

한국의 오순절-은사주의 운동에서 여성의 위치와 그 구조적 배경*

우 혜 란**

- I. 서론
- II. '오순절-은사주의 운동'
- III. '오순절-은사주의 운동과 여성'에 대한 선행연구
- IV. 초기 오순절 운동은 (성)평등적인가?
- V. 한국 오순절-은사주의 운동의 가부장적/성차별적 구조
- VI. 결어

I. 서론

본 논문은 한국 개신교 오순절-은사주의 운동(Pentecostal-charismatic movement)에서 여성들의 위치에 초점을 맞춘 것이다. 주지하다시피 오순절-은사주의 운동은 빠르게 그 세력이 전 세계적으로 확장되면서 기독교 전반에 커다란 영향을 미치며 개신교의 가장 큰 성장 동력으로 자리매김 하였다. 오순절 운동은 소외계층 내지 사회적 주변그룹으로부터 확산된 종교운동이라는 태생적 성격으로 인해 흔히 사회개혁적 그리고 더 나아가 초인종적, 성평등적 성격이 언급되기도 하나, 이 운동의 전지구적 확산과 함께 개별 문화권에서의 토착화와 제도화 과정을 거치면서 매우 복합적인 양상을 보이게 된다. 한편 전통적 오순절 운동은 20세기 중반을 넘어가면서 교파와 교단을 초월하여 개신교 주류 교단은 물론이고 가톨릭교회에도 커다란 영향을 미치면서 기존 교단 내에서 성령의 다양한 은사를

* 이 논문은 2009년도 정부재원(교육과학기술부 인문사회연구역량강화사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음 (KRF-2009-327-A00248)

** 가톨릭대학교 종교학과 외래교수 (woohairan@hotmail.com)

강조하는 ‘은사주의 운동’(Charismatic movement)으로 전개됨으로서 결국 오순절-은사주의 운동은 동시대 기독교에서 가장 큰 파급력을 가진 영성 운동이라고 평가된다.¹⁾ 특히 오순절-은사주의 운동이 한국 개신교에서 여성의 역할을 논하는데 매우 중요한 의미를 갖는 것은 여성들이 이 운동의 확산에 지대한 역할을 담당하였으며, 한국의 팽배한 가부장적 기독교 문화에도 불구하고 일련의 여성들이 자신이 받은 성령의 은사를 기반으로 기성 교회 내에서 아니면 독자적인 교단이나 교회를 설립하면서 자신들의 종교적 권위를 행사할 수 있었기 때문이다. 이런 점에서 오순절-은사주의 운동은 한국 여성들이 종교적 감성을 자유롭게 표출하고, 교회공동체 안에서 종교적 능력을 인정받을 수 있게 함으로써 자신들의 정체성을 긍정적으로 재확립할 수 있는 장을 제공하였다는 긍정적인 평가를 받기도 한다.

그러나 저자의 문제의식은 한국 개신교의 오순절-은사주의 운동이 여성 신도들의 열정적 수용과 적극적 참여로 빠른 확산이 가능하였고, 무엇보다 여성들이 추종세력의 대다수를 점하고 있음에도 불구하고 여성들은 여전히 교회에서 주변적인 위치에 머무르고 있다는 사실로부터 출발한다. 물론 이러한 문제의식이 한국 학계에서 부재한 것은 아니나, 주로 여성신학적 관점 - 예를 들어, 성서의 여성주의적 해석을 통한 여성의 권리회복과 교회의 개신을 촉구 -에서 접근하고 있어 원론적 내지 규범적 논의가 반복되는 한계를 보여준다.²⁾ 따라서 본 논문은 한국의 오순절-은사주의 운동과 여성의 관계를 보다 구조적으로 파악하기 위해 기독교적 내지 신학적 관점이 아닌 여성사회학적 접근, 즉 이 운동에서 관찰되는 성차별적 현상에 대한 사회학적 분석을 시도하고자 한다.³⁾ 이를 위해 우선 오순절-은사주의 운동과 여성의 관계를 중점적으로 다루고 있는 서구의 선행연구를 비판적으로 검토하고, 이어서 한국 개신교 오순절-은사주의 운동에서 중요한 역할을 담당한 일련의 여성들을 사례로 들어 이들의 종교적 권위가 가지고 있는 제한적 성격을 밝히고, 마지막으로 보다 넓은 맥락에서 이 운동이 초기에 한국 사회에서 보여준 다분히 성평등적 모습에도 불구하고 어떠한 제도적, 조직적 그리고 이데

1) 오순절-은사주의 운동은 20세기 말까지 전세계적으로 5억이 넘는 추종자를 거느리면서 전체 기독교신자의 1/4을 점유한다고 한다. 물론 이러한 추산은 이 운동을 어떻게 범주화하느냐에 따라 매우 유동적일 수밖에 없다. (Allan Anderson, "Varieties, Taxonomies and Definitions", in: Allan Anderson et. al (eds), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, University of California Press, 2010, p. 13f.)

2) 권미선, 「오순절 운동과 평등의 비전」, 『영산신학저널』 Vol. 20, 2010, pp. 187-237.

3) 오순절 운동의 자세한 신학적 배경에 대해서는 배덕만의 「오순절신학의 성령이해」 「오순절 신학 논단」, Vol. 8, 2010, pp. 43-65 참조.

올로기적/담론적 장치를 통해 여성(자원)을 주변화하고 이용하며, 결국 한국 사회에서 성차별적 내지 보수적 젠더질서를 재생산하는 기제로 (재)정비되는가를 살펴 보고자 한다.

II. ‘오순절-은사주의 운동’

‘오순절-은사주의 운동’은 매우 포괄적인 개념으로 20세기 초 미국 개신교에서 일어난 오순절 운동을 시작으로 현재까지 일 세기가 지나면서, 독자적인 오순절 계통 교단들의 출현 그리고 20세기 중반을 넘어서면서 개신교 주류 교단들은 물론이고 가톨릭교회에도 커다란 영향을 미치면서 이로부터 파생된 다양한 성령운동을 모두 포함하고 있다. 혹자는 기독교 내의 이러한 장기간에 걸친 광범위하고도 다양한 움직임들을 – 성령세례의 체험을 중시한다는 일반적인 공통점에도 불구하고 – 하나의 개념으로 범주화하는 것이 가능한가를 반문할 수도 있다. 그러나 학계에서는 이러한 기독교 내의 변화를 지속성을 지닌 하나의 흐름/운동 속에서 파악하려는 시도가 이어져 왔다. 예를 들어, ‘오순절 운동’을 (1)고전적 오순절 운동(Classical Pentecostal movement), (2)신오순절 운동(Neo-Pentecostal movement or New Pentecostal movement), (3)가톨릭 오순절 운동으로 구분하는 것이다.⁴⁾ 또한 근래에 ‘신은사주의 운동’(Neo-Charismatic

- 4) (1) 고전적 오순절 운동의 진원지는 일반적으로 미국이 거론되며, 이 운동의 초기에는 초교단적 성격이 강하였으나 그 교리적, 예배적 특징 – 성령세례의 절대성과 성령세례의 일차적 증거로서 방언의 강조, 열광적인 예배 등 – 으로 인하여 개신교 기성교단의 저항과 배제로 새로운 교단들이 출현하였다. 이 중 가장 큰 규모의 ‘하나님의 성회’(The Assemblies of God)를 필두로 ‘하나님의 교회’(The Church of God in Cleveland), 흑인들로 구성된 ‘그리스도 하나님의 교회’(The Church of God in Christ), ‘연합오순절교회’(The United Pentecostal Church), ‘미국 오순절 하나님의 교회’(The Pentecostal Church of God in America), ‘국제 복음교회’(The International Church of the Foursquare Gospel), ‘오순절 성결교회’(The Pentecostal Holiness Church) 등이 있다. (2) 신오순절 운동은 ‘은사(주의) 운동’(Charismatic movement)이라고도 불리는데, 그 시작은 미국에서 오순절 운동이 50년 대에 기존 개신교 교단 – 성공회, 루터교, 장로교, 감리교, 개혁교, 침례교, 형제교회(Brethren Church), 회중교회(Congregational Church), 그리스도교회(Church of Christ), 그리스도 제자교회(Disciples of Christ), 멘노나이트교회(Mennonite Church) 등 – 으로 확산되면서부터였다. (3) 가톨릭의 오순절 운동은 바오로 6세의 명령에 따라 공식적으로 ‘Catholic Charismatic Renewal’ – ‘가톨릭 성령(은사적) 쇄신’ 혹은 ‘가톨릭 은사주의적 갱신’ – 으로 불리며 그 시발점에 대한 의견은 분분하다. 가톨릭교회의 독자적인 행보를 강조하는 측은 19세기 말 이태리 ‘성령 봉헌 수녀회’(Inst. Oblatanum Spiritus Sancti)의 창설자인 Elena Guerra 수녀의 활동을 그 태동으로 보나, 본격적인 시작은 일반적으로 60년대

movement)이 여기에 추가되면서 20세기 이후 성령운동의 큰 틀에서 아니면 미국 오순절주의의 역사적 발전단계로, 1910년대 고전적 오순절 운동을 '제1의 물결', 1960년대 은사주의 운동을 '제2의 물결', 그리고 1980년대 신은사주의 운동을 '제3의 물결'로 명명하기도 한다.⁵⁾

한편 적지 않은 서구 학자들이 '오순절주의'(Pentecostalism) 내지 '오순절 운동'(Pentecostal movement)이란 용어를 사용하여 20세기 초반부터 현재까지 전 세계적으로 기독교 교회 안팎에서 전개된 다양한 성령운동을 포괄적으로 지칭하고 이 현상들의 일반적 특징이나 가족 유사성(family resemblance) - 예, 성령의 사역을 경험하고 은사를 실천 - 을 제시하고 있다.⁶⁾ 그러나 저자는 지나친 광의의 용어를 지양하고 발생시기와 교단적 배경의 차이점을 부각시키기 위해 본고에

후반 몇몇 미국 대학(Duquesne Uni., Notre Dame Uni., Michigan Uni.)의 가톨릭 기도회 모임에서 참가자들이 방언 및 예언, 영분별, 축귀의 은사를 체험하면서 많은 이들이 이에 동참한 사건이 언급된다.

(http://kscusa.org/resources/booklet_f.pdf; <http://blog.daum.net/lbts5857/587>; "Pentecostalism", in: Walter A. Elwell (ed.), *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984, pp. 835-839.)

- 5) 김광열, 「21세기 성령운동 연구: '제3의 물결'에 대한 개혁신학의 평가」, 「개혁논총」, Vol. 17, 2011, p. 123, 김동수, 「빈야드 운동의 개혁주의적 비판」, 안양대학교 신학대학원 석사학위논문, 2010, pp. 10-12. Jeong Chong Hee, "The Korean Charismatic Movement as Indigenous Pentecostalism", in: Allan Anderson & Edmond Tang (eds.) *Asian and Pentecostal: the charismatic face of Christianity in Asia*, Regnum Books International, 2005, pp. 551f. 'Neo-Charismatic'이라는 용어는 북미에서 70년대 처음 출현하였고 80년대에는 Charles Peter Wagner가 'Third Wave'(제3의 물결)이라는 용어를 만들어냄으로서 이전의 오순절 운동이나 은사주의 운동과의 차별성을 강조하였다는 점에서 신은사주의 운동은 이전의 성령운동과는 조직적/교단적 차원에서 연관성이 없다고 말해진다. 그러나 신은사주의 운동은 교리나 실천행위에서 (고전적) 오순절 운동이나 은사주의 운동과 상당 부분 중첩 - 방언, 치병, 예언과 같은 성령의 은사를 믿고 '성령의 충만'(infilling of the Holy spirit)을 받고 암수(laying on of hands)를 행함 등 - 되는 것이 사실이다. 그럼에도 불구하고 전자가 후자와 구별되는 점은 방언은사의 절대적 필요성을 주장하지 않는 등 극단주의적 은사론과 거리를 두며, ('성령세례')라는 용어 대신 신자의 삶 속에서 지속되는) '성령충만'을 통한 능력사역 즉 전인치유를 내세우며 영/마음/육신의 질병에 시달리는 자들을 치유하고 귀신 쫓음을 강조하며. 더 나아가 은사주의 운동이 기존 교회/교단 안에서 전개되었다면 신은사주의 운동은 독립적 혹은 초교파적 교회나 (교단과 유사한) 조직, 그룹 등을 출현시켰다는 것이다. 신은사주의 운동 혹은 '제3의 물결'이 낳은 대표적인 운동으로는 '빈야드 운동'(Vineyard movement)으로, 이 운동은 초대교회 즉 예수와 사도의 시대에 있었던 초자연적인 하나님의 능력인 '표적과 기사'(signs and wonders)가 오늘 날에도 계속 된다는 믿음 하에 이를 통해 복음사역을 이루고자 한다. (참고: 김광열, 같은 논문, pp. 127f. 김동수, 같은 논문, pp. 12f.)
- 6) Allan Anderson, 앞의 논문, pp. 14ff, 같은 저자, *An Introduction to Pentecostalism: global charismatic Christianity*, Cambridge University Press, 2004, p. 256.

서 되도록 각각 ‘오순절 운동’, ‘은사주의 운동’이라는 용어를 사용하고자 하며, 이 모두를 포함할 경우 ‘오순절-은사주의 운동’이라고 부르고자 한다. 여기에 ‘신은사주의 운동’이 포함되지 않은 것은 한국 교회의 경우 이 흐름을 아직 명확히 규정할 수 없을 뿐 아니라 본 논문의 조사범위를 제한할 필요가 있었기 때문이다. 또한 본고에서 ‘신오순절 운동’(Neo-Pentecostal movement) 대신 ‘은사주의 운동’(Charismatic movement)이라는 용어를 사용한 것은 전자가 후자로 점차 대체되고 있는 현실을 반영한 것이다.⁷⁾

III. ‘오순절-은사주의 운동과 여성’에 대한 선행연구

한국 학계의 경우 오순절-은사주의 운동에 대한 논의는 소수의 외국 학자를 제외하고 한국 신학자들이 주도하고 있으며, 대부분 전통적 오순절 운동에 집중되고 있다.⁸⁾ 이 중 오순절 운동과 여성의 관계에 초점을 맞춘 연구는 2000년도 들어와 본격적으로 시작되었으며 이 또한 여성 신학자들이 주도적 역할을 하고 있다. 이들 연구는 접근방법에서 크게 세 방향으로 정리할 수 있다: (1) 초기 부흥운동에서 여성들의 역할/활약이나 오순절 운동이 배출한 여성 지도자에 초점을

7) ‘신오순절 운동’ 대신 ‘은사(주의) 운동’이라는 용어가 사용되기 시작한 것은 1973년경부터라고 하는데 그 배경에는 오순절 교단에 속하지 않는 개신교인들이 (1) 당시 ‘오순절(운동)’이 가지고 있는 부정적인 이미지 - 광분, 감정적 격양 - 와 거리를 두고, 대신 성서적 용어인 ‘카리스마’를 사용하고자 했으며, (2) 자신들이 전통적 오순절주의자와 달리 기존 교단에 머무는 것을 강조하고, (3) 성령세례 받은 증거를 전통적 오순절주의자들과 달리 방언에 국한하지 않고 그 밖의 은사(charisma)를 체험하여도 성령을 받은 것으로 인정하였기 때문이라고 한다.

(<http://blog.naver.com/kaistq/150080240202>; <http://blog.daum.net/lbts5857/587>; “Pentecostalism”, Walter A. Elwell (ed.) 앞의 책.)

8) 오순절 운동과 관련된 신학적 담론은 「오순절 신학 논단」이 이끌고 있다고 해도 과언이 아니며, 그 중 상당 부분이 여의도순복음 교회의 조용기 목사에 할애되고 있다. 그 밖에 종교학적 연구로는 강돈구, 「오순절교의 특징과 전개」, 이상훈 외 「한국 개신교 주요교파 연구. 1」, 한국정신문화연구원, 1998; Cho, Il-Koo, "Healing in the context of Korean Pentecostalism 1950s to the present: historical and ethnographic approaches", Ph. D. Dissertation, Claremont Graduate University, California, 2002가 있으며, (종교)사회학적 연구로는 김성건, 「세계화와 영적 혁명 - 한국 개신교 내의 새로운 오순절 성령운동을 중심으로」, 『담론 201』, Vol. 9, No. 1, 2006; 박종현, 「한국교회 성장과 정치경제 이념 - 여의도순복음 교회의 영성과 성장을 중심으로 (1960-1990)」, 『문화와 신학』, Vol. 5, 2009 등이 있다. 한편 한국의 은사주의 운동에 대한 연구로는 이병길, 「성령의 은사와 교회 성장에 관한 연구」, 한신대 석사논문, 2007 등이 있다.

맞추는 연구 (이덕주, 김애영, 김익진); (2) 초기 부흥운동을 포함하여 성령운동이 여성들에게 가져온 순기능 - '여성공간'과 여성주체의 창출 - 을 부각시키는 연구 (이숙진); (3) 비판적 시각에서 이 운동에서 관찰되는 부정적인 현상 - 성차별, 여성들의 신비주의적/기복적(무속적) 신앙형태 - 을 지적하고 성서의 여성학적 해석이나 성령운동의 근본정신을 회복함으로써 이 운동의 평등적, 자기해방적, 사회개혁적 변화를 제안하는 연구(권미선, 최만자).⁹⁾ 이 연구들의 공통점은 조사 대상이 교회와 여성에 국한됨으로써 보다 넓은 사회적(현대화) 그리고 젠더/가족 관계의 맥락에서 이 운동이 한국 여성에게 미친 영향을 탐구하는데 매우 소극적이라는 점에서 결국 신학적 담론의 한계성을 보여준다고 할 수 있다. 무엇보다 경험적 조사나 민속지학적 연구가 시도되지 않음으로서 동일 주제를 다루고 있는 서구학계의 연구와는 큰 괴리를 보인다. 따라서 본고에서는 서구학계의 선행연구를 중심으로 논의를 진행하고자 한다.

오순절-은사주의 운동의 시발점은 20세기 초로 거슬러 올라가지만 서구학계에서 이 운동과 젠더/여성의 관계를 본격적으로 탐구하기 시작한 것은 80년대 중반부터이며, 이러한 연구를 주도하였던 것은 (종교)사회학자들도 여성학자들도 아닌 지역사회를 연구하는 인류학자들이었다. 따라서 서구학계의 연구에서는 민속지학적 접근방법이 두드러지며 수적으로는 라틴 아메리카 연구가 우세를 점하고 있다.¹⁰⁾ 베니스 마틴(Bernice Martin)은 사회과학자들 특히 종교사회학자들이 개발도상국에서 오순절-은사주의 운동의 폭발적 성장에도 불구하고 이에 주목하지 않고, 더 나아가 이 운동을 젠더와 가족 문제와 직결되는 하나의 유의미한 사회적 운동으로 인지하지 못한 원인을 다각적으로 분석한 바 있다. 그녀는 우선 사회학에서 오랜 기간 강력하게 작동한 세속화 패러다임이 주류 종교의 부흥에 대한 학문적 관심을 약화시켰으며, 대신 전통종교 밖의 종교현상 즉 신종교 운동에 관심

9) 이덕주, 「한국교회 초기 부흥운동과 여성 - 1903년 원산 부흥운동과 1907년 평양 부흥운동을 중심으로」, 『한국기독교와 역사』, Vol. 26, 2007; 김애영, 「오순절 운동과 한국 교회 여성의 신앙양태」, 『신학연구』, Vol. 4, 2000; Kim Ig-Jin, "A Prominent Woman in Early Korean Pentecostal Movement: Gui-Im Park (1912-1994)", *Asian Journal of Pentecostal Studies*, Vol. 9, No. 2, 2006; 이숙진, 「대부흥운동기 여성공간의 창출과 여성주체 탄생」, 『한국기독교와 역사』, Vol. 31, 2009; 이숙진, 「방언과 간증: 성령운동의 젠더정치학」, 『종교문화비평』, Vol. 10, 2006; 권미선, 「오순절 운동과 평등의 비전」, 『영산신학저널』, Vol. 20, 2010; 최만자, 「성령운동과 여성 그리고 교회개혁」, 『기독교사상』, Vol. 470, 1998.

10) Bernice Martin, "The Pentecostal Gender Paradox", in: Richard K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell, 2001, p. 57. (여성)인류학자들의 연구결과는 밑의 각주 20) 참조.

이 집중되었음을 언급한다.¹¹⁾ 그러나 무엇보다 그녀는 사회학자들이 이 운동을 여타 (사회적 약자들에 의해 주도된) 기독교 운동과 유사하다고 간주함으로서 그 연구가치가 인정되지 않았으며, 또한 이 운동이 기존의 (젠더)질서의 개혁/전복을 시도하지 않음으로써 억압받는 자들의 혁명적 종교가 아니라 하나의 보수적 후퇴로 인식하는 경향이 강하다고 지적한다.¹²⁾ 더불어 그녀는 오순절주의가 흔히 ‘근본주의’의 범주에 잘못 포함되면서 사회학자들과 인류학자들 사이에서 제3세계에서 진행되는 복음주의적 부흥이 흔히 미국 문화식민주의의 승리로 간주되고 있음을 언급한다. 그녀는 오순절-은사주의 운동에 대한 이러한 부정적 시각은 여성학자들도 예외는 아니며 이는 종교와 가족 모두 여성억압의 기제로 인식되어 왔기 때문이라고 말한다.¹³⁾

III.1. 오순절-은사주의 운동과 ‘현대화’ 이론

오순절-은사주의 운동에 대한 사회학자들의 부정적 혹은 유보적 인식이 변화하기 시작한 것은 이 운동의 확산과 개발도상국의 현대화 과정 사이에 일련의 연관성이 관찰되면서부터이다. 즉 현대화로 인한 급속한 사회변동을 겪고 있는 지역의 가난하고 소외된 계층에서 이 운동이 빠르게 확산되었던 것이다. 이들 학자들에 의하면 급속한 현대화와 이에 따른 도시화는 삶의 의미와 안정성을 담보하는 전통적 제도들을 붕괴시키고 이로서 ‘아노미’(anomie) 현상 - 가치관/규범의 혼란 내지 부재 - 이 팽배함과 동시에 대안적 가치관이 모색되는데, 오순절-은사주의 운동은 힘든 변화를 겪는 사람들에게 실질적, 심리적 안정감을 제공하는 강한 공

11) Bernice Martin, 같은 논문, pp. 58f.

12) 즉 기독교는 흔히 억압받는 자들의 종교로 불리는데 이는 기독교가 전환(reversal)의 정후와 내용을 포함함으로서 사회적 약자들이 언제나 (기득권에 대항하여) 효과적으로 차용할 수 있는 담론을 제공한다는 것이다. 여성들 또한 일찍이 기독교 담론을 차용하여 가부장주의를 자신들의 필요에 따라 재조정하여 교회와 가족 안에서 일정 부분 힘과 영향력 그리고 개인적 자율성을 확보하고자 하였으며, 이러한 현상은 여타 가부장적 전통종교들에서도 관찰된다는 것이다. 또한 오순절-은사주의 운동의 성과로 거론되는 윤리와 관습의 개혁 그리고 가정 중심의 가족(관) 형성은 새로운 것이 아니라 이미 초기 감리교에서도 관찰된 현상 이라는 것이다. (같은 논문, pp. 58f.)

13) 베니스 마틴은 오순절주의에 대한 인류/사회학자들의 비판적 혹은 정치화된 입장은 두 가지 학문적 시각이 결합된 것이라고 말하는데, 즉 오순절주의를 서구 문화의 침입 그리고 이로 인한 토착문화의 동질성 파괴로 보는 시각과 마르크스주의적 관점에서 기독교 문화는 서구의 식민지배가 가져온 일종의 지배형태로 이것이 현 전지구적 자본주의 내지 미국의 지리정치적 군사적 혜계모니에서 오순절주의라는 새로운 형태로 지속되고 있다는 시각이 결합되었다는 것이다. (Bernice Martin, 같은 논문, pp. 62f.)

동체를 제공하는 한편, (방언, 신적 치유 등을 포함하는) 예배형태 또한 이들이 필요로 하는 감정적 카타르시스를 제공한다는 것이다. 오순절-은사주의 운동의 이러한 순기능을 강조하는 학자로는 라틴 아메리카를 집중 조사한 종교사회학자 데이비드 마틴(David Martin)이 대표적 인물이다. 그는 금욕주의적 성격이 강한 이 운동을 베버(Max Weber)가 제시한 바 있는 '개신교 윤리'(Protestant ethic)의 새로운 구현 - 자기규율(self-discipline), 근면, 저축 등의 윤리가 강조됨 -으로 보아 이 운동을 현대적 자본주의 탄생의 한 중요한 요인, 더 나아가 하나의 '현대화 동력'(modernizing force)으로 평가하고 있다.¹⁴⁾

또한 '현대화 이론'은 기존 연구에서 여성들이 오순절-은사주의 운동과 같이 보수적이고 가부장적 종교에 대거 참여하고 있는 현상을 설명하는 데도 자주 적용된다. 즉 여성들의 이러한 종교적 선택은 현대성 내지 현대화로 인한 급속한 사회문화적 변화 - 특히 가정과 젠더관계에서의 변화 - 가 가져온 도전과 문제에 대한 하나의 반응이라는 것이다. 이러한 시각에 따르면 라틴 아메리카 개발도상국에서 하층계급 여성들의 오순절 운동에의 대거 참여는 이 지역의 급속한 사회 변화가 가져온 심각한 사회적/경제적 탈구(dislocation)에 의해 촉발되었으며, 무엇보다 이러한 변화가 불러온 가족구조의 와해, 경제적 불안 등에 대처하려는 여성들의 노력을 표현하고 있다는 것이다. 이와 달리 북미와 같은 후기 자본주의 사회에서 중산층 여성들의 보수적이고 근본주의적인 종교 조직으로의 합류는 부분적으로 페미니즘과 현대적 개인주의 가치관이 여성들에게 안정적인 가정생활, 의미 있는 인간관계, 정체성을 부여하는 데 '실패'하였음에 기인한다는 것이다.¹⁵⁾

14) Peter Berger, "Pentecostalism – Protestant Ethic or Cargo Cult?", <http://blogs.the-american-interest.com/berger/2010/07/29/pentecostalism-%e2%80%93-protestant-ethic-or-cargo-cult/>, July 29, 2010 ; David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Wiley-Blackwell, 1993, pp. 205ff. 위 저술에서 데이비드 마틴은 라틴 아메리카 이외에도 한국을 하나의 비교대상으로 다루고 있다. 한국의 경우, 마틴은 오순절 운동의 확산 요인을 다른 지역에서와 같이 급속한 현대화와 그에 따른 불안정한 상황에서 찾고 있으나, 이 운동을 하나의 현대화 세력으로 직접적으로 언급하지는 않고 오히려 소비자본주의와 동화된 모습을 보이고 있어 혼란하는 사회질서에 대한 근본적인 공격이 완화/제거되고 있다고 평가하고 있다. 한편, 피터 버거는 위의 인터넷 논문에서 '오순절 주의'와 '사회'와의 관계에 대하여 학계에 서로 상반된 시각이 존재함을 언급하고 있다. 즉 데이비드 마틴과 같이 오순절-은사주의 운동이 현대화의 선봉(vanguard)으로 사회변화를 이끌어낸다는 시각 그리고 이와는 달리 이를 일종의 'cargo cult'로 보는 시각이 있다는 것이다. 후자의 시각에 의하면 오순절주의자들은 (프로테스탄트적 기업가 정신과는 무관하게) 특별한 수고 없이 주술과 의례행위를 통해 현대의 물질적 부를 기대한다는 것이다. 버거 자신은 오순절-은사주의 운동에 엄청난 수의 사람들이 참여하고 있기에 이 두 형태 모두 관찰할 수 있겠으나 전자의 시각이 사회학적으로 훨씬 유의미하다고 말하고 있다. (Berger, 같은 논문)

특히 (데이비드 마틴의 부인이며 공동연구자인) 사회학자 베니스 마틴은 이 운동의 현대적 성격을 젠더역할과 가족의 변화를 중심으로 다루면서 라틴 아메리카에서 오순절 운동이 (성)평등주의를 촉발하는 역할을 수행하고 있다고 주장한다. 이런 맥락에서 그녀는 성령은 (성별, 인종, 나이, 계급 등의) 차별 없이 누구에게나 임하며 구원은 예수를 주(Lord)로 받아들이는 모든 이에게 열려있음을 천명하는 오순절-은사주의의 교리와 (방언과 기도의) 은사를 중심으로 이루어지는 예배를 언급하고 있다. 특히 여성들이 은사의 축복을 집중적으로 받음으로서 이들이 신앙공동체에서 치유와 예언의 큰 부분을 담당할 뿐 아니라 오순절주의의 담론을 이용하여 성적 관계와 가정생활의 근간이 되었던 기존의 남성중심적 '도덕적 명령'(moral mandate)을 수정하고 있다고 말한다.¹⁶⁾

베니스 마틴은 '남성성'(masculinity) 내지 '남자다움'(manhood)을 과장/과시하고 이를 칭송하는 마치시모(machismo)¹⁷⁾ 내지 남성우월주의 문화가 팽배한 라틴 아메리카 사회에서 여성들이 새로운 가정규율을 세울 수 있었던 배경에는 청교도적 도덕을 내세우며 남성들의 자유나 즐거움 보다 가족의 집합적 욕구를 우선시하는 교회공동체가 이 새로운 규율을 감시하고 승인하는 역할을 하였기 때문이며, 그 결과 남성들은 '순화되어'(domesticated) 가정으로 돌아오게 되었다고 주장한다. 이로서 남성들이 공식적으로는 여전히 교회와 가정에서 가부장적 권위를 행사하고 있으나, 실제적으로는 남성들이 전통적으로 누렸던 자율성(자유분방함) 그리고 '남성적 힘'의 이기적/무책임한 행사에 도덕적인 제재가 가해지면서 종교적 그리고 가정적 차원에서 여성들에게 유리한 하나의 삶의 방식이 정착되었다는 것이다.¹⁸⁾ 그녀는 이 운동이 비록 기존의 남성중심적 젠더질서를 공격하지는 않으나, 가정친화적이지 않은 기존의 남성지배를 효과적으로 제한하는 기제를 제공함으로써 기존의 도덕적 질서를 변화시켜 젠더/가족관계의 새로운 출발을 가능케 하고, 또한 젠더간의 충돌/대립 없이 각자 자신을 '좋은 여성' 혹은 '좋은 남성'으

15) Kelly Haesung Chong, *Deliverance and submission: evangelical women and the negotiation of patriarchy in South Korea*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2008, pp. 5f.

16) Bernice Martin, 앞의 논문, pp. 54f.

17) 이 용어는 종종 부정적인 맥락에서 사용되며, '남성'을 의미하는 스페인어 'macho'에서 유래한 것이다. 이 용어는 남성성/남자다움으로 일컬어지는 강함/호전성/도전성을 보여주는 행동방식/자질/태도, 더 나아가 과도한 음주, 성적 방종, 가족에 대한 무책임, 여성에 대한 폭력 등을 의미한다. <http://www.learnersdictionary.com/search/machismo>; 정종현, 2005, 「오순절 운동은 여성친화적 운동인가? - 브라질, 콜롬비아, 볼리비아를 중심으로 -」, 『담론 201』, Vol. 7, No. 4, p. 181.

18) Bernice Martin, 앞의 논문, pp. 54f.

로 경험하게 하면서 양성평등의 길로 나아가게 한다고 말한다. 이러한 변화가 무엇보다 현대화의 방향과 일치하는 것은 (대가족 내지 확대된 친족이 아닌) 핵가족이 신뢰와 상호협조의 주된 대상이 됨으로써 근대적 의미의 가족중심적 가치관이 옹호되기 때문이라는 것이다.¹⁹⁾

III.2. 오순절-은사주의 운동의 ‘여성친화적’ 성격

라틴 아메리카(과테말라, 브라질, 콜롬비아, 폐루)와 그 밖의 가부장적 가톨릭 사회(시칠리아)를 중심으로 여성들과 오순절-은사주의 운동의 관계를 밝히고 있는 민속지학적 조사연구를 보면 이 운동의 ‘여성친화적’ 성격이 부각되는 경향을 확인할 수 있다.²⁰⁾ 앞서 소개한 사회학자 버니스 마틴 또한 이 연구경향에서 벗어나지 않고 있다. 그녀에 의하면 라틴 아메리카에서 오순절-은사주의 운동의 실질적 수혜자는 여성들이며, 더 나아가 제3세계에서 수많은 빈민층 여성들의 삶을 개선시킨 것은 서구의 페미니즘이 어떤 사회운동도 아닌 바로 오순절 운동이라고 주장한다.²¹⁾ 이들 학자들의 공통된 평가는 이 운동이 기존의 남성중심적 사회/젠더질서에 도전하고 있지는 않으나, 신앙공동체와 가족에 적용되어왔던 위계적으로 정의된 젠더관계/역할을 보다 유동적으로 조정하면서 그간 소외되어 왔던 여성들이 교회와 가정에서 보다 향상된 지위와 자존감을 누리게 됨으로써 결과적으로

19) 같은 논문, p. 55.

20) 같은 논문, pp. 55f. Elizabeth Brusco, “Gender and Power” in: Allan Anderson et. al (eds), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, pp. 74–92. University of California Press, 2010; ; Lesley Gill, “Like a Veil to Cover Them: Women and the Pentecostal Movement in La Paz”, *American Ethnologist*, Vol. 17, 1990; Anne M. Hallum, “Taking stock and building bridges: Feminism, women's movements, and Pentecostalism in Latin America,” *Latin American Research Review*, Vol. 38, No.1, 2003; Cecilia L. Mariz & and Maria D.D.C Machado, “Pentecostalism and Women in Brazil,” in E. Cleary and H. Steward-Gambino (eds.) *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Colorado: Westview Press, pp. 41–54, 1998; Salvatore Cucchiari, “Between shame and sanctification: patriarchy and its transformation in Sicilian Pentecostalism”, *American Ethnologist*, Vol. 17, 1990.

21) Bernice Martin, 앞의 논문, pp. 54f. 버니스 마틴은 오순절 운동이 남성과 여성 모두에게 긍정적인 기능을 하나, 이 운동에서 여성들의 월등한 수적 우세, 많은 남성 개종자들의 중도 탈퇴 등과 같은 조짐은 남성보다 여성이 이 운동에서 얻는 것이 더 많음을 시사한다고 말한다. 같은 맥락에서 그녀는 여성이 개종할 경우 이들에게 부과되는 규제 - 겸손, (성적) 정숙 등 - 는 (남성의 경우와 같이) 크지 않으며, 남성 파트너가 부재하거나 경제적으로 무능력할 경우 교회가 이들 여성들에게 가정에 상응하는 도덕적, 사회적 지지 그리고 공동체의 보호를 제공한다고 말한다. (같은 논문, p. 56.)

로 여성들에게 '힘을 실어주는'(empowering) 역할을 한다는 것이다.

그러나 라틴 아메리카의 사례를 토대로 오순절-은사주의 운동의 '여성친화적' 성격을 일반화시키는 것은 문제가 있다고 할 수 있다. 우선 이 지역의 특수한 종교적 상황을 고려할 필요가 있다. 라틴 아메리카와 같이 가톨릭이 오랜 기간 지배적인 종교로 군림하면서 가톨릭 질서가 영적, 사회적 영역에서 주도적 역할을 담당하였던 상황에서, 성령세례는 구하는 자에게 모두 주어지며, 성령체험 후 하나님의 부르심을 받은 자는 누구나 성직자가 될 수 있다는 '만인사제'(the priesthood of all believers)를 천명하는 오순절-은사주의 운동의 유입은 하나의 문화적 충격으로 기존의 권위/젠더질서를 교란할 만한 충분한 잠재성을 내포하기 때문이다. 또한 라틴 아메리카 문화의 특징으로 일컬어지는 '마치시모'는 이 지역의 문화적 산물로 남성지배 혹은 남성중심주의의 한 '특수한' 형태로 인식할 필요가 있다는 것이다. 유사한 맥락에서 브루스코(Elizabeth Brusco)는 '마치시모'와 '가부장제'는 모두 남성지배의 형태들이나 이 둘 사이에는 분명한 차이가 있다고 말한다. 즉 전자의 특징은 바로 비/반가정적(non/anti-domestic) 성격으로 남성들은 가족/가정에 무관심하여 아내와 자식을 떠나거나 돌보지 않고 집 밖에서 사회적 관계를 형성하려 한다면, 후자는 부계의 혈통에 따라 가족/친족이 위계적으로 조직되고 아버지에게 절대적 권위가 주어지는 동시에 가장(household head)으로서의 의무와 책임이 부여되기에 이러한 두 남성지배의 형태는 여성들에게 서로 상이한 영향을 미친다는 것이다.²²⁾ 따라서 라틴 아메리카의 특수한 종교/문화적 상황에 대한 분석결과를 타 문화권/지역에 단순 적용하는 것은 문제가 있다고 할 수 있다.

III.3. '젠더 역설' (gender paradox) 이론

기존 연구가 대부분 오순절-은사주의 운동의 여성친화적 성격을 부각시키고 있으나 그렇다고 여성/젠더와 관련하여 이 운동이 가지고 있는 이중적 성격을 간과하는 것은 아니다. 이는 '오순절주의 젠더 역설'(the Pentecostal gender paradox)이라는 표현이 말해준다. 이 용어는 앞서 소개한 버니스 마틴이 처음 사

22) Brusco, 같은 논문, pp. 85f. 물론 가부장제에도 다양한 형태 내지 충위가 존재한다. 예를 들어, (한국과 같이) 유교문화권의 경우 가부장제는 가족구성원 간의 관계, 각 구성원의 역할과 의무를 보다 엄격하게 설정하고 있으며 특히 가장의 책임을 중요시하며, 후자가 심화된 경우 (가족에게) '희생적 아버지' 혹은 '헌신적 가장'(self-sacrificing patriarch)의 이미지를 기나 이미지가 정착됨으로서 남성에게 일방적으로 우호적으로 작동하는 것만은 아니다.

용한 것으로 이후 많은 학자들이 오순절-은사주의 운동을 설명하는 데 ‘젠더 역설’이라는 용어를 차용하고 있다. 마틴이 이 용어를 사용한 배경은 라틴 아메리카에서 오순절 운동에 참여하는 남성들은 자신의 기득권 내지 ‘남성성’을 어느 정도 양보하는 동시에 새롭게 주어진 종교적, 도덕적 책임을 수행하면서 (급속한 사회 변동으로 인한) 경제적 혹은 정치적 영역에서 실추된 자신의 자존감을 가정과 교회에서 회복하는 반면, 여성들은 남성들의 공식적인 권위에 도전하지 않는 한, 이 운동을 통해 가정과 (가족공동체의 확대된 형태인) 교회에서 자신들의 향상된 위치를 누리고 있다는 것이다.²³⁾ 그러나 ‘젠더 역설’은 오순절-은사주의 운동뿐 아니라 다른 보수적 종교와 여성의 관계를 분석하는 제 연구에서도 흔히 언급된다. 다시 말해, ‘젠더 역설’은 왜 (남성보다 월등한 수의) 여성들이 가부장적이며 근본주의적이기까지 한 종교에 열정적으로 참여하고 있는가라는 질문에 대하여 일종의 설명들로 제시되고 있다는 것이다.

여기서 관련 연구로 근래에 서구학계에서 주목을 받고 있는 한 저서 - *Deliverance and submission: evangelical women and the negotiation of patriarchy in South Korea* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2008) - 를 소개하고자 한다.²⁴⁾ 저자인 켈리 정(Kelly Haesung. Chong)은 (종교)사회학자로 이 저술에서 오순절-은사주의 운동을 직접 다루고 있지는 않으나 서울에 소재하는 보수적 성격의 두 대형교회에서의 참여관찰과 여성신도들과의 심층인터뷰 결과를 토대로 이들 여성들의 개종과정과 개종 후 경험을 기술, 분석하고 있다.²⁵⁾ 그녀의 연구결과는 앞서 살펴본 ‘젠더 역설’(gender paradox)과 크게 다르지 않다. 그녀에 의하면 교육 받은 중산층 한국 여성들이 가부장적 가족 관계에서 경험하는 억압, 좌절, 고통 등을 강렬한 개종경험 - 하나님과의 직접적, 개인적, 친밀한 관계를 맺고 자신을 죄인으로 그리고 하나님에 대한 절대 복종자로 고백함 - 을 통해 위로와 치유를 받고 신앙 활동을 통해 믿음공동체에서 인정받음으로서 자존감을 회복하는 한편, 가부장적 배우자, 교회와의 갈등을 해결하기 위해 ‘순응’(submission)의 정책을 택하면서 남성(배우자)들을 협조적 혹은 가정 친화적으로 유도하는 동시에 이러한 자기희생을 통해 영적, 도덕적 우월감을 경험하고 궁극적으로는 이를 신의 권위와 명령에 대한 복종으로 간주한다는 것이

23) Bernice Martin, 앞의 논문, pp. 53ff.

24) 이 단행본은 그녀의 박사논문 “Agony in prosperity: Evangelicalism, women, and the politics of gender in South Korea” (The University of Chicago, 2002)에 기초하고 있다.

25) 켈리 정은 자신의 저술에서 이 두 한국 교회의 정확한 이름 대신 각각 ‘강북 교회’(North River Church), ‘강남 교회’(South River Church)로 표기하고 있다.

다. 켈리 정은 이런 과정을 ‘가부장제와의 흥정’(bargain with patriarchy)이라고 표현하고 있는데, 즉 여성들이 교회의 가부장적 이데올로기에 순응함으로서 가부장적 가족관계에 의해 야기된 문제를 해결하고 있다는 것이다. 이런 맥락에서 그녀는 이들 교회가 여성을 해방하고 여성에게 ‘힘을 부여하는’(empowering) 동시에 여성의 기준의 가부장적 질서에 순응하게 만들어 여성들을 ‘재순화’ 내지 ‘재가정화’(redomesticate)하는 이중적 역할을 수행하고 있다고 결론짓고 있다.²⁶⁾

위의 연구와 같이 ‘젠더 역설’ 이론을 수용하고 있는 연구물들은 여성들을 행위의 주체로 설정함과 동시에, 마치 해당 여성들이 자신의 개종이나 종교참여가 가져오는 실과득을 인지하고 이 과정에서 의식적으로 자신들의 실질적인 이익을 취하고 있는 것처럼 기술하는 경우가 많다. 이러한 시각은 연구자들의 용어선택 - ‘협상’(negotiate), ‘흥정’(bargain), ‘거래’(trade) 등 -에서도 확인된다. 이 용어들은 뉴앙스에서 차이가 보이는데 이는 학자들이 속한 ‘진영’에 따라 여성들의 이러한 ‘선택’에 대해 상이한 평가가 내려지기 때문이다. 예를 들어, 진보주의자들이나 (급진적) 페미니스트들은 여성들의 이러한 ‘선택’이 기존의 여성 억압적 젠더질서 안에서 자신에게 유리한 조건을 추구하기에 결국 기존 질서를 지속시키는 데 기여한다는 점에서 비판적이며, 이러한 맥락에서 여성들의 ‘선택’을 ‘가부장적 흥정’(the patriarchal bargain)으로 표현하기도 한다.²⁷⁾ 이와는 달리 오순절-은사주의 운동이 여성들에게 가져온 ‘실질적’인 효과에 초점을 맞추고 있는 학자들은 이 과정에서 여성들의 주체적 ‘선택’을 강조하는 경향이 강하다. 이런 맥락에서 이들은 여성들이 교회의 보수적 가르침, 특히 순종(submission) 이데올로기에 순응하는 것은 가부장제에 대한 단순한 항복을 의미하는 것이 아니라 (특히 남성을 개조함으로서) 결혼생활의 안정성을 획득하고 젠더관계를 재협상(renegotiate)하려는 하나의 노력으로 보아야한다고 주장한다. 이런 시각에 따르면 가부장적 종교는 단순히 여성억압의 기제로 기능하는 것이 아니라 해당 여성에게는 가정에서 자신의 이익을 추구하고 젠더관계를 협상할 수 있는 ‘유동적 자원’(flexible

26) Kelly Haesung Chong, *Deliverance and submission: evangelical women and the negotiation of patriarchy in South Korea* (Cambridge: Harvard University Asia Center), 2008, pp. 95ff., 133ff.

27) ‘The Patriarchal bargain’은 밀러(Donald E. Miller)와 야마모리(Tetsunao Yamamori)가 그들의 저서 - *Global Pentecostalism. The New Face of Christian Social Engagement* (Berkeley: University of California Press, 2007) -에서 사용한 표현으로, 여성들이 종교적인 영역에서 획득한 권위와 명망을 가정화된(domesticated) - 덜 가정폭력적이며, 의도를 하지 않고, 자녀들 양육에 동참하는 - 배우자와 교환한다는 의미로 사용하였다. (같은 책, p. 209.)

resources)으로 쓰인다는 것이다.²⁸⁾

그러나 여기서 집고 넘어가야 될 것은 ‘젠더 역설’ 이론이 전제하고 있듯이 해당 여성들이 과연 개종 후의 실과득을 인지하고 자신에게 돌아올 (특히 사적 영역에서의) ‘혜택’을 위해 의식적, 자발적, 전략적으로 교회의 가부장적 질서에 순응하고 있는가이다.²⁹⁾ 또 다른 문제는 이 이론을 적용하고 있는 많은 연구물들이 여성들이 받는 ‘혜택’을 이들의 종교참여/개종의 동기로 그리고 동시에 그 결과로 제시하는 순환적 내지 모순적 논리를 보여준다는 것이다. 그러나 더욱 심각한 것은 이 이론이 흔히 전제로 하는 여성들의 자발적 ‘선택’, ‘협상’, ‘거래’는 여성들이 개종 후 경험하는 이율배반적 젠더경험, 그리고 더 나아가 가부장적 (종교/가족) 질서의 지속을 모두 여성들의 책임으로 환원시키는 설부른 판단을 가져올 수 있다는 점이다.

이러한 서구학계의 선행연구들은 – 기존의 사회학적 연구가 오순절-은사주의 운동의 주요 확산요인을 급속한 사회변동(현대화), 이에 따른 아노미 현상 그리고 이러한 사회변동에 가장 큰 타격을 받은 도시빈민층의 대거 참여에서 찾았다면 – 이 운동의 확산에 해당 사회의 여성들 특유의 욕구가 표출된 것으로 보아 더 이상 여성들을 자동적으로 주변적 빈민층의 일부로 다루지 않았다는 점에서 긍정적인 평가를 받을 만하다. 그러나 최근 서구 학자들의 연구동향, 즉 여성들이 보수적 성격의 오순절-은사주의 운동을 오히려 자신의 (특히 가정에서) 억압적 위치를 개선하는 수단으로 이용함으로서 이 운동을 여성친화적으로 재구성하고 있다는 판단은 오순절 운동이 제도화되면서 초기 성평등적 메시지가 희석되고 오히려 가부장적 성격이 강화되는 현상 또한 적지 않게 관찰되고 있음을 간과하고 있다. 무엇보다 이러한 연구결과는 여성들의 가족중심적 가치관이 가부장적 질서와 결탁함으로서 결국 여성들이 오순절-은사주의 운동에서 남성중심적/가부장적 질서가 옹호되고 지속되는 데 기여한다는 논리를 암묵적으로 내포하면서 제도종교의 여성억압적 성격을 다시 여성들의 탓으로 돌리는 논리적 위험성을 포함하고 있

28) Chong, 앞의 책, p. 6. 오순절-은사주의 운동이 여성에게 가져온 영향에 대한 상반된 평가는 여성운동 내의 서로 다른 두 방향, 즉 ‘실질적’(practical), ‘전략적’(strategic) 여성운동의 차이를 반영한다고 할 수 있다. 후자는 기존 성/젠더체계가 가지고 있는 기본적 불평등성을 겨냥함으로써 사회변동과 이데올로기적 변환이라는 보다 광범위한 변화를 일으킬 잠재성을 가지고 있으나, 전자에 의해 제3세계의 현실을 외면한 서구 페미니즘의 방식으로 비판받기도 한다. (Brusco, 앞의 논문, p. 87.)

29) 켈리 정은 한국 (기혼)여성들이 가부장적 질서를 계속 수용하고 동조하는 주요 요인으로 이들이 가정에서 자신들의 역할, 특히 어머니로서의 역할에 높은 가치를 부여함으로서 가정생활과 어머니됨(motherhood)을 바람직하고 높은 성취감을 주는 경험으로 간주하기 때문이라고 말한다. (Chong, 앞의 책, p. 182.)

다.

그러나 주지하다시피 가부장적 종교질서는 매우 복합적인 메커니즘을 통해 유지되며 여기서 오순절-은사주의 운동도 예외라고 할 수 없다. 따라서 다음 장에서는 오순절-은사주의 운동에서 흔히 언급되는 소위 '(성)평등적' 성격을 비판적으로 검토하고, 한국 사회에서 이 운동이 어떠한 제도적, 조직적 그리고 이데올로기적/담론적 장치를 통해 여성들을 교회조직 내에서 이용/관리하고 주변화하여, 보수적 젠더질서를 재생산하는 하나의 기제로 작동하고 있는지 살펴보고자 한다.

IV. 초기 오순절 운동은 (성)평등적인가?

IV.1. 미국 초기 오순절 운동과 여성

오순절-은사주의 운동의 사회개혁적 성격/잠재성을 논할 때 흔히 언급되는 것은 미국에서 초기 오순절 운동의 독특한 발생배경과 전개과정이며, 이 운동의 여성친화적 성격을 논할 때 빠지지 않는 것 또한 이 운동 초기에 커다란 영향력을 행사한 일련의 여성 지도자들이다.³⁰⁾ 흔히 현대 오순절 운동의 기원은 팔함(Charles F. Parham)과 시무어(William Joseph Seymour)라는 두 명의 남성 지도자를 중심으로 기술된다.³¹⁾ 팔함은 기존의 성결 운동(Holiness movement)과는 차별되는 오순절 교리를 내세우며 캔자스 주 토페카(Tepeka)에서 베델 성경학교

30) 참고, 배덕만, 「진보적 사회운동으로서 오순절 운동의 가능성 모색 - 현대 종교적 담론의 한 모델」, 『종교와 문화』, Vol. 13, 2007.

31) 오순절 운동의 기원에 대해서는 현재 상반된 시각이 공존한다. 즉 미국에서 1900년을 시작으로 팔함과 그의 제자 시무어의 활동을 그 기원으로 보는 의견과 이와는 달리 이러한 서구(북미) 중심의 오순절 운동 역사서술을 비판하며 이미 이 시기 이전에 아니면 미국 선교사의 직접적인 영향 없이 여러 나라에서 독자적으로 방언과 그 밖의 은사를 동반한 부흥운동이 일어난 사설 - 한국 1903년, 인도 1905-1907년, 영국 웨일즈 1904-1905년, 칠레 1909년 - 을 지적하면서 동시다발적 발생을 내세우는 의견이 있다. 후자의 맥락에서 정종희는 한국 최초의 (성령)부흥운동(1903-1907)은 오순절주의 선교사(Mary Rumsey)가 도착(1928년)하기 전 이미 발생한 자생적 운동이기에 서구의 고전적 오순절주의와 부흥운동은 한국에서 오순절 운동의 등장에 매우 제한된 영향력을 가질 뿐이라고 주장한다. (Allan Anderson, "Revisiting Pentecostal History in Global Perspective" in: Allan Anderson & Edmond Tang (eds.) 앞의 책, pp. 147-174; Henri Gooren, "Review of An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity", *Ars Disputandi*, Vol. 4, 2004, <http://www.ArsDisputandi.org>; Jeong Chong Hee, 앞의 논문, pp. 552f.)

를 개원하고 사역자들을 양성하였다.³²⁾ 그러나 이 운동이 미국 전역 그리고 세계로 확산되는 데 결정적인 역할을 담당한 인물로는 팔함의 성경학교에서 잠시 그의 가르침을 받았던 흑인 목사 시무어가 거론되며, 그는 1906년에서 1909까지 로스앤젤레스 아주사 거리(Azusa Street)에서 ‘오순절 부흥운동’을 주도하였다. 특히 아주사 부흥운동과 관련하여 평등주의(egalitarianism)가 강조되는데 이를 이해하기 위해 당시의 사회적 배경과 종교적 열망을 이해할 필요가 있을 것이다.

20세기가 시작되는 당시 로스앤젤레스는 빠르게 성장하는 도시로 많은 비백인 비개신교 이주자들이 도시로 유입되고 이들이 1910년까지 도시 전체인구의 22%를 차지하였다고 한다. 따라서 상당수의 도시인들은 자신들이 처한 가난, 도덕적 혼란 등으로 새로운 희망이나 초월적 개입에 대한 높은 욕구를 가지고 있었다고 한다. 실제로 아주사 거리의 부흥운동은 많은 이들에게 오랫동안 기다리던 제2의 성령강림절(the Second Pentecost)로 받아들여졌고, 동시에 이 운동은 종말론적 성격을 강하게 띠면서 이 운동을 통해 당시 교회가 초기의 순수성과 힘을 회복하고 전 세계를 복음화하며, 더 나아가 예수의 재림을 도래시킬 것이라고 믿어졌다고 한다. 이러한 하느님 왕국의 교회를 재건한다는 믿음이 다분히 사회적, 도덕적 함의를 가지는 것은 이 교회에서는 권위적 위계질서나 계급, 인종, 성별의 장벽이 없다고 믿어졌기 때문이다. 이런 맥락에서 아주사 부흥운동은 회중이나 리더십에서 매우 평등주의적 성격을 보여주고 있다. 즉 부흥집회에는 다양한 인종의 사람들이 참가하였고, 시무어가 공식적인 지도자였으나 전도사나 일반 참가자나 모두 인종, 성별, 나이와 관계없이 기도, 노래, 간증, 예언, 방언을 하고 설교도 할 수 있었기 때문이다.³³⁾

-
- 32) 팔함의 종교적 뿌리는 오순절 운동에 막대한 영향을 미친 감리교회에서 일어난 성결 운동 그리고 ‘사중복음’(The Four-Fold Gospel) - 중생(regeneration), 성결(holiness), 신유(devine healing), 재림(Second Coming) - 을 주창하며 19세기 중반 감리교회와 분리된 성결교회라 할 수 있다. 그러나 성결교회는 다시 성결(성화)을 성령세례와 동일시하는 성결 운동의 전통적 입장에 반대하여 이 둘을 구분하여 성령세례를 권능으로 이해하고 방언을 성령세례의 증거로 주장하는 그룹이 생겨나면서 분열되었는데 이 과정에 팔함이 적지 않은 역할을 하였다고 한다. 팔함은 성령세례는 성화된 삶 후에 경험하는 것으로 그리고 방언을 성령세례의 일차적 증거로 주장하는 동시에 신유와 재림의 교리를 수용하면서 감리교 및 성결운동과는 차별되는 독특한 오순절 교리를 탄생시켰다 한다. 배덕만, 「오순절신학의 성령이해」, pp. 48f.; Scott Smalridge, "Early American Pentecostalism and the issues of race, gender, war, and poverty: a history of the belief system and social witness of early twentieth century Pentecostalism," Ph. D. Dissertation, McGill University, 1998, p. 48, p. 51, p. 75, pp. 78ff.
- 33) Smalridge, 같은 논문, p. 46, p. 48. 실제로 1906년 12명의 장로가 나왔을 때 3명이 흑인이었고 7명이 백인이었으며, 이들 중 5명이 남성이었고 7명이 여성이라고 한다. (같은

그러나 이러한 초기 오순절 운동의 평등주의적 성격은 그리 오래 지속되지 못 했는데 이는 무엇보다 팔함이 자신의 통제 하에 있다고 생각한 아주사 부흥운동에서 인종분리가 폐기되고 '지나친' 열광을 목도하면서 이를 맹렬히 비난하면서 시모어의 지도자 직을 박탈하고 아주사 선교지를 새로운 명칭 하에 재정비하였기 때문이다.³⁴⁾ 이후 오순절 운동은 백인 교회와 흑인 교회로 분리되고 전자 중 가장 큰 성장을 보여준 것이 'the Assemblies of God'(하나님의 성회)이다. '하나님의 성회'는 초기에 여성 사역자를 받아들이는 데 (흑인 교회에 비해서) 호의적인 입장을 보여주었고 이를 옹호하기까지 하였으며, 이는 남성이나 여성이나 성령을 받은 자는 이를 증거하고, 예언하며, 모든 피조물에게 복음을 전파할 수 있다는 믿음에 근거한 것이다. 그 결과 1913년에는 전체 사역자 352명 중 87명이 여성이라고 한다. 그러나 이들 여성 사역자들에게 주로 배우자(목사)의 설교/목회 임무를 돋거나 교회를 떠나 선교지에서 활동하는 임무가 주어짐으로써 장차 교회 내에서 여성들의 역할이 보조적인 영역에 국한되어 빠르게 주변화 될 것이라는 예측하게 한다.³⁵⁾

실제로 하나님의 성회는 1914년에 여성 사역을 지지하기 위해 인용되곤 하였던 '갈라디아서 3장 28절'³⁶⁾ 대신 '디모데전서 2장'을 앞세워 여성들은 예언을 하도록 그리고 복음에 있어서 '돕는 자'로 부름 받았음을 명확히 함으로써 여성의 목회사역을 차단하였으나 선교사의 역할은 허용하였다. 1934년 이후에 '하나님의 성회'는 조건적으로 여성의 목사 안수를 허용하였지만 여성들은 여전히 지도자 위치에 접근할 수 없었다. 한편 세계대전 전후에 교단에는 매우 유명한 여선교사들이 있었으나 이들 또한 남성 지도자의 통제를 벗어날 수 없었다.³⁷⁾ 이런 맥락

논문, p. 48.)

34) Smalridge, 같은 논문, p. 46, p. 50. 팔함은 인종주의자로 평가되는데 예를 들어 시모어도 그의 성경학교에서 - 당시 인종분리법에 따라 - 별도의 방에서 가르침을 받았을 뿐 아니라, 팔함이 아주사 부흥운동을 "흑인과 백인과 뒤섞여 사람들이 제단을 둘러싸고 돼지들처럼 몰려있었다. 이는 천사는 차치하더라고 악마도 얼굴을 창피해서 불힐 정도이며 이 모든 것을 성령의 탓으로 돌리고 있다."라고 신랄히 비판하였기 때문이다. 이는 팔함은 그의 운동이 사회적으로 존중받을 수 있고 방언을 포함한 모든 예배가 점잖고 질서 있게 행해지길 원했기 때문이라고 한다. 시모어는 아주사 선교지로부터 퇴출된 후 그의 신학은 변화를 겪게 된다. 즉 팔함이 방언을 성령세례의 최초의 증거로 강조한 데 반해 그는 성령세례의 본질적 결과 - 기독교적 사랑, 자선, 교회 안에서의 일치와 평등 등 - 를 강조하게 된다. (Smalridge, 같은 논문, p. 43, p. 50.)

35) Smalridge, 같은 논문, pp. 75-77.

36) "너희는 유대인이나 헬라인이나 종이나 자유인이나 남자나 여자나 다 그리스도 예수 안에서 하나이니라."

37) 권미선, 앞의 논문, pp. 218f.

에서 블룸호퍼(Edith L. Blumhofer)는 미국의 오순절 운동에서 여성의 역할이 모호하다고 평가하고 있다. 즉 오순절 운동이 여성복음 사역자들을 지지하는 경향이 있는 동시에 성경적 모델을 강조하고 남성 지도자를 선호한다는 것이다. 무엇보다 가부장적 전통 속에서 오순절 여성 신도들도 남성 목회자를 원했으며, 지역 교회 또한 예언을 제외하고는 남성 지도자를 선호하였다는 것이다. 그 결과 여성들의 활동은 주로 교회 밖에서는 가르치고, 선교하는 데 집중될 수밖에 없었다는 것이다.³⁸⁾

여기서 ‘하나님의 성회’에 잠시 속하였던 에미 셈플 맥퍼슨(Aimee Semple McPherson, 1890-1944)을 언급하고자 한다. 그녀는 미국의 오순절 운동에서 가장 두각을 나타낸 여성으로 1920년대와 30년대의 오순절 운동을 주도하며 이 운동의 확산과 정착에 크게 기여한 인물이다.³⁹⁾ 그러나 그녀는 ‘하나님의 성회’와 관계를 맺기 전부터 뛰어난 대중설교가로 수많은 이들을 성령으로 치유하면서 거대한 집회를 이끈 인물로, 1919년 위 교단에서 ‘전도사’(evangelist)로 임명된 후에도 자신의 활동을 교단과는 상당 부분 독립적으로 지속해나갔다. 그녀는 자신을 하나님에 의해서 부름 받고, 임명되고, 기름부음을 받은 자, 그리고 무엇보다 선지자의 소명을 받은 자로 확신하였기에 교단으로부터 어떤 자격을 부여받던 이에 개의치 않았으며 이는 그녀의 추종자에게도 마찬가지였다. 그러나 그녀가 ‘하나님의 성회’를 떠나게 된 데에는 교단이 그녀와 같이 (가부장적 권위에) 순종적이지 않은 여성 사역자를 탐탁지 않게 봄으로써 그녀와 교단 사이의 불거진 갈등이 중요 요인으로 작동하였으며, 동시에 그녀의 교단 탈퇴는 권위를 가진 지도자적 위치의 여성들에 대한 교단 내의 반감이 증가하고 있었음을 반증한다.⁴⁰⁾

결국 맥퍼슨은 1923년 독자적인 교단 ‘국제 포스퀘어 복음교회’(International Church of the Foursquare Gospel)⁴¹⁾를 세우게 되는데 이로서 여성의 창립한

38) Edith L. Blumhofer, *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, University of Illinois Press, 1993, p. 171.

39) 이상환, 「맥퍼슨 오순절 사역의 특징」, 『오순절 신학 논단』, Vol. 8, 2010, p. 173.

40) Smalridge, 같은 논문, pp. 79f.

41) 이 교단은 간략하게 ‘the Foursquare Church’라고도 불리는데, 여기서 ‘Foursquare’는 에스겔서 1장에 나오는 에스겔의 환상 - 하나님이 4가지 얼굴(사람, 사자, 소, 독수리)로 나타나심 - 과 관계 있다. 맥퍼슨은 이 4가지 형상을 예수의 4단계 복음으로 이해했는데, 즉 사람의 얼굴은 구세주로서의 예수, 사자의 얼굴은 성령의 세례를 주시는 분으로서의 예수, 소의 얼굴은 우리의 짐과 병을 지시는 분으로서의 예수, 독수리의 얼굴은 승리와 함께 다시 오실 왕으로서의 예수를 상징한다는 것이다. 따라서 ‘Foursquare Church’는 이러한 4중 교리를 바탕으로 복음을 전파하고자 한다. (<http://www.foursquare.org/about/history>; <http://www.koreafg.net/011.htm>)

유일한 오순절 교단이 탄생하게 된다. 여성이며 성공한 오순절 운동가인 맥퍼슨은 오순절 운동 안에서 성평등을 지향하는 많은 여성들에게 하나의 롤모델로 상정된다.⁴²⁾ 그러나 그녀가 일련의 ‘스캔들’ - 두 번의 이혼, 고용인과의 연애 등 -에도 불구하고 목회를 지속하는 데 커다란 어려움을 겪지 않은 것은 그녀의 종교적 영향력이 워낙 굳건하였고, 그녀 자신이 사생활과 목회를 엄격히 분리하였기 때문만이 아니라, 그녀가 당시의 사회적/정치적 조류에 맞서지 않았기 때문이기도 하다. 즉 그녀는 성평등을 외치지도 않았고 여성의 이혼을 응호하지도 않았으며 오히려 반공산주의적, 반진화론적 입장을 강력히 지지하였다.⁴³⁾ 이런 맥락에서 그녀를 오순절 운동을 통해 평등의 가치를 구현한 인물로 과대평가하는 것은 무리가 있다고 할 수 있다.

IV.2. 한국의 오순절-은사운동과 여성

한국 오순절 운동의 경우, 그 시발점으로 흔히 1903년 원산 그리고 1907년 평양에서 일어난 (성령)부흥운동이 언급된다. 특히 평양 성령운동은 그 열기, 규모, 파급력에서 매우 압도적이었기에 교계에서는 이를 ‘평양 대부흥(운동)’이라 부르고 또 한국 최초의 성령운동, 한국의 오순절이라고도 기술한다.⁴⁴⁾ 이렇듯 평양에서 부흥운동이 크게 일어난 데에는 당시 이 지역의 암울한 상황과도 무관하지 않을 것이다. 즉 평양은 동학농민전쟁, 청일전쟁, 러일전쟁의 격전장이 되었던 곳으로 지역민들은 이로 인해 막대한 물적, 인적피해를 입었을 뿐 아니라 1901년과 1902년 평안도와 황해도 지역을 휩쓴 대기근은 지역민의 삶을 피폐시켰다.⁴⁵⁾ 이렇듯 전통사회의 급격한 와해, 전쟁, 기근 등으로 가중된 사회적 혼란과 이에 따른 개인의 무력감 속에서 지역민 중 다수가 희망과 위로를 교회 내지 성령의 임재에서 찾으려 했음은 1903년과 1907년 사이 평양지역의 교인수가 크게 증가한 사실에서도 반영된다.⁴⁶⁾

42) 권미선, 앞의 논문, pp. 220f.

43) Arlene Sanchez Walsh, “Gender and Sexuality”, on-line publication: <http://www.patheos.com/Library/Pentecostal/Ethics-Morality-Community/Gender-and-Sexuality.html>

44) 박용규, 「한국의 오순절, 1907 평양부흥운동」, 『목회와 신학』, Vol. 191, 2005; 강명국, 「1907년 평양장대현교회에 나타난 오순절의 역사」, 『한세-성결 신학 논단』, Vol. 2, 2005, p. 71.

45) 최형묵, 「한국 기독교 보수주의의 기원과 성격」,

<http://ise.springnote.com/pages/500229.xhtml>; 이숙진, 「대부흥운동기 여성공간의 창출과 여성주체 탄생」, 『한국기독교와 역사』, Vol. 31, 2009, p. 46.

원산과 평양에서 일어난 부흥운동의 전 과정에서 여성들의 활약은 매우 두드러진 것으로, 원산 부흥운동은 미국 여선교사들(Mary C. White; L. H. McCully; J. Hounshell 등)의 기도와 성경모임에 의하여 축발되었으며 이 부흥운동을 경험한 여선교사와 전도부인들은 이 운동을 다른 지역(서울, 개성, 평양)으로 확산시키는데에도 중요한 역할을 담당하였다. 이후 부흥운동은 평양에서와 같이 남성(선교사, 교인)들을 중심으로 전개되었으나, 여성 신도 쪽에서 일어난 부흥운동이 남성 쪽으로 확산된 경우도 있었다고 한다.⁴⁷⁾ 여기서 주목할 것은 부흥운동이 확산되면서 한시적이나마 전통적 젠더질서가 무너지면서 평등적 신앙공동체의 모습이 나타났다는 것이다. 예를 들어, 초기에는 여성과 남성이 별도의 공간에서 집회를 갖거나 남녀가 서로 다른 출입문을 사용하였으나, 후에는 같은 입구를 사용하고 비록 좌석이 성별에 따라 (회장을 사이에 두고) 남좌여우(男左女右) 혹은 여전남후(女前男後)로 구분되었으나 같은 공간에서 집회를 가지는 형태로 발전된 것이다.⁴⁸⁾ 이러한 변화는 무엇보다 회중들이 강렬한 종교체험을 하면서 일종의 '콤무니타스'(communitas) - 즉 사회적 위계질서가 폐기된 상태 혹은 공간 - 가 형성될 수 있었기 때문일 것이다. 이러한 맥락에서 여성 참가자들이 남성 설교자의 발언을 중단시키고 자신의 죄를 고백하는 일이 일어나기도 했으며, 일부 여성들(전도부인)은 능력과 지도력을 인정받아 집회를 인도하도록 요청받기도 했다고 한다. 이덕주는 교인들이 부흥운동을 거치면서 평등적 부부관/가족관을 새롭게 정립하게 되었다고 하는데, 이는 가정복음화의 영향 그리고 남성 신자들이 배우자에 대한 학대/무관심, 축첩 등을 죄로 깨닫고 이를 회개함으로써 가능하였으며, 이 중 가부장적 봉건사회의 대표적인 폐습이던 축첩제도는 교회여성들에 의해 단호히 거부되었다고 한다.⁴⁹⁾

46) 박용규, 「평양대부흥운동과 교회성장」, 『목회와신학』

http://moksin.duranno.com/common/news/listbody.asp?a_gb=&a_cd=&a_item=&admin=&key=%B9%DA%BF%EB%B1%D4&keyfield=all&check_line=&po_no=23958

47) 이덕주, 앞의 논문, pp. 40f, p. 68. 평양부흥운동은 1907년 1월 6일부터 10일간 장대현 교회에서 열린 겨울 남자 사경회(the winter Bible Training class for men) 기간에 최초로 일어난 후 평양 전역 그리고 한국 전역으로 확산되었다고 한다. 위 사경회에서 여성이 배제된 것은 이 모임에 엄청난 수의 사람들이 모여들자 '장소의 제약'으로 남성들만 참석이 허락되었기 때문이라고 하며, 여성들은 대신 4개의 '별도'의 장소 - 사창골 교회, 산정현 교회, 남북 박 교회, 서문 박의 사랑채 - 에 모였다고 한다. 또한 남성들이 참가한 사경회와 전도집회가 (남)선교사가 지도하에 진행되었다면, 여성들은 각각의 교회(지역)를 담당하는 선교사의 부인이 인도하는 예배에 참석하였다고 한다. (강명국, 앞의 논문, pp. 74f.: 각주 12.) 이런 맥락에서 남성들이 이 기간 동안 여성들과 비교해서 '성령의 역사'를 경험하는 데 보다 유리한 조건을 갖추었었다고 말할 수 있을 것이다.

48) 이덕주, 같은 논문, p. 58, 이숙진, 앞의 논문, p. 54.

이후에도 한국에서 성령 운동이 지속되고 확산되어 하나의 커다란 개신교 운동으로 자리매김하는 데 여성들의 역할은 빼놓을 수 없다. 현대(미국) 오순절 운동이 한국에 처음 소개된 시기로 1928년이 거론되는 것은 이전에는 성령 세례의 증거로 나타나는 방언에 대한 명확한 가르침이 한국 교회에 부재하였고, 여기서 1928년은 메리 런시(Mary Rumsey)가 1907년 아주사 부흥집회에서 오순절 체험을 한 후 선교사의 뜻을 갖고 인천항에 도착한 해를 말한다.⁵⁰⁾ 이후 런시는 감리교 선교재단이 운영하는 병원에서 일하며 방언과 여러 은사를 보이며 오순절 메시지를 전하였으며, 방언과 신유로 특징지어지는 오순절 성령 세례를 강조하였다고 한다. 그녀는 당시 구세군 사역자이던 허옹을 만나고, 그는 그녀로부터 오순절 신앙을 받아들이고 성령의 은혜를 경험하게 되면서 이 둘은 1932년 서울 마포구에 한국 최초의 오순절 교회인 ‘서빙고 오순절 교회’를 세우게 된다.⁵¹⁾

그러나 외국 선교사의 도움 없이 한국인이 독립적으로 세운 최초의 오순절 교회는 ‘순천 오순절교회’이며 이 교회는 박귀임(1912-1994)이 1948년 설립한 것이다. 그녀는 심각한 부인병으로 고통 받던 중 성령체험을 하면서 신유은사를 받고 여러 예언과 기적을 행하였다고 전해진다. 특히 박귀임은 전라도를 중심으로 인근 지역에까지 초교단적으로 많은 부흥집회를 이끌고 여러 교회를 개척함으로서 전라도 지역에서 제2의 부흥(오순절) 운동이 일어나는데 결정적인 역할을 하였다고 한다. 또한 ‘순천 오순절교회’가 한국 오순절 운동의 역사에서 중요한 위치를 점하는 것은 한국에서 최초의 오순절 교단인 ‘한국 하나님의 성회’가 결성되는 과정에서 이 교회가 중요한 역할을 담당하였기 때문이다. 즉 최초의 교단은 8개의 교회와 7명의 지도자로 구성되었는데 박귀임이 이끄는 두 교회(순천 오순절 교회, 광주 교회)가 이들 교회들 중 가장 세력이 컸기 때문이다. 이런 맥락에서 그녀는 1952년 ‘대한 기독교 하나님의 성회’ 창립총회의 참가자 11명(앞의 7명의 사역자와 4명의 참관인) 중 유일한 여성으로 기록되어 있다.⁵²⁾

한편 미국 ‘하나님의 성회’ 본부가 1953년 최초로 한국에 채스넛(Arther B. Chestnut) 목사를 선교사로 파송한 이후 한국 교단 내 미국 선교사들의 영향력이 확대되었음에 주목할 필요가 있다. 이는 교단 창립총회 때 결의된 교단헌장에 따

49) 이덕주, 같은 논문, pp. 58-69.

50) 런시는 미국 ‘하나님의 성회’와는 독립적으로, 복음 사명을 갖고 한국에 온 개인자격의 선교사였다. (AG역사/한국순복음 - <http://soonsin.co.kr/main/sub.html?pageCode=6>)

51) 배덕만, 2007, 앞의 논문, p. 82, 박진문, 「순복음교회 등장의 역사적 배경에 관한 연구」, 2011 (인터넷 논문: www.1907revival.com/)

52) Kim Ig-Jin, 앞의 논문, pp. 210f. 7명의 지도자는 채스넛(Arther B. Chestnut), 박성산, 박귀임, 곽봉조, 배부근, 김성환, 허홍이다. (<http://www.aogk.org/?mid=history5>).

라 채스넷이 초대 총회장으로 선출되고 총회에서 사역자 양성을 위해 신학교('순복음 신학교') 설립이 결정됨과 동시에 채스넷이 교장으로 임명되면서 그의 리더십 아래 교단의 조직화가 뚜렷해지기 때문이다. 박귀임은 이러한 변화에 적응하지 못한 것으로 보이는데 이는 그녀가 미국 선교사들과 교단 일에서 손을 떼고 자신의 본거지인 전라도로 돌아와 이 지역을 중심으로 다시 사역을 재개한 사실에서 나타난다. 박귀임의 입지가 좁아진 테에는 1953년 교단이 창립된 이후 이 교단 소속의 '여의도순복음 교회'가 1960년대부터 미국 '하나님의 성회'의 지원 하에 자신의 세력을 급속하게 확장하면서 한국의 오순절 운동의 중심이 (전라도에서) 서울로 옮겨진 것에도 원인이 있다고 할 수 있다.⁵³⁾

'여의도순복음 교회'의 건립과 빠른 성장은 조용기 목사의 지대한 역할 외에도 그의 영적 어머니이자 후에 장모가 된 고 최자실(1915~1985)의 헌신적인 사역으로 가능한 일이었다. 최자실은 '순복음 신학교'에서 수학하던 중 조용기를 처음 만났으며 그에 앞서 성령체험을 하고 방언을 하였으며 졸업 후에는 서울 근교의 도시빈민층을 대상으로 기도를 통한 치유를 통해 복음을 전파하고 천막교회를 세우면서 신도를 모으면서 현 여의도순복음 교회의 실질적인 기초를 놓았다. 그러나 그녀는 자신의 독자적인 사역활동이나 지도력을 굳히는 대신 조용기 목사를 영입하여 공동사역을 전개하고, 무엇보다 그에게 강단에서의 설교를 맡김으로서 그에게 공식적인 리더십을 부여하였다. 최자실과 조용기의 관계를 상호보완적이라고 평가할 수 있는 것은 전자가 대중에게 강한 감성적 어필을 통해 현장에서 신도를 모으고 이들을 돌보는 역할을 담당하였다면 후자는 주로 교회에서 강론과 설교를 통해 보다 신학적이고 체계적인 메시지를 전달함으로서 서로의 역할을 '효과적'으로 분담하였기 때문이다.⁵⁴⁾

1970년 이후에는 미국의 여러 오순절 교단들이 국내에 들어와서 활발하게 선교활동을 시작하였으며 여기서 김신옥(1924 ~)의 역할은 주목할 만하다.⁵⁵⁾ 그녀는 멕퍼슨이 세운 오순절 교단인 'International Church of the Foursquare Gospel'(국제 포스퀘어 복음교회) - 'The Foursquare Church'(복음교회)로도 불림 - 을 한국에 들여와 1972년 (문화공보부로부터) '대한예수교 복음선교회'

53) Kim, 같은 논문, pp. 213~215; 같은 인터넷 사이트 논문.

54) 우혜란, 「젠더화된 카리스마」, 『종교연구』 Vol. 62, 2011, p. 101.

55) 이 시기 한국에 들어온 교단은 '하나님의 교회'(The Church of God in Cleveland), '복음 교회'(The Foursquare Church), '오순절 성결교회'(The Pentecostal Holiness Church), '성서 하나님의 교회'(The Church of God of Prophecy) 등이다. 임열수, 「김신옥 목사의 사역과 목회신학」, 『리더십, 영성, 신학』, 전신 김신옥 목사 성역 33주년 기념논문집 간행위원회, 복음신학대학원대학교 출판부, 2005, p. 40.

(The Church of the Foursquare Gospel in Korea) - 1997년 ‘대한예수교 복음 교회’로 개명 - 라는 명칭으로 재단 설립인가를 받음으로써 이 교단은 한국에서 여성이 창설한 유일한 오순절 교단이 되었다. 한편 김신옥은 정식 교단인가에 앞서 1970년 천막교회로 시작한 대전복음교회를 설립하고 이 교회에서 담임목사로 그녀의 은퇴(2003년) 까지 목회사역을 지속함으로써, 은퇴 당시 여성 담임목사로서는 한국에서 가장 큰 규모의 교회를 이끈 인물로 언급된다.⁵⁶⁾ 이렇게 대전복음 교회가 대형교회로 성장하게 된 배경에는 김신옥 목사가 성령의 능력으로 병자를 고치고 귀신을 내쫓는 등 놀라운 기적을 행하면서 교인들로부터 하나님의 종으로의 영적 권위를 인정받았기 때문이라고 한다. 그녀의 높은 위상은 해당 교단의 총회가 1985년 감독제에서 총회장 제도로 헌법을 개정한 후 1대와 2대 총회장으로 재차 선출된 것에도 확인된다.⁵⁷⁾

김신옥이 오순절 운동과 인연을 맺게 된 과정은 독특하다고 할 수 있다. 그녀는 장로교인으로 대전의 한 교회에서 집사로 활동하기도 하였으나, (청소년)교육에 뜻을 두고 1954년 학교법인 대성학원을 설립하는 등 교육자의 길을 걷던 인물이었다.⁵⁸⁾ 그러나 1962년 갑자기 뇌출중에 걸려 전신마비가 되고 사경을 헤매다가 하나님의 음성을 듣고 병에서 완전히 회복되는 기적을 경험하게 된다. 1966년 그녀는 늦은 나이에 신학을 공부하기 위해 도미를 결정하고 학업 중 하나님께서 자신을 목회자로 선택하셨음을 확신하게 되었다고 한다. 미국에서 신학교 졸업 후 김신옥은 지인으로부터 그녀의 신앙적(오순절적) 성향과 부합되는 ‘국제복음교회’와 접촉할 것을 권유받고 1969년 5월 이 교단의 본부를 방문하여 한국에서의 선교사업과 본인이 이사장으로 있는 대성학원의 복음화를 위해 선교사 파송을 정식으로 요청하게 된다. 이에 해당 교단은 한국에서 선교 가능성을 확인한 후 탐슨 부부(Arthur & Evelyn Thompson)를 1970년 1월 초 선교사의 자격으로 파송하고 이들 부부는 대성학원 산하의 6개 중고등학교 학생들을 대상으로 선교

56) 임열수, 같은 논문, p. 29.

57) 같은 논문, pp. 59f. 여기서 헌법 개정은 ‘대한예수교 복음선교회’가 미국 본부로부터 독립 함으로서 독자적인 행동이 가능해졌음을 의미한다. 즉 ‘대한예수교 복음선교회’는 1984년 까지 미국 선교부의 선교지에 속함으로써 미국에서 파송된 선교사의 감독과 지휘 하에 있었으나, 이후 미국 본부는 한국교회가 독자적으로 총회를 구성할 만큼 역량을 기웠다고 판단하여 한국 복음교회를 독립시키기로 결정하였다고 한다. (같은 논문, p. 32.)

58) 물론 그녀의 개신교 배경은 매우 중요하다. 즉 그녀는 어릴 때부터 교회에 열심히 참석하였고 감리교 재단의 사립학교를 다녔으며 이후 기독교 교육 내지 ‘교육을 통한 영혼구원’을 자신의 소명으로 여기면서 (대전의 대동장로교회에서) 여 집사로도 활동하였기 때문이다. 김신옥, 「행함으로 믿음을 온전케 하라」(김신옥 목사의 삶 이야기), 도서출판 대장간, 2010, pp. 43ff.

사역 그리고 곧이어 성인예배를 시작함으로써 한국에서 ‘복음교회’가 시작되게 된다.⁵⁹⁾ 김신옥은 ‘국제복음교회’에서 목사 안수를 받고 1970년 7월 귀국하게 되나 초기에 교단 설립에 많은 어려움을 겪었다고 한다. 즉 안수 받은 여성 목사가 매우 드문 당시, 장로교 중심의 한국 교계에서 여성 목사가 새로운 교단을 설립하고자 함으로서 이단시비에서 자유로울 수 없었기 때문이다.⁶⁰⁾

앞에서 소개한 세 여성을 살펴보면 김신옥의 경우 한국에서 오순절 운동이 자리를 잡은 후 활동하였다면, 박귀임과 최자실은 일찍이 현장에서 오순절 복음을 전파하면서 수많은 부흥회를 주도하고 교회를 개척하면서 한국에서 오순절 운동의 확산에 결정적인 역할을 한 인물들이다. 김신옥이 귀국 전 이미 미국의 교장으로부터 목사안수를 받음으로써 그녀의 리더십이 교단 내에서 제도적으로 보장되었다면, 박귀임과 최자실은 자신들의 실질적인 공헌에도 불구하고 교단 내에서 지도자적 입지를 굳히는 것이 수월하지 않았다. 박귀임의 경우 여러 교회를 개척하였으나 곧 남성을 목회자(목사)로 해당 교회에 청빙함으로서 – 이들 남성 목사들과 종종 갈등을 겪기도 했으나 – 공식적인 권위를 남성에게 양도하는 모습을 보여주며, 관련 자료에서 그녀의 직함이 전도사로 기록되어 있는 것에 비추어서 정식 신학교육을 받지 않은 그녀가 (후에라도) 목사 안수를 받았을 가능성은 희박해 보인다.⁶¹⁾ 최자실의 경우도 목사가 되기까지 오랜 시간이 걸렸고 그것도 한국이 아닌 미국의 ‘순복음 북미총회’에서 목사안수를 받았으며, 특히 그녀의 이혼경력이 한국 순복음교단에서 목사안수를 받는데 큰 걸림돌이 되었다고 할 수 있다.⁶²⁾

한편 전통적 오순절 운동과의 직접적 연관 없이 한국에서 은사주의 운동이 기존 교단으로 확산되는 데 중요한 역할을 한 인물로 고 현신애를 들 수 있다. 그

59) 김신옥, 같은 책, pp. 185–219; ‘한국복음교회의 연혁’, <http://www.koreafg.net/033.htm>:

60) 김신옥, 같은 책, pp. 235f.; 임열수, 앞의 논문, p. 40. 임열수는 장로교의 팁박에 한국의 오순절 그룹의 대응으로 (1) 장로교로 바꾸거나, (2) 오순절적인 것을 다 버리지는 않고 장로교화하거나, (3) 끝까지 오순절적인 예배와 신앙을 고수하는 자세를 언급하고 있다. 그는 김신옥의 복음교회와 조용기의 여의도순복음 교회가 (3)에 해당하며, 이런 맥락에서 김신옥 목사는 방언을 하지 않으면 성령의 세례를 받지 않은 것으로 간주하고 방언을 수시로 강조한다고 적고 있다. (임열수, 같은 논문)

61) 김의진은 박귀임이 1963년 ‘광주 교회’를 사위인 강성숙 목사에게 맡기고 그를 보좌하는 부목사(assistant pastor)로 활동했다 적고 있지만 (Kim, 앞의 논문, p. 215.), 기하성 총회 헌법이 목사의 자격을 “본 교단에서 인정하는 신학과정을 이수한 후 신학대학원이나 목회대학원을 졸업한 자”(37조 2절 1항)로 정하고 있는 것을 고려하면 해당 교육을 받지 않은 그녀가 목사안수를 받기는 불가능하였을 것이다.

62) 기하성 총회헌법은 목사의 자격을 “이혼 사실이 없는 자”(37조 2절 8항)로 정하고 있다.

녀는 대한예수교장로회 소속의 (대구) 청암교회의 권사(평신도 사역자)로 70년대 복음전도회를 통해 수많은 환자를 치유하면서 신유사역을 펼친 인물로 유명하다. 당시 그녀의 이름을 딴 '현신애 권사 복음선교회'가 결성됨과 동시에 여러 대도시 (서울, 대구, 광주)에 '제단'이라는 집회장소가 세워지고 이곳으로 무수한 병자들이 모여들고 많은 이들이 그녀의 암수기도를 받고 치유의 기적을 경험하였다고 한다. 그러나 그녀의 유명세에도 불구하고 그녀 개인의 신상에 대해서는 거의 알려져 있지 않으며 단지 그녀로부터 치유를 받은 이들의 글을 모아놓은 간증집 -『능력의 증언』, 신애출판사 (1974) - 을 통해 그녀에 대한 과편적 정보를 접할 수 있을 뿐이다. 현신애는 학교 교육을 거의 받지 못했고, 이런 맥락에서 그녀는 오히려 자신이 지식인이 아니었기에 하나님에게 전적으로 매달릴 수 있었다고 말 했다고 한다. 그녀는 결혼 후 20대 나이에 12가지 병에 시달렸다고 하며 절박한 상황에서 예배당을 찾았으며 이곳에서 평안을 얻었다고 한다. 이후 그녀는 우연히 치유능력을 발견하고 이러한 권능을 겨우어달라고 하나님께 간청하자 그 징벌로 고통과 고열과 시달리게 되었고, 순종을 서약하자 곧 고통이 사라졌으며 이후 신유사역을 펼치게 되었다고 한다.⁶³⁾

권신애의 신유사역이 한국의 은사주의 운동에서 의미가 있는 것은 이로써 기존 주류 개신교 교단에 은사주의 운동이 확산되는 계기가 마련되었을 뿐 아니라 그녀로부터 치유를 받거나(예, 중앙만민교회의 이재록 목사) 영향을 받은 이들 중 적지 않은 이들이 다시 자신의 신유은사를 바탕으로 독자적인 교회를 세우고 세력을 모으면서 새로운 교단을 설립함으로써 은사운동이 주류 개신교교단을 넘어서 확산되는 데에도 기여를 하였기 때문이다. 그러나 현신애는 자신의 신유사역을 위한 독립적 공간('제단')이 확보되고, 그녀의 업적을 기리는 노래 '현신애 복음 전도회가'가 있을 정도로 커다란 카리스마를 행사하였으나, 그녀는 공식적/제도적으로 승인된 권위(목사직)를 추구하거나 자신의 독립적인 신앙공동체나 교단을 구축하려 하지 않았다는 사실은 주목할 만하다.⁶⁴⁾

63) 이희철 편, 『능력의 증언』, 신애출판사, 1974, p. 28.

64) 따라서 당시 교단(대한예수교장로회)의 그녀에 대한 평가는 매우 긍정적이라고 할 수 있다. “지금에도 ... 이적만 자랑하고 교인을 유혹하는 자들이 많다. 그러나 ... 많은 환자를 위하여 권능을 나타낸 후 자기를 따르라 하지 않고 가까운 자기 교회로 돌아가게 함으로서 이 현신애 권사님에게 대하여서는 전도자로 많은 기도로 이적권능을 행함으로 주께 영광을 드리게 됨을 감사하는 바이다.” (이희철 편, 앞의 책, p. 16.)

V. 한국 오순절-은사주의 운동의 가부장적/성차별적 구조

V.1. 제도화된 리더십과 성차별적 교회제도

앞 단원에서 구체적인 사례로 제시된 여성들은 한국의 오순절-은사주의 운동에서 커다란 활약을 펼치며 당시 종교적 자질을 인정받고 커다란 영향력을 행사하였던 인물들이다. 그러나 김신옥과 최자실의 경우 미국 오순절 교단과의 밀접한 관계 속에서 이들로부터 목사안수를 받음으로써 교회와 교단 내에서 자신들의 종교적 권위를 담보 받을 수 있었다면, 박귀임과 혼신애의 경우 평신도 사역자로 남음으로써 해당 교단의 공식적인 기록에서 거의 사라지고 이들에 대한 자료도 매우 빈약하다.⁶⁵⁾ 후자의 경우는 이들의 종교적 권위가 일차적으로 ‘카리스마’, 즉 개인의 비범한 초자연적/초인간적 능력이나 자질에 토대를 두었기에 나타난 결과이다. 다시 말해 이들 여성들은 성령의 은사를 받고 자신의 능력을 신유사역을 통해 구체적으로 보여줌으로써 추종자들로부터 자신의 권위를 인정받을 수 있었으나, 이러한 지도자와 추종자 사이의 밀접한 감정적 유대에 의존하는 카리스마적 권위/지배는 본질적으로 매우 불안정한 것이기에, 이들이 자신의 독립적인 신앙공동체를 구축하거나 교회로부터 합법적인 승인을 받지 않는 한 – 즉 제도화/일상화 과정을 거치지 않는 한 – 이들의 종교적 권위는 지속되기 어려웠다는 것이다.⁶⁶⁾

무엇보다 한국 오순절-은사주의 운동의 초반기에 지도자적 위치에 있었던 여성들이 자신의 권위를 교회체제 안에서 정립하기 어려웠던 것은 바로 오순절-은사주의 운동이 내포하고 있는 이중적 성격과도 깊은 관련이 있다. 즉 이 운동은 성령체험과 은사라는 매우 개인적이고 비이성적 종교체험을 강조하면서 이런 체험이 모든 이들에게 열려있으며 부름 받은 자는 누구나 복음을 전파하는 사역자가 될 수 있음을 천명하는 동시에, 이 운동의 (성서문자주의에 기반하고 있는) 보수성 내지 가부장적 성격으로 인해 사역을 성차별적으로 재조직하였기 때문이다.

65) 박귀임에 대한 정보는 기하성 교단역사의 기록물에서 과편적으로 접할 수 있으나, 신학자 김익진이 그녀의 가족과 지인들을 중심으로 방대한 인터뷰 자료를 확보함으로써 그녀에 대한 본격적 연구가 가능해졌다고 할 수 있다. 그러나 김익진이 자신의 연구결과를 영어로 발표하고 또 인터뷰 자료를 공개하지 않아 여전히 학문적 접근성이 열악하다고 할 수 있다. 한편 혼신애의 경우는 복음전도회가 70년 대 발간한 그녀의 신유기적을 경험한 이들의 간증집(『능력의 증언』)이 그녀에 대한 유일한 기록물이다.

66) 우혜란, 앞의 논문, pp. 89ff.

따라서 여성들에게는 주로 (남성 성직자의) 보조적인 역할이나 교인들에 대한 개인적인 돌봄 그리고 교회 밖에서의 선교나 복음전파와 같은 사역임무가 주어지게 되었다. 이와 동시에 오순절-은사주의 운동 자체도 시간이 흐르면서 제도화/조직화되어 교회나 교단의 형태로 고착되면서 교회조직의 통제 하에 놓이고, 운동 초기에 높이 평가되던 카리스마적 지도자 대신 조직이 합법적 절차를 거쳐 인정한 안정된 리더십이 요구됨으로서 리더십의 평가기준도 변하였다는 것을 주지할 필요가 있다.

이런 의미에서 오순절-은사주의 운동의 현 시점에서 여성이 지도자로서 자신의 종교적 권위를 인정받고 교회에서 책임 있는 역할을 수행하기 위해서는 이에 대한 제도적/합법적 승인이 무엇보다 절실하다고 할 수 있다. 그러나 현실은 한국 개신교교회의 일반적 상황이 그렇듯이 – 여성 (담임)목사에 대한 대중들의 회의적인 시각은 차치하더라도 – 여성의 목사안수와 관련하여 많은 제도적 차별조항이 존재하고 유지됨으로써 여성 사역자의 대부분이 전도사 직책에 묶여있는 기이한 현상이 나타나면서 여성들은 결국 교회에서 제2의 계급으로 전락한 상황이다.⁶⁷⁾ 한국 오순절 운동의 가장 큰 산물이라고 할 수 있는 ‘기독교 대한하나님의 성회’의 대표교회인 ‘여의도순복음 교회’의 경우를 보더라도 현재 200여 명의 목사(부목사 포함) 중 여성은 단 한 명도 없다는 사실은 한국 오순절 운동에서 여성들이 이룬 커다란 업적과는 크게 상반된다고 할 수 있다.⁶⁸⁾

V.2. 구역제(區域制) – 여성인력의 도구화

교회조직의 차원에서 보면 사역자들에게 성별에 따른 ‘자질’에 맞춰, 서로 다른 그러나 ‘상호보완적’인 임무를 수행도록 하는 것은 보유한 인적 자원을 효과적이고 합리적으로 사용하는 하나의 정책이라고 평가할 수도 있다. 그러나 동시에 이러한 정책은 교회가 여성 인력을 교회의 성장을 위해 ‘도구화’(instrumentalization) 하고 있다고 비판 받을 여지가 있다. 여기서 ‘도구화’란 특정한 목적을 달성하기 위해서 대상을 전략적으로 이용함을 말하며, 그 대상이

67) 전도사 제도는 한국 개신교교회의 경우 기형적인 형태로 고착되었는데, 신학을 전공하고 목사고시를 치르기 전까지 교회에서 목회하는 사람 그리고 평신도 여성으로 일정한 교육 과정을 이수하고 상담과 심방, 교육 등의 일부 목회사역을 담당하는 사람들을 모두 포함한다. 최근에는 여성들이 목사고시를 기피하는 현상까지 나타나고 있는데 이는 목사고시에 합격하더라도 청빙을 받기 어려워 차라리 전도사로 사역을 지속하기 위함이라고 한다.

68) 여성들의 성직과 관련된 성차별적 제도에 대한 자세한 논의는 우혜란, 앞의 논문, pp. 85-89 참조.

인간인 경우 정당한 보상을 결여함으로서 ‘착취’의 의미를 내포하게 된다. 아래에서는 여의도순복음 교회의 폭발적 성장을 가능케 한 구역제 혹은 구역 소그룹 제도의 예를 들어 어떻게 여성 인력자원이 전략적으로 ‘사용’되고 있는지 살펴보고자 한다.

한국 사회에서 오순절 운동의 열렬한 수용 그리고 사역자들의 강한 복음주의적 소명은 ‘여의도순복음 교회’라는 세계에서 가장 큰 규모의 단일교회의 출현이라는 가시적 결과를 낳았다. 그러나 조직적 차원에서 볼 때 ‘여의도순복음 교회’의 급속한 성장은 이미 많이 회자된 바와 같이 구역제(區域制)가 하나의 기폭제 역할을 하였으며, 이 제도는 교회가 여성인력을 매우 ‘효과적’으로 이용한 대표적 사례라고 할 수 있다. 구역제는 한국교회 안의 다양한 소그룹 목회 중 가장 전통적인 것으로 일정한 지역을 중심으로 활동하며 기존의 신자들을 중심으로 한다는 특징을 가진다. 여의도순복음 교회의 구역제는 1964년 건강에 문제가 있던 조용기 목사가 교회의 여러 사역, 특히 상담과 가정심방을 담당할 수 없게 되자 여성 집사들에게 구역장의 지위를 부여하고 이들에게 15명 이내 소그룹 목회를 맡긴 것으로부터 시작되었다. 이런 맥락에서 그는 목회자의 한계를 언급하며 목회사역을 함께하고 위임할 ‘동역자’의 필요성을 역설하고 이를 구역조직을 통해 실현할 수 있다고 주장한다.⁶⁹⁾

무엇보다 조 목사는 구역조직을 교회의 살아 있는 세포, 즉 지속적인 증식/성장이 가능한 조직으로 상정하였다. 이는 구역조직이 4 가지 기능, – (1) 교회공동체의 ‘세포’, (2) 전도를 위한 전진기지 ‘그물’, (3) 교회 내 의사소통 전달체인 ‘신경’, (4) 교회의 생명공급인 ‘혈관’ – 을 갖춤으로서 유기적인 세포분열 즉 성장이 가능하다는 것이다.⁷⁰⁾ 따라서 조 목사는 구역조직을 모든 소그룹의 기초이며 교회 공동체를 튼튼하게 세우는 뿌리/하부구조인 동시에 교회성장의 필요충분조건이라고 말한다. 이런 의미에서 그는 자신의 자전적 기술인『희망목회 45년: 구역 소그룹 부흥이야기』(교회성장연구소, 2004)에서 여의도순복음 교회를 “세계에서 가장 큰 교회뿐만 아니라, 세계에서 가장 작은 교회”라고 적고 있다.⁷¹⁾ 여의도순복음 교회의 구역 소그룹은 빠른 ‘증식’을 보이며 2003년에는 11,000개를 넘었고

69) 조용기, 「희망목회 45년: 구역 소그룹 부흥이야기」, 교회성장연구소, 2004, p. 211. 조용기의 구역제 구상이 현실화 내지 실행되는 데에는 최자실(당시 전도사)의 역할이 결정적이었는데, 이는 그녀가 구역제를 조직하는 책임을 맡았기 때문이다. (같은 책, p. 86.)

70) 조선닷컴, 2011.05.02.:

http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2011/05/02/2011050200174.html?news_Head1; 조용기, 같은 책, pp. 214-217.

71) 조용기, 같은 책, pp. 209f., p. 110.

소그룹 지도자들(8,000명)의 절대다수는 여성이며, 이들은 정기적 심방, 길거리 전도, 가정에서의 예배와 기도, 친교 등을 통해 신도를 확보함으로써 교회 성장에 결정적 역할을 담당하였다. 이런 의미에서 조용기는 교회에서 대부분의 사역을 담당하는 이들은 소그룹 리더들이라고 말한다.

여기서 지적할 것은 구역제에 대한 기준의 논의가 이 제도의 긍정적인 효과만을 부각시키면서, 이 제도를 통해 교회 내에서 여성의 역할/위치가 어떻게 전제/규정되고 있으며 또한 여성 인력자원이 어떻게 '착취'되고 있는가 등과 같은 비판적 접근을 결여하고 있다는 것이다. 예를 들어 교회사학자인 홍영기는 여의 도순복음 교회의 소그룹 구조가 "여성들의 사회적 가치를 향상시키고 한국의 인적 자원 개발에 공헌했다."고 평가한다. 앤더슨(Allan Anderson)도 조용기 목사가 최자실 목사를 시작으로 여성들을 사역에 적극적으로 참여시킨 것은 여성의 지도자적 역할이 인정되지 않았던 가부장적 한국사회에서 혁신적인 것이었으며 이로서 여성 신도의 활용을 '적격화'시켰다는 견해를 밝히고 있다.⁷²⁾

그렇다면 구역제를 통해 향상되었다는 여성의 '사회적 가치'를 보다 자세히 살펴볼 필요가 있을 것이다. 여성들이 교회성장 내지 구역제도에 유용한 인적 자원으로 평가되는 것은 이들 대다수가 가정에 머물며 가사와 육아를 전담하기에 구역 모임/활동에 있어 남성에 비해 시간적으로 제약을 덜 받으며, 또 교회 신도의 대다수가 여성기기에 '여성 대 여성'의 전도가 매우 중요하기 때문이다.⁷³⁾ 무엇보다 구역장에게 구역식구 관리 - 예를 들어, 구역원들에게 주일예배 출석을 권하고 이단적 사설을 경계케 하며, 가정환경/형편을 파악하는 등 - 가 매우 중요한 임무로 상정되어 있기에 '가족 돌봄'이라는 여성의 '전통적' 자질 혹은 역할을 십분 활용할 수 있기 때문이다. 이런 의미에서 구역 조직은 일종의 확대된 가정/가족이라고 할 수 있다. 더불어 여성들이 교회 성장에 유효한 자원인 것은 이들이 지역공동체의 정보에 대하여 높은 접근성을 가지고 있다는 것도 한 몫을 한다. 예를 들어 구역장의 임무 중 하나인 '거룩한 엿듣기'는 구역장들이 구역원들에게 그들이 사는 지역에 있는 '불신자'들이 어떤 문제를 가지고 있는지 - 이들의 대화를 엿들음으로써 - 살펴보게 하는 것으로 이는 구역전도의 사전작업이라고 볼 수 있다.⁷⁴⁾

한편 교회가 구역장에게 상당한 권한과 책임감을 부여하고 있다고 하니, 이들

72) 알랜 앤더슨, 「'지금은 사랑을 나눌 때': 세계 오순절주의와 영산 조용기 목사의 사회사역」, 『영산신학저널』, Vol. 17, 2009, pp. 23f. (재인용 포함)

73) 조용기, 앞의 책, p. 114, p. 119.

74) 같은 책, pp. 117f.

의 활동범위는 교회의 위계질서 속에서 통제되고 제한되어 있음을 상기할 필요가 있다. 조용기는 '동역자'란 용어를 사용하며 평신도 지도자에게 목회자의 사역 즉 자신의 권한을 '위임'하는 것처럼 말하고 있으나, 사실 여 성도들은 남 성도들의 지도 아래, 그리고 궁극적으로 자신의 지도 아래 있어야 한다는 그의 발언은 여성 평신도 사역이 교회의 가부장적 젠더질서의 틀 안에서 행해지고 있음을 확인케 한다.⁷⁵⁾ 이러한 위계적 젠더질서는 여성들의 복장규정을 통해 가시화 된다:

나(조용기)는 마치 바울이 여자들은 예언을 할 때 자신의 머리들을 가려야만 한다고 명령한 것처럼, 최(자실) 전도사와 모든 구역장들이 나의 권위 아래 있다는 표시로 모자를 쓸 것을 요구하였다. 그것은 교회의 모든 이들에게 여성들이 자신의 권위가 아니라, 하나님이 허락하신 나의 권위 아래에서 말씀을 선포한다는 것을 뜻하는 것이었다.⁷⁶⁾

더 나아가 조 목사는 이들 여성들이 자율적으로 구역모임을 이끄는 것을 막기 위해 이들이 모임에서 설교할 내용 즉 설교노트를 미리 나누어주어 가르치고, 구역모임의 예배 순서까지 정해주었다.⁷⁷⁾ 또한 구역의 수가 빠르게 증가하자 그는 중간 리더십의 남성 교역자가 각각 50 구역씩 '관리'하도록 함으로써 여성 구역장을 남성의 권위 하에 종속시켰다. 비록 조용기는 구역장에게도 교역자(목회자)가 될 수 있는 기회를 열어주고 이를 물질적으로 - 신학교 수업료를 대주고 교회를 개척하고자 한다면 이를 위해 자금을 제공하는 등 - 지원한다고 진술하고 있지만, 이 또한 "교회 남자들 중에서 열망이 있는 사람들"에 해당되는 사항이다.⁷⁸⁾ 따라서 구역제는 조용기 목사 → 남성 부교역자 → 여성 구역장 순으로 진행되는 하향적 권위질서를 보여주며 여기서 여성 구역장은 남성 구역장 보다 더 낮은 위치를 점하고 있다고 할 수 있다.

여성 사역과 관련하여 구역조직이 가지고 있는 이중성은 다음과 같이 정리할 수 있다. 구역제는 여성 평신도들이 사역에 적극적으로 참여할 수 있는 기회를 제공하고 그 성과를 교회로부터 인정받음으로서 자신이 신앙공동체에서 중요한 역할을 담당하고 있다는 자긍심을 갖게 함과 동시에, 교회는 이들 여성이 주어진 사역을 위해 투자하는 엄청난 시간, 노력 그리고 그 성과에 합당하는 (교회 내의)

75) 앤더슨, 앞의 논문, pp. 22f.; 조용기, 같은 책, p. 211.

76) 조용기, 같은 책, p. 86.

77) 같은 책, pp. 98f.

78) 같은 책, p. 105. 이러한 지원은 일차적으로 남성 부교역자 중 일부가 자신들이 책임지고 있는 구역원들을 규합하여 교회로부터 독립하면서 교회분열이 야기되었기에 이들을 회유하기 위함이었다. (같은 책, pp. 105f.)

지위/권위나 물질적 대가를 제공하지 않고 이들을 지속적으로 교회성장에 활용하고 있다는 것이다. 이러한 구역제의 이중성은 바로 구역 모임의 장소가 가지고 있는 이중성과도 일치한다. 즉 구역 모임이나 예배가 일반적으로 (여성) 구역장이나 (여성) 구역원의 가정에서 행해짐으로서 사적 영역과 공적 영역이 중첩되고 있으며, 이는 여성의 활동을 사적 영역에 제한하던 전통적인 젠더역할로부터 이들 여성이 완전히 벗어나지 못했음을 의미한다. 또한 구역장이라는 여성의 새로운 종교적 직책의 등장은 종교가 현대 사회에서 점차 사적 영역에 포함됨에 따라 구역제와 같은 공적 영역과 사적 영역이 중첩되는 종교 영역에서 여성들의 역할이 증대되고 있음을 시사한다.

이런 맥락에서 여성 구역장은 사역이라는 교회의 공적 임무가 부여되었음에도 불구하고, 이들에게 전통적으로 사적 영역(가사와 육아)에서 행하던 자발적 무보수 노동을 지속케 함으로써 그 모순적 모습을 보여준다. 한편 교회의 기득 세력은 이러한 모순을 정당화하기 위해 – 여성의 유휴노동력을 자원봉사의 형태로 교회성장에 ‘사용’하는 – 구역장 제도를 한국의 가부장적 관습을 깨고 여성에게 사역의 기회를 제공하고 여성의 능력을 개발하여 리더로 성장시키는 즉 여성을 위한 제도로 포장하고, 더 나아가 여성의 ‘사용’을 성경에 근거하여 그 당위성을 부여하고자 한다. 후자와 관련하여 조용기 목사는 다음과 같이 기술하고 있다:

나는 그들(여 집사들)에게 나의 건강의 문제점들과 하나님으로부터 나온 구역조직과 여성을 사용하시고자 하는 마음을 성경의 확증들을 예로 말하면서 상황을 설명했다. “... 여러분은 저를 도와 그리스도의 몸인 교회를 튼튼히 세워야 합니다. 하나님은 여성을 사용하시기를 원하십니다. 많은 여성들이 예수님을 도와주었고 결정적인 순간마다 여성들이 있었습니다. 여러분을 리더로 하는 구역조직은 하나님의 뜻입니다.”⁷⁹⁾

여의도순복음 교회를 비롯하여 한국 개신교교회는 구역제 외에도 여성 인적 자원을 다양한 방법으로 교회성장을 위해 활용하여 왔다. 예를 들어, 신학대학을 졸업하였으나 목사 안수를 받지 못했거나 목회자 청빙을 받지 못하여 장기간의 전도사 생활을 영위하고 있는 미혼 여성들은 양질의 값싼 인력으로 이들에게는 흔히 교회개척(church planting)이나 해외 선교와 같은 ‘도전적’인 임무가 주어진다.⁸⁰⁾ 여성 사역자들에게 주어지는 대부분의 임무들은 앞서 살펴본 구역제와 같

79) 같은 책, pp. 85f.

80) 교회개척은 새로운 교회의 탄생에만 필수적 과정이 아니라 교회 확장을 위한 하나의 필수적인 준비 작업이다. 따라서 성장지향적인 한국 (대형)교회의 경우 교회개척에 대한 압력은 매우 크다고 할 수 있다. 특히 여성 교역자들이 교회개척을 하는 데 커다란 어려움으로 작

이 주변 인물들과의 개인적이고 깊은 감정적 유대관계를 핵심으로 하고 있다. 이러한 관계지향적, 감성적 역할은 여성들에게 가부장적 사회가 전통적으로 기대하고 요구했던 것으로 주로 사적 영역에서 그 가치가 높이 평가되었다. 이런 맥락에서 혹자는 한국 교회가 여성들의 이러한 전통적 역할/자질을 교회성장에 활용함으로서 그 역량을 공적 영역으로 확장하여 여성의 '사회적 가치'를 높였다는 긍정적인 평가를 내릴지도 모른다. 그러나 이러한 여성 평신도 사역자들에 대하여 정당한 물질적 보상이 이루어지지 않음은 물론이고 이들의 활동이 보조적, 하부 구조적 영역에 제한되고, 이들에게 교회조직 안에서 자신의 위치/권위를 격상시킬 수 있는 통로를 마련해 놓지 않음으로써, 결국 여성들은 한국교회의 가부장적 위계질서 안에서 조직의 특정 목적을 위해 손쉽게 '사용', '착취'할 수 있는 대상이 되었다고 말할 수 있다.

V.3. 가부장적 가족가치의 재정립 – '아버지학교'

앞에서는 여의도순복음 교회의 사례를 들어 한국의 오순절 운동이 – 초기에는 여성친화적 모습을 보여준 적도 있었으나 – 거대 개신교 교단으로 정착하면서 성차별적 제도와 여성 인력자원의 운영을 통해 보수적 젠더질서에 포섭되고 더 나아가 이를 고착시키고 있음을 살펴보았다. 이 단원에서는 온누리 교회와 연계된 '두란노 아버지학교'와 여의도순복음 교회의 '파더스드림'(순복음 아버지학교)의 사례를 중심으로, 이데올로기 차원에서 오순절-온사주의 운동을 대표하는 대형 개신교교회들이 어떻게 아버지 담론을 '새롭게' 구성하여 여성들을 가부장적 젠더질서에 지속적으로 편입시키고자 하는지 살펴보려고 한다.

한국에서 '아버지학교'는 온사주의 운동의 영향을 받은 온누리 교회의 고 하영조 목사가 기독교 문화의 보급을 위해 (1980년) 설립한 '두란노서원'의 '두란노 바이블 칼리지'에서 1995년 이를 처음 개설하면서 시작되었으며, IMF 이후 비기

용하는 것은 여성의 종교적 권위/능력에 대한 – 교회 내에서의 인식과 상응하게 – 한국 사회의 부정적 편견/평가 그리고 기존 교회조직으로부터의 실질적 보호가 일시적으로 정지됨으로서 이들이 매우 취약한(vulnerable) 위치에 놓일 수밖에 없다는 것이다. 따라서 해당 여성은 낮은 급여는 차치하더라도, 새롭게 형성되고 있는 개척교회에서는 물론이고 지역공동체 안에서도 매우 불안정인 지위와 위치를 가질 수밖에 없다는 것이다. 무엇보다 성공적인 교회개척으로 해당 신앙공동체가 안정화되면 해당 여성에게는 곧 다른 임무가 부여되어 공동체를 떠나야 되고 대신 목회의 권한을 가진 남성 목사가 이 공동체를 인수하는 경우가 흔히 발생하는데 이는 전형적인 여성인력의 착취형태라고 볼 수 있다. (참고: Choi, Jae Hee, "A study of church planting by women ministers in the Korean church", Ph.D. Dissertation, Regent School of Divinity, Virginia, 1999)

독교인(일반인)의 참석자가 급증하면서 이 단체는 2004년부터 소위 기독교 색채를 배제하였다는 ‘열린 아버지학교’도 개설하고 있다.⁸¹⁾ 이후 이 단체는 2007년 사단법인 ‘두란노 아버지학교운동본부’를 설립하면서 독립적인 운영체계를 갖추게 되고 초대 이사장으로는 하용조 목사가 추대되었다.⁸²⁾ 현재 이 단체는 다양한 교단 소속의 한국 교회에서 아버지학교를 정기적으로 개설하고 있을 뿐 아니라, 군부대, 교도소, 학원, 기업, 관공서, 노숙자 등을 위해서도 아버지학교 세미나를 개최하는 등 그 영향력을 넓혀가고 있다. 또한 이 단체는 해외에도 여러 본부 - 미주, 아세아, 유럽아프리카 본부 - 를 두고 활동함으로써 초교단적, 초교파적, 초국가적 거대 조직으로 발전하였다.⁸³⁾ 여기서 언급할 것은 ‘두란노 아버지학교’가 비록 일반인도 대상으로 하고 있으나 매우 강한 종교적 색채를 띠고 있다는 것이다. 이는 주최 측에서 아버지학교를 성령운동 즉 “성령께서 강하게 임하시는 운동” 그리고 “사회를 변화시키는 영적인 운동”으로 소개하고 이를 ‘사역’으로 표현하고 있기 때문이다. 유사한 맥락에서 김나미는 아버지학교가 하나의 ‘초국가적 복음주의적 남성운동’(transnational evangelical men's movement)으로 발전하였다고 적고 있다.⁸⁴⁾ 여의도순복음 교회의 ‘파더스드림’은 후발주자로 2007년 처음 개설되었고 현재 13회까지 이어지고 있다. ‘파더스드림’은 여의도순복음 교회 산하의 영성훈련소가 제공하는 평신도 훈련프로그램의 하나로 운영되다가, 현재는 영성훈련소의 ‘가정사역 파트’의 한 프로그램으로 ‘마더스드림’과 함께 운영되고 있다. 흥미로운 것은 이미 2004년부터 ‘순복음좋은어머니교실’이 정기적으로 개설되었으며, 이 프로그램이 ‘파더스드림’의 시작과 함께 ‘마더스드림’이란 명칭으로 재출발했다는 것이다.⁸⁵⁾

한국 사회에서 아버지학교가 등장한 것에 대해서는 여러 요인이 언급된다.⁸⁶⁾

-
- 81)<http://www.duranno.com/company/ministry.asp?#1.>;
[http://www.father.or.kr/content/pubf.action?fn=sub/about/sub01_01&sm=010101.](http://www.father.or.kr/content/pubf.action?fn=sub/about/sub01_01&sm=010101)
- 82)<http://www.father.or.kr/board/read.action?id=notice&sm=060100&no=335&pageNum=15>
- 83) http://www.father.or.kr/content/pubf.action?fn=sub/about/sub03_01&sm=010301 참고로 이 단체는 1995년부터 2011년 까지 국내외에서 총 3,116회 아버지학교를 열었으며 약 198,746명이 수료하였다고 한다.
(http://www.father.or.kr/content/pubf.action?fn=sub/about/sub05_01&sm=010501)
- 84)[http://www.father.or.kr/content/pubf.action?fn=sub/about/sub01_02&sm=010102;](http://www.father.or.kr/content/pubf.action?fn=sub/about/sub01_02&sm=010102)
[http://www.father.or.kr/content/pubf.action?fn=sub/about/sub03_01&sm=010301;](http://www.father.or.kr/content/pubf.action?fn=sub/about/sub03_01&sm=010301) Kim, Nami, “Lord, I Am a Father”, the Transnational Evangelical Men's Movement and the Advent of ‘Benevolent’ Patriarchy, *Asian Journal of Womens's Studies*, Vol. 17, No. 1, 2011, p. 101.
- 85) [http://www.fgnews.co.kr/html/2007/0626/07062616390718130000.htm.](http://www.fgnews.co.kr/html/2007/0626/07062616390718130000.htm)

그러나 이 프로그램이 처음 개설되고 대중적인 관심을 끌기 시작한 것이 ‘IMF 위기’ 전후라는 사실은 많은 것을 시사한다. 즉 이 시기 한국사회는 심각한 경기침체로 급속한 사회변동 가운데에 있었다. 수많은 중소기업이 도산하고 실업자가 속출하면서 적지 않은 가족이 해체되고 특히 가족의 (물질적) 부양을 가장의 가장 중요한 책임이자 가족 내 자신의 권위의 토대로 여기던 남성들은 가장으로서의 정체성의 혼란을 겪으며 가족 내 자신의 위치에 불안감을 느끼게 된다. 따라서 아버지학교는 남성들의 위기의식에서 등장하고 성장했다고 할 수 있으며, 이는 ‘두란노 아버지학교’의 소개글에서도 명확하게 나타난다: “아버지학교는 실추된 아버지의 권위를 회복시키고, 아버지가 부재한 가정에 아버지를 되돌려 보내자는 목적으로 세워졌습니다.”⁸⁷⁾

더 나아가 ‘두란노 아버지학교’는 가장으로서 아버지가 겪는 위기는 가정의 위기, 사회의 위기, 국가의 위기이기에, ‘아버지를 바로 세우는’ 것이 가정, 사회, 국가를 바로 세우는 것이라는, 즉 가장의 권위를 회복하는 것이 모든 제 문제 해결의 출발점이라는 시각을 보임으로써 가부장적 세계관을 명확히 하고 있다.⁸⁸⁾ 이런 의미에서 아버지학교는 단지 동시대 한국 남성들의 가족 내 ‘자기찾기’ 운동이 아니라 종교적 배경을 가진 하나의 사회운동으로 파악할 필요가 있다. 여의도순복음 교회의 ‘파더스 드림’의 경우 가정의 회복에 초점을 맞춤으로써 두란노 보다 운동범위가 축소되어 있다고 할 수 있으나 궁극적으로 가부장적 질서의 회복이라

86) ‘두란노 아버지학교’의 등장에 80/90년대 미국에서 일어난 ‘아버지 운동’(fatherhood movement), 특히 ‘Promise Keepers’의 영향을 간과할 수 없을 것이다. 후자의 경우 대중적 관심을 받은 것은 90년대이며 이후 미국에서 가장 큰 복음주의적 남성 단체로 발전하였다. 물론 현 미국사회에서 ‘아버지 운동’이 (한국과 같이) 커다란 영향력을 갖고 있지 는 않지만 이 운동이 이슈화하고 있는 아버지의 부재, 가정붕괴 등을 여전히 미국 사회의 민감한 사안이라고 할 수 있다. Promise Keepers의 ‘두란노 아버지학교’가 가지고 있는 공통점은 남성들이 자신들만의 공간을 확보하고 자신의 잘못된 행위를 고백하고 가족에게 용서를 비는 참회가 강조되고 이를 통해 ‘아버지 하나님’과의 관계를 화해하고 굳건히 하 고자 하며, 기존 참가자들은 이 프로그램에 대하여 반추하고 자신의 경험과 정보를 타 참가자들과 나누는 수단으로 잡지 - *New Man*, 월간 《아버지》 - 를 출간하고 있다는 것이다. 비록 ‘Promise Keeper’가 ‘두란노 아버지학교’의 형성과정에 구체적으로 어떤 영향을 미쳤는가에 대한 연구는 없으나 미국 개신교와 한국 개신교의 밀접한 관계 그리고 이 두 단체의 프로그램에서 관찰되는 일련의 공통점을 고려할 때 전자가 후자에 미친 영향은 부인할 수 없을 것이다. (Kim, Nami, 앞의 논문, pp. 111-113.)

87) http://www.father.or.kr/content/pubf.action?fn=sub/about/sub01_01&sm=010101

88) “가정의 수준은 아버지의 수준을 넘어서기가 어렵습니다. 아버지가 바로 서야 가정이 바로 서고, 가정이 바로 서야 사회가 바로 서며. 사회가 바로 서야 나라가 바로 됩니다. ... 아버지학교는 이 사회를 바꾸며 세상을 변화시키려는 진정한 남성들의 회복운동입니다.” (같은 웹사이트).

는 점에서는 두 단체의 지향성은 같다고 할 수 있다. '파더스 드림'의 설립취지를 인용하면;

이 시대에 가장 시급하고, 중요한 문제로서 대두되는 것 중에 하나는 가정의 회복이며 그 가정의 중심에는 아버지가 있어야 합니다. 하지만 이 시대는 아버지라는 이름이 그 의미를 상실되어가고 아버지의 형상이 훼손되어 가면서 가정의 질서가 무너져가는 모습을 보이고 있습니다. 이에 파더스드림은 오순절 신앙과 성령충만의 영성을 기반으로 ... 가정의 중심인 아버지라는 이름을 되찾으며 올바른 아버지의 형상을 세우기 위해 훈련하는 가정 회복의 장으로 세워졌습니다.⁸⁹⁾

그러나 이들 아버지학교가 지향하는 것은 과거 가부장제의 복원이 아니라 현대 사회의 변화된 가족환경에서 수용/지속가능한 일종의 수정된 가부장제라고 할 수 있다. 이런 맥락에서 아버지학교는 남성의 변화를 역설하고 전통적인 혹은 대물림된 권위적인 아버지상으로부터 벗어날 것을 요구한다.⁹⁰⁾ 이를 위해 아버지학교는 남성들에게 자녀들과 (편지, 규칙적인 대화 등을 통해) 효과적으로 소통하고, 가족과 함께 있는 시간을 가지며, 자신의 애정을 자녀와 부인에게 (말로, 감정적으로, 육체적으로) 표현하고, 가정폭력을 행하지 말 것을 지시한다.⁹¹⁾ 김나미는 이렇게 수정된 혹은 유화된 가부장제를 '자애로운 가부장제'(benevolent patriarchy)로 부르고 있는데, 이는 아버지학교가 비록 바람직한 목표 - 가정폭력의 감소, 가족구성원들 간의 소통의 증가 등 - 를 설정하고 있지만 이러한 변화는 위계적 젠더질서, 즉 가정과 교회에서의 가부장적 구조의 변화를 목표로 삼고 있는 것이 아니라, 오히려 '상처' 받고 도전받는 가장의 권위를 재정립하기 위해 기존의 가부장제를 오직 '구조변경'(reconfiguration)하고 있기 때문이라는 것이다.⁹²⁾

89) <http://spirituality.fgtv.com/spirit/spirit021.asp>

90) <http://www.fgnews.co.kr/html/2010/1022/10102216075523130000.htm>

91) Kim, Nami, 앞의 논문, p. 102. 김나미는 이러한 변화를 '지배적 남성성'(hegemonic masculinity)이 현대적 사회조건 속에서 저항에 부딪힘으로써 이에 대한 수정이 이루어지는 과정으로 기술한다. 그녀는 다른 연구를 인용하여, 한국 사회에서 '지배적 남성성'은 (1) 가족부양의 능력, (2) 군복무, (3) 양육, 가사와 같은 일상적인 재생산 노동으로부터의 분리를 토대로 하여 구축되고 있음을 언급한다. 특히 (1)은 '지배적 남성성'의 매우 중요한 물적 조건이나 지속적인 경제적 침체기에 이를 수행하기 어렵기에, 아버지학교는 아버지의 권위를 이러한 물질적 요구와 분리시키고, 동시에 (3)과 같은 전통적 남성적 태도를 유화시켜 남성들을 가사와 양육에 참여하도록 독려한다는 것이다. (같은 논문, pp. 108-111, 재인용 포함)

92) 같은 논문, pp. 125f.

한편 이들 아버지학교를 통해 추진되는 ‘현대적’ 가부장적 질서를 효과적으로 뿌리내리기 위해서 여성의 ‘재교육’은 하나의 동반되는 과정이라고 할 수 있을 것이다. 이런 의미에서 ‘두란노 아버지학교운동본부’는 일찍이 1999년부터 어머니학교를 개설하고 있으며, 여의도순복음 교회도 현재 아버지학교(파더스드림)과 어머니학교(마더스드림)를 나란히 운영하고 있다. 이들 어머니학교의 공통된 목표는 성경에 근거한 즉 하나님이 원하시는 어머니상과 여성성을 가르친다는 것이다. 여기서는 무엇보다 가정을 지킴에 있어 어머니와 아내의 역할이 강조되고, 여성은 남성을 정당한 가장으로서 보필할 것이 지시된다. ‘두란노 어머니학교’는 여기서 한 걸음 더 나아가 여성의 가정에서의 의무를 소위 ‘십계명’이란 이름하에 명문화하고 있다. 그 중 몇을 인용하자면;

2. 아내와 어머니가 된 자신을 자랑스럽게 생각하십시오.
여자로 태어나서 최고의 자리는 아내와 어머니가 되는 것입니다.
8. 아버지를 긍정적으로 경험하게 하십시오.
아버지를 부정적으로 소개하면 안 됩니다. 아버지는 자녀의 뿌리이기에 뿌리가 건강해야 자녀도 건강하게 자랍니다.
9. 집안의 최고 결정권자는 아버지임을 인식시키십시오.
가정의 머리는 아버지라는 것을 인식시켜야 합니다. 그래야 자녀가 권위에 순종하는 법을 배우게 됩니다.⁹³⁾

따라서 어머니학교는 여성의 전통적인 역할을 강조함으로써 여성의 ‘재가정화’ 내지 ‘재순화’(redomestication)에 힘쓰고 있다고 할 수 있다. 이러한 의도의 기저에는 남성과 여성의 근본적으로 다르다는 믿음이 자리 잡고 있으며 이는 성서의 권위로 정당화되고 있다.⁹⁴⁾ 여성사회학자 샤펫츠(Janet Saltzman Chafetz)는 젠더체계가 어떻게 유지되고 변화하는가를 이해하기 위해서는 젠더와 관련하여 세 종류의 ‘사회적 정의’(social definition)가 있음을 인식해야 한다고 말한다. 즉, (1) 젠더 이데올로기, (2) 젠더 규범, (3) 젠더 고정관념(stereotypes)이 그것이다. (1) 젠더 이데올로기는 왜, 어떻게 남성과 여성의 다른가를 설명하는 일종의 믿음체계로, 통상적으로 종교적 원칙 - “하나님이 말씀하시길...” -이나 생물학적으로 ‘타고난’ 성차(sexual differences) 개념에 토대를 두며; (2) 젠더 규범은 남성 그리고 여성으로서 적절하고 올바른 행동방식에 대한 사회적 기대를 말하며; (3) 젠더 고정관념은 남성과 여성은 근본적으로 다르다는 믿음/인식에 근거하

93) http://www.mother.or.kr/content/pubf.action?fn=sub/about/sub01_02&sm=010102

94) Kim, Nami, 앞의 논문, pp. 121f,

면서, 남성과 여성이 특정한 상황에 반응하는 방식에 있어 그 차이점을 강조한다. 샤펫츠는 이 중에서 젠더 이데올로기를 가장 핵심적인 것으로 보고 있는데, 즉 젠더 이데올로기가 젠더 규범을 만들고 더 나아가 남녀 차이에 대한 젠더 고정관념을 형성시킨다는 것이다.⁹⁵⁾ 이런 맥락에서 아버지학교와 어머니학교의 역할은 (1), (2), (3)을 모두 포함하는 것으로써 젠더와 관련된 보수적 '사회적 정의'를 확산시키면서 여성을 가부장적 젠더질서로 (재)편입시키고자 한다고 말할 수 있다.

오순절-은사주의 운동의 평등주의적 성격을 높이 평가하는 입장에서 보면 우리나라 교회와 여의도순복음 교회와 같은 오순절-은사주의 계통의 교회들이 아버지학교, 어머니학교를 운영하고, 이를 통해 가부장적 젠더질서를 재건(rehabilitation)하려는 시도는 오순절주의의 근본정신으로부터의 후퇴를 의미할 수 있다. 그러나 이러한 현상은 오순절 운동이 처음부터 내포하고 있었던 성서중심의 가부장적 질서가 후기 현대 사회에서 도전을 받자 이에 대한 하나의 대응으로 수정된 가부장제를 제시하고 이를 일종의 사회/문화운동으로 전개함으로써 사회전반에 영향력을 행사하려는 하나의 시도로 볼 수 있다.

VI. 결어

본 논문은 한국사회에서 오순절-은사주의 운동의 확산에 여성들의 역할이 매우 지대했음에도 불구하고 여성들이 여전히 교회에서 주변적인 위치를 점하고 있는 것에 대한 저자의 의문으로부터 출발하였다. 우선 저자는 이 운동과 여성의 관계를 다룬 서구(여성)학자들의 최근 연구결과를 비판적으로 검토하였다. 이들 연구의 대다수는 오순절 운동의 여성친화적 성격을 부각시킴과 동시에 이 운동이 내포하는 '이중성' - 여성에게 힘을 주는 동시에 여성을 '재가정화'(redomesticate) 시킴 - 을 제시하면서, 여성들이 이 운동의 가족중심적 가치관으로부터 실질적인 혜택을 받고 있으며 그 대가로 교회의 가부장적 이데올로기에 순응한다는 논리를 전개한다. 무엇보다 이로부터 나온 '젠더 역설' 이론은 해당 여성들이 마치 자신들의 (가정 내의) 이익을 위해 교회의 가부장제와 자발적 혹은 주체적으로 타협하고 있는 것처럼 설명함으로써 결국 여성들 자신이 제도종교의 가부장적 질서가

95) Janet Saltzman Chafetz, *Gender Equity: An Integrated Theory of Stability and Change*, Sage Publication, Newburry Park, CA: Sage Publ., 1990, pp. 34-36. 여기서 '사회적 정의'란 사회 구성원에 의해 폭넓게 공유되는 믿음, 가치관, 고정관념, 규범을 가리킨다. (같은 논문, p. 34.)

지속되는 테 책임이 있다는 설부른 판단을 내리게 하는 위험성을 내포하고 있다.

이에 반해 저자는 본 논문에서 제도종교의 가부장적 젠더 질서는 보다 복합적인 메커니즘을 통해 유지된다는 시각에서 해당 여성들의 주관적 경험에 초점을 맞추고 있는 서구 학자들의 미시적 접근과 달리, 구조적 맥락에서 한국의 오순절-은사주의 운동에서 성차별적 젠더 질서가 재생산되는 배경을 파악하고자 하였다. 우선 제도적 차원에서, 오순절 운동이 시간이 흐르면서 제도화/조직화되어 교단이나 교회의 형태로 고착되면서 운동 초기에 높이 평가되던 카리스마적 지도자 대신 교회조직이 합법적 절차를 거쳐 인정한 안정된 리더십을 요구하고 있음을 언급하였다. 따라서 여성이 지도자로 자신의 권위를 인정받고 교회에서 책임 있는 역할을 수행하기 위해서 이에 대한 제도적/합법적 승인이 전제되나, 한국에서 가장 큰 오순절 교단인 기하성의 경우를 보더라도 총회헌법에 목사안수와 관련하여 여성차별적 독소조항을 둘으로써 제도적으로 이를 어렵게 하고 있음을 지적하였다. 또한 조직적 차원에서, 여의도순복음 교회의 '구역 소그룹 제도'(구역제)를 사례로 들어 교회가 여성 인력자원 - 특히 주부 평신도 - 을 교회성장을 위해 적극적으로 조직하고 활용하고 있는 반면, 이들의 사역을 자발적 봉사로 간주하여 정당한 물질적 보상도 중간지도자로의 상승의 기회도 제공하지 않음으로써 여성 평신도 사역자들을 교회의 하부구조에 묶어놓고 이들을 교회의 특정 목적을 위해 '도구화'하고 있음을 지적하였다. 마지막으로 이데올로기 차원에서, 온누리 교회의 '아버지학교'와 여의도순복음 교회의 '파더스드림'을 사례로, 가장의 권위가 현대적 조건에서 도전받으면서 한국의 오순절-은사주의 운동을 대표하는 대형 교회가 이에 대한 대응으로 아버지학교를 통해 가부장제를 새롭게 구성하고 이를 일종의 사회/문화운동으로 전개함으로써 한국 사회 전반에 영향력을 확대시키고 있음을 기술하였다.

주제어: 오순절-은사주의 운동, 여성 종교지도자, 가부장적 교회, 성차별적 교회, 젠더 역설, 리더십의 제도화, 여성자원의 도구화, 구역 소그룹 제도, 구역제, 가부장적 이데올로기, 아버지학교

원고접수일: 2012년 10월 31일

심사완료일: 2012년 12월 6일

게재확정일: 2012년 12월 7일

참고문헌

- Allan Anderson, "Varieties, Taxonomies and Definitions", in: Allan Anderson et. al (eds), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, University of California Press, 2010.
- _____, "Revisiting Pentecostal History in Global Perspective" in: Allan Anderson & Edmond Tang (eds.), *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*, Regnum Books International, 2005.
- _____, *An Introduction to Pentecostalism: global charismatic Christianity*, Cambridge University Press, 2004.
- Berger, Peter, "Pentecostalism – Protestant Ethic or Cargo Cult?", (on-line publication:
<http://blogs.the-american-interest.com/berger/2010/07/29/pentecostalism-%e2%80%93-protestant-ethic-or-cargo-cult/>, July 29, 2010)
- Billingsley, Scott, *It's a new day: race and gender in the modern charismatic movement*, University of Alabama Press, 2008.
- Blumhofer, Edith L. *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*, University of Illinois Press, 1993.
- Brusco, Elizabeth, "Gender and Power" in: Allan Anderson et. al (eds), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, University of California Press, 2010.
- Chafetz, Janet Saltzman, *Gender Equity: An Integrated Theory of Stability and Change*, Sage Publication, Newburry Park, CA: Sage Publ., 1990.
- Choi, Jae Hee, "A study of church planting by women ministers in the Korean church", Ph.D. Dissertation (Regent School of Divinity, Virginia), 1999.
- Chong, Kelly H., *Deliverance and submission: evangelical women and the negotiation of patriarchy in South Korea*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2008.

- Cucchiari, Salvatore, "Between shame and sanctification: patriarchy and its transformation in Sicilian Pentecostalism", *American Ethnologist* 17, 1990.
- Eiesland, Nancy L., "A Strange Road Home: Adult Female Converts to Classical Pentecostalism" in Judy Brink & Joan Mencher (eds), *Mixed Blessing, Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*, Routledge, 1997.
- Gill, Lesley, "Like a Veil to Cover Them": Women and the Pentecostal Movement in La Paz", *American Ethnologist* 17, 1990.
- Jeong, Chong Hee, "The Korean Charismatic Movement as Indigenous Pentecostalism", in: Allan Anderson & Edmond Tang (eds.), 2005.
- Kim Ig-Jin, "A Prominet Woman in Early Korean Pentecostal Movement: Gui-Im Park (1912-1994)", *Asian Journal of Pentecostal Studies* 9(2), 2006.
- Kim, Nami, "Lord, I Am a Father", the Transnational Evangelical Men's Movement and the Advent of 'Benevolent' Patriarchy", *Asian Journal of Women's Studies*, 17(1), 2011.
- Lawless, J. Elaine, "Not so different a story at all: Pentecostal women in the pulpit", in: Catherine Lowman Wessinger (ed), *Women's leadership in marginal religions: explorations outside the mainstream*, University of Illinois Press, 1993.
- Martin, Bernice, "The Pentecostal Gender Paradox: A Cautionary Tale for the Sociology of Religion", in Richard K. Fenn (ed). *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell, 2001.
- Martin, David, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Wiley-Blackwell, 1993.
- Miller, Donald E. & Tetsunao Yamamor, *Global Pentecostalism, The New Face of Christian Social Engagement*, Berkely: University of California Press, 2007
- Robbins, Joel, "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity", *Annual Review of Anthropology*. 33, 2004.
- Smalridge, Scott "Early American Pentecostalism and the issues of race,

- gender, war, and poverty: a history of the belief system and social witness of early twentieth century Pentecostalism," Ph. D. Dissertation (McGill University), 1998.
- Soothill, Jane E., *Gender, social change and spiritual power: charismatic Christianity in Ghana*. Leiden: Brill, 2007.
- Walsh, Arlene Sanchez, "Gender and Sexuality", (on-line publication:
<http://www.patheos.com/Library/Pentecostal/Ethics-Morality-Community/Gender-and-Sexuality.html>)

- 강명국, 「1907년 평양장대현교회에 나타난 오순절의 역사」, 『한세-성결 신학논단』 2, 2005.
- 권미선, 「오순절 운동과 평등의 비전」, 『영산신학저널』 20, 2010.
- 김광열, 「21세기 성령운동 연구: '제3의 물결'에 대한 개혁신학의 평가」, 『개혁논총』 17, 2011.
- 김동수, 「빈아드 운동의 개혁주의적 비판」, 안양대학교 신학대학원 석사학위논문, 2010.
- 김신옥, 『행함으로 믿음을 온전케 하라』(김신옥 목사의 삶 이야기), 도서출판 대장간, 2010.
- 김애영, 「오순절운동과 한국 교회여성의 신앙양태」, 『신학연구』 41, 2000.
- 박용규, 「한국의 오순절, 1907 평양부흥운동」, 『목회와 신학』, Vol. 191, 2005.
- _____. 「평양대부흥운동과 교회성장」, 『목회와신학』
http://moksin.duranno.com/common/news/listbody.asp?a_gb=&a_cd=&a_item=&admin=&key=%B9%DA%BF%EB%B1%D4&keyfield=all&check_line=&po_no=23958
- 박진문, 「순복음교회 등장의 역사적 배경에 관한 연구」, (인터넷 논문:
www.1907revival.com/), 2011.
- 배덕만, 「오순절 신학의 성령이해」, 『오순절 신학 논단』 8, 2010.
- _____, 「진보적 사회운동으로서 오순절운동의 가능성 모색 - 현대 종교적 담론 위한 모델」, 『종교와 문화』 13, 2007.
- 앤더슨, 알랜, 「‘지금은 사랑을 나눌 때’: 세계 오순절주의와 영산 조용기 목사의 사회사역」, 『영산신학저널』 17, 2009.
- 우혜란, 「젠더화된 카리스마」, 『종교연구』 62, 2011.

- 이덕주, 「한국교회 초기 부흥운동과 여성 - 1903년 원산 부흥운동과 1907년 평양 부흥운동을 중심으로」, 『한국기독교와 역사』 26, 2007.
- 이상환, 「맥퍼슨 오순절 사역의 특징」, 『오순절 신학 논단』 8, 2010.
- 이숙진, 「대부흥운동기 여성공간의 창출과 여성주체 탄생」, 『한국기독교와 역사』 31, 2009.
- 이정현, 「한국 개신교회 내 여성지위와 여성안수제 운동에 관한 연구」, 서울대학교 사회학과 석사논문, 2006.
- 이희철 편, 『능력의 증언』, 신애출판사, 1974.
- 임열수, 「김신옥 목사의 사역과 목회신학」, 『리더십, 영성, 신학』, 건신 김신옥 목사 성역 33주년 기념논문집 간행위원회, 복음신학대학원대학교 출판부, 2005.
- 조용기, 「희망목회 45년 - 구역 소그룹 부흥이야기」, 교회성장연구소, 2004.
- 정종현, 「오순절 운동은 여성친화적 운동인가? - 브라질, 콜롬비아, 볼리비아를 중심으로 -」, 『담론 201』 7(4), 2005.
- 최만자, 「성령운동과 여성 그리고 교회개혁」, 『기독교사상』 470, 1998.
- 최형묵, 「한국 기독교 보수주의의 기원과 성격」
(<http://ise.springnote.com/pages/500229.xhtml>)
- 한상화, 「복음주의 내에서의 여성문제에 대한 논의」, 『한국개혁신학회논문집』 4(1), 1998.

<Abstract>

Women's Place in Korean Pentecostal-Charismatic Movement and It's Structural Background

Hai-Ran WOO(Catholic University of Korea)

This paper starts with a question why women within Korean Pentecostal-Charismatic movement have occupied a marginal position, even though they played an inevitable role for the spread and establishment of the movement in Korean society. At first, the so called 'women-friendly' character of Pentecostal-Charismatic movement is examined, as examples of a group of female leaders who exercised their influence over the movement, especially at the initial phase. Secondly, recent works of Western researchers on the subject "Pentecostal-Charismatic movement and women" were critically reviewed. Particularly, 'gender-paradox' theory is scrutinized, which is often applied by the Western researchers to explain why women take part in conservative and even fundamental religious movements as Pentecostal-Charismatic movement, shifting the responsibility for the persistence of patriarchal religions to women themselves in a subtile way. Thirdly, - unlike the recent research trend in the West, which give prominence to women's subjective experience - from a broader perspective the mechanism is investigated that keeps women to be subsumed under the hierarchical/patriarchal order in this movement. The mechanism is analysed at three levels, namely institutional, organizational, and ideological, by giving examples of 'women policy' of the Yoido Full Gospel Church, and the teaching of Duranno Father School which is affiliated with the Onnuri Church.

Key words: Pentecostal movement, Charismatic movement, Korean Pentecostal women, women's role in Pentecostal movement, women's leadership in Pentecostal movement, gender-paradox, patriarchal order in Pentecostal churches, Father School