Study of the Old Testament* 31(2007/4), 463.

23) 웨일 액섬, 위의 책, 30.

24) 위의 책, 39.

25) 머리에 재를 끼었던 것은 애곡(욥 2:8), 회개(욥 9:3, 42:6)의 표시며, ‘옷을 찢다(קָרַע)’는 동방사람들에게 일반적으로 슬픔을 나타내는 행동으로(수 7:6, 욥 1:20, 2:12) 왕권에 의하여 처녀성이 찢겨졌다는 상징이다. 김엘리, “강간당하고 버려진 여인-다말,” 『새롭게 읽는 성서의 여성들』, 201.

26) Pamela Cooper-White, *The Cry of Tamar: Violence Against Women and the Church's Response*, 9.

27) 월터 브루거만/강성열 옮김, 『현대 성서주석, 창세기: 목회자와 설교자를 위한 주석』 (서울: 한국 장로교 출판사, 2000), 190-192.

것은 축복의 상실을 의미하는 것일까?

이에 대해 린 화이트(Lynn White)는 구약시대의 이 말씀은 아담과 하와 그리고 노아 홍수로 인해 노아의 여덟 식구만 남았을 때 하나님께서 “생육하고 번성하여 땅에 충만하라”(창세기 1:28)는 명령을 하셨다는 해석을 통해 성서의 시대적 배경에 대한 이해를 촉구한다.²⁸⁾ 즉 이 시대에는 세상에 사람이 없고 땅을 정복하기 어려웠기에 주신 말씀으로 해석해야 한다는 것이다. 존 셸비 스펡(John Shelby Spong) 역시 “생육하고 번성하라”는 말씀이 가진 파괴적 속성에 대해 말하며 이 말씀이 더 이상 “하나님의 말씀”이 아닐 수 있음을 강조한다.²⁹⁾ 그는 이 말씀이 쓰여진 전후관계를 이해하고 말씀의 문맥을 살펴봐야 한다고 제안하며 제사문서 기자들(priestly writers)에 의해 쓰여진 시기의 문맥이 유대인들이 외국 땅에서 포로상태에 있는 상황이었음을 주지해야 한다고 한다. 포로기 중에 그들이 가진 희망은 민족수의 증가를 통해 고향으로 돌아가는 것이기 때문에 자연적으로 자녀출산에 대한 강조는 필연적이었던 것이다.³⁰⁾ 화이트 로우(White Law) 이 구절이 미국 초기 식민지의 법으로 간주되어 초기 개척 정신으로 작용했음을 말한다.³¹⁾ 그는 땅을 정복하라는 말씀이 인간의 마음대로 하라는 뜻이라기보다는 주인의식을 가지고 그 땅을 지키고 보존하라는 뜻으로 해석해야 한다고 말한다. 인간은 만물을 다스리되 대리자로서의 권위와 종속적인 다스림의 권위를 가진 것뿐이기 때문이다.³²⁾

스펡은 “생육하고 번성하라”는 말씀이 고대의 생존을 위한 표현이며 이제는 성경에 대한 문자적 해석은 버려야 할 것을 촉구한다.³³⁾ 성서를 읽을 때 우리의 경험과 전 이해만큼을 가지고 본문을 읽는 한계를 벗어날 수 없겠지 만 성서 본문을 문자적으로만 해석함으로 성서의 본래의 메시지를 잃어버리고 축소시킬 수 있는 위험에 빠지지 않기 위해서는 문자적 해석을 버리고 세상의 지배자가 아닌 생태계의 일부로서 조화를 이루며 살아갈 수 있는 길을 회복해야 할 것이다. 이제 “생육하고 번성하라” “땅을 정복하라”는 구절은 이 시대에 적합한 말씀이 될 수 없으며 동시에 더 이상 불임여성과 그 가족들에게 하나님의 말씀이라는 명목하게 재생산을 강요하고 그를 수행하지 못하는 여성에게 억압적인 말씀으로 선포되어서는 안 될 것이다.

3) 축복과 상실을 넘어서

여성성의 상실 특히 재생산 기능의 상실은 사회적 소외와 가치 상실을 의미했음을 알 수 있다. 가부장화된 유대교 안에서 여성은 온전한 인간으로서 인식되기는 어려웠다.³⁴⁾ 마가복음 5장에는 혈루증을 앓는 여인의 이야기가 등장한다. 이 이야기는 불임과 직접적인 연관성은 없는 것으로 보이지만 혈루증이 자궁 질환으로 오랫동안 피를 흘리는 증세를 가짐으로 여성성을 상실하고 사회적으로 배제되는 질환이라고 가정할 때 자녀를 출산하지 못하는 불임여성들이 경험하는 여성성 상실과 사회적 소외의 경험과 유비된다. 또한 혈루병 여인이 12년이라는 오랜 시간동안 이 병을 앓은 것으로 미루어 보아 이 여성도 자녀가 없을 가능성을 배제할 수 없다. 혈루증은 의학적으로 매우 애매한 병이라고 일컬어지기도 하지만 일반적으로 여성들의 비정기적 자궁출혈을 의미한다.³⁵⁾ 학자에 따라 혈루증을 심한 월경유출 혹은 자궁 유출과 관련된 질병으로 추측하기도 하지만 분명한 것은 하혈증이라는 사실이다. 그 당시 하혈증은 원인이나 동기는 불문하고 무조건 부정한 것으로 취급되었다³⁶⁾ 유대 사회에서 하혈하는 여자와의 접촉은 곧 부정을 의미하는 것으로, 죄의 상징으로 간주되는 병이었다.³⁷⁾

28) Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecological Crisis,” *Science* 155(1967/3767), 1203-1207.

29) 존 셸비 스펡/김준년·이계준 옮김, 『성경과 폭력』 (한국기독교연구소, 2007) 참고하라.

30) 위의 책, 68-69.

31) Herbert Carl Leupold, *Genesis, Vol.1* (Grand Rapids: Baker, 1987), 96.

32) Livingston G. Herbert and Dennis F. Kinlaw and Leo G. Cox, *Beacon Bible Commentary, Vol : Genesis Through Deuteronomy* (Beacon Hill Press, 1969), 36.

33) 존 셸비 스펡, 위의 책, 85.

34) 강남순, 『페미니스트 신학: 여성·영성·생명』 (한국신학연구소, 2002), 264.

35) 그닐카, 『국제성서주석, 마르코복음 I』 (서울: 한국신학연구소, 1985), 266-272.

36) 한국여신학자협의회, 『새롭게 읽는 성서의 여성들』 (서울: 대한기독교서회, 1994), 375.

37) 장상, 『말씀과 함께하는 여성』 (서울: 이화여자대학교 출판부, 20005), 70.

당시에는 여성의 월경, 하혈뿐만 아니라 출산을 한 산모의 부정을 씻는 예식까지 있었을 정도로 피흘림에 대한 거부감과 부정적 의식이 강했다. 아이의 출산 자체는 부정한 것이 아니지만 아이를 출산한 여성이 부정하기 때문에 정결 예식을 가져야 한다는 논리였다.³⁸⁾ 여성의 자연스러운 생리 현상과 출산 시에 흘리는 피까지 부정한 것으로 취급되는 상황 속에서 원인 모를 피를 흘리는 하혈증은 그 당시 사회에서는 저주이자 죄인으로 취급될 수밖에 없었다. 따라서 당시 혈루증이라는 병은 육체적 고통만을 의미하는 것이 아니라, 종교적 제재와 사회적 소외를 의미한다고 볼 수 있다.³⁹⁾ 피를 흘리는 여성은 종교적으로 가장 부정한 인간이었기 때문에 사회적으로 억압과 소외를 당할 수밖에 없었다. 더군다나 이 여인은 오랜 병치레로 몸과 마음이 다 지쳐있을 뿐만 아니라 부정한 여인이라는 사회적 낙인으로 인해 관계의 상실, 여성성의 상실, 기능의 상실의 경험을 안고 외로운 삶을 살아가고 있었을 것이다.

이러한 혈루증을 앓는 여성의 구체적인 경험은 불임여성의 경험과 상당히 많은 부분이 유사하다. 이들의 경험은 여성의 생식기 질환과 관련된 다양한 상실과 모성상실이라는 공통점을 가진다. 혈루증이 여성의 비정기적 자궁출혈이라고 간주했을 때 여성 불임의 원인이 상당한 부분 생리적 문제로 인한 것이므로 이 두 질환은 여성의 생리적 기능의 문제라는 공통점을 가진다. 또한 불임의료기술의 발전으로 인해 불임시술을 받는 여성의 상당수가 자신의 몸을 의료기술에 노출시키는 과정에서 재생산과 관련된 신체기능에 손상을 입고 이로 인해 여성의 자궁은 병들고 상처 나기 마련이기 때문이다. 재생산 기술의 발달 속에서 불임시술을 받는 여성들이 혈루증을 앓고 있는 여성들과 경험이 공유될 수 있는 이유는 여성의 몸을 둘러싸고 일어난 소외와 상실이라는 맥락이다. 혈루증 여인과 불임여성의 경험의 또 다른 유비는 여러 차례의 의료진의 시술에도 불구하고 원하는 바를 얻지 못하고 증상은 더 심각해져간다는 점이다. 혈루증 여인은 많은 의사들에게 자신의 몸을 보이고 그 병을 고치기 위해 많은 노력을 기울였으나 피흘림의 증상은 멈춰지지 않고 오히려 의사로부터 괴로움을 받았고 그녀의 자궁은 오랜 시간동안 병든 상태로 더 심각해져 갔다고 한다. 불임으로 인해 막대한 비용을 지불해야 하는 경제적 상실을 감당해야만 하는 부분은 혈루증 여인이 자신의 병을 고치기 위해 재산을 탕진했다는 이야기와 일맥상통한다.

이렇게 다양한 상실의 경험과 그로 인한 아픔은 좌절과 실패의 삶으로 종결되지 않았다. 혈루증을 앓는 여인은 12년간이라는 오랜 시간동안 질병으로부터 고통 받고 사회적으로도 죄인이라는 오명을 쓰고 살아왔지만 그녀는 예수와의 만남을 통해 새로운 삶의 변화를 경험하게 된다. 그녀는 예수가 온다는 소문을 듣고 자신을 벌레처럼 여기는 무리 가운데 들어가는 모험을 감행한다. 모두가 자신을 죄악시 여기는 상황에서 자신의 병이 낫기를 원하는 절박한 심정으로 예수의 옷깃을 만지고자 했을 때, 그녀의 마음은 상당한 불안과 두려움으로 가득 차 있었을 것이다.⁴⁰⁾ 그러나 그녀는 예수의 옷에 손을 대는 감히 할 수 없는 행동을 한다. 12년 동안이나 피를 흘리는 병을 가진 여인이 집안에만 있어야 하는 규정을 어기고 마을로 나옴으로 사회를 오염시키고 무리들 가운데 들어가서 가족이 아닌 남성의 옷에 손을 댄으로 오염시키는 죄를 범한다. 이 부분에서 눈여겨보아야 할 부분은 그녀의 이러한 행위가 그 누구에 의해서 벌어진 일이 아닌 자신의 주도적인 결단으로 인한 주체적 행위에 의한 것이라는 점이다.

예수 또한 자신이 오염되는 두려움과 사회적 정죄 의식을 넘어서 혈루증 여인이 자신의 옷깃을 만지는 것에 대해 어떠한 가치 판단도 언급하지 않았을 뿐만 아니라 오히려 그녀의 아픔을 이야기하고, 치유될 수 있는 안전한 환경을 제공했다. 더불어 그 여인의 행동을 정당화하며 사회와 이웃 앞에서 그녀를 감싸 안았다.⁴¹⁾ 그녀의 폭력적인 행위에 당황하지 않고 사회적으로 주변화된 혈루증 여인을 온전한 인간으로서 인식하고 그녀의 행위를 수용한다. “딸아 네 믿음이 너를 구원하였으니 평안히 가라”는 메시지 선포를 통해 혈루증 여인은 무존재에서 존재로 회복되었다. 그녀는 빼앗긴 권리를 회복하였다. 예수는 혈루증이라는 의료적 치유만이 아니라 이스라엘 공동체 안으로 그녀를 회복시켰다. 인간에 대한 예수의 사랑은 사회문화적 편견과 종교적 율법의식을 넘어서었으며, 사회적으로

38) 한국여신학자협의회, 위의 책, 376.

39) Elizabeth Fiorenza, *In Memory of Her* (New York: SCM Press, 1983), 124.

40) 그 당시 가족이 아닌 남성의 옷깃을 만지는 것은 사회적 금기였다. 더군다나 사람들과의 접촉이 금지되어 있던 혈루증 여인이 옷깃을 만진다는 것은 그 여인뿐만 아니라 상대 남성에게 매우 치명적인 일이었다.

41) 정희성, “목회신학의 성서적 메타포에 관한 연구-아시아 여성의 관점에서,” 『신학과 실천』 9(2005), 72.

배제되고 소외되었던 여성의 삶의 자리를 돌아보고 상대의 필요를 채워준 것이다. 예수는 ‘제의적 정결’이라는 이데올로기로 여성을 격하시키고 억압시켰던 기존 사회의 질서에 맞서며, 한 개인의 아픔과 필요를 더 중요시했다. 그는 축복과 상실을 넘어서 모든 인간이 평등한 존엄성과 권리를 가짐을 그 당시 가장 사회적 약자였던 한 여성을 통해 여실히 보여준 것이다. 예수에게서 이 여성은 재생산의 축복을 가진 또는 상실한 대상(object)으로서의 무엇이 아닌 존재 그 자체였다.

III. 불임여성의 상실경험과 애도

1. 불임여성의 상실경험

페트리카 멀스테드(Patrica P. Mahlstedt)는 불임은 다양한 상실의 경험을 포괄하고 있다고 설명한다.⁴²⁾ 여성으로서 아이를 가질 수 없다는 사실은 어머니로서의 재생산 기능 상실을 의미하는 것뿐만 아니라 심리내적 상실, 관계 상실, 자아통제감의 상실, 희망의 상실, 물질의 상실 등에 이르기까지 여러 가지 상실을 의미하는 것이라고 볼 수 있다.

불임여성은 단순한 재생산에 대한 기능적 상실감뿐만 아니라 여성으로서의 자신의 이미지에 대한 심리내적 상실감을 경험할 수 있는 가능성을 내재하고 있다. 그런 의미에서 불임은 육체적 자기(self)의 상실과 체화된 자기의 결함(embodied self loss)으로서의 경험이라고 볼 수 있다. 먼저 육체적 자기의 상실은 여성의 기능적 상실과 관련이 있는 것으로 기능적 상실(functional loss)은 신체 일부분의 기능이 상실됨을 의미한다. “기능 상실은 몸의 근육이나 신경계의 어떤 기능을 잃었을 때 강렬한 슬픔을 느끼는 것”을 의미한다.⁴³⁾ 철학적 현상학의 “체화”(embodiment)이론에 의하면 인간의 몸은 자기(self)를 구성하는 필수불가결한 하나의 차원이며 정신세계와 구분되지 않는 “육체적 자기”(physical self)를 이룬다고 한다.⁴⁴⁾ 불임 진단을 위한 수많은 검사와 복잡한 시술에 노출된 몸은 건강을 잃게 되고 자신에 대한 자기 이미지(self-image)조차 나빠지기 마련이다. 자기 이미지는 사람들이 자신의 몸-외형적, 내면적인 것에 대해 가지는 개념을 뜻하는 것으로 정신적인 것뿐만 아니라 육체적인 것도 의미한다.⁴⁵⁾ 메닝은 난소의 상실 그리고 특별히 자궁의 상실은 여성의 자기 이미지에 엄청난 영향을 끼친다고 강조한다.⁴⁶⁾ 불임의 원인이 여성의 자궁이나 난소와 관련된 기능의 문제와 관련이 있는 경우 여성들의 자기이미지는 부정적으로 될 가능성이 높다.

여성에게 요구되는 모성적 존재로서의 기대를 충족시키지 못하는 상황은 육체적 자기의 실패감 뿐만 아니라 여성의 친밀한 관계에 대한 욕구인 관계적 자기(self-in-relationship)의 상실을 가져온다. 관계의 상실은 특별한 사람과 관계를 맺고, 경험을 공유하고, 사랑하고, 접촉하고, 화해하고, 정서적 혹은 신체적으로 함께 할 수 있는 기회들이 끝나는 것을 의미한다.⁴⁷⁾ 불임으로 인해 주변사람과의 관계에 거리감과 어려움을 겪게 되고, 부모가 됨으로 다른 여성들과의 연대감과 유대감을 형성하는 일에 실패함으로 다른 여성들과의 단절감과 관계 상실을 경험한다.

관계적 상실 경험 이외에도 불임여성들이 경험하게 되는 가장 힘든 경험은 자아 통제감의 상실 경험이라고 볼 수 있다. 인간은 누구나 자기 삶에 대한 통제권을 자기가 소유하고 싶어 하지만 불임은 자율적인 행위자로서의 자아 퇴색의 경험을 뜻한다. 그러나 불임은 자신의 결정과 행동에 대해서 책임을 지는 주체로서의 자아가 되기 어려운 경험을 의미한다.⁴⁸⁾ 남들은 쉽게 하는 임신을 위해 경제적, 육체적, 물리적 노력을 많이 했음에도 불구하고 원

42) Patrica P. Mahlstedt, “The Psychological Component of Infertility,” *Fertility and Sterility* 43(1985/3), 335-346.

43) 하버트 앤더슨-케네스 미첼/김형준·윤혜원 옮김, 『상실과 슬픔의 치유』 (서울: 상담과 치유, 1997), 39.

44) “체화(embodiment)”의 개념은 에어윈 스트라우스(Erwin Straus), 미셸 푸코(Michelle Foucault), 메를로-퐁티(Maurice Merleau-Ponty) 등의 철학자들에 의해서 체계화되었다.

45) Barbara Eck Menning, *Infertility: A Guide for the Childless Couple* (Princeton Hall: Englewood Cliffs, 1977), 121.

46) *ibid.*, 122.

47) 하버트 앤더슨-케네스 미첼, 위의 책, 35.

48) 수잔 브라이슨/여성주의 번역모임 ‘고픈’ 옮김, 『이야기해 그리고 다시 살아나』 (서울: 인향출판사, 2003), 127.

하는 바를 달성할 수 없는 어려움은 자아실패감과 통제감 상실을 뜻한다.⁴⁹⁾ 불임은 인생의 다양한 영역-자신의 신체, 인생의 목표, 꿈, 희망, 관계, 재정-에서 통제감 상실의 경험이다.⁵⁰⁾

불임은 상징적 의미로서의 심리내적 상실(*intrapsychic loss*)의 경험이라고 볼 수 있다. 심리내적 상실은 이상(*ideal*) 또는 상징(*symbol*)의 상실과 관련이 있는 것으로 한 사람의 내면세계에서 중요한 역할을 하는 사람, 장소, 그리고 사물과 연상될 수도 있는 상징 또는 이상의 상실을 의미한다.⁵¹⁾ 아이를 출산하고 양육하는 부모로서의 자기 정체성과 태어날 아이에 대한 기대와 내적 이미지의 상실은 삶의 기반을 흔들 수 있으며 자신의 몸 안에 태아를 품었던 여성들에게는 더 큰 상실의 경험일 수밖에 없다. 꿈에 그리던 아이를 내면세계에 생생하게 그렸을수록, 즉각적으로 경험하는 상실감은 훨씬 더 크다.

이러한 내적 상실의 아픔은 자존감과 주관적 지위의 상실의 경험으로 이어진다. 불임은 인간의 기본 발달 과업을 달성하지 못했다는 자괴감, 불임의 진단과 치료과정에서 부부의 은밀한 부분인 성생활의 지나친 노출로 인한 곤욕감, 당혹감으로 인한 자존감의 상실의 경험이다.⁵²⁾ 불임으로 인한 자존감과 주관적 지위의 상실은 내적인 상실의 경험이기 때문에 외면적으로 표현되는 것이 아니어서 주변의 돌봄도 부족할 뿐만 아니라 본인 스스로도 상실의 아픔을 제대로 인식하지 못할 수 있는 위험성을 가지고 있다.

이러한 상황들은 부모가 될 것이라는 인간의 기본적 희망과 기대에 대한 상실을 가져온다. 불임의 상황이 길어질수록 자녀를 가질 수 있다는 희망은 점점 희미해지고 어느 시점에서는 그런 희망마저 상실하게 된다. 희망을 상실한 삶은 의미와 목적 또한 상실될 수 있다. 희망은 인간을 시간 의식의 미래 차원으로 이끌어 주는 추진력이다.⁵³⁾ 희망을 상실한 삶은 절망이란 삶의 자리로 옮겨가게 된다. 그런 의미에서 불임여성들의 삶의 자리는 필연성의 절망이라는 경계선에서 미래의 개방성을 바라보기 위한 처절한 몸부림이다. 불임으로 인해 미래 이야기를 상실할 때 희망은 파괴되며 자기의 통전성을 유지할 수 없게 된다.

불임은 불임시술과 관련된 다양한 개인적 노력에 따른 물리적 비용에 따른 물질적 상실(*material loss*)을 초래한다. 많은 불임여성들은 불임치료나 보조생식시술에 따른 비용부담이 가정경제에 미치는 영향이 심각하다고 생각하고 있고, 특히 여성 본인이 불임인자를 가지고 있는 경우 경제적 부담을 많이 느끼는 것으로 드러났다.⁵⁴⁾ 불임시술 비용 이외에도 불임 부부들은 불임을 극복하기 위해 한방요법, 운동요법, 비만치료, 기 치료 및 금연치료 등 다양한 노력들을 기울이고 있는 것으로 나타나 불임을 극복하기 위해 많은 물리적 비용을 감수하고 있다.⁵⁵⁾ 물질적 상실은 부부관계와 가족관계에도 부정적인 영향을 미친다.

2. 애도

애도는 상실을 마음껏 슬퍼함으로써 잃어버린 자신을 존중하고 삶을 새롭게 다시 살게 하는 기제가 된다. 그렇게 함으로써 애도는 생명을 주는 여행으로써 정체성의 의식을 심화시켜 준다.⁵⁶⁾ 상실과 슬픔의 깊이를 인정하고 그 슬픔을 온전하게 드러내는 것은 자신의 정체성을 심화시키고, 자신의 자아를 존중하는 행위가 된다. 상실의 아

49) 황나미, “정부 난임부부 시술비 지원사업 현황과 성과,” 『보건사회연구』 192(2013/22), 5.

50) Sharon N. Covington, “Group Approaches to Infertility Counseling,” in *Infertility Counseling: A Comprehensive Handbook for Clinicians*, eds. Linda H. Burns and Sharon N. Covington(Cambridge University Press, 2006), 156-168.

51) 캐리 도링/오오현·정호영 옮김, 『목회적 돌봄의 실제』 (서울: 학지사, 2012), 141.

52) Barbara Eck Menning, *Infertility: A Guide for the Childless Couple*, 124.

53) Gabriel Marcel, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysics of Hope*, tr. by Emma Craufurd (New York: Harper & Row, 1962), 11.

54) 한국 불임여성들을 대상으로 조사한 연구에서 불임시술 비용부담이 가정경제에 미치는 영향이 심각하다고 응답한 여성은 71.3%이며, 약간 심각한 경우까지 포함하면 97.8%로 불임여성 대부분 비용부담이 큰 것으로 파악된 것을 볼 때 많은 불임여성들이 불임으로 인한 물리적 상실을 경험하고 있다. 국가에서 시행하는 불임부부지원 사업 대상자를 조사한 결과 정부 지원 횟수 이상인 4회 이상 시도한 여성이 전체의 32.5%로 약 3명중 1명의 여성이었다. 시술비용 부담이 클수록 불구하고 출산욕구가 강하다는 것을 입증하는 경우이다. 황나미, “불임치료 여성의 신체적·정신적 및 사회경제적 부담 실태와 요구도,” 『한국보건사회연구원』 74(2011-06), 4.

55) 위의 논문, 5.

56) 존 패튼/장성식 옮김, 『목회적 돌봄과 상황』 (서울: 은성출판사, 2000), 171.

픔을 충분히 슬퍼하고 애도하는 것은 성숙된 과정으로 나아가게 할 뿐만 아니라 자신의 삶에 새로운 빛으로 나아가게 하는 원동력이 될 수 있다. 애도 과정은 죄책, 수치감, 패배, 그리고 좌절과 대면하는 것을 의미한다. 애도 과정이 없으면 아픔을 준 구조를 강박적으로 반복하게 됨으로 새로운 관계와 새 삶을 만들어 가기가 힘들고 개인의 자아발달이 중단되며, 상실을 경험한 가정은 가족관계에 문제가 생기며 가족의 응집력이 강화되지 않는다. 애도가 지연될수록 고통이 주는 피해는 더욱 심각해진다. 즉 애도가 지연되면 상처는 더욱 깊게 되고, 애도는 점점 힘들어 지고, 치료도 지연된다.⁵⁷⁾ 이런 의미에서 애도는 부정적인 감정을 정화하기 위한 과정이다.

분노는 애도과정에서 자주 경험하게 되는 감정이다. 불비는 분리 시에 첫 번째로 나타나는 반응이 분노와 저항이라고 했다. 분노는 주로 가족이나 의료진, 혹은 신을 향한 분노로 나타난다. 한편 자기 자신에 대한 분노도 느끼는데 이로 인해 죄책감이 유발되기도 한다. 슬픔과 절망감은 불행에 대해 정상적으로 나타나는 반응이다. 프로이드는 슬퍼한다는 것은 잃게 된 것을 반복적으로 생각하면서 리비도적 유대가 위축되어 나타난다고 하였다. 불임을 경험한 여성들이 두려움과 분노, 또는 절망과 같은 부정적인 감정들로 인해 심리적으로 위축되어 있을 때 충분한 애도의 과정이 반드시 요구된다. 일반적으로 적절한 애도과정을 거치면서 이러한 부정적인 감정들이 제거되고 일상의 삶으로 회복되기 때문이다.

IV. 애도상담으로서 불임여성을 위한 여성주의 목회상담

불임여성을 위한 애도 상담은 여성의 가치 절하, 여성 몸의 대상화와 같은 다양한 부정적 경험을 여성의 관점에서 바라보는 여성주의 시각을 기본으로 한다. 여성주의 시각은 불임여성들이 겪는 아픔을 더욱 깊이 이해하고 공감하며 치유할 수 있는 계기를 마련할 수 있을 것이다.⁵⁸⁾ 본 논문에서 불임여성의 애도를 위한 목회적 돌봄은 인간의 상실의 문제를 주요 문제로 인식하고, 목회신학적 관점에서 상실에 대한 구체적인 돌봄 방법을 제언한 캐리도링(Carrie Doehring)의 접근방법의 이론을 근거로 한다. 도링에 의하면 상실에 대한 돌봄은 그들의 이야기를 경청하는 것에서 시작하여 상실에 대한 아픔과 대처방법을 되짚어 보는 것에서 시작된다. 그리고 문화적·사회적·가족적 시스템의 영향을 평가하면서 신학적 성찰과 연결한 후, 여성들의 필요를 다룰 방법을 계획한다.⁵⁹⁾ 도링은 돌봄의 목표를 개인의 변화에 제한하는 것이 아닌 그들을 지원해 주는 가족, 사회, 그리고 문화의 변화까지 포함한다. 그녀는 계층, 성 같은 사회적 정체성의 특정 상황이 억압을 야기할 수도 있다는 것을 인식해야 한다고 하면서 세 단계의 돌봄의 방법을 제시하고 있다.

1. 여성주의 목회상담학적 자원

도링에 있어 상실을 애도하기 위한 첫 번째 돌봄의 단계는 애도자의 슬픔, 상실에 대한 반응 또는 대처에 대한 진단을 하는 것이다. 애도자들을 돌보기 위해서는 상담자뿐만 아니라 다양한 돌봄을 제공하는 자들과 함께 팀워크를 이루어 육체적, 영적, 관계적 반응으로 극복할 수 있도록 전략을 개발해야 한다는 것이다.⁶⁰⁾ 이때 내담자들이 평온함을 얻을 수 있도록 무엇이 도움이 될지 탐색하는 것이 중요한데 기도, 예배, 세례와 성찬, 성경통독, 음악 감상 같은 종교적이고 영적인 훈련은 내담자가 평화로운 순간을 발견하고 삶을 살아가는데 필요한 일상적인 일에 적응할 힘을 발견하도록 도울 수 있는 자원이라고 한다. 도링은 내담자가 심각한 위기의 상황 동안 스트레스를 다스릴 영적·종교적 훈련을 효과적으로 사용할 수 있다면, 하나님과의 관계와 신성한 삶에 대한 감각을 유지하고 깊이 있게 하는 지속적인 원천이 될 것이라고 말한다.⁶¹⁾

57) Toinette M. Eugene and James N. Poling, *Balm for Gilead: Pastoral Care for African American Families Experiencing Abuse* (Nashville: Abingdon Press, 1998).

58) Kathleen Greider and Gloria Johnson and Kristen Leslie, "Three Decades of Women Writing for Our Lives," in *Feminist and Womanist Pastoral Theology*, eds. Bonnie J. Miller-McLemore and Brita L. Gill-Austern (Nashville: Abingdon Press, 1999), 34.

59) 캐리 도링/오오현·정호영 옮김, 『목회적 돌봄의 실제: 탈 근대적 접근법』 (서울: 학지사, 2012), 231.

60) 위의 책, 234.

둘째, 상실로 인한 애도 돌봄의 단계로 한 개인의 전인적 돌봄과 더불어 타자와 하나님과의 관계까지 아우를 수 있는 총체적인 돌봄을 의미한다. 불임여성들의 위기 경험에 대한 해석방법 탐색과 하나님과의 대화를 위한 언어구성과정은 상실의 애도를 할 수 있는 상담자와의 신뢰관계를 형성하게 되고 애도를 할 수 있는 준비를 갖추도록 하는데 도움이 된다. 도링은 이 시점에서 목회적 돌봄의 초점은 종교적이고 영적인 영역에 중점을 두는 것이라고 말한다.⁶²⁾ 따라서 목회상담자는 불임을 겪고 있는 사람들의 영적인 문제의 고통을 인식하여 그들과 하나님과의 관계를 점검해주고, 하나님과의 거리감을 느낄 때 영적으로 새로운 힘을 불러줄 수 있도록 해야 한다. 그리고 영적인 스트레스를 받고 임신과 출산에 대한 압도감을 느낄 때 그들이 불임을 어떻게 다루고 있는지 물어보고 계속 의미를 탐색해 보도록 물어보는 것이 중요하다. 이때 부부가 임신을 하고자 하는 의미와 자기 인생의 의미와 목적을 분리하여 평가하도록 하는 것이 중요하다.

셋째, 도링은 마지막 단계로 일상적 삶의 좋은 면과 다시 관계 맺기라는 방법을 제시했다. 이는 두 번째 단계인 애도하기와 함께 시작할 수 있다.⁶³⁾ 상실의 고통과 스트레스의 상황은 과거로부터의 상실이나 미래에 대한 두려움에 의해 압도되므로 삶의 좋은 면을 잊어버리거나 놓치기 쉽다. 다시 관계 맺기는 두려움에 의한 압도되는 것 없이 “바로 이 순간 현재에 완전한 존재감을 갖는 것이다.”⁶⁴⁾ 과거나 미래의 이야기가 아닌 “지금 여기(here and now)”의 삶의 기쁨, 은총을 깨닫고 누리는 것이다. 망각하기 쉬운 삶의 좋은 면에서 다시 연결될 때 인생의 좋은 것들과 깊이 있는 관련을 맺게 되는 것이다. 바로 이 순간 상담자와 내담자는 하나님의 존재하심과 삶의 신성함을 경험한다. 상실로 인한 아픔으로 인해 지금-여기의 삶의 좋은 것들을 누리지 못하도록 하는 것들에 대해 저항하고 도전함으로써 지금의 삶의 평범한 일상에서 좋은 것들을 소중하게 여길 수 있도록 돕는 것이다. 인생의 평범한 좋은 것들과 재결합해 가는 동안, 서서히 유한한 삶의 애매하고 복잡한 면모를 수용할 수 있게 된다.⁶⁵⁾ 특히 그가 가진 관계나 신앙공동체가 그런 것을 격려할 경우 더욱 수용력이 커진다고 한다. 그런 관계와 공동체 안에서 더욱 더 삶의 의욕을 주는 상징을 만들 수 있다.

2. 불임여성을 위한 애도 목회상담의 구성

불임여성을 위한 애도 목회상담의 우선적 과제는 불임으로 인한 상실의 아픔을 이야기하고 현실을 수용하는 것이다. 불임으로 인한 상실을 인정하고 수용하는 것은 불임으로 인한 아픔을 이야기하는 과정을 통해 이루어진다. 따라서 상실에 대한 애도의 시작은 불임이라는 지금의 현실을 바로 직면하는 것에서 출발한다. 불임이라는 불가피한 상황을 회피하기 보다는 아픔의 이야기를 하는 것에서 시작하여 사실로 인정하는 인지적 수용과 더불어 감정적으로 받아들일 수 있는 작업이 필요하다. 이 첫째 작업을 완수하지 못하면 상실의 상황을 부인하는 인지적 왜곡이나 상실의 의미를 부정하는 방법으로 임신과 관련된 대상이나 상황을 제거하는 행위로 나타날 수도 있다.

고통과 상실의 기억하기는 과거와 대면하고 애도에 이를 수 있게 한다.⁶⁶⁾ 과거의 기억은 상처에 대한 이야기에 시작되고 고통의 기억은 애도를 포함한다. 애도는 상실의 아픔을 다시 경험함으로써, 돌이킬 수 없는 현실을 받아들이도록 한다. 이야기하기를 통해 경험에 의미를 부여하고, 자신이 선택한 이야기의 구조를 따라 그것들을 재배치한다. 불임여성의 상실치료는 억압되었던 이야기들이 살아나고, 그것들을 애도하는 과정을 통해서 일어난다. 먼저 불임이 자신을 얼마나 속박했으며, 고통을 주었는가에 대한 이야기에서 시작된다. 그러나 그 이야기에 머무르는 것이 아니라 그 상처의 시간들 속에서 어떻게 극복하고, 어떻게 그 상황을 견디며 살아 왔는지에 대한 이야기를 할 때 치료가 되는 것이다.

두 번째는 불임여성들간의 연대를 통한 애도하기이다. 이때 중요한 것은 떠나보내기 작업이다. 상실로 인한 상

61) 위의 책, 234.

62) 위의 책, 241.

63) 위의 책, 243.

64) 위의 책, 243.

65) 위의 책, 280.

66) Flora A. Keshgegian, *Redeeming Memories: A Theology of Healing and Transformation* (Nashville; Abington Press, 2000), 121-125.

처를 치유하기 위해서는 불임으로 인해 입은 상처를 떠나보내는 작업이 필수적이다. 애도자는 편안히 그 상처를 바라보고 그 상처가 떠나는 것을 용납해야 한다. 떠나보내는 것은 일상적인 사고가 자신의 의식의 후면으로 물러나게 하여서, 그 사고들을 의식하지 않은 채 의식이라는 강 위를 떠나려가게 내버려 두는 것과 비슷하다.⁶⁷⁾ 이를 위해서는 다른 사람에 의해 상처받은 것을 아파할 수 있어야 한다. 고통 받고 있는 심리적 현실을 받아들이기 위해서는 내담자의 분리되고 발달된 자기(self)가 필수적이다. 이를 위해서 상담자의 촉진적 환경과 자아기능을 내재화하고 자신을 맡길 때 마음의 상처를 떠나보낼 수 있는 것이다.

애도 과정의 안아주는 환경 속에서 상담자가 내담자의 모든 경험들과 잔인한 공격성을 담아주듯이 불임여성들의 상실의 아픔을 담아주어야 한다. 상실을 경험한 사람을 돕기 위해서는 그들의 상태를 있는 그대로 이해하고 안아주는 환경을 제공해주어 사랑과 필요의 자리가 생성될 수 있도록 돕는 것이 필요하다. “사랑과 필요의 자리”(a position of loving and needing)는 우울적 자리와 구분되는 애도의 자리이다. 애도의 자리는 슬픈 정서를 고통스러워하는 심리적 자리이다. 상담자의 현존 가운데 애도를 경험함으로써, 분열된 성애화된 공격성이 외부의 괴물처럼 보이는 편집적 상태에서 벗어나서, 자기-결정권과 자기(self)능력의 영역으로 들어갈 수 있다. 상담자의 안아주고 해석해주는 역할은 내담자가 외상을 의식적으로 다시 살아내고 경험하는 것을 견딜 수 있도록 지탱해주는 데 도움이 된다. 이러한 작업은 경험을 사고의 상징 수준으로 끌어올릴 수 있게 한다.⁶⁸⁾ 이런 안아주는 환경 속에서 내담자는 외부세계의 욕구들로부터 보호받는 피난처를 제공받으며, 자신이 경험하는 것을 느끼고 그것을 표현하게 된다. 이렇게 안정된 환경 속에서 내담자는 치료적 분석상황을 통해 좌절되었던 자기의 발달을 다시 시작하게 되는 것이다.⁶⁹⁾ 또한 안전한 환경 안에서만 현실에서 부딪치는 사건들을 직면하고 좌절과 실망을 견디어냄으로써 자기 대상의 기능적 특성들을 내면화할 수 있게 된다. 자신의 절망적 상황 속에서 스스로를 달랠 수 있는 내적인 힘이 형성되는 것이다.⁷⁰⁾ 이것이 바로 코헛이 변형적 내면화(transmuting internalization)라고 부른 내적 구조 형성이다.

셋째, 일상적 삶과 다시 관계 맺기를 통한 새로운 삶으로서의 전환이다. 많은 불임여성들은 일상의 모든 에너지를 임신에 초점을 두기 때문에 삶의 좋은 면을 놓친 채 살아가게 된다. 이때 상담자의 역할은 상실의 고통과 스트레스로 인해 현재의 삶의 좋은 면을 놓치고 살아가는 내담자들에게 가려진 지금-여기의 삶의 긍정적인 측면을 인식시켜주는 것이다. 임신의 여부와 관계없이 지금 현재 자신의 삶에 주어진 것들과 삶의 평범한 것들과의 재결합을 하는 것은 삶의 신성함을 경험하게 하는 중요한 자원이다. 삶의 좋은 면에 다시 연결되는 순간은 상담자가 내담자의 상실을 충분히 애도해주는 치유적 과정 가운데 일어난다.

개인내적인 차원은 자신의 상실 경험에 대한 의미 재구성을 통해 삶의 좋은 면과 지금 여기의 기쁨을 회복하는 것이다.⁷¹⁾ 삶의 좋은 면과 지금 여기의 기쁨을 회복하기 위해서는 자신에게 주어진 상실의 아픔을 수용하고 인정하고 상실에 대한 의미 재구성의 과정을 필요로 한다. 의미 재구성은 상실 경험으로 인해 흔들렸던 기존 삶에 대한 이해나 해석이 새롭게 구성되는 과정을 의미한다.⁷²⁾ 의미재구성의 과정은 상실을 경험한 사람들로 하여금 상실 경험 이전의 의미 구조들을 검토 및 평가하게 하여 세계를 다른 방식으로 보게 한다.⁷³⁾ 이러한 과정을 경험한 사람들은 상실 이전의 경험보다 더 성숙된 삶을 살아갈 수 있는 전환적 경험을 할 수 있다.⁷⁴⁾ 또한 상실의 고통이

67) 김홍근, “발달적 애도를 통한 변형적 내면화 과정,” 『신학과 실천』 24(2010/2), 125.

68) 수잔 캐블러 에들러, 『애도: 대상관계 정신분석의 관점』 (서울: 한국심리치료연구소, 2009), 30.

69) 스테판 밋첼.마가렛 블랙, 『프로이트 이후: 현대정신분석학』 (서울: 한국심리치료연구소, 2000), 234-35.

70) 위의 책, 277.

71) 위의 책, 150.

72) Robert A. Neimeyer, *Lessons of Loss a Guide to Coping* (New York: McGraw-Hill, 1998), 76.

73) James Gilles and Robert A. Neimeyer, “Loss, Grief and the Search for Significance: Toward a Model of Meaning Reconstruction in Bereavement,” *Journal of Constructivist Psychology* 19(2006), 31-65.

74) Robert Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma* (New York: The Free Press, 1992); 대상상실의 경험이 삶의 의미와 감정 조절 능력의 향상 및 자존감의 변화 등 삶의 긍정적 변화를 가져올 수 있음에 대한 다양한 연구 보고들이 있다. Paul C. Rosenblatt, *Parent Grief: Narrative of Loss and Relationship* (Psychology Press, 2000), 187-222 참고 ; Ty Tashiro and Patricia Frazier, “I’ll Never be in a Relationship Like that Again: Personal Growth Following Romantic Relationship Breakups,” *Personal Relationship* 10(2003/1), 113-128.

완화되기도 한다.⁷⁵⁾

이러한 의미재구성에 이르는 과정에 핵심적인 요인은 인지적 처리이다.⁷⁶⁾ 일반적으로 사람들은 상실 경험 후 자신의 이야기를 재구성하는 과정에서 자신에게 왜 이런 일이 일어났으며 이 일이 어떠한 의미인지를 이해하고자 끊임없는 반추를 하게 된다.⁷⁷⁾ 이러한 반추는 상당히 고통스럽고 어려운 과정이지만, 이 주제에 대해 계속해서 생각하게 함으로 적응적이고 성숙한 도식을 만들게 하는 기능을 한다. 동시에 자신의 상실의 고통을 주변 사람들과 나눔으로써 자기표현의 기회와 사회적 지지를 받을 수 있는 경험을 가능하게 한다. 자신의 상황을 새롭게 보는 인지적 사고의 전환은 누군가에 의해 요구되어진 상황을 새롭게 보는 인식전환이 아닌 자신의 부정 정서의 정화과정이 선행될 때 따라오는 결과인 것이다.⁷⁸⁾ 불임으로 인한 부정 정서를 충분히 표현할 때 자신의 삶에 대한 인식의 변화가 따라오는 것이며 삶의 좋은 것들에 대해 눈을 뜨게 된다.

불임 애도는 위에서도 언급했듯이 만성적 애도의 특성을 나타내기 때문에 무엇보다 주어진 삶을 건강하게 잘 살아낼 수 있도록 돕는 것이 중요하다. 이 단계에서는 원하는 임신이 되지 않더라도 불임이라는 상황 속에서 삶의 의미를 발견하고, 불임으로 인해 성숙되고 성장된 모습을 재발견할 수 있도록 하는 것이 필요하다. 임신을 위해 쏟은 감정적 에너지와 물리적 비용, 신체적인 고통의 아픔에 대해 애도하는 것은 지금-여기에서 주어진 새로운 관 계로 확장할 수 있도록 도움 필요가 있다.

3. 불임여성을 위한 애도 목회상담의 실제

〈표 1〉 불임으로 인한 상실의 치유 및 애도 프로그램의 기본 구성

애도 단계	회기	프로그램 내용	프로그램 세부목표
상실의 아픔 이야기	1	<ul style="list-style-type: none"> ■ 프로그램 소개 및 오리엔테이션 ■ 진행자 및 집단 참여자 소개 ■ 자기소개 및 별칭 짓기 	<ul style="list-style-type: none"> - 본 프로그램의 목표 및 진행과정 이해 - 참가자간의 이해와 신뢰감 형성 - 비밀보장과 필요한 규칙 익히기
	2	<ul style="list-style-type: none"> ■ 불임으로 인한 상실유형 인식 ■ 불임으로 인한 상실 경험 나누기 	<ul style="list-style-type: none"> - 불임기간동안의 정서적인 어려움을 인식 - 심리적, 사회적, 영적인 어려움 나누기 - 불임으로 인한 상실의 아픔 나누기
	3	<ul style="list-style-type: none"> ■ 마주하기 힘든 경험과 감정과 만나기 ■ 불임의 상실로 인한 고통 나누기 	<ul style="list-style-type: none"> - 관계적인 측면의 상처와 지지에 대한 나눔 - 억압된 상처로 야기된 미해결된 감정 자각하기 - 불임으로 인한 상실의 부정적 요인 지각하기 - 상실의 현실 수용하기
불임 상실 에 대 한	4	<ul style="list-style-type: none"> ■ 상실로 인한 신체적, 관계적, 경제적, 심리적인 어려움 충분히 이야기하기 	<ul style="list-style-type: none"> - 불임의 상실 요인이 가져온 다각도의 고통 인식 - 직면하기 - 불임으로 인해 달라진 삶의 문제 인식하기
	5	<ul style="list-style-type: none"> ■ 분노의 감정들을 표출하기. ■ 역할기법을 통해 힘들고 어려웠던 상황을 마주하며 애도하기 	<ul style="list-style-type: none"> - 상처와 고통을 깊이 직면하고 분노 다루기 - 상처와 고통을 자유롭게 표출하고 상처받은 자신을 돌보는 것의 중요성 인식하기
	6	<ul style="list-style-type: none"> ■ 자신의 내면에 있는 변화와 	<ul style="list-style-type: none"> - 그동안의 상처와 고통을 깊이 직면하고 분노를 다루는

75) James Gilles and Robert A. Neimeyer, ibid, 31-65.

76) Richard G. Tedeschi and Lawrence Calhoun, "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma," *Journal of Traumatic Stress* 9(1996), 455-471; Richard G. Tedeschi and Lawrence Calhoun, "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundation and Empirical Evidence," *Psychological Inquiry* 15(2004), 93-102.

77) Richard G. Tedeschi and Lawrence Calhoun, "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundation and Empirical Evidence," 93-102.

78) 정서인식 및 정서표현은 인지적 처리와 함께 외상후 성장에 긍정적 영향을 미치는 요인으로 제시되기도 했다. 송현,이영순, "정서인식 명확성과 외상후 성장의 관계: 정서표현과 정서조절양식의 매개효과," 『한국심리학회지: 상담 및 심리치료』 24(2012/4), 891-910.

애도		성장요인자각하기	작업을 통해 내면의 치유를 경험하기
새로운 삶으로의 전환	7	<ul style="list-style-type: none"> ■ 현재와 미래의 삶에 대한 부정적 사고 탐색하기 ■ 일상적 삶의 좋은 면 탐색하기 ■ 자신의 자원 탐색하기 	<ul style="list-style-type: none"> - 자기가치를 재발견하도록 돕기 - 새로운 삶을 바라보는 관점을 창출하기. - 지금-여기의 삶의 좋은 면 탐색하기 - 지금-여기의 삶에서 놓치고 있는 것들 탐색하기
	8	<ul style="list-style-type: none"> ■ 지금 삶의 가치 발견하기 ■ 새로운 삶의 의미 찾기 ■ 상실 가운데 자신의 강인함 찾기 	<ul style="list-style-type: none"> - 불임을 통한 의미 재구성하기 - 상실 수용하기 - 심리적/사회적/영적 자원을 탐색하기 - 상실경험으로부터 긍정적 관점 갖기
	9	<ul style="list-style-type: none"> ■ 연인으로서의 하나님 만나기 ■ 하나님과 함께 아파하고 울기 ■ 삶을 바라보는 새로운 관점 	<ul style="list-style-type: none"> - 온전한 하나님 이미지 회복하기 - 불임의 삶을 위협하는 것에 저항하기 - 새로운 삶에 대한 계획하기
	10	<ul style="list-style-type: none"> ■ 마음의 선물주기 ■ 프로그램 평가 	<ul style="list-style-type: none"> - 종결활동 - 칭찬 텔레이/프로그램 피드백 나누기 - 새로운 삶의 시작

참고문헌

- 강남순. 『페미니스트 신학: 여성·영성·생명』. 서울: 한국신학연구소, 2002.
- 그닐카. 『국제성서주석, 마르코복음 I』. 서울: 한국신학연구소, 1985.
- 김엘리. “강간당하고 버려진 여인-다말.” 『새롭게 읽는 성서의 여성들』. 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 김홍근, “발달적 애도를 통한 변형적 내면화 과정,” 『신학과 실천』 24(2010/2), 125.
- 김혜란. “가부장적 질서 속에서 삶을 개척한 두 여인-사라와 하갈.” 『새롭게 읽는 성서의 여성들』. 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 데일리, 메리/황혜숙 옮김. 『교회와 제2의 성』. 서울: 여성신문사, 1994).
- 롤랑 드 보이양구 옮김. 『구약시대의 생활 풍속』. 서울: 대한기독교출판사, 1983.
- 밋첼, 스테판·블랙, 마가렛·이재훈·이해리 옮김. 『프로이트 이후: 현대정신분석학』. 서울: 한국심리 치료연구소, 2000.
- 브라이슨, 수잔/여성주의 번역모임 ‘고픈’ 옮김. 『이야기해 그리고 다시 살아나』. 서울: 인향출판사, 2003.
- 브루그만, 윌터/강성열 옮김. 『현대 성서주석, 창세기: 목회자와 설교자를 위한 주석』. 서울: 한국 장로교 출판사, 2000.
- 송현·이영순. “정서인식 명확성과 외상후 성장의 관계: 정서표현과 정서조절양식의 매개효과.” 『한 국심리학회지: 상담 및 심리치료』 24(2012/4), 891-910.
- 웨털 엑섬/김상래 외 옮김. 『산산이 부서진 여성들』. 서울: 한들 출판사, 2001.
- 스파, 데보라/심재관 옮김. 『베이비 비즈니스』. 서울: 한스미디어, 2007.
- 스풍, 존 헬비/김준년·이계준 옮김. 『성경과 폭력』. 서울: 한국기독교연구소, 2007.
- 앤더스 하버트·미첼 케네스/김형준·윤혜원 옮김. 『상실과 슬픔의 치유』. 서울: 상담과 치유, 1997.
- 에들러, 수잔 캐블러. 『애도: 대상관계 정신분석의 관점』. 서울: 한국심리치료연구소, 2009.
- 이경숙. 『구약성서의 여성들』. 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 장 상. 『말씀과 함께하는 여성』. 서울: 이화여자대학교 출판부, 20005.
- 정희성. “목회신학의 성서적 메타포에 관한 연구-아시아 여성의 관점에서.” 『신학과 실천』 9(2005).

- 캐리 도링/오오현·정호영 옮김. 『목회적 돌봄의 실제』. 서울: 학지사, 2012.
- 패튼, 존/장성식 옮김. 『목회적 돌봄과 상황』. 서울: 은성출판사, 2000).
- 한국여신학자협의회. 『새롭게 읽는 성서의 여성들』. 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 황나미. “난임여성의 우울에 영향을 미치는 요인 분석.” 『보건사회연구』 33(2013/3), 162.
- 황나미. “불임치료 여성의 신체적·정신적 및 사회경제적 부담 실태와 요구도.” 『한국보건사회연구원』 74(2011-06).
- 황나미. “정부 난임부부 시술비 지원사업 현황과 성과.” 『보건사회연구』 8(2003), 5.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. London: George Allen & Unwin, 1981.
- Cooper-White, Pamelar. *The Cry of Tamar: Violence Against Women and the Church's Response*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Covington, Sharon N. “Group Approaches to Infertility Counseling.” in *Infertility Counseling: A Comprehensive Handbook for Clinicians*, eds. Linda H. Burns and Sharon N. Covington. Cambridge University Press, 2006.
- Deen, Edith Deen. *Wisdom from Women in the Bible*. New York: Harper & Row, 1978.
- Domar, Alice D and Zuttermeister, P. C and Friedman, Richard. “The Psychological Impact of Infertility: A Comparison with Patients Other Medical Conditions.” *Journal of Psychosomatic Obstetrics Gynecology* 45(1993/52), 14.
- Eller, Cynthia. *The Myth of Matriarchal Prehistory* (Boston: Beacon Press, 2000); Lotte Motz, *The Faces of the Goddess*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Eugene, Toinette M. and Poling, James N. *Balm for Gilead: Pastoral Care for African American Families Experiencing Abuse*. Nashville: Abingdon Press, 1998.
- Fiorenza, Elizabeth. *In Memory of Her*. New York: SCM Press, 1983.
- Gilles, James and Neimeyer, Robert A. “Loss, Grief and the Search for Significance: Toward a Model of Meaning Reconstruction in Bereavement.” *Journal of Constructivist Psychology* 19(2006), 31-65.
- Gordon, Robert. *I & II Samuel, A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986.
- Greider, Kathleen and Johnson, Gloria and Leslie, Kristen. “Three Decades of Women Writing for Our Lives.” in *Feminist and Womanist Pastoral Theology*, eds. Bonnie J. Miller-McLemore and Brita L. Gill-Austern. Nashville: Abington Press, 1999.
- Herbert, Livingston G. and Kinlas, Dennis F. and Cox, Leo G. *Beacon Bible Commentary, Vol : Genesis Through Deuteronomy*. Beacon Hill Press, 1969.
- Janoff-Bulman, Robert. *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*. New York: The Free Press, 1992.
- Keshgegian, Flora A. *Redeeming Memories: A Theology of Healing and Transformation*. Nashville; Abington Press, 2000.
- Leupold, Herbert Carl. *Genesis, Vol.I*. Grand Rapids: Baker, 1987.
- Lukes, Michelle P and Vacc, Nicholas A. “Grief, Depression and Coping in Women Undergoing Infertility Treatment.” *Obstetrics Gynecology* 93(1999), 245-251.
- Mahlstedt, Patrica P. “The Psychological Component of Infertility.” *Fertility and Sterility* 43(1985/3), 335-346.
- Patrica Mahlstedt. “Psychological Issues of Infertility and Assisted Reproductive Technology.” *Urologic Clinics of North America* 21(1994/3), 557-66.
- Marcel, Gabriel. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. tr. by Emma Craufurd. New York: Harper & Row, 1962.
- Menning, Barbara Eck *Infertility: A Guide for the Childless Couple*. Princeton Hall: Englewood Cliffs, 1977.
- Neimeyer, Robert A. *Lessons of Loss a Guide to Coping*. New York: McGraw-Hill, 1998.
- Rainer Eisler, *The Chalice and the Blade: Our History, Our Future*. New York: Harper Collins, 1987.

Schlumpf, Heidi. "Why the Bible Sometimes Doesn't Help." *U. S. Catholic*, 71(2006), 15.

Siegler, Samuel L. *Fertility in Women: Causes, Diagnosis and Treatment of Impaired Fertility*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1994.

Tedeschi, Richard G. and Calhoun, Lawrence. "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma." *Journal of Traumatic Stress* 9(1996), 455-471;

Tedeschi, Richard G. and Calhoun, Lawrence. "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundation and Empirical Evidence." *Psychological Inquiry* 15(2004), 93-102.

White, Ellen. "Michal the Misinterpreted." *Journal for the Study of the Old Testament* 31(2007/4), 463.

White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." *Science* 155(1967/3767), 1203-1207.