

## 전체주의 시대의 종교와 여성

- '유토피아적 부정'과 여성해방적 종교비판 -

박경미\*

### 〈국문초록〉

'사유'라는 가장 인간적인 행위가 효율과 합리성의 미명 하에 조롱당하는 오늘의 현실 속에서 인간적인 세계를 향한 유토피아적 비전을 보존하는 보루로서 종교와 비판적 여성해방론은 어떻게 만날 수 있는가?

'화폐적 보편성'에 의해 획일화 된 자본주의라는 이름의 전체주의 시대를 살아가는 우리에게 비판적 관점에서 이루어지는 종교적 성찰은 오늘날 억압과 지배의 형태에 대한 어떠한 의미 있는 분석과 비판을 제공할 수 있는가? 그것은 비판적 여성해방론과 어떻게 근접할 수 있는가? 이러한 질문들에 대해 성찰하는 것이 이 글의 관심사이다. 무엇보다도 자본주의 산업사회가 지니는 억압적 성격에 대한 '비판이론'의 분석과 전망이 종교와 여성해방론을 잇는 다리 역할을 할 수 있을 것으로 보인다. 데일리나 튀터, 피오렌자 같은 주요 여성신학자들은 드러내 놓고 언급하지는 않았지만 실질적으로는 '비판이론'을 여성해방적 관점에서 비판적으로 재해석해서 기독교에 대한 여성해방적 비판이론을 전개했다. 비종교적인 비판이론과 여성신학이 결합될 수 있었던 것은 양자가 공유했던 유토피아적 관념 때문이었을 것이다. 비판이론과 여성해방신학은 각기 희망의 근거가 다르긴 해도, 둘 다 한 번도 실현된 적이 없는 보다 나은 세계의 실제적인 가능성에 대한 희망을 가지고 있다.

\* 이화여자대학교 기독교학과 교수

그리고 이러한 '유토피아적 관점'은 비판이론과 여성해방적 종교비판이 자본주의 근대 사회에 대한 급진적인 문명비판 작업을 할 수 있게 만드는 동력이 된다. 이 글은 비판적 여성해방론과 종교가 공유할 수 있는 지점, 즉 유토피아적 관점을 지지하고 해명하는 입장에서 씌어졌다.

주제어: 여성신학, 여성해방, 비판이론, 유토피아적 관점, 전체주의

“내가 사용하고 있는 방법은 모두 정상적이고 합리적이며 논리적이다. 목적만이 광적인 것이다.”  
(허만 멜빌, 『모비딕』 中 에이허브 선장의 대사)

## 1. 들어가는 말: 전체주의 시대의 종교

종교는 세일 중이다. 미래에 대한 불안과 공포를 적당히 섞어 반죽한 목사의 축복은 적립식 연금보험 상품과 나란히 재고시장에 쌓여 팔린다. 본능적 욕망과 일체가 된 원초적인 종교적 감정들이 TV 오락 프로그램의 미끈한 육체들과 힘에 붙이는 경쟁을 한다. 오늘 우리 사회에서 종교는 기왕의 수많은 자본주의적 자극들에 하나를 더 보태 아주 싸게 팔리고 있는 중이다. 극심한 경쟁사회의 구성원들은 바로 그 끝없는 경쟁 때문에 자신들이 고통당하고 있는데도, 종교를 통해 그 사실을 잊어버리고 다시 그 가망 없는 경쟁에 뛰어들도록 조종당한다. 사람들이 종교를 사고파는 사이 한물 간 개발지상주의자들은 밀실에서 국민의 생명과 미래를 놓고 저회끼리 거래를 한다. 종교는 장사가 되고, 민주주의는 역전의 용사들의 훈장이 되어 무게를 저울질 당한다. 삶의 근본과 정신적 가치에 대한 발언은 '진보, 아니면 보수', 둘 중 어느 쪽인지 빨리 고르라는 명령으로 되돌아온다. 사회보

전과 애국·애족이라는 보수주의의 전통적 미덕은 헌신짝처럼 내버리고 제 밥그릇 챙기기에만 혈안이 되어 있는 우리 사회의 ‘보수’. 갑자기 현실주의자로 변모해서 나라를 책임지기라도 할 듯 ‘희망’을 ‘제작’하며 미심쩍은 대안제시에 매달리는 ‘진보’. 무책임한 ‘보수’와 책임감 과잉의 ‘진보’. ‘보수’와 ‘진보’. ‘좌’와 ‘우’라는 말이 원래 내포했던 정서(情緒)와 장단점이 서로 뒤바뀌고 뒤죽박죽이 되어버린 상황에서 둘 중 어느 쪽을 선택해야 하나? 무대 위에서 벌어지는 쇼는 눈부시고 화려해도 그걸 보고 있는 사람들의 실제 살림살이는 가련하기 짝이 없는데, 삶의 고단함과 답답함을 설명하고 위로해줄 ‘이야기’는 보수에도, 진보에도 없는 것 같다.

자본주의의 ‘화폐적 보편성’<sup>1)</sup> 진보와 보수를 가리지 않는다. 자본주의는 모든 것을 동질화시킨다. 근대 자본주의 경제는 ‘화폐에 의한 보편성’이라는 거짓된 보편적 사고에 기반해 있으며, 통계수치라는 추상적 개념을 강조한다. 그리고 이 추상적 수치에 의해 모든 것이 동질화 된다. 그래서 저마다 개성과 다양성을 외치지만 사실은 똑같이 기계와 화폐의 리듬을 찬양하고 있다. 문화산업이 예술을 대신하고, 경영이 정치를 대신하며, 섹스가 사랑을 대신한다. ‘진보’건 ‘보수’건 경제가 발전해야 문제가 해결되고 삶의 질이 보장된다는 확신을 공유한다는 점에서는 동일하다. 이런 ‘진보’는 사실상 아직 권력을 잡지 못한 ‘보수’일 뿐이다. 그러므로 ‘화폐적 보편성’, 획일성을 거부하지 않으면서 세상은 알록달록하다고, 남자와 여자, 백인과 흑인, 가난한자와 부자, 누구나 각자의 권익을 추구하고 자신이 원하는 대로 먹고, 입고, 생각하고 행동하게 내버려 두면 된다고 주장하는 자유주의자들

1) ‘화폐적 보편성’이라는 말은 자본주의 사회의 화폐수치에 의한 획일화를 설명하기 위해 알랭 바디우가 그의 저서 『사도 바울』에서 사용한 용어이다(바디우, 2008).

의 다원주의 찬미는 순진하거나 아니면 위선적이다.<sup>2)</sup>

리 호이나키는 이러한 근대 자본주의 사회의 추상화, 보편화 과정에서 결정적으로 장소, 또는 지역의 고유한 특징이 배제되는 현상을 예리하게 지적했다(호이나키, 2007). 구체적인 장소를 배제함으로써 세계 어디서나 보편화 된 동일한 기준을 적용하고, 그럼으로써 유동성이 최대한으로 확보된다. 그리고 확보된 유동성 안에서 지식과 권력, 자본이 무서운 속도로 움직인다. 결국 근대적 추상화와 보편화란 지식과 자본의 유동성을 조장하기 위해 우리 정신 안에 뚫린 도로망이고, 그것은 거짓된 보편성이다. 근대적 기관의 상층부에 있는 소수의 사람들은 이 고속도로 위를 무서운 속도로 질주하면서 그 속도를 통제할 수 있지만, 대부분의 근대인들은 길을 잃고 헤매며, 자신이 어디 있는지 모른다. 그러므로 호이나키에 의하면 자본주의적 근대를 특징지으며 동시에 지탱시켜주는 역사적 과정은 뿌리뽑힘, 즉 구체적인 장소로부터의 이탈이고, 그 결과는 획일화이다.

그런데 이렇게 획일화 된 사회에서는 예술도, 종교도 불가능하다. 왜냐하면 예술과 종교는 삶의 구체성, 장소와 거기 속한 사람들, 그리고 관계들로부터 나오기 때문이다. ‘화폐적 보편성’에 의해 획일화된 사회에서 중요한 것은 보편적으로 측정가능한 사회적 이익이 얼마만한 수치로 주어지느냐이지, 특정한 장소에 서식하고 있는 구체적인 사물들과 어떠한 종류의 살아있는 관계를 이루느냐가 아니다. 그런 사회에서는 계산될 수 있는 것, 계산의 계산인 자본의 자유로운 순환은 환영하지만 셀 수 없이 존재하는 개별적인 인간 삶의 고유하고도 자유로운 순환은 허용되지 않는다. 화폐의 추상성도 분명 하나의 개

2) 들뢰즈는 이러한 식의 자유주의적인 정체성 확인이 시장의 투자대상을 또 하나 창출하는 것에 불과하다고 보았다. 즉 상업적 투자를 위한 또 하나의 형상, 영토를 창출한다는 것이다. 그는 이것을 “자본의 탈영토화는 지속적인 재영토화를 필요로 한다”는 말로 명확히 표현했다(바디우, 2008: 26에서 재인용).

별성에 불과하건만, 이 개별성은 자기 외의 다른 어떤 개별성도 허용하지 않는다. 그것은 존재하는 모든 것들이 지닌 내적 무한성에 대해 색맹인 개별성이다. 따라서 ‘화폐적 보편성’이 지배하는 사회는 그 동질화의 경향으로 인해 필연적으로 전체주의의 방향으로 나가게 되며, 내가 밭 밟고 사는 장소와 그 장소에 서식하고 있는 구체적인 사물들로부터 멀어지게 만들고, 그들을 돌보는 대신 전체의 이름으로 그들에게 잔혹한 짓을 하는 것을 서슴지 않게 만든다. 즉 ‘화폐적 보편성’에 의한 전체주의 시대의 도래인 것이다.

이러한 전체주의 사회에서 예술과 종교는 바로 그 전체주의를 거부함으로써만 진정한 예술과 종교로 성립할 수 있다. 그래야만 예술이든 종교든 최악의 것을 은폐하는 부속장치가 되지 않으면서 자신의 시대적 조건에 뿌리내릴 수 있다. 야만적 관성에 아첨하는 것이 아니라 시대와 맞설 수 있게 되는 것이다. 전체주의는 삶의 자율성을 근본적으로 침해하고, 기쁨과 슬픔, 선과 악 사이에서 괴로워하고 갈등하는 인간적 경험을 소멸시킨다. 왜냐하면 그것은 선악의 문제와 덕행이라는 전통적인 도덕적 가치관을 몰아내고, 대신 그 자리에 시스템의 울타리를 세워놓기 때문이다. 따라서 전체주의 사회에서 개인은 도덕적 감수성과 선악에 대한 판단을 시스템의 권위적인 명령에 양도하고 그저 시스템 안에 있는가 아닌가 하는 문제에만 골몰한다. 최대한 시스템과 나를 일체화시키는 것만이 선인데, 사실 그러한 일체화란 시스템의 노예가 되는 것 외에 다른 것이 아니다. 그 결과 개인들은 시스템 밖에서 “모든 사람을 예외 없이 에워싸고 있는 빈곤과 나약함”을 제대로 보지 못하게 된다. 그리고 무엇보다도 이 시스템은 신의 선물인 “자연스러운 창조세계”가 아니라 “조작된 세계, 인공적인 세계”일 뿐이다(호이나키, 2007: 184, 191). 이 인공적인 세계에서 개인은 타자의 존재를 느낄 필요도 없으며, 아무도 딴 사람에게 다가갈 필요를 느끼지 않는다. 관계가 소멸된 사회

는 예술과 종교가 소멸된 사회이며, 이런 사회에서 종교와 예술의 유일한 가능성은 그러한 전체주의에 대한 거부로서만 존재한다.

## 2. 시스템의 진보, 인간의 퇴보

자본주의 사회의 시스템은 '화폐적 보편성'에 입각한 통계수치를 통해 개인을 지배하고, 결국은 전체주의 사회를 도래시킨다. 모든 것은 등가원칙에 의해 지배되며, 동일하지 않은 것을 추상적인 크기로 환산함으로써 비교 가능한 것으로 만든다. 이러한 전체주의 사회에서는 숫자로 환원될 수 없는 것, 다시 말해 무한히 확대되는 사물의 내면성, '신비'를 간단히 허상으로 취급해버린다. 결국 전체주의에 의해 파괴되는 것은 '신들'과 사물의 보이지 않는 내면적 '질'이며, 이처럼 사물의 내적, 질적 '차이'가 고려되지 않는 세계는 기계들의 세계이고, 그 때 세계는 인간기계들에게 종속된다. 그때는 도덕과 종교를 밀어낸 자리에 시스템 자체가 하나의 형이상학이 되고, 신화가 되고, 종교가 된다. 선이 무엇이고 악이 무엇인지도 시스템이 결정한다. 시스템에 복종하면 선이고 시스템을 거스르면 악인 것이다. 시스템 안에 있는가, 밖에 있는가가 존재와 비존재를 결정한다. 시스템을 통한 전면적인 지배다.

모든 분야에서 이루어지는 시스템의 지배, 호이나키의 언어로 표현하자면, “장소로부터의 이탈”, 즉 근대적인 “뿌리뽑힘”의 실질적인 결과는 개인을 점점 더 무력하고 무감각하게 만들며, 갈수록 자율성을 박탈한다는 것이다. 호이나키에 의하면 근대 세계는 반드시 “기술주의적 엘리트들이 지배하는 특이한 종류의 전체주의”(호이나키, 2007: 125)로 가게 된다. 따라서 내가 시스템 중심의 세계관의 지배에 복종하고 있는 한, 자발적인 민주사회는 불가능하다. 근대 자본주의 사회

는 물질적 생산력이 비약적으로 증대됨으로써 보다 인간다운 삶을 위한 조건이 이루어진 것 같지만, 실제로는 기술 및 통치 시스템과 이를 운용하는 집단이 막강한 힘을 갖게 되었다. 개인은 시스템과 그것을 운용하는 경제적·기술적 세력 앞에서 한없이 무력하다. 대신 시스템에 의해 과거 어느 때보다 많은 물질적 재화와 서비스를 제공받게 되었다. 지배집단과 비교하면 보잘것없지만 대중들에게 돌아가는 절대적인 재화의 양이 증대되는 만큼 대중의 조종가능성은 커진다. 자유를 내주고 지배당하는 대가로 얻은 생활수준의 향상이—오늘 우리 사회에서는 이마저도 위기상태에 몰렸지만—그 자체로서 정의롭지 못한 ‘정신의 물화(物化)’에 해당한다는 것은 전 사회적으로 ‘정신’이 천박하고 위선적이 된 데서 잘 드러난다. 시스템의 진보가 개인의 내적 성숙과 정신적 성장을 가져다주지는 않는다. 오히려 ‘물화(物化)’를 통한 지배는 시스템의 진보가 인간의 퇴보로 전이되는 과정의 핵심부에 있는 것으로 보인다. 시스템은 대중지배를 위해 필연적으로 물화의 방향으로 나가며, 결과적으로 시스템의 진보는 사람들이 빠져 있는 실질적인 불행을 보지 못하게 숨기는 이데올로기적 장막의 기능을 한다.

모든 것이 상품화 되는 세계에서 ‘정신’은 숨을 쉴 수 없다. 정신의 진정한 속성은 물화(物化)에 대한 부정이며(아도르노·호르크하이머, 2001: 17), 물질의 지배로부터 자유로워져서 스스로 생각하고 생각을 통해 실천하는 것이기 때문이다. 어떠한 생각도 상품이 되고, 언어 또한 선전도구가 되는 것이 현재의 지배적인 상황이라면, 이러한 전략의 과정은 결국 사상이든, 종교든, 예술이든 인간의 자율적 생각과 연결된 것들을 완전히 공허한 것으로 만들어버린다. 따라서 국가 시스템이든 경제 시스템이든 시스템 안에서 생각하고 시스템 안에서 내 자리를 받아들임으로써 존재하는 것은 정신과 생각의 자율성을 부정하는 것이며, 노예가 되는 것이다. 그것은 존재에 대한 부정이며 불

경(不敬)이다. 오늘날 종교적 신념을 가진 사람에게 가장 근본적인 질문은 시스템들의 지배에 맞서서 ‘내가’ 어떻게 살 것인가 하는 질문이다. 왜냐하면 시스템에 의한 ‘물화’를 거부하고 물질의 지배로부터 자유로워지기를 추구하는 것은 종교적 추구의 핵심적인 부분에 해당하기 때문이다. 시스템의 지배를 받아들이는 세계에는 본질적인 의미에서 신앙도, 민주주의도, 시도 없다.

인간은 자율적이 되는 만큼 존재한다. 그러므로 나 자신에 대한 시스템의 심각한 침해를 허락하는 것이야말로 우리 시대의 가장 근원적인 죄악일 것이다. 생각해보면 내가 속해 있는 장소와 그 장소에 속한 존재들과의 관계에 충실한 만큼 나는 기쁨과 슬픔, 고통과 풍성함의 살아 있는 세계에 속해 있을 수 있고, 그만큼 내 삶을 스스로 결정할 수 있으며, 그만큼 자유로울 수 있다. 도덕적 지성이라는 것도 구체적인 장소와 인간적 관계들과의 연결성을 상실하는 순간 실종해 버린다. 또한 “사유 역시 사회적이고 개인적인 역사와 사유하는 사람 자신이 자리잡고 살아가는 장소를 떠나서, 그 인간 전체를 떠나서 추상화되어 독립적으로, 혹은 어떤 종류의 고립 속에서 이루어질 수 없다”(호이나키, 2007: 127). 그러므로 호이나키의 말대로 장소와 그 장소에 서식하는 사물들과의 구체적인 연결성을 확고히 하는 것이 그 가능성 여부를 떠나서 ‘관리되는 세계’, 즉 시스템의 진보를 지체시키고 대신 자유를 지키는 길일 것이다.

그렇지 않을 경우 시스템의 진보 안에서 맹목적으로 합리화, 실용화 된 사유는 스스로를 돌아보고 지양하는 절제의 힘을 잃게 될 것이며, 이에 따라 진리와의 연결성을 잃게 될 것이다. 실제로 그렇게 되고 있는 것을 우리는 지금 보고 있다. 효율과 합리성은 진보든 보수든 이 시대의 누구에게서나 찬미를 받는다. 뱀처럼 영리하고 강철같이 강고한 이 시대의 지배자들, 시스템의 관리자들이 우선적으로 예

찬하는 것도 효율과 합리성이고, 순응적인 전문가들이 순진하게 추구하는 것 역시 효율과 합리성이다. 그러나 바로 그 효율과 합리성이야말로 오늘날 대중들로 하여금 전체주의의 손아귀에 떨어지게 만드는 수수께끼 같은 과정을 조종하고 촉진시킨다. 그것이야말로 각자의 선의와 열심이 협력해서 우리 모두의 지옥을 만드는 집단적인 광증을 지휘하는 지휘봉이다. 이처럼 끝없이 반복되는 자기파괴의 기막힌 상황 때문에 우리 시대 정신이 취하는 일반적인 경향이나 습관들에 대해 끝없이 의심할 수밖에 없다.

디글라스 러미스는 『경제성장이 안되면 우리는 풍요롭지 못할 것인가』 첫머리에서 두 개의 배를 언급한다(러미스, 2000: 13-20). 하나는 ‘타이타닉 호’이고, 또 하나는 『모비딕』에 나오는 에이허브 선장의 배 ‘피쿠드 호’이다. ‘타이타닉 호’도, ‘피쿠드 호’도 둘 다 침몰한다. 러미스는 이 두 개의 배를 은유로 사용해서 ‘타이타닉 현실주의’에 대해 설명한다. ‘타이타닉 호’ 안에는 수많은 일상사가 있고, 각자의 일, 각자의 몫이 있다. 배가 움직이기 위해서는 각자 맡은 일을 성실히 해야 하고, 기계는 철저히 관리되어야 한다. 각자 맡은 일을 책임 있게 하고 시스템은 합리적이고도 효율적으로 관리되는 것, 이것은 ‘현실주의’라고 부를 수밖에 없다. 그러나 배 밖에 거대한 빙산이 기다리고 있다는 사실로 인해 그 현실주의는 ‘타이타닉 현실주의’가 된다. ‘타이타닉 호’가 최고의 기술적 합리성과 효율적 시스템 관리에 힘입어 전속력으로 달릴수록 침몰의 ‘때’는 가까워진다. 만일 ‘화폐적 보편성’이 유일한 보편성이고, 세계경제 시스템만이 유일한 현실이라면, ‘타이타닉 현실주의’는 실제로도 ‘현실주의’일 것이다. 그러나 ‘타이타닉 호’ 바깥에 바다가 있고, 빙산이 있다면, 그 때 ‘타이타닉 현실주의’는 실제로는 ‘묵시주의’(apocalypticism)가 된다. 반대로 ‘타이타닉 호’ 안에서는 이대로 가면 빙산과 충돌한다고, 침몰한다고 외치는 ‘묵시주의’

가 실제로는 ‘현실주의’다. 현실주의가 묵시주의가 되고, 묵시주의가 현실주의가 되는 것이다. 마찬가지로 ‘타이타닉 호’ 안에서는 희망을 말하는 것이 사실은 허무주의고, 절망을 말하는 것이 사실은 낙관주의다. 이 역설을 어렵듯이 느끼고 있으면서도 외면한 채 ‘타이타닉 호’에서 빠져나오지 못하는 사람들에게는 광기어린 에이허브 선장의 대사가 두려우면서도 실감나게 들릴 것이다: “내가 사용하고 있는 방법은 모두 정상적이고 합리적이며 논리적이다. 목적만이 광적인 것이다.”

존재의 끝, 존재의 근원을 추구하는 존재론적 형태든, 아니면 종말을 기다리는 시간적 형태든 진정한 의미에서 종교는 내적, 외적 현실에 대한 근원적인 비판의 성격을 떨 수밖에 없으며, 그러한 근원적, 예언자적 비판을 통해 효율과 합리성이 아니라 ‘목적 자체’를 문제삼을 때 본래적인 의미에서 종교로 설 수 있다. ‘타이타닉 현실주의’가 판치는 세상에서 성자와 예언자의 노기 띤 음성은 성가시고 기본나쁜 소음 취급을 당한다. 그러나 가만히 들어보면 그가 하는 말에는 어린 시절 ‘고향’에서 뛰놀 때 누구나 경험했던 낙원의 명량한 풍경이 들어 있다. 어린아이는 울 때도 기쁘게 울고, 남을 불쌍해 할 때도 이기적으로 불쌍해한다. 이것은 어린아이의 현실주의이고, 아마도 어린아이의 존재 자체가 근원적인 희망을 담지하고 있기 때문에 가능한 현실주의일 것이다. 외견상 몽상적 유토피아주의로 보이고, 시끄럽게 보채는 울음소리로 들려도 종교는 끝까지, 마지막 잃은 양 한 마리를 찾을 때까지 세상에서 가장 근원적인 비판의 보루로 남아야 한다. 끝까지 희생자의 관점에서 사물을 보고, “인간의 일은 그 어느 것도 남의 일이 아니라는” 관점을 견지할 때 종교는 바로 그 유토피아적 ‘부정의 방식’을 통해 세상 안에서 가장 보편적이고 실천적인 ‘생각의 힘’으로 남을 것이다.

### 3. '유토피아적 부정'

종교가 지니는 종말론적 지평, 내지는 유토피아적 비전은 오늘날 자본주의 사회의 '시스템에 의한 지배'와 근원적으로 불화하며, 새로운 세계를 꿈꾸게 만든다. 대표적인 비평가이론가였던 호르크하이머는 말년에 이렇게 말했다. “전혀 반성적이지 않은 것이라 하더라도 그 안에 신학을 포함하지 않은 정치는 아무리 영리하다 해도 결국은 그냥 장사에 불과하다”(Horkheimer, 1970: 60). 이 말은 정치에 대한 말이면서 종교에 대한 말이기도 하다. 이 말은 종교적 감수성을 추동시키는 절대적 정의에 대한 갈망을 간접적으로 표현하고 있으며, 종교의 중심적 충동을 “보다 나은 상태를 향한 저항과 갈망, 즉 마음없는 세계에서 마음을 갈망하는 것, 정의로운 세계에 대한 억누를 수 없는 그리움”으로 보는 맑스의 입장과 일맥상통한다. 종교의 근저에 깔려 있는 정의를 향한 충동은 종교가 지니는 생동성의 실체라고 할 수 있다. 그리고 호르크하이머가 모든 정치는 신학적 동기를 보존해야 한다고 말했을 때 또 한편으로 그가 하고 있는 말은 정의로운 세계를 향한 모든 노력, 즉 정치는 인간다운 삶을 향한 유토피아적인 희망과 갈망에 의해 추동되어야 한다는 것이다. 그러므로 정치든, 종교든 유토피아적, 윤리적 차원을 보존하지 않는다면 제 밥그릇 챙기기에 혈안이 된 장사로 전락하고 만다.

기독교의 경우 유토피아적 동경을 보존하고 현실화 하는 것이 처음부터 그 근저에 깔려 있었다. 그러나 오늘날 유토피아적이고 철저하게 인간적인 종교는 오로지 현실의 제도화 된 신학과 교회의 죽음, 즉 철저하고도 급진적인 '부정'을 통해서만 가능할 것이다. 종교가 지니는 종말론적, '유토피아적 부정'의 성격은 근대 자본주의 산업사회

의 작동원리인 ‘화폐적 보편성’과 ‘시스템’의 관리에 포섭되지 않는 저항과 비판의 동력이 되어 마땅하다. 그런데 이러한 ‘유토피아적 부정’은 대안적 사회가 어떤 모습이어야 할지에 대한 낭만적이고 프로그램적인 사고에 빠지는 것을 허락하지 않는다. ‘어떻게’ 되어야 하는가에 대한 세부적인 상을 제시하기를 거부하면서 동시에 표현할 수 없는 것을 표현하려는 것이 ‘유토피아적 부정’이다. 보다 정의롭고 평등한 새 인간, 새 세계의 미래적 가능성에 대한 유토피아적 약속들은 막연하고 부분적인 것으로 머무르는 한에서만 선의를 가진 남녀의 마음속에서 보전되고 계속해서 풍부해질 것이다. 전략과 전술은 실존하는 현실구조 안에서 일련의 다양한 행동과정을 실행하기 위해 불가피하게 고안된다. 전략과 전술을 수정하고 변화시키는 동안 행동은 실질적으로 유토피아적 차원을 다치지 않은 채 남겨두게 된다. 아마도 그 래야만 끝까지 종교가 기존체제와 야합하지 않고 비판적인 집단으로 남을 수 있을 것이다.

이것은 특히 기독교의 경우 조직적이고 세부적인 기독교적 윤리 강령 같은 것을 만들어낼 수 있는 내용이 신약성서 안에는 없다는 사실과도 일치한다. 히브리 성서에는 이스라엘과 하느님 사이의 계약을 유지하는 것과 관련해 구체적인 윤리적 규정들이 많이 나오지만, 신약성서에서는 윤리가 지속적인 해석학적 행위로 나타난다. 다시 말해 끊임없이 예수의 사랑의 계명을 해석하고, 선을 행하고 최선을 다해 살 수 있는 다양한 제안들을 삶 속에서 해석해낼 것을 공동체에게 요구한다. 서로 사랑하고 돌보라는 기독교적 요구는 구체적인 상황에서 구체적인 형태를 띠 수 있을 뿐이다. 그리고 역사적 변화의 열린 성격 안에서 타인을 향해 선을 행하는 데에는 어쩔 수 없이 잠정성이 존재한다. 이것은 모든 시대와 문화의 기독교인들이 따를 수 있는 어떠한 고정된, 상세한 윤리적 프로그램도 있을 수 없다는 것을 의미한

다. 기독교 윤리, 어떤 의미에서 모든 종교의 윤리적 차원이 지나는 이러한 필연적인 막연함은 종교적 세계관이 지닌 ‘근원적 이해’의 성격과 관련이 있을 것이다.

‘유토피아적 부정’은 오늘날 근대 세계의 모순과 자기파괴적 성격을 이해하는 데 있어서 철저하고도 급진적인 태도를 요구한다. 이러한 급진성은 ‘유토피아’가 현실 속에서는 존재하지 않는다는 매우 자명한 사실에서 기인한다. 그리고 이 점에서 ‘유토피아적 부정’의 급진성과 근원성은 원칙적으로 여성해방론이 견지해야 하는 급진성, 근원성과 다르지 않다. 여성해방론 역시 현 세계와의 부정적인 대면을 통해 될 수 있고 되어야 하는 가능성과 당위성의 세계에 대한 일종의 ‘비종교적’인 종교적 갈망을 보존해야 한다. 이러한 관점에서 보면 비판적 여성해방론이 담보해야 할 ‘여성’은 결국은 자본에 의해 ‘재탈환’되고, ‘재영토화’ 되고야 말 고정된 특정 영토가 아니라, 여성들을 포함하여 타자들의 고통을 표현하고 그러한 고통을 만들어내는 조건들을 설명하고자 확보된 인식론적 ‘아르키메데스의 점’이라고 할 수 있다. 이처럼 유동적이고 포용적인 인식론적 시좌(視座)로 ‘여성’을 설정하는 것은 비동질적이고 다층적이며 차이와 무한한 개체성에 의해 특징지어지는 여성들의 경험의 모순성에도 부합할 것이다. 이러한 방식으로 여성해방론은 명백히 게릴라적인 윤리적 비전을 제시할 수 있을 것이다. 그리고 끝까지 정복당한 사람들의 편에, 역사 속에서 소리없이 희생당한 자들과 주변화되고 압제당해서 오랫동안 정복자들에 의해 문명의 쓰레기더미 속으로 내몰린 사람들 편에 설 수 있을 것이다. 이렇게 끝까지 가장 낮은 자들, 희생자들의 편에 설 수 있는 인식론적 시좌로 기능할 때 ‘여성’은 보편성을 확보할 수 있을 것이다.

이러한 ‘유토피아적 부정’은 호르크하이머와 아도르노가 『계몽의 변증법』에서 보여준 급진적 사회비판 이론과 일맥상통한다. 이 책에서

두 사람은 2차대전이 끝날 무렵의 시대사적 상황에서 계몽주의 이후 200여 년 간 이어온 서구 합리주의 전통과 근대 자본주의 발전에 대한 급진적인 비판을 감행하고 있다. 그리고 이들의 철저한 비판은 맑스 전통에 근거한다. 맑스는 자신의 평생일대의 목적인 ‘가차없는 비판’에 대해 이렇게 말했다.

“지금까지 철학자들은 그들의 책상 앞에 놓여 있는 모든 수수께끼들을 해결하고자 노력했다. 그리고 어리석고 무심한 세계는 절대적 지식이라는 구운 비둘기 고기가 입속으로 떨어져 들어오도록 입을 벌리고 기다리기만 하면 됐다. 이제 철학은 세속적이 되었고, 이에 대한 가장 경악할 만한 증거는 철학적 의식 자체가 외적으로만이 아니라 내적으로 투쟁의 고통 가운데 들어왔다는 것이다. 그러나 만일 미래를 구성하고 언제 어디서나 정착하는 것이 우리 일이 아니라면, 현재로서 우리가 해야 할 일은 분명해진다. ‘존재하는 모든 것에 대한 가차없는 비판, 즉 결과가 무엇이든 두려워하지 않으며 기존 권력과 어떤 갈등을 일으키든지 두려워하지 않는 가차없는 비판 말이다’(Mxrx, 1977: 142).

위의 인용문에는 해방을 위한 자신의 이론적, 의식적 투쟁이 실제로 변화되고 해방된 인간과 사회를 도래시킬 어떠한 내적 필연성도 지니고 있지 않음을 잘 알고 있는 맑스의 자의식이 드러난다. 사용한 언어는 강경하지만 오히려 비판적 이론작업의 부서지기 쉬운 성격에 대한 맑스의 인식 역시 행간에서 예민하게 읽힌다.

맑스가 자신의 사회적, 철학적 과제로 규정한 것은 물질세계 내에서 철학적 이상, 즉 정의와 자유 같은 이상의 실현을 요구한다. 이 점에서 그의 철학은 실천철학이며, ‘생각’이라는 행위가 지니는 ‘실천적 힘’을 명확하게 인식하고 있다. 그리고 철학적 이상의 실현을 실천하는 과정은 기존의 모든 것들에 대한 “가차없는 비판”으로 나타난다. 왜냐하면 이미 존재하는 것들은 그러한 이상들의 부정적이고 소외된

구현이기 때문이다. 따라서 맑스 전통의 비판이론인 프랑크푸르트학과에서 사회에 대한 포괄적인 비판은 처방적이고 프로그램적인 행동에 대해 우선권을 가진다. 그리고 모든 시대를 위해 적절한 해결책을 고안해내거나 사회변혁을 위한 역사적 청사진을 제시하기를 거부한다.

그러나 만일 『계몽의 변증법』에 나타난 문명비판을 현재의 사회현실에 대한 “가차없는 비판”으로 읽는다면, 그것은 서구 문명에 대한 훨씬 더 희망적인 진단으로 해석될 수 있다. 호르크하이머와 아도르노에 의하면 자본주의 사회에 “체계화 된 광증”은 인류의 내면화된 비인간성과 비합리성을 반영한다. 현재 인간이 처해 있는 상황, 그렇게 이르게 된 데 인간이 깊이 연루되어 있는 현 상황으로부터 벗어날 유일한 가능성은 현실에 부합하는 이해와 비판적인 통찰에 있다. 이들에 따르면 필요한 분석, 즉 “가차없는 비판”에 앞선 건설적인 해결책들은 기존체제를 강화하고 정당화하는 체제에의 순응을 가져올 뿐이다. 오히려 ‘지배의 방식’을 좀 더 세련되게 하는 데 기여할 뿐이다. 따라서 호르크하이머와 마르쿠제, 특히 아도르노에게 변화된 미래를 위한 유일한 희망은 현존하는 것들에 대한 지속적이고 굵치지 않는 부정적 비판에 있다. 『미니마 모랄리아』(“최소한의 도덕”)의 마지막 장에 나오는 유명한 결론 구절에서 아도르노는 “사유의 과제”를 이렇게 규정하고 있다. 그것은 “세계를 옮겨놓고 낮설게 해서 세계란 대체 무엇인지, 언젠가 메시아적인 빛에서 드러나게 될 그 남루하고 뒤틀린 모습, 그 균열과 간극이 보일 수 있는”(아도르노, 2005: 325) 관점을 형성하는 것이다. 이것은 현재의 문제들에 대한 “건설적인”, 분명한 꼴을 갖춘 해결책을 제시함으로써 설익고 값싼 화해나 거짓된 조화를 이루고자 하지 않는 ‘부정의 유토피아주의’다.

여기서 비판이론과 여성해방적 종교사상은 교차한다. 원칙적으로 둘 다 인류의 유토피아적 희망, 즉 보다 나은 세상, 인간과 자연 사

이의 인간적이고 올바른 관계에 대한 갈망의 보고이다. 이러한 측면에서 비판이론과 여성해방적 종교비판은 둘 다 실천이론이며, 서로를 고양할 수 있다. 비판이론은 비록 신학이론은 아니어도 “가차없는 비판”으로서 “그 모든 끔찍함”과 곤궁을 외면하지 않는 한, 그 언어는 종교적이 될 수밖에 없고, 고통받는 인류에게 초점을 맞추게 된다. 또한 여성해방적 종교비판을 위해서 ‘유평파적 부정’은 대단히 중요하다. 가령 기독교 신학과 성서, 교회전통에 대한 급진적이고 철저한 비판으로서 여성신학은 사실상 그러한 과제를 수행해왔다. 비판적 여성해방신학은 기독교전통들이 여성을 주변화하고 침묵시키며 억압해 온 구체적인 방식들을 폭로하는 데 대체로 성공했다. 기독교에 대한 여성해방적 비판은 인류 전체를 아우른다고 하면서 사실은 차별적이고 종속화 시키는 다양한 관행을 통해 인류의 절반을 적극적으로 배제해 온 종교전통의 깊은 모순을 앞으로 계속 폭로할 것이다.<sup>3)</sup> 이 점에서 기독교 여성신학의 ‘여성’이라는 시좌는 기독교 신학과 교회전통이 보편성을 유지할 수 있게 해주는 ‘콩알 하나’이다. 수십 층의 겹겹 매트리스 밑에 깔린 ‘콩알 하나’를 발견하지 못하는 한 잠자리는 계속 불편하다. 하지만 ‘콩알 하나’를 의식 못하고 잠을 잘 자는 사람은 끝까지 잘 잔다. 침대가 무너질 때까지 말이다.

그러나 만일 여성해방적 종교비판이 포괄적이고 사회적이고 정치적인 비판의 방향으로 더 나가려 한다면, 각 종교 전통의 학문분과 기준들을 넘어서서 자신을 변화시킬 필요성을 느끼게 될 것이다. 여성해방적 종교비판은 전체 사회의 ‘지배’를 반영하는 다양한 사고와 권위, 정치권력과 얽혀 있는 신학을 가차 없이 비판함으로써 각 종교의 신학 자체를 넘어서야 한다. 그리고 어떠한 형태로든 현 상

3) 이미 오래 전에 발레리 세이빙은 “기독교 신학의 보편주의는 실제로는 남성성을 인간성의 척도이자 규범으로 삼는 거짓 보편주의”라고 했다(Saiving, 1979: 25).

황에서 구체적인 해방을 가능하게 하는 정치적 동기를 내포한 지적·실천적 전통들로부터 도움을 받아야 하며, 명시적인 해방의 관심에 의해 추동되어야 한다. 다시 말해 자본주의적 근대의 억압적 요소들에 대한 급진적이고도 철저한 비판에 의해 추동되어야 한다. 이러한 방식으로 역사 속에서 변혁을 추동해내는 힘이 되기를 간절히 원하는 여성해방적 종교비판은 인간해방을 “자아와 타자 사이의, 그리고 자아와 자연 사이의 양육하고 돌보며 표현하는, 비억압적인 관계로 특징지어지는 사회적 삶”이라는 “최소한의 유토피아”(a minimal utopia)로 그릴 수 있을 것이다(Benhabib and Cornell, 1987: 4). 가능한 한 막연한 형태로 ‘유토피아의 근사치’를 그렇게 그릴 수 있을 것이다.

#### 4. 퀴리아키(Kyriarchy)와 아나키(Anarchy)

여성해방적 종교비판은 사회 전반에 걸쳐 상호 연결되어 작동하는 지배의 동력을 설명하기 위해 사회경제적, 정치적, 제도적 구조와 권력관계뿐만 아니라 문화적이고 심리학적인 분석까지 한다. 서구의 여성해방적 종교비판은 서구 지적 전통의 거짓된 보편주의를 폭로하고 서구 문명 안에 묻혀 있는 진정한 인간주의를 회복하기 위해 우선 여성이 지적·종교적으로, 정치적으로 비인간화 되어온 과정과 그 방식을 해부한다. 그 결과 서구에서 여성의 비인간화 과정은 인간에 의한 자연지배의 내적·외적 역사와 일치한다는 점을 밝히게 되었다. 인간에 의한 자연지배의 역사란 곧 여성을 비인간인 자연과 동일시하고 여성들의 몸과 마음을 인간이 재구성해 놓은 자연의 개념에 일치하도록 강요해온 역사와 동일하다는 것이다(Pateman, 1986: 9).

이에 따르면 여성억압의 주요 원천은 여성과 자연 사이의 강요된

동일성에 있다. 역사적으로 여성은 자연의 유비로 이해됨으로써 문명과 문명의 성과물들에 대한 잠정적인 대립으로 여겨지게 되었고, 따라서 여성들은 남성이 애써 노력한 결과를 위협하는 존재로서 제한이 필요하다고 생각되었다는 것이다. 그러나 사회적으로 구성된 젠더의 범주들, 즉 남성은 역사의 산물에 상응하고 여성은 자연에 상응한다는 개념은 자연적인 성적 차이와 아무 관련이 없다. 오히려 여성에 대한 사회적 억압과 주변화는 자연에 대한 지배, 그리고 그와 연결해서 남성 자아 안에 있는 여성성에 대한 억압에 뿌리를 두고 있다. “배타적인 젠더 정체성은 인간 안에 있는 자연적인 유사성들을 억압한 결과”라는(Rubin, 1975: 180) 것이다. 즉 자아 안의 자연에 대한 억압과 관련된 여성성의 억압은 가부장적 문화가 거부하고 두려워한 것이 바로 남성과 여성이 공유한 인간성 그 자체라는 혼란스러운 인식에 이르게 한다.

이러한 여성해방론의 자연과 여성의 동일시에 대한 비판은 『계몽의 변증법』에 나타나는 인식과 동일선상에 있다. 처음에 비판이론은 계급사회와 직접 관련된 불의에 대한 비판으로부터 시작했지만, 시간이 감에 따라 비경제적인 지배의 형식들로 초점을 옮기게 되었다. 특별히 비판이론은 자연에 대한 지배가 서구문명에 가져온 결과들에 집중하게 되었다. 동시에 지배의 동력과 사회와 문화 전반에 그것이 끼친 파장과 관련해서 근대 자본주의 사회의 특수하고 구체적인 형태들을 파고들게 되었다. 이들에 따르면 서구문명의 발전 전반에 걸쳐 이루어진 ‘지배’의 과정 중심에 있는 것이 자연을 지배하고 조종하기 위한 인간의 노력이며, 그 과정에서 인간은 불가피하게 서구 과학기술의 계산적이고 도구적인 이성을 발전시키게 되었다(호르크하이머, 1983). 그러나 자기보존을 위한 자연과의 투쟁 속에서 인류는 자기 안에 있는 자연에 대한 싸움에 스스로 갇히게 되었다. 역설적이게도 이 투쟁

은 자기보존을 얻는 대신 보존하고자 하는 바로 그 자아에 대한 잔혹한 억압과 부정을 초래하게 되었다. 자본주의는 지배의 동력의 구체적이고 역사적인 한 형태를 보여주며, 그것은 자연에 대한 투쟁이 유례없는 기술적 능력에 의해 달성되었다는 점에서 그 이전 시대의 어떤 것보다도 교활하다.

이러한 호르크하이머와 아도르노의 분석과 부정적인 전망의 근저에 깔려 있는 것은 20세기 “응용과학의 위대한 발견들”과 또한 고된 노동으로부터 해방되어 보다 행복하고 자유롭고 인간다운 삶의 가능성이 가까워진 상태에서 “어째서 인류는 참으로 인간적인 조건으로 들어가는 대신 새로운 야만으로 빠져들어갔는가”라는 문제의식이다(아도르노·호르크하이머, 2001: 12). 기술적인 발달의 측면에서는 고도의 수준을 보여주면서 인간적인 윤리와 가치의 측면에서는 퇴행적인 자본주의 사회의 인간조건을 설명하는 과정에서 호르크하이머와 아도르노는 이성의 역설적인 성격을 계보적으로 밝히려 노력했다. 맑스는 물론이고 호르크하이머와 아도르노에 의하면 불의와 착취, 고통이 사회 내 특정 집단의 조건을 이룬다면, 그것은 비합리적인 사회이다. 원래 계몽주의와 근대에 이성은 역사 속에서 정의와 자유, 행복을 실현하기 위한 인간적 잠재력을 나타낸다. 어느 한 집단이 다른 집단에 의해 착취당하고, 그러한 억압과 착취가 한 집단의 번영과 안정의 선결조건이 되는 사회는 비합리적인 사회다. 그러나 이성 자체는 애매모호하다. 실체적이고 강조적일 뿐만 아니라 도구적이고 기술적이기도 하다. 도구적 이성은 과학과 기술 영역에서 힘을 발휘하며, 실체적 이성은 사회적 실천과 윤리의 세계에 속하는 정의와 자유, 행복 같은 것의 기초를 놓는다. 실체적 이성은 도구적이고 계산적인 이성이 지배적이 되어 삶을 점점 더 식민화하고 비인간화와 소외를 강화하게 됨으로 인해 수면 아래로 가라앉게 되었다(아도르노/호르크하이머,

2001: 54-9). 호르크하이머와 아도르노에 의하면 실체적 이성의 이러한 몰락은 자연의 지배에 그 뿌리가 있다.

이러한 도구적 이성의 계보를 밝히는 과정에서 호르크하이머와 아도르노는 호머의 오디세우스에 주목했다(아도르노·호르크하이머, 2001: 80-130). 그들은 이 서사시를 서구문명 안에서 계몽주의의 등장 에 관한 기원적인 이야기로 보았다. 이에 따르면 오디세우스는 근대 부르조아적 주체의 원형으로서 점점 더 자기중심적이고 교활한 합리성을 행사함으로써 자기보존을 이루고 신화적 힘들로부터 해방되고자 한다. 키클롭스, 키르케, 사이렌스 같은 신화적 존재들과 오디세우스와의 만남은 자연과의 대결을 나타내며, 거기서 그는 자연을 부정적 원리의 구현으로 보고, 도구적 이성의 사기적이고 계산적인 행위를 통해 그들을 이긴다. 자연과 다른 인간 존재들을 자신의 명령 아래 둘 수 있는 지배적인 자아로 자신을 확립해가는 과정에서 오디세우스는 '자기희생'의 대가를 치러야 한다. 그것은 자신 안에 있는 자연까지도 점점 더 지배하고 조종하는 형태의 '자기희생'이다. 이러한 '자기보존'과 '자기희생'의 변증법은 초기부터 그 절정인 자본주의 사회에 이르기까지 서구문명의 구조를 결정적으로 드러낸다. 또한 그것은 이성이 자기 자신에 반해서 싸우는 서구 문화사 내면의 숨어 있는 투쟁을 보여준다.

그러나 인간은 자신 안에 있는 자연을 부인함으로써 자연지배라는 외적 목표뿐만 아니라 자신의 삶의 목표 또한 혼란스러워지고 불투명해진다. "인간 자신이 자연이라는 인식을 포기하는 순간, 그 자신의 삶을 유지해야 하는 목적, 사회적인 진보, 인간의 물질적 정신적 힘의 강화, 심지어는 의식(儀式) 자체마저 아무것도 아닌 것이 되어버린다. 그리고 수단이 목적으로 균립하게 되며, 후기 자본주의 사회에 와서는 이 현상이 더욱 노골적이 된다. '인간의 자기 자신에 대한 지

배는 ‘지배’가 봉사하고자 하는 바로 그 주체를 파괴할 소지를 언제나 잠재적으로 지니고 있다. 왜냐하면 자기유지를 가능하게 하는 것은 바로 이 삶의 기능이며 유지되어야 할 무엇도 바로 이 삶이지만 지배당하며 억압당하며 자기유지에 의해 해체되는 것은 바로 생동하는 삶 자체이기 때문이다”(아도르노·호르크하이머, 2001: 95).

오디세우스와 사이렌스 이야기는 자연을 지배하고자 하는 이 투쟁은 필연적으로 밖에 있는 자연만이 아니라 인간 안에 있는 자연의 일부인 여성성까지 대상으로 삼게 된다는 사실을 보여준다. 그렇게 함으로써 남성은 자기 자신의 인간성을 거부하게 된다. 왜냐하면 남성과 여성이 공유하고 있는 것은 바로 자연, 또는 자연화 된 인간성이기 때문이다. 호르크하이머와 아도르노는 여성에 대한 지배가 서구 문명의 근저에 깔려 있다는 점을 인정한다. 이미 오디세우스의 시대에 여성성과의 화해는 물론이고 내적 자연과의 화해도 인간 존재, 즉 남성이 퇴행하는 증거라고 간주되었던 것이다. 여기서 더 나아가서 호르크하이머와 아도르노는 서구문명에서 여성의 조건을 특징짓는 비하와 종속에 대해 더 이야기한다.

호르크하이머와 아도르노는 오디세우스와 키르케 사이의 관계가 서구 부르조아 사회에서 남성과 여성의 관계를 예시하는 것이라고 보았다.<sup>4)</sup> 여성을 비인간 자연과 동일시함으로써 “타자”로 낙인찍고, 여성은 남성이 자신을 인간이라고 생각하는 방식과 똑같은 방식으로 자신을 인간이라고 생각할 수 없게 만들었다는 것이다. 만일 자연이 인간에 대한 대립으로 간주된다면 남성이 자신을 충분히 인간으로 이해하

4) 이들의 해석에 따르면 키르케는 오디세우스가 대변하는 가부장적 질서 이전의 “오래된 삶의 양식”을 나타낸다. 키르케 안에서는 자연의 모호함이 분화되거나 구분되지 않고 따라서 그녀는 난교적이고 무질서한 성의 영역과 관련된다. 그녀는 또한 자기반성적이고 개인적이고 지배적인 자아의 신체적 기반으로서 억압된 본능의 해방을 약속하기도 한다(아도르노·호르크하이머, 2001: 116-122).

기 위해서 여성은 완전한 인간성의 바깥에 머물러 있어야 했다. 여기서 여성은 남성에게 혐오감을 주면서 동시에 매혹시키는 자연의 모순된 힘을 나타내는 것으로 기능하며, 이 때문에 남성은 오직 자신이 조종하고 규정할 수 있는 상황 하에서만 ‘그녀’, 즉 자연과 접촉하고자 한다.

실은 남성 자신도 자연의 일부지만 강한 주체에 대한 강박관념으로 인해 남성은 반복적인 자기억압의 행위를 통해 자신의 ‘내적 자연’을 온순하고 길들여진 ‘외적 대상’, 즉 그들이 독립성과 힘을 빼앗은 여성에게 투사시켰다. 하지만 그가 보지 못하는 것은 타자를 굴종시킴으로써 그 자신도 자기를 잃어버린다는 것이다. 호르크하이머와 아도르노는 남성의 지배가 “항구적인 본능상실”의 결과이자 “남성의 자기 훼손”의 결과라는 점을 잘 알고 있었다. 오디세우스는 키르케가 행복한 다음에야 그녀와 친밀한 접촉을 하고, 수치스러운 방식으로 자신 안에 있는 자연의 욕구를 충족시킨다. 오디세우스의 뜻에 굴종하고 마는 키르케는 부르조아 사회에서 여성의 운명을 예시한다. 즉 “저항할 수 없는 무력한 수수께끼 같은 이미지”다(아도르노·호르크하이머, 2001: 119).<sup>5)</sup> 자연의 지배와 거부하는 여성과 여성의 성에 대한 지배와 긴밀하게 관련되어 있다. 이들에 따르면 여성에 대한 지배는 서구문명의 가장 핵심적인 구조의 일부분이다.

자연의 지배와 억압을 위한 자아 안에서의 투쟁은 그 결과가 자기 파괴를 내포한다는 점에서 궁극적으로는 난관이 되었다. 인류는 자기 자신에 대항하는 항구적인 투쟁의 과정 안에 갇히게 된 것이다. 왜냐하면 내 안의 자연은 반드시 인정되고 충족되어야 하기 때문이다. 이

5) 이어지는 키르케와 페넬로페 이야기에 대한 분석은 한편으로는 창녀와 관련된 비합법적인 쾌락으로, 다른 한편으로는 일부일처제 안의 합법적인 결혼과 그로 인해 얻어지는 계약과 재산을 통해 존중받는 성으로 여성의 성이 분열된 것 역시 자연의 지배에 그 뿌리를 두고 있음을 보여준다.

처럼 자연에 대항하는 투쟁의 과정에서 소외되고 왜곡된 사회구조는 진화해가며, 욕구들은 뒤틀리고 충족이 불가능해지며, 인간과 자연은 점점 더 깊은 굴욕에 빠지게 된다. 호르크하이머와 아도르노가 서구 문명의 근저에 깔려 있다고 지적한 자연에 대한 투쟁은 결코 승리할 수 없는 싸움이며, 단지 끊임없이 재생되고 갱신될 수 있을 뿐이다. 역사의 각 시대마다 지배는 그 형태를 달리하고 지배적인 사회적 조건에 맞추어 보다 높은 수준에서 재정비된다. 그러므로 역사의 발전이란 환상이다. 자연과 여성, 그리고 자연과 연결된 “타자들”에 대한 지배는 간단히 반복되고 강화되었다.

그런데 이러한 ‘지배’의 과정에서 인간이 상실한 인간 안과 밖의 자연이야말로 인간이-자기 안의 신성이든 자기 밖의 신성이든-신의 음성을 듣고 복종하는 사건이 일어나는 장소다. ‘여성성’으로 표상된 인간 내면의 자연이야말로 ‘맨사람’의 요소이며, 신비와 만날 수 있는 내 안의 지점이다. 또한 내 밖에 ‘자연’으로 표상된 존재들이야말로 여성들을 포함해서 세상의 약하고 힘없는 존재들이며, 진정한 의미에서 종교는 바로 그러한 세상의 가장 낮은 자들에게서 신의 음성을 듣도록 끊임없이 촉구한다. 따라서 ‘여성성’으로 표상된 자기 안과 밖의 이 자연적 요소를 상실하는 것과 동시에 인간은 종교적 심성도 상실하게 된다. 그러므로 서구문명에서 ‘지배’의 과정에 대한 호르크하이머와 아도르노의 분석은 비종교적인 형식이기는 하지만 서구 자본주의 사회의 내면성에 대한 종교적 비판의 길을 예비해주었다고 볼 수 있다. 그리고 여성신학자들은 이들의 이러한 분석을 암시적으로, 또 명시적으로 받아들여서 비판적 여성신학을 전개했다.

가령 피오렌자는 서구 근대를 구성하는 ‘지배의 변증법’에 대한 위와 같은 인식 위에서 교회와 신학의 역사 속에서 모든 종류의 지배에 맞선 저항과 투쟁의 정치를 밝히려는 노력을 한다. 가령 가부장적,

“주인적” 권력에 대한 피오렌자의 차별화 된 개념은 여성과 자연에 대한 지배의 역사를 폭로하며, 아래로부터의 저항과 투쟁의 정치를 이끈다. 피오렌자는(Fiorenza, 1992: 73) 해방된 미래 사회의 모습에 대한 구체적인 상을 그리지는 않았지만 퀴리아키(Kyriarchy), 즉 “주인지배”라는 포괄적인 개념을 사용해서 그 반대를 상상할 수 있게 했다. 퀴리아키는 그리스어에서 “주인”을 뜻하는 퀴리오스(kyrios)라는 말과 “지배”를 뜻하는 아키(archy)라는 말의 합성어로서 모든 종류의 지배를 뜻한다. 이 개념은 모든 종류의 지배에 대한 거부를 이끌어내기 위한 피오렌자의 기본 개념이다. 퀴리아키에 대한 거부는 사람들의 삶에 명령을 내리고 미리 만들어진 규칙에 따르도록 강요하는 모든 종류의 중앙집권화 된 통제를 폐지하는 것이다. 오늘날 퀴리아키에 대한 거부는 근본적으로는 자본주의적 전체주의 시스템의 지배에 대한 거부를 의미할 것이다.

피오렌자는 퀴리아키에 대한 일종의 대항개념으로 ‘여성교회’를 내세운다. ‘여성교회’는 여성들의 해방을 위한 투쟁에서 힘을 주며, 성서를 비판적으로 다시 읽는 여성들을 위해 “실천적인 중심과 규범적인 공간”을 구성하기 위한 것이다(Fiorenza, 1992: 75). 그것은 여성들이 기독교 전통의 중심에서 자신들의 위치를 재발견하고 재선언하는 잠정적인 해방을 위한 상호주체적 담론 공간이다. 피오렌자에 따르면 ‘여성교회’는 역사의 희생자들, 퀴리아키의 희생자들로서 단순히 역사 속에서 억압당하며 사라져 간 것이 아니라, 그들의 삶과 희생, 저항을 통해 역사 자체를 이어왔다. ‘여성교회’란 이처럼 역사 속의 보이지 않는 여성 주체들의 삶의 궤적으로서 집단적인 개념이며, 여성들의 해방을 위한 투쟁에서 힘을 주는 살아있는 역사적 모범이다. ‘여성교회’라는 공간은 “주류에 맞서” 성서 본문을 읽을 수 있는 해방공간을 제공하며, 이 안에서 성서를 읽는 여성해방적, 수사학적 실천을

통해 여성들은 서구 문명의 발전 과정에서 주체적인 행위자였던 여성들의 역할에 대한 역사적 현실을 밝히고, 현재 삶의 모든 측면에서 여성들에게 힘을 줄 수 있게 된다(Fiorenza, 1992: 86).

모든 종류의 지배에 대한 총칭으로서 퀴리아키, 그리고 그것에 대한 거부의 추상적이며 동시에 구체적인 개념화로서 ‘여성교회’. 이것은 퀴리아키에 반해서 모든 종류의 지배에 대한 거부를 뜻하는 아나키(Anarchy)의 기본성격을 상기시켜준다. 역사상 다양한 아나키즘이 있었고, 오늘날 그것은 폭력적인 테러리즘을 연상시키는 말이 되어버렸지만, 사실상 이 말은 모든 종류의 지배를 거부하는 자유와 자율, 자치에 대한 인간의 근원적인 동경을 담고 있는 말이다. 아나키(Anarchy)는 그리스어에서 “지배하다”를 뜻하는 동사 archo와 그 앞에 반대 접두어인 a(an)가 붙어서 만들어진 말이다. 따라서 그 뜻은 모든 종류의 지배를 거부하고 반대한다는 것이다. 아나키, 아나키즘은 역사상 수많은 다양한 사상과 행동을 초래한 하나의 생각의 경향으로서 무정부주의나 테러리즘으로 번역되기보다는 “무권위주의”, “반지배주의”로 번역될 때 제대로 이해될 수 있을 것이다. 그것은 온갖 형태의 ‘지배’ 아래 신음하던 모든 인간의 자유에 대한 염원을 담은 생각의 경향이다. 이 점에서 여성해방적 종교비판 역시 아나키에의 지향성을 지닌다. 그리고 피오렌자가 개념화 한 ‘여성교회’는 그러한 반지배주의가 구체적으로 개념화 된 형태라고 할 수 있을 것이다. 모든 종류의 소외와 종속으로부터의 여성의 해방은 불가피하게 지배 자체에 치명타가 될 것이다. 왜냐하면 ‘여성’은 근대적 ‘지배’의 핵심적인 형태로 자연에 대한 지배가 실제로 일어난 장소이면서 동시에 내면화, 상징화된 장소이기 때문이다. 따라서 여성들의 해방은 인간과 자연 전체의 해방을 약속하는 완전한 가치의 전도를 요구하며, 그 점에서 보편성을 지닌다. 그러므로 여성해방 없이 착취적 지배와 조작으로부터 인

간의 해방은 불가능하다. 여성해방적 종교비판은 궁극적으로 이러한 아나키를 지향함으로써 포스트모던 담론들의 정치적 이율배반과 무능성에 빠지지 않을 수 있을 것이다. 그것들은 뿌리없는 상대적 다원주의들을 제시하며, 그럼으로써 삶과 사회의 변화를 이끌어낼 정치적이고 윤리적인 틀을 흐리게 한다. 피오렌자는 특수한 정치적 지향성을 드러내지 않으면서도 기독교 전통의 발전과정 전반에 걸쳐 여성들의 고통과 투쟁의 소리가 들리게 하는 여성해방적 해석학과 수사학, 역사적 재구성을 통해 그러한 비판으로부터 여성들의 저항과 주체적인 행위에 대한 대안적인 이미지들이 떠오르게 한다(Fiorenza, 1992: 95). 이러한 방식으로 과거 여성들의 특수성과 다양성의 단편들이 현재 세대들에게 눈에 보이게 나타난다. 그럼으로써 그들은 여성들의 노예상태를 강화하고 지속시키는 왜곡과 억압을 깨부술 수 있는 힘을 행사할 수 있게 되는 것이다. 여성들이 희생자이면서 주체로 떠오를 수 있게 하는 것이다.

## 5. 나가는 말: ‘지배’를 넘어서

만일 우리가 이성의 총체적 자기부정으로 드러난 자본주의 근대에 대한 호르크하이머와 아도르노의 대대적인 비판을 받아들인다면 다음과 같은 질문을 할 수밖에 없다. 즉 여성의 해방은 차치하고라도 도대체 어떠한 차원에서건 해방을 위한 가능성이 근대에 있느냐는 것이다. 이 질문은 특히 여성해방주의와 관련해서 절실하다. 만일 근대의 핵심적 구조로 여성에 대한 지배가 그 근저에 깔려 있는 게 맞다면 여성해방을 위한 가능성이 근대에 있느냐는 것이다. 많은 여성해방 이론가들이 근대성과 거기 속한 지적 전통들에는 여성해방을 위한 가능성이 없다고 주장하고 있다. 포스트모더니즘적 경향의 여성해방 이

론가들은 ‘명령하는 주체’의 죽음을 선언하고, 서구 형이상학과 “주인 담론”은 실재에 대한 전체화하는 설명과 함께 끝났다고 주장한다. 한 포스트모던 여성해방이론가는 “근대라 불리는 것에 대한 신뢰는 오류다”라고까지 말했다(Haraway, 1991: 304).

포스트모더니즘과 긴밀하게 연결된 많은 여성해방 이론가들은 유럽 중심적이고 남성중심적인 경계 바깥에 있는 사람들에게 미친 합리주의의 전 역사와 그 파괴적인 결과에 대한 호르크하이머와 아도르노의 설명에 동의한다. 결정적인 차이는 호르크하이머와 아도르노는 근대성에 대해 비판적이면서도 근대를 완전히 거부하지 않았다는 점이다. 그들은 근대 자본주의 체제를 비판하면서도 철저하게 근대 이성주의 전통 안에 있었다. 많은 여성해방 이론가들에게, 특히 지식과 권력 사이의 긴밀한 관련성을 근대적 전통에 속하는 ‘거대담론’의 구성적 요소라고 보는 푸코의 비판을 받아들이는 여성해방이론가들에게 계몽주의적 근대성은 인간해방의 이상을 실현하는 데 실패했을 뿐만 아니라 새로운 형태의 지배와 노예화를 가져옴으로써 오히려 거기에 역행했다(Butler, 1990). 그래서 오늘날 여성해방이론의 과제는 근대성이 지니는 사회정치적, 지적 관행들을 철저히 비판하고 거부함으로써 차이와 부분을 강조하는 탈중심적 이론적 관점과 “상황에 근거한 지식”, 전통적으로 주변화되었던 존재들을 민주적으로 포함하는 것으로 이해된다.

그러나 근대와 탈근대 사이에서 우리가 선택할 수 있는 공간은 얼마나 될까? 그리고 탈근대는 얼마만큼 근대이고 얼마만큼 근대가 아닐까? 이 문제에 있어서는 여성해방이론가들 자신도 좀 더 자기성찰적이 되어야 하지 않을까 싶다. 이 대목에서는 다음과 같은 맑스의 말을 경청할 필요가 있지 않을까 싶다.

“인간은 자기 자신의 역사를 만든다. 그러나 인간은 자기 마음대로,

자신이 선택한 상황 하에서 만드는 것이 아니라 직접 대면한, 주어지고, 과거로부터 물려받은 상황 하에서 만든다. 모든 죽은 세대들의 전통은 마치 꿈속의 악마처럼 살아있는 세대들의 머리를 짓누른다”(맑스·엔겔스 1992: 287).

이제 남은 질문은 그렇다면 『계몽의 변증법』에 제시된 바와 같은 지배에 대한 비판이 여성해방적 종교비판을 위해 무엇을 제시하느냐는 것이다. 자연과 여성에 대한 지배가 서구 문명과 지성사에서 본질적인 요소라고 분석한 것은 오늘날 여성해방적 종교비판을 위해 중요한 점을 시사한다. 서구 근대가 인간 밖의 자연뿐만 아니라 인간 안의 자연을 지배하고 억누름으로써 억압한 것은 사실은 ‘스스로 하는’ 자발적이고 자율적인 존재로서 인간, 하나의 살아있는 생명으로서 인간 자신이었다. 그리고 그러한 지배의 대상으로서 ‘자연’은 ‘여성’으로 개념화 되었다. 이 사실은 여성해방적 종교비판이 근대성의 핵심을 건드릴 수밖에 없다는 사실을 말해준다. 왜냐하면 ‘자연’으로서의 ‘여성’에 대한 내적, 외적 억압이 서구 근대 지성사의 핵심에 자리하고 있고, 여성해방적 종교비판은 바로 그 ‘여성’의 주체화를 목표로 하기 때문이다. 이러한 맥락에서 여성해방적 종교비판의 중요한 과제 중 하나는 그러한 유사성을 밝히는 일이며, ‘여성’ 개념들에 대한 보다 포괄적인 비판을 하는 것이다. 철학과 신학·사회 사상의 성차별주의적 구조가 서로 어떻게 관련되고 상대방을 강화하고 있는지 밝힘으로써 여성억압의 보다 포괄적인 정신적 구조를 밝힐 수 있을 것이다.

예를 들어 메리 테일리와 피오렌자, 류티는 기독교 신학과 교회 전통에 대한 여성해방적 비판을 통해 전통적인 신학 분과의 경계를 확장시킨다. 기독교 전통에 대한 이들의 여성주의적 비판은 교회와 신학체계 안에서의 여성들의 실질적인 종속에 초점을 둔 것만이 아니라, 보다 광범위한 사회문화적 맥락 안에서 여성의 지배를 유지하고

정당화하는 데 협력하고 봉사해온 기독교의 역사를 드러내는 것이다. 이들 중 누구도 기독교를 변호하려 하지 않는다. 그보다 이들은 현재 상황에서 여성들의 해방을 위한 필요와 갈망에 따라 유토피아적인 잠재력을 재구성하기 위해 비판적인 빛에서 전통의 근거에 흐르는 해방적 움직임을 읽어내는 데 보다 큰 관심을 갖는다. 현재의 상황에서 완전한 자유와 인간성을 실현하고자 노력하는 여성들의 요구가 신학적 정통성을 보존하려는 관심보다 우선한다. 여러 면에서 피오렌자도, 휘터도 새로운 신학을 만들어내려는 데 관심을 갖기보다는 실천적이고 정치적인 여성해방적 비판이론 안에 신학적, 또는 종교적 동기들을 보존하는 데 관심을 갖는다.

다른 한편으로 여성해방적 종교비판은 비판이론 자체의 “상상의 증인”이 되어 비판이론이 지닌 문제점을 비판할 수 있다.<sup>6)</sup> 호르크하이머와 아도르노는 여성을 근대 계몽주의 역사의 희생자로 일반화, 개념화해서 말함으로써 여성들이 삶의 바닥에서 삶을 일구어온 주체임을 간과했다. 이 점에서 비판이론은 그 자체가 지닌 여성해방적 잠재력을 차단했다. 피오렌자와 휘터의 여성해방적 해석학과 초대 기독교 시대 여성들의 활동에 대한 역사적 재구성은 과거 여성들의 노력을 분명히 밝힘으로써 억압에 맞서 싸우는 현재 여성들의 투쟁에 힘을 준다. 이렇게 함으로써 그들은 비인간화 된 희생자, ‘중속된 타자들’로

6) 『계몽의 변증법』(아도르노·호르크하이머, 2001: 378)에서는 “상상의 증인”에 대해 다음과 같이 묘사하고 있다. “현실을 지옥으로 묘사하는 것은 충분히 수긍할 수 있다. 의심스러운 것은 다만 그러한 현실을 깨부수고 나오자는 상투적인 권유다. 오늘날 누군가에게 책임을 물을 수 있다면 그 사람은 소위 말하는 대중도 아니고 무기력할 뿐인 개인도 아니다. 그러한 사람이 있다면 그는 ‘상상의 증인’이다. 우리는 이 상상의 증인에게 이 역사의 상처를 물려주려 하는데 그렇지 않을 경우 이 상처는 우리와 더불어 완전히 잊혀 질지도 모른다.” 상상의 증인이란 현재의 이론과 행동의 정당성을 물을 수 있는 최고 심급으로서 언제나 가설적 미래로 상정되는 것이라고 할 수 있다.

획일화해서 여성의 조건을 기술하는 가부장적 정치학을 거부하고 여성들을 역사적 주체로 소생시킨다. “역사 속에서 지워진 자들”에게 목소리를 부여하고자 하는, 기독교 전통에서 여성의 역사에 대한 피오렌자의 비판적 재기술은 모든 진리의 조건은 고난의 기술이라는 아도르노의 확신을 상기시킨다. 그렇게 함으로써 여성은 “깃났힌 희생자”라는 추상적이고 동질적인 범주로 해소되는 것이 아니라, 그 시대의 억압에 맞서 다양한 전선에서 투쟁하고 싸운 존재들로 나타난다. 여성의 역사를 다양하고 비동질적으로 읽음으로써 피오렌자는 여성의 경험의 현실에 빛을 던지며, 더 나아가서 가부장적 지배에도 불구하고 여성들은 언제나 역사적 주체이고 능동적인 행위자였다는 사실을 보여준다.

한편으로는 비동일성의 논리에 입각해서 여성들과 여성들의 경험의 다양성과 다층적인 특수성에 중점을 두는 설명이 있고, 다른 한편으로는 여성을 가부장적 폭력에 의해 종속된 “타자들”로 설명하는 단일하고 보편주의적이며 궁극적으로는 관념적인 설명이 있다. 오늘날 여성해방적 기독교 신학은 대체로 전자의 입장에 선다. 그러나 여성들의 경험의 다양성을 발견하고 여성들을 주체화하는 것 역시 오늘날 자본주의 사회의 가장 밑바닥에서 희생당하는 수많은 인간들, 자연에 대한 발견과 연속선상에 있다. 즉 끊임없이 우리 안의 “상상의 증인”을 향해 그 모든 ‘실망한 희망’에 대한 증거를 제시하고, 그럼으로써 가능할 수 있었던 것과 현재 사이에 존재하는 모순에 대한 비판적 의식이 사라지지 않게 해야 하는 것이다. 이 점에서 여성해방적 종교비판은 근원적인 동일성과 보편성의 차원을 지닌다. 그리고 이러한 방식으로 여성해방적 종교비판은 근대성에 대한 강력한 대항담론으로서 비판적 자원이 될 수 있을 것이다.

유토피아적 사고의 가장 높은 성취는 지배적인 사고에 반해서 사고

할 수 있는 능력, 자본주의적 교환의 원리에 의해 통제되고 점점 더 관리적인 압박이 심해지는 세계에서 상상할 수 없는 것을 상상할 수 있는 능력이다. ‘유토피아적 부정’은 인간 곤궁을 야기하는 물질적 조건을 없애기 위한 정치적 투쟁을 포기하게 내버려두지 않는다. 기존 세계와의 거짓된 화해를 거부하고, 또 역사를 넘어선 피안적 구원에 대한 환상적인 투사를 거부함으로써 여성해방적 종교비판 이론이 할 수 있는 것은 가차없이, 비타협적으로 현재에 초점을 둔 ‘유토피아의 근사치’를 보존하는 것이다. 그것은 ‘퀴리아키’를 거부하고 ‘아나키’를 실천하는 일일 테지만, 구체적으로 이 ‘유토피아의 근사치’를 묘사하는 것은 이 글의 범위와 글 쓴 사람의 능력의 한계를 벗어난다. 그러나 그것은 역사 속의 죄없는 희생자들의 기억 속에 알려져 있다. 그것은 삶의 근본인 농사를 되살리는 일, 다양한 형태의 협동조합과 자치조직, 대안에너지 활용을 위한 지역의 그룹들, 또 가난한 자와 함께 하는 활동, 그리고 이밖에 모든 다양한 형태의 자율과 자치를 위한 정치 활동, 즉 삶의 전 영역에 걸쳐 자본주의 체계모니의 틈바구니를 비집고 들어가 ‘자유의 공간’을 만들고자 노력하는 다양한 아나키적, 정치적 활동으로 나타날 수 있을 것이다.<sup>7)</sup> 그래서 우리가 살아가는 이 시장 전체주의 시대가 사서 쓰고 버리는 ‘정상적이고 합리적이고 논리적인’ 수많은 방법들 중 하나를 더 윤기나게 하는 것이 아니라, 그 근처에 깔려 있는 광기어린 목적이 “메시아의 빛” 아래 드러나게 하는 예언자적 역할을 여성해방적 종교비판이 감당할 수 있기를 기대한다.

(원고접수: 2008. 11. 14. 게재확정: 2008. 12. 8)

7) ‘유토피아의 근사치’로서 하느님나라의 모습에 대해서는 루터(Ruether, 1982) 참조.

## 참고문헌

- 러미스, D., 『경제성장이 안되면 우리는 풍요롭지 못할 것인가』, 김중철·이반 옮김, 서울: 녹색평론사, 2000.
- 류티, R.R., 『메시아 왕국: 메시아 희망에 대한 서구의 체험』 서남동 옮김, 서울: 한국신학연구소, 1982.
- 맑스, K.·엥겔스, F. 저작전집 2권, 『루이 보나파르트의 브뤼메르 18일』, 김세균 감수, 서울: 박종철출판사, 1992.
- 바디우, A, 『사도 바울: 제국에 맞서는 보편주의 윤리를 찾아서』 현성환 옮김, 서울: 새물결, 2008.
- 아도르노 T.W., 『미니마 모랄리아: 상처받은 삶에서 나온 성찰』 김유동 옮김, 서울: 도서출판 길, 2005.
- 아도르노, T.W.·호르크하이머, M., 『계몽의 변증법』, 김유동 옮김, 서울: 문학과 지성사, 2001.
- 호르크하이머, M., “전통이론과 비판이론”, 『철학의 사회적 기능』 조창섭 옮김, 서울: 전예원, 1983.
- 호이나키·리, 『正義의 길로 비틀거리며 가다』, 김중철 옮김, 서울: 녹색평론사, 2007.
- Benhabib, S.·Cornell, D.(1987), “Introduction: Beyond the Politics of Gender,” in S. Benhabib and D. Cornell, eds. *Feminism as Critique on the Politics of Gender*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Butler, J.(1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London: Routledge.
- Fiorenza, E.S.(1992), *But She Said: Feminist Practices of Biblical*

- Interpretation*, Boston: Beacon Press.
- Haraway, D.(1991), "Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others," in L. Grossberg, C. Nelson, and P. Treechler, eds., *Cultural Studies*, New York: Routledge.
- Horkheimer, M.(1970), *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen: Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*, Hamburg: Furche Verlag.
- Marx, K.(1977), "Letter to Arnold Ruge" in *Collected Works*, vol. 3. New York, International Pub.
- Pateman, C.(1986), "Introduction: The Theoretical Subversiveness of Feminism," in Carole Pateman and Elizabeth Gross, eds., *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, Boston: Northeastern Univ. Press.
- Rubin, G.(1975), "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex," Rayna Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, New York and London: Monthly Review Press.
- Saiving, V.(1979), "The Human Situation: A Feminist View," in Carol Christ and Judith Plaskow, eds., *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper and Row.

<Abstract>

## Women and Religion in the Era of Totalitarianism - Utopian Negation and Feminist Criticism of Religion -

Kyung-Mi Park

How can religion and critical feminism meet and coexist as a stronghold that preserves an utopian vision for the humane world in the reality that “thinking”, the most humanlike activity has become a stupid thing before the claim for the efficiency and rationality? The main purpose of this article is not to sketch out or explain about the women's place in each religion or their treatment of women. Rather, the focus is on reflecting the following questions: What meaning does the critical reflection on religion have in relation to the critical analysis of the forms of oppression and domination in this totalitarian and capitalistic society that is maintained by “monetary universality”? And how can this critical reflection on religion meet with feminism? These will be the leading questions in this article.

It seems that the analysis and prospect of the “critical theory” on the suppressive characters and self-destructive aspects inherent in the capitalist industrial society can be the bridge between critical theory of religion and feminism. The leading feminist theologians such as Mary Daly, Rosemary Ruether and Elizabeth Schussler Fiorenza have not stated clearly that they accepted the

“critical theory”. However, they have critically reinterpreted it in the light of feminism and developed feminist critical theories of Christianity. Probably one of the important elements that unites non-religious critical theory with feminist theology is the utopian ideal they share. In other words, although their grounds of hope are different from each other, both of them have the same hope for the possibility of a better world that has never been come true. This ‘utopian perspective’ becomes the power that enables the critical theory and feminist religious criticism to radically criticize the modern capitalist society. Synthesizing the three, that is, the critical theory, feminism, and theology into one theory is not the aim of this article. It is for supporting and elucidating the utopian perspective, the point that the critical feminism and religion can share with.

