

퀴어-페미니스트 시각에서 읽는 호세아서: 낙인과 상처를 넘어 치유로*

유연희(비블로스성경인문학연구소)

1. 서론

이 글은 호세아서를 퀴어-페미니스트 관점에서 읽으려는 시도이다. 페미니스트 학자들은 그간 호세아서에 대한 다양한 해석을 내놓았다. 그런데 호세아서를 퀴어-페미니스트 관점에서 읽은 연구는 한국은 말할 것도 없고 서구에도 극히 적다. 이 글은 호세아서의 결혼 은유(1-3장) 및 다양한 은유, 그리고 메시지 속 젠더 역학에 초점을 두고 젠더 유동성, 젠더 역전, 남성성(masculinity)과 여성성(femininity)이라는 규범의 위반, 사회적 낙인(stigma), 그리고 낙인과 규범을 넘어 흘러넘치는 사랑 등의 주제를 다루고자 한다. 호세아서의 주요 메시지는 이스라엘 백성에게 대한 야웨의 심판 선포, 회개 촉구, 구원 약속으로 볼 수 있다. 호세

* 이 논문은 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행한 연구임 (NRF-2021S1A5B5A17053427).

아는 백성에게 심판, 폭력, 상처를 선포하면서도 궁극적으로 신의 유연성, 자비, 치유를 제시한다. 이런 맥락에서 위에서 언급한 주제들을 신의 무한한 사랑을 통한 치유와 구원이라는 초점과 함께 읽을 때 풍성한 읽기가 나올 것이라 기대한다.

이 글은 먼저 호세아서의 은유에서 개인(예언자와 아내)과 국가(이스라엘과 유다)는 물론 야웨까지 모든 등장인물의 젠더 규범성과 성 역할이 고정되거나 안정적이지 않고 유동적임을 관찰할 것이다. 이를 위해 우리는 지중해 주변 문화의 명예와 수치, 여성성과 남성성의 구성에 대한 인류학 연구와 더불어 최근의 퀴어이론 연구를 활용할 것이다.

그런 다음 우리는 낙인에 대한 사회학의 논의로 고멜만이 아니라 호세아, 야웨, 백성 등 주요 인물에 대한 묘사를 새롭게 이해할 것이다. 이는 성 규범의 구성적 성격에 대한 위 논의와 연결된다. 이 부분에서는 성적(sexual)이고 경제적인 자율성을 추구하고 여성성의 규범을 위반하는 고멜을 관찰할 것이다. 그리고 고멜에게 찍힌 “음란하다(זנונית 제누님)”는 낙인의 의미에 대해 논하며, 이 낙인의 이면에는 남성 등장인물들에게 ‘남자답지 못하다’는 낙인도 있음을 관찰할 것이다.

나아가 우리는 호세아서의 젠더 유동성과 젠더 역할의 역전이라는 은유가 이러한 낙인과 상처를 넘어 치유와 구원 메시지의 매체로 기능한다고 볼 것이다. 그리고 젠더 유동성과 낙인과 수치의 수사학을 통해 야웨가 낙인과 수치를 감수하면서까지 자비와 치유를 선포한다고 볼 것이다. 특히 구원 메시지는 사랑의 신 야웨, “사랑의 예언자” 호세아처럼 흘러넘치는 사랑과 연관되어 있다고 볼 것이다. 우리는 이렇게 흘러넘치는 사랑이 실은 주요 등장인물들의 특성이자 호세아서의 핵심 메시지임을 보게 될 것이다.

2. 본론

이 글은 호세아서를 공시적으로 접근한다. 호세아서의 서두는 예언자의 활동을 여로보암 2세 때로 소개하지만(1:1) 이스라엘의 멸망에 이르는 몇 십 년간의 상황과 사건들이 본문 곳곳에 반영되어 있다.¹ 그리고 호세아서의 저자와 저술 및 편집 시기에 대해 학자들 사이에 이견이 있다.² 자료의 출처에 관심을 가질 때 1장의 고멜과 2-3장(익명)의 여성이 같은 인물인지에 대해 묻게 된다. 그러나 이 글은 편집을 포함한 최종 본문에 중점을 두고 읽으며, “결혼 은유”라는 맥락에서 1-3장의 여성을 고멜/아내 이스라엘이라는 공통인물로 본다. 그래서 2-3장 속 익명의 여성을 ‘그녀’ 대신 이름을 주어 고멜로 부를 것이다. 메시지 선포에서 호세아와 고멜의 관계가 야웨와 이스라엘의 관계와 나눌 수 없을 정도로 긴밀하여 “본질적으로 하나(essentially one)”라는 입장을 따르기 때문이다.³

이 결혼 은유에 의하면, 호세아/야웨와의 배타적인 결혼계약을 충성스레 지켜야 하는데 고멜/이스라엘은 문란하여 “그녀가 사랑하는 자들”(2:5, 13)을 따라가고 그들에게서 곡식, 올리브나무, 포도나무 등을

1 James L. Mays, *Hosea: A Commentary* (OTL; London, England: SCM Press, 1969), 3-5.

2 예를 들어, 앤더슨과 프리드만에 의하면, 1-3장은 호세아의 제자나 측근이 썼고, 4-14장은 저자를 특정하기 어렵고, 최종 편집은 바빌로니아 포로기다. Francis I. Andersen and David N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24; Garden City, NY: Doubleday, 1980), 56-59; 트로터와 보스는 호세아서의 편집을 페르시아 시대로 제시한다. James M. Trotter, *Reading Hosea in Achaemenid Yehud* (JSOTS 328; London, England: Sheffield Academic Press, 2001); James M. Bos, *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea: The Case for Persian Period Yehud* (LHBOTS 580; London, England: Bloomsbury Publishing, 2013).

3 게일 이, “호세아”, 캐롤 A. 뉴스엄, 샤론 H. 린지(워움), 『여성들을 위한 성서주석: 구약 편』 (이화여성신학연구소 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2015), 524. 원제는 Gale A. Yee, “Hosea”, Carol A. Newsome, Sharon H. Ringe(eds.), *The Women's Bible Commentary* (London, England: SPCK, 2005).

받는다. 호세아로서는 이것이 잘못된 태도이기 때문에 고멜/이스라엘은 처벌받아 마땅하다. 그러나 남편/야웨는 자비로우서 결국 아내/이스라엘을 용서하고 구원하고자 한다. 이 기본 메시지는 4-14장에서도 다양한 은유를 통해 반복되어 연속성을 보여주는데, 즉 백성의 죄 고발, 회개 촉구, 구원 약속이라는 패턴이 그 방식이다.⁴ 4-14장은 왕(5:1; 7:3, 5, 7; 8:4, 10; 10:15; 13:10-11), 사제(4:4-10; 5:1; 6:6-9; 7:1-7), 예언자(4:5; 6:5; cf. 9:7), 방백(בְּרִי שַׁרְפִּים 짜림; 7:3, 5, 16; 8:4, 10; 9:15; 13:10), 아시리아와 이집트 등 열방과의 동맹(5:13; 7:11; 8:8-10; 10:6; 11:5, 11; 12:1; 14:3)을 연결하여 비판한다. 즉, 아내/이스라엘의 불성실과 ‘문란함’이란 바알 종교를 따르는 것만이 아니라 잘못된 사회정치경제 및 외교 정책까지 포함한다.⁵

이제 호세아서에 대한 그간의 페미니스트 해석에 대해서 약술하고 퀴어이론 및 성서학의 퀴어비평에 대해 약술하고자 한다.

1) 페미니스트 해석, 퀴어이론

호세아서에 대한 페미니스트 해석은 1970년대 시작되었고, 호세아서가 포르노와 다를 바 없다는 비판적 해석이 1980년대에 나와서 다

4 랜디는 1장이 호세아서 전체의 원형(prototype)이고 2장이 축소판(microcosm)이라고 관찰한다. Francis Landy, *Hosea* (edinburgh, England: T&T Clark, 1995), 12; 스위니에 의하면, 호세아의 심판 메시지의 목적은 청중을 설득하여 돌아오게 하려는 것이지 심판 선언 자체가 아니다. 그래서 14장 1-8절의 회개 촉구가 호세아서의 수사적 목표이다. 마빈 A. 스위니, 「예언서」(홍국평 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2015). 원제는 Marvin A. Sweeney, *The Prophetic Literature* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2005), 225.

5 Alice A. Keefe, “The Female Body, the Body Politic and the Land: A Sociopolitical Reading of Hosea 1-2”, Athalya Brenner(ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 70-100; Gale A. Yee, “She is Not My Wife and I Am Not Her Husband”: A Materialist Analysis of Hosea 1-2”, *Biblical Interpretation* 9.4 (2001), 357-360; 박경식은 결혼은유가 특히 예후(842-815 BCE)가 아시리아와 맺은 봉신 조약관계를 비판한다고 본다. 박경식, “호세아서의 결혼비유에 담긴 사회정치학적 수사학 연구”, 「구약논단」 68집 (2018), 673-677.

른 예언서 연구에도 영향을 미쳤다.⁶ 학자들은 전통적인 해석이 가진 문제점을 비판하고, 호세아서의 수용사가 남성 중심적, 남성 지배적이었으며, 그런 해석이 정당인양 굳어졌다고 지적했다.⁷ 학자들이 가장 비판적으로 다룬 것은 호세아서 1-3장에 나오는 결혼 은유의 문제점이다. 결혼 은유가 가정폭력과 아내 학대를 드러내고, 폭력을 써서라도 아내를 통제하려는 남편을 합리화한다는 것이다.⁸ 따라서 이 은유는 남편이 희생자라는 인상을 심어주어 여성에 대한 폭력을 정당화하고 남성의 여성 학대와 지배를 암묵적으로 묵인한다.⁹ 그리고 남성을 신의 적합한 상징으로 높이는 반면, 여성과 여성의 섹슈얼리티를 악함과 배반의 상징으로 사용한다는 것이다.¹⁰ 일부 학자들은 결혼 은유가 남성 엘리트 청중을 문란한 아내의 위치에 두어 여성이 아니라 남성에게 수치

-
- 6 Elizabeth Achtemeier, "The Theological Message of Hosea: Its Preaching Values", *Review and Expositor* 72.4 (1975), 473-485; Drorah Setel T., "Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea", Letty M. Russell(ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1985), 86-95.
- 7 Yvonne Sherwood, *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1996), 255-265.
- 8 Renita Weems, *Battered Love: Marriage, Sex and Violence in the Hebrew Prophets* (Philadelphia, PA: Fortress, 1995), 41-42, 79; Naomi Graetz, "God Is to Israel as Husband Is to Wife: The Metaphoric Battering of Hosea's Wife", Athalya Brenner(ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 131; Marie-Theres Wacker, "Hosea: The God-identified Man and the Women of Israel/Israel as Woman", 「구약논단」 13집 (2002), 151; J. Cheryl Exum, *Plotted, Shot, and Painted: Cultural Representations of Biblical Women* (2nd rev. ed.; Sheffield, England: Sheffield Phoenix Press, 2012), 108.
- 9 Carole R. Fontaine, "A Response to 'Hosea'", Brenner(ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets*, 63-64; Gale A. Yee, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), 81.
- 10 캐슬린 오코너, "에레미야", 캐롤 A. 뉴섬, 샤론 H. 린지(역음), 「여성들을 위한 성서 주석: 구약 편」(이화여성신학연구소 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2015), 451. 원제는 Kathleen M. O'Connor, "Jeremiah", Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe(eds.), *Women's Bible Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press; Updated edition, 2012).

를 준다고 보면서도 여성을 대상화하는 이 수사학 뒤에서 남성은 비난을 회피할 여지가 있다고 생각한다.¹¹

어떤 학자들은 남성을 여성화하는 이 결혼 은유를 본문의 젠더 불안정성의 표시로 인지한다.¹² 퀴어 연구는 이 젠더 불안정성을 남성중심적 이데올로기와 이성애 규범성에 도전하는 수단으로 보았다.¹³ 결혼 은유가 젠더 개념의 파열과 젠더 유동성을 담고 있다는 것이다.

초기 페미니스트 연구가 고멜을 여전히 폭력의 희생자로 남겨둔 경향이 있었다면 이후에는 고멜을 주체적인 여성으로 부각시키고 예언서에서 비하되고 부정적으로 묘사된 여성의 섹슈얼리티를 긍정적으로 해석하기도 했다. 테레사 혼스비(Teresa Hornsby)는 호세아와 고멜 사이에 실제 결혼이 없었고, 고멜은 독립적이고 성공적인 성매매자(prostitute)였다고 주장한다.¹⁴ 혼스비에 의하면, 호세아 1-3장의 은유는 한 남자(호세아)가 이 성매매자를 소유하기 위해 끈질기고 위험하게 집착하는 이야기이다. 그리고 고멜이 희생자로 머물기보다는 폭력과 감금을 피해 협상을 이끌어낸다고 해석한다. 또한 제니퍼 윌리엄스(Jennifer J. Williams)는 예언서 속 타작마당, 정원, 포도밭, 습한 땅 등 성

-
- 11 Phyllis Bird, "‘To Play the Harlot’: An Inquiry into an Old Testament Metaphor", Peggy Day(ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989), 75-94; 그럼에도 결혼 은유가 여전히 여성비하적이고 남성의 관심사를 보호하는 성서의 거대 서사에 봉사한다는 생각이 있다. Carleen R. Mandolfo, *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentations* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2007), 31.
 - 12 Yee, *Poor Banished Children*, 121-122; Mary E. Shields, "Multiple Exposures: Body Rhetoric and Gender Characterization in Ezekiel 16", *Journal of Feminist Studies in Religion* 14.1 (1998), 12.
 - 13 Stuart Macwilliam, *Queer Theory and the Prophetic Marriage Metaphor in the Hebrew Bible* (Sheffield, England: Equinox Press, 2011), 212.
 - 14 Teresa Hornsby, "‘Israel Has Become a Worthless Thing’: Re-reading of Gomer in Hosea 1-3", *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999), 115-118.

애화된(sexualized) 다산 이미지가 여성의 섹슈얼리티에 대한 부정적 메시지를 허물 수 있다고 주장한다.¹⁵ 우리가 윌리엄스의 견해로 호세 아서를 살펴보면, 다산을 묘사하는 문맥에서 “땅이 응답한다(717 אָנָה אֶרֶץ)”(2:22)는 표현이 이를 나타낸다고 볼 수 있다. 이처럼 “문란한” 여성 인물을 ‘옹호’하고 여성의 섹슈얼리티를 긍정하는 해석은 독자와 시대 정신의 변화를 반영한다. 페미니즘의 동반자인 퀴어이론은 고멜과 같은 인물을 전통적 해석의 굴레에서 풀어주는 것은 물론 새롭게 인정하는 데 유용한 담론으로 보인다.

퀴어이론은 젠더와 섹슈얼리티에 대한 본질주의적(essentialist) 이성애 규범성을 방해하고 불안하게 만든다.¹⁶ 퀴어이론은 ‘남성’과 ‘여성,’ ‘남성적인(masculine)’과 ‘여성적인(feminine),’ ‘이성애’와 ‘동성애’와 같은 이분법적 범주가 자연적거나 보편적이라기보다는 역사적으로 생겨나고 사회적으로 구성되었다고 본다.¹⁷ 젠더가 정체성으로 이끄는 일련의 실천인 것처럼, 성적인 선호나 동성애도 일련의 역사적, 구체적인 담론을 실천하는 것을 통해 구성된다.¹⁸ 이는 “여자는 태어나는 것이 아니라 만들어진다”는 시몬느 드 보바르의 명제를 생각나게 한다. 퀴어이론의 선구자 중 하나인 주디스 버틀러(Judith Butler)는 이 명제를 후기구조주

15 Jennifer J. Williams, “Queer Readings of the Prophets”, Carolyn J. Sharp(ed.), *The Oxford Handbook of the Prophets* (New York, NY: Oxford Univ. Press, 2016), 527-547.

16 이전의 페미니즘에서는 생물학적 성(sex), 사회적 성별(gender), 성적 욕망(sexuality)이라고 구분했지만 퀴어학, 젠더이론의 등장 이래 더 이상 꼭 그렇게 구분하지는 않는다. 예를 들어 섹슈얼리티는 성적 욕망은 물론 결혼제도, 출산 등까지 아우르는 용어이다. 또한 섹슈얼리티는 이미 젠더이다. 그럼에도 생물학적 성과 사회적 젠더의 구분은 젠더 논의에서 때로 유용하게 쓰인다.

17 주디스 버틀러, 「젠더 트러블」(조현준 옮김), (과주: 문학동네, 2008). 원제는 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York, NY: Routledge, 1990), 85-98.

18 Cathy Rudy, “Queer Theory and Feminism”, *Women’s Studies: An Inter-Disciplinary Journal* 29 (2000), 202.

의 맥락에서 읽어냈다고 볼 수 있다.¹⁹

나아가 퀴어이론에 따르면, 젠더는 모든 사람들의 행동을 정하는 생물학적 현상이나 초문화적 현상이 아니다. 그보다는 젠더를 수행적(performative)이라고 보는데, 이 수행은 문화적으로 구성된 행동과 신념의 그물망을 통해 사람들이 자신의 ‘자연스런’ 일부로 여겨질 때까지 수행하는 법을 배워 발전시킨 것이다. 버틀러는 이렇게 표현한다. “젠더는 언제나 행위(doing)이다. … 젠더의 표현물 뒤에는 그 어떤 젠더 정체성도 없다. … 정체성은 결과라고 알려진 바로 그 ‘표현물’ 때문에 수행적으로 구성된다.”²⁰ 다시 말해서, 젠더는 생물학적 의미나 존재론적 의미에서 그 사람이 누구‘인지’를 말해주지 않고, 그 사람이 무엇을 ‘하는지’와 주어진 사회-문화적 위치에서 작용하는 지배 담론을 그 사람이 어떻게 수행하는지 배웠음을 말해준다.

퀴어 이론가들은 사회적 정체성을 뒷받침하는 이분법에 도전하고 이분법이 영구적이지 않음을 드러내고 이분법의 힘을 전복하고 해체하고 퀴어하게 만든다(queering). 그들은 사회적 정체성과 그 정체성의 수행적 기반에 일관성이 없음을 부각시킨다. 버틀러가 다음과 같이 지적한 바와 같다. “(젠더는) 기대에 따라 결코 완전히 수행되지 않는 과제(assignment)이며, 수행자는 그/녀가 근접하라고 강요받는 이상(ideal)을 결코 완전히 살아내지 못한다.”²¹

성서 퀴어비평은 퀴어이론의 전제를 본문 해석에 적용하는 비평 방식이다. 실상 성(sex), 젠더, 섹슈얼리티, 친족에 대한 현대 체계가 출현하기 이전 시대에 나온 성서는 이성애 규범적인 가정과 다 일치할 수

19 버틀러, *윗글*, 1부 3장 참조.

20 윗글, 131.

21 Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”* (New York, NY: Routledge, 1993), 231.

는 없다. 퀴어비평은 퀴어이론처럼 성, 젠더, 성적 실천에 대한 이상과 규범 사이에서 벌어지는 이러한 틈새에 주의를 기울인다. 켄 스톤(Ken Stone)의 표현에 따르면, 퀴어비평은 이성애 규범성을 증명하기 위해 성서를 사용하는 것을 (버틀러의 표현처럼) “문제시(trouble)”하려고 퀴어학의 통찰을 더욱 의도적으로 활용한다.²² 퀴어비평은 성서 본문과 성서 해석이 “퀴어적 조사(queer scrutiny)”를 받게 함으로써, 성서와 그 수용사에서 성별, 젠더, 친족이 독자의 생각과 다르게 구성된 점에 주의를 기울이는 읽기 방식이다.²³

2) 남성성, 여성성, 젠더 유동성

젠더와 섹슈얼리티는 인간 존재의 일부이자 문화의 산물이니만큼 성서 예언 메시지에 깊이 배어 있다. 호세아서도 젠더와 섹슈얼리티에 대한 당시의 이해에 기초하여 청중에 호소한다. 명예와 수치, 규범적 남성성과 여성성에 대해 지중해와 중동 맥락에서 수행한 인류학자들의 연구는 성서학에서 유용성이 입증되었다.²⁴ 버틀러의 연구 이전에 인류학은 명예와 수치에 대해 연구하며 남성성 및 여성성의 “수행”의 중요성을 강조했다. 인류학과 퀴어비평은 다른 분야이지만, 남성성, 여성성의 ‘구성’을 다룬다는 면에서 관심을 공유한다고 말할 수 있다. 그런데 퀴어비평은 그 구성이 고정되어 있거나 안정적이지 않다는 점을 특히 강조한다.

22 켄 스톤, “퀴어비평”, 스티븐 L. 매킨지, 존 캬트너(편), 「최근의 성서비평 방법론과 그 적용」(유연희 외 옮김), (고양: 한국기독교연구소, 2023), 295-296. 원제는 Ken Stone, “Queer Criticism”, Steven L. McKenzie and John Kaltner(eds.), *New Meanings for Ancient Texts* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013).

23 Macwilliam, 윗글, 1.

24 레니엑은 현대 구약성서 연구에서 명예와 수치를 적용한 경우를 조사했다. T. S. Laniak, *Shame and Honor in the Book of Esther* (SBLDS, 165; Atlanta, GA: Scholars Press, 1998), 30-31 참조.

인류학자 데이빗 길모어(David Gilmore)는 지중해 주변 문화가 말하는 남성성의 핵심을 마이클 허즈필드(Michael Herzfeld)를 인용하여 이렇게 표현한다. “‘남자인 것’보다 ‘남자인 것을 잘하는 것(being good at being a man)’이 중요하다. 이는 ‘탁월한 수행’ … 남자다움을 행동으로 발휘하는 능력을 강조한다.”²⁵ 길모어의 관찰에 의하면, 탁월한 남성성은 세 가지 기준으로 평가될 수 있다. 첫째, 구애와 정력이다. 남성은 구애에서 적극적인 역할을 해야 하고, 자녀, 특히 아들을 많이 두어야 한다. 성(sex)과 경제활동은 경쟁적이고 위험한데, 가장 귀중한 자원인 여성을 두고 동료와 경쟁하기 때문이다. 둘째로 남성다움에 중요한 것은 생계 부양이다. 가족을 부양하지 못하면 남성은 존경, 남자다움, 평판을 잃는다. 가족을 부양하고 희생하는 것은 지중해 주변에서 명예 개념의 전부다. 셋째, 남성은 가족을 보호해야 한다. 여기에는 자기주장, 단호함, 용기, 독립성이 필요하다.

지중해 주변 문화의 여성성, 여성다움에 대해서는 아래에서 고멜과 관련해 간단히 다루기로 한다. 이제 호세아, 야웨, 고멜, 이스라엘이라는 등장인물의 남성성, 여성성, 젠더 유동성에 대해 생각해보도록 한다.

(1) 호세아의 남성성과 젠더 유동성

호세아는 이런 남성성 기준에서 볼 때 “남자인 것을 잘 하는” 것으로 묘사되지 않는다. 그는 구애 면에서 독립적인 주체로 적극 행동하지 못하고 야웨의 명을 따라 수동적으로 결혼한다. 호세아 12장에서 주체적으로 한 여자(라헬)를 사랑하여 신부값으로 오랜 세월동안 장인에

25 Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), 16. David D. Gilmore, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990), 30에서 인용.

게 노동력을 제공한 야곱을 언급한 것과 대조적이다(호 12:12; 창 29장 참조). 게다가 호세아는 문란하다는 평판이 있는 고멜과 결혼하여 자신의 명예를 실추시킨다. 고멜이 다른 남자를 만나는 것(2:5, 13) 때문에 세간의 비웃음을 사는 것은 고멜이 아니라 그녀의 섹슈얼리티를 통제하지 못한 호세아이다. 그래서 호세아가 둘째 아들을 “내 백성이 아니다(로 암미)”고 이름붙인 것(1:9)은, 자신의 씨가 맞는지에 대한 확신이 없음을 가리킬 수 있다. 스톤은 큰 아들 이스라엘(“하나님이 씨뿌리다”)에 대해서만 고멜이 “그(호세아)에게(גַּם לוֹ) 낳아주었고”, 다른 두 아이에 대해서는 그냥 고멜이 “임신하여 낳았다”고만 나오는 데 주의를 기울인다.²⁶ 곧, 고멜이 낳은 둘째, 셋째 아이가 누구의 아이인가 불확실하고, 남편 호세아가 보호와 경계로서의 담장, 곧 남자 역할이 부족함을 암시할 수 있다는 것이다.²⁷ 아이가 자신의 씨인지 불확실하고, 고멜을 지키지 못했던 호세아는 명예를 상실한다.²⁸

호세아는 고멜을 통제하기는커녕 당해내기 어려운 듯하다. 그녀(2장에서 익명)와 싸우고 싶지만 대면할 카리스마가 부족한지 “너희 어머니와 다투라, 다투라(리브, 2회)”(2:2a)고 자녀에게 말한다.²⁹ ‘너희 엄마한테 좀 그만 문란하라고 해라’는 자신의 생각을 자녀를 통해 전한다

26 Ken Stone, *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective* (London/New York: T&T International, 2005), 124.

27 인류학자 캐롤 딜레니는 지중해 주변의 문화에서 모성(maternity)은 출산과 양육을 가리키는 반면, 부성(paternalty)은 생식 역할을 가리킨다고 관찰했다. Carol Delaney, “Seeds of Honor, Fields of Shame”, David D. Gilmore(ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (Arlington, VA: American Anthropological Association, 1987), 38-39.

28 하드지에브는 불명예를 겪는 것은 간음한 고멜이지 속은 남편이 아니라고 본다. Tchavdar S. Hadjiev, “Adultery, Shame, and Sexual Pollution in Ancient Israel and in Hosea: A Response to Joshua Moon”, *Journal for the Study of the Old Testament* 41.2 (2016), 221-236.

29 Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 2 (Leiden, Netherlands: Brill Publishing, 2001), 1224-1225.

(2:2c). 고멜이 문란한 행동을 멈추지 않으면 “벌거벗기고 … 죽게 하겠다”(2:3)는 위협도 당사자에게 직접 말하는 것이 아니라 자녀에게 한다. 사실 어머니에 대해 자녀에게 그런 말을 한다는 것은 아버지로서 매우 미성숙한 모습이다.

약한 호세아의 모습은 고멜이 만난 남성들을 대하(지 않)는 태도에서도 엿보인다. 호세아는 고멜을 가두기 위해 “가시로 길을 막고 담을 쌓”는(2:6) 막노동을 자처할지언정 고멜과 바람을 피운 상대 남성들을 찾아가 호기롭게 “OK 목장의 결투” 같은 것을 할 생각이 없다. 에스겔 23장에서 야웨가 바람난 아내들인 오홀라(사마리아)와 자매 오홀리바(예루살렘)의 연인들(바빌로니아, 아시리아)을 추동하여 이 여자들(백성)에게(바람직한 일은 아니나) 폭력을 행사하게 하는 것과 대조적이다(겔 23:22, 24-25). 그래서 연구자는 호세아 2장에서 기존 페미니스트 해석 중 하나인 “가정폭력의 순환”(폭력 → 용서와 화해 → 다시 폭력)보다는 약한 남자 호세아가 더 보인다.

더욱이 호세아는 가족을 제대로 부양하지 못했거나 하지 않았던 듯하다. 호세아에 의하면 고멜은 “나는 나를 사랑하는 사람들을 따라갈 거야. 그들이 내 떡과 내 물과 내 양털과 내 삼과 내 기름과 내 술을 내게 주거든”(2:5)이라고 말한다. 고멜이 받았다는 식품과 물품 목록은 제법 가치가 있었다.³⁰ 이 목록에서 “나의”라는 소유격이 모든 물품에 붙은 것을 어떻게 이해해야 할까? 고멜이 자신의 선택을 통해 ‘벌어들인’ 소득에 당당하고, 호세아 ‘네’가 준 것이 아니라 온전히 ‘나의’ 소유라는 의미일 수 있다. 호세아의 말 속에서 고멜은 “나의 연인들이 내게 준 이것들은 나의 ‘에트나’다”(2:12)고 말한다. 에트나(אֶתְנָה)는 “고용하다

30 부유한 노예주가 첫째 노예-아내를 버리고 다른 여자를 노예-아내로 사면 첫째 여자에게 고기, 옷, 기름을 평생 주어야 한다는 노예법을 참조하라(출 21:10). 참조. 유연희, “메타비평, 해체, 트랜스텍스트성으로 읽는 노예법”, 『성경원문연구』 48 (2021), 36-37.

(hire)”를 뜻하는 타나(תנן)의 명사형으로 “나의 임금(my wages)”을 뜻한다.³¹ 고멜이 벌어들인 위 품목 및 포도나무들과 무화과나무들은 생계 유지와 무관하지 않아 보인다. 고멜의 바깥 활동이 생계유지와 정말로 연관이 있다면, “다른 남자에게 의존하는 것은 나쁘고, 여자에게 의존하는 것은 더 나쁘다.”는 판단에 호세아가 종속된다.³² 행여 고멜의 ‘바깥 활동’ 덕에 호세아가 생계를 유지했다면 호세아는 몇 겹으로 명예와 남자다움을 상실한다.

호세아는 뒤늦게 “곡식과 새 포도주와 기름은 내가 그녀에게 준 것 이라구. 그들(백성)이 바알을 위해 쓴 은과 금도 다 내가 준 것인데 그녀가 모른다.”고 주장한다(2:8). 호세아는 이 주장도 고멜에게 직접 하지 않는데다가 고멜의 수궁이나 반박을 들을 수 없는 독자는 이 주장의 진위를 알 수 없다.³³ 나중에 호세아는 포도나무썩이 아니라 “포도밭”을 통째로 주겠다고 한다(2:15). 「성경전서 개역개정판」에는 “거기서 비로소 그(고멜)의 포도원을 그에게 주고”라고 하여 원문에 없는 “비로소”가 추가되어 있다. 이 말은 호세아가 이제야 가족부양을 시작했다는 느낌을 준다. 번역자도 우리처럼 호세아가 그동안 생계부양을 하지 않았을 거라고 무의식적으로 생각했던 것일까? “그녀의 포도원”은 원래 “그녀”의 것이었는데 이제야 돌려준다는 말일까? 분명한 것은 고멜의 성적인

31 Francis Brown, Samuel R. Driver, and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford, England: Clarendon Press, 1953), 1071; Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *윗글*, 103. 에트나라는 말 형태는 성서에서 여기에만 나온다. 알렙은 발음을 부드럽게 하기 위해 앞에 붙은 것(Aleph prosthetic)일 수 있다. E. Kautzsch(ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, A. E. Cowley(trans.), (2nd ed.; Oxford, England: Clarendon Press, 1980), 70.

32 Gilmore, *윗글*, 50.

33 전통적인 주석은 고멜이 벌었다고 생각하는 것이 실은 모두 호세아가 준 것이라는 호세아의 말(2:8)을 그대로 따른다. 예를 들면, J. Andrew Dearman, *The Book of Hosea* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 113.

욕구든 경제적 욕구든, 호세아는 그에 부합하지 못했다는 점이다. 약하고 무능한 남성은 상징적으로 거세되고 여성화된다. 호세아에 대한 묘사는 규범에 호소하면서도 동시에 그 규범에 완전히 거주하지 못하는 것을 드러낸다.

(2) 아웨의 남성성과 젠더 유동성

이제 우리가 생각할 문제는 2장에서 호세아와 아웨가 구분이 불가능할 정도로 겹친다는 점이다. 독자는 2장의 앞부분을 1장의 연속으로 이해하고, 고멜에 대한 모든 위협의 말이 호세아가 하는 말이라고 생각한다. 그런데 13절 끝에서 “이는 아웨의 말이다”는 선언 때문에 놀란다. 더욱이 아웨는 자신을 남편이라고 분명하게 말한다. “아웨가 말했다. ‘그 날에 내가 나를 내 남편(יָמִינִי 이쉬)이라 부르고, 다시는 내 주인(בעלי 바알리)이라 부르지 않을 거야’(2:16). 아웨는 “주인”으로 군림하지 않고 “내 남편”이라는 표현에 걸맞게 남편 노릇을 제대로 하겠다고 한다. 뿐만 아니라 “네게 장가들어 ... 공의와 정의와 은총과 긍휼히 여김으로 네게 장가들고, 진실함으로 너에게 장가들어”라고 세 번이나 “네게 장가들겠다(אֶרְשֶׁתִּי 에라슈티크)”고 반복한다(2:19-20). 이미 같은 대상과 결혼한 상태이기 때문에 이 말은 이제부터 좋은 남편이 되어 제대로 결혼생활에 임하겠다는 다짐처럼 들린다.

이 결혼 은유 속에서 호세아와 동일시되는 아웨는 호세아와 더불어 남성성 수행의 평가를 받는 운명공동체가 된다. 아내 이스라엘은 남편 아웨가 자신의 필요를 채워주지 못해 아시리아, 이집트 및 바알을 따라갔다. 아웨는 아내 이스라엘과 백성을 보호하고 부양하지 못하여 약한 남자, “남자가 아닌 남자”다. 스톤의 표현처럼 아웨는 “남성 신이기

를 잘하는” 데 성공적이지 못했다.³⁴ 스톤은 호세아서를 음식(food)과 성(sex)에 초점을 두고 읽으며 야웨에 대한 묘사가 남성성에 대한 깊은 불안의식을 보인다고 분석한다.³⁵ 호세아는 바알이 아니라 야웨가 바로 아내 이스라엘에게 음식과 안전을 제공하는 신이라고 주장한다. 그러나 동시에 아내를 의심하며 벌하는 자가 야웨라고 묘사함으로써 아이러니하게도 야웨를 자신감이 없는 불안한 남성으로 그린다. 이 음식과 성의 수사학은 호세아의 하나님이 상징적인 거세의 가능성에 대해 불안해하고 있음을 드러낸다고 볼 수 있다. 그런데 스톤이 볼 때 그러한 불안은 성서에서 하나님을 묘사하는 기법이 아니고 독자를 불안하게 만들기 때문에 역설적이다. 즉, 스톤은 이성애 결혼에 기반한 은유에서 한계를 본 것이다.

그러나 야웨의 남성성은 4장 이후에 여러 은유를 통해 회복되는 면모를 보인다. 수잔 해독스(Susan E. Haddox)는 호세아서의 은유들이 야웨와 호세아의 남성 청중 사이에 계급을 만든다고 분석한다.³⁶ 청중은 왕, 신하, 사제와 같은 엘리트라서 스스로 남성성을 최고로 구현하는 인물이라고 여기지만 그들이 실제로는 허약하고(impotent), 야웨만이 최고의 남성이라는 것이다. 예를 들어, 호세아는 전쟁에서의 힘과 성적인 정력을 나타내는 활과 칼 이미지를 사용하여 지도자들의 남성성을 공격한다. 이스라엘의 활은 부러질 것이고(1:5), 그들은 속이는 활이 될 것이고(7:16), (다른 남성의) 칼에 의해 쓰러질 것이다. 즉, 남성적 자부심의 근원이 없어질 것이다. 사냥과 농업 이미지에서조차 지도자들은 사냥

34 Stone, 윗글, 121.

35 윗글, 116-136.

36 Susan E. Haddox, *Metaphor and Masculinity in Hosea* (Studies in Biblical Literature; New York, NY: Peter Lang, 2011); “Is There a Biblical Masculinity? Masculinities in the Hebrew Bible”, *Word & World* 36.1 (2016), 5-14.

감과 암컷 가족으로 묘사되는 반면(예를 들면, “완강한 암소 같은 이스라엘”, 4:16), 야웨는 약탈자나 농부로 묘사되어 더 강한 인물로 나온다. 해독스는 호세아가 남성 청중에게 대안적 남성성, 야웨에게 복종하는 남성성을 제시한다고 주장한다.³⁷ 다른 학자들도 예언자들이 수행한 남성성이 약하게 묘사되었다고 말하며 이 수사학이 인간의 힘에 비해 신의 지위를 보존하기 위해서라고 보았다.³⁸

그럼에도 젠더 역전과 젠더 유동성 이미지가 호세아서에 종종 나오기 때문에 야웨는 최고 남성의 위치에 내내 머물 수 없다. 2장이 전제로 하는 남성다움은 성적으로나 경제적으로 자율적인 여자에게 폭력을 사용하여 통제하거나 벌을 주어야 유지되는 것이었다. 그런데 이 남성성은 11장에서 어머니의 자애로움으로 바뀌고, 어머니에게 양육을 의탁하는 아이의 연약함으로 바뀐다. 헬렌 쉥겔-슈트라우만(Helen Schüngel-Straumann)은 호세아 11장에서 야웨의 어머니 이미지를 본다.³⁹ 그녀는 3절의 티르갈티(תִּרְגָּלְתִּי)가 성서에서 걸음마를 가르친다는 의미로 사용된 적이 없고, *rgl*이 아랍어로 “젓을 먹다”를 뜻이므로 “팔에 안아 에브라임에게 젓먹이다”로 읽는 것이 적합하다고 주장한다.⁴⁰ 그녀

37 Haddox, 윗글, 13.

38 Corrine Carvalho and Jonathan Stökl, “Introduction”, Jonathan Stökl and Corrine Carvalho (eds.), *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013), 7.

39 Helen Schüngel-Straumann, “God as Mother in Hosea 11”, Brenner(ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 194-218. 제임스 림버그는 11장의 한 부모(parent)가 어머니, 아버지를 포괄할 수 있다고 하면서도 호세아의 아버지 경험만 언급한다. 「호세아-미가」(강성열 옮김), (현대성서주석; 한국장로교출판사, 2004), 80-81. 원제는 James Limburg, *Hosea-Micah* (Interpretation; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1988). 박지은은 11장에 아버지와 어머니, 심판과 회복 이미지가 양가적으로 들어 있다고 본다. “하나님의 양면성: 호세아 11장에 나타난 변증법적 신학에 대하여”, 「신학연구」 80집 (2022), 67-99.

40 Schüngel-Straumann, “God as Mother in Hosea 11”, 200.

는 또한 4절의 올(על)을 “멍에”가 아니라 “젓먹이”(עול 올)로 읽고, 알레헤헴(על ליהם)을 “가슴에”로 읽는다.⁴¹ 필자는 대구법과 문맥을 고려할 때 이 해석이 설득력이 있다고 본다. 젠더가 바뀐 야웨는 아예 다음 절에서 젠더 유동성을 선언한다. “나는 하나님(אל 엘)이요, 남자(איש)이취)가 아니다”(11:9).⁴²

호세아서의 뒷부분에는 야웨의 여성 이미지가 종종 나오는데, 야웨는 암곰이면서 암사자다(13:8). “(나는) 새끼 빼앗긴 암곰처럼 그들에게 달려들어, 염통을 찢을 것이다. 암사자처럼 그 자리에서 그들을 뜯어 먹을 것이다...” 이렇게 야웨의 젠더는 유동적으로 묘사된다.

(3) 이스라엘의 남성성과 젠더 유동성

이스라엘은 남성과 여성으로 묘사된다. 남성으로 이스라엘은 음행하는 남자(4:11-14; 5:3; 6:10; 8:9-10; 9:1), 음행하는 딸들과 며느리들을 둔 아버지(4:14), 속이는 상인(12:7)이다. 여성으로 이스라엘은 야웨의 아내(1-3장), 고집센 암송아지(4:16), 주님께 정조를 지키지 않고 사생아를 낳은 여자(5:7), 야웨 손에 죽게 될 아이를 낳는 여자(9:16)다. 젠더 역할도 아내(1-3장; 5:7), 어머니(4:5), 아이(11:3-4) 등을 맡는다.

마이클 카든(Michael Carden)은 14장에서 이스라엘과 야웨가 “성스런 결혼(hieros gamos)”을 한다고 해석할 수 있는 이미지를 발견한다.⁴³ 야

41 윗글, 201. BHS 비평 장치 또한 “멍에”보다는 ‘젓먹이’를 제안한다. 「가톨릭성경」도 “젓먹이처럼 들어 올려 불을 비비고 몸을 굽혀 먹여 주었다”(11:4b)고 번역한다.

42 쉘겔-쉬트라우만도 호세아가 여기서 “사람”이 아니라 “남자”를 의도했다고 본다. 야웨는 8, 9절에 나오는 정의, 벌, 진노, 멸망 등 ‘남성적’ 행동을 거부한다는 것이다. 윗글, 212-213.

43 마이클 카든, “12 소예언서”, 데린 게스트 외(편), 「퀴어성서주석」(퀴어성서주석출판위원회 옮김), (서울: 무지개신학연구소, 2021), 708-709. 원제는 Michael Carden, “Twelve Minor Prophets”, Deryn Guest, Robert Goss, and Mona West(eds.), *The Queer Bible Commentary* (London: SCM Press, 2006).

웨는 분노를 풀고 “그들을 사랑하겠다”고 하고 “나는 이스라엘 위에 이슬처럼 내리고 이스라엘은 나리꽃처럼 필 것이다”고 한다(14:4-7). 카든은 이 에로틱한 결혼 이미지가 야웨와 이스라엘이라는 두 남성 사이에서 이루어진다고 해석한다. 이스라엘의 젠더 이미지는 남성과 여성을 자유롭게 오간다.

(4) 고멜의 여성성과 젠더 유동성

고멜도 여성다움의 구성적 성격에 비추어 분석될 수 있다. 인류학자들은 지중해 주변 사람들에게 젠더 의식과 여성의 정조 코드가 밀접하게 결합되어 있음을 관찰했다.⁴⁴ 여성은 남자들에게 저항할 힘이 없으므로 보호막이 있어야 하고, 설득에 넘어가므로 사회적으로 가두거나 덮어두어야 한다.⁴⁵ 남편 이외의 남자와 성관계를 가진 여자는 오염된 것이고, 그녀를 통해 남편의 명예가 더럽혀진다.⁴⁶ “독립적이거나 보호받지 못한 여성은 스스로 더럽혀진 상태이거나 더럽혀질 수 있다고 선포하는 것이다.”⁴⁷ 그렇다면 고멜은 “더럽혀진 상태이거나 더럽혀질 수 있다고 선포하는” 모습에 해당되지만 본문에는 고멜이 수치 때문에 괴로워한다는 묘사가 보이지 않는다. 오히려 그녀가 바알들을 위해 향을 사르며 독립적인 종교생활을 하는 것 때문에(2:13) 호세아/야웨는 “나를 그녀가-잇었다”(2:13)라며 도치법으로 소외된 심정을 토로한다.

고멜에게는 전혀 목소리가 주어지지 않고 그녀의 언행은 호세아에

44 Maureen J. Giovannini, “Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean: Comparative Perspectives”, David D. Gilmore(ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (Arlington, VA: American Anthropological Association, 1987), 67.

45 Delaney, 윗글, 41.

46 윗글, 42.

47 Carrie B. Douglas, “Toro Muerto, Vaca Es’: An Interpretation of the Spanish Bullfight”, *American Ethnologist* 11 (1984), 248; Delaney, 윗글, 41에서 인용.

의해 재현된다. 고멜은 인물묘사에 공백이 있음에도 여러 면에서 “자연 스런” 여성다움의 본질주의적 범주에 들어맞지 않는다고 볼 수 있다. 먼저 1장에서는 고멜이 여성성의 규범을 성실하게 수행하는 것으로 묘사된다. 차례로 세 아이를 낳고 키우느라 바쁘다. 특히 8절에서 “젖 떤 후에”라는 표현은 고멜이 아이를 양육하는 어머니 모습을 반영한다.

그러나 고멜은 2장에서 여성성의 규범을 위반하고 남자처럼 묘사된다. 지중해 주변 문화에서 젠더의 분리는 어릴 적부터 시작되고 남성의 세계와 여성의 세계 사이에는 엄격한 경계가 있었다.⁴⁸ 집이 여성의 주요 공간인 반면, 남성은 낮에 집에서 머무는 것이 수치였다.⁴⁹ 그런데 고멜은 종종 밖에서 발견된다. 그녀는 집 밖에서 자신을 스스로 고용하여(타나, 2:15) 상당한 물질을 벌어들였다. 그러기 위해 고멜은 기꺼이 ‘꾸밈 노동’에 투자한다. “그녀는 귀고리와 패물로 장식하고 그녀가 사랑하는 자들을 따라갔다”(2:13b).⁵⁰ 또한 공공장소에서 열리는 각종 종교 축제에 독립적으로 참가하며 즐긴 것이 남성성의 특성이라면 고멜은 그것도 스스로 행한 것으로 묘사된다(2:11).

고멜은 강한 여자라서 집에 묶어두기 어려웠는지 모른다. 길모어는 강한 여자의 마법에 걸려 영원히 밧에 걸릴까봐 두려워하는 불안이 모로코 문화와 민속 이야기에 널리 퍼져 있음을 관찰했다.⁵¹ 고멜은 남자 같은 여자, 남성성을 가진 여자인 듯하다. 그녀는 생물학적 성별과

48 Gilmore, 윗글, 51; Giovannini, 윗글, 67.

49 Gilmore, 윗글, 51.

50 본문은 “사랑하는 자들”(2:5, 13)이 누구인지 밝히지 않는다. 호세이는 8장 9-10절에서 “사랑하는 자들”이 에브라임이 어리석게 동맹을 맺은 “나라들”이라고 밝힌다. 탐슨은 “사랑하는 자들(lovers)”이 봉신조약에서 계약상대방에게 쓰는 말과 비슷하게 정치적인 뉘앙스를 갖는다고 보았다. J. A. Thompson, “Israel’s ‘Lovers’”, *Vetus Testamentum* 27.4 (1977), 475-481.

51 윗글, 50.

사회적 젠더가 비인습적인 방식으로 결합되는 경우에 대해 연구한 주디스(잭) 헬버스탐(Judith Halberstam)의 “여성의 남성성” 또는 “남성 없는 남성성” 주제를 떠올리게 한다.⁵²

2) 낙인: “문란하다”, “남자답지 못하다”

고멜은 에셋트 제누님(אֵשֶׁת זְנוּנִים), 곧 문란한 여자로 묘사된다.⁵³ 학자들은 고멜이 처음부터 문란했는지, 아니면 결혼 후에 문란하게 되었는지에 대해 논의했다.⁵⁴ 또는 야웨가 왜 호세아더러 문란한 여자와 결혼하라고 명했는지에 대해 논했다.⁵⁵ 그러나 우리의 관심은 “문란하다”는 말을 통한 낙인과 낙인효과에 있다. “문란한”이라는 말은 여성의 프로파일이고 남자는 그렇게 불리지 않는다.⁵⁶ 이 불균형은 가부장제 사회의 특징이고 젠더 역할, 가치, 의무에서의 비대칭과 이중 잣대를 보여준다. 지금도 “창녀” 낙인은 성매매자만이 아니라, 젠더 규범에서 벗

52 Judith Halberstam, *Female Masculinity* (Durham and London: Duke University Press, 1998).

53 본문은 고멜을 조나(성매매자)로 부르지 않는다. 많은 번역과 주석이 성매매자 “창녀”라는 단어를 택했지만 이는 고멜 또는 일반적인 “문란한” 여성에 대한 편견을 담고 있다. 예를 들면, Herman Menge, *Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments* (Übersetzung), (초판 1926; Stuttgart Privileg, Württemb, Bibelanstalt, 1954, 13판)에 (“Dirnenweib(창녀 아내)”; 「현대어 성경」(서울: 성서교재간행사, 1991).

54 Francis L. Andersen and David Noel Freedman, *Hosea* (AB 24A; Garden City, NY: Doubleday, 1980), 162. Robin Routledge, “Hosea’s Marriage Reconsidered”, *Tyndale Bulletin* 69.1 (2018), 33-34; 앤젤은 에셋트 제누님을 “불성실한 아내”로 해석하고, 고멜이 결혼 후 문란하게 행동하므로 결혼 전에 성매매자였다 하더라도 문맥상 무관하다고 본다. Hayyim Angel, “Rebuke Your Mother: But who is She? The Identity of the ‘Mother’ and ‘Children’ in Hosea 2:4-7”, *Jewish Bible Quarterly* 44.1 (2016), 14.

55 예를 들어, 문(Moon)은 호세아가 “문란한 아내”와 결혼하는 것이 야웨의 수치스런 상태(status) 및 오명을 공적으로 나타내려는 의미라고 해석한다. Joshua Moon, “Honor and Shame in Hosea’s Marriages”, *Journal for the Study of the Old Testament* 39.3 (2015), 335-351.

56 Giovannini, 윗글, 67.

어난 다양한 여성에게 붙여 그들을 성적 ‘일탈자’로 여긴다.⁵⁷

‘문란하다’는 말을 이해하기 위해 사회학의 낙인이론을 살펴볼 필요가 있다. 사회학자들이 20세기 초반에 연구하여 여러 분야에 활용되는 낙인이론(labeling theory)은 다수자 및 힘을 더 가진 이들이 소수자 및 힘을 덜 가진 이들에게 꼬리표를 부정적으로 붙이는 경향에 초점을 둔다.⁵⁸ “꼬리표 붙이기(tagging)”라는 말을 처음 명명한 프랭크 태넨바움(Frank Tannenbaum)은 범죄자들이 어떻게 만들어지는지를 설명했다.⁵⁹ 사람들이 범죄자에 대해 불평하는 바로 그 특성들에 대해 “꼬리표를 붙이고, 정의하고, 정체화하고, 분리하고, 묘사하고, 강조”하는 과정에서 범죄자를 만든다는 것이다. 태넨바움은 이것을 “악의 드라마화(Dramatization of Evil)”라고 불렀다.

하워드 벡커(Howard Becker)는 이런 관점을 더 발전시킨 학자 중 하나이다.

“사회집단은 규칙을 만들고는, 규칙을 위반하면 일탈로 만들고, 그 규칙을 특정 사람들에 적용하여 아웃사이더로 낙인찍음으로써 일탈을 만든다. 이러한 관점에서 보면 일탈은 행위의 성질이 아니라 타인들이 위반자에 대해 규칙과 제재를 적용한 결과이다. 일탈자는 그 낙인이 성공리에 찍힌 사람이며 위반행위란 사람들이 그렇게 이름붙인 행위일 뿐이다.”⁶⁰

57 젠더의 작용력에 관한 연구들이 이를 많이 지적했다. 예를 들면, 원미혜, “여성의 성 위계와 ‘창녀’ 낙인: 교차적 작용을 중심으로”, 『아시아여성연구』 50권 2호 (2011), 45-84 참조.

58 “꼬리표 달기(tagging)”, “낙인(stigma)”로도 불린다. 낙인이론은 1960년대와 1970년대에 성행했고 그 후 비판받는 시기를 거쳐 현재 범죄학, 사회심리학 등 많은 분야에서 개장된 이론으로 발전되어 쓰이고 있다.

59 Frank Tannenbaum, *Crime and the Community* (New York, NY: Columbia University Press, 1938), 19-20.

60 Howard S. Becker, *Outsiders: Studies In The Sociology Of Deviance* (New York, NY: Free Press, 1963), 9.

일탈과 낙인에 대한 이 설명은 한 사회에서 일탈자, 범죄자라고 불리는 사람에 대해 다시 생각하게 한다. 다시 말하자면, 낙인이론은 그 사람이 일탈자이고 범죄자인 것이 그 사람보다 더 힘과 수가 많은 사람들이 그를 그렇게 범주화하기 때문이라고 한다. 낙인이론을 고멜에게 적용하자면, 더 힘이 있는 남성들이 고멜과 같은 여자에게 문란하다고 꼬리표를 붙인 것이라고 이해할 수 있다.

그런데 같은 논리라면 호세아/야웨, 이스라엘/백성에게도 낙인이 찍힌다. “남자답지 못한 남자”, “여자 같은 남자”란 고멜에게 붙은 “문란한 여자” 못지않게 명예를 잃게 하고 수치스럽게 하는 낙인이다. 야웨는 이스라엘의 수호신으로서 열강의 틈새에서 자국을 보호하지 못한 약한 신이라는 낙인이 붙을 수 있다. 호세아의 수사학대로 하면, 야웨에게는 바알에 비해 백성의 생계를 책임지지 못하는 부족한 신, 바알에 비해 매력이 덜한 신이라는 낙인이 붙을 수 있다.

낙인이론은 “낙인효과” 개념을 포함한다. 이 말은, 일단 일탈자 낙인이 붙은 사람이 일탈자로서의 자아개념(self-concept)을 형성하게 되어 계속 “이차적 일탈(secondary deviance)”을 행하는 것을 말한다.⁶¹ 예를 들어, 문란하다는 낙인이 찍힌 사람은 더욱 문란한 행동을 한다. 고멜의 경우, 여성다움의 규범은 말투, 행동, 옷차림, 함께 있는 사람들, 가는 장소와 시간에도 제한이 있는데, 앞에서 살펴본 것처럼 그녀는 거의 모든 면에서 일탈을 보인다. 호세아의 낙인효과는 3장에서 두드러진다. 그는 “다시” 가서 “다른 남자의 사랑을 받고 음녀가 된 그 여자를 사랑하라”는 주님의 명령을 받는다(3:1). 호세아는 실제로 돈(은과 보리)을 가지고

61 Edwin M. Lemert, *Social Pathology: A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior* (New York, NY: McGraw-Hill Book Company, 1951). 김소희/황의갑, “학교 내 공식처벌이 청소년 비행에 미치는 영향: 자아낙인의 매개효과를 중심으로”, 「한국범죄학」 9권 3호 (2015), 105에서 인용.

가서 그 여자를 사서 데려온다(3:2). 익명의 이 여자가 고멜인지의 여부는 우리의 논의에서 부차적이다. 이미 구애와 결혼에서 수동성을 보인 호세아는 수동적이고 남자답지 않다는 낙인을 반복해서 수행한다. 야웨도 음행하는 이스라엘에게 돌아오라고 거듭 호소하는 데서 낙인효과를 보인다고 말할 수 있다. 이 점에 대해 우리는 아래에서 야웨의 넘치는 사랑이라는 측면에서 재조명할 것이다. 이스라엘은 국제관계에서 약소국으로서 강대국에 의존하거나 침략당하는 입장이고 ‘약한 나라’라는 낙인이 있다. 이스라엘은 낙인을 내재화하여 강대국과 바알을 섬기는 “문란한” 행동을 반복한다. 이처럼 호세아서의 주요 등장인물들은 모두 낙인찍힌 모습을 보인다고 생각할 수 있다. 그런데 다른 예언자들과 마찬가지로, 예언자 호세아는 이러한 낙인과 수치에 대해 모르지 않았고 이를 자신의 예언 메시지에 사용했다는 점이 아래에서 우리가 논의할 주제이다.

3) “문란한” 사랑에 담긴 치유와 구원

젠더 유동적 은유와 “문란한” 사랑, 곧 흘러넘치는 사랑은 수치, 낙인, 상처(심판)를 넘어서는 치유와 구원 메시지의 한 매체로 기능한다고 볼 수 있다. 호세아서의 주요 은유 중 하나는 질병과 치유이다. 질병, 곧 배교는 이스라엘의 정치적, 종교적, 사회적 현 상태이고 그로 인한 심판을 가리킨다. 야웨는 에브라임과 유다를 찢어 상처를 내셨고, 둘은 중병에 걸렸으나 치유가 없다(5:13-14; 참조. 6:1-2). 치유는 이스라엘이 그런 상태에서 돌이켜 야웨께 돌아오는 구원과 은혜를 가리킨다. 야웨는 백성을 심판하고 싶은 마음과 치유해주고 싶은 마음 사이에서 갈등한다(7:1-2). 결국 전체 호세아서는 백성의 배교에도 불구하고 심판 메시지에 머물기보다는 신의 사랑과 구원을 선포한다.

이 심판과 구원 메시지의 상호작용과 심판에서 구원 메시지로 가

는 여정에는 젠더 유동성과 젠더 역전의 은유가 활용된다. 책의 앞부분에서 폭력 남편으로 제시된 야웨는 뒷부분에서 자애로운 어머니 이미지로 옮겨간다(11장; 13장). 또한 이스라엘에 대한 은유는 앞부분에서 음란한 아내(1-3장), 중간에서 음행하는 남자(4:11-14; 8:9)를 거쳐 끝에서 어린 아이(11:1-3; 13:13)로 바뀐다. 걸음마에 젖을 먹는 아이(11:3-4)와 “때가 되었는데도 (야웨의) 태를 열고나올 줄 모르는 미련한 아들”(13:13)의 이미지는 성인 남성 이스라엘을 가부장제 서열에서 낮고 약한 존재로 만든다. 이 아이의 상태는 불순종과 배교, 즉 음란할 수 없는 상태요, 하나님의 백성으로서 광야시절처럼 다시 시작할 수 있는 상태다. 13장까지 심판 메시지가 지배적이긴 하나, 여자가 된 야웨, 아이가 된 이스라엘의 이미지는 마지막 장(14장)의 구원과 치유를 준비한다.

등장인물들은 넘치는 사랑을 가졌다는 점에서 서로 닮았다. 이스라엘은 이집트와 아시리아를 따라가고 바알을 섬기기 때문에 “문란”하다. 고멜/이스라엘은 한 대상만이 아닌 여러 대상을 사랑한다. 경계를 넘어 사랑하는 것은 고멜/이스라엘만이 아니다. 호세아/야웨도 “다른 신을 섬기고 건포도 과자를 즐기는” 이스라엘 백성을 사랑하지 말고 저버려야 할 것 같은데 계속 사랑한다(3:1). 또한 더 이상 사랑하지 말아야 할 것 같은 여자, “타인의 사랑을 받아 음녀가 된 그 여자”(3:1)를 호세아/야웨는 다시 데려온다. 야웨는 사랑받을 자격 여부를 넘어 그녀가 그녀라서 사랑한다. 이 대목은 재가하여 “이미 몸을 더럽힌” 여자를 다시 아내로 맞아들일 수 없다는 신명기 법을 비트는 듯하다(신 24:4). 호세아서는 사랑받을 자격 또는 얼마나 사랑할지에 대한 경계를 허문다. 호세아/야웨는 고멜/이스라엘을 계속 사랑할 때의 공적인 낙인과 수치를 알면서도 감수한다. 이는 조수아 문(Joshua Moon)이나 김순영의 논의와 일맥상통한다. 문(Moon)에 의하면, 이스라엘이 야웨를 수치스럽게 만들었지만 야웨는 이스라엘을 향한 사랑 때문에 수치스런 상태를 포

용한다.⁶² 김순영 또한 결혼과 음행은유로 묘사된 예언 드라마가 수치를 감수한 야웨의 파격적인 사랑을 보여준다고 한다.⁶³

야웨의 사랑은 이스라엘을 향한 분노와 걱정, 연민과 자비, 용서와 인내 등 폭넓은 감정으로 표현된다. 야웨는 이스라엘을 자신의 뜻대로 하기 어렵지만 더 많이 사랑하는 쪽이 원래 취약한 법, 결국 기꺼이 낮은 위치에 처하며 돌아오라 호소한다(14:1-2). 호세아/야웨는 한 때 딸을 “로 루하마(자비가 없다)”로 불렀지만 나중에 “루하마”로 고쳐 부른다(호 2:1). 미워하기보다 사랑을 거두기가 더 어렵다. 루하마는 우가릿 문헌에 나오는 아낫의 또 다른 이름이다.⁶⁴ 루하마로 고쳐 부르는 것은 이스라엘이 바알과 아낫을 추종하고 있는 현실을 인정하고 계속 기다리겠다는 뜻일까? 그 정도로 야웨의 사랑은 홀리넘친다. 야웨는 “돌아선 그들을 내가 치유해주고(יִרְפֵּא אֶתְכֶם) 기쁘게 그들을 사랑할 거야”(14:4)라고 다짐한다. 야웨의 사랑은 치유하지 못할 것이 없어서 이스라엘의 낙인과 수치까지 포용하고 치유한다. 언젠가 고멜/이스라엘이 지혜로 깨닫고 돌아올 때 그 사랑은 꽃과 향기가 가득한 열매를 맺을 것이다(14:4-9).

3. 결론

이 글은 호세아서의 등장인물들을 중심으로 젠더 유동성, 젠더 역전, 여성성과 남성성의 구성, 낙인 및 낙인효과, 그리고 낙인, 수치, 상처

62 Moon, 윗글, 349-350.

63 김순영, “페미니즘 관점으로 읽는 호세아서 1-3장”, 『구약논단』 28권 3호 (2022), 64.

64 「바알」(KTU 1.6 ii 27)과 「아낫 찬송」(KTU 1.13.2). 이환진, 「악을 심고 잘 될 리 없죠 선을 심으면 참된 사랑이 돌아옵니다」 (서울: 대한기독교서회, 2012), 158에서 인용.

를 넘는 홀러넘치는 사랑과 치유와 구원 등의 키워드를 가지고 논의했다. 우리는 특히 아래와 같이 세 가지 주제에 초점을 두고 퀴어-페미니스트 시각에서 호세아서를 읽었다.

첫째로, 호세아서의 은유 속에서 호세아와 야웨, 고멜과 이스라엘 등 모든 등장인물이 남성성과 여성성의 젠더 규범과 성 역할에서 고정적이지 않고 유동적임을 살펴보았다. 호세아서에서 젠더의 역전과 젠더 불안정성은 모든 등장인물에게 벌어졌다. 특히 야웨와 이스라엘은 남성과 여성의 젠더 역전 은유로 종종 묘사되었다. 호세아와 고멜은 각각 남자다움과 여자다움을 위반하는 것으로 묘사되었다. 우리는 등장인물이 젠더 규범과 다르게 묘사된 모습을 살펴보기 위해 인류학자들이 지중해 주변 문화에서 남성성과 여성성의 구성 및 그 실천 여부에 따르는 명예와 수치에 대해 연구한 것을 활용했다. 그리고 퀴어비평을 더해, 등장인물들이 남성다움과 여성다움이라는 이상에 맞지 않고, 폭넓게 젠더 표현을 하고, 규범을 위반하는 것을 관찰했다.

둘째로, 낙인에 대한 사회학의 논의를 남성성, 여성성 구성과 연결하여 호세아서의 등장인물들을 새롭게 해석했다. 고멜은 성적(sexual)이고 경제적인 자율성을 추구하여 “문란하다”는 낙인이 찍혔다. 우리는 이 표현이 가부장제 문화가 여성에게 붙이는 프로파일을 지적하면서, 실상 이 낙인의 이면에 남성 등장인물들에 대해 “남자답지 못한 남자”라는 낙인이 있을 뿐만 아니라 낙인효과도 있다는 것을 살펴보았다. 호세아와 야웨는 남성성의 이상에 미치지 못한 면모가 있었고, 고멜은 ‘여성답지’ 않았다. 이를 통해 젠더 규범이 “기대에 따라 결코 완전히 수행되지 않는 과제”(버틀리)임을 관찰하였다.

셋째로, 우리는 위에서 논의한 젠더 유동성과 젠더 역전의 은유가 호세아서에서 낙인과 상처를 극복하는 치유와 구원 메시지의 매체로 기능한다고 보았다. 호세아서는 백성에 대한 심판과 상처를 선포하면

서도 궁극적으로 야웨의 유연성과 자비와 치유를 제시한다. 야웨의 사랑은 호세아서의 앞부분에서 남편, 뒷부분에서 어머니, 암곰과 암사자 등 여성 이미지로 이동하며 구원 메시지 선포의 절정으로 향한다(14장). 우리는 불순종하는 이스라엘보다 더 많이 사랑하는 야웨가 수치와 낙인도 감수하는 홀러넘치는 사랑을 갖고 있다고 보았다. 이 사랑은 이스라엘의 낙인과 수치를 포용하고 치유하는 사랑이었다. 그리고 이 넘치는 사랑이 실은 주요 등장인물들의 특성이자 호세아서의 핵심 메시지라고 보았다. 이처럼 호세아서의 은유와 메시지는 누구를 얼마나 사랑할지에 대한 규범 및 이성애 규범성을 넘어 확장적이고 포용적인 신의 사랑과 치유를 선포한다.

참고문헌

- 「성경전서 개역개정판」(서울: 대한성서공회, 1998).
- 한국천주교주교회의, 「가톨릭성경」(서울: 가톨릭출판사, 2005).
- 「현대어 성경」(서울: 성서교재간행사, 1991).
- 게일 이, “호세아”, 캐롤 A. 뉴섬, 샤론 H. 린지(역음), 「여성들을 위한 성서주석: 구약 편」(이화여성신학연구소 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2015), 515-535. 원제 Gale A. Yee, “Hosea”, Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe(eds.), *Women’s Bible Commentary* (Updated edition; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012).
- 김소희/황의갑, “학교 내 공식차별이 청소년 비행에 미치는 영향: 자아낙인의 매개 효과를 중심으로”, 「한국범죄학」 9권 3호 (2015), 103-127.
- 김순영, “페미니즘 관점으로 읽는 호세아서 1-3장”, 「구약논단」 85집 (2022), 48-71.
- 마빈 A. 스위니, 「예언서」(홍국평 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2015). 원제 Marvin A. Sweeney, *The Prophetic Literature* (Nashville, TN: Abingdon, 2005).
- 마이클 카든, “12 소예언서”, 데린 게스트 외(편), 「퀴어성서주석」(퀴어성서주석출판위원회 옮김), (고양: 무지개신학연구소, 2021), 677-751. 원제 Michael Carden, “Twelve Minor Prophets”, Deryn Guest, Robert Goss, and Mona

- West(eds.), *The Queer Bible Commentary* (London, England: SCM Press, 2006).
- 박경식, “호세아서의 결혼비유에 담긴 사회정치학적수사학 연구”, 『구약논단』 68집 (2018), 62-92.
- 박지은, “하나님의 양면성: 호세아 11장에 나타난 변증법적 신학에 대하여”, 『신학연구』 80집 (2022), 67-99.
- 유연희, “메타비평, 해체, 트랜스텍스트성으로 읽는 노예법”, 『성경원문연구』 48권 (2021), 36-37.
- 원미혜, “여성의 성 위계와 ‘창녀’ 낙인: 교차적 작용을 중심으로”, 『아시아여성연구』 50권 2호 (2011), 45-84.
- 이기현, “낙인이론의 재조명”, 『홍익법학』 16권 3호 (2015), 371-398.
- 이환진, 『악을 심고 잘 될 리 없죠. 선을 심으면 참된 사랑이 돌아옵니다』 (서울: 대한기독교서회, 2012).
- 제임스 림버그, 『호세아-미가』 (강성열 옮김), (현대성서주석; 서울: 한국장로교출판사, 2004). 원제 James Limburg, *Hosea-Micah* (Interpretation; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1988).
- 주디스 버틀러, 『젠더 트러블』 (조현준 옮김), (과주: 문학동네, 2008). 원제 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York, NY: Routledge, 1990).
- 캐슬린 M. 오코너, “예레미야”, 캐롤 A. 뉴스엄, 샤론 H. 린지(역음), 『여성들을 위한 성서주석: 구약 편』 (이화여성신학연구소 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2015), 445-467. 원제 Kathleen M. O'Connor, “Jeremiah”, Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe(eds.), *Women's Bible Commentary* (Updated edition; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012).
- 켄 스톤, “퀴어비평”, 스티븐 L. 매킨지, 존 캘트너(편), 『최근의 성서비평 방법론과 그 적용』 (유연희 외 옮김), (고양: 한국기독교연구소, 2023), 279-316. 원제 Ken Stone, “Queer Criticism”, Steven L. McKenzie and John Kaltner(eds.), *New Meanings for Ancient Texts* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013).
- Elliger, Karl and Willhelm Rudolph(ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77).
- Menge, Herman, *Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments* (Übersetzung), (Stuttgart Privileg, Württemb, Bibelanstalt, 1954, 13. Auflage).
- Brown, Francis, Samuel R. Driver, and Charles A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*

- of the Old Testament* (Oxford, England: Clarendon Press, 1953).
- Kautzsch, E.(ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, A. E. Cowley(trans.), (2nd ed.; Oxford, England: Clarendon Press, 1980).
- Koehler, Ludwig and Walter Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden, Netherlands: Brill Publishing, 2001).
- Achtemeier, Elizabeth, "The Theological Message of Hosea: Its Preaching Values", *Review and Expositor* 72,4 (1975), 473-485.
- Andersen, Francis L. and David N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24; Garden City, NY: Doubleday, 1980).
- Angel, Hayyim, "Rebuke Your Mother: But who is She? The Identity of the 'Mother' and 'Children' in Hosea 2:4-7", *Jewish Bible Quarterly* 44,1 (2016), 13-20.
- Becker, Howard S., *Outsiders: Studies In The Sociology Of Deviance* (New York, NY: Free Press, 1963).
- Bird, Phyllis, "To Play the Harlot': An Inquiry into an Old Testament Metaphor", Peggy Day(ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel* (Minneapolis MN: Fortress Press, 1989), 75-94.
- Bos, James M., *Reconsidering the Date and Provenance of the Book of Hosea: The Case for Persian Period Yehud* (LHBOTS 580; London, England: Bloomsbury Publishing, 2013).
- Brenner, Athalya (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995).
- Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York, NY: Routledge, 1993).
- Carvalho, Corrine and Jonathan Stökl, "Introduction", Jonathan Stökl and, Corrine Carvalho(eds.), *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean, and the Ancient Near East* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2013), 1-8.
- Dearman, J. Andrew, *The Book of Hosea* (The New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010).
- Delaney, Carol, "Seeds of Honor, Fields of Shame", David D. Gilmore(ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (A Special Publication of the American Anthropological Association, no. 22; Arlington, VA: American Anthropological Association, 1987), 35-48.
- Exum, J. Cheryl, *Plotted, Shot, and Painted: Cultural Representations of Biblical Women*

- (2nd rev. ed.; Sheffield, England: Sheffield Phoenix Press, 2012).
- Fontaine, Carole R., "A Response to 'Hosea'", Athalya Brenner(eds.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 60-69.
- Gilmore, David D., *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990).
- Gilmore, David D., *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (Arlington, VA: American Anthropological Association, 1987).
- Giovannini, Maureen J., "Female Chastity Codes in the Circum-Mediterranean: Comparative Perspectives", David D. Gilmore(ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean* (A Special Publication of the American Anthropological Association, no. 22), (Arlington, VA: American Anthropological Association, 1987), 61-74.
- Graetz, Naomi, "God Is to Israel as Husband Is to Wife: The Metaphoric Battering of Hosea's Wife", Athalya Brenner(ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 125-145.
- Haddox, Susan E., *Metaphor and Masculinity in Hosea* (Studies in Biblical Literature: New York, NY: Peter Lang, 2011).
- Haddox, Susan E., "Is There a Biblical Masculinity? Masculinities in the Hebrew Bible", *Word & World* 36.1 (2016), 5-14.
- Hadjiev, Tchavdar S., "Adultery, Shame, and Sexual Pollution in Ancient Israel and in Hosea: A Response to Joshua Moon", *Journal for the Study of the Old Testament* 41.2 (2016), 221-236.
- Halberstam, Judith, *Female Masculinity* (Durham and London: Duke University Press, 1998).
- Hornsby, Teresa, "Israel Has Become a Worthless Thing': Re-reading of Gomer in Hosea 1-3", *Journal for the Study of the Old Testament* 82 (1999), 115-118.
- Keefe, Alice A., "The Female Body, the Body Politic and the Land: A Sociopolitical Reading of Hosea 1-2", Athalya Brenner(ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 70-100
- Landy, Francis, *Hosea* (Edinburgh, England: T&T Clark, 1995).
- Laniak, T. S., *Shame and Honor in the Book of Esther* (SBLDS, 165; Atlanta, GA: Scholars Press, 1998).
- Macwilliam, Stuart, *Queer Theory and the Prophetic Marriage Metaphor in the Hebrew*

- Bible* (Sheffield, England: Equinox Press, 2011).
- Mays, James L., *Hosea: A Commentary* (OTL; London, England: SCM Press, 1969).
- Maier, Christl M., "Feminist Interpretation of the Prophets", Carolyn J. Sharp (ed.), *The Oxford Handbook of the Prophets* (Online Publication, 2016).
- Mandolfo, Carleen R., *Daughter Zion Talks Back to the Prophets: A Dialogic Theology of the Book of Lamentations* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2007).
- Moon, Joshua, "Honor and Shame in Hosea's Marriages", *Journal for the Study of the Old Testament* 39 (2015), 335-51.
- Moore, Stephen D., *God's Beauty Parlor: And Other Queer Spaces in and Around the Bible* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 2002).
- Rudy, Cathy, "Queer Theory and Feminism", *Women's Studies: An Inter-Disciplinary Journal* 29 (2000), 195-216.
- Routledge, Robin, "Hosea's Marriage Reconsidered", *Tyndale Bulletin* 69.1 (2018), 25-42.
- Schüngel-Straumann, Helen, "God as Mother in Hosea 11", Athalya Brenner (ed.), *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1995), 194-218.
- Setel, Drorah T., "Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea", L. M. Russell (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible* (Oxford, England: Basil Blackwell, 1985), 86-95.
- Sherwood, Yvonne, *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1996).
- Shields, Mary E., "Multiple Exposures: Body Rhetoric and Gender Characterization in Ezekiel 16", *Journal of Feminist Studies in Religion* 14.1 (1998), 5-18.
- Stone, Ken, *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective* (London/New York: T&T International, 2005).
- Stone, Ken, "Lovers and Raisin Cakes: Food, Sex, and Divine Insecurity in Hosea", Ken Stone (ed.), *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (JSOTSS 334; London and New York: Sheffield Academic Press, 2001), 116-136.
- Stone, Ken, "Queer Criticism", Steven McKenzie and John Kaitner (eds.), *New Meanings for Ancient Texts* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013), 156-157.
- Tannenbaum, Frank, *Crime and the Community* (New York, NY: Columbia University Press, 1938).

- Thompson, J. A., "Israel's 'Lovers'", *Vetus Testamentum* 27.4 (1977), 475-481.
- Trotter, James M., *Reading Hosea in Achaemenid Yehud* (JSOTS 328: London, England: Sheffield Academic Press, 2001).
- Wacker, Marie-Theres, "Hosea: The God-identified Man and the Women of Israel/Israel as Woman", 「구약논단」 13집 (2002), 147-166.
- Weems, Renita, *Battered Love: Marriage, Sex and Violence in the Hebrew Prophets* (Overtures to Biblical Theology; Philadelphia, PA: Fortress Press, 1995).
- Williams, Jennifer J., "Queer Readings of the Prophets", Carolyn J. Sharp(ed.), *The Oxford Handbook of the Prophets* (New York, NY: Oxford Univ. Press, 2016), 527-547.
- Yee, Gale A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation* (SBLDS 102; Atlanta, GA: Scholars Press, 1987).
- Yee, Gale A., "'She is Not My Wife and I Am Not Her Husband': A Materialist Analysis of Hosea 1-2", *Biblical Interpretation* 9.4 (2001), 346-383.
- Yee, Gale A., *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003).

검색어

퀴어-페미니스트, 젠더유동성, 남성성과 여성성, 호세아서, 낙인, 치유

[ABSTRACT]

A Queer-Feminist Reading of the Book of Hosea: From Stigma to Healing

Yani Yoo

Byblos Institute of Bible-Humanitas

This essay reads the book of Hosea with keywords such as gender fluidity, gender reversal, the construction of femininity and masculinity, stigma and stigma effects, overflowing love, healing and salvation beyond stigma, shame, and wounds. In particular, we read the book from a queer-feminist perspective, focusing on three topics as below.

First, in the metaphors of Hosea we observe that all characters, including Hosea, Yahweh, Gomer, and Israel, are fluid in gender norms and roles of masculinity and femininity. Yahweh and Israel in particular are often described in gender reversal metaphors for men and women. Hosea and Gomer are described as violating manhood and womanhood, respectively. This essay uses anthropologists' researches and queer criticism to demonstrate that characters violate the norms of masculinity and femininity and show broad gender expressions.

Second, we interpret the characters in fresh ways by connecting sociologists' discussions on stigma with construction of masculinity and femininity. Gomer is branded "promiscuous" because she pursues sexual and economic autonomy. Pointing out that the brand is a profile that patriarchal culture puts on women, we observe that behind this stigma

www.kci.go.kr

there are not only the stigma on male characters as “unmanly men”, but also the stigma effect on them.

Third, this essay argues that the metaphors of gender fluidity and gender reversal function as media of healing and salvific messages to overcome stigma, shame, and wounds in the book of Hosea. Yahweh’s images move from a husband in the beginning of the book to the images of women such as mother, female bear and lioness in the later part of the book and head to the climax of proclaiming the message of salvation (chapter 14). We see that Yahweh, who loves more than the disobedient Israel, has overflowing love that willingly takes shame and stigma. In fact, this overflowing love is actually characteristic of all of the main characters and a key message of the book of Hosea. As such, Hosea’s metaphors and messages proclaim the love and healing of an expansive and inclusive God beyond the norms and heteronormativity of who to love and how much to love.

key words

Queer-Feminist, Gender Fluidity, Masculinity and Femininity,
The Book of Hosea, Stigma, Healing

투고일 : 2023년 07월 10일

심사일 : 2023년 07월 24일

게재 확정일 : 2023년 08월 16일

www.kci.go.kr