

메타비평, 해체, 트랜스텍스트성으로 읽는 노예법

유연희*

1. 들어가는 말

이 글은 출애굽기 계약법전(계약의 책, 출 24:7 참조)의 노예법(출 21:1-11, 20-21, 26-27)과 신명기법전의 노예법(신 15:12-18)을 다성성(polyphony), 구성(construct), 메타비평(metacriticism), 해체(deconstruction), 트랜스텍스트성(transtextuality)과 같은 키워드를 가지고 해석하려는 시도이다. 우리는 어느 하나의 키워드에 중점적으로 의존하기보다는 노예법을 구조주의 및 후기 구조주의 관점으로 대하며 고루 적용할 것이다. 이들은 서로 보완하며 같은 방향을 보므로 함께 쓰면 유용하다. 계약법전과 신명기법전의 노예법은 팔려 온 노예를 6년이 지나면 풀어 주는 경우와 평생 노예로 만드는 경우를 다룬다.¹⁾ 계약법전은 남자 노예의 해방을 다루는 반면, 여자 노예의 해방은 언급하지 않는다. 여자 노예는 주인의 성적 서비스 및 자손 증식과 연관하여 언급된다. 신명기법전은 여자 노예의 해방도 강조하고, 여자 노예를 주인의 성적 서비스 및 자손 증식과 연관하여 언급하지 않는다.

성서의 법도 다른 본문들처럼 다양한 관점에서 연구되었다. 역사비평이 구약학계를 지배하던 시기의 연구를 거쳐, 20세기 후반부 이래에는 최종 본문에 초점을 두는 문학 비평과 후기 구조주의 관점에서의 해석이 나왔

* Union Theological Seminary에서 구약학으로 박사학위를 받음. 현재 감리교신학대학교 객원교수. yaniyoo@hanmail.net.

1) 성결법전의 희년법(레 25장)도 노예 해방을 언급하지만, 이 글은 유사점이 많고 글의 방향에 맞는 계약법전과 신명기법전을 중심으로 다룬다.

다. 이 글도 이러한 연구 결과를 언급할 것이다. 전통적인 연구에서 강조되었던 것은 성서 법에 약자(고아, 과부, 이방인, 가난한 사람, 노예 등)를 보호하는 규정이 두드러지는데 특히 신명기법전에서 그렇다는 것이었다. 우리는 노예법을 중심으로 이 생각에 반박한 학자들의 해석도 소개하고 우리의 해석도 더할 것이다. 우리는 노예법이 약자보다는 소수 엘리트의 이익에 봉사하는 기록물로서 계급, 젠더, 섹슈얼리티, 몸이 어떠한지 한다고 구성하는 기능이 있음을 주장할 것이다. 나아가 주석가들의 해석에 담긴 서구 중심적 가치, 중산층 및 남성 중심적인 시각을 메타비평적으로 관찰할 것이다. 특히 트랜스텍스트 관점에서 성서 법이 내러티브 부분과 같등하며 상대화될 수 있음을 보여 줄 것이다. 우리가 연결하여 읽을 내러티브는 하갈, 사라, 아브라함의 이야기와 야곱과 라반 이야기이다. 우리는 법전 내의 불일치, 법전 사이의 다름, 법과 내러티브의 같등을 보면서 성서에 다성성이 있고, 성서 본문이 서로 대화 속에 있고, 새로운 해석에 열려 있어서 다양한 독자에게 힘을 줄 수 있다는 것을 볼 것이다. 이러한 해석은 성서 내러티브의 의도, 그리고 본문이 독자에게 행하는 것, 독자가 본문을 대할 때의 관점 등에 대해 깨어 있게 한다.

2. 방법론과 관점

이 부분에서는 이 글이 사용하는 여러 키워드인 다성성, 구성, 해체, 메타비평, 트랜스텍스트성이 노예법을 해석할 때 어떻게 활용될 수 있는지에 대해 간단히 논의한다.

다성성(또는 다성론)은 러시아의 문학 이론가 미하일 바흐친(Mikhail Bakhtin)이 도스토예프스키의 소설을 분석하며 쓴 개념으로서 저자의 목소리에 종속되지 않고 독립적인 의식과 목소리를 가진 등장인물들이 있음을 가리키는 말이다.²⁾ 즉 다성성은 음악의 대위법처럼 본문에 ‘여러 목소리’와 관점이 동시에 들어 있음을 가리킨다. 성서처럼 오랜 시간에 걸쳐 형성된 본문에 자연스레 여러 목소리, 상충하는 신학과 가치가 들어 있다는 생각은 성서학계에서 19세기 이래 충분히 나왔다. 법 본문 또한 예외가 아니고, 일관성 있는 플롯을 가진 듯한 내러티브에서도 다성성을 찾을 수 있다. 우리가 다루는 노예법만 해도 계약법전 내에서 노예에 대한 태도가 일관성

2) M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, C. Emerson, ed. & trans. (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984), 51.

이 없고, 출애굽기와 신명기가 다르다. 계약법전 내, 그리고 노예법 사이의 다성성과 내러티브의 다른 목소리는 성서 법에 대해 간단한 결론을 내지 못하게 한다.

이 글에서 말하는 ‘구성’이란 가치, 규범, 몸 등이 주어진 것이나 정해진 것이 아니라, 미셸 푸코(Michel Foucault)가 말한 바, 규율 메커니즘에 의해 형성된다는 개념이다. 푸코는 『감시와 처벌』에서 “규율은 개인을 ‘제조한다’”라고 단언한다.³⁾ 모든 개인은 수많은 권력의 그물망 속에서 규율 담론에 의해 구성된다. 규율 담론은 섹스, 젠더, 섹슈얼리티에 대해서도 어떤 모습이 일관성 있고 자연스럽게 보이도록 사회적으로 허용되는지 미리 결정한다.⁴⁾ 전체 성서 법전 및 우리가 다루는 노예법은 일종의 규율 담론으로서 계급, 젠더, 섹슈얼리티, 몸을 구성한다.

게다가 비평 이론은 의미의 미확정성을 인정하며 “한 문학 작품에서 의미는 결코 고정되거나 믿을 만하지 않고, 항상 움직이고, 다면적이고, 모호하다”라고 한다.⁵⁾ 해체비평은 자크 데리다(Jacques Derrida)가 발전시킨 해석 전략으로서 기본 개념과 생각이 하나의 의미만을 표현하지 못하고 다른 것을 보여 주며 한 본문 안의 긴장을 발견하고 허무는 시도이다.⁶⁾ 언어는 차이로만 이해할 수 있는 기호 체계이기 때문이다. 데리다의 요점은, 언어가 세계에 대한 하나의 지시를 항상 연기(defer)한다는 것이다. 데리다는 언어의 이 이중 특성을 연기(deferral)와 차이(difference, 차연)라는 말로 표현했다. 데리다에게 있어서는 법도 ‘자동 해체적으로 스스로를 해체’한다.⁷⁾ 법을 바꾸어서가 아니라, 언어의 모호함, 부정확성, 역동성 때문에 해석에서 해체된다는 것이다. 모든 본문에서 해체의 여지를 주는 이런 틈새는 성서에도 해당한다. 이 인식으로 성서는 언제나 새롭고 창의적으로 해석될 수 있다. 특히 성서 속 침묵, 생략, 모호성은 더욱 새 해석을 초대한다. 예를 들어, 본문에 노예가 주인을 ‘사랑한다’라고 말하고 귀를 뚫은 후 평생 노예가 되는 법(출 21:5; 신 15:16 참조)이 나오는 반면, 실제 그런 사례는 성서 어디에도 나오지 않는다. 이 침묵으로 우리는 노예가 주인을 ‘사랑’하여 영

3) M. 푸코, 『감시와 처벌』, 오생근 역 (파주: 나남, 2017), 267.

4) 참조, J. 버틀러, 『젠더 트러블』, 조현준 역 (파주: 문학동네, 2008).

5) P. Barry, *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory* (Manchester: Manchester Univ. Press, 1995), 35; C. B. Anderson, *Women, Ideology, and Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomic Law* (London: T & T Clark International, 2004), 18에서 재인용.

6) J. 데리다, 『그라마톨로지』, 김성도 역 (서울: 민음사, 1996).

7) J. Derrida, “Force of the Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”, M. Quaintance, trans., *Cardozo Law Review* 11 (1990), 945.

구 노예가 된다는 소위 자발성을 의심할 수 있다.

메타비평은 비평에 대한 비평으로서 비평적 해석과 판단의 기저에 놓여 있는 전제와 원칙 자체를 담론의 대상으로 삼는다.⁸⁾ 메타비평은 우리가 이전 서구 주석가들의 노예법 해석에 내포된 중산층, 남성 중심적, 서구 중심적 태도를 관찰할 때 도움이 될 것이다. 성서 법에 대한 기존 학자들의 작업은 자신의 원칙과 입장을 내포한다는 점에서 메타적인 의미를 함축하며 우리의 메타비평적 대상이 될 수 있다.

제라르 주네트(Gérard Genette)의 트랜스텍스트성 개념은 우리가 성서 내러티브를 가지고 법전을 상대화시키고 허물 때 유용하다. 주네트에 의하면 트랜스텍스트성은 ‘명백하든 희미하든(hidden)’ 본문을 다른 본문들과의 관계에 두는 모든 것을 가리킨다.⁹⁾ 트랜스텍스트성은 본문 사이의 교차와 본문들의 교차에 관심을 갖고, 동떨어진 본문들의 교차 및 서로의 일부가 되는 교차를 말한다.¹⁰⁾ 우리는 글의 뒷부분에서 노예법과 하갈-아브라함 및 야곱-라반 내러티브를 트랜스텍스트적으로 읽을 것이다.

이제 이렇게 여러 방법과 관점을 가지고 성서 법전 속 노예법을 읽고자 한다. 이 법이 어떻게 계급, 젠더, 섹슈얼리티, 몸을 구성하는지 살펴본 후에 이러한 구성이 잘 실행되지 않는 예를 통해 성서의 다성성, 스스로 허무는 본문, 다양한 해석에 열린 본문에 대해 성찰한다.

3. 계약법전과 신명기법전의 노예법 및 연구사의 주요 논의

이 부분에서는 먼저 계약법전과 신명기법전 속 노예법의 내용을 약술한다. 그런 후 우리의 관심사와 관련된 주요 논의를 중심으로 연구사를 정리한다.

3.1. 계약법전과 신명기법전의 노예법

계약법전은 십계명 직후에 나오는 출애굽기 20:22-23:33을 가리키고, 노

8) 이동연, “비평전쟁 시대의 메타비평 메뉴페스트”, 『문화과학』 85 (2016), 25.

9) 주네트(Gérard Genette)는 이 말을 상호텍스트성(intertextuality)보다 더 포괄적인 의미로 쓴다. G. Genette, *The Architext: An Introduction* (Berkeley: University of California Press, 1992), 83-84; 조보라미, “상호텍스트성 연구: 오태석 희곡을 중심으로” (한국현대문학학회 학술발표회자료집, 2008. 2. 15.), 166에서 재인용.

10) J. Havea, *Elusions of Control: Biblical Law on the Words of Women*, *Semeia Studies* 41 (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003), 4-5.

예법, 형사법, 민법, 도덕과 종교법이 들어 있다. 계약법전은 시내산에서 하나님이 모세에게 백성에게 가르칠 법을 직접 말씀하시는 것으로 나온다. 서론은 제단에 관한 절대법(‘~하라’)으로 시작하는데(20:22-26), 특히하게도 노예에 관한 조건법(‘~이면, ~하라’)이 본론을 연다(21:1-11). 노예가 되는 원인은 전쟁 포로, 납치, 어린이 유기, 범죄에 대한 처벌, 본인의 빈곤, 부모의 빚 등이었다.¹¹⁾

노예법의 앞부분은 ‘히브리’ 남자 노예(21:2-6)와 여자 노예(21:7-11)에 관한 법으로 나뉜다.¹²⁾ 이 법의 청중이자 주체는 노예를 사는 소유주이다. 남자 노예는 6년간 일한 후 7년째에 해방시켜야 한다. 아내를 데리고 들어왔으면 함께 나간다. 그가 비혼으로 들어왔다가 주인이 아내를 주어 자녀가 생겼으면 그는 해방과 영구 노예화 사이에서 선택할 수 있다. 그의 아내와 자녀는 주인의 소유이므로 해방을 원하면 혼자 나가야 한다. 노예가 주인과 처자식을 사랑해서(אהב, 아하브) 나가지 않겠다고 하면 귀를 뚫는 의식을 거쳐 영구 노예가 된다.

계약법전에 여자 노예는 해방되지 않는 것으로 나온다. 주인은 노동력 때문이 아니라 성적인 서비스와 자산 증식을 위해 남의 딸을 첩(또는 ‘노예-아내’)으로 삼으려고 산다.¹³⁾ 그런데 그 여자가 마음에 들지 않으면 ‘속인 것이므로,’ 즉 장기적 관계에 대한 계약을 어긴 것이므로 몸값을 없어서 돌려보내야 한다. 이 여자를 외국인(נכרי, 노크리, ‘비이스라엘인’)에게 팔아서 안 된다. 주인이 구입한 여자를 아들에게 줄 경우에는 딸처럼 대해야 한다. 주인이 먼저 산 여자 외에 ‘또 다른(אחרת) [여자]’를 노예-아내로 사면, 첫째 여자에게 물품을 제공해야 한다. ‘그녀의 고기(음식), 그녀의 옷, 그리고 그녀의 기름(ענתה, 오나타)’을 제공하지 않으려면 몸값(כסף, ‘돈’)을 받지

11) J. G. Janzen, *Exodus*, Westminster Bible Companion (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997), 162.

12) 최근에 학자들은 ‘히브리’라는 말이 계급 용어, 즉 경제적으로 주변화된 이스라엘 사람을 가리킨다고 본다. W. Brueggemann, *Deuteronomy*, Abingdon Old Testament Commentaries (Nashville, TN: Abingdon Press, 2001), 166; C. Pressler, “Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21.2-11”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and Tikva Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (London: T&T Clark International, 1998), 154.

13) 웨스트브룩(R. Westbrook)과 프레슬러(C. Pressler)는 이 여자가 ‘첩’ 또는 ‘노예-아내’이지 ‘아내’가 아니라고 주장한다. 또한 노예에게서 낳은 노예는 ‘집에서 난 노예’이고 주인의 재산이다. R. Westbrook, “The Slave Woman”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and Tikva Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 220, 235-236. 이 여자가 보통 딸의 결혼처럼 ‘아내’로 보아야 한다고 주장하는 학자들(Timothy J. Turnbam과 Gregory Chirichigno)에 대해서는 C. Pressler, “Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21.2-11”, 163을 참조하라.

않고 풀어 주어야 한다.

노예법은 주인이 행사한 폭력과 관련해서 더 이어진다. 주인이 노예를 몽둥이로 때렸을 때 노예가 곧 죽으면 주인은 벌을 받아야 한다(21:20). 그러나 맞은 노예가 “하루나 이틀을 더 살면 주인은 형벌을 받지 않는다. 노예는 주인의 재산이기 때문이다”(21절). 주인이 노예를 때려서 눈이 멀거나 이가 부러지면 영구 손상에 대한 대가로 노예를 풀어 주어야 한다(21:26-27). 노예 폭력에 대한 규정은 여자와 남자 노예에게 모두 해당한다. 21장 앞부분의 노예법이 여자 노예를 주인을 위한 성적 서비스와 자손 증식 측면에서만 언급한 반면, 여기서는 남자 노예처럼 일하는 여자 노예가 있음을 알려 준다. 여자 노예는 해방의 가능성도 없는 영구 노예라는 점에 대해 법은 침묵한다. 마르틴 노트(Martin Noth)가 여자 노예의 해방 규정이 없는 것에 대해 “남자는 인격이고, 여자는 소유물이라고 보는 관점 때문인 듯하다”고 말한 것은 본인의 편견을 더 드러낸다.¹⁴⁾

신명기법전(신 12-26장)은 이집트에서 탈출한 히브리 백성이 요단을 건너 가나안으로 가기 전에 모압 평지에서 모세가 백성에게 설교 형식으로 법을 선포한다. 15장에 나오는 노예법은 계약법전처럼 7년째가 되면 노예를 풀어 주라고 한다. 노예가 주인과 주인 가족(בית, 베트, ‘집’)을 사랑하고 (אהב, 아하브) 함께 있는 것이 좋아서(רוב, 토브) “나는 이 집을 떠나가지 않겠습니다”라고 말하면 귀를 뚫고 영구 노예가 된다. 마크 비들(Mark Biddle)은 신명기법전이 계약법전을 네 가지 면에서 개정했다고 본다.¹⁵⁾ 즉, 여자 노예까지 방면하여 젠더 평등성을 보이고, 남자 노예의 처자식을 언급하지 않고, 귀 뚫는 것도 ‘하나님 앞에서’와 같은 표현 없이 세속적인 용어로 말하고, 나갈 때 넉넉한 물질을 주어 새 출발을 돕는다.

주요한 다른 점이 더 있다. 신명기는 ‘동족(אחי, 아히카, ‘네 형제’)’이라는 말을 넣어 노예가 이스라엘 사람이라는 의미를 분명하게 한다. 주인을 위한 성적 서비스와 자손 증식의 기능을 하는 여자 노예에 대한 언급이 없다. 신명기 노예법은 바로 앞의 회년법 사상과 연결되어 있어서 그 기초를 이어가며 노예를 풀어 줄 여러 이유를 든다. 이집트 종살이에서 하나님께서 구해 주셨으니까, 6년간의 노예가 품삯보다 두 배는 벌어 준 거니까, 노예를 풀어 주면 하나님이 복을 주실 거니까 ‘내보내라(שלח, 샬라흐)’고 설득한다. 게다가 신명기법전은 노예에 대한 주인의 살인과 폭력을 언급하지

14) M. 노트, 『출애굽기』, 국제성서주석 (서울: 한국신학연구소, 1981), 212.

15) M. Biddle, *Deuteronomy*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon, GA: Smyth & Helwys Pub., 2003), 259-260.

않아 분위기가 사뭇 다르다.

이들 법은 당시 사회 현실을 보여 주며 실제 사용된 실정법일까? 이들 법으로 고대 이스라엘 사회를 재구성할 수 있을까? 분명 계약법전과 신명기법전은 문맥도 내용도 다른데 성서에 나란히 들어 있다는 것은 무슨 뜻일까? 학자들이 흔히 말했던 것처럼 신명기법전이 계약법전을 개정하여 더 진전되고 인도주의적일까?¹⁶⁾ 이 노예법은 하나님의 자비를 반영한 노예해방에 초점을 두는 인권법일까, 아니면 주인의 사유 재산권을 옹호하는 지배층에 의한, 지배층을 위한 법일까? 방금 노예살이에서 해방되어 가나안으로 가는 길목에서 노예제를 말하는 것에 대해 어떻게 이해해야 할까?

3.2. 연구사의 주요 논의

학자들은 성서 법이 실제 사법 체계에서 사용되었는지와 성서 법으로 고대 이스라엘 사회를 재구성할 수 있는지에 대해 이미 결론에 이르렀다. 즉, 함무라비 법전을 비롯한 고대 중동의 여러 법전과 성서 법전은 폭넓은 주제를 다루지 않으며, 판결을 내리는 적합한 절차를 결여한다는 것이다. 한스 뵈커(Hans Boecker)는 이들 고대 중동의 법이 결혼, 이혼, 상속, 재산, 재판 진행의 일반 방식에 대해 최소한의 정보만 제공한다고 관찰했다.¹⁷⁾ 레이몬드 웨스트브룩(Raymond Westbrook)은 이들 법전이 실제 재판에 사용되지도 않았고 판결에 구속력도 없을 뿐만 아니라, 법에 대한 해설이고 서기관들의 산물에 불과하다고 보았다.¹⁸⁾ 제이 마샬(Jay Marshall)은 성서 법 연구에 인류학적 방법을 도입했는데, 고대 이스라엘 같은 산업 사회 이전의 사회는 기록된 법이나 중앙화된 국가가 없이도 타당한 법이 존재했음을 보여 주었다.¹⁹⁾ 데이비드 라이트(David Wright)는 계약법전이 함무라비 법전 자료에 의존하였고, 실제 이스라엘의 사법 제도를 반영하지 않았고 나름의 목적을 위해 기록되었다고 보았다.²⁰⁾ 제프리 스택터트(Jeffrey Stackert)

16) 예를 들면, P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans; 1976), 238.

17) H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Minneapolis, MI: Augsburg Fortress, 1980).

18) R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Cahiers de la Revue biblique 26 (Paris: J. Gabalda, 1988).

19) J. W. Marshall, *Israel and the Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law*, SBLDS 140 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1993), 27-32.

20) D. P. Wright, *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 346 외 여러 곳. 라이트(David Wright)에 의하면, 계약법전은 8세기 중반~7세기 중반에 신아시리아의 헤게모니에 대해

는 신명기법전이 계약법전을 사용했고, 성결법전은 기존 사제법전, 계약법전, 신명기법전을 사용했지만 각자 이데올로기적인 의도가 있었다고 주장했다.²¹⁾ 예를 들어 성결법전의 노예법(레 25:35-55)은 출애굽기 21:2-6에 의존하나 동족 노예는 금하고 외국인 노예만 규정하는 데 사용한다. 이들 법은 이스라엘 사회 관습의 역사적 실재를 반영하는 것이 아니라 종교와 문화 전통에 대한 지적인 작업을 반영한다는 것이다.

그렇다면 서로 다른 법전이 성서에 나란히 들어 있다는 사실은 무엇을 의미할까? 프랑크 크뤼제만(Frank Crüsemann)은 이들 법전이 이전의 법전을 보충한 것이 아니라 대체물이라고 여긴다.²²⁾ 왜, 언제, 어떤 방식으로 서로 다른 법전이 오경에 들어오게 되었는지에 대한 역사비평의 연구는 새로운 빛을 비추기도 했지만 추론적일 뿐이라는 평가도 많이 받았다.²³⁾ 특히 오경의 자료비평 연구 분야에서 1970년대와 1980년대에 상당한 논쟁이 벌어졌고, 전통적인 네 문서 가설(JEDP)의 구분과 연대는 큰 손상을 입었다. 이 논쟁의 결론으로 JE(야웨 문서, 엘로힘 문서)는 존재감을 아예 잃었고, 오경의 형성 연대는 바빌로니아 포로기로 늦추어졌고, 자료 구분보다는 전체로서의 오경을 다루는 쪽으로 기울어졌다.²⁴⁾ 이 결론의 배경에서 여러 법전이 오경에 공존하는 것에 대해 월터 브루그만(Walter Brueggemann)의 통찰이 의미가 있다.²⁵⁾ 오경은 포로기 어간에 작용한 두 개의 큰 신학적 해석, 즉 사제계 전승(P)과 신명기계 전승(D)이라는 두 상이한 집단의 관점을 반영한다. 오경이 두 전승을 나란히 두었다는 것은 서로 경쟁적인 전승에 목소리를 주었다는 것이다. 이처럼 성서 자체가 상이한 목소리를 담고 있

반박하려는 이데올로기적 목적을 가진 창의적이고 학문적인 작업이다.

- 21) J. Stackert, *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 164.
- 22) F. 크뤼제만, 『토라 1: 구약성서 법전의 신학과 사회사』, 김상기 역 (서울: 한국신학연구소, 1995), 25. 크뤼제만(F. Crüsemann)은 사회사적인 접근을 통해 왕국시대에 예루살렘 사법기관의 법조인들이 계약법전을 만들었으며, 이 시대에 노예제가 출현했고 노예법이 중요해졌다고 주장한다. Ibid., 315.
- 23) 예를 들어, 계약법전의 연구사와 평가에 대해서는 J. W. Marshall, *Israel and the Book of the Covenant*, 1장을 참조하라. 마르틴 노트는 법전이 오경 형성 단계 중 어느 단계에 들어오게 되었는지 더 이상 확실히 말할 수 없다고 한 바 있다. M. 노트, 『출애굽기』, 207.
- 24) 렌토르프(Rolf Rendtorff)는 이 논쟁을 정리하며 두 가지 동의를 있다고 한다. 1. 족장부터 가나안 정착까지의 가장 오래된 문서는 기원전 7, 6세기에 신명기 사가의 배경에서 형성되었다. 2. 사제 문서는 별도로 존재하다가 나중에 이 문서에 덧붙여졌다. R. Rendtorff, “오경 연구의 최근 동향”, R. N. 와이브레이, 『오경 입문』, 차준희 역 (서울: 대한기독교서회, 2005), 부록 1, 231-232.
- 25) W. 브루그만, T. 리나펠트, 『구약개론: 정경과 기독교적 상상력』, 김은호, 홍국평 역 (서울: 기독교문서선교회, 2014), 191-192.

으며(다성성), 그 결과 신앙 공동체 또한 상이한 해석을 이어 가며 갈등도 있다.

성서의 법전에서 현대적 관심사인 인도주의를 찾는 것은 무리일 듯하다. 모셰 와인펠드(Moshe Weinfeld)는 계약법전과 비교하며 신명기법전의 인도주의를 강조했고, 노예법은 그중 한 예이다.²⁶⁾ 그러나 계약법전에는 7년째에 땅을 묵히고, 자라는 것은 뭐든 가난한 사람과 동물이 먹게 하라는 안식년법(23:10-11)이 들어 있다. 이에 비해 신명기에는 이런 법이 없으므로 한 법전을 더 인도주의적이라고 판단하는 것은 너무 단순하다. 오히려 노예법이 인도주의적 노예 해방보다는 주인의 소유권을 더 보장한다고 관찰하는 학자들이 많다.²⁷⁾ 크뤼제만이 볼 때, 계약법전은 자유민과 노예를 확실히 나누는 일종의 계급법이고, 주인이 중심이다.²⁸⁾ 법률 제도는 여러 정치 집단 간 세력 관계를 정당화하는 것이기 때문이다. 마샬에 의하면, 이스라엘 문화의 기초에는 목축과 농경, 두 형태가 있었고, 성별, 노동, 부, 계급의 구분이 규범이었으며 법은 사회적 불평등을 드러낸다. 부를 기준으로 정해진 세 부류의 사람들, 즉 노예를 소유할 수 있는 부유한 자유민, 자유민보다 낮은 지위의 비노예, 채무 등으로 인한 노예가 있었다.²⁹⁾ 비혼의 남자 노예에게 처자식이 생겼을 때 가족을 볼모로 해방을 거래하는 법이란 해방법이 아닌 것이다. 특권층의 비열함과 오만함이 깃든 법이라 할 수 있다. 그래서 출애굽기 21:2-6은 노예 보호법이 아니라 영구 노예를 만드는 법에 불과하다.³⁰⁾

무엇보다도 노예를 해방시키라고 명하는 이 두 법전에는 법을 따르지 않는 주인에 대한 제재 장치가 없다. 또한 함무라비 법전에서 채무 노예는 3년만 일하면 되지만(§117) 성서는 6년이다. 성결법전에서는 채무 노예가 제 7년이 아니라 제50년이 되어야 해방되므로(레 25:39-40), 영구 노예나 다름 없다. 기원전 8세기의 예언자 이사야는 부자들과 권력자들이 악법을 만들

26) M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 281-294.

27) 법이 집권자와 지배층의 이데올로기를 내포한다는 의미에서 마빈 체이니(Marvin Chaney)는 계약법전의 노예 해방법이 솔로몬에 반역하여 북이스라엘을 세운 여로보암이 농민들의 민심을 사려는 것이었다고 해석한다. M. L. 체이니, 『농경사회 시각으로 바라본 성서 이스라엘: 구약성서의 종교와 사회의 역사 문학적 해석』, 우택주 외 역 (서울: 한들, 2007), 227. 우택주는 신명기법전에 대해 요시아왕이 채무 면제를 담아 대중의 환심을 사고 동시에 자신의 개혁에 반대하는 파벌들을 견제했을 것이라고 추측한다. 우택주, “구약 성서 법전에 나타난 ‘공정한 사회’론의 허와 실”, 『구약논단』 17:3 (2011), 9.

28) F. 크뤼제만, 『토라 1: 구약성서 법전의 신학과 사회사』, 318-319.

29) J. W. Marshall, *Israel and the Book of the Covenant*, 113.

30) F. 크뤼제만, 『토라 1: 구약성서 법전의 신학과 사회사』, 298-299.

었다고 비판한다. “불의한 법을 공포하고, 양민을 괴롭히는 법령을 제정하는 자들아, 너희에게 재앙이 닥친다!”(사 10:1). 7세기의 예언자 예레미야는 특권층이 노예를 방면하는 법을 지키지 않았다고 고발한다(렘 34:9-11). 신명기와 예레미야의 신학이 비슷하다고들 하지만, 예레미야는 신명기법전을 보기 좋게 비판한다. 이들 예언서 본문은 성서의 다성성을 잘 보여 준다.

노예는 해방되어도 다시 빈곤으로 돌아갈 확률이 컸다.³¹⁾ 신명기법전이 노예를 내보낼 때 양, 곡식, 포도주를 ‘넉넉히’ 주라고 강조하지만 이 넉넉함은 모호한 말로서, 노예가 6년간 일한 것은 품꾼의 두 배를 벌여 준 것이라는 정확한 계산과 대조가 된다(신 15:18). 구조적인 새 출발이 될 수 있는 땅을 주지 않아 결정적이다. 이삭줍기 규정(신 24:19-21)만 해도 양과 질이 충분치 않고, 일시적이지 않은가. 헤럴드 베넷(Harold Bennett)에 의하면, 고아, 과부, 나그네에 대한 자선을 들먹이는 신명기 규정(신 14:22-29; 16:9-12, 13-15; 24:17-18, 19-22; 26:12-15)은 이들을 받기만 하는 사람들로 재현하고 자존감을 손상시키고 스스로 결정을 내리는 사람들이 되지 못하게 하고, 그래서 이들의 지속적인 억압에 기여할 뿐이다.³²⁾

계약법전의 노예법은 노예가 처한 삶의 조건이 어떠했는지에 대한 실마리를 제공한다. 마샬은 주인의 폭력으로 노예가 죽사할 때 주인이 받는 벌이 모호하다고 지적한다.³³⁾ 바로 앞의 법에서는 사형을 뜻하는 ‘모트 유마트(מוֹת יוֹמָת, ‘반드시 죽어야 한다’)'를 썼지만 노예를 죽인 주인에게는 ‘나콤 이나켄(נָקַם יְנָקָם, ‘반드시 보복당해야 한다’)'이라는 표현을 쓴다(출 21:20). 사형은 아니고 어떤 벌인지 불분명하다.³⁴⁾

노예법의 논리는 일관성이 없어 보인다. 앞부분에서 남자 노예의 해방 가능성과 노예-아내를 위해 권리를 보장하는 듯한 수사학에 비하면, 주인의 폭력에 대한 규정은 노골적으로 주인을 보호한다. 또 앞에서는 노예-아내 외에 일반적인 여자 노예는 없는 것처럼 진술한다. 그러나 몇 절 뒤 노예에 대한 폭력 규정은 일반적인 여자 노예가 존재했으며, 이들이 일상적이

31) N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus* (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 2003), 119.

32) H. V. Bennett, *Injustice Made Legal: Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2002), 123-124. 베넷(H. Bennett)은 과부, 고아, 나그네에 대한 신명기 규정이 기원전 9세기 오므리 왕조 때 주요 진영이었던 야웨주의(Yahweh-alone) 제의와 관리들을 지원하기 위한 정치·경제적 프로그램의 일부였다고 주장한다.

33) J. W. Marshall, *Israel and the Book of the Covenant*, 120.

34) 웨스트브룩에 의하면, 주인이 받을 벌은 고인의 가족 및 확대 가족이 행하는 피의 복수이다. R. Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, 91.

고 과도한 폭력에 노출되어 있었음을 전제로 한다.

정리하자면, 성서 법은 역사 현실을 보여 주는 실정법이라기보다는 신학적, 이데올로기적 작품이다. 노예법은 지배층 입장에서 기록되었고 노예의 목소리는 들리지 않는다. 계약법전의 노예법은 일관성이 없고, 신명기법전은 계약법전과 다르고 ‘인도주의’ 수사학은 의심스럽다.

이제 노예법 자체가 구성하는 규범이 무엇인지와 성서 노예법에 대한 학자들의 해석이 종종 객관적이지 않을 뿐더러 나름의 법과 신학을 구성한다는 점에 대해 다루기로 한다.

4. 노예법과 해석이 구성하는 계급, 젠더, 섹슈얼리티, 몸

최근 학자들은 성서 법이 지닌 이데올로기의 목적이 정체성의 구성이라고 생각한다. 헤럴드 워싱턴(Harold Washington)은 신명기 법이 고대에 실제로 사용되었을지도 모르지만 법 전통을 설교한 현재 형태는 법의 부과보다는 가치를 주입하고 정체성을 만드는 기능을 한다고 관찰한다.³⁵⁾ 우리는 같은 말을 계약법전에 대해서도 할 수 있다. 성서 법은 최종 본문의 형태에서 나름의 실재를 만든다. 이 실재가 역사적 실재를 반영하지 않을 수도 있지만 말이다. 데리다가 텍스트를 벗어나 존재하는 것은 없고, 텍스트 안에서 어떤 현실적 존재라고 부르는 자리에는 문자(에크리튀르)밖에 없다고 주장한 바와 같다.³⁶⁾ 글쓰기로 자연적(natural) 존재가 사라지기 때문이다. 그래서 문자로서의 성서 법은 원래의 배경이 없는 채 의미가 결정될 수 있다. 성서 본문이 보여 주는 실재는 성서 본문을 낳고 보존한 엘리트 그룹의 정치적, 경제적, 신학적 관심사를 반영한다고 보는 것이 설득력이 있다.³⁷⁾

노예법은 주인과 노예에 대한 차별 대우를 명시하여 계급적 위계질서를 구성한다. 주인은 노예에게 가족을 꾸릴 기회와 해방의 기회를 주고(계약법전) 넉넉히 주어 보내는 관대한 남자(신명기법전)로 구성된다. 또한 우리는 주인이 이전 노예-아내에게 고기(שׂארה, 쉬에라, ‘그녀의 고기’)를 제공하라는 말에서 남자다움, 남성성의 구성을 본다. ‘고기’는 드물게 먹을 수 있

35) H. C. Washington, “Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A New Historicist Approach”, *Biblical Interpretation* 5 (1997), 344.

36) J. 데리다, 『그라마톨로지』, 314.

37) 놀(Kurt Noll)에 의하면, 고대에는 인구의 5%에 불과한 상류층만 문자를 알았고, 고대의 본문은 전문 서기관의 기록물이다. 성서는 특권층에 의한, 특권층을 위한 문화 유물이다. K. 놀, 『고대 가나안과 이스라엘 역사』, 소형근 역 (프리칭아카데미, 2009), 72.

던 음식이었는데, 고기 식사와 대접이 남성의 자기 정의에 필수적인 사회가 있는 것을 고려하면 여기 이 말은 우연만은 아닌 듯하다.³⁸⁾ 오나의 뜻에 대해서는 아래에서 따로 논의하겠지만, 우리가 오나를 기름으로 보고 화장품 및 향유 용도라고 보면, 고기, 옷, 기름의 조합은, 여자에게 생필품 이상의 수준을 보장하는 남자다운 주인을 구성한다. 그런데 동시에 주인은 노예에게 폭력을 행사하며 지배하는 것으로 구성된다. 노예법은 폭력을 규제하는 것이 아니라 생산한다. 즉, 노예에 대한 폭력을 합법화, 제도화하고 남성 노예주에게 폭력을 필수적인 것으로 만든다. 특히 여기서 여자 노예를 언급한 것은, 폭력과 지배가 젠더화된 주체에 관한 담론 생산에 중심적임을 암시한다.³⁹⁾

노예법은 구매했다가 맘에 들지 않는 노예-아내를 노크리(외국인)에게 팔아서 안 된다고 하는데 이 말은 타민족, 타자를 구성한다. 또한 가난한 사람들을 빚 때문에 노예로 팔리는 몸, 물리적 학대에 종속되는 몸으로 구성한다. 나아가 노예의 정신도 구성한다. 노예는 가족 때문에 영구 노예가 되기로 선택할 때 ‘나는 나의 **주인**과 나의 처자를 사랑해서’(출 21:5), ‘**주인과 주인의 가족**을 사랑하고 함께 있는 것이 좋아서’(신 25:16)라고 선언해야 했다.⁴⁰⁾ 이는 노예를 더욱 비참하게 만들고 노예의 낮은 자존감까지 구성한다. 결국 이 법은 노예에게 바람직한 선택인 해방보다는 영구 노예가 되라는 행동을 구성하고 강조할 뿐이다.

노예법은 여성의 섹슈얼리티를 성적이고 생식의 목적으로 남성의 통제권 아래 둔다. 셰릴 앤더슨(Cheryl Anderson)이 여성에 대한 신명기의 법이 여성의 몸을 세 가지 방식으로 구성한다고 본 것은 계약법전과도 잘 연결된다.⁴¹⁾ 가난해서 팔려 온 여자의 몸은 남성의 권위에 복종해야 하는 몸, 남성과 성관계를 맺어야 하는 몸, 그리고 출산을 위한 몸이다. 출애굽기의 노예법 속에서 여러 역할을 하는 여성은 각자 다르게 구성된다. 노예의 ‘아내’

38) 참조, M.I Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), 53; K. Stone, “Queer Criticism”, S. L. McKenzie and J. Kaltner, eds., *New Meanings for Ancient Texts: Recent Approaches to Biblical Criticisms and Their Applications* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013), 166에서 재인용.

39) 참조, H. C. Washington, “‘Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her’: Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20-22”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (London: T&T Clark International, 1998), 193.

40) 아시리아 봉신조약의 경우처럼 여기서도 사랑이라는 말을 ‘충성’이라고 번역하는 것이 나올 수 있다. 이에 대해서는 또 다른 연구가 필요하다.

41) C. B. Anderson, *Women, Ideology, and Violence*, 74.

는 남편과 함께 덤으로 노예살이를 하는 몸으로 구성된다. ‘딸’은 첩으로 팔렸다가 남성의 마음에 들지 않는다는 이유로 돈으로 보상받고 돌려보내지는 몸으로 구성된다. 주인의 ‘(노예) 아내’는 또 다른 ‘(노예) 아내’로 대체가 가능한 몸으로 구성된다. 남자 노예와 달리 여자 노예의 몸은 성애화된다.

앤더슨은 성서 법전이 구성한 모든 정체성 중 젠더가 ‘최고의 위치’를 점한다고 주장한다.⁴²⁾ 법전은 민족, 계급과 같은 정체성도 강조하지만 ‘지배적인 남성’과 ‘종속적인 여성’이라는 젠더 패러다임을 가장 강조하고, 이에 맞서는 모든 것을 전체 그룹의 통합을 침해하는 위협으로 간주한다는 것이다. 우리도 계약법전의 남녀 노예 사이에 계급이 있음을 본다. 남자 노예는 직접적인 선언을 통해 운명을 택하는 나뉠의 주체로 구성되는 반면, 여자 노예는 이런 기회조차 주어지지 않는 것으로 구성된다. 노예법은 남성의, 부자의 권력 담론이다.

학자들의 해석은 종종 본문의 이데올로기 안에 머무는 경향이 있다. 사실 성서 법을 해석하는 주석가, 독자가 법 제정자이다. 독자는 주인과 노예에 대해 읽으며 두 계급 중 하나를 택한다. 현대 독자는 자신을 종종 중산층이라 여기고 ‘주인’과 동일시하지, 노예와 동일시하지 않을 것이다. 노예제란 다른 대륙에 가서 사람을 끌고 와 노예로 매매하고 사용한 부끄러운 과거(예를 들어 미국) 또는 반상 제도로 사람을 종으로 부린 옛 제도(한국)와 같이 바람직하지 않은 과거인 것이다. 또한 성서 본문에서 법의 주체가 주인이므로 독자는 종종 별 생각 없이 주인공 및 주체의 운명을 따르며 동일시한다. 이 독서 과정에서 독자는 법 제정자, 신학자가 된다. 어떤 독자는 신학자들의 해석 및 이에 영향을 받은 설교자들의 해석에 종속되기도 한다. 여성 독자는 성서에 여성 등장인물이 드물고 잘못 재현될 때가 많아 누구와 동일시할지 딜레마를 자주 겪는다.⁴³⁾ 노예법 본문을 읽으며 여성 독자는 성적이고 경제적으로 종속되는 노예는 아니지만 여자인 것이다. 이는 아래에서 보듯이 서구 남성 주석가가 쉽게 본문의 노예 소유주와 동일시하는 것과 대조된다.

이제 이전 학자들의 해석을 메타비평적으로 살펴보자. 우리는 나훔 사르나(Nahum Sarna)의 주석이 노예 소유주의 입장에서 읽은 것을 발견한다. 사르나는 출애굽기 21:3에 대한 주석에서 결혼한 노예가 들어오면 주인이 “그의 아내와 자녀의 ‘유지’(maintenance)를 6년 내내 책임졌을 것”이라고 한다.⁴⁴⁾ 사르나는 이 ‘유지’라는 말로 무엇을 뜻했을까? 영어 ‘maintenance’

42) Ibid., 74.

43) 참조, A. Brenner, “An Afterword: The Decalogue—Am I an Addressee?”, A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, The Feminist Companion to the Bible 6 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 255-258.

44) N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus*, 119.

는 ‘보존, 유지, 생활비에 대한 재정 지원’을 뜻한다.⁴⁵⁾ 이 말은 마치 주인이 노예의 처자식에게 6년간 공짜 숙식을 제공하고, 그들은 놀고먹는 듯한 느낌을 준다. 노예의 처자식은 주인집에서 숙식을 해결할 수 있었겠지만 그 이상의 노동을 제공해야 했을 것이다. 사르나는 또한 노예가 영구 노예가 되기로 선택하는 이유 중 하나로 ‘노예가 주인의 집에서 편안하게 느낀’ 일이 ‘상당히 빈번하게’ 일어났을 것이기 때문이라고 한다.⁴⁶⁾ 이처럼 학자들의 주석은 결코 중립적이지 않다.

게다가 독자는 성서를 옹호하는 경향이 있어서 노예법을 노예로 만드는 법이 아닌 노예 해방법으로 더 본다. 이런 경향은 이전의 서구 주석가들이 성서 법전의 인도주의를 주장한 데서 보였다. 최근에도 노예법이 아예 노예 제도를 인정하지 않는 것이라고 주장하는 이들이 있다. 빅터 해밀튼(Victor Hamilton) 같은 학자는 신명기 23:15-16에 기초하여 이를 주장한다.⁴⁷⁾ “어떤 종이 그의 주인을 피하여 … 도망하여 오거든, … 주인에게 돌려보내서는 안 됩니다. 성 안에서 그가 좋아하는 곳을 택하게 하여, 당신들과 함께 당신들 가운데서 살게 하여 주고, 그를 압제하지 않도록 하십시오.” 도망하면 누구나 노예 신분을 벗어날 수 있었다는 식으로 이 구절을 받아들이는 해밀튼은 신명기의 낭만적인 수사학에 넘어간 듯하다. 문제는 도망하여 사람들의 보호를 받아 정착한 노예의 예가 구약성서에 없다는 점이다. 노예를 풀어 줄 때 넉넉하게 챙겨 주고, 도망한 노예가 ‘원하는 곳을 택해’ 살 수 있게 하라는 말 뒤의 현실을 보려면 상상력이 더 필요하다. 메이어 스텐버그(Meir Sternberg)도 계약법전이 노예제에 부정적이라고 해석하면서, 노예법을 동족 노예의 방면을 언급하는 예레미야와 함께 다룬다(렘 34:13-16). 이들 본문의 목적은, 노예 주인을 이집트 사람의 역할에 넣어서 동족을 노예로 삼는 주인에게 오명을 씌우고 스스로 노예가 되는 사람에게는 이집트 시절 과거의 사람으로 비난하는 것이라고 한다.⁴⁸⁾ 이들 학자들의 해석은 흥미롭기는 하지만, 주장에 대한 근거보다는 성서를 옹호하고 싶은 마음, 서구 민주주의의 바람이 더 깔려 있다.

출애굽기 21:10은 남성 주석자들의 해석이 젠더를 구성하는 분명한 예일

45) <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/maintenance> (2021.1.20.).

46) N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus*, 119.

47) V. P. Hamilton, *Exodus: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 372.

48) R. L. Cohn, “Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature”, *Journal of Biblical Literature* 120:4 (2001), 740. Review of M. Sternberg, *Hebrews Between Cultures: Group Portraits and National Literature*, *Indiana Studies in Biblical Literature* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1998).

것이다. 이 구절은 주인이 먼저 얻은 노예 아내 외에 또 다른 노예 아내를 얻으면 첫째 여자에게 고기와 옷과 ‘그녀의 오나(אִנָּה, 오나타)’를 계속 제공해야 하며, 그렇게 하지 않으려면 몸값을 받지 않고 방면해야 한다고 규정한다. 오나는 성서에 한 번만 나오는 말(hapax legomenon)로서 학자들과 역본마다 다양한 번역어를 택한다. 우리도 사르나와 같은 근거로 ‘기름’을 택하기로 한다. 그는 이집트 지혜본문 ‘프타호텝의 가르침’(The Instruction of Vizier Ptah-Hotep)이 ‘신분이 있는 남자’라면 ‘아내의 배를 채우고, 등을 덮어 주고, 몸을 위한 기름’을 제공해야 한다고 조언하는 데서 근거를 찾는다.⁴⁹⁾

크뤼제만은 성관계를 보장하는 예가 성서와 주변 세계에 없을 뿐더러 이 여자는 ‘결혼 비슷한 성관계를 강요당하는’ 지위이므로 기본 생활 수단 중 하나인 ‘집’으로 번역해야 한다고 본다.⁵⁰⁾ 그러나 오나에 대해 더 인기 있는 번역은 ‘성관계’이다.⁵¹⁾ 한글 성서(『새번역』, 『개역개정』)를 비롯한 많은 학자들이 오나를 성관계로 이해하는 것의 배경은 무엇일까? 뵈커에 의하면, 이 법은 ‘여자 노예의 성적인 만족을 기본 권리 중 하나’로 든다.⁵²⁾ 또는 그 여자가 자녀를 가져서 최소한의 지위와 미래를 보장받는 것을 고려하기 때문일 수도 있다.⁵³⁾ 아니면 이 노예-아내의 성적 쾌락권을 연상하게 된다. 그런데 노예법이 묘사하는 상황은, 주인이 가난한 집의 딸을 사와서 성적 서비스를 받고 노예 자녀를 통해 더 많은 노동력을 확보하는 것이다. 또한 주인은 여자 노예를 흔히 잔혹하게 때린다. 그런데 이런 남자가 노예-아내에게 성적 행복 추구권을 보장할 거라는 생각은, 동물을 확대하는 사람이 폭력을 사람한테는 쓰지 않을 거라고 기대하는 것과 다르지 않다. 성적 쾌락권이란 젠더 평등이 빈약한 현실에서는 악용되는 말이다. 현대 한국 형법에서 만 13세 이상은 성적 자율권이 인정되나, 어린 여성을 포함하여 많은 여성이 ‘적극적 동의’ 없이 착취, 폭력에 노출되는 경우가 많다. 노예주

49) N. M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus*, 121.

50) F. 크뤼제만, 『토라 1: 구약성서 법전의 신학과 사회사』, 300.

51) L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Revised ed. (Leiden: Brill Academic Publishers; 2001), 855; H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, 160; D. Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1985), 71. NRS는 ‘marital rights’로, NAS는 ‘her conjugal rights’로 번역한다. 성적인 쾌락을 가리키는 단어로 ‘에드나(עֵדְנָה)’가 있다(창 18:12).

52) H. J. Boecker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, 160.

53) 패트릭(Dale Patrick)은 ‘자녀를 낳을 가능성’이라고만 언급한다. D. Patrick, *Old Testament Law*, 71.

인의 권리를 더 보장하는 노예법이 그의 성관계 의무를 명했다고 보기 어렵다. 그렇다면 오나를 성관계로 해석하는 것은 문맥에도 맞지 않는다. 남성 주석가들의 환상 속에서 비천하고 버림받았어도 성적 쾌락권을 가져야 하는 여성의 몸이 구성될 뿐이다.

그런데 성서 법전이 구성하는 정체성이 내러티브에도 연속성이 있는지는 물을 만한 질문이다. 프레다임(T. Fretheim)은 구약성서 법의 가장 독특한 특징 중의 하나가 내러티브에 둘러싸여 있는 것이라고 지적한 바 있다.⁵⁴⁾ 법이 내러티브 속에 엮여져 있는 구조는 서로를 상호 작용하게 한다. 노예법의 현재 문학적 맥락만 해도 스스로를 해체한다. 지금 히브리인들은 이집트 노예살이에서 탈출하여 가나안으로 가는 길에 있다. 해방의 땅에 들어가 실천할 법을 말하는데, 다시 노예제인 것이다. 그것도 히브리 노예에게 해방의 선물을 준 신의 이름으로, 해방의 영웅 모세의 이름으로 반복된다. 이 문학 배열은 노예법이 스스로를 허무는 양상이라고 볼 수 있다.

5. 노예법이 트랜스텍스트적으로 내러티브와 만날 때

트랜스텍스트성 관점은 노예법의 이면을 더 생각하게 한다. 트랜스텍스트성은 “해석의 무게를 독자의 상상력의 어깨에 두므로 즉시 독자반응적이고 본문 구성적이 된다.”⁵⁵⁾ 독자로서 우리는 노예법을 아브라함과 하갈 내러티브 및 라반과 야곱 내러티브와 함께 읽을 때 내러티브가 노예법을 비틀고 허무는 면을 관찰한다. 사라, 레아, 라헬은 개인적으로 여자 노예를 갖고 있는 것으로 나온다. 이들은 자신의 노예를 남편에게 ‘아내’(אִשָּׁה, 이샤)로 준다(창 16:3; 30:4, 9). 웨스트브룩은 고대 중동의 법전에서 여성 노예주가 자신의 노예를 남편에게 제공할 때 이 노예의 지위가 재산 지위에서 가족 지위로 올라가고 보호받는 경우를 발견했다.⁵⁶⁾

창세기 내러티브에서 사라가 아브라함에게 아내로 준 하갈은 아들 이스마엘을 낳았다. 이 두 사람은 쫓겨나면서 동시에 해방되는 상황에 처한다(창 21장). 우리의 관심은 아브라함에 대한 묘사에 있다. 그는 수많은 가축, 종, 금은과 사병 318명을 가진(창 12:16; 13:2; 14:14; 20:14, 16) 거부이다. 그런데 하갈과 아이가 떠날 때 아브라함이 준 것은 빵(לֶחֶם, 레헴, ‘음식’)과 물

54) T. E. 프레다임, 『출애굽기: 목회자와 설교자를 위한 주석』, 현대성서주석, 한미공동주석편집 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 317.

55) J. Havea, *Elusions of Control*, 5.

56) R. Westbrook, “The Slave Woman”, 237.

한 가족부대로 하갈의 어깨에 멜 정도였다(창 21:14). 그리고 바로 다음 절에서 다 떨어지는 것으로 나온다(창 21:15). 아브라함은 바로 앞 장(창 20장)에서 그랄의 아비멜렉으로부터 소 떼, 양 떼, 남녀 노예, 은 천 세겔을 받아 더 부유하게 된 상황이다. 이는 아브라함이 하갈 모자를 맨손으로 내보낸 것과 날카롭게 대조된다. 아브라함이 아내인 하갈과 아들 이스마엘의 경제적 기반을 위해 금을 챙겨 줄 수도 있었는데 그런 묘사가 없다. 아브라함의 인색함에 대한 지적은 오래전부터 있었다.⁵⁷⁾ 우리는 이제 그의 인색함을 계약법전의 노예-아내 보호법이나 신명기 노예법의 ‘넉넉한 … 가축, 곡식, 포도주’와 나란히 두고 해석한다. 계약법전에서 노예-아내에게 ‘고기’를 주는 관대하고 유능한 남성성이 구축되었다면, 여기서 ‘빵’을 주는 아브라함은 그 남성성을 약화시킨다.

또한 노예법이 절대 권력을 가진 남자를 구성한 반면, 내러티브는 아브라함을 사라의 지시에 수동적으로 따르는 남자로 구성한다. 아브라함이 하갈을 내보내는 것을 괴로워한다는 말은 없지만 ‘자기 아들’을 내보내는 것을 괴로워한다는 말이 명시되어 있다(창 21:11). 그러면서도 그는 사라를 거역하지 못한다. 그렇다면 아브라함 내러티브는 노예법과 상충하고 노예법을 허문다. 특히 아브라함 이야기와 법전을 비롯한 오경이 포로기 여간에 형성되었다면 이들 본문은 서로 반향하므로 우리의 해석이 지나치지 않다.

라반과 야곱 내러티브 또한 외삼촌과 조카 관계라는 설정만 배제하면 노예법과의 맥락에서 새롭게 조명될 수 있다. 다시금 우리는 독자로서 트랜스텍스트성 속에서 서로 다른 본문을 연결하며 새로운 해석을 내고 새로운 본문을 구성한다. 라반과 야곱 내러티브는 노예법이 말하는 상황과 별로 다르지 않다. 야곱은 생존을 (노예주 같은) 라반에게 의탁해야 하는 (노예 같은) 신세이다. 라반은 야곱에게 속임수로 두 아내를 주며 그에 해당하는 14년의 노동 기간을 확보한다. 노예법은 6년의 노동과 7년째의 해방을 말하지만 내러티브는 기본 7년의 노동에다가 억지를 써서 보탠 14년의 노동을 말함으로써 관대함을 표방하는 듯한 노예법을 살짝 비튼다.

야곱은 두 아내(레아, 라헬)가 제공하는 두 노예(실바, 빌하)도 아내로 얻

57) 19세기 말 조세핀 버틀러(Josephine Butler)는 아브라함이 만나절분의 음식과 물만 주었고, 아버지로서 책임을 다하지도 않았다고 비판했다. J. Butler, *Lady Shunem* (London: H. Marshall, 1894), 79, 81, 87; N. Calvert-Koyzis and H. E. Weir, eds., *Strangely Familiar: Protofeminist Interpretations of Patriarchal Biblical Texts* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2009), 21에서 재인용; 유연희, 『이브에서 에스더까지 성서 속 그녀들』 (서울: 삼인, 2014), 77.

고, 자녀 12명도 갖게 된다. 야곱은 계약기간을 마치고 해방을 원하지만 라반은 그럴 의도가 없는 것으로 묘사된다. 창세기 30:27에 나오는 라반의 말은 계약법전과 신명기법전 속 노예법의 말투와 비슷하다(출 21:5; 신 15:16 참조). “자네가 나를 좋게 여기면”(מַצְאִיךָ יָן בְּעֵינַיִךְ, 마짜티 헨 베에네카) 머물라고 칭한다. 라반은 야곱에게 양 한 마리도 주지 않으려고 꿈수를 쓴다. 결국 야곱은 비상하게 마련한 얼룩 양 떼를 데리고 가족과 함께 야반도주를 한다(창 31장). 라반이 일주일에 걸쳐 추격하여 야곱 일행을 따라잡은 후 주장한 말은, 노예의 아내와 아이들이 주인의 것이라는 계약법전의 노예법을 반향한다(출 21:4 참조). 라반은 “이 딸들은 나의 딸들이고 이 아들들(손주)은 나의 아들들이고 이 가축떼는 나의 가축떼이다”고 하며, “자네가 보는 모든 것이 내 것(לִי, 리)이다”고 주장한다(창 31:43). 라반과 야곱 내러티브는 노예법의 해방 수사학과 달리 노예를 속여 오래 일하게 할 뿐만 아니라 도주가 아니고서는 해방이 거의 불가능한 상황임을 암시한다. 이 내러티브도 신명기 노예법이 구성하는 관대한 주인 이미지를 해체한다.

이렇듯 하갈-아브라함 내러티브와 야곱-라반 내러티브는 법전과는 서로 동떨어져 있지만 트랜스텍스트적으로 교차한다. 내러티브에서 노예 아내를 보호하지도 못하고, 노예를 해방하지도 않으려는 남성 주인은 법전이 구성하는 관대하면서도 절대 권력을 가진 남성 이미지나 노예법의 해방 메시지를 허문다. 결국 이들 내러티브는 법을 약화시킨다. 트랜스텍스트성은 성서의 다성성을 효과적으로 드러낸다.

6. 나가는 말

우리는 앞에서 계약법전과 신명기법전의 노예법을 중심으로 다양한 방법과 관점에서 나온 해석들을 살펴보았고, 우리 또한 다성성, 구성, 해체, 메타비평, 트랜스텍스트성과 같은 도구들을 가지고 새로운 해석을 더했다. 우리가 먼저 관찰한 것은 계약법전 노예법 내의 불일치였다. 앞에서는 남자 노예 해방의 가능성과 버림받은 노예 아내를 위한 권리 보장을 말했다면, 뒤에서는 일반 여자 노예가 존재했다는 것과 남녀 노예가 일상적이고 과도한 폭력에 노출된 것을 보며 일관성이 없음을 지적했다. 그리고 계약법전과 신명기법전의 노예법은 공통된 부분도 있지만 다른 부분이 더 많은 채 오경에 나란히 존재한다는 면에서 성서의 다성성을 입증한다고 보았다.

우리는 또한 규율 담론으로서의 노예법이 문자 및 최종 본문으로서 가치

를 주입하고 정체성을 구성한다고 보았다. 노예법은 계급 제도와 위계질서를 구성하는데, 부유한 남성 노예주는 관대함과 폭력이 정체성의 일부인 존재로 구성하는 반면, 노예는 주인을 사랑하여 영구 노예를 선택한다고 선언해야 하는 낮은 자존감을 가진 존재로 구성한다. 여자 노예는 동료 남자 노예보다 낮은 존재로 구성되고, 노예주에게는 성적으로 종속되어야 하는 존재로서 남자 노예에 비해 성애화된다.

우리는 또한 서구 학자들의 주석에 내포된 남성 중심적, 서구 중심적, 중산층 중심적, 그리고 본문의 이데올로기에 머무는 경향을 메타비평적으로 살펴보았다. 그들은 노예법의 주체인 노예 소유주와 동일시하는 경향이 있었다. 그들의 남성 중심적 해석은 버림받은 노예 아내를 성적 쾌락권을 가져야 하는 몸으로 구성하였다.

우리는 노예법을 아브라함과 하갈 내러티브 및 라반과 야곱 내러티브와 함께 트랜스텍스트적으로 보았다. 내러티브 속 주요 남성(아브라함과 라반)의 인물 묘사는 노예법이 구성한 관대하고 절대 권력을 가진 남성 노예주 이미지를 허물었고 노예법의 해방 메시지를 해체시켰다. 이를 통해 우리는 내러티브가 노예법을 상대화시킨다고 주장했다.

<주제어>(Keywords)

노예법, 다성성, 메타비평, 해체, 트랜스텍스트성.

Slavery Laws, Polyphony, Metacriticism, Deconstruction, Transtextuality.

(투고 일자: 2021년 1월 23일, 심사 일자: 2021년 2월 19일, 게재 확정 일자: 2021년 4월 22일)

<참고문헌>(References)

- 『성경전서 개역개정판』, 서울: 대한성서공회, 1998.
- 『성경전서 새번역』, 서울: 대한성서공회, 2001.
- New American Standard Bible, CA, La Habra: Lockman Foundation, 1971.
- New Revised Standard Version, New York: American Bible Society, 1989.
- 노트, M., 『출애굽기』, 국제성서주석, 서울: 한국신학연구소, 1981.
- 놀, K., 『고대 가나안과 이스라엘 역사』, 소형근 역, 프리칭아카데미, 2009; Noll, K. L., *Canaan and Israel in Antiquity: An Introduction*, London: Sheffield Academic Press/Continuum, 2001.
- 데리다, J., 『그라마톨로지』, 김성도 역, 서울: 민음사, 1996; Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- 렌토르프, R., “오경 연구의 최근 동향”, R. N. 와이브레이, 『오경 입문』, 차준희 역, 서울: 대한기독교서회, 2005, 부록 1, 223-255; Rendtorff, R., “Directions in Pentateuchal Studies”, *Currents in Research: Biblical Studies* 5 (1997), 43-65.
- 버틀러, J., 『젠더 트러블』, 조현준 역, 파주: 문학동네, 2008; Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990.
- 브루그만, W., 리나펠트, T., 『구약개론: 정경과 기독교적 상상력』, 김은호, 홍국평 역, 서울: 기독교문서선교회, 2014; Brueggemann, W. and Linafelt, T., *Introduction to the Old Testament: The canon and Christian imagination*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012.
- 우택주, “구약 성서 법전에 나타난 ‘공정한 사회’론의 허와 실”, 『구약논단』 17:3 (2011), 34-53.
- 유연희, 『이브에서 에스더까지 성서 속 그녀들』, 서울: 삼인, 2014.
- 이동연, “비평전쟁 시대의 메타비평 메뉴페스토”, 『문화과학』 85 (2016), 18-53.
- 조보라미, “상호텍스트성 연구: 오태석 희곡을 중심으로”, 한국현대문학회 학술발표회자료집, 2008. 2. 15., 164-183.
- 체이니, M. L., 『농경사회 시각으로 바라본 성서 이스라엘: 구약성서의 종교와 사회의 역사 문학적 해석』, 우택주 외 역, 서울: 한들, 2007.
- 크뤼제만, F., 『토라 1: 구약성서 법전의 신학과 사회사』, 김상기 역, 서울: 한국신학연구소, 1995; Crüsemann, F., *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München: Kaiser, 1992.
- 푸코, M., 『감시와 처벌』, 오생근 역, 파주: 나남, 2017; Foucault, M., *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975.
- 프레다임, T. E., 『출애굽기: 목회자와 설교자를 위한 주석』, 현대성서주석, 한미공

- 동주석편집, 서울: 한국장로교출판사, 2001; Fretheim, T. E., *Exodus, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1991.
- Anderson, C. B., *Women, Ideology, and Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomic Law*, London: T & T Clark International, 2004.
- Bakhtin, M., *Problems of Dostoevsky's Poetics*, C. Emerson, ed. & trans., Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984.
- Bennett, H. V., *Injustice Made Legal: Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2002.
- Biddle, M., *Deuteronomy*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon, GA: Smyth & Helwys Pub., 2003.
- Boecker, H. J., *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*, Minneapolis, MI: Augsburg Fortress, 1980.
- Brenner, A., "An Afterword: The Decalogue—Am I an Addressee?", A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, The Feminist Companion to the Bible 6, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, 255-258.
- Brueggemann, W., *Deuteronomy*, Abingdon Old Testament Commentaries, Nashville, TN: Abingdon Press, 2001.
- Calvert-Koyzis, N. and Weir, H. E., eds., *Strangely Familiar: Protofeminist Interpretations of Patriarchal Biblical Texts*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2009.
- Cohn, R. L., "Hebrews between Cultures: Group Portraits and National Literature", *Journal of Biblical Literature* 120:4 (2001), 739-741.
- Craigie, P. C., *The Book of Deuteronomy*, The New International Commentary on the Old Testament, 2nd ed., Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1976.
- Derrida, J., "Force of the Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", M. Quaintance, trans., *Cardozo Law Review* 11 (1990), 919-1045.
- Hamilton, V. P., *Exodus: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.
- Havea, J., *Elusions of Control: Biblical Law on the Words of Women*, Semeia Studies 41, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2003.
- Janzen, J. G., *Exodus*, Westminster Bible Companion, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997.

- Koehler, L. and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Revised ed., Leiden: Brill Academic Publishers; 2001.
- Marshall, J. W., *Israel and the Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law*, SBLDS 140, Atlanta, GA: Scholars Press, 1993.
- Patrick, D., *Old Testament Law*, Atlanta, GA: John Knox Press, 1985.
- Pressler, C., “Wives and Daughters, Bond and Free: Views of Women in the Slave Laws of Exodus 21.2-11”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, London: T&T Clark International, 1998, 147-172.
- Sarna, N. M., *The JPS Torah Commentary: Exodus*, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 2003.
- Stackert, J., *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Stone, K., “Queer Criticism”, S. L. McKenzie and J. Kaltner, eds., *New Meanings for Ancient Texts: Recent Approaches to Biblical Criticisms and Their Applications*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013, 155-176.
- Washington, H. C., “‘Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her’: Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20-22”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, London: T&T Clark International, 1998, 185-213.
- Washington, H. C., “Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A New Historicist Approach”, *Biblical Interpretation* 5 (1997), 324-363.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992.
- Westbrook, R., *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, Cahiers de la Revue biblique 26, Paris: J. Gabalda, 1988.
- Westbrook, R., “The Slave Woman”, V. H. Matthews, B. M. Levinson, and T. Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, London: T&T Clark International, 1998, 214-238.
- Wright, D. P., *Inventing God’s Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

<Abstract>

A Metacritical, Deconstructive, and Transtextual Reading of the Slavery Laws

Yani Yoo

(Methodist Theological University)

This essay reads the slavery laws in the Covenant and Deuteronomic Codes with key words such as polyphony, construction, metacriticism, deconstruction, and transtextuality. We first observed inconsistencies within the slavery law in Exodus 21. The beginning part of the law talks about the possibility of liberation of male slaves and guarantees rights of the slave-wife taken before another one, presenting the slave owner as a generous man. But then the law regulating the owners' violence against women and men slaves assumes that all slaves are exposed to excessive and regular violence. For us, the coexistence of the slave laws of the Covenant and Deuteronomic Codes in the Pentateuch with more differences than similarities powerfully demonstrates the polyphony of the Bible.

We argued that the slavery laws as disciplinary discourses enculturate values and construct identities. The slavery laws construct class and hierarchy, serving the interest of the rich male slave owner. While the owner is constructed as both generous and violent, the male slave is constructed as one with low self-esteem, having to say that he loves his owner as he chooses to become a permanent slave. The female slave is constructed as lower than the male slave and is sexualized, being subject to her owner sexually.

We observed metacritically how western scholars' interpretations and commentaries come from their male, middle class, and western backgrounds, and how they remain in the ideologies of the text. Above all, they tend to identify themselves with the slave owner, the subject of the law. Their male-centered interpretations construct the abandoned slave-wife as the body with which they are entitled to sexual pleasure.

We read the slavery laws transtextually with the Hagar-Abraham and the Jacob-Laban narratives. Abraham is described as stingy and passive, unable to protect his slave-wife Hagar and his child Ishmael. Laban is described as a

(slave) owner who would not send off his (slave-like) Jacob with gifts. The characterizations of these male figures undermine the male slave-owner who was constructed as both generous and powerful by the slavery laws. Thus we argued that the narratives deconstruct and relativize the laws.