

종교문화 속에 내재된 젠더 드러내기

김진경

I. 문화 속의 종교와 종교 속의 여성 바라보기

종교 없는 사회나 문화 혹은 역사가 존재할 수 없으며, 역사 속에서 사회·문화·정치 등의 영향을 받지 않는 종교도 없다. 특히 전통사회는 종교와 국가가 권력을 공유하는 정교일치의 사회였다. 따라서 종교는 사회 제도나 규범, 가치 등에 합법성을 부여할 수 있었고 사회를 통합할 수 있었다.¹⁾ 이후 근대에 들어와서 종교와 정치가 분리되었지만, 종교와 사회는 여전히 서로 영향을 미치고 있다. 이렇듯 종교는 역사의 구성물이자 역사와 함께 변화의 과정에 있다. 한국 사회 역시 고대부터 중세를 거쳐 근현대에 이르기까지 종교가 각 시대마다 사회적 담론에 영향을 받기도 하고 영향을 주기도 하면서 함께 하였다.

한 문화에서 여성에 대한 가치체계와 행위규범의 형성은 흔히 그 문화의 전통적인 종교 이념과 밀접히 관련된다. 조선시대 이후로 유교는 한국 사회에서 단지 하나의 종교가 아니라 한국인들의 세계관과 가치관의 뼈대였으며, 한국의 가부장 제도를 뒷받침하는 중요한 근간이었다.²⁾ 조선시대뿐만 아니라 그 이전의 고려

1) 류경희, <힌두 근본주의 운동의 정체성 정책과 여성>, 《인도연구》 8집, 한국인도학회, 2003, 4쪽.

2) 조혜정, 《한국사회의 여성과 남성》, 문학과지성사, 1988, 58-119쪽.

시대에도 고령 사회를 지배했던 불교가 가부장적 속성을 내재화하고 있었고, 가부장 제도에 어느 정도 기여했을 것이라고 사료된다. 이처럼 역사를 주도한 남성들은 종교사를 통해서 종교적 믿음과 체계에 근거한 사회제도들을 형성시키고 통제했으며, 여성의 사회적 지위와 역할은 남성에 의해 규정되었다.³⁾ 이런 점에서 한국 사회는 가부장적 이데올로기가 그 저변에 깔려 있는 사회라고 말할 수 있다.

따라서 여성에 대한 가부장적 인식과 그것이 실제 여성의 삶에 미친 영향을 검토하는 것은 중요한 일이다. 긴 역사 속에서 여성은 가부장적 토대 위에서 살았고, 그러한 사회에서 여성과 남성의 구분, 여성의 역할과 남성 역할의 차이는 자연스러운 것이었다. 게다가 가부장 문화는 우리의 사고를 지배했으며, 특히 가부장적 사회에서 여성의 차별과 억압은 여성의 숙명인 것처럼 인식되었다. 과거 부모들은 여아가 태어나면 크게 실망을 하고 어머니는 죄의식을 느꼈다. 여아들은 교육에서 제외되었고, 그녀들이 받는 교육이란 기껏해야 한 가정의 아내 혹은 어머니가 되는 데 필요한 교육만이 허락될 뿐이었다. 여성의 육체 또한 여성의 것이 아니었다. 여성은 아이를 생산할 수 있는 특권을 가지고 있기에, 남성은 이를 통제하기 위해 끊임없이 여성을 무지의 상태로 가두어 두려고 하였다. 여성들은 남성들에게 복종해야 했고, 남성의 명예가 손상되면 남성에 의해 구타당하고 심지어 살해당하기도 하였다.

이러한 가부장 문화는 종교문화에도 영향을 미쳤다. 종교는 과거로부터 한국 사회의 중요한 문화 체계였기에, 종교문화의 가부장성에 대한 이야기를 빼놓을 수 없다. 한국 사회는 전통사회에서 근대사회로의 전환이 서구와는 달리 순간적이고 압축적으로 이루어졌다. 당시의 사회문화는 기존의 불평등한 관계를 해체하고 변형시킬 수 있는 무한한 잠재력을 가지고 있었으며, 근대로 넘어오면서 신교육을

3) 류경희, <인도문화의 이중적 여성성과 힌두 여신 상징체계>, 《종교와 문화》 제4호, 서울대학교 종교문제연구소, 1998, 133-134쪽.

받은 여성들 사이에서 사회 의식의 변화가 이루어졌다.⁴⁾ 변화의 기반은 근대 교육과 새로운 문물을 수용하는 과정에서 기존 교육제도의 소외된 계층을 포괄하면서 형성되었으며, 변화의 가능성은 서양의 문물을 소개한 외래 종교(기독교)의 유입과 전통사회 체제를 비판한 새로운 종교의 등장으로 마련되었다고 볼 수 있다. 이러한 종교의 역할은 수많은 기존 연구에서 중요하게 부각되었다. 즉 한국 사회가 근대로 들어서면서 가부장적 사회구조가 '다소' 약화되었고, 근대의 종교들이 종교와 사회 전반의 탈가부장화에 기여했다는 논의가 많이 이루어졌다.

하지만 근대화 과정 속에서 종교가 여성의 해방과 관련하여 긍정적인 역할만 했을까? 종교는 한편으로 변화를 재촉하기도 하고, 다른 한편으로는 지연시키기도 하면서 가부장 사회를 해체하거나 재구축하는 데 일정한 역할을 했다.⁵⁾ 또한 이 시기의 종교는 가부장적 이념을 탈피하는 데 기여함과 동시에 한편으로는 변화를 저해하고 억압하는 이중성을 드러내고 있다.⁶⁾ 즉 종교의 이중성은 시대의 변화를 선도하는 역할과 전통의 가치와 신앙의 미덕이라는 미명 아래 변화를 가로막고 오래된 통념과 습관을 유지시키는 역할로 드러나고 있다.

종교와 문화가 지니고 있는 이러한 이중성은 여성의 이미지에도 반영되고 있다. 여성의 이미지는 수동적인 피억압자로, 때로는 구원자 혹은 능동적인 저항자로 그려진다. 여기서 주목해야 할 점은 여성의 이중적인 이미지가 남성의 시각에서 판단되고 논의되어 왔다는 것이다. 이러한 이분법 자체가 남성이 그리는 여성에 대한 이미지의 표상 체계라 할 수 있다. 특히 구원자 혹은 능동적인 저항자의 이미지는 몇몇의 논의에서 언급되는 사례를 통해 살펴볼 수 있다. 이 사례들은 종교사 속에서 드물게 보이는 강한 지도력의 여성 혹은 두드러진 활동을 보인 여성

4) 이숙진, 《여성, 종교, 새로운 문명》, 《기독교사상》 43권 제11호, 대한기독교서회, 1999, 241-242쪽.

5) 김윤성, 《1920~30년대 한국사회의 종교와 여성 담론》, 《종교문화비평》 통권9호, 한국종교문화연구소, 2003, 164쪽.

6) 위의 글, 165쪽.

으로 제시되고, 이러한 여성들은 불평등에 순응하지 않고 다양한 방법으로 가부장적 통념에 저항하여 현재의 여성해방과 여성의 자리를 확보한 사례로 해석된다. 하지만 몇몇 사례만으로 가부장적 관념을 벗어났다고 평가하는 것은 당시의 사회적·문화적 정황을 간과한 채 이루어진 단편적인 해석에 불과하다. 가부장적 관념은 오랜 시간에 걸쳐 인간의 의식과 사회적 관계에 영향을 미쳤을 뿐만 아니라, 오늘날에도 그 영향력에서 완전히 벗어났다고 볼 수 없다. 따라서 이러한 가부장적 관념 속에서 형성된 여성의 이중적 이미지를 살펴볼 수 있는 관점의 연구가 필요하다.

일반적으로 사람 사이의 관계 맺음은 우리가 어떠한 사회구조에 놓여있는지, 어떠한 관점으로 세계를 해석하고 있는지, 그리고 어떠한 언어와 행위를 통해 타인과 상호작용하고 있는지와 관련이 있다.⁷⁾ 특히 종교에서 이러한 관계의 정황은 여성의 이미지를 형성하는 데 많은 영향을 미쳤다. 따라서 근대사회의 종교에서 보이는 여성에 대한 이중적인 이미지는 인간관계 형성의 정황을 복합적으로 관찰함으로써 드러나며, 더 나아가 여성의 현재 위치를 파악할 수 있게 한다. 즉 남성과 여성이 갖고 있는 의식의 차이를 드러내는 것을 시작으로 여성의 이미지에 부여된 이중적 의미와 그 작용의 논리를 살펴볼 필요가 있다.

게다가 종교의 이중성은 현대사회에 들어서 더욱 은밀해졌다. 현대의 여성은 단순히 종교적인 측면에서뿐만 아니라 정치, 경제, 사회, 문화 전반에 걸쳐 결코 남성에게 뒤지지 않고, 적지 않은 경우 더 탁월한 경우를 보인다. 반면 정치, 경제, 사회, 문화 전반과 종교적 측면에서 여성은 여전히 가부장적 이데올로기의 영향을 받고 있다.

현대 한국 사회에는 여전히 가부장적 이데올로기가 내재되어 있고, 모든 종교

7) 류성희, 〈막스 베버 공순 사상으로 바라본 조선시대 남-여 관계에 대한 인식〉, 《철학사상》 38집, 서울대학교 철학사상연구소, 2010, 136쪽.

전반에 있어서도 가부장적 요소가 지속되고 있다. 사회문화와 밀접하게 영향을 주고받는 종교가 이러한 가부장적 이데올로기에서 자유로울 수 없기 때문이다. 남성이 여전히 교단의 주요 조직을 장악하고 있고, 교단 조직에서 일반 교회, 교당 현장까지 가부장적 권위 구조가 지배하며, 가부장적 제도(복장, 결혼 등) 뿐만 아니라 여성 리더십이 부정되거나 제한되고, 여성 성직자의 역할이 주변적이며, 여성 신자들은 판에 박힌 여성 역할에 얽매이고, 탈가부장적인 경전 해석이 거부되는 현상이 여전히 만연해 있다는 점이 이를 말해주고 있다.⁸⁾

가부장 사회에서 남성이 여성을 지배하고 통제할 수 있어야 하기에, 남성 사회에서 여성은 약하고, 어리석고, 호기심 많고, 수다스럽고, 질투가 많고, 경박하고, 비이성적인 이미지로 그려진다. 이러한 가부장 이데올로기는 때로는 여성에게 직접적인 통제를 행사하지만, 여성을 미화하고 이상화하면서 그 속에 남성의 욕망을 투사한다든지, 의도를 감추고 여성의 역할을 남성의 보조자로 제한하면서 체계에 순응하도록 만든다. 이러한 이중성은 여성에 대한 이미지 폭력 혹은 정서적 폭력이 될 수 있다.

이러한 이중성을 밝히기 위해서는 남성의 시각에서 이루어 온 남성 중심적인 연구 분석 방법을 치워두고, 여성의 경험과 시각을 중심으로 한 분석 틀을 마련해야 한다. 이것은 어떠한 사회적 관계 속에서 남성과 여성의 위치 확립의 과정을 살펴보는 것과 관련이 있다. 어떤 문화도 특정한 맥락만을 가지고 설명할 수 없다. 따라서 여성의 문제는 여성 개인의 경험을 분석하거나 여성만의 역사를 이해하는 것도 중요하지만, 이것만으로 이해될 수 있는 것이 아니다. 얼핏 개인의 문제로 보여도 사회적 맥락과 분리되어서는 제대로 설명할 수 없는 것이다. 이러한 분석을 위한 중요한 시각 중 하나가 바로 젠더의 시각이다.

8) 저옥송 외, 《동아시아 여성 신화와 여성 정체성》, 이화여자대학교출판부, 2010, 342쪽.

II. 젠더 연구가 필요한 이유 : 종교와 젠더의 관계

필자가 읽은 어느 책의 머리말은 다음과 같은 인상 깊은 구절로 시작된다. “나는 자유로운 여자가 아니었다.” 처음에는 특별한 상황에서의 신체적 구속이나 정신적 구속을 말하고 있다고 생각했지만, 저자는 지금을 살아가는 수많은 여성들이 이와 같은 착각을 하며 살아가고 있다고 이야기한다. 즉 우리는 ‘여성은 자유롭다’, ‘학업과 직업의 평등한 기회를 누리고 있다’ 등과 같은 환상을 상식적인 것으로 받아들이며 살고 있지만, 이는 사회의 조작된 담론에 불과하다는 것이다.⁹⁾

사실 과거에 비해 여성의 위치는 크게 변화된 것처럼 보인다. 한국 사회가 전통사회에서 근대로 넘어오면서, 근대는 가부장 사회로부터 남녀평등의 가능성을 열어준 변화의 시기로 인식되었고, 여성들은 권리를 얻기 위해 끊임없는 투쟁의 길을 걸어왔다. 실제로 현재 여성은 남성과 동등하게 학교 교육을 받고, 스스로 직업을 선택하고, 한 사람의 시민으로서 투표권을 행사할 수 있으며, 결혼 후 가정에만 있는 것이 아니라 사회 진출을 자유롭게 할 수 있게 되었다. 이제 지금을 살아가는 여성들은 자유와 권리를 당연한 것으로 생각한다. 겉으로 보서는 여성에게 수많은 기회가 열려 있는 것처럼 보인다.

그러나 우리는 좀 더 깊게 사회와 제도 속에 숨어 있는 담론들을 들여다볼 필요가 있다. 거기에는 가정을 지배하고 있는 양면적인 가치 체계, 여전히 사라지지 않는 남녀 간 위계질서, 여성의 희생을 강요하는 종교의 이념, 늘 재생되는 남성 우위의 관습,¹⁰⁾ 그리고 여전히 재생산되는 가부장적 텍스트가 있다. 근대 이후 현대에 이르기까지 여성운동이 꾸준히 활발하게 이어져 왔음에도, 남성 중심적 인식

9) 니콜 바사랑 외, 《인문학, 여성을 말하다》, 강금희 옮김, 이숲, 2013, 5쪽.

10) 위의 책, 6쪽.

과 가부장적인 제도가 지배하는 사회의 벽은 여전히 무너질 줄 모른다.¹¹⁾

1. 종교 밖의 젠더: 젠더 연구의 필요성

젠더란 단순히 여성과 남성의 구분이 아니다. 생물학적 특징에 의해 구분된 것이 ‘성별’이라면, ‘젠더’는 사회·문화적 구성을 지칭하고 강조하기 위해 도입되었다. 여기서 젠더가 지니는 사회적 특성을 구별하고, 한 사람이 지니는 사회적 측면과 생물학적 측면을 구분하는 것이 중요하다.¹²⁾ 성별과 젠더 사이의 구분과 관계에 대해서는 일치된 의견이 없지만, 보통은 성별을 생물학적으로 주어진 것으로, 젠더를 사회·문화적으로 구성된 것으로 구분한다.

젠더화된 개인은 사회적 행위자이며, 행위를 통해 사회를 형성한다. 그리고 개인의 활동은 자아 정체성뿐만 아니라 사회적으로 구성된 정체성에 의해서도 영향을 받으며, 자아와 사회 사이에서는 지속적인 상호작용이 이루어진다.¹³⁾ 따라서 사회를 이해하기 위해서는 젠더 구조를 이해해야 한다. 젠더는 생물학적으로 구분된 것이 아닌, 정치적·사회적·문화적·상징적으로 구성된 것이기에, 젠더는 사회에 의해 구성됨과 동시에 사회를 이루는 주요한 구조가 된다.¹⁴⁾ 그리고 사회는 젠더에 성 역할과 다른 일정한 사회적 목적을 부여하는 경향이 있다.

적어도 인류의 반이 나머지 반을 지배하고 있으며,¹⁵⁾ 이것은 불균형 현상이라고 말할 수 있다. 그러므로 여성의 경험과 역사를 삭제함으로써 애써 ‘균형’을 주장하는 남성중심주의 사회에 질문을 던져야 한다. 남성의 경험이 중심이 되는 특정

11) 김윤성, 〈여성과 종교에 관한 근대적 담론의 한계와 효과〉, 《종교문화비평》 통권1호, 한국종교문화연구소, 2002, 105-106쪽.

12) 마리 루이스 스티그 쏘렌센, 《젠더 고고학》, 우정연 옮김, 진인진, 2014, 78쪽.

13) 자아 정체성이란, ‘나는 여자이니까 이걸 해야 되고 저건 안돼’ 류의 스스로가 생각하는 규범이고, 사회적으로 구성된 정체성이란, ‘여자는 이러한 방식 혹은 저러한 방식으로 행동한다’ 류의 사회가 요구하는 규범을 말한다.

14) 마리 루이스 스티그 쏘렌센, 앞의 책, 26-30쪽.

15) 여기에서 인류의 기준을 여성과 남성으로 나누었으며, 여성도 남성이 아닌 제3의 성은 이 분류에서 제외하였다.

한 맥락이 여성에게도 들어맞는 것은 아니다. 과거 종교연구를 포함한 학문 연구의 장에서는 남성의 시각에서 지배적인 남성중심주의를 계속 유지시키기 위한 연구의 방법이 주를 이루었으며, 이를 정상적이고 대표적인 연구로 인식하였다. 여성에 관한 연구 또한 전통연구 방법을 답습할 뿐이어서, 여성에 대한 지식이 남성의 지식에 첨가된 것에 불과할 뿐이다. ‘남성’들을 변화시키는 것이 학문 연구에서 젠더 비판적 시각이 필요한 주된 이유가 되어서는 안 된다. 물론 남성들의 인식 변화도 필요하지만, 무엇보다 중요한 것은 여성들이 스스로의 위치를 파악하고, ‘여성 자신’이 변화하고 발전하는 것이다. 즉 젠더 연구는 남성에게 이해받으려고 애쓰는 것이 아니라, 여성 중심으로 여성과 남성에 대한 연구를 해 보자는 것이다.

데일 스펜더는 그녀의 책에서 “과거 수 세기에 걸쳐 남성은 여성의 사상을 이용하거나 혹은 말살시켰다”라고 계속해서 주장한다.¹⁶⁾ 사실 우리는 과거 여성 사상가들의 이론이나 이름조차 알지 못하는 경우가 대부분이며, 이를 통해 남성들은 여성의 역사에 지적 전통이 없다고 주장한다. 이는 종교의 역사에서도 마찬가지다. 어느 종교든 과거 여성 신앙지도자나 여성이 이야기한 종교 규범은 존재하지 않는다. 따라서 우리는 과거 여성의 유산을 발굴해야 할 의무가 있으며, 여성의 경험을 모아 여성의 목소리를 내는 것이 균형 잡힌 연구를 위한 출발점이 될 수 있을 것이다. 그리고 여전히 긴장을 놓지 말고 현재 여성의 경험이 말살되거나, 흡수·동화되어 왜곡되지 않는지 감시해야 한다.¹⁷⁾ 바로 이것이 균형 잡힌 젠더 시각에서 종교를 연구하기 위한 출발점이다.

16) Dale Spender, *Women of Ideas and What Men Have Done to Them: From Apbra Behn to Adrienne Rich*, Boston and London: Routledge & Kegan Paul, 1982.

17) G. 볼스 · R. D. 클레인, 《여성학의 이론》, 정금자 옮김, 을유문화사, 1986, 29-30쪽.

2. 종교 안의 젠더: 젠더 이데올로기

세계의 모든 종교에서 신에 대한 개념이나 신에게 접근하는 방식은 다양하지만, 이들이 모두 젠더화되어 있다는 점은 공통적이다. 즉 사회와 문화 속에 존재하는 젠더 구조에 의해 영향을 받은 종교는 남성과 여성의 의미와 차이점을 만들어 내고 구조화한다. 그리고 종교 관념 속에 만들어진 젠더 체계는 사람들의 가치체계에 큰 영향을 미치게 된다.¹⁸⁾ 따라서 종교는 사회 권력관계에서 빠질 수 없는 구성요소 중 하나이다. 그렇다면 종교 전통들이 어떤 방식으로 젠더 관계를 이데올로기적으로 이용하고, 권력을 휘둘렀는지를 살펴보는 것이 중요하다. 따라서 다음과 같은 물음들을 던져볼 수 있다. 여성의 종교경험과 남성의 종교경험은 다른가? 종교는 어떤 방식으로 젠더 위계를 만들어 내는가? 남성 지배적인 종교 규범이 여성에게 정말 나쁜 것인가?¹⁹⁾

전통 종교에서는 젠더 이데올로기에 의해 남성의 역할이 중요하다고 가정했기 때문에 여성의 종교 활동은 무시되었다. 전통종교의 역사를 들여다보면 세상이 어떻게 시작되었는지를 설명하고 인간 사회를 위한 규칙을 정해놓고 있지만, 이러한 기록들은 절망스러울 정도로 가부장적이다. 여기에는 젠더 특징에 따라 성 역할이 구분되었으며, 젠더 위계가 세워진다. 일반적으로 남성과 여성의 이분법적 구분에 의해 남성은 강하고 긍정적인 요소(공적인 것, 문화, 위, 오른쪽 등)와 연관되고, 여성은 약하고 부정적인 요소(사적인 것, 자연, 아래, 왼쪽 등)와 연관된다. 이러한 젠더의 위계질서는 사회의 권력체계에 따라 세워지고 이는 가족, 경제, 법률, 과학뿐만 아니라 종교에서조차 젠더 규범으로 지배한다. 젠더의 렌즈로 보는 세계에서는 남성과 여성의 경험이 달라질 뿐 아니라, 사회구조와 체제 또한 지배 이데

18) 메리 E. 위스너 행크스, 《젠더의 역사》, 노영순 옮김, 역사비평사, 2006, 155-156쪽.

19) 앨러리 나이, 《문화로 본 종교학》, 유기쁨 옮김, 논형, 2013, 119-121쪽.

올로기로 강화된다.

따라서 종교는 여성들에게 순종과 침묵을 강요하고, 이러한 젠더 불평등이 신의 의도에 속한 것이라고 가르친다. 그리고 종교 안에서 사용하는 언어 또한 젠더 규범적이다. ‘아버지’라는 단어는 ‘지도자’라는 단어와 같은 의미로 사용되며, 남성은 교회의 아버지 혹은 국가 건설의 아버지처럼, 왕이나 군주 혹은 신을 표현할 때 부계를 나타내는 언어를 사용했다. 이는 그들 자신의 권력을 세우고 유지하며, 또 혈연관계의 단어를 사용함으로써 존경과 복종을 불러일으키기 위한 것이었다.²⁰⁾ 따라서 종교의 권위는 부성과 관련되어 있으며, 분명히 젠더화되어 있다고 말할 수 있다. 이러한 남성 신의 이데올로기는 여성의 종속을 합법화하며, 남성 신을 따르기 위한 제도는 여성을 지배하기 위한 도구가 된다.²¹⁾

가부장적 남성 문화에서 여성을 타자로 규정하는 것은 매우 자연스럽다. 여성은 남성적 욕망이 구성되는 사회적 맥락에 따라 때로는 매우 수동적인 피해자의 방식으로 그려지기도 하고, 때로는 자신의 성적 욕망을 과시하는 적극적인 성적 행위자로 그려진다. 이는 여성의 현실이 변했다기보다는 남성과의 관계에서 여성을 규정하는 방식과 남성의 욕망에 따라 여성의 이미지가 구성된 것이다.²²⁾ 설령 텍스트 속에서 여성을 이상화하고 숭배할지라도 이는 결국 남성의 욕망에 의한 구조이다. 텍스트 속의 여성은 남성이 듣고 싶어 하는 말이나 행위를 할 뿐, 여성의 능동적인 힘과 자의식은 부정되기 때문이다. 여성은 오직 남성 주체의 타자로서, 즉 남성의 이상 추구를 자극하는 존재로서만 기능할 뿐이다.²³⁾ 이를 통해 우리는 결국 남성 중심적인 세계관과 기존의 성 위계질서를 재확인한다.

현대에 들어서는 여성이 타자화되는 정도가 더욱 심각해지고 있는 것 같다.

20) 메리 E. 위스너 행크스, 앞의 책, 140-141쪽.

21) 앨러리 나이, 앞의 책, 127쪽.

22) 김현미, 《젠더와 사회구조》, 《젠더와 사회》, (사)한국여성연구소, 동녘, 2014, 84쪽.

23) 리타 펠스키, 《근대성의 젠더》, 김영찬 · 심진경 옮김, 자음과모음, 2010, 205쪽.

오히려 더욱 교묘히 남성적 헤게모니가 여성들을 잠식하고 있다. 남성에 의해 전유된 새로운 여성성에 대한 개념이 일상의 규칙으로 적용된다. 그리고 사회에서 정상으로 판명된 규범에 따라 여성들은 길들여지며, 여성의 주체성은 다시 남성 이데올로기의 꼭두각시가 된다. 예를 들어 소비 자본주의에서 여성의 성적 이미지는 극대화되고, 남성을 위한 쾌락과 소비의 대상이 된다. 남성이 만들어 놓은 이데올로기 속에서 남성은 성욕을 참을 수 없는 존재로, 여성은 아한 옷을 입고 다니면서 남성의 성욕을 자극하는 존재로 인식된다. 이러한 인식은 여성에게 죄책감을 불러오고, 이는 결국 여성 스스로 여성인 것에 대한 불만과, 자신의 몸에 대한 수치감 혹은 혐오를 느끼게 한다. 따라서 도덕적 규율을 중요시하는 종교에서는 특히나 여성의 몸의 경험을 가지고 여성을 더욱더 억압한다. 즉 여성에게 순결과 바른 몸가짐을 강조하거나 가정 안에서 조신하게 남성에게 순종할 것을 요구한다. 이러한 순종은 종교가 신자들에게 요구하는 것이며, 이 요구의 대상은 언제나 여성이 된다.

젠더화된 체계 속에서는 여성 억압적인 이데올로기와 헤게모니에 반하는 사회활동을 하는 여성조차도 종교 안에서 순종하게 된다. 따라서 여성들은 자신의 젠더 정체성을 어디에 두고 있는지를 끊임없이 물어야 한다. 그러면 앞에서 제기한 ‘종교는 여성에게 나쁜 것인가?’라는 질문에 쉽게 답할 수 없게 될 것이다.

몇 년 전 프랑스에서 있었던 무슬림 여성의 히잡 착용 논쟁은, 결국 공공장소에서 종교적 의상인 히잡 착용을 금지한다고 결정함으로써 마무리되었다. 당시 기사를 보면서 들었던 생각은 ‘왜 여성들은 스스로 종교문화의 관습에 순종하는가?’라는 것이었다. 히잡 착용은 이슬람에서 여성을 억압하는 도구의 일종이라고 생각했기 때문이다. 히잡 착용이 억압적이냐 그렇지 않느냐에 대한 논의는 히잡을 착용하는 당사자들의 의견을 제외하게 되면, 제3자의 시각에서 판단하고 결론을 내는 오류를 범하게 된다. 비무슬림의 시각에서 그들의 젠더 관계를 평가할 자격이

있는지 고민해 보아야 한다. 실제로 히잡 착용이 가부장제에 대항하는 여자들의 저항 수단이 되고 있다는 주장도 있다. 히잡이 이슬람의 전통적 가치를 상징적으로 재현할 임무를 여성에게 부과하기도 하지만, 사회가 변화하여 여성이 공적 영역에 진출하면서 남성에 대한 도전으로 히잡을 착용한다는 것이다. 따라서 어떠한 문화적 행위 자체가 억압적이냐 아니냐를 따지기보다, 어떻게 하나의 종교 문화가 특정한 맥락에서 여성을 종속시키고 억압하는 데 중요한 역할을 하게 되는지를 물어야 한다.²⁴⁾

Ⅲ. 젠더 비판적 시각으로 본 한국 종교 연구

전통적인 젠더 관계의 상징으로 ‘종교’는 매우 중요하다. 종교 안에서의 젠더 차이는 종교생활의 중요한 부분을 이루며, 종교의 교리와 믿음과 연결되기 때문에 이를 극복하기란 매우 어렵다. 게다가 신앙체계는 젠더 위계를 강화시키는 요인 중 하나가 된다. 젠더 비판적 시각으로 종교를 연구하는 것은 단지 종교문화가 어떻게 여성에게 억압적인 방식으로 작용하는가를 고찰하는 문제만은 아니다. 따라서 과거 전통적인 연구들이 수행해온 방식에 물음을 제기할 수 있어야 한다.²⁵⁾

수많은 문화에서 젠더의 개념은 다양해진다. 여성의 경험은 문화에 따라 다르며 젠더 구조 또한 다양하다. 그리고 문화에 따라 정상적인 여성성과 남성성이 달라지기에, 특정 문화의 당위에 따라 젠더가 개념화된다. 따라서 젠더 구조가 어떻게 생성되는지 살펴보고, 특정한 젠더 역할에 대해 논의할 필요가 있다. 그러므로 한국 종교에서 젠더가 작용하는 방식을 보기 위해서 한국의 종교와 여성에 대한

24) 앨러리 나이, 앞의 책, 140-145쪽.

25) 위의 책, 146쪽.

연구를 살펴보고자 한다.

종교와 여성에 대한 연구는 종교학, 사회학, 철학, 여성학, 역사학, 교육학 등에서 꾸준히 논의되고 있다. 이러한 연구는 크게 네 개의 범주로 나눌 수 있다. 첫째, 시대별(전통사회, 근대) 종교와 여성의 관계를 통해 각 종교 전통에서 여성의 역할처럼 종교가 요청하는 여성상을 분석하는 연구들이 있다. 둘째, 여성학 관점에서 가부장 사회에서 여성해방과 여성운동을 위해 각 종교가 어떠한 역할을 했고, 종교 내에서 여성 리더십이 어떻게 발휘될 수 있는가에 대한 연구들이 있다. 셋째, 서구의 기독교 역사 속에서 페미니즘이 어떻게 발전했는지를 살펴보는 연구가 활발하게 진행되고 있다. 넷째, 여성 개인의 경험에 기초한 종교성에 초점을 둔 연구도 보인다.

여기서는 가부장 이데올로기와 종교의 관계 그리고 그 안에서의 여성의 위치를 중심으로 기존 연구를 좀 더 살펴보도록 하겠다. 역사적으로 남성은 여성을 '타자'라는 하나의 획일적 집단으로 규정하여 분석의 대상으로 삼았으며, 자신들의 자아는 다양하기 때문에 하나의 범주로 취급할 수 없다고 보았다.²⁶⁾ 여기에는 젠더 이분법적 시각이 들어있으며, 위계적으로 남성의 범주가 여성의 범주보다 높게 평가되었다.

기존 연구에서 보면 한국 사회에서 종교가 어떻게 가부장적 토대를 흔들고, 여성해방의 전망을 열어주었는지에 대한 수많은 논문이 있다. 그리고 이러한 논의는 각각의 종교가 한국 사회에서 여성해방과 양성평등에 기여한 바를 중요하게 평가했다. 그중 일부를 소개하면 다음과 같다.²⁷⁾

① 개신교와 천주교: 서광선, <한국여성과 종교: 3장. 기독교와 한국여성>, 김

26) 메리 E. 위스너 행크스, 앞의 책, 123쪽.

27) 김윤성, <1920~30년대 한국사회의 종교와 여성 담론>, 《종교문화비평》 통권9호, 한국종교문화연구소, 2003.

영덕·서광선 외, 《한국여성사: 개화기-1945》, 이화여대출판부, 1972 ; 이효재, 〈개신교 선교와 한국 여성의 개화〉, 《논문집》 7권 1호, 숭실대학교, 1977 ; 김옥희, 《한국천주교여성사》, 한국인문과학원, 1983 ; 한국기독교 백주년기념사업협의회여성분과위원회, 《한국기독교여성백년사》, 대한기독교출판사, 1985 ; 박의경, 〈한국 여성의 근대화와 기독교의 영향〉, 《한국정치외교사논총》 25권 1호, 한국정치외교사학회, 2003 ; 윤정란, 〈한국사회의 기독교 수용과 여성〉, 《기독교사회연구》 1집, 숭실대 기독교사회연구소, 2003 ; 김정숙, 〈조선후기 서학수용과 여성관의 변화〉, 《한국사상사학》 20집, 한국사상사학회, 2003 ; 임희숙, 〈일제 강점기 여성교육과 개신교〉, 《한국기독교신학논총》 37집, 한국기독교학회, 2005 ; 이숙진, 〈한국 근대 개신교 민족담론의 여성호명 논리와 이데올로기적 장치〉, 《한국기독교신학논총》 53집, 한국기독교학회, 2007 ; 강영옥, 〈일제시대 가톨릭 여성운동 : 1910-1930년을 중심으로〉, 《종교연구》 41집, 한국종교학회, 2005.

② 동학-천도교: 박용옥, 〈동학의 남녀평등 사상〉, 《역사학보》 91집, 역사학회, 1981 ; 천도교여성회본부, 《천도교 여성회 60년사》, 천도교중앙총부, 1984 ; 이원호, 〈천도교에 있어서 여성에 대한 사회교육적 기능〉, 《종교교육학연구》 4권, 한국종교교육학회, 1997 ; 권경애, 〈천도교 언론활동에 나타난 여성운동연구 : 『만세보』를 중심으로〉, 《동학학보》 1집, 동학학회 2000 ; 진혜숙, 〈조선후기 여성계몽 교육운동에 관한 고찰: 동학의 여성단체를 중심으로〉, 《배화논총》 21집, 배화여자대학교, 2002 ; 김미정, 〈동학, 천도교의 여성관의 변화〉, 《한국사학보》 25집, 고려사학회, 2006.

③ 원불교: 하정남, 〈한국 신종교 사상에 나타난 근대적 여성의식: 여성해방적 관점에서 본 원불교사상〉, 《한국종교사연구》 6집, 한국종교사학회, 1996 ; 민성호, 〈원불교에 있어서 여성에 대한 사회교육적 기능〉, 《종교교

육학연구》 제4권, 한국종교교육학회, 1997 ; 박혜훈, 〈소태산의 여성관과 원불교여성교무의 현재〉, 《신종교연구》 22집, 한국신종교학회, 2010.

- ④ 신종교 일반: 차옥승, 〈신종교에서 살펴본 여성해방성: 천도교, 증산교, 원불교〉, 《아세아여성연구》 41집, 숙명여자대학교 아시아여성연구소, 2002; 이상임·전석환, 〈프로젝트로서의 현대 안에서 본 한국 신종교의 여성관: 금강대도를 중심으로〉, 《신종교연구》 19집, 한국신종교학회, 2008 ; 박마리아, 〈에코페미니즘의 관점으로 본 대순진리회의 여성관〉, 《신종교연구》 22집, 한국신종교학회, 2010 ; 문선영, 〈통일교의 여성 이해와 그 현대적 함의〉, 《신종교연구》 제22집, 한국신종교학회, 2010 ; 박현숙, 〈금강대도의 남녀평등론에 관한 철학적 탐구〉, 《신종교연구》 22집, 한국신종교학회, 2010 ; 박혜순, 〈소태산의 여성관과 여성불교여성교무의 현재〉, 《신종교연구》 22집, 한국신종교학회, 2010.

앞서 지적했듯이 위의 연구에서는 한국이 근대사회로 넘어오면서 가부장적 사회질서에 맞서 종교가 어떠한 역할을 하였는지에 대한 논의가 주를 이룬다. 강영옥의 글은 천주교가 종교 내부적 분위기(한국 사회를 모르는 서양 신부, 제도의 고착 등)로 인해 사회참여가 어려웠지만 여성계몽을 위한 교육에 힘썼다고 봄으로써 미약한 천주교 여성운동에 대한 의문을 풀어주고 있다. 신종교에서 나오는 논의는 각 교단의 여성 평등적 교리와 교조의 사상을 부각시키며 각각의 종교가 어느 정도로 남녀의 권리를 동등하게 적용하고 있는지를 밝히는 글이 대부분이다. 교단의 교리를 중심으로 쓰인 글이기 때문에, 사회·문화적 접근으로 바라본 여성 성직자의 현실을 객관적으로 서술하는 글의 부재가 아쉽다. 또한 진보적 여성관을 다룬 논문들이 있으나 교리 해석에 중점을 두고 있고, 무엇보다 교리 자체가 남성 교조의 관점에서 여성관과 여성평등을 이야기하고 있다는 한계가 있다. 그중 박혜훈의

글은 원불교 여성 성직자의 현재 모습과 문제점에 대한 과제를 몇 가지 제시하고 있지만, 이를 교리적 차원에서 비교 분석하고 평등적 이념에서 문제점을 찾는 것에 대한 아쉬움이 남는다. 앞에 언급된 논문들은 기본적으로 모든 신종교는 남녀 평등사상을 가지고 있다고 주장한다. 또 평등의 실현 방안으로서 신종교의 교리와 의식, 실천 형태들을 이야기하고 있다는 공통점이 있다.

한편으로 근대 여성의 삶과 관련된 종교의 기여와 한계의 이중성에 주목하면서, 특히 한계의 부정적 측면을 평가하는 연구가 지속적으로 생산되고 있다.²⁸⁾

- ① 개신교와 천주교: 강남순, <근대성, 기독교, 그리고 페미니즘의 관계에 대한 비판적 고찰>, 《신학과 세계》 44집, 감리교신학대학교, 2002 ; 김미영, <1920년대 신여성과 기독교의 연관성에 관한 고찰 : 나혜석, 김일엽, 김명순의 삶과 문학을 중심으로>, 《현대소설연구》 21집, 한국현대소설학회, 2004 ; 임희숙, <개화기 한국 여성교육과 개신교 : 1876년부터 1910년까지>, 《신학사상》 124집, 한국신학연구소, 2004 ; 이영미, <개신교가 한국 여성 지위 변화에 끼친 영향 : 1876~1918년을 중심으로>, 한신대학교 학술원 신학연구소 엮음, 《한국 개신교가 한국 근현대 사회·문화적 변동에 끼친 영향 연구》, 한국신학연구소, 2005 ; 임희숙, <일제강점기 여성교육과 개신교: 1910~1920년대를 중심으로>, 《한국기독교신학논총》 37집, 한국기독교학회, 2005 ; 이숙진, 《한국 기독교와 여성 정체성》, 한들, 2006 ; 신영숙, <일제 시기 천주교의 여성 인식과 여성교육>, 《교회사연구》 19집, 한국교회사연구소, 2002.

- ② 불교 : 조영숙 엮음, 《법의 기쁨 사바세계에 가득 : 법희선사 그의 생애와

28) 위의 글.

선》, 민족사, 1998 ; 한국여성불교연합회 편, 《불교의 여성론》, 불교시대사, 1993 ; 안옥선, 〈왜 불교와 페미니즘을 말해야 하는가〉, 《불교평론》 여름호, 2000 ; 이창숙, 〈불교 페미니즘의 이상과 현실: 해외 불교 페미니즘의 동향〉, 《불교평론》 여름호, 2000 ; 이영자, 《불교와 여성》, 민족사, 2001 ; 하정남, 〈불교와 페미니즘, 공존 가능한가〉, 《불교학연구》 2, 2001 ; 하춘생, 《한국불교를 빛낸 근세비구니: 깨달음의 꽃1,2》, 도서출판 여래, 1998, 2001 ; 윤청광 엮음, 《회색고무신: 묘엄스님 이야기》, 시공사, 2002 ; 조승미, 〈4장. 불교의 근대화와 여성수행의 이원화〉, 《여성주의적 관점에서 본 불교수행론 연구: 한국 여성불자의 경험을 중심으로》, 동국대 박사논문, 2005 ; 옥복연, 〈불교신자의 성평등의식에 관한 성별 분석〉, 《한국불교학》 59집, 한국불교학회, 2011.

- ③ 동학-천도교: 정경숙, 〈천도교 여성단체에 대한 일연구: 1920년대를 중심으로〉, 《이화사학연구》 9집, 이화여자대학교 이화사학연구소, 1976 ; 김경애, 〈동학의 남녀평등 사상에 관한연구: 경전, 역사서, 기관지를 중심으로〉, 이화여대 석사논문, 1984.

위의 연구는 근대사회에서 종교가 여성운동이 활발하게 이루어질 수 있는 발판을 마련해 주기도 하였지만, 다른 한편 여성에 대한 이중적인 태도와, 여성 억압적이고 부정적인 모습을 보여주었다고 분석하고 있다. 불교에서 여성에 관한 연구는 비구니의 역사와 인물에 관한 논의가 주를 이루며, 최근에는 관련 연구가 부쩍 늘어난 경향을 보여준다. 이것은 불교가 근대 여성운동에 관심이 부족했지만, 최근에 페미니즘적 시각에서 불교를 바라보는 논의가 활발하게 이루어지고 있기 때문이다. 한편 근대로 넘어오면서 종교가 여성의 억압과 여성의 해방구로서 작용했다는 논의도 눈에 띈다. 근대 이후에 여성이 종교생활의 중심이 되면서 종교 영역

은 여성의 활동 영역이 되었다. 반면 남성은 사회의 공적 영역을 담당하고 종교적 영역에서 점점 멀어져 갔으며, 종교적 활동을 여성 역할로 구분하였다. 하지만 종교 내에서도 좀 더 공적인 역할은 여전히 남성이 담당하고 있으며, 지배적이고 사회적인 역할 또한 남성 성직자의 몫이다.

필자가 생각하기에 근대사회에서 종교의 긍정적 역할을 논의한 기존의 연구에서는 종교 내의 제도적 또는 인식적 억압은 무시한 채 여성과 남성을 동일한 조건에 두고 여성과 남성의 종교적 권위를 동일시하고 일반화하고 있는 것으로 보인다. 이러한 논의는 설득력을 갖기 어렵다고 본다. 또 종교의 이중성에 주목하는 글도 개인의 종교성과 인식의 문제에 더 초점을 맞추고 있다. 이와는 다르게 사회와 종교의 구조적 문제에 초점을 맞춘 논의가 있는데, 우혜란의 경우 기성종교의 여성 지도자들에 대한 제도적·구조적 문제를 지적하면서 이를 젠더의 시각에서 분석하고 있다.²⁹⁾ 이 글에서는 한국의 여성 종교지도자들이 한국의 가부장적 분위기 속에서 어떻게 여성의 종교적 권위를 구축하고 정당화하는가를 보기 위해 여성의 카리스마 연구를 하였다.

보다 최근에 발간된 《한국 여성 종교인의 현실과 젠더 문제》는 좀 더 본격적으로 한국 종교 안에서 여성 종교인의 위치를 점검하고, 이와 관련된 억압의 문제를 젠더 체계와 관련하여 논의하고 있다.³⁰⁾ 이 책에서는 한국에 있는 다양한 종교(불교, 원불교, 가톨릭, 개신교, 성공회, 유교, 무속) 속의 여성들을 다루고 있지만, 기본적으로 각 종교의 가부장적 구조 속에 여성은 여전히 소외된 위치에 놓여 있다는 것을 공통된 전제로 두고 있다. 이와 관련하여 여성 종교인으로서 겪게 되는 경험과 여성의 경험을 젠더적 시각에서 살펴보고자 시도했다는 점에서 의의가 있다. 그리고 여전히 문제의 중심에 젠더를 두어야 한다고 이야기한다. 주목할 만한 점

29) 우혜란, 《젠더화된 카리스마: 한국의 여성 종교지도자들의 사례를 중심으로》, 《종교연구》 62집, 한국종교학회, 2011.

30) 서강대 종교연구소 엮음, 《한국 여성 종교인의 현실과 젠더 문제》, 동연, 2014.

은 각 종교에서 '남성 지도자들이 왜 여성에게 성직을 허용하지 않는가', '여성 출가자의 수가 왜 감소하는가', '종교 안에서의 성별 직종 분리와 성 역할 분리'에 대해 검토하면서, 보다 현실적인 여성 종교인의 문제를 젠더적 관점에서 분석하고 있다는 것이다. 그리고 종교 안에서 작용할 수 있는 젠더 권력 체계를 '제도 속의 젠더 이데올로기', '기독교에서의 아버지 담론', '여성에게만 부과되는 윤리', '여성 종교인의 비정상적 위치'의 문제를 중심으로 구체적으로 논의하고 있다. 한가지 더 인상적인 것은 2011년에 보았던 우혜란의 '젠더화된 카리스마' 연구가 조금 더 구체적인 사례가 포함되어 진행되고 있다는 것이다. 이 책의 마지막에 나오는 글에서 우혜란은 여성 종교인의 카리스마 연구를 위해 한국의 대표 종교(개신교, 가톨릭, 불교) 안의 여성 종교지도자들의 보다 구체적인 경험을 논의하고 있다.³¹⁾

이들 논의는 공통으로 성차별적 구조로 세워진 단단한 젠더 위계가 무너지기를 소망한다. 그러나 여성 종교인의 현실을 제대로 바라보고, 앞으로 갈 길이 멀다는 것을 인식하는 것에 만족하고자 한다. 각 종교의 여성 종교인의 현황을 살펴보면 다음과 같다.

불교

조계종의 2008년 통계자료집에 의하면 비구니와 비구의 수(비구니 5,331명, 비구 5,413명)가 거의 비슷하지만, 비구니가 거주하는 사찰은 전체 사찰(2008년도 총 사찰 수는 2,501개)의 30%에 지나지 않는다고 한다. 불교 내의 많은 제도가 여성차별적이기 때문에, 비구니의 권한은 한없이 적을 수밖에 없으며, 기회가 제한되어 있다. 또한 교리적으로도 여성에 대한 태도가 이중적이다. 여성은 성불할 수 없다고 하다가 모든 중생이 성불할 수 있다고 평등주의의 길을 열어놓는다.

31) 우혜란, <한국 여성 종교지도자들의 '카리스마' 연구>, <한국 여성 종교인의 현실과 젠더 문제>, 서강대 종교연구소 엮음, 동연, 2014.

가톨릭

《한국 천주교회 통계 2009》(한국 천주교 주교회의 발행)에 따르면 신자의 성별 구성이 여성은 2,992,774명, 남성 2,119,601명으로 여성 신자가 전체의 58.5%를 차지하고 있다. 수도자의 경우도 수녀가 10,073명, 수사가 1,555명으로 수녀의 수가 훨씬 많은 걸 알 수 있다. 하지만 천주교는 여성이 사제가 되는 것을 원칙적으로 봉쇄하고 있다.

개신교

《한국의 종교현황》(문화관광부 2002)을 보면 교역자의 수가 남자 58,459명, 여성 20,564명으로 기재되어 있다. 개신교 내에서는 일부를 제외하고 대부분의 교단이 여성 목사를 허용하고 있으나, 《한국교회 여성 참여에 관한 실태조사》(여성연합회 2004)에 따르면 구세군(48.5%)을 제외하고 대부분의 교단이 여성 목사가 7%를 넘지 않는다고 한다. 그 외에 여성 성직자 대부분은 전도사라고 볼 수 있으며, 이들은 역할 또한 심방이나 어린이 사역 등 주변적인 역할만 할 뿐 교회의 핵심 역할에서는 제외되어 있다.³²⁾

성공회

한국에서 첫 번째 여성 사제 안수는 2001년에 이루어졌다.³³⁾ 첫 여성 사제 탄생 이후 15년이라는 세월이 흘렀지만, 예복, 예전 음악, 신부라는 호칭까지 여전히 남성 중심적인 사제 제도가 해결해야 할 문제로 남아 있다.

32) 불교, 가톨릭, 개신교의 통계 자료는 우혜란, 〈젠더화된 카리스마: 한국의 여성 종교지도자들의 사례를 중심으로〉, 85-86쪽을 참조하였다.

33) 박미현, 〈그녀이야기-대한성공회 여성의 역사와 여성 성직 이야기〉, 《한국 여성 종교인의 현실과 젠더 문제》, 189-190쪽의 표 참조.

유교

한국 사회에서는 의식적이든 무의식적이든 간에 사회 전반에 영향을 끼치고 있는 의식체계가 바로 유교적 이념이라고 할 수 있으며, 유교적 논의는 여성 억압의 주제로서 수없이 사용되어 왔다. 현대에 와서는 이러한 유교적 이념이 많이 완화된 것처럼 보인다. 하지만 우리 사회의 사회질서와 이데올로기가 변하지 않는 이상 결코 유교에 영향을 받은 유교의 근원적 인식에서는 벗어날 수 없을 것이다.

원불교

원불교가 설립되었던 초기의 근대 한국 사회에서 여성도 교육의 기회가 주어지고 의례에서도 여성이 남성과 함께 참여할 수 있었던 점에서 원불교에서는 여성 해방적 모습을 발견할 수 있다. 또한 남성뿐만 아니라 여성 성직자도 인정함으로써 남녀가 동등한 권리를 행사할 수 있도록 하였다. 하지만 현재 원불교 여성 성직자의 상징이라 할 수 있는 흰 저고리에 까만 치마 복장은 과거 근대 한국 사회의 신여성 복장에서 전혀 발전되지 않았다고 할 수 있다. 근대의 신여성의 상징은 현대에 이르러 전통이라는 이름하에 여성 성직자의 자율을 억압하고 있는 것은 아닐까. 정녀 제도도 남성 성직자와 달리 여성 성직자에게 부과되는 불평등이다. 게다가 결혼을 선택하는 것이 아니라 의무적으로 할 수 없게 만든 강제성은 여성을 순종적이고 억압적인 이데올로기에 갇히게 만들 뿐이다.

무교

근대 이후 서양의 종교가 들어오고, 종교의 개념이 변화되면서 무속은 종교의 영역에 들어갈 수 없었고, 미신으로 치부되어 타파되어야 할 대상이 되었다. 이는 가부장 사회 속에서 억압과 멸시로 인해 타자화된 여성들의 경험과 동일시되었고,

무(巫)를 여성의 종교라고 칭하게 된다.³⁴⁾ 그리고 여전히 무속과 무당은 기성종교 안으로 들어오지 못하고 있다.

IV. 종교 안의 여성연구 : 젠더 연구를 중심으로

여성주의 시각에서 연구를 하기 위해서는 ‘무엇’을 연구할 것이냐보다, ‘어떻게’ 연구를 해야 하는지가 더 중요하다. 그러나 가부장 사회의 역사는 여성의 목소리, 여성의 경험, 여성을 위한 논의 자체를 삭제했기 때문에, 여성조차도 자신의 억압당한 경험을 이야기할 만한 논지를 찾을 수 없었으며, 여성의 억압을 공식화하기도 어려웠다. 이제 우리는 여성주의 시각에서 여성의 경험이나 사고, 여성의 욕구가 그 자체로 타당한 것이며, 남성 중심적인 규범 틀에 맞추기 위해 애쓸 필요가 없다는 것을 인식하고 있다. 그리고 여성은 더 이상 남성에 의해 정의된 지식의 권위와 지배에 예속되지 않는다는 것을 전제해야 한다.³⁵⁾ 이것은 모든 학문분야에 해당하는 조건이 되어야 하며, 특히 종교연구에서도 남성뿐만 아니라 여성의 경험과 업적도 반영해야 한다.

지금껏 남성의 경험은 합리적이고 객관적이며, 여성의 경험은 사적인 것으로 치부되었다. 하지만 여성은 남성이 만들어 놓은 억압 체계를 거부할 수 있어야 한다. 그것이 침묵을 깨는 첫 번째 실천이 될 수 있을 것이다. 동시에 여성은 남성과는 다른 그들 자신의 고유한 경험 영역이 있음을 확신하고, 새롭게 여성경험을 규정할 필요가 있다. 여성 자신은 내가 누구인지, 무엇을 원하는지 알아야 하고, 여성에게만 있는 새로운 특성이 무엇인지 고민해야 한다. 남성이 여성에게 부여해준

34) 차옥송, <젠더 관점에서 본 한국의 무(巫)-내림굿과 마을굿을 중심으로>, 《한국 여성 종교인의 현실과 젠더 문제》, 196쪽.

35) G. 볼스 · R. D. 클레인, 앞의 책, 20, 126-127쪽.

온갖 정의에 상관없이, 여성을 특성화할 수 있는 것은 바로 남성과 다른 임신·출산·수유 등의 여성 고유의 경험에 있다.

1960년대 후반 여성주의 운동의 제2물결이 시작된 이래 여성주의 연구에서 널리 쓰이는 슬로건 중 하나는 ‘개인적인 것은 정치적인 것’이다. 개인적인 것은 바로 지적·실제적 경험을 이야기한다. 여성 억압에 대한 우리의 이해는 관념적이라고 볼 수 있다. 가부장제 사회라는 것이 사회제도에 반영되어 작용하는 이데올로기의 결과이기 때문이다. 하지만 가부장 사회 속에서 여성의 억압을 설명하는 데 여성의 경험을 통한 이해만큼 확실한 방법은 없다. 우리는 경험을 토론하면서 여성의 억압을 이해하게 되고, 개개인의 의식화를 통해 이론이 발생하고 사회적 행동으로까지 나아갈 수 있다. 따라서 일상의 사소한 경험 속에 정치와 혁명이 존재한다는 사실을 인식할 필요가 있다.³⁶⁾ 여성들은 우리가 알고 있는 것이 무엇인지를 밝혀내고, 우리가 사는 세계에 대한 우리의 지식을 주장해야 한다. 그렇게 함으로써 그 지식이 우리의 의지대로 이용할 수 있는 우리의 것이 될 수 있다. 이를 통해 남성중심주의 세계와 성차별적인 문화 속에서 여성 자신의 세계를 건설해야 한다.

인간은 사회적 존재이다. 여기에서 인간은 지금껏 ‘남성’을 지칭하는 것이었다면, 여성 또한 사회적 존재라는 것을 밝혀야 한다. 그리고 여성 억압에 저항하기 위해서는 억압의 양상이 어떻게 일어나는지를 알아야 한다.

한국 사회에서는 여성 종교인에 대한 제약이 높다. 많은 종교에서 신도의 다수가 여성임에도 불구하고, 여성 성직자의 위치는 낮고 종교 내부에서도 주변적 역할을 도맡아 하고 있다. 심지어 여성 신도에게서도 권위를 인정받기란 쉽지 않으며, 신종교조차 여성 교조가 없다. 이와 같은 여성 성직자의 형태와 지위가 형성

36) 위의 책, 259쪽.

되기까지의 배경에는 가부장적 이데올로기가 중심을 이루고 있다.

앞서 이야기한 여성 종교인의 현실을 젠더적 관점에서 다시 이야기해보면, ① 불교는 비구니의 수에 비해 비구니가 거주할 수 있는 사찰이 턱없이 부족하다는 것 ②천주교는 여성 신자와 수녀의 수가 남성에 비해 훨씬 많음에도 불구하고 천주교 내에서 여성이 사제가 될 수 없다는 것 ③개신교는 일부를 제외하고 여성 목사를 허용하지만 여성 목사의 역할이 주변적이라는 것이다. ④그 외에 원불교 여성 교무에 대한 정녀 제도나 복장 등의 규제는 근대적 여성 이미지에서 더 진보하지 못한 느낌이다. 전통적 가부장 담론과 근대적 담론, 실천 제도에 내재해 있던 한계는 단지 숨어있었을 뿐 단 한 번도 근본적으로 지워진 적이 없고, 이러한 이데올로기는 고스란히 현재 종교 속 여성들에게 영향을 끼치고 있다.

여성에 대한 이중적 시각과 태도는 사회제도와 문화현상 등에서 나타난다. 즉 종교 상징 및 의례 체계, 사회제도 및 관습, 문학 및 예술작품 등에서 구체화되어 나타나는 것이다. 여성의 독립적이고 진취적인 모습은 보통 예술, 문학, 신화 등에서 나타나지만 가부장적인 관점은 제도화와 관습화를 통해서 여성의 삶을 규정한다.³⁷⁾ 하지만 사람이 사는 현실은 우리가 인식하고 있는 것보다 훨씬 복잡하다. 경전의 해석에 여러 가지 담론이 작용할 수 있고, 텍스트는 현실을 특정한 맥락에서 단순화시켜 제시하며, 남성 중심의 역사전승과 서술은 여성을 배제하고, 심지어 여성의 이야기를 남성 저자가 하기도 한다. 따라서 경전의 해석에 특정한 관점이 작용했는지, 또 신화와 같은 텍스트를 볼 때 어떠한 맥락에 따라 만들어졌는지의 심해 봐야 할 것이다.³⁸⁾ 특히 신화와 상징은 가부장제를 정당화하는 데 이용할 수 있는 훌륭한 소재이다. 신화는 특정 집단에서 성스럽게 여겨지는 이야기이지만,

37) 류경희, <인도문화의 가부장적 여성 관념과 오염 타부 의례 및 사회관습>, 《종교학 연구》 23집, 서울대학교 종교문제연구소, 2004, 28쪽.

38) 최화선, <길 위의 여성들: 고대 후기 그리스도교 여성 순례>, 《종교연구》 43집, 한국종교학회, 2006, 169쪽.

이데올로기를 은폐하는 이야기이기도 하다.

역사 속에서 텍스트를 통해 하나의 이미지가 생성되는 것은 당대의 이데올로기에 기인한다. 따라서 특정한 사회적 논리에 따라 구축된 텍스트의 읽기를 통해 그 시대의 여성 이미지가 어떻게 구축되어 있고, 그러한 틀 안에서 어떻게 다시 여성에게 투영되는지를 분석할 수 있다. 그리고 텍스트들이 얼마나 남성 중심적인지를 살펴보아야 한다. 대표적으로 기독교의 성서는 모두 남성들에 의해 집필되었고, 남성들에 의해 공적으로 해석되었다.

역사 속에서 여성의 모습이 숨겨질 수밖에 없었던 이유는 남성 중심적인 역사 전승들 때문이었다. 즉 남성 중심적 해석과 번역이 이루어지고, 애초에 남성이 서술을 담당함으로써 여성은 감추어질 수밖에 없었던 것이다. 따라서 남성 중심적인 텍스트를 경계해야 하며 비판적으로 보아야 한다. 또한 남성의 시각에서 쓰인 서술의 경우 그 안에 숨겨진 가부장적 이데올로기를 바로 보아야 한다. 이는 여성이 주체가 될 수 없고 남성에게 의해 해석되고 이용되기 때문이다. 심지어 텍스트 속에서 여성 화자의 입을 통해 남성의 시각을 강조하기도 한다.

어떤 한 사회의 문화 속에서 여성에 대한 통념은 표면으로 드러난 이미지만을 보고는 알 수 없다. 즉 문화가 형성된 다양한 측면을 살펴보아야 한다. 이에 대해 리타 그로스는 여성과 여성성에 관한 문화적 규범을 연구해야만 여성의 삶을 제대로 볼 수 있다고 지적한다. 여기서 여성에 대한 통념을 검토하기 위해서 그녀는 “여성의 정해진 역할들, 여성이 따르도록 기대되는 사항들, 여성에 대한 판에 박힌 생각, 여성에게 부과되는 제한, 여성이 어떻게 행동하고 어떻게 느껴야 하는지에 관한 것, 여성성의 상징과 개념, 이러한 상징과 개념이 남성과 여성의 행위에 끼친 영향을 검토해야 한다”³⁹⁾고 이야기 한다. 이것이 바로 젠더 연구의 핵심이 된다.

39) 리타 M. 그로스, 《페미니즘과 종교》, 김윤성·이유나 옮김, 청년사, 1999, 106-108쪽.

어떠한 특정한 설명도 한계는 있다. 지금까지의 역사는 절반의 이야기에 그쳤다. 우리가 지금껏 배웠던 학문의 보편성은 남성에 의한 남성을 위한 특수한 부분일 뿐인 것이다. 남성의 경험이 보편화되고 절대화되면서 삭제되어 버린 여성의 경험을 역사 속에 넣으면서 새로운 보편성을 만들어 나가야 한다. 기존의 역사 범주에 여성을 끼워 넣는 것도 아니고, 남성의 역사를 배제한 여성만을 위한 역사 연구를 해야 한다는 것도 아니다. 보통 우리는 문화와 전통, 종교에 강력한 영향을 받고 살아간다. 따라서 사람이 자기가 속한 문화와 세계관, 그리고 종교적 이데올로기에서 완전히 벗어날 수 있는지를 고민해 보아야 한다.⁴⁰⁾ 그러므로 여성주의 영역에서 여성성을 재조명하고 젠더를 재개념화하려는 작업은 억압의 구조 속에서 여성 주체를 새롭게 인식하고자 하는 사회적이고 정치적인 목적을 갖는다. 젠더 구성은 언제나 바로 내 주변에서 일어나고 있다.

_김진경

한국종교문화연구소 연구원. 석사논문으로 《『삼국유사』에 나타난 관음의 여성적 이미지》(2008)가 있다.

mysky2k@naver.com

40) 앨러리 나이, 앞의 책, 138쪽.



참고문헌

- 그로스, 리타 M., 1999, 《페미니즘과 종교》, 김윤성 · 이유나 옮김, 청년사.
- 김윤성, 2002, 〈여성과 종교에 관한 근대적 담론의 한계와 효과〉, 《종교문화비평》 통권1호, 한국종교문화연구소.
- _____, 2003, 〈1920~30년대 한국사회의 종교와 여성 담론〉, 《종교문화비평》 통권9호, 한국종교문화연구소.
- 김현미, 2014, 〈젠더와 사회구조〉, 《젠더와 사회》, (사)한국여성연구소, 동녘.
- 나이, 맬러리, 2013, 《문화로 본 종교학》, 유기쁨 옮김, 논형.
- 류경희, 1998, 〈인도문화의 이중적 여성상과 힌두 여신 상징체계〉, 《종교와 문화》 제4호, 서울대학교 종교문제연구소.
- _____, 2003, 〈힌두 근본주의 운동의 정체성 정책과 여성〉, 《인도연구》 8집, 한국인도학회.
- _____, 2004, 〈인도문화의 가부장적 여성 관념과 오염 타부 의례 및 사회관습〉, 《종교학연구》 23집, 서울대학교 종교문제연구소.
- 류경희, 2010, 〈막스 베버 공순 사상으로 바라본 조선시대 남-여 관계에 대한 인식〉, 《철학사상》 38집, 서울대학교 철학사상연구소.
- 바샤랑, 니콜 외, 2013, 《인문학, 여성을 말하다》, 강금희 옮김, 이숲.
- 볼스, G. · 클레인, R. D., 1986, 《여성학의 이론》, 정금자 옮김, 을유문화사.
- 서강대 종교연구소 엮음, 2014, 《한국 여성 종교인의 현실과 젠더 문제》, 동연.
- 썬렌센, 스티그 · 루이스, 마리, 2014, 《젠더 고고학》, 우정연 옮김, 진인진.
- 우혜란, 2011, 〈젠더화된 카리스마: 한국의 여성 종교지도자들의 사례를 중심으로〉, 《종교연구》 62집, 한국종교학회.
- 이숙진, 1999, 〈여성, 종교, 새로운 문명〉, 《기독교사상》 43권 제11호, 대한기독교서회.
- 조혜정, 1988, 《한국사회의 여성과 남성》, 문학과지성사.
- 차옥승 외, 2010, 《동아시아 여신 신화와 여성 정체성》, 이화여자대학교출판부.

최화선, 2006, <길 위의 여성들: 고대 후기 그리스도교 여성 순례>, 《종교연구》 43집, 한국
종교학회.

펠스키, 리타, 2010, 《근대성의 젠더》, 김영찬 · 심진경 옮김, 자음과모음.

행크스, 위스너 · E., 메리, 2006, 《젠더의 역사》, 노영순 옮김, 역사비평사.

Spender, Dale, 1982, *Women of Ideas and What Men Have Done to Them: From
Apbra Behn to Adrienne Rich*, Boston and London: Routledge & Kegan Paul.