

기독교 여성담론의 주체와 주제

이인경*

〈국문초록〉

이 글에서 다루고자 하는 기독교 여성담론은 “여성들의, 여성들에 의한, 여성들을 위한”이라는 기준에 부합하는 여성신학이다. 특히, ‘여성들을 위한’은 기독교 여성담론의 중요한 기준이다. ‘여성들을 위한’은 ‘여성들에 의한’과 ‘여성들의’의 지향성을 담보해 주는 역할을 하며, 그 지향성을 구체화시킬 수 있는 방법을 선택하는 기준이기도 하다. 1960년대 말 1970년대 초부터 전개되기 시작한 여성신학은 선배여성들의 축적된 업적 위에 서서 또한 동시대여성들의 연구를 전유하고 비판하면서 여성의 경험과 관점과 질문을 여성 자신의 언어로 표현하고, 기존 신학계와 교계의 근본적인 변화를 촉구하는 문제제기를 하며, 동시대 다양한 삶의 자리에 놓여있는 여성들과의 연대를 통해 미래의 대안을 모색해 왔다. 성-성별 체계가 여전히 우리 사회의 주된 기제로 작동하고 교회가 그것을 신학적으로 정당화하는 현실에서, 나는 포스트 페미니스트신학자로서 ‘여성들을 위한’을 전제로 한 다양한 ‘여성들에 의한’, ‘여성들의’ 이야기가 더 많이 말해지고 들려져야 한다고 생각한다.

주제어: 기독교 여성담론, 여성들의, 여성들에 의한, 여성들을 위한, 여성신학

* 계명대학교 교양과정부 강사

1. 들어가는 글

[썰리 그는 몸집이 크고, 나이가 많고, 키도 크고, 수업이 허연 백인이죠.....푸른 빛깔이 도는 회색요. 침착한 눈이죠. 하지만 큰 눈이에요. 속눈썹은 하얗고요.....

[슈기 왜 하나님께서 백인처럼 생겼나요?.....어째서 성경은 그들이 만드는 다른 모든 것이나 다 똑같아서, 백인들만이 온갖 일들을 다 하고 흑인들은 저주만 받죠?.....하느님은 남자도 아니고 여자도 아니며, 그러니까 그것이죠(Walker, 1986:232-233).

대학교 때 여성학 관련 수업의 과제로 읽은 워커(Walker)¹⁾의 『보라빛』의 한 대목이다. 학부 때부터 신학을 전공한 나로서는 그 어느 부분보다도 이 대목이 와 닿았다. 성서학과 조직신학 수업을 통해 하나님은 그 어떠한 구체적인 형상으로도 환원되지 않는 무한하고 초인격적인 존재라는 것을 배웠음에도 불구하고, 무의식중에 나도 썰리처럼 하나님을 백인남자-게다가 우리나라 전통적인 산신령 이미지인 백발의 할아버지-로 생각하고 있었기 때문일까? 마치 내가 슈그로부터 지적을 당한 것 마냥 얼굴이 화끈 달아올랐었다. 나의 하나님 경험과 이해를 여성인 나 자신의 언어로 고백하고 표현하기에는 신앙과 신학의 깊이가 얕았기 때문이라고 해야 할까? 물론 그런 이유도 있었

1) 백인 남성은 물론이고 백인 여성과도 다른 흑인여성의 신앙 주체됨을 보여준 워커의 작품은, 백인여성 중심의 여성신학에 대한 문제제기의 단초를 흑인여성 신학자들에게 제공하였다고 평가된다. 실제로 흑인여성신학자들이 자신들의 신학을 백인여성신학과 구분하여 표현하기 위해 사용한 '우머니스트(womanist)'라는 단어는 워커의 『어머니의 정원을 찾아서』(*In Search of Our Mother's Gardens*)에서 차용한 것이다. 우머니스트 신학은 좁게는 '흑인여성신학'이라는 의미로, 넓게는 '유색인종 여성신학'을 한데 아우르는 의미로 사용된다.

졌지만, 그때까지 내가 접했던 신학-남성중심적인 신학-에서는 하나님의 남성성은 당연한 것이었다. 그것이 비록 상징에 불과한 것이라 할지라도 소위 주류신학 전반에 걸쳐 암묵적으로 전제된 것이었다.²⁾ 그 벽이 워낙 높고 견고했기에, 나의 경우 페미니스트 의식화 과정을 겪었음에도 불구하고 그것을 나의 신앙과 신학으로까지 연결시키기에는 힘이 부쳤던 것이다.

대학교 3학년이 되어서 만난 여성신학을 통해서야 비로소, 내면화된 남성중심적인 신학적 성찰과 신앙고백을 조금씩 걸러낼 수 있었으며 여성 신학적 언어로 나의 신앙과 경험을 표현하기 시작하였다. 여성신학을 통해 나의 고민이 나 혼자만의 것이 아님을 알게 되었고, 선배여성들의 축적된 연구는 나의 문제제기가 어떤 맥락 안에 있으며 어떻게 발전시켜 나가야 할지를 인도해 주었다.³⁾ 나의 삶을 구성하는 중요한 두 축이자 내가 누구인가를 특징 지우는 기독교신앙과 페미니스트 여성으로서의 정체성 사이에서 방황하던 그 시기에, 여성신학은 나의 고민과 갈등을 풀어나가는 데에 지대한 역할을 하였다. 만일 내가 여성신학을 알지 못했더라면, 선배여성신학자들의 축적된 연구와 동료여성신학자들과의 교류가 없었더라면, 아마 지금의 나는 존재하지 못했을 것이다.

나는 한국에서 나고 자란 386세대 여성으로서, 열 살 미만인 두 아이의 엄마이며 맞벌이를 하고 있다. 대학에서 강의를 하고 있는 비정규직 시간강사이며, 교회에서는 협동목사이다. 국내에서 에큐메니칼

2) 데일리(Daly)는 신학의 그러한 전제를 다음과 같이 적나라하게 폭로하였다. “만약 하나님이 남성이라면, 남성이 하나님이다.”(1996: 73) 남성중심 사회에서 남성이 만든 하나님 상정은 당연히 남성적 이미지를 반영할 터이고, 하나님인 남성이 만든 하나님의 남성적 상징에 이의를 제기한다는 건 신성모독으로 간주될 것이다.

3) “내가 더 멀리 본다면, 그것은 거인의 어깨 위에 앉아 있기 때문이다.”(러너, 2006: 241에서 재인용)

신학 수업과 훈련을 받았으며, 기독교사회윤리학을 전공한 포스트 페미니스트신학자이다. 나의 실존적인 고백과 삶의 자리를 언급함으로써 이 글을 여는 까닭은, 이 글을 쓸 수 있는 나의 의식과 능력이 바로 여성신학에 힘입었기 때문이며, 나의 여성신학적 관점은 나의 구체적인 삶의 자리의 반영임을 밝히기 위해서이다.

이 글에서 다루고자 하는 기독교 여성담론은 “여성들의, 여성들에 의한, 여성들을 위한”(데일리, 1996: 253)이라는 기준에 부합하는 여성신학이다. 각각의 기준은 개별적으로 작동하는 것이 아니라 유기적으로 연결된다. 그러므로 전통적인 기독교의 ‘남성들에 의한’, ‘여성들에 관한’ 이야기⁴⁾와 1960년대 말 1970년 초 이전의 ‘여성들에 의한’, ‘여성들의’ 이야기는 내가 논의하고자 하는 기독교 여성담론에서 제외된다. 본론에서 언급되었지만 전자는 여성을 배제하고 억압함으로써 남성중심적인 가부장제적 기독교를 공고히 하였기에 ‘여성들을 위한’이라는 기준에 어긋난다. 또한 후자는 비록 ‘여성들에 의한’, ‘여성들의’ 것이었지만 결과적으로 남성중심적인 가부장제 사회의 기준에 여성의 목소리를 첨가하는 수준에 그친 명목상 ‘여성들을 위한’ 것이었다는 점에서 기독교 여성담론의 기준을 온전히 충족시키지 못한다.

2. 기독교 여성담론으로서의 여성신학

— ‘여성들의’, ‘여성들에 의한’, ‘여성들을 위한’

나는 본격적이고 진정한 의미의 기독교 여성담론이 1960년대 말 1970년대 초부터 시작되었다고 본다. 그 이전에도 시대마다 페미니스

4) 이것은 가부장제적 담론에 해당된다. 이 담론에 대해서는 나의 글(2005a)을 참조하라.

트 의식을 가진 기독교여성들과 그녀들의 저작이 있었지만, 주변화되고 파편화되어 하나의 흐름으로 형성되지 못했다. 러너의 연구⁵⁾에 따르면, 그 이전의 여성들은 자신들과 같은 고민을 했던 선배 여성들의 존재와 작품들을 거의 알지 못했다. 그 이전의 페미니스트 사상가들은 자신들보다 앞선 ‘위대한 남자들’과 대화를 나눌 뿐, 그전의 여성 사상가들과 대화하여 자신의 이념을 검증하고 시험하고 개선할 수가 없었다고 한다(러너, 2006: 397). 왜냐하면 여성들은 자신들의 역사에 대한 지식을 거부당해 왔기 때문에, 모든 여성들이, 마치 그 전에는 어떤 여자도 그렇게 생각해본 적이 없고 글을 써본 적도 없는 것처럼 주장했다는 것이다(러너, 2006: 241).

1960년대 말 1970년대 초부터 전개되기 시작한 여성신학은 선배여성들의 축적된 업적 위에 서서 또한 동시대여성들의 연구를 진유하고 비판하면서 여성의 경험과 관점과 질문을 여성 자신의 언어로 표현하고, 기존 신학계와 교계의 근본적인 변화를 촉구하는 문제제기를 하며, 동시대 다양한 삶의 자리에 놓여있는 여성들과의 연대를 통해 미래의 대안을 모색해 왔다.⁶⁾ 여성신학은 소위 주류 신학계와 교계로부터 끊임없이 주변화의 위협을 받았지만 굴하지 않고 동시대여성들과 함께 선배여성들의 업적을 계승하면서 하나의 흐름을 형성해오고 있다는 점에서, 본격적인 기독교 여성담론의 시작이라 하겠다. 기독교 여성담론을 “여성들의, 여성들에 의한, 여성들을 위한” 것이라고 할 때, 여성신학은 이러한 기준들을 충족시킨다. 여성신학 이전의 기독교

5) 나는 이 글을 준비하면서 페미니스트 역사학자 러너(Lerner)의 연구로부터 많은 도움과 영향을 받았다. 기독교 여성담론의 기준과 범위를 규정하는 문제로 씨름하던 중 만난 러너의 책들은, 막연하면서도 복잡했던 내 생각을 구체적이고 단순하게 정리하도록 해 주었다.

6) 여성신학의 이러한 점들은 러너가 언급한 페미니스트 의식의 구성요건과 유사하다. “.....3) 자매애의 발달, 4) 여성의 조건을 변화시키기 위한 목표나 전략을 여성들이 자율적으로 규정하고 5) 미래의 대안을 전개해야 한다.”(2006: 388)

여성사상가들이 ‘여성들에 의한’(누가)과 ‘여성들의’(무엇을), 그리고 부분적인 ‘여성들을 위한’(왜)까지만 말했다면, 여성신학은 비로소 온전한 ‘여성들을 위한’(왜)과 ‘여성들에 의한’(어떻게)까지도 다루었다. 여성신학 이전의 기독교 여성사상가들이 온전한 ‘여성들을 위한’이 아닌 부분적인 ‘여성들을 위한’을 말했다는 것은, 그녀들의 지식과 사상이 여성들을 위한 것이 아니라, 그녀들 자신이 의도했던 의도하지 않았던 결과적으로, 그녀들이 남성중심의 세계로 편입하기 위한 것이었기 때문이다. 나는 여성들이 남성중심의 세계로 편입하는 것 자체를 무조건 부정적으로 비판하려는 것은 아니다. 남성 중심적 세계에 대한 근본적인 문제제기나 새로운 대안 없이, 남성 중심적 세계로의 편입에만 그치는 것을 문제 삼는 것이다.⁷⁾ 여성신학도 그런 비판으로부터 완전히 자유로울 수 없겠지만, 남성 중심적 세계의 획일적인 기준에 문제를 제기하고 여성들에 의한—선배여성들과의 연대 그리고 동시대 여성들과의 연대—, 여성들을 위한 대안을 제시해 오고 있다는 점은, 여성신학을 그 이전의 기독교 여성사상가들과는 다르게 평가해야 할 중요한 차이이다.

나는 그 누구보다도 데일리야말로 본격적인 기독교 여성담론의 물꼬를 튼 선구자라고 생각한다.⁸⁾ 비록 데일리는 『하나님 아버지를 넘

7) 슈니치(池上俊一)도 이러한 점을 잘 지적하고 있다. “여성이 남성과 함께 지식을 쌓고 어떻게든 남성과 동일한 수준에서 동일한 일을 해내는 것만으로는 그 지식은 별 소용이 없다. 만약 그들이 여성이라는 사실을 잊거나 잊으려고 하며 가능한 한 남성에 접근하여 남성의 관점을 자신의 관점으로 삼아 여성을 떨치하는 입장에 선다면, 그 지식은 참으로 아무 짝에도 쓸모없는 것이다.”(1999: 235)

8) 이 대목에서 세이빙(Saving)을 언급하지 않을 수 없겠다. 세이빙은 “The Human Situation: A Feminine View”(1960)라는 제목의 글을 통해 전통적 신학의 개념들이 남성적 경험만을 중심으로 형성되었음을 여성의 시각에서 분석하였다. 전통적으로 정의되어 온 교만으로서의 ‘죄’의 개념이 남성에게는 적용되지만 여성에게 죄란 저개발 또는 자기부정이라는 세이빙의 주장은, 여성의 경험을 신학의 주제로 삼은 최초의 여성신학 논문으로 평가된다(강남순, 1998: 59). 나도 그러한 평

어서』를 분기점으로 하여 기독교를 떠난 탈기독교여성신학자로 분류되지만, 기독교의 남성 중심적 상징체계에 대해 가장 최초로 문제제기했을 뿐만 아니라 그 문제제기가 지금까지도 설득력 있는 것으로 평가된다(강남순, 1998: 60). 나는 데일리의 이러한 공헌뿐만 아니라, 여성들의 연대를 통하여 기독교의 남성 중심적 상징체계에 대한 대안을 모색하도록 독려하고 데일리 자신이 먼저 그 모범이 되었다는 점을 높이 평가하고 싶다. 그런 점에서 데일리는 그 이전의 기독교 여성사상가들과 확을 긋는다. 데일리 이전의 기독교 여성사상가들은 선배여성들의 업적과 저작에 대해 거의 알지 못했거나 무관심했다. 그 이유는 가부장제 사회에서 여성들은 선배여성들의 역사에 대한 지식을 거부당해 왔기 때문이다. 선배여성들의 역사에 대한 지식을 거부당한 여성들은 자신들의 주장의 근거를 선배여성들의 작업에 둘 수 없었고 두지 않았기⁹⁾ 때문에, 여성사상가들은 자신들의 논리를 새로이 가다듬느라 시간과 에너지와 재능을 낭비했다(러너, 2006: 241). 여성신학의 효시라 불리는 『여성의 성서』를 편집하고 출판한 스탠튼(Stanton)과, 페미니즘 이론의 고전으로 간주되는 『제2의 성』을 쓴 드 보봐르(de Beauvoir)와 같은 페미니스트 사상가들조차도 그러했다(러너, 2006: 239-240, 397-398).¹⁰⁾ 데일리 이전의 여성사상가들은 자신

가에 동의한다. 그러나 세이빙의 논문이 그 즉시로 반향을 불러일으킨 것이 아니라 여성신학이 어느 정도 전개된 이후 재발견되었다는 점에서, 나는 세이빙을 본격적인 기독교 여성담론의 선구자라고 보기에는 다소 무리가 있다고 생각한다.

- 9) 여성들 스스로도 선배여성들의 업적에 대한 가부장제 사회의 거부를 거스르기 보다는 수동적으로 받아들인 경우가 있었다(러너, 2006).
- 10) 러너는 스탠튼이 여권운동을 함께 했던 그림케(Grimke) 자매 중 언니 사라의 책 『남녀의 동등성에 관한 편지』(*Letters on the Equality of Sexes*, 1838)를 읽었을 것이라고 추측한다. 그러나 스탠튼은 그 책을 『여성의 성서』에서 전혀 언급하지 않았다는 것이다. 이것은 성서를 해석하는 관점의 차이에서 비롯된 것이기는 하지만, 선배여성들의 작업이 여성 계승자들에게 이어지지 않는 고질적인 한계라고 러너는 지적한다.

들의 조건이 사회적으로 결정되어 있다는 이해에는 이르렀으나, 다른 여성들과 함께 해야만 자신들에 대한 사회적 부당함을 극복할 수 있다는 자각까지는 미치지 못하였던 것이다(러너, 2006: 390). 데일리는 가부장제 사회의 방해에 굴복하지 않았다. 데일리는 선배여성들의 축적된 업적 위에 서서 그리고 동시대 여성들의 연구를 전유하고 비판함으로써, 한 세대에서 다음 세대로 이어지는 여성들의 연대와 동일 세대 간의 여성들의 연대를 보여주었다.

데일리의 『교회와 제2의 성』(1968), 『하나님 아버지를 넘어서』(1973)를 필두로 하여, 여러 여성신학자들의 연구가 그 뒤를 이어나옴으로써 기독교 여성담론은 활기를 띠기 시작했다. 한국에는 1970년대 말부터 서구의 이러한 여성신학이 소개되기 시작하여 한국에서 기독교 여성담론이 형성되도록 하는 촉매제 역할을 하였다. 한국의 기독교여성들은 서구의 여성신학이 본격적으로 소개되기 이전부터 여성 문제의식을 가지고 있었으며 그 문제의식을 기초로 하여 여성들의 연대를 위한 조직을 만들었다. 그와 더불어 번역되기 시작한 서구의 여성신학 이론을 통해 문제의식을 신학적으로 표현하였다.¹¹⁾ 이렇게 시작된 한국의 여성신학은 서구의 여성신학과 교류하는 동시에 한국의 기독교여성이 처해 있는 구체적인 역사와 상황에 응답하면서 전개되었다.

여성신학(feminist theology)은 페미니즘의 신학적 표명이다. 여성신학은 하나의 관점, 즉 페미니스트 관점에서 형성된 신학이며, 기독교에 대한 여성학적 연구의 결과로 형성된 것이다. 여성신학을 “여성의” 신학(Woman's Theology, Theology of Woman) 혹은 “여성적” 신학

11) “교회와 신학 속에서 성차별에 대한 문제의식을 가지고 있던 교회 여성들에게 서구여성신학의 등장은 자신들의 문제의식을 이념화하고 집단적으로 표명할 수 있는 적극적인 계기가 되었고, 여신협의 창설과 활동은 그러한 인식의 적극적인 표명이었다고 할 수 있다.”(박경미, 2003)

(Feminine Theology)이라고 칭하는 것은 소위 여성성과 남성성이라는 사회통념적인 특성을 반영하는 신학으로 오해할 소지가 있다(강남순, 1994: 15, 101).¹²⁾

신학의 개념을 구체적인 삶의 정황에서의 인간경험을 하나님과의 관계에 비추어서 성찰하는 것이라고 정의할 때, 성찰의 주체와 인간 경험의 내용과 하나님에 대한 기본가정에 따라 신학의 성격과 내용과 구조가 달라진다(손승희, 1989: 16). 여성신학에 의하면, 객관적이고 추상적인 신학이란 있을 수 없을 뿐만 아니라 무의미하며 신학은 인간의 구체적인 삶의 정황과 경험을 반영할 수 있어야 하며 반영하고 있다고 주장한다(강남순, 1994: 105). 이러한 관점에서 볼 때, 모든 신학은 상황신학이라고 말할 수 있다. 그러므로 여성신학은, 기존의 전통신학이 객관성과 보편성을 주장하지만 실은 서구백인남성만의 경험과 정황이 반영된 신학임을 비판한다. 여성신학은 페미니스트 관점에서 여성을 성찰의 주체로 하여 여성의 경험과 정황에서 출발하는 신학이다. 여성신학은 여성의 주체성을 기반으로 여성의 존엄성을 회복하는 일에 투신하는 입장에서 하는 신학이다. 이렇게 볼 때, 여성

12) 이러한 개념 정의에 따르면, 여성이라고 모두 여성신학자가 아니며 남성이라고 여성신학을 하지 못하란 법이 없다. 실제로 한국의 신학자 중에 여성신학을 하는 남성이 있다. 하지만 나는 생물학적으로도 사회·문화적으로도 여성으로 살아보지 않은 남성이 여성신학을 하는 데는 한계가 있다고 생각한다. 이것은 그 자신 피억압자나 민중이 아니더라도 그들의 경험을 자신의 신학적 출발점과 자료로 삼는 신학자를 가리켜 해방신학자나 민중신학자라고 부르는 경우와는 다르다. 여성신학자는 여성으로서의 자신의 억압 경험과 학문적 작업이 별개일 수 없기 때문이다. 물론 여성신학자는 자신의 억압경험 뿐만 아니라 다른 여성들의 억압경험 및 다른 피억압자들의 억압경험과도 연대하여 신학적 성찰작업을 한다. 그러나 나는 여성으로서의 자신의 억압경험과 그것에 대한 성찰을 신학의 출발점으로 삼는 신학자라야 여성신학자라고 생각한다. 이러한 나의 입장은 모든 여성신학자의 입장을 대변하는 것이 아님을 밝혀 둔다. 여성신학은 특정한 하나(the feminist theology)가 아니라 여럿(feminist theologies)이며 그 어떤 여성신학도 그 가운데 하나(a feminist theology)일 뿐이기 때문이다.

신학은 단순히 학문적 차원만 가지는 것이 아니라 운동적 차원도 함께 가지고 있다고 하겠다. 즉, 여성신학은 여성의 인간화를 주장하며 그것을 실현시키기 위한 여성들의 투쟁의 한 부분이기 때문에, 여성신학은 여성해방에 관한 사상을 논리적으로 체계화시키는 이론화작업에만 머무르지 않고 여성해방을 실현하기 위해 여성들을 결속시키고 힘을 북돋워 주는 운동의 차원도 가지고 있다는 것이다(손승희, 1989: 16). 그러므로 여성신학은 이론을 위한 이론이 아니라 실천 지향적 이론이다.

3. ‘여성들에 의한’

1) <안토니아스 라인>과 성서의 족장 이야기

나는 첫 해외여행을 가기 위해 서른다섯 살 때 여권을 발급받았다. 호주제가 아직 폐지되기 전이었고 결혼하기 전이었기 때문에 여권 신청 서류의 호주란에 아버지의 이름을 기입해야 했다. 서른다섯 살이나 되었음에도 불구하고, 비록 아버지이기는 하지만, 나 아닌 다른 사람이 그 자리에 있어야 한다는 사실에 몹시 당혹스러웠던 기억이 난다. 결혼 후에는 그런 당혹스러움에다가 혼란이 가중되었다. 호주 자리에 시아버지 이름을 써야 했기 때문이다. 또한 교회에서도 전도사, 목사가 되고 나서는 그 순서가 바뀌었지만 평신도 때는 가족 단위로 작성된 교인 주소록에 내 이름보다 남편 이름이 먼저 기록되어 있었다.¹³⁾

13) 내가 다니는 교회는 비교적 진보적인 교회임에도 불구하고 그러하다. 관행이라는 이름으로 행해지는 여성차별에 대해 교회 내에서 문제를 제기하기란 그리 쉬운 일이 아니다(이인경, 2002; 2006).

2005년 위헌 결정되어 2008년 1월 1일자로 실효된 호주제가 여전히 우리의 정서에 잔존하여 우리의 일상에 영향력을 발휘하고 있는 한국의 현실에서, 나는 <안토니아스 라인(Antonia's line)>이라는 영화를 떠올리게 된다. 이 영화는 남성에게 종속된 존재가 아닌 당당한 주체로서의 여성을 그리고 있으며, 여성에서 여성으로 4대째 가계가 계승되는 것을 보여준다. 또한 이 영화는 가계 계승자인 여성뿐만 아니라 그들을 둘러싼 다양한 사람들—남성, 장애인, 미혼모, 동성애자 등—의 진솔하고 아름다운 모습을 엮어내고 있다. 이 영화를 보면서 대비되어 연상되는 성서의 이야기가 하나 있다. <안토니아스 라인>과는 정반대로, 그러나 대다수 한국인의 정서상 받아들이기에는 별 무리가 없는, 남성에서 남성으로 가계가 이어지는 이야기이다. 기독교에서 흔히 믿음의 조상이라고 불리는 아브라함으로부터 이삭-야곱-요셉으로 이어지는 소위 족장이야기는 <안토니아스 라인>에서 보여주는 것과는 사뭇 대조적인 모습을 보여준다. 이 이야기는 가계 계승을 위해 암투와 속임과 배신과 미움이 만연한 현실을 보여주며, 그 과정에서 여성들은 남성중심적인 가부장제에 의해 희생되고 배제되며 차별당하고 억압당한다(이인경, 2005a: 240-241). 이 이야기를 여성신학의 관점에서 해석하는 새로운 흐름이 있음에도 불구하고, 대부분의 한국 교회에서는 여전히 남성중심적이고 문자적으로 읽음으로써 교회의 성차별적 인식과 관행을 신학적으로 정당화하고 있다. <안토니아스 라인>에서 여성들은 부차적이거나 종속적인 존재가 아니라, 자신들의 삶을 긍정하는 주체적인 존재로 그려진다. <안토니아스 라인>의 여성들은 가부장제 사회의 여성차별과 억압에 맞서 서서히 그러나 단호하게 그리고 연대하여 저항한다. 이 영화는, 다양한 여성들의 삶을 보여주며 그 여성들이 문제를 해결하고 대안을 모색하는 과정에서 중요한 역할을 하는 것은 여성 개인의 탁월한 능력보다도 여성들 간의 연

대-세대와 세대 간 그리고 동시대-라는 점을 부각시킨다.

여성신학은, <안토니아스 라인>의 여성들이 그랬던 것처럼, 전통적인 기독교와 기존 신학의 여성 차별적 인식을 폭로하고 문제제기한다. 또한 여성에 대한 전통적인 규정을 거부하고 여성들의 주체됨을 주장하며 새로운 기준을 제시한다. 여성신학은, 여성들 간의 차이를 여성해방의 장애물이 아니라 여성들 간의 진정한 연대를 위한 풍요로운 자산으로 간주한다. 여성의 주체됨에 대한 여성신학의 논의들을 소개하기에 앞서, 전통적인 기독교와 남성중심적인 기존 신학에서 여성을 어떤 존재로 인식하고 묘사했는지를 살펴보자.

2) 전통적인 기독교와 기존 신학의 여성억압적 여성 인식 - 열등하고 사악한 존재로서의 여성

전통적으로 기독교는 여성을 열등하고 사악한 존재로 규정하여 왔다. 시대에 따라 표현의 차이는 있었을지언정 기본논조에는 변함이 없었다. 기독교는 최초의 여성 ‘하와’가 등장하는 창조 이야기와 타락 이야기를 남성중심적으로, 문자적으로 해석함으로써 여성은 남성인 아담보다 나중에 창조된 열등한 존재이며, 사탄과 내통하여 아담을 유혹하는 사악한 존재로 간주하였던 것이다.¹⁴⁾ 물론 예수의 어머니 동정녀 ‘마리아’를 하와와는 대척점에 있는 여성상으로 그려왔지만, 그것은 마리아가 예수의 어머니라는 점 때문이기에 예외적인 경우라 할 것이다. 고대로부터 현대에 이르기까지 기독교 사상가들은 표현만 달리 했을 뿐, 여성이 열등하고 사악한 존재라는 기본전제에 충실하였다. 테르툴리아누스(Tertullian)는 여성을 악마의 대문이라고 했으며, 아우구스티누스(Augustine)는 여성들이 하나님의 형상대로 창조되지 않았다고 보았고, 아퀴나스(Aquinas)는 여성을 덜된(misbegotten) 남

14) 여성신학적 해석에 대해서는 최만자(1993)와 트리블(Trible, 1996)을 참조하라.

성이라고 정의하였다. 루터(Luther)는 하나님은 아담을 모든 피조물 위에 주인으로 창조하셨지만 이브(하와)가 모두 망쳐 놓았다고 보았으며, 바르트(Barth)는 여성이 그녀의 머리인 남성에게 존재론적으로 종속되어 있다고 말했으며, 본회퍼(Bonhoeffer)는 여성들은 남편들에게 종속되어야 한다고 주장하였다(테일리, 1996: 50-51).

21세기에 들어선 최근 몇 년 사이에도 우리는 기독교의 위와 같은 여성차별적인 인식이 반영된 사건들을 목격하였다. 2004년 7월 31일 교황청에서 발표한 ‘교회와 세계에서 남성과 여성의 협력에 관하여’라는 제목의 문건은 우리로 하여금 기독교(가톨릭)의 여성차별적 인식을 재확인하게 해 주었다. 그 성명서에 의하면, 여성 고유의 특성은 “듣기, 환영, 겸손, 충실, 칭찬, 기다림”이며 “이는 성모 마리아의 미덕이며 여성의 출산능력과 연관돼 있다”고 한다. 이러한 주장은 교황청이 밝힌 바, 페미니즘의 두 가지 사상에 대한 가톨릭의 입장이라고 한다. 교황청의 성명서에서 말하는 페미니즘의 두 가지 사상이란, 첫째 여성이 그동안 짓밟혀왔기 때문에 권력을 얻기 위해 남성의 적이 되려는 움직임이며, 둘째 여성과 남성의 차이가 선천적인 것이 아니라 역사 문화적 환경 때문이라고 보는 관점이다. 그러나 교황청의 이러한 주장은 페미니즘에 대한 왜곡된 이해에서 비롯된 것이다. “여자가 기저귀 차고 강단에 설 수 없다”는 대한예수교장로회 합동 총회장 임태득 목사의 망언도 기독교(개신교)의 여성비하적 인식을 단적으로 보여주는 사건이다. 페미니스트적인 비판은 차치하고라도, 여성목사 안수를 허용하지 않는 대표적인 보수 교단이라는 사실을 알면서도 자발적으로 그 교단의 신학생이 된, 그 자리에 있었던 많은 여성들이 수치심과 자괴감을 토로할 정도였다. 임 목사의 그러한 발언은 여성의 생물학적 성을 단순한 차이로 보지 않고 사회 문화적 차별의 근거로 삼았다는 데에 문제가 있으며, 더구나 이를 성서적이라고

주장한 것은 성서해석의 문제가 정치적 행위임을 보여주는 것이라고 하겠다(이인경, 2005a: 241-242).

데일리는, 현대에 들어와서도 남성중심적인 기존 신학이 여성의 주체됨과 여성의 인권을 주장하는 페미니즘과 여성차별적인 전통적 기독교 사이의 갈등을 교묘하게 회피하기 위하여 다음과 같은 장치들을 사용하였다고 비판한다. 첫째, ‘사소화(trivialization)’하는 것이다. 여성차별문제를 다른 사회문제들에 비해 덜 심각한 것으로 간주하거나 다른 사회문제들과의 연관성이 없는 것으로 생각하게 하는 방법이다. 둘째, ‘특별화(particularization)’의 장치이다. 사회구조로서의 가부장제에 대한 페미니즘의 문제제기를 기독교의 어느 특정한 시기 또는 특정 그룹, 성서의 일부구절에만 해당되는 것으로 보는 경향이다. 셋째, ‘영성화(spiritualization)’하는 것이다. 이것은 구체적인 억압 현실을 인정하지 않고 원론적인 성서 구절만 강조하는 방법이다. 즉 여성차별의 현실이 엄연히 존재하고 하나님의 이미지와 그리스도의 이미지가 남성임에도 불구하고, “하나님의 형상대로 사람을 창조하셨다. 하나님이 그들을 남자와 여자로 창조하셨다”, “남자나 여자나 차별이 없습니다. 그것은 여러분이 그리스도 예수 안에서 다 하나이기 때문입니다”라는 성서 구절을 즐겨 인용함으로써 엄연히 존재하는 여성차별의 현실을 무화시키려는 방식이다. 넷째, ‘보편화(universalization)’의 방법이다. 특정한 성차별주의에 대한 페미니즘의 문제제기를 회피하기 위해 보편적인 인간 해방의 문제로 희석시키는 것이다(데일리, 1996: 53-54). 데일리의 이러한 비판은, 시공간의 차이에도 불구하고, 오늘의 한국 신학계와 교계에도 적용된다.¹⁵⁾

15) 신학 및 신학 관련학문을 전공한 석사 이상의 회원들로 구성된 한국기독교학회회는 매년 한 두 차례의 공동학술대회와 전공학회별 학술대회를 개최하고 있다. 공동학술대회의 각 전공학회별 발표시간에는 자신의 전공학회 모임과 겹치지 않을 경우, 다른 전공학회의 발표를 들을 수 있다. 나는 여성신학회와

또한 데일리는, 전통적인 기독교의 여성차별적인 규정과, 페미니즘의 문제제기를 교묘하게 빚겨가기 위한 현대신학의 위와 같은 장치가 여성들로 하여금 '타자'로서의 정체성을 내면화하도록 함으로써 여성 억압에 공모하기를 강요했다고 주장한다(1996: 117). 그 부작용이 여성의 주체됨을 방해하는 여성 자신의 장애로 나타난다. 첫 번째 부작용은 '심리적 마비(psychological paralysis)'이다. 이것은 주체로서 당당히 서려는 여성이 자신에게 가해지는 사회적 조종의 기제 속에서 갈등하면서 느끼는 희망의 결여, 죄책감, 사회적 불승인에 대한 불안감에서 비롯된다. 이러한 분열된 자아의 마비를 극복하기 위해서는 분열되지 않은 자기 자신을 긍정하는 데서 오는 자신감이 요구된다. 두 번째는 '여성의 반여성주의(feminine antifeminism)'라는 부작용이다. 이것은 남성 중심적 사회의 질서에 잘 적응하고 성공한 여성들이 그들을 모범으로 삼으려는 여성들에게 무의식적으로 취하는 태도이다. 다른 여성들을 지지하거나 격려하기 보다는 여성들의 기를 죽이는 이러한 태도는, 여성들 간에 결속하고 지지하려는 의식적인 노력을 통해 극복할 수 있다. 세 번째는, 남성 중심적 사회에서 남성적 견해를 내면화한 '거짓 겸손(false humility)'이라는 부작용이다. 이것은 여성이 너무 높은 것을 바라지 않고 자신의 성공에 대해 이중적인 두려움을 갖는 것으로, 이러한 성공 회피는 남성들의 경쟁자가 되거나 남성들을 위협하는 것에 대한 죄의식에 부분적으로 기인한다. 거짓 겸손, 즉 자기 과소평가라는 부작용을 극복하기 위한 방법은 여성

기독교윤리학회의 회원으로 거의 매년 참석하여 느낀 바, 여성신학회의 발표 시간에 들어온 거의 대부분의 타 전공 남성들의 자질과 태도는 그들이 과연 학자인가를 의심케 한다. 또한 기독교윤리학회의 학술대회의 경우 전체 주제가 페미니즘이었던 해를 제외하고는 여성신학적 관점의 논문은 특별한(?) 대우를 받는다. 이것은, 데일리가 비판한 것처럼, 한국의 [남성]신학자들도 남성 중심적인 기존 신학의 교묘한 장치의 세례를 받았기 때문이라.

됨이 얼마나 좋은 것인가에 대한 여성들의 기준과 자부심을 높이는 것이다. 네 번째 부작용은 ‘감정적 의존(emotional dependence)’이다. 이것은 거짓 겸손과 밀접하게 관계있으며, 낮은 자아상에 근거한다. 감정적 의존에서 벗어나기 위해서는, 여성들이 서로의 의식을 고양하고 자유를 향한 모험을 선택하도록 격려하는 것이 필요하다(데일리, 1996: 120-126).

여성들이 타자로서의 정체성을 내면화함으로써 여성 억압에 공모하도록 강요당했으며, 그로 인한 부작용이 여성의 주체됨을 방해하는 장애로 나타난다는 데일리의 주장은, 영(I. Young)의 ‘억압’ 개념(1990)을 통해 더 잘 이해될 수 있다.¹⁶⁾ 여성이 당하고 있는 다양한 억압을 규명하는 데에 유용한 구조적 억압 개념을 제시한다. 영이 제시한 억압 개념은 첫째, “자유주의 사회의 일상적인 관행 때문에 겪는 불이익과 불의”를 의미한다. 둘째, 억압은 “의문의 여지가 없는 규범, 습관, 상징에 각인된 체계적인 강제”를 가리킨다. 셋째, 억압은 “일상적인 상호작용, 미디어, 문화적 정형화, 그리고 관료주의적 위계 구조와 시장 메카니즘의 구조적 특징 하에 있는 선량한 사람들의 무의식적인 가정과 반응 때문에 겪는 불의”를 뜻한다. 영은 이러한 억압 개념에 기초하여 억압이 단일한 유형으로서가 아니라 다양한 양상으로 나타난다고 주장한다. 첫째, ‘착취(exploitation)’이다. 착취는 한 사회집단의 노동의 산물이 그 집단에게 돌아가지 않고 다른 집단의 것으로 전환되는 과정을 통해 발생한다. 특히 여성은 자신의 노동의 산물뿐만 아니라 여성의 양육적인 에너지와 성적인 에너지도 착취당한다. 둘째, ‘주변화(marginalization)’이다. 이것은, 사회적 맥락에서 능력을 발휘할 수 있는 문화적, 관습적, 제도적 조건이 박탈되는 것

16) 영의 억압 개념에 대한 논의는 나의 글(2005b: 132-135)에 소개한 내용에서 발췌했음을 밝힌다.

을 의미한다. 영은 이러한 주변화가 자유주의적 개인주의의 인간이해에서 비롯되었다고 본다. 자유주의적 개인주의는 합리적이고 자율적이며 독립적인 인간을 평등한 시민의 조건으로 보기 때문에, 그 기준에서 벗어나는 여성들은 주변적인 존재로 간주된다. 셋째, ‘무권력(powerlessness)’이다. 무권력은 능력을 계발하고 발휘할 기회가 거의 없는 부차적 사회 지위에서 비롯된다. 이는 주변화의 논리적 귀결에 해당한다. 권력이 없는 사람들은 자율성을 거의 갖지 못한 채 노동하며, 창조성 또는 판단력을 발휘할 수 없다. 또한 기술적 전문성 또는 권위가 없으며 자기 자신을 표현하는 것이 서투르며 따라서 존중받지 못하며 신뢰받지 못한다. 넷째, 억압은 ‘문화적 제국주의(cultural imperialism)’의 형태로 나타난다. 문화적 제국주의란 한 사회의 지배 집단의 경험과 문화가 보편화되고 규범화되는 것을 의미한다. 그러므로 지배집단은 다른 집단이 표출하는 차이를 걸쭉과 부정적인 것으로 인식한다. 한편, 피지배집단은 지배집단에 의한 정형화되고 열등한 본질 규정을 내면화하고 비가시적인 존재가 된다. 다섯째, ‘구조적 폭력(systematic violence)’이다. 단지 특정한 집단의 구성원이라는 이유만으로 폭력이 그 구성원에게 가해질 때 그것은 구조적 폭력에 해당한다. 폭력은 그것이 발생하고 또 발생할 가능성을 모든 사람이 아는 사회적 소여라는 점에서 하나의 사회적 관행으로 볼 수 있다.

3) 여성신학의 여성해방적 여성인식 - 신앙주체 및 도덕 행위자로서의 여성

여성신학은 여성의 주체됨을 방해하는 전통적인 기독교와 기존 신학에 의한 이러한 여성억압에 대해 문제를 제기하고 여성의 주체됨을 주장한다. 나는, 여성신학이 여성의 주체됨을 말하는 방식을 휴머니즘

적 페미니스트신학, 여성중심적 페미니스트신학, 포스트 페미니스트신학으로 분류할 수 있다고 본다.¹⁷⁾ 이 세 가지 방식은 ‘여성의 종속은 신학적으로 잘못된 것이며, 여성의 신앙적·도덕적 경험은 존중될 가치가 있다’¹⁸⁾라는 전제에서 출발한다. 그런데 이 세 가지 방식은 ‘여성의 종속은 신학적으로 잘못된 것’이라는 점에는 동의하지만, ‘여성의 신앙적·도덕적 경험은 존중될 가치가 있다’를 입증하는 논리는 다르다.

(1) 휴머니즘적 페미니스트 신학

휴머니즘적 페미니스트신학은 전통적인 기독교와 기존 신학에 비추어 여성이 남성과 동등한 신앙주체요 도덕 행위자로서의 능력을 가지고 있음을 주장한다. 이 신학은 여성과 남성 모두 인간적 잠재력을 가진 존재로 간주한다. 여성은 더 이상 열등한 존재가 아니라는 것이다. 여기서 말하는 인간적 잠재력이란 합리적 이성의 능력을 가리키는데(강남순, 1994: 167-170; 이인경, 2005: 139-145), 이것은 소위 공적인 영역에서 필요로 하는 자질이다. 이 신학은 여성도 남성과 동등한 능력을 가지고 있다는 가정 하에서 이제까지 남성들이 주도해 온 영역에 여성들도 포함시켜야 한다고 주장한다. 이 신학은 여성을 소위 여성성에 제한하는 것은 여성의 온전한 인간적 잠재력 계발을 저지하며 여성을 수동적이고 의존적이며 약하게 만든다고 본다. 휴머니즘적 페미니스트신학은 남성에게만 적용되던 기존의 평등 개념을 확대하여 여성을 포함하는 포괄적 동일성으로서의 평등을 강조한다. 요컨대, 이

17) 휴머니즘적 페미니스트신학, 여성 중심적 페미니스트신학이라는 표현은, 영(I. Young, 1990)이 말한 개념인 humanism과 gynocentrism에 기초한 것이다. 이 후에 전개하는 논의는 나의 글(2005b)에서 발췌하였음을 밝힌다.

18) 이것은 “여성의 종속은 도덕적으로 잘못된 것이며, 여성의 도덕적 경험은 존중될 가치가 있다”(Jaggard, 1991)라는 페미니스트 윤리의 기본 전제에서 따온 것이다.

신학은 여성이 남성과 같다는 것을 강조함으로써 여성이 남성과 동등한 신앙주체이며 도덕 행위자라고 주장한다. 그러나 이 신학은 기존 질서는 그대로 둔 채, 즉 전통적인 기독교와 기존 신학의 가치와 기준을 문제 삼지 않은 채, 여성을 그 질서에 편입시키려 한다는 비판을 받는다. 또한 이 신학은 여성 개인이 가진 다중 정체성을 간과할 뿐만 아니라, 여성들 간의 차이도 보지 못한다는 한계가 있다.

(2) 여성중심적 페미니스트 신학

여성중심적 페미니즘은 전통적인 기독교와 기존 신학이 제시하는 기준과는 다른 여성만의 독특한 능력이 있으며, 그 능력이야말로 여성을 신앙주체로서와 도덕 행위자로서 보게 하는 기준이 된다고 주장한다. 이 신학은 여성의 몸과 전통적인 여성적 활동 속에서 보다 긍정적인 가치를 발견한다. 이 신학에서는 소위 여성성이 여성해방의 걸림돌도 여성 억압의 원천도 아니다. 오히려 이 여성적인 가치를 소위 남성적인 가치보다 우월한 것으로 본다.¹⁹⁾ 여성중심적 페미니스트 신학은 남성중심적인 전통적 기독교와 기존 신학에서 폄하되었던 여성성을 명예회복시킬 뿐만 아니라 더 나은 사회를 위해 고무시켜야 가치로 승격시킨다. 이 신학은 기존 사회의 가치체계를 근본적으로 비판한다는 점에서 근본적이고 급진적인 문제제기의 성격을 가지고 있지만, 현상적으로 보면 남성중심적인 가부장제 사회를 그대로 유지시킨다는 비판을 받는다. 전통적인 여성성에 대한 여성중심적 재평가

19) 이러한 주장은 길리간(1994)의 '돌봄의 윤리'에 대한 페미니즘의 두 가지 반응 중 하나의 입장이다. 길리간의 이론에 대한 페미니즘의 반응은 두 가지로 나타났다. 하나는 돌봄의 윤리가 여성의 종속적 지위를 고착시키는 역할을 한다는 것이다. 다른 하나는 돌봄의 윤리가 여성의 도덕적 경험의 가치를 적극적으로 부각시킴으로써 페미니스트 윤리의 새로운 지평을 열었다고 평가하는 것이다(이인경, 2005b: 146-156). 여성중심적 페미니스트신학의 주장은 후자의 평가에 근거한 것이다.

는 여성이 억압당하고 있다는 주장을 약화시킴으로써 여성이 해방되어야 한다는 주장의 근거를 모호하게 한다는 것이다. 또한 이 신학은 남녀를 분리시키는 배타적 동일성으로서의 평등을 주장함으로써 가부장제 사회의 위계적인 가치구조의 서열만 바꾸었을 뿐 위계적인 성격은 그대로 유지한다는 비판을 받는다. 더구나 모든 여성에게는 본질적인 속성이 있다고 주장함으로써 여성들 간의 차이를 간과하는 한계를 가진다.

(3) 포스트 페미니스트 신학

포스트 페미니스트신학은 남성과 여성, 여성과 여성, 남성과 남성 등 모든 개인의 차이와 여성 개인의 다중 정체성을 주장함으로써, 남성중심적인 전통적 기독교와 기존 신학이 제시하는 신앙주체와 도덕행위자로서의 기준을 상대화시킨다. ‘포스트’(post)라는 말은 두 가지 의미를 가지고 있다. 하나는, 연속성을 강조하는 ‘후기’의 의미와, 다른 하나는, 불연속성을 강조하는 ‘탈’의 의미이다. 포스트 페미니스트 신학의 ‘포스트’는 둘 다 함축한다. 포스트 페미니스트신학이 단일 범주로서의 여성 개념을 해체하여 여성들 간의 차이를 말한다는 점에서는 ‘탈’의 의미를 함축한다. 휴머니즘적 페미니스트신학과 여성중심적 페미니스트신학이 여성을 어떤 기준으로든 하나의 범주로 가정한 반면, 포스트 페미니스트신학은 인종, 민족, 계층, 종교, 연령, 성성(sexuality) 등에 따른 여성의 차이를 강조한다. 여성을 하나의 계급으로 보는 페미니즘의 대전제가 포스트 페미니스트신학에서는 해체되고 있다. 바로 이러한 점 때문에 포스트 페미니스트신학의 ‘포스트’는 ‘탈’의 의미를 갖는다고 할 수 있다. 그러나 포스트 페미니스트신학이 여성들 간의 차이를 말한다고 해서 여성의 억압 현실을 부정하는 것은 아니다. 오히려 여성들이 처한 현실을 구체적으로 드러냄으로써, 즉

인종, 민족, 계층, 종교, 연령, 성성 등의 차이에 따라 여성 억압이 다양한 형태로 나타난다는 것을 보여줌으로써, 추상적 또는 허위 자매애(sisterhood)가 아닌 구체적 또는 진정한 자매애의 가능성을 제시하고 있다. 이러한 점을 고려해 볼 때, 포스트 페미니스트신학은 여성신학의 기획을 저해하는 것이 아니라 오히려 구체화시키고 완성하고 있다고 볼 수 있다. 따라서 포스트 페미니스트신학의 ‘포스트’는 연속성의 의미인 ‘후기’를 함축한다.

4. ‘여성들의’

1) 여성신학의 출발점으로서의 여성 경험

여성신학을 본격적인 기독교 여성담론으로 평가하는 주된 요인 중의 하나는, 여성신학이 기존의 남성중심적인 신학에서 배제, 차별, 억압된 ‘여성의 경험’을 신학의 출발점과 자료로 삼는다는 점이다. 여성신학의 새로운 점은 ‘경험’을 말한다는 데에 있는 것이 아니라 ‘여성의’ 경험을 말한다는 것이다. 어떠한 신학도 경험을 말하지 않는 것은 없다.²⁰⁾ 앞서서도 언급했지만, 객관적이고 추상적인 신학이란 있을 수 없다. 모든 신학은 의도했건 의도하지 않았건 인간의 구체적인 삶의 정황과 경험을 반영하기 때문이다. 여성의 경험을 신학의 출발점과 자료로 채택하는 여성신학은 그 신학적 방법론과 지

20) “여성신학은 진리의 기준뿐만 아니라 내용의 기본 전거로서 여성의 경험에 의거한다고 흔히들 말해 왔다. 지금까지 이 ‘경험’의 원리가 마치 여성신학(혹은, 아마도 해방신학들)에만 독특한 것처럼 취급하려는, 따라서 그것을 전통적인 신학들의 진리의 ‘객관적’인 전거와는 거리가 먼 것으로 보려는 경향이 있어 왔다. 이것은 모든 신학적 반성의 경험적인 기초에 대한 하나의 오해인 것으로 보인다. 신학의 객관적 전거들이라 불려져 온 것들, 즉 경전과 전통은 그 자체가 성문화된 집합적 인간 경험이다.”(류터, 1985: 19)

향성 자체가 기존 신학의 허위 보편주의를 폭로하는 것이었다. 여성 신학은 연역적 방법론을 신학적 방법론으로 채택한 신학과, 특정한 남성의 경험을 보편적인 인간의 경험으로 일반화시킨 신학, 둘 다에 대해 문제를 제기한 것이다.²¹⁾

남성중심적인 신학에서 배제·차별·억압된 여성의 경험은 어떤 것 들일까? 영(P. Young)에 따르면, 여성의 경험은 몸의 경험(bodily experience), 사회화된 경험(socialized experience), 여성해방적 경험(feminist experience), 역사적 경험(historical experience), 개인적 경험(individual experience)으로 나누어진다. 몸의 경험이란 임신, 출산과 같은 여성의 생리적인 기능과 관련된 경험을 말한다. 사회화된 경험이란, 여성은 남성보다 열등하고, 여성의 영역은 가정과 가족이며, 여성의 가치는 아이를 낳아 기르는 데에 있으며, 여성은 운유하고 순종적이고 자기 부정적이어야 한다는 사회 문화적 통념에 의해 내면화된 경험을 의미한다. 여기서는 여성의 역할과 기능의 가치가 남성의 역할과 기능의 가치보다 상대적으로 낮은 것으로 평가된다. 여성해방적 경험은, 여성의 사회화된 경험을 비판하고 거부하는 과정에서 형성된 경험이다. 여기서는 사회가 여성에게 요구하는 전형적인 여성상과 역할을 비판하며 여성자신과 타인들의 온전한 인간됨에 관심을 기울인다. 또한 여성이 속한 인종과 계급이 여성의 역할과 기대에 어떻게 영향을 미치는지에 관심이 있다. 역사적 경험은 우리보다 앞선 시대의 여성들의 역사에 대한 것이다. 그런데 대부분의 역사책에는 여성

21) 연역적 방법론의 신학에 대한 문제제기는 여성신학 이외에도 있었다. 해방신학, 정치신학, 민중신학 등과 같이 귀납적 방법론의 신학들에 의한 문제제기였다. 여성신학은 이러한 귀납적 방법론의 신학들에 대해서도 문제를 제기하였다. 왜냐하면 위의 귀납적 방법론의 신학들이 신학방법론에서는 여성신학과 맥을 같이 하지만, 연역적 방법론의 신학들과 마찬가지로 남성의 경험을 인간의 보편적인 경험으로 일반화시키기 때문이다.

의 이야기가 배제되어 있으며 혹 기록되어 있다 하더라도 피상적으로 기록되어 있기 때문에 여성의 역사에 대해 알기 어렵다. 그래서 여성 해방적 역사학자들은 여성의 잃어버린 역사를 발굴하고 있다. 개인적 경험은 여성개개인의 인생경험을 뜻하는데 이 경험은 위에서 분류한 각각의 경험들에 포함되는 것도 있다(1990: 53-56).

모든 여성신학자들이 거의 예외 없이 여성의 경험을 여성신학의 출발점과 자료로는 삼되, 첫째 여성신학의 규범으로까지 볼 것이냐에 대해서, 둘째 여성의 경험 중에서 어떤 경험을 자신의 신학의 출발점과 자료로 선택할 것인가에 대해서는 학자들마다 차이가 있다. 여성의 경험을 여성신학의 규범으로 볼 것인가라는 첫 번째 주제는, 전통적으로 기독교의 절대적인 규범으로 간주되어 온 성서의 자리를 여성의 경험으로 대체할 수 있는나라는 논쟁을 여성신학 내에 불러일으켰다.²²⁾ 성서와 여성의 경험과의 관계에 대한 논쟁은 성서의 가부장성의 정도(degree)에 대한 관점, 그리고 성서의 권위에 대한 문제와 연관된다. 거의 대부분의 여성신학자들은 성서 자체를 가치중립적인 것으로 보지 않을 뿐만 아니라, 성서에 가치중립적으로 접근하지도 않

22) 나는 이러한 논쟁에 대한 하나의 대안으로서 정현경의 '겹겹의 억압으로부터 여성을 해방시키는 힘'(1990)을 규범으로 제안한 바 있다(1992; 2005). 겹겹의 억압이란 여성들이 당해왔고 당하고 있는 다중적인 억압을 뜻하며, 해방시키는 힘이란 억압으로부터 해방되고자 하는 의지와 추진력을 말하는데 이 힘은 실체로서 존재한다기보다는 일종의 능력을 의미한다. 그러므로 여성의 경험과 성서는 그 자체가 규범이라기보다는 '겹겹의 억압으로부터 여성을 해방시키는 힘'이라는 규범 하에 있는 자료로 간주된다. 정현경은 이우정의 글에서 그 개념을 이끌어 내었으며, 나는 정현경의 개념이 여성의 경험과 성서에 관한 논쟁의 대안이 될 수 있음을 주장하였던 것이다. 나는 이러한 과정이 앞에서 인용된 "내가 더 멀리 본다면, 그것은 거인의 어깨 위에 앉아 있기 때문이다"라는 문구의 구체적인 한 예가 될 수 있다고 본다.

한국의 여성신학자들은 여성의 경험 vs. 성서의 논쟁에 대해 의견의 일치를 보지 못했지만, 여성신학은 기존 신학과 달리 여성의 경험에서 출발하고 중요한 자료로 간주한다는 견해를 공유하였다. 그 결과 한국여성신학회는 첫 번째 연구논문집을 『한국여성의 경험』(1994)이라는 제목으로 출간하였다.

는다. 성서 자체를 가치중립적인 것으로 보지 않는다는 것은, 성서가 가부장제적 사회에서 산출되었으며 가부장제적인 성격을 반영하고 있다는 것을 의미한다. 그러나 성서의 가부장성의 정도에 대해서는 여성신학자들마다 입장이 다르다. 즉, 성서가 가부장제적이라는 점에는 동의하지만, 성서의 핵심까지 가부장제적인지 아니면 성서에 감추어진 목소리, 숨겨진 역사, 기독교신앙을 형성할 대안적인 사건이 있는지에 대해서는 의견을 달리한다(이인경, 2005a).²³⁾ 성서에 가치중립적으로 접근하지 않는다는 것은, 여성해방적 관점에서 성서를 해석한다는 것이다. 여성해방적 관점에서 성서를 해석한다는 것은 “잊혀진 전승들을 발굴해 내어 잘못된 해석을 바로잡는 것이며, 남성위주의 학문적 외피를 벗겨내고 성서적 표상들과 신학적 의미들이 갖고 있는 여러 가지 새로운 차원들을 재발견하는 것”(피오렌자, 1994: 35-36)을 의미한다.²⁴⁾ 이것은 성서가 비록 가부장제적 문화의 산물이고 가부장제적 관점에서 해석됨으로써 여성억압을 정당화했지만, 성서를 여성해방의 관점에서 해석할 때 성서에는 여성을 해방시키는 힘이 있다고 전제할 때 가능한 일이다.²⁵⁾

23) 성서의 가부장성의 정도에 대한 여성신학자들의 관점의 차이에 대해서는 다음을 참고하라. 강남순(1994; 1997); 이인경(2005a). 나는, 성서가 비록 가부장제적 문화에서 산출되었고 가부장제적 관점에서 해석됨으로써 여성의 억압과 차별을 정당화했지만, 성서의 근본정신은 평등주의적이며 성서를 여성해방의 관점에서 해석할 때 여성을 해방시키는 힘이 성서에 있다고 본다(이인경, 2005a).

24) 피오렌자에 의하면, 여성의 구원과 해방을 위한 투쟁 경험을 규범으로 삼는 여성해방적 성서해석학은 여성들에게 성서를 되돌려 준다. 성서가 여성 차별·배제·억압을 정당화하는 “시대를 초월한 불변의 하나님의 말씀이 새겨진 돌”이 아니라 “불의와 억압에 대항하여 싸우는 여성들에게 하나님의 백성으로서의 에너지를 주는 빵”이 될 수 있음을 보여줌으로써(피오렌자, 1994).

25) 이런 전제를 가지고 성서를 해석할 때 어떤 강조점을 가지고 접근하는가에 따라 세 가지 방법으로 분류된다. 첫째, 전통적으로 가부장제적 사회에서 여성의 종속을 요구하는 것으로 읽혀져 왔던 여성에 관한 본문을 재해석하는 것이다. 둘째, 가부장제에 대한 신학적 비판을 가능케 하는 성서의 일반적인 주제, 즉 큰

2) 여성 경험의 다양성과 연대

여성의 경험 중에서 어떤 경험을 자신의 신학의 출발점과 자료로 선택할 것인가 라는 두 번째 주제는 백인여성 중심의 초기 여성신학 내에서의 논쟁과 우머니스트²⁶⁾ 신학자들을 포함한 포스트 페미니스트 신학자들의 인종적·계급적·문화적 문제제기로 나누어 생각해 볼 수 있다. 초기 여성신학자들은 여성해방적 경험이나, 몸의 경험을 포함한 전통적인 여성적 경험이나를 가지고 두 그룹으로 나뉘었다.²⁷⁾ 그러나 여성의 경험에 대한 초기 여성신학자들 간의 이러한 강조의 차이에도 불구하고, 그 경험들이 남성중심적 신학에서 배제·차별·억압된 경험이라는 점은 공통적이다.

출기를 파악하는 것이다. 셋째, 가부장제적인 문화 속에 사는 고대와 현대의 여성들의 역사와 이야기의 교차점을 알기 위한 것이다(Sakenfeld, 1985: 56).

- 26) 우머니스트라는 단어는 '여자답다'(Womanish)라는 말에서 유래되었으며, 흑인 페미니스트 또는 유색인 페미니스트를 가리킨다. 우머니스트는 여성의 문화, 여성이 가진 감정적 유연성, 그리고 여성의 힘을 인정할 뿐만 아니라 신호한다. 또한 우머니스트는 전 인류의 생존과 완전성을 위해 온 마음으로 몰두한다. 우머니스트는 음악과 춤과 달과 영혼을 사랑하며, 사랑과 음식과 등근 것을 사랑하며, 투쟁과 갈등을 사랑하고, 자기 종족과 자기 자신을 사랑한다(위커, 『어머니의 정원을 찾아서』, 6-7).
- 27) 여성해방적 경험을 우선시하는 여성신학자로는 루터(Ruether), 피오렌자(Fiorenza), 콜린스(Collins), 플라스코(Plaskow), 데일리 등이 있으며, 전통적인 여성적 경험을 신학의 출발점과 자료로 삼는 여성신학자에는 크리스트(Christ), 워쉬번(Washbourn), 스타호크(Starhawk), 부다페스트(Budapest) 등이 있다. 루터, 피오렌자, 그리고 콜린스는 여성해방적 경험이 영적 통찰력을 부여해주며 전통을 비판하는 준거가 된다고 본다. 플라스코와 데일리는 여성해방적 경험이 영성에 대한 새로운 이해를 구성한다고 주장한다. 페미니스트 관점에서 크리스트는 모성에 대한 논의와 여성신 상징에 대한 연구를, 워쉬번은 월경에 대한 연구를, 스타호크와 부다페스트는 여성신 상징에 대한 연구를 함으로써 [가부장제에 의해 배제되고 억압된] 여성의 경험과 여성의 몸을 회복시킨다(Christ and Plaskow, 1979: 7-9).

우머니스트 신학자들을 포함한 포스트 페미니스트신학자들은, 백인 여성 중심의 초기 여성신학이 간과했던 여성들 간의 인종적·계급적·문화적 차이를 부각시켰다. 포스트 페미니스트신학자들은, 초기 여성신학자들이 중산층 백인여성의 경험을 모든 여성의 경험인 것처럼 일반화시켰다고 비판하였다. 마치, 남성중심적인 기존신학이 여성의 경험을 배제한 채 특정한 남성의 경험만을 반영했으면서도 모든 인간의 경험을 대표하는 것 마냥 허위 보편주의 주장을 한 것과 똑같은 오류를, 초기 여성신학도 범했다는 것이다. 특히 우머니스트 신학자들은 이러한 문제제기와 더불어, 자신들의 특수한 상황에서 비롯된 경험을 신학의 출발점과 자료로 삼아 신학적 성찰작업을 하였다(Cannon, 1988; Grant, 1989; Williams, 1993).²⁸⁾ 포스트 페미니스트 신학의 이러한 문제제기는 백인여성신학에도 영향을 주었다. 출발은 백인중산층여성의 경험에서 하였지만 다른 피억압자들의 경험과 연대하여 신학적 성찰을 하는 백인여성신학자들이 나타났다.²⁹⁾ 또한 글을

28) 크리스트와 플라스코는 초기 여성신학에 대한 포스트 페미니스트신학자들의 문제제기를 담은 글들을 *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*(1989)라는 하나의 책으로 엮어 출간하였다. 이 책에서 위커, 윌리엄스(Williams), 캐넌(Cannon), 로드(Lorde)는 흑인여성의 경험이 백인여성의 경험과는 다르다고 주장한다. 알렌(Allen), 이와후(Ywahoo), 산체스(Sanchez)는 자신들의 부족으로부터 배운 땅에 대한 경외와 사랑을 말한다. 매터(Matter) 헤이워드(Heyward), 해리슨(Harrison), 로드는 레즈비언의 경험과 관점에서 가부장제적인 억압을 비판한다. 이 책의 전편에 해당하는 *Womanspirit Rising*(1979)과 비교할 때 이 책에는 다양한 인종과 문화권 출신의 여성신학자들의 글이 수록되어 있지만, 아시아와 아프리카에서 활동하고 있는 여성신학자들의 글은 빠져 있다. 파벨라(Fabella)와 오두요예(Oduyoye)가 편집한 *With Passion and Compassion: Third Women Theology Doing Theology*(1990)는 이러한 한계를 보완한 책으로, 아시아와 아프리카 여성신학자들의 목소리를 담고 있다.

29) 러셀은 제3세계 여성들과 연대하여 신학작업을 한 대표적인 백인여성신학자이다. cf. *Inheriting Our Mother's Garden: Feminist Theology in Third World Perspective*(1988).

쓸 때 자신의 특수한 삶의 자리를 언급함으로써 자신의 경험이 모든 여성을 대표하는 보편적인 경험이 아님을 드러내기 시작하였다. 포스트 페미니스트신학의 문제제기로 인해 여성신학은 특정한 하나(the feminist theology)가 아니라 여럿(feminist theologies)이며 그 어떤 여성신학도 그 가운데 하나(a feminist theology)라는 사실이 분명해졌다.

한국의 여성신학은 실천적인 측면에서부터 시작되었다. 한국여성학자협의회가 창설된 1980년을 한국의 여성신학 원년으로 보기 때문이다. 한국의 여성신학은 학계의 신학자들보다는 목회현장에서 성차별을 직접 몸으로 경험한 평신도 여성 지도자들과 여성 목회자들에 의해서 주도되었으며, 학계와 교계 여성들 간의 연대 속에서 이루어졌다(박경미, 2003: 392-393, 450). 한국의 여성신학이 대부분 교회와 기독교 신학의 틀을 벗어나지 않는 개혁주의적 성격을 띠는 이유가 아마도 여기에 있지 않나 생각된다.³⁰⁾ 또한, 앞서서도 언급했듯이, 한국의 여성신학은 초창기부터 서구의 여성신학 이론을 소개하는 동시에 한국의 기독교여성이 처해 있는 구체적인 역사와 상황에 응답하면서 전개되었다. 30년이 채 안 되는 그리 길지 않은 기간 동안, 한국의 여성신학은 서구의 다양한 여성신학들을 소개하는 한편 한국의 여성으로서의 경험에 대한 여성신학적 성찰작업들을 지속적으로 전개하였다.

박순경(1983, 1988, 1997)은 민족분단의 문제와 통일의 과제를 여성신학의 관점에서 신학화했으며, 이우정(1982, 1983)은 전통 민중문화에 나타난 여성의 경험을 여성신학적으로 재해석하였다. 손승희(1989, 1997), 정현경(1990, 2001, 2002), 이은선(1997, 2003, 2004)은 여성적 경험과 여성의 몸의 경험을 중시하는 여성신학을 전개하고 있

30) 박경미는 이러한 개혁주의적 성격 때문에 여성해방적 성서해석과 여성해방적 교회론이 한국의 여성신학의 중요한 관심사 중의 하나였다고 분석한다(2003: 450).

으며, 특히 정현경은 기독교와 다른 종교 간의 경계를 넘나들면서 살림이스트(Salimist)³¹⁾로서의 여성을 그려내고 있다. 이경숙(1994, 2000), 최영실(1995, 2004), 최만자(1993, 1995), 박경미(1988, 1993, 1998)는 여성신학적 성서해석 작업을 해 오고 있으며, 강남순(1994, 1998, 2002)은 휴머니즘적 페미니스트의 입장에서 젠더라는 주제를 자신의 신학적 성찰에 일차적으로 반영하고 있다. 양미강(1992, 1997, 2001)은 한국교회 여성의 역사를 여성신학적으로 재서술하고 있으며, 구미정(2004, 2005)은 생태여성주의의 관점에서 신학적 작업을 하고 있다. 오현선(2007)은 최근 들어 이슈가 되고 있는 이주여성들의 경험과 연대하여 여성신학적 성찰을 하고 있다.³²⁾

5. ‘여성들을 위한’- 나오는 글을 대신하여

요즘 ‘알파걸’, ‘신삼종지도’ 등과 같은 신조어가 등장할 정도로 여성의 지위가 향상되었다고 하지만, 여전히 교회는 무풍지대라고 한다면 지나친 표현일까? 본격적인 기독교 여성담론으로서의 여성신학이 시작된 지 반 세기도 채 되지 않은 오늘, “여성들의, 여성들에 의한, 여성들을 위한”을 너무 일찍, 너무 쉽게 양보해서는 안 된다고 생각한다. 남성중심적인 전통적인 기독교와 신학이 여성을 배제하고 차별

31) 살림이스트는 ‘살림’에서 온 말이다. 살림은 한국 여성이 매일 하는 가정 일을 일컫는 말이다. 더 나아가 살림이란 모든 사람을 배부르고 행복하게 먹이는 것, 가족의 평화와 건강과 풍요함을 끌어내는 것, 아름다운 삶의 환경을 만드는 것을 뜻한다. 살림이스트는 한국의 에코페미니스트 또는 한국 에코페미니스트의 비전에 참여하고 싶어 하는 세계의 모든 사람들을 가리킨다. 살림이스트는 모든 것(특히 죽어가는 지구)을 살아나게 하는 사람이다(현경, 2001).

32) 한국의 여성신학에 대해서는 최만자(2001), 박경미(2003), 이경숙(2007)의 글을 참조하라.

하고 억압해 온 2천년은 물리적으로도 오랜 시간이지만, 그 긴 세월 동안 깊숙이 각인되고 유전되어 기독교인의 의식과 태도에 원천적으로 내면화된 여성 혐오·경멸·배제·차별·억압은 풍화와 퇴적을 거듭하면서 단단하고 두터운 지층을 형성하였다. 여성신학을 중심으로 하는 기독교 여성담론이 학문의 세계—여전히 남성 중심적이기는 하지만—에서는 점차 알려지고 설득력을 인정받고 있는 반면, 대부분의 교회에서는 아직도 먼 나라 먼 행성의 이야기로 들려지고 있는 게 오늘의 현실이다. 이것은 한국의 여성신학이 목회 현장의 여성들로부터 시작되었지만, 한국 교계의 남성중심적인 가부장제적 위계구조의 벽이 여전히 높고 단단하다는 사실을 확인시켜 준다. 물론 이러한 현상은 신학과 교회 간의 괴리라는 고질적인 원인에 기인한 측면도 없지 않다. 2천년 동안이나 시소의 한쪽에 집중적으로 무게가 실려 왔는데, 겨우 40년 만에 수평으로 만든다는 것은 무리하고 성급한 기대가 아닌가 싶다.

나는, 성-성별 체계가 여전히 우리 사회의 주된 기제로 작동하는 한, 그리고 여전히 교회가 성-성별 체계를 신학적으로 정당화하는 한, ‘여성들을 위한’을 쉽게 포기해서는 안 된다고 생각한다. 모튼(Morton)이 제안한 “상상으로 하는 실험”(1973)³³⁾은 30 여 년이 지난 오늘도 유효하다. 출간된 지 20여 년 만에 한국어로 번역된 브란텐베르그(Brantenberg)의 『이갈리아의 딸들』(1996)이 여전히 오늘의 독자들에게도 불편함과 통쾌함을 동시에 느끼게 한다는 것은 우리 사회가

33) 모튼은 그녀의 강연을 듣는 청중들에게 다음과 같은 ‘상상으로 하는 실험’을 제안한 적이 있다. 신학교의 교수 대부분이 여자교수들이고 남자 교수는 매우 예외적으로 있다면? 모든 신학대학의 총장이나 학장이 모두 여성이라면? 남자가 신학교에 들어온 목적은 여성 목회자와 결혼을 해서 잘 돌고 보필하기 위한 것이라면? 남성인 당신에게 누군가가 당신은 똑똑하지만 남성이기 때문에 목사 안수를 받을 수 없어서 딱하다고 한다면?

남성중심적인 사회라는 것을 새삼 확인시켜 준다. ‘여성들을 위한’은 기독교 여성담론의 중요한 기준이다. ‘여성들을 위한’은 ‘여성들에 의한’과 ‘여성들의’의 지향성을 담보해 주는 역할을 하며, 그 지향성을 구체화시킬 수 있는 방법을 선택하는 기준이기도 하다. 앞에서 언급했듯이 ‘여성들에 의한’에 해당되는 선배 여성들의 업적을 계승하고 동시대 여성들과의 연대하는 방법도, ‘여성들을 위한’에 대한 고민 속에서 나온 것이다. 궁극적으로 여성신학이 여성들을 위한 것만이 아니라 남성을 포함한 모든 인간을 위한 것이기는 하지만, 여성신학은 페미니즘의 관점에서 여성평등, 여권신장, 여성인권, 여성해방 등으로 표현된 ‘여성들을 위한’을, 남성중심적인 교계와 기존 신학의 권력과 횡포에 눌려, 너무 성급하게 ‘모든 인간을 위한’으로 희석시키지 않아야 할 것이다. ‘여성들을 위한’을 사소화·보편화시키지 않는 학문적 풍토와 특별화·영성화시키지 않는 사회적 분위기가 신학과 교계에 무르익을 때까지, 여성신학은 ‘모든 인간을 위한’에게 ‘여성들을 위한’을 내어주지 않아야 한다. 나는 ‘여성들을 위한’을 전제로 한 다양한 ‘여성들에 의한’, 다양한 ‘여성들의’ 이야기가 더 많이 말해지고 들려져야 한다고 생각한다. 이러한 나의 주장이, 남성중심적인 가부장제 사회에서 억압당한 경험의 반영이기도 하지만, 그것을 넘어서서 나를 억압의 피해자로서만 규정하지 않으려는 여성신학적 성찰에서 나온 것이다.

포스트 페미니스트신학자로서 나는, 선배여성들과 동시대여성들과의 연대에 힘입어, 지금 내가 서 있는 삶의 자리에서 신학적 성찰을 하고자 한다. 신학적 성찰의 과정 중에 있지만, 어차피 완결된 신학적 성찰이란 존재하기 않는 것이기에, 몇 가지 제안을 하는 것으로 이 글을 끝맺고자 한다. 첫째, ‘딴지 걸기’이다. 차별과 배제와 억압을 경험한 사람들은 그것을 극복하기 위해, 주류 사회의 가치와 기준을

내면화하여 그 가치와 기준에 도달하기 위해 ‘따라잡기’를 하거나, 주류 사회의 가치와 기준에 대해 문제를 제기하며 대안을 찾거나 하는 두 가지 유형의 모습으로 나뉜다. 나는 ‘따라잡기’가 자칫 여성들로 하여금 정신분열증에 걸리도록 할 위험성과 한계가 있다고 생각하며, 따라잡기가 ‘신화’에 불과하다는 미스(Mies, 2000)의 주장에 동의한다. 왜냐하면 따라잡기는 여성들의 경험과 삶을 외면하고 왜곡하며, 남성 중심적 가부장제 사회의 가치체계를 여전히 온존시키기 때문이다. ‘단지 걸기란, 남성 중심적 가부장제 사회에 사는 한 그 사회의 가치와 기준을 완전히 무시할 수 없겠지만 그것이 전부가 아님을 인식하고 각자가 서 있는 삶의 자리가 지닌 의미를 새롭게 받아들이는 것이다. 이러한 단지 걸기는 여성이 자신을 더 이상 피해자나 뒤쳐진 자로 생각하지 않고, ‘축복받은 자’(최영실, 1992: 117-118),³⁴⁾ ‘적절하게 힘이 있는 주변인’(조한혜정, 1998: 121-137),³⁵⁾ ‘자기성찰적 주변부인’(강남순, 1998: 414),³⁶⁾로 인식할 때 가능하다.

둘째, ‘공홀의 마음, 생명의 마음 가지기’이다. 여성으로서의 나의 억압 경험은 다른 피억압자들의 억압 경험과 연대하게 하는 끈이 되었다. 어머니 됨으로서의 나의 몸의 경험과 여성적 경험은 생명 가진

34) 최영실은, 한국의 여성들이 역사적으로 살피볼 때 억압과 가난 속에 살았지만 그러한 억압 가운데 있는 자기 자신을 바라보며 그러한 자신이 오히려 이 세상을 변화시킬 수 있다는 자기긍정의 정체성을 가지고 있었다고 주장한다. 최영실은 여성들의 이러한 자기인식을 가리켜 ‘축복받은 자’라고 명명하였다.

35) 조한혜정은, 여성이 자신의 주변인으로서의 정체성을 인정하고 그 자리를 더 이상 주변으로만 규정하지 않을 때 여성은 자신의 경험과 시각을 새롭게 재구성하게 된다고 주장한다. 조한혜정에 의하면, 바로 이 여성은 남성이라는 ‘중심’을 따라잡으려하기보다는 자기가 가지고 있는 것을 보게 되는 ‘적절하게 힘이 있는 주변인’이다.

36) 강남순은, 자기 자신을 타자화되어 온 희생자로서가 아니라 그 타자화의 경험을 적극적인 창조적 차원으로 승화시키는 여성을 가리켜 ‘자기성찰적 주변부인’이라고 부른다.

존재들에 대해 공홀과 생명의 마음을 가지게 하였다. 생명을 잉태하고 보듬고 자라게 하는 자궁의 진통이 새 생명을 낳듯이, 하나님의 마음인 공홀을 품고 그 공홀 때문에 진통할 때 억눌리고 무시당했던 생명이 온전히 회복될 수 있음을 알게 되었다.³⁷⁾ 수많은 신체적, 정신적, 사회적, 문화적 폭력 등으로 인해 죽임의 문화가 만연한 오늘 의 현실에서, 우리에게 절실하게 필요한 것은 공홀의 마음, 생명의 마음이다(박경미, 1997; Mananzan and Park, 1990). 또한 ‘할 수 있으면 해야 된다’는 과학기술시대의 명법 앞에서 생명 가진 존재들에 대한 공홀과 생명의 마음은 ‘할 수 있어도 하지 않는다’, ‘할 수 있어도 할 수 없다’를 고백하게 만들었다.

이 제안들이 ‘여성들을 위한’ 것이냐에 대해서 이론의 여지가 있을 지 모르겠다. 그러나 나는 모든 여성을 대표할 수도 없고 하고 싶지도 않다. 포스트 페미니스트신학자로서 나는, 내가 서 있는 삶의 자리에서 신학적 성찰을 할 뿐이다.³⁸⁾ 그리고 여성들과 연대하여 희망

37) ‘공홀’을 뜻하는 히브리어 단어 ‘라하땀’(rachamim)은, 생명탄생에 중요한 역할을 하는 신체기관 중의 하나인 ‘자궁’을 의미하는 히브리어 낱말 ‘레헴’(rehēm)과 어근이 같다.

38) 나는 전략적으로는 휴머니즘적 페미니즘이 필요하다고 생각한다. 그러나 그와 동시에 다중적인 정체성을 가진 나의 삶의 자리에서 신학적 성찰을 하기를 원한다. 남성과 ‘같음’을 강조하는 것만으로 한계가 있기 때문이다. 내가 강남순의 휴머니즘적 페미니스트 신학을 일면 지지하면서도, 견해를 달리하는 이유가 바로 이것이다. 강남순(1998: 65-66)은 여성신학이 강조점의 차이에 따라 특수담론과 보편담론의 두 차원을 모두 지녔다고 보지만, 강남순의 강조점은 보편담론으로서의 여성신학에 있다. 강남순 자신이 밝힌 바, 강남순은 남성과의 같음을 주장하는 휴머니즘적 페미니스트신학자이다. 여성들이 현실적으로 남성중심적인 가부장제 사회에서 살고 있고 소위 남성들의 전유물로 간주되어 온 영역에 들어가기 위해서는 그 사회의 가치와 기준을 무시할 수 없겠지만, 그 사회를 떠받치고 있는 가치와 기준에 대해 근본적으로 문제제기하지 않는 ‘같음’ 주장은 한계가 있다고 본다. 그러므로 나는 ‘같음’ 논리를 지닌 보편담론으로서의 여성신학을 강조하는 휴머니즘적 페미니스트신학자라기보다, 남성중심적인 가부장제 사회의 가치와 기준을 상대화시키는 ‘차이’ 주장으

을 펴뜨릴 것이다. 여전히 남성중심적인 가부장제 사회에서 희망을 말한다는 것이 가능한가라는 의문이 제기될 수 있겠지만, 이때 희망이란, 절망스러운 현실을 은폐하고 장밋빛 미래를 말하는 것을 뜻하지 않는다. 희망이란 절망을 드러내고 그 절망에 저항하는 것이다. 여성신학은 절망스러운 상황 속에서도 굴하지 않고 그 절망을 폭로하고 그 절망에 저항하며 희망을 만들어 내었다. 서로 다른 삶의 자리에서 선배여성들과 동시대여성들이 한 땀 한 땀 이어온 희망이라는 ‘조각보’에 나의 한 조각을 보태고 싶다.

(원고접수: 2008. 11. 13. 게재확정: 2008. 12. 5)

로서의 여성신학, 즉 포스트 페미니스트신학자이다. ‘차이’ 주장으로서의 여성신학은 보편담론이나 특수담론이나 라고 할 때는 특수담론에 해당되지만, 그것은 강남순이 말한 제2격의 신학으로서의 특수담론과는 다른 의미를 갖는다.

참고문헌

- 강남순(1994), 『현대여성신학』, 서울: 대한기독교서회.
_____(1998), 『페미니즘과 기독교』, 서울: 대한기독교서회.
_____(2002), 『페미니스트 신학』, 천안: 한국신학연구소.
- 박경미(1997), “21세기 여성신학의 전망”, 『기독교사상』, 460호, 116-132.
_____(1998), “초대교회의 가부장주의화 과정과 가정훈령: 목회서신을 중심으로”, 『신학사상』, 102호, 221-254.
_____(1998), “오소서, 창조자의 영이여!-한국교회와 여성주의적 성서 해석”, 『기독교사상』, 470호, 10-28.
_____(2003), “한국 여성신학 20년”, 이화여자대학교 한국문화연구원 편, 『신학연구 50년』, 387-455.
- 박순경(1983), 『한국 민족과 여성신학의 과제』, 서울: 대한기독교서회.
_____(1988), 『민족통일과 여성의 과제』, 서울: 대한기독교서회.
_____(1997), 『통일신학의 미래』, 서울: 사계절.
- 손승희(1989), 『여성신학의 이해』, 서울: 한국신학연구소.
_____(1997), “여성의 도덕성”, 『기독교사상』, 461호, 113-124.
- 양미강(1992), “초기 전도부인의 신앙과 활동”, 『한국기독교와 역사』, 2권, 91-109.
_____(1997), “참여와 배제의 관점에서 본 전도부인에 관한 연구 -1910년~1930년대를 중심으로”, 『한국기독교와 역사』, 6권, 139-179.
_____(2001), “한국교회 여성사(女性史) 서술을 위한 가능성 모색”, 이우정선생 고회기념 논문집 편찬위원회 편, 『여성 평화 생명』,

- 서울: 경세원, 456-476.
- 오현선(2007), “욕구와 통제 사이: 여성이주민의 현실과 여성신학의 과제”, 한국여성신학회 봄학술대회 자료집 발표문(2007. 5. 12).
- 이경숙(1994), 『구약성서의 여성들』, 서울: 대한기독교서회.
- _____(2000), 『구약성서의 하나님·역사·여성』, 서울: 대한기독교서회.
- _____(2007), “한국 여성신학의 발자취와 미래: 주제별 고찰과 내일의 과제”, 한국기독교학회, 『한국기독교신학논총』, 50집, 175-214.
- 이우정(1982), “한국속담과 여성의 비인간화”, 여신협 강연 제1집.
- _____(1983), “한국 전통문화와 여성신학: 서민여성(민중)의 전통문화를 중심으로”, 한국여신학자협의회, 『한국여성신학의 과제: 아시아 여성신학 정립협의회 보고서』.
- 이은선(1997), 『포스트모던 시대의 한국여성심학』, 왜관: 분도출판사.
- _____(2003), 『유교, 기독교 그리고 페미니즘』, 서울: 지식산업사.
- _____(2004), 『한국 여성조직신학 탐구』, 서울: 대한기독교서회.
- 이인경(1992), “복음서 안의 억압된 여인 사건에 대한 여성해방적 분석”, 연세대학교 석사학위논문.
- _____(2002), “여성의 희생과 교회의 폭력에 대한 여성신학적 분석”, 『한국여성신학』, 제51호, 48-58.
- _____(2005a), “하나님의 형상대로: 기독교와 여성”, 기독교의이해 교재편찬위원회 편, 『기독교의 이해』, 240-267.
- _____(2005b), 『에큐메니칼 페미니스트 윤리』, 서울: 한들출판사.
- _____(2006), “알레르기 있으세요?”, 『월간 새가정』, 제53권 제4호, 14-17.
- 정현경(2002), 『결국은 아름다움이 우리를 구원할거야 1, 2』, 서울: 열림원.
- 조(한)혜정(1998), 『성찰적 근대성과 페미니즘』, 서울: 또 하나의 문화.

- 최만자·박경미(1993), 『새 하늘 새 땅 새 여성』, 서울: 생활성서사.
- 최만자(1995), “한국 그리스도교 여성의 경험에서 본 성서 해석”, 한국여성신학회 편, 『성서와 여성신학』, 서울: 대한기독교서회, 103-145.
- _____(2001), “한국여성신학: 그 신학 새로 하기의 어제와 내일”, 한국기독교학회, 『한국기독교신학논총』, 22집, 293-324.
- 최영실(1992), “성서적 관점에서 본 한국여성신학(Ⅰ)”, 『기독교사상』, 398호, 116-128.
- _____(1995), 『신약성서의 여성들』, 서울: 대한기독교서회.
- _____(2004), 『성서와 여성』, 서울: 민들레책방.
- 현경(2001), 『미래에서 온 편지』, 서울: 열림원.
- 한국여성신학회 편(1994), 『한국여성의 경험』, 서울: 대한기독교서회, 1994.
- _____-편(1995), 『성서와 여성신학』, 서울: 대한기독교서회, 1995.
- Brantenberg, Gerd(1977, 1985), *Egalia's Daughters : A Satire of the Sexes*, 『이갈리아의 딸들』, 노옥재 외 옮김, 서울: 황금가지, 1996.
- Cannon, Katie G.(1988), *Black Womanist Ethics*, Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Christ, Carol and Judith Plaskow, eds.(1979), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper & Row.
- _____(1989), *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco: Harper & Row.
- Chung, Hyun Kyung(1990), *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, 『다시 태양이 되기 위

- 하여: 『아시아 여성신학의 현재와 미래』, 박재순 옮김, 왜관: 분도출판사, 1994.
- Daly, Mary(1968, 1975, 1985), *The Church and the Second Sex*, 『교회와 제2의 성』, 황혜숙 옮김, 서울: 여성신문사, 1994.
- _____(1973, 1985), *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, 『하나님 아버지를 넘어서: 여성들의 해방 철학을 향하여』, 황혜숙 옮김, 서울: 이화여자대학교 출판부, 1996.
- Fiorenza, Elisabeth Schuessler(1984), *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, 『돌이 아니라 빵을: 여성신학적 성서해석학』, 김윤옥 옮김, 서울: 대한기독교서회, 1994.
- Fabella, Virginia and Mercy Amba Oduyoye, eds.(1990), *With Passion and Compassion: Third World Women Theology Doing Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Gilligan, Carol(1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 『심리이론과 여성의 발달』, 허란주 옮김, 서울: 철학과현실사, 1994.
- Grant, Jacquelyn (1989), *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*, Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Jaggar, Alison M.(1991), "Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects", ed. Claudia Card, *Feminist Ethics*, Lawrence: University Press of Kansas.
- Lerner, Gerda(1986), *The Creation of Patriarchy*, 『가부장제의 창조』, 강세영 옮김, 서울: 당대, 2004.

- _____(1993), *The Creation of Feminist Consciousness: from the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, 『역사 속의 페미니스트: 중세에서 1870년까지』, 김인성 옮김, 서울: 평민사, 2006.
- Mananzan, Mary John and Sun Ai Park(1990), “Emerging Spirituality of Asian Women”, eds. Virginia Fabella and Mercy Amba Oduyoye. *With Passion and Compassion: Third World Women Theology Doing Theology*, Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Mies, Maria, Vandana Shiva(1993), *Ecofeminism*, 『에코페미니즘』, 손덕수·이난아 옮김, 서울: 창작과 비평사, 2000.
- Morton, Nelle(1985), *Journey is Home*, Boston: Beacon Press.
- Ruether, Rosemary Radford(1983), *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, 『성차별과 신학』, 안상남 옮김, 서울: 대한기독교출판사, 1985.
- Saiving, Valerie(1960), “The Human Situation: A Feminine View”, eds. Carol Christ and Judith Plaskow, *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, San Francisco: Harper & Row, 1979.
- Sakenfeld, K. Doob(1985), “Feminist Use of Biblical Materials”, ed. Letty M. Russell, *Feminist Interpretation of Bible*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Trible, Phyllis(1978), *God and the Rhetoric of Sexuality*, 『하나님과 성의 수사학』, 유연희 옮김, 서울: 창조, 1996.
- Walker, Alice(1982), *The Color Purple*, 『보라빛』, 안정효 옮김, 서울: 문경, 1986.
- _____(1983), *In Search of Our Mother's Gardens*, 『어머니의 정원

을 찾아서』, 구은숙 옮김, 서울: 이프, 2004.

Williams, Delores S.(1993), *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, New York: Orbis Book.

Young, Iris Marion(1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

Young, Pamela Dickey(1990), *Feminist Theology / Christian Theology: In Search of Method*, Minneapolis: Fortress Press.

池上俊一(1992), 魔女と聖女, 『여성에게 문화는 있었는가』, 김응천 옮김, 서울: 사계절, 1999.

<Abstract>

Agents and Themes in Christian Women's Discourse

Inn-Kyeong Lee

The research introduces Feminist Theology as an authentic discourse on Christian women consisting of three criteria such as 'of women, by women, for women'. The criteria, 'for women' is the most important of all, for it tries to achieve the goal 'of women' and 'by women' and it serves as a tool to choose a right methodology to concretize the goal. Therefore, this study rejects the traditional Christian discourses 'about women' 'by men' and the discourses of the late 1960s to early 1970s 'by women' and 'of women.' As the former reinforces patriarchal Christianity by excluding women from theological discourses and thus, oppressing women, the latter, even if it is 'by women' and 'of women,' only adds women's voice to the pre-existing discourses of male-dominated society. That is why both of them are not really 'for women'. This thesis claims that, since sex-gender system operates as a leading mechanism as to how our society and church justifies male-dominated cultural and theological discourses, the feminist discourse 'of women' and 'by women' has to be continued 'for women'. As a post feminist theologian, I strongly

suggest that the discourses of the women of diverse backgrounds and experiences needs to be continuously told and heard by themselves, for those discourses represent their stories.

