

한국여성신학회 2021년 5월 정기학술제  
치유와 여성신학

2021. 5. 22. (토) 오전 10시  
비대면 학술회

## 목차

여는 말 .....	사회자 조현숙 박사 (서울신대, 목회상담학)
인사말씀 .....	회장 이영미 박사 (한신대, 구약학)
발표1 .....	조지운 박사 (대한성서공회, 신약학) “예수는 어떤 병을 깨끗하게 하셨는가? - 신약성서 ‘레프라’ 번역 연구”
발표2 .....	이주아 박사 (이화여대, 기독교교육학) “상처 입은 여성의 성성(性性)의 치유를 위하여”
발표3 .....	정혜진 박사 (이화여대, 신약학) “몸의 정치학으로 본 마가복음의 정결 이데올로기 비판 : 하혈하는 여인 치유 본문(5:25-34)을 중심으로”
토론 .....	전체 참여
광 고 .....	총무 김혜령 박사 (이화여대, 기독교윤리학)
폐 회 .....	사 회 자

자료집의 상업적 이용이나 출처 없는 복사와 인용은 불가합니다.

발표 논문은 본회 학술지 <여성신학사상> 제 14권을 통해 2022년 초 출판예정입니다.

[발표 1]

예수는 어떤 병을 깨끗하게 하셨는가?  
- 신약성서의 ‘레프라’ 번역 연구 -

조지윤 박사 (대한성서공회 번역실/성경원문연구소 국장)

I. 들어가는 말

2019년 12월 이후 전 세계로 확산된 코로나19로 인해 이전에는 경험해 보지 못한 전염병 시대에 살고 있다. 자가 격리, 사회적 거리두기 등이 이제는 일상어가 되었고, 어떠한 경로를 통해서건 코로나에 걸린 환자들은 코로나 재발에 대한 공포와 함께, 자신뿐 아니라 가족들과 친지들까지도 기피 대상으로 낙인찍히지 않을까 하는 두려움에 사로잡힌다.

이번에 “한국여성신학회가 시대의 아픔에 동참하면서 한국교회와 사회를 향해 위로와 치유의 메시지”로 <치유와 여성신학>이라는 논문집을 준비한다는 소식을 듣고 오랫동안 고민했던 주제 하나가 떠올랐다. <성경전서 개역개정판>(1998년) 전체에서 64회가 나오는 ‘나병’과 ‘나병환자’ 번역어이다. 신약성서에서는 특히 예수의 기적적인 치유 사역과 관련하여 13회가 나온다. 이 어휘는 <성경전서 개역한글판>(1961년)의 대표적인 차별어<sup>1)</sup>인 ‘문둥병’과 ‘문둥이’, ‘문둥병자’에서 개정되었다. 이에 상응하는 그리스어가 ‘레프라’와 ‘레프로스’이다. 문화 인류학적으로 보았을 때, 당시에 ‘문둥병’은 그리스어 ‘레프라’에서, ‘문둥이’, ‘문둥병자’는 ‘레프로스’에서 옮길 수 있는 가능한 번역어였으나, 지금은 한센인들에게 말할 수 없는 모욕감을 주는 차별어이다.

이제는 피할 수 없는 코로나 시대와 포스트 코로나 시대를 맞이하여, 본 연구는 오랫동안 신약성서의 대표적인 전염병으로 여겨졌던 ‘레프라’의 정체를 규명하며, 현시대에 가장 적합한 번역어를 찾는 데 집중할 것이다. (1) 먼저는 ‘레프라’의 우리말 성경 번역 역사를 살펴보면 각 번역어의 국어적 사회적 의미를 고찰해 보고, (2) ‘레프라’의 상응어인 구약성서의 ‘차라앗’<sup>2)</sup>과 한센병과의 관계를 살펴보고, (3) ‘레프라’와 ‘엘레판티아시스’와의 혼용의 역사를 살펴본 후에 (4) ‘레프라’가 나오는 신약성서 본문 중 공관복음 모두에 나오는 ‘레프로스를 깨끗하게 하시다’(막 1:40~44//마 8:1~4//눅 5:12~14)를 중심으로 (5) ‘레프라’의 새로운 번역어를 제안할 것이다.

1) <개역개정판>에서는 1961년 <개역한글판>의 차별 언어와 기피 용어를 다음과 같이 개정한 바가 있다. “‘문둥병’은 ‘나병’으로, ‘소경’은 ‘맹인’으로, ‘굽사등이’는 ‘등 굽은 자’로, ‘난쟁이’는 ‘키 못 자란 사람’으로, ‘절뚝발이’는 ‘다리 저는 자’로, ‘병어리’는 ‘말 못하는 사람’으로, ‘귀머거리’는 ‘못 듣는 사람’으로, ‘앓은뱅이’는 ‘못 걷는 사람’으로, ‘불구자’는 ‘장애인’으로, ‘병신’은 ‘몸 불편한 사람’” 등으로 표현을 바꾸었다(민영진, <개역개정판, 이렇게 달라졌다> [서울: 대한성서공회, 2000], 57). 이 외에 성경 번역에 있어서 장애인 호칭에 관한 연구에는 채은하의 “장애인의 시각에서 본 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안,” <성경원문연구> 30호(2012년 4월), 140~160; “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안-복음서와 사도행전을 중심으로-,” <성경원문연구> 34호(2014년 4월), 162~180; “장애인 호칭의 비교와 대안 연구-히브리어 성경, 칠십인역과 한글 공인 번역 성경들을 중심으로-,” <성경원문연구> 40호(2017년 4월), 95~116 등이 있다. 또, 우리말 성서 번역에 있어서 성차별에 관해 다룬 논문은, 민영진, “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 -<성경전서 표준재번역>을 중심으로-,” <성경원문연구> 15호(2004년 10월), 283~329; 이영미, “한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구,” <성경원문연구> 19호(2006년 10월), 47~68; 유연희, “시편을 보랏빛 렌즈로 읽기,” <성경원문연구> 25호(2009년 10월), 30~52, 조지윤, “양성평등적 번역 선교: 예수와 사마리아 여인 대화(요 4:7~26)의 존대법 번역,” <선교와 여성신학> 여성신학사상 8집(2010년) 등이 있다.

2) 이 단어는 ‘차라앗’ 혹은 ‘차라아트’ 혹은 ‘짜라앗’으로 음역될 수 있는데, 필자는 <성경전서 새번역>(2001년)의 음역을 따라 ‘차라앗’이라고 음역한다.

## II. ‘레프라’의 우리말 성경 번역

번역은 주로 언어의 문제이지만, 언어 그 자체가 살아 있는 문화의 표현이기도 하다. 하나의 번역어가 성경 번역의 역사에서 살아남고 유지되는 데에는, 그 문화 자체에 그 번역어가 받아들여지고 사용될 수 있는 수용성이 있어야 한다. 그러나 반대로 번역된 어휘로 인해 새로운 문화가 형성되기도 한다. 이때 독자 공동체에 긍정적인 영향을 주기도 하지만 부정적인 영향을 미치기도 한다. ‘레프라’의 우리말 성경 번역 역사를 보면, 첫 번역에서 나타났던 어휘가 사라지고 또 다른 어휘가 사용되어 오랫동안 영향을 준 것을 알 수 있다.

최초의 우리말 번역 낱권 성서인 <예수성교누가복음전서>(1882년)<sup>3)</sup>에서는 ‘레프라’가 ‘빅납풍’(눅 5:13)으로, ‘레프로스’(‘레프라’에 걸린 사람)는 ‘빅납풍헌년자’(눅 4:27; 5:12; 7:22; 17:12)로 번역되었다. ‘빅납풍’은 “‘보통 백반’을 한방에서 이르는 말”로, ‘백반(白斑)’은 “[의학] 피부의 한 부분에 멜라닌 색소가 없어져 흰색 반점이 생기는 병”이다(<표준국어대사전>). 이러한 번역은 최초의 우리말 신약성서인 1887년의 <예수성교전서>에서도 유지된다. ‘빅납풍’이 사람의 피부색에 변화를 일으키는 병이기 때문에 ‘레프라’라는 원어의 한 측면을 담고 있기는 하였으나,<sup>4)</sup> 이 번역어는 이후의 역본들에서는 사라진다.

거의 같은 시기인 1885년에 이수정<sup>5)</sup>이 일본에서 번역한 <신약마가전복음서언히>에서는 ‘레프라’가 ‘문동병’(막 1:42)과 ‘라병’(막 14:3)으로 번역되었다. 그리고 ‘레프로스’는 마가복음 1장 40절에서는 ‘문동病人’으로 번역되었다. 이것은 조선시대에 ‘한센병’이 존재했다는 것을 반증하며 이 어휘를 조선 사람들이 인지하고 있었다는 것을 보여 준다.<sup>6)</sup> 이수정의 <신약마가전복음서언히>는 1885년에 미국인 선교사 언더우드(H. G. Underwood)와 아펜젤러(H. G. Appenzeller)가 조선으로 입국할 때 가져온 것으로 알려져 있고, 이후 국내에서 성서번역자회를 조직하면서 새로운 번역을 추진할 때 영향을 미친 단편이다.

그러므로 1911년 최초의 우리말 완역 성경인 <성경전서>가 완성될 때, 이 성경에서 ‘레프라’는 ‘문동병’(마 8:3; 막 1:42; 눅 5:12, 13)으로, ‘레프로스’는 ‘문동이’(마 8:2; 10:8; 11:5; 26:6; 막 14:3; 눅 4:27; 7:22)로, 또 ‘문동병 든자’(막 1:40; 눅 17:12)로 번역되었다. 이 성경은 1938년 <성경 개역>으로 개정되면서 우리말 성경은 한말과 일제 강점기에 한국어를 지키는 보루가 되었다. 그러나 ‘레프라’와 ‘레프로스’에 해당하는 번역어는 개정되지 않았고, 1961년 <성경전서 개역한글판>에서 ‘레프라’는 ‘문동병’으로, ‘레프로스’는 ‘문동이’와 ‘문동병자’로 자리를 잡게 된다. 1911년의 <성경전서>부터 1938년의 <성경 개역>과 1961년의 <개역한글판>까지 이 어휘가 유지된 것을 보면, 그 역사는 1998년에 <개역개정판>이 발간될 때까지 90여 년을 이어왔다고 볼 수 있다.

3) <예수성교누가복음전서>는 1882년 중국 만주에서 스코틀랜드연합장로회 소속 선교사인 존 로스(John Ross) 선교사와 그의 번역 팀이 번역하였다. 이만열, 옥성득, <대한성서공회사 1>(서울: 대한성서공회, 1993), 233.

4) ‘레프라’에 상응하는 히브리어 ‘차라앗’을 두고 모세(출 4:6), 미리암(민 12:10), 게하시(왕하 5:27)의 경우에는 “눈과 같다”라는 표현이 나온다.

5) 이수정은 1882년 9월 신사유람단의 일원으로 도쿄에 갔다가 한문 신약성서를 읽고 복음을 받아들여 1883년 4월 29일에 세례를 받고, 미국성서공회 일본지부 루미스 총무의 권유로 성서를 번역하기 시작한다.

6) <보건복지부 국립소록도병원>의 “문헌 속의 한센병” 소개에 의하면 적어도 1453년 조선 세종 때부터 한센병이 존재한 것으로 소개되어 있다(<세종실록> 참고). “한센병이라고 단정 지을 수 있는 병명이 나오는 최초의 의서(醫書)는 1453년 조선 세종 때의 향약집성방(鄕藥集成方)으로서, 제3권에 「대풍나(大風癩)」라는 병명과 … 정확한 임상증상과 함께, 고삼원(苦蔘元) 등을 이용한 치료법을 상세히 기록하고 있다.”라고 명시하고 있다.

<개역한글판>(1961년)의 ‘문둥병’과 ‘문둥이’, ‘문둥병자’는 1998년 <개역개정판>에서는 ‘나병’과 ‘나병환자’로 개정되었다. <개역개정판>의 번역을 준비할 당시에 이미 ‘문둥병’과 ‘문둥이’는 우리 사회에서 비하어로 규정되었고, ‘나병’이 새로운 용어로 사회적으로 통용되고 있었기 때문이다. 실제로 ‘나병’과 ‘나병환자’라는 번역어는 1967년 <신약전서 새번역>에서 처음 등장한다.<sup>7)</sup> 이 성경부터 ‘레프라’가 ‘나병’(2회), ‘레프로스’가 ‘나병환자’(9회)로 번역되었다.

<표준국어대사전>에 나오는 ‘나병(癩病)’에 관한 설명을 보면, “(의학) 나병균(癩病菌)에 의하여 감염되는 **만성 전염병**. 피부에 살점이 불거져 나오거나 반점 같은 것이 생기고 그 부분의 지각(知覺)이 마비되며 눈썹이 빠지고 손발이나 얼굴이 변형되며 눈이 잘 보이지 않게 된다.”라고 되어 있다. 그리고 <고려대한국어대사전>에서는 이보다 좀 더 자세하게 “(의학)나균(癩菌)에 의해 감염되는 **만성 전염성 난치병**. 주로 말초 신경과 피부에 병원균이 침투하여, 피부에 결절(結節)과 반문(班文)이 생기고 그 부분에 지각 마비가 일어난다. 또한 눈썹이 빠지고, 수족과 안면이 변형되며, 시력 장애 등의 증상이 나타나는 난치병의 하나이다. 1879년 나균을 노르웨이의 의학자 한센(G. H. A. Hansen, 1841~1912)이 발견하였다.”라고 하고 있다.

1998년에 <개역개정판>이 나오자마자 ‘나병’ 대신에 ‘한센병’으로 번역해 달라는 유관 기관의 요청이 있었다. 사회학적 의미로 ‘한센병’은 의료기술의 발달과 경제적 힘의 강화로 치료될 수 있을 뿐만 아니라 다른 질병과 마찬가지로 사회적 차별이나 부정적인 편견 없이 원래의 사회로 돌아갈 수 있을 때 사용되기 때문이다.<sup>8)</sup>

그러나 이 요청은 성경 번역에 반영될 수 없었는데, 이미 <성경전서 표준새번역>(1993년)이 번역될 당시에 논의가 되었다. ‘한센’이란 19세기 의사의 이름을 따라 만든 질병의 이름을 기원전후에 걸쳐 기록된 고대 문헌에 사용하는 것이 적합하지 않고, 현대 의학이 규명한 ‘한센병’과 구약의 히브리어 ‘차라앗’과 신약의 그리스어 ‘레프라’가 현재의 ‘한센병’과 같은 질병이 아닐 수도 있다는 논란이 있어서였다.

이 어휘는 1993년에 발간된 <성경전서 표준새번역> 구약 본문에서 ‘악성 피부병’으로 번역되면서 새로운 전환점을 맞이한다. <표준새번역>의 구체적인 문맥에 맞추어 레위기 13장~14장의 본문에서는 ‘악성 피부병’ 혹은 ‘악성 곰팡이’로 번역하면서 새로운 번역의 가능성을 열었다. 그 밖의 구약 본문에서는 ‘나병’으로 번역하면서(15회) 각주에 “히브리어 ‘차라앗’이나 ‘메초라’는 각종 악성 피부 질환을 가리키는 말로서, 반드시 ‘나병’만을 뜻하는 말은 아님”이라고 표기하였다(10회, 왕하 5:1, 3, 6, 7, 11, 27; 7:3, 8; 15:5; 대하 26:19). <표준새번역> 신약에서도 ‘나병’으로 번역하면서 각주에 “나병을 포함한 여러 가지 악성 피부병을 말함”이라고 하였다. 이 번역은 <표준새번역>의 개정판인 <성경전서 새번역>(2001년)에서도 계속 유지된다.

### III. 구약성서 ‘차라앗’과 한센병과의 관계

7) 당시 한국 인구의 70%이상을 차지하는 30세 이하의 청년들을 위한 번역된 <신약전서 새번역>은 외국인 선교사들의 도움 없이 한국인 학자들에 의해 번역된 최초의 성경이다.

8) 또한 ‘한센병’은 “현재는 전 세계적으로 24개국을 제외한 나머지 지역에서 연간 1만 명당 1건 미만으로 발생하는 드문 질환”이다. 특히 WHO (World Health Organization)는 우리나라가 한센병 퇴치 수준에 이르고 있다고 보는데, 한국한센총연합회에 의하면 국내 한센인은 2019년 현재, 총 9,288명 정도라고 한다. WHO의 “Leprosy (Hansen’s disease)”에 대한 설명을 보면, “한센병은 Mycobacterium leprae로 인한 만성 전염병이다. … 그러나 나병은 치료가 가능하며 초기 단계의 치료로 장애를 예방할 수 있다.” 그러나 한센병은 1940년대에 처음으로 dapson(dapsone) 치료제가 개발되고, 2000년에 전 세계적으로 공중 보건 문제로서의 한센병이 사라지게 되었다(1만 인구당 1명 미만으로 등록되는 유병률로 정의됨). WHO의 “Leprosy”에 관한 “Brief history of the disease and treatment”(2019년 9월 10일자 보고).

신약성서의 ‘레프라’는 기원전 250여 년 경 알렉산드리아에서 번역된 그리스어 구약성서인 칠십인역에서부터 사용된 어휘이다. 히브리어 구약성서 ‘차라앗’의 칠십인역 상응어가 ‘레프라’이다. ‘차라앗’을 다루는 데 있어서 중요한 본문이 레위기 13장~14장이다. 레위기가 쓰여졌을 당시에 한센병이 존재했는지 관해서는 성서고고학이 도움을 준다.

한센병은 기원전 600년경 인도와 중국에 있었던 것으로 알려져 있는데, 팔레스타인에는 아마도 기원전 326년에 알렉산더 대왕과 함께 아시아를 정복한 군인들에 의해 퍼졌으며, 팔레스타인뿐 아니라 유럽 전역의 군사, 종교 및 상업 경로를 따라 퍼졌을 것이라는 견해가 지배적이다.<sup>9)</sup>

또, 한센병이 뼈에 끼치는 영향에 대한 학문적 지식이 점차 늘어나면서, 덴마크 고고학자인 뮐러-크리스텐센(Möller-Christensen)이 이집트에서 기원전 6000년~기원후 600년에 걸쳐 나온 1,844개의 유골을 검사했는데 단 2개에만 한센병이 있었다고 하는 연구 결과를 내놓았다. 그리고 남부 팔레스타인에 있는 라기스(기원전 760~600년)에서 695개의 유골을 조사했는데 그 중에서는 한센병으로 뼈가 변화된 흔적을 조금도 찾지 못했다고 한다.<sup>10)</sup> 이렇게 볼 때 성서시대의 팔레스타인에는 한센병이 존재했다고 볼 수 없을 것이다.

또 구약성서의 ‘차라앗’은 ‘한센병’과는 달리 매우 광범위한 증상을 나타내는 것으로 알려져 있다. 미쉬나는 ‘차라앗’의 증상을 서로 다른 랍비들이 16가지, 36가지, 혹은 72가지로 확인했다고 언급한다(*m. Neg.* 1.4).<sup>11)</sup> ‘차라앗’은 역겹고 불결한 피부병으로, “여드름, 물집, 부스럼, 종기, 딱지, 비듬, 피부염과 같은 피부에 발생하는 수많은 번식 증상을 포괄한다.”<sup>12)</sup> 이러한 피부병은 피부염들로 인해 고름이 나오고, 피가 나고, 악취가 나기 때문에 사람을 부정하게 만든다.<sup>13)</sup>

특히 레위기 13장~14장을 두고 성서 주석가들은 ‘차라앗’이 지금의 한센병보다는 훨씬 광범위한 피부병이라는 데 동의한다.<sup>14)</sup> 레위기 13장~14장에서 ‘차라앗’이 나오는 본문을 보면 다음과 같다: 1) 사람의 피부에 생기는 차라앗(레 13:1~46); 2) 의복이나 가죽에 생기는 차라앗(레 13:47~59); 3) 차라앗 환자가 정결하게 되는 날의 규례(레 14:1~32); 4) 집에 생기는 차라앗(레 14:33~53); 5) 각종 차라앗(레 14:54~57)이다.

위의 본문을 미루어볼 때 ‘차라앗’이 지금의 ‘한센병’일 수 없는 데에는 몇 가지 이유가 있다. 1) ‘한센병’은 레위기 13장~14장에 나오는 것처럼 의복이나 가죽, 집 등에는 생길 수 없다. 2) 또 레위기 13장~14장에 기술된 질병은 갑자기 생겨나는 질병으로 때때로 자연적으로 낫기도 하는데, 한센병은 현대의 투약 요법 없이는 치료하기 어려운 병이다.<sup>15)</sup> 3) 한센병은 수년에 걸쳐 진전되는 병으로, 제사장이 7일 안에 외모의 변화를 알아채기에는 너무 짧다.<sup>16)</sup> 4) 구약성서의 ‘차라앗’이 묘사되

9) 존 하틀리/ 김경열 옮김, <레위기>, WBC 성경주석(서울: 솔로몬, 2005), 425; A. E. Paton, “An Examination of the Evidence for the Existence of Leprosy and Hansen’s Disease in Medieval Ireland,” (Ph.D. diss. University of Glasgow, 2014), 45.

10) V. Möller-Christensen, *The History of Syphilis and Leprosy: An Osteo-archaeological Approach*, Abbotemp 1 (1969). M. L. Davies, “Levitical Leprosy,” 137; S. G. Brown, “Leprosy in the Bible,” Bernard Palmer, ed., *Medicine and the Bible* (Carlisle: Paternoster Press, 1986), 112 재인용.

11) 하틀리, <레위기>, 428.

12) Ibid.

13) Ibid.

14) 레위기 13장~14장에 나오는 ‘차라앗’에 관한 국내 연구로는 정중호, <레위기 만남과 나눔의 장>(서울: 한들출판사, 1999); 왕대일, “구원과 치유-성서적, 신학적 이해 부정함에서 거룩함까지, 레위기 13~14장의 경우,” <신학과 세계> 54호(2005년 12월), 90-111; 홍성혁, “구약성서의 질병이해: 질병의 원인,” <구약논단> 1:20(2006년 4월), 124-146; “מִצְרָא, λέπρα, λεπρός의 올바른 이해와 번역,” <성경원문연구> 36호(2015년 4월), 206-230 등이 있다.

15) 조엘 마커스/ 류호영 장성민 옮김, <앵커바이블 마가복음 I>(서울: 기독교문서선교회, 2016), 326.

16) Brown, “Leprosy in the Bible,” 107. <한국한센복지협회>의 설명에 의하면, “나균의 증식 속도가 매우 느려서 병의 잠복기가 매우 길다고(5년~20년) 알려져 있고 나균의 감염력은 매우 낮다고 알려져 있다”고 한

는 본문과 한센병의 증상과 다르다. 한센병은 일반 사람들이 봐도 알 수 있는 “... 눈썹이 빠지고 손 발이나 얼굴이 변형되며 눈이 잘 보이지 않게 되는”<sup>17)</sup> 등의 증상이 있는데 레위기의 묘사는 그렇지 않다.

그러므로 1960년대 이전에 이미 수년간 많은 의료 전문가들이 히브리어 ‘차라앗(*tsara'ath*)’ 및 그리스어 ‘레프라(*lepra*)’를 ‘나병’이나 그에 상응하는 어휘로 번역하는 데 문제를 삼아왔다. 세계성서공회연합회가 발간하고 있는 성서 번역학 학술지인 *The Bible Translator*에서는 1960년부터 본격적으로 이 문제를 다루었는데,<sup>18)</sup> 특히 ‘한센병’ 전문가들은 레위기 13장과 14장에 묘사된 증상이 ‘한센병’과 일치하지 않는 것을 지적하고, ‘차라앗’과 ‘레프라’를 ‘나병’으로 번역해서는 안 된다고 보았다.

특히 20년 넘게 한센인들을 치료해 온 네덜란드 의료 선교사 그램버그(K. P. C. A. Gramberg)는, 레위기 13장 1~44절의 ‘차라앗’ 증상이 오늘날의 한센병과 전혀 다르다는 점을 병리학적으로 세밀하게 논하였다.<sup>19)</sup> 그리고 인도네시아 자바의 이슬람교에서는 본래 나병에 대한 공포가 없었지만 기독교의 영향으로 그에 대한 공포가 퍼졌으며 레위기 13장 45~46절이 그러한 태도에 이유를 제시한다고 하였다.<sup>20)</sup> 또 당시에 한센병 분야에서 가장 저명한 의료 전문가인 코크레인(Cochrane)도 “성경에서 ‘leprosy (나병)’으로 묘사된 상태가 한센병의 초기 병변이나 증상과 관련이 있다는 증거가 전혀 없다”고 확신하였다.<sup>21)</sup> 출애굽 당시 이스라엘 진영에는 한센병이 없었고, 유대 민족이 가나안 땅에 들어간 후 들어왔다는 것이다. 언어학자인 스블랑그레벨(J. L. Swellengrebel)도 성서적 증거를 검토한 결과 이 용어가 오늘날의 한센병이라기보다는 심각한 성격을 띠고 제의적 더러움(*uncleanness*)을 수반하는 어떤 종류의 질병을 나타내고 있다는 중요한 관점을 정리하였다.<sup>22)</sup>

이렇게 성서고고학과 주석학, 병리학, 언어학에 의하면 구약성서의 ‘차라앗’이 한센병일 수 없다. 그런데도 대부분의 서구의 전통적인 성경 번역들이 ‘차라앗’을 ‘나병(*leprosy*)’으로 번역하는 이유는 무엇일까? 그 이유는 레위기 외에 ‘차라앗’이 나오는 구약성서 본문들을 보면 추측할 수 있다.

하나님이 크게 분노하셨을 때 차라앗으로 사람을 치시는 경우가 있는데 1) 미리암(민 12:1~15)과 2) 요압의 집안에 생길 그 질병의 환자(삼하 3:28~29)와 3) 게하시(왕하 5:26~27)와 4) 웃시야//아사라 왕(대하 26:16~23//왕하 15:1~5)<sup>23)</sup>이 이에 해당한다. 이런 본문들 때문에 구약성서에서 ‘차라앗’은 하나님의 저주 내지는 형벌이라는 강한 인식이 생기게 되었고, 그 질병에 걸린 사람들에 대한 편견이 생기게 되었다.<sup>24)</sup> 그와 함께 인류 역사상 피부에 일어나는 질병 중 가장 치명률이 높고 전염성

다. 2021년 4월 15일 검색.

[http://www.khwa.or.kr/sub.asp?maincode=484&sub\\_sequence=533&sub\\_sub\\_sequence=](http://www.khwa.or.kr/sub.asp?maincode=484&sub_sequence=533&sub_sub_sequence=)

17) <표준국어대사전>의 ‘한센병’에 관한 설명 참조.

18) 세계성서공회연합회(United Bible Societies)는 1946년에 창설된 이래 지금까지 150여 개의 성서 공회가 연합하여 성경의 번역과 출판과 보급을 서로 협력하여 하고 있는 기구이다. 1950년부터 *The Bible Translator*를 발간해서 전 세계 언어의 성서 실재와 이론에 관한 논문들을 실어 왔다. K. P. C. A. Gramberg, “‘Leprosy’ and the Bible,” *The Bible Translator* 11 (1960), 10-23; J. L. Swellengrebel, “‘Leprosy’ and the Bible: The Translation of ‘Tsara'ath and Lepra,’” *The Bible Translator* 11 (1960), 69-79; D. H. Wallington, “‘Leprosy’ and the Bible,” *The Bible Translator* 12 (1961), 75-79; R. G. Cochrane, “Biblical Leprosy,” *The Bible Translator* 12 (1961), 202-203; S. G. Browne, “‘Leprosy’ in the New English Bible,” *The Bible Translator* 22 (1971), 45-46; J. G. Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible,” *The Bible Translator* 31:2 (1980), 207-212.

19) Gramberg, “‘Leprosy’ and the Bible,” 10-23.

20) Ibid.

21) Cochrane, “Biblical Leprosy,” 202-203.

22) Swellengrebel, “‘Leprosy’ and the Bible: the Translation of ‘Tsara'ath and Lepra,’” 74.

23) 열왕기하 15:1~5의 아사라는 웃시야라고도 불린다(왕하 15:13, 30 등; 사 1:1; 6:1; 7:1). 차라앗 때문에 아사라는 격리당한다(참조, 레 13:46).

24) 하틀리, <레위기>, 443.

이 있다고 여겨지는 나병에 대한 두려움이 함께 맞물리면서 성경의 번역어로 계속 유지되었고, 나병에 대한 편견과 차별은 더욱더 강화되었다.

#### IV. ‘레프라’와 한센병을 가리키는 그리스어 ‘엘레판티아시스’와의 혼용의 역사

히브리어 구약성서의 ‘차라앗’을 그리스어 칠십인역에서 번역할 때, ‘레프라’는 ‘차라앗’과 마찬가지로 그리스어에서 다양한 종류의 피부의 상태를 가리키는 총칭적인 개념을 가지고 있었고, 지금의 한센병을 가리키는 것은 아니었다.<sup>25)</sup>

기원전후에 그리스 저자들인 아우렐리우스 코넬리우스 켈수스(Aulus Cornelius Celsus)<sup>26)</sup>와 플리니우스(Gaius Plinius Secundus)<sup>27)</sup>는 지금의 ‘한센병’을 가리켜 ‘엘레판티아시스(ἐλεφαντίασις, 소위 “상피병”<sup>28)</sup>)’라고 하였다.<sup>29)</sup> 이 병은 환자의 피부가 깊은 곳에까지 거칠어져 코끼리 피부처럼 되기 때문에 붙여진 이름이다.<sup>30)</sup> 알렉산드리아의 비잔틴 의사인 오리바시우스(Oribasius, 기원후 326-403)는 ‘엘레판티아시스’를 오늘날의 ‘한센병’ 증상과 동일하게 설명하였다.<sup>31)</sup> 그는 에베소의 루푸스(Rufus of Ephesus, A.D. 98-117)의 글을 인용하는데, 루푸스는 거의 알려지지 않은 알렉산드리아의 다른 의사인 스트라톤(Straton)의 글을 인용하였다.<sup>32)</sup> 스트라톤은 알렉산드리아의 의사였던 에라시스트라투스(Erasistratus, 기원전 300-250년경)의 제자로, 오늘날의 ‘저-저항성 나병(low-resistant leprosy)’ 증상을 명확하게 묘사하면서 ‘새로운 질병’으로 소개하였다.<sup>33)</sup> 이렇게 볼 때 헬레니즘 시대와 고대 로마 시대의 의사들은 지금의 한센병에 해당하는 ‘엘레판티아시스’를 정확하게 알고 있었고, ‘레프라’와는 혼동하지 않았던 것으로 보인다.

그렇다면 왜 그리스어 ‘레프라’가 지금의 영어 ‘leprosy (나병)’로 번역된 것일까? 한센병 의료 전문가인 조스 안데르센(Johs G. Andersen)은 ‘엘레판티아시스’와 ‘레프라’라는 용어의 혼란이 일어난 것은 아랍어 번역 때문일 것으로 본다.<sup>34)</sup> 비잔틴 제국 붕괴 후 아랍 의사 요하니스 크리소르하스(Yohannis Crysorrhas, 기원후 777-857년)는 그리스어 ‘엘레판티아시스’를 아랍어 ‘주잠(juzam)’으로 번역하였다.<sup>35)</sup> ‘주잠’은 코란에 나오는 용어로 히브리어 ‘차라앗’과 유사한 개념이다. 그런데 크리소르하스는 이 ‘주잠’을 ‘엘레판티아시스’와 연결시킨 것이다.<sup>36)</sup> 르네상스 시대에는 아랍어 번역에서

25) J. Milgrom, *Leviticus*, Anchor Bible 3 (New York: Doubleday, 1991), 816.

26) 기원전 42년에서 기원후 37년 사이에 활동한 의학 저술가이다. 켈수스는 25~33권으로 추정되는 <백과사전>을 저술하였다고 하는데 그중 <의학에 관하여>만 남아 전해지고 있다.

27) 기원후 23년~79년에 살았던 것으로 추정되며, <박물지(博物誌)>(Historia Naturalis) 전 37권을 편찬해 티투스 황제에게 헌상하였다.

28) 오늘날 이 단어는 오히려 한센병과 관계없는 ‘상피병(象皮病)’을 의미한다. ‘상피병’은 “[의학] 열대, 아열대 지방에 많은 풍토병의 하나. 사상충(絲狀蟲)이나 그 밖에 세균의 감염으로 인하여 피부와 피부밑 조직에 림프가 정체하며 결합 조직이 증식하여 환부가 부풀어 오르고 딱딱해져 코끼리의 피부처럼 되는 병으로, 다리·음낭(陰囊)·여자의 바깥 생식 기관에서 많이 볼 수 있다.”(<표준국어대사전>).

29) 하틀리, <레위기>, 423-424.

30) J. Wilkinson, “Leprosy and Leviticus: A Problem of Semantics and Translations,” 159; 유운종, “צָרַעַת, λέπρα, λεπρός의 올바른 이해와 번역,” 217-218 재인용.

31) Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible,” 207.

32) Michael Walters Dols, “Leprosy in Medieval Arabic Medicine,” *Journal of History of Medicine*, 34:3 (1979), 314-333, 330; Paton, *An Examination of the Evidence for the Existence of Leprosy and Hansen’s Disease in Medieval Ireland*, 45 재인용.

33) Brown, “Leprosy in the Bible,” 112.

34) Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible,” 208. 이러한 주장은 많은 구약성서 주석가들과 한센병 연구자들이 동의하는 것 같다.

35) Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible,” 208.



재발견된 그리스어와 라틴어 텍스트를 다시 라틴어로 역번역하는 작업이 이루어졌는데, 이때부터 용어의 혼란이 시작되었다.<sup>37)</sup> 오늘날의 한센병에 가리켜 어떤 사람들은 라틴어 ‘레프라(lepra)’라고 했고, 또 어떤 사람들은 라틴어 ‘엘레판티아시스(éléphantiasis)’라고 했다.<sup>38)</sup> 헐스(Hulse)도 중세 시대에 일부 아랍어 저자들이 라틴어 ‘레프라(lepra)’라는 용어를 한센병에 사용하기 시작했으며, 불행히도 그 뒤에 유럽 저술가들이 그들을 뒤따랐다고 본다.<sup>39)</sup>

성경 번역의 경우에는 대부분의 라틴어 성경 번역자들과 기원후 5세기의 제롬(342-420년)이 칠십인역 구약성서와 그리스어 신약성서의 ‘레프라’를 따라 라틴어 ‘레프라(lepra)’로 번역을 하였다. 그리고 영어 번역자들도 동일한 관행을 따라 그것을 ‘레프로시(leprosy, 나병)’로 번역하였고, 전통적인 영어 역본인 KJV (King James Version, 1611년)과 RSV (Revised Standard Version, 1952년), 그 개정판인 NRSV (New Revised Standard Version Bible, 1989년), 최근의 ESV (English Standard Version, 2001년)까지도 ‘레프라’를 ‘레프로시(leprosy)’로 번역하였다.

그런데 19세기에 이르러 오히려 라틴어 ‘레프라’에서 온 영어 ‘레프로시(leprosy)’가 나병에 국한되어 사용되었고, ‘엘레판티아시스’를 ‘나병’을 가리키는 용어로 사용하지 않게 되었다.<sup>40)</sup> 그러나 이미 히브리어 ‘차라앗’과 그리스어 ‘레프라’를 영어 ‘레프로시(leprosy)’로 번역하는 것이 관행이 되어 있었던 것이다. 특히 신약성서의 ‘레프라’를 ‘나병’으로 옮기지 않으면 예수 그리스도의 기적적인 치유 사역을 약화시킨다고 보는 견해가 여전히 있었다.

## V. ‘레프라’가 나오는 신약성서 본문: ‘레프로스를 깨끗하게 하시다’(막 1:40~44//마 8:1~4//눅 5:12~14)를 중심으로

그리스어 신약성서에서 ‘레프라’와 ‘레프로스’(‘레프라’에 걸린 사람)는 13회 나오는데, 공관복음, 즉 마태복음, 마가복음, 누가복음에서 예수님의 치유 사역과 관련하여 나온다.<sup>41)</sup>

- 1) 예수께서 열두 제자를 파송하실 때 하신 말씀, “병든 자를 고치며 죽은 자를 살리며 레프로이(‘레프로스’의 복수형)를 깨끗하게 하며 귀신을 쫓아내되 너희가 거저 받았으니 거저 주라”(마 10:8);
- 2) 예수께서 세례 요한의 제자들에게 하신 말씀, “맹인이 보며 못 걷는 사람이 걸으며 레프로이가 깨끗함을 받으며 못 듣는 자가 들으며 죽은 자가 살아나며 가난한 자에게 복음이 전파된다 하라”(마 11:5//눅 7:22);
- 3) 예수께서 레프로스를 깨끗하게 하신 사역(막 1:40~44//마 8:1-4//눅 5:12~14);
- 4) 예수께서 베다니 레프로스 시몬의 집에서 식사하실 때에 여자가 값진 향유를 부은 일(막 14:3//마 26:6);
- 5) 예수께서 나사렛에서 배척 받으실 때 하신 레프로이 중 ‘나아만’에 대한 언급(눅 4:23~24,

36) Ibid.

37) Ibid.

38) Ibid.

39) E. V. Hulse, “The Nature of Biblical ‘Leprosy’ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations,” *PEQ* 107 (1975), 87-105.

40) 1905년 베를린에서 열린 국제 나병 회의(International Leprosy Congress)에서는 선언을 하였다. Andersen, “Leprosy in Translations of the Bible,” 208.

41) 신약성서에 나오는 ‘레프라’와 ‘레프로스’에 관해 논할 때 이를 번역하지 않고, 임의로 ‘레프라’, ‘레프로스’로 음역할 것이다. 그 외의 번역 본문은 가능한 한 <성경전서 개역개정판>(1998년)을 사용할 것이다.

27);

6) 예수께서 레프로이 열 명을 깨끗하게 하신 사역(눅 17:12~19)

이 본문들에서 치유 행위의 주체는 예수이시고, ‘레프라’는 ‘레프로스’나 ‘레프로이’(‘레프로스’의 복수형)를 깨끗하게 하시는 사역에서 언급된다. 신약성서 학자들 중에는 ‘레프라’를 ‘나병’으로 보고 위의 본문을 해석하는 경우도 있으나,<sup>42)</sup> 최근의 연구 결과들은 다른 것 같다.

## 1. 신약성서 ‘레프라’의 사전적 의미

성서학자들이 전통적으로 가장 많이 사용했던 발터 바우어(Walter Bauer)의 <신약성서와 초기 기독교 문헌들의 그리스어-독일어 사전>(Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur)<sup>43)</sup>을 보면 ‘레프라’에 관해 다음과 같이 설명한다.

‘레프라(λεπρα, ας, ή)’

나병. 피부와 내부 기관에 결절과 혹 모양을 형성하는 결절성 나병과 지체를 찢어 떨어지게 하는 신경성 나병으로 구별된다. 마 8:3; 막 1:42; 눅 5:12 등.<sup>44)</sup>

그러나 ‘레프라’에 대한 이러한 전통적인 정의가, 프레드릭 윌리엄 당커(Frederick William Danker)가 이 사전을 2000년에 수정 보완하고 영어로 번역하면서 아래와 같이 바뀐다.<sup>45)</sup>

‘레프라(λεπρα, ας, ή)’

심각한 피부병(serious skin disease), 나병 포함. 그리스어. 의료 전문가들은 ‘레프라’라는 용어가 다양한 피부질환을 포함한다고 본다. 성경의 ‘차라앗’(참고 레 13장)과 ‘레프라’가 현대에 ‘한센균’으로 알려져 있는 ‘나병’이 아니라는 많은 증거가 있다.<sup>46)</sup> 실제로 한센병이 성서시대에 알려지지 않았거나, 나병과 다른 이름으로 알려졌다고 주장하는 많은 사람들(참조, Gramberg와

42) K. Lake, “ἐμβριμησάμενος and ὀργισθεῖς, Mark 1, 40-43,” *HTR* 16 (1923), 197-198; C. H. Cave, “The Leper: Mark 1.40-45,” *NTS* 25 (1978-79), 245-250 등. 에드워드(J. R. Edwards)는 “나병은 팔레스타인에 널리 퍼져 있던 질병이었고, 나병에 관한 상태는 레위기 13장~14장에 매뉴얼처럼 논의된다”라고 언급한다(J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark* [Grand Raids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002], 68).

43) W. 바우어/ 이정희 옮김, <바우어 헬라어 사전: 신약성경과 초기 기독교 문헌의 헬라어-한국어 사전>(서울: 생명의말씀사, 2017), 898 참조; Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Kurt Aland and Barbara Aland, ed. (Berlin: New York: de Gruyter, 1988).

44) 독일어 바우어 사전은 ‘레프라’에 걸린 환자에 대해서는 다음과 같이 설명한다: “레프로스(λεπρός, οῦ): 나병의, 나병에 걸린, 레프로이 안드레스(눅 17:12). 나병환자, 문둥병자(마 8:2; 10:8; 11:5; 막 1:40; 눅 4:27; 7:22[마 11:5과 눅 7:22]). 베다니 시몬의 성(surname)(마 26:6; 막 14:3).”

45) W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Frederick William Danker, rev. and 3d ed. (Chicago: London: University of Chicago Press, 2000), 592.

46) 영어 바우어 사전에서 언급하고 있는 구약성서의 ‘차라앗’이라는 용어에 대한 사전적 정의 또한 포괄적으로 ‘피부병’이라고 명시한다. “차라앗 - 피부병. 사람의 살갗에 나타나는 피부병(레 13:2, 8, 11-13, 15, 20, 25, 27, 30, 42; 14:3, 7, 32, 54, 57; 신 24:8; 왕하 5:3, 6, 7, 27; 대하 26:19), 건물의 벽(아마 질산화한 자리) 혹은 의복(곰팡이 혹은 탈색)에 나타나는 변색된 점(레 13:47, 51, 59; 14:34, 44, 55)”(빌헬름 게제니우스/ 이정희 옮김, <게제니우스 히브리어 아람어 사전>[서울: 생명의말씀사, 2007], 696).

Cochrane)이 있다.<sup>47)</sup> 칠십인역과 신약성서의 ‘레프라’는 나병이라고 부르는 것을 지칭할 때도 있지만, 건선(psoriasis)<sup>48)</sup>, 루푸스(lupus)<sup>49)</sup>, 백선(ringworm)<sup>50)</sup> 및 황선(favus)<sup>51)</sup>과 같은 피부 질환으로 확장되어 사용되었을 가능성이 높다. 그러므로 명확한 자료가 없기 때문에 보다 일반적인 용어인 **심각한 피부병**(*serious skin disease*, 마 8:3; 막 1:42; 눅 5:12이하)을 사용하는 것이 가장 좋다.<sup>52)</sup>

이 같이 ‘레프라’에 대한 최신 학문 연구 결과로 인해 그 사전적 의미 규정이 변화된 것을 알 수 있다. 특히 ‘레프라’의 의미는 ‘나병’에서 ‘심각한 피부병’이라는 광범위한 의미로 확대되었다. 이러한 영어 바우어 사전의 설명과 유사하지만, ‘레프라’의 다른 측면을 소개하고 있는 로우와 나이다(J. P. Louw and E. A. Nida) 사전도 있다.<sup>53)</sup> 이 사전에서는 ‘레프라’의 ‘전염성’에 초점을 맞추며 ‘제의적 부정(uncleanness)’을 강조한다.

#### ‘레프라(λέπρα)’

현재 나병(leprosy)으로 간주되는 것을 포함하는, 두려운(dreaded) 피부 상태일 뿐 아니라 전염성 피부 질환의 특정 유형으로, 그 결과 어떤 사람이 제의적으로 부정(부정)한 것으로 간주되어 다른 사람들과의 정상적인 관계에서 배제된다. - ‘나병, 두려운 피부병’. (a\*) ὁ ἄνθρωπος πλήρης λέπρας ... ἐδεήθη αὐτοῦ ... καθαρίσαι ‘두려운 피부병에 걸린 남자가 ... 그(예수)에게 ... 그(자신)를 고쳐달라고 요청했다.’(눅 5:12). 신약성서에서 언급되는 λέπρα의 유형에 관하여 상당한 의견 차이가 있다. 어떤 권위 있는 학자들은 이러한 유형의 질병이 소위 한센병과 관련이 없다고 주장하는 반면에 다른 학자들은 한센병 뿐만 아니라 건선(psoriasis), 지루(seborrhea)<sup>54)</sup>, 핀토(pinto)<sup>55)</sup> (흰색, 피부의 얼룩진 변색) 다른 여러 피부 질환을 포함하고 있다고 본다. 성서 본문의 관점에서 볼 때, 제의적 부정(uncleanness)이나 불결(impurity)이 육체적 질병보다 중요했다.<sup>56)</sup>

47) Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 592. 바우어 사전은 위와 같은 설명을 뒷받침하는 참고문헌으로 BT에 연재된 소논문들을 나열하는데 BT는 최근에는 TBT(*The Bible Translator*)라고 불린다.

48) 건선(乾癬): [한의] 얼굴 같은 데에 까슬까슬하게 흰 버짐이 번지는 피부병. 대개 영양 결핍으로 생긴다(<표준국어대사전>).

49) 루푸스: 면역계의 이상으로 온몸에 염증이 생기는 만성 자가면역질환(<서울대학교병원 의학정보>).

50) 백선(白癬): [의학] 피부 진균의 침입으로 생기는 전염 피부병을 통틀어 이르는 말. 표피나 진피가 변화하여 피부의 빛깔이 변하고 살갓이나 털이 떨어지며 얼룩이 생긴다(<표준국어대사전>).

51) 황선(黃癬): [의학] 머리카락 밑에 딱지가 생기고 고약한 냄새가 나는 곰팡이 질환의 하나(<표준국어대사전>).

52) 바우어 영어 사전에서는 독일어 사전과는 달리 ‘레프라’에 걸린 환자에 대해 다음과 같이 설명한다: “레프로스(λεπρός, οῦ): 피부병이 심한, 심각한 피부 질환을 앓고 있는 사람(‘비늘’이 되는, 식물에서 비슷한 상태가 됨; 칠십인역), 레프로이 안드레스(눅 17:12). 심각한 피부 질환을 가진 사람(마 8:2; 10:8; 11:5; 막 1:40; 눅 4:27; 7:22[마 11:5과 눅 7:22]). 베다니 시몬의 성(surname)(마 26:6; 막 14:3).”

53) J. P. Louw and E. A. Nida, eds., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1988). 이 사전은 현재 신약성서의 번역을 위하여 무엇보다 의미 영역이 강조된 유일한 사전이기도 하지만 의미의 범위(domain)의 분류와 자료들을 나열한 체계성 또한 무척 뛰어나다고 할 수 있다. 즉 기존 사전들과는 달리 이 사전에는 단어들이 알파벳순으로 나열되어 있는 것이 아니라 1번에서 93번까지의 의미 영역에 맞추어 의미가 비슷한 단어들을 한 단위로 묶어 취급하고 있다.

54) 지루(脂漏): [의학] 피지샘의 분비물이 지나친 상태. 얼굴, 코 주위에 흔히 발생한다(<표준국어대사전>).

55) 핀토(pinto): 1. 여러 가지 색의, 얼룩덜룩한, 2.[어원: 멕시코] 열대 백반성 피부병. 3. 작은 반점(<스페인어 사전>).

56) <로우와 나이다 사전>에서는 레프로스에 대해 다음과 같이 설명한다: “레프로스(λεπρός, οῦ (λέπρα ‘두려운 피부병[dread skin disease]’의 파생어, 23.161) 두려운 피부병을 앓고 있는 사람 - ‘두려운 피부병을 앓고

이런 대표적인 그리스어 사전들의 설명으로 미루어 볼 때, 신약성서의 ‘레프라’는 ‘나병’ 보다 폭 넓은 의미로 사용된 것을 알 수 있다.

최근의 신약성서 학자들 중에는 ‘레프라’를 ‘한센병’을 포함한 다양한 피부병으로 보기도 하고,<sup>57)</sup> ‘차라앗’ 연구를 했던 한센병 전문가들의 의견을 받아들여 ‘한센병’과 무관한 여러 피부병의 총칭어로 보기도 한다.<sup>58)</sup> 실제로 신약성서 본문에는 ‘레프라’에 관한 구체적인 증상이 언급되어 있지 않다. 그러므로 어떤 질병인지 확실히 알 수 없기 때문에 그 어휘가 사용된 사회적 문화적 맥락을 살피는 것이 중요하다.

## 2. ‘레프로스를 깨끗하게 하시다’(막 1:40~44//마 8:1~4//눅 5:12~14)의 중심 메시지

이 본문에 대한 대부분의 주석들은 ‘레프라’에 걸린 사람의 고통을 사회적 문화적으로 설명하고 이를 예수께서 기적적으로 치유하셨다는 데 그 초점을 맞춘다.<sup>59)</sup> 특히 예수의 다른 치유 사역에서 나오는 동사들과는 달리 ‘깨끗하게 하다(카타리조)’가 반복된다는 점에 주목한다. ‘레프라’와 호응되는 동사인 ‘카타리조’는 ‘레프라’가 나오는 본문들에서 10회 나온다(마 8:2, 3; 10:8; 11:5; 막 1:40, 42; 눅 4:27; 5:12, 5:13; 7:22).<sup>60)</sup>

위의 본문들 중 공관복음에 모두 나오는 ‘레프로스를 깨끗하게 하시다’(막 1:40~44//마 8:1~4//눅 5:12~14)를 보면 그 구성과 표현이 아래와 같다.<sup>61)</sup>

- (1) 깨끗하게 해달라는 레프로스의 요청(막 1:40; 마 8:1; 눅 5:12)
- (2) 레프로스가 깨끗함을 받게 하는 예수의 동작과 말(막 1:41; 마 8:3상; 눅 5:13상)
- (3) 레프로스가 깨끗해짐(막 1:42; 마 8:3하; 눅 5:13하)
- (4) 예수께서 레프로스에게 제사장에게 몸을 보이고 깨끗하게 됨을 입증하라고 하심(막 1:43~45; 마 8:4; 눅 5:14~16)

있는 나병환자’. ‘병을 고치십시오 ... 두려운 피부병을 가진 사람들을 치료하십시오’(마 10:8).”

57) 굴리히(R. A. Guelich)는 신약성서에서 ‘레프라’라고 부르는 질병은 “나병과 함께 다양한 다른 피부질환을 포함했을 가능성이 높다”고 본다(R. A. Guelich, *Mark 1-8:26*, WBC, Vol. 34A [Dallas: Word Books, Publisher, 1989], 73).

58) 레인(W. L. Lane)은 레위기 13장~14장의 성서적 자료를 조사한 한센병 전문가들을 언급하면서, ‘레프라’는 ‘광범위하게 다양한 만성 피부병(a wide variety of chronic skin disease)’을 지칭하는 집합 명사라고 확신한다(W. L. Lane, *The Gospel according to Mark* [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974], 85). 만(C. S. Mann)도 ‘레프라’는 “많은 피부 질환(건선, 백반증, 상피병)을 포함하며 한센병이 여기에서 의도된 것이라고 결론내릴 수 없다”고 주장한다(C. S. Mann, *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible [New York: London: Toronto: Sydney: Doubleday, 1986], 219). 벤 위더링턴 3세(Ben Witherington III)는 ‘레프로이’를 ‘두려운 피부병을 앓고 있는 사람’(a man with a dreaded skin disease)이라고 묘사하며, ‘나병’은 예수 시대와 지역에 존재하지 않았다고 한다(Ben Witherington III, *The Gospel of Mark* [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001], 102).

59) 특히 누가복음 17장 12절에서는 한 사마리아 사람이 예수의 지시대로 순종함으로써 ‘레프라’가 ‘낮다(이아 오마이)’(눅 17:15)라는 동사가 사용된다. 이 동사는 민수기 12장 13절의 히브리어 ‘라파’에 대한 대응어로 칠십인역에서 사용된 것과 동일하다. 사마리아인 레프로스가 모세의 율법의 영역 밖에 있었기 때문에 그 치유가 제의적 정결과 연결되는 쟁점이 아니었다(눅 17:12~19).

60) 누가복음 17장 15절을 제외하고는 ‘레프라’와 연결되는 동사는 ‘깨끗하다’이다. 물론 ‘레프라가 그를 떠났다’이라는 표현이 두 번 나오기도 한다. Swellengrebel, “‘Leprosy’ and the Bible: the Translation of ‘Tsara’ath’ and Leprosy”, 74.

61) 대부분의 신약학자들은 이 예수의 치유 사역이 나오는 마태복음 8장 1~4절과 누가복음 5장 12~16절이 마가복음 1장 40~45절에서 전수된 것으로 본다.

위의 본문에서 ‘카타리조’는 레프로스의 요청인 “저를 깨끗하게 하실 수 있나이다”(막 1:40; 마 8:2; 눅 5:12), 예수의 말씀인 “깨끗함을 받으라”(막 1:41; 마 8:3, 눅 5:13), 그 말씀의 결과로 “깨끗하여진지라”(막 1:42; 마 8:3하; 참고, 눅 5:13하 “떠나나라”), 또 다시 예수의 명령 중 “네가 깨끗하게 되었으니”(막 1:44; 눅 5:14)에서 나온다. 칠십인역에서 이 동사는 제의적 정화의 의미를 담아 ‘깨끗하게 하다’라는 의미로 사용되었다.<sup>62)</sup>

본문에서 ‘깨끗하게 하다’가 이토록 강조된 것은, ‘레프로스’가 예수는 만나기 전에는 ‘깨끗하지 않았다’는 것을 전제로 한다. 그것은 도덕적으로나 위생적으로 ‘깨끗하지 않았다’는 것이 아니라 제의적으로 ‘깨끗하지 않았다’는 것을 의미한다. 구약성서의 ‘차라앗’, 칠십인역의 ‘레프라’에 걸렸다고 판명된 자는 다른 사람들과의 일상적인 접촉으로부터 격리되어 종종 진영 바깥에서 살아야 했다(레 10:4~5; 민 5:2~3; 12:10~12; 신 24:8; 왕하 5:27; 7:3~9).<sup>63)</sup> 가족과 공동체로부터 축출되어 그 사람이 옷을 찢고 머리를 풀며 잇입술을 가린 채 “부정하다 부정하다”고 소리치고 있는 모습은 다른 사람들이 그에게로 접근하는 것을 막으려는 외침이고, 더 나아가서는 죽은 자를 애도하는 몸짓이었다(비교, 창 37:34; 삼하 1:11).<sup>64)</sup> 신약시대에도 역시 ‘레프라’에 걸린 사람은 제의적으로 부정하다고 여겨졌고(참조, 레 13~14장), 일상생활에서 사회적으로 배척당하였다(참조. *m. Nega'im*)<sup>65)</sup>

신약시대의 유대교 사회는 정결 체계 하에 있었고, 정결과 부정, 깨끗함과 더러움을 구별하는 정결법이 사회 체계의 근간을 이루었다.<sup>66)</sup> 그러므로 ‘레프라’에 걸린 사람의 요청은 이미 그 기본 체계를 흔드는 것이었다. 예수께 자신이 가지고 있는 제의적 오염(contamination), 즉 부정적 금기(negative taboo)를 제거해 달라고 요청하는 것이다.<sup>67)</sup>

그(‘레프로스’ 막 1:40; 마 8:1; ‘온 몸에 레프라에 들린 사람’ 눅 5:12)<sup>68)</sup>의 절박함이 본문 첫 절에서 반복적인 표현을 통해 강조된다. 예수께 “와서 끓어 엎드려 간구하여”(막 1:40), “나아와 절하며 이르되”(마 8:2), “보고 엎드려 구하여”(눅 5:12) “저를 깨끗하게 하실 수 있나이다”(막 1:40; 마 8:2; 눅 5:12)라고 간청한다. 그가 “저를 낫게 하실 수 있나이다”가 아니라 “깨끗하게 하실 수 있나이다”고 한 것은, 질병 자체의 치유보다는 그가 처한 사회적 죽음에서 벗어날 수 있게 해달라는 요청이다.

이때 인간의 힘으로는 불가능한 일을 하실 수 있는 예수의 능력을 나타내는 동사, “~ 하실 수 있나이다(뒤나사이)”가 사용된다(막 3:27; 5:3; 8:4, 22~23, 28~29).<sup>69)</sup> 이것은 예수의 능력이 하나님의 능력에서 파생된다는 것을 드러낸다(막 9:3과 10:26).<sup>70)</sup> 실제로 구약성서에서 ‘차라앗’ 치료는 하

62) Robert G. Bratcher, *A Translator's Guide to the Gospel of Mark* (New York: the American Bible Society, 1981).

63) 조셉 A. 피츠마이어/ 이두희 황의무 옮김, <앵커바이블 누가복음 I> (서울: 기독교문서선교회, 2015), 908.

64) R. Meyer, “Cultic Uncleaness,” *TWNT III* (Eng. Tr. 1965), 418-421; Lane, *The Gospel according to Mark*, 85 note 144 재인용.

65) Guelich, *Mark 1-8:26*, 73.

66) M. J. Borg, *Meeting Jesus Again for the First Time* (New York: HarperSan Francisco, 1994), 46-48.

67) ‘카타리조’의 b purify 53.28에 대한 로우와 나이다 사전 설명을 참고.

68) 누가복음 5장 12절의 ‘온 몸에 레프라에 들린 사람’이라는 표현은 단순히 ‘레프라’에 걸렸다는 것보다는 더 강한 의미이다. 그래서 필리핀 타갈로그어로는 ‘온통 레프라를 앓는 사람’으로, 바하사 인도네시아어로는 ‘심하게 나병을 앓고 있다’로 번역된다(Bratcher G. Robert, *A Translator's Guide to the Gospel of Luke* [New York: American Bible Society, 1982]).

69) 마커스, <앵커바이블 마가복음 I>, 333.

70) Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1993), 95; 마커스, <앵커바이블 마가복음 I>, 333.

나눔 현존의 표시로 간주되었다(출 4:1~7; 민 12:10~15; 왕하 5:8, 15).

예수께서는 한 마디 말씀으로 레프로스를 낮게 하실 수 있음에도 불구하고, 불쌍히 여기사 손을 내밀어 “그에게 대시며”(막 1:41//마 8:3//눅 2:13) 말씀하신다. 1세기 유대교 사회에서 이 병에 걸린 사람들은 사실상 시체같이 여겨졌다. 이들과의 신체적 접촉은 사체를 만진 것과 같은 동일한 유형의 오염을 불러일으키는 것으로 보았다(민 12:12; 욥 18:13; 11QTemple 45:17-18; *b. Mid.* 64b).<sup>71)</sup> 그러나 예수는 정결과 부정, 깨끗함과 더러움을 구별하는 그 경계 자체를 무너뜨리시고 레프로스의 부정한 상태를 압도하신다.

“내가 원하노니 깨끗함을 받으라”(막 1:42; 마 8:3; 눅 5:13). 이 말씀으로 예수의 ‘거룩함’(막 1:24의 “하나님의 거룩한 자” 참조)이 레프로스가 옮겨가서 치유된다.<sup>72)</sup> 레위기의 규례들은 ‘레프로스’를 부정하다고 진단하고 가족과 공동체로부터 분리시켜 신체적 죽음보다 못한 사회적 죽음을 가져왔으나, 예수는 그의 부정함을 정결함으로 바꾸시고 그를 사회적 죽음으로부터 부활시키신다.

“곧 레프라가 그 사람에게서 떠나가고 깨끗하여진지라”(막 1:42). 그가 깨끗해지는 현상은, 모든 사람들이 보고 알 만큼 즉각적이고 급격한 변화로 일어났다.<sup>73)</sup> 이것은 자연적인 것이 아니라 기적적인 것이다.

예수께서 그에게 말씀하신다. “네 몸을 제사장에게 보이고 내가 깨끗하게 되었으니 모세가 명한 것을 드려 그들에게 입증하라”(막 1:44). 이제 ‘레프로스’는 더 이상 제사장의 ‘진찰’(레 13:3)을 필요로 하지 않고,<sup>74)</sup> “예물을 드려”(레 13:4) 병이 나았다는 것을 “입증”(4절)하는 것만이 필요하다. 옛 이스라엘의 제사장은 ‘레프라’, 즉 구약성서의 ‘차라앗’에서 나온 사람을 진 안으로 복귀시키는 정결 의식을 거행하는 일만 하면 되는 것이다(비교, 왕하 5:1~14; 민 12:13~15).<sup>75)</sup>

“그 사람이 나가서 이 일을 많이 전파하여 널리 퍼지게 하니 … 사방에서 사람들이 그에게로 나아 오더라”(막 1:45). ‘레프로스’는 이제 선교사의 전형처럼 자신이 깨끗하게 된 일을 많이 전파하여 널리 퍼지게 한다.<sup>76)</sup> 그의 병은 이제 그가 완전히 깨끗한 점을 가시적으로 증명하는 역할을 할 뿐 그에게 어떤 역할도 하지 않는 것이다.

그러므로 본문에서 중요한 것은 ‘레프라’가 어떤 종류의 질병이었느냐 보다는 성서시대 사람들이 그 질병을 어떻게 여겼고, 그에 대해 사회적 종교적 문화적으로 어떻게 반응했느냐이다. 그러한 상황에서 레프로스가 예수께 했던 간절한 요청과 몸짓, 또 이를 받아들이셨던 예수의 변혁적 몸짓과 말씀이 중요하다. 그 중심에 동사 ‘카타리조’가 있다.

71) Milgrom, *Leviticus*, 818; Guelich, *Mark 1-8:26*, 73; Witherington III, *The Gospel of Mark*, 103; 마커스, <앵커바이블 마가복음 I>, 222.

72) 마커스, <앵커바이블 마가복음 I>, 334.

73) Lane, *The Gospel according to Mark*, 85. 마가복음 1장 42절의 병행본문인 마태복음 8장 3절 하반절에서는 “즉시 그의 레프라가 깨끗하여진지라”로, 누가복음 5장 13절 하반절에서는 “레프라가 곧 떠나니라”로 묘사된다.

74) 구약성서에는 ‘의사’가 ‘환자’를 치료하는 장면은 한 번도 나오지 않는다. 구약성서에서 “의사”로 번역할 수 있는 본문이 한 군데 나오는데 그 부분도 “의사”가 치료하는 장면이 아니라 예언자의 한탄을 담고 있는 본문이다(참고, 렘 8:22 길르앗에는 유향이 있지 아니한가 그 곳에는 의사가 있지 아니한가 딸 내 백성이 치료를 받지 못함은 어찌 됨인고 [개역개정판]).

75) 또 제사장 역할은 부정한 사람이 성소 구역 안으로 들어오는 것을 막음으로써 오염이 발생하지 않도록 하기 위한, 성소를 보호하는 데 있다. 이렇게 ‘차라앗’을 가진 사람을 격리하는 이러한 관행은 공동체의 건강에 기여했다. 그러나 이러한 유익은 제의적 정결 규정들의 우선적인 취지가 아닌 부산물이었다(하틀리, <레위기>, 429).

76) 마커스, <앵커바이블 마가복음 I>, 335-336.

### 3. 동사 ‘카타리조’의 번역

‘카타리조’를 그리스어 글자 그대로 옮기면 ‘깨끗하게 하다’이다. 이 동사를 글자 그대로 옮기면, 다른 여러 언어들에서는 ‘저(레프로스)를 목욕시키실 수 있나이다’나 ‘저를 씻기실 수 있나이다,’ 혹은 ‘저에게 (물을) 부으실 수 있나이다’로 오해할 수 있는 표현이다. 그래서 어떤 언어들에서는 ‘카타리조’를 ‘고치다’나 ‘치유하다’, ‘레프라가 없어지게 만들다’로 번역하기도 한다.<sup>77)</sup> 그러나 이렇게 번역을 할 경우에는 그리스어 원문에서 의도했던 제의적 정결 개념이 사라지면서 중요한 문화적 정보에 손실이 온다.

실제로, 우리말에서도 환자를 ‘깨끗하게 하다’는 일상어로 쓰지 않는 말이다. “깨끗해지다”의 국어사전 뜻 중에 “5. (상처나 병이) 흔적없이 말짱하게 되다.”가 있는데, 오히려 ‘병’(病)과 연관시켜서 입을 때 “병이 깨끗이 낫다,” “병이 완전히 낫다”라는 표현으로 사용된다. 이렇게 되면 원문의 제의적 정결 개념보다는 질병의 완전한 치유로 입을 가능성이 있다. 그러나 ‘카타리조’가 번역된 우리말 역본들을 살펴보면, 독자들이 단순히 ‘낫다’와는 구별된 표현으로 인지하게 된 것 같다.

우리말 역본들 중 가장 오래된 <예수성교누가복음전서>(1882년)에서부터 누가복음 17장 14절이 “갈찌여빅납풍이간정한디라(갈 때에 백납풍이 간정한지라)”로 옮겨졌다. 이때 “간정하다”는 18세기에 서 19세기에 사용하던 표현으로 19세기에는 “간정하다”로, 또 20세기에서 현재까지는 “간정(乾淨)하다(20세기~현재)”로 바뀌었는데 그 뜻은 “매우 깨끗하고 순수하다.”이다(<표준국어대사전>). 이 표현은 최초의 신약인 <예수성교전서>(1887년)에서도 유지된다. <예수성교전서>의 마가복음 1장 40절에서는 “쥬야만약즐기시면능히나를간정케호소서하니(주여 만약 즐기시면 능히 나를 간정하게 하소서 하니)라고 번역된다.

한편 1885년의 이수정의 <마가전신약복음서언히>에서는 “네만닐질켜홀진디능(能)히나를씨끗허게호여쥬리라헌디(네가 만일 즐겨할진대 능히 나를 깨끗하게 하여 주리라 한 대)”라고 옮긴다. 이후 1911년 <성경전서>에서 “쥬씩서 만일 호고저 하시면 능히 저를 썩긋허게 하시리이다”에 영향을 준 것으로 보이고, 이 번역이 1938년 <성경개역>에서는 “원하시면저를썩긋케하실수잇나이다(저를 깨끗케 하실 수 있나이다)”로, 1961년 <개역한글판>에서는 “원하시면 저를 깨끗케 하실 수 있나이다”로, 1998년 <개역개정판>에서는 “원하시면 저를 깨끗하게 하실 수 있나이다”로 개정되었다. 현대 역본인 1993년 <표준새번역>과 그 개정판인 <새번역>에서도 “나를 깨끗하게 해주실 수 있습니다”로 그리스어를 글자 그대로 옮겼다.

이렇게 우리말 역본들이 ‘카타리조’를 ‘깨끗하게 하다’로 번역할 때 적어도 ‘낫다’와는 다른 표현이 었다는 것을, 독자들이 그 부분을 자연스럽게 받아들인다는 것을 알 수 있다. 좀 더 기대하기는 이 본문이 성서시대의 정결 체계와 관련이 있었다는 것, 예수께서 ‘레프로스’에게 하신 사역이 얼마나 변혁적이었는지까지 읽어낼 수 있기를 기대하는 것이다. 그렇다면 이때 ‘레프라’는 반드시 ‘나병’으로 번역되어야 하는가?

## VI. ‘레프라’의 새로운 번역어 제안

앞에서 살펴본 대로 성서고고학, 주석학, 병리학, 언어학, 해석학 등 최근 학문 결과들을 고려해 보면 성서시대의 ‘차라앗’과 ‘레프라’가 지금의 ‘한센병’이었을 가능성은 거의 없다.

77) 그러므로 남미 과테말라의 캅치켈(Cakchiquel) 인디언어로는 ‘그가 나았다’로 번역하고, 아프리카 부르키나 파소의 보보 핑어(Bobo Fing)로는 ‘병이 쫓겨났다’라고 번역한다. 아시아 인도네시아의 토바 바톡어(Toba Batak) 번역에서는 ‘병이 그에게서 풀려났다’(그가 병에게서 풀려났다)라고 옮긴다. Bratcher, *A Translator's Guide to the Gospel of Mark*.

① 성서시대의 유골 연구들과 그리스어 문헌 연구들로 미루어 볼 때 한센병이 성서시대에 존재했을 가능성은 거의 없다.

② 한센병 전문가들이 지적한 대로 성서에 나오는 내용과 병리학적으로 그 증상이 다르다. 신약성서 본문에서는 구체적인 증상이 나오지 않지만, 구약성서, 특히 레위기 13장~14장의 증상은 한센병과 확연히 다르다.

③ 신약성서 시대에는 ‘한센병’에 해당하는 그리스어가 ‘레프라’가 아니라 ‘엘레판티아시스’였다.

④ 신약성서 시대 이후 중세 시대에 일부 아랍어 저자들이 라틴어 ‘레프라(lepra)’를 한센병에 사용하기 시작하여 용어의 혼란이 왔고 그 전통이 라틴어, 영어, 독일어, 불어 등 서구 언어들의 역본들과 우리말 성경 역본들로 이어졌다.

그러므로 앞으로의 번역이나 개정에서는 오늘날의 한센병이나 이를 떠올리는 용어를 채택하는 것을 피해야 할 것이다.

그렇다면 ‘레프라’를 한센병과 관련이 없는 서술적인 표현을 사용해서 번역할 필요가 있을 것이다. 그러나 그동안 서구 번역자들이 ‘leprosy(나병)’이라는 번역어를 어쩔 수 없이 선택했던 것은 그 동안 번역이 너무 무겁거나 너무 어색해서였다. 더욱이 유대교 정결 체계와 관련하여 공동체의 배척을 암시할 만한 사회적 종교적 문화적 용어가 마땅치 않아서였다. 실제로 어떤 나라에서는 ‘한센병’ 자체가 존재하지 않거나 널리 알려져 있지 않아 관용적인 번역(idiomatic translation)을 하기도 하고, 대안 번역으로 특수한 질병을 채택하기도 한다.<sup>78)</sup> 그러나 어떠한 하나의 질병을 대안 번역으로 삼기에 성서시대의 ‘차라앗’과 ‘레프라’의 증상은 훨씬 광범위했다.

그러므로 현대 영어역본들에서는 ‘차라앗’을 다양하게 번역하는 시도를 한다. 1970년에 출간된 NEB (New English Bible)는 본문의 맥락에 따라 다양한 번역을 하였다. 레위기 13장~14장에 나오는 ‘차라앗’의 번역으로 ‘a malignant skin-disease (악성 피부병)’(레 13:2, 3, 8 등 14회), ‘chronic skin-disease (만성 피부병)’(레 13:11, 1회), ‘skin-disease (피부병)’(3회), 중립적으로 ‘the condition (상태)’(2회), ‘his disease (그의 질병)’(1회)로 번역한다. 사람의 피부, 짙은 옷감, 가죽 제품 및 집 벽의 오염 상태를 표현할 수 있는 하나의 용어를 찾을 수 없어서였다.<sup>79)</sup> NEB가 ‘malignant skin-disease (악성 피부병)’(레 13:2, 3, 8 등 14회)로 번역한 것은 이 병의 치명성을 드러내는 데 효과적인 것 같다. 그러나 이 번역어에 대해 한센병 의료 전문가인 브라운(S. G. Browne)은 결국 사망에 이르게 하는 질환인 “피부암”을 의미할 수 있기 때문에 의학적으로 이의가 있다고 하였다.<sup>80)</sup> 험스(Hulse) 또한 “악성”이라는 표현은 그것이 암을 의미하기 때문에 동의할 수 없다고 하였다.<sup>81)</sup> ‘악성 피부병’은 분명 ‘차라앗’의 치명성과 그 병이 죽음에 가깝다는 구약성서의

78) 1960년에 나이다(E. A. Nida)는 1960년에 성경 번역자들이 대부분에 ‘leprosy(나병)’에 해당하는 국가 공용어나 식민지어(colonial language) 용어를 빌리거나 그에 상응하는 토착어로 번역한다는 점을 지적하면서 다양한 토착어로 번역된 역본들을 소개하며 ‘레프라’의 다양한 번역의 가능성을 설명하였다. 스페인어로는 “나사로 병”(lazarus sickness)(시피보족어[Shipibo]에서 나병과 나사로[Lazarus]를 연관 짓는 표현)이라고도 하고, 멕시코 후이초어(Huichol)는 ‘피부 썩음병(sickness of skin rotting)’으로 번역하기도 한다(E. A. Nida, “The Translation of ‘Leprosy’: A brief contribution to the discussion by E. A. Nida,” *The Bible Translator* 11:2 [1960], 80-81). 켈탈어(Tzeltal)로는 ‘궤양병’(일반적으로 모든 유형의 피부질환을 지칭하는)으로, 배로 에스키모어(Barrow Eskimo)로는 ‘부패성 궤양’으로 번역하기도 한다(Bratton, *A Translator's Guide to the Gospel of Mark*).

79) NEB는 의복에 대해서는 ‘a stain of mold (곰팡이 얼룩)’(레 13:47)로, 집에 대해서는 ‘fungus infection (곰팡이 감염)’(레 14:3)이라고 다양하게 번역한다. 구약성서의 다른 본문에서도 문맥에 맞추어서 “(모세의) 피부가 병들었다”(출 4:6); “그녀(미리암)의 피부병”(민 12:1); “foul disease (역겨운 질병)”(삼하 3:29); “the disease (질병)”(왕하 5:11); “그(나아만)의 질병”(왕하 5:6, 7); “그(나아만)의 피부병”(왕하 5:2~7) 등으로 번역하기도 한다. 그러나 열왕기하에 나오는 서사 본문에서는 “leprosy (나병)”(왕하 5:1~27; 7:3; 15:5)라는 번역어가 유지된다.

80) Browne, “‘Leprosy’ in the New English Bible,” 45-46.



다른 본문으로 미루어 볼 때 원어의 한 측면을 잘 드러낸 번역어인 것이 분명하다. 그러나 그 번역어를 선택하는 순간 ‘차라앗’에 전염성이 있을 수 있다는 것, 또 자연 치유가 가능할 수 있었다는 등의 다른 해석의 가능성이 줄어들게 될 수 있다.

반면에 ‘차라앗’의 특징을 ‘전염성’에 초점을 맞추어 번역한 역본들도 있다. 1973년에 번역된 NIV (New International Version)는 레위기 13장~14장의 ‘차라앗’을 “infectious skin disease (전염되기 쉬운 피부병)”(레 13:2, 3, 9 등)으로 번역하였다. 그리고 각주에 “전통적으로 나병; 히브리어 단어는 피부에 영향을 미치는 다양한 질병에 사용되었다.”라고 명시하였다.<sup>82)</sup> NET (The NET Bible, 2004) 또한 이와 유사하게 레위기에서는 “a diseased infection (질병 감염)”(레 13:2)으로 번역하였다.

레위기 13장~14장의 ‘차라앗’은 분명 ‘전염성’ 성격을 드러내기도 한다. 그러나 우리말에서 “전염 피부병”<sup>83)</sup>은 “[의학] 세균, 바이러스, 진균 따위의 감염으로 생기는 피부병. 주로 접촉으로 감염되며 무좀, 백선(白癬), 무사마귀, 고름 딱지증, 성병 따위가 있다”(〈표준국어대사전〉)는 의미이다. 성서시대 당시에 세균이나 바이러스를 진단할 수 있는 병리학적인 지식이 없었으며, 그 진단을 의사가 아닌 제사장이 한 것을 감안하면 이 또한 원어의 한 측면만을 드러내는 번역으로 보인다. 또 신약성서를 번역할 때 NIV는 “A man with leprosy (나병에 걸린 사람, 막 1:40)”으로, NET는 “a leper (나병 환자, 막 1:40)”로 번역하였다. 만약 NIV와 NET의 레위기 ‘차라앗’의 번역을 참고하여 신약성서 본문에서도 ‘레프라’를 “전염되기 쉬운 피부병”이라고 번역하면, 원문에서 드러내고 했던 정결 체계에서의 ‘부정’ 개념이 사라지고 다만 ‘피부병의 전염성’만 남게 될 가능성도 있다.

이렇게 ‘차라앗’과 ‘레프라’가 정체를 명확히 알 수는 없지만 사람들의 두려움을 유발시키기 때문에 GNT (Good News Translation, 1976)에서는 구약성서의 ‘차라앗’과 신약성서의 ‘레프라’를 모두 일관되게 ‘dreaded skin disease (두려운 피부병)’으로 번역하였다. 이러한 번역은 로우와 나이다 사전에서 ‘레프라’를 “두려운 피부 상태”라고 설명한 것과 맥을 같이 한다. 그러나 “두렵다”는 것은 “1. 어떤 대상을 무서워하여 마음이 불안하다. 2. 마음에 꺼리거나 염려스럽다.”(〈표준국어대사전〉)라는 의미로 이 질병을 바라보는 사람들의 개인적 감정을 드러내는 표현이다. 그 표현이 개인적 감정에 치우치다보면 이 질병에 대한 사회적 종교적 문화적 측면이 약화될 가능성이 있다.

그래서 단순히 원어의 어원적 측면을 살려서 번역하는 역본들도 있다. TNK (The Jewish Bible: Torah, Nevi'im, Kethuvim, 1985)에서는 “a scaly affection on the skin (살갓에 비늘 같은 작용)”(레 13:2)으로 번역하기도 하였고, 훌스(Hulse)도 ‘차라앗’을 “역겨운 비늘이 낀 피부병 (repulsive scale disease),” “거부감을 주는 분상(粉狀) 상태” 그리고 “거부감을 주는 비늘이 일어나는 상태”를 제안한 바 있고,<sup>84)</sup> 밀그롬(J. Milgrom)도 “비늘같은 것이 덮이는 병(scale disease)”으로 제안한 바 있다.<sup>85)</sup> 그것은 ‘차라앗’의 어근인 ‘비늘이 생기다’와 관련이 있는데 우리말 초기 역본들이 ‘백반증’으로 번역한 것처럼 이 또한 ‘차라앗’의 표면적인 증상 중 하나만을 드러내는 번역인 것이다.

이렇게 원문의 의미가 모호하고 명확하게 알 수 없을 때에 번역자들은 종종, 원문을 음역해서 남

81) Hulse, “The Nature of Biblical ‘Leprosy’ and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations,” 101; 하틀리, <레위기>, 426 재인용.

82) NIV는 의복에서 대해서는 “mildew (곰팡이)”라는 표현을, 집에 대해서는 “a spreading mildew (퍼지는 곰팡이)”을 표현을 사용한다. 그러나 NIV에 ‘leprosy(나병)’라는 용어가 본문에서 사라진 것은 아니다. 열왕기하 5:1~27; 7:3; 15:5과 같은 많은 서사 본문들에서 ‘leprosy’(왕하 5:1~27; 7:3; 15:5)이라는 번역이 유지된다. 위에서 언급한 각주 설명과 함께 ‘leprosy’는 26회 나오고, ‘leper’(나병환자)는 2회가 나온다.

83) “전염성 피부병”은 “[의학] ‘전염 피부병’의 전 용어”이다(〈표준국어대사전〉).

84) 하틀리, <레위기>, 426에서 재인용.

85) Milgrom, *Leviticus*, 777-776.

겨두고 싶은 생각이 든다.<sup>86)</sup> 그러나 바클레이 뉴먼(Barclay M. Newman)과 필립 스타인(Philip C. Stine)이 말한 대로 번역자 자신뿐 아니라 독자들 그 누구도 알 수 없는 음역을 번역 본문에 남겨두는 것은 무책임한 일이 될 수 있다.<sup>87)</sup>

그런 의미에서 영어 바우어 사전이 “일반적인 용어인 심각한 피부병(serious skin disease)”으로 번역할 것을 제안한 것은, 한 가지 가능한 번역이 될 수 있다. 그러나 우리말로 ‘심각한 피부병’이라는 표현은 ‘중증 피부병’, 즉 ‘위중한 피부병’으로 읽힐 가능성이 있다. “심각하다(深刻하다)”는 “상태나 정도가 매우 깊고 중대하다. 또는 절박함이 있다.”(<표준국어대사전>)의 의미로, “환자의 건강이 심각한 상태에 있다.”라는 용례 등에서 사용된다. 그러나 ‘차라앗’의 다양한 특징을 포함하면서 “제사장이 그 피부의 병을 진찰”할 때(레 13:3) 피부병의 종류가 아니라 그 정도를 가늠한 것을 감안해 보면, 그 병의 깊이보다는 살갗에 피부병이 퍼져 있는 그 범위에 초점을 맞추는 것이 더 적절할 것으로 보인다.

특히 신약성서, ‘레프로스를 깨끗하게 하시다’(막 1:40~44//마 8:1~4//눅 5:12~14)에 등장하는 ‘레프로스’는, 그 병세가 겉으로 보았을 때 심하거나 심했던 것을 누구나 확실히 알 수 있어야 한다. 또 레위기 13장~14장의 기준으로 보았을 때 제의적으로 부정한 사람이라는 것을 가시적으로 알 수 있어야 하며, ‘깨끗하게 하다(카타리조)’ 동사와 호응이 되어야 한다. 그래서 예수께서 정결 체계를 무너뜨리는 몸짓과 말씀으로 깨끗하게 되었을 때 이 병을 앓고 있는 당사자뿐 아니라 의사가 아닌 제사장까지 그가 깨끗해진 상태를 알 수 있어야 한다(막 1:44). 또 치유된 ‘레프로스’가 다른 사람들에게 공개적으로 복음을 전파할 때 다른 사람들의 눈에도 그 결과가 확연히 드러나야 한다(막 1:45). 성서시대 때 ‘레프로스’를 진찰하는 사람은 의사가 아니라 제사장이라는 것이 중요하다(참조 레 14:3). 무엇보다도 예수께서 그 사람에게 “네 몸을 제사장에게 보이고 네가 깨끗하게 되었으니 모세가 명한 것을 드려 그들에게 입증하라”(막 1:44)고 하신 말씀을 현대 성경 독자들이 읽었을 때 레위기 13장~14장을 떠올리며 읽을 수 있어야 한다. 그러므로 신약성서의 ‘레프라’는 레위기 13장~14장에 나오는 ‘차라앗’과 같은 번역어이어야 할 것이다.

그러므로 그 병이 가시적으로 심하게 보였다는 데 초점을 맞추어 ‘심한피부병’을 번역어로 제안할 수 있을 것이다.<sup>88)</sup> 히브리어 구약성서의 ‘차라앗’과, 그리스어 칠십인역과 신약성서의 ‘레프라’는, 성서시대 당시에 다양한 피부병을 지칭하는 총칭어로 사용되었다. 이미 광범위한 의미를 담고 있는 ‘피부병’에 “그 정도가 지나치다”는 일반적인 서술어인 ‘심하다’를 조어하여 ‘심한피부병’이라는 특수 용어로 번역할 수 있을 것이다. 그리고 이 ‘심한피부병’으로 고통받는 사람인 ‘레프로스’를 ‘심한피부병을 앓는 사람’이라고 번역할 수 있을 것이다. “앓다”는 “1. 병에 걸려 고통을 겪다. 2. 마음에 근심이 있어 괴로움을 느끼다.”의 의미이다(<표준국어대사전>). 그러므로 단순히 ‘심한피부병’에 걸린 것이 아니라 그로 인해 사회적 종교적 문화적으로 고통을 겪는 사람을 표현할 수 있을 것이다.

이처럼 ‘레프라’와 ‘차라앗’의 번역어로 일반적인 용어이자 설명적인 문구인 ‘심한피부병’을 채택하

86) 실제로 Complete Jewish Bible (CJB, 1998)는 ‘레프라’와 ‘레프로스’를 ‘차라앗’(tzara'at)이라고 음역한다(마 8:2, 3 참조).

CJB Mark 1:40 A man afflicted with tzara'at came to Yeshua and begged him on his knees, "If you are willing, you can make me clean." ... 1:42 Instantly the tzara'at left him, and he was cleansed.

87) Barclay M. Newman and Philip C. Stine, *A Translator's Handbook on the Gospel of Matthew* (New York: United Bible Societies, 1988).

88) 이 표현은 2019년 6월 27일에 대한성서공회 성경번역자문인 박동현과 대한성서공회 번역 담당 부총무인 이 두희와의 대화 중에 얻은 아이디어임을 밝힌다. 이후 2019년 8월 30일, 번역 관련 대화에서 박동현은, 레위기 13장~14장의 ‘네가 차라앗’이 사람 몸에서 질병을 일으키는 것이 확실하다고 판단될 때는 ‘심한피부병’으로, 그 외에는 ‘두드러진 자국’으로 번역할 수 있다고 주장한 바 있다.

는 것이 성서시대의 1차 독자들과 같은 효과로 본문의 메시지를 이해하는 데 도움을 줄 수 있다. 이때 ‘심한피부병’과 ‘심한피부병을 앓는 사람’에 각주나 용어해설을 붙여서 그 종교적 의미와 그에 따른 제의적 부정(더러움)에 대해 설명을 할 필요가 있을 것이다.

번역은 항상 본질적으로 선택(selectivity)과 잠정 결정(underdetermination)의 문제를 포괄하고 있다.<sup>89)</sup> 번역자가 성서시대의 1차 독자들의 정황을 고려하여 주석적, 해석학적, 인지적 함의들을 최대한 이해하려고 해도 그 정보가 명확하지 않고 원어와 대상어 사이의 언어적 사회적 종교적 차이 때문에 원천 본문의 모든 측면을 다 보여줄 수 없다.<sup>90)</sup> 번역자가 하나의 번역어를 선택하는 순간 어쩔 수 없이 원천 본문의 몇 가지 측면은 잃게 되는 것이다. 이때 문제는 번역자가 하나의 어휘를 선택을 할 때 원천 본문의 어떤 측면을 유지할지를 어떻게 결정하느냐에 달려 있다.<sup>91)</sup>

‘레프라’를 ‘심한피부병’으로, ‘레프로스’를 ‘심한피부병을 앓는 사람’으로 번역할 경우에 원문이 담고 있던 모든 문화적 사회적 종교적 의미를 담아내는 것은 불가능할 것이다. 그러나 그동안 성서 번역자들과 주석가들이 고심했던 다양하고 포괄적인 총칭어에 해당하며 그 병세의 가시성으로 제의적 정결 문제에 있어서 제사장의 진찰을 요했던 것, 변형적 몸짓과 말씀으로 당시 사회를 억누르고 있던 정결 체계를 무너뜨리신 예수의 사역을 고려할 때 본문 이해에 도움이 될 수 있을 것이라고 본다.

## VII. 나가는 말

본 연구는 ‘레프라’의 우리말 성경 번역 역사를 살펴보았을 때 각 시대별 번역어들이 그 당시에는 사회적 문화적으로 가능한 번역어들이었으나 사회적 의미가 빠르게 변하면서 차별어가 되었다는 점을 고찰하였다. 그리고 그동안 서구 주요 역본들과 우리말 역본들에서 채택했던 번역어인 ‘나병(leprosy)’이 성서고고학적으로 보았을 때 성서시대에 존재했을 가능성이 거의 없고, 병리학적으로도 그 증상이 성서에 나오는 내용과 다르며, 언어의 변천 과정 중에 의미가 달라졌다는 점을 논하였다.

그리고 공관복음 모두에 나오는 ‘레프로스를 깨끗하게 하시다’(막 1:40~44//마 8:1~4//눅 5:12~14)를 분석하여 ‘레프라’의 병명이나 병의 종류보다는 당시의 정결 체계를 드러내는 동사인 ‘깨끗하게 하다(카타리조)’와 호응이 잘되는 서술적 표현으로 번역하는 것이 필요하다는 점을 밝혔다. 그리고 ‘레프라’를 앓고 있는 사람은 누가 보아도 그 병세가 겉으로 보았을 때 심하다는 것을 확실히 알 수 있어야 하며, 특히 독자들이 레위기 13장~14장의 기준으로 보았을 때 제의적으로 부정한 사람이라는 것을 알 수 있어야 하고 레위기의 히브리어 ‘차라앗’과 같은 번역어여야 한다는 것을 논하였다.

이를 바탕으로 이미 광범위한 의미를 담고 있는 ‘피부병’과 “그 정도가 지나치다”라는 일반적인 서술어인 ‘심하다’를 조어하여 ‘심한피부병’이라는 특수용어를 번역어로 제안하였다. 그리고 이 ‘심한피부병’에 시달리는 ‘레프로스’를 ‘심한피부병을 앓는 사람’이라고 번역할 것을 제안하였다. 이렇게 번역할 경우에 원문이 담고 있던 그 사회적 종교적 문화적 의미를 모두 담아내는 것은 불가능하지만, 그 병세가 가시적으로 드러난다는 점을 나타내어, 독자들이 제의적 정결 문제와 맞물려 생각하는 데 도움이 될 수 있을 것이라고 본다.

이로 인해 예전에 ‘천형’으로 불리며 차별과 편견으로 얼룩져 있는 ‘나병’이라는 용어로 번역을 하

89) L. de Vries, “Paratext and Skopos of Bible Translation,” W. Smelik, A. den Hollander, U. Schmidt (eds), *Paratext and Metatext as Channels of Jewish and Christian Traditions* (Leiden: Brill Publishers, 2003), 17-35.

90) J. Y. Cho, *Politeness and Address Honorifics in Bible Translation* (Reading: United Bible Societies, 2009), 83.

91) C. Nord, *Translating as a Purposeful Activity* (Manchester: St. Jerome Publishing, 1997), 30.

지 않아도 예수께서 행하셨던 변혁적 치유 사역을 충분히 드러낼 수 있는 가능한 번역이 될 수 있을 것이라고 기대해 본다.

## 참고문헌

- 마커스, 조엘/ 류호영 장성민 옮김. <앵커바이블 마가복음 I>. 서울: 기독교문서선교회, 2016.
- 마커스, 조엘/ 장성민 옮김. <앵커바이블 마가복음 II>. 서울: 기독교문서선교회, 2016.
- 민영진. “우리말 성서 번역에 있어서 성차별 표현의 처리 -「성경전서 표준새번역」을 중심으로-.” <성경원문연구> 15호(2004년 10월), 283-329.
- 민영진. <개역개정판, 이렇게 달라졌다>. 서울: 대한성서공회, 2000.
- 빌헬름 게제니우스/ 이정의 옮김. <게제니우스 히브리어 아람어 사전>. 서울: 생명의말씀사, 2007.
- 바우어, W./ 이정의 옮김. <바우어 헬라어 사전: 신약성경과 초기 기독교 문헌의 헬라어-한국어 사전>. 서울: 생명의말씀사, 2017.
- 올브라이트, W. F. & 만, C. S./ 이강택 옮김. <앵커바이블 마태복음>. 서울: 기독교문서선교회, 2016.
- 왕대일. “구원과 치유-성서적, 신학적 이해 부정함에서 거룩함까지, 레위기 13~14장의 경우.” <신학과 세계> 54호(2005년 12월), 90-111.
- 유연희. “시편을 보라빛 렌즈로 읽기” <성경원문연구> 25(2009년 10월), 30-52.
- 유윤종. “לִמְעַלְלָהּ, λέπρα, λεπρός의 올바른 이해와 번역.” <성경원문연구> 36(2015년 4월), 206-230.
- 이만열, 옥성득. <대한성서공회사 I>. 서울: 대한성서공회, 1993.
- 이영미. “한글 성서 번역의 양성평등적 언어 활용에 관한 연구.” <성경원문연구> 19(2006년 10월), 47-68.
- 정중호. <레위기 만남과 나눔의 장>. 서울: 한들출판사, 1999.
- 조지윤. “양성평등적 번역 선교: 예수와 사마리아 여인 대화(요 4:7~26)의 존대법 번역.” <선교와 여성신학> 여성신학사상 8집(2010년), 232-261.
- 채은하. “장애인 호칭의 비교와 대안 연구-히브리어 성경, 칠십인역과 한글 공인 번역 성경들을 중심으로-.” <성경원문연구> 40호(2017년 4월), 95-116.
- 채은하. “장애인의 시각에서 본 한글 공인 번역 성경들의 장애인 호칭과 대안.” <성경원문연구> 30호(2012년 4월), 140-160.
- 채은하. “한글 공인 성경들의 장애인 호칭과 대안-복음서와 사도행전을 중심으로-.” <성경원문연구> 34호(2014년 4월), 162-180.
- 피츠마이어, 조셉 A./ 이두희 황의무 옮김. <앵커바이블 누가복음 I>. 서울: 기독교문서선교회, 2015.
- 하틀리, 존 / 김경열 옮김. <레위기>. WBC 성경주석. 서울: 솔로몬, 2005.
- 홍성혁. “구약성서의 질병이해: 질병의 원인.” <구약논단> 1:20(2006년 4월), 124-146.
- Andersen, J. G. “Leprosy in Translations of the Bible.” *The Bible Translator* 31:2 (1980), 207-212.
- Baden, J. S. “The Origin and Interpretation of *šāra’at* in Leviticus 13-14.” *JBL* 130 (2011), 643-662.
- Bauer, W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Frederick William Danker, rev. and 3d ed. Chicago; London: University of Chicago Press, 2000.
- Bratcher, R. G. *A Translator's Guide to the Gospel of Mark*. London; New York: United Bible Societies, 1981.
- Bratcher, R. G. and Nida, E. A. *A Translator's Handbook on the Gospel of Mark*. London; New York: United Bible Societies, 1961.
- Browne, S. G. “‘Leprosy’ in the New English Bible.” *The Bible Translator* 22 (1971), 45-46.

- Cave, C. H. "The Leper: Mark 1.40-45." *NTS* 25 (1978-79), 245-250.
- Cho, J. Y. *Politeness and Address Honorifics in Bible Translation*. Reading: United Bible Societies, 2009.
- Cochrane, R. G. "Biblical Leprosy." *The Bible Translator* 12 (1961), 202-203.
- Derrett, J. D. "No Stone upon Another Leprosy and the Temple." *JSNT* 30 (1987), 3-20.
- de Vries, L. "Paratext and Skopos of Bible Translation." W. Smelik, A. den Hollander, U. Schmidt, (eds), *Paratext and Metatext as Channels of Jewish and Christian Traditions* (Leiden: Brill Publishers, 2003), 17-35.
- Douglas, M. *Purity and Danger*, London: Routledge, 1960.
- Edwards, J. R. *The Gospel according to Mark*. Grand Raids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- Gramberg, K. P. C. A. "'Leprosy' and the Bible." *The Bible Translator* 11 (1960), 10-23.
- Guelich, R. A. *Mark 1-8:26*. WBC, Vol. 34A. Dallas: WordBooks, Publisher, 1989.
- Hulse, E. V. "The Nature of Biblical 'Leprosy' and the Use of Alternative Medical Terms in Modern Translations." *PEQ* 107 (1975), 87-105.
- Lake, K. "ἐμβριμησάμενος and ὀργισθεῖς, Mark 1, 40-43," *HTR* 16 (1923), 197-198.
- Lane, W. L. *The Gospel according to Mark*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1974.
- Levine, B. A. *Leviticus*, JPS, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1989.
- Louw, J. P. and E. A. Nida, eds. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. New York: United Bible Societies, 1988.
- Luz, U. *Matthew 8-20*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Mann, C. S. *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible. New York: London: Toronto: Sydney: Doubleday, 1986.
- Michaelis, W. "λέπρα, λέπρος." *TDNT* IV (1967), 233-234.
- Milgrom, J. *Leviticus*, Anchor Bible 3, New York: Doubleday, 1991.
- Nida, E. A. "The Translation of 'Leprosy': A brief contribution to the discussion by E. A. Nida." *The Bible Translator* 11:2 (1960), 80-81.
- Nord, C. *Translating as a Purposeful Activity*. Manchester: St. Jerome Publishing, 1997.
- Paton, A. E. *An Examination of the Evidence for the Existence of Leprosy and Hansen's Disease in Medieval Ireland*. Ph.D. Diss. University of Glasgow, 2014.
- Stanely, G. B. "Leprosy in the Bible." Bernard Palmer. ed., *Medicine and the Bible*. Carlisle: Paternoster Press, 1986.
- Swellengrebel, J. L. "'Leprosy' and the Bible: The Translation of 'Tsara'ath and Lepra'." *The Bible Translator* 11 (1960), 69-79.
- Wallington, D. H. "'Leprosy' and the Bible." *The Bible Translator* 12 (1961), 75-79.
- Witherington III, B. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- Wright, D. P. and R. N. Jones, "Leprosy." *ABD* 4 (1992), 277-282.

[발표 2]  
상처 입은 여성의 성성(性性)의 치유를 위하여<sup>92)</sup>

이주아 박사 (이화여자대학교, 기독교교육학)

I. 들어가는 말 : N번방은 홀로 생겨나지 않았다

여성의 몸과 성은 남성들에 의해 대상화되고 수단화되어 온 가장 오래된 ‘타자’이다. 가부장제의 창조 이후로 여성의 몸과 성은 재생산기능으로, 또는 남성들의 성욕을 위한 도구로 재단되어지고 제도 안에서 억압되어졌다. 시대가 변화하면서 여성에게도 참정권 및 교육의 권리 등 많은 것이 주어지고 있으며 여성주의의 목소리가 높아지고 있음에도, 첨단기술 산업사회에서 여성의 성성에 대한 왜곡과 침해는 보다 더욱 정교해지고 은밀해지고 있다. 급속도로 발달하는 기술은 미처 사회적 시스템이 이를 규제하거나 판단할 시점을 허락하지 않으면서 자본논리에만 의거하여 여성에 대한 성적 억압과 소비를 극대화하고 있다. 초등성평등연구회는 N번방 사건의 원인 중 하나로 잘못된 성별 고정관념과 음란물을 성장기의 일상사나 문화 정도로 치부하는 한국 사회의 오류에 대해 지적하였다<sup>93)</sup>.

청소년들이 가장 많은 시간을 보내는 게임 안에서 구현되어지는 여성은 인격체가 아니라 오로지 남성의 생식기적 성욕을 자극하기 위해 만들어진 객체가 무엇인지를 확연하게 드러내어준다. 성인들은 한술 더 떠 이제 이를 현실 공간으로 가져오고 있다. 과거의 춘화, 그 이후의 음란물, 그리고 게임 안에 존재하던 ‘남성의 생식기적 욕망의 충족만을 위한 몸으로서의 여성’을 현실에서 재현할 수 있는 기술을 손에 쥔 것이다. 리얼돌이라는 인간의 형상을 한 성기구를 만들고, 법원은 “사람의 존엄성과 가치를 심각하게 훼손·왜곡했다고 평가할 수 있을 정도로 노골적인 방법으로 성적 부위나 행위를 적나라하게 표현 또는 묘사한 것이라 볼 수는 없다”며 수입사의 손을 들어주었다<sup>94)</sup>. 또한 해외에서는 인공지능과 인공지능을 부착하여 사람과 흡사한 상호작용을 할 수 있으며 세 개의 기관을 통해 성행위를 할 수 있는 섹스로봇을 출시, 성매매 산업 및 개인 소비자에게 판매한지 10년이 지나고 있다.

이러한 상황에서 기존 문화에서 이미 억압되고 왜곡되어져 온 여성의 몸과 성, 여성의 성성은 얼마나 더욱 왜곡되고, 변질되고, 상처받을 것인가? 우리는 이처럼 가장 오래된 인류의 죄악이 첨단 기술의 외피를 입고 하나님의 형상인 인간의 존엄성을 침해하는 것을 언제까지 방관해야 할 것인가? 여성신학은 이에 대해 어떻게 대응하고, 도전하고, 새로운 미래를 연대와 공감 안에서 형성해 나갈 수 있을 것인가? 본고에서 필자는 이러한 문제의식을 가지고 섹스로봇을 중심으로 하여 첨단 기술 산업사회가 여성의 성성을 유린하는 현실과 이의 문제점 등을 비판적으로 분석하고, 여성주의 기독교

92) 본 논문은 “첨단 기술권력 사회에 대한 여성주의 기독교교육적 성찰: 섹스로봇을 중심으로”(『기독교교육정보』 제66집, 2020, 169 - 196)를 기본으로 확장 정리한 연구이다.

93) 초등성평등위원회, “N번방’ 사태 해결 주체로서 교육부의 강력한 대처 방안 촉구 서명 운동, ”2019. 3. 2. [https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSdnGRWeCgZrck\\_dsK\\_WDvYYqYU3YpgJgolaATPeQZDLFlq9Pw/viewform](https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSdnGRWeCgZrck_dsK_WDvYYqYU3YpgJgolaATPeQZDLFlq9Pw/viewform)

94) 뉴시스, “리얼돌, 풍속 해치는 물품 아닌 성기구”...법원, 수입허용 판결, 2021. 1. 25. <https://www.donga.com/news/Society/article/all/20210125/105090687/1>

교교육의 대안을 제시하고자 한다.

## II. 섹스로봇과 논쟁들

### 1. 섹스로봇의 정의와 현황

섹스로봇(Sex Robot)은 인간의 성행위를 대신 수행하기 위한 목적으로 만들어진 로봇을 의미한다<sup>95)</sup>. 2009년 《성인 엔터테인먼트 엑스포 2010》(Adult Entertainment Expo 2010)에서 트루컴패니언사(TrueCompanion. Inc)가 세계 최초로 여성 로봇 《록시》(Roxxy)를 선보인 이후, 섹스로봇은 대량 생산의 시기로 접어들었다. 록시는 인공 혹은 실리콘 소재의 피부로 인간의 피부와 흡사한 질감을 구현하고 인공지능을 장착, 신체 안에 내장된 랩톱 컴퓨터와 피부 센서를 통해 소유자와 다양한 형태의 쌍방향 접촉은 물론 간단한 대화도 가능하다. 고객의 취향에 따라 피부색, 머리 색깔, 성격을 선택할 수 있는 이 로봇의 1대당 가격은 7,000~9,000달러(약 790만원~1,020만원)이다<sup>96)</sup>. 섹스돌과 섹스로봇은 주문자의 요구에 반응하기 때문에 물론 남성 형태의 섹스돌과 섹스로봇도 생산이 가능하기는 하다. 그러나 현재 만들어지고 있는 섹스로봇은 절대 다수가 여성형이다.

영국의 BBC가 제작한 다큐멘터리 ‘섹스로봇과 우리’(Sex Robots And Us)에서 진행자는 세계의 섹스로봇 제작자들과 소비자들을 만나며 섹스로봇산업의 현주소를 보여준다<sup>97)</sup>. 다큐멘터리는 “resistance setting” 즉 강간을 할 수 있도록 세팅되어 판매되는 섹스로봇과 이를 금지하자는 캠페인, 그리고 일본의 섹스로봇 공장에서 발견한 소녀 모습의 섹스로봇을 보여준다. 그 로봇의 공장을 관리하는 사람은 “실제 섹스돌의 나이는 소비자의 상상에 달려 있다”면서 “이러한 작고 귀여운 크기의 인형이 누군가에게는 특별한 감정을 일으킬 것”이라고 말하기까지 한다.



그림 1 BBC Three가 게재한 유튜브 게시물 “The Future of Sex? Sex Robots And Us” 중 한 장면

유럽 곳곳에서는 섹스로봇을 이용한 사창가가 운영되고 있으며, 몇 개의 섹스로봇을 보유하고 있는 남성들도 늘고 있다. 섹스로봇 산업은 앞으로 계속 성장할 전망이다. 영국의 헬렌 드리스콜(Helen Driscoll) 박사는 “2070년경에는 로봇과의 섹스가 사회적으로 보편화돼 실제적 육체관계는 오히려 ‘구시대의 유물’로 전락할 것”이라고 전망하기도 한다<sup>98)</sup>. 섹스산업의 미래를 예측하는 미래학자 이언 피어슨(Ian Pearson) 박사는 “섹스 시장이 20년 뒤에는 현재의 3배, 2050년에는 7배로 커

95) “섹스로봇”, 「위키 백과」[온라인자료]

[https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%84%B9%EC%8A%A4\\_%EB%A1%9C%EB%B4%87](https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%84%B9%EC%8A%A4_%EB%A1%9C%EB%B4%87) (2020. 1. 12 접속).

96) 김형자, “주간조선:섹스로봇① 일반인들에게 로봇과 섹스할 수 있냐고 물어봤더니...,” 「조선일보」2015. 11. 18. [온라인자료]

[http://premium.chosun.com/site/data/html\\_dir/2015/11/17/2015111702395.html](http://premium.chosun.com/site/data/html_dir/2015/11/17/2015111702395.html)(2020. 1. 12 접속).

97) BBC Three, “The Future of Sex? Sex Robots And Us,” 「유튜브」2018. 4. 9. [온라인자료]  
[https://www.youtube.com/watch?v=kGTI2\\_O9v\\_Y](https://www.youtube.com/watch?v=kGTI2_O9v_Y) (2020. 1. 12 접속).

98) 김형자, “주간조선:섹스로봇② 말하고 이메일까지 보내는 섹스로봇이 곧 등장한다” 「조선일보」2015. 11. 18. [온라인자료]

<http://m.chosun.com/svc/article.html?sname=premium&contid=2015111702407#RedyH>



질 가능성이 있다”고 하며, 바이브레이터 같은 로봇 성생활용품이 수세기 동안 사용돼 왔으니 로봇과의 섹스가 자연스런 다음 단계일 것이라고 내다본다.

## 2. 섹스로봇에 대한 반응

### 1) 긍정 및 찬성 반응

섹스로봇에 대한 사회적인 반응은 두 가지로 나뉜다. 먼저 자유주의적인 입장에서 개인이 사용하는 것은 개인의 자유이자 사적 소유권을 행사하는 것이지 논의의 대상이 될 수 없다는 것이다. 섹스로봇을 긍정하는 두 번째 관점으로는 섹스로봇이 인간의 섹스를 대체하는 기능을 하면서 성행위에서 소외되는 장애인(특히 발달 장애인)이나 성적 트라우마가 있는 사람들, 조루증 환자, 소아성애자 같은 사람들이 치료 목적으로 사용할 수 있다는 점을 든다<sup>99)</sup>. 영국의 성전문상담가인 이언 커너(Ian Connor) 박사는 지난 6일 인공지능 로봇이 현재 불법인 ‘성매매’를 대신하는 역할을 할 수 있고 성적 트라우마(외상후증후군)를 가진 사람이나 조루증 환자, 소아성애자 같은 사람들을 치료하는 목적으로도 사용될 수 있을 것이라고 했다<sup>100)</sup>.

나아가 인간과의 성매매보다 인간을 대상화하거나 상품화하지 않으면서 성 욕구를 만족시킬 수 있기 때문에 보다 윤리적이며, 불법적인 성매매를 통해 발생하는 질병 등도 예방할 수 있는 순기능을 가진다고 주장하기도 한다. ‘로봇, 인간, 섹스관광(Robots, Men and Sex Tourism)’에서 연구자들은 “로봇과의 섹스는 더 안전하다. 실제 성행위의 제약, 주의사항, 불확실성으로부터 자유롭다.”라고 주장하였다<sup>101)</sup>. 섹스로봇이 인간과의 불완전한 관계를 보완하거나 대체할 것이라는 시각도 존재한다. 트루컴패니언의 최고경영자(CEO) 더글러스 하인즈(Douglas Hines)는 “아내와 여자 친구를 대신하는 것이 아니고 성행위를 갖는 사람이나 배우자를 잃은 사람을 위한 솔루션”이라고 밝히며 “목시가 최종적으로 자신의 소유자와 대화하고 소유자가 좋아하거나 싫어하는 것을 알 수 있는 자기 학습 능력을 갖추길 바란다”, “사람들과 섹스로봇 간에 성행위는 작은 부분이고 주로 친교나 상호 작용을 하는데 주로 시간을 보내게 될 것”이라고 낙관적인 전망을 하였다<sup>102)</sup>. 인공지능은 머신 러닝(machine learning)을 하며 자기 학습 능력을 가지고 있기 때문에 섹스로봇이 진화한다면 인간은 이제 인간보다는 섹스로봇과 더 많은 여러 가지의 관계를 맺을지도 모른다는 것이 주장의 핵심이다.

### 2) 부정 및 반대 반응

섹스로봇 개발 자체를 반대하는 사회적인 움직임도 존재한다. 영국 로봇 윤리학자 캐슬린 리처드슨(Kathleen Richardson)박사는 “섹스로봇이 남성과 여성, 어른과 아이, 사람들 간의 관계에 해를 끼치고, 로봇과의 성행위가 인간의 감정과 정신에 악영향을 줄 수 있다”고 하며 섹스로봇 개발 반대 운동을 펼치고 있다. 섹스로봇 개발에 부정적인 시선을 보내는 이들의 가장 큰 중점은 섹스로봇과의 성행위가 확산된다면 인간의 사랑과 성행위에 존재해야 하는 애착, 신뢰, 존경 등 인격적이고 정서적인 부분들이 점차 상실될 것이라는 우려이다<sup>103)</sup>. 다른 인공지능 전공자는 “아이들과 어릴 때부터 함께 지내 온 로봇이 사람의 성적 기호까지 알아버리고 로봇에 대해 편안하게 생각하게 되면 인간관

99) 김형자, “주간조선:섹스로봇② 말하고 이메일까지 보내는 섹스로봇이 곧 등장한다”

100) 주영재, “‘섹스로봇’과의 사랑, 윤리논쟁으로 번지나?,” 「경향비즈」 2015. 9. 27. [온라인자료] [http://m.biz.khan.co.kr/view.html?artid=201509270702311&code=#csidxfd2bd9c63deea32a8313533b6ea0c2a\(2020. 1. 12 접속\).](http://m.biz.khan.co.kr/view.html?artid=201509270702311&code=#csidxfd2bd9c63deea32a8313533b6ea0c2a(2020. 1. 12 접속).)

101) 차진우, “10년 뒤 로봇과 섹스를?” 「조선일보」2015. 10. 24. [온라인자료] [http://news.jtbc.joins.com/article/ArticlePrint.aspx?news\\_id=NB11070230](http://news.jtbc.joins.com/article/ArticlePrint.aspx?news_id=NB11070230)

102) 김효진, “인공지능 ‘섹스로봇’, 사람과 별 차이 없네,” 「한겨레」 2017. 7. 5. [온라인자료] [http://www.hani.co.kr/arti/PRINT/801605.html\(2020. 1. 12 접속\).](http://www.hani.co.kr/arti/PRINT/801605.html(2020. 1. 12 접속).)

103) 김형자, “주간조선:섹스로봇② 말하고 이메일까지 보내는 섹스로봇이 곧 등장한다”

계까지 망가뜨릴 수 있다”고 밝혔다<sup>104)</sup>.

실제로 섹스로봇이 안고 있는 가장 큰 문제점은 여성형 로봇이 여성의 성적 대상화를 극심하게 진행시키는 동시에 포르노그래피에 주로 기반을 두고 형성되는 남성의 성적 판타지를 위해 기획되고 있다는 점이다. 구강성교, 다자 성교 및 강간 모드 설정, 아동형 로봇, 로봇의 성격을 ‘당신의 손길을 좋아하지 않는 내성적이고 수줍은 성격’으로 지정할 수 있는 점 등 섹스로봇이 야기할 수 있는 문제점들은 이루 말할 수 없이 많다<sup>105)</sup>. 소아성애자를 소아형 섹스로봇으로 치료할 수 있을 것이라는 발상 자체가 놀랍기도 하다. 로봇 윤리학자인 패트릭 린(Patrick Lin) 교수는 “소아성애증을 로봇을 통해 치료할 수 있다는 발상은 혐오스럽다. 인종차별주의자에게 갈색 머리 로봇을 학대하게 한다고 상상해보라. 해결되겠나?”라고 한다<sup>106)</sup>.

### III. 여성신학자의 눈으로 바라본 섹스로봇

#### 1. 시각의 권력 주체인 남성에 의해 왜곡되어 재구성되어지는 여성의 몸과 성

섹스로봇에서 우리가 제기할 수 있는 문제점들은 이루 말할 수 없이 많아, 본 연구에서 다 다룰 수는 없다. 본 장에서는 여성의 성성과 크게 관련이 있다고 생각되는 두 가지를 제시하고자 한다. 우선, 섹스로봇이 가지고 있는 문제점은 권력을 가진 남성 주체의 시각에 의해서 “만” 재현되어지는 여성의 몸이다. 시각은 인식적 특권을 차지하는 동시에 세계를 구성하는 역할을 하고, 진리를 인식하게 하는 기관이다<sup>107)</sup>. 로라 멀비(Laura Mulvey)는 “전통적으로 전시적 역할을 부여받은 여성들은 보여지면서 동시에 전시되는데, 이 때 여성의 외모는 매우 강력한 시각적이며 성적인 충격을 가하기 위해 코드화된다”<sup>108)</sup>고 지적하고 있는데, 오늘날 미디어와 기술에서의 여성은, 특히 섹스로봇에서의 여성은 과거 멀비가 비판했던 방식 그대로 혹은 더욱 심화된 방식으로 재현되고 있다.



그림 2 지나치게 풍만한 가슴과 빈약한 몸으로 구현되는 섹스로봇 - BBC Three가 게재한 유튜브 게시물 “The Future of Sex? Sex Robots And Us” 중 한 장면

섹스로봇이 구현하는 여성의 몸은 남성이 바라는 ‘섹시’한 여성의 몸이다. 남성의 원하는 풍만한 가슴과 지나치게 잘록한 허리 등 인체의 구성 요소, 역학 등을 모조리 무시한 말 그대로 ‘로봇’의 몸이다. 섹스로봇이 구현하는 여성의 몸과 성성은 남성의 성욕을 효과적으로 자극하여 구매 욕구를 불러일으킨다는 상업적 목적의 달성을 위해서만 충실하다. 이 때 현실에서의 여성의 개체의 차이와 경험의 다양성은 철저하게 무시된다. 여성의 몸과 성성은 섹스로봇을 통해 상품화되어 유통되며, 현실적이고 살아있고 주체적인 한 존재로서의 여성의 성성은 오로지 남성 중심적인 성적 판타지를 위해서 제거되고 삭제된다.

104) 주영재, “‘섹스로봇’과의 사랑, 윤리논쟁으로 번지나?”

105) 온라인이슈팀, ““도를 지나쳤다” 논란 불러일으킨 대륙의 ‘섹스돌’” 『포스트쉐어』2016. 3. 17. [온라인자료] <http://postshare.co.kr/archives/99532>(2020. 1. 12 접속).

106) 김효진, “인공지능 ‘섹스로봇’, 사람과 별 차이 없네”

107) 김은주, “시각 기술의 권력과 ‘신체 없는 기관’으로서의 신체 이미지,” 『한국여성철학』 25(2016), 138.

108) 로라 멀비/ 서인숙 옮김, “시각적 쾌락과 내러티브 시네마,” 유지나 외, 『페미니즘 여성 영화』 (서울: 여성사, 1993) 50-73.

이처럼 현실의 여성의 몸과는 매우 다르게, 오로지 남성의 성 욕구만을 위해 구현되어지는 섹스로봇은 여성의 몸과 性性이란 무엇인가에 대한 새로운 왜곡과 오해를 생산할 것이다. 가부장제의 오랜 역사 속에서 만들어져 온 여성의 몸은 남성과 구별되고 차등화되는 몸으로 구성되어진다<sup>109)</sup>. 여성의 몸은 이미 사회적으로 억압을 받고 있을 뿐 아니라 이를 내면화해 온 여성 자신들에 의한 자기 억압에 의해서도 고통당하고 있다. 현실에서 기능하는 실재의 몸과 너무나 거리가 있는 비현실적인 미디어에서 구현되는 여성 이미지를 기준으로 끝없이 다이어트를 하며 몸을 재단하고, 얼굴을 다듬는다. 한 연구자는 이를 여성들의 의식 속에 파놉티콘의 감시관과 같은 남성 감식가가 상주하게 되는 것, 여성의 몸이 가부장제 생체 권력이 제공하는 ‘여성의 性性的의 규율 체제와 특수한 기술들’을 능동적으로 습득하고 이를 자신의 몸에 그대로 적용한다고 하였다<sup>110)</sup>. 여성들은 때로는 저항하기도 하였지만 그 은밀하고 교묘한 방식의 억압에 스스로 동참하고 내면화시키면서 남성 중심주의적인 시각에 몸을 가두었다.

우려되는 것은 섹스로봇에서 현실의 실재로 구현된 여성의 “몸”과 “性性”이 사회나 여성 자신들의 몸과 性성에 미칠 영향이다. 필자가 이전 연구에서 지적한 게임 속에 나타난 여성 몸의 구현의 문제점<sup>111)</sup>은 그래도 ‘그림’이라는 측면에서 어느 정도 거리를 둘 수 있는 여지가 있었다. 물론 그림이라고 해도 그러한 이미지 구현이 가지는 문제점들에 대해서는 앞에서도 지적한 바 있다. 그러나 섹스로봇은 실제로 존재하는 동시에 인공 지능을 부착하여 일정 정도의 대화나 움직임의 나타낼 수 있다. 이제 현실의 “불완전한” 여성은 필요 없는 세상이 가능해진 것이다. 체온을 가지고 대화를 하며 남성이 바라는 몸을 가지고 나타나는 여성의 性性. 섹스로봇에 갇힌 여성의 몸은 현실의 여성들에게 어떤 영향을 미칠까. 여성의 몸을 재단하는 새로운 사회공학으로 작용하지 않을까. 자본과 결합된 기술은 이렇게 여성의 몸과 性성에 대한 새로운 소외를 창조한다.

## 2. 여성형 섹스로봇과 이루어지는 남성 중심적인 성행위에서 소외되는 남성의 性性和 인격성

그동안 여성은 남성 중심적인 성 문화 안에서 고통받아왔다. 이는 앞에서 언급한 ‘여성의 이상적인 몸’을 강요받는 신체에서도 이루어졌지만, 더욱 문제는 직간접적인 성행위 안에서 여성과 남성이 가지는 정형화된 역할이었다. 남성은 보다 능동적이고 여성은 수동적이어야 하며<sup>112)</sup> 거의 모든 성행위는 남성 중심으로 이루어지는 것이 당연하였다. 그동안 수없이 많은 음란물들은 남성의 시각적 자극을 극대화하고 성기적 자극을 유도하기 위하여 다양한 방식으로 여성의 성을 억압하는 일방적 성행위를 전시해왔다. 그리고 그렇게 학습된 남성들에 의해 실제로 수행되는 성행위는 어느 정도 형태의 차이는 있겠지만 본질적으로 여성을 도구화한다는 점에서는 크게 다르지 않아, 관계에 문제를 일으키는 원인으로 작용하는 경우가 많았다<sup>113)</sup>.

그런데 로봇 섹스는 이를 더더욱 기능적이고 분절적이며 도구적인 것으로 만든다. 인간의 건강한 성 욕구는 잘못된 성문화에 의해 왜곡된 욕망으로 변이하기 쉬운데, 여성형 섹스로봇은 이에 가장 큰 기여자가 될 것이다. 현재 여성형 섹스로봇은 구강, 항문, 질의 총 3개 기관으로 섹스를 수행할 수 있도록 되어 있으며 성 행위를 마치면 구멍 안에 들어 있는 정액 받이 주머니를 꺼내 부분적으로

109) 이영자, “몸권력과 젠더,” 『한국여성학』 22/4(2006), 198.

110) 샌드라 리 바트키/ 윤효령 옮김, “푸코, 여성性, 가부장적 권력의 근대화”, 케티 콘 보이 외/ 조애리 옮김, 『여성의 몸, 어떻게 읽을 것인가』 (서울: 한울, 2001) 206-239.

111) 이주아, “게임에서 나타나는 여성: 남성 중심적인 시선에 포획된 여성의 性性(性性)-MMORPG를 중심으로”, 김진호 외/ 한국여성신학회 엮음, 『혐오와 여성신학』 (서울: 동연, 2018) 264-297.

112) 손승영 외, 『오늘, 청소년의 성을 읽다』 (서울: 지식마당, 2002) 15-26.

113) 류석상, “스마트폰으로 음란물 자주 보는 남편, 걱정이에요,” 『한겨레』 2017. 5. 1. [온라인자료] <http://www.hani.co.kr/arti/economy/it/793000.html#csidxaf6c13dcb94d044baf1457fc9c02e4e> (2020. 1. 12 접속).

세척할 수 있게 되어 있다. 전술하였다시피 강간 모드가 가능하며 몇 대를 사용하여 섹스를 수행하건 아무런 법적인 문제나 책임이 없다. 딜도나 바이브레이터와 같은 기성 자위기구와 섹스로봇은 다르다. 딜도나 바이브레이터와 같은 여성 선호 자위기구는 사람의 형상과 닮지 않도록 처리되는 경우가 대부분이지만, 오나홀과 같은 남성 선호 자위기구는 여성의 신체와 닮게 처리된다. 심지어는 귀, 코, 발가락, 겨드랑이 등 성기가 아닌 부분에 사정하도록 만들어지기도 한다. 성인용품으로 제작된 신체 부위 형태의 자위 기구를 사용하는 사람들은 실제 성행위에서도 해당 부위를 ‘성기’로 여길 가능성이 높다.

이러한 여성 로봇이 구현하는 섹스는 그동안 수행되어 오던 남근적 편향성을 더욱 더 고양하게 만드는 결과를 가져온다. 인간 중심성에 대한 비판은 이후에 논의하더라도, 우선적으로 로봇과 수행하는 성행위에서 나타나는 것은 극치에 다다른 남근 중심적 성행위이다. 여성의 모사물로서의 섹스로봇<sup>114)</sup>은 여성의 몸과 생식기를 남성의 욕망을 위해 제공한다. 여성의 성욕과 관계되는 클라토리스는 배제되고 질이라는 남성 리비도의 배출소로의 기능만이 강화되는 기존 여성의 정상화 방식이 섹스로봇에게도 그대로 투사된다. 윤지영은 자신을 사랑하여 리비도의 투여 대상을 자신의 몸으로 보는 것이 클라토리스의 성애화 방식이고 반면 그 대상을 페니스 소유자에게로 향하게 하는 것이 질을 통한 성애화 방식이라고 하면서 남성적 리비도의 배출소이자 저장소로 기능하는 수동적 그릇으로서의 질을 부탁한 섹스로봇은 기존 리비도의 남근 중심성을 재생산하는 것이라고 비판한다<sup>115)</sup>.

섹스로봇 혹은 섹스돌이 찬성론자들이 주장하는 단순한 “장난감”이나 “성욕 해소 도구”에서 그치지 않고 우리의 인지와 행위양식을 구성하고 변화시킬 것이라는 것은 미디어 생태학자들의 이론에서도 잘 나타나고 있다. ‘도구’로서의 섹스로봇이 구현하는 현실은 ‘섹스 도구로서의 여성’으로 확장될 것이다. 찬성론자들은 인간은 ‘놀이 도구’와 ‘살아있는 인간’을 당연히 구분할 수 있으며, 따라서 ‘놀이 도구’로서의 섹스로봇은 우리의 삶에 아무런 영향을 미치지 못할 것이라고 주장한다. 그러나 과연 그러할까. 섹스로봇으로 다시 제기되는 현대 성문화는 남성 창조주체가 남성 소비주체에게로 가는 커뮤니케이션 회로의 매개점이 여성의 몸이 되고 있는 세계, 남성 동성 연대적 가상공간에서 이루어지는 남성 중심적 콘텐츠<sup>116)</sup>가 주류를 이루고 있는 세계이다. 굳이 포르노그래피까지 가지 않더라도, 대부분의 문화 안에서 여성을 응시하고 소비하는 양식은 바로 이 것이다. 남성만이 주체로 존재하며 여성을 도구화하고 타자화하는 방식으로 행위하며 형성되는 가치관과 인격성, 상호작용성의 문제가 화면 안의 세계인 게임에서도 상당히 위험한 것으로 이미 드러나 있는데<sup>117)</sup><sup>118)</sup> 그것이 섹스로봇이라는, 여성의 몸과 얼굴을 한 ‘구체화된 장난감’이라면 그 여파는 어떠할까.

오로지 일방향적인 남성의 성적 욕구에 충실하며, 이를 해소하기 위한 대상으로 존재하고 구현되는 여성형 섹스로봇에게 익숙한 남성들에게 현실의 보다 주체적이고 독립적이며 현실적인 몸을 가진 여성들은 낯설기 짝이 없을 것이다. 남성들은 자신에게 익숙한 대로 행위하려고 할 것이며, 그것은 여성과의 갈등을 불러올뿐더러<sup>119)</sup> 현실의 여성에 대한 혐오로 이어질 수 있는 가능성을 지닌다. 현

114) 윤지영, “비판적 포스트 휴머니즘— 근대적 인간 개념과 하이브리드적 주체성,” 68.

115) Ibid., 69.

116) 안선영, “디지털게임 가상공간의 변화와 여성주의 실천에 대한 연구,” 『페미니즘연구소』 10/2(2010), 131.

117) 이주아, “게임에서 나타나는 여성: 남성 중심적인 시선에 포획된 여성의 性性(性性)—MMORPG를 중심으로”

118) 안선영, “디지털게임 가상공간의 변화와 여성주의 실천에 대한 연구,” 141-142.

119) 백주희, “야동 탐닉 이혼사유?...야동, 부부관계 순기능 vs 역기능 ‘시끌,’” 『동아일보』 2014. 9. 25. [온라인자료] <http://news.donga.com/3/all/20140925/66704790/2#csidxb7ba8520fb1b096baecd685a96556b7> (2020. 1. 12 접속).

재의 섹스로봇은 생식 기관을 통한 기관 쾌락만을 위한 것이며 이는 성행위가 가지고 있어야 하는 관계성, 상호성과는 전혀 거리가 먼 성행위 양식을 유통시키고 학습시키는 동시에 여성과 상호주체적인 상호작용을 통해 성장해야 하는 남성의 성성과 인격성을 동시에 파괴시키는 결과를 낳을 것이다.

울리히 벡은 『위험사회』(Risikogesellschaft, 2006)에서 현대 기술-과학은 성찰적 근대화의 대상이어야 한다고 주장하였다<sup>120)</sup>. 현대의 기술-과학은 문제의 근원이자 해결책이라는 이중성을 가지며, 따라서 중요한 것은 현대과학기술의 개발과 활용 그 전 과정에 시민대중이 비판적으로 개입할 수 있도록 해야 한다는 것이다. 과학기술을 바라보는 시각 중 하나인 사회적 구성주의는 사회와 과학이 서로를 구성한다고 보는데, 이에 의하면 인간의 삶은 과학의 발달에 의해 재조직되는 면이 존재한다<sup>121)</sup>. 이미 많은 여성주의자들과 여성주의 과학자들이 젠더와 과학이 서로를 구성하는 방식에 대해 비판적 성찰을 하거나 다양한 전망을 해왔다. 가사노동 보조기술과 생식보조기술 등이 여성의 삶의 방식과 정체성 형성에 영향을 미쳐왔다는 사실은 새로운 이야기가 아니다. 인공지능, 인공피부 등의 다양한 기술들이 결합하여 여성형 섹스로봇이 사회를, 특히 여성의 삶을 어떻게 해체하고 재구성할 것인가에 대한 사회의 비판적 성찰이 요구되는 이유이다.

미디어 생태학자들에 따르면 우리가 살아가는 문화는 우리를 구성하는 환경 그 자체이다. 모든 미디어와 콘텐츠는 그 자체로 사용자 혹은 참여자의 인지 양식을 재조직하는 형성 도구로 기능한다. 예를 들어 시청각적 미디어는 일상성과 모사성을 가지면서 사용자들 특히 청소년들에게 세계관이나 가치와 성역할, 사회적 상호작용 및 적절한 행위 등 많은 것들을 형성하는 역할을 한다<sup>122)</sup>. 그렇기에 우리는 어떤 영화나 드라마를 볼 것인지, 아이가 보는 영상의 내용이 어떤 것인지, 어떤 책을 읽으며 어떤 친구와 사귀는지 등을 살펴보고 주의를 기울인다. 우리가 접하는 모든 미디어들은(미디어는 매개라는 뜻으로, 인간까지 포괄하는 개념이다) 우리에게 영향을 미치기 때문이다. 즉 우리가 접하는 모든 문화적 행위, 도구들은 단순한 '개인'의 '순간'의 것이 아니라 '모두'가 살아가는 현실에 영향을 미치는 것들이다.

교육학적 관점에서 살펴보면, 우리의 환경과 우리가 살고 있는 실재는 우리가 명시적으로 배우는 교육 내용보다 더욱 강력한 잠재적이고 내재적인 교육과정이 된다. 엘리엇 아이즈너는 명시적 교육과정과 내재적 교육과정, 그리고 가르쳐지지 않는 영 교육과정을 분리하여 설명하였다<sup>123)</sup>. 그에 의하면 내재적 교육은 교육기관에서의 경험과 교육 환경을 통해 학습이 이루어지는 것으로 교육기관의 조직 체계, 교육 규칙, 보상 체계, 수업 시간이나 배정, 건축물, 가구의 디자인 등 교육기관이 공식적으로 밝히지는 않지만, 실제로 교육 과정 전체에 파고들어 지적이고 사회적인 덕목들을 가르치고 강화하기 때문에 지배 문화와 가치를 재생산한다는 점에서 중요하다. 교사가 명확하게 인식하지 못하거나 의도하지 않을지라도 교육과정 전반에 편재한 분위기와 규칙에 의해 중요한 학습 효과를 생산한다는 것이다. 이를 사회로 확장한다면, 사회가 외치는 구호나 가치 등의 명시적 교육과는 달리 우리가 실제로 삶을 살아내는 방식은 우리 문화와 삶 안에 내재되어 있는, 매우 강력한 형태의 교육으로 기능한다. 그러므로 우리는 섹스로봇이 단순한 개인적 도구가 아니라 사회 구성원들의 사고와 행위 양식에 영향을 미치는 사회적이고 교육적 미디어의 기능을 할 것을 예상하면서 이에 대한 성찰적 논의들을 공론의 장으로 이끌어내야 한다.

성행위와 관련된 여러 이슈들 즉 사랑, 연애, 결혼, 성행위, 성욕 충족 등은 일견 자연적이거나

120) Ulrich Beck, 홍성태 역, 『위험사회』 (서울: 새물결플러스, 2006).

121) 홍성욱, 『생산력과 문화로서의 과학기술』 (서울: 문학과 지성사, 1999), pp.21-22.

122) 이주아, “미디어 생태학적 관점에서 제안하는 창조적 대화 기독교교육 : 전자미디어를 활용한 상호연결적 교육방안 모색.” 박사학위논문. 이화여자대학교 대학원(2011).

123) Elliot W. Eisner, 이해명 역, 『교육적 상상력』 (서울: 단국대학교 출판부, 1993).

본능적인 욕구에 의해 일어나는 일처럼 보이지만 실제로는 사회적이고 문화적으로 형성되는 것들이다. 섹스 산업 종사자들의 예언처럼 섹스로봇과의 섹스가 보다 보편화되는 세상에서 인간들 사이의 관계성은 어떠한 방식으로 구현될 것인가. 성이라는 것이 단지 욕구 충족으로 끝나는 것이 아니라 인간이 자신을 바라보고 파악하는 시선의 매우 큰 관점을 차지하는 것인데, 로봇과 섹스를 나누는 인간은 자신을 스스로 어떤 형식으로 파악하게 될 것인지에 대한 연구 역시 필요하다. 우리가 소통하고 관계 맺는 방식은 우리 안에 학습되어진 대로 발현된다. 로봇은 기능적으로 대하고 인간은 존중할 것이라는 다짐이 있다고 한다면 그 다짐은 제대로 이루어지지 않을 것이다. 또한 로봇을 존중하면서 성행위를 하겠다고 다짐한다면 그 역시 이루어지지 않을 것이다. 로봇과의 성행위는 그 자체로 이미 착취적인 관계로 디자인되어져 있기 때문이다.

#### IV. 섹스로봇에 대한 대항담론으로서의 성성(性性) 개념의 재구축

##### 1. 생식기 위주의 성 vs 몸 전체를 축하하는 성

섹스로봇에서 극대화되어 나타나고 있기는 하지만, 인간의 성을 생식기 결합 위주로 이해하는 것은 광범위하게 퍼져있는 문화적 전제이다. 극단적 근본주의 기독교는 성을 주로 임신, 낙태 등 생식과 이어지는 생식기 결합 위주로 이해하며 이를 혼인 관계 이외에는 근원적으로 차단하려고 한다. 이는 인간이 근본적으로 비성적(asexual being) 존재이며 가끔씩만 성적인 행동을 한다고 보는 전통적 성윤리에 기반을 둔다. 그런데 성을 인간의 부분, 특히 생식기적 결합에 두는 시각은 공적 성교육도 마찬가지로 공유하는 부분이다. 최근 들어 성을 보다 인간의 종합적인 부분으로 보고, 인간의 건강에 기본이 되는 것이라고 보려는 관점이 부각되고는 있으나, 실제로 현장에서 이루어지는 성교육은 성을 인간의 부분적인 것으로 보고 문제점을 없애려는 방향, 즉 부정적인 것으로 바라보는 시각에서 생물학, 심리학, 의사결정 요소, 나아가 성평등(성인지 감수성) 등을 강조하는 방향이 대부분이다<sup>124)</sup>.

기독교 전통 성윤리는 생식기적 결합과 생식의 성을 결혼 안에서 이루어지는 하나의 소명으로 보았다. 스탠리 그렌즈는 기독교 역사 안에서 변화하는 성에 대한 관점을 정리하면서 성과 결혼을 하나님의 선하신 창조의 일부로 받아들이는 도덕이라는 상황 안에서의 성의 긍정, 중세의 독신주의와 금욕주의, 종교개혁 이후의 규범으로서의 결혼과 결혼 안에서의 성생활로 구분하였다<sup>125)</sup>. 전통적인 기독교의 성윤리는 성 자체를 거부하거나 죄악시하기보다는 결혼제도 안에서 부부 간의 배려나 섬김, 그리고 생식으로 이어지는 일련의 과정으로 파악한다. 이러한 시각에서는 남성과 여성으로서의 실존과 생식 능력을 결부시키며, 생식기 중심의 성은 처음부터 존재하지만 타락으로 인해 죄의 도구가 될 수도, 은총의 길이 될 수도 있다고 이해한다<sup>126)</sup>. 특히 이러한 전통을 강하게 지속하는 가톨릭적 성 이해는 성을 주로 생식과 관련하여 이해하고, 성의 근본 목적이 쾌락이 아니라 생명 탄생에 있다고 본다<sup>127)</sup>. 성행위와 인격적 사랑의 필요성을 이야기하기는 하지만, 생명 교육(과 이에 대한 책임 교육)을 우선시하면서 성을 생식과 결부시켜 이해하는 경향이 우세하기 때문에, 이것이 생식기적 결합에 치중하는 성 이해로 국한될 가능성도 존재한다. 또한 이러한 성 이해는 과거의 성적 태도를 복구하기 위해 점점 더 자연주의적 패러다임에 의존하는 보수주의자들과 궤를 같이 하며 인간의 전인적인 면으로서의 성 이해를 일부 포함하기는 하지만 신체적인 면에서의 성 이해가 더 강조되는 경

124) Clint E. Bruess 외, 조아미 역, 『성교육의 이론과 실제』 (서울: 학지사, 2011), p.21.

125) Stanley J. Grenz, 남정우 역, 『성윤리학』. (서울: 살림, 2003), pp.16-27.

126) Stanley J. Grenz, 『성윤리학』, p.41.

127) 이재성 편, 『성의 신비와 성의 문제점들』 (서울: 프란치스코 출판사, 2016), p.35.

향을 가진다.

반면 여성신학에서는 성을 인간 존재의 심층 차원에 있으며 생식 능력보다 근원적인 것으로 이해한다. 성은 구체적인 인격체로서의 인간 실존의 한 차원이라는 것이다. 이러한 관점에서는 성은 생식기적 만족에 국한되는 것이 아니라 몸 전체의 감각을 축하하고 감사하는 것이며, 정신과 육체를 이분화하지 않고 통전적인 하나로 파악하는 히브리 전통을 재조명하는 것이다. 도로테 쥘레는 기독교와 기독교의 오래된 전통인 이원론적 사고가 인간의 근원적인 부분으로서의 신체성과 사회성을 도외시해왔다고 지적하면서 인간의 성은 인간의 몸 자체라고 파악한다<sup>128)</sup>. 보수적 기독교가 성은 생식만을 위한 것은 아니며 인격적 차원이 있다고 인정하지만, 필수적인 것은 아니라고 하면서 성을 인간 삶의 일부분으로 보는 것과는 달리<sup>129)</sup>, 쥘레는 성은 육체적 성교로 축소되어서는 안 되며 넓은 의미에서 우리의 관계 능력과 관련된다고 한다. 성이란 몸의 여러 감각적인 신체적인 경험들을 모두 포괄하는 것이며, 인간의 성을 성적 행위로만 축소하여 이해한 결과 몸이 관련된 수없이 많은 복잡하고 다양한 경험들이 줄 수 있는 관계성 안에서의 성 이해가 도외시되었다는 것이다(2018, 218-220). 쥘레에 의하면 인간의 성은 인간의 몸의 감각 전체이며, 우리가 자신을 감각적으로 표현하고 다른 이와 소통할 수 있게 해주는 것이다.

이와 같은 성 이해는 쥘레에 국한되지 않는다. 현대의 성교육의 재개념화를 모색하는 해외의 한 기관은 인간에게 있어서 성을 부분적인 것으로 보는 것은 결국은 성행위와 인격을 분리하는 것이며, 인간의 성성과 삶 사이의 관계를 바라보는 것에서의 실패라고 분석하였다. 성은 인간에게 있어서 몸이고, 몸은 인간이 타인, 사회, 자연과 관계 맺는 1차적이고 가장 중요한 매개체이자 인간 자신이라는 것이다<sup>130)</sup>. 이에 대한 깊은 이해가 없다면, 성은 인간의 ‘욕망을 해결하고자 하는’ 생식기를 비롯한 한 부분일 수 밖에 없고, 성행위는 ‘어쩌다 일어나는, 그리고 끝나면 지나가는’ 사건이 되며, 타인은 그것이 남성이던 여성이던 간에 ‘그 대상’이 될 뿐<sup>131)</sup>이므로, 현대의 왜곡된 성문화를 해결하기 위해서는 성과 몸에 대한 새로운 이해가 필요하다는 것이 핵심 주장이다. 이처럼 몸과 성을 재발견하고 새로운 이해를 구성하는 것은 이원론적 사고에 기반한 성차별이나 성적 억압, 특히 여성에 대한 왜곡된 성적 행위의 행사를 저지시킬 수 있다. 다른 이와 관계를 맺는 몸으로서의 성 개념은 상대방의 인격과 몸, 성행위를 분리하기 쉬운 기존의 성 개념, 생식기 위주의 성이 아니라 몸 전체를 소중히 여기고 몸이 하는 모든 행위에 주의를 돌리도록 하는 대항담론으로서의 성 개념을 제시해준다.

## 2. 타자화, 대상화의 도구적 성 vs 상호성, 연대성, 관계성의 성

섹스로봇과의 성행위는 또한 자신의 성욕의 만족을 위해 상대를 타자화, 대상화할 위험을 지닌다. 그동안 많은 음란물들은 다양한 방식으로 여성의 성을 억압하는 성행위를 전시해왔으며, 이를 학습한 남성들의 실제적인 성 관계에 많은 문제를 일으키는 원인으로 작용하는 경우가 많았다. 섹스로봇과의 성 행위가 여성을 대하는 수행성에 아무 영향도 미치지 않을 것이라는 주장에 대해서는 이미 그것이 불가능할 것임을 여러 학문적 시각에서 전술한 바 있다.

전통적 신학과 여성신학은 모두 성적 관계 및 인간 사이의 모든 관계에 있어서 친밀한 친교의 필요성, 상호성과 동등성, 친밀성과 연대성의 성관계를 강조한다<sup>132)</sup>. 성 행위에 있어 상대를 타자화하

128) Dorothee Steffensky-Sölle, 박경미 역 『사랑과 노동』 (서울: 분도출판사, 2018).

129) 변영인, “기독교 복음주의적 접근으로서의 성교육”, 『복음과 상담』 제6권, 168-199. 2006; 김혜도, “성경적 관점에서 고찰한 성(性)”, 『종교문화학보』 제6집, 59-80. 2009.

130) SIECUS Position Statements, 2018

131) 변영인, “기독교 복음주의적 접근으로서의 성교육”, pp.171-172.

132) Allen D. Verhey, 1995, The Holy Bible and Sanctified Sexuality : An Evangelical Approach to~



며 인격적 관계를 상실할 위험성에 대해서는 전통적인 성에 대한 관점-생식 및 결혼 관계 안에서의 성만을 인정하는-을 고수하는 보수적 기독교에서도 엄중하게 경고하고 있다. 생물학적 기능에 의해서만 여성과 관계를 맺는 것은 서로의 관계를 타락시키는 것이고, 성적 매력에 의해서만 여성의 가치를 평가하는 것은 여성과 남성 모두에게 영향을 미치게 되는데, 이는 곧 하나님이 주신 성의 진정한 목적을 왜곡시키는 것이라는 지적이다. 보수적 기독교는 남녀의 보완성과 차이를 본질적인 것으로 파악하지만, 그 관계성에 있어서는 평등하고 인격적일 것을 강조하면서 특히 남성이 자신의 성적 욕망에 따라 여성을 이를 위한 존재로 격하시키는 것은 하나님이 정하신 남녀의 관계성을 부정하는 것이라고 한다<sup>133)</sup>. 성은 인간의 본질을 이루는 것이며 지속적인 상호 헌신이 없는 성관계는 건강한 성이라고 할 수 없다는 것이다<sup>134)</sup>.

여성신학적 관점에서는 전통적 기독교에 포함되어 있던 이원론적 사고가 여성/ 육체/자연을 연결 지으며 이를 열등하게 취급해 온 것을 비판하며 인간의 상호 연대성과 동등한 관계성의 성서적 전통이 회복되어야 함을 강조한다. 이 관점에서 인간의 성이란 타인과 신체적으로 연합하고 타인과의 관계 속에서 의미를 찾고 타인과의 연대성을 추구하도록 돕는 것이다(필레, 2018). 로즈마리 류터는 여성학(주의)의 성해방, 성평등 운동이 성의 인격적인 부분에 대한 조명을 놓침으로써 자아와 육체의 분리라는 성문제의 원인을 해결하지는 못했다고 보며, “성의 인격화”가 성차별 및 왜곡된 성문화 문제를 해결할 수 있다고 보았다<sup>135)</sup>. 성은 두 인격체 사이에서 일어나는 육체적, 정신적, 영적 일치와 통합의 경험이며, 인간은 성관계를 통해 몸을 가진 존재로서의 자신을 자각하고 체현되는 영성을 경험할 수 있다. 즉, 성이란 이원론적으로 분리되지 않고 몸을 통한 모든 경험을 통해 영적 성숙으로 나아갈 수 있도록 돕는 통로가 되는 것이다<sup>136)</sup>.

기독교 전통은 인간이 누군가를 타자화하거나 억압하는 것에 대해 분명한 거부를 표시한다. 바빌론이나 힌두교, 중국 여와의 창조 이야기가 사회 구성원들 사이의 위계질서를 정당화하는 것과는 달리 창세기의 창조 이야기는 동등하면서 서로를 기뻐하는 인간관계를 조명한다. 이 때 인간의 성은 개인의 것이 아니라 서로가 서로에게 향하는 사회적이고 공적인 성격을 지닌다. 따라서 기독교는 금욕주의적 관점에서 성을 행위 중심으로 규제하거나 이를 사적 영역에 국한시키려는 이해를 벗어나 기독교적 성이 가지고 있는 상호적이고 연대적 관계성을 사회에 강조하면서 보다 거시적인 전환을 요청해야 한다.

### 3. 단절된 성 vs 인간 사이의 관계를 지구 전체의 관계로 확장시켜나가는 연결된 성

섹스로봇과 함께 수행하는 성행위는 인간의 성을 타자화하고 도구화할 뿐 아니라 이를 개인적인 쾌락의 충족만을 위해 수행하는 사적인 성, 단절된 성으로 개념 짓는다. 1960년대 이후 경구피임약과 성병 치료약 등이 개발되면서 생식에서 자유로워진 여성들의 성의 해방과 성적 자기결정권의 주장은 여성의 성의 해방이라는 측면에서는 역사적 의의를 가지지만, 통제력을 상실한 과잉성애화와 실험적 성의 소비에 따른 성 정체성의 혼란을 가져온 것 또한 부인할 수 없다<sup>137)</sup>. 특히 인간이 대상이 아닌 물체-여러 가지 형태의 자위기구, 섹스로봇도 그 안에 포함된다-와 함께 수행하는 성행위는 인간이 성을 통해 맺을 수 있는 친밀한 관계성을 삭제하고, 개인을 단절시킨다. 나아가 성을 가지고 있는 몸을 통해 보다 큰 공동체로 향할 수 있는 가능성도 제한할 위험성을 가진다.

“Interpretation” 49, 38. <https://doi.org/10.1177/00209643950490010>. 38

133) 차호원, 『성경이 말하는 완전한 여성』 (서울: 신앙계, 1986), pp.36-37.

134) 이재성 편, 『성의 신비와 성의 문제점들』, pp.135-136

135) Rosemary R. Ruther, 최광복 역, 『여성해방과 성의 혁명』 (서울: 일월서각, 1983), p.42.

136) 백은미, 『여성과 기독교교육』 (서울: 이화여자대학교 출판부, 2014), pp.94-97.

137) 임희숙, 『교회와 섹슈얼리티』 (서울: 동연, 2017), p.21.



셀리 맥페이그(Sallie Mcfague)는 몸은 하나님의 계시를 받고 소통하며 삶 속에서 체현하는 장이라며 성과 몸을 긍정적인 것으로 재조명하면서 인간, 자연, 피조물의 유기체적 생명망을 강조한다. 기독교 신앙은 몸의 창조, 인간의 몸으로 온 그리스도, 그 몸과 피를 기억하는 성만찬, 몸의 부활, 하나님의 몸으로서의 세계 등 몸을 긍정하고 몸에 기반을 둔 영성에 근거한다는 것이다<sup>138)</sup>. 질레는 인간의 성적 경험은 삶의 다른 영역들과 관련되는 것이라고 하면서 인간은 성과 몸을 통해 다른 이와 관계를 경험하게 되는데, 이 때 느끼게 되는 신뢰 안에서 보다 큰 원초적 연대감, 즉 ‘포괄적 공동체성’을 느끼게 된다고 주장한다<sup>139)</sup>. 성적 관계 안에서 개인이 자기방어를 포기하고 상대방을 온전히 신뢰하는 가운데 얻게 되는 경험이 확장되면서 삶의 전 영역에서 해방과 정의를 추구하게 되고, 이 때 인간의 성은 사랑의 말씀이 육체 안으로 들어오는 성사적 현실이 될 수 있다는 것이다.

여성신학은 몸과 성을 긍정하면서 현대의 성 개념에 대한 대항담론으로서 통전적이고 전인적인 성 개념을 제시하는 동시에 이것이 인간 사회에 국한되지 않고 인간 사이에서 경험한 연대성을 모든 생명체와의 연대성으로 확장시켜나갈 것을 제안한다. 인간을 성적 존재로 창조하신 하나님께서 부여하신 엑스터시를 통해 원초적 연대감을 회복하고, 이 원초적 경험을 통하여 “대양적 감정 속으로 밀어넣으며 우리를 둘러싸고 있는 세계와 하나가 되게 한다.” 그 안에서는 모든 경계가 사라지고 동물과 식물, 광물도 말을 한다, 우리는 ‘만물의 노래’를 다시 들을 수 있게 된다“는 것이다<sup>140)</sup>. 몸과 성이란 개인사이의 인격적 신뢰를 경험하게 하고, 그 경험을 통해 고립되어있던 개인이 타인과의 관계로 나아가게 하고, 나아가 보다 큰 공동체, 근본적인 관계성으로 연결되도록 도와주는 하나님의 축복이다. 이러한 시야에서 바라보는 성은 현대 사회의 성문화가 가지고 있는 성 개념에 대해 전면적으로 도전하는 동시에 우리가 인간의 성과 몸에 대해 회복해야 할 가치가 단지 인간 사회 뿐 아니라 전 지구적 공동체를 위해서도 필요한 것임을 알려준다.

## V. 새로운 성과 몸 개념을 위한 여성주의 기독교교육 방안

### 1. 성과 몸의 경험을 풀어내고 재형성하기

중세의 금욕주의와 이원론적 성과 몸에 대한 이해를 벗어나 기독교 전통과 여성신학적 관점에서 본 성과 몸 개념의 이해는 현대의 왜곡된 성문화에 대한 성서적 비전의 회복이자 대항담론으로서 교회 공동체 안에서 진지하게 숙고되고 논의되며 확산될 필요가 있다. 이를 위해서는 우선적으로 남성과 여성 모두 성별화된 공동체 안에서 그동안 받아왔던 몸과 성에 대한 억압적 경험들을 풀어내고 교환하며 새로운 이해를 형성할 필요가 있다. 새로운 몸과 성에 대한 이해가 이후 성별을 초월한 전체 공동체 안에서의 교육에 반영되어야 함을 최종 목적으로 하면서, 그럼에도 불구하고 성별화된 공동체를 먼저 교육의 장으로 제안하는 이유는 남성과 여성의 성의 경험이 매우 다르며, 특히 여성의 몸과 성에 대한 이해가 여성의 시각으로 다루어져야 함이 더욱 긴급하기 때문이다<sup>141)</sup>.

비교적 최근 들어 등장한 한국 기독교 여성주의 커뮤니티들은 여성들이 교회 공동체 안에서 경험하는 통제적이고 억압적 시선과 행동들에 대해 의구심과 분노가 있음을 보여준다. 인간에 대한 존중을 강조하는 기독교 전통에도 불구하고 교회 현장에는 중세 금욕주의에 기반한 여성의 몸에 대한 타

138) Sallie Mafague, *The Body of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993; Melissa Raphael, *Theology and Embodiment*. Sheffield, England: Shaffield Academic Press, 1996; Carter Heyward, *Our Passion for Justice: Image of Power, Sexuality, and Liberation*. NY: Pilgrim Press, 1984.

139) 질레, 『사랑과 노동』, p.244.

140) 질레, 『사랑과 노동』, p.230.

141) 심영희, 『위험사회와 성폭력』, (서울: 나남출판, 1998).

자화와 대상화, 음녀화 등의 문화적 전제가 여전히 존재하고 있다. 이러한 시각들은 가장 고도의 육체적, 정신적, 영적 일치와 통합의 경험이어야 하는 성 행위의 개념을 훼손하고, 특히 여성의 몸과 성을 죄악시키는 억압과 통제를 강화한다<sup>142)</sup>. 여성들은 서로의 경험을 교환함으로써 외부의 권위에서 비롯된 것이 아닌 스스로의 삶을 형성할 필요가 있다. 기독교 여성들은 교회 공동체 안에서 받는 몸과 성에 대한 억압적 통제의 경험에 대해 이야기하고, 분노를 표하거나 공감하고, 이를 명명하고 해석하면서 본인의 과거와 현재를 연결할 수 있다<sup>143)</sup>. 특히 이 때 여성들이 안전하다고 느끼는 공동체가 교육의 장이 되어야 하는데, 그 이유는 여성의 몸과 성에 관련된 이야기들이 터부시되고 은밀한 영역의 것으로 치부되는 문화적 전제가 깊게 깔려있기 때문이다.

류터와 피오렌자는 여성교회(Women-Church)라는 개념으로 여성들이 가부장적이고 남성중심적인 기독교 전통에 대항할 수 있는 장을 제안했다. 안전한 공동체는 서로에 대한 풍요로운 관심과 수용적인 분위기, 그리고 서로의 목소리를 격려하고 경험을 상호교환하는 교육적 장으로 기능할 수 있다. 이와 같은 여성의 인식 형성에 대해서는 메리 벨렌키는 여성들이 타인의 지식을 일방향적으로 받아들이는 수용적 인식 단계에서 자신의 경험과 목소리에 귀를 기울이는 주관적 인식의 단계로 나아가기 위한 조건으로 엄마, 할머니, 또래 여성들과 같은 모성적 권위와의 경험을 제시하였다<sup>144)</sup>. 그동안 여성의 몸과 성에 대한 대부분의 담론은 남성들의 시각과 목소리로 형성되어져온 것이었다. 왜곡된 성별 고정관념이나 이중적 성윤리의 잣대로 여성의 성과 몸은 억압당해왔다. 이러한 경험들을 나누고 명명하는 과정에서 여성들은 자신의 직관적이고 주관적 느낌에 대한 수용과 인정을 받아가며 자신도 진리와 지식의 원천이 될 수 있다는 사실을 깨닫게 된다. 특히 여성의 성과 몸에 대한 억압적 통제는 여성 자신에게서도 내면화되어있는 경우가 많기 때문에, 다른 여성들의 목소리를 듣고 이를 해석하고 자신의 경험과 대화시키는 과정은 여성들에게 새로운 해방의 과정이 될 수 있다.

이처럼 서로의 생각과 감정을 공감하면서 경험의 의미를 찾아가는 과정은 남성과 여성 모두의 삶과 신앙의 성숙에 있어서 매우 중요하다<sup>145)</sup>. 여성에 대한 성적 억압과 소외는 여성의 소중한 파트너이자 동역자로서의 남성 역시 억압해왔다. 남성은 사회가 요구하는 ‘남성성’, ‘공격적이고 적극적인 성’ 또는 ‘여성을 대상화하는 성적 주체자로서의 성적 역할’에 의하여 통전적이고 전 인격적인 성적 관계를 이룰 수 있는 가능성에서 소외되어왔다. 자신의 몸과 성에 대한 이야기를 하는 것은 자신의 몸과 성을 새롭게 발견하고 창조하는 과정이 된다<sup>146)</sup>. 현대의 왜곡된 성문화에 대항하는 교회 공동체는 성별화된 공동체 안에서 남성과 여성들이 자신의 몸과 성에 대한 이야기를 할 수 있는 장을 제공하고, 이에 대한 참여를 독려하는 교육과정을 형성할 의무를 가진다.

## 2. 전체 공동체 안에서 몸을 축하하기

백은미는 기독교적 성교육은 성을 조화와 일치, 그리고 신성한 경험의 근거로 이해하도록 돕는 것이라고 하면서 이는 성적 욕망과 쾌락의 억압이 아니라 상호 간의 보살핌과 존중을 바탕으로 하는 관계를 창출하는 것이라고 하였다<sup>147)</sup>. 이를 위해서는 여성이 성의 주체로 설 수 있도록 돕는 교육도 물론 중요하지만, 성 행위에 참여하는 남성이 여성을 성적 주체로 인정하면서 상호 간의 쾌락을 중

142) J. L. Marshall(1996), *Sexual Identity and Pastoral Concerns. Through the Eyes of Women*, p. 144

143) William Bausch, *Storytelling: Imagination and Faith*. Connecticut:Twenty-Third Publications, 1988, p.24

144) Mary Belenky, *Women's ways of knowing: the development of self, voice and mind*. New York: Basic Books. 1986, pp.56-61.

145) 백은미, 『여성과 기독교교육』, p.251

146) Susan M. Shaw, *Storytelling in Religious Education*. Al: Religious Education Press. 1999.

147) 백은미, 『여성과 기독교교육』, 134.

요시하며 수행하도록 돕는 교육적 과정이 필수적이다. 교회 공동체는 성에 대한 이야기를 금기시해 온 문화적 태도를 버리고, 하나님이 주신 몸과 성을 다시 조명하고 이의 중요성을 강조하며 하나님의 선물이자 창조물로서의 몸과 성을 축하하는 교육적 과정을 가져야 한다. 그동안 여성주의 기독교 교육에서는 여성의 몸의 주기를 축하하는 예전적인 교육과정에 대한 논의들이 있어왔다. 초경과 월경, 임신과 출산, 완경에 이르는 여성 몸의 변화에 대해 긍정적인 시각으로 재조명하며 이의 소중함을 서로 나누는 과정에서 생기는 몸과 성에 대한 인식의 변화를 시도하는 것이다.

몸과 성에 대한 새로운 이해는 남성의 몸과 성 역시 해방의 차원으로 이끌 수 있다. 특히 남성의 경우 2차 성징의 발현, 자신의 몸에 대한 진지한 접근, 타인과의 신체적 접촉의 경험, 나이듦과 함께 찾아오는 다양한 신체적 변화들에 대해 오히려 여성보다 더욱 이야기할 장이 없었다고 말할 수 있다. 대니얼 래빈슨은 남성과 여성 삶의 주기를 사계절에 비유하여 성인발달 과정을 연구하였는데, 이 연구는 성인기 안에서의 혼돈과 갈등, 사회적이고 정신적인 변화와 생물학적 변화는 분리되어 존재하지 않으며 중년기와 노년기 이후의 변화와 이에 대한 공적이고 포용적인 논의가 필요함을 보여 준다<sup>148)</sup>.

전체 교회 공동체는 남성과 여성, 아이와 노인, 청년들과 장년층 등 다양한 전 연령대의 구성원들이 모여 하나님이 주신 성적인 존재로서의 몸에 대해 축하하고 나누는 교육적 과정을 가져야 한다. 여성주의 기독교교육학자인 마리아 해리스는 몸을 통한 영적 성숙에 대해 이야기하면서 몸의 리듬과 감각에 집중해볼 것을 제안했다<sup>149)</sup>. 전술하였다시피, 성은 몸의 한 부분이나 생식기에 국한되는 것이 아니라 인간의 보다 전인적이고 가장 심층적인 것이다. 인간은 자신의 몸의 소중함을 경이로 받아들이며 이를 진심으로 축하할 때 비로소 타인의 존재를 축복의 산물로, 인격적인 몸으로 받아들이 수 있다. 아이를 양육할 때의 기억을 우리는 떠올려야 한다. 주양육자들은 어린 아이의 손가락과 발가락, 이마에 난 잔털을 볼 때의 경이로움과, 아이와 함께 걷는 눈길의 소복함, 모래사장을 걸을 때의 일치감과 행복감을 안다.

여러 자연물들은 영유아부의 장식을 위해서만 필요한 것이 아니다. 교회의 전체 구성원은 하나님이 계신 성전으로서의 자신의 몸을 진지하게 바라보고 성찰하고 축하할 수 있는 시간을 가질 수 있어야 한다. 해리스의 제안대로 자신의 신체적 감각, 눈, 코, 입 등으로부터 시작하여 온 몸의 부분까지 정신을 집중하면서 자신의 몸과 그 감각들을 느껴보는 교육적 과정도 의미가 있을 것이다. 또는 현대의 신자유주의 경쟁사회에서 생산을 위한 도구로, 또는 성적 매력만을 과시하는 성 문화에서 계속 가꾸어야 하는 변화시키고 감시해야 하는 몸으로 자칫 소외되기 쉬운 본인의 몸을 시간을 가지고 살펴보고 안아보고 감싸주는 교육적 과정도 가능할 것이다. 여러 가지 문화와 새로운 기술들이 나와서 마치 우리의 몸을 계속 가꾸고 관심을 두게 만들어주는 듯 하지만 실상 그것은 몸을 대상화하고 상품화하며 ‘이상적인 몸 이미지’에 끊임없이 자신과 타인을 가두는 과정일 뿐이다. 우리는 자기 대상화나 자기 감시를 벗어나 있는 그대로의 인간의 몸을 바라보고 축하하는 자리를 교회 공동체 안에서 가져야만 한다. 그것이 바로 하나님이 창조하시고 기뻐하신 인간의 모습이기 때문이다.

### 3. 하나님의 몸으로서의 지구를 생각하기

하나님의 선물로서의 몸과 성에 대한 인식은 나아가 전 지구 공동체의 연결된 몸으로서의 인식으로 확장되어야 한다. 신자유주의적 자본주의의 물질 중심주의와 소비주의는 지구를 돌이킬 수 없는 파괴의 현장으로 내몰고 있다. 자신 및 타인의 몸과 성에 대한 성찰과 관계성의 회복은 자연과의 하나됨을 경험하고 하나님의 몸인 지구를 위한 영성으로까지 확장되어야 한다. 각 교회의 다양한 형태

148) Daniel J. Levinson, 김애순 역 『남자가 겪는 인생의 사계절』 (서울: 이화여자대학교 출판부, 2003).

149) Maria Harris, *Dance of the Spirit*. NY: Bantam Books, 1989, pp.10-11, p.27.

에 따라 적합한 방식으로 모여 가족들이, 혹은 성별화된 구성원들이, 또는 전체 구성원들이 절기에 맞는 자연물들을 둘러싸고 하나하나 냄새를 맡고 향을 음미하고, 명상하는 과정을 교육 과정 안에 포함시킬 수 있을 것이다. 생명의 샘인 성령님과 함께 인간을 포함한 전체 세상에 온전하고 충만한 생명이 가득하기를 기도하는<sup>150)</sup> 예전적 과정이 주기적으로 마련된다면 더욱 좋을 것이다.

자연을 일방적으로 소비하던 삶의 방식을 성찰하는 영성 교육을 도입하는 것도 필요하다. 우리가 소유하고 있는 수없이 많은 물질들이 정말로 필요한 것인지에 대해 개인적일 뿐 아니라 공동체적인 성찰과 공유가 광범위하게 확대되어야 한다. 물질의 축적과 이를 통한 비교우위적인 시각을 강요하는 현대의 삶의 궤를 보다 거시적으로 바라보며 커다란 전환을 이루려는 시도를 다 같이 해내보아야 한다. 무상으로 주어진 하나님의 선물로서의, 그리고 하나님의 몸으로서의 지구를 생각하며 어떠한 삶이 이 지구를 지속 가능하게 만들 수 있을지를 진지하게 논의해야 한다. 각자의 삶의 방식을 비판적으로 성찰하면서 대안적인 삶의 방식을 고민하고 작은 실천들을 해나가는 것은 실천적인 영성이자 우리에게 요구되는 연대성에 대한 응답이며, 모든 생명이 상호의존적이라는 진리에 대한 긍정이자 우리를 우리로 부르신 하나님에 대한 화답이다<sup>151)</sup>. 하나님은 인지적으로만 알 수 있는 것이 아니라 우리가 감각적으로 느낄 수 있는 이 세계 안에 존재하시며, 우리 또한 몸으로 그 세계에 참여하고 있다는 사실, 그리고 나의 몸 뿐 아니라 다른 모든 구성원의 몸 역시 그 안의 참여자라는 것을 교회는 축하해야 한다<sup>152)</sup>.

## VI. 나가는 글

본고는 섹스로봇에 내포되어있는 성 개념을 분석하면서 기독교 전통 및 여성신학적 관점에서 대항담론으로서의 性性(性性) 개념을 제안하고 이를 위한 여성주의적 기독교교육과정을 제안하였다. 기독교는 현대의 왜곡된 성문화와 성 개념을 정면으로 비판하고, 성서적 비전의 몸과 성 개념을 회복해야 한다. 본 연구에서는 몸의 경험을 풀어내고 재형성하기, 몸을 축하하기, 하나님의 몸으로서의 지구를 생각하는 세 단계로 이를 위한 교육적 방안을 제안하였다. 자신의 몸의 경험을 풀어내고, 서로의 몸을 축하하면서, 나아가 하나님의 몸으로서의 지구를 생각하고 실천하는 영성의 형성이 오늘날 우리 모두에게는 필요하다. 이후 보다 구체적인 교육 커리큘럼과 교재로 이를 구체화하여 유통시킬 수 있는 기회가 오기를 바라며 많은 후속 연구와 본 연구에 대한 비판적이고 보완적 성찰을 기대한다.

150) Moltmann, J. 이신건 역, 『생명의 샘: 성령과 생명신학』 (서울: 대한기독교서회, 2000), p.34.

151) Sallie Mafague, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*. Minneapolis: Fortress Press, 2001, pp.115-117.

152) Elizabeth Moltmann-Wendel, *I Am My Body*. New York: Continuum, 1995, pp.1-2.

## 참고문헌

- 로라 멀비/ 서인숙 옮김, “시각적 쾌락과 내러티브 시네마,” 유지나 외, 『페미니즘 여성 영화』(서울: 여성사, 1993)
- 보이, 케티 외 / 조애리 옮김. 『여성의 몸, 어떻게 읽을 것인가』. 서울: 한울. 2001.
- 손승영 외. 『오늘, 청소년의 성을 읽다』. 서울: 지식마당. 2002.
- 아이즈너, 엘리엇 / 이해명 옮김. 『교육적 상상력』. 서울: 단국대학교출판부. 1983.
- 질레, 도로테 / 박경미 옮김. 『사랑과 노동』. 서울: 분도출판사. 2018.
- 백은미 (2014). 여성과 기독교교육. 서울: 이화여자대학교 출판부.
- 변영인 (2006). 기독교 복음주의적 접근으로서의 성교육. 복음과 상담 제6권, 168-199.
- 심영희 (1998). 위험사회와 성폭력. 서울: 나남출판, 1998.
- 유지나 외. (1993). 페미니즘 여성 영화. 서울: 여성사.
- 윤지영 (2015). 비판적 포스트 휴머니즘-근대적 인간 개념의 해체와 하이브리드적 주체성. 시대와 철학. 26/3(2015), 39-83.
- 이재성 편. (2016). 성의 신비와 성의 문제점들. 서울: 프란치스코 출판사.
- 임희숙 (2017). 교회와 섹슈얼리티. 서울: 동연.
- 차호원 (1986). 성경이 말하는 완전한 여성. 서울: 신앙계.
- 홍성욱 (1999). 생산력과 문화로서의 과학기술. 서울: 문학과 지성사.
- 김은주. “시각 기술의 권력과 ‘신체 없는 기관’으로서의 신체 이미지.” 『한국여성철학』25(2016). 138, 207.
- 안선영. “디지털게임 가상공간의 변화와 여성주의 실천에 대한 연구.” 『페미니즘연구소』10/2(2010). 131, 141-142.
- 윤지영. “비판적 포스트 휴머니즘-근대적 인간 개념의 해체와 하이브리드적 주체성.” 『시대와 철학』 26/3(2015). 39-83, 68-69.
- 이영자. “몸권력과 젠더.” 『한국여성학』22/4(2006). 198.
- 이주아. “미디어 생태학적 관점에서 제안하는 창조적 대화 기독교교육 : 전자미디어를 활용한 상호연결적 교육방안 모색.” 박사학위논문 이화여자대학교 대학원(2011). 32-36.
- 이주아. “게임에서 나타나는 여성: 남성 중심적인 시선에 포획된 여성의 性(性性)-MMORPG를 중심으로”, 김진호 외/ 한국여성신학회 엮음, 『혐오와 여성신학』(서울: 동연, 2018) 264-297.
- 김혜도 (2009). "성경적 관점에서 고찰한 성(性)". 종교문화학보 제6집, 59-80.
- Bausch, W. (1988). Storytelling: Imagination and Faith. Connecticut: Twenty-Third Publications.
- Beck, U. (2006). 위험사회. (홍성태 역). 서울: 새물결플러스.
- Belenky, M. (1986). Women's ways of knowing: the development of self, voice and mind. New York: Basic Books.
- Bruess, C. (2011). 성교육의 이론과 실제. (조아미 역). 서울: 학지사.
- Eisner, E. (1983). 교육적 상상력. (이해명 옮김). 서울: 단국대학교출판부.
- Grenz S. (2003). 성윤리학. (남정우 역). 서울: 살림.
- Harris, M. (1989). Dance of the Spirit. NY: Bantam Books.

- Heyward, C. (1984). *Our Passion for Justice: Image of Power, Sexuality, and Liberation*. NY: Pilgrim Press.
- J. L. M (1996). *Sexual Identity and Pastoral Concerns. Through the Eyes of Women*. Minneapolis: Fortress Press.
- Levinson, D. (2003). 남자가 겪는 인생의 사계절. (김애순 역). 서울: 이화여자대학교 출판부.
- Marshall, J. L. (1996). *Sexual Identity and Pastoral Concerns. Through the Eyes of Women*.
- Moltmann-Wendel, E. (1995). *I Am My Body*. New York: Continuum.
- Mafague, S. (2001). *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*. Minneapolis: Fortress Press.
- \_\_\_\_\_. (1993). *The Body of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J. (2000). *생명의 샘: 성령과 생명신학*. (이신건 역). 서울: 대한기독교서회.
- Raphael, M. (1996). *Theology and Embodiment*. Sheffield, England: Shaffield Academic Press.
- Ruther, R. (1986). *Women-Church*. San Francisco: Harper & Row Publisher.
- \_\_\_\_\_. (1983). *여성해방과 성의 혁명*. (최광복 역). 서울: 일월서각.
- Shaw, S. (1999). *Storytelling in Religious Education*. Al: Religious Education Press.
- Sölle, D. (2018). *사랑과 노동*. (박경미 역). 서울: 분도출판사.

김형자, “주간조선:섹스로봇① 일반인들에게 로봇과 섹스할 수 있냐고 물어봤더니...,” 「조선일보」 2015. 11. 18. [온라인자료]

[http://premium.chosun.com/site/data/html\\_dir/2015/11/17/2015111702395.html](http://premium.chosun.com/site/data/html_dir/2015/11/17/2015111702395.html)(2020. 1. 12 접속).

김형자, “주간조선:섹스로봇② 말하고 이메일까지 보내는 섹스로봇이 곧 등장한다”

김효진, “인공지능 ‘섹스로봇’, 사람과 별 차이 없네,” 「한겨레」 2017. 7. 5. [온라인자료] <http://www.hani.co.kr/arti/PRINT/801605.html>(2020. 1. 12 접속).

뉴시스, “리얼돌, 풍속 해치는 물품 아닌 성기구”...법원, 수입허용 판결, 2021. 1. 25

. <https://www.donga.com/news/Society/article/all/20210125/105090687/1>

“섹스로봇”, 「위키 백과」[온라인자료]

[https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%84%B9%EC%8A%A4\\_%EB%A1%9C%EB%B4%87](https://ko.wikipedia.org/wiki/%EC%84%B9%EC%8A%A4_%EB%A1%9C%EB%B4%87)

온라인이슈팀, ““도를 지나쳤다” 논란 불러일으킨 대륙의 ‘섹스돌’” 「포스트쉐어」2016. 3. 17. [온라인자료]<http://postshare.co.kr/archives/99532>(2020. 1. 12 접속).

주영재, “‘섹스로봇’과의 사랑, 윤리논쟁으로 번지나?,” 「경향비즈」 2015. 9. 27. [온라인자료] <http://m.biz.khan.co.kr/view.html?artid=201509270702311&code=#csidxfd2bd9c63deea32a8313533b6ea0c2a>(2020. 1. 12 접속).

차진우, “10년 뒤 로봇과 섹스를?” 「조선일보」2015. 10. 24. [온라인자료] [http://news.jtbc.joins.com/article/ArticlePrint.aspx?news\\_id=NB11070230](http://news.jtbc.joins.com/article/ArticlePrint.aspx?news_id=NB11070230)

초등성평등위원회, “‘N번방’ 사태 해결 주체로서 교육부의 강력한 대처 방안 촉구 서명 운동, ” 2019. 3. 22.

[https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSdnGRWeCgZrck\\_dsK\\_WDvYYqYU3YpgJgoIaAT](https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSdnGRWeCgZrck_dsK_WDvYYqYU3YpgJgoIaAT)

PeQZDLFlq9Pw/viewform

(2020. 1. 12 접속).

Verhey, A. (1995). The Holy Bible and Sanctified Sexuality : An Evangelical Approach to~  
“Interpretation” 49, 38. <https://doi.org/10.1177/00209643950490010>.

BBC Three (2018. 4. 9). The Future of Sex? Sex Robots And Us.  
[https://www.youtube.com/watch?v=kGTI2\\_O9v\\_Y](https://www.youtube.com/watch?v=kGTI2_O9v_Y) 에서 2019. 11. 8 인출

[발표 3]

몸의 정치학으로 본 마가복음의 정결 이데올로기 비판  
: 하혈하는 여인 치유 본문(5:25-34)을 중심으로

정혜진 박사 (이화여자대학교, 신약학)

I. 들어가는 말

본 연구는 마가복음의 하혈하는 여인 치유 장면(5:25-34)을 중심으로 내레이터 마가의 정결 이데올로기 비판을 추적하고자 하는 시도이다. 이 장면은 다른 치유장면에서처럼 질병으로 고통받는 당사자나 가족의 요구로 치유가 시작되지 않고, 여인의 주도적이지만 은밀한 행동(손을 대어 만짐)에 의해 촉발된다는 점에서 독특하다. 뿐만 아니라 여인의 행동에서 예수는 ‘믿음’을 발견하며 그녀의 ‘구원’을 확증한다. 이런 특징으로 인해 이 본문은 여성신학자들의 관심을 많이 받아 왔다.

한편 여성신학자들의 입장은 이 본문을 정결 규정과 연결시켜 해석하느냐를 둘러싸고 나뉜다. 사실 여성신학자들은 물론, 대부분의 마가복음 연구자들이 월경 및 부정기 출혈에 대한 규정과 관련된 레위기의 정결 규정(레 15:19-30)이 하혈하는 여인이 겪고 있는 신체적, 사회적, 경제적 곤궁과 관련이 있다고 보고 본문을 해석해 왔다. 그러나 일부 여성신학자들은 이 본문에 명시적으로 정결에 대한 언급이 없다는 사실에서 출발하여, 이 본문을 정결이 아니라 오직 질병의 치유와 관련시켜서 해석해야 한다고 주장한다.

본 연구는 이러한 반론들이 협소하게 해당본문에만 초점을 둬으로써 마가복음의 플롯이 유대 성전 중심의 정결 이데올로기에 맞서는 하나님 나라 운동의 사회적 논리를 제시하고 있으며 이 본문의 그 플롯의 한 국면임을 제대로 인식하지 못했다고 평가한다. 이 본문은 마가의 예수가 당시 정결 관념에 의해 주변화된 존재들(예. 악성피부병 환자, 세리와 죄인, 여성들, 이방인 등)을 하나님 나라 운동의 온전한 구성원으로 받아들임으로써 성전 중심의 현실 지배체제와는 구별되는 사회로서 하나님 나라 운동을 해나가는 마가의 플롯 안에 놓이기 때문이다.

이런 맥락에서 본 논문은 인류학적 관찰에 기대어 정결/오염 체계에 담긴 사회적 논리를 관찰한 후 이것을 전제로 본문을 해석하고, 이를 바탕으로 5:25-34에 묘사되는 예수와 여인의 ‘몸’ 이해가 마가복음이 지향하는 ‘하나님 나라’ 공동체의 일면을 보여준다는 점을 살펴보려 한다.

II. 정결 이데올로기 사회적 논리와 마가복음 5장 25-34절

‘정결’은 ‘죄’(sin)와 함께 복음서와 그 본문이 기억/재현하는 인물 예수를 탄생시킨 사회·문화적 모체로서 유대교의 상징적 질서였다.<sup>153)</sup> 또한 제2성전이라는 유대인들의 통치체제와의 관계에서 ‘정결’은 성전과 사제들의 권력을 정당화하고 지지하는 핵심 이데올로기였다는 점에서 1세기의 정치·경제와 불가분의 관계이다.<sup>154)</sup> 이처럼 성서 연구자들이 ‘정결’의 정치적 차원을 이해하게 된 데는 다양

153) ‘죄’와 ‘정결’을 구분하는 논의에 대해서는 Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (New York: Oxford University Press, 2000) 참조.

154) Fernando Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, Matthew J. O'Connell(trans.)(Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981), 37-59.



한 사회과학적 방법론을 활용한 교차 연구의 기여가 컸는데, 그 중에서 인류학자 메리 더글러스(Mary Douglas, 1921-2007)의 『순수와 위험』(Purity and Danger)이 지대한 영향을 주었다고 할 수 있다. 그녀는 고대 사회의 다양한 정결/오염 체계를 관찰하여 그것이 가진 사회-정치적 함의를 이해할 수 있는 기초를 놓았다.

더글러스의 관찰에 따르면, 인간의 먹거리가 될 수 있는 동물들을 부정한 것과 정결한 것으로 나누고, 자연스러운 신체 현상인 사정이나 월경 같은 배설과 유출도 ‘부정하다’고 간주하는 레위기의 규정들은 다르게 해석될 수 있다. ‘정결’과 ‘부정’의 구분은 그저 인류의 문명 발전 단계 가운데 합리적 이성이 발달하기 전 ‘원시적인 단계’의 산물로 치부될 수 없다. 물론 인간 신체에서 일어나는 자연스러운 작용까지도 ‘부정하다’고 보고 그 부정을 벗어나는 제의 과정을 제시하는 고대의 규정들이 현대인들에게 구속력이 없을 수 있지만, 당시 사회의 모습 또는 지향을 이해하는 자료로서는 의미있기 때문이다. 일례로 ‘피부질환’이나 ‘유출(discharge)’ 같은 현상들에 대한 레위기의 여러 규정들은 인간의 몸을 사회의 소우주(microcosm)로 보는 유비를 통해 당시 공동체의 경계를 정비하고 사회를 통제하는 메커니즘으로 작동했다.

일례로 다양한 정결/오염 체계에서 신체와 외부를 경계짓는 구멍들과 피부에 일어나는 현상이 중요한 관심사였다는 것은 피부 질환과 신체 배설/유출에 관한 레위기 율법을 해석하는 데 획기적인 변화를 가져왔다.

... 모든 주변부는 위험을 감추고 있다. ... 모든 관념 구조에 있어서도 침해받기 쉬운 것은 주변부이다. 따라서 육체의 구멍은 특상 손상받기 쉬운 부분을 상징하는 것으로 예상해야 한다. 구멍에서 나오는 물질은, 분명히 주변부의 특징을 갖고 있다. 타액, 피, 젖, 소변, 대변, 또는 눈물은 흘러나옴으로써 육체의 한계를 가로지른다. 신체에서 나오는 짙은 부스러기, 피부 껍질, 손톱, 머리카락, 땀도 마찬가지다.<sup>155)</sup>

이와 유사하게 레위기 율법 역시 사정, 월경(출혈), 피부질환을 ‘부정’으로 규정하고, 그것을 해소하는 제의를 명령한다(12-15장). 더글러스에 따르면, 제의는 “사회관계의 형식을 제정하고 사회 관계에 가시적 표현을 부여함으로써 사람들로 하여금 그들 자신의 사회를 숙지하게, 다시 말해서 육체로 표명되는 상징적 매체를 통하여 정치적 공동체에 작용”한다고 할 수 있다.<sup>156)</sup>

제롬 네이리는 정결/오염 체계에 대한 더글러스의 관찰을 더 확대하는데 예수 시대 유대인 사회에 속한 사람들의 위계를 다음과 같이 서열화할 수 있다고 제시한다.

1. 대제사장들 (요 18:28; 히 7:18-28)
2. 서기관과 제사장들 (눅 10:31-32)
3. 바리새인들 (막 7:3-5; 눅 18:11-12)
4. 율법을 준수하는 이스라엘 사람들: 부자 청년, 아리마대 요셉
5. 율법을 준수하지 않는 이스라엘 사람들: 예수(요 7:15, 49)
6. 신체적으로 부정한 이스라엘 사람들: 악성피부병 환자, 월경/하혈하는 여자
7. 도덕적으로 불결한 이스라엘 사람들: 세리와 죄인

155) Mary Douglas, 『순수와 위험: 오염과 금기 개념의 분석』, 유제분, 이훈상(역) (서울: 현대미학사, 1997), 193.

156) Douglas, 『순수와 위험』, 204. 레위기 12-15장에 대한 더글러스의 이해를 보기 위해서는, Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 176-194 참조.

8. 작은 이스라엘 사람들: 야이로의 딸(?)

9. 이방인들<sup>157)</sup>

네이리에 따르면 경계 안에 머물러 있어야 할 물질들이 경계를 넘어 특정 몸의 한계를 벗어나면 ‘오염’을 초래하듯, 사람과 사람 사이의 경계 역시 지켜져야 한다. 각자는 자신이 있어야 할 경계 내의 자리를 지켜야 하며, 거기서 경계를 넘어 들어오는 오염에 방어해야 한다. “누군가가 오염되는 그들은 다른 사람을 오염시키는 오염원이 되기 때문이다.”<sup>158)</sup>

이처럼 정결의 서열화는 사회적 경계 짓기의 근거가 되지만, 권력을 뒷받침하는 이데올로기로서 서열의 상위에 속한 이들의 특권을 정당화하는 논리가 되기도 한다. 또한 이것이 적용되는 구체적인 장 속에서 약자들의 사회적 차별과 배제의 근거로 작동되기도 한다. 부정하다고 여겨지는 사람이나 계층, 집단은 사회의 외부자로 여겨져 공동체에서 배제되기도 하고, 위계서열의 하위에 있는 이들은 보다 우위에 있는 이들에 의해 차별적인 대우를 당할 수도 있었다.

대부분의 해석가들이 레위기 율법이 말하는 ‘부정’의 개념과 사회적 배제의 논리를 전제하고 마가복음 5:25-34의 혈루증 여인 치유 본문을 해석해 왔다. 일례로 로버트 굴리히는 “비록 구체적으로 설명되지는 않지만, 그녀의 문제가 제의적으로 불결한 피흘림과 관련이 있음을 알 수 있다. … 이 여인은 부정할 뿐 아니라 그녀가 만지는 사람이나 물건까지 부정하게 된다. 그 질병은 그녀를 개인적, 사회적, 영적으로 버림받게 했다”고 말한다.<sup>159)</sup> 라마 윌리엄슨 역시 별다른 배경설명 없이 혈루증 여인을 “제의적으로 깨끗하지 못한 여인”이나 “부정하다고 추방된 여인”으로 언급한다.<sup>160)</sup> 이들은 정기적인 월경이나(레 15:19-24), 흔히 ‘하혈’로 언급되는 부정기 출혈에 대해서(레 15:25-30) 언급하는 레위기 율법의 규정이 1세기 당시에도 영향력을 가지고 있었으리라 전제한다.

여성신학자들도 대부분 이와 유사한 입장에서 본문을 해석한다. 예를 들어, 엘리자베스 쉬슬러 피오렌자는 *In memory of Her*에서 “포용적인 온전함의 실천으로서 예수의 하나님 나라 비전”을 말하면서 이 에피소드를 언급한다.

“열두 해 동안 하혈했던” 여인의 이야기는(막 5:25-34) 이것을 극적으로 보여준다. 그녀는 “여러 의사들을 만나느라” “가진 것을 탕진했으나,” “나이지기는커녕 더 나빠지기만 했다.” 이 간절한 구절들은 불치의 병자가 겪는 경제적 빈곤을 강력하게 서술한다. 그러나 이 여인의 곤경은 불치의 질병만이 아니라 영구적인 불결함에 있었다. 그녀는 자신이 불결할 뿐 아니라 그녀가 접촉하는 모든 사람, 모든 물건들을 오염시켰다(레 15:19-31). 열두 해나 이 여인은 “오염된” 채로 “거룩한 백성”의 회중에 속하지 못했다. 그녀가 재정적 파탄과 경제적 빈곤을 무릅쓰고라도 건강해져서, 다시 제의적으로 정결해지려 한 것은 너무도 당연하다. 예수는 그녀를 이스라엘의 “딸”이라 부르며 선언한다. “평안히 가라,” 다시 말해 “행복하고 온전하여라(shalom), 너는 치유받았다.”<sup>161)</sup>

157) Jerome H. Neyrey, “The Idea of Purity in Mark’s Gospel,” *Semeia*, 35(1986), 101. 네이리의 관찰을 확대하며 필자가 7번에 ‘야이로의 딸’(5:21-24, 35-43)을 추가하고, 이 목록의 최하위에 ‘이방인들’을 추가하였다.

158) Neyrey, “The Idea of Purity in Mark’s Gospel,” 104-105. 네이리에 따르면, 예를 들어 손과 손에 닿는 것들을 씻고, 세리와 죄인과 어울리지 않으려는 바리새파의 경향은 이러한 경계를 넘는 오염에 대한 방어로 이해될 수 있다(막 2:13-17; 7:1-4 참조).

159) Robert Geulich, 『마가복음(상)』, WBC 성경주석, 김철(역)(서울: 솔로몬, 2001), 482.

160) Lamar Williamson Jr., 『마가복음』, 현대성서주석, 소기천(역)(서울: 한국장로교출판사, 2001), 178.

161) Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Tenth Anniversary Edition (New York: The Crossroad Publishing Company, 1994),

정결체계를 전제하고 해석했을 때, 예수는 접촉으로 인해 부정해질 수도 있는 상황을 개의치 않았거나 나아가 도전한 것으로 해석된다. 마찬가지로 M. 셸비지도 이 치유이야기가 “히브리 제의 안에 있는 제의적 차별의 정수”를 도전하고 있다고 높이 평가한다.<sup>162)</sup>

그러나 최근 여성신학자들 가운데 이런 해석에 의문을 제기하는 학자들이 나타나고 있다. 이들은 앞서 굴리히도 인정한 것처럼 본문에 정결/부정이 실질적으로 언급되고 있지 않다는 사실에서 출발한다. 그리고 기존의 해석에서 당연히 전제되는 것처럼 과연 1세기 유대인 사회에서 월경이나 하혈하는 여성이 종교적으로 부정하다고 여겨졌는지, 나아가 이들이 공동체에서 배제되거나 고립되는 결과로 이어졌는지를 검토할 필요가 있다고 말한다. 이런 학자들로는 매리 로즈 단젤로와 에이미-질 리바인, 샬롯 폰로버트 등이 있다.<sup>163)</sup>

가령 단젤로가 제시하는 비판의 심층에는 ‘반유대주의적 경향’에 대한 반성이 있다. 물론 단젤로가 비판한 대로 ‘부정하다’고 여겨지는 이들을 포용하는 예수와 그들에 차별적인 유대교를 단순 대립시키는 것은 지양되어야 하겠지만, 마가의 예수를 유대교의 한 측면과 대조한다고 해서 이를 ‘반유대주의’로 보아야 하는지는 의문이 든다. 앞서 인용한 피오렌자의 경우를 보면, 그녀는 복음서가 그리는 예수의 하나님 나라 운동을 유대교에 대립되는 별개의 전통, 가령 ‘형성중인 기독교’로 보는 것이 아니라, 같은 ‘유대교’ 내에서 성전 중심의 지배적 에토스와, 하나의 대안적인 갱신운동으로서 예수 운동이 대결하는 것으로 서술하고 있기 때문이다.<sup>164)</sup>

뿐만 아니라 단젤로는 1세기에 월경 및 하혈하는 여성과 접촉하는 것이 오염으로 간주되었을 것이라는 근거가 충분하지 않다고 보고, 정결이라는 개념을 전제하지 않고 본문이 말하고 있는 질병으로서의 하혈만을 의식하면서 해석해야 한다고 제안한다.<sup>165)</sup> 더 나아가 하혈하는 여성과 접촉하는 것이 오염으로 간주되지 않았다는 결론을 내리는 이들도 있는데, 그들은 유대교 학자인 샤이 코헨의 연구에 크게 의존하고 있다.<sup>166)</sup> 그러나 정결 규정을 잇는 랍비들의 미쉬나 전통이나, 초기 그리스도교 공동체들이 해당본문을 유대교 정결 담론과 연결시켜 해석한 여러 전통을 참조할 때 이런 결론은 많은 지지를 얻고 있지 않다.

다만 마가복음 1:40-44나 5:25-34에서 예수 또는 여인이 정결 규정을 의식하지 않고 과감하게 손을 대어 ‘접촉’을 하는지를 설명하기 위해 갈릴리나 예루살렘의 상황을 대조하는 것은 의미가 있을 수 있다. 이와 관련해서 마가복음의 사회학적 비평을 하는 리차드 홀슬리는 갈릴리는 (예루살렘을 비롯한) 유대 지역과 달리 오랜 세기 동안 별도의 행정 구역으로 독립된 역사를 가졌기에 유대 성전을 중심으로 편성된 정결의 이데올로기에 크게 영향을 안 받았을 것으로 추정하기도 한다.<sup>167)</sup>

124.

162) Marla J. Selvidge, *Woman, Cult, and Miracle Recital: A Redactional Critical Investigation on Mark 5:25-34* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1990), 83.

163) D'Angelo, "Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood," *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*, ed. John C. Cavadini (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999), 83-109; Amy-Jill Levine, "Discharging Responsibility: Matthean Jesus, Biblical Law, and Hemorrhaging Woman," *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*, eds. David R. Bauer & Mark Allan Powell (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996), 379-397; Fonrobert, "The Woman with a Blood-Flow(Mark 5.24-34) Revisited: Menstrual Laws and Jewish Culture in Christian Feminist Hermeneutics," *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*, Craig Evans & Jack Sanders(eds.)(Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 121-140 참조.

164) Fiorenza, *In Memory of Her*, 4장 참조.

165) D'Angelo, "Gender and Power in the Gospel of Mark," 87.

166) Shaye J. D. Cohen, "Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity," *Women's History and Ancient History*, ed. S. Pomeroy (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), 273-299 참조.

그러나 이런 관찰을 확장해서 좁게는 5:25-34 본문을, 넓게는 이 치유사건이 놓인 마가 서사 전체를 정결 이데올로기와 관련없이 오직 ‘질병의 치유’로만 해석할 수 있다고 생각하는 것은 설득력이 없다. 무엇보다 마가복음 서사의 플롯이 대제사장을 위시한 최고위 성전 권력과 대결하다 죽음에 이른 예언자 예수를 재현하고 있다는 점을 인식할 필요가 있다. 예수는 갈릴리에서 하나님 나라 운동을 시작하는 초반부터 성전과 사제 권력 중심의 제의 전통에 의존하지 않은 채 죄를 용서하고(2:1-12), 정결 이데올로기에 의해 주변화된 존재들과 어울렸고(“세리와 죄인”, 2:13-17), 그럴 때마다 성전을 대변하는 서기관이나 바리새파에 의해 어김없이 질문을 받는다. 예수의 하나님 나라 운동에서는 당시 현실의 성전 국가 및 그것을 지탱하는 경계 짓기 이데올로기에서 배제되거나 주변으로 내몰린 이들을 치유하고 회복하는 일들이 주요했기 때문이다.

마가복음 5:25-34 역시 갈릴리 호수를 중심으로 유대인 지역과 이방 지역을 오가며 예수가 정결 체계에 관심 바깥에 놓인 이들을 회복시키는 일을 계속해 가는 과정 안에 속한다. 이런 맥락에서 본 연구는 해당 본문에 제한해서 정결 개념의 부적절성을 주장했던 학자들의 해석이 한계가 있다고 본다. 그래서 본 연구는 가장 좁게는 5:25-34가 포함된 틀이야기로서 5:21-43의 야이로의 딸 치유 본문이나 정결 주제를 명시적으로 언급하는 악성피부병 환자의 치유 본문(1:40-45)도 필요한 경우 참조하면서, 전반적으로 마가복음의 반-성전 플롯과의 연관을 의식하는 서사비평적 접근을 진행할 것이다.<sup>168)</sup> 그래야 마가의 예수가 정결에 관심을 두지 않고 여인의 질병을 치유하고 그녀의 믿음을 칭찬한 것이 유대 사회 주류의 경향에 배치되거나, 나아가 도전하는 것인지를 살펴볼 수 있을 것이다.

### III. 하혈하는 여인 치유 이야기(막 5:25-34)의 본문 해석

갈릴리 호숫가에서 비유 가르침을 마친(4:1-34) 예수는 갈릴리 호수를 건너 이방인의 지역으로 가 광인을 치유한다(4:35-41; 5:1-20). 예수가 다시 바다를 건너 유대인 지역으로 돌아오자 회당장인 야이로가 딸을 고쳐주시길 간청하는데 그의 집으로 가는 길에 한 여인으로 인해 발길이 중단된다(5:21-24).

#### 1. 1막: 하혈하는 여인, 예수를 만져 치유되다 (25-29절)

25절에서 새로운 인물, 즉 한 여인이 등장한다. 그녀는 이름도 없이 오직 그녀가 지닌 질병으로 소개된다. 그녀는 ‘열두 해 동안 하혈 중인[οὔσα ἐν ῥύσει αἵματος]’ 여인이다. 여인의 질병을 묘사하기 위해 사용된 그리스어 구절 ‘피의 흘림(ῥύσει αἵματος)’은 70인역 레위기 15장 19, 25절에 언급된 바 있다. 19절에서 여성의 정기적 월경(niddah)을, 25절에서는 월경 기간이 넘어서까지 일어나는 질출혈(zabah)을 가리킨 것을 참조하면, 이 여인은 후자에 가까운 의미에서 ‘하혈 중인’ 것으로 이해될 수 있다.<sup>169)</sup> 앞서 언급한 대로 일부 여성신학자들이 비판한 것처럼 레위기의 ‘정결’을 당연하게 주입해서 본문을 해석해야 하는 것은 아니지만, 레위기 15장의 규정에 언급된 표현이 사용된 것은 전승의 어느 단계에서든 레위기의 정결 규정이 의식되었음을 보여줄 수 있다.<sup>170)</sup> 그렇다면 여러 학자들이 지적하는 대로 이 본문에서 정결은 명시적이지는 않더라도 분명 ‘암시되고’ 있다고 할 수

167) Richard A. Horsley, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001), 7장 참조.

168) 마가복음 서사의 핵심 플롯으로서 성전 세력과의 갈등을 보기 위해서는, Horsley, *Hearing the Whole Story*, 5장 참조.

169) Thomas Kazen, *Jesus and Purity Halakhah?: Was Jesus Indifferent to Impurity?* Coniectanea Biblica New Testament Series 38, Rev. ed. (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2010), 128-129 참조.

170) Kazen, *Jesus and Purity Halakhah*, 134.

있다.

첫 번째 분사절에 나오는 부사구 ‘열두 해 동안’으로 청중들은 여인의 고통을 짐작할 수 있지만 내레이터는 네 개의 분사를 더 활용하여 그녀의 비참한 상황을 상세히 묘사한다. “많은 의사들에게 많이 고통받았고[παθοῦσα], 그녀의 모든 재산을 탕진했으나[δαπανήσασα], 나아지기는커녕[μηδὲν ὠφεληθεῖσα], 오히려 더 악화되기만 하였는데[εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα]”(26절). 내레이터는 질병이라는 단 하나의 원인으로 여인의 고통을 묘사하기보다 이것이 삶의 전 차원에 미친 영향을 청중들에게 보여주하고자 한다. 여인은 하혈이라는 질병으로 인해서 신체적 고통을 겪고 있을 뿐 아니라, 치료를 위해 전 재산을 들여 의지했던 ‘의료인’들에게 어떤 효과도 보지 못한 채, 사회경제적으로도 더 할 수 없는 약자가 되었다.

27절에 이어지는 세 동사들(분사 2개와 주동사)은 이처럼 절박한 상황을 반전시키기 위해 그녀가 한 행동을 서술한다. 그녀는 많은 병자들을 치유한다는 “예수에 대해 듣고서[ἀκούσασα] 무리 속에서 다가가[ἐλθοῦσα]” “뒤에서 그의 옷을 만졌다[ἥψατο]”(27절). 여인은 예수와 주변에 있는 무리가 모르도록 시선을 피해 ‘뒤에서’ 은밀하게 행동했다. 이 치유 장면을 둘러싼 이야기의 야이로처럼 (5:23), 더 멀리는 악성피부병 환자처럼(1:40), 그녀는 예수의 눈 앞에서 공개적으로 요청할 수 없었다. 이 여인이 의식한 것은 유대 정결법이 아니라 고대 가부장제 사회의 남성과 여성에게 각기 다르게 적용되는 명예와 수치 문화였을 수 있다. 악성피부병 환자가 ‘부정’한 상태임에도 남자로서 동료 남성인 예수에게 다가간 것만으로도 간청할 수 있었던 것과 달리, 여인은 보호자도 없는 홀몸으로 공개적인 장소에 나와 외간 남자에게 독자적인 행동을 할 수 없었다. 만일 그랬다면 ‘부끄러움’을 모른다는 비난을 받았을 것이다.<sup>171)</sup>

그렇다고 외간 남성에게 몰래 손을 댄 행위가 떳떳한 행위는 아니었을 것이다. 그녀의 행동은 치료를 위한 대안이 더 이상 남지 않은 상황에서 사회적으로 용인되는 행동을 넘어서 자기의 이익을 모색하기 위한 자구책이라는 의미에서 ‘약자들의 무기’였다고 할 수 있다.<sup>172)</sup> 아무도 모르게 결행해서 병자를 치유하는 예수의 능력으로 치유를 받을 수 있다면 여인은 비난받지 않고 소기의 목적을 달성할 수 있을 것이다! 물론 치유되지 않을 수도 있지만, 그렇다 해도 들키지만 않는다면 주변의 비난을 피할 수 있기에 아쉽기는 해도 손해볼 것은 없다.

28절에서 내레이터는 이렇게 여인이 행동한 이유를 부연하면서 한 번 더 여인이 행한 결정적인 행동(‘만지다’)을 부각시킨다. “왜냐하면 그녀는 ‘그의 옷을 만지면, 구원을 얻을 것이다’라고 생각했던 것이다.” ‘구원을 얻을 것이다[σωθήσομαι]’라는 구절에서 여인이 이후 예수를 통해 “신체적 치유만이 아니라 사회적, 종교적 온전성의 회복”을 얻게 될 것임이 드러난다.<sup>173)</sup> 여인에게 질환의 치유는 전인적인 삶의 온전성을 회복하는 출발점이었다.

29a절은 그녀의 은밀한 접촉이 만들어낸 즉각적인 결과를 간결하게 묘사한다. “그러자 곧 그녀의 피의 근원이 말랐다.” 흥미로운 점은 (예수가 나중에 일어난 일을 인식하긴 하지만) 예수의 인식이나 동의 여부와 상관없이 치유가 일어난다는 점이다. 마가복음과 달리, 마태복음의 병행본문은 예수가 “딸아, 네 믿음이 너를 구원하였다[θύγατερ· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε]”라고 인정의 말을 하고 나서 바로 ‘그 때로부터[ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης]’ 치유가 일어났다고 사건의 순서를 변경한다 (9:22). 이야기 자체를 축소하는 데서 나아가,<sup>174)</sup> 마태가 이처럼 사건의 전개과정을 수정한 것은 예

171) 브루스 J. 말리나, 『신약의 세계: 문화인류학적 통찰』, 심상범(역)(서울: 솔로몬, 2000), 61-108 참조.

172) “약자들의 무기”라는 개념은 정치학자 제임스 스코트의 통찰에서 빌려온 것이다. James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven and London: Yale Univ. Press, 1985) 참조.

173) Hisako Kinukawa, *Women and Jesus in Mark* (Maryknoll: Orbis, 1994), 41.

174) 10절에 걸쳐서 묘사된 마가의 전승을 마태는 단 3줄로 줄였다.

수의 동의 없이 치유를 이루어낸 여인의 주도성과, 이에 대비되는 예수의 수동성이 불편했기 때문일 수 있다.

그렇다면, 마태의 경향이 역으로 마가의 강조점을 부각시킬 수 있다. 마가 서사의 ‘하혈하는’ 여인은 “아무것도 모르고 있는 예수에게서 능력을 끌어감으로써 자신의 치유를 주도했다.”<sup>175)</sup> 이 행동의 은밀성까지 고려한다면 그녀는 예수에게서 치유를 ‘도둑질했다(stolen)’고 해도 지나치지 않다.<sup>176)</sup> 이제 그녀는 치유의 결과를 직접 느낄 수 있다. “그녀는 그 고통,” 곧 하혈이라는 질병으로부터 “치유 되었음을 몸으로 안다”[ἐγνώ τῷ σώματι ὅτι ἵαται ἀπὸ τῆς μάστιγος](29b절)

## 2. 2막: 예수, 그녀의 ‘믿음’과 구원을 확증하다 (30-34절)

이제 내레이터는 서술의 초점을 여인에게서 예수에게로 옮겨놓는다. 피흘림이 그쳤다는 것을 여인이 ‘몸으로’ 느껴서 ‘알았다면’[ἐγνώ], 예수는 (누군지는 모르지만) 누군가에게 이미 일어난 일로 인해 자신에게서 능력이 나갔음을 자기 안에서 ‘인지한다’[ἐπιγνοῦς](30a절). ‘자기 안에서’[ἐν ἑαυτῷ]는 우리말 새번역본이 제안한 것처럼 ‘몸으로’ 이해되어도 무방할 것이다. 그러나 만일 여인의 ‘몸’을 정확히 언급하는 29절과[τῷ σώματι] 이 표현을 구분해야 한다면, 거룩한 영의 사람인 예수가 자신에게서 성령의 능력[τὴν δύναμιν]이 흘러나가는 것을 ‘자신의 존재 안에서’ 감지했다고 볼 수도 있다. 물론 예수의 존재 안에서 ‘몸’과 성령이 거하고 활동하는 자리는 둘이 아니기에, 이는 몸을 온전히 포괄하는 전인적 의미일 것이다. 그렇다면 여인과 예수가 공통적으로 ‘몸’을 통해서 오고가는 능력의 흐름을 몸으로 받아들이고, 느끼며, 인지한다는 것은 흥미로운 대목이다. 여인은 예수 안에 있는 성령의 능력이 나온 것을 받아들여 즉각 몸이 치유된 것을 ‘알고’, 예수 역시 자신과 닿은 여인에게서 일어난 변화를 감지하고 자신에게서 그 능력이 나갔음을 ‘안다.’

그리고 예수는 무리 속에서 돌아보며 묻는다. “누가 나의 옷을 만졌는가?”(30b절) 31절에서 그의 제자들은 이렇게 답변한다[καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ]. “당신은 무리가 에워싸 미는 것을 보시면서요[βλέπετε] ‘누가 나를 만졌는가’라고 물으십니까?” 상황적으로 볼 때, 이 답변은 예수가 질문한 내용에 대한 온당한 반응일지 모르지만, 사실 여인과 예수 사이의 상호작용에 대한 물이해를 보여준다. 제자들은 오직 눈에 보이는 것만을 보고, 눈에 보이지 않지만 성령의 능력이 오고가는 것은 전혀 모르고 있기 때문이다.

마가복음 서사의 전반적 흐름을 고려할 때, 제자들의 말은 그들의 ‘무지’라는 모티프를 발전시키는 기능도 있지만, 여인의 만짐에는 뭔가 다른 특별한 것이 있었음을 강조해 주기도 한다. 군중들 속에서 예수에게 닿은 사람은 많았고, 그렇기에 여인의 치유에는 “단순한 신체 접촉 이상의 행동이 관련되었다.”<sup>177)</sup>는 것이 예수와 제자 사이의 대화의 요점이다. 34절에서 예수는 접촉 이상의 그 무엇이 다름 아닌 ‘믿음’이라고 확인해 줄 것이다.

제자들의 답변으로 자신의 질문(‘누가’)을 해결 못한 예수는 이제 아무 말도 없이 주위를 둘러본다[καὶ περιεβλέπετο]. 예수는 ‘이 일을 행한 (여)자’를 보기를 원한다[ιδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν](32절). 33절에서 비로소 여인은 자신을 드러내라는 예수의 말없는 요구에 응답하여 자신을 드러낸다. “두렵고 떨리지만”[φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα] “자신에게 일어난 일을 알고 있기에”[εἰδυῖα ὃ γέγονεν αὐτῇ] “그녀는 나아가 그에게 엎드렸고, 그[예수]에게 모든 사실을 고한다”[ἤλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν].

175) Candida R. Moss, “The Man with the Flow of Power: Porous Bodies in Mark 5:25-34,” *Journal of Biblical Literature*, Vol. 129, No. 3(2010), 515.

176) Charles E. Powell, “The “Passivity” of Jesus in Mark 5:25-34,” *Bibliotheca Sacra* 162(2005), 73.

177) Geulich, 『마가복음(상)』, 485.

이 고백의 과정에서 여인과 예수, 이 둘만 느끼고 감지한 일을 현장에 함께 있던 모든 이들이 알게 된다. 허락도 없이 은밀히 예수의 몸에 손을 댄 여인이 고침을 받았다! 이 사건은 한 여인의 인생을 넘어 예수의 하나님 나라 운동을 이야기하는 이들 모두가 기억하게 될 것이다.<sup>178)</sup>

예수의 마지막 말은 진술(“딸아 네 믿음이 너를 구원하였다”[θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε])과 명령(“평안히 가라, 그리고 너의 질병으로부터 [벗어나] 온전해져라[ὑπάγε εἰς εἰρήνην καὶ ἴσθι ὑγιῆς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου.]”), 두 부분으로 이루어진다. 예수가 여인을 ‘딸’로 부르는 것은 이 장면을 둘러싼 틀이야기와 연관시킬 수 있다. 야이로의 ‘딸’은 가족 제도 안에서 남성 가장의 보호 아래 놓인 존재였지만, 이 여인은 어떤 보호자도 없는 이었다. 그러나 이제 그녀는 ‘딸’로 호명되며, 혈연으로 엮힌 가족 너머 예수가 만들어가는 하나님 나라 가족의 일원이 된다.

여기서 믿음을 인정받은 여인은 딸의 죽음을 알리는 소식 앞에서 “두려워말고 믿기만 하라”고 권면을 듣는 야이로와도(5:36), 풍랑 속에서 두려워하고 믿지 않던 남성 12 제자들과도(4:40) 대비된다. 무엇보다 마가 서사의 맥락에서 여인은 예수가 가르치는 ‘믿음’의 실질적인 모범이 된다. 11장에서 예수는 성전체제를 향하여 사회적 약자들을 포용하는 “만민이 기도하는 집”이 되기는커녕 가뜩이나 궁핍하게 살아가는 백성들에게 여러 가지 명목으로 자원을 요구하는 “강도들의 소굴”이 되어버렸다고 비판하고, 그 다음 날 제자들에게 ‘믿음’과 ‘기도’, ‘용서’를 가르친다. 이 가르침은 마가에 의해 성전 제의나 사제들의 중개 없이 하나님의 자녀로 살아갈 수 있는 삶의 방식으로 제시된 것이다. 여인이 의사들에게 경제적 자원을 다 소진한 후 절박한 상황에서 무상의 치유를 행하는 예수와 과감하게 접촉함으로써 하나님의 능력을 직접 끌어다 누렸다는 점에서 그녀의 자발성은 ‘믿음’이라 평가될 만하다.

#### IV. 마가복음 5장 24-34절에 나타난 하나님 나라의 ‘몸’ 정치학

이상에서 살펴본 혈루증 여인의 치유이야기를 성전 중심의 정결 이데올로기에 비추어 다시 살펴보고자 한다. 먼저 정결 담론은 ‘정결한’ 몸과 ‘부정한’ 몸을 나누는 데서 그치는 것이 아니라 ‘정결한’ 몸들로부터 ‘부정한’ 몸들을 분리하여 전자의 안전을 후자로부터 방어하는 데 일차적 목적을 두는 체계이다. 아직 오염되지 않은 몸이 부정한 몸과의 접촉을 경계할 때 오염되지 않은 몸 역시 부정해질 수 있는 가능성에 노출된다는 점에서, 이런 논리 안에 부정하든, 부정하지 않든 모든 몸들의 취약성을 인지할 가능성은 있었이다. 그러나 정결 담론은 구체적으로 적용될 때 몸들을 서열화하여 부정한 몸들을 주변에 두거나 배제함으로써 사회 구성원 간의 불평등을 당연시하는 쪽으로 나아간다.

그러나 마가복음 5:25-34의 치유 장면은 정결/오염 체계가 제시하는 이런 서열화된 몸의 이미지를 완전히 뒤집는다. 정결/오염의 체계가 일방향이라면 5:25-34에서 예수와 여인은 서로의 몸을 감지하는 쌍방향성을 보여준다. 보다 구체적으로 캔디다 모스는 예수와 여인의 몸이 공통적으로 ‘다공성’(porosity)을 띠고 있다는 데에 주목하는데 이는 몸들을 우열이 없는 평등한 것으로 이해한다. 모스에 따르면, 예수나 여인은 둘 다 “구멍나고 새는 피조물들(porous, leaky creatures)”이라는 점에서 어떤 차이도 없다.<sup>179)</sup> 바라지 않는에도 여인이 피를 흘리듯, 예수 역시 자신 안에 있는 것(‘하나님의 능력’)을 통제하지 못하고 흘리고 있다.

한편으로 이 구멍나고 새는 몸은 모든 인간의 보편적 취약성의 한 측면이라 할 수 있다. 그런데

178) 마태는 이 사건의 공적 성격을 축소하기 위해(이 장면을 본 증인들이 있었기에 전승이 남았고 자신이 다시 서술할 수 있음에도 불구하고) 33절을 삭제한다. 반면, 누가는 “그녀가 손을 댄 이유와 곧 낫게 된 것을 모든 백성 앞에 선포했다[ἀπήγγειλεν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ]”고 강조한다(8:47).

179) Moss, “The Man with the Flow of Power”, 516.

‘구명나서 새는’ 몸의 보편성이 하나님의 능력을 서로 공유하는 연대의 출발점이 된다. 하나님의 능력은 “적절한 경계를 넘어 부자연스럽게 내용물을 세상으로 새어나가게 하는” 여인의 몸을 차별하지 않는다. 이 본문은 취약한 존재의 그 몸이 다른 아닌 능력의 통로가 되는 현실의 역전을 보여준다. 송송 뚫려서 새는 몸이 부정을 옮길 수 있다면, 동일한 경로로 능력도 옮길 수 있다. 결국 보편적이고 평등한 취약성은 구원의 가능성으로 연결된다.

반면 정결 이데올로기에 의해 지탱되는 성전 체제는 ‘죄’와 연결되든 ‘부정’과 연결되는 질병으로 가뜩이나 고생하는 몸을 치유할 능력이 없다. 2:1-12의 ‘중풍병자’ 치유 논쟁에서 보듯이 죄의 결과로 여겨지는 질병이나 장애에 대해서는 무능하고, (그렇기에) 무관심하지만, ‘죄를 사한다’고 하는 제의를 명분으로 자원도 가져가고, 사제들은 죄 사유를 독점하는 특권(의식)도 누린다.<sup>180)</sup> ‘부정’의 경우도 마찬가지다. ‘부정’이 구체적인 한 인간의 신체적, 사회적, 경제적 고통의 근원일 때 그 고통에는 관심없고 부정을 해소한다는 명목의 제의를 담당하면서 5:26의 ‘의사들’처럼 재원만을 소진시킨다. 성전과 제의는 이 여인에게 구원을 제공할 수 없었다.

마가는 5:25-34의 치유장면을 통해 성전을 중심으로 구성되는 정결 이데올로기가 담지하는 ‘몸의 정치학’을 밑으로부터 역전시키면서 대안이 되는 하나님 나라의 ‘몸 정치학’을 구성한다. 정결 이데올로기가 성전의 거룩함이 침해되지 않도록 외부로부터 오염을 경계하는 데서 출발한다면, 예수의 치유가 보여주는 하나님 나라의 비전은 바로 그 정결 담론에 의해 배제된 몸의 간절한 필요에 응답하는 데서 출발한다. 피흘리며 배제된 몸은 중심이 대변하는 안전과 방어의 논리가 자신들을 차별하고 배제하는 논리임을 존재 자체로 항변하면서 그 지배의 논리에 맞서는 대항 사회의 일원이 된다.

---

180) 정혜진, “마가복음 서사담론의 성전-이데올로기 비판: 죄사함 논쟁대화(막 2:1-12)의 문학사회학적 연구,” 『신약논단』, 23:4(2016), 969-1007 참조.



## 참고문헌

- 정혜진. “마가복음 서사담론의 성전-이데올로기 비판: 죄사함 논쟁대화(막 2:1-12)의 문학사회학적 연구,” 『신약논단』, 23:4(2016), 969-1007
- Cohen, Shaye J. D. “Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity,” *Women’s History and Ancient History*, ed. S. Pomeroy. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991, pp. 273-299.
- Collins, Adela Yarbro. *Mark: A Commentary*, Harold W. Attridge(ed). Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- D’Angelo, Mary Rose. “Gender and Power in the Gospel of Mark: The Daughter of Jairus and the Woman with the Flow of Blood,” *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*, ed. John C. Cavadini. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999), pp. 83-109.
- Douglas, Mary. 『순수와 위험: 오염과 금기 개념의 분석』, 유제분, 이훈상(역). 서울: 현대미학사, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Fiorenza, Elisabeth Schussler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Tenth Anniversary Edition. New York: The Crossroad Publishing Company, 1994.
- Geulich, Robert. 『마가복음(상)』, WBC 성경주석, 김철(역). 서울: 솔로몬, 2001.
- Horsley, Richard A. *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark’s Gospel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.
- Kazen, Thomas. *Jesus and Purity Halakhah?: Was Jesus Indifferent to Impurity?* Coniectanea Biblica New Testament Series 38, Rev. ed. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2010.
- Kinukawa, Hisako. *Women and Jesus in Mark*. Maryknoll: Orbis, 1994.
- Klawans, Jonathan. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Levine, Amy-Jill. “Discharging Responsibility: Matthean Jesus, Biblical Law, and Hemorrhaging Woman,” *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*, eds. David R. Bauer & Mark Allan Powell. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1996, pp. 379-397.
- Malina, Bruce J. 『신약의 세계: 문화인류학적 통찰』, 심상법(역). 서울: 솔로몬, 2000.
- Moss, Candida R. “The Man with the Flow of Power: Porous Bodies in Mark 5:25-34,” *Journal of Biblical Literature*, 129/3(2010), pp. 507-519.
- Myers, Ched. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark’s Story of Jesus*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988.
- Neyrey, Jerome H. “The Idea of Purity in Mark’s Gospel.” *Semeia*, 35(1986), pp. 91-128.
- Powell, Charles E. “The “Passivity” of Jesus in Mark 5:25-34,” *Bibliotheca Sacra*, 162(2005), pp. 66-75.
- Selvidge Marla. “Mark 5:25-34 and Leviticus 15:19-20: A Reaction to Restrictive Purity

Regulations,” *Journal of Biblical Literature*, 103/4(1984), pp. 619-623.

\_\_\_\_\_. *Woman, Cult, and Miracle Recital: A Redactional Critical Investigation on Mark 5:25-34*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1990.

Williamson Jr., Lamar. 『마가복음』, 현대성서주석, 소기천(역). 서울: 한국장로교출판사, 2001.

## [학회 소식]

1. “치유와 여성신학”을 주제로 오늘 발표해 주신 세 분의 박사님께 깊은 감사드립니다. Covid19로 질병과 건강, 몸의 문제가 학문의 주요 주제로 등장하고 있는 상황에서 오늘 발표된 연구가 우리가 쉽게 지나치던 문제와 상황에 대해 조금 더 깊은 통찰을 가질 수 있도록 도울 뿐만 아니라, 그리스도인의 사랑과 연대 실천을 위한 중요한 이론적 작업이 되길 바랍니다.
2. “여성신학 연구사업”에 선정된 세 팀의 연구 기간이 6월 30일로 종료됩니다. 7월 30일까지 연구 결과물을 제출해 주시기 부탁드립니다.
  - ▶ [팀1] 홍다은, 임령지/ 이화여대 일반대학원 기독교학과 : "성육(成肉), 그로테스크한 여성의 몸-되기: 탈식민주의 여성신학적 관점에서 본 『채식주의자』연구"
  - ▶ [팀2] 임다은, 이화여대 일반대학원 기독교학과/ 박동은, 기독교연구원 느헤미야 : "요한복음 4장 14-26절의 페미니즘적 해석 시도"
  - ▶ [팀3] 김혜원, 박미소/ 한신대 신학대학원 : “여성신학, 넌 누구냐?”
3. 2021년 한국기독교학회 정기 학술대회(주제: “포스트 코로나 시대 신학의 나아갈 방향”)가 2021년 10월 30일(토) 신촌성결교회에서 온·오프라인으로 병행하여 열릴 예정입니다. 여성신학회 분과로 발표하실 발표자를 모집합니다.  
신청방법 : A4 1/2분량으로 간략하게 논문 제목과 주제, 내용 방향을 정리하여 답신 메일로 연구계획서를 보내주시기 바랍니다. (5월 25일까지) 최종발표자는 연구위원장을 중심으로 임원회의 간단한 회의를 거쳐 발표자를 선정할 예정입니다.
4. 오늘 새롭게 참여하신 분들의 회원가입을 환영합니다. 가입 의사를 총무 김혜령 ([theoing@ewha.ac.kr](mailto:theoing@ewha.ac.kr))에게 간단히 이메일로 알려주시기 바랍니다. (소속, 학위, 전공, 논문명, 전화번호 등)을 적어 보내주시면 감사하겠습니다.)
  - ▶ 회원 자격 : 신학석사 학위 이상의 학력을 가진 자로서, 여성신학적 관점에서 신학 활동을 하는 자와 여성신학의 관심을 가진 자. 단, 석사 재학중인 자는 준회원 자격을 부여한다. (연회비: 정회원 3만원, 준회원: 5천원 / 회비납부 카카오뱅크 카뱅 3333-17-0885446 김나경 (본 회 회계))

5. 지난 정기 총회 이후 연회비 납부자를 보고해 드립니다. 납부에 감사드립니다. (2020년 하반기~2021년 상반기 연회비 납부자 명단(가나다순, 존칭생략) 아직 연회비를 납부하지 못하신 분은 납부해 주시면 감사하겠습니다. 본회는 여러분이 내주신 소중한 연회비로 운영됩니다.

강현미, 김나경, 김선정, 김혜령, 박은정, 백소영, 유연희, 이숙진, 이윤경, 이은선, 이은주, 이인경, 이주아, 임현진, 장양미, 정완, 정혜진, 조지윤, 조현숙, 진미리, 한경미 (이상 회원) 김혜원, 박동은, 박미소, 오수연, 임령진, 홍다은 (이상 준회원)

자료집의 상업적 이용이나 출처 없는 복사와 인용은 불가합니다.