



## 성폭력 조력자들 연구: 사사기 21장, 사무엘하 13장, 16장 20-23절을 중심으로<sup>1</sup>

임효명(독립연구자)

### 1. 들어가는 말

성폭력은 성폭력을 허용하는 문화에서 발생한다.<sup>2</sup> 성폭력을 허용하는 문화적 요소들은 눈에 띄지 않는 전제와 남성중심적 이데올로기의 형태로 존재하며, 법과 제도가 제정되고 실행될 때 작동하면서 종종 유해한 결과를 빚어낸다.<sup>3</sup> 이 연구는 이러한 성폭력 문화의 작동을 이야기의 기술이라는 점에

1 이 연구는 2020년 대한민국 교육부와 한국연구 재단의 지원을 받아 수행되었다(NRF-2020S1A-5B5A17088225).

2 창세기 34장, 사사기 19-21장, 사무엘하 13장을 함께 읽은 박유미는 성폭력을 “가부장 사회의 남녀 관계관계, 내부인과 외부인의 힘의 차이, 환대와 적대, 권력자의 횡포 등 다양한 사회적, 물리적, 신분적 힘의 역학 관계 속에서 일어난 범죄”로 본다. 박유미, “성폭력, 개인의 문제인가 사회적 문제인가? - 구약의 ‘여성 성폭력-전쟁’의 패턴에 대한 연구”, 『구약논단』 70집 (2018), 125-155.

3 스티버트(Johanna Stiebert)는 성폭력 문화를 “피해자들에게 목소리를 허용하지 않고, 그들의 증언을 중요하지 않은 것으로 치부하며, 동의되지 않은 성관계를 정상화하는 것”으로 정의한다. 이 연구에서

서 읽어내려고 한다.

왜 이야기인가? 우리는 수많은 이야기를 매일 접한다. 이야기는 책, 노래, 광고, 그림, 영상, 조각 등 다양한 형태로 우리 곁에 있다. 모든 이야기에 세계관, 가치관, 이데올로기가 담겨있다. 성서는 약 1/3이 이야기로 구성되어 있고, 기독교 공동체는 이야기를 통해 구성원에게 정체성과 세계관을 전달하고 그들을 설득한다. 그러나 이야기나 유머의 저변에 깔려 있는 문화에 대한 비판적인 성찰이 없을 때, 책 읽어 주기와 설교를 포함한 ‘이야기하기’(story-telling)는 성폭력 문화를 은연중 비호하고 전수할 위험에 빠지게 된다.<sup>4</sup> 아이들에게 들려주는 ‘선녀와 나무꾼’ 같은 전래동화에는 여성에 대한 감금, 약취, 유인, 강요, 성 및 노동력 착취 등의 범죄가 보은과 사랑의 이야기로 포장되어 있다는 것이 근래의 연구에서 드러났다.<sup>5</sup> 한국 교회의 성서 주해와 말씀 선포가 성폭력에 끼치는 부정적 영향도 이미 지적된 바 있다.<sup>6</sup> 나는 선택된 히브리 성서 이야기들에 대한 또 하나의 읽기를 제공함으로써 철저히 성찰되고 책임있게 구성된 ‘이야기하기’의 필요성을 강조하려 한다. 나의 읽기는 성폭력 문화의 작동을 드러내고, 성폭력의 범죄성을 희석하는

---

‘성폭력 문화’는 성폭력을 조장하는 모든 사회문화적 전제들과 이데올로기들을 일컫으며, 각 사건에 따라 어떤 전제들과 어떤 이데올로기가 작용하는지 구분될 것이다. Johanna Stiebert, “Denying rape culture: A response to Luke Gittos”, *Women’s Studies Journal* 32 1/2 (2018), 70.

4 유연희는 사사기 21장이 주석과 주해, 설교에서 어떻게 남성중심적으로 다루어지고 있는지를 소개한다. 유연희, “사사기 21장 모로 읽기: 아베스와 실로의 딸들을 기억하며”, 『성폭력, 성경, 한국교회』(서울: CLC, 2019), 94-97.

5 나무꾼에게 은혜를 갚기 위해 선녀의 옷을 훔치도록 교사하는 사슴은 성폭력 조력자이다. 성폭력을 암시하고, 여성의 성역할을 고착시키는 동화에 대한 분석은 근래 들어 국내외적으로 다수 생산되었다. ‘선녀와 나무꾼’ 이야기를 성서 본문과 최근 사건과 함께 읽은 유연희, “선녀와 나무꾼”, 사사기 21장, 버닝썬 클럽과 해체적 읽기”, 『이 악한 일을 내게 하지 말라: 구약성서와 성폭력 그리고 권력』(서울: 동연, 2020), 77-98을 보라. 선녀와 나무꾼 이야기 속 불법적 요소에 대한 법률적 해석은 “백세회 변호사의 아트로: 전래동화 ‘선녀와 나무꾼’, 이대로 괜찮은가?!”를 보라. <https://www.khan.co.kr/culture/culture-general/article/201908281129001>, (2022. 1. 20 접근).

6 한국교회의 성폭력 문화와 성차별 설교에 관해서는 강호숙, “보수 교단 내 성차별적 설교에 대한 여성신학적 고찰”, 『성폭력, 성경, 한국교회』, 218-242를 보라.

데 조력하는 이야기 기술을 조명함으로써 가정과 유치원에서부터 교회와 미디어 매체에 이르기까지 이야기하는 사람들이 가진 중대한 책임을 지적할 것이다.

히브리 성서에서 성폭력에 관한 이야기는 여럿 있지만,<sup>7</sup> 나는 사사기 21장 (19장의 기브아 집단 성폭행 사건 포함), 사무엘하 13장, 사무엘하 16:20-23으로 대상을 제한한다. 이 세 이야기는 이스라엘 지파 간의 내전, 다윗의 가정, 쿠데타라는 각기 다른 맥락을 갖고 있지만, 여성 인권에 대한 침해와 성폭력 사건을 공통적으로 다루고 있다. 이 세 이야기의 또 다른 공통점은 여성에 대한 성폭력을 조장하는 조력자 혹은 교사자가 있다는 점이다. 흥미롭게도, 이 조력자들은 모두 사회 지도층이자 엘리트들이다. 나그네를 환대하는 주인, 이스라엘 지도자들, 왕자의 친구, 왕의 모사(謀士)인 조력자들은 결코 사회에 해가 되거나 악한 세력으로 간주되지 않는다. 조력자들은 성폭력 사건 가운데 작용하는 각종 사회문화적 전제들과 이데올로기들이 수렴되는 상징적 존재이며 가해자 서사를 구성하는 주요 인물들이다. 각 사건은 성폭력 조력자들을 매개로 사회문화적 전제들과 이데올로기들이 구체적인 제도 내에 어떻게 구현되는지를 보여준다. 세 이야기가 공통된 사건을 다루면서 유사한 유형의 조력자를 제시하고 있다는 것은 의미심장하다. 그들이 내는 조언이 그대로 실행되는 것은 그들의 세계가 성폭력을 허용하는 문화를 갖고 있다는 것을 의미한다.

나는 이야기로서 성서 본문을 읽으면서 플롯과 인물 설정(characterization)에 주된 관심을 가진다. 플롯의 움직임은 사건을 다루는 방식을 보여준다. 오늘날 뉴스매체의 보도에서 볼 수 있는 것처럼, 사건이 다루어지는 방식은

---

7 여성에 대한 실제적인 성폭력과 성폭력의 위협은 창세기 19장, 34장, 사사기 19-21장(3건), 사무엘하 11, 13, 16장이 있고, 남성에 대한 남성의 성폭력의 위협은 창세기 19장, 사사기 19장이 있다.

그 사건을 다루는 사람의 선입관과 편견을 드러낸다. 따라서 나는 플롯의 구성이 성폭력 사건의 제시와 독자의 사건 이해에 어떠한 영향을 미치는지 살펴볼 것이다.<sup>8</sup> 플롯은 등장인물들의 행동과 동기에 의해 구성되므로 플롯에 대한 분석은 성폭력 사건에서 조력자들의 역할을 보여줄 것이다. 성폭력 조력자들은 무엇보다도 이야기 속의 등장인물들이다. 그들은 ‘설정된’ 인물들이며 다른 ‘설정된’ 인물들과 관계를 맺는다. 저자(사가)는 플롯과 인물 설정을 통해 독자들이 어떻게 성폭력 사건을 받아들여야 할지를 제시한다. 히브리 성서 이야기는 특성상 간결하며 특히 등장인물의 내면에 대한 정보가 부족하다.<sup>9</sup> 인물들의 생각, 감정, 동기를 비롯한 정보의 공백은 다양한 읽기를 가능하게 한다. 나는 본문의 공백에서 생기는 의미의 모호성에 주의하면서 설화 비평, 페미니스트 비평, 이데올로기 비평, 해체 비평을 주 도구로 사용하여 선택한 본문을 읽을 것이다.

마지막으로 나는 연구 본문들을 그들이 위치한 큰 문학적 맥락 속에서 읽어 그 맥락이 사건 이해에 미치는 영향을 볼 것이다. 연구 본문이 들어있는 사사기 마지막 장들은 여성에 대한 성폭력을 체제에 대한 비판으로 사용하고 있다. 사무엘하 13장과 16장은 다윗 왕정이 쇠락하는 모습을 구체화하고 있다. 나는 수많은 선택 가능한 방식 가운데 지금의 형태로 본문을 만들어낸 저자(사가)의 이야기하기에 대한 문제를 제기하며 이야기 밖에서 있는 또 다

8 플롯은 이야기를 하나로 묶는 힘이다. 플롯을 ‘설명-갈등-절정-해결’이라는 모델로 볼 수도 있고, 욕망에 관한 것으로 볼 수도 있다. 데이빗 건(David Gunn)은 “누가 무엇을 언제 원하는가? 이야기를 끌어가는 욕망들이 어떤 방식으로 채워지는가?”라는 질문으로 플롯을 연구할 수 있음을 제시한다. 욕망이라는 관점에서 볼 때 등장인물들은 각각의 플롯을 갖는다. David Gunn, “Narrative Criticism”, in *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*, Steven L. McKenzie and Stephen R. Haynes (eds.) (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999), 213-214.

9 히브리 성서 이야기의 특성과 인물 설정에 대해서는 Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: BasicBooks, 1981), 114-130; Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994), 23-42; Shimon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (London/New York: T & T Clark International, 1989), 47-92를 보라.

른 성폭력 조력자를 지적할 것이다.

## 2. 사사기 21장: 혼돈의 세계의 갈무리

사사기 17-21장은 이스라엘에 왕이 없던 시대의 혼돈<sup>10</sup>을 두 개로 나누어 보여준다. 17-18장은 종교적 무질서이고, 19-21장은 정치사회적 무질서를 다룬다. 이스라엘의 정치사회적 혼돈을 보여주는 19장에서 21장은 “이스라엘에 왕이 없을 그 때에”(19:1)와 “그 때에 이스라엘에 왕이 없으므로 사람이 자기 자기의 소견에 옳은 대로 행하였더라”(21:25)는 구가 앞뒤에서 감싸는 구조로 구성되어 있다. 이 편집구는 이야기 속의 무질서와 혼돈을 ‘왕이 없을 때’의 문제점으로 읽도록 함으로써 사사기를 왕정 출현을 기대하고 왕정을 정당화하는 이야기로 구성한다.

21장의 이야기는 19장에서 벌어진 레위인의 아내<sup>11</sup>에 대한 집단 성폭행이 개인에서 집단으로 확대된 결과를 다룬다. 기브아의 불량배들이 레위인의 아내를 집단 성폭행한 사건(19장)은 이스라엘 지파와 베냐민 지파의 내전(20장)으로 확대되고, 과도한 폭력의 결과 소멸될 위기에 처한 베냐민 지파에게 아내를 얻어주는 이야기(21장)로 마무리된다.<sup>12</sup> 한 어린 여성(הַיְלֵנָה/나아라)<sup>13</sup>의 죽음은 수많은 기혼 여성들과 어린이들, 노인들 그리고 남자들의 죽

10 ‘이스라엘이 왕이 없을 때(없으므로)’라는 구는 17:6, 18:1, 19:1, 21:25에 등장한다.

11 개역개정에는 ‘첩’. 히브리어 ‘필레게쉬(פִּלְגֵשִׁי)’. 본처 외의 아내를 지칭하며(창 35:22; 36:12; 삼하 3:7; 대상 2:46), 사라가 죽은 후 아브라함이 맞이한 두 번째 아내 그두라에게도 쓰인다(대상 1:32).

12 사사기 19-21장은 일반적으로 3막으로 된 이야기로 다루어진다. 1막은 레위인의 아내 이야기(19:1b-30), 이스라엘 지파 연합과 베냐민 지파의 내전(20:1-48), 베냐민 지파의 아내 구하기(21:1-24)이다. Phyllis Trible, “An Unnamed Woman: The Extravagance of Violence”, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (London: SCM Press, 2002), 45, 100.

13 레위인의 아내는 그의 아버지와 관련하여 ‘그 소녀’(הַיְלֵנָה/한나아라)로 불린다(19:3, 4, 5, 6, 8, 9).

음을 부르고, 한 어린 여성에 대한 성폭행은 수많은 어린 여성들에 대한 성폭행을 부른다. 여기서 관심있게 보아야 할 점은 이스라엘에 왕이 없던 혼돈의 세계를 갈무리한 이 두 번째 광경에 여성에 대한 세 건의 성폭력이 그려졌다는 점이다. 21장의 두 건의 성폭행은 19장의 집단 성폭행의 결과이므로, 19장의 사건을 먼저 읽도록 하겠다.

### 1) 기브아의 노인(사사기 19장)

19장의 사건에서 중요한 역할을 하는 사람은 기브아에 거류하는 에브라임 산지 출신의 노인이다. 노인은 나그네 환대 제도를 따라 레위인 일행을 맞아들인다. 나그네 환대 제도는 그 제도가 자리 잡은 남성중심적 문화 속에서 실천이 되는데, 19장의 사건에서 그 제도를 해석 적용하는 사람은 기브아의 노인이다. 에브라임 산지 구석에 거류하던 어떤 레위인은 ‘남편에게 화가 나서’<sup>14</sup> 유다 베들레헬 아버지의 집으로 돌아가 닉 달을 지내고 있는 아내를 찾으러 간다. 레위인은 장인의 집에서 저물 무렵에 길을 나서 베냐민 지파에 속한 기브아에서 유숙한다.

나그네 환대 제도가 제대로 작동하였다면 레위인 일행은 기브아 원주

---

14 맛소라 본문은 ‘행음하고(יָבֵן מִיָּמִין/바티즈네 알라브) 남편을 아버지의 집으로 간 것으로 읽는다. 그러나 행음한 여자가 아버지의 집으로 돌아가는 것과, 남편이 행음하여 집을 나간 아내에게 ‘다정하게 말하고(מְדַבֵּר עִלְיָהּ/레다베르 알-리바히) 그를 ‘테러오려’는’(3절) 것은 상식적이지 않다. 행음을 한 후 아버지 집으로 돌아갔을 경우 그 여자는 돌에 맞아 죽었을 것이다(신 22:13-21). 따라서 헬라이어 역본(LXX<sup>a</sup>)을 따라 “그의 아내가 그에게 화가 났다”로 읽는 것이 일반적이다. Danna Nolan Fewell and David M. Gunn, *Gender, Power, & Promise: The Subject of the Bible's First Story* (Nashville: Abingdon Press, 1993), 133-134 참조. 코왈라 존스-왈써(Koala Jones-Warsaw)는 맛소라 본문의 읽기를 그대로 유지할 경우 레위인의 아내가 첫날밤 남편으로부터 처녀성을 의심받은 것일 수 있다는 해석을 제시한다. Koala Jones-Warsaw, “Toward a Womanist Hermeneutic: A Reading of Judges 19-21”, *The Journal of the Interdenominational Theological Center* 22.1 (1994), 18-35. 레위인의 아내가 어떤 이유에서든 남편을 떠났다는 사실 자체는 남편으로부터의 성적 독립을 의미하기 때문에 레위인의 명예와 남성성에 치명적이다.

민 중 한 사람의 환대를 받고, 그의 보호 아래 하룻밤을 묵었을 것이다.<sup>15</sup> 그러나 기브아에서 나그네 환대 제도는 비정상적으로 작동한다. 나그네 환대는 원주민 공동체의 권리이자 의무이며, 거류민(גֵּרִים/게르)에게는 허락되지 않는 권리이다.<sup>16</sup> 그런데 기브아 원주민들 가운데 나그네(גֵּרִים/게르)된 레위인 일행을 맞아들이는 사람은 아무도 없다. 대신 그곳의 거류민인 에브라임 산지 출신의 노인이 그의 일행을 맞아들인다. 기브아의 불량배들은 그날 밤에 노인의 집을 찾아가 레위 사람을 ‘알려고’ 하니 그를 내놓으라 요구한다. ‘알다’(יָדָע/야다)라는 동사가 성관계를 포함하여 폭넓게 사용되므로 그들의 의도는 처음에는 모호하지만 이후 성관계를 의미하는 것으로 밝혀진다. 그들이 레위인을 알고자 하는 것이 동성애적 욕구에서 나온 것이라고 볼 근거는 부족하다. 이 본문이 속한 고대근동사회의 가부장주의, 이성애주의, 남성애 의한 여성의 지배라는 사회문화적 규범에서 볼 때, 그들은 성관계를 통해 레위인을 여성화하여 모욕을 주려고 했던 것으로 보는 것이 타당하다.<sup>17</sup> 고대근동 사회에서 남성성은 여성과의 관계와 다른 남성과의 관계에서 규정된다. 남성은 여성보다 우월하며, 성관계에서 남성은 성적 주체이고 여성은 성적 대상이다. 따라서 한 남성이 다른 남성(들)에 의해 성적 대상, 즉 여성의 역할을 하도록 강제되었을 경우 그는 비남성화되고 그 남성(들)에게 굴종되며,

15 나그네 환대 규칙에 관해서는 Victor H. Matthews, “Hospitality and Hostility in Judges 4”, *Biblical Theology Bulletin* 21, 1 (1991), 13-21을 보라.

16 빅터 매튜스(Victor H. Matthews)는 창세기 19장과 사사기 19장에서 나그네를 영접한 소들의 롯과 기브아의 노인에게 원주민들이 물러온 이유를 나그네 환대법 위반에서 찾는다. 롯과 노인은 모두 거류민으로서 나그네를 환대할 권리가 없음에도 나그네를 받아들여 원주민들의 권리를 침해하였다는 것이다. 거류민이 받아들인 나그네는 원주민의 환대를 받아 공동체의 보호 아래 있는 것이 아니므로 법적으로 원주민들은 그들에게 적대감을 표현할 수 있다. 이 경우 남성 손님에 대한 성폭행은 그에 대한 모욕으로 사용된다. Victor H. Matthews, “Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19”, *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992), 14, 16-17.

17 따라서 그들의 행동은 ‘환대’가 역전된 ‘적대’의 형태이다. J. Clinton McCann, *Judges* (Louisville: John Knox Press, 2002), 130; Dennis T. Olson, *The Book of Judges in The New Interpreter's Bible* Vol. II (Nashville: Abingdon Press, 1998), 877.

성별에 기반한 위계 구조에서 여성의 지위로 하락하게 된다.<sup>18</sup> 다른 남성에게 굴종된 남성으로서 그의 명예는 실추되고, 가부장으로서나 사회적으로 온전한 남성으로서 기능하기 어렵게 될 것이다.

기브아의 불량배들로부터 레위인을 지키기 위해 자신의 딸과 레위인의 아내를 내어주겠다는 노인의 제안에는 그의 손님의 남성성 보호, 나그네를 접대하는 주인으로서 자신의 명예 보호, 여성의 몸의 정치학 등 다양한 동기와 문화적 요인이 작용하고 있다. 노인이 제시하는 대안이 레위인에 대한 직접적인 성폭행을 막을 수 있을지는 모른다. 그러나 아내의 몸과 성(sexuality)은 남편에게 속한 것이므로(레 18:8), 정도의 차이는 있을 수 있지만, 남성으로서 레위인의 명예가 손상되는 것은 여전하다. 문화적으로 볼 때 여성에 대한 성폭력은 그녀가 속한 남성에 대한 공격이다.<sup>19</sup>

이스라엘의 나그네 환대 제도가 남성에게만 적용되었는지는 성서에 충분한 사례가 없으므로 확언할 수 없다.<sup>20</sup> 아마도 손님을 맞아들이는 주인은 그의 아내를 포함하여 그의 소유도 함께 지켜줄 의무가 있었을 것이다. 그러나 이 이야기에서 환대 제도를 실행하는 노인이 극단적인 상황에서 환대의 대상을 남성으로 제한하는 것을 관찰할 수 있다. 환대 제도가 남성에게 제한적으로 적용되는 데는 남성성 이데올로기, 이성애 중심주의, 성역할, 성별 위

---

18 사사기 19장의 동성에 의한 성폭행을 명예와 수치라는 인류학적 개념을 적용하여 읽은 Ken Stone, "Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?" *Journal for the Study of the Old Testament* 67 (1995), 87-107을 참고하라. 또한 고대 사회의 가부장주의, 이성애주의, 남근중심적 지배주의를 중심으로 사사기 19장을 읽은 제임스 하딩(James Harding)의 논문을 참고하라. James Harding, "Homophobia and Masculine Domination", *The Bible & Critical Theory* 12,2 (2016), 41-74.

19 Stone, "Gender and Homosexuality in Judges 19", 100.

20 창세기 19장과 사사기 19장을 함께 읽으면서 필리스 트리블은 이스라엘의 나그네 환대 제도가 남성만을 보호한다고 단언한다. 그러나 룯의 경우 그의 손님 중에는 여성이 포함되지 않았고, 룯이 제시한 대안은 손님 중 하나가 아니라 그의 딸들을 손님 대신 내어주는 것이었다. 따라서 사사기 19장 한 장면으로 나그네 환대 제도가 여성을 제외하였다고 판단하기에는 근거가 미약하다. Trible, "An Unnamed Woman", 55.



계, 여성의 몸의 정치학, 도덕적 이중잣대가 함께 작용한다. 즉 사회 전반에 스며있는 눈에 보이지 않는 전제들과 이데올로기들이 나그네 환대 제도의 구체적 실천을 지배하여 여성에게 유해한 결과를 만들어낸다. 법, 제도와 그것들의 실천은 별개의 것이다.

노인은 그 성의 불량배들이 남성 손님에게 행하려는 일에 대해서는 도덕적인 면에서 단호하다. 그 일은 ‘악한 일’(עֲוֹנוֹת/네발라) (19:23)이다. 레위인의 일행 중에는 남성 하인도 있다. 그러나 노인의 제안에서 하인이 레위인을 대신하지 않는 것은 레위인을 보호하는 것과 같은 맥락으로 읽힌다. 반면, 노인은 딸과 여성 손님에게 행하는 것에 대해서는 ‘너희 눈에 선한 것’(19:24)이라 부르며 자신의 도덕적 판단을 유보한다. 노인의 말에는 분명 남성에 대한 성폭행보다 여성에 대한 성폭행이 ‘덜’ 악한 것이라는 전제가 깔려있다.

최종적으로 여자를 문 밖으로 끌어낸 사람이 누구인지는 모호하다. 19장 25절은 “그 남자는 그의 아내를 붙잡아 그들에게 끌어내었다”(사역)고 말하는데 ‘그 남자’가 누구를 가리키는지에 대해서는 이견이 있다. 레위인이라고 보는 해석자들은 19:17, 20, 22-23에서처럼 ‘그 남자’ 뒤에 ‘그 노인’이나 ‘집주인’이 같이 열거되지 않은 점을 노인이 아닌 증거로 든다.<sup>21</sup> 집주인으로 보는 해석자들은 문맥을 증거로 든다. 25절의 바로 앞 문장의 주어는 노인이며, 맥락으로 볼 때 자신의 딸과 레위인의 아내를 내어주기로 제안한 사람이 노인이라는 것이다.<sup>22</sup> 본문의 모호성이 의도적인 것이 아닐지 모르지만, 결과적으로 다양한 읽기를 가능하게 함으로써 본문의 의미를 풍성하게 한다. ‘그 남자’가 누구인지 모호하기 때문에 의심 어린 눈은 두 남자 모두에게 향하게 되고, 독자는 그중 누구도 이 사건의 책임을 벗도록 허용하지 않

21 David Z. Moster, “The Levite of Judges 19-21”, *Journal of Biblical Literature* 134, 4 (2015), 726-27.

22 윗글.

게 된다. 레위인의 아내를 내어준 사람의 모습에는 노인의 모습과 레위인의 모습이 겹쳐있다. 결과적으로 볼 때 기브아 노인과 레위인은 한 어린 여성을 집단 성폭행 당하게 하는데 조력자가 된다. 여자는 살아서는 남편을 동성에 의한 성폭행에서 막아주는 방패로 사용되고, 죽어서는 열두 토막이 나 ‘남편’을 위한 ‘메시지’가 된다. 그녀가 말할 수 있었다면 그녀의 메시지는 레위인의 메시지와 달랐을 것이다.<sup>23</sup>

## 2) 이스라엘 지도자들(사사기 21장)

기브아의 집단 성폭행 사건 이후 플롯을 움직이는 사람들은 이스라엘 사람들과 장로들이다. 기브아 사건(19장)은 내전으로 확대된다.<sup>24</sup> 기브아의 불량배들을 내놓으라는 이스라엘 자손들의 요구에 베냐민 지파는 기브아 사람들과 연대한다(20:13). 전력으로 볼 때 이스라엘 사람은 40만 명이고(20:17), 베냐민은 기브아를 포함하여 2만 6천 7백 명으로서(20:15), 베냐민이 이 전쟁에 뛰어드는 것은 무모하다. 본문은 여느 히브리 서사처럼 베냐민이 기브아의 불량배들의 편에 선 동기를 밝히지 않는다. 그들이 성범죄자들과 연대한 이유가 같은 지파였기 때문인지, 같은 남성이기 때문이었는지, 기브아의 불량배들이 자신에게 유리한 서사로 베냐민을 설득하였기 때문인지, 혹은 또 다른 이유가 있어서인지 확실하지 않다. 어떠한 이유에서든 베냐민이 성폭력 가해자와 연대하기로 한 이해할 수 없는 결정은 ‘왕이 없던’ 혼돈과 무질서의 시대의 초상의 하나로 그려진다.

미스바에 모인 이스라엘 자손은 기브아의 성폭행 사건을 레위인의 일방

23 가야트리 스피박(Gayatri Spivak)의 탈식민주의 해석학을 적용하여 레위인의 아내를 ‘서발턴’(subaltern) 여성으로 읽은 최순양은 레위인의 아내의 ‘말할 수 없음’에 주목한다. 최순양, “서발턴 여성 ‘레위인의 첩 이야기’와 한국교회 성폭력의 문제들”, 『성폭력, 성경, 한국교회』, 66-89.

24 엘리스 키퍼(Alice Keepe)는 여성에 대한 성폭행이 전쟁으로 확대되는 경향을 관찰한다. Alice Keepe, “Rapes of Women/Wars of Men”, *Semeia* 61 (1993), 79-97.

적 증언을 통해 듣는다. 레위인은 그 사건을 큰 틀에서 기브아의 주들이 자신을 공격한 것으로 구성하면서 세부사항의 일부는 바꾸고, 일부는 누락시킨다(20:5). 그를 공격한 사람들은 ‘불량배’(בְּנֵי-בְלִיעַל/베네-벨리야알)에서 ‘기브아의 주들’(הַקְּבָעָה בְּעֵלֵי/비알레-하기브아)로 바뀐다. 그들이 그를 ‘알려고’ 요구하였던 것은 그를 ‘죽이려’ 한 것으로 바뀐다. 그의 아내가 불량배들의 손에 넘어가는 데 있어서 그가 어떤 역할을 했는지, 그의 아내가 성폭행 당할 때 그가 어디서 무엇을 하고 있었는지는 누락된다. 그의 말에서는 그의 아내가 언제 죽었는지, 누가 죽었는지도 모호하다.<sup>25</sup> 레위인의 증언은 이야기가 사건의 이해에 미치는 영향을 단적으로 보여준다. 이야기하기는 설득을 위한 이데올로기적 작업이다. 그는 왜곡과 누락으로 자신의 명예와 남성성 보호에 유리한 서사를 만들어 그의 청중을 설득한다. 그 결과 그는 베냐민을 제외한 이스라엘 지파 전체를 규합하여 반베냐민 연대를 형성한다.<sup>26</sup>

베냐민과의 전투에 나선 이스라엘 남자들은 베냐민 성읍에 남아있던 여자들 전체를 포함하여(21:16) 성안의 모든 사람들을 학살하고 가축까지 다 죽이며 성읍을 불사른다(20:48). 베냐민 지파 가운데 남은 사람은 전쟁터에서 살아남아 림몬 바위로 도망한 600명의 남자들 뿐이다. 이스라엘 남자들은 이스

25 레위인은 문자적으로 “그들이 내 아내를 욕보였고, 그녀가 죽었다”고 말한다(20:5). 맛소라 본문에서 레위인의 아내가 죽은 시점은 확실하지 않다. 개역개정판이 ‘그의 시체를 나귀에 싣고’(19:28)와 ‘자기 침의 시체를 거두어 … 열 두 덩이에 나누어’(19:29)로 번역한 부분에서 ‘시체’는 원문에 없다. 칠십인역은 문 앞에 엎드려 있던 여자의 대답이 없던 이유는 “죽었기 때문이라”(ὅτι ἦν νεκρά)고 덧붙이지만, 맛소라 본문에는 이 부분이 없다(19:28). 레위인의 아내가 죽은 시점과 죽인 사람에 대한 모호성에 관해서는 Mieke Bal, “Speech Acts and Body Language”, Elaine Scarry (ed.), *Literature and the Body: Essays on Populations and Persons* (Baltimore: Johns Hopkins University Press), 1-32; Robert Polzin, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History* (New York: The Seabury Press, 1980), 200-202를 보라. 풀젠은 “우리는 분노한 한 남자가 성폭행 당한 그의 아내를 토막을 내어 살해한 이야기를 가지고 있는가, 아니면 단순히(!) 선혈이 낭자한 범죄에 낭자한 메시지를 전하기 위해 시체를 토막내는 이야기를 가지고 있는가?”라고 묻는다.

26 모스터(David Z. Moster)는 레위인이 이스라엘 역사상 전무후무하게 요단 동편 길르앗을 포함하여 단에서 브엘세바까지 모든 이스라엘 자손을 모은 지도자로 떠오른다고 지적한다. Moster, “The Levite of Judges 19-21”, 729.

라엘의 외적에 대해 적용하여야 할 헤렘법을 그들의 형제에게 적용하여 한 지파를 거의 진멸시킴으로써 정치적 위기를 초래한다. 문제를 더욱 복잡하게 만드는 것은 이스라엘 사람들이 딸을 베냐민 남자에게 아내로 주지 않기로 맹세한 것이다(21:1, 18).

이스라엘 지도자들은 열두 지파 연합을 온전히 유지하기 위해 베냐민 지파를 살려야 한다는 정치적 당위성과 맹세 파기에서 오는 저주를 피해야 한다는 제의적 당위성의 딜레마에 처한다. 그들은 법과 제도의 구멍을 교묘히 활용하여 베냐민 지파를 살려낸다. 이후 벌어지는 사건은 온전한 지파 연합체의 유지, 그 목적을 실현하기 위한 베냐민 혈통의 보존, 베냐민 순수 혈통 유지를 위한 남자를 알지 못하는 여성 확보라는 상호 연관된 필요에 의해 움직인다. 이 과정에서 맹세의 역할, 여성의 성역할, 남녀 위계 등이 작용한다. 지파가 처한 정치적 위기 상황에서 사회문화적 요소와 종교적 요소들을 지휘하여 혼돈에 질서를 부여하려는 사람은 이스라엘 남자와 장로들이다. 그들은 성폭력의 조력자이며, 두 집단의 여성에 대한 성폭행 사건은 그들이 쓴 작품이다.

이스라엘 남자들은 먼저 자신들이 한 또 하나의 맹세, 즉, 미스바에 모이지 않은 사람들은 죽이리라는 맹세로 베냐민의 아내 일부를 구한다(5, 8절). 그들은 이 맹세를 근거로 야베스 길르앗 주민 중 모든 남자와 남자와 잔 모든 여자, 어린아이를 학살하고, 남자와 동침하지 않은 어린 여성(נַעֲרָה בְּתוּלָה)나 아라 베틀라) 400명만 살려 베냐민 남자들에게 아내로 준다(21:12-14). 베냐민 지파의 보존과 결합된 헤렘의 맹세는 지파에 속한 한 지역의 주민을 몰살시키는 것을 합리화하고, 베냐민 남자의 순수 혈통 보존은 다른 남자와 잔 여자들을 모두 죽이는 것을 정당화한다. 이스라엘 장로들은 아직 부족한 200명의 여성을 실로의 축제에 출추려 나온 젊은 여성들 가운데서 납치하도록 명령한다. 실로의 딸들에 대한 납치와 성폭행은 열두 지파 연합체를 완전체로 지

키기 위한 ‘베나민 지파 살리기’라는 명목으로 합법적으로 행해진다. 주목할 점은 남성중심주의와 가부장 제도 안에 여성에 대한 성폭행을 합리화할 수 있는 기제가 존재하며,<sup>27</sup> 그 속에서 남성도 희생자가 된다는 점이다. 현 체제의 유지라는 ‘대의’는 폭력적 수단을 정당화시킨다.

### 3) 범죄성의 희석 기제

레위인의 아내가 불량배들에게 던져지기까지의 사건은 그녀를 끌어내는 선택이 불가피하도록 구성된다. 불량배들은 자신의 딸과 레위인의 아내를 내어주겠다는 노인의 제안을 거부하고 레위인을 계속 요구한다. 이 이야기를 읽도록 의도된 독자는 그들의 문화적 학습으로 인해 남성 손님이 남성들에 의해 성폭행 당하게 할 수는 없다. 이 상황에서 누군가가 희생되어야 한다면 그것은 레위인의 아내이다. 그녀는 어쩔 수 없이 밖으로 끌어내어져야 한다. 그녀는 레위인을 대신하는 ‘몸’이다.<sup>28</sup> 이러한 플롯의 구성에서 1절을 어떻게 읽는가는 사건의 이해에 결정적인 역할을 한다. 레위인의 아내가 어떠한 이유로든 남편을 떠나 아버지의 집으로 가서 4개월을 머물렀다는 것은 셰릴 엑섬(J. Cheryl Exum)의 표현대로 ‘성적 자주성’(sexual autonomy)를 선포한 것이나 다름없다.<sup>29</sup> 맛소라 본문의 읽기처럼 행음을 하였다면 그것은 더 더욱이 가부장 사회에서 용납할 수 없는 일이다. 따라서 그녀는 여성의 몸과

27 사사기 21장을 일본군 위안부 문제와 함께 읽은 이영미는 “남성중심의 성규범과 가부장적 지배구조를 지탱하기 위한 여성의 희생”을 전시 여성 성폭력의 공통점으로 지적한다. 이영미, “전쟁과 성폭력 피해여성들의 추방경험과 해방을 위한 기억들: 일본군 위안부 피해여성과 사사기 19-21장의 성폭력 피해여성을 사례로”, 『Canon & Culture』 9,2 (2015), 115.

28 이에 근거하여 노인의 딸이 집단 성폭행을 당하지 않은 이유는 불량배들이 모욕하려는 대상이 노인이 아닌 레위인이었기 때문이라는 설명이 가능해진다. Stone, “Gender and Homosexuality in Judges 19”, 100.

29 J. Cheryl Exum, “Raped by the Pen”, *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, 2nd ed. (London/New York: Bloomsbury T & T Clark, 2016) 143.

성을 소유하여야 할 남편의 남성성과 명예를 훼손했으므로 징계를 받아야 한다. 이러한 맥락에서 레위인에 대한 어떠한 비난도 본문에 없는 것은 주목할만하다.

각각 400명과 200명의 젊은 여성들의 인권이 유린된 사사기 21장의 두 사건은 성폭행을 다루는 본문으로 많이 다루어지지 않는다. 그 이유는 이 이야기에 폭력성을 희석하는 가해자 중심의 서사와 언어, 인물 설정이 있고 행위의 범죄성을 해체시키는 기제들이 작동하고 있기 때문이다. 남성 조력자들은 법과 제도를 활용하여 여성에 대한 폭력을 어쩔 수 없는 선택으로 만들고 합법화하며 범죄를 명령한다. 이스라엘 장로들이라는 합법적 권위자의 명령은 불법적 행동을 용인하고 베냐민 남자들이 그 결과에 책임을 질 필요가 없도록 함으로써 그들이 다른 상황에서는 하지 않을 행동을 서슴없이 범하도록 한다.<sup>30</sup> 그들이 납치한 젊은 여성들의 남성 보호자들의 항의는 이스라엘 장로들이 막아줄 것이다(21:22). 베냐민 남자들의 집단적 정체성과 익명성 또한 그들의 범죄에 기여한다. 그들은 함께 행동함으로써 범행에 대한 개인적 책임을 느끼지 않는다. 이스라엘 장로들이 베냐민 지파에게 성폭행을 ‘아내 얻기’로 인식시킨 것은 완곡한 표현이 극악한 행동을 감추는 편리한 언어적 도구가 되는 것을 보여준다.<sup>31</sup> 이스라엘 장로들은 피해자들을 ‘실로의 딸들’(בנות־שילו/베노트-실로)로 불러 집단화, 대상화하고 비인격화시킴으로써 범죄에 대한 자책감을 덜어준다.<sup>32</sup> 이로써 이스라엘 장로들은 베냐민 지파 남자들에게서 비인간적 행동의 자제라는 도덕적 무장을 해체시키고 오히려

---

30 범죄 행위를 억제하는 심리적 기제를 해체하는 요소로 대표적인 것이 책임의 분산, 희생자의 비인간화이다. Albert Bandura, Bill Underwood, and Michael E. Fromson, "Disinhibition of Aggression through Diffusion of Responsibility and Dehumanization of Victims", *Journal of Research in Personality* 9 (1975), 253-269를 보라.

31 윗글, 254.

32 피해자를 비인간화하는 것은 범죄에 대한 자책을 덜어주는 역할을 한다. 윗글, 255.

그 행동에 가치를 부여해준다. 이러한 성폭력 조력자의 언어는 아히도벨에게서도 발견된다(삼하 16:21).

19장에서 21장에 이르는 플롯의 구성면에서 성폭력 조력자 중심으로 구성된 이야기의 흐름은 600명의 여성에 대한 폭력을 자연스러운 결론으로 읽도록 한다.<sup>33</sup> 레위인(1)에 대한 공격과 징계, 베냐민 지파의 멸절 위기, 위기 해결을 복잡하게 만드는 맹세, 베냐민 아내 얻어주기를 통한 위기 해결이라는 플롯의 움직임에 따라 읽을 때 수백 명의 여성들에 대한 납치혼과 ‘강제 임신’은 이야기의 필연적 전개 속에 감추어진다.

두 사건을 이야기하는 언어는 폭력적인 현실을 감추는데 한몫한다. 야베스 길르앗의 400명의 어린 여성들을 목적으로 쓴 동사는 ‘찾다’(מִצֵּא/마짜), 실로 진영으로 ‘데려오다’(אָבֵב/보), 베냐민 남성들에게 ‘주다’이다(נָתַן/나탄). 여성이 대상화되고 비인격화되어 있다는 점에서 이 단어들은 분명 문제가 있지만, 단어 자체에 폭력성은 없다. 이 단어들에서 400명의 얼굴 없는 어린 여성들의 저항과 공포, 절망은 보이지 않는다. 실로의 여성들에게 쓰인 동사는 그들을 목적으로 한 ‘붙들다’(הִטִּיף/하타프)이다. ‘붙들다’라는 단어는 베냐민 남성들이 이들을 잡으려고 매복하는(מְבִטֵּא/아라브) 것과 함께 강제성과 폭력성, 피해자들의 저항을 담고 있다. ‘매복’과 ‘포획’ 두 단어의 조합은 시편 10편 9절에서 악한 자가 가난한 자를 잡으려고 엎드려 기다렸다가 그물을 당겨 잡는 모습을 묘사하는 데에 쓰인다. 그러나 두 단어의 조합이 가진 폭력성마저도 멸절 위기에 처한 베냐민 남성들의 아내 구하기라는 큰 맥락 속에서 어느 정도 희석된다.

이에 더하여 인물 설정은 피해자에 대한 공감을 저해하는 역할을 한다. 성

33 앨리스 바흐(Alice Bach)는 선형 이야기(linear narrative)의 논리적으로 보이는 전개는 질서감을 창조하고, 초래된 결과가 불가피한 것으로 보이게 한다는 데 주목한다. Alice Bach, "Rereading the Body Politic: Women and Violence in Judges 21", *Biblical Interpretation* 6,1 (1998), 5.

폭력 조력자들은 말과 행동의 주체이다. 이들은 이름이 없이 등장하더라도 그들의 말과 행동으로 어떠한 사람인지를 드러냄으로써 하나의 인격으로 다가온다. 독자들은 그들의 회한의 눈물과 회개(21:2-3), 그리고 그들이 처한 위기와 딜레마를 본다(21:7). 그러나 피해자들은 주로 행동의 대상으로 묘사된다. 19장의 레위인의 아내는 이름이 없다.<sup>34</sup> 이름도 없고, 주체성도 갖지 못하고, 대상으로만 묘사된 그녀를 한 인격으로 받아들이고 그녀의 고통에 공감하기는 쉽지 않다. 두 개 집단의 젊은 여성들도 이름이 밝혀진 하나의 인격체가 아니라 얼굴 없는 집단, 주체성 없는 대상으로만 표현됨으로써 독자가 그들의 고통을 느낄 수 없도록 설정되었다. 그들에 대한 범죄가 그들의 남성 보호자, 즉 그들의 아버지나 남자 형제와의 타협으로 해결되는 것(22절) 또한 이 여성들을 피해자로 보지 못하도록 하는 데 일조한다. 이 600명의 젊은 여성들은 이스라엘 자손이 베냐민에 전하는 평화와 화해의 선물이자 동정의 표현이다. 일단의 남성에 대한 동정은 일단의 여성에 대한 폭력이 된다. 이야기는 평화와 화해, 체제의 복귀를 전면으로 내세워 폭력을 가린다. 아내를 얻어준 이스라엘 자손은 베냐민과 다시 하나가 된다.

신명기 사가는 ‘이스라엘에 왕이 없을 때’라는 구를 사용하여 사사가 마지막 장들의 이야기를 왕정의 도입을 합리화하며 설득하는 수단으로 사용한다. 제도와 법이 제대로 작동되지 않고 한 사회의 시스템이 혼란에 빠졌을 때의 징후를 여성에 대한 성폭력으로 묘사한 점에서 역사가의 접근이 틀린 것은 아니다. 그러나 그는 성폭력 사건을 목적을 위한 수단으로 사용한다는 점에서 이야기 속의 성폭력 조력자들, 특히 이스라엘 장로들과 아히도벨과 다르지 않다. 그는 이 혼돈의 해결책으로 왕정을 제시함으로써, 성폭력 사건

34 익명성의 효과를 잘 아는 미케 발(Mieke Bal)과 엑섬은 레위인의 아내에게 이름을 붙여 해석을 시도한다. 그러나 바흐는 이야기에서 등장인물의 익명성이 가져오는 주체성의 박탈을 유지하기 위해 ‘레위인의 첩’이란 호칭을 유지한다. 윌슨, 1.



을 정치적 의제로 전환시킨다. 이는 성폭력 사건을 정치적으로 소모하는 것이다. 성폭력 사건이 정치적 의제로 소모될 때, 여성에 대한 폭력이라는 사건의 본질은 흐려지고, 사건에 대한 올바른 대응도 이루어질 수 없다. 이런 점에서 최근 몇 년간 발생한 국내 유력 정치인 성폭행 사건들은 기시감을 불러일으킨다.<sup>35</sup> 사기는 성폭력 사건을 정치라는 거대 담론에 묻으려 하였으나 그 사건이 근래에 들어 여러 학자들에 의해 파헤쳐져 주요 담론을 형성하는 것은 아이러니라 하지 않을 수 없다. 이야기는 말하는 것 이상을 해낸다.

### 3. 사무엘하 13장

#### 1) 요나답과 다윗

사무엘하 13장의 주요 인물은 암논, 압살롬, 다말, 요나답이다. 암논은 다윗의 첫째 아들로 아히노암의 소생이다. 압살롬은 다윗의 셋째 아들이고 다말은 압살롬의 여동생으로서, 이들은 그술 왕 달매의 딸 마아가의 소생이다. 암논이 다말을 성폭행하는 사건에서 조력자의 역할을 하는 사람은 요나답과 다윗이다.

다윗의 형 시므아의 아들이며 암논의 친구인 요나답은 이례적으로 ‘지혜로운(חָכָם/하감) 사람’<sup>36</sup>이라고 소개된다. 그는 암논에게 날로 수척해 가는 이

35 안희정(2018년), 박원순(2020년), 오거돈(2020년)의 성폭력 사건은 성폭력 사건이 정치의제화된 전형 을 보여준다.

36 개역개정(2018년)이 ‘간교한’이라고 번역한 히브리 형용사 ‘하감’은 대부분 ‘지혜로운’으로 번역된다(출 31:6; 35:10; 잠 1:5; 3:7, 10:1). ‘간교한’이라는 번역은 요나답이 암논의 성폭행에 연루되어 있다는 번역자의 관점을 반영한 것이다. 그러나 만약 저자가 ‘간교한’을 의미하고자 했다면 ‘아름’(יָפֵה) 같은 단어를 쓸 수 있었을 것이다. 요나답이 암논의 성범죄에 연루되었는지 여부는 해석의 문제이다. D. R. Driver, *Introduction to the Old Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1909), 229. Andrew E. Hill, “A Jonadab Connection in the Absalom Conspiracy?” *Journal of the Evangelical Theological Society* 30.4

유를 묻는다. 암논은 “내가 아우 압살롬의 누이 다말을 사랑함이니라”(13:4)고 대답한다.<sup>37</sup> 그러나 암논은 단순한 상사병이 아니라 다말이 ‘혼인 적령기의 젊은 여성’(גְּתִילָה/베틀라)<sup>38</sup>이고, 그가 다말에게 아무것도 할 수 없다는 생각에 병이 난 것이다(2절). 즉 다말을 향한 그의 욕정이 그가 수척해지는 원인이다. 요나답은 암논에게 다말을 불러들일 계책을 알려준다. 그의 계책은 아버지와 아들, 아버지와 딸, 오빠와 여동생이라는 가족 구성원 간 관계 역학을 적절히 이용한 것이다.<sup>39</sup> 아버지는 아들이 아프면 보러 올 것이고, 아픈 아들의 청을 거절하지 않을 것이며, 아버지의 말에 딸은 순종할 것이고, 여동생이 병든 오빠를 돌보는 것은 자연스럽게 보일 것이라는 계산이 그 계획에 깔려 있다. 요나답은 가사와 돌봄이라는 여성의 성역할을 활용하여 다윗이 다말을 암논에게 보낼 구실을 만든다.

요나답은 암논에게 침상에 누워 병든 채하라고 권한다. 요나답은 치밀하게 만들어진 말을 암논에게 알려주어 다윗에게 요청하도록 한다. “원하건대 내 누이 다말이 와서 음식을 내게 주게 해주십시오. 내가 볼 수 있도록 다말이 내 눈앞에서 음식을 만들게 해주십시오. 그리고 제가 다말의 손에서 먹겠습니다”(사역, 13:5). 요나답의 말은 다말이 음식을 만드는 것을 암논이 보기 원하는 것인지(음식을 만드는 것을 보면 식욕이 생길지 모르므로?), 아니면 음식을 만

(December 1987), 387-388에서 재인용.

37 ‘사랑하다’를 의미하는 동사 ‘아헤브’(אהב)는 신과 인간의 사랑, 순수한 사랑, 불순한 사랑, 계약관계의 성실함 등 다양한 용도로 쓰이기 때문에 암논의 사랑의 성격이 어떠한 것인지는 확인할 수 없다.

38 ‘치녀’를 혼인 적령기의 여자로 보는 견해는 G. J. Wenham, “B’tūlah ‘a Girl of Marriageable Age’”, *Vetus Testamentum* 22 (1972), 326-48을 보라.

39 이 이야기에서 가족 관계의 중요성은 관계를 나타내는 용어의 쓰임에서 드러난다. 13장 1-22절은 ‘오빠(형제)’라는 단어를 9회 ‘여동생’이라는 단어를 8회 사용한다. ‘아버지’라는 단어는 한번 등장하는데, 가족제도를 계책에 이용하는 요나답의 입에서 나온다. 압살롬과 다말, 암논과 관련해서 다윗은 아버지가 아닌 왕으로 불린다. 또 하나 주목할 관계 용어로 ‘딸’이 한번 등장하는데 일반적인 ‘왕의 딸들’을 지칭하는데 쓰인다. 다말은 ‘다윗의 딸’이 아닌 ‘압살롬의 여동생’으로 소개되고, 줄곧 압살롬과 암논과 관련하여 ‘여동생’으로 불린다. 다윗과 다말의 부녀관계는 본문에서 지워져 있다. 다윗의 명령에서조차 다말은 딸로 소개되지 않고, 다윗은 다말의 이름을 부르지도 않는다.

드는 ‘다말’을 보기 원하는 것인지 모호하게 구성되어 있다. 요나답은 다말을 암논의 표현처럼 ‘내 아우 압살롬의 누이’가 아니라 ‘내 누이 다말’로 부르게 함으로써 그들의 관계를 보다 안전해 보이는 관계로 설정한다. 암논이 보는 데서 떡을 만들어서 그에게 먹여 주게 한 것은 암논으로 하여금 다말을 바라볼 충분한 시간을 주고, 다말을 암논 가까이로 불러들이는 구실이 될 것이다. 일은 요나답의 예상대로 진행된다. 다윗은 즉시 다말에게로 사람을 보내 명령하고, 다말은 아버지의 말을 따른다. 다말은 아버지에게 순종하는 딸이어서, 성역할을 충실히 이행한 여성이어서 위험한 자리에 가게 되고, 이복 오빠에게 성폭행을 당한다.

암논이 다말을 성폭행할 것을 요나답이 예상하였는지는 알 수 없지만, 요나답은 다말을 암논에게로 불러들이는데 결정적 역할을 함으로써 결과적으로 성폭력의 조력자가 된다. 요나답이 암논에게 다말을 가까이 불러들일 계책을 알려준 동기는 본문에 공백으로 남아있으므로 여러 가지로 추측해 볼 수 있다. “아우 압살롬의 누이 다말을 사랑한다”는 암논의 말에는 그의 욕정이 보이지 않는다. 요나답이 암논에게 계책을 준 동기나 암논의 위험한 욕정을 인지하였는지 여부에 대한 정보의 결핍은 그에 관한 다양한 읽기를 가능하게 한다.

요나답이 다말을 향한 암논의 마음을 순수한 사랑으로 이해했다면, 요나답의 조언은 암논을 도우려는 의도에서 나온 것일 수 있다. 요나답은 암논이 다말과 가까이 만날 수 있는 자리를 마련해주어 암논의 상사병을 완화시켜 주려고 했는지 모른다. 당시 젊은 여성들, 특히 왕실의 어린 여성들이 고립된 구역에서 살았다면,<sup>40</sup> 암논이 다말을 만나기는 어려웠을 것이다. 만약 이

---

40 McCarter, *II Samuel* (Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1984), 321; A. A. Anderson, *2 Samuel* (Dallas, TX: Word Books, 1989), 174.

복 오누이 간 결혼이 가능했다면, 다말에 대한 암논의 연심을 다윗에게 던지 시 알려 두 사람을 맺어주기 위한 의도도 가졌을 수 있다. 그렇다면 요나답은 암논이 다말을 성폭행하리라고는 생각하지 못하였을 것이다.

이러한 읽기는 성폭행 사건 발생 2년 후 압살롬이 암논을 살해하였을 때 요나답이 보인 태도를 자신의 조언을 악용한 암논에 대한 반응으로 설명할 수 있게 한다. 요나답은 압살롬이 다말을 욕보인 암논을 죽이려고 오랫동안 베투고 있었다는 사실을 알고 있었다. 그는 다윗에게 그 사실을 알리고 압살롬의 잔치에 참석하였던 모든 왕자들이 아니라 암논 한 사람만 죽었을 것이라며 다윗을 위로한다(13:32-33). 그리고 살아남은 왕자들이 돌아왔을 때, 그는 자신의 말이 옳았음을 다시 확인한다(13:35). 요나답이 암논에게 압살롬의 살의에 대해 경고를 했는지는 알 수 없다. 그러나 그가 암논의 죽음을 말하는 태도에서는 암논과의 거리감을 볼 수 있다. 그의 이러한 태도는 다말의 일로 암논과 멀어지게 되었는지 모른다는 합리적인 의심을 일으킨다.

요나답이 암논의 욕정을 알았다면, 그는 암논이 다말을 범할 수 있는 자리를 의도적으로 만들어주었다고 볼 수 있다. 그는 암논의 ‘친구’(צַדִּיק/레아)로 소개된다. 만일 ‘레아’가 왕의 벗이자 상담자로서 조언을 하는 관직의 일종이라면(삼하 16:16; 왕상 4:5)<sup>41</sup>, 그는 조언자로서 윤리적 판단을 배제하고 목적을 이룰 수 있는 최상의 방법을 알리는 임무를 수행하는 것일 수 있다.<sup>42</sup> 그렇다면 다윗에게 암논만 죽었으리라고 위로하며, 자신의 말이 맞았음을 확인하는 것은 그의 ‘지혜롭다’는 평판을 유지하려는 것으로 해석할 수 있

41 힐(Andrew E. Hill)은 솔로몬 시대 나단의 아들 사뭇이 제사장이자 ‘왕의 벗’(왕상 4:5)으로 소개된 것을 보아 ‘친구’라는 관직 혹은 왕가의 수행원들의 초기 형태를 다윗 시대에서 볼 수 있을 것이라 제안한다. Hill, “A Jonadab Connection in the Absalom Conspiracy?” 387.

42 책략을 내는 조언자는 목적을 이루기 위해 윤리적 판단을 유보하는 경향이 있다. 일례로 압살롬의 난 때에 아히도넬은 반군을 강하게 하기 위해 압살롬에게 아버지가 남긴 열 명의 후궁을 범하도록 조언한다(삼하 16:21). 아들이 아버지의 아내들을 범하는 것이나, 아버지를 죽이는 것은 목적을 위해 정당화된다.

다.<sup>43</sup> 어쩌면 그는 기회주의적으로 왕위 계승 일 순위 왕자의 호의를 얻으려고 암논의 욕정을 채울 수 있도록 계책을 내놓았을 수 있다. 그렇다면 암논의 죽음이 알려지는 장면에서 요나답의 행동은 그가 기회주의적으로 행동하는 또 다른 장면일 수 있다. 그가 다말을 불러오는 계획에서는 신뢰와 친밀감을 이용하여 피해자를 유인하는 친족 간의 성폭행의 전형이 보인다.<sup>44</sup>

또 다른 가능성은 앤드류 힐(Andrew E. Hill)이 제안하는 압살롬과 요나답의 공모이다. 힐은 압살롬과 공모한 요나답이 욕망을 절제하지 못하는 암논의 성향을 이용하여 그를 제거하려 했다고 읽는다.<sup>45</sup> 요나답은 왕의 자격이 없는 암논을 제거하기 위한 수단으로 그가 다말을 성폭행할 것을 알면서 그러한 조언을 했다는 것이다. 압살롬이 다말을 침묵시키는 것은 그것을 이미 알기 때문이라고 해석한다. 압살롬은 자신의 시간표대로 암논을 제거하고, 망명하고, 다시 돌아와 반역을 꾀한다는 것이다. 암논의 죽음에 대한 요나답의 거리감은 암살의 공모자라는 맥락에서 이해할 수 있다. 힐의 읽기는 다말의 성폭행을 왕위 계승을 위한 권력 투쟁이라는 정치적 맥락에서 해석함으로써 성폭행 사건 자체보다 그 사건이 위치한 권력 투쟁에 관심을 집중시키는 또 다른 예이다.

다윗은 부지 중에 아들이 딸을 성폭행하도록 돕는다. 그는 아버지로서 아들의 요청을 수락하고, 딸에게 가사와 돌봄의 역할을 수행할 것을 명령한다. 여성 편력이 많은 그가 굳이 다말이 자신 앞에서 과자를 만들도록 요청하고, 그 손에서 과자를 받아먹겠다고 말하는 암논에 대해 아무런 의심도 품지 않

---

43 Shimon Bakon, "Jonadab, 'Friend' of Amnon", *Jewish Bible Quarterly* 43.2 (2015), 104.

44 한인영, 문현주, 구혜완, "친족 성폭력 피해 아동 가족의 특성과 대응: 관련 기관 실무자의 경험을 중심으로", 『가족과 문화』 26.4 (2014), 92.

45 힐의 읽기는 본문의 공백을 창의적으로 채워 넣은 것이며, 본문의 공백으로 인해 가능성을 배제할 수는 없지만, 암논에 대한 압살롬의 증오를 충분히 설명하지 못한다. Hill, "A Jonadab Connection in the Absalom Conspiracy?" 387-390.

은 것일까? 중요한 것은 의심하였든 하지 않았든, 그가 다말을 암논에게 보낸다는 사실이다. 그에 더하여 암논의 성폭행을 알게 되었을 때 다윗은 아무런 행동도 취하지 않았으므로 또 다른 면에서 성폭력을 돕는다. 그는 분노하지만, 그의 분노는 정의를 낳지 않는다.

히브리 본문에는 다윗이 왜 아무것도 하지 않았는지가 공백으로 남아있다. 반면, 칠십인역은 21절에 “그러나 그는 그의 아들 암논을 꾸짖지 않았으니 그가 맏아들이므로 그를 사랑하였음이라(καὶ οὐκ ἐλύπησεν τὸ πνεῦμα Ἀμμων τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ὅτι ἠγάπα αὐτόν ὅτι πρωτότοκος αὐτοῦ ἦν)”고 덧붙인다. 이유가 공백으로 남은 히브리 본문에는 독자들이 추측을 통해 다양한 이유들을 채워 넣을 수 있다. 그 공백 속에 맏아들로서 암논의 미래에 대한 아버지로서의 염려, 다윗 자신의 성폭력 전력으로 인한 죄책감, 다말을 암논에게 보낸 데에 대한 자책감, 아들에 대한 편애 등이 들어갈 수 있을 것이다. 다윗의 침묵과 무행동의 이유가 무엇이든 다윗이 성범죄를 덮어버리는 쪽을 택한 것만은 확실하다. 성범죄가 덮일 때 이득을 얻는 쪽은 피해자가 아닌 가해자이다. 다윗의 침묵으로 암논의 성범죄는 사실상 묵인된다. 성범죄의 묵인은 성범죄를 허용하는 신호이다.

다말은 히브리 성서에서 유일하게 온 힘을 다해 성폭행을 알린 여성이다. 그러나 그녀의 선명한 목소리에도 불구하고 그녀를 보호해야 할 제도와 법은 작동하지 않는다. 법과 제도를 세워 정의를 구현해야 할 왕도, 범죄한 아들을 훈육과 징계로 다스려야 할 아버지도 행동하지 않는다. 어머니들은 이 모든 과정에서 보이지 않는다. 고대 이스라엘 왕가의 딸은 이중적으로 버림받는다. 공주가 요구하는 정의는 왕위 계승권자 일위인 왕자의 권익보호에 밀리고 법제도는 무력화된다. 자녀를 보호할 아버지는 딸에 대한 아들의 범죄 행위를 덮어버린다. 다윗의 모습은 다말이 속한 사회에서 여성과 남성의 권익이 서로 충돌할 때 어느 쪽에 우선권이 주어지는지를 확연히 보여준다.

앞에서 본 사사기 19장의 환대 제도를 행하는 노인이 극한의 상황에서 남성 손님만을 보호하는 것처럼, 다윗의 정의는 아들의 안녕에만 봉사한다.

다말이 당한 일을 알게 된 압살롬의 반응 역시 성폭력에 대한 좋지 않은 반응 가운데 하나이다. 그는 다말을 침묵시킨다. 압살롬은 암논이 다말의 오빠인 것이 다말이 침묵해야 할 이유라 말한다(13:20). 율법은 이복 오누이 간의 성적 연합을 금지한다(레 18:9, 11; 20:17; 신 27:22). 이 이야기가 이복 오누이 간의 성관계를 금기로 전제하고 있다면, 압살롬이 다말을 침묵시킨 것은 근친 간의 성폭력에서 흔히 나타나는 비밀주의로 읽을 수 있다.<sup>46</sup> 또 다른 가능성은 다윗의 재판 능력에 대한 압살롬의 불신이다. 압살롬이 암논의 범죄를 물어뜯 생각이 아니었음은 2년 뒤에 확실하게 드러난다(13:32). 압살롬은 그의 복수를 공적으로 다루기보다 사적으로 다루기로 한 것으로 보인다. 사적 복수는 법체계와 집행의 공정성에 대한 불신이 팽배하고, 공적 통로를 통한 정의의 실현에 대해 냉소적인 사회에서 만연한다. 다윗의 재판제도에 문제가 있음은 압살롬이 쿠데타 전 이스라엘 사람들의 마음을 얻기 위하여 다윗의 재판제도를 공략한 것에서 유추할 수 있다. 압살롬은 왕에게 재판을 청하러 오는 사람들에게 자신이 재판관(שופט/쇼페트)으로 세워지기를 원한다고 공공연히 말한다(15:4). 그는 왕 다윗으로 대변되는 법제도의 실패를 예견하였던 것으로 보인다. 압살롬의 예상대로 다윗의 재판정은 가동되지 않는다

---

46 근친 간의 성범죄는 그 금기적 성격상 혹은 가족 간의 관계가 어지럽혀지거나 가족이 해체되는 것을 피하기 위해 비밀에 부쳐진다. 근친 간 성범죄에 대한 비밀주의의 근저에는 현 상태를 유지시키려는 욕구가 있다. 친족 성폭력의 특성과 가족 내 비밀주의에 관해서는 한인영, 문현주, 구해완, “친족 성폭력 피해 아동 가족의 특성과 대응: 관련 기관 실무자의 경험을 중심으로”를 보라. 그러나 다말이 암논을 설득하기 위해 결혼을 언급하기 위해서는 이복 오누이 간의 결혼이 가능하여야 한다는 문제점이 있다. 물론 다말이 이러한 금기를 알지 못했을 가능성을 배제할 수는 없다.

## 2) 피해자다움

다말의 마지막 모습은 그의 오빠 압살롬의 집에서 ‘처량하게’ 지내는 것이다. 다말의 상태를 표현한 히브리 동사 샬렘(חַלְלָה/처량하다)은 ‘적에게 파괴된 상태(에 1:16), 동물에게 갈기갈기 찢긴 상태(에 3:11)’와 ‘노략 당하고, 강간당하고, 파괴된 땅(사 54:1, 49:8; 겔 33:28)’을 표현하는 데도 사용된다.<sup>47</sup> 성폭행을 당한 미혼의 공주로서 다말이 속할 사회적 범주는 없다. 소속될 사회적 범주가 없다는 것은 그 사회에 소속될 수 없다는 것을 의미하며 존재가 거부당하는 것을 의미한다. 다말은 왕의 처녀 딸이 거처는 거처로 돌아갈 수 없다. 다말은 그 사회의 경계에 선 존재이다. 살아있지도 않고, 죽지도 않은 존재요, ‘문지방’에 겨우 서 있는 존재이다. 레위인의 아내가 문 안도 밖도 아닌 문지방에 손을 얹은 것 역시 그녀의 경계적 존재성을 보여주는 듯 하다.

다말은 오빠 압살롬의 집으로 들어간 뒤 이야기의 세계에서 영원히 사라진다. 성폭행 사건 후 만 이 년이 지난 후 압살롬은 암논을 살해하고, 외가가 있는 그술로 도망한다. 그리고 도망한지 삼 년이 지나 그는 다시 예루살렘으로 돌아온다. 그는 헤브론에서 반역을 꾀하고 그를 따르는 무리들과 함께 예루살렘으로 입성한다. 이 모든 과정에서 다말은 어디에도 보이지 않는다. 어떤 사회적 범주에도 속하지 않으며, 사회에서 존재가 거부당하는 인물이 이야기의 세계에서 사라지는 것은 당연할 것이다.

저자는 압살롬의 여동생 다말 대신 또 다른 다말을 소개한다. 압살롬의 딸 다말은 고모 다말처럼 아름다운 여자이다(14:27). 압살롬의 딸 다말의 소개는 사건의 전개상 개연성이 없고 필요하지도 않다. 성폭행을 당한 뒤 아름다운 압살롬의 동생 다말이 무대에서 사라지고, 또 다른 아름다운 여자, 성폭행 당하지 않은 다말이 소개되는 것은 우연일까? 압살롬의 여동생 다말의 영구적

47 Trible, "Tamar: The Royal Rape of Wisdom", *Texts of Terror*, 40.



인 퇴장은 성폭행 당한 여자에게 자리를 내어주지 않았던 그 사회를 웅변적으로 보여준다.<sup>48</sup> 그 사회에 속할 수 있는 다말은 ‘처녀’ 다말이다. 이 이야기의 배경이 된 시대에서 약 3천 년이 떨어진 우리 사회라고 다르지 않다.

저자는 성폭행 당한 다말을 이야기의 세계에서 퇴장시킴으로써 또 다른 성폭행의 조력자가 된다. 그가 구성한 세계에는 성폭행 당한 여자의 자리가 없다. 그 세계에서는 수치도 낙인도 소외도 모두 피해자의 몫이고, 피해자는 사회의 주변부로 쫓겨난다. 반면, 가해자는 여전히 사회의 일원으로 건재하다. 그러나 본문은 말하는 것 이상의 것을 행한다. 저자는 압살롬의 집으로 들어간 이후 이야기의 세계에서 다말을 없애려 하지만, 아이러니하게도 다말에게 쓰인 마지막 동사 중 하나는 ‘처량하다’ 이고 또 하나는 ‘남아있다’ (נָשַׁב/야샤브)이다(13:20). 그가 퇴장시키려던 다말은 압살롬의 집에 처량하게 남아있어 이 책장을 펼치는 사람마다 그녀를 만나게 된다. 다말의 마지막 모습을 묘사한 ‘처량하다’는 저자가 가지고 있고 그 사회가 전제하고 있는 성폭행 피해자의 ‘피해자다움’의 전형에서 나온 것이다. 다말은 암논을 논리와 이성으로 설득하려 하고 자신의 피해 사실을 적극적으로 알리던 당찬 여성이다. 다말이 ‘처량한’ 피해자로 남아있는 것은 일종의 캐릭터 붕괴이다. 저자의 문화적 편견은 생존자 다말, 새 삶을 개척하는 다말을 허용할 수 없었을 것이다.<sup>49</sup> ‘피해자다움’을 강요하는 사회는 성폭행 피해자에게 새 삶을 허용하지 않는다.

암논의 성폭행을 다룬 사무엘하 13장의 이야기는 전통적으로 사무엘하

48 또 다른 읽기로 이온에는 압살롬의 동생 다말의 삶이 압살롬의 딸 다말에게서 계속된다고 본다. 이온에, “권력과 성폭력: 사무엘하 13:1-22를 중심으로”, 「구약논단」 73집 (2019): 236.

49 정희성은 다말을 “성폭력 경험으로 매우 좌절하고 의기소침했겠지만, 의연하게 이를 극복하고 새로운 삶을 모색”하는 여성으로 그린 창의적 읽기를 제안한다. 정희성, “성폭력 피해자의 생존과 재활을 위한 성서 읽기: 여성주의 목회신학적 연구”, 「한국기독교신학논총」 55.1 (2008), 203-228.

9-20장과 열왕기상1-2장으로 구성된 ‘왕위계승설화’의 일부로 읽혀졌다.<sup>50</sup> 레온하르트 로스트(Leonhard Rost)는 왕위계승설화의 목적이 왕의 자격이 없는 왕자들이 어떻게 차례로 제거되고 솔로몬이 왕권을 차지하게 되는지를 보여주는 이야기로서 솔로몬의 왕위 계승을 합법화하는 것이라고 주장한다. 다말의 이야기가 왕위계승을 위한 남성들의 권력다툼의 일부가 될 때, 그녀가 겪은 가부장제에 기반한 제도적 폭력은 그 자체로 조명을 받지 못하고 플롯의 일부로 소비되어 버린다. 사사기에서처럼 여성에 대한 성폭력이 남성들의 이야기를 하기 위한 소모재로 사용되고 정치적 의제로 소비된다.

#### 4. 사무엘하 16:20-23

##### 1) 아히도벨과 다윗

아히도벨은 다윗의 모사로 길로 사람이다(15:12). 압살롬의 난이 발생했을 때 그가 다윗의 궁정에서 어떤 역할을 하고 있었는지는 확실하지 않다. 그가 다윗의 모사로 소개된 것으로 볼 때 그가 다윗을 섬기고 있던 것일 수 있다. 반면 그가 쿠데타 초기에 다윗의 피난 행렬에 끼지 않고 고향인 길로에 있던 것으로 볼 때 그 직에서 물러난 것일 수도 있다.<sup>51</sup> 그는 쿠데타 초기 압살롬이 세력을 불려갈 때에 그의 고향 길로에서 압살롬의 부름을 받고 합류한다.

50 사무엘하 9-20, 열왕기하 1-2장을 독립적인 문학 단위로 구분하여 ‘왕위계승설화’로 명명한 사람은 로스트(Leonhard Rost)이다. 이후 왕위계승설화의 범위와 목적, 작성연대 등에 대해서는 여러 가지 주장들이 제기되었다. Leonhard Rost, *The Succession to the Throne of David*, trans. Michael D. Rutter and David M. Gunn (Sheffield: Almond, 1982). 원저 *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT 3/6 (Stuttgart: Kohlhammer, 1926).

51 헤르쯔벡은 아히도벨이 다윗과 함께 예루살렘에서 피난길에 오르지 않고 실로에 있던 것을 근거로 그가 모사로서 다윗을 더 이상 섬기지 않았던 것으로 본다. Hans W. Hertzberg, *I & II Samuel* (London: SCM Press Ltd., 1964), 338.

모사로서 아히도벨이 압살롬에게 처음 한 제안은 쿠데타에 동참한 사람들을 강하게 하기 위해 다윗이 집을 지키도록 남긴 열 명의 후궁을 범하도록 한 것이다. 압살롬이 아버지의 아내들에게 들어간 것을 보도한 다음 아히도벨의 책략이 하나님께 구하여 얻은 신탁과 같았고, 다윗과 압살롬도 그렇게 여겼다는 화자의 평가가 뒤따른다(16:23). 이러한 평가는 압살롬이 아히도벨의 책략을 아무 저항 없이 그대로 따른 이유를 설명한다. 아히도벨이 율법으로도 금하고, 도덕적으로도 금기시되는 행동을 제안한 이유는 가부장제와 남성성 이데올로기 그리고 여성의 몸의 정치학이라는 면에서 풀어볼 수 있다.

왕의 여자를 취하는 것은 왕권을 취하는 것과 동일하다. 그렇기 때문에 이스보셋은 사울의 후궁 리스바를 취하였다는 혐의로 그의 군사령관 아브넬을 추궁하고(삼하 3:7), 왕이 된 솔로몬은 다윗의 여자 아비삭을 아내로 주길 구한 아도니아를 처형한다(왕상 2:13-25). 대나 퓨얼(Danna N. Fewell)과 데이빗 건(David M. Gunn)은 아히도벨의 책략을 가부장제의 논리로 해석한다.

“아들이 아버지의 성으로 들어가는 것으로 충분하지 않다. 아들은 아버지의 여자들에게 들어가야 한다. 이것이 아들이 그의 아버지에게서 궁극적으로 모든 것을 빼앗았다는 신호가 될 것이다. 이렇게 왕정과 나라에 관한 이 이야기에서 정치는-처음도 아니고 마지막도 아니다-여성의 몸 위에 쓰여진다.”<sup>52</sup>

아히도벨의 책략은 가부장제의 한 축인 남성성 이데올로기를 건드린다. 가부장제에서 여성의 존재는 남성에게로 종속적으로 편입되고, 여성의 몸은 그가 속한 남성의 몸에 합쳐진다. 아내의 몸은 남편의 몸과 같다. 그래서 레

---

52 Fewell and Gunn, *Gender, Power, and Promise*, 141.

위기 18장 8절은 아버지의 아내의 하체는 아버지의 하체이므로 범하지 말 것을 명한다. 아히도벨의 제안은 압살롬으로 하여금 다윗의 하체를 범하도록 한 것과 마찬가지로, 아들에 의해 대리 성폭행 당하는 것은 다윗의 남성성과 명예에 치명적인 손상을 입힐 것이다. 기브아의 불량배들이 레위인의 아내를 레위인 대신 성폭행한 것과 같은 맥락이다. 이는 다윗과 압살롬의 결별을 확실하게 못 박을 것이다.

다윗이 남성성에 대해 어떻게 생각했는지는 암몬 왕 나하스의 죽음을 맞아 조문을 간 신하들의 일화에서 볼 수 있다. 그의 사신들의 수염이 반이 깎이고,<sup>53</sup> 중동 불기까지 옷이 잘리어 왔을 때, 다윗은 그들의 ‘수염이 자라기까지’ 여리고에 머물게 한다(삼하 10:5). 수염의 반이 잘렸다는 외관상의 이유도 있지만, 수염은 남성성의 상징이다. 다윗은 신하들의 훼손된 남성성이 전시되지 않도록 배려한 것으로 보인다. 아히도벨의 책략은 가부장제와 남성성이데올로기를 이용하여 반란에 췌기를 막으려는 시도로 읽힌다. 그는 반군을 더욱 강하게 결집하기 위해(16:21) 여성에 대한 성폭력을 전략적으로 사용한다. 정권 쟁취를 위한 쿠데타라는 맥락에서 성폭력의 범죄성은 희석되고, 여성에 대한 성범죄는 효과적인 도구가 된다. 정치적 목적에 봉사하는 성폭력에서 여성은 타자화되고 비인간화되며 그들의 몸은 정치적으로 영토화된다.

아히도벨의 책략에 대한 또 다른 해석은 한스 헤르쯔벡(Hans W. Hertzberg)에게서 읽을 수 있다. 헤르쯔벡은 밧세바가 엘리암의 딸이고(삼하 11:3) 아히도벨의 아들이 엘리암이므로(삼하 23:34) 아히도벨을 밧세바의 할아버지로 본

53 본문에서 사신들의 수염의 길이가 짧아진 것인지 아니면 한쪽만 밀어버린 것인지 알 수 없다. 드라이버(S. R. Driver)는 우습게 보이도록 하기 위해 한쪽만 완전히 밀어버린 것으로 본다. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 2nd ed. (London: Oxford University Press, 1960), 287. 반면 애도를 위해 수염을 깎는 관행을 고려하여(사 15:2; 램 41:5; 48:37) 앤더슨은 그들의 긴 수염을 강제로 잘라 애도자의 모습을 갖추게 한 것일 수 있다고 제안한다. Anderson, *2 Samuel*, 147.

다.<sup>54</sup> 그는 아히도벨이 압살롬에게 아버지의 아내를 범하게 함으로써 다윗이 자신의 가정에 행한 범죄를 동일한 형식으로 되갚아 주었다고 읽는다.<sup>55</sup> 두 엘리암이 동일한 인물이라는 견해는 일찍이 탈무드에서 나타난다.<sup>56</sup> 두 사람이 동일인일 가능성을 부정할 수는 없지만, 더 이상의 본문 증거가 없으므로 확실하게 말할 수는 없다. 만약 아히도벨이 다윗에 대한 복수로 그가 남긴 열 명의 후궁에 대한 성폭행을 제안했다면, 범죄는 남성이 저지르고, 징계는 여성이 받는 것이다. 이러한 형태의 복수는 눈에는 눈, 이에는 이로 복수하는 문화, 여성에 대한 공격을 그를 소유한 남성에 대한 공격으로 보는 문화 속에서 가능하다. 여성을 독립적 인격으로 인정하지 않고 남성의 소유물로 보고 남성 존재의 일부로 보는 문화적 전제가 낳은 결과이다.

아히도벨의 제안은 ‘공개적인’ 성폭행으로 구체화되어 실행된다. 아히도벨의 제안에는 압살롬이 공개적으로 다윗의 아내들을 범하도록 하는 내용은 포함되어 있지 않다. 그는 “왕께서 왕의 아버지가 미워하는 바 됨을 온 이스라엘이 ‘들을’ 것이라”고 말한다. 그러나, 이어지는 22절에서는 ‘그들이’ 압살롬을 위하여 옥상에 장막을 친다. 옥상 위에 장막을 치는 것이 아히도벨의 생각인지 압살롬의 생각인지 확실하지 않다. 확실한 것은 옥상 위의 장막이 전시를 목적으로 한다는 것이다. 공개적인 성폭행은 가해자와 그를 바라보는 관중(패거리)들 사이에 유대감을 형성하며, 그들 사이에 일종의 동지애를 발생시켰을 것이다.<sup>57</sup> 아히도벨은 그의 문화 속에서 작동하는 여성의 몸이 가진 정치적 의미와 남성성 이데올로기를 적절하게 사용하여 목적을 이루려

---

54 Hertzberg, *I & II Samuel*, 309-310.

55 율글, 350.

56 Sanhedrin 69b, 101a., McCarter, *II Samuel*, 285에서 재인용.

57 르완다에서 벌어진 투치족에 대한 후투족의 공개적인 집단 성폭행과 폭력이 좋은 예이다. 필립 짐바르도, 이충호, 임지원 옮김, 「루시퍼 이펙트」(서울: 웅진지식하우스, 2007), 35-42. 원제 Philip G. Zimbardo, *Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil* (New York: Random House, 2007).

한다.

아히도벨이 압살롬에게 성폭행하도록 한 다윗의 열 명의 후궁들은 사사기 마지막 장들의 여성들처럼 이름도 없고 목소리도 없으며 얼굴도 없는 집단으로 묘사된다. 그들은 다윗이 피난을 가면서 집을 지키도록(לְשׂוֹמֵר הַבַּיִת)/리쉬모르 하바이트) 남겨 둔 후궁들이다(삼하 15:16b). 그들에게는 표현에 약간의 차이는 있지만 ‘왕의 아버지’ 또는 ‘그’) 의미상으로는 동일하게 ‘다윗이 남겨 집을 지키게 한’(삼하 16:21; 20:3)이라는 수식어가 붙는다. 그들에게 따라붙는 이 수식어는 그들이 누구에게 속해 있으며, 그들을 위험한 곳에 남긴 사람이 누구인지 명확하게 보여준다. ‘지키다’는 동사 사마르(שָׁמַר)는 ‘돌보다, (물건을, 율법을) 지키다, 보초를 서다’ 등의 폭넓은 의미로 쓰인다. 열 명의 후궁을 집을 지키도록 남겨 둔 것을 볼 때 당시 ‘집을 지키는 일’이 여성의 일로 간주 되었음을 알 수 있다. 이 열 명의 후궁은 다말처럼 여성의 성역할 수행을 위해 남겨진다. 피난을 가는 상황에서 집을 지켜야 할 사람이 꼭 있어야 했는지는 의문이다,

인류 역사에서 전쟁과 여성에 대한 성폭력은 밀접한 상관관계를 보인다. 이스라엘이 적군에게서 취할 수 있는 탈취물에는 여자들이 포함되어 있고, 이스라엘은 전쟁 포로를 아내로 삼을 수도 있다(신 20:14; 21:10-14). 그러나 ‘탈취물’이나 ‘아내’ 같은 단어들은 전쟁에서 벌어지는 여성에 대한 잔혹 행위를 다 담아내기에는 절대적으로 부족하다. 전쟁에서 여성들은 ‘학살, 신체 절단, 불태우기, 납치, 윤간, 성노예’ 등의 잔혹한 폭력에 노출된다. 전시에 여성이 위험을 겪는 이유는 ‘여성에 대한 폭력이 고의적이고 의식적인 전략’이 되기 때문이다.<sup>58</sup>

58 일레인 스토키, 「우리가 멈추지 않는다면」, (양혜원 옮김), (서울: IVP, 2015), 231. 원제 Elaine Storkey, *Scars Across Humanity: Understanding and Overcoming Violence against Women* (London: SPCK Publishing, 2015).

다윗이 열 명의 후궁을 집을 지키도록 남긴 행위의 의도만큼은 긍정적으로 해석하려는 독자들이 있다. 로버트 알터(Robert Alter)는 다윗이 열 명의 후궁을 예루살렘에 남겨둔 것은 비극적인 결과를 가져왔지만, 돌아올 것을 기대하는 ‘희망의 표현’이었을지 모른다고 읽는다.<sup>59</sup> 힐은 이 열 명의 후궁을 남긴 것을 ‘왕궁 경내의 상징적 점유’로 해석한다.<sup>60</sup> 어떠한 이유에서든 다윗이 그들을 궁에 남긴 것은 전쟁에서 여성이 겪는 보편적인 위협의 심각성을 경시한 처사이다. 열 명의 후궁을 성폭력에 무방비 상태로 버려둔 다윗의 결정은 결국 그를 부지 중에 성폭력의 조력자로 만드는 이해 불가능한 어리석음이다.

다윗이 남긴 열 명의 후궁이 누구인지는 알 수 없다. 맥카터는 ‘필레게쉬’를 ‘여성 노예’로 보고 부유한 가정 출신으로 아이를 출산하였지만, 아내와 동등한 권리는 누리지 못하는 여성으로 본다.<sup>61</sup> 반면 앤더슨은 ‘필레게쉬’를 적법한 아내로서 2 등급에 속한 여성으로 본다.<sup>62</sup> 힐은 열 명의 후궁들이 여부스에서 계약 결혼을 통해 얻은 아내들로서 여부스의 권력 브로커가 문들의 딸들이라 추정한다. 그들은 여부스 권력가와의 호혜적 관계의 상징이므로 다윗이 예루살렘(여부스)를 버리고 떠날 때, 그들을 두고 떠났다고 추정한다. 이 열 명의 후궁들은 여부스의 귀족들로서 여부스 내에서만 움직일 수 있기 때문이라는 것이다. 그러나 그가 인정하는 것처럼 힐의 주장을 받쳐 줄 수 있는 본문의 증거는 희박하다.<sup>63</sup>

다윗의 피난 행렬에는 ‘아내들과 후궁들, 자녀들’이 포함되어 있다(15:16;

---

59 Robert Alter, *The David Story* (New York/London: W. W. Norton & Company, Inc., 1999), 285.

60 Andrew E. Hill, “On David’s Taking and Leaving Concubines (2 Samuel 5:13; 15:16)”, *Journal of Biblical Literature* 125,1 (2006), 132.

61 McCarter, *II Samuel*, 148.

62 Anderson, *2 Samuel*, 203.

63 Hill, “On David’s Taking and Leaving Concubines (2 Samuel 5:13; 15:16)”, 129-39.

19:5). 이 열 명의 후궁이 왕의 피난 행렬에 끼지 못한 것은 그들이 다윗의 아내들 가운데서 상대적으로 가치가 떨어지는 이들이었음을 추측하게 한다. 여성의 가치가 자손, 그것도 아들을 낳는 것으로 매겨지는 가부장 사회(사라, 리브가, 라헬, 수벰 여자 등 성서의 모든 불임 여성은 아들을 낳는다!)에서 이 열 명의 후궁들은 아이(아들?)를 낳지 않은(못한) 여자들은 아니었을까? 자녀들은 피난 길에 데려가고 그 어머니는 궁에 남겨 둔다는 것은 상상하기 힘들다. 다윗은 헤브론에서 여섯 명(3:2-5), 예루살렘에서 열한 명(5:14-15), 총 열일곱 명의 아들을 둔다. 그 가운데 어머니가 알려진 아들은 일곱 명이다. 나머지 열 명은 어머니가 알려져 있지 않다. 역대기는 이 가운데 시므아, 나단, 소밌을 밧세바의 아들로 기록한다(대상 3:5).<sup>64</sup> 나머지 일곱 아들의 어머니가 누구인지는 확인이 불가능하다. 다윗에게 몇 명의 후궁이 있었는지, 그중 누가 일곱 아들을 낳았는지도 알 수 없다. 만일 열 명의 후궁들 모두 혹은 그들 중 일부가 아이를 낳지 않은(못한) 이들이라면, 그들은 가부장 사회의 여성에 대한 가치 기준에 미달 되기 때문에 남겨진 것이다. 어떤 이유에서든 그들은 가부장에 의해 그들을 보호해야 할 가족이라는 제도의 테두리 밖으로 밀려난다.

압살롬이 죽고 난이 진압된 후 궁으로 돌아온 다윗이 제일 처음 한 결정은 그가 궁을 지키도록 남겨두었던 열 명의 후궁에 관한 것이다. 열 명의 후궁을 늘 따라다니는 ‘그가 남겨두어 집을 지키게 하였던’이라는 표현은 다윗을 압살롬의 성범죄에 연루시킨다. 다윗은 그들을 무방비 상태로 남겨두었고, 아히도벨은 압살롬을 그들에게로 들어가도록 교사하였고, 압살롬은 그대로 행한다. 그럼에도 다윗은 모든 책임을 후궁들에게 전가한다. 전형적인

64 다윗의 아들들에 관하여 사무엘기와 역대기는 약간의 차이를 보인다. 사무엘기는 밧세바의 아들로 솔로몬 하나만을 기록하는 반면, 역대기는 시므아, 소밌, 나단도 밧세바의 아들로 기록한다(대상 3:5). 역대기는 또한 다윗이 예루살렘에서 낳은 아들을 밧세바의 네 아들을 포함하여 아홉 명으로 기록하고, 이 외에 소실의 아들들이 더 있었다고 알린다(대상 3:59).



피해자 비난하기이다. 그가 열 명의 후궁을 처리하는 모습은 신속하다. 20장 3절에서 다윗에게 쓰인 첫 번째 동사는 ‘돌아오다’ (אָיַב/בו)이고 두 번째 동사는 ‘붙잡다’ (קָפַץ/라카흐)이다. 그는 예루살렘 집으로 돌아오자마자 열 명의 후궁들을 붙잡는다. 이때에도 이 열 명의 후궁은 ‘그가 남겨두어 집을 지키게 하였던’ 후궁으로 신분이 밝혀진다. 이러한 수식어는 그들을 전쟁 중 적지에 남겨 둔 바로 그 사람을 정확히 가리킨다. 다윗은 그들을 붙잡아 별실에 가두고 먹을 것만 주고 그들과 관계하지 않는다. 그들은 그곳에 갇혀서 생과부로 살게 되고, 그 별실은 그들이 죽어서야만 나올 수 있는 감옥이 된다. 사가가 그리는 그들의 마지막 모습은 다말의 처량한 모습처럼 성폭력 피해자의 전형적인 모습이다.

다윗은 잘못된 판단으로 딸과 열 명의 아내들을 희생시킨다. 그의 잘못된 판단의 저변에는 가부장제 내에서의 여성의 가치와 성역할이 깔려있는 것으로 보인다. 다윗은 그의 딸 다말의 경우에서나 그의 아내들의 경우에서나 성폭력을 정면으로 다루지 않는다. 왕으로서 그는 성폭력을 재판하는 자리에 결코 자신을 세우지 않는다. 그는 피해자를 변두리로 감출 뿐이다. 왕으로서, 남편으로서, 아버지로서 다윗의 명예를 지키고, 지위를 유지하고 보호하기 위해서는 피해자가 사라져야 한다. 열 명의 후궁들은 가부장 사회에서 용인될 수 없는 존재들이기 때문이다. 그들은 아들이 아버지의 하체를 범하고 아버지의 명예와 남성성을 손상시킨 살아있는 증거이다. 다윗의 남성성을 보호하기 위해, 가부장제 이데올로기 보호를 위해 그들은 사람들의 눈으로부터 감추어져야 한다. 이 이야기에서 열 명의 후궁을 보호해 주어야 할 가정, 법, 제도 중 어느 것도 작동하지 않는다. 법과 제도를 작동해야 할 사람이 그들의 사건에 깊이 연루된 그들의 남편이고 왕이기 때문이다. 성폭행 사건에 이해관계가 있는 개인의 손에 들어간 제도와 법은 피해자를 보호하지 못하고, 작동하지도 못하며, 무기력해진다.

여리고 성에 들어간 다윗의 조문단은 수염을 기른 후 다시 나올 수 있지만, 별실에 들어간 후궁들은 다시는 밖으로 나올 수 없다. 다말이 압살롬의 집에 들어가 다시는 나오지 못한 것처럼, 그들은 별실로 들어가 영영 나오지 못한다. 손상된 남성성은 은폐될 수 있을 뿐, 회복될 수는 없기 때문이다. 제도와 조직을 보호하기 위해 성폭력을 은폐하고 제대로 다루지 않는 경우가 드물지 않다. 그러나 성폭력이 제대로 다루어지지 않을 때 제도와 조직은 활력을 잃는다. 다윗의 이야기는 그가 밋세바를 성폭행한 사건에서부터 쇠락의 길을 걸어 압논의 성폭행, 압살롬의 성폭행으로 곤두박질친다. 세 개의 성폭행 사건에서 다윗은 한결같이 부적절한 반응을 보인다. 다윗은 압살롬의 난을 진압하고 예루살렘으로 돌아와 왕권을 회복하지만, 이후 다윗의 왕정에서 과거에 볼 수 있던 활력과 역동성이 사라지는 것은 우연이 아니다.<sup>65</sup>

## 2) 예고된 성폭력과 남성중심적 성폭력 이해

집을 지키도록 남겨진 열 명의 후궁은 플롯의 발전을 위해 필요한 장치이다. 다윗의 위력에 의한 간음과 살인 사건 후 나단은 다윗의 악행을 지적하며 하나님의 심판을 선포한다. 심판 중 하나가 그의 아내들을 그의 이웃들에게 주겠다는 것이다(삼하 12:11). 다윗의 후궁들은 나단의 심판 선언이 성취되기 위해 집에 남아있어야 했다. 열 명의 후궁을 집을 지키도록 남겨 둔 다윗의 결정이 이해불가한 이유는 하나님으로부터 온 어리석음이기 때문인지도 모른다.<sup>66</sup> 다윗의 성범죄에 대한 징계는 그 범죄를 피해 여성에 대한 범죄로

65 사무엘하 20장에서 압살롬의 난과 세바의 난이 진압된 후, 21-24장은 다윗 초기 시대로 되돌아가 역동적인 다윗의 모습으로 사무엘기를 끝맺는다. 이후 열왕기상에서 보이는 다윗의 마지막 모습은 늙고 병들고 주변 사람들에 의해 좌지우지되는 모습이다. 브루그만은 11장이 '공적 승리'(public triumph; 삼하 5-10)에서 '개인적 파토스'(personal pathos; 삼하 12-20)로 옮겨가는 분기점이라 본다. Walter Brueggemann, *First and Second Samuel* (Louisville: John Knox Press, 1990), 272.

66 신명기 사가는 이해불가한 어리석음을 하나님으로부터 유래한 것으로 설명한다. 예를 들면, 압살롬이 아히도넬의 책략 대신 후세의 책략을 선택한 것(삼하 17:1-14)과, 르호보암이 다윗을 섬겼던 노인

보지 않고, 그 여성이 속한 남성에게 대한 권리의 침해, 명예 훼손으로 보는 시각을 반영한다. 다윗은 우리야의 아내를 취하여 우리야의 권리를 침해하고 명예를 손상시켰으므로, 그에 대한 징계는 그의 아내를 다른 남자가 취하도록 하여 다윗의 권리와 명예를 손상시키도록 하는 것이다. 이에 이, 눈에 눈의 징벌 원칙, 성폭력에 대한 남성중심적 이해, 여성의 몸의 정치성 등이 함께 작용한 징벌의 형태이다. 이러한 심판 방식은 성폭력이라는 범죄를 ‘징계’로 제시한다. 결국, 열 명의 여성에 대한 성폭행은 설화적, 신학적 논리의 필연적 귀결로 다루어진다.<sup>67</sup> 다윗의 범죄에 대한 심판 방식은 가부장적 문화를 따라 야웨라는 캐릭터가 설정된 것에 주목하게 한다. 야웨에 대한 캐릭터 설정은 이 연구의 범위를 벗어난 것으로서 이 주제는 또 다른 연구에서 다루어질 필요가 있다.

열 명의 후궁은 살아있는 과부로 죽을 때까지 별실에 갇혀 ‘산다’. 피해자가 감추어진다고 해서 피해 사실이 사라지는 것은 아니다. 압살롬의 집에 살아있는 다말처럼, 히브리 성서가 읽혀지는 한 ‘다윗이 남겨 집을 지키게 한’ 열 명의 후궁은 죽지 않고 그들의 성폭행에 대해 증거하면서 별실에 살아 있다. 더구나 그들은 야웨의 보호를 받는 ‘과부’ (אַלְמָנוּת/알메누트)이다(출 22:22-23; 신 10:18). 죽을 때까지 ‘생과부’로 사는 그들의 모습은 사가가 그리는 ‘피해자다움’이 투사된 것이다. 남편으로부터 버림받고 생과부로 갇혀 사는 열 명의 여성의 모습은 다말의 ‘치량한’ 모습처럼 이 본문을 읽는 독자들에게 은연중 ‘피해자다움’을 심어준다. 그러나 남편과의 성적 결합을 박탈당한 이 여성들을 ‘생과부’로 묘사하는 것은 그들이 남편과의 성적 결합을 원한

들의 자문을 듣지 않고 자신과 함께 자란 어린 사람들의 자문을 따른 것(왕상 12:1-15)이다.

67 캐스터는 이러한 방식이 압살롬을 범죄의 책임에서 방면해준다고 읽는다. 그러나 하나님의 심판과 별개로 개개인의 선택은 책임을 요구한다. Suzanne E. Caster, “Resisting rape culture: The ten concubines of 2 Samuel 15-20 and #MeToo”, *Review and Expositor* 117,2 (2020), 285.

다는 전제를 반영하고 있다. 이러한 전제는 여성의 성에 대한 남성중심적인 이해에서 나온 것이다. 별실에 갇힌 이 여성들이 어떻게 연대하며 생존자로서 건강한 삶을 살아갔을지는 역사가의 상상력 너머에 있다.

## 5. 맺는말

이 연구가 분석한 세 개의 성폭력 이야기들은 이중적으로 성폭력 조력자를 보여준다. 첫째는 남성중심적 이데올로기, 가부장주의, 남녀 위계, 여성의 몸의 정치성 등을 제도와 법의 실천에 적용하여 플롯을 이끌어가는 이야기 속의 등장인물들이다. 둘째는 신학과 이야기 기술을 사용하여 성폭력의 범죄성을 희석하고, 피해자의 고통을 가리는 이야기 밖의 저자(사가)이다. 나는 이야기에서 사용된 이야기 기술로 성폭력 조력자들의 행동과 결정을 필연적인 것으로 구성하기(플롯), 가해자(조력자) 중심으로 서사 구성하기, 성폭력을 목적을 위한 수단으로 포장하기, 피해자를 비인격적 대상으로 설정하기, 중립적 언어 사용하기, 성폭력의 정치화 등을 식별하였다. 나는 또한 저자가 생각하는 피해자다움을 관찰하고 그를 해체적으로 읽었다. 이에 더하여 이야기의 문맥이 가진 성폭력의 정치화를 지적하였다. 이러한 방식의 성폭력 이야기하기는 히브리 성서 속의 이야기에만 있는 것은 아니라 오늘날의 성폭력 사건 보도와 논쟁들에서도 종종 목격된다.

이야기가 가진 영향력과 보편적 접근성을 고려할 때 이야기의 저변에 흐르는 차별과 폭력을 부추기는 사회문화적 전제들과 이야기 기술들을 적절하게 식별하고, 분석해야 할 중요성이 커진다. 그렇지 않으면 위대한 가치관과 이데올로기의 전수와 형성이 계속될 것이다. 이러한 점에서 창조부터 재림까지의 이야기를 위탁받은 교회, 정기적으로 이야기하기가 행해지는 공동체

와 매체들의 책임은 막중하다. 유머, 광고, 뉴스, 문학, 예술 등 여러 형태의 이야기 본문을 생산하고 재생하는 이들의 책임도 마찬가지이다. 이야기하기에 앞서 의심의 눈으로 이야기를 읽고, 자신이나 공동체 안에 있는 차별과 폭력을 (재)생산해내는 문화적 전제들에 대한 감수성을 높이는 훈련이 필요하다. 순수한 이야기하기는 없다. 이야기하기는 설득을 목표로 하는 이데올로기적 작업이다.

## 참고문헌

- Alter, Robert, "Characterization and the Art of Reticence", *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic House, 1981), 114-130.
- , *The David Story* (New York/London: W. W. Norton & Company, Inc., 1999).
- Anderson, A. A., *2 Samuel* (Dallas, TX: Word Books, 1989).
- Bakon, Shimon, "Jonadab, 'Friend' of Amnon", *Jewish Bible Quarterly* 43.2 (2015), 101-105.
- Bal, Mieke, "Speech Acts and Body Language", Elaine Scarry (ed.), *Literature and the Body: Essays on Populations and Persons* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 1-32.
- Bandura, A., B. Underwood, and M. E. Fromson, "Disinhibition of Aggression Through Diffusion of Responsibility and Dehumanization of Victims", *Journal of Research in Personality* 9 (1975), 253-69.
- Bar-Efrat, Shimon, *Narrative Art in the Bible* (London/New York: T & T Clark International, 1989), 47-92.
- Berlin, Adele, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994), 23-42.
- Boling, Robert G., *Judges* (New York: Doubleday, 1975).

- Brueggemann, Walter, *First and Second Samuel* (Louisville: John Knox Press, 1990).
- Caster, Suzanne E., “Resisting rape culture: The ten concubines of 2 Samuel 15-20 and # Me Too”, *Review and Expositor* 117.2 (2020), 281-287.
- Driver, S. R., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 2nd ed. (London: Oxford University Press, 1960).
- Exum, J. Cheryl, *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, 2nd ed. (London: Bloombury T & T Clark, 2016).
- Fewell, Danna Nolan and David M. Gunn, *Gender, Power, & Promise: The Subject of the Bible’s First Story* (Nashville: Abingdon Press, 1993).
- Gunn, David M., “Narrative Criticism”, *To Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*, Steven L. McKenzie & Stephen R. Haynes (eds.) (Louisville, KY: John Knox Press, 1999), 201-229.
- Hertzberg, Hans W., *I & II Samuel* (London: SCM Press Ltd., 1964).
- Hill, Andrew E., “A Jonadab Connection in the Absalom Conspiracy?” *Journal of the Evangelical Theological Society* 30/4 (December 1987), 387-390.
- , “On David’s Taking and Leaving Concubines (2 Samuel 5:13; 15:16)”, *Journal of Biblical Literature* 125.1 (2006), 129-150.
- McCann, J. Clinton, *Judges* (Louisville: John Knox Press, 2002).
- Mathews, Victor H., “Hospitality and Hostility in Judges 4”, *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991), 13-21.
- , “Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19”, *Biblical Theology Bulletin* 22 (1992), 3-11.
- McCarter, P. Kyle, *II Samuel* (Garden City, NY: Doubleday & Company, Inc., 1984).
- Moster, David Z., “The Levite of Judges 19-21”, *Journal of Biblical Literature* 134.4 (2015), 721-30.
- Niditch, Susan, “The ‘Sodomite’ Theme’ in Judges 19-20: Family, Community and Social Integration”, *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), 365-78.
- Olson, Dennis T., *The Book of Judges in The New Interpreter’s Bible* Vol. II. (Nashville:

- Abingdon Press, 1998), 721-888.
- Polzin, Robert, *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History* (New York: The Seabury Press, 1980).
- Propp, William H., “Kinship in 2 Samuel 13”, *Catholic Biblical Quarterly* 55.1 (1993): 39-53.
- Rost, Leonhard, *The Succession to the Throne of David*, trans. Michael D. Rutter and David M. Gunn (Sheffield: Almond, 1982). 원제 *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT 3/6 (Stuttgart: Kohlhammer, 1926).
- Trible, Phyllis, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (London: SCM Press, 2002).
- Stiebert, Johanna, “Denying Rape Culture: A Response to Luke Gittos”, *Women’s Studies Journal* 32.1/2 (2018), 63-72.
- Wenham, G. J., “B<sup>t</sup>ūlāh ‘a Girl of Marriageable Age’”, *Vetus Testamentum* 22 (1972), 326-48.
- 강호숙, “보수 교단 내 성차별적 설교에 대한 여성신학적 고찰”, 권지성, 박유미, 최순양, 유연희, 성기문, 송진순, 한수현, 강호숙, 박성철, 오제홍, 「성폭력, 성경, 한국교회」(서울: CLC, 2019), 218-242.
- 박유미, “성폭력, 개인의 문제인가, 사회적 문제인가? - 구약의 ‘여성 성폭력-전쟁’의 패턴에 대한 연구”, 「구약논단」 70집 (2018), 125-155.
- 스토키, 일레인, 『우리가 멈추지 않는다면』, 양혜원 옮김 (서울: IVP, 2015), 원제 Elaine Storkey, *Scars Across Humanity: Understanding and Overcoming Violence against Women* (London: SPCK Publishing, 2015).
- 유연희, “사사기 21장 모로 읽기: 야베스와 실로의 딸들을 기억하며”, 「성폭력, 성경, 한국교회」(서울: CLC, 2019), 90-116.
- , “선녀와 나무꾼”, 사사기 21장, 버닝썬 클럽과 해체적 읽기, 「이 악한 일을 내게 하지 말라: 구약성서와 성폭력 그리고 권력」(서울: 동연, 2020), 77-98.
- 이영미, “전쟁과 성폭력 피해여성들의 추방 경험과 해방을 위한 기억들”, 「Canon & Culture」 9.2 (2015), 95-126.

- 이은애, “권력과 성폭력-사무엘하 13:1-22절을 중심으로”, 『구약논단』 73집 (2019), 217-245.
- 정희성, “성폭력 피해자의 생존과 재활을 위한 성서 읽기: 여성주의 목회신학적 연구”, 『한국기독교신학논총』 55.1 (2008), 203-228.
- 짐바르도, 필립, 이충호, 임지원 옮김, 『루시퍼 이펙트』(서울: 웅진지식하우스, 2007), 원제 Philip G. Zimbardo, *Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil* (New York: Random House, 2007).
- 최순양, “서발턴 여성 “레위인의 첩 이야기”와 한국교회 성폭력의 문제들”, 『성폭력, 성경, 한국교회』, 66-89.
- 한인영, 문현주, 구혜완, “친족 성폭력 피해 아동 가족의 특성과 대응: 관련 기관 실무자의 경험을 중심으로”, 『가족과 문화』 26집 4호 (2014), 91-117.



## 검색어

성폭력 조력자

사사기 19-21

사무엘하 13

사무엘하 16

스토리텔링

## A Study on Collaborators with Rapists in Judges 21, 2 Samuel 13, and 16:20-23

Hyo-Myong Lim

Independent Academic

Androcentric cultural assumptions and ideologies held by the general public are often blamed for ever-increasing sexual violence. Those assumptions and ideologies lie hidden in biblical narratives. I analyze three narratives in the Hebrew Bible which feature collaborators with rapists. My purpose of examining the stories is threefold: first, to uncover the narratological and theological devices that moderate the criminality of sexual aggression against women; second, to warn readers and story-tellers, which include preachers, journalists, teachers, and parents, against the toxins at work in stories; third, to necessitate the story-teller's self-scrutiny.

www.kci.go.kr

Utilizing narrative criticism, feminist criticism, ideological criticism, and deconstruction criticism, I attempt a close reading of the selected texts, focusing on their plot developments and characterizations. I argue that the stories are constructed in ways that make sexual violence be read as inevitable and unavoidable. This inevitability is forged as the collaborators in the stories move the plots with androcentric cultural assumptions and ideologies which are combined with customs, laws, and systems. The collaborators are presented as benefactors, officials, or leaders who endeavor to preserve the status quo for the benefit of male protagonists. Anonymous female victims are objectified and silenced to the effect that readers find it hard to perceive them as persons and sympathize with their affliction. Their characterization explains why their point of view is completely excluded. From these observations I aver that the author (historian) himself, who is standing outside the stories, colludes with the rapists, which constitutes a grim warning to contemporary story-tellers.

I build my reading upon readings of other scholars who have read rape stories in the Hebrew Bible against the grain. My reading will further the argument for responsible story-telling.

## Keywords

sexual violence

Judges 19-21

2 Samuel 13

2 Samuel 16

story-telling

- 투고일: 2022년 1월 29일
- 심사일: 2022년 2월 16일
- 게재 확정일: 2022년 2월 17일

[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)