

이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985),

고린도 교회의 배경

고린도 전서는 비참한 분열의 위기에 처해 있던 교회에 보낸 편지이다. 그 교회에서는 수많은 문제들이 일어났다. 바울의 권위는 위문시되었고, 그의 설교와 목회스타일, 그리고 그가 책임지고 있던 돈문제 역시 의심을 받게 되었다. 교회의 질서는 붕괴되어가고 있었다. 고린도 교회의 어떤 사람들은 근친상간을 한 남자가 보여준 소위 “그리스도인의 자유”를 자랑할 정도였다. 또 다른 사람들은 성도를 범정에 고소했다. 어떤 사람들은 창녀에게 가는 일을 계속했다. 여자들은 음란하게 예배를 드렸다. 또한 술 취함으로 주의 성찬 예식을 욕되게 했다. 영적 은사들은 오용되어 다른 교인의 질투를 불러 일으켰다. 교회의 덕을 세우는 예언 보다 무아경지에 빠지는 방언을 더 귀하게 여겼다. 말하자면 개인의 도덕과 회중의 생활은 붕괴되어 가고 있었다.¹

고린도 11:

수건의 의미: 동양의 나라들에서 수건은 여자의 힘과, 명예와, 존엄성을 의미한다. 머리에 수건을 쓴 여자는 안전과 정중한 존경을 누리며 어디든지 갈 수 있다. 그러나 머리에 수건을 쓰지 않은 여자는 누구나 모욕할 수 있는 무시의 대상이다. 여자의 권위와 존엄성은 그녀가 벗어던진 수건과 함께 살아져 버린다. 그러므로 바울에게 있어서 그리스도인의 자유가 사회의 일반적인 질서를 거역하는 수건을 쓰지 않은 여자로 나타날 수는 없었다.²

“하나님은 그리스도의 머리고 그리스도는 남자의 머리이며 남편은 그의 아내의 머리이다”
에서 머리됨은 우월성이나 지배를 의미하기 보다는 원천이나 근원을 의미하는 바가 크다. 그리스도께서 하나님을 의지하여 사시듯이 아내도 그의 남편을 의지하여 산다. 그리스도께서 취하거나 소유하심으로서가 아니라 자신을 주심으로 그의 머리됨을 이루신다. 그는 우리를 구원하심으로 자신이 머리되심을 행사하신다. 이것이 남편의 아내에 대한 머리됨의 모범이다.³

남편에 대한 여자의 의존은 수건을 쓰고 예배를 드림으로 나타난다. (11:5). 여자는 남편의 영광이며 (11:7) 수건으로 남편에게 대한 의존을 상징하기 때문에 (11:10) 여자가 수치의 표시며 공동체로 부터의 추방의 표시인 짧은 머리카락이나 짧은 머리를 하는 것은 수치스러운 일이 되며 마찬가지로 수건을 쓰지 않고 예배를 드리는 것은 수치스러운 일이 된다. 그러므로 여자가 창녀나 과부처럼 수건을 벗어버린다면 그녀는 기존 질서 밖으로 이탈하는 것이다. 이것은 그리스도 안에서의 자유의 남용이다.⁴

바울은 아내들의 남편에 대한 관계는 그리스도의 하나님에 대한 관계와 같다고 가르친다. 이것은 결코 여성이 남성보다 낮은 지위로 떨어지는 것으로 보이지 않는다. 오히려 이것은 아내들에게 이루 측량할 수 없는 가치를 부여한다. 바울은 다음 두가지 점에서 여자에 대한 전통적인 입장을 초월하고 있다.

첫째, 여자는 예언으로 예배에 참여하는 자가 되어야 한다. 그리하여 그들은

¹ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 119.

² 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 137-138.

³ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 138-139.

⁴ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 139.

그리스도의 몸인 교회를 세우기 위하여 (고전 12-14 장) 성의 차별없이 주어지는 받은 바 그들의 영적 은사들을 표현해야 한다. 문제는 그들이 말할 때의 몸가짐이다.

둘째, 여자가 남자로 부터 만들어졌고 남자를 위하여 만들어졌다 (고전 11: 8-9)는 언급 다음에 곧바로 “그러나 주안에서는 남자 없이 여자가 있을 수 없고 여자 없이 남자가 있을 수 없습니다. 그것은 여자가 남자에게서 난 것 같이 남자도 여자를 통하여 났기 때문입니다. 그러므로 모든 것은 하나님께로부터 왔습니다.” 여자와 남자의 양성간의 갈등이 해결되는 곳은 곧 “주안에서”이다. 여기서 바울은 창세기 1 장의 창조기사에 근거하지 않고 그리스도의 구속 사역에 근거한다.⁵

요약해서 말하면 1) 바울은 유대인에게나 이방인에게 다 거리낌이 될 수 있고 그 당시의 문화적 관습에 의하여 추문거리가 될 수 있는 여자의 자유에 대한 급진적인 주장에 반대하여 여자가 수건을 쓰는 문화적 관습에 지지를 보낸다. 2) 몸안에서 양성의 차이를 인정해 주면 서 회당으로 부터 교회로 나온 유대 그리스도인들을 표면상 만족시켜 주고 있다. 3) 여자들이 영적인 은사를 사용할 자유를 누릴 수 있는데 그들의 책임은 외적인 질서를 지킴으로서 사람들에게 거리낌을 주지 않는 것이다. 형식은 전통적이지만 내용은 급진적이다. 여자들도 남자들과 같이 회중에게 하나님의 말씀을 예언한다. 4) 주안에서 성의 동등성을 조여 주는데 (11:11-12) 이 동등성은 출산의 행위에서 반영된다고 한다. 남자가 그 육체의 탄생을 여자에게 의존하고 있다고 해서 주안에서 구속 (redemption)에 의해 실현되는 새로운 동등성의 표식을 발견한다. 요약하면, 구원의 실현으로 창조와 자연의 옛 질서는 무너져 버렸다. 이제 여자들은 교회에서, 그리고 주안에서 실천해야 할 영적 은사를 가지고 있다. 그들은 남자들과 동등하다는 것을 인식하고 있다. 남성과 여성의 어느 한 성도 상대에 대하여 독립적으로 존재할 수 없고, 상대에 의하여 흡수되어 버릴 수도 없다. “여자가 남자에게서 난 것 같이 남자도 여자를 통하여 났기 때문이다. 그리고 모든 것은 하나님께로부터 왔기 때문이다”라고 기록한 대로 어느 한 편도 우선권을 주장할 수 없다.⁶

고린도 14: 33b-36

“여자들은 교회에서 잠잠하십시오. 여자에게는 말하는 것이 허락되어 있지 않습니다” 라는 명령은 바울이 여자는 교회에서 말해서는 안된다는 것, 곧 여자가 회중 가운데서 지도적 역할을 맡아서는 안 된다고 말하는 것처럼 들린다. 그들은 남자에게 복종해야 한다 (14:34). 그들이 교회에서 말하는 것은 수치스러운 일이다 (14: 35). 여기서 바울은 가장 심한 여성 적대주의자라고 주장하기도 한다.⁷

어떤 사람들은 많은 그리스도인들이 예배하러 왔던 회당의 예배에 비추어 본문을 해석하고자 한다. 그들은 회당에서 여자들이 남자들로 부터 따로 떨어져서 예배를 드린 이래로 교회에서도 동일한 형태의 예배가 계속 행해지게 되었다고 주장한다. 회당에서 푸대접을 받았던 여자들이 교회에서 새로이 누리게 된 자유를 행사하느라 회중을 가로질러 남편에게 고함을 질러 질문을

⁵ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 142.

⁶ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 142-144.

⁷ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 144-145.

함으로서 예배를 방해하였다. 바울은 이것을 금지하기 위해 “만일 무엇이나 배우고 싶은 것이 있으면 집에서 자기 남편에게 물어보는 것이 좋다” (14:35) 라고 말한 다. 이러한 해석은 남녀의 좌석이 분리된 예배를 전제로 하는데 이는 아직 입증되지 않았다.⁸

또 어떤사람들은 바로 앞의 문맥과 연관시켜 볼 때에 침묵을 지키라는 명령은 단지 타인에 대해 예언적인 말로 판단하는 것에 적용될 뿐이라고 한다 (14:32). 하지만, 이것은 여자에 대한 심한 제약일 것이며, 그 성구의 여성에 대한 부당성을 제거하지 못한다.⁹

또 다른 견해로는 이 문장이 원래 바울에 의해 기록된 것이 아니며 후에 교회를 더욱 전통적인 “유다적” 위치에 적응시키고자 했던 사람들에 의해 삽입되었다는 견해가 있다. 그리하여 바울적이 아닌 것으로 보이는 율법에 대한 언급이 갑작스럽게 나오고 있다는 것이다 (14:34). 하지만 삽입설을 뒷받침할 어떤 사본상의 증거가 없다고 주장한다.¹⁰

우리가 본문을 있는 그대로 볼 때 가장 큰 어려움은 여자들도 기도하고 예언하는 것으로 되어 있는 고린도전서 11:2-16 절과의 모순이다. 바울은 여자들에게 기도하고 예언하도록 격려하면서 동시에 그들에게 잠잠하도록 명령하는 입장에 있는 것이다. 그들이 침묵해야할 것은 단지 집에서 남편에게 물어 보아야 할 질문에만 관계된 것이었다 (14:35). 그들은 회중을 방해해서는 안 되었다. 이 침묵은 한정적인 것이었다. 여자들도 성령의 감동 아래서 기도하고 예언해야 한다 (고전 11:5). 여자의 침묵에 대한 명령은 몇 가지의 특별한 권리 남용에 대한 금지에 한정되어야 한다.¹¹

결론으로 바울은 고린도 전서에서 여러가지 경향들에 반대하여 싸우고 있는 것을 볼 수 있다. 그는 그리스도인의 자유에 대한 그의 복음을 잘못 해석하며 교회를 도덕적 영적 혼돈으로 이끌고 가려는 자유사상가들에게 반대하여 싸웠다. 그들의 반항적이고 신비적인 자유에 반대하여 바울은 교회가 올바른 질서와 도덕적 성실을 유지함으로서 회중들에게는 물론이요 세상 사람들에게 대해서도 폐를 끼치지 말아야 한다고 주장했다. 예배시에 수건을 쓰고 침묵을 지키는 여자에게 부과된 외적 질서는 형식적으로 유지되지만 내적 질서는 근본적으로 바뀌었다. 아내들은 남편에 대한 그들의 의존관계와 사회의 위계적 구조 속에서의 적절한 위치를 지켜야 하지만, 동시에 그들은 성령의 은사를 통하여 그 사회질서를 자유로히 초극하게 되며, 기도와 예언으로 남자와 더불어 교회의 영적생활에 참여하게 된다. 여기에 복음의 책임이 있기에 여기에 교회생활의 핵심이 있는 것이다. 남자와 여자는 그리스도 안에서 믿음으로 구원받았다. 성령의 은사를 받아 그들은 모두 교회를 세워나가는 데에 그들의 은사를 사용해야 한다. 남녀의 위계적 구조는 재 평가 되어야 한다. 왜냐하면 복음은 우리를 하나님께로 동등하게 인도해 주며 성령께서는 우리데게 동등하게 은사를 주셨기 때문이다.¹²

⁸ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 145.

⁹ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 145.

¹⁰ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 146.

¹¹ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 146-147.

¹² 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 148-149.

이브와 아담 P. 150-

창세기 1:27 창조설화에서 모든 피조물을 다 창조하신 후 창조의 극치로 남녀를 창조하신 것 처럼 창 2:21-22 의 제 2 창조 기사에서 여성을 창조의 극치로 창조하신 것이지 나중에 창조되었으므로 남자보다 열등하다는 논리를 반박한다. 여기에도 남녀 동등성을 인정한 것이라면서 사건의 순서를 근거로 하여 여성의 종속적 관계를 입증하는 일은 결코 타당하지 않다.¹³

Ezer(돕는자) 는 관계적인 용어이다. 그러나 이 단어는 지위나 열등성을 함축하고 있지 않다. Ezer (돕는자) 와 neged (짝)이라는 단어는 평등의 개념을 내포하고 있다. 곧 짝을 이루는 돕는 자를 의미하고 있다. 여자는 남자와 동등한 관계에서 돕는 배필이다.¹⁴

남자는 여자를 창조하는 일에 참여하지 않았다. 그는 이 일에서 빠져있었다. 금은 여자가 존재하게 되는 일에 어떤 역할도 행하지 않았다. 그는 여자의 탄생에 참여 한 자도, 목격 한 자도, 의논 상대자도 아니었다. 남자와 마찬가지로 여자 역시 그 생명을 오직 하나님으로 부터 직접 받은 것이다. 남자와 여자 모두의 생명의 기원은 하나님의 신비에 속한다. 남녀의 동등권을 입증해 주는 또 다른 근거는 남녀가 모두 천연적인 재료로 부터 창조 되었다는 사실이다. 즉, 남자는 흙으로 부터, 그리고 여자는 남자의 갈비로 부터 창조되었다. 야웨께서는 흙을 빚으시고 생기를 불어 넣어 사람이 되게하신 것과 마찬가지로 야웨께서 먼저 갈비를 취하시고 다음에 그것을 여자로 만드신 것이다. 갈비뼈는 연대성과 동등성을 의미한다.¹⁵

창 1:26-27 에 “하나님이 우리의 형상을 따라서 우리의 모양대로 사람 (Adam: humankind) 을 만들자” 하셨을 때 “사람 (Adam)”은 남자라는 뜻이 아니고 포괄적인 용어를 사용하셨고 남성을 단독으로 언급하는 용어는 사용하지 않았다. 여자를 창조하는 사건과 함께 사람을 남성(ish)으로 칭하는 최초의 특별한 용어가 나타나고 있다. 말하자면 성이란 것이 여자와 남자에게 동시적으로 부여된 것이다. 양성은 서로 연관되어 있고 상호의존적이다. 남성으로서의 남자는 여성으로서의 여자보다 앞서지 않았으며 여자와 동시에 존재했다. 그러므로 창세기 2 장에 나오는 하나님의 첫 작업은 양성구유자 (androgyny) [성이 갈라지기 전의 양성을 포함하는사람]를 창조하셨고 (2:7), 2 장 마지막에 나오는 작업은 [남녀] 성의 창조였다 (2:22).¹⁶

아담은이브를 “나의뼈중의 뼈, 살중의 살” 이라고 부른다. 이는 남성이 있음으로 여성이 있고, 여성 이 있음으로 남성이 있다. 둘은 이분된 존재도 아니며 하나가 다른 하나를 복사한 존재도 아니다. 여자의 탄생을 남자의 탄생과 맞먹지만 그것을 똑 같이 모방하지는 않았다. 오로지 여성에게 반응하는 가운데 남자는 자신을 남성으로 발견하게 된다. 더 이상 하나의 수동적인 존재가 아닌 상태에서 남성 (ish)은 여성(ishshah)을 생기있게 만나는 것이다.¹⁷

“남자에게서 나왔으니 여자라고 부를 것이다” 여자는 누구의 이름이 아니다. 그녀에게 이름을 붙여준 것이 아니라 바로 그녀를 배필로 발견하게 된 것이다. 여성과 남성은 동등한 성(sexes). 어느 쪽도 상대방에게 대해 권위를 가지지 않는다. 여자라는 단어는 단순히 보 통명사이지 고유명사가 아니다. 그것은 성 (gender)를 지적하는 것이지 특별히 어떤 사람을 일컫는 것이 아니다. 아담은 ishshah(여자)와 ish(남자)라는 말로 성 (sexuality)을 인식하고 있는 것이다. 이러한 인식은 여성에 대한 남성의 권세를 주장하게 되는 명명의 행 위가 아니다.¹⁸

¹³ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 152.

¹⁴ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 153.

¹⁵ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 154.

¹⁶ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 156.

¹⁷ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 156.

¹⁸ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 158.

(sexuality)이 아담이라는 통일체(the unity of adam)로부터 비롯되었다. 아담이라는 이 한 (양성 구유의) 피조물로 부터 (남성과 여성이라는) 두 성이 생 겨나게 되었다. 그리하여 'ish와 'ishshah의 두 성이 한 몸을 이룰 때에 그들은 그들의 원래 의통일체로 돌아가게 되는 것이다 (2:24)¹⁹ 라고 주장한다.

이우정 교수에 의하면 Von Rad도 “야웨 종교의 역사에 있어서 모호한 점성술적 신앙경 향을 보여온 것은 언제나 여자였다”고 단언하고 여자를 “유혹자”라고 부른다. Paul Ricoeur도 여자는 “도덕적 연약함”의 전형이고 여자의 “성적 매력”이 여자와 남자를 파먹시켰다고 한다.²⁰

그러나 이우정 교수에 의하면 창조 기사에는 이러한 이야기들이 나타나 있지않다고 하고 창조 기사는 여자가 남자보다 더 약하더거나, 간교하다거나, 더 성적이라는 판단을 지지 하고 있지 않다고 한다. “여자와 남자가 동일한 창조주에 의하여 창조되었다. 창조주는 자 신의 창조물을 다 좋다(good)고 하셨다. 그러므로 남자와 여자는 탄생에 있어서 동등하다. 그들 사이에는 완전한 육체적, 심리적, 사회적, 그리고 신학적인 일치가 있다. 곧 뼈중의 뼈, 살중의 살인 것이다. 만약 한사람에게 도덕적 약점이 있다면 그것은 두 사람의 도덕적 약점 인 것이다. 더 나아가 그들은 책임과 심판, 수치와 죄의식, 구원과 은혜에 있어서 동등하다. 창조 기사사 여자의 속성에 대해서 언급하고 있는 것은 남자의 속성에도 동일하게 해당된 다”²¹ 고 주장한다.

이우정 교수의 주장에 따르면 “이브는 성서해석학의 작업을 이해하고 있다. 하나님의 말씀을 인용할 때 그녀는 금지(“만지지도 말라”)의 명령을 해석하고 있다. 여기서 여자는 신 학자임과 동시에 해석자이다. 그녀는 모든 가능성을 고려하면서 그 나무에 대해 숙고했다. 그나무는 먹기에 좋다. 그것은 육체적인 갈구를 만족시켜 준다. 그것은 눈을 즐겁게 한다. 그것은 심미적인 면에서나 감정적인 면에서 탐낼 만한 것이다. 무엇보다 그녀는 그것을 지혜의 근원으로 생각하고 탐내었다. 그리하여 그녀는 행동할 때에 완전히 자기의 행위를 인 식하고 있었고 그녀의 비전은 생의 전 영역을 막라하고 있었다. 그녀 자신이 그것을 맛고 그녀 자신이 그것을 먹었다. 사건의 주도권과 결정은 오직 그녀 자신에게만 주어져 있었다. 남 편과의 상의가 없다. 그녀는 그의 충고도 그의 허락도 구하지 않았다. 그녀는 완전히 독자적 으로 행동했다.”²²

이우정 교수는 여기에서 남자와 여자를 다음과 같이 비교한다. “이와는 대조적으로 남자는 조용하고, 수동적이며, 유순하게 받아들이는 사람이었다. 그 설화속에는 남편이 그 일에 주저 하거나 머뭇거렸다는 묘사가 전혀 없다. 그는 신학적으로 사 변하지 않았다. 그는 깊이 고려하지도 않았고, 그 사건의 모든 가능성을 상상해 보지조차 않았다. 그의 행동은 식욕에 의한 것이었으며, 그것은 술선해서 하는 것이 아니고 묵묵히 순종 하는 행위였다. 남자는 지배적이지 않았다. 그는 공격적이지도 않았으며 결정을 내리는 자도 아니었다. 비록 선악과를 따 먹지 말라는 금지가 여성이 창조되기 이전에 주어졌지만 그녀는 그 사항이 그녀에게도 적용된다는 사실을 알고 있었다. 그녀는 그명령을 해석했으며 이제 불복종하고자 하는 유혹과 투쟁하게 되었다. 하지만, 그 금지령을 직접 받았던(2:16) 남자는 그렇지 않았다. 그는 질문이나 어떤 논평도 없이 그의 아내를 추종했으며, 그리하여 자기 자 신의 개성을 부인하게 된 것이다. 여자가 지적이고, 민감하고 영리하다면 남자는 수동적이고, 우둔하고, 어리석다. 남녀의 특성에 대한 이러한 진술은 남성 지배의 문화속에서는 아주 예외적인 것이다. 이렇게 그들을 대조하는 것은 본문과는 인연이 없는 가부장적 해석의 부당성을 폭로하고자 하는 것이다.”²³

아담과 하와가 받은 심판(?) 에 대해 P. 162-163

¹⁹ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 158.

²⁰ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 159.

²¹ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 160.

²² 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 160.

²³ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 161.

바울의 공동체의 남녀평등 P. 165

갈 3:28 은 종교적-문화적 구분의 폐지와 제도적 노예제에 의해 행해지는 지배와 착취의 폐지를 주장할 뿐만 아니라, 성적 구분에 근거를 둔 지배의 폐지를 주장한다. 이 귀절은 그리스도교 공동체 내에서는 그 어떤 지배구조도 용납할 수 없다는 사실에 대해 반복해 말한다. 따라서 갈라디아서 3:28 을 세례 받은 개인에 대한 진술서보다는 그리스도인의 공동체적인 자기정의로 본다면 가장 잘 이해된다. 이 귀절은 그리스도교 공동체에서는 종교, 인종, 계층, 민족, 그리고 성별의 모든 구별이 무의미하다고 선포 한다.²⁴

날이 갈수록 많은 주석가들이 갈라디아서 3:28 은 바울 이전의 세례고백(baptismal confession)을 바울이 갈라디아서에 인용한 것으로, 바울이 그리스도교 공동체 안에서는 유대인과 이방인 사이에 어떠한 차별도 소멸되고 만다고 하는 자신의 주장을 뒷받침하기 위해서 가져왔다는 데에 동의하게 되었다. 이 세례 공식구를 암송함으로써 새로 가입한 그리스도인들은 주변의 그리스-로마 문화권의 사회-종교적 신념들에 맞서서 그리스도인의 자기이해를 표명했다.²⁵

초기 그리스도교 운동과 여성들 223

예수의 무리는 종교적인 정결법을 거부했고, 종교적 공동체에서 추방당한 자들과 사회에서 버림받은 자들의 관심을 끌었다. 쿰란 공동체나 바리새파 사람들과는 달리 팔레스틴에서의 예수 운동은 배타적인 단체가 아니라 개방적인 단체였다. 예수는 어디에도 속하지 않은 자들 -세리들, 죄인들, 그리고 여성들-을 초대했다. 그는 부자들, 기득권자들, 경건한자들이 아니라 가난한 자들, 버림받은 자들, 창녀들에게 하나님 나라를 약속했다. 예수의 메시지와 운동이 갖고 있는 이러한 개방성은 여성들이 그의 제자가 되는 것을 가능하게 했다. 네 복음서가 모두가 예수를 따르는 무리 가운데 여성들을 말하며 그들이 예수의 제자들 가운데서도 가장 용감한 제자들이었다 (막 15:40)고 지적한다.²⁶

사도와 예언자로서의 여성들

초기 그리스도교 공동체들에 있어서 사도들의 지휘권은 아주 중요한 문제였다. 바울은 사도직을 열 두 사람에게만 국한하지 않는다. 그 자신이 그들 가운데 속하지 않았기 때문이다. 바울에 의하면 부활의 목격자이거나 부활한 주에 의해서 선교의 일을 위임받은 자라는 두 조건을 만족시키는 그리스도인이면 누구든지 사도였다. 사도직을 위해서 누가 요구하는 사항들은 다소 다르다. 누가는 예수의 선교활동 중에 그를 따라 다녔고 부활을 증언한 그리스도인들만이 유다를 대신할 자격이 있다고 주장했다 (행 1:21). 네복음서 모두에 의하면 여성들은 바울과 누가가 사도직에 관해 규정한 조건들을 충족시켰다. 그들은 갈릴리에서 부터 예루살렘에 이르기 까지 예수와 함께 있었고 그의 죽음과 부활을 목격했다. 복음서는 여성들을 부활의 목격자로 익명을 쓰지않고 그들의 이름을 명시하고 있다는 사실은 그들이 팔레스틴에서의 그리스도교 운동에 얼마나 중요한 역할을 했는가를 말해준다. 그러므로 복음서 전승에 따르면 여성들이 초기 그리스도교의 선교에 있어서 기본적인 사건들의 최초의 사도적 목격자들이었던 것이다. 그들은 예수의 선교, 그의 고난과 죽음, 매장과 부활의 목격자들이었다. 더 나아가 그들은 메시지를 선포하라고 파송되었다.²⁷

예수와 함께했던 여성들 가운데 그들의 지도자가 막달라 마리아였던 것 같다. 네복음서 모두가 그녀의 이름을 전한다. 막달라 마이라는 묵시적 복음서의 문학에서는 베드로와 동등한 지위에 올라 있다.²⁸

²⁴ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 179.

²⁵ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 229.

²⁶ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 228.

²⁷ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 230-231.

²⁸ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 231.

안드로니고와 유니아는 아퀼라와 브리스가와 마찬가지로 부부선교사였다. 이 둘은 바울과 함께 옥에 가혔었다. 그들은 바울보다 먼저 그리스도교로 개종했고 “사도들” 가운데서도 뛰어난 인물들이었다.²⁹

예언자들도 초기 그리스도교 공동체 안에서 중요한 역할을 했다. 바울도 사도들 바로 다음에 예언자들을 거둬 언급할 뿐 아니라 심지어 방언하는 은사보다 예언의 은사를 더 높이 평가한다. 그래서 누가는 예언의 영이 남성에게뿐만 아니라 여성에게도 부여된다고 단언했다 (행 2:17-18). 그는 특별히 빌립의 네 딸을 그리스도교에 잘 알려진 예언자로 언급한다 (행 21:9)³⁰

여성들의 선교활동은 바울이 그 길을 열어주었던 것이 아니라 바울은 그릇이 자신의 활동과 동등한 것이었음을 증언하고 있는 것이다.³¹

비비는 diakonos, prostatis 라는 칭호를 받는데 이 두 칭호가 여성에게 주어졌기 때문에 이 두 칭호의 중요성을 약화시키려고 무진 애를 쓴다. 바울이 diakonos 를 자신이나 다른 남성 지도자에게 사용할 때는 그때마다 학자들은 그것을 “목사” 나 “집사”로 해석하는 가 하면 비비의 경우에는 “중” 이나 “여집사”로 해석한다. 비비에게 주어진 두번째 칭호 prostatis 는 당시의 문헌에서는 주도적 관리, 의장, 감독, 지휘자 등의 의미를 갖고있다. 따라서 비비는 겐그리아 교회에서 지도자 역할을 했으며 많은 사람들에게 대해서나 바울에게 대해서도 권위를 가지고 있었던 인물이었다.³²

남편 아굴라와 함께 브리스는 바울, 바나바, 디도, 혹은 아폴로의 대변인이었다. 그녀의 이름이 여섯 번 중에 네 번은 남편이름 앞에 언급되어 있는 것으로 보아 그녀는 틀림없이 주도적인 인물임이었을 것이다. 바울은 그 부부를 자신의 동역자라고 부르며 자신과 함께 “모든 이방인 교회”가 그들에게 감사해야한다고 역설한다. 그들의 집은 고린도에서 (고전 16:19), 에베소에서 (행 18:18), 그리고 로마에서 (롬 16:5) 선교 근거지로 사용되었다.³³

초기 그리스도교에서의 여성들의 “역사” (her-story)는 그 대부분이 상실되었다. 신약성서의 기록에 남아있는 소수의 언급들은 우리가 잃어버린 부분에 비하면 그야말로 빙산의 일각에 불과한 것이다. 그럼에도 불구하고 그 언급들은 초기 그리스도교의 운동에서 여성들의 영향력이 얼마나 심대했는가를 보여준다. 실로 초대교회에서 여성들의 지도력은 유대교와 그리스-로마세계의 기준에서 볼 때에도 또한 후대의 그리스도교회의 기준에서 볼 때에도 예외적인 것이었다고 할 것이다.³⁴

막달라 마리아

막달라 마이라는 팔레스틴에서의 예수운동의 출현에 있어서 베드로에 못지않게 중요한 인물이었다. 옛사비평에 입각한 주석상의 전승에 의하면 우리는 단지 막달라 마리아는 “중요한 여인”이었다고만 말할 수 있을 뿐이다. 그에 대한 자료가 별로 없기 때문이다. 그러나 일반적으로 신약성서 어느곳에나 “막달라 마리아” 라고 기록되어있는 것은 그녀의 출신지가 게네사렛 호수가에 위치한 막달라지방 출신이었기 때문이다. 하지만 그녀의 이름은 예수운동 당시 그녀가 고향을 버렸거나 잃었고 더 이상 막달라에 살지 않았음을 나타낸다. 왜냐하면 막달라 지방 사람들이 그녀를 가리켜 “막달라 여자”라고 불렀을리가 없기 때문이다.

²⁹ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 231.

³⁰ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 231-232.

³¹ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 233.

³² 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 233-234.

³³ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 234.

³⁴ 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소. 1985), 235.

따라서 그녀는 예수운동 당시에는 아마도 일정한 거처가 없었던 유다의 독신녀였을 것이다. 그녀는 예수에게 속한 집단과 함께 갈릴리지방을 두루 다녔고 예루살렘 여행에도 따라갔다(막 15:40-41). 여자로서 유랑생활을 해야했다는 것은 집과 가정과 재산을 버리고 떠났음을 뜻하는 것일 수 있었다. 예수의 제자들도 가정과 아내와 전 재산을 버렸다. 제자들은 돈을 갖고 다니지 않았다. 그러나 복음서는 이 여자들이 열 두 제자들을 재정적으로 부양할 만한 재산이 있는 것으로 생각한다(눅 9:3; 10:14). 제자들은 가난한 거지 예언자들이었다. 부유한 여자들이 그들과 함께 여행을 했다(행 16:14-15; 17:4-12). 갈릴리에서 예수운동이 시작되는 바로 그 때부터 여자들도 이 운동에 참여했다는 것이다. 그들중에서 막달라 마리아가 제일 먼저 언급되고 있다(눅 24:10). 그래서 그들에게도 예수의 모든 행적을 증거할 자격이 있다(행 1:21-22)고 보는 것이다.³⁵

한편으로는 팔레스틴에서의 예수운동의 상황에 대한 신약성서 자료들에 힘입어서, 다른 한편으로는 요세푸스 [역사가]부터 고고학에 이르는 그리스도교 이외의 역사적 자료들에 비추어서 그녀의 생활을 기술해야 한다. 막달라 마리아는 팔레스틴에서의 예수운동을 형성하였던 ‘프토코이’(ptochoi) 즉 “극빈자들”의 삶에 동참하였다.³⁶ 그녀는 당시 유다 주민 가운데 아주 넓게 퍼져 있었던 가난한 사람들의 계층에 속했었다. 이들은 하나님 나라를 위해 그들의 재산을 포기했기 때문에 가난한 것은 아니었다. 그들이 가난한 것은 헤롯의 일가와 또 간접적인 로마의 황제들이 주민들로 부터 감당할 수 없을 정도로 세금을 거둬들였기 때문이며 또한 대토지 경작의 증가로 인해 소작농들은 낱품팔이꾼을 위한 충분한 일거리를 얻지 못한 채 경제적으로 질식상태에 있었기 때문이었다. 막달라 마리아 등 여자들도 남자들과 마찬가지로 낱품팔이, 농사짓는 노동, 생선장사까지 했음이 분명하다.³⁷

막달라 마리아는 자주 일자리를 얻지 못하고 방황하는 독신여성이지만 안식일에 회당에서 행해지는 토라 [구약성경]의 낭송과 해석을 이해하였다는 점에서 다소 교육받은 여자였던 것 같다. 아마 그녀는 읽고 쓸 줄도 알았을 것 같다. 어쨌든 그녀는 말을 할 때 토라의 말을 인용할 수 있을 정도로 토라에 친숙하였다. 왜냐하면 여기서 막달라 마리아와 관련된 특수한 증거를 든다면, 그녀는 단지 예수를 따라다닌 것이 아니라 처음부터 하나님나라의 도래에 대한 예언적인 메시지를 그녀 자신이 선포했기 때문이다. 막 15:41 에는 갈릴리에서 이미 여인들이 예수를 섬겼다 (diakonoun auto)라고 말한다. 이말은 주부의 봉사활동이라는 의미에서 “디아코니아”를 상상하기 어렵고 “그리스도를 섬기는 일”(diakonia Christou)이란 예수가 메시아라는 사실을 선포하고 하나님 나라가 임박했음을 선포하는 것이다(고후 11:23; 6:4-5 에 나오는 어법의 의미에서 볼때 그러하다).³⁸

예수 사후에 제자들은 “무서워서 달아났다. 예수운동에 가담한 사람으로 발각된다는 것은 극히 위험한 일이었을 것이다. 유다 당국은 요세푸스의 설명에서 분명해지듯이 선동가들로 보이는 용의자들을 체포하여 매질한 후 그들을 로마총독에게 넘겨주는일에 아주 신속했다(참조. Josephus, B.J. 6, 300f). 그래서 부활절날 무덤에 가는 일은(막 16:1-8) 여러가지 정치적인 이유로 처형당한 인물[예수]과의 유대를 떨어내는

³⁵ 이우정. 여성들을 위한 신학(한국신학연구소. 1985), 236-238.

³⁶ 이우정. 여성들을 위한 신학(한국신학연구소. 1985), 239. [Luise Schottroff und Walter Stegemann, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1978].

³⁷ 이우정. 여성들을 위한 신학(한국신학연구소. 1985), 239. [S. Applebaum, “Economic Life in Palestine.” in *the Jewish People in the First Century*II. Amsterdam, 1976. 632-700]; L. Schottroff, “Frauen in der Nachfolge Jesu in Neutestmentlicher Zeit,” in *Traditionen de Befreiung* (Munich, 1980). Vol. 2, 91-133; Kraybill, *Upside-Down*, 72-73; Jurgen Moltmann, *The Way*, 99.

³⁸ 이우정. 여성들을 위한 신학(한국신학연구소. 1985), 240.

아주 위험한 행동이었다. 막 16:1-8 절은 소명의 현현 (a vocational ephiphany)과 관련이 있다. 즉 막달라 마리아와 몇몇 다른 여인들에게 예수의 부활을 선포하라는 소명의 현시이다. 예수운동이 예수의 사후에도 계속될 수 있었던 것은 오로지 막달라 마리아와 몇몇 다른 여인들의 용기와 활동 때문이었다는 것이다. 두려움이 그 특징인 마가의 회중에게 있어서 막달라 마리아는 두려움을 극복한 상징이다. 예수의 생전에 또는 그의 사후에 예수를 추종했던 여인들은 예수의 예언적인 메세이지를 선포하는 역할을 온전히 수행했다.³⁹

예수운동에 참여한 여자들은 남자들의 동역자들이었다. 첫째로 “프토코스” (ptochos)라는 희랍어로 잘 요약되는 당시의 경제적, 사회적 상황은 가족의 해체를 초래했으니 남자들은 일자리를 찾아 떠나고 여자들은 어린 자녀들과 함께 해뜰 무렵부터 해질저녁까지 들판에서 일해야 했으며 또는 거지들의 무리에 끼어 구걸하거나 병들어 마을에 머물어 있거나 했다. 생존하기 위해 몸부림 쳐야 했다. 막달라 마리아나 그녀의 자매들과 같은 여자라면 같은 처지에 있는 곤궁한 잠자들의 협력자라고 하겠다. 예수운동의 배경을 유다 라삐들의 가부장적인 견해에서 찾으려고 해서는 안 된다. 우리는 예수운동의 배경을 굶주림과 가족해체와 여자와 아이들을 포함한 모든 것의 착취에서 찾아야 한다. 이러한 배경에서만 예수운동은 이해될 수 있다. 그런 의미에서 여자들은 남자들과 동등하게 고통을 겪었고 노동에도 동등하게 참여했다는 것이다. 예수운동에 나타난 남녀 평등의 두번째 이유는 “임박한 하나님 나라에 대한 희망”이며 또한 그러한 희망에서 결과한 집단생활이다. 그들은 가부장적인 가족이라는 이미 상실된 세계를 재건하려고 노력하지 않았다. 그들은 오히려 새로운 가족, 즉 “하나님의 가족” (familia dei)을 창설하였다 (참조. 마 10:8). 그들은 여성의 특수한 역할을 규정하려고 하지 않았고, 오히려 남자와 여자로 이루어진 공동체를 “한 몸으로” (막 10:6-7) 이해했다. 예를 들면 병든 거지들 까지 치유를 받고 ‘하나님의 가족’이 되어 건강한 백성들로 변화한 사례를 볼 수 있다. 이는 가난한 사람들과의 운동에서 실천된 연대와 사랑의 결과로 이해해야 할 것이다. 그러므로 팔레스틴에서 전개된 예수운동은 가난한 유대인들로 구성된 가족적인 공동체였다. 그들은 모든 면에서 서로 돕고 그들이 가진, 적은 음식을 나누며 서로의 건강을 돌보려고 애썼다. 예수 운동에 참여한 사람들은 그들 자신들을 이스라엘 종교 전통의 계승자로 인식하였고 그들의 운동을 전 민족의 통합의 시작으로, 또는 창조적 회복으로 이해하였다. 정치적인 면에서 보면 예수의 처형과 그의 죽음에 뒤이은 수많은 그의 추종자들의 처형은 로마인들의 관점에서 볼 때 로마의 통치를 위태롭게 하는 것이 될 수 있다고 믿었던 것이다.⁴⁰

이우정 교수는 브리스가와 아굴라 부부는 극히 어려운 상황에서도 완전한 파트너십을 누리며 살려고 노력하는 부부로 소개한다. 이들의 파트너십은 메시아의 본질에 따른 생활방식[동등]의 표현이었다. 브리스가는 최근에야 비로소 아돌프 폰 하르낙으로부터 인정받게 되었는데 하르낙은 브리스가를 히브리 서의 저자로 까지 보려고 했다.⁴¹

브리스가와 아굴라는 바울과 같이 천막을 만드는자로서 생계를 벌었다. 이 직업은 낱팜팔이 농사꾼보다 더 적은 돈을 벌었다. 이들은 직업상 자주 이마을에서 저마을로 이동했다. 육체노동을 하는 자들의 아내들은 남편의 벌이만으로 부족했기 때문에 남편과 같이 일했다. 이러한 사회적 상황에서 바울은 아굴라 브리스가와 함께 고린도에서 일했음이 분명하다. 브리스가는 유대인들을 추방하는 클라우디우스 칙령에 따라 로마에서 이주해 왔다 (행 18:2). 그녀는 후에 로마당국의 강경조치를 경험하기도 했다. 롬 16:3 에서 바울은

³⁹ 이우정, 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소, 1985), 241-242.

⁴⁰ 이우정, 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소, 1985), 242-244.

⁴¹ 이우정, 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소, 1985), 245-246. [Adolf Von Harnack, ZNW I (1900):16ff]

브리스가와 아굴라의 위협을 무릅쓴 도움에 의해 목숨을 건졌다고 말한다. 여자들도 로마당국과의 갈등 때문에 남자들과 똑같이 위협에 처해 있었음을 명백히 밝히고 있다.

브리스가는 예수가 메시야라는 복음을 전파하는 일을 로마에서 시작한 것 같다. 가정교회에 예배집회에서 여자들은 공적으로 말하거나 기도하거나 예언을 했고 (고전 11:5) 요한의 세례밖에 몰랐던 에베소의 아폴로와 같은 사람들과 토론에 참여하기도 했다 (행 18:26). 회중들을 위한 여자들의 활동이 남자들과 마찬가지로 돋보이며 남녀 사이에 서열이 없었던 것이 분명하다.⁴²

⁴² 이우정. 여성들을 위한 신학 (한국신학연구소, 1985), 246-248.