

장 38장과 룯기는 몇 가지 점에서 차이가 있지만 전체적으로 불 때 신 25장과 함께 수 혼제를 다루고 있다. 이 고대 결혼법은 일반적으로 죽은 자의 후사를 잇고, 재산과 과부를 보호하는 차원에서 이해해 왔다. 그러나 이 논문에서는 수혼제가 여성의 가장 크고도 으뜸인 권리 곧, 출산과 밀접한 관련이 있다는 점을 조명한다.

시형제 결혼의 신학적인 의미: 다말과 롯의 경우

김 창주 | 한신대 강사

1. 서론

족보(族譜)는 위로 조상을 존경하고 아래로 집안의 화목을 꾀하며, 일가친척의 결속력을 강화하려는 데 그 목적이 있다. 서문에는 이와 같은 취지와 가문의 시조와 내력 등을 기록하는데, 이는 가문에서 학식이 뛰어난 사람의 몫이다. 시조에서 시작하여 세대를 순차적으로 기록하되 항렬이 같으면 옆으로 배열하여 동일 세대임을 표시한다. 이름 외에 호(號), 시호(諡號), 출생과 사망일, 관직, 덕행, 충효, 저작 등도 포함된다. 자녀에 대해서는 입양 관계와 적서를 구별하며, 딸의 경우 거의 대부분 제외되었고, 며느리가 족보에 오르는 경우가 있다. 최근에는 여권 신장과 남녀평등 사상이 반영되어 아들과 딸이 동시에 기록되기도 하나, 전통적으로 족보는 두 가지로 설명될 수 있다. 첫째는 사회적으로 철저한 일부일처 제도를 반영하고, 둘째는 성적으로 여성을 전적으로 배제하는 남성 중심적이다. 따라서 혼외의 자녀는 족보에 오르지 못하였을 뿐 아니라, 합법적인 자녀로 인정받지 못하였다.

이와 같은 한국 정서에서 성서의 족보를 비교해볼 때, 매우 의미심장한 점이 발견된다. 다음은 마태복음에 등장하는 예수 족보의 일부인 마 1장

2-6절의 인용이다.

²아브라함이 이삭을 낳고 이삭은 야곱을 낳고 야곱은 유다와 그의 형제를 낳고 ³유다는 다말에게서 베레스와 세라를 낳고 베레스는 헤스론을 낳고 헤스론은 람을 낳고 ⁴람은 아미나답을 낳고 아미나답은 나손을 낳고 나손은 살몬을 낳고 ⁵살몬은 라합에게서 보아스를 낳고 보아스는 롯에게서 오벧을 낳고 오벧은 이새를 낳고 ⁶이새는 다윗 왕을 낳으니라 다윗은 우리야의 아내에게서 솔로몬을 낳고 ... (룻 4: 18-22 참조)

여기에는 방점으로 강조된 다말, 라합, 롯, 그리고 우리야의 아내, 즉 밧세바 등 네 명의 여인이 등장한다. 라합을 제외한 세 여인은 적어도 혼외 관계이기 때문에 자식들은 서자로서 족보에 오를 수 없다. 그럼에도 어머니와 아들의 이름이 함께 표기된 점은 받아들이기 쉽지 않다. 특히 베레스의 부모는 유다와 다말이지만, 이들은 부부가 아니라 시아버지와 며느리 사이였다.¹⁾ 따라서 이 둘의 관계는 스캔들 중의 스캔들이라고 하지 않을 수 없다. 창 38장은 베레스가 어떻게 태어났는지 그 출생 과정을 낱낱이 소개한다. 뿐만 아니라 베레스의 혈통은 우리가 다루게 될 룻과 보아스 사이에 태어난 오벧을 거쳐 다윗으로, 마침내 신약성서의 예수까지 이어진다(마 1: 1-16; 눅 3: 23-38).

어떻게 비정상적인 남녀 사이에서 태어난 인물들이 메시아, 곧 그리스도의 혈통에 편입될 수 있었을까? 이 논문은 이와 같은 파격적인 사실에서 출발한다. 창 38장과 룻기는 고대 사회의 독특한 결혼제도인 '수혼'(媾婚), 혹은 '시형제 결혼'(levirate marriage)을 다루고 있다. 이 글의 전개를 위하여 먼저 두 본문을 분석한 후 시형제 결혼의 유다와 다말, 그리고 보아스와 룻의 관계를 살피게 된다. 아울러 베레스와 오벧의 출생과 그 신학적인 의미를 탐구하면서 시형제 결혼의 새로운 이해를 모색하고자 한다.

2. 본문 분석

이제 성서 본문으로 들어가 유다-다말, 롯-보아스의 이야기를 차례로

1) B. Goodnick, "The Oedipus Complex and Its Biblical Parallel," *JBQ* 20 (1991/92), 24-34쪽.

분석해 보자. 사실 유다-다말 이야기는 고대로부터 현대 연구자들에게 이르기까지 창 38장의 위치와 신학적인 의미에 대하여 뜨거운 논쟁의 대상이 되어 왔다. 기원전 2세기 작품으로 추정되는 '희년서'(Jubilees)에는 유다-다말 이야기가 창세기의 전개와 달리 요셉이 총리가 된 이후에(창 41장) 소개된다.²⁾ 한편 유대 역사가인 요세푸스(F. Josephus)는 우리의 본문이 어디에 있어야할지 정확하게 판단할 수 없었는지, 아니면 역사성을 인정할 수 없었는지 그 자체를 전혀 언급하지 않는다.³⁾ 그런가 하면 중세 구약성서와 탈무드 주석가로 널리 알려진 라시(Rabbi Solomon ben Isaac)는 창 38장이 요셉 이야기의 궁극증을 고조시키면서 독자들의 관심을 분산시키기 위해 현재의 자리에 놓이게 되었을 것으로 추측한다.⁴⁾

최근에는 이와 같은 역사적인 논란에 근거하여 유다-다말 이야기는 요셉 이야기의 일부로 후대의 편집자에 의해 삽입되었을 가능성이 제기된다.⁵⁾ 알터(R. Alter)의 분석은 전체 요셉 이야기를 이해하는데 도움이 된다. 그는 스페이저(E. A. Speiser) 등 여러 학자들이 놓치고 있는 요셉 이야기의 동기와 주제의 긴밀한 연관성을 예리하게 지적한다.⁶⁾ 그에 의하면 유다-다말 이야기와 요셉 설화 사이에는 명백하고도 다양한 공통점과 대조점이 발견된다. 알터는 창 37장과 38장을 자세히 분석하고 다음과 같은 결론을 내린다.

창 37장과 38장에서 동사의 정확한 반복과 같은 쓰임새가 각각 나타나는 것으로 보아 전승되던 자료를 기계적으로 삽입한 결과라고 보기는 어렵고 아주 뛰어난 문학적 재능을 갖춘 문필가의 조심스럽고 치밀한 작업의 결과임이 명백하다.⁷⁾

2) J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* vol 2, (Garden City, NY: Doubleday & Co., 1985), 130쪽.

3) F. Josephus, *Antiquities of the Jews: A History of the Jewish Wars*. Book II., (Philadelphia: David McKay Publisher, 1987), 65쪽 이하.

4) J. Goldin, "Youngest Son or Where Does Genesis 38 Belong?" *JBL* 96 (1977), 25쪽.

5) U. Cassuto, *Biblical and Oriental Studies*, (Jerusalem: Magness Press, 1973), 29쪽; W. Brueggemann, *Genesis*, (Atlanta: John Knox Press, 1982), 307쪽; E. A. Speiser, *Genesis*, (Garden City, NY: Doubleday & Co., 1964), 299쪽.

6) R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, (New York: Harper & Row, 1981), 3쪽 이하.

7) Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 10쪽.

유다가 요셉 처리로 형제들과 언쟁을 벌인 후 이어지는 유다-다말 이야기는 ‘속이고 속는 이야기’의 전형적인 유형에 속한다. 유다는 요셉을 죽이는 대신 노예로 팔자고 제안한 후(창 37: 26-27), 한편으로 형제들의 지도자로 인정받지만 다른 한편으로는 아버지 야곱을 속이는데 앞장서게 된다. 이어 창 38장에서 유다-다말 이야기가 소개되기 때문에 독자들은 어리둥절할 수밖에 없을 것이다. 그렇지만 두 이야기는 (아랫사람이 윗 사람을 속이는) 유형으로써 유다는 아버지 야곱을 속이고, 다말은 시부 유다를 속인다. ‘속이는 자’ 유다가 이제는 거꾸로 ‘속임을 당하는 자’ 유다로 바뀐 것이다. 따라서 유다-다말 이야기는 알터가 제시하는 대로 독립적인 단화로 볼 것이 아니라 창세기 후반부를 전체적으로 조망할 필요가 있다. 이상으로 유다-다말 이야기의 위치에 관한 논쟁은 어제 오늘의 쟁점이 아니라는 것을 알 수 있다. 이제 우리는 룯의 이야기로 넘어가 보자.

괴테(J. W. von Goethe)는 룯기를 가리켜 ‘히브리 문학의 서사시와 목가적 장르 가운데 가장 아름답고 사랑스러운 작품’이라고 찬탄한 바 있다.⁸⁾ 일부에서는 룯기를 일반적인 소설류와는 다른 형식의 ‘노벨레’(novelle)로 분류하기도 한다. 즉 어떤 갈등을 집중적으로 부각시킨 후 극적인 전환점을 통하여 클라이맥스로 달려간다는 점에서 희곡과 흡사하다. 노벨레는 양식비평의 범주에 속하는데 일반적으로 짧은 이야기의 간결성과 다양성이 조화를 이룬다. 이런 점에서 스미스(L. P. Smith)의 주장은 룯기의 이야기가 얼마나 아름답고 경탄할만한 것인지 입증해 준다.

과거에는 단편적인 이야기의 가장 완벽한 예로서 룯기를 인용하는 수사학적인 찬사가 있었다. 이에 그치지 않고 근대 단편소설의 작문에 있어서도 매우 특별한 칭송이 이어졌다. 구성을 살펴보면 장면 전개와 적당한 긴장이 단순하게 처리되고 있음을 알 수 있다. 각 장면은 세부적으로 잘 다루어져 있을 뿐 아니라 극적인 반전과 마지막의 긴장이 마치 눈앞에서 해결되는 것처럼 보인다.⁹⁾

8) A. LaCocque, *The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Tradition*, (Minneapolis: Fortress, 1990), 84쪽; R. M. Hals, *The Theology of the Book of Ruth*, (Philadelphia: Fortress, 1969), v쪽.

9) L. P. Smith, *The Interpreter's Bible* vol 2., (Nashville: Abingdon, 1954), 829쪽.

룻기는 역사적인 소재를 다루면서도 극의 전개가 탄탄하고 동시에 앞 뒤 균형을 잘 이루고 있기 때문에 많은 성서학자들은 물론 일반 문학 비평가들 사이에서도 작품 자체에 대한 칭송이 뒤따른다. 그 시작은 매우 광범위하다. 즉 인간과 세상에 대한 일반적인 관심사로부터 출발한다. 그러다가 이야기는 특정 지역과 인물에 한정된다. 즉 베들레헴과 엘리멜렉의 가문으로, 나중에는 나오미와 룻, 그리고 보아스로 연결되는 매우 사적인 관계로 좁혀진다. 한편 룻기 연구에서 자주 지적되는 점은 상반되는 두 개념을 활용한 이진법적인 대조법이다. 예컨대 기근과 풍요, 피신과 귀향, 고립과 연대, 삶과 죽음, 징벌과 보상 등등이 그것이다.¹⁰⁾

여기서 우리는 궁켈(H. Gunkel)이 창 38장은 문학적으로 볼 때 룻기의 모델이라는 주장을 귀담아 들을 필요가 있다.¹¹⁾ 두 본문은 '시형제 결혼'이라는 공통된 주제를 묘사하지만, 창세기는 룻기보다 훨씬 더 거칠고 투박하다. 뿐만 아니라 전자의 단순한 구성은 후자의 복잡한 내용과 비교된다. 보스(J. W. H. Bos)에 의하면 두 이야기는 알티가 제안한 결혼 방식과 반대되는 형식을 취한다고 볼 수 있다.¹²⁾ 즉 그 반대 형식이란 1) 남자 주인공은 유다와 엘리멜렉처럼 고향을 떠나 타지에 정착한다. 2) 다말과 룻이 그랬듯이 여자 주인공의 주도적인 역할을 통하여 남자 주인공을 만나게 된다. 이 때 둘의 만남은 풍요의 상징인 우물이 아니라 바깥에서 이루어지고 증표가 주어진다(룻의 경우는 타작마당이 된다). 3) 이 만남에는 약간의 속임수가 들어 있다. 즉 다말이 과부복을 벗고 변장하지만, 룻은 어둠 속에서 보아스를 만났기 때문에 속임수가 더 교묘하다고 볼 수 있다. 4) 이 만남의 결과 여인은 약조를 확인할 수 있는 표식을 확보한다. 다말이 받은 도장과 끈과 지팡이, 그리고 룻이 받은 보리는 각각 미래의 은총을 암시한다. 5) 결국 여인은 그 장소를 떠나고 그 만남은 성공적으로 이루어졌음이 공표된다. 이 때 더 중요한 것은 다말과 룻이 그 관문을 통과하였을 때 새로운 생명의 잉태가 알려

10) J. M. Sasson, *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979), 23쪽.

11) E. F. Campbell, *Ruth: A New Translation Anchor Bible*, (New York: Doubleday Co., 1975), 6쪽.

12) J. W. H. Bos, "Out of the Shadows: Genesis 38; Judges 4:17-22; Ruth 3," *Semeia* 42 (1988), 37-67쪽. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 51-59쪽.

진다는 점이다. 지금까지 분석에서 창 38장과 룻기의 공통점은 확연하게 드러난다. 게다가 두 이야기가 시형제 결혼이라는 동일한 주제를 사용하고 있다는 점에서 그 유사성은 분명하다.

3. 시형제 결혼의 신학적인 의미

시형제 결혼은 히브리 성서에만 나타나는 독특한 풍습은 아니다. 이와 유사한 결혼 형태가 고대 그리스, 페르시아, 아메리카 원주민, 심지어 고구려 등지에서 발견되는 인류학적인 현상이다. 따라서 지역적인 편차와 특성이 있지만 시형제 결혼은 일반적으로 혈통과 재산을 보호하기 위한 씨족사회의 독특한 결혼 풍습으로 이해하면 된다.¹³⁾ 츠밧(M. Tsevat)은 이 사실을 뒷받침하는 우가릿 문서의 내용을 소개한다. 즉 우가릿 왕은 자신의 사후 그의 형제들로부터 왕비를 빼앗아 가는 것을 저주한다.¹⁴⁾ 왕이 아들이 없이 죽으면 왕비는 시동생과 결혼하게 되어 있으며 동시에 그 혈통 안에서 왕위를 유지할 수 있게 된다.

구약성서에서 시형제 결혼은 세 차례 언급된다. 즉 창 38장, 신 25장, 그리고 룻기 전체이다. 그러나 세 본문은 역사적으로 약간 다른 단계, 혹은 다른 형태의 시형제 결혼을 보여준다. 랍비 더비(J. Derby)에 따르면 유다와 다말의 경우는 시형제 결혼의 취지에 가장 가까운 형태이고 룻과 보아스는 유사한 경우이다.¹⁵⁾ 신 25장을 기준으로 보면 창 38장과 룻기의 이야기를 시형제 결혼법으로 이해하는 데 다소 무리가 있는 것도 사실이다. 왜냐하면 신 25장에는 시형제의 범위가 해당 형제에 국한될 뿐, 시아버지와 인근 친척에 대한 명시가 전혀 없기 때문이다.¹⁶⁾

13) M. Burrows, "The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage," *BASOR* 77 (Feb. 1940), 2-14쪽; R. de Vaux, *Ancient Israel: Social Institutions* vol 1., (New York: McGraw Hill Company, 1965), 38쪽 이하; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws with Special References to General Semitic Laws and Customs*, (London: Longmans Co., 1944), 23쪽 이하; 민 영진, "시형제 결혼," 「이방 여인 룻 이야기」 (천안: 한국신학연구소, 2000), 41쪽이하.

14) M. Tsevat, "Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel," *JSS* 3 (1958), 237쪽.

15) J. Derby, "The Problem of the Levirate Marriage," *Dor le Dor* 19/1 (1990), 11-17쪽.

16) 히타이트 법률에 의하면 "만약 남자가 결혼하여 죽으면 그 형제가 그 여인을 아내로 삼는다. 그런 다음에는 시아버지가 말한다." 시형제는 적어도 10세가 되어야 책임을 질 수 있다. J. B. Pritchard(ed.), *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, (Princeton: Princeton University Press, 1960), 180쪽.

그렇다면 시형제 결혼을 살펴보자. 신 25장이 시형제 결혼에 대한 내용을 규정하는 법 조항이라면 창 38장과 룯기는 그 제도를 이야기 형식으로 풀어낸다. 창세기에서 유다는 며느리 다말에게 속아서 아들 대신 시형제(야밤) 역할을 하게 된다. 실제로 다말은 두 번씩이나 남편을 잃고 친정으로 쫓겨난 상태였다. 유다는 두 아들을 이미 잃었고 셋째 아들마저 놓치지 않을까 하는 두려움이 컸을 것이다. 이런 상황에서 다말의 유일한 희망은 시동생 셀라가 장성하기를 기다리는 것뿐이다(창 38:11). 다말은 유다의 제안대로 셀라가 성인이 될 때까지 친정에서 기다린다. 그러나 시간이 어느 정도 지났는데도 유다로부터 아무런 소식이 없다. 이리다가 셀라가 시형제의 본분을 못할 수도 있지 않을까 하는 조바심과 염려가 다말을 엄습한다. 때마침 다말은 유다가 아내를 잃고 딤나(Timnah)에 양털을 깎으러 온다는 풍문을 듣게 된다. 다말로서는 어떻게 해서라도 이 기회를 활용해야만 했다. 그리하여 다말은 과부의 옷을 벗어 던지고 창녀로 위장한 후 시아버지를 유혹하여 동침한다.

한편 룯의 상대는 보아스이다. 그는 유다의 아들 엘, 오난, 셀라처럼 시형제가 아니라 가까운 인척관계라는 점에서 큰 차이가 있다. 룯의 시아버지 엘리멜렉과 남편 말론, 그리고 시형제 기론이 죽었기 때문에 룯의 시형제가 나타날 가능성은 없는 것처럼 보인다. 여하튼 룯은 나오미를 따라 모압에서 베들레헴으로 돌아와 그 지역의 유력한 인물 보아스의 도움을 받게 된다. 이때 나오미는 며느리에게 보아스가 룯을 거들어줄 수 있는 엘리멜렉의 가까운 친척이라는 사실을 알린다. 룯에게도 서광이 비추기 시작한 것이다. 그리하여 나오미는 룯이 보아스에게 접근할 수 있도록 작전을 세운다. 그러나 보아스보다 더 가까운 일가친척이 있음을 알고 순간 어려운 국면에 처하지만 보아스는 유력 인사답게 문제를 잘 해결한다. ‘고엘,’ 곧 기업 무를 자가 그 책임을 포기하자(룯 4: 6) 보아스는 증인을 세우고 엘리멜렉의 소유지와 룯을 사서 아내로 맞이하고 고엘의 의무를 하게 한다.

여기서 시형제를 가리키는 ‘야밤’(אבם)과 ‘기업 무를 자’로 번역된 ‘고엘’(גאל)의 의미를 짚고 넘어가자. 먼저 야밤은 일차적으로 ‘남편의 형제’(brother-in-law)를 지칭하지만 ‘형제의 직분을 실행한다’는 의미가 파생된다(B-D-B, 386A). 한편 고엘은 ‘친척의 역할을 하다’(to act as

a kinsman)라는 히브리어 동사 ‘가알’에서 왔다.¹⁷⁾

고엘은 1) 형제와 친척의 혈통을 이어줄 의무, 2) 가난한 친척이 내놓은 땅을 사야할 의무,¹⁸⁾ 3) 빚 때문에 종으로 팔려갈 친척을 구해줄 의무, 4) 친척의 원수를 갚아줄 의무가 있다.

이런 점에서 고엘은 ‘기업 무를 자,’ 혹은 ‘구속자’로 번역된다. 따라서 창 38장의 유다와 다말 이야기가 ‘야밤’에 근접한다면 롯기의 보아스와 롯의 경우는 ‘고엘’에 해당한다고 볼 수 있다.

두 이야기는 시형제의 가족이 혼자된 과부와 결혼하고, 죽은 형제의 기업과 이름을 연결하는 아이의 탄생에 초점을 맞추고 있다. 그러나 신명기의 시형제 범위를 놓고 볼 때, 유다와 보아스의 경우는 시형제의 범주에 포함되는지 논란의 여지는 남는다. 이점에서 연구자들은 우가릿 문서의 평행구절과 비교해서 성서에 나타난 ‘시형제’라는 용어가 반드시 죽은 남편의 형제들에게 국한되는 것이 아니라 아버지와 인척까지 포함할 수도 있다고 본다. 다시 말해서 시형제는 혈통을 이어줄 수 있는 친족을 가리키고, 시형제 결혼은 ‘출산’을 통하여 대를 잇는 제도라는 것이다.¹⁹⁾ 한편 남편이 아직 살아있는 경우 부인이 수태를 못할 경우에도 혈통을 잇게 하는 관습이 있었다. 여성들에게 아이를 낳지 못하는 것보다 슬프고도 절망적인 일은 없을 것이다. 사라와 라헬이 아이를 낳지 못할 때 그들은 ‘여종에게 가서 동침하고 가계를 이어가라’(창 16: 2; 30: 3)고 남편에게 제안한다. 따라서 남편의 사후에는 시형제를, 부인의 불임에는 몸종을 통하여 가계를 잇게 한 것이다. 폰라트(G. von Rad)와 스파이저는 이런 관습이 이미 오래 전에 제도화되었을 것으로 추측한다.²⁰⁾ 이 전통은 시형제 결혼의 다른 형태라고 볼 수 있다.

시형제 결혼의 또 다른 목적은 자녀, 특히 아들이 없는 과부의 보호와 안전에 있다. 과부의 권리와 긴밀한 관련이 있는 것이다. 뉴필드(E.

17) F. M. Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998), 4-5쪽. 그러나 후대에 시형제 결혼 자체는 금기시 되고 고엘의 의미는 확장된다.

18) 예레미야의 경우를 참조하라(렘 32: 6-15).

19) R. Westbrook, “The Law of the Biblical Levirate,” *Revue Internationale des Droits l’Antique* 24 (1977), 78쪽 이하.

20) G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, (Philadelphia: Westminster, 1972), 191쪽; Speiser, *Genesis* (the Anchor Bible), (New York: Doubleday, 1964), 119-21쪽.

Newfeld)는 시형제 결혼 제도의 근거를 사회학적으로 설명한다.

단순히 자손을 낳아 혈통을 잇는 것이 시형제 결혼의 목적은 아니다. 그보다 근본적으로 재혼을 통하여 과부를 보호하고 더 나아가 여자로서 아이를 가질 수 있는 기회를 제공한다는 데 그 목적이 있다.²¹⁾

라콕(A. LaCocque)도 시형제 결혼법의 사회적 의미를 강조한다. 즉 시형제 결혼은 혈통의 단절을 막고, 재산의 유출을 차단하기 위한 제도적인 장치라고 본다. 그러나 전통적인 해석은 시형제 결혼의 이면적인 의도를 간과하고 있다. 그것은 과부의 출산권, 즉 '생육하고 번성하라'는 창조 명령에 비추어 설명하지 못한 것이다. 만약 과부의 육체적인 안전과 경제적인 보호가 선행되지 않는다면 죽은 자의 혈통과 재산을 어떻게 지킬 수 있을까? 여권이 신장된 현대 사회에서도 여성들은 여전히 억센 남성들의 억압과 착취의 대상이 된다. 하물며 고대 사회에서 여성, 특히 남편을 잃은 여성의 경우 훨씬 취약했을 것이다. 따라서 여성들은 경제적인 가치로 환산되었고 심지어 재산의 일부로 취급받은 것이다(출 20: 17; 신 5: 21).

이런 상황에서 결혼은 남성의 성적인 행동을 규제하면서 가계를 잇기 위한 합법적인 통로가 되고 상대적으로 여성에게 결혼은 안전을 담보할 수 있는 사회적, 법적인 제도가 된다. 물론 결혼은 여성이 경제적인 안정과 외부의 공격으로부터 보호를 받으면서 출산할 수 있는 안전장치이기도 하다. 라콕은 이 점을 다음과 같이 강조한다.

결혼은 개인적인 영역으로만 축소할 수 없고 여성들을 위한 안정적인 제도를 법적으로 제공하고 있었다. 특별히 구약성서에 자주 등장하는 과부와 고아들을 위한 법조문은 개인적인 문제로 국한시킬 수 없다는 법적인 근거를 보여주는 것이다.²²⁾

이와 같은 상황에서 과부를 위한 제도적인 장치가 필요하였다. 신명기

21) Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, 30쪽.

22) LaCocque, *The Feminine Unconventional*, 11-20쪽; C. L. Meyer, "The Root of Restriction: Women in Early Israel," N. K. Gottwald(ed.), *The Bible and Liberation*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983), 289-306쪽.

법전과 예언자들이 빈번하게 이들의 보호와 안전을 주장한 이유가 여기에 있다(신 24: 19; 사 10: 2; 렘 22: 3; 속 7: 10). 그러므로 시형제 결혼은 과부의 보호와 안전을 위한 최소한의 법적인 도구로 이해할 수 있다.

신 25장 5절과 창 38장 8절에 의하면 시형제의 본분과 의무가 어디에 초점이 있는지 잘 보여준다.

네 형수에게로 들어가서 남편의 아우의 본분을 행하여 네 형을 위하여 씨가 있게 하라(창 38: 8).
그 남편의 형제가 그에게로 들어가서 그를 취하여 아내를 삼아 그의 남편의 형제 된 의무를 그에게 행할 것이요(신 25: 5).

위의 인용에서 강조된 아우의 '본분'과 형제된 '의무'는 히브리어 '아빔'과 연관된다. 문제는 이 동사의 직접 목적어가 후사를 잇는 것이 아니라 '형수'를 아내로 취하는 것이다. 죽은 자의 혈통보다 '형수를 아내로 취하는 것'이 선행한다. 일반적으로 법조항의 전반부가 요점이라면 후반부는 이차적이다. 여기서 알트(A. Alt)의 도움이 필요하다. 알트는 간결한 형식으로 소개되는 절대법(apodictic law)에 근거하여 시형제 결혼 규정을 다음과 같이 재건한다. '죽은 자의 아내는 재혼하지 못한다.'²³⁾ 이 법조문은 여인의 위치를 근본적으로 재산의 일부로 간주하고 있음을 전제한다(출 20: 17; 신 5: 21). 그러므로 과부가 남편의 가족으로부터 보호 받는 것은 당연하고 볼 수 있다. 그렇지만 이 법조문에는 시형제 권리는 없고 의무만 강조되었다.²⁴⁾

이상에서 논의한 바와 같이 시형제 결혼은 일차적으로 과부의 생명과 안전을 확보하는 데 있다. 코츠(G. W. Coats)에 의하면 다말과 룻의 경우 시형제를 통한 임신은 취약한 과부의 상황을 가장 확실하게 극복할 수 있는 안전한 방법이며 더 나아가 여성의 특권임을 잘 보여준다.²⁵⁾

23) Th. Thompson/D. Thompson, "Some Legal Problems in the Book of Ruth," VT 18 (1968), 82쪽. 시형제 결혼법의 나머지는 시형제의 의무와 죽은 형제의 이름을 잇는 것인데 일반적으로 후대의 편집으로 간주된다.

24) 오난의 경우가 좋은 본보기다. E. W. Davis, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage," VT 29/2 (1981), 138-44, 258-67쪽.

25) G. W. Coats, "Widow's Rights: A Crux in the Structure of Genesis 38," CBQ 34 (1972), 461-66쪽. G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary*, (Philadelphia: Westminster Press,

그러나 무엇보다도 시형제 결혼의 일차적인 목적은 여성이 누릴 수 있는 최고의 축복이자 의무인 생명의 잉태와 출산에 있음을 간과해서는 안 된다. 지금까지 시형제 결혼이 사회학적인 해석에 머물러 왔지만, 여성신학적이며 창조 신학의 관점에서 조명할 필요가 있다. 그렇다면 다말과 룯이 왜 목숨의 위협을 감수하면서 새로운 생명을 잉태하려고 하였는지 그 이유를 규명할 차례다.

4. 유다 vs 다말, 보아스 vs 룯

다음으로 시형제 결혼법을 연구하는 데 있어서 중요한 점은 유다와 다말, 보아스와 룯의 관계를 살피는 것이다. 왜냐하면 신명기의 규정에 의하면 유다와 보아스는 다말과 룯의 직접적인 시형제가 아니라 각각 시아버지와 먼 친척이기 때문이다. 이런 점에서 일부 학자들은 고대 근동의 '시형제' 규정을 광범위한 것으로 인정하면서도 이 두 경우는 모두 엄격한 의미의 시형제 결혼의 범주에 속하지 않는다고 주장한다. 톰슨은 룯기가 고대 이스라엘의 시형제 결혼법에서 아주 독특한 유형 중의 하나일 것으로 본다.²⁶⁾ 룯기에 나타난 시형제 결혼은 초기의 시형제에서 확대되는 과도기적인 성격을 띠고 있다는 것이다.

유다와 보아스는 시형제가 아니었으나 결과적으로 시형제의 의무를 수행하였다. 보아스와 룯의 관계가 구속적 결혼(בֵּן אִי)이라면, 유다와 다말의 관계는 시형제 결혼(בֵּן חָמַי)의 확장이다. 룯의 시형제는 없고 보아스보다 더 가까운 친족이 있었으나 그가 포기한다. 그러자 보아스는 합법적으로 다음 순위의 고엘로 나선 것이다. 한편 다말의 처음 남편 '엘'이 죽자 시형제의 의무는 둘째 아들인 '오난'에게 넘어갔다. 그러나 그는 시형제의 의무를 거부하였다. 그것은 아마도 시형제의 의무가 짐이었을 뿐 아니라 그에 상응하는 혜택이나 권리보다는 경제적인 손실과 출혈 때문이었을 것이다(룯 4: 6). 따라서 보아스가 룯을 아내로 맞이할 때 그는 법적인 의무를 이행하는 다시 말하면 순수하게 은혜를 베푸는 사람으로서 역할을 한 것이다.²⁷⁾ 마찬가지로 다말이 과부 옷을 벗고 시아버지를

1966), 154쪽.

26) Thompson, "Some Legal Problems," 79쪽; M. S. Moore, "Haggoe I: The Cultural Gyro-scope of Ancient Hebrew Society," *Restoration Quarterly* 23/1 (1980), 27-35쪽.

27) Davis, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage," 266쪽. 그러나 이와 반대로

유혹하는 돌출적인 행동 역시 이러한 관점에서 이해할 수 있다.²⁸⁾

이제 다말과 룯이 과부가 된 후 어떻게 자신들의 삶을 개척해 나갔는지 살펴보자. 그들은 아무도 도와줄 사람 없는 고립무원의 상황을 본능적으로 타개하였다. 다말은 남편과 사별하고 시동생 '오난'을 맞았으나 그도 자식을 남기지 못한 채 죽었다. 그러자 유다는 '셀라'가 아직 어리다는 이유로 다말을 친정에 보낸다. 이것은 남편을 잃은 여성에게 최악의 상황이다(레 22: 13). 한편 룯은 다말과 반대로 친정을 떠나 시어머니와 함께 베들레헴으로 온다. 고향을 떠나왔으니 더는 물러설 곳이 없다. 두 사람 모두 절망적인 사정은 똑같다. 이들에게 희망이 찾아올 것인가? 다말은 시아버지 유다가 양털을 깎으려고 답나로 온다는 소식을 듣게 되고, 한편 룯은 지역의 재력가인 보아스가 남편의 친척이 된다는 사실을 알게 된다. 두 사람은 각각 전략을 세우고 실행에 옮긴다. 다말은 과부의 옷을 벗어던지고 얼굴을 가리고 몸을 치장하며(창 38: 14; 참조 유디트 8: 5), 룯은 몸을 씻고 기름을 바른 뒤 좋은 옷을 입는다(룯 3: 3). 그 후 다말은 '에나임 성문'²⁹⁾ 곁에서 창녀처럼 변장한 채 시아버지를 유혹한다. 유다는 며느리 다말을 알아보지 못하고 동침한다. 이와 반대로 룯은 시어머니 나오미가 지시한대로 타작마당에 몰래 들어가지만 보아스에게 자신의 정체를 밝히고 함께 잔다.

다말은 시아버지 유다와 잠을 잔 후 증표로 '도장과 끈과 지팡이'를 확보하고(창 38: 18) 룯은 보리 여섯 되를 받아 온다(룯 3: 15).³⁰⁾ 시간이 지난 뒤 유다는 며느리 다말의 임신 소식을 전해 듣는 순간 '그녀를 끌어내어 불사르라'(창 38: 24)며 격분한다.³¹⁾ 한편 보아스는 룯을 부인으로 받아들이기 위한 법적인 절차를 진행한다(룯 4: 1). 즉 보아스는 성문에 올라가서 룯의 기업, 엄격하게 말하면 엘리멜렉과 말론의 기업을 무를 자를 찾아서 시형제의 권리에 대하여 문의하자 자신에게 손해

레위기는 형제의 아내와 자는 것을 엄격하게 금지한다(레 18: 16; 20: 21). 막 6: 18 참고.

28) M. C. Astour, "Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs," *JBL* 85 (1966), 185-96쪽; E. W. Nicholson, "The Problem of זונה," *ZAW* 89 (1977), 259-65쪽.

29) 히브리어 '에나임 성문'(בֵּית עֵינַיִם)은 문자적으로 '눈을 뜬 사람'을 의미하지만 다말은 유다를 '눈을 감은 사람'처럼 속이고 있다. I. Robinson, "Bepetah 'enaym in Genesis 38: 14," *JBL* 96/4 (1977), 569쪽.

30) Alter, *The Art of Biblical Narrative*, 9쪽.

31) 소 형근, "구약성서에 나타난 가족제판(?) 연구: 창 38장 24-26절을 중심으로," 「구약논단」 13/2 (2007년 6월), 106-123쪽.

가 있을까 머뭇거리다 그 권리를 포기한다. 그러자 보아스는 열 사람의 증인을 세워 그 권리를 합법적으로 취득한다.

다말은 절대절명의 위기에 처했으나 증표로 받았던 ‘도장과 끈과 지팡이’를 유다에게 제시함으로써 오히려 시아버지를 궁지에 몰아 넣는다. ‘내가 이 물건의 임자로 말미암아 잉태하였나이다 청컨대 보소서 이 도장과 그 끈과 지팡이가 뉘것이나이까’(창 38: 25). 유다는 이전에 자신이 건네주었던 물증을 보고 ‘그는 나보다 옳도다’라며 자신의 과오를 시인하고 다말의 임신이 합법적인 것으로 인정해 준다. 반면 룯과 보아스에게는 모든 과정이 순조롭게 진행된다. 이 과정을 지켜보던 백성과 장로들은 룯과 보아스에게 다음과 같은 축복을 한다.

여호와께서 네 집에 들어가는 여인으로 이스라엘 집을 세운 라헬 레아 두 사람과 같게 하시고 ... 이 여자로 네게 후사를 주사 네 집으로 다말이 유다에게 낳아준 베레스의 집과 같게 하시기를 원하노라 (룯 4: 11-12).

결국 다말과 룯은 최악의 상황인 과부의 신분을 벗고 여성의 가장 큰 특권이자 축복인 한 아이의 어머니가 되고 다윗의 족보에 오르는 영예를 누린다.

유다와 다말의 행위는 상대를 부정하고 속이는 등 자칫 파국적인 상황을 불러올 수도 있었다. 그러나 보아스와 룯은 상대를 인정하고 합법적으로 통하여 가문의 혈통을 이어갔다. 다말과 룯은 ‘아직 자식을 낳지 못한’ 여성으로 임신의 권리를 일시적으로 제한 받았으나 결국 회복한다. 임신과 모성의 권리를 획득하고 마침내 아이를 낳는다.

다말과 룯은 이방 여인이며 과부로서 제한된 삶에 굴복하지 않고 필사적인 노력으로 선조 대열에 올랐다. 유다와 다말은 쌍둥이 ‘베레스와 세라’를 얻는데 죽은 두 아들과 균형을 이룬다. 한편 보아스와 룯은 오벳을 낳았다. 그는 나오미의 ‘기업 무를 자’가 되고 룯에게는 어머니가 되게 하였다. 즉 생물학적으로는 룯이 오벳의 어머니이지만 혈통적으로는 나오미가 아기를 취하여 품에 안음으로써 그의 양육자가 되는 것이다.³²⁾

32) I. Paredes, *Countertraditions in the Bible: Feminist Approach*, (Cambridge, MA: Harvard

마지막으로 유다-보아스, 그리고 다말-룻의 관계는 공통점이 많다. 다말과 룻은 유다와 보아스에 비하여 이방인이며 과부라는 소외자들이다. 상대적으로 유다와 보아스는 권력자를 상징한다(창 38: 8, 24; 룻 3: 12). 따라서 이들은 자신의 권력을 이용하여 종교적으로(창 38: 26), 사회적으로, 혹은 경제적으로 과부와 약자의 권리를 빼앗을 수 있는 막강한 권력을 행사할 수 있었다. 그러나 다말과 룻은 남성 중심의 권력에 도전한 결과 죽은 남편의 혈통을 이어갔을 뿐 아니라 시형제 결혼의 표상이 되었다(창 38: 26; 룻 4: 11-12). 이제 유다와 다말, 보아스와 룻의 관계는 대결의 관계가 아니라 상호 협력적인 차원에서 이해해야 한다. 따라서 그들의 후손인 베레스와 오벳이 두 사람의 관계를 묶어줄 연결고리가 될 것이다.

5. 베레스와 오벳의 탄생

이제 두 이야기는 후반부 대단원을 향한다. 즉 유다와 다말 사이에 베레스가, 보아스와 룻 사이에 오벳이 태어난다. 특히 고대 사회에서, 더구나 부계 사회에서 아들의 탄생은 단순히 한 아이의 출생 그 이상을 의미한다.³³⁾ 즉 생물학적 탄생을 넘어 가문의 번영과 부흥을 알리는 신호탄으로 본 것이다. 유다의 입장에서 보면 다말 사이에서 태어난 쌍둥이 베레스와 세라는 죽은 엘과 오난을 대신한다고 볼 수 있고, 오벳은 룻의 아들이지만 한편으로는 할머니 나오미의 '기업 무를 자'가 된다.³⁴⁾

창 38장은 다말의 아들 베레스가 다윗의 선조라는 사실을 언급하지 않지만 룻 4장은 다윗과 관련하여 그 족보를 자세히 기록한다. 여기서 우리의 관심사인 시형제 결혼이라는 측면에서 문제를 제기할 수 있다. 즉 시형제 결혼으로 태어난 아이가 도대체 누구의 자녀인지 하는 논의이다. 베레스와 오벳의 경우 다말의 처음 남편 엘, 그리고 룻의 남편 말론의 이름이 전혀 거명되지 않고 생부(生父)인 유다와 보아스의 자식으로 등장하고 있다는 점을 지적할 수밖에 없다. 따라서 우리는 '이름'이 가지는 의미를 살펴보아야 한다. 웨스트브룩(R. Westbrook)에 의하면 이름은

University Press, 1992), 98-117쪽.

33) S. B. Parker, "The Birth Announcement," L. Eslinger/G. Taylor(eds.), *Ascribe to the Lord* (Sheffield: JSOT Press, 1988), 133-49쪽.

34) R. L. Hubbard, "Ruth VI 17: A New Solution," *VT* 38/3 (1988), 293-301쪽.

땅이나 재산과 밀접하게 연관된 것으로 이해할 수 있다.³⁵⁾ 슬로브하트의 딸들인 경우 아버지가 아들이 없이 죽었을 때 다음과 같이 하소연한다.

어찌하여 아들이 없다고 우리 아버지의 이름이 그 가족 중에서 삭제되리이까 우리 아버지의 형제 중에서 우리에게 기업을 주소서(민 27: 4).

이스라엘에서 이름은 후손의 번영과 재산, 그리고 권력이라는 차원에서 발전한 것으로 보인다. 특히 남자의 이름에는 가끔 그의 재산이 포함하기도 하였다.

성서의 족보에는 정상적인 혼인 관계가 아닌 경우도 들어있다. 룻의 딸은 아버지와의 근친혼으로 인하여 룻의 조상인 모압의 선조가 되고, 유다와 다말의 근친혼으로 인하여 다말은 베레스의 어머니가 되며, 가나안의 창녀 라합은 보아스의 선조 할머니가 된다. 모압 여인 룻과 보아스의 결합은 오벳으로, 다윗의 혈통까지 닿는다. 이 모든 조상의 관계를 종합해보면 다윗의 뿌리는 명예롭지 못한 선조 할머니들이 징검다리처럼 연결된다.³⁶⁾ 이것이 역사적 사실이라면 다윗과 예수는 초라한 혈통에서 태어난 것이다. 그렇지 않다면 신데렐라 이야기처럼 비천한 신분에서 어느 날 갑자기 상승효과를 노리기 위한 고도의 문학적인 수사일지도 모른다.

말라마트(A. Malamat)는 이러한 족보가 당시 고대 근동의 영향을 받았을 가능성을 제시하고 있다.³⁷⁾ 말라마트가 조사한 함무라비 왕조와 앗시리아 왕조의 족보에 의하면 다음의 4가지 서로 다른 항목이 들어있다. 첫째, 모든 자손을 망라한 족보, 둘째, 왕위를 이어받은 제한된 혈통, 셋째, 왕의 조상들, 그리고 넷째, 역사적으로 관련 있는 혈족 등이다. 우리의 주제로 돌아와 보면 베레스에서 다윗으로 연결되는 혈통은 세 번째 왕의 조상들에 해당한다. 다시 말하면 적어도 족보상으로 실제

35) Westbrook, "The Law of the Biblical Levirate," 71-72쪽.

36) M. D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies: With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, (New York: Cambridge University Press, 1988), 146 쪽이하.

37) A. Malamat, "King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies," *JAOS* 88(1968), 163-73쪽.

가계도의 출발점으로서 다윗은 그 조상과 후손의 연결고리가 된다.³⁸⁾ 앙드레 라콕은 족보를 구성하는 데 있어서 가장 중요한 인물을 어떻게 분류하고 어디에 위치시킬 것인지를 강조하고 있다.

룻 4장 18-22절에서 다말의 아들 베레스가 맨 처음에 등장하고, 보아스는 일곱 번째, 그리고 다윗은 열 번째에 나온다. 이것은 특별히 족보 작성에 있어서 절정에 해당하는 부분과 룻기의 결말에 완벽하게 어울린다.³⁹⁾

이스라엘 사회에서 족보가 관심으로 떠오른 것은 주로 포로기 이후인 것으로 밝혀졌다. 족보의 일차적인 기능은 서문에서 밝힌 대로 가문의 연속성과 결속력을 꾀하려는 데에 있다. 그렇지만 이와 같은 특징을 가진 연대기, 혹은 족보가 이야기의 맨 끝에 위치한다는 것은 어색하다.⁴⁰⁾ 사손(J. M. Sasson)은 그 이유를 '보아스 이야기의 마지막을 설명하려는 것이 아니라 오벳의 시작을 알리는 것이다'라고 설명한다. 특히 룻기에서 족보의 역할은 창세기에서 열왕기로 이어지는 핵심을 오벳의 탄생을 기폭제로 삼아 연결하고 있다는 것이다.

베레스와 오벳은 다음과 같은 몇 가지 점에서 '기적의 자손'이라고 부를 만 하다. 첫째, 두 사람은 각각 가나안 여인과 이스라엘 족장, 모압 여인과 이스라엘 선조 사이라고 하는 불가능하고도 논란이 있는 관계에서 태어났다. 둘째, 두 사람의 이름이 시사하는 바가 크다. 즉 베레스는 '위반자,' 혹은 '불화를 일으키는 사람'을 의미하지만 유다와 특별한 연결고리는 없다. 오히려 베레스는 사회적인 규율을 도전하고 깨뜨리는 어머니 다말의 행동과 상통한다. 말하자면 다말은 유다가 써어놓은 굴레와 의로움 뒤에 감추고 있는 위선을 타파하려는 것이다. 이와 반대로 오벳은 룻이 시어머니 나오미에게 보여준 대로 '순종하는 사람'을 가리킨다. 그러나 결과적으로 베레스와 오벳은 절망적인 죽음(엘과 말론의)을 뚫고 새로운 생명을 불러왔다. 그들은 어머니가 될 수 있는 권리를 놓칠 수 있

38) Malamat, "King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies," 163-73쪽; R. R. Wilson, "The Old Testament Genealogies in Recent Research," *JBL* 94/2 (1975), 169-89쪽; *Genealogy and History in the Biblical World*. (New Haven: Yale University Press, 1977).

39) LaCocque, *The Feminine Unconventional*, 112쪽

40) 대상 1-9장과 마 1장에 나오는 족보를 비교해보라.

는 여인(다말과 룯)에게 최고의 영예와 특권인 ‘모성’을 선물한 것이다.

6. 결론

다말은 두 남자와 결혼하고 시아버지와 사이에 두 아들을 두었으니 그녀의 인생이 얼마나 고단하고도 험난했겠는지 짐작이 간다. 한편 룯의 인생도 다말 못지 않았다. 고향 모압에서 남편을 여의고 늙은 시어머니를 따라 낯선 베들레헴에 왔지만 고달픈 인생은 여전하였다. 그럼에도 자식이 없이 과부가 된 다말과 룯에게 희망은 있었다. 이른바 시형제 결혼이라는 고대 사회의 전통이 두 여인에게 어떤 가능성을 열어주었기 때문이었다.

고대 사회에서 여성은 여러 가지 면에서 남성에 비하여 훨씬 열등한 존재였다. 더구나 남편을 잃은 여성은 남성들의 손쉬운 공격 대상이었다. 이런 점에서 시형제 결혼은 혼자된 과부를 보호하기 위한 인권법으로 이해할 수 있다. 그럼에도 남성 중심적인 사회체제에서 과부들의 권리는 단지 전통과 법 조항으로 쉽게 얻을 수 없었다. 유다와 보아스로 대표되는 막강한 남성의 힘이 버티고 있었기 때문이다. 그러나 다말과 룯은 용기 있게 권익을 되찾아 결국 다윗의 혈통에 오르는 기적을 일으켰다.

신화적인 설명에 따르면 문화는 남성이 일구지만 자연은 여성의 몫이다. 바뀌 말해 남성은 자연을 개척하여 새로운 문명을 일으키지만, 여성은 남성이 일구어 놓은 문화를 다시금 자연의 섭리로 환원시킨다. 따라서 남성과 여성 사이의 관계는 상호의존적인 것으로 이해해야 한다. 이와 같은 상호관계에 도달하기 위하여 다말과 룯은 당시 남성 중심 세계에 과감하게 도전하였던 것이다. 그러나 그 길은 자신의 목숨을 내놓는 위험천만한 일이었다.

옛적에는 임산부가 출산하기 전에 자신의 신발을 땃돌 위에 나란히 정리해 놓고 방에 들어갔다고 한다. 왜냐하면 출산이 잘못되어 신발을 다시 신지 못할 수도 있기 때문이다. 이 말은 새로운 생명을 얻기 위해서는 목숨을 각오해야 한다는 뜻이다. 다말과 룯은 생명의 위험을 무릅쓰고 여성 최고의 특권인 임신의 권리를 되찾았고 출산의 기쁨까지 맛보았다. 그들은 시형제 결혼의 최고 수혜자가 되었다.

7. 참고문헌

- 민 영진, “시형제 결혼,” 「이방 여인 룓 이야기」 (천안: 한국신학연구소, 2000).
- 소 형근, “구약성서에 나타난 가족재판(?) 연구: 창 38: 24-26을 중심으로,” 「구약논단」 13 권 2호 (2007년 6월), 106-123쪽.
- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, (New York: Harper & Row, 1981).
- Astour, M. C., “Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs,” *JBL* 85 (1966), 185-96쪽.
- Bos, J. W. H., “Out of the Shadows: Genesis 38; Judges 4:17-22; Ruth 3,” *Semeia* 42 (1988), 37-67쪽.
- Burrows, M., “The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage,” *BASOR* 77 (Feb. 1940), 2-14쪽.
- Campbell, E. F., *Ruth: A New Translation Anchor Bible*, (New York: Doubleday Co., 1975).
- Cassuto, U., *Biblical and Oriental Studies*, (Jerusalem: Magnes Press, 1973).
- Charlesworth, J. H.(ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* vol 2, (Garden City, NY: Doubleday \$ Co., 1985).
- Coats, G. W., “Widow’s Rights: A Crux in the Structure of Genesis 38,” *CBQ* 34 (1972), 461-66쪽.
- Cross, F. M., *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998).
- de Vaux, R., *Ancient Israel: Social Institutions* vol 1., (New York: McGraw Hill Company, 1965).
- Derby, J., “The Problem of the Levirate Marriage,” *Dor le Dor* 19/1 (1990) 11-17쪽.
- Goldin, J., “Youngest Son or Where Does Genesis 38 Belong?” *JBL* 96/1 (1977), 27-44쪽.
- Goodnick, B., “The Oedipus Complex and Its Biblical Parallel,” *JBQ* 20 (1991/92), 24-34쪽.
- Johnson, M. D., *The Purpose of the Biblical Genealogies: With Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus*, (New York: Cambridge University Press, 1988).
- Josephus, F., *Antiquities of the Jews: A History of the Jewish Wars*. Book II, (Philadelphia: David McKay Publisher, 1987).
- LaCocque, A., *The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel’s Tradition*, (Minneapolis: Fortress, 1990).
- Malamat, A., “King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies,” *JAOS* 88 (1968), 163-73쪽.
- Moore, M. S., “Haggoe’l: The Cultural Gyroscope of Ancient Hebrew Society,” *Restoration Quarterly* 23/1 (1980), 27-35쪽.
- Neufeld, E., *Ancient Hebrew Marriage Laws with Special References to General Semitic Laws and Customs*, (London: Longmans Co., 1944).

- Pardes, I, *Countertraditions in the Bible: Feminist Approach*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).
- Pritchard, J. B., *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*, (Princeton: Princeton University Press, 1960).
- Robinson, I, "Bepetah 'enaym in Genesis 38: 14," *JBL* 96/4 (1977), 569쪽.
- Smith, L. P., *The Interpreter's Bible* vol 2. (Nashville: Abingdon, 1954).
- Sasson, J. M., *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979).
- Speiser, E. M., *Genesis* Garden City, (NY: Doubleday & Co., 1964).
- Tsevat, M., "Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel," *JSS* 3 (1958), 237-43쪽.
- von Rad, G., *Deuteronomy: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1966).
- Westbrook, R., "The Law of the Biblical Levirate," *Revue Internationale des Droits l'Antique*, 24 (1977), 65-87쪽.
- Wilson, R. R., "The Old Testament Genealogies in Recent Research," *JBL* 94/2 (1975), 169-189쪽.
- Zimmermann, F., "The Births of Perez and Zerah," *JBL* 64 (1945), 377-38쪽.

검색어

시형제 결혼

유다

다말

보아스

룻

투고일: 2008년 2월 27일

심사일: 2008년 5월 23일

게재확정일: 2008년 6월 20일

The Levirate Marriage Tamar and Ruth

Chang-Joo Kim

Lecturer at Hanshin University
Chicago Theological Seminary, Ph.D.

This paper is to compare Tamar story (Genesis 38) to Ruth episode (the Book of Ruth). Both passages deal with the so-called 'levirate marriage.' It has been apparent that levirate marriage is, first of all, to preserve the name of the deceased, secondly, to keep his property, and thirdly, to support the widow's welfare while she is left alone (Josephus, Antiquities. iv. 8, § 23). However, almost every students overlook the most important thing of levirate marriage, that is 'procreation' of woman. This study argues that widow owns right to conceive a baby. It is because giving birth is the most privileged right for every woman in the light of creation accounts.

As an ancient tradition levirate marriage is that when a man dies without a son one of his brothers shall take the wife of the deceased in marriage (Deut. 25). Unfortunately, two episodes support and problematize the levirate custom because of their similarities and differences. That is why this article tries to examine the stories in question closely.

Tamar and Ruth are foreigners, Canaanitess and Moabites,

respectively. Right after their husbands die, they step in at a critical situation in the life of a family or herself but meet a positive turn in events from a negative direction. It is quite clear that they take the initiative in the stories regardless of the males who have power over them. Tamar and Ruth disguise themselves; Tamar puts off her widow's garment, putting on a veil. Ruth also washes and anoints herself, and puts on her best clothes. They attempt to recover their own right to conceive a baby. I believe this is the key to the levirate marriage. As a result, both widows become mothers of Perez and Obed, and finally become matriarchs of David.

Man and woman are entitled to procreation, as God commands, "Be fruitful and multiply"(Gen. 1: 26); hence, levirate marriage is to be understood as a widow's right. However Tamar and Ruth fail to get a chance to conceive and give birth. Consequently, they try to take subversive action against the ancient male-dominant society.

A Korean proverb says, "woman puts her shoes side by side on the terrace stone before delivery." It is not certain if she could wear the shoes after childbirth. It means that giving birth can cost her life. In this regard, Tamar and Ruth's stories may challenge the contemporary male-centric culture, even to transform it. No matter how patriarchal the ancient society was, these two 'subversive foreign women' risked their own lives for the sake of the rights of becoming 'mother' God bestowed as a gift.

Keywords

levirate marriage

Judah

Tamar

Boaz

Ruth