



낙인과 트라우마의 치유에 참여하는 공동체: 미리암에게 귀 기울이기(민 12장)

유연희(감신대)

1. 들어가는 말

2020년 초부터 세계적으로 퍼진 코로나19는 여전히 우리 주변에 존재하며 영향을 미친다. 그간 코로나19는 경제, 생명, 정신건강 등 많은 면에서 세계 곳곳에 큰 상흔을 남겼다.¹ 포스트코로나 시대에는 회복과 새 창조를 위한 각 방면의 노력이 절실할 것이다. 이 글은 한 코로나 확진자의 말을 기사에서 접한 데서 비롯되었다.

J씨는 2020년 여름에 코로나19 확진 판정을 받았다. J씨는 유방암 생존자로서 암

1 2021년 11월 중순 현재 전 세계적으로 확진자는 약 2,53억명, 사망자는 약 510만 명이다.
<https://www.google.com/search?q=covid+19+worldwide+statistics&oq=covid+19+&aqs=chrome..69i57j69i59.5034j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. (2021년 11월 15일 접속)

을 진단받았을 때는 담담하게 받아들였었다. 그러나 코로나19 확진 판정을 받은 순간에 역장이 무너졌다. 암은 나 혼자 걸리면 되는 거였지만 코로나19로 다른 사람들에게 피해를 줄 수 있다는 사실에 울음이 복받쳐 올라왔다. 결국 남편도 양성 판정을 받았다. 다니던 교회에서 20여 명이 확진 판정을 받았다. 왜 조심하지 않아서 걸렸느냐는 말, 부주의했다는 말이 그녀에게 오래도록 깊은 상처를 남겼다.²

필자는 이 기사 속 여성의 경험에 가슴이 아팠고, 우리가 인간 공동체로서 트라우마를 겪는 주변 사람들에게 어떻게 귀를 기울이고 그들의 치유에 참여할 수 있을지 묻게 되었다. 그래서 포스트코로나 시대의 회복은 경제 정상화나 백신 및 치료제 개발만이 아니라 낙인과 트라우마의 치유까지 포함되어야 진정 회복으로 갈 수 있다고 생각하게 되었다. 필자는 코로나19의 확진자의 낙인과 트라우마에 대해 들으며 성서 속 미리암 이야기(민 12장)를 포스트코로나 시대의 전망 속에서 새롭게 조명할 필요가 있다고 보았다.

미리암과 아론은 “주님께서 모세와만 말씀하셨느냐? 우리와도 말씀하시지 않았느냐?”(민 12:2)면서 모세의 독점적 지도력에 도전했다. 이야기는 야웨께서 나서서 모세의 절대적인 지도력을 인정하고, 미리암만 벌을 받는 것으로 전개된다. 미리암은 ‘심한 피부병(מַצַּרִּית/짜라앗)’의 ‘확진’으로 진 밖에서 일주일간의 ‘격리’ 후 돌아온다(민 12:10-16).³ 이 사건 후 미리암에 대한 언급이 전혀 없다가 죽음 보고가 나온다(민 20:1). 성서에서 지도자의 위치에 있으

2 이정희, “코로나19 확진자들이 감염 사실보다 두려워한 것”, http://star.ohmynews.com/NWS_Web/OhmyStar/at_pg.aspx?CNTN_CD=A0002714798&CMPT_CD=P0001&utm_campaign=daum-news&utm_source=daum&utm_medium=daumnews. (2021년 8월 1일 접속).

3 짜라앗을 ‘심한 피부병’으로 번역할 것을 제안한 글, 조지윤, “λεπρα의 우리말 번역에 대한 제안—‘예수께서 λεπροσ를 깨끗하게 하시다’(막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)를 중심으로”, 『성경원문연구』 49 (2021, 10.), 94-121 참조.

면서 긍정적으로 조명되는 여성들은 소수이고, 여성 독자들은 이들에게 힘을 얻는다. 미리암은 그런 등장인물 중 하나로서 지혜와 용기로 모세를 살려냈고(출 2장), 홍해를 건넌 후 ‘모든’ 여성들을 이끌고 주님을 찬양한 인물로 나온다(출 15:20-21). 그런 미리암이 민수기 12장에서 비참한 일을 겪고 몇 장 후에 죽음 보고(민 20:1)가 나오는 것은 인물 묘사에 문학적 일관성이 없을 뿐더러, 독자들, 특히 여성 독자들에게 미완결과 불편한 경험을 남긴다.

이 글에서 우리는 미리암이 감염병 낙인과 트라우마를 비롯해 다중의 고통을 경험했을 거라고 볼 것이다. 그리고 미리암에게 충분히 귀를 기울이는 것, 미리암 입장에서 본문을 해석하는 것은 독자가 성서의 구성(plot)과 의미를 완결하는 일이자, 독자들 및 트라우마를 겪는 모든 이들을 위로하고 치유에 참여하는 길이 되리라고 본다. 그래서 이 글의 목적은 미리암 사건을 질병 낙인과 젠더, 연령에 의한 위계질서와 가부장제 문화, 그리고 명예 수치 문화 등이 어떻게 교차하는지 교차성(intersectionality)의 관점에서 읽는 것이다. 또한 희생양 메커니즘, 공동체로부터의 낙인, 트라우마라는 관점에서도 해석하는 것이다. 그리고 미리암의 유산을 긍정적으로 이어가며 미리암의 치유에 참여하는 유대 전통과 관습도 소개하고, 오늘날 우리가 이웃의 치유에 어떻게 참여할 수 있을지도 성찰하고자 한다. 이들 각 관점은 방대한 담론을 가지고 있고, 하나만 본문에 적용해도 글이 충분히 길어질 주제이다. 그런 면에서 여러 관점을 한 성서본문에 적용하는 것은 깊이와 분량에서 충분히 다루지 못할 위험이 있다. 그럼에도 민수기 12장 속 미리암의 경험을 이처럼 여러 각도에서 보는 것은 한 인물과 사건을 한 각도에서 볼 때보다 더 잘 밝혀주는 효과가 있다. 또한 이런 접근은 독자가 미리암의 경험에 좀 더 충분히 귀 기울이고 다른 사람들의 상처를 깊이 경청하려는 태도를 상징하기도 한다.

2. 민수기 12장의 주요 쟁점 및 선행 연구

화자는 첫 절에서 미리암과 아론이 모세가 구스 사람을 아내로 맞이한 것에 대해 모세 ‘와 말했다’ (וַתְּדַבֵּר בְּמֹשֶׁה) / 바트다베르 베모쉐)고 한다.⁴ 그런데 미리암과 아론의 대사는 모세의 독점적 지도력만을 언급한다. 논리상 매끄럽지 않은 이 전개는 미드라쉬부터 자료비평까지 많은 해석을 낳았다.⁵ 화자는 미리암과 아론이 모세의 구스 아내에 대해 언급한 것(1절)과 ‘땅 위에서... 가장 겸손한 사람’ (12:3)이라는 모세에 대한 최고의 평가로 두 사람의 대사(2절)를 에워싸서 모세의 지도력에 도전하는 것을 부정적으로 제시한다.

모세는 전혀 반응을 보이지 않는 반면, 야웨가 나서서 말, 행동, 격한 감정으로 모세의 절대적 지위를 변호하신다(4-9절). 야웨는 미리암과 아론을 따로 불러 긴 대사(6-8절)로 꾸짖는다. 야웨께서는 다른 예언자들에게는 환상과 꿈으로 말하지만(6절) ‘내 온 집에 충성하는’ (7절) 모세하고는 ‘입과 입(פֶּה-אֶל-פֶּה/페 엘페)’을 마주하는 사이, 즉 대면하는 사이라고 밝힌다(8절).⁶ 야웨가 “너희가 왜 내 종 모세를 겁도 없이 비방하느냐”(8절)는 말을 마치고 화를 내며 떠나자 미리암은 심한 피부병으로 피부가 눈처럼 변해 있다(10절). 아론이 ‘우리’의 어리석음과 죄를 용서해달라면서 미리암을 고쳐달라고 모세에게 청하자 모세가 다시 야웨께 청한다(11-13절). 야웨는 미리암을 일주일간 진 밖

4 대부분의 영어 번역과 「성경전서 개역개정」과 「성경전서 새번역」은 “모세를 비방하였다(spoke against)”고 번역했다. 동사 다바르와 전치사 베의 결합은 ‘에 반대하여 말하다’의 뜻으로는 드물게 쓰이고, 민수기 12장 2절과 8절처럼 대부분 ‘와 말하다’로 쓰인다. 필자는 여기서 ‘와 말하다’로 이해한다.

5 11장과 연결해 해석한 미드라쉬에 대해서는 아래 5번을 보라. 자료비평의 한 예를 들면, 필립 붓드는 여기서 야위스트(1)가 개별적으로 내려온 전승자료인 구스 여자와 모세의 결혼 이야기를 활용했다고 본다. 필립 J. 붓드/박신배 옮김, 「민수기」(서울: 솔로몬, 2004), 243.

6 야웨는 모세하고만 대면하신다고 하지만 바로 이 순간 미리암과 아론과 대면해 말씀하시므로, 본문은 스스로를 해체한다. 또한 출애굽기 33장에서도 야웨께서 모세와 대면하여 말씀하셨다는 진술(9절)과 모세가 하나님의 얼굴을 볼 수 없다는 진술(20절)이 같은 장에 나온다.

에 둔 후 돌아오게 하라고 한다(14절). 백성은 미리암이 돌아온 후에 행군을 시작한다.

미리암과 아론이 정확히 무슨 잘못을 했는지, 어떤 역사 배경이 있는지, 본문이 예언과 율법의 관계에서 율법의 우월성을 강조하는지, 두 사람이 도전했는데 왜 미리암만 벌을 받은 것인지, 인종차별이 연관되어 있는지, 구스 아내에 대한 언급과 지도력에 대한 도전이 서로 연결되는지, 아니면 별도 자료인지, 왜 모세는 도전을 받고서도 침묵했는지 등의 문제를 다루는 수많은 해석이 나왔다. 민수기 12장 전체에 대한 그간의 연구는 방대하므로 이 글의 방향과 더 잘 연결될 수 있도록 미리암을 기준으로 간략히 정리하고자 한다. 미리암과 연관된 해석은 크게 보아 두 가지 관점에서 이루어졌다. 첫째는 미리암에게 무관심하거나 부정적으로 해석한 전통적인 연구이고, 둘째는 미리암을 재조명하며 우호적으로 본 해석이다.

첫째, 미리암에게 무관심한 해석은, 핵심 등장인물인 미리암에게 초점을 두는 대신 다른 주제들을 다룬다. 몇 가지 예를 들면, 야이르 자코비치(Yair Zakovitch)는 짜라앗(심한 피부병)이 나오는 모든 성서 본문을 찾아 짜라앗이 권위에 불순종한 벌이라고 관찰했다(예를 들면, 왕하 5:20-27; 대하 26:16-21).⁷ F. M. 크로스(Cross)는 본문 배후에서 제사장의 합법성 논쟁을 보는데, 민수기 12장은 아론계 제사장들보다 모세로 대표되는 무스인(Mushite) 제사장들의 우월성을 강조한다는 것이다.⁸ 또 다른 해석은, 기록된 토라가 생겨난 아케메니드시대(539-331 BCE)에 토라를 예언보다 우위에 두려는 저자의 이데올로기적

7 Yair Zakovitch, "'Every High Official has a Higher One Set Over Him': A Literary Analysis of 2 Kings 5" (히브리어, Tel Aviv: Am Oved, 1985). S. David Sperling, "Miriam, Aaron and Moses: Sibling Rivalry," *Hebrew Union College Annual* 70/71 (1999-2000): 48에서 인용.

8 Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), 203-4.

이고 교훈적 의도를 제시하기도 한다.⁹ 그 밖에, 본문이 포로기 이후 제사장 집단의 편집을 보여주며 권력 갈등이나 통혼처럼 제국 치하의 유다 공동체가 당면한 사안들을 해결하기 위한 사제계의 시도라고도 본다.¹⁰

다음으로 미리암에게 부정적인 해석은 미리암을 질투장이, 인종차별주의자, 권력을 탐하는 여자로 본다. 이런 해석은 성서 화자의 논조에 머무르고 화자가 묘사한 부조리한 신의 모습을 수용하는 경향이 있다. 미리암과 아론을 인종차별적이라고 본 해석은 모세의 구스 아내를 언급한 것이 검은 피부색에 대해 인종적 편견을 가진 것이라고 한다.¹¹ 또한 1절에서 미리암과 아론이 문장의 주어인데 3인칭 단수 여성형 동사가 쓰인 것은 미리암이 주범이라는 뜻이고 그래서 혼자만 벌을 받았다는 것이다.¹² 그러나 히브리 구문에서 주어가 둘 이상일 때 앞에 나온 주어를 따라 단수동사가 나오는 것은 흔한 현상이다.¹³ 미리암을 권력욕이 강한 여자로 보는 해석에서는 미리암이 “모세처럼 하나님이 세우신 지도자에게 도전하는 교만하고 방자한 자이고, … 미리암의 벌은 야웨의 대답이고 경고이다.”¹⁴ 현대의 랍비 중에도 비슷한 입장을 찾을 수 있다. Gunter Plaut 랍비는 미리암이 몸이 아픈 벌을 받았지만 아론은 심리적으로 더 큰 고통을 받았다고 하여 미리암

9 Sperling, “Miriam, Aaron and Moses: Sibling Rivalry,” 54-55.

10 우택주, “민수기의 군주시대 전승과 그 제사장적 편집 작업에 나타난 수사적 의도”, 『구약논단』 20, 4(2014), 164-194.

11 테니스 올슨/차종순 옮김, 『민수기』, 현대성서주석(서울: 한국장로교출판사, 2000), 118-19. 그러나 케인 펠더(Cain H. Felder)는 유렵게 백인이 흑인을 차별하는 것은 비교적 현대의 산물이므로 성서본문에 도입해서는 안된다고 지적한다. Cain Hope Felder, *Troubling Biblical Waters: Race, Class and Family* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989), ch. 1.

12 유진 매릴, 책 디어/문동학 옮김, 『민수기, 신명기』(서울: 두란노, 1994), 41.

13 A. E. Cowley, *Gesenius - Kautzsch Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon, 1980), 468.

14 손석태, “여호와께서 오직 모세를 통해서만 말씀하셨느냐?” 『개신논집』 20(2020), 27, 34. 이런 진술도 있다. 미리암과 아론이 모세를 “비방한 것은 모세의 결혼에 하자가 있어서라기보다는 그의 통치권에 대한 시기와 질투 및 명예욕의 결과였고 … 그리고 미리암이 주동자였음이 분명한 이유 중 하나는 아론이 어떤 일에 앞장설 것 같지 않은 유순한 성격의 소유자였기 때문이다.” 제자원 편, 『민수기, 신명기』, 그랜드종합주석 3(서울: 성서아카데미, 1999), 164-170.

의 트라우마를 축소시킨다.¹⁵ 이러한 해석은 본문 자체보다 미리암에게 더 억압적이다.

둘째, 미리암을 재조명하며 우호적으로 본 해석들이 있다. 일찍이 19세기 말에 *The Woman's Bible*의 엘리자벳 스탠턴(Elizabeth Cady Stanton)은 민수기 12장에서 미리암이 부정적으로 묘사된 방식에 대해 목소리를 높였다. 스탠턴은 이 이야기에서 ‘정부에 참여하고 싶어 하는 초기 여성의 욕구’를 보며, 미리암이 “가나안으로의 여정 계획을 도왔다면 40년 대신 40일 안에 도착했을 것이고 … 내각의 일원이었다면 백성이 다른 지파들과의 전투와 다른 신들의 숭배 대신에 예술과 과학을 계발하고 평화와 번영을 누렸을 것”이라고 주장했다.¹⁶

약 한 세기 후 1980년대 이래 미리암에 대한 다채로운 페미니스트 해석이 쏟아져 나왔다. 몇 가지 예를 들자면, 필리스 트리블(Phyllis Trible)은 미리암을 ‘그늘에서 데리고 나오는’ 해석을 했다.¹⁷ 트리블은 미리암이 백성의 지지를 받은 것은 물론, 물의 상징으로도 지지받았다고 본다. 백성은 아론, 모세, 하나님을 공격한 경우가 여러 번 있지만 미리암을 공격한 경우는 없었고, 진 밖에 격리된 미리암이 돌아올 때까지 기다린 것(12:15)과 미리암의 죽음 보고 때 ‘백성’과 공동체를 세 번 언급한 것은 미리암에 대한 백성의 헌신을 나타낸다는 것이다.¹⁸ 또한 미리암이 활약한 장면에는 항상 물이 있었는데(출 2장: 15장), 미리암의 죽음 보고 직후에 “회중에게는 마실 물이 없었다…”(민 20:1)

15 Gunter Plaut, *The Torah: A Modern Commentary* (New York: Union of American Hebrew Congregations, 1981), 1101. Naomi Graetz, “Did Miriam Talk Too Much?” Athalya Brenner, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield Academic Press, 1994), 241-242에서 인용.

16 Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible* (First published in 1895; Northeast Univ. Press, 1993), 102-103.

17 Phyllis Trible, “Bringing Miriam out of Shadow,” *Bible Review* 5 (1989), 20-25.

18 유대 전설에 의하면, 백성은 출발하려는 참이었지만 구름기둥이 미리암이 나올 때까지 기다리게 했고, 이는 미리암이 어린 모세를 구한 것에 대한 보상이었다고 한다. Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Vol. III, trans. Paul Radin (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1968), 261.

는 말은 미리암의 죽음에 대한 자연의 반응이고, 자연도 이스라엘 회중처럼 미리암에 대해 존중을 표한다는 것이다. 쉐릴 엑섬(Cheryl J. Exum)은 진영 밖에 격리된 미리암의 모습을 남근중심적 상징 질서 속 여성의 위치를 연상시킨다고 보았다.¹⁹ 즉 여성은 상징 질서의 경계, 남성과 혼돈 사이의 경계에 있는 존재로서, 경계의 특성을 지니므로 내부에도 외부에도 있지 않다. 내부에 있을 때는 (남자들에게) 도움을 제공하는 존재로 묘사되고(출 2장, 15장의 미리암), 외부에 있을 때는 위협한 존재로 묘사된다(민 12장의 미리암)는 것이다. 남성 헤게모니에 도전하여 위협이 되는 미리암이 진영 밖, 즉 가부장제 질서의 경계 밖에 놓이는 반면, 아론은 정결을 유지해야 할 사제로서 사제문서의 보호를 받기도 했지만, 가부장제 질서에 위협이 되지 않기에 벌을 받지 않았다는 것이다.

필자 또한 민수기 12장에 이데올로기비평을 적용하여 화자(narrator), 전통적인 주석가, 현대 교회 지도자, 독자들의 이데올로기를 드러내는 연구를 한 바 있다.²⁰ 그 글에서는 화자의 이데올로기를 진작시키기 위해 사용한 인물 묘사, 구성(plot), 반복, 관점, 상징, 아이러니, 복선 등과 같은 수사학적 도구를 탐구했고, 학자들을 비롯한 독자들이 순진한 독자 또는 비평적 독자로서 이 이데올로기에 어떻게 참여 또는 저항했는지 살펴보았다. 이경숙, 이영미, 김민정과 같은 한국의 다른 해석자들도 역사 배경 연구 및 문학비평을 통해 본문을 재조명하며 미리암으로 대표되는 여성 지도력이 통제되고 억압당하는 방식을 관찰했고, 나아가 출애굽의 세 지도자인 미리암, 모세, 아론을 언급한 미가(6:4)와 같은 본문처럼 미리암을 기억하는 전통이 건재했다

19 Cheryl J. Exum, "Second Thoughts about Secondary Characters," Athalya Brenner, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield Academic Press, 1994), 86.

20 유연희, 「이브에서 에스터까지: 성서 속 그녀들」(서울: 삼인, 2013) 4장 = "How the Powerful Play their Bible Game (Numbers 12)," *CTC Bulletin* 20.3 (Dec. 2004), 21-26.

고 주장했다.²¹

이렇게 미리암을 재조명한 연구들은 독자에게 본문을 풍성하게 볼 수 있게 해주었다. 그러나 미리암의 경험을 젠더와 질병, 가부장제, 수치문화 등의 교차성, 낙인, 희생양, 트라우마, 상처와 치유라는 다각도에서 동시에 고려한 해석은 없었다. 그래서 본 연구는 미리암 이야기를 여러 차원에서 다루며 포스트코로나 시대에 독자와 더불어 미리암에게 새롭게 귀 기울일 것을 시도한다.

3. 여러 담론을 통해 미리암을 경청하기

1) 질병과 젠더, 가부장제 및 명예-수치 문화의 교차성

민수기 12장에는 질병과 젠더, 가부장제 배경의 연령과 젠더, 명예-수치 문화가 다층적으로 작용하므로 이 교차성(intersectionality)을 다룰 필요가 있다.²² 교차성 이론은 페미니즘의 주류였던 백인 서구 여성이 모든 여성의 경험을 대표할 수 없다고 비판하고, 인종, 계급, 식민지 경험 등 다양한 배경을 가진 여성들의 차이를 강조하면서 나왔다. 교차성 논의는 흑인 페미니스트인 킴벌리 크렌쇼(Kimberle Crenshaw)가 인종과 젠더의 중층적 관계를 기술하면서 시작되었다.²³ 법학자인 크렌쇼는 판결에서 교차성을 고려하지 않은 여

21 이경숙, “출애굽의 여성 지도자 미리암”, 『기독교사상』 37, 4(1993), 179-186; 이영미, “추락하는 것도 날개는 있다”, 『신학연구』 56(2010), 43-69; 김민정, “광야의 미리암(민 12:1-15) 재해석 - ‘권력 강화’에 의한 ‘해방 전승’의 쇠퇴에 관한 논의”, 『구약논단』 25.3(2019), 182-216. 그밖에 서명수는 민수기가 남녀 평등한 출애굽 공동체가 군사화, 위계질서화되면서 여성의 지위가 하락했는데 미리암이 그에 도전하고 저항하는 것이라고 해석했다. 서명수, “미리암의 저항과 도전”, 『신학논단』 29 (2001), 79-96.

22 교차성을 반영하여 성서의 전쟁 내러티브를 읽은 예로는 이은애, “전쟁에 대한 저항 폭력: 젠더 관점에서 본 전쟁 내러티브”, 『구약논단』 27.3(2021), 248-275를 보라.

러 예를 비판했다.²⁴

여성들은 이미 1970년대 여성운동 제2의 물결 당시에도 계급, 인종, 섹슈얼리티에 따른 차이를 인지하고 있었지만 흑인 페미니즘, 제3세계 페미니즘, 포스트콜로니얼 페미니즘, 포스트모던 페미니즘 등의 발전과 더불어 교차성 논의가 본격화되었다.²⁵ 이들은 젠더 불평등뿐만 아니라 여성들 간의 차이를 구성하는 나이, 인종, 종족, 국가, 계급, 성적 지향성, 종교, 장애 여부 등의 사회적 범주들이 어떻게 여성들의 현실을 다르게 만들어내는지에 대해 관심을 갖기 시작했다. 교차성은 또한 질병, 학력, 출신 지역, 거주 지역 등 다른 구조적 차별들과도 연합하여 작용한다.

미리암의 질병과 젠더의 교차성을 이해하기 위해 여성 한센인이 남성 한센인에 비해 질병 낙인으로 사회적 차별과 가족 내 차별을 어떻게 다르게 경험했는지 살펴본 연구가 도움이 될 것이다. 주윤정과 양종민의 연구에 의하면, 한센인들은 다양한 차별과 폭력을 경험하는데, 거주지 차별, 가족으로부터의 배제, 부부 내에서의 단종 경험에서 남녀차가 별로 없었다.²⁶ 남성은 여성보다 사회생활을 더 수행하기 때문에 육체적 폭력, 승차거부, 식당 이용 거부, 언어폭력 등 사회적 차별을 더 겪었고, 반면 여성은 남성에 비해 육체적 폭력 경험이 적었다.²⁷ 그러나 여성은 가족 내에서 차별을 받는 경우가 더 많았다. 이혼 및 양육권 박탈과 같은 가족과의 강제적 분리도 폭력적

23 Kimberle Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," *University of Chicago Legal Forum* Vol. 1989: Iss. 1, Article 8.

24 *Ibid.*, 141-3.

25 이나영, "한국사회의 층층적 젠더 불평등: '평등 신화'와 불/변하는 여성들의 위치성", 『한국여성학』 30(4), 36-37.

26 주윤정, 양종민, "질병 낙인과 젠더의 교차성: 한센인들의 사회적 차별과 가족 내 차별 경험", 『가족과 문화』 32.1(2020), 193-222.

27 *Ibid.*, 206.

인 경험이었지만 단종시키기 위해 여성에게 가한 신체적 폭력의 정도가 남성보다 훨씬 강했다.²⁸ 즉 질병 낙인과 차별은 일정한 경향성을 보여주는 반면, 젠더의 사회적 지위와 맥락에 따라 다르게 나타나므로 교차성이 유의미하게 작동한다.

민수기 12장에는 미리암을 교차적으로 억압하는 방식이 다채로운 문학 표현 속에 배어 있다. 첫째, 화자가 미리암의 변한 외모를 자세히 묘사한 것은 젠더와 연관된 억압이라고 볼 수 있다. 화자는 ‘심한 피부병에 걸려서, 눈처럼 하얗게 … 심한 피부병’ (10절)이라고 그녀의 피부를 묘사하고, 아론은 “모태에서 나올 때에 살이 반이나 썩은 채 죽어 나온”(12절) 처참한 사산아로 묘사한다. 미리암의 얼굴이나 손만 이렇게 된 것인지, 몸의 상당 부분이 이렇게 된 것인지 본문은 명시하지 않지만, 이 자세한 묘사는 미리암에게 우호적이지 않다. 이 외모 묘사는 마치 인터넷 ‘짜라시’처럼 자극적 기사로 세인들의 호기심과 경계하는 시선을 부르고, 일종의 시선 강간이 벌어지게 한다.²⁹ 그녀의 몸은 진영 밖에 격리되어 있어서 회중과 독자의 눈에 보이지 않으면서도 상세한 묘사를 통해 잘 보이게 된다. 이 묘사는 여성 환자에게 질병 낙인과 젠더가 교차하는 것을 드러낸다.

둘째, 문화도 본문 속 교차의 한 요소이다. 성서학자들은 고대 이스라엘의 문화를 대체로 명예-수치 모델 아래서 이해한다.³⁰ 이 문화는 긍지와 명예 개

28 *Ibid.*, 212-214.

29 미리암의 외모 변화가 성적 암시가 분명하지 않은데 필자가 ‘시선 강간’이라 한 것은, ‘빈곤 포르노’라는 용어가 수혜자의 인격, 인권, 입장을 무시하는 일방적인 원조의 부작용을 경계하려는 것과 비슷한 맥락이다.

30 인류학자들은 죄책감, 수치, 두려움과 같은 모델을 한 문화에 단순히 적용해서는 안 된다고 본다. 한 문화 속 이질성, 추구하는 가치와 실천이 다른 경우 등 복잡하게 고려할 것이 많기 때문이다. John K. Chance, “The Anthropology of Honor and Shame: Culture, Values, and Practice,” *Semeia* 68 (1994), 139-51; 그럼에도 성서 분야에서는 고대 지중해 문화에서 명예-수치가 핵심 가치라고 본다. *Ibid.*, 142; John J. Pilch, *Introducing the Cultural Context of the Old Testament*, Hear the Word 1 (New York: Paulist Press, 1991), 49-70.

념에 기초해 있고 남에게 보이는 것(appearances)이 중요하고, 구성원은 서로의 눈에 비추어 자신의 행동을 항상 평가하므로 칭찬과 비난의 말이 도덕적 행동에 대한 사회적 재가 역할을 한다.³¹ 명예는 사회에서 근본 가치를 갖고, 수치는 비순응자를 제재하는 핵심 장치이다. 명예는 땅, 가축, 정치적 영향력, 여성의 섹슈얼리티처럼 제한된 덕목이고, 다른 사람의 명예에 도전하는 것은 매우 심각하고 죽음과 삶의 문제일 수 있다.³²

민수기 12장에서 미리암에 벌어진 일은 정확히 그녀에게 명예 상실, 수치, 배척 효과를 낸다. 맨 앞에서 형제자매가 대화한 일, 곧 사적으로 해결될 수도 있는 일이 공동체 전체의 일로 바뀐다. 심한 피부병은 성서에서 야웨의 벌로는 드물게 나오는데 미리암이 이 병을 겪는다. 민수기의 아랍어역인 타르쿰 웅켈로스는 10절의 짜라앗을 스키라(סִקִּירָא)로 번역한다.³³ 동사 사가르(סָגַר)는 ‘잡그다, 단다, 빗장을 지르다’를 의미한다.³⁴ 짜라앗, 즉 스키라는 빗장을 질러 가두어 격리되고 배제된 미리암을 나타낸다. 미리암의 도전과 실패, 야웨의 분노와 벌, 심한 피부병의 확진, 처참하게 변한 미리암의 외모에 관한 소문, 이 집단 문화에서 미리암이 혼자 한 주간 동안 진영 밖에 격리된 것, 그로써 광야 여정이 지체된 것... 이 모든 것이 미리암의 명예에 치명적이다. 그래서 미리암이 진영에 돌아올 때까지 백성이 행진하지 않았다는 말(15절)은 미리암에 대한 지지가 아니라 그 반대로도 해석될 수 있다. 미리암 때문에 전체 공동체 일정에 지장이 생기고 미리암을 원망하게 하고 미리암이 더욱 체면을 잃었다는 말일 수 있다. 미리암은 잘 보이기, 즉 명예를 상실

31 John J. Pilch, *The Cultural Life Setting of the Proverbs* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 190.

32 *Ibid.*, 192.

33 Alexander Sperber, ed., *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts* (Leiden: Brill, 2004).

34 Marcus Jastrow, *Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature* (First published in 1903; New York: Judaica Press, 1992), 956, 955 참조.

한다. 명예 상실은 명예-수치 문화에서 모든 것을 잃는 것이고, 아론이 ‘사산아’로 표현한 것은 짜라앗과 명예 상실과 사회적 죽음의 연관성을 암시한다. 이렇게 같히고 체면을 잃고 수치를 겪은 미리암이 전처럼 공적 업무에 복귀할 수 있었을지 의심스럽다.

셋째, 본문에는 연령에 의한 차별(ageism)도 의미심장하게 들어있다. 주님의 대사(12:14) 속 부녀관계는 가부장제 문화 속 연령과 젠더 차별, 가정폭력을 반영한다. 야웨는 스스로를 ‘미리암의 얼굴에 침을 뱉는(קָרַח, קָרַח)/야로크 야라크, 강조형) 아버지’로 비유한다.³⁵ 아니, 화자가 등장인물 야웨를 서슴없이 그렇게 묘사한다. 여기에는 폭력 및 정결의 문제도 더해진다. 어떤 아버지가 딸의 얼굴에 침을 뱉을까? 딸을 학대하는 아버지이다. 이 묘사는 단순한 비유일 수 있지만 다른 한편으로 그런 학대가 실제로 존재하는 현실을 반영한다고 볼 수 있다. 침뱉음을 겪은 딸이 ‘소녀’ 나이쯤이라면, ‘살이 반이나 썩어 나온 아이’(12절)는 존재를 시작도 못하는 어린 나이에 연약함, 무력함을 강조한다. 가부장제에서 나이, 남성이란 힘의 척도이기도 하다. 신생 여아는 가부장제의 대표 상징인 남성 아버지와 대척점에 있는 존재이다. 이렇게 출애굽의 영웅인 미리암이 가장 어린 신생아, 그것도 사산아와 등치된다. 또한 독자가 간과하지 말아야 할 것은 이 비유 속에서 살이 반쯤 썩어 나온 사산아를 낳은 산모의 부재하는 존재감이다. 이와 같이 미리암의 사건에는 질병, 젠더, 연령, 가부장제 및 명예-수치 문화가 서로 교차한다. 한 겹 한 겹 억압이 교차할 때마다 미리암의 몸은 녹아내리고, 명예는 짓밟히고, 존재감이 사라진다. 우리가 죽음 보고(20:1) 말고는 미리암의 여생에 대해 더 듣지 못하는 것이 조금도 이상하지 않다.

35 성서에서 상대의 얼굴에 침을 뱉는 것은 경멸과 수치를 주려는 행동이다(신 25:9; 욥 17:6; 30:10; 사 50:6; 막 10:34; 14:65; 15:19).

2) 미리암과 희생양 메커니즘

미리암 이야기는 공동체의 위기와 갈등을 희생양(scapegoat) 메커니즘으로 해결하는 예라고 볼 수 있다. 희생양 메커니즘이란 르네 지라르(René Girard)의 연구에서 나온 개념으로 위기와 불안정에 처한 공동체가 평화와 안정을 얻기 위해 피하는 방식을 가리킨다.³⁶ 지라르에 의하면, 위기와 갈등 속 공동체는 만장일치로 무고한 희생물을 죽이기로 결정하고, 구성원들은 거기서 카타르시스를 느끼고 공동체는 갈등을 해소하고 평화를 되찾는다. 그런데 희생양에 대한 이러한 폭력은 비도덕적이기도 했고 또 욕망 경쟁에서 생기는 원초적인 폭력과 구분되어야 했기에 이를 ‘이로운 폭력, 성스러운 폭력’으로 여겼다는 것이다.

그러나 이 희생양 메커니즘은 위기 상황에 대한 본질적인 해결책이 될 수 없으므로 반복될 수밖에 없다. 특히 지라르가 위기와 폭력의 원인으로 드는 모방 욕망이 인간에게 운명적, 초석적이기 때문이다.³⁷ 지라르는 욕망이 타인(짝패, double)이 욕망하는 것을 욕망하는 데서 나온다고 지적한다. 그래서 모든 욕망은 모방 욕망이고 자발적, 주체적, 내재적인 욕망이 아니라 타인에 의한 비자발적 욕망이다. 사람들은 이런 욕망으로 타인을 질시하고 짝패와의 경쟁에서 우위를 점하려고 폭력을 행사한다.

미리암 이야기에서 작용하는 공동체의 위기, 모방 욕망과 경쟁, 희생양 메커니즘은 다음과 같이 생각할 수 있다. 민수기에서 광야의 출애굽 공동체는 많은 위기를 겪는 것으로 나온다. 학자들은 민수기의 정확한 연대에 대해 이

36 르네 지라르/김진식 옮김, 「폭력과 성스러운」(민음사, 1997); *id.*, 「희생양」(서울: 민음사, 1999); *id.*, 「나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다」(서울: 문학과 지성사, 2004); *id.*, 「문화의 기원」(서울: 기과랑, 2006), 특히 2장.

37 지라르는 세르반테스의 「동키호테」를 비롯한 여러 소설을 분석한 첫 저서에서 욕망이란 중개자를 통해 생기는 모방 욕망, 삼각형의 욕망이라고 분석했다. 르네 지라르/김치수, 송의경 옮김, 「낭만적 거짓과 소설적 진실」(서울: 한길사, 2001).

견이 있지만 대체로 포로기 및 포로기 이후로 본다.³⁸ 민수기 속 출애굽 공동체의 위기란 이 시기에 이방 제국 치하의 유대 공동체 내부에 있던 많은 갈등을 암시한다. 12장은 포로기 이후 유대 공동체에서 모세로 대표되는 지도층이 미리암으로 대표되는 경쟁세력을 제거하고 공동체의 결집을 꾀하려는 이야기로 볼 수 있다.³⁹ 모세는 짝패로서 경쟁세력의 권력 욕망을 일으키는 중개자, 경쟁자, 방해자이고, 이 때문에 갈등이 생겨난다. 미리암은 여성 전체의 지도력을 대표할 수도 있지만 화자가 반대세력을 여성화(거세)하여 경멸과 조롱을 더했다고도 볼 수 있다.

민수기 12장은 역시 지도력의 문제가 부각된 바로 앞의 11장과 긴밀한 연관이 있다.⁴⁰ 공동체가 겪는 위기는 11장과 함께 볼 때 백성의 생존, 통혼, 지도력(예언자와 제사장)의 문제가 뒤섞여있다. ‘모세’로 대표되는 지도자들은 기본적인 생존 조건(만나와 메추라기, 물, 평화 ‘칼’ : 11장, 14장 참조)을 안정감 있게 해결해주지 못한다. 통혼 문제도 공동체의 생존과 연관이 있다. 태마라 에스케나지(Tamara Eskenazi)는 통혼 문제가 정체성과 순혈 유지에 관한 것이라기보다는 공동체의 재산 보전과 더 연관이 있다고 보았다.⁴¹ 에스케나지는 엘레판틴 문서들이 보여주는 여성 상속권에 기초하여, 에스라 9-10장이 혼합 결혼으로 인해 공동체가 자산을 잃을 수 있다는 두려움을 반영한다고 본다.

38 우택주는 포로기 및 포로기 이후(제2성전기)로 보고, 최종원은 보다 구체적으로 4세기 초엽과 중반으로 본다. 우택주, “민수기의 군주시대 전승과 그 제사장적 편집 작업에 나타난 수사적 의도”, 『구약논단』 20, 4(2014), 164-194; 최종원, “소위 불평 이야기의 문맥 안에 있는 예언자적 현상에 관한 연구”, 『구약논단』 22, 3(2016), 105-136.

39 참조. 우택주, “민수기의 군주시대 전승과 그 제사장적 편집 작업에 나타난 수사적 의도.”

40 알베르츠는 민수기 11장에서 장로협의회는 물론 엘닷과 메닷의 영감까지 확증함으로써, 제사장 집단과 더불어 오경을 편집한 두 집단 중 하나인 평신도 신학자들의 입장이 피력되었다고 본다. 라이니 알베르츠/강성열 옮김, 『이스라엘 종교사 II』(서울: 크리스찬 다이제스트, 2004), 218-219.

41 Tamara Cohn Eskenazi, “Out from the Shadows: Biblical Women in the in the Postexilic Era,” Athalya Brenner, ed., *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 262-264.

이방인, 특히 이방 여성과의 결혼과 이혼으로 공동체의 재산이 줄어들까봐 에스라기, 느헤미야기에서 보는 것처럼 제재를 가하고자 했다는 것이다. 아론과 미리암은 모세의 통혼과 지도력에 대해 이의를 제기한다. 생존에 관한 불평, 통혼이 가져오는 경제력 축소의 두려움, 지도자의 무능에 대한 질타, 지도층의 권력 투쟁 등이 이야기하는 공동체의 위기를 해결하기 위해 누가 희생양이 될 것인가?

지라르는 희생양의 공통 조건을 이렇게 관찰한다.⁴² 동물일 경우, 인간과 아주 흡사하거나 밀접한 관계에 있으며, 인간 희생자의 경우, 보복의 위협이 없는 자이거나 장애인, 소외자, 약자, 외국인 등이다. 희생양은 아주 좋거나 나쁘다는 극단적 특성을 갖기에 왕, 아버지 등도 가능하다. 또한 두려움을 주면서 동시에 가장 순수하고 성스럽다는 특성을 갖는다. 민수기 11장 공동체의 위기에서는 외국인을 희생양으로 삼고 싶은 의도가 엿보인다. ‘그들 중에 섞여 사는 다른 인종들이 탐욕을 품어서’ 이스라엘 자손도 고기 타령을 다시 시작한다고 나오기 때문이다(11:4). 타자를 닮하는 모습, 타자의 욕망을 모방하는 공동체의 모습이 드러난다. 그런데 ‘다른 인종들’을 희생양으로 삼기엔 그들의 세력이 만만치 않았던 듯하다. 아론은 제사장 집단의 지지를 받으므로 희생양으로 삼기 어렵다. 지라르의 희생제물의 ‘자격’을 제대로 갖춘 희생제물이 필요하다.

미리암은 지라르의 희생양 조건에 어울린다. 미리암은 극단적 특성을 갖는다. 출애굽의 영웅 중 하나인데 여성이라서 특출하면서도 비혼이라 사회적으로 비정상이다. 이제 공동체에 무질서를 가져오므로 문제꺼리이다. 그녀는 가족, 즉 모세와 아론의 보복은 아예 기대할 수 없고, 젠더 면에서 약자이고, 복수해줄 남편 및 자녀들이 없고, 남자 형자들에게서는 도움을 기대하

42 르네 지라르/김진식 옮김, 「희생양」, 2장, 「박해의 전형」.

지 못한다. 그녀는 공동체에 속해 있지만 완전히 속해 있지 않은 존재라서 희생양에 적격이다. 지라르는 희생양 메커니즘에서 폭력이 축소되어 있고 진짜 갈등과 폭력을 속인다고 지적한다. 본문에서 미리암을 희생양으로 삼은 일은 등장인물 아웨를 내세워 신성모독 차원으로 만들고, 폭력이 아닌 것 같은 폭력, ‘좋은 폭력’으로 만들어진다. 지라르는 신이 항상 희생과 연관되어 있는데, 희생양이 신성한 존재라고 설득하는 폭력은 같기 때문이라고 한다.⁴³

지라르는 준비된 폭도인 대중의 지지로 희생양 메커니즘이 작동한다고 보았는데, 민수기 본문 속 백성은 어떠한가? 백성은 지도자에게 종종 불평을 잘하는 이들이지만, 미리암이 겪은 불의에 대해서 불평했다는 묘사가 없다. 그래서 백성이 미리암이 올 때까지 행진하지 않았다는 말은 미리암에 대한 지지라기보다는 그녀의 벌에 대한 백성의 암묵적 동의, 여정을 지체하게 한 미리암에 대한 불만, 공동체의 갈등이 해결되어 카타르시스를 느끼고 다시 여정을 떠나는 거라는 뜻일 수 있다.

이렇게 미리암은 오롯이 혼자 희생양이 되었다. 그러나 희생양 메커니즘은 공동체의 위기와 갈등에 대한 불합리하고 불의한 미봉책이라서 되풀이될 수밖에 없다. 민수기 16장에서 고라, 다단, 아비람처럼 공동체의 영향력 있는 지도자들이 정확히 아론과 미리암의 견해를 상기시키는 내용으로 모세와 아론에게 대항할 때(16:3), 현대에도 비슷한 일이 벌어질 때 독자는 미리암을 기억한다.

3) 미리암과 낙인

미리암의 상처는 사회학자들이 20세기 초반 이래 연구하여 다양한 분야

43 르네 지라르/김진식 옮김, 「나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다」, 105.

에 적용되어 온 ‘낙인(stigma)’ 개념으로 잘 조명될 수 있다.⁴⁴ 낙인은 주류 및 다수와 다르다고 생각되는 개인에 대해 부정적인 인식과 행위, 또는 바람직하지 않은 속성을 덧붙여 그 개인의 사회적 정체성을 손상시키고 개인의 자기 수용과 사회적 수용으로부터 소외시킨다.⁴⁵

이인옥과 이은옥은 다음과 같이 낙인을 정의하며, 낙인의 직접적, 간접적 선행요인과 낙인의 속성과 결과를 포괄한다.

낙인은 사회적 정체성과 일치하지 않는 특성(종족적 정체성, 개인 특성의 오점, 신체적 결함)으로 인해 발생되며, 이러한 낙인 근원 특성의 숨김 가능성, 통제가능성, 위협성에 의해 저평가, 부정적인 고정관념, 꼬리표, 차별의 속성을 지니며, 그 결과로 사회적 거부, 사회적 고립, 사회적 지지 결핍, 낮은 지위를 초래하는 사회적 구조이다.⁴⁶

우리는 미리암이 민수기 12장의 사건 후 낙인이 붙었고 이전에 비해 사회적 차별과 불이익을 겪었다고 생각할 수 있다. 본문에는 미리암의 생각과 여생, 사람들의 반응이 묘사되어 있지 않으므로 독자가 행간을 읽는 독서 작업이 중요하다. 실상 미리암의 낙인 흔적은 이미 신명기 24장 9절에 박혀있다. “당신들이 이집트에서 나오던 길에 주 당신들의 하나님께서 미리암에게 하신 일을 기억하십시오.” 여기서 명령형, ‘기억하라’가 일반적인 제코르(זָכוֹר)가 아니라 강조형인 자코르(זָכוֹר)를 써서 낙인이 강조되어 있다.⁴⁷ 바로 앞 절에

44 예를 들면, 어빙 고프만/윤선길, 정기현 옮김, 「낙인: 장애의 세계와 사회적응」(서울: 한신대학교 출판부, 2009), 30.

45 이인옥, 이은옥, “낙인(stigma) 개념분석”, 「근관절건강학회지」 13,1(2006), 54. 이들 저자는 스티그마가 낙인, 오명, 치욕감, 편견 등 여러 용어로 쓰이는데 낙인이 스티그마의 원뜻에 가장 가깝다고 보았다.

46 *Ibid.*, 62.

47 Cowley, *Gesenius - Kautzsch Hebrew Grammar*, 346, § 113bb.

서 심한 피부병을 언급하므로 미리암에 대한 기억은 더욱 부정적인 범례가 된다. 필리스 트리블(Phyllis Trible)의 표현대로, 미리암은 ‘오고 오는 세대를 위한 경고요, 짝한 여자’가 되었고 너무 중요한 여자 지도자라서 비방자들이 미리암을 ‘불명에 속에 영원히 묻어버리고 싶어’ 하였다.⁴⁸

미리암에게 붙은 낙인은 한 가지 이상이었다고 볼 수 있다. 먼저, 명예를 더 얻으려고 공동체의 최고지도자에게 도전했다가 명예를 잃은 여자, 그리고 공동체의 질서를 위태롭게 한 여자라는 낙인이 있었을 것이다. 다음으로 신의 저주를 받은 여자, 외모가 변하고 전염성이 있는 질병(짜라앗)을 가진 위험한 여자, 감염병 보유자라는 낙인이 있었을 것이다. 본문에는 미리암이 진에 돌아왔다(פָּדְוָהּ 히필형, ‘더하게 하다’)는 말은 있지만, 실제로 미리암이 완쾌되었다거나 아론 또는 다른 사제로부터 정결 선언을 들었다는 말은 없다(레 13장 참조). 또 다른 낙인으로 올케의 이방 출신 배경을 문제 삼아 집안과 공동체에 분란을 일으킨 여자라는 것도 가능하다. 그렇게 나대다가 꼴좋게 수치를 겪은 여자, 그러다가 사라진 여자라는 낙인이다.

낙인의 역설은 ‘낙인 효과’에 있다. 이 말은 다른 이들에게 지속적으로 무시당한 경우에, 즉, 낙인이 찍힌 경우에 당사자가 낙인을 내재화하고 부정적으로 변해가는 현상을 가리킨다. 미리암에게는 어떤 낙인 효과가 있었을까? 민수기 12장부터 20장 1절까지 미리암 개인과 공동체의 삶이 이어지는 동안 미리암은 자신이 겪은 엄청난 사건과 주위의 낙인을 내재화해서 자신을 부정적으로 수용했을까? 본문의 실마리를 통해 살펴보면, 미리암의 낙인 효과는 미미했다고 생각할 수 있다. 미리암은 아론과 달리, 자신이 ‘어리석었다’거나 ‘죄를 지었다’고 시인하지 않았다(참조 12:11-13). 자신의 행동에 대해 변명하거나 피부병을 낫게 해달라고 애원하지도 않았다. 그래서 미리암

48 Trible, "Bringing Miriam out of the Shadows," 23.

의 침묵은 긍지, 항변, 위엄을 웅변적으로 말한다고 볼 수 있다.⁴⁹ 8세기 미가서의 전승이 증언하듯이(6:4) 미리암을 여전히 지지한 이들이 있었다. 그래서 주변에 수용하고 지지하는 사람들과 더불어 그녀의 유산이 살아남았다.⁵⁰

4) 미리암과 트라우마

미리암 사건의 경우, 성서 속 많은 파국적인 사건과 마찬가지로 본문에 트라우마라는 말도 없고, 미리암이 자신의 이야기를 아프게 진술한 적도 없다. 그럼에도 우리는 민수기 12장에서 일어난 다중의 폭력과 모욕은 미리암을 충분히 트라우마 경험자로 볼 수 있게 한다고 판단한다. 미리암의 트라우마 경험은, 질병, 젠더, 연령, 명예-수치 문화, 가부장제 문화의 교차성, 희생양 메커니즘, 낙인이 복합적으로 작용하여 더욱 강력했을 것이라고 생각할 수 있다. 그리고 필자처럼 성서의 독자가 자신이 당시 미리암이라면 어땠을지 상상하며 트라우마라고 여길 때 그 일은 트라우마적 사건이 된다고 말할 수 있겠다.

미리암의 트라우마 경험을 이해하려고 노력하기 위해서, 먼저 현대 트라우마이론 및 문학과 문화이론가들이 트라우마에 관심을 갖는 현상에 대해 약술하고자 한다. ‘트라우마’는 그리스어로 몸의 ‘상처’를 뜻하는데 프로이트 이래 정신의 상처를 가리키게 되었다. 현재 트라우마적 사건(traumatic stressor)에 대한 정의는, 엄청난 사건만이 아니라 두려움, 위협, 웰빙에 대한 위협에 대한 개인의 주관적인 인식도 포함한다.⁵¹ 예를 들어, 로라 브라운

49 유연희, 『이브에서 에스터까지』, 95.

50 고프만이 관찰하듯이, 가시적인 낙인이 있는 사람은 낙인 관리 영역이 주로 대중생활이지, 반대편 극단에는 친밀한 관계가 있다. 고프만/윤선길, 정기현 옮김, 『스티그마』, 85.

51 19세기와 20세기에는 탄환 충격(shell shock), 전쟁 신경증(combat neurosis) 또는 외상 신경증(traumatic neurosis) 등으로 다양하게 불렸다. 미국정신의학협회(American Psychiatric Association)는 1980년 개정된 『정신질환 진단 및 통계 편람 III』(Diagnostic and Statistical Manuals of Mental Disorders III, DSM-3)에 처음으로 ‘외상 후 스트레스 장애(Post-traumatic Stress Disorder, PTSD)’를 포함하였다. DSM-3의 트라우마

(Laura S. Brown)은 마리아 루트(Maria Root)의 잠행성 트라우마(insidious trauma) 개념을 여성, 유색인, 성소수자, 장애인, 가난한 사람들 등 비-지배적 그룹에 속한 이들에게도 적용한다.⁵² 이들은 언제 폭력, 갑질, 무시, 차별을 겪을지 모른다는 일상의 반복적 두려움 속에서 잠행성 트라우마(insidious trauma)를 갖고 있기 때문이다.⁵³

사람에 따라 파국적 사건 후에도 별 문제를 겪지 않기도 하고(resistance), 몇 주간 외상 후 스트레스 장애(Posttraumatic Stress Disorder, PTSD)와 비슷한 증상을 겪다가 증상이 사라지기도 하고(resilience), PTSD로 고착되기도 한다.⁵⁴ 공간, 종족 말살, 전쟁 상황 등은 거의 모든 사람에게 트라우마적 사건으로 경험된다. PTSD의 증상은 네 개의 증상군집으로 나눌 수 있고, 침습(악몽, 플래시백과 같은 생생한 재연), 회피(트라우마를 유발할 수 있는 생각 혹은 상황 회피), (자신과 타인, 그리고 세계에 대한) 부정적 정서와 인지, 과다 각성과 자기 파괴적 행동이 있다.⁵⁵ 미리암이 이러한 반응과 증상군집 중 어떤 식으로 반응했는지에 대해서 본문은 말해주지 않는다. 독자가 자신의 삶의 경험을 가지고 미리암과 동일시할 수 있는 만큼만, 경청하며 해석하는 만큼만 미리암의 반응을 상상

우마 진단 기준은 DSM05(2013)까지 과학적 발견과 임상 경험을 반영하여 계속 개정되었다. 이진숙, “트라우마에 대한 소고”, 『여성연구논집』 24(2013), 181.

52 Maria Root, “A model for Understanding Variations in the Experience of Traumata and Their Sequelae,” paper prepared for the Eighth Advanced Feminist Therapy Institute, Banff, (1989). Laura, S. Brown, “Not Outside the Range,” Cathy Caruth, ed., *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995), 107에서 인용.

53 대한신경정신의학회의 설명도 이러한 이해를 반영하는데, 누구나 일생동안 크고 작은 트라우마를 겪는다고 하고, 트라우마를 큰 트라우마, 작은 트라우마, 단일 트라우마, 복합성 트라우마로 분류한다. “정신이 건강해야 삶이 행복합니다, 트라우마가 뭐길래”, 네이버 건강백과, <https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=2109866&cid=51011&categoryId=51011>(2021년 8월 1일 접속).

54 The International Society for Trauma Stress Studies, “Trauma during Adulthood,” <https://istss.org/public-resources/trauma-basics/trauma-during-adulthood>(2021년 8월 1일 접속).

55 이진숙, “트라우마에 대한 소고”, 182; 베셀 반 데어 콜크(Bessel Van der Kolk)는 트라우마에 대한 뇌의 반응 연구에서, 편도체(화재경보기)와 내측 전전두엽 피질(감시탑)의 균형이 깨지고 감정과 충동조절이 어려워 이성을 발휘하기보다는 감정적으로 된다고 관찰했다. 베셀 반 데어 콜크/제효영 옮김, 『몸은 기억한다: 트라우마가 남긴 흔적들』(서울: 을유문화사, 2016), 3-5장 참조.

할 수 있을 것이다.

대표적인 트라우마이론가인 캐시 캐루스(Cathy Caruth)는 트라우마의 개념을 더욱 정교하게 표현한다. 캐루스에 의하면, 트라우마가 있는 사람은 자기 안에 “불가능한 역사를 갖고 있거나 온전히 소유할 수 없는 역사의 증상이 된다.”⁵⁶ 그 사건을 자신의 것으로 의식하지 못하는 경험, 즉 ‘소유되지 않은 경험(unclaimed experience)’을 갖는다.⁵⁷ 또한 트라우마적 사건의 재경험은 처음 트라우마를 만든 것을 아는 것이 불가능함(impossibility of knowing)을 수반한다. 경청하는 이들은 이 새로운 종류의 듣기, 즉 불가능성을 목격해야 하는데 이는 위험한 일이다. 트라우마는 ‘전염(contagion)’ 되어 청자가 트라우마 화되기 때문이다.⁵⁸ 그럼에도 트라우마의 역사는 다른 사람의 듣기를 통해서만 일어날 수 있다. 그런데 콜린 데이비스(Colin Davis)는 경청이 다른 사람의 트라우마에 참여하거나 소유하는 것은 아니므로 다른 사람의 고통에 공감적 이해를 한다는 자기기만에 빠지지 않도록 주의해야 하고, 이질적인 것의 흔적을 최대한 존중하며 따라가야 한다고 지적한다.⁵⁹ 이는 역사가 도미니크 라카프라(Dominick LaCapra)가 공감의 한계를 지적하며 청자의 윤리로서 제시한 공감적 불안정성(emphatic unsettlement) 개념과 맥을 같이 한다.⁶⁰

문학과 문화이론가들이 1990년대 이래 트라우마에 대해 관심을 갖는 이유는 트라우마가 인간의 심리에 미치는 외상적 사건에 대한 해석틀을 제공

56 Cathy Caruth, ed., *Trauma*, Introduction, 특히 4, 10-11.

57 참조. Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History* (Johns Hopkins University Press, 1996).

58 Lenore Terr, “Remembered Images and Trauma: A Psychology of the Supernatural,” *The Psychoanalytic Study of the Child* (New Haven: Yale Univ. Press, 1988). Caruth, ed., *Trauma*, 10에서 인용.

59 Colin Davis, “Trauma and Ethics: Telling the Other’s Story,” in *Other People’s Pain: Narratives of Trauma and the Questions of Ethics*, ed. by Martin Moldinger and Philipp Sonnag (Oxford: Peter Lang, 2011), 1장. 조성란, 73-74에서 인용.

60 Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2001).

하기 때문이다.⁶¹ 트라우마비평은 문학에서 특히 외상적 사건의 여파 그리고 그 외상적 사건이 기억되는 재현방식에 주목한다. 예를 들면, 트라우마 문학 차체(즉, 안마텔의 『파이 이야기』)나 트라우마가 배어 있는 문학(일례로, J. M. 데바스콘셀로스의 『나의 라임오렌지나무』)은 트라우마비평의 빛에서 새롭게 해석된다.⁶²

구약성서도 트라우마 문학의 일종이라고 볼 수 있다. 유다의 멸망으로 정체성의 위기와 집단 트라우마를 경험한 집단 트라우마를 종교 엘리트들이 종교, 문화, 민족 정체성을 보존하려는 문헌 작업에서 비롯되었기 때문이다. 또한 성서에는 수많은 전쟁, 전염병, 가뭄처럼 집단에 영향을 미치는 재난을 비롯해 살인, 배신, 상실과 같은 개인 차원의 트라우마 사건이 많이 나오기 때문이다. 트라우마비평으로 성서를 해석하는 작업은 새롭게 성서를 볼 수 있는 또 다른 기회를 제공할 것이다.

성서의 미리암은 살아있지만 죽은 상태, 트라우마 속에서 캐루스가 말한 ‘불가능한 역사’와 ‘소유되지 않은 경험’을 가지고 광야에서 있다. 미리암이 진으로 돌아올 때까지 기다렸다가 함께 광야 여정을 다시 떠난 백성 중 어떤 사람들이 어떻게 그녀를 경청했을까? 그들은 ‘불가능성을 목격’해야 하는 위험한 일을 ‘공감적 불안정성’을 가지고 경청했을까? 현대의 독자는 미리암에게 청자의 윤리를 잘 수행하고 있을까?

61 이진숙, “트라우마에 대한 소고”, 183.

62 조성란, “그의 마음은 여전히 리처드 파커에게 붙들려 있다”: 트라우마와 치유로서의 증언 - 안마텔의 『파이 이야기』 연구”, 『영미연구』 49(2020), 55-82; 왕은철은 18편의 문학작품 속 트라우마에 귀를 기울인다. 『트라우마와 문학, 그 침묵의 소리들』(서울: 현대문학, 2017).

4. 치유하는 해석공동체(Interpretive Healing Communities)

우리는 미리암이 겪은 일을 트라우마 사건이라고 보는데, 모든 트라우마가 PTSD로 발전되는 것도 아니고, 모든 트라우마가 치유 가능한 것도 아니다. 이것이 남의 상처, 남의 트라우마 앞에서 우리가 한없이 겸손해야 하는 이유이다. 그러나 트라우마 사건을 겪어도 PTSD로 발전되지 않도록 돕는 요소들이 있다. 트라우마 경험자를 지지해주는 사회 연결망, 상담과 약물 치료 같은 즉각적인 정신건강의 개입, 실제적인 지원과 감정적인 지원 등 여러 대응 전략들을 사용하는 것이다.⁶³ 결국 주변 사람들과 공동체의 관심, 도움, 경청, 지지가 중요하다. 민수기 12장에서 미리암에 대한 부정적 묘사에도 불구하고 성서 속에서 전반적으로 그녀의 강한 존재감은 성서를 넘어 모든 시대의 해석 공동체들에게 치유의 몸짓을 하게 했다.

해석공동체란 독자반응비평에서 나온 용어로서 본문의 해석, 사용, 소통의 전략을 공유하는 사람들의 집합체를 가리킨다.⁶⁴ 이 말의 의미를 확대하자면 성서의 해석자들은 크게는 한 공동체에 속하지만 작게는 보수, 중도, 또는 진보적 해석공동체에 속해 그 공동체의 선호 해석과 내러티브를 공유하고 이를 실행하며 현실을 구성한다.⁶⁵ 민수기 12장에서 미리암 사건을 읽은 모든 시대의 독자는 자신의 해석공동체에 속해 반응해왔다. 그 중에서도 미

63 The International Society for Trauma Stress Studies, "Trauma during Adulthood"; Center for Post-traumatic Mental Health, "Helping a friend or family member after a traumatic event," <https://www.phoenixaustralia.org/wp-content/uploads/2015/03/Phoenix-Helping-Friend-or-Family-Member.pdf> (2021년 8월 1일 접속).

64 스탠리 피시(Stanley Fish)에 의하면, 우리는 한 해석공동체의 일원으로서 특정 방식으로 본문을 해석하고, 우리의 해석공동체를 벗어날 수 없다. *Is There A Text in This Class?* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1980), 147-174.

65 해석공동체 개념이 언론과 뉴스에 적용된 예시에 대해서는 김경모, 정은령, "내러티브 프레임과 해석 공동체: '전자권 환수 논란'의 프레임 경쟁과 해석 집단의 저널리즘 담론", 「한국언론정보학보」 57(2012), 109-136을 보라.

리암에 대한 긍정적, 옹호적인 해석과 그녀를 기억하는 예전은 일종의 치유 과정, 미리암의 치유와 해석자들 및 해석공동체들의 치유를 꾀하는 작업이라고 볼 수 있다.

이 치유 작업은 일찍이 시작되었다. 먼저, 미드라쉬는 민수기 12장 본문의 침묵, 공백, 모순 등에서 생겨나는 질문에 답하고자 했다. 데보라 스타인메츠(Devora Steinmetz)는 여러 미드라쉬 속에 나타난 미리암의 묘사를 찾아보며, 공통적으로 미리암이 가족의 존속에 깊은 관심을 갖는 것으로 묘사된다고 관찰했다.⁶⁶ 그래서 모세에게 구스 아내를 언급하며 도전한 것(민 12:1)은 비방이 아니다. 이 미드라쉬는 모세가 예언을 위해 구스 여자, 즉 십보라와 관계를 삼갔고 그로써 자손이 없게 된 것을 꾸짖었다고 해석하여(Sifre Zuta 12:1) 미리암에게 옹호적이다.⁶⁷

미드라쉬가 미리암을 ‘결혼시켜서’ 남편과 자녀가 있는 것으로 해석한 것도 옹호적이라고 볼 수 있다. 결혼과 자손의 중요성을 강조하는 랍비 해석에서 비혼으로 죽고 자손을 남기지 못한 미리암이란 받아들일 수 없다. 그래서 미리암의 남편은 갈렙이고 그들의 자손은 다윗 왕가의 조상이 되었다(Sotah 11b-12a).⁶⁸ 미리암의 아들 홀은 아말렉과의 전투에서 모세의 팔을 붙들어 주었고(출 17:10), 그의 아들(또는 손자)은 광야 장막을 장식한 브살렐이다.

또한 미드라쉬 전통에 의하면, 미리암은 바위 우물과 연관이 있다.⁶⁹ 광야에서 물을 저장한 거대한 바위가 굴러가며 백성을 따라다녔다. 이 바위 우물은 사람들과 가축을 위해 광야에서 신선한 물을 제공했고, 푸른 풀밭을

66 Devora Steinmetz, "A Portrait of Miriam in Rabbinic Midrash," *Prooftexts* 8 (1988), 35-65.

67 Moshe Reiss, "Miriam Rediscovered," *Jewish Bible Quarterly* 38, 3 (2010), 189에서 인용.

68 역대지상 2:18에 갈렙의 아내로 나오는 이수바와 여러움이 나오는데 탈무드(Sotah 11b)는 둘 중 하나가 미리암의 가명이라고 설명한다. Reiss, "Miriam Rediscovered," 190, 주 13.

69 제임스 L. 쿠킨/김구원, 강신일 옮김, 「구약성경개론」(CLC, 2011), 372-373; BT Ta'anit 9a; Mekhilta De-Rabbi Yishmael, Be-shallah, 7; Mekhilta De-Rabbi Shimon bar Yohai, 15:35 and Midrash Tanhuma, 2 Va-yedabber. Reiss, "Miriam Rediscovered," 187-88에서 인용.

이루고 향기로운 꽃들을 피우게 했다. 이것이 ‘미리암의 우물(Miriam’s Well)’ 이었고, 그녀가 죽자 그 바위 우물이 말랐다. 랍비들은 이렇게 민수기 20장에 나오는 미리암의 부재(death)와 트리바에서의 물의 부재(dearth)를 즉각 연결했다. 미리암의 죽음 보고(민 20:1)를 압도하는 생명력 넘치는 해석이 아닐 수 없다.

현대 유대교의 예전 속에서 미리암을 기억하는 요소 또한 치유에 참여하는 방식이다. 야엘 레빈(Yael Levine)과 에다(Edah, 현대적인 정통유대교 운동)에 의하면 유월절(Seder) 식탁에 여성 요소를 더한 것은 최근 유대 페미니스트들이 처음 시작한 것이 아니고, 중세에도 있었다.⁷⁰ 10세기 바빌론의 랍비 가온(Sherira Gaon)은 유월절 접시에 두는 생선, 달걀, 고기를 언급한다. 이 세 가지 익힌 음식은 각각 리워야단 및 미리암, 지즈(Ziz, 신화적인 큰 새), 야생 황소를 상징한다. 유대 페미니스트들은 1980년대 말 이래 유월절 식탁(Seder)을 보다 포괄적으로 만들기 위해 엘리야를 위한 포도주잔 외에도 미리암과 출애굽 여성들을 기념하여 물을 담은 ‘미리암의 잔(Miriam’s Cup)’ 을 둔다.⁷¹ 이는 “그 세대 여성들의 의로움이 아니었다면 우리는 이집트에서 구원되지 못했을 것이다”는 바빌로니아 탈무드(Sotah 9b)를 따르는 것이기도 하다.⁷² 이러한 제의는 미리암을 기억하고 그녀의 치유, 독자 자신의 치유에 참여하는 방식이 될 수 있다.

트리블은 미리암을 치유 사역이라는 관점에서 성찰하며 미리암이 신약성서에서 위상 면에서 예수의 어머니 마리아(미리암에 해당하는 그리스어) 및 많은 마리아 속에서 다시 나타난다고 본다.⁷³ 이들 본문은 동생 모세를 구하고 고

70 Yael Levine, Edah, “Where is Miriam on the Seder Plate?” <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3238942,00.html> (2021년 8월 1일 접속).

71 Annette M. Boeckler, “Miriam’s Cup: The Story of a New Ritual,” *European Judaism* 45.2 (2012), 147.

72 *Ibid.*, 147.

73 Phyllis Trible, “The Healing Ministry of Miriam,” *Living Pulpit* 6.2 (1997), 1.

통 받던 출애굽 공동체를 이끌고 권위 제한을 요청한 예언자로서 치유 사역을 했던 미리암을 치유한다.

현대의 독자들이 미리암에 대한 시, 노래, 미드라쉬를 쓰는 것도 미리암을 민수기 12장 속에 박제하지 않고 그 상처를 위로하고 치유하는 데 참여하는 방식이다.⁷⁴ 필자의 이런 줄시라도 미리암과 트라우마 경험자들을 경청하는 몸짓이기를 바란다.

친구에게 - 미리암을 노래함

겹났다지

동생이 담긴 바구니가

강물에 떠내려가는 걸

보는 거

몰래 따라가는 거

가슴이 쿵닥쿵닥 했다지

공주가 바구니 속 아기를 볼 때

망설이다 나서서

유모를 데려오겠다고 말할 때

수줍었다지

74 예를 들면, 'Miriam's Moon,' 'Miriam's Cup,' 'Of Miriam and Amram' 등 많은 시가 있다. <https://ritualwell.org/categories/544> (2021년 8월 1일 접속); 한국여성신학자협의회 성서언어연구반의 시, "해방의 길로 부르시는 하나님"에 미리암이 룯, 다말, 마리아, 논개, 김마리아, 유관순, 김경숙 등과 함께 등장한다. 「한반도에서 다시 살아나는 여성 시편」, 개정증보판(서울: 여성신학사, 2005), 46-48.

모든 여자들을 이끌고
춤추고 노래하며
홍해를 건너게 하신
주님을 찬양할 때

두려웠다지
그저 가나안으로 가는 것이
출애굽의 완성이 아니라고,
물이 광야 구석구석 적셔
향기로운 꽃밭을 만들듯이
누구나 평등 평화 행복을 누려야
약속의 땅이 되는 거라고
크게 말하는 거

친구야
두렵지만 행동한 네 용기
피하고 싶었지만 그 자리에 있던 네 힘
너를 넘어 세상까지 품은 네 사랑

고마워
그 용기, 힘, 사랑을 보며
우리도 따라갈 수 있지
오래오래 널 기억하며
광야에 물대고 꽃밭 만들 사람들
아마 많을 거야.

www.kci.go.kr

5. 결론

트라우마 사건 이후에 당사자들의 상처에 소금을 뿌리는 이들이 있다. 이 글 맨 앞에서 인용된 기사처럼 어떤 사람들은 확진자에게 “왜 조심하지 않아서 걸렸느냐,” “부주의했다”고 말하여 희생자를 탓했다. ‘세월호 참사’ (2014년 4월 16일)에 대해서도 침묵을 강요하는 사람들이 있었다. 그런가 하면 세월호 유가족을 위해 어떤 식으로든 힘을 보태려고 먼 길을 마다않고 찾아가는 이들도 있었다. 정혜신은 안산의 치유공간 ‘이웃’ (2014-2021년 운영)에 한의사, 작가, 상담가, 종교인, 마사지사, 동네 사람, 전국 각지에서 오는 자원봉사자 등 수많은 사람들을 ‘이웃 치유자’ 라고 부른다.⁷⁵ 그녀는 분석하기를, “유가족들은 자기 세상이 모두 깨어졌고 이 세상에서는 살 수 없는데, 이웃 치유자들을 접하고 … 이 세계를 지탱할 수 있는 또 다른 세계가 생기기 때문에 계속 살아갈 수 있다”고 한다.⁷⁶

성서학자들, 독자들은 치유하는 해석공동체이다. 이 글에서 민수기 12장 속 미리암의 경험을 다각도에서 경청하고자 한 것 또한 미리암, 여러 종류의 트라우마 당사자들, 필자를 비롯한 독자들의 치유에 참여하는 시도였다. 우리는 미리암 이야기를 질병과 젠더, 위계질서와 가부장제에 의한 연령과 젠더의 교차, 그리고 명예-수치 문화 등의 교차성(intersectionality), 희생양 메커니즘, 낙인, 트라우마이론, 그리고 치유하는 해석공동체라는 관점에서 다차원적으로 읽었다. 이렇게 동시에 여러 관점에서 성서 내러티브를 읽는 작업에는 보다 깊이 다루지 못하는 한계가 있다. 그러면서도 한두 가지 관점에서 읽을 때와 달리 본문과 인물을 더 풍성하게 해석하게 한다. 그렇다면 한 성

75 정혜신, 진은영, 「천사들은 우리 옆집에 산다: 사회적 트라우마의 치유를 위하여」(과주: 창비, 2015).

76 *Ibid.*, 191.

서 본문에 동시에 여러 담론을 사용해 해석하는 방식은 더 많이 시도될 필요가 있을 것이다.

이 글이 독자들로 하여금 성서 인물과 주변 사람들에 대해 보다 깊이 생각하고 귀 기울여서 사회적 치유에 참여하도록 도울 수 있으면 기쁠 것이다. 같은 사건을 겪더라도 모두가 같은 트라우마를 겪는 것이 아니고, 남에게 귀를 기울이는 것에는 영원한 거리가 있기에 우리의 몸짓은 분명 서툴 수밖에 없다. 이는 불가능성을 목격해야 하는 새롭고 위험한 종류의 듣기(캐루스)와 공감적 불안정성(라카프라)을 인정하고, 타인의 고통에 공감한다는 자기기만을 버리고 최대한 이질적인 것의 흔적을 존중하며 따라가는(테이비스) 일이기 때문이다. 타인은 미리암처럼 트라우마를 겪은 사람의 이야기를 절대 마무리하지 못한다. 그저 ‘이야기를 들은 그 자리에, 다리가 저릴 때까지 서서... 계속 어버버하며’ 있을 수밖에 없다.⁷⁷

참고문헌

「성경전서 새번역」, 대한성서공회, 2001.

「성경전서 개역개정」, 대한성서공회, 1998.

고프만, 어빙/윤선길, 정기현 옮김, 「낙인: 장애의 세계와 사회 적응」(서울: 한신대학교 출판부, 2009. 원제 Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1963).

김경모, 정은령, “내러티브 프레임과 해석 공동체: ‘전작권 환수 논란’의 프레임 경쟁과 해석 집단의 저널리즘 담론”, 「한국언론정보학보」 57(2012), 109-136.

77 황수현, “게시 캐루스 ‘트라우마에 대한 탐구 - 증언의 불가능성과 가능성’”, <https://www.hankookilbo.com/News/Read/201411141693118259>. (2021년 8월 1일 접속).

- 김민정, “광야의 미리암(민 12:1-15) 재해석 - ‘권력 강화’에 의한 ‘해방 전승’의 쇄
에 관한 논의”, 「구약논단」 25.3(2019): 182-216.
- 매릴, 유진, 책 디어/문동학 옮김, 「민수기, 신명기」(서울: 두란노서원, 1995). 원저 Eugene H. Merrill & Jack S. Deere, *Numbers, Deuteronomy, The Bible Knowledge Commentary* (Victor Books, 1983).
- 반 데이 콜크, 베셀/제효영 옮김, 「몸은 기억한다: 트라우마가 남긴 흔적들」(서울: 을
유문화사, 2016). 원저 Bessel A. Van der Kolk, *The Body Keeps the Score* (Pen-
guin Books, 2014).
- 붓드, 필립 J./박신배 옮김, 「민수기」(서울: 솔로몬, 2004). 원저 Philip J. Budd, *Num-
bers, Word Biblical Commentary 5* (Waco, TX: Word Books, 1984).
- 서명수, “미리암의 저항과 도전”, 「신학논단」 29(2001), 79-96.
- 손석태, “여호와께서 오직 모세를 통해서만 말씀하셨느냐?” 「개신논집」 20(2020),
5-35.
- 알베르츠, 라이너/강성열 옮김, 「이스라엘 종교사 II」(서울: 크리스찬 다이제스트, 2004).
원저 Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2*
(Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- 올슨, 데니스/차종순 옮김, 「민수기」, 현대성서주석(서울: 한국장로교출판사, 2000). 원
저 Dennis Olson, *Numbers, Interpretation* (Westminster John Knox Press, 1996).
- 우택주, “민수기의 군주시대 전승과 그 제사장적 편집 작업에 나타난 수사적 의도”,
「구약논단」 20.4(2014), 164-194.
- 유연희, 「이브에서 에스더까지: 성서 속 그녀들」(서울: 삼인, 2013).
- 왕은철, 「트라우마와 문학, 그 침묵의 소리들」(서울: 현대문학, 2017).
- 이경숙, “출애굽의 여성 지도자 미리암”, 「기독교사상」 37, 4(1993), 179-186.
- 이나영, “한국사회의 중층적 젠더 불평등: ‘평등 신화’와 불/변하는 여성들의 위치
성”, 「한국여성학」 30.4(2014), 1-45.
- 이영미, “추락하는 것에도 날개는 있다”, 「신학연구」 56(2010), 43-69.
- 이은애, “전쟁에 대한 저항 폭력: 젠더 관점에서 본 전쟁 내러티브”, 「구약논단」
27.3(2021), 248-275.

- 이인옥, 이은옥, “낙인(stigma) 개념분석”, 『근관절건강학회지』 13.1(2006), 53-66.
- 이진숙, “트라우마에 대한 소고”, 『여성연구논집』 24(2013), 175-190.
- 정혜신, 진은영, 「천사들은 우리 옆집에 산다: 사회적 트라우마의 치유를 위하여」
(과주: 창비, 2015).
- 제자원 편, 「민수기, 신명기」, 『그랜드종합주석 3(서울: 성서아카데미, 1999).
- 조성란, “그의 마음은 여전히 리처드 파커에게 붙들려 있다’: 트라우마와 치유로
서의 증언 - 안 마텔의 「파이 이야기」 연구”, 『영미연구』 49(2020), 55-82.
- 조지윤, “λέπρα의 우리말 번역에 대한 제언— ‘예수께서 λέπρος를 깨끗하게 하시
다’ (막 1:40-44; 마 8:1-4; 눅 5:12-14)를 중심으로”, 『성경원문연구』 49(2021. 10.),
94-121.
- 존스, 윌리엄/박양조 옮김, 「민수기(상)」, 베이커 성경주석(서울: 기독교문사, 1992).
- 주윤정, 양종민, “질병 낙인과 젠더의 교차성: 한센인들의 사회적 차별과 가족내 차
별 경험”, 『가족과 문화』 32.1(2020), 193-222.
- 지라르, 르네/김치수, 송의경 옮김, 「낭만적 거짓과 소설적 진실」(서울: 한길사, 2011).
원제 *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Grasset & Fasquelle, 1961).
- 지라르, 르네/김진식 옮김, 「폭력과 성스러움」(서울: 민음사, 1997). 원제 René Girard,
La violence et le sacré. 1972.
- _____, 「희생양」(서울: 민음사, 1999). 원제 *Le Bouc Émissaire*, 1982.
- _____, 「나는 사탄이 번개처럼 떨어지는 것을 본다」(서울: 문학과 지성사, 2004). 원제
Je vois Satan tomber comme l'éclair. Grasset & Fasquelle, 1999.
- _____, 「문화의 기원」(서울: 기과량, 2006). 원제 *Les Origines de la Culture*. Desclée de
Brouwer, 2004.
- 최종원, “소위 불평 이야기의 문맥 안에 있는 예언자적 현상에 관한 연구”, 『구약논
단』 22.3(2016), 105-136.
- 쿠겔, 제임스 L./김구원, 강신일 옮김, 「구약성경개론」(서울: CLC, 2011). 원제 James L.
Kugel, *How to Read the Bible* (New York: Free Press, 2007).
- 한국여성신학자협의회 성서언어연구반 편, 「한반도에서 다시 살아나는 여성 시편」,
개정중보판(서울: 여성신학사, 2005).

- Alexander Sperber, ed., *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts* (Leiden: Brill, 2004).
- Cowley, A. E., *Gesenius – Kautzsch Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon, 1980).
- Jastrow, Marcus, *Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature*, First published in 1903 (New York: Judaica Press, 1992).
- Boeckler, Annette M., “Miriam’s Cup: The Story of a New Ritual,” *European Judaism* 45.2 (2012), 147-163.
- Brown, Laura S., “Not Outside the Range,” Caruth, Cathy (ed.), *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995), 100-12.
- Caruth, Cathy, ed., *Trauma: Explorations in Memory* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995).
- _____, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996).
- Chance, John K., “The Anthropology of Honor and Shame: Culture, Values, and Practice,” *Semeia* 68 (1994), 139-51.
- Crenshaw, Kimberle, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics,” *University of Chicago Legal Forum* Vol. 1989: Iss. 1, Article 8.
- Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973).
- Eskenazi, Tamara C., “Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era,” Athalya Brenner, ed., *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 252-71. = *Journal for the Study of the Old Testament* 54 (1992), 25-43.
- Exum, Cheryl J., “Second Thoughts about Secondary Characters,” Athalya Brenner, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 75-87.

- Felder, Cain Hope, *Troubling Biblical Waters: Race, Class and Family* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989).
- Fish, Stanley, *Is There A Text in This Class?* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1980).
- Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, Vol. III, Trans. Paul Radin (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1968).
- Graetz, Naomi, “Did Miriam Talk Too Much?” Athalya Brenner, ed., in *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 231-242.
- LaCapra, Dominick, *Writing History, Writing Trauma* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2001).
- Pilch, John J., *Introducing the Cultural Context of the Old Testament*. Hear the Word 1 (New York: Paulist Press, 1991).
- _____, *The Cultural Life Setting of the Proverbs* (Minneapolis: Fortress Press, 2016).
- Reiss, Moshe, “Miriam Rediscovered,” *Jewish Bible Quarterly* 38, 3 (2010), 183-90.
- Sperling, S. David, “Miriam, Aaron and Moses: Sibling Rivalry,” *Hebrew Union College Annual* 70/71 (1999-2000), 39-55.
- Stanton, Elizabeth Cady, *The Woman’s Bible*, First published in 1895 (Northeast Univ. Press, 1993).
- Steinmetz, Devora, “A Portrait of Miriam in Rabbinic Midrash,” *Prooftexts* 8.1 (Jan. 1988), 35-65.
- Trible, Phyllis, “Bringing Miriam out of the Shadows,” *Bible Review* 5 (1989), 14-25, 34.
- _____, “The Healing Ministry of Miriam,” *Living Pulpit* 6.2 (1997), 1.
- Yoo, Yani, “How the Powerful Play their Bible Game (Numbers 12),” *CTC Bulletin* 20:3 (Dec. 2004), 21-26.
- 대한신경정신의학회, “정신이 건강해야 삶이 행복합니다. 트라우마가 뭐길래”, 네이버 건강백과. <https://terms.naver.com/entry>. (2021년 8월 1일 접속).
- 이정희, “코로나19 확진자들이 감염 사실보다 두려워한 것”, <http://star.ohmynews>.

com/NWS_Web/OhmyStar/at_pg.aspx?CNTN_CD=A0002714798&C-MPT_CD=P0001&utm_campaign=daum_news&utm_source=daum&utm_medium=daumnews. (2021년 8월 1일 접속).

황수현, “캐시 캐루스 ‘트라우마에 대한 탐구-증언의 불가능성과 가능성’”, <https://www.hankookilbo.com/News/Read/201411141693118259>. (2021년 8월 1일 접속).

The International Society for Trauma Stress Studies, “Trauma during Adulthood,” <https://istss.org/public-resources/trauma-basics/trauma-during-adulthood>. (2021년 8월 1일 접속).

Center for Posttraumatic Mental Health, “Helping a friend or family member after a traumatic event,” <https://www.phoenixaustralia.org/wp-content/uploads/2015/03/Phoenix-Helping-Friend-or-Family-Member.pdf>. (2021년 8월 1일 접속).

Levine, Yael and Edah, “Where is Miriam on the Seder Plate?” <https://www.ynet-news.com/articles/0,7340,L-3238942,00.html> (2021년 8월 1일 접속).

Miriam’s Cup, <http://www.miriamscup.com/RitualFirst.htm>. (2021년 8월 1일 접속).

Ritualwell, <https://ritualwell.org/categories/544>. (2021년 8월 1일 접속).

COVID 19 worldwide statistics, <https://www.google.com/search?q=covid+19+worldwide+statistics&oq=covid+19+&aqs=chrome..69j57j69j59j5034j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. (2021년 11월 15일 접속).

검색어

민수기 12장

미리암

교차성

희생양

낙인

트라우마

A Community That Participates in the Healing of Stigma and Trauma: Listening to Miriam (Numbers 12)

Yani Yoo

Methodist Theological University

This essay reads the Miriam story of Numbers 12 from the perspective of intersectionality on how disease stigma, gender, age-based hierarchy and patriarchy, and honor-shame culture intersect. It also interprets the story from the perspective of various discourses of scapegoat mechanisms, stigma, and trauma. It further introduces Jewish traditions and modern liturgies participating in Miriam's healing while positively continuing her legacy, and reflects on how we can participate in the healing of our neighbors today.

The Miriam incident can be observed in three ways from the viewpoint of

www.kci.go.kr

intersectionality. First, the narrator and Aaron's detailed description of her changed appearance reveals the intersection of disease stigma and gender, just like gaze rape. Second, in the culture of honor and shame, she is publicly disgraced, closed, and excluded as implied by *segira*, a translation of *tzara`at* by Targum Ongkelos. Third, in the relationship between a daughter and a father illustrated in Yahweh's speech (12:14), age, gender oppression, and domestic violence in patriarchal culture intersect.

In addition, the Miriam story can be seen as an example of solving the crisis and conflict of the community through the scapegoat mechanism. Miriam has extreme characteristics and meets René Girard's scapegoat conditions. She is one of the heroes of Exodus, who is exceptional because she is a woman, but also socially abnormal because she is unmarried. The stigma attached to her would have been a woman who challenged the supreme leader of the community but lost her honor, a woman who threatened the order of the community, a woman cursed by God, and an infectious disease holder, and so on. However, it can be thought that her stigma effect was insignificant. Unlike Aaron, she did not admit that she was 'foolish' or 'sinned' (Cf. 12:11-13). Her traumatic experiences would have been more severe due to the combination of the intersectionality of disease, gender, age, honor-shame culture, patriarchal culture, the scapegoat mechanism, and stigma.

Nevertheless, there have been readers who have kept Miriam's legacy advocating her in their interpretative communities throughout generations. Midrash about Miriam's Well, Miriam's Cup, and poems and songs about her are ways of remembering her and participating in her healing and the readers' own. I also include a poem here that commemorates Miriam. In this essay,

reading her traumatic incident from the perspectives of various discourses was a symbol of listening deeply to her and participating in her healing as well as readers' .

Keywords

Numbers 12

Miriam

Intersectionality

Scapegoat

Stigma

Trauma

- 투고일: 2021년 9월 30일
- 심사일: 2021년 11월 13일
- 게재 확정일: 2021년 11월 20일

www.kci.go.kr