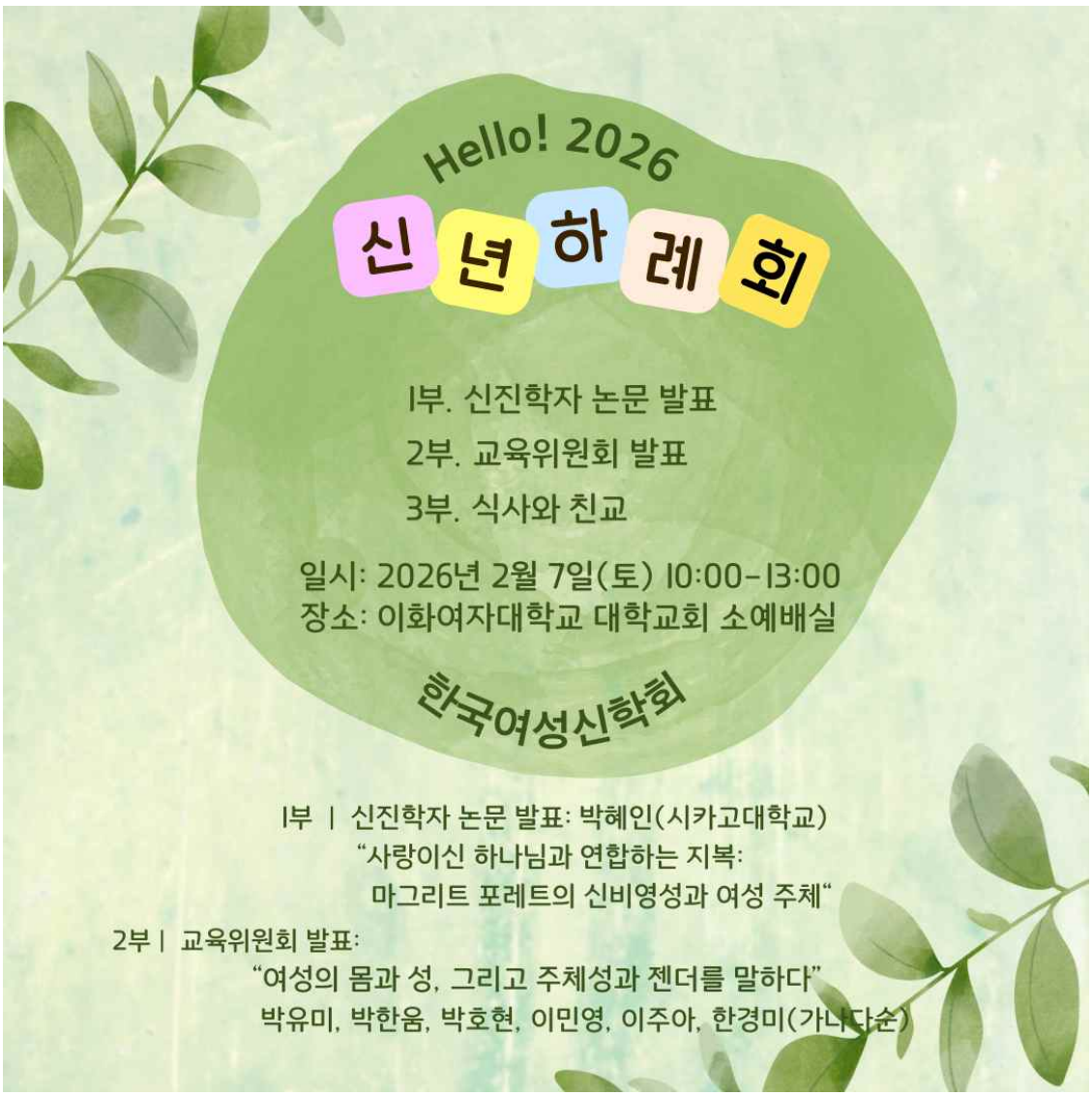
제 30기 한국여성신학회 신년 하례회

New Year's Assembly of the Korean Association of Feminist Theology

2026. 02. 07. 토요일. 오전 10시-오후 1시

이화여자대학교 대학교회 소예배실



한국여성신학회

https://www.kafts.org/

2026년 한국여성신학회 신년 하례회

New Year's Assembly of the Korean Association of Feminist Theology

"한국여성신학회 신년 하례회에 참석하신 선후배 학회원님들을 환영합니다!"

사회: 김순영(총무, 구약학 연구자)
인사말: 강희수(회장, 성결대학교)
기도: 이인미(편집위원장, 성공회대학교)

[1부] 신진 학자 논문 발표

좌장: 이일례(회계, 서울신학대학교)
논문 발표: 박혜인 박사(시카고대학교 종교학)
"사랑이신 하나님과 연합하는 지복: 마르그리트 포레트의 신비 영성과 여성 주체"

[2부] 교육위원회 발표

"여성의 몸과 성, 그리고 주체성과 젠더를 말하다"
진행: 이주아(교육위원회 위원장, 이화여자대학교)
발표: 박유미, 박호현, 이민영, 이주아
응답: 박한움, 한경미

[알림]

1. 2026 신년하례회에 참석하신 선후배 학회원님들께 감사드립니다. 우리 학회의 발전을 위해 지속적인 관심과 참여를 부탁드립니다.
2. 학회 홈페이지를 새롭게 단장했으니 많은 애용 바랍니다(구글, 다음 포털에서 검색 가능, https://www.kafts.org).
3. 5월에 열리는 총회에 맞추어 30기에서 발행하는 여성신학사상집(16집)이 '소통'을 주제로 출판 예정입니다. 많은 관심 부탁드립니다.
3. 후원 및 연회비 안내: 연회비 3만원
   신한은행 140-015-108406(한국여성신학회)/카카오뱅크 7942-02-12838(이일례)
   *후원 앱(미션 펀드): https://missionfund.org/go/?pi=kaftheology
4. 후원해 주신 교회에 진심을 담아 감사 인사를 전합니다:
   갈현성결교회, 고양생명샘교회, 수지열린장로교회, 안흥성결교회, 이대대학교회,
   참빛성결교회, 하양성결교회, 학동성결교회, 학봉교회

[3부] 식사와 친교

식사 장소: 진관 식당(이대 포스코관 옆)

2026년 새해에도 하나님의 은총이 함께 하시길 기원합니다.

한국여성신학회 30기 임원 일동

회장 강희수/총무 김순영/부총무 박수빈/서기 한경미/부서기 이정민/
회계 이일례/부회계 백일주/편집위원장 이인미/교육위원장 이주아

사랑이신 하나님과 연합하는 지복:
마르그리트 포레트의 신비영성과 여성주체

박혜인 (시카고대학교 종교학 박사)

영혼(**The Soul**)은 말한다: 나를 압도하고 신성한 사랑(Divine Love)의 심장과 나를 하나로 묶어주는 황홀한 환희에로, 나는 녹아든다; 그러므로 내가 그분을 기억하는 것은 당연하다,
(*Mirror of Simple Souls* 80, 104-5)[1]

사랑(**Love**). 사랑이 말하노니, 이러한 영혼은 지복의 바다, 즉 신성(Divinity)으로부터 흘러나오는 환희의 바다에서 헤엄치며, 지복을 '느끼지' 않는다. 왜냐하면 그녀 '자신이' 지복이기 때문이다. 영혼이 지복 안에 거하고, 지복이 영혼에 내주하므로.. 지복은 영혼을 자기 자신으로 변화시켰다..
영혼(**The Soul**). 아, 가장 달콤하고 순수하며 신성한 사랑이시여.. 내가 나 자신보다 더 사랑하는 존재이신 사랑(Love)으로 화(化)하는 이 변화는 어찌나 달콤한지! (*MSS* 28, 46-7)

I. 심문과 정죄의 시대, 하나님과의 연합을 천명한 신비가 포레트

불어를 사용하는 벨기에의 에노(Hainaut)에서 1260년경 태어난 마르그리트 포레트에 대해, 그녀의 저작과 비극적 운명 외에 알려진 바는 없다. 포레트는 떠돌면서 독자적인 신학을 구축했고, 남성 성직자, 설교가들뿐 아니라 자신의 영성을 이해하거나 수용하길 꺼린 베긴 공동체 여성들과도 대치하곤 했다.[2] 1296년에서 1306년 사이, 포레트를 정죄하고, 경고 차원에서 그녀의 책을 불태운 것은 캉브레(Cambrai)의 주교 기(Guy II)로 전해진다. 그녀의 책이 정통교리에 위배되는 위험한 사상을 담았으며 신학 교육이 없는 평신도들을 미혹하고 혼란에 빠뜨린다는 이유에서였다. 포레트는 그러나 굴하지 않고 자신의 저작을 계속 배포하였다. 이에 심문관으로 배정된 도미니칸, 파리의 윌리엄(William of Paris/William Humbert)은 포레트가 가톨릭교회의 결정을 따르지 않자, 그녀를 이단으로 정죄하고 1310년 6월 1일 처형을 명한다. 이때 포레트의 사상을 검증하기 위해 소환된 신학자들은 21명에 달한다.[3] 당당하게 자신의 신학을 전개했던 한 여성이 그렇게 화형에 청해졌다. 포레트는 감히 제도권 교회를 왜소한 교회(Holy Church the Little)로, 자신처럼 하나님과 하나되기 위해 영혼을 '소멸'시킨 진정한 교우들의 공동체는 위대한 교회(Holy Church the Great)로 구분하며 기득권에 도전하는 심각한 위협으로 부상했다. 체제를 유지해야 할 본보기로서 그녀는 제거되었지만, 남아있는 포레트의 저작들을 모두 파리 주재의 도미니코 수사들에게 반납하라는 공식적 명령에도 불구하고, 불어, 라틴어, 이태리어, 영어로 쓰여진 사본들이 남아 광범위한 독자들에게 읽혔다.

비이원적인 신비합일(nondual mystical union)의 지평을 연 포레트는 선구자적 여성주체로 오

---

1) 본 발제문은 저자의 학위논문 "Comparative Mystical Theology of Love and Emptiness: Nondual Union in Buddhists and Beguines"(PhD diss., University of Chicago, 2022)의 5장 "Joy That is Bliss and Beatitude"를 수정 보완한 원고이다. 포레트의 저작, *The Mirror of Simple Souls brought to nothing, and who live only in the will and desire for Love* (원문: *Le miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*)는 아직 한국어로 번역되지 않았다. 김정숙(2017)은 『소박한 영혼의 거울』 혹은 『단순한 영혼의 거울』로 이를 번역하고 있으나, 독자들에게 해석을 맡기며 본고에서는 *MSS*로 축약 인용한다. 한글 번역에 Google Translate를 활용하였다.

2) 김정숙, 『13세기 베긴 여성신비가들과 젠더 신비주의: 여성주의 시각으로 조명하는 베긴 여성신비가들의 정치적 신비주의』 (서울: 도서출판 뜰밖, 2024), 84.

3) Margaret Porette, *The Mirror of Simple Souls*, translated and edited by Edmund Colledge, Judith Grant, and J. C. Marler (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999), xxxvi-xxxvii.

늘날 깊은 재해석의 여지를 남긴다. 순수하고 궁극적인 인식, 이를 깨닫는 신비로운 환희와 지복의 상태는 지금도 매우 논쟁적일 수 있다.[4] 포레트 이전과 이후에 신비합일을 주창한 신학자들은 대부분 남성이었다. 가톨릭 전통이 '교회의 박사'로 추앙하는 네 여성—아빌라의 테레사, 시에나의 카타리나, 리지외의 테레즈, 빙겐의 힐데가르트—과 포레트의 유산을 진중하게 비교하는 작업은, 쉼없이 시대를 개혁해 온 여성신학자들에게 유의미한 과제로 보인다.

신비가로서 예외적 남성인 아시시의 성 프란치스코(1181/82—1226)는 신비체험 이후 받은 성흔(聖痕, Stigmata)으로 잘 알려졌으나, 포레트는 오로지 영혼의 소멸에 주목하여 가톨릭 전통의 징표를 받는데 전혀 관심을 두지 않았다. 그녀의 신비신학은 서방신학보다는 오히려 동방정교회의 신격화(*θέωσις*, Deification/Divinization) 전통에 가깝다. 플라톤주의와 기독교를 종합한 부정신학(apophatic theology)의 대가, 신비주의의 아버지로 일컬어지는 니사의 그레고리우스(335—394)는, 정화를 통한 영혼의 상승(ascent), 하나님께로의 회귀, 영혼의 거울 등 포레트의 신비영성을 다분히 예고하고 있다.[5] 물론 이단과의 결투를 통해 신학적 정통을 정립해나가던 그레고리우스는, 초기 기독교 시대 카파도키아 교부로서, 포레트와 같은 박해를 직면하지 않았다. 하나님의 신부로 영혼만이 여성 젠더를 띠는 그레고리우스의 『아가 강해』와는 달리, 포레트의 신비영성은 영혼과 신성한 사랑(*L'amour*)을 모두 여성 주체로 호명하는 전례 없는 급진성을 보인다. 무엇보다도, 영혼과 신성 사이의 완전한 비이원적 결합은 하나님의 본질이 비록 인간의 말과 이해를 넘어서는 초월의 영역임에도, 전통적으로 남성적 신-아버지/신-아들 관계를 고수했던 엄격한 교부적 세계관을 벗어난다. 그레고리우스는 신화(*θέωσις*) 개념은, 오로지 예수 그리스도의 성육신(Incarnation)에 합당하다고 여겼다. 그의 사상은 성도들이 성찬에의 '참여(participation)'를 통해 영혼이 하나님을 닮아감(likeness)을 선호하였다.[6] 그로부터 900년 뒤, 포레트는 이전의 기독교신학과 신비합일의 전통에 지워진 한계, 금기를 깨는 새로운 해석학적 관점을 열었고, 주권을 지닌 여성은 소수에 불과했던 시대에 여성영혼과 주체를 하나님의 지복과 직결시키는 담대함을 보였다.

Ⅱ. 무에서 합일로, 소멸에서 사랑의 지복(joy)으로

1. 이성(Reason)은 책망하고, 덕(Virtues)과 이별하는 영혼?

영혼(The Soul). 알 수 없는 여인들이여, 당신들은 존재 안에 거하며, 알 수 없는 존재와 분리되지 않는다. 진실로 당신들은 알려지지 않았다. 하지만 그것은 이성(Reason)이 지배하는 땅에서만 그러하다... 인간의 이성(human reason)과 지성(human intelligence)은 내면의 사랑에 대해 아무것도 알지 못하며, 내면의 사랑 또한 신성한 지식에 대해 아무것도 알지 못한다... 하나님에 대해 말하거나 쓰는 모든 것은 진실인 경우보다 훨씬 더 거짓일 때가 많다. (*MSS* 119, 146-7)

---

4) "...영혼은 자신이 이미 완벽하다는 것을 알고... 신과의 합일 속에서, 모든 지식에 내재되어 있다고 믿는 이원성, 즉 주관적으로 소유한 신과 그를 관조하는 영혼 사이의 이원성을 초월한다." Christian Trottmann, *La Vision Béatifique: Des Disputes Scolastiques à Sa Définition Par Benoît XII* (Rome: Ecole française de Rome, 1995), 326-8.

5) Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 231.

6) Russell, *Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 232. 신격화를 의미하는 Θεοποιέω는 그레고리우스의 초기 저술에서 단 2회[Θεοποιέω: *De virginitate*. 1, PG 46. 320d; *De Beatitudinibus*. 5, PG 44. 1249a.], 그의 신조어인 συναποθεόω는 그의 후기 저작 가톨릭교리연설(*Great Catechetical Oration*)에 2회 출현한다 [Συναποθεόω: *Oratio Catechetica*. 35, PG 45. 88a; *Or. Cat*. 37, PG 45. 97b] (Ibid., 226n27)

이성(Reason)은 포레트의 신비체험에서 가장 큰 장애물이자 악역이다. 영혼은 이성을 비판하고 경멸하며 복종시키고(*MSS* 39) 심지어 파괴하기까지 한다(*MSS* 87). 포레트의 신학적 진정성은 지식의 영역에 기반하지 않고 있다고 해도, 이러한 공격성의 원인을 어디서 찾아야 할까? 하나님을 사랑하는 영혼에게, 이성(Reason)은 비본질적 교회(Holy Church the Less)와 이들의 지배적 담론을 상징한다. 그녀는 교권과 동일시되던 이성을 경멸했다. 포레트에게 이성(Reason)은, 여성주체를 억압하는 기득권의 목소리였기에 이를 격하시킨 포레트는 체제를 위협하는 도전으로 여겨질 수밖에 없었다. 포레트의 신학적 기초는 하나님과의 합일, 그 경험을 아우르는 깊은 내면의 사랑이다. 포레트의 사유는 영혼의 완전한 자유에 자리를 내어주며, 포레트 내면의 불꽃은 그녀의 영혼이 무(無)와, 사랑과의 완전한 합일을 이루는 과정에 방해가 되는 모든 외식—규범, 의무, 심지어 선행—까지 소멸시킨다. 당연시된 이성, 강요된 사유 또한 예외가 될 수 없다.[7] 그러나 *MSS* 87 이후에 이미 죽었어야 할 이성(Reason)의 목소리가 다시 나타나는 것은 포레트 자신의 신학적 인간학을 구현하는 데 지속적으로 떠오르는 현실적 제약을 토로하는지 모른다. 인식론적, 의지적, 존재론적 상태를 초월하고 변화시키려는 그녀의 신비신학 또한 지성과 관조적 '사유'를 통해 매개되고 있기 때문이다. 포레트의 신비영성은, 사랑을 위해 이성(Reason)을 명백하게 거부하고, 사유(Thought)를 포기하여 깔끔한 범주화를 어렵게 한다. 신비적 합일의 근원, 목적, 주체, 그리고 대상인 사랑(Love)은 영혼을 대변하여 말한다:

> 사랑**(Love).** 이 영혼(This Soul)은 자기 자신과 함께 있지 않다… 스스로 아무것도 하지 않는다. 왜냐하면 자기 주도로 무언가를 하는 사람은 자기 자신 밖에 있는 것이 아니라, 오히려 자연과 이성이 그와 함께 있기 때문이다... 사랑으로 인해 죽은 사람은 이성(Reason)도 자연(Nature)도 느끼지도 알지도 못한다. 그런 영혼은 아무리 많은 선택권이 주어진다 해도 천국의 기쁨을 바라지 않고, 지옥의 고통도 마치 모든 것이 마음에 드는 것처럼 이를 거부하지 않는다 (*MSS* 41, 60-1)

완전한 사랑은 고귀함으로 영혼을 신성하게 이끄는 존재론적 동인이지, 여기에 일반적인 희로애락이 들어설 자리는 없어 보인다. 신비가로서 포레트가 정화시키는 감정과 욕망은 주로 아담의 죄의 영향 아래, 미덕(Virtues)에 얽매인 영혼의 속박과 관련되어 있다.[8] 수치심, 두려움, 불안, 불명예, 염려와 같은 감정은 영혼을 옥죄기에, 포레트의 공격을 면치 못한다. 따라서 자유로운 영혼은 사랑과의 진정한 합일을 이루기 위해, 전통적으로 성별에 따라 구분되던—여성에 대한 비하나 경멸이 철학적·신학적으로 정당화된 당대 분위기 속에서— 비판이나 혐오의 여지를 불러일으킬 수 있는 감정과의 연관성 자체와 이별하고 이를 초월하고자 한다. 포레트의 황홀한 기쁨은, 곧 이러한 이성, 덕, 감정들을 무(無)화시킨 지복으로 간주되는데, 이는 영혼이 "갈망도 없고, 느낌도 없고, 어떤 순간에도 영적인 애정도 없을 때"에만 이루어진다. '영적'이라고 추앙받는 감정들, 정동적 "습관이 영혼을 노예로 삼기 때문이다"(*MSS* 24, 44). 포레트의 '영적 애정'에 대한 비판은 독자들을 당혹시킨다. 진정한 영성, 특히 사랑이 중심이 되는 신비적 관상에 있어서 영적 감정은 성도들의 헌신에 필연적 요소가 아닌가? 포레트에 따르면,

---

7) "...생각(Thought)은 더 이상 그녀를 지배(lordship)하지 못한다. 그녀는 감각의 용도를 잃었다. 감각 자체가 아니라 감각을 사용하는 방식을 잃었다." (*MSS* 110, 133). 사유는 사랑에 이르려는 영혼을 보조(assistance)하는 차원에 있으며, 사랑과 합일하는 영혼은 그 도움을 더 필요로 하지 않는다. 소멸에서 사랑의 실재로 상승해가는 영혼은, 사랑 그 자체가 아닌 어떠한 잠재적 고통-집착, 갈망, 속박-의 원인도 거부한다.

8) Joanne Maguire Robinson, *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls* (Albany: State University of New York Press, 2001), 68.

영적으로 '간주'되는 감정구조에 대한 집착, 이를테면 육체적 고행, 신도들의 갈망과 소망에 대한 심리적 만족 등은 영혼을 비본질에 가둔다 (*MSS* 55, 74-75). 이는 '영성'의 이름으로 성도들을 미혹하고, 개인의 신앙을 속박·조종하는 종교지도자들의 가스라이팅에 대한 지탄이다.

이성(Reason)이 지배하는 작은 교회(Holy Church the Less)는 덕(Virtues)의 미명하에 두려움, 갈망, 불순한 의지로 영혼의 굴종을 강요한다. 포레트가 경고하듯, 이 지상의 작은 교회(Holy Church the Less)는 해방과 평화, 사랑의 영적 혁명성 대신 관행을 택함으로써 통제의 수단으로 전락했다. 사랑이신 하나님의 지복에 다가가기 위해서는, 그분의 본질이 아닌 영혼 안팎의 모든 피조(被造)성을 태워 소멸시켜야 한다. "무(無)가 된 영혼 안에서" 포레트는 "내 안에서, 나를 위해, 그리고 내 인도 없이 이 신성한 사랑이 이루어졌다"고 신비합일의 환희를 찬양할 수 있게 된다(*MSS* 115, 136-7). 그러므로 영혼의 황홀경과 지복은, 여성주체의 자율에 대한 의식이고 선언이다. 영혼이 비로소 무(無, Nothing)에 다다르면, 신성한 사랑과의 합일이 가능해지고, 모든 지배적 제도적 감정을 초월하여 "선의를 갈망하는 가운데 어떤 덕행도 바라지 않는" 상태에 이른다. 포레트의 초월적 선의는 믿음, 소망, 정의, 완전하고 순결한 사랑(Charity)을 영혼 안에 보전하므로, 그녀의 신학 자체는 '도덕률폐기'나 '이단'의 위증을 정면으로 반박한다 (*MSS* 133, 170; *MSS* 37, 57). 물론 반대자로서의 이성은 끊임없이 영혼의 상태를 문제삼고, 힐난하는 목소리로 등장한다. 이제 이성(Reason)은 묻는다. "그러한 영혼들은 자신 안에서, 아니면 자신 없이(without themselves) 어떤 기쁨을 느끼는가?" (*MSS* 25, 44) 포레트는 사랑 안에서 영혼의 완성된 본성을 강조하면서도, 우리의 목표가 행복이나 천국의 기쁨을 은혜로 '얻는' 데 있다고 말하지 않는다. "...영혼이 무(無)로 귀결될 때, 자연으로부터 오는 감정이나 행위도, 내면으로부터 오는 감정이나 행위도, 수치심도, 명예도, 일어날지도 모르는 어떤 것에 대한 두려움도, 신성한 선함에 대한 애정도 없이, 영혼은 자기 자신 밖에 있게 된다" (*MSS* 114, 136).

사랑(Love)의 등장은 포레트의 신비신학 해석에 난제를 제기해왔다. 감정과 욕망을 활용하는 신비신학을 '여성들'의 전유물로 주변화시키던 이성 중심의 신학체계에 맞서기 위해, "마르그리트의 사랑에 대한 충성은 그녀로 하여금 사랑을 소멸시키도록 이끈다."[9] 우리가 일반적으로 인간적 사랑과 연관 짓는 갈망, 애정, 감정은 "신성한 사랑의 충만함"을 위해 "죽임을 당하는 것이 마땅하다"(*MSS* 122, 152). 욕망, 사랑의 언어를 빌려오지만, 포레트는 오로지 사랑/신성에의 깊은 고찰을 요한다. 이성(Reason)은 책망하고, 덕(Virtues)과 이별하는 포레트의 영혼은 갈망, 감정, 심지어 '영적인 애정'(affection of the spirit)'조차도 자유의 평화(peace of freedom)에서 너무 멀리 떨어져 있기 때문에 거리를 두려 한다(*MSS* 24, 44). 미국 부흥운동의 핵심 신학자였던 조나단 에드워즈(1703-1758) 또한 12가지 '신앙정서'(religious affection)로부터 진정으로 은혜롭고 성스러운 정서(truly gracious and holy affections)를 구분했다. 단지 열성적이거나 다채로운 감정의 출현, 타의로 부과된 의무에 충실한 데서 오는 자신감, 양심에 대한 태만함은 은혜로부터 떨어진 외식(外飾) 곧 전자의 신앙정서로 분류되었다.

신성/사랑과 하나되는 순수한 영혼은, 포레트에 따르면, 소멸된 영혼이며 신성한 생명 자체에 참예할 수 있다. 그제야 영혼은 평화를 누릴 수 있는데, 이는 "완벽한 사랑(Perfect Love)이 영혼을 사로잡기 때문"이다(*MSS* 25, 45). 평화는 포레트에게 최고의 상태를 의미하며, 모든 신성한/감정의 기초이다. 자아의 부패와 타락을 태워버리는 완전함이 이루어질 때, "모든 감각을 초월하는 평화의 기름부음"(*MSS* 111, 134)이 가능하다. 그러므로, 소박하고(simple) 고귀한

9) Amy M. Hollywood, *Acute Melancholia and Other Essays: Mysticism, History, and the Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 2016), 145.

(noble) 영혼들은 "마음에 들지 않으면 아무것도 하지 않는다. 만약 무언가를 자의적으로 행한다면, 그들은 스스로의 평화, 자유, 그리고 고귀함을 박탈하는 것이다. 영혼은 오직 마음을 기쁘게 하는 일을 하고, 그 일에 대해 아무런 후회도 느끼지 않을 때 비로소 완성된다" (*MSS* 91, 116).

이성도, 미덕도, 감정도 포기하도록 요구하는 포레트의 사랑을, 우리는 어떻게 이해할 수 있을까? 이 사랑을 과연 실현할 수 있을까? 오로지, 완전한 비움, 즉 벌거벗은 무(無)가 됨으로써 신성에 의한/신성과 함께하는/신성으로서의 완전한 초월이 이루어진다. 본회퍼 목사의 '하나님 없이, 하나님 앞에,' 그리고 '나에게서 하나님을 없애 주십시오'(I pray God to rid me of God)라고 기도한 에크하르트를 포레트는 예고했던 것이 아닐까? 포레트의 영혼은 "항상 자기 없이(without herself)... 자기 자신에게 속하지 않는다"(*MSS* 59, 79). 그래야만, "우리 안에서, 우리를 위해, 우리 없이도 신성한 일을 행하시는" 하나님만을 바라볼 수 있다. 하나님께서는 "스스로 존재하는 분.. 사랑하시고, 사랑받으시며, 사랑 그 자체(loving, loved, love)"이시기 때문이다(*MSS* 113, 135). 하나님께서 우리의 영혼을 우리 없이 창조하셨기 때문에, 그분과 만나려면 그분이 계신 곳, 자아의 경계가 존재하지 않는 곳으로 거슬러 헤엄쳐가야 한다.

2. 강, 바다, 불꽃: 비이원적(nondual) 심상과 감각

포레트의 신성한 사랑, 합일의 지복은 감정, 감각, 심지어 관능적인 언어를 차용하면서도 일시적/비본질적/정화되지 않은 감정들을 모조리 불태우는 불가사의한 기쁨이다. 이 감정을 소멸시킨 기쁨은, 영혼을 신성의 근원과 연결시킨다. 무(無)로 돌아간 영혼은, 피조물로서의 아담이 죄를 뒤집어쓰기 전, 원초적인 하나님과의 연합의 상태까지에 이른다. 그러므로 자아의 소멸은 그 자체로 목적이 아니라, 자신 밖의 황홀경에서, 영혼이 사랑과 합일하기 위한 조건이자 배경이다. 포레트의 무(無)는 하나님의 사랑을 받는 주체로서의 영혼을 부각시킨다. 이러한 맥락에서 포레트의 영혼이 사랑에 대해 이야기할 수 있을 때, 그것은 종종 신성한 사랑 그 자체로 '녹아들어 간' 영혼으로서의 발화이다. 자기부정의 절정인 소멸의 상태에 이르면, 비로소 영혼은 지복의 바다에서 헤엄친다. 이 바다는 신성에서 비롯되며, 포레트는 자신을 이 기쁨의 근원과 동일시한다:

> 모든 면에서 자유로운 영혼은 자신의 이름을 잃는다. 그녀는 숭고함으로 승화한다. 그녀는 자신을 녹여는 그 안에서(in him) 이름을 잃는다. 마치 바다에서 흘러나온 물줄기가 엔(Aisne) 강이나 센(Seine) 강처럼 여러 이름을 지니다가, 바다로 되돌아갈 때, 그 수로와 이름을 잃는 것처럼... 이 영혼도 마찬가지다.. 이 영혼은 바다로부터 나와 이름을 가졌었지만, 바다로 돌아가면서 자신의 이름을 잃고, 신부(bride)를 완전히 자신으로 변화시킨 바로 그의 이름을 제외한 모든 이름을 잃어버린다. 그가 있어, 그녀가 존재한다. 이는 기쁨을 주는 사랑(Love)이며, 따라서 그녀 자신도 사랑이다. (*MSS* 82, 107)

강과 바다의 은유는 대담한 메시지를 전달한다. 바로 "영혼과 그것이 변모하는 사랑, 즉 신적인 사랑 사이의 동일성"이다.[10] 포레트의 "이유 없는"(why-less), 그리고 의지를 결여한 기쁨

10) John Arblaster, "'Flowing from the Wild Sea and Back to the Sea': Water Metaphors and Mystical Union in the Late Medieval Low Countries." *The Journal of Religion* 98, no. 2 (March 21, 2018): 180; also refer to Hollywood' observation of 'union without distinction' in *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1995); McGinn's 'union without difference' in "The Abyss of Love: The Language of Mystical Union among Medieval Women." in *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of Jean Leclercq*, edited by E. Rozanne Elder, 95-120. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1995; "Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition." *The Journal of Religion* 74,

은 수동적(passivity)이다.[11] 신비경험은, 주체가 자의적으로 소유하거나 수행할 수 있는 성격이 아니라, 영혼에게 '일어난다.' 그런데 '이름을 잃고' 사랑의 존재와 전적으로 연합하는 영혼을, 과연 해방의 주체로 읽어낼 수 있을까? 감정이나 의식에 대한 연구를 급진적으로 자연화시키는 뇌과학이나 현대 심리학의 관점에서, 영혼의 근거도, 신비주의나 신비적 합일 가능성조차도 비과학적으로 일축, 회피하는 경향이 강하지 않은가? 포레트의 무(無)에 대한 사색은 너무나 강렬하고 순수하여, 그녀의 비이원적 합일을 특정 개인을 '어머니 하나님'으로 섬기는 거짓 숭배나, 절대적 행복으로의 도피와 동일시할 수는 없다. 포레트의 소멸의 불꽃은 존재에서 비존재로 향하는 갈망 또한 아니다. 그녀의 급진성은, 소멸과 합일이라는 파도를 포용하는 바다, 그 불가분의 지평선에서, 스스로를 자기파괴적인 충동으로부터 구분한다. 포레트는 소멸과 영원, 무와 유라는 극단을 넘나들지만 어느 한쪽에 머무르지 않는다. 영혼과 사랑 사이에 역동적인 관계성이 내재하기 때문이다. 포레트의 영혼이 자아에 사로잡힌 모든 요소를 무(無)의 경지까지 소멸시켜, '아무도 아닌'(no-one) 존재로서의 정체성을 지녔기 때문에, 그녀는 신성한 사랑의 무한함과 연결된다. 영혼은 신성한 사랑(Love)과 그분의 선하심으로 변한다(*MSS* 83, 107).[12] 이 신비합일에 있어 삼위일체의 거룩함은 건재하다. 다만, 인간 영혼과 사랑이신 하나님 사이에, 그리스도를 대변하는 "기쁨 속에서의 결실" (*MSS* 115, 136)이 더 강조된다.[13] 논란의 지점은, 그녀가 드높이는 삼위일체의 실재 그 자체보다, 완전히 하나님께로 녹아들고 이끌리는 인간 영혼의 승격에 있을 것이다(*MSS* 68, 88). 영혼을 자기에게로 격상시키시는 하나님은 여기서 '연인'으로 묘사되고 있다. 포레트의 신비로운 합일이 당시 기독교 신학의 전제 자체, 교회가 설파한 가르침을 낯설게 만든다는 것은 과장이 아닐 것이다. 이러한 신성화는 오로지 하나님의 아들이신 예수 그리스도, 그분의 사역과 수난, 부활과 승천에만 해당하는 것이 아닌가? 그런데 한 여성이, 자신의 영혼이 그 신성에 감히 참예하고 있노라고 고백하는 것이다.

포레트는 신비합일의 "대양적" 영역에 도달하는 것처럼 보인다. 오직 사랑과 기쁨, 평화만을 추구함에도 현대적 시선은 그녀의 영혼을 경계할 수 있다. 지상낙원에 근접한 감정이 지속되길 바라는 도취, 중독의 유혹이 만연하기 때문이다. 포레트의 절대적 합일과 신격화를, 자궁과 같은, 분화되지 않은 하나됨에 합일하려는 방어적인 열정과 어떻게 구별할 수 있을지는 여성신학과 여성학, 여성이 주도하는 인문학의 지혜를 모아야만 본격적으로 논의할 수 있을 것이다. 정신분석학의 아버지 프로이트는 프랑스 작가이자 신비가였던 로맹 롤랑(Romain Rolland)과의 교신에서, "마치 '대양'(ocean)처럼 무한하고 한정되지 않은.. '영원'의 감각" 즉 "대양적 느낌"(oceanic feeling, ozeanisches Gefühl)의 가능성을 흥미롭게 여겼지만, 자기의 경계를 잃고 우주와 하나가 되고자 하는 욕망은 세계와의 갈등 국면에서 파괴를 두려워하는 "유아적이고 자기애적인 상태"로 퇴행할 위험성을 지니고 있다고 경고했다.[14]

---

no. 2 (1994): 155–81.

11) David Kangas. "Dangerous Joy: Marguerite Porete's Good-Bye to the Virtues." *The Journal of Religion* 91, no. 3 (July 1, 2011): 299–319. 윌리엄 제임스는 신비체험을 "앎의 특성(noetic quality), 말로 표현할 수 없음(ineffability), 수동성(passivity), 일시성(transiency)"으로 특징짓는데, 포레트 영성의 해석과 적용에 주요한 틀로 기능할 수 있다. William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Modern Libraries, 1994), 413-416. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 성해영 옮김 『문명 속의 불만』(서울: 서울대학교출판문화원, 2014), 187에서 재인용.

12) *MSS* 9, 20; *MSS* 82, 106-7; *MSS* 118, 144-145; *MSS* 122, 153.

13) "성부께서는 실체/본질(enduring substance), 성자께서는 기쁨의 결실(fruition in delight), 성령은 사랑 안에서의 결합(conjunction in Love)이시다" (*MSS* 115, 136)

14) 프로이트, 『문명 속의 불만』, 50-61.

포레트의 대양에는 그러한 비난을 피해가는 심원함이 흐른다. 왜냐하면 그녀의 신비합일은 먼저 영혼이 자아와 관련된 감정을 소멸할 것을 요구하기 때문이다. 영혼은 자아의 파괴에 대한 두려움, 의지박약 때문에 다시금 부모님 존재로의 회귀를 갈망하는, '유아기적 무력감'과 집착으로부터 완전한 자유를 추구한다. 신성을 온전히 사랑하는 존재, 독립적이고 고귀하며 순수하고 성숙한 영혼을, 사랑의 바다는 창출해낸다. 오늘날 우리는 이러한 주체성을 꿈꿀 수 있을까? 포레트는 "영적인 감정(spiritual feeling) 속에서 의지의 갈망(longing of the will)"(*MSS* 93, 118)에 휘둘리는 이들을 책망한다. 그녀는, 헛된 갈망과 감정, 죄성으로 향하는 일말의 자유 의지마저도 영혼이 무(無)로 향하면서 불태워야 한다고 주장한다. 소멸의 정화를 거친 영혼은, 사랑과의 합일이라는 바다로 합류할 수 '있다.'

포레트의 비이원적(nondual) 심상과 영적 감각이라는 주제는 차후 별도의 섬세한 연구를 필요로 할 것이다. 흐르고 녹는 것은 강과 바다에만 제한되지 않는다. 영혼이 "키 큰 삼나무의 수액"을 마시는 장면(*MSS* 22, 41; *MSS* 80, 104)이나, 신성하고 가장 달콤한 사랑이 무(無)의 삶이면서도 포도주의 은유로 제시되는 대목은 그녀의 신비주의를 단적으로 정의하기 어렵게 만든다. 포레트의 포도주는 교회의 성례적 역할에서 더 나아가, 사랑에 '취한' 영혼을 묘사할 때 등장한다: "그렇게 취한 여인은 언제나 술에 취한 사람과 같다"(*MSS* 89, 114). 영혼은, 신성한 사랑과의 비이원적 황홀경을 '극도로 취한' 상태로 고백한다. "이 가장 고귀한 여인은 가장 높은 꼭지에서 따라 마시는 포도주에 취해 있다"(*MSS* 23, 43). 질서나 미덕을 강조하는 분위기에서 아무리 황홀경의 순수성을 주장한다고 하더라도 염려할 만한 단서들이 아닌가? 포레트에게 있어 감정의 소멸이 어떻게 이러한 촉각, 미각, 음주의 요소와 공존할 수 있었는지는, "순수한 신성한 사랑"이 그 "어떤 인간적인 사랑이나 신성한 감정에 대한 갈망"(*MSS* 64, 84-5)을 초월한다는 지복의 경험과 내용을 진지하게 고민하도록 만든다.

비이원적 이미지들은 차이를 흡수한다. 그러므로 포레트의 영혼이 단 하나의 소망과 의지, 즉 "사랑과 재결합"하는 황홀경을 설명하기에 적합하다(*MSS* 15, 34). 신비적 결합은 규범과 정치의 경계를 넘어서, 여성의 주체성과 자유를 강화하고 확장한다. 사랑으로의 변모는 영혼을, 신성한 사랑의 '연인'으로, 그 지위를 격상시킨다: "이제 그들은 불과 불꽃처럼 하나의 공통된 의지, 즉 사랑하는 자의 의지와 사랑받는 자의 의지를 갖게 되었다. 사랑이 영혼을 자신으로 변화시켰기 때문이다."(*MSS* 28, 47) 성정치가 문화·제도·법을 지배하던 정황에서 이를 전복시키는 그녀의 발상은 그 혁신적인 측면 때문에, 종교재판을 피할 수 없었다. 그러나 열정적인 헌신으로 하나님의 사랑을 받는 자, '연인'이 된다는 고백은 완전히 다른 차원의 자유와 초월을 조명한다. 포레트의 신비합일이 탄생시키는 새로운 주체는, 완전한 자기 비움에서 신성이 제공하는 기쁨과 평화를 누린다: "우리가 말하는 이 사랑은 연인들의 결합이며, 숨결 없이 타오르는 불꽃"(*MSS* 64, 86)이다. 신성한 연인과 사랑받는 자 사이의 관계가 확립될 때, 인간의 갈망에서 은밀히 비롯되어 영혼을 속박하고 고통스럽게 하는 사회, 교계, 윤리, 심리적 제약을 소멸한다. 순수한 신성과 관련 없는 모든 욕망, 자아에 대한 집착, 여기에 이르는 생각조차, 자유를 위해 부정되고 정화된다: "생각은 더 이상 내게 쓸모가 없다 ...사랑이 나를 높은 곳으로 이끌어 보게 한다"(*MSS* 122, 151).

포레트의 세계에서, 독자는 끊임없이 자기중심성을 초월해 신성한 사랑만을 바라보도록 인도된다. 그러므로 포레트의 신비영성에서 사랑의 구심점을 간과하고 포레트의 헌신을 감정의 부재로만 직역한다면, 자아에 구속받지 않는 초월의 '기쁨'을 설명할 수 없게 된다: "나는 사랑하기 위해 내 이름을 잃을 정도로 변했다. 나는 나 자신보다 더 사랑하는 것, 즉 사랑으로 화(化)했다. 왜냐하면 나는 사랑 외에는 아무것도 사랑하지 않기 때문이다" (*MSS* 28, 47). 포레

트의 영혼이 주체성이나 개성을 '잃는' 것이 아니다. 정반대로 우리 스스로 생각하고, 느끼고, 존재하고, 가장 중요하게는 사랑할 수 있게 해주는 토대, 자의식과 우주적 의식의 본향, 하나님과 연결될 수 있도록 이를 방해하는 제한적이고 이기적인 충동의 잔재를 초월할 공간을 마련하고 있다. 그녀의 영혼이 계속해서 사랑과 대화를 나눈다는 측면은. 사랑하는 자와 사랑받는 자 사이의 관계적 결합 측면을 유지해 준다.

포레트의 '영적' 감각과 심상들은, 신성과 영혼의 경계가 녹아내려 하나 된 사랑으로 승화된다.[15] 궁극의 주체이자 가치인 사랑이 신학적 상징의 차원에 머무르는 것은, 육체—특별히 여성의—를 향한 당대의 강박적이고 제한적인 시선, 이성(Reason)이 여성의 덕목으로 권고하는 수치(Shame)와 두려움(Dread)으로부터 자유롭고자 했던 포레트의 저항이 아니었을까? 오늘날 사회나 교계에서 여성주체를 우울과 불안, 무력함, 열패감에 빠뜨리게 하는 정동의 구조는 무엇일까? 포레트의 감수성은 주체로서의 여성영혼이 지닌, 황홀경과 지복에의 열망, 가능성, 신비에 집중된다. 신앙생활의 유일하고도 절대적 권위를 사랑이신 하나님께 두고 있으므로, 그분과 연합하려는 영혼의 독립성과 변혁성을 드높인 포레트는 하나님과 '매개 없이' 연합할 수 있는 초월의 가능성과 함께 여성이 중심인 급진적 신학의 기초를 닦았다. 흐르는 강과 바다, 불의 이미지는 모두 이처럼 급진적인 사랑과의 합일을 상징하며 정화된 욕망과 헌신의 길을 개척한다. 따라서 그러한 사랑은 여성 영혼의 일부가 아닌 전존재를 요구한다: "사랑은 사랑 외에는 어떤 방식으로도 충분히 보상받을 수 없다... 이 영혼은... 기억과 이해력과 의지를 하나의 존재, 즉 신 안에 깊이 묻어버렸다..." (*MSS* 43, 63-4).

3. 황홀경의 상승

포레트의 신비신학은 심오한 사변과 체험을 아우른다. 그리고 신비주의 안에서도, 신과 피조물 사이의 존재론적 구분이 유지되는, 피조물인 영혼이 하나님께 '맞추어'가려는 사랑의 결합(union of wills)이 아니다. 포레트의 합일 체험은 '소멸'을 전제로 하기 때문에, 그야말로 존재의 차이와 구별이 없는 신비적 합일 (*unitas indistinctionis* / *unio sine distinctione* /*unio sine differentia*)을 추구한다.[16] 포레트의 기쁨은 촉각(touch)과 같은 섬세한 감각에서 비롯되며, 이를 통해 영혼과 사랑은 연결된다.

> **네 번째 상태.** …영혼은 너무나 연약하고, 너무나 고귀하고, 너무나 섬세해져서 오직 순수한 사랑의 기쁨(Love's pure delight) 외에는 그 어떤 것도 자신을 건드리는 것을 견딜 수 없다. 이 사랑의 기쁨은 영혼을 기쁨과 경쾌함으로 가득 채우고, 넘치는 사랑으로 자부심에 차게 만들며, 영혼의 광채, 그 밝음을 온전히 누리게 한다. 그때 영혼은 이보다 더 높은 삶은 없다고 생각한다. 하나님께서 이 세상의 어떤 영혼에게도 사랑(**Love**; 하나님과 동격)이 자신 안에 부어준 이 사랑보다 더 큰 선물을 주실 수는 없노라고 영혼은 믿는다. 은혜로우신 사랑(**Love**; 하나님)은 영혼을 완전히 취하게 만들고, 너무나 취해서 자신 외에는 아무(것)도 신경 쓰지 못하게 한다. 영혼은 다른 어떤 존재 상태도 생각할 수 없다. 사랑(**Love**; 하나님)의 위대한 밝음이 영혼의 시야에 너무나 눈부시기 때문이다 (*MSS* 118, 142-3)

네 번째 상태의 중요성은, 그 과도하고 눈부신 기쁨이 유지되지 않으며, 포레트 명상의 목적도 아니라는 데 있다. 그녀는 영혼이 "사랑의 쾌락의 달콤함에 속을 수 있다"고 경고한다 (143). 네 번째 상태의 매혹은, 영혼이 더 나은 단계를 바라지 못하게 제한하고, '자신 안으로

15) 흡수와 몰입의 언어는 영혼과 사랑의 일치를 나타낸다: "영혼(The Soul)은 그(Deity/God)에게 완전히 녹아들어 자신도, 그도 보지 못한다" (*MSS* 91, 116).

16) Robinson, *Nobility and Annihilation*, 79.

만' 몰두하여 주의력과 인식을 잃게 만든다. 신비합일의 본질은, 아직 더 높고 위대한 단계로 올라가야 한다. 독자들은 덧없는 감각적 쾌락의 속박을 초월하는 자유의 경지, 신비체험의 상승이 끝나지 않았음을 직감한다. 포레트의 사랑/신성은, 영혼 안에 사랑이 완벽하게 내재하는 것은 영혼이 "사랑이 아닌 무(無)에 거주"하는 것으로 특징지어진다(*MSS* 110, 133). 영혼이 무(nothingness/無)를 거치지 않고 사랑에 거주하려 할 때, 곧 자아도취의 위험에 노출된다. 자신에게만 관심을 두는 영혼은, 무(無)로부터 사랑과의 합일이 가져오는 완전한 평화로부터 비껴나가 의지, 소망, 끊임없이 출렁이는 인간 욕망의 번뇌로 회귀한다. 무(無)이면서 동시에 모든 것이라는 사랑의 깨달음에 이르기 전까지, 영혼은 네 번째 상태에 머문다. 물론 덧없음이라는 황홀경의 시간적 한계는 신비 합일의 마지막 상태에도 적용된다. 다섯 번째와 여섯 번째 황홀경 또한 '일시적' 경험이다. 마치 번개가 번쩍이는 것처럼 스쳐가는 영광의 순간은 오래 지속되지 않는다. 이 섬광은 포레트의 주요 비이원적 이미지인 빛을 차용한다.

> 사랑(**Love**). 그러한 영혼은 길을 잃거나 허망하게 버려진 것이 아니라, 오히려 다섯 번째 상태의 황홀경에 거하고 있다. 실제로 종종 여섯 번째 상태의 황홀경에 이르기도 하지만, 이는 오래 지속되지 않는다. 번개처럼 순식간에 열리고 빠르게 닫히기 때문에, 영혼은 여기에 오래 머무를 수가 없다. 이 열림은 평화가 깃들면서 넓어지는데, 이 주어진 평화가 지속되는 동안, 영혼은 그토록 자유롭고 고귀하며, 모든 것의 짐으로부터 해방된다. 네 번째 상태에는 의지가 있지만, 다섯 번째 상태에는 의지가 없다.
>
> (*MSS* 58, 78)

지금까지 독자들은 포레트의 제목에 등장하는 '거울'이 무엇을 의미하는지 의문을 가졌을 수 있다. 저작의 주제어임에도, 포레트의 신비명상에서 이 단어가 여태껏 사용되지 않았기 때문이다. 여섯 번째 상태(The Sixth State)에 이르면, 신적 빛은 그녀의 영혼을, 신께서 자신을 비추는 거울로 대담하게 드러내고 있다: "신성한 위엄을 지닌 신께서 그녀 안에서 자신을 보시고, 그분으로 말미암아 이 영혼은 너무나 밝게 빛나서 오직 신 자신 외에는, 그 누구의 존재도 볼 수 없다; 그리하여 그녀는 그녀 자신 외에는 아무것도 보지 못한다.. 하나님 자신(God himself)께서, 그분의 위엄을 통해, 바로 이 영혼 안에서 자신을 바라보신다" (*MSS* 118, 145). 하나님과 영혼은 신적 빛을 통해 서로를 마주 본다. 영적 비추임을 통하여 하나님과 영혼은 하나가 된다. 여섯 번째 상태의 급진적인 합일과, 거울이 지닌 의의에 대한 해석 중 정신분석학자 뤼스 이리가레와 종교학자인 에이미 할리우드의 직관을 살피고자 한다:

> ...너무나 유동적이고, 천상의 물질로 빚어져 이미 모든 곳에 스며들어 뒤섞인 것이 거울 아닌가? 모든 것이 이미 너무나 친밀하게 비춰지며, "영혼"의 심연 가장 깊은 곳에서 이 거울은 여기에 비칠 그녀의 모습, 그녀의 빛을 기다린다. 나는, 나 자신인 무(無) 가운데서 당신의 모습(image)이 된다, 그대는, 당신의 부재 속에서 나를 바라보신다.. 살아있는 거울로서, 나는 당신을 닮았고, 당신은 나를 닮으셨다(당신은 내게 속하신다).[17]
>
> ..불타오르는 거울은 영혼을 상징한다— 영혼이 오로지 신성만을 비추는 완벽한 반사면이 되기 위해 자신을 비우고 정화할 때.. 마르그리트 포레트는 자신의 저서를 『단순한 영혼의 거울』이라 부른다.. 그녀의 영혼은 모든 피조성, 그러므로 모든 존재를 그녀 자신으로부터 비워냄으로 하나님의 거울이 된다; "모든 것"이신 하나님과 연합하는 것이다; 만일 이 영혼이 하나님을 비추기 위해 무(無)가 된다면, 하나님 또한 무(無)이시다..[18]

---

17) Luce Irigaray, "La Mystérique," *Speculum of the Other Woman*, translated by Gillian C. Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 196-7.

18) Amy Hollywood, *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 195.

포레트의 거울 담론은 비이원적 빛을 통해, 신-무(無)와 심연-영혼의 관계를 발전시킨다. 영혼은 "자신을 신 안에서 무(nothing, 無)로, 또한 신을 자신 안에서 무(無)로 바라본다"(*MSS* 26, 45). 포레트의 무(無)는 단순히 영혼의 주체성을 말소시키는 것이 아니라, 정반대로, 신성을 투명하게 반영하는 '거울'로 영혼이 거듭나도록 그 자신을 사랑이신 하나님께 사랑받는 신성의 공평한 주체로 영혼을 격상시킨다: "이 영혼은 사랑(**Love**)의 조건을 통하여 신성해진다… 이 영혼은 사랑의 정당한 법에 의해 신화(神化)한다"(*MSS* 21, 41). 이러한 담대한 고백은 "아버지이신 하느님의 아들이 나의 거울"(*MSS* 109, 132)이라는 영혼의 믿음에 근거한다 (포레트의 하나님은 여성과 남성 젠더를 모두 포괄하여 등장한다) 그러므로, 포레트의 소멸된 영혼의 거울은 모든 감정적 부패—특히 위대한 교회의 정신에 위배되는 지상의 지배적 교권(Holy Chruch the Less)이 강제한—에의 예속과, 자기중심적인 태도("분열, 허영, 자아도취")를 태워내고, 하나님을 '비춘다.' 소멸된 영혼은 본래적이고 순수하며, 고귀한 본성으로 빛나며, "가장 근본적이고 급진적인 타자성"이신 하나님 안으로 기꺼이 자신을 내던진다.[19]

합일의 일곱 번째 은총의 상태는 61장과 118장에서 단 두 번만 언급된다. 이는 완전한 영광의 상태이자 사랑이신 신성한 여성성이 "그 자체 안에 간직된" 상태를 의미한다 (*MSS* 118, 146). 이 상태는 봉인되어 있으며, 그 어떤 것도 이 상태에 대해 기록할 수 없다: "우리의 영혼이 육체를 떠나기 전까지는 아무것도 알 수 없을 것이다"(ibid.).

..여섯 번째 상태는 시간과 영원 사이의 교차 지점이다. 일곱 번째 상태는 영원 그 자체의 시점이므로 포레트는 여기에 대해 침묵한다. 현세의 시점에서 환기시킬 수 있는 언어의 최극단에서, 영원은 섬광으로 인식된다. 이 섬광은 시간 안에서 제약을 받는 동시에 시간을 초월하며, 영구적이면서 무상하다.[20]

포레트의 신비적 합일 체험은 오늘날 신경과학이 주목하는 종교경험의 변형의식상태(Altered States of Consciousness)와 교차·융합되는 지점일 수 있다. 포레트의 비이원론적 관점 때문에 이 비밀스러운 영광의 자리를 사후세계에 국한할 수 있는지는 연구가 필요하다. 그녀의 영혼은 지옥이나 천국에 관심이 없다. 포레트에게 "낙원(Paradise)은 오직 신만을 보는 것"인데(*MSS* 96, 121), 이러한 봄 또한 의도적인 행위가 아닌, 깨달음의 선물이다. 사후세계는 큰 의미가 없으며, 신성한 삶을 사는 것, 사랑 그 자체와 하나가 되는 것만이 해방의 관건이다. 구원의 쟁점은, 밖에 있는 것이 아니라 영혼 자체의 변화('사랑은 그녀 안에서, 그녀를 위해, 그녀 없이 작용했다... 그녀는 그를 찾지 않고도 자신 안에서 신을 발견했다'(*MSS* 93, 118)의 문제로 귀결된다. 그럼에도 불구하고, '어디로'가 중요한 보통 이들을 위해 포레트는 쓴다. "잊혀지고 벌거벗고 무(無)가 된 자들의 땅, 혹은 깨달음을 얻은 자들의 땅"(*MSS* 95, 119)으로 고귀한 영혼들은 향한다. 이는 지리적 위치가 아니라 공간의 은유로, 오직 "완전히 벌거벗은"(wholly naked) 상태와 "무(無)가 된"(brought to nothing) 영혼을 가리킨다(*MSS* 94, 119). 소멸된 영혼은 심지어 의지까지 불태웠으므로 죄성에 얽매이지 않는다. 61장과 118장은 이 경건한 영혼이 상승을 통해 완벽에 도달할 수 있음을 보여준다. 영혼은 "생명의 땅에서," "하나님을 향유함으로," 그리고 "하나님께 감동받고 죄에서 벗어남으로써" 최고의 은총에 다다른다(*MSS* 1, 10; *MSS* 118, 141).

---

19) Maria Lichtmann, "Marguerite Porete and Meister Eckhart: The Mirror of Simple Souls Mirrored," in *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete* (New York: Continuum, 1994), 76.

20) Michael Sells, *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 126-7.

III. 포레트의 지복: 여성주체를 위한 의문점과 의의

본고에서는 남성/여성, 신성/세속, 신성/인간의 경계를 급진적으로 초월한 영적 표현의 선구자로서 포레트를 조명하였다. 여성의 표현, 참여, 인정이 공고한 성정치에 기반하여 제한되던 중세 기독교 유럽에서 포레트는 억압을 직면했다. 그러나 신비가로서, 사랑 그 자체이신 신을 향한 열망과 깨달음을 반영하지 못하는 개인과 사회를 깨우치려던 포레트는, 신성을 '여성 원리'로 (재)발견했다. 포레트는 신성한 사랑을 여성화(Lady Love)하면서, 신비합일의 네 번째 상태에서 영혼 또한 "사랑의 순수한 기쁨"으로 가득 차 "광채의 여주인"(mistress)으로 변한다(*MSS* 142-3)는 강력한 여성 원리를 제시한다.[21] 포레트의 대담한 비전은 이성(Reason)의 끊임없는 비난과 의심, 의문으로부터 사랑이신 하나님의 변호를 받는다. 그러나 신성의 여성화라는 원리는, 포레트를 처형시킨 13세기에도 논란을 불러일으켰지만 오늘날 기독교신학과 공존할 수 있는 요소인지 의문이 남는다. 오히려 포레트의 신비영성은, 우주의 여성적 에너지를 대변하는 불교 탄트라 수행자들이나 힌두교의 여신 숭배 전통과 공명할 수 있지 않을까? 물론, 다분히 보수적인 신학적 인간학이나 여성관을 계승할 이유도, 필요도 전혀 느끼지 못하는 현대 여성들에게, 포레트의 신비사상이 더 매력적으로 호소한다면, 그 이유는 무엇일까? 21세기 기독교 여성들은 포레트를 영접할 수 있을까?

포레트의 영혼은 수치심이나 명예, 가난이나 부유함, 안락함이나 고난, 사랑이나 미움, 지옥이나 천국도 개의치 않는다(*MSS* 7, 17). "완전한 사랑(Perfect Love)에 이끌리는 영혼(들)"은, "수치를 명예만큼.. 가난을 부유만큼.. 피조물에게서 받는 고통을 하나님께 받는 위로만큼 소중히 여기며.. 지옥에 있는 것조차도 천국만큼 귀하게 여긴다"(*MSS* 13, 30)는 가치의 인식과 전도는, 사도 바울의 고백을 연상시킨다: "나는 비천에 처할 줄도 알고 풍부에 처할 줄도 알아 모든 일 곧 배부름과 배고픔과 풍부와 궁핍에도 처할 줄 아는 일체의 비결을 배웠노라 내게 능력 주시는 자 안에서 내가 모든 것을 할 수 있느니라" (빌 4:12-13). 그러므로 포레트의 신학적 인간학은, 여성주체의 해방에 있어 소유나 권리만이 우선이 되어 자립과 독립을, 오로지 경제수단의 축적과 경쟁으로 가늠하는 신자유주의적 흐름을 전면적으로 비판할 수 있다.

영혼과 영원, 사랑의 중대함을 받들기 위해 그 어떤 비참한(wretched) 조건도 달게 받아들이는 그녀의 숭고함과 고결함은 한편, 영적 선민주의를 고착시키는지도 모른다. 소유욕, 이기심, 자기관리, 자기숭배 등 자아에 대한 집착이 정신문화를 지배하고 있는 오늘날, 포레트의 신비신학은 초월이라는 깃발을 휘날린다. 포레트의 '소멸'에는 분명 신선한 충격이 내재되어 있다. '소멸'하는 영혼에는, 신성과 영원성과는 무관하게 빠른 속도로 재생산될 뿐인 이 시대에 여성이 중심인 신학적 인간학을 정립하기 위하여 선구자적 여성들로부터 어떠한 성찰, 결단, 헌신, 희생이 필요하였는지 반추하게 한다. 사랑이신 하나님과의 합일을 위해, 영혼이 무(無)에 이르기까지 어떠한 가난과 비움, 슬픔과 비참함을 견뎌야만 했는가? 반면 비이원적 합일의 맥락에서 자아의 소멸, 무(無)라는 개념이, 실천에 있어 여성에게 어떤 의미를 갖는지 설명할 필요성 또한 제기된다. 포레트의 무와 소멸은, 그렇다면 여성의 자아실현을 어떻게 바라보고 있는가? 박탈(dispossession)이 삶의 조건인 여성들은 역사의 장에서 이미 충분히 희생하고 고통받지 않았는가? 13세기 유럽의 급진적 여성주체는 과연 오늘날 여성의 삶에서 나타나는 성·인종·계급·국가·문화적 차이와 다양한 정체성들을 가로질러 해방의 울림을 전할 수 있을까? 또한 아무리

21) 포레트는 신성한 여성성에 초점을 맞추지만, 여전히 남성성을 지닌 하나님(Deity) 또한 배제하지 않는다. 비난의 대상인 이성(Reason), 폭군인 의지(fearful tyrant-mistress Will)도 여성으로 묘사되기도 한다(*MSS* 48, 68). 포레트의 신학과 영성에서, 여성화된 영혼의 자유와 해방, 사랑과의 합일이 중점적이라 하더라도, 남성적 기표를 삭제하는 것은 아니다. 포레트는 신비적 결합에 있어 여남의 경험을 본질화하거나 경직되게 구분하고 있지 않다.

사랑의 지복을 설파했다고 해도, 창조된 인간 본성, 인간의 의지, 특히 육체와의 모든 연관성을 혐오한다('the grossness of our body's constitution' *MSS* 103, 126)는 점을 고려할 때, 포레트의 수행은 여전히 철저한 자기 부인의 길이다. 구원의 표식이나 외식으로서의 고행은 비판하지만, 실천에 있어서는 결국 무(無)에 이르는 금욕적 색채를 띠고 있는 것이 아닐까? 포레트의 진정한 방향성을 계승하기 위해서라도, 그녀의 가르침이 현대 기독 여성주체에게 구원과 해방으로 다가올 수 있을지 끊임없는 대화와 논의가 필요할 것이다.

신비주의와 신비신학 연구는 주로 개념화, 마음-의식에 대한 철학적 탐구를 중심으로, 과학과 인문학의 부속 담론에 귀속되는 흐름을 보여왔다. 그런데 진리와 초월의 담론이 규범과 수치화의 테두리 안에서만 이루어진다면, 우리는 하나님에 대하여 말하여질 수 있는 것에만 집중하게 되고 포레트의 신비영성이 보여주는 사유와 직관을 간과하게 된다. 욕망, 감정, 열정, 진리와 이상에 대한 헌신 등은 보이지 않지만, 우리의 삶을 아우르는 가치들이다. 포레트를 예술과 문학의 영역에서 흥미롭게 분석할 수도 있겠지만, 그녀의 사상은 결국 신학과 신학적 인간학으로 돌아온다. 포레트의 신비는 우리를 내재적인 한계로부터 무한으로 인도하시는 하나님의 사랑을 증언하고 있지 않은가? 기독교 신학과 신비영성은 오늘날 정서와 심리, 진리의 뿌리깊은 문제들을 직면하는 데 있어 기존 학문담론들과 깊은 상호 변혁과 완성의 관계를 형성할 수 있으리라고 보인다.

끝으로, 사랑/신성을 구현하기 위해 자신의 영혼과 삶을 소멸에 이르기까지 정화하려 했던 포레트는, 여성의 주체성과 인격의 근원을 다른 데서 찾지 않고 하나님의 지복, 그분의 거울이 될 수 있는 영혼 자체에서 발견한다.[22] 포레트의 신비사상은 감정에의 매몰이나 환상으로 좁게 정의되기를 거부하는 여성중심의 존재론을 보여준다. 여성의 주체성에 제약을 가했던 교회와 세속권력 모두 포레트를 억압했으나, 그녀의 정신은 불사조처럼('She is the solitary phoenix' [*MSS* 11, 23]) 오로지 사랑이신 하나님의 권위에 힘입어, 자기변혁과 초월, 해방을 추구하며 솟아올랐다. 신성한 사랑과의 합일이라는 고백과 영혼의 존재는, 기독교신학의 안팎에선 시민사회 여성의 지성과 주체성에 어떻게 다가갈까? 여섯 번째 단계에서 그녀의 영혼이 신성한 선과 합일된 "순수하며 깨달은(illumined)" 상태라고 고백하듯이(*MSS* 118, 145), 포레트의 영성은 시대를 초월하여 사랑이신 하나님과 하나되는 기쁨으로 빛나는, 여성 주체의 자유와 해방을 비추고 있다.

22) 포레트의 명상은 육체에 주목하지 않는다. 영혼이 사랑과 하나가 될 때 "평화의 장소"(*MSS* 16, 35)가 되어 "삼위일체가 그녀 안에 거처를 두고 있다"(*MSS* 22, 42)는 신성한 공간성만이 존재한다. 포레트의 영혼은 사랑이신 하나님과 하나가 되기만을 소망한다. "내 마음의 모든 것이 당신을 향해 있다" (*MSS* 6, 16); "성령이 그분의 이름이다. 나는 그분과 마음속으로 하나가 되었다. 그분은 완전하시고, 나 또한 그러하다. 이것이 바로 신성한 마음의 중심이다." (*MSS* 122, 151-3).

참조문헌

김정숙, 『13세기 베긴 여성신비가들과 젠더 신비주의: 여성주의 시각으로 조명하는 베긴 여성신비가들의 정치적 신비주의』 서울: 도서출판 뜰밖, 2024.

Arblaster, John. "'Flowing from the Wild Sea and Back to the Sea': Water Metaphors and Mystical Union in the Late Medieval Low Countries." *The Journal of Religion* 98, no. 2 (March 21, 2018): 169–91.

Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur*, 성해영 옮김. 『문명 속의 불만』. 서울: 서울대학교출판문화원, 2014.

Hollywood, Amy M. *Acute Melancholia and Other Essays: Mysticism, History, and the Study of Religion*. Gender, Theory, and Religion. New York: Columbia University Press, 2016.

———. *Sensible Ecstasy: Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

———. *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1995.

Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Translated by Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

James, William. *The Varieties of Religious Experience.* New edition. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Kangas, David. "Dangerous Joy: Marguerite Porete's Good-Bye to the Virtues." *The Journal of Religion* 91, no. 3 (July 1, 2011): 299–319.

Lichtmann, Maria. "Marguerite Porete and Meister Eckhart: The Mirror of Simple Souls Mirrored," in *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, edited by Bernard McGinn, 65-86. New York: Continuum, 1994.

McGinn, Bernard. "The Abyss of Love: The Language of Mystical Union among Medieval Women." In *The Joy of Learning and the Love of God: Studies in Honor of Jean Leclercq*, edited by E. Rozanne Elder, 95-120. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1995.

———. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism: 1200-1350*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1998.

———. "Lost in the Abyss: The Function of Abyss Language in Medieval Mysticism." *Franciscan Studies* 72 (January 2014): 433–52.

———, ed. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York: Continuum, 1994.

———. "Ocean and Desert as Symbols of Mystical Absorption in the Christian Tradition." *The Journal of Religion* 74, no. 2 (1994): 155–81.

Porette, Margaret. *The Mirror of Simple Souls*. Translated and edited by Edmund Colledge, Judith Grant, and J. C. Marler. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.

Robinson, Joanne Maguire. *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*. Albany: State University of New York Press, 2001.

Russell, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Sells, Michael Anthony. *Mystical Languages of Unsaying*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

한국여성신학회 교육위원회 발표(가나다 순)

발표(1)

성적 주체성의 관점에서 본 다말과 룻 이야기

박유미(안양대/구약학)

1. 들어가는 말

창세기 38장의 다말 이야기와 룻기는 과부가 된 여성 주인공이 시형제 결혼을 통해서 아들을 얻는다는 동일한 내용을 가지고 있다. 그리고 두 이야기는 주인공 여성이 남성에게 먼저 적극적으로 접근하여 남성과 관계를 맺는다는 성적 어필에 대한 것도 공통적으로 등장한다. 하지만 둘의 성적 어필은 그들의 상황에 따라 좀 다른 모습으로 나타난다. 다말이 룻보다 더 적극적인 성적 어필을 위해 창녀의 옷을 입었고 룻은 신부의 옷을 입었기 때문이다. 이 글에서는 주체적 섹시에 대한 고민을 다말과 룻이 남성에게 접근하는 방식과 연결하여 해석하기 위해 이 부분에 초점을 맞추어 이야기 해보려고 한다.

2. 창녀의 옷을 입은 다말(창 38장)

다말은 유다의 첫째 아들인 엘의 아내였다(창 38:6). 하지만 엘은 여호와 보시기에 악했기에 여호와께 죽임을 당하고 그녀는 과부가 된다(7절). 그러자 유다는 다말을 둘째 아들인 오난과 시형제 결혼을 시킨다. 시형제 결혼은 한 남자가 아이가 없이 죽었을 때 그의 형제가 그 과부와 결혼하고 그 사이에서 처음 난 아들은 법적으로 죽은 형제의 아들로 인정하는 제도이다(신 25:5-6).[1] 표면적으로는 남편 핏줄을 잇는 가부장적 제도이지만 실제적으로는 일종의 과부 보호법으로 한 가문으로 시집온 여성에 대해 남편이 죽더라도 그 가문이 생계를 책임지고 시동생을 통해서 얻은 아들을 통해 남편의 재산을 물려받을 수 있게 한 제도이기 때문이다. 하지만 죽은 남편의 형제 입장에서 보면 자신에게 돌아올 기업이 줄어드는 것이 되기 때문에 그들에겐 불리한 제도이다. 그렇기에 오난은 다말이 임신을 못하게 체외 사정을 하였고 이로 인해 오난도 하나님께 죽임을 당한다(9-10절). 본문은 유다의 두 아들이 모두 하나님 보시기에 악해서 죽임을 당했다고 보고한다. 하지만 유다는 아들의 죽음을 다말 탓으로 돌리고 다말과 셀라를 결혼시키는 대신 아버지 집으로 돌려보낸다(11절). 이런 유다의 행동은 매우 부당한 것으로 만일 다말이 꺼려지면 시형제 결혼을 거부하고 다른 남자와 결혼할 길을 열어주면 되는데[2] 그렇게 하면 집안 평판이 나빠질 것을 우려해[3] 다말을 친정으로 보내어 방치한 것이다. 즉, 유다는 다말의 인생은 전혀 고려하지 않고 셀라의 안위와 가문의 평판만을 고려하여 비겁하게 행동하였다.[4] 그렇게 다말은 여러 해 동안 방치되었다.

---

1) 듀레인 L. 크리스텐센, 『신명기(하)』,정일오 역, (서울: 솔로몬, 2007), 278.

2) 시형제 결혼을 거부하면 여성은 자신이 결혼했던 가문에서 벗어나 자유롭게 결혼할 수 있는 권리를 얻을 수 있었다. Jack R. Lundbom, *Deuteronomy* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013), 710-11. 서창립, "유다-다말 내러티브에서 나타나는 형사취수제에 대한 사회적 강조", 「장신논단」 (56) (2024), 17

3) 신 25:5-10에서 '신이 벗겨진 이의 집'이라는 표현은 시형제 결혼을 거부한 시형제에 대한 경멸의 호칭으로 이해될 수 있다. 크리스텐센, 『신명기(하)』, 284.

4) 프레타임은 유다의 행동은 다말을 온갖 사회적인 위협으로 던져 넣은 행위로써 매우 비겁하고 탈관습

그러는 동안 유다의 아내인 수아가 죽었고 유다는 양털 깎는 계절에 딤나로 오게 된다. 그동안 유다에게 소식이 오기를 기다리던 다말은 유다가 셀라를 주지 않으려 한다는 의도를 알아차리게 되었다. 이에 그녀는 더 이상 잊혀진 사람으로 가만히 있지 않고 그녀의 삶을 직접 개척하기로 결정한다. 아무도 그녀의 상황을 개선하기 위해 나서지 않았기에 그녀는 홀로 자신의 상황을 바꾸기 위해 나선 것이다. 그 계획은 시아버지인 유다를 시형제 결혼의 대상으로 선택하고 그를 유혹하기 위기로 한 것으로 그녀는 자신을 속인 시아버지를 자신도 속이기로 결심한 것이다.[5)]

다말이 유다를 속이고 그의 권리를 되찾기 위한 무기는 성이다. 그녀는 과부의 의복을 벗는다. 고대 이스라엘의 과부 복장이 어떤지는 구체적으로 알 수 없지만 과부는 조선 시대 소복처럼 과부라는 것을 표시하는 옷이 있었던 것으로 보인다. 과부의 의복은 역사적으로 사회적 낙인과 성적 억압의 상징으로 여겨져 왔다. 이는 과부의 재혼을 제한하고 정절을 강요하는 사회적 분위기 속에서 과부의 성적 욕망을 억압하는 장치로 기능했다. 과부의 복장은 그녀가 가부장 체계 속에 순응하며 그 규범 속에 살아간다는 의미로 그녀의 수동성과 의존성을 나타낸다. 그런데 다말이 과부의 의복을 벗었다는 것은 이런 규범을 벗어나서 적극적으로 그녀의 권리를 찾겠다는 상징적인 행동이다.

대신 다말은 베일로 몸을 스스로 가렸다. 베일로 몸을 가리는 행위가 무엇을 의미하는지는 15절에서 그 의미가 분명히 드러난다. 일반적으로 성매매는 사람들이 많이 다니는 성문 근처에서 이루어졌기에[6)] 얼굴을 베일로 가리고 '에나임 문'에 앉았다는 것은 남성과 성매매하기 위해서라는 것을 알 수 있다. 김남일은 고대 근동에서는 과부들이 새로운 남자를 만나기 위해서 창녀로 분장하고 길가에서 남자를 기다리는 일들이 많았다고 주장한다.[7)] 요즘은 성적 유혹을 위해 노출을 하는 것이 보통인데 당시는 가려서 정체를 숨기는 것이 관습이었던 것 같다. 그러므로 다말이 베일로 얼굴을 가리고 사람들이 많이 드나드는 에나임 문에 앉은 것은 자신을 성매매 여성으로 보이게 하여 유다를 성적으로 유혹하기 위한 행동이다. 그녀는 자신의 시형제 결혼의 권리를 시동생이 아닌 시아버지 유다에게 찾기로 결정하고 그를 성적 유혹 대상으로 삼았다. 그러므로 그녀의 성매매 여성의 복장은 자신의 권리를 찾기 위해 선택한 복장이다. 이는 주체적 행동이지만 또한 자신의 이익을 위해 남성을 유혹한 모양새이다. 그녀는 지신의 성을 가장 효과적이지만 극단적인 방법으로 이용한 것이다. 그리고 마침내 성공하였고 그는 시아버지 유다를 통해 베레스와 세라라는 아들을 얻고 그녀의 권리 즉, 유다 가문의 사람이라는 사회적 지위와 죽은 남편의 땅을 상속받는 경제적 안정을 얻게 된다.

3. 신부의 옷을 입은 룻(3장)

룻기는 다말 이야기를 확대한 것같이 스토리 라인과 시형제 결혼이라는 주제가 유사하다. 룻도

적인 행위라고 평가한다. 테렌스 E. 프레타임, 『창세기』, IVP번역팀 역, (서울: IVP, 2020), 605.

5) 해밀톤은 유다의 기만적인 행위가 다말이 유다를 속이고 부절절한 관계를 맺는 것에 대한 정당성을 제공한다고 보았다. Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1994), 378. 이런 속임수 모티프는 37-50장의 요셉 이야기와 38장을 연결하는 주제 중 하나이다.

6) 예레미야 3:2 "네 눈을 들어 헐벗은 산을 보라 네가 행음하지 아니한 곳이 어디 있느냐 네가 길 가에 앉아 사람들을 기다린 것이 광야에 있는 아라바 사람 같아서 음란과 행악으로 이 땅을 더럽혔도다."; 에스겔 16:25 "네가 높은 대를 모든 길 어귀에 쌓고 네 아름다움 가증하게 하여 모든 지나가는 자에게 다리를 벌려 심히 음행하고."

7) 김남일, "문화적 눈으로 구약성서 읽기: 창세기 38장을 중심으로",「기독교사회윤리」제27집, (2013), 119.

다말과 같은 이방인이며 아이없이 남겨진 과부이다. 다만 엘리멜렉 가문엔 모든 남자가 죽었기에 시형제 결혼의 대상이 없다는 것과 시어머니 나오미와 동행한 것이 다르다.

룻은 보리와 밀 추수 기간에는 우연히 찾아간 보아스의 밭에서 이삭을 주우며 생계를 유지하였지만 추수가 끝나면서 또다시 생계가 막막해지게 되었다. 이때 시어머니 나오미가 룻에게 보아스와의 결혼을 제안한다. 그런데 그 방식이 매파를 넣어 신랑집에 청혼하고 청혼이 받아들여지면 결혼식을 하는 관습과는 거리가 멀다. 지역의 유지이자 나이가 많은 보아스와 가난하고 젊은 이방인 과부 사이에는 큰 신분적 격차가 있기에 정상적인 청혼은 어려웠을 것이다. 그래서 나오미는 룻에게 타작마당으로 몰래 숨어 들어가 한밤중에 보아스가 자는 곳에 가서 발치 이불을 들고 들어가 누우라고 말한다. 즉, 성적으로 유혹하여 하룻밤 보내는 방식으로 결혼하라는 의미이다. 이 방식은 성문 앞에서 기다리는 다말보다 더 적극적인 것 같다. 이런 나오미의 제안은 그동안 보아스가 룻에게 보여준 호의에 기댄 것이다. 그리고 룻은 나오미의 제안을 받아들인다. 그래서 그녀는 결혼을 위해 옷을 갈아입는다. 원래 입고 있던 옷을 벗고 목욕을 하고 기름을 바르고 겉옷을 입는다. 목욕하고 기름 바르고 겉옷(시믈라)를 입는 행동은 두 가지로 해석할 수 있는데 첫째는 신부의 옷을 입는다는 것이다. 에스겔 16:9-10에서 보면 결혼의 맥락에서 목욕하고 기름 바르고 옷을 입는 세 가지의 같은 행동이 룻기에 있는 구절과 같은 순서로 나타나고 있으므로 여러 학자들은 신부의 옷을 입은 것으로 해석한다.[8] 둘째는 과부의 의복을 벗고 일상복으로 갈아입는 것으로 해석한다. 삼하 12:20에서 다윗은 아들의 죽음에 대한 애도를 끝내고 몸을 씻고 기름을 바르고 '시믈라'를 입기 때문이다.[9] 분명한 것은 룻이 그동안 입고 있던 옷, 즉 과부의 복장을 벗고 새로운 옷을 입고 신부로 나섰다는 것이다. 그렇기에 여기서 룻은 신부의 옷을 입었다고 해석하는 것이 적절하다. 그는 이렇게 신부의 옷을 입고 보아스의 잠자리에 들어간다. 룻의 행동은 자신의 성을 이용하여 결혼하려는 의도가 분명하다. 룻은 보아스를 자신의 죽은 남편의 땅을 되사줄 구속자(고엘)로 알고 그와의 결혼을 통해 죽은 남편 가문의 땅을 얻어 그것으로 나오미와 먹고 살려는 의도였다. 이것은 일종의 확장된 시형제 결혼으로 원래 시형제 결혼은 형제 사이의 의무이지만 룻은 이 의무를 가까운 친척인 보아스에게 요청한 것이다. 그런데 룻의 이런 행동에 대해 룻의 주체적인 행동인지 아니면 시어머니 나오미의 사주에 의한 것인지에 대한 논란이 있지만 본인은 시어머니는 안식처 즉, 혼처를 찾기 위해 보아스를 추천한 것이고 룻은 시어머니의 제안을 통해 죽은 남편의 땅을 찾아 시어머니와 먹고 살 궁리를 한 것으로 해석한다. 이렇게 룻은 신부의 옷을 입고 보아스에게 청혼하며[10] 고엘이 되어 달라고 요청한다(3:9). 이런 룻의 행동은 분명히 주체적이고 자신의 성과 결혼을 통해 생계를 해결하려는 간절함이 배어있다. 그리고 결과적으로 보아스는 룻의 이런 의도와 마음을 알아차리고 자신보다 가까운 친척과 담판을 짓고 룻과 결혼하여 아들을 낳아 룻과 나오미의 삶을 풍성하게 만들어준다.

4, 성적 접근 방식의 차이와 이유

두 이야기는 비슷한 스토리를 가지고 있지만 차이점도 분명히 존재한다. 그 중에서 이 글에서는 성적 접근 방식의 차이와 그 이유에 대해 집중하려고 한다. 다말은 시아버지 유다에게 접근하기 위해 성매매 여성으로 가장하였다. 그녀가 시형제 결혼의 대상을 시아버지 유다로 정한 것은 문화적 관습과 통념을 뛰어넘는 것이며 윤리적 문제를 안고 있다. 그녀는 자신의 권리를 찾기 위

8) 프레드릭 W. 부쉬, 『룻기 에스더』, (서울: 솔로몬, 2007). 247.
9) 부쉬, 『룻기 에스더』, 248.
10) 룻 3:9의 "당신의 옷자락을 펴 당신의 여종을 덮으소서"라는 말은 룻의 청혼이다.

해 성매매 여성으로 가장하는데 얼굴과 전신을 가리는 성매매 여성의 복장은 다말이 자신을 숨기고 유다를 속이기에 가장 적합한 복장이기도 하다. 하지만 아무리 시아버지가 시형제 결혼을 안시켜준다고 하였도 시아버지에게 성적으로 접근하는 것 자체는 매우 극단적이고 위험천만한 행동이다. 반면 룻은 신부의 옷을 입고 자신의 모습을 드러낸 상태로 보아스에게 성적으로 접근한다. 어떻게 보면 남성의 잠자리에 들어가는 룻의 행동이 더 적극적으로 보이지만 그녀는 자신의 신분과 의도를 분명히 밝히고 요청하였다. 그리고 보아스는 룻의 제안을 승낙할 것이지 거절할 것인지에 대한 결정권을 가질 수 있었다. 실제로 보아스는 자신이 룻의 의도에 맞는 적법한 상대가 아니기에 일단은 거절한다. 대신 그는 가까운 친척이 고엘과 시형제 결혼을 거절하면 자신이 그녀와 결혼하겠다고 약속한다.

이렇게 두 여성이 시형제 결혼 대상과 관계에 있어서 다말이 룻보다 더 문제가 많은 방식을 택하였다. 그 이유는 다말은 아무도 도와주지 않아 홀로 권리를 쟁취하고 삶을 모색해야 했던 각자도생의 방식이라면 룻은 그녀를 돕는 사람들과 함께 자신의 문제를 해결하려는 연대의 방식이었기 때문이라고 생각한다. 다말이 아버지집에 방치당하고 있을 때 유다뿐만 아니라 그의 아버지도 형제도 그녀를 돕지 않았다. 본문을 자세히 보면 그녀는 처음부터 끝까지 혼자 행동한다. 그녀의 시가는 물론 그녀가 거하고 있는 아버지 집 사람 아무도 그녀의 권리를 찾아주기 위해 나서지 않았다. 정상적으로는 유다가 나서서 시형제 결혼을 시키든 재혼을 허락하든 하거나 아버지 집 사람들이 다말의 권리를 유다에게 요구하여야 한다. 그런데 본문은 그런 이야기가 없다. 이렇게 합법적이고 상식적인 방법이 모두 막히고 그녀를 돕는 사람이 아무도 없었기에 그녀가 직접 시아버지를 유혹하는 극단적인 방법을 사용할 수 밖에 없었다. 목소리도 없고 투명 인간 취급받는 인간이 자신의 존재를 알라고 권리를 찾는 방법은 항상 극단적일 수 밖에 없다. 그래야 사람들이 간신히 그들의 존재를 인식하고 그들을 봐주기 때문이다.

반면에 룻은 혼자가 아니었다. 그녀의 보호자인 시어머니가 함께 있었고 가난한 그들에게 호의를 베푼 보아스가 있었다. 나오미는 그녀를 보아스와 결혼시킬 계획을 세우고 한계가 많은 룻이 보아스와 결혼할 수 있는 방법을 제시하였다. 물론 그 방법이 정정당당한 것은 아니었지만 보아스의 선한 성품을 알아보고 자신이 룻을 그에게 보내면 그가 거절하지 않을 것이라고 판단하였기에 그런 방법을 제시한 것이다. 부당하게 거부한 다말의 시아버지나 딸을 방치한 다말의 아버지와 달리 룻의 시어머니는 룻을 위해 최선을 다하였다. 그리고 보아스도 룻이 시어머니를 생각하는 마음과 나오미가 룻을 애틋하게 생각하는 마음을 알고 룻의 요청을 받아들이고 도와준다. 이렇게 룻 주위에는 그녀를 돕는 사람들이 있었기에 그녀는 속이고 빼앗는 방식 대신 요청하고 정식으로 결혼하는 방식으로 아이를 얻게 된다. 그리고 그 아이도 베들레헴 사람들의 축복을 받는다. 유다에게 임신한 것이 걸려 죽을뻔하다 간신히 인정받고 아이를 낳고 사라진 다말과는 다른 상황이다.

그러므로 성적 접근 방식의 차이점이 생긴 이유는 혼자인지 연대가 가능한 상황인지에 따라 달라졌다고 생각한다. 그리고 연대가 불가능한 약자의 각자도생의 방식은 더 극단적이고 자극적일 수 밖에 없다고 생각한다.

5. 나오는 말: 두 이야기의 성적 주체성의 한계

구약에 나오는 두 여성의 이야기는 지금과는 매우 동떨어진 고대 근동의 가부장적인 문화를 배경으로 한다. 이 당시 여성의 성은 남성들에게 통제되고 있었기에 여성이 성적 주체성을 갖는 것은 용납이 되지 않았다.[11] 그렇기에 성적 자기 결정권조차 가지고 있지 못한 여성들이 현대 사회

11) 신명기 22:20-21에서 처녀가 아버지의 동의 없이 남자와 관계하면 성매매 여성처럼 행동한 것으로

처럼 성적 주체성을 가지고 자신을 다양한 방식으로 표현하는 것과 사뭇 거리가 있다. 앞에서 논의한 "주체적 섹시"라는 부분도 자신의 섹슈얼리티(sexuality)를 정말 주체적으로 향유하고 있는지 생각해 보려는 시도라고 생각한다. 하지만 성적 향유의 문제는 오늘 본 논문에서 언급된 다말과 룻에게는 해당 사항이 없다. 이들에게 여성성 혹은 성은 권리 쟁취와 생존을 위한 수단이었다. 성매매 여성의 옷을 입은 섹시한 모습이든 신부의 옷을 입은 정숙한 모습이든 이들의 모습은 남성에게 성적으로 어필하기 위한 것이며 그를 통해 관계를 맺고 임신을 하기 위한 수단이다. 다만 이 행동이 누군가의 강압에 의해서 이루어진 것이 아니라 그들이 자발적으로 자신의 권리를 쟁취하기 위한 것으로 아이를 가져야 그들의 생존과 권리를 유지할 수 있기 때문이다. 이런 모습이 성적으로 억압당한 구약의 일반적인 여성과 다른 모습을 보여주기에 이들이 성적 주체성을 가지고 있다고 말한 것이다. 하지만 그녀들의 행동은 가부장 문화의 틀을 바꾸는 행동은 아니다. 다만 가부장 문화 속에서 자신의 권리와 생존을 위해 성을 이용한다는 파격적인 행동을 통해 엄격한 여성의 성을 통제하고 억압하는 문화에 작은 균열을 낸 정도라고 할 수 있다.

자신의 권리와 생존과 이익을 위해 성을 주체적으로 사용한 그녀들에 대해 구약은 부정적으로 평가하지 않는다. 구약은 그녀들의 성적 행위보다 그녀의 아들들에게 초점을 맞추었기 때문이다. 그럼 현재 우리는 그녀들의 행동에 대해 어떻게 평가할 수 있을까? 또한 현재 우리 사회의 성적 주체성이 과연 사회적 문화에서 완전히 자유로운 것이라고 말할 수 있을까? 그 당시도 지금도 여전히 성적 주체성은 당대 문화 속에서 얼마나 주체성를 갖는지로 평가되어야 하지 않을까 생각한다.

박유미

이화여대 화학과를 졸업하고 총신대에서 구약학으로 박사학위(Ph. D.)를 받았다. 현재 안양대 겸임교수, 비블로스 성경인문학 연구소 소장, 기독교반성폭력센터의 공동대표로 활동을 하고 있다. 저서로는 『이스라엘의 어머니 드보라』(2012), 『내러티브로 읽는 사사기』(2018), 『오늘 다시 만나는 구약여성』(2022)이 있고 공저로는 『이런 악한 일을 내게 하지 말라』(2020) 외에 다수가 있다. 그 외에 최근에는 다윗의 열 명의 후궁이나 리스바와 같이 구약에 숨어 있는 여성 이야기를 연구하고 발표하였고 기독교와 한국 사회 간의 소통을 위한 연구도 연구소를 통해 활발히 하고 있다.

간주하며 그녀를 돌로 쳐 죽인다. 여성의 성적 자기 결정권에 대한 논의는 박유미, "신명기 22:13-29에 나타난 성 윤리와 성범죄에 대한 현대적 적" 「구약논단」 제26권 3호 2020, 142-171. 참조. 물론 이와 대조적으로 아가서는 성적으로 여성의 주체적이고 자발적인 모습을 보여준다. 아가서의 여주인공은 사랑을 주도하고 자신의 섹슈얼리티(sexuality)가 가진 힘을 느끼고 향유하며 경험할 권리를 주장한다. 레니타 윔즈(Renita Weems)는 "아가서와 같은 성애문학은 포르노 문학과는 분명하게 다르다. 후자는 감정 없는 감각만을 강조한다. 그러나 [아가서에 나오는 것처럼] 자신의 관능(sensuality)에 충실한 여성은 자율권을 가진(empowered) 여성이다."라고 평가한다. 이영미, "에로스와 영성: 성적 표현의 자유가 있는 안전한 일상을 꿈꾸며" 「기독교사상」 (2022). 109.

발표(2)

청년 여성의 성적 주체성: ‘주체적 섹시’ 현상의 부정적 동향을 중심으로

박호현 (강남대학교 일반대학원 신학과 석사과정)

Ⅰ. 들어가는 말

‘주체적 섹시(proactive sexy[12])’는 2010년대 후반부터 주로 여성 사용자가 많은 SNS 커뮤니티를 통해 활발히 사용된 신조어로 오랜 역사 동안 여성들이 경험해 온 성적 대상화(Sexual Objectification)와는 대조되는 의미를 지닌다. 먼저 성적 대상화란 한 사회나 문화 속에서 타자에게 자기 인식을 규정할 수 있는 권위·권력을 가진 주체가, 자신보다 약자로 인식되는 인격을 객체화하여 ‘성적 쾌락과 만족을 위해 기능화된 도구적 존재’로 재현하는 것을 의미한다. 특히 가부장제 사회에서는 남성 주체가 여성의 자율성, 의지, 감정, 주체성을 인정하지 않고 이를 억압하는 동시에, 여성을 하나의 인격체가 아닌 ‘성적으로 소비되는 신체’로 단순하게 축소하는, 또는 그렇게 만드는 인식과 행위로서 나타난다.[13] 성적 대상화가 만연한 사회에서는 여성의 의사가 무시되고, 성범죄와 성폭력에 대한 용인적 태도가 강화된다. 미디어와 문화는 여성을 성적 대상으로서 묘사하며, 이것을 여성들이 사회에서 인정받기 위한 주요 기준으로 내재화 시킨다. 이로 인해 여성들은 남성 중심 시선에 맞춰 획일화된 이미지에 자신을 맞추려는 강박을 겪고, 그 과정에서 개별성과 다양성이 배제된다.[14]

‘주체적 섹시’는 이러한 기존의 성적 대상화의 틀을 깨고, 여성 스스로가 자기 성적 매력에 주목하여 자유롭고 주체적인 방향으로 표현을 재구성하고자 하는 시도이다. 국내만 아니라 가부장제 문화 속에서 성적으로 억압되고 착취되어 온 여성들이 존재하는 세계 여러 곳에서 ‘주체적 섹시’와 유사한 움직임이 포착된다. 특별히 국내에서는 일부 여성 케이팝 아티스트들의 행적과 음악, 퍼포먼스를 통해 주로 전시·확산한다. 하지만 ‘주체적 섹시’가 그들의 메시지와 같이 실제로 여성들에게 진정한 성적 자율성과 주체성을 부여하고 있는지는 면밀히 검토된 바 없다. ‘주체적 섹시’가 여성들의 성적 자유와 자율성을 지지하면서, 여성들의 성적 자아를 온전히 존중하고 해방하는 방식으로 기능하고 있다면 이는 중요한 사회적 변화를 촉진할 수 있을 것이다. 그러나 이 현상이 여성들의 성적 이미지를 단지 상업적 목적으로 활용하거나, 주로 10~30대 여성들로 구성된 비판 집단이 지적하는 바와 같이 성적 표현을 더 적극적으로 대상화하고 상품화하는 시스템으로 작용하고 있다면, 그 현상은 분명히 재고되어야 한다.

따라서 본고는 오늘날 청년 여성들 사이에서 주요한 논의 대상으로 부상한 ‘주체적 섹시’ 현상이 아직 충분한 학문적 개념화와 이론적 검토를 거치지 못한 채 10~30대 여성들 간의 단편적 논쟁으로 머물러 있음을 문제로 제기한다. 본고는 먼저 해당 현상의 형성과 사회문화적 배경을 고찰한다. 그 후, 비판적인 관점에서 이 현상의 이면에 나타나는 문제적 경향을 크게 두 가지 쟁점으로

12) ‘주체적 섹시’는 대한민국 온라인 매체에서 비교적 빈번하게 사용되는 표현이지만 학술 담론에서는 아직 일반적으로 통용되지 않는 용어이다. 이에 본 연구에서는 원어의 의미와 사용 맥락을 고려하여 해당 번역어를 연구자의 판단에 따라 정의하였다.

13) Bartky, S. L.(1990), *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, London: Routledge, 26-27.

14) *LIBERATED: THE NEW SEXUAL REVOLUTION(2017), Benjamin Nolot, Magic Lantern Pictures*, Netflix, https://buly.kr/HHdudGP. 캐롤라인 헬드먼과 서트 잘리의 분석을 참고함.

나누어 제시한다. 이는 오늘날 청년 여성들이 경험하는 성적 자율성과 주체성의 문제를 드러내고 이를 여성 신학적 관점에서 사유할 필요성을 환기하는 데 목적을 둔다.

Ⅱ. '주체적 섹시'의 탄생

케이팝은 대중 매체의 발달과 문화에 관한 관심 확대로 미디어 매체와 삶을 함께하는 모든 이들에게 큰 영향력을 갖는 문화이다. 오랜 기간 케이팝에서 오랜 기간 케이팝에서 묘사된 여성 이미지는 수로 수동적이거나 순종적인 이미지, 혹은 남성의 시선을 사로잡기 위해 신체를 노출하거나 과하게 섹스어필하는 이미지로 그려졌다. 전자의 경우 주로 남성 대상에게 사랑을 고백하거나 고백을 기다리며 설렘을 드러내는 소녀의 이미지로 묘사되며, 여성 화자는 순진하고 무해한 소녀이거나 한 명의 여성으로 인정받고자 하는 연하의 존재로 그려진다. 이러한 콘셉트에서는 치어리더 의상, 분홍 계열 등 어린 소녀를 연상시키는 무대 의상이 두드러진다. 일부 곡에서는 남성의 기대에 부응하기 위해 순진함과 애교를 강조하며 은밀한 유혹자로 연출되기도 한다.[15] 후자의 경우 남성을 적극적으로 유혹하고 만족시키는 이미지가 전면에 드러나며, 노골적인 표현과 함께 짧은 치마, 핫팬츠, 하이힐, 란제리 등 신체를 강조하는 의상과 성적 함의를 지닌 안무가 반복적으로 사용된다. 이 콘셉트는 순진하고 수동적인 소녀 이미지와 달리 성숙한 성인 여성의 매력을 부각한다.[16] 두 이미지 모두 남성의 시선과 취향을 겨냥해 여성의 매력을 전략적으로 구성한다는 점에서 근본적으로 동일한 구조를 공유한다.

그러나, 2010년대 중반 이후, 미투 운동과 같은 사회적 사건으로 인해 '페미니즘 리부트(Feminist Reboot)'[17]와 그에 동반한 젠더 감수성의 진전을 이루어지면서 여성의 성적 주체성을 남성에게 종속시키려 하던 대한민국 사회 전반에는 "여성의 몸, 여성의 성욕은 남성의 것과 다름없이 중요하다"는 새로운 기조가 퍼지게 되었다.[18] 이러한 맥락 속에서 그동안 '남성에게 사랑받고자 하는 여성'으로 여성 이미지를 획일화해 왔던 케이팝에도 주체적이고 강한 자아와 자기애에 기반한 자유로운 섹시함을 표방하는 '주체적 섹시'가 나타나게 된 것이다. 성적 대상화가 여성을 성적 매력으로 환원해 남성의 욕망을 충족시키는 도구적·비주체적 존재로 소비해 왔다면, '주체적 섹시'는 여성이 타의가 아닌 자기 선택에 따라 섹슈얼리티를 숨기지 않고 적극적인 기획·연출을 통해 드러냄으로써 성적 해방과 개인의 권리를 강조한다는 점에서 차이를 보인다. 실제로 이후의 음악과 퍼포먼스에서는 '남성에게 사랑받기 위한 마른 몸'에 대한 집착에서 벗어나, 다양한 신체와 자아를 긍정하는 바디-포지티브적[19]·자기애적 메시지가 확산되었으며, 사랑의 주도권을 쥐거나 이를 거부하는 서사 또한 증가하였다. 더불어 성적 쾌락을 당당히 표현하는 태도, 유혹적 이미지를

15) 대표적인 것으로는 대표적인 것으로는 소녀시대의 '소녀시대(2007)'와 'Oh!(2010)', 티아라의 'Bo Peep Bo Peep(2009)', 딸기우유의 'OK(2014)', 트와이스 'Cheer Up (2016)' 등이 있다.

16) 대표적인 것으로는 현아의 'Trouble Maker(2011)'와 '빨개요(2014)', EXID의 '위아래(2014)', 스텔라의 '마리오네뜨(2014)', AOA의 '짧은 치마(2015)', 브레이브걸스의 '하이힐(2016)' 등이 있다.

17) 불평등한 젠더 구조의 현실을 해석하는 데 있어, 페미니즘의 언어가 여성들의 자기 경험에 대한 인식론의 틀로써 수용되면서 전면에 등장하게 된 페미니즘의 외연 확장 상황을 '페미니즘 리부트(Feminism reboot)'라고 한다. 김영선(2022), "페미니즘 리부트 이후, 한국여성학의 도전과 새로운 실천", 현상과인식 2022 봄호 제46권 1호(통권 제150호), 77.

18) 다음 기사에서 인터뷰한 정영희의 분석을 참고함: 권신영, "'페로티시즘' 시대가 온다...여성의 성(性), 죄악에서 해방으로", 투데이신문, 2024년 12월 10일, https://buly.kr/1y04Rkw.

19) 바디-포지티브(Body-Positive) 운동은 자신의 몸을 있는 그대로 사랑하고 가꾸자는 취지로 미국에서 시작됐다. 뚱뚱한 몸, 장애가 있는 몸, 성적 지향과 맞지 않는 몸 등 모든 몸을 혐오하지 말고 긍정적으로 생각하자는 운동이다. 전소영, "바디포지티브 운동가 박지원 "뚱뚱하든, 마르든, 장애가 있든 자신을 혐오하지 마세요"", 투데이신문, 2018년 6월 22일, https://buly.kr/BTQzPo5.

최소화한 의상과 파워풀한 안무 등에서도 변화가 관찰된다. 이러한 변화는 많은 한국 여성에게 긍정적으로 수용·모방되며 자신의 성을 능동적으로 인식하고 표현하는 하나의 현상으로 자리 잡았다.

Ⅲ. 문제적 쟁점

결국 '주체적 섹시'는 이를 추구하는 여성 아티스트들이 '자유', '자기 사랑', '당당함' 등의 긍정적 메시지를 통하여 새로운 여성상을 전시하고 실현하고자 한 노력이자 여성들이 표방하여 확산하는 하나의 현상이다. 그러나 이 현상은 여성 주체성의 확장이라는 긍정적 평가와 함께, 여성 이용자가 많은 이른바 여초 온라인 커뮤니티와 언론을 중심으로 그 이면에 잠재된 부정적 문제들이 지속적으로 제기되고 있다.[20] 본고는 '주체적 섹시'에 관한 비판 집단의 문제 제기가 이 현상의 실질적 한계와 사회구조적 문제를 일정 부분 포착하고 있다고 보며, 그 가운데 가장 두드러지는 두 가지 핵심 쟁점을 다음과 같이 정식화한다.

1. 섹시와 생존 – 착취의 구조

'주체적 섹시'는 여성의 온전한 자유의지가 아니라, 자본주의적 소비문화와 젠더 불평등이 복합적으로 작용하는 환경 속에서 내재화되고 강요된 생존 전략으로 이해될 수 있다.[21] 케이팝 산업에서 여성 아티스트의 섹슈얼리티는 경제적 가치를 창출하는 핵심 요소로 가시성과 경쟁력을 확보하기 위한 주요 수단으로 작동한다. 이러한 구조 속에서 '주체적 섹시'라는 전략을 선택하지 않는 여성은 시장에서 배제되고 소외되는 상황에 놓이게 된다. 이것은 여성 개인이 진정한 자유를 누리기보다는 '보이고 인정받기 위한' 선택을 불가피하게 강요받는 구조적 폭력을 의미한다.[22] 설령 일부 여성들이 해당 행위를 자신의 욕망과 의지에 따른 선택으로 인식하더라도 그 선택이 '하지 않을 자유'가 충분히 보장되지 않는 사회적 맥락 속에서 이루어진 것이라면 이는 개인의 진정한 자유로 간주하기 어렵다. 특정한 방식의 성적 표현만이 사회적·경제적 보상을 획득할 수 있는 구조 속에서 '선택지'란 형식적으로 존재할 뿐이며 '주체적 섹시'는 여러 선택지 중 하나가 아니라 따르지 않으면 불이익을 감수해야 하는 암묵적 기준이자 하나의 규범으로 작동한다.[23] 이 규범은 이를 수행하지 않는 여성들에게 무언의 압박이자 억압으로 다가오고, 이로 인해 '선택지 밖으로 구분되지 않기 위하여' 육체적 아름다움을 둘러싼 여성 간의 경쟁이 부추겨진다. '주체적 섹시'를 잘 구

---

20) 대한민국 최대 규모의 포털사이트 네이버 뉴스 검색을 기준으로 인터넷 언론계에서 '주체적 섹시'라는 현상에 대해 가장 처음 본격적으로 다룬 것은 여성신문사의 케이팝 뮤직비디오 내 여성 성적 대상화 문제에 관한 기사로 대중문화평론가 황진미의 '주체적 섹시'에 대한 비판을 담고 있다. 이 기사를 기준으로 이후 '주체적 섹시' 용어를 명확히 사용한 기사의 대부분이 이에 대한 부정적 관점을 갖는다. 관련 기사는 다음을 참고: 최연경, "'시대 역행' 하는 K팝 뮤직비디오, 여성 성적 대상화 여전", 여성신문, 2019년 9월 4일, https://buly.kr/APvyAuD; 김지원, "마마무 솔라 비닐 패션, '주체적' 섹시는 정말 있을까", 스포츠큐, 2020년 4월 22일, https://buly.kr/jaIE30, 김세아, ""애들이 듣는데"…'당당함' 내세운 女 아이돌의 섹시 콘셉트, 청소년에겐 독 [TEN스타필드]", 텐아시아, 2024년 1월 23일, https://buly.kr/DEaZY1q 등.

21) 이에 대하여 언급한 근 5년 내의 칼럼 및 기사 등을 참고: 이진송, 환호하고, 불편해하고, 오열하지만…여성의 '섹슈얼리티'는 여성 '자신의 것', 경향신문 칼럼 플랫, 2025년 7월 21일, https://www.khan.co.kr/article/202507211600001. 단, 해당 칼럼은 김주현(2009), "외모 꾸미기 미학과 페미니즘", 서울: 책세상을 참고하였다; 문영진, ""스타킹 찢기 배워요"..남편 바람기 막는 '섹시 어필' 훈련 캠프 등장 '경악'", 파이낸셜뉴스, 2024년 9월 15일, https://buly.kr/3j9ZCfq.

22) 발트라우트 포슈(2004), "몸 숭배와 광기: 몸의 아름다움에 대한 환상과 거짓말", 서울: 여성신문사, 123-128.

23) 위의 도서, 164-166.

현한 여성의 존재는 그 조건을 충족하지 못한 여성에겐 위협이 되기 때문이다.

이것은 비단 케이팝 산업의 문제만이 아니라 그 문화로부터 영향을 받는 사회 전반에서 동일한 구조로 나타난다. 여성은 직장 내 평가와 승진, 취업과 고용 안정, 사회적 인정과 네트워크 확보 등 삶의 다양한 영역에서 성적 매력을 자본화하지 않으면 경제적 풍요, 사회적 성공, 심지어 개인 간 관계에서의 친절과 인정을 획득할 수 있는 경로가 제한된다. 사회적·경제적·심적 보상이 특정한 성적 재현 방식에 집중된 조건 속에서 여성은 자신에게 자주 노출된 케이팝 및 관련 미디어를 통해 제시된 성공한 여성상, 즉 성적 매력이 부각 되도록 잘 관리된 이미지를 기표로 삼아 자기 몸을 재단하게 된다.[24] 여성의 섹슈얼리티는 끊임없이 관찰·소비·평가되고 경쟁에 놓이고, 사회가 요구하는 기준에 자신을 맞추도록 강제하는 자기 통제의 방식으로 착취된다. 이때 여성은 선택의 주체가 아닌 시장과 규범이 요구하는 성적 이미지를 반복적으로 생산해야 하는 위치에 놓인다.

따라서 '주체적 섹시'는 여성의 노동과 신체를 효율적으로 동원하는 착취 구조를 유지하는 시스템이 되어 여성이 감내하도록 요구받는 또 다른 형태의 규율이자 사회구조적으로 강요된 생존의 방식으로 기능한다.[25] 이와 같은 물질적·산업적 조건 위에서 형성된 '주체적 섹시'는 이후 주체성과 자유의 언어로 재해석되며 또 다른 문제를 낳는다.

2. 재생산되는 대상화와 주체성의 환상

이 착취 시스템이 '주체성', '자기 결정', '자유'와 같은 요소와 결합할 때, '주체적 섹시'는 수용하고 수행하는 여성에게 마치 기존의 대상화 구조가 해체되어 억압으로부터 해방된 것으로 인식되기 쉽다. 그러나 바로 이 지점에서 '주체적 섹시'는 성적 대상화가 사라진 것이 아니라, 오히려 더욱 정교하고 인지하기 어려운 방식으로 재구성되고 있는 것은 아닌지에 관한 질문을 제기하게 한다. 만약 '주체적 섹시'의 이미지를 구현하는 여성의 의도가 주체적이고 성적 자유를 추구하고자 한다고 하더라도 그 결과물이 과연 전통적인 성적 대상화의 논리에서 탈피하였는가는 여전히 의문이 제기된다. 이 경우 대개 '주체적 섹시'가 '남성을 위한' 섹시함이 아닌 '여성 스스로가 선택한' 섹시함이라는 점을 강조하지만, 그것이 소비되는 방식은 여전히 구조적으로 유지되는 성적 대상화·상품화의 틀 안에 있기 때문이다.

과거 여성의 섹슈얼리티는 남성의 시선을 중심으로 구성된 성적 대상화의 형태로서 공개적이고 직접적으로 이용되는 경향이 있어 그 문제가 명시적으로 나타났다. 섹슈얼리티의 표출이 여성의 욕망이 아닌 남성의 시선을 중심으로 구성되고, 여성의 주체성은 철저히 배제된 채 수동적 존재로 고정되었다. 이와 같이 분명한 대상화 구조는 권력의 비대칭성을 비교적 쉽게 가시화했으며, 성적 대상화에 대한 비판 역시 분명한 대상을 가질 수 있었다. 반면 오늘날의 '주체적 섹시' 현상은 '주체성'과 '자기 결정'을 전면에 내세우며 성적 대상화의 구조가 해체된 것처럼 보이게 한다. 그러나 이는 성적 대상화가 사라진 결과가 아니라 오히려 더욱 교묘하고 정교화된 방식으로 재구성한 결과일 가능성이 크다.

---

24) 위의 도서, 138-139.

25) 착취 구조 속에서 생존을 위하여 섹슈얼리티를 활용했지만 결국 심리적·사회적 고통을 겪게 된 여성 사례로는 다음과 같은 경우가 있다. 모 다큐멘터리에서 선정성 논란으로 화제가 된 걸그룹의 전 멤버는 오랜 무명 시절 끝에 논란으로나마 이름을 알렸지만, 자극적인 콘셉트에만 반응이 오는 현실에 좌절을 느꼈다고 전했다. 특히, 회사의 권유로 단 한 번 원치 않는 섹시 콘셉트로 활동했다가 그룹 이미지가 부정적으로 낙인되어 고충을 겪었다 밝혔다. 해당 그룹 멤버들은 '걸레 그룹'과 같은 악성 댓글을 받거나, 가족에게까지 피해가 가해지는 상황을 겪었다. 김효정, "[스브스夜] 'SBS스페셜' 前 스텔라 김가영, "섹시콘셉트에 XX그룹이라고"…아이돌 고충 고백", SBS연예뉴스, 2018년 10월 29일, https://buly.kr/uVWses.

앞서 논의했듯, 이 과정에 참여한 여성들은 여전히 남성 중심의 착취 구조 안에 있으며, 여전히 여성이 성적 소비의 대상으로 남아 있는 모순적 구조가 지속된다. 이러한 구조는 '자기 결정'이라는 외피를 씌움으로써 여성의 성적 대상화를 답습하거나 보다 정교한 시스템 안으로 숨기는 확대·재생산이 이루어지더라도 여성들로 하여금 자신의 행위가 주체적인 것인지, 내면화된 규범의 산물인지를 판별하기 어렵게 만든다. 대상화는 더 이상 외부의 강압으로 작동하지 않고, 개인의 선택과 자유라는 언어 속에 내면화되어 작동함으로써 비판적 인식을 더욱 어렵게 만들기 때문이다. 그 결과 '주체적 섹시'에 대한 비판은 오히려 억압적인 것으로 전도되고, 대상화의 구조는 더욱 공고해진다.[26)]

Ⅳ. 나가는 말

이처럼 본고는 '주체적 섹시'가 여성의 자율성과 주체성을 표방하고 있음에도 불구하고, 실제로는 자본주의적 소비문화와 남성 중심적 시선이 교차하는 성적 대상화 구조 속에서 부정적인 방향으로 작동하는 이면을 조명하였다. 이러한 문제는 '주체적 섹시'를 단순한 개인의 선택이나 취향의 문제로 환원하기 어렵게 만들며, 성의 상품화와 성적 매력이 여성의 사회적 인정과 생존의 조건으로 기능하도록 만드는 자본주의 및 가부장제 체제의 구조적 문제를 함께 검토할 필요성을 드러낸다. 여성의 성적 주체성 회복과 진정한 해방을 위해서는 가부장제·남성 중심·자본주의적 시선으로부터 거리를 두고, 성 인식 자체를 근본적으로 재고하며 성을 인간의 존엄성과 관계성의 맥락에서 새롭게 사유하는 포괄적인 담론이 요구된다.

본고는 결론적으로 여성의 섹슈얼리티를 둘러싼 존엄과 상호 존중, 그리고 포괄적인 가치와 비전을 제시할 수 있는 대안적 관점으로서 기독 여성주의를 제안하며 글을 줄이고자 한다. 기독 여성주의는 현대 사회의 성 담론이 직면한 한계를 성찰하고, 여성의 성적 주체성과 인간 존엄을 재사유할 수 있는 중요한 이론적 가능성을 지닌다. 기독 여성주의적 관점에서 성은 타인의 존재를 기뻐하며 연대 속에서 서로를 친밀히 알아가는 관계적 차원에 놓인 것이자, 결코 대상화될 수 없는 '살아가는 몸'으로 이해된다. 이는 섹슈얼리티를 단순한 성적 행위나 개인적 선택의 문제로 환원하지 않고, 한 인간의 통전적인 인격과 분리될 수 없는 몸의 감각과 관계성, 그리고 상호적인 에너지로 인식하는 관점이다.[27)] 이러한 이해는 성을 육체적 행위나 사회적 규범의 범주에 한정해 온 기존의 논의를 넘어, 개인적 차원의 해방을 넘어서는 새로운 성의 의미를 모색하게 한다. 더 나아가 기독 여성주의는 성의 해방 과정에서 발생할 수 있는 위험과 함정을 비판적으로 인식하며 성이 다시금 대상화와 착취의 구조로 회수되지 않도록 방향을 제시하는 윤리적·사회적 논의를 가능하게

---

26) 실제 여성 사용자가 활발히 참여하는 SNS X(구 트위터)에서 벌어진 2020 걸그룹 마마무의 멤버 솔라의 비닐 패션 '주체적 섹시' 논란을 통해 이러한 갈등 양상을 확인할 수 있다. 당시 해당 논쟁과 관련하여 '주체적 섹시'라는 키워드는 5만 건 이상 사용되었으며, 솔라의 의상 선택을 비판하는 의견과 이를 옹호·반박하는 의견이 동시에 확산되었다. 당시 솔라는 솔로 앨범 티저 이미지에서 상·하의가 유아용 문구가 연상되는 아기자기한 패턴이 새겨진 투명 비닐 소재로 제작되어 신체가 대부분 노출되는 의상을 착용하였다. 특히, 피부색과 유사한 속옷을 함께 착용하여 누드를 연상시키는 이미지를 연출하였고, 이에 대해 일부 이용자들은 해당 이미지가 성적 대상화를 재생산한다고 비판하였다. 반면 이를 옹호하는 사용자들은 비판의 초점을 여성 아티스트 개인에게 두는 것은 부당하다고 주장하였다. 이들은 "여성을 성적 대상화하는 구조를 비판해야지, 여성의 선택 자체를 문제 삼아서는 안 된다", "노출이 없는 의상에는 관심을 보이지 않다가 노출이 있는 경우에만 비난하는 태도는 위선적이다"와 같은 논리를 통해 반박하였다. 백종모, "마마무 솔라 '비닐 패션'에 SNS서 '주체적 섹시' 논쟁 [실트]", 엑스포츠뉴스, 2020년 04월 22일, https://www.xportsnews.com/article/1261569.

27) 브라이언 터너(2002), "몸과 사회", 서울: 몸과마음, 114; Carter Heyward(1984), *Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality, and Liberation*, New York: The Pilgrim Press, 86.

한다. 본고는 이러한 관점이 성을 인간 존엄성과 상호 관계의 맥락에서 재해석함으로써 여성의 성적 주체성 회복과 사회 구조적 변혁에 실질적으로 기여할 수 있는 새로운 담론으로 확장되기를 기대한다. 기독 여성주의적 사유를 통한 '주체적 섹시' 담론이 더욱 체계화되어 오늘날 청년 여성들이 씨름하고 있는 '성적 사회' 속에서 보다 포괄적이고 건강한 성 인식과 여성 주체성 회복에 의미 있는 역할을 수행할 수 있기를 전망하며 글을 마친다.

박호현
- 강남대학교 기독교학과 학사 졸업
- 강남대학교 일반대학원 신학과 석사 과정 (정규 학기 수료, 연구 학기 중)
- 기독여성연구원 '훌다' 청년 활동가
- 기독여성 콘텐츠 제작팀 '하이톤' 크리에이터
- 현재 미디어에서 재현되는 여성 이미지에 주목하며 이에 대한 윤리적 비판과 여성신학적 대안 모색을 주요 연구 주제로 삼고 있다.

발표(3)

사랑도 코칭이 필요한 시대, 개신교 연애코칭 담론 연구: 사회적 담론의 전유인가, 대안적인 기독교 가치의 제시인가?

이민영(이화여자대학교 기독교학과 박사과정)

Ⅰ. 들어가는 말

오늘날 한국 사회 청년들은 연애·결혼·출산을 더 이상 삶의 필수 요소로 여기지 않는다. 연애·결혼·출산이 생애주기에 달성해야 할 과업이 아닌 선택이 되어버린 시대에 비(非)연애·비결혼·비출산 현상이 청년들 사이에 널리 확산되기 시작했다. 그러나 동시에 여전히 이러한 과업을 성취함으로써 불확실한 삶에서 안정성을 누리고자 하는 청년들도 존재한다. 신자유주의 질서에서 인간이 상품화되고, 개인의 능력도 수치화되는 시대를 살아가는 청년들은 사랑의 관계인 연애마저도 일정한 스펙을 갖추고, 성공적인 연애경험을 통해 결혼에 이르고자 노력한다. 이들에게 연애경험은 청년 시절에 반드시 경험해야 할 자기계발의 일환이며 상담과 코칭을 통해 성숙한 관계로 나아가도록 관리할 삶의 자원이다. 이러한 과정에서 각종 디지털 플랫폼과 소셜미디어의 발달은 청년들이 연애에 관한 상담과 코칭을 쉽게 접할 수 있도록 하였다. 연애 코치를 자처하는 사람들은 썸에서 연애로 연애에서 결혼으로 이어지는 기술을 알려준다. 사랑도 코칭이 필요한 시대, 이른바 '연애코칭' 담론이 등장한 것이다.

이 흐름에 발맞춰 개신교에서도 연애코칭 담론을 수용하기 시작했다. 그러나 개신교의 연애코칭은 단순히 성공적인 결혼으로 돕는 차원을 넘어 비연애·비결혼·비출산 현상의 확산에 따른 저출생 문제를 극복하고 연애·결혼·출산을 장려하기 위한 목적이 있다. 개신교가 특히 저출생에 민감한 이유는 창세기 1:28의 '생육하고 번성하라'는 하나님의 축복을 신앙적 과제로 받아들이기 때문이다. 최근 개신교는 정부와 협력하여 출산 장려 캠페인을 벌이며 연애·결혼·출산을 단순한 개인의 안정감과 행복을 위한 것이 아닌 하나님의 소명을 실현하고 국가 공동체를 유지하기 위한 '신앙적 과제'로 제시하고 있다. 이때 우리는 질문하지 않을 수 없다. 개신교 연애코칭 담론은 사회적 담론을 신앙적 언어로 포장한 전유인가 아니면 사회적 담론의 한계를 비판적으로 성찰하며 기독교가 제시할 수 있는 대안적 가치를 드러내고 있는가? 한국 사회의 연애코칭 담론은 겉으로는 건강하고 성숙한 관계에 도움을 주는 것처럼 보이지만 실상은 여러 한계를 보이기도 한다. 마찬가지로 개신교 연애코칭 담론에도 이러한 한계를 보이는지, 아니면 기독교의 관계적 가치를 대안으로 제시하는지 살펴볼 필요가 있다. 본 연구는 이러한 질문을 중심으로 논의를 전개하고자 한다.

Ⅱ. 한국 사회의 연애코칭 담론의 등장과 한계

한국 사회의 연애코칭 담론이 정확히 언제부터 시작되었는지 특정하기는 어렵지만, 2010년대 이후 TV 방송과 디지털 플랫폼을 중심으로 급속히 확산되었다. 대표적으로 <마녀사냥>, <연애의 참견>과 같은 프로그램은 연예인 패널들이 청년들의 연애 고민을 듣고, 상담과 코칭을 제공하면서 연애 역시 관리가 필요한 영역임을 보여주었다.[28] 이어서 <모태솔로지만 연애는 하고 싶어>에서는

28) 이다혜, 류웅재, "청년세대의 연애상담 리얼리티 텔레비전수용에 관한 연구 - <마녀사냥>과 <김제동의 톡투유-걱정 말아요 그대>를 중심으로", 「예술과 과학기술」, 13.4 (2017), 90-93; 이영원, ""사랑

연애 경험이 없는 참가자들에게 필요한 도움을 제공하고, 패널들이 연애 기술을 코칭하면서 연애는 이제 자기계발과 코칭이 요구되는 영역으로 자리매김하였다.[29] 최근에는 이러한 흐름이 TV나 OTT를 넘어 유튜브와 SNS와 같은 다양한 플랫폼으로 확장되었다.[30] '심리학을 활용한 썸남/썸녀 마음 분석', '카카오톡 답장 코칭', '재회 성공법' 등 구체적인 기술과 매뉴얼을 제공하는 콘텐츠가 큰 호응을 얻고 있으며 청년들은 이상적인 연애를 위한 매뉴얼을 배우고자 연애코칭 담론을 자발적으로 탐색하고 있다.

그렇다면 청년세대의 연애는 이러한 코칭 담론을 통해 더 안정적이고 성숙한 방향으로 나아가고 있는가? 실제로는 그렇지 않은 양상을 보인다. 연애가 친밀감과 진정성이 전제된 만남이 아니라 관계의 효용성을 따지는 경향이 강해진 것이다. 외모, 경제력, 학벌 등 교환가능한 자원이 연애의 중요한 조건으로 손꼽히면서 청년들은 사랑하기 위해 먼저 일정한 스펙을 갖추어야 한다는 압박을 받고 있다.[31] 이를 충족하지 못한 청년들은 연애를 포기하거나 외로움을 달래기 위한 가벼운 관계만을 찾기도 한다. 또 연애 기술을 배우는 데 필요한 시간과 비용은 청년들에게 큰 부담으로 다가와 일부 청년들은 연애를 생략하고 곧바로 자신이 원하는 조건의 상대와 결혼하려는 경향을 보인다.[32] 이때에도 연애코칭 담론은 결혼정보회사 전문가를 통해 최적의 상대와 결혼에 이르도록 맞춤 상담, 의사소통 방법 등을 제공하며 성공적인 결혼 전략을 위한 관리 서비스로 확장된다.[33] 결국 연애는 더 이상 사랑하는 연인 간의 친밀한 관계라기보다 자기계발의 과정을 거쳐 결혼으로 이어지는 일종의 사업으로 전환되는 양상을 보인다.

이처럼 청년들이 연애 대상을 찾고 관계를 지속하도록 돕는 연애코칭 담론은 다음과 같은 한계를 보인다. 첫째, 실용적이고 도구적인 연애관을 고착화하여 친밀감과 진정성을 기반으로 한 관계의 본질적 가치보다 효용성을 더 중시하도록 한다. 둘째, 이상적인 연애의 모습을 일종의 규범으로 제시함으로써 연인 간 갈등과 현실적 어려움을 은폐하고, 관계를 과시적이고 일회적인 것으로 전락시킬 위험이 있다. 셋째, 상담과 코칭으로 매뉴얼화된 연애는 개인이 연애를 통해 느낄 수 있는 감정과 관계 성찰의 기회를 박탈하고, 주체적인 관계 형성을 방해할 수 있다. 따라서 청년세대가 연애코칭 담론에 지나치게 의존할 경우, 사랑에 대한 왜곡된 인식이 강화되어 진정한 연애의 가치를 상실할 위험이 있다.

Ⅲ. 개신교 연애코칭 담론의 등장과 확산

전통적으로 개신교는 연애보다는 결혼에 관심을 가지고 이에 대한 신앙교육 프로그램을 운영해 왔다. 1980년대부터 교회와 기독교 단체를 중심으로 시작된 '결혼예비학교'는 예비부부를 대상으로

의 유통기한, 이미 끝났어"… '연애의 참견' 서장훈, 식은 장수커플에 "이제 놔줘"", 톱스타뉴스, 2024년 7월 2일자, https://www.topstarnews.net/news/articleView.html?idxno=15513787.

29) 김경희, "메이크오버로 연애를 돕는다? '모태솔로지만 연애는 하고 싶어' 넷플릭스 제작", iMBC 연예, 2025년 1월 24일자, https://enews.imbc.com/News/RetrieveNewsInfo/445998.

30) 박성기, "책으로 연애 배우던 X세대, 유튜브로 연애 배우는 MZ세대", 스포티비뉴스, 2021년 5월 10일자, https://www.spotvnews.co.kr/news/articleView.html?idxno=419512; 클래스101, "소개팅 전 후 카톡 대화, 이렇게 연락하면 무조건 성공합니다.", 2025년 8월 20일 접속, https://blog.naver.com/class101_official/223836776497.

31) 변혜정, "이성애 관계에서의 자기 계발 연애와 성적 주체성의 변화", 「생명 연구」 17 (2010), 62-63; 박소정, "신자유주의 한국 사회에서 연애하기: 2008년 이후 한국 로맨틱 코미디 영화의 재현을 통해 본 연애", 「미디어, 젠더 & 문화」 31.3 (2016), 195-199.

32) 정혜경, "연애 빠진 결혼?…리스크 피하려는 2030", SBS 뉴스, 2025년 2월 7일자, https://news.sbs.co.kr/news/endPage.do?news_id=N1007975287.

33) 자스민 최, "시라노소개팅 김윤성 CEO "진짜 연애가 가능한 프리미엄 매칭 서비스로 도약"", 비지니스 코리아, 2025년 2월 6일자, https://www.businesskorea.co.kr/news/articleView.html?idxno=236245.

부부 적응과정을 지원하였고, 1990년대에는 상담을 통해 결혼생활의 안정성을 높이고자 했다. 이후 2000년대에는 이혼율이 증가하면서 가정 해체를 막기 위한 의사소통 및 갈등해결 기술, 평등한 관계 형성을 위한 성역할과 부부간 성생활을 강조하는 프로그램을 운영하였다.[34] 그러나 이러한 프로그램은 주로 집단 강의형식과 예방 중심의 내용을 담아 참여자들이 직면하는 다양한 현실을 반영하지 못한다는 한계를 보였다. 또한 결혼 준비에는 일정 부분 도움이 되더라도 본질적으로 결혼생활에 지속적인 영향을 미치지 못한다는 비판을 받았다.[35]

이러한 한계를 보완하듯 최근 등장한 개신교 연애코칭 담론은 참여자의 고민에 대한 상담과 코칭 그리고 구체적인 매뉴얼까지 제시하여 기독 청년세대에게 큰 호응을 얻고 있다. 특히 2015년 이후 한국의 초저출생 위기와 청년세대의 비연애·비결혼·비출산 추세가 확산됨에 따라 교회는 '결혼 준비'보다 '결혼을 위한 첫 단추, 연애'를 강조하는 경향을 보인다. 즉, 사회의 연애코칭 담론에서 '결혼을 위한 성공적인 연애'가 주요 목적이었다면, 개신교는 '하나님의 생육·번성의 축복(창 1:28)을 달성하기 위한 성공적인 연애'를 강조한다는 점에서 차이를 보인다.[36] 이에 따라 기존의 결혼예비학교 프로그램에 연애 준비부터 관계 유지를 강조하는 '연애의 역량 강화' 프로그램이 연애코칭 담론으로 더해지게 되었다. 이러한 가르침은 교회와 기독교 단체의 특강[37], 도서[38], 소셜미디어[39]를 통해 빠르게 확산되고 있다. 실제로 기독 청년들은 유튜브 채널에 연애 고민을 보내 상담을 요청하고 목회자나 코치들은 성경 구절과 신앙적 조언을 근거로 연애의 매뉴얼을 제시한다. 더 나아가 개신교 연애코칭 담론은 교회 주관 소개팅[40], 기독교 방송사나 결혼정보회사의 매칭 프로그램[41], 크리스천 전용 소개팅 앱[42]까지 등장하며 그 영향력을 확대하고 있다. 이는 곧 한국 사

---

34) 박미경, "예비부부를 위한 결혼준비교육 프로그램", 「대한가정학회지」 35.4 (1997), 49-50; 박주희, 임선영, "예비부부를 위한 "결혼준비교육프로그램"의 개발에 관한 연구", 「한국가정관리학회지」 27.2 (2009), 30-33; 김영근, "기독교적 관계발달과 결혼예비학교 프로그램 개발" 「복음과 상담」 10 (2008), 120-123.

35) 김혜선, "한국 교회의 결혼준비프로그램의 발전방안에 관한 연구", 「교회와 사회복지」 20 (2012), 153-154.

36) 나수진, "② 저출산 정죄하는 근거로 쓰던 창세기 1:28, 과거에는 다르게 해석했다", 뉴스앤조이, 2025년 3월 4일자, https://www.newsnjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=307121.

37) 개신교 연애코칭 담론을 확산하는 특강은 다음과 같은 뉴스기사를 참고하라. 이철민, "대영교회, 이데닉라이프 초청 연애 특강 가져", 교회네트워크신문, 2023년 9월 22일자, https://www.ccmm.news/news/articleView.html?idxno=1236; 최기영, 이현성, "2030에 사랑의 결실을…교회 곳곳 데이트·결혼학교", 국민일보, 2024년 10월 15일자, https://news.nate.com/view/20241015n01394.

38) 개신교 연애코칭 담론의 최근 동향을 보여주는 도서는 다음과 같다. 김숙경, 황규복, 『사랑에 다가서다: 연애와 결혼에 대한 실제적인 안내서』 (서울: 토기장이, 2017); 김지수, 『하나님이 이끄시는 연애와 결혼』 (서울: CLC: 기독교문서선교회, 2018); 김종원, 성민경, 『결혼을 앞둔 그에게: 첫날부터 잘 살고 계속해서 행복해지는 결혼생활 가이드』 (서울: 아르카, 2019); 권율, 『연애신학』 (서울: 샘솟는기쁨, 2020); 서상복, 『결혼 플랫폼: 연애학교·결혼예비학교·부부학교 입문서』 (서울: 글과길, 2023).

39) 소셜미디어를 통한 담론의 확산은 주로 기독교 유튜브 채널을 통하여 확인할 수 있다. 교회언니유미 Pastor's wife Yumi, YouTube 채널; 소희감성SHGS, YouTube 채널; 솬리아 SwanRia, YouTube 채널; 영원한교회오빠, YouTube 채널; 이데닉 라이프 Edenic Life, YouTube 채널; 종리스찬TV, YouTube 채널; 책읽는사자, YouTube 채널; 크워크 CHWORK, YouTube 채널; 헵시바 _hepbsibah, YouTube 채널; 5호선 청년부, YouTube 채널.

40) 손동준, ""2030 연애 세포 깨워라" 소개팅 주선 나서는 교회", 국민일보, 2025년 3월 6일자, https://www.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=1741159288.

41) 김준평, "크리스천메이트, 9월 청춘남녀 두근두근 '오프라인 파티' 개최", 데일리안, 2024년 9월 2일자, https://www.dailian.co.kr/news/view/1402595; 박효진, "크리스천 청춘들의 진솔한 사랑 찾기…'홀리한 내짝'", 국민일보, 2024년 10월 13일자, https://www.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0020615898.

42) 박해식, "소개팅 앱 '크리스천메이트', 리뉴얼 오픈", 동아일보, 2020년 10월 23일자,

회에서 연애코칭이 결혼산업으로 확장되는 현상과 유사하다.

그렇다면 사랑도 코칭받는 시대에 진정한 인간관계의 가치 상실이 염려되는 오늘날, 개신교의 연애코칭 담론에는 친밀감과 진실성을 기반으로 하는 관계의 근본적인 가치를 담고 있는가? 동시에 연애·결혼·출산에 신앙적 의미를 부여한 개신교 담론이 청년들에게 연애와 결혼을 과도하게 규범화하며 '신앙적 소명'이라는 이름으로 압박하고 있지는 않은가? 다시 말해 개신교 연애코칭 담론은 한국 사회의 담론을 그대로 전유해 신앙의 언어로 포장하고 있는지 아니면 사회적 담론을 비판적으로 성찰하고 기독교가 제시할 수 있는 대안적인 관계를 제시하고 있는지 묻지 않을 수 없다. 왜냐하면 기독교 전통에는 연인 간의 상호보완적인 관계를 통해 서로를 진실되게 알아가는 '서로 마주 봄'의 관계가 이상적인 모습으로 제시되기 때문이다. 성서에 따르면, 하나님은 아담에게 '돕는 배필'로 하와를 주셨다(창 2:18-25). '돕는 배필'의 히브리어 원어 '에제르 케네그도(וזגנכ רזע)'는 '서로 마주 보는 도움'을 뜻하며 하나님이 인간을 도우실 때도 이 표현이 사용되었다. 여기에는 두 사람이 서로를 마주 보며 누군가를 지배하거나 종속시키는 것이 아니라 있는 그대로의 모습을 존중하고 서로를 보완하는 관계를 맺어야 한다는 의미가 담겨 있다.[43] 상대방이 자신의 부족함은 채워주길 바라지만, 정작 자신은 상대방의 부족함을 용납할 생각이 없어 각자의 조건을 따지게 되는 오늘의 현실에서 기독교 전통의 '서로 마주 봄'의 관계는 충분히 대안이 될 수 있다고 판단된다.

Ⅳ. 개신교 연애코칭 담론의 전유와 매뉴얼화된 사랑

개신교 연애코칭 담론은 개인주의적 성향과 대인관계 기술 부족의 특징을 보이는 청년 세대에게 기독교적 사랑의 관계를 형성하도록 돕는다는 점에서 긍정적인 효과를 지닐 수 있다. 그러나 동시에 신자유주의 자기계발 논리와 신앙적 규범이 결합되어 청년들이 자신을 검열하고 통제하도록 하는 요소도 일부 담고 있었다. 이를 확인하기 위하여 본 연구는 개신교 연애코칭 담론 중 청년세대의 접근이 용이하고, 가장 많이 이용하는 소셜미디어 중 하나인 유튜브 채널 10개[44]의 가르침을 분석하였다. 채널 선정은 '기독교/교회/크리스천 연애'로 검색했을 때 관련 영상이 5개 이상, 구독자 수가 1천 명을 넘는 유튜브 채널 중심으로 하였다. 그 결과, 개신교 연애코칭 담론은 사회적 담론을 전유하여 개신교 버전으로 재형성하는 3가지 특징을 보이는 것으로 나타났다.

첫째, 권위자에 의해 연애·결혼·출산이 신앙적으로 규범화되는 양상을 보인다. 연애코칭 담론을 형성하는 주체는 주로 목회자, 사모, 전문 강사, 장로, 심리학 전공자 등 교회나 학문 공동체에서 권위를 인정받는 사람들이었다. 이들이 성서 구절을 근거로 제시하는 연애관, 결혼관, 가정관은 청년들에게 일종의 신앙적 규범으로 받아들여지고 있다. 일부 채널에서는 임신과 출산과 관련하여 반드시 아이를 낳아야 하는 것은 아니라고 이야기하는 경우도 있으나[45] 그 외에는 결혼을 전제한 삶을 중심으로 연애코칭 담론을 펼치고 있다. 구체적으로 살펴보면, 먼저 개신교인의 연애는 결혼

---

https://www.donga.com/news/article/all/20201023/103594422/2.

43) Letty Russell, *The Future of Partnership* (Philadelphia: Westminster Press, 1979), 18-19, 54; Cater Heyward, *Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality, and Liberation* (NY: Pilgrim Press, 1984), 45; 필리스 트리블, 『하나님과 성의 수사학』, 유연희 옮김, (서울: 알맹e, 2022), 172-178.

44) 본 연구에서 분석한 유튜브 채널은 다음과 같다. CHWORK 크워크(1.34천), 영원한교회오빠(1.59천), 교회언니유미(7.24천), 5호선 청년부(7.56천), 소희감성SHGS(2.17만), 이데닉 라이프(3.33만), SwanRia 솬리아(3.38만), 헵시바_hepbsibah(4.9만), 종리스찬TV(6.71만), 책읽는사자(25만)

45) 교회언니유미, "크리스천은 아이를 꼭 낳아야 하나요?", 2025년 8월 27일 검색, https://www.youtube.com/watch?v=zzr6B8MCWQo; 솬리아, "Q&A#4 왜 아이를 가져야 하나요? 꼭 가져야 할까요? 올바른 육아법이 있을까요? 아이 키우면 많이 싸우나요?", 2025년 8월 27일 검색, https://www.youtube.com/watch?v=yM-6FKeH_QU.

을 준비하는 사랑의 훈련으로 이해된다. 이는 창세기 2:18에서 하나님께서 아담에게 '돕는 배필'을 주신 말씀에 근거하여 인간이 관계 맺음 속에서 살아가도록 창조되었다는 해석에 기초한다. 다음으로 결혼은 '부모를 떠나', '한 몸을 이루(창 2:24)'는 하나님이 세우신 신성한 제도이자 그리스도와 교회의 연합을 상징하는 소명(엡 5:21~33)으로 강조된다. 마지막으로 출산과 양육은 창세기 1:28의 '생육하고 번성하라'는 축복의 말씀을 받아 하나님의 창조 사역에 인간이 동참해야 한다는 책임으로 강조된다. 그러나 이러한 가르침은 성서를 문자적이고 가부장적으로 해석하여 혼전순결, 결혼 중심 가족주의, 생물학적 모성을 강조하는 방식으로 재생산되기도 한다.[46] 물론 개신교 연애 코칭 담론은 연애·결혼·출산을 하나님의 소명으로 이해하며 부부간 순결한 관계와 가정 유지에 기여하는 측면이 있다. 그러나 이러한 가르침이 보편적이고 절대적인 규범으로 강조될 경우, 이를 벗어난 삶을 살아가는 이를 향해 배제와 낙인이 더해질 수 있다. 이러한 위험성은 '이웃을 사랑하고 환대하라'는 기독교의 가르침과 위배된다.

둘째, 코칭 담론이 단순히 상담을 넘어 체계적인 지침이나 강의로 표준화되고 매뉴얼화되는 양상을 보인다. 일부 콘텐츠는 고백이나 연애의 실패, 교회에서의 연애, 믿음의 배우자 만남, 시집살이, 출산 등 다양한 주제에 대한 패널들의 경험을 소개하고 신앙 선배로서 조언과 코칭을 덧붙이는 형식을 취한다. '결혼 n년차 오빠들이 알려주는 믿음의 배우자 만나는 방법 대공개(영원한교회 오빠)', '교회커플 최악의 이별(5호선 청년부)', '언니들의 출산썰(크워크)', '솬리아의 연애 스토리/배우자 확신 스토리(솬리아)', '30대 전도사의 결혼에 대한 생각(종리스찬TV)'와 같은 영상은 신앙 선배의 경험을 통한 조언과 코칭을 제공하며 청년들이 자기 경험과 비교하며 방향을 잡는 데 도움을 준다. 그러나 대부분 개별 사례를 다루기보다는 많은 청년들이 공통적으로 고민하는 주제를 중심으로 한 콘텐츠가 많았다. 이런 경우, 대체로 '신앙적 연애 Q&A' 또는 '크리스천의 연애 방법'과 같은 형식으로 지침을 제공하고 있었다. 이는 여러 유튜브 영상의 제목에서 알 수 있다. '남자와 여자는 친구가 될 수 "없다"(책읽는사자)', '교회에 남자가 없다! 여자들을 위한 방법(교회언니유미)', '교회오빠는 관심있을 때 반드시 이렇게 카톡한다(5호선 청년부)', '기독교인이 연애준비기에 해야할 일 3가지(종리스찬TV)', '크리스천 데이트의 정석(이데닉 라이프)', '공동체 연애 주의사항 BEST 3(헵시바)', '이혼하지 않는 커플들 99%의 비밀(소희언니)' 등은 기독 청년들이 주로 상담하는 연애와 결혼에 관한 주제를 체계적인 지침이나 강의 형식으로 풀어내며 사회적 담론의 코칭 방식을 그대로 가져와 신앙적 매뉴얼로 제시한 사례로 볼 수 있다. 더 나아가 일부 콘텐츠는 '내 남편일까? 10가지 체크리스트(헵시바)', '고백 시 체크리스트 3가지(이데닉 라이프)'와 같은 체크리스트 형식까지 제시함으로써 청년들이 연애와 결혼에 하나의 정답이 있는 것처럼 생각하도록 만들고 있다. 이는 결국 일반 사회 연애코칭 담론의 코칭 방식을 그대로 가져와 신앙적 매뉴얼로 재포장한 것에 불과하다. 기독 청년들이 이러한 가르침을 지속적으로 찾게 된다면 관계의 방향을 스스로 성찰하기보다 주어진 답을 곧바로 삶에 적용하려 할 것이므로 청년들은 주체적인 관계 형성의 기회를 잃을 수 있다. 특히 성서 일부 구절과 신앙적 언어를 활용하여 특정한 방법이 하나의 지침으로 제시된다면 신의 이름으로 정당화되어 그 어떤 것보다 강력한 구속력을 지닐 위험이 있다.

셋째, 개신교 연애코칭 담론은 사회적 담론이 강조하는 자기계발 논리를 신앙의 언어를 덧입혀 설명하는 양상을 보인다. 살펴본 모든 콘텐츠가 '서로 마주 봄', '돕는 배필'이라는 기독교적 사랑의 가치를 기본적으로 강조하지만, '형제들이 적극적으로 다가오지 않을 때 알아야 할 것들(소희언

46) 이데닉 라이프 Edenic Life, "[크결가] 20화 크리스천의 결혼 사명", 2025년 8월 28일 검색, https://www.youtube.com/watch?v=ayEEdqHOS8M; 책 읽는 사자 채널, "우리가 '혼전순결 지지자'가 되어야 하는 이유", 2025년 8월 28일 검색, https://www.youtube.com/watch?v=UmufA8DS2tY.

니)', '이성과 첫 만남에서 호감도 올리는 대화법(교회언니유미)', '교회에서 먹히는 연애는 따로 있다! 인기 많아지는 법(헵시바)', '고백 받는 법(헵시바)', '교회에서 플러팅하는 3가지 방법(영원한교회오빠)'에서 볼 수 있듯 일부 영상은 연애에 필요한 기술을 신앙적 언어로 바꾸어 설명하는 경향을 보였다. 이는 곧 일반 사회의 연애코칭 담론에서 감정이나 관계도 코칭을 통해 기술적으로 성장할 수 있다는 자기계발의 논리를 답습한 것으로 볼 수 있다. 또한 최소한의 외모 관리(여자는 퍼스널컬러 진단을 통한 외모 업그레이드, 남자는 2만원 이상 디자이너 샵에서 머리 자르고 세팅 방법 배우기)[47]와 자기계발(신앙과 역량관리, 예쁜 언어표현, 올바른 소비습관, 단정한 옷차림, 호감가는 이미지를 위한 SNS 프로필 사진 점검 등)[48]을 권장하는 모습은 일반 사회 연애코칭 담론의 논리를 신앙적 언어로 재현한 것이라고 할 수 있다. 이는 곧 사회적 언어로 "연애에도 스킬이 필요하다", "외모 관리도 경쟁력이다"는 말을 신앙적 언어로 "하나님께서 주신 지혜로 올바른 만남을 분별하고 성숙한 연애를 할 능력을 갖추어야 한다", "특별은총이 있지만 일반은총도 있으므로 일반은총의 영역에서 타인이 나를 어떻게 바라보는지도 신경써야 한다"[49]와 같은 말로 치환한 것이나 다름없다. 이때 종교적 권위를 입은 자기계발 담론은 청년들에게 연애·결혼·출산에 성공하지 못하면 '영적 실패'라는 인식을 형성할 수 있다. 자기계발 담론의 이면에는 실패를 구조적 책임이 아닌 개인의 탓으로 돌리기 때문이다. 이 과정에서 청년들은 자신이 무능하고 게으르지 않으며 신앙적으로 실패하지 않았다는 사실을 증명하기 위해서 제시된 지침을 따르고자 자신을 검열하고, 자기계발을 넘어 자기착취까지 일삼게 된다. 이러한 문제는 현실의 자기 모습과 능력을 긍정하지 못하고 부정하도록 만들 뿐 아니라 신앙을 단순히 자신의 성공을 위한 수단으로 도구화할 위험성도 지닌다.

개신교 연애코칭 담론을 통한 신앙적 규범과 기술적 매뉴얼은 불확실한 연애와 결혼에서 청년들에게 안정감과 확실한 지침을 제공하고, 건강하고 성숙한 관계를 모색하도록 돕기도 했다. 하지만 제시된 지침이 곧 정답처럼 여겨져 청년들이 자신의 연애가 이상적인 방향으로 나아가고 있는지 확인받고자 하고, 개인의 감정과 상황을 무시한 채 신앙적 규범에 맞는지를 먼저 점검하는 태도를 형성할 수 있다. 이와 함께 타인의 연애·결혼·출산을 신앙적 규범의 기준에서 평가하여 다양한 경험과 삶의 양식을 배제하고 표준화된 삶의 양식만을 인정하려는 편협한 태도를 보일 수도 있다. 따라서 개신교 연애코칭 담론은 관계의 근본적인 가치를 일부 지니고 있으나 동시에 신앙적 언어로 덧입혀진 사회의 연애코칭 담론을 답습하고 있어 결과적으로 신앙을 통한 대안적 가치를 제시하는 데 한계를 보인다.

Ⅴ. 나가는 말

지금까지 한국 사회에 등장한 연애코칭 담론이 신자유주의 질서에서 연애를 상품화, 낭만화, 매뉴얼화하면서 관계의 본질적인 가치보다 효용성을 중시하고 규범적이고 표준화될 위험이 있다는 한계를 살펴보았다. 그리고 개신교가 이를 신앙적 언어로 전유하여 확산시키는 과정과 그 특징을 논의하였다. 개신교 연애코칭 담론은 청년들이 신앙 안에서 건강하고 성숙한 관계를 맺을 수 있도

47) 종리스찬TV, "교회 연애/썸 이것만 따라하세요. 진짜 실질적인 솔루션 23가지", 2025년 8월 28일 검색, https://www.youtube.com/watch?v=_IikacqFRfU.

48) 위의 채널, "조금만 경쟁력을 갖추면 교회 연애 포식자가 될 수 있습니다", 2025년 8월 28일 검색, https://www.youtube.com/watch?v=qftF6mHnGDs; 헵시바_hepbsibah, "교회에서 먹히는 연애는 따로 있다! 인기 많아지는 법, 연애꿀팁 대방출", 2025년 8월 28일 검색, https://www.youtube.com/watch?v=GvXsj34bgys.

49) 위의 채널, "교회 연애/썸 이것만 따라하세요. 진짜 실질적인 솔루션 23가지".

록 돕고자 하는 목적으로 확산되고 있으나 연애·결혼·출산을 신앙적 규범으로 제시하며 성서적으로 매뉴얼화된 데이트 비법이나 결혼생활 방법이 존재하는 것으로 여기도록 만들기도 했다. 게다가 신자유주의적 자기계발 논리에 신앙적 언어를 덧입혀 표면적으로는 '세상적 기준을 따르면 안 된다'고 말하지만, 최소한의 외모와 기본 소양을 갖추고 연애 기술을 전수하여 '호감 가는 신앙인'이 되도록 요청하기도 하였다. 이러한 담론은 결국 일반 사회에서 지적된 한계를 극복하지 못하고 신앙의 이름으로 기존의 담론을 재생산하는 것에 불과하다.

그렇다면 사랑도 일정 자질을 갖춘 이들의 전유물이 되어 많은 이들이 연애코칭에 의존하는 오늘날, 개신교 연애코칭 담론이 추구해야 할 방향은 무엇일까? 개신교 담론은 단순히 청년들에게 연애·결혼·출산을 신앙적 규범으로 제시하고, 관계 유지를 위한 방법을 매뉴얼화하는 것을 넘어 성서가 제시하는 '서로 마주 봄'이라는 사랑의 관계를 성찰하도록 이끌어야 한다. 이는 연인 간에 있는 그대로의 모습을 사랑하고, 서로의 불완전한 모습을 상호보완하겠다는 태도를 담고 있다. 이러한 태도는 친밀감과 진정성을 바탕으로 한 관계의 즐거움보다 자신에게 적합한 조건의 만남을 추구하는 청년들에게 사랑의 본질적인 가치를 일깨우도록 도움을 줄 것이다. 또한 개신교 연애코칭 담론은 연인 간 갈등과 현실적 어려움에 부딪히며 고군분투하는 모든 과정을 '서로 마주 봄'의 관계를 세워가는 배움의 시간으로 여길 수 있도록 격려해야 한다. 신앙 선배를 통한 상담과 코칭이 적절한 도움을 줄 수도 있지만, 두 사람이 다양한 상황에서 여러 시도 끝에 얻은 지혜가 더해질 때 관계가 더욱 성숙한 방향으로 나아갈 수 있을 것이다. 사랑도 코칭이 필요한 시대, 개신교 연애코칭 담론이 한국 사회에 대안적인 사랑의 가능성을 제시할 수 있기를 바라며 본 연구가 그러한 초석이 되기를 기대한다.

이민영

이화여자대학교에서 기독교교육을 전공으로 공부하고 있다. 한국 사회에 페미니즘이 여성 청년들에게 생존의 언어로 수용되기 시작하던 때, 이화에서 여성신학을 만났다. 그리고 가부장주의를 내면화한 신앙과 페미니즘의 공존을 두고 서로 갈등하는 친구들을 보며 청년 여성들이 페미니즘에 대해 보이는 인식 방식과 신앙유형을 석사학위논문에서 분석한 바 있다. 그리고 한국 교회의 젠더 정의 실현을 위한 기독교교육의 과제를 유형별로 제시하였다. 박사과정에서는 이러한 문제의식에서 더 나아가 신자유주의와 가부장주의 교차점에 선 청년 여성들이 기독교 미디어를 통해 인습적인 삶의 방식을 내면화하고 자기 자신을 신앙적으로 검열하는 문제에 관심을 두고 있다.

발표(4)

선택하는 신앙, 재구성되는 젠더: 20대 기독 청년의 규범 수용과 유보

이주아(이화여자대학교 기독교학과)

Ⅰ. 들어가는 말

최근 한국 사회의 가족 이해와 젠더 인식은 급격한 전환의 흐름 속에 있다. 2010년 이후 미투 운동, 강남역 여성 혐오 살인 사건, N번방 사건, 성소수자 논쟁, 자발적 비혼모와 같은 현상들이 사회 전면에 떠오르면서, 오랫동안 유지되어온 정상가족 이데올로기와 생물학적 모성 담론이 균열을 일으켰다. 이와 같은 문화적 전환은 젠더 갈등을 한국 사회 갈등의 핵심 축으로 만들었고, 동시에 개신교 내부에서도 강한 반발과 교리적 경직성을 불러일으켰다. 특히 보수적 기독교는 비혼·비출산, 동성애, 차별금지법, 피임 등에 대해 여전히 명확한 반대 입장을 견지하고 있으며, 가부장제적 가족 구조를 '하나님의 질서'라는 이름으로 유지하고자 한다.

이러한 종교적 보수성과 사회적 전환이 충돌하는 지점에서, 20대 기독 청년 여성들은 깊은 혼란과 질문을 마주하고 있다. 이들은 교회로부터 '순종', '헌신', '모성' 등의 언어로 구성된 생물학적 모성 실천을 요구받는 동시에, 외부 사회에서는 다양한 삶의 방식과 성평등 담론을 접하고 있다. 이러한 긴장 속에서 일부 여성들은 여성주의적 감수성을 바탕으로 예배, 강연, 콘텐츠 생산 등을 통해 교회 안에서의 성차별에 맞서 싸우고 있으며, 또 다른 이들은 가부장적 교회 문화를 견디다 못해 교회를 떠나기도 한다. 이처럼 교회 안의 청년 여성들은 더 이상 단순히 순응하거나 반발하는 주체가 아니라, 신앙과 삶 사이에서 끊임없이 해석하고 조율하는 복합적 주체로 자리잡아가고 있다.

한편, 이러한 변화는 청년 남성들에게도 유사한 방식으로 감지된다. 기존의 마초적·가부장적 남성성에 대한 의문이 제기되면서, 일부 20~30대 남성들은 '돌보는 남성성', '부드러운 남성성' 등으로 전환하며 전통적 성별 분업에 대한 비판적 인식을 공유하고 있다. 특히 기독 청년 남성들 중 일부는 맞벌이와 가사·육아의 공동 분담을 당연하게 여기며, 생계부양자 중심의 남성상에서 이탈하려는 태도를 보이고 있다. 교회 내 남성들도 성서의 성차별적 해석이나 여성 리더십에 대한 제한에 대해 비판적으로 접근하고 있으며, 변화의 필요성을 인식하고 있는 것으로 나타났다. 비록 그 변화가 청년 여성들에 비해 조심스럽고 점진적인 양상을 띠지만, 전통적 성역할 규범에 대한 무비판적 수용에서 벗어나고 있다는 점은 주목할 만하다.

이와 같이, 20대 기독 청년 여성과 남성 모두는 전통적인 교회 규범과 젠더 질서에 대해 일정한 거리두기와 재해석을 시도하고 있으며, 이는 단순한 젠더 갈등을 넘어서 새로운 관계성과 공동체 감수성의 가능성을 보여준다. 따라서 더 이상 이들을 고정된 성역할 틀 안에 가두어 해석할 필요는 없다. 연구자는 20대 기독 청년들이 연애, 결혼, 가족, 성서 해석 등의 영역에서 어떠한 젠더 인식을 형성하고 있는지를 면밀히 살펴보았으며, 이를 통해 오늘날 한국 개신교 공동체 내에서 신앙과 젠더 규범 사이의 간극이 어떻게 조율되고 있는지를 분석하였다. 아울러 보수적 전통과 현실적 삶 사이에서 청년들이 선택하고 유보하며 실천하는 신앙의 양상을 구체적으로 드러냄으로써, 교회가 직면한 젠더 이슈에 대한 신학적·실천적 논의의 단초를 제공하였다.

Ⅱ. 연구 방법

이 연구는 20대 기독 청년 여성과 남성의 젠더 인식을 중심으로, 각 집단이 전통적 성역할과 가족 담론, 성서 해석을 어떻게 수용하거나 거리두고 있는지를 분석하기 위해 질적 연구, 특히 사례연구 방법을 활용하였다. 여성 집단의 경우, 생명윤리위원회 심의를 거친 후 이화여자대학교 학생 사이트를 통해 5년 이상 교회에 다닌 경험이 있는 20대 미혼 여성을 모집하여 총 9명을 최종 참여자로 선정하였다. 자료 수집은 1차 기초 서면조사, 2차 온라인 설문, 3차·4차의 전화 및 대면 심층 면담으로 이루어졌으며, 각 조사 단계는 전 단계 분석 결과에 기반하여 문항을 구성하고 조정하였다. 분석 과정에서는 참여자의 익명성과 민감한 주제에 대한 윤리적 처리를 우선시하였으며, 공동 연구자와 함께 연구자의 주관 개입을 최소화하는 방향으로 진행하였다. 남성 집단 역시 동일한 질적 접근을 기반으로 하여 연구를 설계하였으며, 특히 남성성 실천, 정상가족 및 생물학적 모성 담론에 대한 인식, 성서 해석을 통한 젠더 위계 수용 여부, 동성애 및 타자화 전략에 대한 인식 등을 주요 분석 항목으로 설정하였다. 연구 참여자는 20대 기독 청년 남성으로 한정하였으며, 생계부양자 모델에 대한 내면화 여부, 모성 규범에 대한 인식, 전통적 해석과의 거리두기 양상 등을 중심으로 분석을 실시하였다. 두 집단 모두 면담과 서면조사를 병행하였고, 성별과 경험에 따른 응답 차이를 비교 분석함으로써, 전통적 교회 담론이 오늘날 청년 세대의 젠더 인식과 어떤 긴장과 재구성을 형성하고 있는지를 심층적으로 분석할 수 있었다.

Ⅲ. 연구 결과

1. 연애, 성, 결혼에서의 젠더 의식: 보수적, 전통적 젠더 질서의 내면화에서 낭만적/선택적 평등성으로

2010년 백소영의 연구에 따르면, 당시 기독 청년 여성들은 대체로 전통적 성 역할을 내면화한 보수적 성향을 보였다. 이에 비해 2024년의 연구 참여자들은 여성에게 기대되던 성역할에는 비판적 거리를 두면서도, 남성에게는 여전히 전통적인 역할을 기대하는 '선택적 성평등성'을 나타냈다. 이는 완전한 역할 해체보다는 특정 상황에서의 평등과 기존 기대 사이를 조율하려는 태도라 할 수 있다. 연애 관계에서는 전통적인 연애 규범—예컨대 남성의 주도성과 경제적 책임—을 낭만적으로 기대하는 경향이 일부 유지되었다. 여성 응답자들은 여전히 남성이 감정을 먼저 표현하고, 관계를 주도하며, 데이트 비용을 더 많이 부담하는 것을 자연스럽게 여기는 태도를 보였다. 남성 응답자들 또한 이러한 사회적 기대를 인식하고 있었고, 프로포즈 이벤트나 데이트 비용 부담에 높은 동의율을 보였다. 그러나 동시에 '남성이 여성보다 더 많이 좋아해야 연애가 지속된다', '성별에 따라 데이트 비용을 분담해야 한다'는 주장에는 부정적인 입장을 보이며, 전통적 성역할에 대한 균열과 변화된 젠더 감수성을 드러냈다.

> "모든 밥을 다 너가 사라 이런 거는 아니고 이런 것 되게 갖고 싶다고 했는데 큰 금액이 들어가지 않는다면 (상대방이) 사주니까 확실히 사랑받는 느낌이 들고 얘가 더 좋아해 주는 마음이 드니까 안정적인 느낌을 받아요...집안일도 균등하게...저는 제가 (전업이라도) 육아를 하고 서로 나눠서 할 수 있으면 부모 모시는 일도 집안일도 최대한 나눠서 해보자 하는 게..." (여성)

이러한 태도는 연애와 성에 대한 인식에서도 나타났다. 혼전 성관계에 대한 보수성이 완화되고 있었으며, 여성의 수동성과 남성의 주도성이라는 전통적 연애 스크립트 역시 비판적으로 인식되었다. 성 역할의 전형적 기대에 동의하기보다는, 각자의 개성과 상황에 따라 역할을 유연하게 해석하고 적용하는 경향이 강했다. 특히, 남성들은 자신이 전통적인 남성성의 틀을 실천하는 이유로 상대 여성의 기대와 사회적 압박을 들었으며, 이는 전통적 역할의 수용이 자발적인 실천이라기보다는 '관계 유지를 위한 선택'임을 보여준다.

결혼이라는 제도적 맥락에 진입하면서 젠더 의식은 더욱 실용적이고 평등한 방향으로 전환되었다. 응답자들은 결혼 이후에도 맞벌이를 유지하는 것이 이상적이라 여겼고, 생계부양의 책임이 남성에게 전적으로 부과되어야 한다는 전통적 인식에는 명확한 거리를 두었다. 육아와 가사에 있어서는 성별이 아닌 개인의 역량과 여건에 따라 역할을 나누는 것이 바람직하다는 태도가 지배적이었으며, 일부 남성은 자신이 전업주부가 될 수 있다는 의향도 밝혔다. 이는 '돕는 배필'이라는 기독교적 개념이 수직적 보조가 아니라 수평적 파트너십으로 재해석되고 있다는 점에서 주목된다.

> "돕는 건 인정. 근데 나 혼자 돕는 거 말고 같이 돕는 거. 그런 의미로 돕는 배필의 역할에 어느 정도 동의한 것 같아요." (여성)
>
> "일단은 뭔가 혼자 돈을 벌면 무겁지 않을까… 뭔가 그 가정을 혼자서 책임져야 된다는 그런 부담감이 있지 않을까 생각을 합니다. 연애랑 결혼이랑 좀 다르지 않나요? 연애는 낭만적이어도 결혼은 이제 한 몸이 되는 거니까 그래서 그렇게 생각을 하긴 하고… 뭔가 현실적인 부분은 현실적으로 하는 게 되지 않을까요? " (남성)

2024년의 청년들은 성역할을 무비판적으로 내면화하지 않고, 신앙과 사회 규범 사이에서 낭만적 요소와 평등 지향 사이를 조율하는 '선택적 수용'의 태도를 보이고 있었다. 이들은 성별에 따른 고정된 역할보다, 관계의 지속과 질에 주목하며 각자의 삶과 가치에 따라 젠더 규범을 실천하고 있었다. 이러한 변화는 보수적 신앙 성향을 가진 청년들 사이에서도 일관되게 확인되었다.

2. 신앙, 성역할, 가족에 대한 새로운 감수성: 청년 세대의 젠더 인식 전환

2010년의 연구에서는 기독 청년 여성들이 결혼과 출산을 하나님의 명령으로 인식하며, '모성'을 여성의 천성과 소명으로 받아들이는 보수적 태도를 보였다. 그러나 2024년의 청년 여성 응답자들은 이러한 전통적 젠더 규범에 대해 분명한 거리두기를 실천하고 있었다. 그들은 결혼과 출산을 신앙적 의무가 아닌 개인의 삶의 선택지로 재인식하고 있었으며, 결혼하지 않더라도 하나님의 자녀로서 충분히 온전한 삶을 살아갈 수 있다는 확신을 드러냈다. 특히 비혼, 비출산, 재혼, 공동체적 삶, 비혈연 가족 등 전통적 정상가족 이데올로기를 넘는 다양한 가족 형태에 대해 긍정적인 수용 태도를 보였고, 동성애에 대해서도 반대 입장이 있을지언정 혐오나 배제보다는 공존의 자세를 견지했다.

> "굳이 결혼하지 않아도 충분히 하나님의 자녀로서 살아갈 수 있다고 생각하고 그게 하나님 뜻을 거스르는 행위라고 생각하진 않았어요...그거(임신・출산)는 사실 너무 강요해서는 안 되고 권장하는 건 좋지만, 출산에 대한 지원도 많이 없는 상황인데 무작정 낳으라고 하는 건 아니라고 생각해요." (여성)

여성들은 또한 모성 인식에서도 큰 변화를 보였다. 육아와 가사 노동이 여성의 고유 책임이라는 관념에서 벗어나, 돌봄은 부성과 모성 모두에게 열려 있는 공동의 책무라는 인식을 공유하고 있었다. 과거에는 일과 가정 중 하나를 선택할 때 대부분 육아를 우선시했지만, 현재는 돌봄 서비스를 활용하거나 남편이 양육을 전담할 수도 있다는 유연한 태도가 확산되었다. 모성은 더 이상 생물학적 본질이 아닌, 상황에 따라 협의 가능한 역할 분담의 한 형태로 재정의되고 있었고, 이는 보수적 신앙 성향을 가진 여성들에게서도 일관되게 나타난 변화였다.

이와 같은 변화는 청년 남성들에게도 유사한 방식으로 나타났다. 2024년의 남성 응답자들 역시 결혼과 출산을 신앙의 필수 조건이 아닌 선택 가능한 삶의 방식으로 인식하고 있었으며, 생계부양이 남성의 고정된 역할이라는 전통적 규범에 대해서도 비판적인 태도를 보였다. 이들은 결혼 이후의 삶에서 맞벌이를 지향하고, 가사와 육아를 부부가 함께 분담해야 한다는 인식을 강하게 갖고 있었다. 일부는 배우자의 수입이 더 높거나 본인이 더 적합하다면 기꺼이 전업주부 역할을 맡을 수 있다고 응답하기도 했다. '모성'이 돌봄의 중심이라는 관념 역시 남성들 사이에서 약화되었으며, 육아의 주체로 적극적으로 참여할 수 있다는 입장을 드러냈다.

결국 기독 청년 여성과 남성 모두는 전통적인 젠더 질서, 정상가족 규범, 생물학적 본질론으로부터 점차 비판적 거리를 확보하고, 삶의 방식과 신앙의 실천 사이를 스스로 조율하고자 하는 경향을 보이고 있었다. 그들은 무비판적으로 교회의 가르침을 수용하기보다는, 변화된 사회적 맥락 속에서 관계 중심적이고 실용적인 젠더 감수성을 실천하려 하고 있었다. 이 같은 변화는 정상가족 이데올로기의 약화, 모성의 탈이데올로기화, 성역할 분업의 해체라는 흐름 속에서, 청년 세대가 신앙과 삶을 새롭게 연결하고 있음을 보여준다.

3. 전통적 해석과의 간격: 편의적 수용과 실용적 거리두기

2024년의 청년 여성 응답자들은 기독교의 전통적 가르침을 온전히 내면화하기보다는, 현대 사회의 현실과 개인의 삶의 경험 속에서 신앙을 취사선택적으로 수용하는 태도를 보였다. 특히 성경의 특정 구절들—'여성의 순종', '남성의 머리됨', '여성의 침묵'—에 대해서는 문자 그대로 받아들이기보다는 "요즘 시대에는 다르다"는 인식을 전제로, 자신에게 실용적이고 관계 속에서 수용 가능한 방식으로 해석하고 있었다. 이러한 해석은 신학적 저항이라기보다는, 교회 가르침과의 거리를 유지하면서도 공동체 내부에서 불필요한 갈등을 회피하려는 현실 감수성에서 비롯된 경우가 많았다. 신앙의 권위를 부정하지 않으면서도, 일상 속에서 자신에게 더 설득력 있는 해석을 선택하는 것이다. 성소수자 정체성을 가진 응답자 역시 "자신을 수용해주는 교회와의 관계가 교리보다 중요하다"고 응답함으로써, 전통 교리보다 관계적 수용성과 현실적 적용 가능성을 중시하는 태도를 보였다.

이와 유사하게, 청년 남성들 역시 성서의 젠더 구절들에 대해 문자주의적 해석을 지양하고, 시대적 맥락과 실용성에 기반한 유보적 거리두기의 태도를 취하고 있었다. '아내는 남편에게 순종하라', '여자는 가르치지 말라'와 같은 구절은 복종으로 해석되기보다는 '상호 존중'의 개념으로 재구성되었고, '순결'과 '정숙' 또한 여성만의 규범이 아니라 남성에게도 적용되는 보편적 윤리 규범으로 받아들여졌다. '여성은 유혹자'라는 이미지 역시 여성에 대한 본질적 비난이 아니라 남성의 자기 절제의 필요성으로 해석하는 경향이 많았다. 이들은 성서 구절에 대해 신학적으로 반대하거나 명시적 전복을 시도하진 않았지만, 현대적 삶의 조건에 맞는 방식으로 조정하거나 해석의 여지를 남겨두는 방식을 택하고 있었다. 여성 리더십에 대해서는 보수 신앙 성향을 가진 응답자들조차도 '여성 목회자 안수 불가'라는 입장에 동의하지 않았으며, 교회 내 젠더 위계 질서에 대해 암묵적 불편함과 비판적 태도를 공유하고 있었다.

“성경 말씀을 문자 그대로 믿는 게 아니라 방향성을 가져야 된다고 생각을… 결국에는 사실 제가 많이 아는 건 아니지만 성경의 메시지나 이렇게 가르침을 봤을 때 가장 중요한 건 결국에는 사랑이 키워드라고 생각을 하거든요… 사실 성경을 바라보게 되면은 시대적으로 좀 과거의 얘기를 하다 보니까 지금 와서는 되게 좀 고지식한 면이 있는 부분들도 굉장히 많고… 기독교의 정말 중심 전통은 사랑이고 그 틀에 비추어서 어떤 식으로 해석의 여지가 있다… ” (남성)

“자기랑 맞지 않거나 그렇다면 성경 말씀 그대로 결혼하고 출산하고 양육하는 걸 굳이 지키지 않아도 된다고 생각해서...” (여성)

이들의 태도는 신앙과 젠더 규범 사이에서 명확한 거부나 저항보다는, 전통적 해석과 일정한 간격을 유지하며 실용적으로 조율하려는 실천이라 할 수 있다. 이들은 교회와 성서의 권위를 정면으로 문제 삼기보다는, 해석의 유보와 관계 중심의 신앙 실천을 통해 현실과 신앙을 절충하고 있었으며, 이로써 청년 세대는 문자주의와 순응 사이의 회색지대에서 조심스럽게 자신만의 신앙적 균형을 모색하고 있었다.

Ⅳ. 나가는 말

이 연구는 20대 기독 청년 여성과 남성을 대상으로 정상가족 이데올로기, 생물학적 모성 담론, 성역할 규범, 성서 해석 등에 대한 인식을 질적으로 탐색하였다. 응답자들은 전통적 규범을 무비판적으로 수용하지 않았으며, 개인의 경험과 현실적 조건에 따라 신앙과 규범 사이를 조정하고 거리두는 모습을 보였다. 기독 청년 여성들은 교회로부터 요구받아온 모성 중심의 성역할과 순종의 덕목에 대해 비판적으로 응시하였으며, 양육과 생계, 돌봄 노동을 남성과 함께 나누어야 할 공동의 책임으로 인식하고 있었다. 응답자 다수는 돌봄 서비스를 활용하거나 개인의 경력을 유지하는 방향으로 삶을 설계하고 있었으며, ‘모성은 여성의 천성’이라는 담론에서 분명히 이탈하는 모습을 보였다. 또한 결혼·출산에 대한 신앙적 의무감 역시 낮았으며, 다양한 가족 형태에 대한 수용성과 성평등 지향성이 강하게 드러났다.

기독 청년 남성들 또한 전통적 남성성에서 벗어나려는 태도를 보였다. 생계부양자 모델이나 가부장적 리더십보다는 대등한 파트너십과 공동 책임을 강조하며, 교회가 제시해 온 젠더 위계 구조에 일정한 비판과 거리두기를 시도하고 있었다. 특히 이들은 성서 해석에 있어서도 문자주의를 넘어서 시대적 맥락과 삶의 경험을 고려하는 태도를 보였으며, 여성 리더십에 대한 제한 역시 지지하지 않았다. 다만, 동성애에 대한 수용성은 상대적으로 낮았으며, 보수적 규범의 영향력이 여전히 일부 작동하고 있음을 보여준다.

이와 같은 결과는 2010년의 기독 청년 여성 대상 연구와 비교했을 때, 젠더 인식에 있어 의미있는 변화를 확인할 수 있는 대목이다. 응답자들은 전통적 교회 규범을 절대적 진리로 수용하기보다는, 삶의 맥락 속에서 취사선택 가능한 신앙으로 재구성하고 있었다. 여성과 남성 모두 자신이 믿고 따를 수 있는 방식으로 신앙을 실천하고 있었으며, 이는 단순한 신앙의 해체가 아니라 ‘선택하는 신앙’의 방식으로 이해할 수 있다.

이 연구는 응답자의 수와 지역, 교단의 제한으로 인해 일반화에 한계가 있으며, 연구자의 해석 개입 가능성 또한 존재한다. 그럼에도 불구하고 20대 기독 청년들이 보여주는 규범 수용과 유보의 양상은 교회가 젠더 이슈에 대해 보다 성찰적이고 실천적인 대응을 고민해야 함을 시사한다. 이들

은 더 이상 기존의 젠더 규범에 일방적으로 순응하는 대상이 아니라, 신앙과 현실 사이를 조율하며 자기 삶을 설계해 나가는 주체들이다. 이러한 변화는 교회와 기독교 교육, 신학 담론이 더 이상 전통적 질서의 유지에만 머무를 수 없다는 점을 분명히 드러낸다.

이제 교회는 전통적 성역할이나 가족 규범을 절대적 진리로 제시하는 방식에서 벗어나야 한다. 청년들이 신앙을 떠나지 않도록 하기 위해서는, 그들의 질문과 현실을 경청하고, 교회의 메시지를 삶의 맥락 속에서 해석하고 실천할 수 있도록 재구성해야 한다. 교육적 차원에서는, 성서 해석의 다양성과 사회문화적 맥락을 이해할 수 있는 젠더 감수성 교육이 필요하다. 또한, 신학은 시대적 흐름 속에서 젠더 정의와 평등을 고민하며, 성서의 본래적 비전—곧 공동체성, 상호 돌봄, 해방의 정신—을 오늘날의 언어로 재해석할 필요가 있다. 교회가 여전히 남성 중심의 리더십 구조를 고수하고, 순종과 모성만을 여성의 미덕으로 제시한다면, 점점 더 많은 청년들은 신앙과 현실 사이의 괴리를 견디지 못하고 교회를 떠나게 될 것이다. 그러나 이들을 억지로 붙들려 하기보다, 스스로 해석하고 선택할 수 있는 신앙의 공간을 마련해 주는 것이 진정한 공동체적 책임일 것이다. 교회가 청년 세대의 질문을 억압하지 않고, 그 질문 속에서 새로운 비전을 함께 모색할 수 있다면, 선택된 신앙은 더 이상 개인적 회피가 아니라 공동체를 향한 책임 있는 선택으로 전환될 수 있다.

이주아

현재 이화여자대학교 강사. 이화여자대학교 기독교학과 박사 졸업.

주요 저서 및 논문: 미디어와 여성에 관심하는 여성신학 교육학자이다. 기독교여성주의 유투브 '교회 언니 페미토크'와 기독여성연구원 훌다에 참여 중이며 '비혼과 비출산의 시대, 기독교 정상가족 이데올로기와 생물학적 모성 담론에 대한 여성주의 기독교교육 방안'(2022), '한국 교회 성평등을 위한 내재적 교육과정 분석과 여성주의 기독교교육방안 모색'(2021), '임신출산잔혹사'(팀 하이톤 공저, 2026) 등이 있다.

논찬(1) 박한움(한신대 신학부 4학년)

박호현, “청년 여성의 성적 주체성: ‘주체적 섹시’ 현상의 부정적 동향을 중심으로”

저자는 ‘주체적 섹시’가 여성의 성 해방과 주체성의 회복처럼 보이지만, 실제로는 기존의 성적 대상화를 더욱 은밀하게 반복하는 방식이라고 비판한다. 이 주장은 중요한 문제의식을 담고 있으나, 동시에 “그렇다면 진정한 주체성은 무엇인가?”라는 질문을 떠올리게 한다. 개인이 ‘원한다’고 말하는 욕망과 선택이 정말 개인의 내적 욕망인지, 아니면 사회적 구조가 만들어낸 욕망인지 구분하는 방법론이 필요하다는 점에서도 의문이 생긴다.

예를 들어 1967년 윤복희는 미니스커트를 입었다는 이유로 사회적 비난을 받았지만, 이를 여성 해방의 상징으로 전유하며 가부장적 사회에 저항하고 자기 정체성을 드러냈다. 그렇다면 윤복희의 선택을 단순히 남성적 시선을 만족시키기 위한 비주체적 섹슈얼리티로 볼 수 있을까? 오히려 자신의 주체성을 드러내고 기존 질서에 맞선 행위로 해석하는 것이 타당해 보인다.

이러한 예를 떠올리면서, 오늘날 걸크러쉬적 이미지도 여성들이 자신이 원하는 방식으로 정체성을 구성하고 드러내는 현상일 수 있다는 생각이 들었다. 적어도 20대 기독 남성의 시각에서는 이들이 자본주의 사회 속에서 성공적으로 자신의 위치를 만든 ‘성공한 개인’으로 보이기도 하기에, 주체적 섹시를 단순히 비판적으로만 바라봐야 하는지에 대해서도 의문이 생겼다.

이런 점에서 글에서 사용된 ‘주체성’ 개념이 좀 더 명확하게 정리되었으면 좋겠다는 생각이 든다. 만약 주체적 섹시가 자본주의 구조 안에서 형성된 가짜 주체성이라면, 기독교 세계관 속에서 만들어진 기독여성주의 역시 구조가 강요한 주체성이 될 위험은 없는지 고민하게 된다. K-POP 아이돌의 주체적 섹시 역시 생존과 성공을 위한 전략적 선택일 수 있으며, 자본주의 논리를 활용하여 경쟁에서 승리하기 위한 방식이라면 이를 단순히 부정적으로만 규정할 수 있는지도 생각해보게 된다.

궁극적으로 주체적 섹시 현상은 자본주의가 인간의 몸과 성을 포함한 모든 것을 상품화하는 체제 속에서 나타나는 하나의 부산물일 수 있다. 그렇다면 문제의 핵심은 ‘주체적 섹시’라는 현상 자체보다, 인간의 욕망과 주체성마저 구조적으로 규정하는 자본주의 체제일 수도 있다. 이 체제를 비판적으로 성찰하지 않는다면, 주체적 섹시를 넘어서는 또 다른 형태의 성 상품화가 계속해서 등장할 가능성도 크다.

이러한 이유로, 글이 주체적 섹시의 문제뿐 아니라 자본주의가 만들어낸 인간의 물질화 문제까지 함께 다루었다면 더 설득력 있고 구조적인 논의를 펼칠 수 있었을 것이라는 생각이 든다. 민중이 스스로 주체적이라고 인식하지만 실제로는 구조에 의해 제한되는 것처럼, 주체적 섹시 또한 구조적 억압과 깊이 연결되어 있다는 점이 인상적으로 느껴졌다.

이민영, “사랑도 코칭이 필요한 시대, 개신교 연애코칭 담론 연구: 사회적 담론의 전유인가, 대안적 기독교 가치의 제시인가?”

극단적 자본주의 사회는 인간을 물질화·상품화한 지 오래이며, 이제는 인간의 가장 순수한 감정인 ‘사랑’마저도 경제적 가치의 영역으로 흡수하고 있다. 연애와 결혼은 본래 사랑을 설명하기 위해 사회가 만들어낸 관념적 시스템에 불과하지만, 자본주의는 이 감정을 연애 코칭 프로그램이나

결혼정보회사와 같은 방식으로 재포장하여 소비와 이윤 창출의 수단으로 활용한다. 이는 현대 자본주의가 얼마나 반인륜적이고 반인권적인 구조로 기능하는지를 보여주는 대표적 사례라고 생각된다.

문제는 한국 개신교 역시 이러한 사회적 흐름을 거의 그대로 모방하고 있다는 점이다. 교회는 청년층의 이탈을 막고, 기독교 가정의 재생산을 위해 '기독교 연애'라는 담론을 강화하며, 이를 통해 안정적으로 교인을 유지할 수 있다고 믿는다. 부부 모두가 기독교인일 때 교회 관리가 훨씬 용이하다는 점도 작용한다. 따라서 기독교 연애코칭은 결국 교회 성장, 즉 '머릿수 늘리기' 전략의 또 다른 형태로 기능하는 것이 아닌가 하는 의문이 든다.

특히 한국 개신교는 창세기의 "생육하고 번성하라"는 구절을 지나치게 문자적으로 해석하며, 이를 근거로 다양한 형태의 사랑과 가족을 정죄하는 경향을 보인다. 그 결과, 퀴어 가정, 한부모 가정, 비혼·미혼, 비출산 가정, 비기독교인과의 결혼 등이 '반기독교적' 혹은 '비성서적' 관계로 낙인찍힐 위험이 존재한다. 이는 성서가 가르치는 가장 근본적 윤리인 "네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라"는 정신과도 배치된다. 그런 의미에서 이번 논문은 기독교 연애코칭 담론의 문제를 적절하게 지적하고 비판적 시각을 제시했다는 점에서 의의가 있다.

다만 실제 교회 현장에서 기독청년들, 특히 남성 기독청년들이 이러한 비판을 비판적으로 수용할지는 의문이다. 많은 청년들이 교회를 '연애의 가능성이 열리는 공간'으로 기대하며 출석하고 있으며, 공동체 내부에서 자연스럽게 관계를 맺고, 이성을 만날 기회가 많기 때문이다. 이러한 이유로 기독교 연애코칭 콘텐츠는 청년들에게 오히려 긍정적이고 실용적인 자료로 받아들여질 가능성이 높다고 본다.

실제로 기독교 연애코칭 콘텐츠를 살펴보면 교회의 언어로 매우 잘 포장되어 있고, 청년부 사역 경험이 많은 전도사, 목사, 혹은 신뢰할 수 있는 '교회 언니' 등이 등장해 친숙한 방식으로 설명한다. 나 역시 시청하는 동안 흥미를 느꼈을 만큼, 이러한 콘텐츠는 청년들의 신뢰를 얻기 쉬운 구조를 갖추고 있다. 바로 이 점이 비판적 성찰의 어려움을 만든다고 생각한다. 교회의 언어로 번역된 자본주의적 연애담론은 충분히 '교회적'으로 받아들여지며, 청년들은 콘텐츠 그 자체를 문제 삼지 않고 소비하기 쉬운 환경에 놓여 있다.

따라서 기독교 연애코칭에 관한 연구는 계속되어야 하며, 개별 교회를 넘어 교단 차원의 비판적 논의와 신학적 성찰이 요청된다. 더 나아가 청년들 스스로가 교회를 단순한 연애의 장으로만 이해하지 않고, 공동체성(코이노니아)을 실천하며 관계를 형성하는 신앙 공동체로 재인식하는 과정이 필요하다고 생각한다.

이주아, "선택하는 신앙, 재구성되는 젠더: 20대 기독 청년의 규범 수용과 유보"

이 글은 변화하고 있는 20대 기독청년들의 긍정적인 모습을 보여주며, 젠더 규범에 대한 새로운 수용과 유보가 나타나고 있다는 점을 유의미하게 분석하고 있다. 특히 기독청년들의 젠더 감수성이 이전 세대보다 확장되었고, 종교 전통을 비판적으로 재해석하려는 시도가 증가했다는 점을 확인할 수 있었다.

그러나 2024년 비상계엄 사태를 기점으로 부상한 '이대남'(20대 남성) 문제를 고려할 때, 이러한 긍정적 변화만으로 현재 기독청년 전체의 현상을 설명하기에는 부족하다는 생각이 들었다. 이대남 집단에는 상당수의 기독청년이 포함되어 있으며, 이들은 본문에서 말하는 유연한 사고와는 다른 방향으로 움직이는 경우가 많다. 특히 극우화된 20대 남성 기독청년들은 성 역할과 젠더 규범에

있어 매우 보수적인 시각을 유지하고, 60~70대 장년층과 유사한 태도를 보이기도 한다.

필자가 경험한 사례만 보더라도 여성 목사 안수를 반대하거나 성서의 '창조 질서'를 근거로 남녀의 고정적 역할을 주장하는 기독청년들이 적지 않다. 또한 SNS나 집회 참여를 통해 극우적 정치 성향을 공개적으로 드러내는 청년들도 증가하고 있다. 퀴어 혐오, 찰리 커크나 손현보 목사와 같은 인물을 '참된 기독교 지도자'로 칭송하는 청년들 또한 쉽게 찾아볼 수 있다. 이러한 현상은 교회 역시 사회와 분리된 공간이 아니라, 사회적 갈등과 정치적 이념이 재현되는 장소임을 보여준다.

특히 이대남들이 강하게 반응하는 이슈—여성 목사 안수, 동성애, 반공·반중 정서—는 교회 안에서도 그대로 확장되고 있다. 흥미로운 점은 이대남들 사이에서 최근 개신교가 '호감 종교'로 부상하고 있다는 사실이다. 반동성애, 전통적 성역할 강조, 윤어게인 참여와 같은 극우 개신교의 활동이 이대남의 성향과 잘 맞아떨어지면서, 오히려 개신교를 '정체성과 세계관을 지지해주는 종교'로 인식하는 현상이 나타난다. 과거 20대 남성들이 기독교를 가장 비판적으로 바라보던 세대였음을 떠올리면, 매우 역설적이고 흥미로운 변화이다.

이주아 박사의 글은 분명 한국 기독교의 희망적 가능성을 보여주는 분석을 제공한다. 그러나 동시에, 교회 내에서 점점 뚜렷해지고 있는 기독청년의 극우화 현상, 특히 이대남과 개신교가 결합되며 나타나는 새로운 종교적·정치적 흐름을 충분히 포착하지 못했다는 아쉬움이 있다. 향후 연구에서는 이러한 극우화 현상 또한 중요한 분석 대상으로 포함될 필요가 있다고 생각한다.

박유미, "성적 주체성의 관점에서 본 다말과 룻 이야기"

이 글은 다말과 룻을 성적 주체성의 관점에서 해석하며, 그들이 당시 사회구조 속에서 생존을 위해 선택할 수밖에 없었던 처절한 현실을 신학적으로 설득력 있게 제시하고 있다. 두 여성 모두 구조의 희생자였으며, 그들의 선택은 단순한 개인적 행동이 아니라 생존을 위한 민중적 저항이었다는 점에서 글의 주장에 깊이 공감한다.

그러나 이러한 해석이 과연 현재 한국 개신교, 특히 기독청년들 사이에서 얼마나 받아들여질 수 있을지에 대한 의문도 남는다. 다말의 경우, 그녀의 선택이 성매매라는 극단적 방식이었다는 사실 때문에 일반 기독청년들이 이 이야기에 쉽게 공감하지 못할 가능성이 크다. 한국 사회 전반에서 성매매에 대한 부정적 인식이 강하며, 성매매 여성을 도덕적으로 비하하거나 책임을 전가하는 시선이 여전히 존재한다. 특히 최근 20대 남성들 가운데 성매매 피해자에 대해 "왜 국가가 지원하느냐", "스스로 그렇게 된 것 아니냐"와 같은 혐오적 반응이 나타나는 경우도 적지 않다. 이와 같은 사회적 토양에서는 다말의 이야기가 불편하거나 회피해야 하는 이야기로 받아들여질 가능성이 높다.

이러한 인식의 전환을 위해서는 한국 개신교 전체가 성서에 대한 신학적·해석학적 노력을 더욱 깊이 기울여야 한다. 다말의 이야기를 '부정한 여성'으로 단순히 낙인찍는 것이 아니라, 가부장적 구조 속에서 생존을 위해 선택할 수밖에 없었던 민중의 몸부림으로 읽어내는 일은 강단의 교역자들이 감당해야 할 중요한 사명이다. 그러나 한국 개신교의 보수적·극우적 성향을 고려할 때, 이러한 성서 해석의 확장이 실제로 가능한가에 대한 회의도 남는다.

룻기의 경우, 핵심 키워드는 '결혼'과 '생존'이라고 볼 수 있다. 고대 사회에서 여성에게 결혼—특히 재혼—은 생존을 보장받기 위한 현실적 선택이었다. 그러나 현대의 20대 남성들이 이 이야기를 문자적으로만 읽을 경우 오해가 발생할 가능성이 크다. 이들은 한국 사회를 이미 성평등 사회로 인식하며 성장했으며, 여성의 사회 진출 확대 속에서 여성들을 하나의 경쟁자로 받아들이는 경

향이 있다. 이러한 시각에서 룻의 행동은 '보아스를 유혹해 성공적으로 재혼한 여성', 혹은 흔히 말하는 '취집에 성공한 사례'로 왜곡될 위험이 존재한다.

특히 20대 남성들 사이에서 결혼에 대한 회피 심리가 강해지고 있는 현실을 고려하면, 룻기의 의미가 축소되거나 잘못 해석될 가능성이 더욱 커진다. 따라서 설교자와 성경 교사들은 룻기의 문자를 그대로 전달하는 데서 멈추지 않고, 당시 사회구조 속에서 '누군가의 아내가 되는 것'이 생존 전략이 될 수밖에 없었던 역사적 맥락을 충분히 해석해줘야 한다.

더 나아가, 왜 오늘날 20대 기독청년들이 이러한 오해와 반응을 보일 수밖에 없는지 그들의 사회적·문화적 배경을 이해하려는 노력도 필요하다. 그래야만 성서를 단순히 윤리적 규범으로 제시하는 교육을 넘어서, 성서를 통해 이들이 가진 왜곡된 젠더 인식을 교정하고 새로운 시각을 열어줄 수 있을 것이다.

박한움

-2023 한신대학교 신학대학 신학부 입학

-2025~현재 한신대학교 신학대학 민중신학회장

논찬(2) 한경미(한신대 기독교교육과)

박유미, “다말과 룻, 7~80대 한국 과부의 삶과 함께 보기”

박유미의 논문은 다말과 룻의 이야기를 ‘성적 주체성’의 관점에서 재해석하며, 이들의 성이 향유나 쾌락이 아니라 권리 회복과 생존을 위한 마지막 수단이었다는 점을 설득력 있게 보여준다. 이 관점을 한국 근현대사의 여성 경험, 특히 20세기 한국을 살아온 70~80대 여성들의 삶과 나란히 놓고 읽어 보면, 다말과 룻의 시대는 결코 먼 과거가 아니라 오늘의 역사와도 깊이 이어져 있음을 확인할 수 있다.

1) 가부장제 아래에서 여성에게 허락된 ‘생존의 선택지’

다말과 룻이 처한 현실은 과부가 된 여성의 재혼이 가부장제에 의해 통제되던 사회 구조 속에서 형성되었다. 남편을 잃은 여성은 생계 능력을 잃은 것과 다름없었지만, 동시에 ‘정절’과 ‘침묵’을 요구받았다. 다말은 시형제 결혼의 권리를 박탈당한 채 친정으로 돌려보내져 방치되었고, 룻은 이방인 과부로서 생존의 막막함 앞에 놓여 있었다. 이는 남편을 잃은 순간 사회적 보호망 밖으로 밀려났던 한국 사회의 과부들이 지녔던 현실과 놀랍도록 닮아 있다. “과부가 된 여성은 조용히 살아야 한다”는 시선, 재가를 시도하면 ‘염치없다’고 낙인찍히는 문화, 자녀를 데리고 가면 비난받고 두고 가면 비난받는 이중 구조—이 모든 것은 여성의 생존을 개인의 ‘도덕성’에 결부시키는 가부장적 인식이었다.

2) 성은 선택이 아니라 생존을 위한 전략

이러한 맥락에서 다말이 창녀의 옷을 입고 유다에게 접근한 사건은 단순히 도덕적 일탈이 아니라 다른 모든 길이 차단된 상황에서 선택할 수밖에 없었던 생존의 방식이었다. 룻이 보아스의 발치에 누운 장면 역시 낭만적 서사가 아니라, 안전과 생계를 확보하기 위한 현실적이고 절박한 선택이었다. 이 점은 한국 사회의 여성 경험과도 맞닿는다. 산업화 시기 과부가 된 여성들은 생계를 위해 어린 자녀를 두고 일터로 나가야 했고, 때로는 재혼 혹은 가사노동·노동시장·시장 상행위 등 구조가 허용하는 좁은 선택지 속에서 삶을 지탱해야 했다. 사회는 이를 ‘팔자’나 ‘도덕성’의 문제로 돌렸지만, 실제로 여성들은 가부장제가 허락한 극히 제한적 자원 속에서 생존을 위해 몸을 사용해야 했다. 다말과 룻의 이야기를 오늘의 시선에서 도덕화하거나 낭만화할 수 없는 이유가 바로 여기에 있다. 두 여성에게 성은 자기표현의 도구가 아니라 사회 구조가 허락한 마지막 자원이었다.

3) 구조적 폭력의 유사성: 고대 가부장제와 한국 근대 가부장제

고대 이스라엘의 여성들이 ‘가문의 생계를 책임지는 아들 생산’이라는 역할 속에 갇혀 있었다면, 20세기 한국 여성들은 ‘가족을 위해 희생하는 아내·어머니’라는 역할 속에 갇혀 있었다. 둘 다 여성의 몸을 가족 유지의 도구로 전유하는 가부장제 구조라는 점에서 본질적으로 닮아 있다. 특히 한국 사회에서 과부에게 씌워졌던 비난—“서방 잡아먹은 년”, “팔자가 사납다”—은 다말에게 향했던 시선과 크게 다르지 않다. 고대의 다말이 “남편의 집안을 어지럽힌 여자”로 비난받을 수 있었던 것처럼, 한국의 과부들도 구조적 폭력을 개인의 도덕성 문제로 떠안아야 했다.

4) 다말·룻을 읽는 일: 여성 생존의 구조를 묻는 일

다말과 룻의 이야기를 읽는 일은 그들의 ‘성적 주체성’을 찬미하는 데서 멈추지 않는다. 그것은 다음과 같은 질문을 던지게 하는 일이다. 왜 여성은 자신의 몸을 생존의 도구로 삼아야 했는가? /

왜 사회는 여성에게 다른 선택지를 허락하지 않았는가? / 왜 가부장제는 여성의 생존을 도덕성의 문제로 전가했는가? 이 질문 앞에서 다말과 룻, 그리고 한국의 70~80대 여성은 서로 다른 시대를 살았지만 동일한 구조 속에 놓였던 '증언자들'로 서게 된다. 그들의 이야기는 성서 속 과거의 본문이 아니라, 한국 사회가 오랫동안 외면해 온 여성 생존의 역사에 대한 기억과 성찰의 요청이다.

박호현, "청년 여성의 성적 주체성: '주체적 섹시' 현상의 부정적 동향을 중심으로"

박호현의 논문은 케이팝 문화를 중심으로 등장한 '주체적 섹시' 현상이 청년 여성의 성적 주체성을 형성하는 중요한 문화적 환경임을 보여준다. 이 현상을 개인의 단순한 표현이나 선택으로 보지 않고, **미디어와 산업 구조 속에서 형성되는 사회문화적 학습의 결과로 해석**한 점은 기독교교육학적으로 매우 의미 있다. 케이팝은 청년들에게 단순히 소비되는 오락이 아니라, 성과 몸, 주체성이 무엇인지 지속적으로 학습되는 장이기 때문이다.

1) 케이팝이 만들어내는 비형식적(문화 영향) 학습의 힘

기독교교육학에서는 학습이 교실과 교육기관에만 한정되지 않으며, 일상적 반복과 노출을 통해 이루어지는 비형식적 학습이 훨씬 강력하게 작동한다고 본다. 케이팝 아이돌의 무대 연출, 안무, 의상, 가사, 그리고 SNS를 통한 메시지들은 청년 여성들에게 '어떤 모습이 주체적이고 당당한가'를 이미지와 감각으로 가르친다. '주체적 섹시'는 바로 이러한 문화적 코드 속에서 "내가 선택한 방식으로 나를 드러낸다"는 메시지를 학습시키며, 주체성을 선택과 표현의 문제로 좁혀 이해하게 만드는 경향을 갖는다.

2) 성적 주체성의 왜곡: 관계성과 존재성의 약화

이 과정에서 청년 여성들은 성을 관계적·윤리적 차원에서 이해하기보다, 자기 표현을 위한 도구로 받아들일 가능성이 커진다. 성적 주체성은 책임 있는 관계 맺기나 자기 몸에 대한 통합적 이해보다, 얼마나 당당하게 스스로를 연출하느냐, 얼마나 매력적으로 보이느냐에 초점이 맞춰진다. 이는 성을 '존재의 언어'가 아니라 '이미지 관리의 기술'로 전환시키며, 주체성을 성과 연출의 능력으로 학습하게 하는 구조를 강화한다. 또한 '섹시함을 표현할 자유'만 부각될 뿐, 그 선택의 조건을 비판적으로 성찰하는 역량은 충분히 학습되지 못한다.

3) '하지 않을 자유'의 상실과 선택의 조건에 대한 비가시성

'주체적 섹시'는 선택의 자유를 강조하는 듯 보이지만, 실제로는 섹시함을 수행하는 여성상을 반복적으로 제시함으로써 청년 여성들에게 특정한 성적 표현을 자연스러운 주체성의 증표로 내면화시키는 학습을 촉발한다. 문제는 이 과정에서 주체적 섹시의 핵심이 되어야 할 "하지 않을 자유"가 사라진다는 점이다. 청년 여성들은 섹시함을 선택하지 않을 자유보다, 섹시함을 통해 자기 주체성을 증명해야 한다는 압력 속에서 학습하게 된다. 이는 선택이 이루어지는 사회적·산업적 조건을 비판적으로 바라보는 능력을 약화시키는 결과를 낳는다.

4) 기독교교육학적 과제: 성을 자기표현의 기술에서 관계적·존엄의 언어로 전환하기

기독교교육학 관점에서 중요한 과제는 이러한 문화적 학습을 단순히 부정하거나 차단하는 것이 아니라, 성과 주체성이 하나님의 형상, 타자와의 책임적 관계, 존엄의 언어라는 관점에서 다시 구성될 수 있도록 돕는 것이다. 현재의 문화가 성을 자기 성취와 이미지 관리로 학습시킨다면, 기독교교육은 성을 관계성·책임·존엄의 차원에서 이해하도록 이끄는 대안적 배움의 공간을 마련해야 한다. 이는 청년 여성들이 문화가 제시하는 모델을 단순히 수행하는 소비자가 아니라, 관계 속에 성

장하는 존재로서의 주체성을 회복하도록 돕는 교육적 과제와 연결된다.

5) 기독교교육이 던져야 할 새로운 질문

결국 '주체적 섹시' 현상은 단순히 긍정하거나 비판할 대상이 아니라, 오늘날 청년 여성들이 성과 몸을 어떤 방식으로 배우고 있는지를 묻는 중요한 교육적 질문을 제기한다. 기독교교육은 다음과 같은 질문 앞에 서야 한다: 우리는 성을 무엇으로 가르치고 있는가?/ 청년들은 성을 어떻게 학습하고 있으며, 어떤 주체성을 형성하고 있는가? /우리는 성을 관계적·존엄적 관점에서 재구성할 수 있는 대안적 학습을 제공하고 있는가?

이 질문들이 이어질 때, 기독교교육은 '주체적 섹시'가 제기하는 문제를 넘어 건강한 성적 주체성과 관계적 성숙을 길러내는 교육적 방향을 형성할 수 있을 것이다.

이민영, "연애 코칭 담론에 대한 세대적 성찰과 '서로 마주 봄'의 회복: 사랑이 기술이 된 시대를 바라보는 50대 여성의 시선"

이민영의 논문은 오늘날 한국 사회와 교회 안에 확산된 연애코칭 담론을 비판적으로 분석하며, 사랑이 관리되고 매뉴얼화되는 시대의 문제를 날카롭게 드러낸다. 이 논문을 50대 한국 여성의 시선에서 읽을 때, 분석의 타당성에 깊이 공감하는 동시에 세대적 거리감에서 비롯되는 정서적 울림 또한 크게 다가온다. 이는 단지 청년 세대의 연애 방식에 대한 비판이 아니라, 우리가 어떤 사랑을 잃어버리고 있는가에 대한 질문이기 때문이다.

첫째, 연애가 '배워야 할 기술'이 된 현실은 50대 여성에게 세대적 거리감과 낭만에 대한 상실감을 안겨준다. 오늘날 연애는 자연스럽게 익혀지는 관계의 경험이 아니라, 학습하고 훈련해야 할 기술이 되었다. 연애코칭 담론은 연애를 잘하기 위한 대화법, 타이밍, 외모 관리, 감정 조절의 요령을 체계적으로 제시하며, 연애 시장에서 '잘 팔리는 사람'이 되는 방법을 가르친다. 이러한 흐름은 사랑을 성장과 성찰의 과정이 아니라, 성과를 내야 하는 과제로 전환시킨다. 물론 사랑에도 배움이 필요하다는 점에서 사랑의 기술 역시 사랑을 책임과 훈련의 차원에서 설명했다. 그러나 **프롬이 말한 사랑의 '기술'은 상대를 이해하고 자기 자신을 성찰하는 윤리적·존재론적 훈련**에 가까웠다. 오늘날의 연애코칭은 그와 달리, 관계의 깊이를 묻기보다 연애 성공 확률을 높이는 실용적 매뉴얼에 집중한다. 이 지점에서 50대 여성에게는, 서툴지만 진지하게 마음을 건네던 사랑의 낭만이 사라져 가는 것에 대한 서글픔이 남는다.

둘째, 연애코칭이 하나님의 이름으로 포장될 때 발생하는 위험성은 기성세대의 왜곡된 관계관을 되돌아보게 한다. 이민영의 논문이 지적하듯, 개신교 연애코칭 담론은 사회적 연애 기술 담론을 신앙의 언어로 전유하는 경향을 보인다. 문제는 이 과정에서 연애와 결혼이 하나님의 뜻이라는 이름으로 규범화되고, 사회적으로 성공한 이들이 '1등 신랑감, 신붓감'으로 호명된다는 점이다. 이는 결국 연애와 결혼의 영역에 자본주의적 가치가 깊숙이 스며들었음을 보여준다. 50대 여성의 시선에서 볼 때, 이러한 담론은 기성세대가 이미 내면화해 온 왜곡된 관계관을 교회가 비판 없이 재생산한 결과처럼 보인다. 교회가 말하는 "예수님처럼 사랑하자"는 가르침은, 조건과 스펙이 난무하는 연애시장 앞에서 오히려 추상적이고 공허하게 들린다. 하나님을 내세운 연애코칭이 자칫하면 사랑을 해방시키기보다, 신앙의 이름으로 또 다른 경쟁과 자기검열을 강화하는 도구가 될 수 있다는 점에서 우려를 낳는다.

셋째, '서로 마주 봄'의 관계를 회복하라는 요청은 50대 여성에게 깊은 공감과 동시에 책임의 질

문으로 다가온다. 이 논문이 대안으로 제시하는 '서로 마주 봄'의 관계는 단지 청년 세대를 향한 요청이 아니다. 오히려 50대 부부, 그리고 기성세대의 관계부터 다시 성찰하라는 요청으로 들린다. 우리는 과연 배우자와 서로를 마주 보며 존중해 왔는가, 아니면 역할과 책임의 분담 속에서 상대를 기능적으로 대하며 살아왔는가. 50대 여성의 자리에서 볼 때, 사랑은 더 이상 설렘의 문제가 아니라 존중과 채워줌의 태도에 관한 문제다. 상대의 부족함을 관리하거나 교정하려는 기술이 아니라, 서로의 취약함을 견디며 함께 늙어가는 관계야말로 '서로 마주 봄'의 구체적 실천일 것이다. 이러한 관계가 회복될 때에야 비로소, 청년 세대에게도 연애를 기술이 아닌 관계로 상상할 수 있는 언어를 건넬 수 있을 것이다.

이민영의 논문은 연애코칭 담론에 대한 사회학적·신학적 분석을 넘어, 사랑의 방식이 바뀐 시대를 살아가는 우리 모두에게 질문을 던진다. 50대 한국 여성의 시선에서 이 논문은, 사랑을 가르치려 들기 전에 우리가 어떤 사랑을 살아왔는지를 먼저 성찰하라고 요청한다. 연애가 기술이 되고, 신앙마저 그 기술을 정당화하는 도구가 된 시대에, '서로 마주 봄'의 관계는 가장 오래되었으나 가장 급진적인 대안으로 남는다.

이주아, "선택하는 신앙, 재구성되는 젠더: 20대 기독 청년의 규범 수용과 유보"

이주아 박사의 논문은 20대 기독 청년들이 연애·결혼·성·가족과 같은 젠더 이슈를 더 이상 '교회가 정해준 규범'으로 받아들이지 않고, 삶의 현실 속에서 스스로 조율하고 선택하며 유보하는 주체로 등장하고 있음을 보여준다. 이는 단순한 '신앙 약화'가 아니라 신앙과 현실 사이에서 의미를 재구성하는 새로운 형태의 신앙 실천이라는 점에서 중요한 통찰이다. 그러나 이러한 변화는 60대 교회 장년 세대에게 혼란, 불안, 그리고 위기의식으로 받아들여지는 경우가 많다.

1) 60대 장년 세대가 느끼는 불안: '질서의 해체'로 보이는 청년의 변화

60대 장년 세대에게 신앙은 질서, 헌신, 순종으로 구조화된 세계였다. 남성은 생계부양자, 여성은 모성과 희생, 결혼과 출산은 신앙인의 삶의 자연스러운 흐름. 이 틀은 단순한 규범이 아니라 전 생애에 걸친 삶의 질서이자 신앙의 언어였다.

그러나 논문에서 청년들이 보여주는 선택적 성역할, 비혼·비출산 긍정, 유연한 성서해석, 다양가족 수용성 등은 장년에게는 '교회의 기반을 흔드는 가치 변화'처럼 보일 수 있다. 따라서 60대가 느끼는 위기의 핵심은 "청년들이 변했다"가 아니라 "우리가 평생 붙들어온 신앙 언어가 더 이상 통하지 않는다"는 사실에서 비롯된다. 이는 단순한 보수성의 문제가 아니라, 자신의 신앙 정체성과 세계관이 불필요한 것이 된 것 같은 상실감에서 비롯된 감정이다.

2) 세대 간 갈등의 본질: '가치 충돌'이 아니라 '신앙 언어의 불일치'

이주아 박사의 연구에서도 확인되듯, 20대 청년과 60대 장년은 서로 다른 신앙 언어를 사용한다. 20대는 관계, 존중, 현실성, 해석의 언어로 60대는 질서, 역할, 순종, 전통의 언어로 신앙을 말하기 때문에, 상대를 불순종 또는 강요로 오해하는 구조를 만들 수 있다. 예를 들어, 청년의 "결혼은 선택이다"는 말은 60대에게 "하나님의 질서를 거부한다"로 들린다. 60대의 "가정이 중요하다"는 말은 청년에게 "여성에게 희생을 강요한다"로 들린다. 이처럼 갈등은 가치의 충돌이 아니라 신앙 언어의 단절에서 발생한다.

3) 교회의 실천적 대안: '번역·경청·공동 해석'의 구조 만들기

이 간극을 해소하기 위한 대안은 청년을 다시 과거의 규범으로 돌려세우는 것이 아니라, 세대 간 번역과 경청을 가능하게 하는 교육이다. 청년들이 삶의 현실에서 신앙을 해석하는 것처럼, 장년 세대도 청년들의 감수성을 이해할 수 있는 기회를 마련해야 한다. 이를 위해 필요한 교육을 다음과 같이 제안한다.

- 세대 통합 성서 해석 교육: 동일 본문을 서로의 언어로 해석하며 신앙 언어의 차이를 인정하는 과정.
- 세대 간 신앙 대화 모임: 가르침이 아닌 삶의 경험을 나누는 방식으로 서로의 세계를 이해하도록 돕는 자리. 코이노니아와 연계.
- 규범 전달 중심에서 해석·성찰 중심으로의 교육 전환: 신앙을 삶의 맥락 속에서 질문하고 해석하는 훈련.

결국 이주아 박사의 연구가 보여주는 20대 기독 청년의 변화는 교회의 위기가 아니라 신앙이 더 관계적이고 성찰적인 방향으로 이동하고 있음을 보여주는 긍정적 신호다. 물론 20대 기독 청년(특히, 이대남 현상을 볼 때)모두가 그렇지 않을 수 있다. 그러나 분명한 것은 변화가 있다는 것이다. 이 변화가 교회의 공백이 되지 않기 위해서는, 장년 세대가 청년들의 변화된 언어를 이해하려는 열린 태도와 함께, 교회 전체가 신앙과 삶의 관계를 새롭게 재구성하는 작업을 시작해야 한다. 청년의 변화는 교회를 흔드는 세속화가 아니라, 새로운 시대를 향한 신앙의 재탄생을 요청하는 징후로 읽혀야 할 것이다.

한경미

- 한신대 신학대학 기독교교육학 교수/교목
- 한국기독교장로회 총회교육국 교회교육 전문가 과정 교수
- 한신신학연구소 연구위원
- NCCK에큐메니칼 신학과 교육위원회 전문위원
- 현재 AI시대 기독교교육의 방향과 교회교육 과제에 대해 연구 및 집필 중

"수술로 인해 참석하지 못해 아쉬움과 죄송함이 가득합니다.
2026년 한국여성신학회에 주님의 축복이 가득하길 소망합니다."