

가부장의 권위와 공동체의 견제: 신명기 21:18-21의 사회사적 이해*

기민석(침신대)

1. 서론

신명기 21장 18-21절은 부모의 훈계를 거둬 무시하고 방탕한 삶을 이어가는 아들에 대한 엄격한 처벌 규정을 제시한다. 본문은 부모가 이런 아들을 성읍 장로들에게 고발하도록 규정하며, 성읍의 남자들은 그를 돌로 쳐 죽여 공동체에서 ‘악을 제거하라’는 명령을 받는다.

부모에 대한 불순종을 공동체의 개입을 통해 아들을 처형하도록 규정한 이 조치는, 전체 율법 가운데서도 상당히 충격적인 사례로 받아들여졌으며 해석상의 난제를 낳았다. 전통적인 연구와 해석을 살펴보면 몇 가지 주요 쟁점이 드러난다. 본문의 내용을 있는 그대로 받아들이는 해석은, 고대의 가부장적 권위가 절대적이어서 아버지에게 자녀의 생사권이 당연히 주어졌다고 본다. 반면 규정의 가혹한 성격 때문에

* 본 논문은 2025년도 한국침례신학대학교 교내연구비 지원에 의해 연구되었음.

일부 랍비들은 이 법이 고대 이스라엘에서 실제로 시행된 적이 없는 법 가운데 하나라고 주장했다.¹ 또 다른 유대 전통은 이 율법의 도덕적 딜레마를 해소하기 위해 적용 조건을 극도로 제한했는데, 예를 들어 연령이나 음식과 음주의 일정 조건을 충족해야만 아들이 ‘천박한 술꾼’(20절)으로 간주되도록 했다.² 이런 이유로 이 법은 사실상 유명무실한 교훈 조항으로 이해되었으며,³ 일부는 이를 부모를 공경하라는 ‘제 5계명’의 해설이자 부모 권위를 보호하려는 예방적 이상 규범으로 간주했다.⁴

이러한 해석들은 신학적 원리나 윤리적 난제에만 논의를 국한하는 한계를 드러낸다. 본문이 자리한 고대 이스라엘의 실제 사회와 생활은 빈약하게 반영되었고, 가족 내의 갈등이 왜 공동체의 공개 재판으로까지 확대되는지, 또 이 법이 실제로 의도한 공동체적 기능이 무엇인지를 사회 역사적 정황 안에 설명하지 못한다. 이러한 문제의식을 바탕으로 본 연구는 두 가지 목적을 갖는다. 첫째, 본문의 배경이 되는 당시 사회와 가족의 실제 상황을 이해하기 위해, 해석 방법론으로서의 ‘사회사적 비평’(social-historical criticism)을 소개하고 그 취지와 의의를 밝힌다. 둘

1 미쉬나 산헤드린(Mishnah Sanhedrin) VIII:5는 “그는 죄가 없는 채로 죽어야 하며, 유죄인 채로 죽지 말아야 한다”고 명시하는데, ‘죄 없는 채로 죽어야’ 한다는 말은 그 아들이 장차 큰 죄를 짓기 전에 죽이라는 것이다. 이 말은, 죄 없는 사람을 죽이는 것은 불합리하므로, 결국 이 법은 실행 불가능했다는 뜻이다. 마이모니데스(Maimonides)조차 이 법을 최후의 처벌 조치로만 옹호했다. 참조, David Marcus, “Juvenile Delinquency in the Bible and the Ancient Near East”, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 13 (1981), 50; Samuel L. Boyd, “Deuteronomy’s Prodigal Son: Deut. 21:18–21 and the Agenda of the D Source”, *Biblical Interpretation* 28.1 (2020), 32.

2 예를 들어 아들의 13세 생일로부터 3개월 이내에만 적용: Boyd, *윗글* (2020), 32.

3 Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy: The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), 196–197.

4 참조, Anselm C. Hagedorn, “Guarding the Parents’ Honour — Deuteronomy 21:18–21”, *Journal for the Study of the Old Testament* 25.88 (2000), 101–121; Simon Skidmore, “A Mimetic Reading of Deuteronomy 21:18–21”, *Heythrop Journal* 61.6 (2020), 915. 기존의 해석들에 대한 비판적 검토를 면밀히 한 다음 자료 참조, J. P. Burnside, *The Signs of Sin: Seriousness of Offence in Biblical Law* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003), 40–45.

째, 신명기 21:18-21의 ‘고집스럽고 반항적인 아들’에 대한 처벌 규정을 사회사적 비평의 시각에 따라 분석함으로써, 본문을 역사적 맥락 가운데 해석할 것이다. 그리고 이를 통해 고대 이스라엘에서 가부장적 권위가 폭력으로 남용될 위험은 실재했으며, 이를 공동체의 사법 행정적 장치가 어떻게 조율하고 제어했는지를 규명할 것이다.

2. 연구를 위한 사회사적 비평 개요

사회사적 비평은 성서 본문이 형성된 고대 이스라엘 사회의 물질적 기반과 제도적 구조를 탐구함으로써, 본문이 지닌 사회 역사적 맥락을 파악하는 해석 방법론이다. 이 비평은 역사비평의 맥락에서 형성된 방법론으로, 가족과 친족 체계, 장로와 의회 제도, 토지와 경제 구조, 정치와 종교 권력 등 고대 이스라엘의 주요 사회 제도를 복원함으로써 성서 본문의 실질적 기능을 역사적으로 해명하는 데 유용하다. 이 장은 사회사적 비평의 정의와 연구사, 사회학적/사회과학적 비평과의 관계, 그리고 주요 연구 주제들을 검토하여 그 해석학적 의의를 설명할 것이다.

1) 사회사적 비평의 정의와 연구사

우선 용어의 구분부터 명확히 할 필요가 있다. ‘사회사적’(social-historical) 비평, ‘사회학적’(sociological) 비평, 그리고 ‘사회과학적’(social-scientific) 비평 등 서로 유사한 개념들이 종종 혼용되기 때문이다. 이들은 모두 본문과 사회구조의 상호작용을 탐구하지만, 사회사적 비평은 고대 사회의 실증적 복원에, 사회학적 비평은 현대 사회이론을 통한 갈등과 이데올로기 분석에, 사회과학적 비평은 인류학, 심리학, 경제학 등 다양한 이론을 활용한 상징과 문화 해석에 중점을 둔다. 세 방법은 서로

배타적이지 않고 보완적이다.

사회사적(social-historical) 비평은 성서 본문이 형성된 고대 이스라엘 사회의 물질적 기반과 제도적 구조를 살펴, 그 본문이 담고 있는 사회적 맥락과 기능을 이해하려는 방법론이다. 이 접근은 본문을 단순히 신학적 원리나 문학적 주제의 차원에서 이해하는 데 그치지 않는다. 당시 사회를 이루던 계급 구조와 친족 체계, 법과 제도, 경제 활동 등 구체적인 현실을 실증적으로 복원함으로써, 본문이 그 사회 속에서 어떤 기능과 의미를 가졌는지를 밝히는 데 초점을 둔다. 고고학적 유물 등 비문학적 자료를 함께 활용하여, 본문의 사건을 고립된 단편이 아니라 역사적 맥락 속에서 그 전개와 변화를 추적한다.⁵

구약성서를 사회적 맥락에서 이해하려는 시도는 초기 교부와 문자적 의미를 중시했던 중세 스콜라 신학자가 본문의 역사적 배경을 언급하는 가운데 간헐적으로만 드러났다. 그들의 해석은 대체로 알레고리와 교리적 의미에 집중되어 사회 현실에 관한 관심은 상대적으로 미약했기 때문이다. 본격적인 사회사적 비평은 계몽주의 이후에 나타났다. 성서를 역사적 문헌으로 다루며 그 기원과 편집, 형성을 분석한 역사비평이 그 토대를 마련한 것이다. 19세기 말에서 20세기 초에 이르러 고고학, 지리, 민속, 경제 등과 관련된 고대 서아시아의 역사적 자료가 축적되면서 그 지역의 사회구조를 실증적으로 이해할 수 있게 되었고, 이는 구약성서 사회사적 비평이 형성되고 발전하는 데 핵심적인 기초를 제공하였다.

5 Norman K. Gottwald, "Sociology (Ancient Israel)", *Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 79. 예를 들어, 사회사적 연구는, 아모스가 설파한 사회비판적 예언은 기원전 8세기 북이스라엘에서 나타난 토지 집중과 부채를 통한 계층 분화라는 사회경제적 현상을 반영하는 것으로 본다. 이를 통해 해당 본문이 당대의 구조적 불의를 어떻게 고발하고 응답했는지를 밝히는 것이다. 참조, 라이너 케슬러, 「고대 이스라엘 사회사」(민경구 옮김) (서울: CLC, 2022), 206-209.

본격적인 사회적 맥락의 구약성서 비평은 20세기 초 양식비평에서 시도되었다.⁶ 궁켈(Hermann Gunkel)은 시편과 창세기를 제의적 서사적 삶의 자리에서 해석하며 전승의 사회적 배경에 주목했다. 하지만 그의 주요 관심은 여전히 문학적 형식과 종교적 기능에 머물러 있었다. 그의 제자 알트(Albrecht Alt)와 노트(Martin Noth)는 ‘삶의 자리’ 개념을 확장하여 고대 이스라엘의 사회 제도적 구조를 복원하고자 했다. 알트는 가족 중심의 사회와 민속법의 질서를 강조했으며, 노트는 부족 연맹과 공동 성소를 고대 이스라엘의 사회조직을 이해하는 단서로 제시했다. 사회학적 분석이 더 실증적이고 종합적인 방향으로 나아가는 데 결정적인 이바지를 한 학자는 롤랑 드보(Roland de Vaux)다. 그는 역사비평의 실증적 전통 위에서 고고학과 비교문화 자료를 활용하며, 고대 이스라엘 사회의 제도적 구조를 체계화했다. 그의 대표작 「구약성경의 제도들」은 군사, 가족, 법률, 종교 제도를 중심으로 이스라엘의 일상생활과 사회조직을 복원하고, 본문이 반영하는 사회적 조건을 구체적으로 조명했다.⁷

본문의 사회적 맥락을 중시하는 시도는 1970년대 전후 사회학적 비평과 사회과학적 비평의 등장으로 전환점을 맞았다. 이 시기 학계는 마르크스, 베버, 뒤르켐 등의 이론을 성서에 적용하며 계급 갈등, 권력 구조, 이데올로기를 분석했다. 대표적으로 갓월드(Norman Gottwald)는 「이스라엘의 부족들」에서 이스라엘의 출현을 ‘가나안 내부 농민반란’으

6 바이튼(John Barton)은 양식비평이 단순히 문서 이전 단계의 통찰을 주는 데 그치지 않고, 고대 이스라엘의 사회와 제도를 재구성하는 도구로 이해되었다고 강조한다: John Barton, *Reading the Old Testament, Revised and Expanded: Method in Biblical Study* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996), 31-34.

7 본래 프랑스어로 적힌 드보의 저서는 *Les Institutions de l'Ancien Testament* (Paris: Éditions du Cerf, 1958)이며, 본 논문이 참조한 이 책의 영문 번역판은 *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York: McGraw-Hill, 1961)이다. 한글 번역은, 롤랑 드 보, 「구약성서의 제도들」, 김진태 옮김 (수원: 수원가톨릭대학교출판부, 2016).

로 해석하며, 성서를 정치 사회 운동의 맥락에서 읽는 길을 열었다.⁸ 사회사적 비평의 기초를 놓았던 드보의 연구가 종종 부차적 배경지식으로 여겨진 반면,⁹ 갓월드는 마르크스주의 사회이론과 사회과학적 모델을 도입해 이스라엘 기원을 새롭게 해석함으로써 사회적 연구를 본문 해석의 중심으로 끌어올렸다. 같은 시기의 사회과학적 비평은 인류학, 심리학, 경제학 등 다양한 이론을 활용하는 방법론이었다. 이는 먼저 신약학에서 엘리엇(John H. Elliott)과 말리나(Bruce Malina)가 명예-수치 문화와 선물경제 모델 등을 성서 해석에 적용하며 시도되었다.¹⁰ 구약학에서도 킹(Philip J. King), 윌슨(Robert R. Wilson), 조블링(David Jobling) 등이 이 방법론을 받아들여 예언자의 사회적 역할이나 이스라엘의 사회경제 구조 등을 분석했다.¹¹

2) 사회적 비평 방법들의 관계와 위치

사회사적 비평, 사회학적 비평, 사회과학적 비평은 모두 본문을 사회적 맥락에서 이해하려는 공통점을 가지지만, 계보와 해석학적 지향은 구별된다. 사회사적 비평은 역사비평의 계보 속에서 고대 사회의 구

8 Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979).

9 대표적 학자 드보는 자신의 저서 *Ancient Israel* 서문에서 고대 이스라엘 사회 제도 연구가 성서학에서 '하부 구조'로 간주된다고 지적한다. 케슬러(Rainer Kessler) 역시 고고학을 통한 사회 현실의 복원이 여전히 보조적 위치에 머문다고 언급한다: 케슬러, 윗글(2022), 31-32. 이처럼 사회사적 연구는 성서 해석의 중요한 기반임에도 종종 사회학적/사회과학적 비평의 기초 작업이나 단순한 '성서 배경사' 수준으로 머물렀다. 연구자의 견해로는, 사회사적 연구가 실증적 성격을 띠는 탓에, 이론적 논의가 강조된 다른 비평들에 비해 상대적으로 덜 주목받아온 결과라고 판단된다.

10 참조, John H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

11 참조, Philip J. King and Lawrence E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Library of Ancient Israel (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001); Robert R. Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).

조와 제도를 실증적으로 복원하는 데 중점을 두는 대표적인 통시적 연구다. 사회학적 비평은 사회과학적 비평의 하위 영역으로, 현대 사회이론을 성서 해석에 적용해 갈등, 권력, 이데올로기 등을 분석한다. 사회과학적 비평은 인류학, 심리학, 경제학 등 다양한 이론을 활용해 본문 속 상징과 사회 규범을 구조적으로 해석하고 공시적 성격이 강하다. 이 세 가지 방법들은 상호 보완적이거나 긴장도 존재한다. 사회학적 비평은 사회사적 접근이 이념적 비판 없이 역사적 정보를 지나치게 ‘순진하게’ 수용한다고 비판한다.¹² 반면 사회사적 시각은 사회과학적 비평이 이론적으로 정밀하다는 장점은 인정하면서도, 현대 과학 이론과 고대 이스라엘의 현실 사이에는 불가피한 간극이 있음을 간과한다고 본다.¹³ 방법론적으로 사회사적 비평은 전통적인 통시적 역사비평과 현대의 공시적 문학비평을 이어주는 다리 역할을 한다. 오늘날의 사회사적 비평은 두 지향 사이에서 유연하게 움직이며, 다양한 이론을 비판적으로 받아들인다. 이렇게 세 비평 방법론은 각각 독자적인 기반을 지니면서도 서로를 참조하며, 성서를 보다 입체적으로 이해할 수 있는 중요한 해석적 틀을 제공한다.¹⁴

12 참조, P. Van Staden and Andries G. Van Aarde, "Social Description or Social-Scientific Interpretation? A Survey of Modern Scholarship", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 47.1 (1991), 56-58; George Aichele et al., *The Postmodern Bible* (New Haven, CT: Yale University Press, 1995), 272-308.

13 Van Staden and Van Arde, *윗글* (1995), 72. Elliott, *윗글* (1993), 277-278.

14 세 비평 방법론이 실제 연구에서는 상호 보완적으로 작용하며, 적용 또한 상황에 따라 유연하게 이루어진다. 엘리엇은 사회과학적 비평을 "역사비평적 해석 방법의 한 구성 요소"로 규정하였고(Elliott, *윗글* [1993], 7), 반 세터스(John van Seters) 역시 *The Pentateuch: A Social-Science Commentary* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004), 177-189에서 오경 P의 사회사적 배경을 실증 자료에 근거해 분석함으로써 사회사적 접근과 크게 다르지 않은 해석을 제시한다.

3) 사회사적 비평의 핵심 주제

사회사적 비평은 사회구조, 경제, 종교, 계층, 공동체 정체성과 같은 요소들에 초점을 두는데, 이 주제들은 서로 긴밀히 얽혀 있다. 예를 들어 토지 제도는 경제뿐 아니라 경제, 종교, 윤리와도 맞물려 있다. 이해를 돕기 위해 그 핵심 주제를 가족과 친족 체계, 사법 행정적 의회 기제, 토지와 경제 구조, 정치와 종교 권력 구조로 나누어 살펴보고자 한다.

(1) 가족과 친족 체계

고대 이스라엘 사회에서 가족은 단순한 혈연 집단을 넘어 사회의 기본 단위로서 법, 경제, 종교, 정치 기능이 집중된 핵심 구조였다. 특히 ‘베트 아브’(בֵּית אָב, 아버지의 집, 가문)는 2~3세대, 약 10~30명이 함께 거주하는 확대 가족 공동체로, 재산과 노동, 제의와 법적 책임을 함께 나누었다. 내부 질서를 유지하고 외부 위협에 대응하는 자율적 기능도 수행했다(창 34장). 이 체계는 ‘베트 아브’를 중심으로, 그 위에 ‘미슈파하’(מִשְׁפָּחָה, 가문 또는 씨족), 그리고 ‘쉐벳’(שֵׁבֶט, 지파)으로 이어지는 단계적 위계로 이루어져 있다.¹⁵ 미슈파하는 여러 베트 아브를 아우르며 공동의 제사 분담과 대표 선출을 담당했고, 쉘벳은 열두 지파 전승에 근거해 이스라엘 전체를 구성하는 단위로 인구조사나 군사 조직 편제에 나타난다(민 1: 26; 수 7).¹⁶ ‘베트 아브’를 중심으로 한 친족 구조는 자급농 경제와 분권적 정치 체제 속에서 생존과 질서를 유지하는 기본 단위였

15 참조, C. J. H. Wright, “Family”, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 763-766; 케슬러, *왓글* (2022), 104.

16 포로기 이후 ‘베트 아보트’(בֵּית אֲבוֹת)는 단순한 혈연 가족을 넘어 족보와 귀환 공동체의 정치적 정체성을 반영하는 더 넓은 단위를 의미하게 되었다. 토지 회복과 제사장 직무 수행을 위해 이전보다 포괄적이고 행정적인 성격을 띠게 된 것이다. 참조, Joel P. Weinberg, “Das bëit ‘aböt im 6.-4. Jh. v. Chr.”, *Vetus Testamentum* 23 (1973), 400-414.

다. 토지는 가족에게 분배되어¹⁷ 공동으로 경작 분배되었고,¹⁸ 가족은 내부 갈등을 조정하고 규범을 집행하는 준사법적 기능도 담당했다.¹⁹ 또한 신앙 전승과 제의 실천의 중심이었으며(출 12: 대상 24), 고아와 과부, 이방인 같은 약자를 보호하는 사회적 안전망으로서 공동체 정의와 환대를 구현했다.²⁰

(2) 사법 및 행정적 의회

고대 이스라엘에서 장로의 의회와 회중은 사법 및 행정 사안을 결정하며 공동체 질서를 유지했다. 이는 메소포타미아와 히타이트 문명권에서도 공통적으로 관찰되는 제도로,²¹ 통치와 판단의 권한이 중앙의

-
- 17 민 27장과 36장은 상속이 아버지를 중심으로 이루어졌음을 보여주며, 이는 ‘베트 아브’가 재산을 실제 소유하고 관리하는 기본 단위였음을 의미한다. 여호수아서에서 땅이 지파나 가문 단위로 분배되더라도, 실제 소유와 이용은 ‘베트 아브’를 중심으로 이루어졌다.
- 18 레 25장의 회년법은 토지가 개인이 아니라 가족 공동체에 귀속됨을 전제하며, 민 27장과 36장의 상속법도 토지를 가족 내부에 보존하려는 경향을 보여준다. 룻 2장과 삼하 14장은 농경 수확에 ‘베트 아브’ 단위의 가족과 종들이 참여했음을 전제한다. 참조. Wright, 윗글 (1992), 107, 116-117. 고고학 자료를 활용한 연구는 왕국 이전의 가족 친족 중심 농경제가 이후 어떤 변화를 겪었는지를 추적하게 한다: Paula M. McNutt, *Reconstructing the Society of Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999).
- 19 창 38의 유다와 다말, 창 16의 사래와 하갈, 창 31의 야곱과 라반 사건은 가족 내 분쟁이 곧 가족 전체의 위기로 번지며, 이를 가족의 권위와 내부 판단으로 해결했음을 보여준다. 창 38 본문에 대한 사회사적 연구는 다음을 참조. 소형근, “구약성서에 나타난 가족 재판 연구: 창 38장 24-26절을 중심으로”, 「구약논단」 13.2 (2007), 107-123.
- 20 출 22:22-24는 과부와 고아를 해치지 말라 경고하며, 약자 보호가 가족 공동체의 존속과 직결됨을 보여준다. 신명기 24:19-21은 수확 후 남은 열매를 약자를 위해 남기라 명하여, 가족의 생산 활동이 공동체적 돌봄의 규범으로 작동했음을 드러낸다. 룻기는 과부가 기업 무르키와 환대를 통해 생존하는 사례를 제시한다.
- 21 예컨대 히타이트의 판쿠(panku)나 아시리아 카롬의 푸후르(puḫur): 기민석, “열왕기상 12:1-24는 고대 이스라엘 ‘양당의회’의 흔적인가?”, 「한국기독교신학논총」 107 (2018), 9-13. 고대 서아시아는 왕정 이전부터 장로 의회를 통해 공동체를 다스렸으며, 왕권 체제 이후에도 이들은 특히 사법 영역에서 왕을 보조하거나 견제하는 역할을 계속했다: 기민석, “의회와 제비뽑기, 구약 공동체의 갈등 중재 기제”, 「구약논단」 25.4 (2019), 90-91, 94.

왕이나 예언자, 제사장뿐 아니라 지역 공동체의 집단적 의사결정 기구에도 분산되어 있었음을 보여준다. 고대 이스라엘의 '장로들'(זְקֵנִים)은 단순한 고령자가 아니라 상황에 따라 다양한 임무를 수행해야 할 유력자들이었다. 윌리스(Timothy M. Willis)에 따르면 이들은 왕실 장로(궁정 조언자), 지파 및 전국적 장로(공동체 대표), 성읍 장로(재판 및 분쟁 조정)로 나뉠 수 있다(창 50:7; 출 19:7; 신 21:19).²² 성서에서 장로는 재판관, 족장, 귀족 등과 중첩되며, 특정 신분보다는 공동체가 인정한 대표자나 경험자를 뜻한다.²³ 반면 회중은 공동체 합의를 상징하는 집단적 의사결정 기구였다.²⁴ 민수기 35:24과 여호수아 20:6은 살인 재판에서, 여호수아 9:15은 외부 조약 체결에서 회중이 참여했음을 보여준다. 포로기 이후에는 장로 재판이 약화하며, 족장(שֹׁטְרֵי) 중심의 회중이 새로운 사법 기구로 부상한 것으로 보인다.²⁵ 고대 이스라엘 의회 기제는 중앙집권보다 공동체 전통과 합의를 중시한 분권적 구조였으며, 신정 체제임에도 공동의 논의와 합의를 통해 정의를 세우고 생명을 존중하는 방식으로 운영되었다.²⁶

22 Timothy M. Willis, *The Elders of the City: A Study of the Elders-Laws in Deuteronomy*, SBL Monograph Series 55 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2001), 1-31. 족장 시대 이스라엘은 성문화된 법과 중앙 권력이 없던 분절사회로, 갈등은 주로 자조와 협의로 해결되었다. 소형근, "고대 이스라엘의 사법조직들과 재판관들", 「구약논단」 21.2 (2015), 157.

23 유동적인 '장로' 개념에 대하여 다음을 참조, 기민석, *윗갈* (2018), 13-16.

24 회중을 뜻하는 '에다'(עֵדָה)는 단순한 군중이 아니라 특정 목적을 가진 사법적 의사결정 기구이며, '카할'(קָהָל)도 같은 기능을 지닌 용례로 쓰인다(대하 30:2). 회중과 의회 관련 용어 논의는 다음을 참조: 기민석, "시 82편: 우가렛의 목소리, 이스라엘의 노래", 「구약논단」 15.2 (2009), 113-119; 「구약의 민주주의 풍경」 (서울: 홍성사, 2017), 12-19.

25 장로들은 포로기 전까지 재판관 역할을 했으나, 요시아 개혁 이후 점차 배제되었고 포로기 이후에는 회중 중심 의회가 재판을 주도한 것으로 보인다: 소형근, "이스라엘의 포로기와 포로 이후의 재판 담당자들", 「신학사상」 133 (2006), 2-6.

26 고대 서아시아 문헌에 나타나는 천상의회는 인간 사회의 의회 제도를 반영한 것으로, 그 시대의 의결 구조와 절차를 엿볼 수 있게 한다. 이러한 천상의회에서 중대한 일들은 신들의 회의에서 논의된 뒤, 의장이 최종 결정을 내렸다: Min Suc Kee, "The Heavenly

(3) 토지 제도와 경제 구조

고대 이스라엘 경제는 농경을 중심으로 하되 목축이 보완적 기반을 이루는 복합 체제였다. 가나안 정착 후 포도와 곡식, 올리브 재배가 농경의 핵심이었고, 유목 전통도 일부 유지되었다. 율법 전승은 지파별로 분배된 토지를 언약의 표징으로 제시하며, 희년법과 기업 무르기, 계대결혼 등의 규범을 통해 이를 보전하여 공동체 질서를 지키려 했다고 묘사한다. 토지 분배는 단순한 행정 절차가 아니라 공동체 정체성과 신정 체제를 구현하는 장치로 이해된다.²⁷ 여호수아 13-21장은 제비뽑기를 통해 토지 분배는 야웨의 주권임을 드러냈으며, 레위기 25:23은 땅의 궁극적 소유자가 야웨임을 선언한다. 토지는 하나님의 선물이자 가문 중심으로 계승되는 기업으로 이해되며²⁸ 희년법은 이를 주기적으로 환원해 빈곤의 고착을 방지하고자 한다.²⁹ 여호수아 13-21장이 제시하는 토지 분배는 후기 편집 과정에서 형성된 이상적이고 신학적인 토지 질서의 서술이다. 그러나 역사적으로는 이미 8세기 아모스 시대에 토지 겸병과 채무노예화가 구조화되어 있었으며(암 2:6-8; 5:11-12), 이러한 불의한 현실이 후대 문헌에서 이상적 제도(희년법, 기업 무르기 등)를 신학적으로 정립하도록 촉발하였다. 포로기와 포로기 이후에 이르러서는

Council and Its Type-Scene". *Journal for the Study of the Old Testament* 31.3 (2007), 259-273; Thorkild Jacobsen, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia", *Journal of Near Eastern Studies* 2.3 (1943), 159-172.

- 27 김회권, "구약성서의 희년사상과 사회윤리적 함의(含意)", 「신학사상」 127 (2004), 3-7.
- 28 땅의 소유권은 야웨께 속한다(레 25:23; 출 19:5; 신 10:14; 시 24:1; 창 14:19, 22). 왕상 21장의 나봇 사건은 토지를 공동체적 그리고 종교적으로 이해했음을 보여준다. de Vaux, 윗글 (1961), 165, 168, 175.
- 29 이러한 이스라엘의 토지 제도는 고대 서아시아와 달랐다. 바벨론은 왕이 불규칙하게 '안두라룸' 제도를 실행하여 부채를 탕감했으며, 이집트는 성전이 광범위한 토지를 국유 체제 개념으로 소유했다. Niels Peter Lemche, "Andurārum and Mišarum: Comments on the Problem of Social Edicts and Their Application in the Ancient Near East", *Journal of Near Eastern Studies* 38.1 (1979), 11-22. de Vaux, 윗글 (1961), 164.

www.kci.go.kr

재해, 고리대, 세금, 제도적 불의가 결합하며 계층 격차가 더욱 심화되었다.³⁰ 예언서들은 토지 검병과 약자 수탈을 계약 질서 붕괴로 규정하며 강하게 비판했다(미 2:1-2; 사 5:8). 포로기 이후 유다에서는 기근과 과세로 토지를 잃고 자녀를 종으로 내주는 사례가 많았고(느 5:1-5), 상류층은 이를 통해 부를 축적했다.³¹ 하층민은 고아나 과부, 나그네, 노예 등으로 묘사되며, 귀환자의 재정착에서 죽보 없는 자들은 토지 회복에서 배제되었다.³² 토지 상실은 경제 문제를 넘어 정의와 공동체를 붕괴시킨 구조적 불의였다. 이에 대한 공동체적 구제 장치로 고엘 제도와 계대결혼이 운용되었으며, 이는 토지를 가문 안에 보존하고 과부의 생계를 보장하는 안전망으로 기능했다(레 25; 신 25; 룻 4).

(4) 정치와 종교의 권력 구조

고대 이스라엘 권력은 야웨의 왕권 아래 왕과 제사장, 장로, 예언자가 상호 견제하는 다층적 구조였다. 이 구조는 왕이 곧 신인 메소포타미아나 이집트와는 구별되며, 모세와 아론의 역할 분리(출 28:1)에 그 신학적 기원을 둔다. 솔로몬은 사독 계열 제사장에게 제사를 맡겼으나 임명권과 축복권을 통해 자신이 성전을 통제했고(왕상 2:26-27; 8:54-61), 여로보암은 벰엘과 단에서 직접 제사를 주관해 왕-제사장 일체를 시도했으나 후대 전승에서 부정적으로 평가되었다(왕상 14:16; 왕하 17:21-22). 장로 의회의 권력적 영향력도 컸다. 르호보암이 원로 장로와 청년 귀족의 의견을 나눠 들은 사건(왕상 12:6-15), 사무엘 시기의 전쟁 결정

30 우택주, 「새로운 예언서 개론」 (대전: 침례신학대학교 출판부, 2005), 75-80.

31 욥기 24장은 경제표 이동, 고아의 나귀 탈취, 품꾼 품삯 착취, 사법적 방기 등의 약자 착취 현실을 고발한다: 조한근, “욥과 친구들의 대화 속에 나타난 경제적 양극화 원인 논쟁”, 「구약논단」 21.3 (2015), 40-57.

32 조한근, 윗글 (2015), 44-46.

(삼상 4:3), 포로기 이후 장로들의 재판과 훈령 참여(스 10:8, 14)는 권력이 분산 제도화되었음을 보여준다. 권력은 사회의 경제 구조와 밀접한 관계가 있다. 예루살렘 성전은 유다 사회의 경제 재분배 중심이었다. 솔로몬은 히람과 동맹을 맺어 금과 백향목을 들여오고 대규모 건축 사업을 추진하며 성전을 중심으로 한 종교적 정치적 권위를 강화하였다. 십일조와 헌물, 제사 규정은 후대 문헌에서 제사장과 레위인의 분배 권한을 강조하는 제도적 틀로 정립되었으며(민 18장; 신 14:22-29), 이러한 규범 전승은 솔로몬 시대에 형성된 성전 중심적 경제 구조를 신학적으로 정당화하는 근거로 후대 편집 과정에서 결합된 것으로 보인다. 포로기 이후에도 성전은 단순한 종교적 시설을 넘어, 페르시아 제국의 속주 체제 안에서 행정과 재정을 관리하는 중심 기관으로 기능했다. 에스라-느헤미야 시대에는 성전세와 왕실세의 이중과세가 농민에게 큰 부담을 주었다. 이에 제사장 집단은 절기 제의와 십일조 규정을 편집해 성전세 이데올로기를 정당화했다.³³ 이러한 질서 재편은 ‘제사장계 문헌’(P)에 반영되어 성전 경제를 제도화하고, 십일조와 성물의 독점과 분배권을 강조하며 제사장 집단의 권위를 강화했다.³⁴ 따라서 성전 경제의 제도화는 단순한 재정 운영의 문제가 아니라, 제사장 집단이 종교적 권위를 통해 사회자원을 독점하고 정치적 영향력을 유지하려는 구조적 장치였다.

고대 이스라엘의 정치 및 종교 구조는 권위 집중이 아닌 역할 분산 속에서 협력과 긴장으로 운영되는 취지를 지녔다. 왕은 통합을, 제사장

33 김영호, “구약성서에 나타난 ‘성전세 모습과 사제 집단 이데올로기’ 상관관계”, 『신학사상』 (2025), 9-41.

34 P는 아브라함과 시나 언약을 통해 민족과 제의 정체성을 결합하며, 제사장직과 회생 제사를 공동체 유지의 핵심으로 제시한다. 대제사장은 하나님의 임재를 중개하며, 성막은 그 중심지로 묘사된다. Van Seters, 윗글 (2004), 177-189.

은 신정 중개를, 예언자는 비판을 담당했다. 하지만 성전세와 토지 착취(암 2:8; 미 3:11), 제사장의 부패(말 1:6-14), 왕권의 신적 권위 전유(왕상 12:31) 등의 문제는 신정 체제의 균열을 야기했다. 포로기 이후 제사장 문헌은 제도화를 이끌었고, 이는 엘리트 권력의 정당화로도 작용했다.

사회사적 비평의 이러한 성격을 바탕으로, 이제 신명기 21:18-21을 사회사적 시각에서 살펴보고자 한다. 본 논의는 고대 이스라엘 성읍 공동체의 구조 속에서 가부장의 폭력과 공동체의 질서가 어떻게 상호 작용했는지를 고찰하며, 그 관계 안에서 생명 존중을 위해 폭력 남용을 제어하는 사회적 메커니즘이 어떻게 작동했는지를 구체적으로 다룰 것이다.

3. 신명기 21:18-21의 사회사적 이해

신명기 법전(12-26장)에서 21:18-21은, 21:15-17의 상속권에 관한 규정과 함께 가족 내의 역학을 다루는 법 조항이다. 이 조항들은 가족 내 질서를 규율하고 사회적 혼란을 방지하는 것을 목표로 하는데, 21:15-17은 아버지가 아들에게 가할 수 있는 부당한 행위를, 21:18-21은 아들이 부모에게 저지를 수 있는 부당한 행위를 다룬다.³⁵ 신명기 법전은 대체로 기원전 7세기 요시아 개혁과 관련하여 형성된 것으로 이해된다. 요시아 시대에 성전에서 발견된 ‘율법책’은 산당을 제거하고 야웨 신앙을 정화하려는 개혁의 근거가 되었으며, 그 이후 포로기와 페르

35 Eckart Otto, *Deuteronomium 12-34, 12,1-23,15* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg: Herder, 2016), 1656, 1658: 함무라비 법전을 비롯한 다른 고대 서아시아 법 전통에도 가족과 사회 질서를 밀접하게 연계하는 유사한 규정들이 존재한다.

시아기를 거치면서 편집과 확장을 통해 오늘날 우리가 알고 있는 신명기 법전의 형태로 발전하였다. 신명기 21:18-21은 부모를 거역하는 아들을 언약 불순종의 극단적 사례로 규정하는 것이며, 공동체적 처형을 통해 야웨 경외와 언약 순종을 촉구한다.³⁶

전통적으로 이 법은, 위 서론에서 언급하였 듯, 윤리적 정당화나 부모의 권위 보호로 해석되었다.³⁷ 그러나 이런 접근은 신명기 21:18-21에서 가족 갈등이 왜 굳이 공동체 재판으로 확대되는지는 명쾌하게 설명하지 못한다. 가부장의 권위를 보호하고 엄한 교훈을 주기 위함이라면 언약법전의 출애굽기 21:15, 17처럼 가족의 일원을 즉각 처단해 버리라고 명령하고 가부장의 권위를 두드러지게 강조하는 것이 더 효과적일 수 있었을 것이다. 그러나 이 조항에 대한 사회사적 고찰은 고대 이스라엘 가족 안에 실제로 극단적인 처단이 있었고 동시에 이에 대한 저항이 있었음을 뒷받침한다. 그러므로 본문을 당대 사회적 정황과 그 역학 속에서 살피는 일은 본문을 정당하게 해석하기 위해 반드시 요청된다.

36 참조, Elizabeth Bellefontaine, "Deuteronomy 21:18-21: Reviewing the Case of the Rebellious Son", *Journal for the Study of the Old Testament* 4.13 (1979), 24-25.

37 본문의 목적을 부모 권위 확립이나 윤리적 교훈에서 찾는 의견은 지속적인 지지를 받았다. 그 가운데 1970-80년대부터 신명기 21:18-21은 다양하게 조명되었다. 1979년 벨르폰테인은 본문을 가정과 공동체 전승이 결합된 법으로 해석하며, 아들의 불순종을 공동체와 언약을 위협하는 행위로 보고 그 법적 신학적 의미를 강조했다. 1984년 칼라웨이는 20절의 '탐식가요 술꾼'이라는 표현을 율법과 지혜가 공유했던 전통의 일부로 이해하며, 이를 가족 명예와 사회 규범을 지키려는 지혜적 법이며 사회 통제 장치로 보았다. 한편 2000년 하게도른은 이 조항을 실제 집행된 법이 아니라 문학적 구성물로 보았으며, 가족의 명예를 보호하고 부모에게 교육적 경각심을 주려는 교훈적 상징적 경고로 이해했고, 아들에 대한 처벌이 상당히 제약된 것으로 이해했다. 참고, Bellefontaine, 윗글 (1979), 13-31; Phillip R. Callaway, "Deut 21:18-21: Proverbial Wisdom and Law", *Journal of Biblical Literature* 103.3 (1984), 341-352; Hagedorn, 윗글 (2000), 101-121.

1) 가부장 권위의 폭력

고대 이스라엘 '베이트 아브'의 가부장은 재산과 상속을 통제하며 가족의 일상과 분쟁을 규율하는 최종 권위를 가졌다. 그러나 이러한 가부장적 권위는 실제 상황에서 종종 극단적으로 행사되었으며, 성경 본문에도 그와 같은 사례가 기록되어 있다. 사사기 11장에서 입다는 서원 때문에 딸을 희생시켰고, 창세기 38장에서 유다는 며느리 다말에게 화형을 명령했다. 이렇게 절대적이고 폭력적일 수 있는 가부장의 권한이 고대 이스라엘 사회에 실재했다.³⁸ 신명기 21:18-21에 투영된 신학은 가부장의 폭력적 처사를 정당화하는 근거가 될 수도 있다. 이 조항은 '언약법전'(출 20:22-23:33)에 속하는 출애굽기 21:15, 17절의 부모 공경 조항을 재해석하고 확대하고 있으며, 이를 통해 언약에 대한 순종을 강하게 촉구하기 때문이다. 이들의 부모에 대한 완고한 반항은 언약 위반이며 단지 가족과 공동체의 전통과 질서만 위태롭게 하는 것이 아니라, 백성과 땅의 순결, 그에 따른 하나님과의 관계마저도 위태롭게 하는 것으로 이해되었다.³⁹

가부장 권력의 폭력성은 특히 여성의 법적 사회적 지위를 제한하고 여성을 향한 다양한 형태의 폭력을 제도적으로 용인했던 사례를 통해 잘 드러난다.⁴⁰ 성경 본문에 나타나는 여러 사례는 — 유다의 다말(창

38 Y. Karman, "A Tale of Two Tamars: Domestic Violence in the Hebrew Bible", *Verbum et Ecclesia* 43.1 (2022), a2442, 5쪽. DOI: <https://doi.org/10.4102/ve.v43i1.2442>: "... 가정 폭력이 사회 구조 속에 존재하고 있었을 뿐 아니라, 그 현실에 맞서려는 구체적 저항의 모습도 함께 드러난다".

39 Bellefontaine, 윗글 (1979), 24; Otto, 윗글 (2016), 1659.

40 Phyllis A. Bird, "Women in the Old Testament", *Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 951; Tiana Bosman, "Domestic Violence in the Old Testament and during the COVID-19 Pandemic: A Question of Identity", *HTS Theologise Studies/Theological Studies* 77.3 (2021), a6792. DOI: <https://doi.org/10.4102/hts.v77i3.6792>.

38), 다윗의 다말(삼하 13), 레위인의 첩(삿 19), 다윗의 후궁(삼하 16) — 이러한 현실을 잘 반영한다. 이 본문들은 가부장적 구조 아래 벌어진 여성에 대한 성적 침해, 사회적 배제, 격리와 같은 폭력의 양상을 구체적으로 드러낸다. 동시에 가부장적 권력이 가족과 공동체의 질서를 유지하는 실질적 장치로 작동했음도 보여준다. 따라서 고대 이스라엘의 가부장적 폭력은 단순한 개인적 사건이 아니라 사회적으로 제도화된 현상으로 이해된다.

가부장제는 가족의 여성뿐 아니라 남성, 그리고 종속적 위치에 있는 구성원에게도 억압적으로 행사되었다. 채무 상황에서 가족 구성원을 노예로 팔 수 있었던 관행은 남성조차 경제적 종속과 구조적 폭력에 노출되었음을 시사한다(왕하 4:1; 욥 24:9; 레 25:39-41; 신 15:12-18; 느 5:1-5).⁴¹ 사회적 명예를 중심으로 형성된 남성성 규범 역시 폭력의 매개가 되었으며, 사사기 19장의 남성 방문자에 대한 성폭력 시도나 사무엘하 10장의 수염 절단 사건은 남성의 명예를 훼손하는 행위를 통해 위계를 재확인하려는 가부장적 폭력의 한 양상이었다.⁴² 이처럼 가부장제는 권위를 부여받은 남성 자신에게도 억압적 구조로 작용하여, 남성 간의 위계적 관계 속에서 폭력과 수치, 통제의 메커니즘을 재생산하였다.

반항하는 아들을 돌로 처형하는 신명기의 규정은 주변 세계의 유사한 법과 비교하여도 유독 과격하다. 고대 메소포타미아와 아시리아, 히타이트의 법전은 가부장적 권위를 반영하지만, 아버지에게 무제한 생사권을 주지는 않는다. 함무라비 법전(§195)은 아버지를 때린 아들은 그 손을 잘라 처벌했으며, 수메르 법전은 부모를 모독한 자녀를 노예로

41 Rainer Kessler, "Debt and the Decalogue: The Tenth Commandment", *Vetus Testamentum* 65.1 (2015), 53-61.

42 임효명, "성폭력 조력자들 연구: 사사기 21장, 사무엘하 13장, 16장 20-23절을 중심으로", 「구약논단」 28.1 (2022), 194-195, 215.

만들거나 추방했다.⁴³ 그러나 이스라엘은 부모를 모욕하거나 폭행하면 사형에 처하도록 규정했으며(출 21:15, 17), 이는 로마의 ‘파테르 파밀리아스’(pater familias)⁴⁴를 떠올리게 할 만큼 엄격한 형벌이었다.

문화인류학적으로 고대 이스라엘은 개인보다 공동체의 명예와 생존을 중시하는 명예-수치(honour-shame) 사회였다.⁴⁵ 이러한 맥락에서 반항적인 자녀에 대한 처벌은 가족의 수치를 제거하고 공동체 질서를 유지하기 위한 공적 장치로 작동했다. 이는 단순한 교훈적 장치나 가상의 사례가 아니라, 사회 제도 속에서 실질적으로 기능했던 전통이었다.

2) 가부장의 권위 제어

신명기 21:18-21은 언약법전에 나타난 불효한 자식에 관한 규정(출 21:15, 17)을 확장한 문학적 구조를 지녔다.⁴⁶ 언약법전은 ‘부모를 때리거나 저주하는 자는 반드시 죽어야 한다’는 절대적 명령만 말하고, 절차적 장치는 제시하지 않는다. 신명기 법전은 이러한 언약법전의 관습법을 수용하면서, 죄목과 절차를 구체화하는 방향으로 재해석하고 확장한 법적 발전 단계로 이해할 수 있다. 또한 신명기의 조항은 더 체계적이고 세밀한 구조로 구성되어 있는데, 이 조항은 조건절(protasis)과 결

43 Shaul Bar, “Death by Stoning in the Hebrew Bible and in Post-Biblical Traditions”, *Old Testament Essays* 34.3 (2021), 794-795, 797-798.

44 파테르 파밀리아는 문자적으로는 ‘가족의 아버지’를 뜻하며, 고대 로마에서 가문의 법적 대표이자 절대 권위를 지닌 가장으로, 가족 구성원과 노예에 대한 생사 결정권까지 행사할 수 있었다. 다른 고대 사회와 달리 법적으로 제도화된 전형적인 가부장 절대 권력의 사례다. 참조, Keith W. Whitelam, *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (Sheffield: JSOT Press, 1979), 42.

45 Zeba Crook, “Honor, Shame, and Social Status Revisited”, *Journal of Biblical Literature* 128.3 (2009), 598-599.

46 Boyd, 윗글 (2020), 27-28.

과절(apodosis)로 이루어진 사례법(casuistic) 형식을 따른다.⁴⁷ 18절의 조건절은 부모의 훈계를 ‘거듭 거부하고 고집스럽게 반항하는 아들’을 묘사한다.⁴⁸ 19-21절의 결과절은 그 처리 절차를 제시하는데, 부모는 아들을 성읍 장로들에게 데려가 공적으로 고발하고, 성읍의 남자들이 돌로 쳐 죽임으로써 악을 제거하고 공동체 전체에 경각심을 주도록 규정한다.

언약법전과 신명기의 규정을 나란히 비교해 보면, 두 법 모두 표면적으로는 사형을 통해 경각심을 표명한다. 그러나 신명기의 법은 그 절차를 구체적으로 제시함으로써, 오히려 가부장의 자의적 폭력을 제도적으로 제한하고 공동체의 심의를 거치도록 하여 공정성을 확보하려는 장치로 기능했다. 첫째, 아버지가 홀로 아들의 목숨을 처분하지 못하도록, 법은 ‘어머니와 함께’ 아들을 성읍 장로들 앞에 데려가도록 요구한다. 이는 어머니의 개입을 통해 아버지의 충동적 결정을 제어하려는 기술이다. 둘째, 18절의 조건절은 아들의 죄를 단순한 일시적 불순종이 아니라, 지속적이고 습관적인 반항과 방탕, 음주와 같은 구체적 행위로 규정함으로써 실제로는 사형의 적용 범위를 한층 좁히고 있다.⁴⁹ 셋째, 절차에 장로들의 판단까지 거치게 함으로써 즉흥적 폭력을 한 단계 더 억제한다. 나아가 판결의 집행은 성읍 공동체 전체가 참여하는 공개적 절차로 진행되었는데, 연구자의 견해로는, 실제로 가까운 이웃과 친족들이 돌을 들어야 한다는 점에서 이 절차는 집행의 실행 가능성을 낮추었다고 본다.⁵⁰ 따라서 이 조항은 범죄 억제를 위한 경고이면서도, 동

47 Eduard Nielsen, *Deuteronomium*, Handbuch zum Alten Testament I/6 (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1995), 203-205. Joseph Fleishman, "Legal Innovation in Deuteronomy XXI 18-20", *Vetus Testamentum* 53.3 (2003), 311.

48 Bellefontaine, *윗글* (1979), 17, 24.

49 아래 "3) 법적 혁신" 단락 참조.

50 기민석, *윗글* (2017), 17-18.

시에 가족 구성원의 생명을 보호하는 완충 장치로 기능하였다. 이 법은 가부장의 권위를 공동체의 법질서로 이동하여 사적 폭력이 무분별하게 행사되지 않도록 한 제도적 기제이다.⁵¹

가부장의 권위적 폭력을 제어하려는 유사한 기제는 구약성경의 다른 본문에서도 발견된다. 밀그롬(Jacob Milgrom)의 해석에 따르면, 절대적 가부장제가 지배하던 사회에서 레위기 18장의 불법적 성행위 금령은 결혼하지 않았거나 결혼 후 다시 혼자가 된 여성이 함께 거주하는 가부장에게 성적으로 유린당하지 않도록 보호하기 위한 장치로 이해된다.⁵² 연구자는 이러한 해석이 고대 사회의 실상을 고려할 때 충분히 설득력 있다고 본다. 당시 여성들은 가부장의 절대적 통제 아래 있었으며, 성적 피해를 입더라도 처벌이 이루어지지 않는 경우가 많았다. 일부다처제 현실 속에서 자매나 모녀가 한 남자에게 유린당하는 일이나, 새어머니나 며느리와의 관계로 가족 내 성적 질서가 무너지기도 했다. 18장 22절의 동성 간 행위 금지도 가부장으로부터의 동성적 성적 침해를 차단하기 위한 포괄적 보호 규정으로 이해될 수 있다.

따라서 레위기 18장은 단순히 성적 문란을 금하기 위한 윤리 규범이 아니라, 가부장의 절대 권력이 폭력으로 변질되는 것을 제도적으로 견제하려는 시도였다. 신명기 21:18-21이 가부장의 자의적 폭력을 공동체의 재판 절차로 제한한 것처럼, 레위기 18장은 가부장의 절대 권력이 성적 폭력으로 변질되는 것을 가족 내부에서 제어하려는 기제로 이해할 수 있다. 같은 맥락에서, 신명기 22:13-21의 이른바 ‘아내의 처녀성’ 문제도 남편의 일방적 고발이 아니라, 부모와 장로들이 함께 증거를

51 Bellefontaine, 윗글 (1979), 24; Nielsen, 윗글 (1995), 203-206, 208; Hagedorn, 윗글 (2000), 105; Otto, 윗글 (2016), 1658; 기민석, 윗글 (2017), 12-19.

52 Jacob Milgrom, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*, Continental Commentary (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 195-210.

제시하고 검증하는 과정을 요구하여(22:15), 가부장의 명예 논란이 여성에게 즉각적 폭력으로 전이되는 것을 공동체가 제어한다.

반드시 가부장에 의한 것이 아니라 하더라도, 폭력의 과도한 행사를 교묘하게 제어하는 구약의 법적 제도적 사례는 더 있다. 예를 들어 동해복수법은 집단 간의 균형을 지키기 위해 보복을 허용하는 듯 보이지만, 실제로는 피해를 무한히 확대하지 않도록 폭력을 제한하려는 목적을 지녔다.⁵³ 복수에는 자신이 당한 것보다 과도하게 되갚으려는 충동이 발현되기 때문이다(창 4:23-24). 도피성 제도도 공동체 내 갈등과 피의 보복을 통제하기 위해, 우발적 살인자를 복수자의 즉각적 보복으로부터 보호하고 장로와 회중의 공적 재판 절차를 거치도록 한 사회적 장치였다(민 35:24-25; 수 20:4).⁵⁴ 신명기 19:15절의 '두세 증인' 원칙도 가벼운 의심만으로 즉각적 처벌이 집행하는 것을 억제하며, 증거가 확인될 때까지 처벌을 지연시키는 장치로 기능한다.

결론적으로, 신명기 21:18-21은 가부장의 절대적 권한을 제어하기 위하여 그 판단을 공동체의 법적 절차 속에 포함시켜, 사적 폭력을 공적 심의 아래 두려는 시도였다. 이러한 구조는 권력의 남용을 저지하여 가족 내부의 생명을 보호한다. 레위기 18장이나 도피성 제도, 동해복수법 등에서도 확인되듯, 구약의 법은 단순한 형벌 규정이 아니라 폭력의 한계를 설정하고 사회 질서를 유지하려는 공동체적 통제 장치로도 기능했다.

53 Hans Jochen Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980). 174.

54 기민석, *윗글* (2019), 88-94. Bar, *윗글* (2021), 795.

3) 법적 혁신

플라이슈만(J. Fleishman)은 신명기 21:18-21을 가부장의 절대적 권한을 제도적으로 통제하려는 시도로 이해하며, 이를 신명기 법전의 이데올로기 — 지방 사법권의 중앙집권화와 공동체 절차의 표준화 — 를 구체화한 대표적 법적 혁신으로 평가했다.⁵⁵ 그는 특히 이 법이 출애굽기의 언약법전이나 레위기의 성결법전과 달리, 내용과 절차 양면에서 뚜렷한 차별성을 지닌다고 지적한다.

첫째, 출애굽기 21:15, 17과 레위기 20:9은 부모에게 불경한 자를 반드시 죽이라고만 규정할 뿐, 절차나 죄목의 세부 기준은 제시하지 않는다. 반면 신명기 21:18-21은 범죄와 형벌뿐 아니라 사건 처리 절차와 죄목의 요건을 구체적으로 규정함으로써 한층 혁신된 법적 형식을 보여준다. 18절의 조건절은 “고집스럽고 반항하는 아들”을 부모의 징계에도 불구하고 불복종하는 자로 정의하는데, “고집스럽고 반항하는”은 히브리어 동사의 병렬 결합(hendiadys)으로 일시적 일탈이 아닌 지속적인 반항을 뜻한다. 이는 부모의 권위를 거부하고 자녀의 의무를 전적으로 부정하는 태도를 나타낸다. 그리고 19-20절의 결과절은 처벌의 대상 범위를 한층 좁혀, 단순한 불순종만으로는 사형에 이르지 않고 “천박하며 술꾼”, 즉 과도한 소비와 방탕을 상습적으로 지속하는 경우에만 극형의 대상이 되도록 규정한다. 다시 말해, 징계 이후에도 고집스러운 방탕을 멈추지 않는 상습적 일탈자만 처벌 대상으로 한정함으로써, 법의 적용 범위를 좁히고 처벌의 문턱을 높인다.⁵⁶ 결과적으로 신명기 본문은 단순한 불복종이 아닌 공동체 질서를 위협하는 지속적 타락만을

55 이하 주요 논의는 Fleishman, 윗글 (2003), 311-327.

56 Nielsen, 윗글 (1995), 208은 19절이 ‘그의 아버지의 성읍’이 아니라 ‘그의 성읍’을 말하기 때문에, 그 아들은 꽤 나이가 있는 성인일 것이라는 흥미로운 추정을 한다. 그렇다면 처단 가능성이 있는 아들의 연령 범위는 훨씬 더 좁혀진다.

제어하려는 정교한 법적 발전의 흔적을 보여준다.

둘째, 절차적 측면의 혁신이 두드러진다. 앞서 언급했듯, 언약법전과 성결법전에는 절차 규정이 전무하다. 부모를 저주하거나 때리면 누구의 결정으로 어떤 과정으로 처벌할지 나타나지 않으며, 이는 사실상 그 집안의 가장이나 지역 관습에 맡겨졌을 가능성을 시사한다. 반면 신명기 21:19-20은 ‘사건 발생’ - ‘부모의 고발’ - ‘장로들의 심리’ - ‘공동체 집행’으로 이어지는 일련의 사법 절차를 가장 명시적으로 서술함으로써, 기존 전승이 절차적으로나 형식적으로 정교화된 모습을 보여준다. 그리고 모든 성읍의 장로들이 동일한 역할을 수행하도록 규정한 것 자체가 사법 절차의 표준화라 할 수 있다. 이러한 비교는 신명기 법전이 언약법전이나 성결법전보다 연대상 늦다는 단정을 위한 것이 아니라, 공동 관습법이 신명기적 전승 안에서 특히 절차의 형태로 구체화되었음을 보여준다. 이러한 표준화와 공적 재판화는 신명기 법전의 전반적 이념과 같이한다. 더 나아가, 신명기에는 ‘나쁜 짓/악은 이스라엘 가운데서 뿌리 뽑아라’, ‘온 이스라엘이 듣고 두려워하게 하라’는 표현이 여러 차례 등장하는데, 21:21에도 동일한 문구가 나온다. 이는 범죄 처벌이 개인 가정의 문제를 넘어, 온 공동체의 교훈과 질서 확립을 위한 것임을 강조하는 신명기적 편집 의도다. 다시 말해, 신명기 21:18-21은 범죄자 처벌과 동시에 공동체 전체에 경각심을 주려는 교육적 효과까지 노린 법이며, 이는 신명기의 신학, 즉 공동체 순결과 집단적 책임 사상을 잘 반영한다.

셋째, 이러한 신명기 조항의 특수성은 동일한 주제를 다룬 성결법전의 침묵을 통해서도 부각된다. 흥미롭게도 레위기 18-20장의 성결법전은 언약법전의 부모-자식 조항(출 21:15, 17)을 계승하면서(레 20:9 등), 신명기의 ‘반항하는 아들’ 법은 전혀 포함하지 않는다. 보이드(Samuel L. Boyd)의 분석에 따르면, 성결법전은 신명기 법전의 절차적 혁

신을 전면적으로 수용하기보다는, 언약법전이 보여주는 보다 단순한 형식과 유사한 방향으로 법을 전개한다. 그는 특히 신명기 21장의 이례적 엄격함과 비현실성 때문에, 다른 법전 전승들이 이 규정을 광범위하게 채택하지 않았을 가능성이 있다고 본다.⁵⁷ 성결법전이 신명기보다 반드시 후대 문헌이라는 문헌 연대를 주장하려는 것은 아니다. 다만, 서로 다른 법전 전승들이 공통 자료를 각기 다른 법적 프로그램과 공동체의 필요에 따라 선택적으로 발전시켰음을 시사한다. 다시 말해, 신명기 저자들은 공동체 이념을 강조하기 위해, 이 독특한 법을 도입했지만, 일부 다른 전통은 이를 지나치게 가혹하고 실행 불가능한 규정으로 보아 수용을 망설인 흔적이 있다는 것이다. 이 해석이 옳다면, 신명기 21:18-21이 당시 문헌 내에서도 얼마나 독보적이고 혁신적인 조항이었는지를 오히려 역설적으로 방증한다.

결론적으로 신명기 21:18-21은 언약법전과 성결법전과 구별되는 신명기 특유의 법적 혁신을 보여준다. 이 조항은 중앙집권화된 법질서와 공동체적 심의를 통해 가부장의 절대 권한을 제도적으로 제한하고 공적 판단 아래 두었다. 특히 아버지뿐 아니라 어머니가 함께 아들을 성읍 장로들에게 데려가 재판을 요청하도록 한 규정은 다른 고대 사회에서 보기 드문 절차로, 가부장 중심 질서를 공동체 재판 구조로 전환한 사례다. 플라이스만은 이를 ‘법적 혁신’(legal innovation)으로 평가하며, 신명기 저자가 출애굽기의 관습법(21:15, 17)을 창의적으로 재해석해 자신의 사회적 이념을 반영했다고 보았다. 이 법은 결과적으로 가부장의 권위를 공동체적 법질서 안에 통합함으로써, 권력의 탈가부장화와 공동체적 정의 실현이라는 신명기 법전의 핵심 비전을 구체화한 사

57 Boyd, 윗글 (2020), 25-31.

례로 이해된다.⁵⁸

4. 결론

신명기 21:18-21에 대한 사회사적 관찰은 다음과 같은 해석학적 통찰을 준다.

1) 생명 보호와 공동체 질서 사이의 긴장 조율

사회사적 관찰을 통해 신명기 21:18-21은 ‘생명 보호’와 ‘공동체 질서’ 사이의 긴장을 조율하려는 제도적 장치였음을 분명히 알 수 있다. 이 법은 단순한 교훈이나 상징적 명령이 아니라, 실제 사회 속에서 폭력과 무질서를 억제하는 기능을 수행했다. 첫째, 표면적으로는 ‘반항하는 아들을 돌로 치라’는 극단적 형벌 규정처럼 보이지만, 그 집행 절차는 매우 복잡하고 제한적이었다. 부모의 충동적 분노나 오판에 따른 사적 폭력을 방지하기 위해, 부모 모두의 합의와 지역 장로의 판단, 그리고 공동체의 집단 심의를 거쳐야만 형이 집행되도록 규정한 것이다. 이러한 절차적 구조는 시간적 감정적 완충지대를 두어 법의 실행을 지연시키고, 실제로는 생명을 보호하는 억제 장치로 작용했다.⁵⁹ 둘째, 이 법은 공동체 질서를 유지하기 위한 공적 교훈의 역할을 수행했다. 결말의 명령인 “온 이스라엘이 듣고 두려워할 것이다”는 이 법이 단지 한 가정의 문제를 다루는 것이 아니라, 사회 전체의 경각심과 질서 의식을 고취하려는 목적을 지녔음을 보여준다. 공개 재판과 공동체적 처형 절차를

58 참조, Boyd, 윗글 (2020), 15-33.

59 실제로 유대 전통은 이 법이 역사상 한 번도 집행된 적이 없다고 전하는데, 이는 법의 예방적 기능이 충분히 작동했음을 방증하는 것 아닐까? 참조, Boyd, 윗글 (2020), 31-32.

상상하는 것만으로도 가족 간 폭력과 불순종을 억제하는 심리적 효과가 있었을 것이다.

2) 사회구조 속 권력 이동

신명기 21:18-21은 고대 이스라엘의 법적 권위가 가족에서 지역 공동체로 넘어가는 사례를 보여준다. 본문 자체가 가족 내 사적 문제를 공적 영역으로 끌어내는 구조를 띠고 있기 때문에, 이 본문은 가부장적 가족제도의 한계를 노출하고 공동체 질서가 이를 대체하는 전환을 보여준다. 이는 고대 이스라엘 권력 구조 변화의 단초로 보여진다.

특히 보이드는 이 조항이 가정의 문제를 성읍 장로들의 권위 아래 두어 가부장의 자율성을 공동체 사법 체계에 종속시키며, 이를 통해 '신명기 자료'(D)가 의도한 법적 권위 재편이 드러난다고 본다.⁶⁰ 이와 같은 방식으로 신명기 자료는 단순히 불순종한 아들을 규제할 뿐만 아니라 가부장의 행위까지 제한하는데, 이는 신명기적 법전이 자신의 사법적 권한을 확대하며 자신의 영향력에 도전할 수 있는 어떠한 시도도 차단하려는 더 큰 이데올로기와 부합하는 것이다.⁶¹ 실제로 장로들의 역할 측면에서 볼 때, 신명기 21:18-21(반항하는 아들 처형)과 22:13-21(정절이 의심되는 아내 처형), 25:5-10(형사취수 거부 시 수치) 등은 모두 장로들이 재판장으로 등장하는 공통점을 가진다.

60 Boyd, 윗글 (2020), 23-24.

61 Boyd, 윗글 (2020), 30-31. 지방 재판소(신 16:18; 17:2-7), 중앙 재판소(17:8-13), 왕(17:14-20), 레위 제사장직(18:1-8), 그리고 예언자(18:15-22) 등은 신명기 저자들이 '권한 분산'을 위해 세운 큰 기획이라는 다음의 논의를 참조, Gary N. Knoppers, "Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomistic History: The Case of Kings", *The Catholic Biblical Quarterly* 63.3 (2001), 397-398.

3) 종합적 결론

지금까지의 분석을 토대로 보면, 사회사적 비평이 본 연구에 제시하는 가장 독창적인 논의는 다음과 같다: 신명기 21:18-21은 고대 이스라엘에서 가부장이 가지던 자녀에 대한 생살(生殺) 결정권을 지역 공동체의 사법기구로 이양함으로써, 공동체 질서를 해치지 않으면서도 무고한 생명을 보호하고자 한 법적 장치였다. 다시 말해 이 법은 가부장적 권위와 공동체적 연대 책임 사이의 균형을 찾기 위해 고안된 제도적 혁신이며, 법률 조항의 형태를 빌린 사회 윤리 담론이었다. 이러한 주장은 앞서 살핀 여러 요소 — 부모에서 장로로의 권한 이동, 절차의 공개성과 엄격성, 실제 집행의 회소성, 공동체 교훈적 기능 — 을 유기적으로 통합하여, 이 법이 실제로 목표한 바는 무분별한 폭력을 막고 공동체의 안정과 정의를 도모하는 것이라는 하나의 명제로 집약된다. 이 연구는 기존에 개별적으로 논의되던 위 요소들을 사회사적 맥락에서 통합적으로 조명함으로써, 신명기 21:18-21을 ‘가부장 권위의 제도적 통제’라는 관점에서 재해석하는 틀을 제시하였다.

사회사적 비평은 성서 본문을 단순한 신학적 교훈이나 윤리적 명령의 집합으로 보는 관점에서 벗어나, 그것이 형성된 사회 구조와 제도적 맥락 속에서 어떻게 기능했는가를 탐구함으로써 새로운 해석의 지평을 제시한다. 이 접근은 본문이 반영하는 사회적 갈등, 권력 관계, 집단의 생존 논리를 드러내어, 성서 법과 규범을 역사 속 공동체의 가치 조율 장치로 이해하게 한다. 따라서 사회사적 비평은 기존의 윤리적 정당성 논쟁이나 신학적 상징 해석을 넘어, 본문이 구체적 현실 속에서 수행한 사회적 기능과 예방적 목적을 조명한다. 이러한 시각은 고대 이스라엘의 법과 제도가 단순히 형벌을 명하는 규범이 아니라, 공동체의 생명과 질서를 유지하기 위한 제도적 지혜의 산물이었음을 보여준다. 나아가 사회사적 비평은 성서가 시대의 현실 문제에 응답하려는 사회 윤

리적 담론의 결과물이라는 점을 부각시킴으로써, 성서를 초월적 계시나 시대착오적 규범으로만 읽어온 기존의 해석을 넘어서는 생산적인 해석적 통찰을 제공한다.

참고문헌

- 기민석, 「구약의 민주주의 풍경」. 서울: 홍성사, 2017.
- _____, “열왕기상 12:1-24는 고대 이스라엘 ‘양당의회’의 흔적인가?”, 「한국기독교 신학논총」 107 (2018), 9-28.
- _____, “의회와 제비뽑기, 구약 공동체의 갈등 중재 기제”, 「구약논단」 25.4 (2019), 84-107.
- 김영호, “구약성서에 나타난 ‘성전세 모습과 사제 집단 이데올로기’ 상관관계”, 「신학사상」 (2025), 9-41.
- 김희권, “구약성서의 회년상상과 사회윤리적 함의(含意)”, 「신학사상」 127 (2004), 131-166.
- 소형근, “구약성서에 나타난 가족재판 연구: 창 38장 24-26절을 중심으로”, 「구약논단」 13.2 (2007), 107-123.
- _____, “이스라엘의 포로기와 포로 이후의 재판 담당자들”, 「신학사상」 133 (2006), 51-72.
- _____, “고대 이스라엘의 사법조직들과 재판관들”, 「구약논단」 21.2 (2015), 155-175.
- 우택주, 「새로운 예언서 개론」. 대전: 침례신학대학교 출판부, 2005.
- 임효명, “성폭력 조력자들 연구: 사사기 21장, 사무엘하 13장, 16장 20-23절을 중심으로”, 「구약논단」 28.1 (2022), 188-230.
- 조한근, “옴과 친구들의 대화 속에 나타난 경제적 양극화 원인 논쟁”, 「구약논단」 21.3 (2015), 38-68.
- 케슬러, 라이너, 「고대 이스라엘 사회사」. 민경구 옮김. 서울: CLC, 2022.
- Aichele, George, Frederick W. Burnett, William E. Deal, et al. *The Postmodern Bible*. New Haven, CT: Yale University Press, 1995.
- Bar, Shaul, “Death by Stoning in the Hebrew Bible and in Post-Biblical Traditions”, *Old Testament Essays* 34.3 (2021), 789-805.

- Barton, John, *Reading the Old Testament, Revised and Expanded: Method in Biblical Study*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.
- Bellefontaine, Elizabeth, "Deuteronomy 21:18-21: Reviewing the Case of the Rebellious Son", *Journal for the Study of the Old Testament* 4.13 (1979), 13-31.
- Bird, Phyllis A., "Women in the Old Testament", *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6. Edited by David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992, 951-957.
- Boecker, Hans Jochen, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1980.
- Bosman, Tiana, "Domestic Violence in the Old Testament and during the COVID-19 Pandemic: A Question of Identity", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77.3 (2021), a6792. DOI: <https://doi.org/10.4102/hts.v77i3.6792>.
- Boyd, Samuel L., "Deuteronomy's Prodigal Son: Deut. 21:18-21 and the Agenda of the D Source", *Biblical Interpretation* 28.1 (2020), 15-33.
- Burnside, J. P., *The Signs of Sin: Seriousness of Offence in Biblical Law*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.
- Callaway, Phillip R., "Deut 21:18-21: Proverbial Wisdom and Law", *Journal of Biblical Literature* 103.3 (1984), 341-352.
- Crook, Zeba, "Honor, Shame, and Social Status Revisited", *Journal of Biblical Literature* 128.3 (2009), 591-611.
- de Vaux, Roland, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1961.
- Driver, Samuel Rolles, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. New York: Charles Scribner's Sons, 1902.
- Elliott, John H., *What Is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Fleishman, Joseph, "Legal Innovation in Deuteronomy XXI 18-20", *Vetus Testamentum* 53.3 (2003), 311-327.
- Gottwald, Norman K., "Sociology (Ancient Israel)", *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6. Edited by David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992, 70-89.
- _____, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979.
- Hagedorn, Anselm C., "Guarding the Parents' Honour — Deuteronomy 21:18-21", *Journal for the Study of the Old Testament* 25.88 (2000), 101-121.
- Jacobsen, Thorkild, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia", *Journal of Near*

Eastern Studies 2.3 (1943), 159-172.

- Karman, Y., "A Tale of Two Tamars: Domestic Violence in the Hebrew Bible", *Verbum et Ecclesia* 43.1 (2022), a2442. DOI: <https://doi.org/10.4102/ve.v43i1.2442>.
- Kessler, Rainer, "Debt and the Decalogue: The Tenth Commandment", *Vetus Testamentum* 65.1 (2015), 53-61.
- Knoppers, Gary N., "Rethinking the Relationship between Deuteronomy and the Deuteronomistic History: The Case of Kings", *The Catholic Biblical Quarterly* 63.3 (2001), 393-415.
- Lemche, Niels Peter, "Andurārum and Mišarum: Comments on the Problem of Social Edicts and Their Application in the Ancient Near East", *Journal of Near Eastern Studies* 38.1 (1979), 11-22.
- Kee, Min Suc, "The Heavenly Council and Its Type-Scene", *Journal for the Study of the Old Testament* 31.3 (2007), 259-273.
- King, Philip J., and Lawrence E. Stager. *Life in Biblical Israel*. Library of Ancient Israel. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001.
- Marcus, David, "Juvenile Delinquency in the Bible and the Ancient Near East", *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 13 (1981), 31-52.
- McNutt, Paula M., *Reconstructing the Society of Ancient Israel*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1999.
- Milgrom, Jacob, *Leviticus: A Book of Ritual and Ethics*. Continental Commentary. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Nielsen, Eduard, *Deuteronomium*. Handbuch zum Alten Testament I/6. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- Otto, Eckart, *Deuteronomium 12-34, 12,1-23,15*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament. Freiburg: Herder, 2016.
- Skidmore, Simon, "A Mimetic Reading of Deuteronomy 21:18-21", *Heythrop Journal* 61.6 (2020), 913-923.
- Tigay, Jeffrey H., *Deuteronomy: The JPS Torah Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- van Seters, John, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004.
- van Staden, P., and Andries G. Van Aarde. "Social Description or Social-Scientific Interpretation? A Survey of Modern Scholarship", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 47.1 (1991), 55-87.

- von Rad, Gerhard, *Deuteronomy: A Commentary*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1966.
- Weinberg, Joel P., “Das bëit `ābōt im 6.-4. Jh. v. Chr.”, *Vetus Testamentum* 23 (1973), 400-414.
- Whitelam, Keith W., *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel*. Sheffield: JSOT Press, 1979.
- Willis, Timothy M., *The Elders of the City: A Study of the Elders-Laws in Deuteronomy*. SBL Monograph Series 55, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2001.
- Wilson, Robert R., *Sociological Approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Wright, C. J. H., “Family”, *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. Edited by David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992, 761-769.

검색어

신명기 21:18-21, 사회사적 비평, 반항하는 아들, 가부장의 폭력, 공동체적 견제, 신명기의 법적 혁신

[ABSTRACT]

Patriarchal Authority and Communal Restraint: A Social-Historical Understanding of Deuteronomy 21:18-21

Min-Suc Kee

Korea Baptist Theological University

This paper pursues a twofold aim: to introduce the theoretical framework of social-historical criticism and to demonstrate its interpretive value through an analysis of Deuteronomy 21:18-21, the law concerning the “stubborn and rebellious son.” Social-historical criticism is defined as a method that reconstructs the institutional realities and material foundations of ancient Israelite society, distinguishing itself from sociological or social-scientific criticism by its historical grounding and focus on concrete social mechanisms reflected in the text.

Within this framework, the study investigates the social reality behind the law, demonstrating that patriarchal violence was not merely a literary motif but an actual social power embedded in the household structure. The patriarch exercised near-absolute control over property and family members, including life-and-death authority. Against this background, Deuteronomy 21:18-21 represents a legal innovation that seeks to restrain such domestic authority through communal oversight. The law mandates the joint involvement of both parents, the judicial review of city elders, and the public participation of the community, thereby transforming private patriarchal power into regulated, collective

www.kci.go.kr

justice.

The study concludes that the law's ultimate purpose lies not in enforcing execution but in preventing it. By institutionalising procedural safeguards, the text restrains violence and redefines justice as communal rather than private. This reading reveals Deuteronomy's vision of law as a means to balance covenantal obedience with the preservation of life and illustrates how social-historical criticism uniquely exposes the dynamic between power, violence, and communal ethics in biblical law.

key words

Deuteronomy 21 : 18-21, Social-Historical Criticism, Rebellious Son, Patriarchal Violence, Communal Restraint, Deuteronomy's Legal Innovation

투고일 : 2025년 10월 20일

심사일 : 2025년 11월 10일

게재 확정일 : 2025년 11월 22일

www.kci.go.kr