

룻기 1:8하반절에 나타난 룻의 선행의 성격과 עֲשִׂיתָּם כְּאִשְׁתּוֹ의 우리말 번역을 위한 제언 -룻기 3:10의 רָחַם 이해를 중심으로-

이일레*

1. 들어가는 말

룻기는 이스라엘 특별한 절기 때에 읽혀진 다섯 권의 두루마리 책 중의 하나로 분류될 수 있다. 칠칠절을 삶의 자리로 하고 있는 룻기의 분위기는 목가적이지만, 이스라엘의 기존 질서 속에서 살아가는 룻과 나오미의 생존경쟁은 사뭇 도전적이다.¹⁾ 이처럼 대조되는 두 배경 속에서 주요 주제로 룻의 רָחַם가 자리매김을 하고 있다.

룻기의 רָחַם는 히브리어 성경에 3회 나타나고 있다.²⁾ 여기서 רָחַם는 하나님에 의해서 뿐 아니라, 사람에게 의해서 실제화되고 있으며,³⁾ “호의”, “자비”, “인애”, “애정” 그리고 “선대”라는 신학적인 의미를 지니고 있다.⁴⁾ 1:8에서 오르바와 룻의 행위와 관련하여, 그들에 대한 보응으로 나타나는 하나님의 רָחַם가 처음으로 나타나고 있다. 두 번째 רָחַם는, 나오미가 보아스의 선한 행위에 대한 보응으로 행하고 있는 축복 기원에서(2:20) 하나님의 רָחַם가⁵⁾, 1:8과 동일한 형식 속에 나타나고 있다. 끝으로 3:10에서 룻의 רָחַם가 나타나고 있다. 그러나 우리말 성경은 1:8에서 하나님의 רָחַם의 원인으로 작용하는 오르바와 룻의 행위를 히브리어 원문과는 달리 רָחַם 용어를 직접 사용하여 표현하

* 서울신학대학교 강사, 구약학.

1) E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament* 1:1 (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1998), 203.

2) H. J. Zobel, “רָחַם”, *ThWAT*. III (1982), 51.

3) I. Fischer, *Ruth*, HThK. AT (Freiburg: Herder, 2001), 37.

4) *Ibid.*, 37-38; K. M. Saxegaard, *Character Complexity in the Book of Ruth*, FAT II, 47 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 186-187.

5) 물론 2:20에 나타나고 있는 רָחַם에 관해서 이 רָחַם가 하나님의 רָחַם인지 또는 보아스의 רָחַם인지에 관한 구문상의 문제가 있다. 이 부분에 관해서 K. M. Saxegaard, *Ibid.*, 167 이후를 참조할 수 있다. 본 논문에서는 하나님의 רָחַם로 본다. 참조. I. Fischer, *Ruth*, 37.

고 있다. 이로써 사실상 우리말 성경에는 וְכַאֲשֶׁר가 4회 나타나고 있다. 그리고 대부분의 우리말 성경은 “선대”라고 번역하고 있다.

이러한 차이가 왜 발생하는 것일까? 원문과 번역서 사이에 발생하는 이러한 차이점은 룻기에 나타나는 וְכַאֲשֶׁר의 신학적 이해와 어떤 관련성을 갖는 것일까? 룻기의 וְכַאֲשֶׁר의 신학적인 이해를 통해 이러한 해석의 차이점을 풀 수 있는 것일까? 룻기에 나타나는 וְכַאֲשֶׁר의 신학적인 이해를 살피기 위해서 본문 3:10의 וְכַאֲשֶׁר의 의미의 고찰은 필수적이다. 그러므로 본 논문은 3:10에 나타나고 있는 וְכַאֲשֶׁר의 고찰을 통해서 우리말 성경 룻기 1:8에 2번 나타나고 있는 וְכַאֲשֶׁר의 사용이 올바른 번역인가를 밝히고자 한다. 룻기 3:10에 나타나는 룻의 וְכַאֲשֶׁר에 관한 이해는 우리가 당면한 1: 8하반절의 우리말 번역의 문제를 풀 수 있는 열쇠를 제시해 줄 수 있기 때문이다.

2. 구약성서에서 וְכַאֲשֶׁר의 이해

구약성서에서 명사 וְכַאֲשֶׁר는 245회 나타난다.⁶⁾ 룻기에는 전체 3회 나타난다. 일반적으로 וְכַאֲשֶׁר는 단수 형태로 나타나며, 복수 형태는 단지 18회에 지나지 않는다. וְכַאֲשֶׁר의 이해를 위한 가장 중요한 열쇠는 실제 본문의 구성요건—וְכַאֲשֶׁר가 본문 속에서 어떤 요소와 결합되어 쓰이고 있는가?— 으로부터 출발하여 찾을 수 있다.⁷⁾ 여기에 언급하고 있는 전체 횟수 245회 중 거의 절반 이상의 וְכַאֲשֶׁר 용례는, 전형적으로 실제 본문을 구성하고 있는 요소와 밀접한 관계를 가지기 때문이다. 예를 들면 그 중 25회는 행위동사 “~을 행하다, ~을 하다”(עָשָׂה, *asah*)와 나타나며, 동시에 전치사 “~와 함께”(עִמָּךְ, *im*)를 동반하고 있다(창 19:19; 20:13; 21:23; 24:49; 40:14; 47:29; 수 2:12[2번] 등). 열왕기상 2:7에서는 וְכַאֲשֶׁר가 행위동사 “~을 하다”(עָשָׂה, *asah*)와 전치사 “~를 위하여”(לְ, *le*)와 함께 나타나며, 사무엘하 16:17의 경우, 의문문에서 전치사 “~와 함께”(עִמָּךְ, *et*)와 같이 나타난다. 이것을 통해서 우리는 וְכַאֲשֶׁר의 의미는, 사람들과의 밀접한 관련성 속에서 이해될 수 있으며 또한 וְכַאֲשֶׁר의 영향력은 사람들의 상호관계 속에서 작용하고 있다는 것을 알 수 있다. 이러한 사람들과 서로간의 관계는 특별히, 친족 관계에서 וְכַאֲשֶׁר의 영향력을 더욱 상세하게 규정해볼 수 있다: 사라와 아브라함(창 20:13), 라반과 베두엘-이삭(창 24:49) 요셉과 이스라엘(창 47:29), 오르바/룻과 말론/기론/나오미(룻 1:8). 또한 이러한 וְכַאֲשֶׁר의 의미론적

6) H. J. Zobel, “וְכַאֲשֶׁר”, *ThWAT*. III (1982), 51.

7) *Ibid.*, 51.

인 고찰을 통해서 רָחֵם의 개념은 행위, 행동, 실행의 성격을 특징으로 가진다는 것을 알 수 있다.

3. 룯기의 רָחֵם 이해

3.1. 문제 제기

룯기 3:10에 나타나는 룯의 רָחֵם에 관한 이해는, 타르굼의 해석 이후⁸⁾, 기존의 논의들을 거듭해서 되풀이하는 데 머물러 왔다.⁹⁾ 룯의 רָחֵם는 일반적으로 나오미에 대한 룯의 관용, 자비, 애정으로 이해되었다.¹⁰⁾ 그러나 이러한 해석은 룯의 רָחֵם가 가지는 역동성을 제한할 수 있다. 모압 여인 룯의 רָחֵם는 이스라엘 공동체 편입을 위한 장치로 작용하고 있기 때문이다. 그러므로 우리는 룯의 רָחֵם를 이방 여인 룯이 이해하고 적용해야 할 이스라엘의 기존 질서와 관련하여 이해해야 한다. 율법서에 이미 규정되어 있으나, 상호간에 서로 종속되지 않는 독립적인 두 가지 사회 법률 제도가 – 형사취수혼제(兄死娶嫂婚制)와 기업무를 자¹¹⁾(고엘) – 룯기에서 룯의 רָחֵם와 밀접한 관계를 갖고 있다. 이 제도는 룯기의 רָחֵם와 서로 교호작용(交互作用) 속에서 룯기의 신학적 문제를 풀어나가고 있다.

3:10에서 룯을 향한 보아스의 축복 기원은 룯의 רָחֵם로부터¹²⁾ 출발하고 있다. 여기서 רָחֵם는 hiph형 동사 *jtb*(יָטַב)와 함께 쓰고 있다:

『개역개정』

그가 이르되 내 딸아 여호와께서 네게 복 주시기를 원하노라 네가 가난하건 부하건 젊은 자를 따르지 아니하였으니 네가 베푼 (הַיָּטָבָה) 인애 (יָטַבְתְּ)가 처음보다 나중이 더하도다

hiph형 동사 *jtb*(יָטַב)를 통해서 룯의 행위(יָטַבְתְּ)가 강조 되고 있다. 또한 특

8) Targum zu 3,10.

9) M. Köhlmoos, *Ruth*, ATD 9,3 (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 63; I. Fischer, *Rut*, 37; C. Frevel, *Das Buch Rut*, NSK. AT 6 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992), 113; W. Nowack, *Richter, Ruth und Buecher Samulelis*, HK I/4 (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902), 195; Murray D. Gow, *The Book of Ruth* (Leicester: Apollon, 1992), 116.

10) K. M. Saxegaard, *Character Complexity in the Book of Ruth*, 186.

11) 민영진, 『이방 여인 룯 이야기』 (서울: 한국신학연구소, 2000), 84-85.

12) I. Fischer, *Ruth*, 37.

별히 보아스는 그의 대화에서 룻의 רָחֵם를 처음과 나중이라는 개념을 통해서 룻의 서로 다른 두 가지의 רָחֵם를 언급함과 동시에 3:10에서 표현되고 있는 룻의 “나중” רָחֵם를 의도적으로 심화시키고 있음을 알 수 있다.

어떻게 3:10을 이해할 수 있을까? 여기서 보아스가 룻의 “나중”의 רָחֵם를 “처음”의 רָחֵם와 비교하여 언급하고 있는 근본적인 목적은 무엇일까? 구체적으로 무엇이 “처음”의 רָחֵם이며 무엇이 “나중”의 רָחֵם인 것일까? 이미 앞에서 구약성서에서의 의미론적인 고찰과 사용 용례를 통해 살펴본 것처럼 룻기의 רָחֵם를 이해하기 위해서는, “사람들의 어떤 상호관계 속에서 רָחֵם가 작용하는가?”와 “רָחֵם의 행위는 무엇을 의미하는가?”를 그 출발점으로 삼아야 한다.

3.2. 3:10에 나타나고 있는 룻의 רָחֵם

3:10에 있는 “처음”의 רָחֵם와 “나중”의 רָחֵם는 무엇을 의미하고 있는 것일까? 1:8하반절의 וְעַמּוּדֵי עַם-הַמּוֹתָיִם כְּאִשֶּׁר עֲשִׂיתָם “선대한 것처럼”과 어떻게 비교될 수 있는 것일까? 이들 사이에는 어떤 관련성이 존재하고 있는 것일까? 연구사에서, 3:10의 רָחֵם의 의미에 관한 해석은 아주 논쟁적이다.¹³⁾ 룻의 “나중”의 רָחֵם는 3:9에서 보여주고 있는 것처럼, 룻의 안식을 보아스의 보호의 날개 아래 찾는 청을 말해주고 있는 것일까?:

『개역개정』

이르되 내가 누구냐 하니 대답하되 나는 당신의 여종 룻이오니 당신의 옷자락을 펴 당신의 여종을 덮으소서 이는 당신이 기업을 무를 자가 됨이니이다 하니(3:9)

3:10은 룻에 대한 보아스의 축복 기원으로 시작되고 있으며(3:10상반),¹⁴⁾ 그것은 룻의 רָחֵם에 근거하고 있다(3:10상반, 중반).¹⁵⁾ 또한 보아스의 축복 기원은 2:20의 보아스에 대한 나오미의 축복 기원과 평행을 이루고 있다. 보아스는 하나님의 축복 아래 있는 인간의 행위를 강조하고 있으며(3:10중반), 룻의 רָחֵם에 대한 비교로 3:10을 완성하고 있다(3:10하반). 보아스는 3:10에서의 룻의 רָחֵם를, 룻이 젊은 자를 따르지 아니한 것을 통해서 더욱 강조하고 있다:

13) Ibid., 213.

14) M. Köhlmoos, *Ruth*, 63; M. S. Moore, “Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigner”, *CBQ* 60 (1998), 203-217.

15) M. Köhlmoos, *Ruth*, 63.

『개역개정』

그가 이르되 내 딸아 여호와께서 네게 복 주시기를 원하노라(3:10
상반) 네가 가난하건 부하건 젊은 자를 따르지 아니하였으니(3:10중
반) 네가 베풀 인애가 처음보다 나중에 더하도다(3:10하반)

3:10중반절에 나타나는 “젊은 자” *Bahurim*(בַּחֲרִים)의 어원은 동사 “선택하다”(*בחר*)에서 찾아볼 수 있다. 명사 *Bahurim*(בַּחֲרִים)은 동사 *Bhr*(בחר)의 수동 분사형(selected)으로,¹⁶⁾ 단수로서는 (강한) 젊은이, 복수의 경우 젊은 전사 혹은 용사의 의미를 가진다.¹⁷⁾ *Bahurim*은 구약성서에서 군사상의 의미를 가진 단어로 이해할 수 있다.¹⁸⁾ 동일한 의미로 구약성서에서 다음과 같이 나타난다: 왕하 8:12; 사 31:8; 렘 18:21; 48:15; 49:26=50:30; 겔 30:17; 암 4:10; 시 78:31; 대하 36:17; 겔 23:6, 12, 23.

특히 에스겔 23:6, 12, 23에서 룻기 3:10중반절에 나타나는 용어 “젊은 자”가 반복해서 나타나고 있다. 그러므로 우리는 3:10중반절에 나타나는 “젊은 자”를 에스겔 23장에서 쓰이고 있는 용어 “젊은 자”와 관련시켜 이해하고자 한다. 물론 이러한 시도를 위한 근거를 제시하기 위한 작업으로 먼저 에스겔 16장을 분석해 보고자 한다.

에스겔 16장에는 아내로 의인화된 도시 예루살렘을 향한 야훼의 사랑이 은유적으로 표현되고 있다. 여기서 나타나는 여인은 젖먹이 때 부모에게 버림 받았지만, 야훼가 발견하여 생존할 수 있게 된다. 야훼는 아이를 씻어 정결케 하여 돌보고 아름다운 옷을 입혀, 여인으로 자랐을 때 그의 옷으로 여인을 덮어 여인과 혼인 계약을 체결하였다.¹⁹⁾ 이와 관련하여 초기의 연구사는 에스겔 16:8과 룻기 3:9와의 오인할 여지가 없는 명백한 관련성을 이야기하고 있다.²⁰⁾ 그 근거는 구체적인 혼인 관습에서 찾아 볼 수 있다: 혼인예식의 경우 남자는 여자를 그의 예복 가장자리로 혹은 옷자락으로 덮어준다고 한다.²¹⁾ 이와 같은 에스겔 16장에 나타나고 있는 혼인 예식이 룻기 3:10에서도 나타나고 있다.

16) E. Jenni and C. Werstermann, “בַּחֲרִי”, *Theological Lexicon of the Old Testament* (1997), 306.

17) 사 9:16; 31:8; 렘 18:21; 암 4:10; 애 1:15.

18) E. Jenni and C. Werstermann, “בַּחֲרִי”, 306.

19) 참조, 김지찬, “기업 무를 자가 되라: 룻기 3:6-18”, 『그말씀』 56 (1997. 3.), 171-172.

20) Ibid.

21) M. Köhlmoos, *Ruth*, 62; H. Gunkel, *Reden und Aufsätze* (Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913), 77; G. Gerlemann, *Ruth. Das Hohelied*, BK 18 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965), 32; W. Rudolph, *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder*, KAT XVII/1-3 (Gütersloh: Gütersloher verlagshaus 1962), 56; E. Campbell, *Ruth*, AncB 7 (New York: Doubleday, 1975), 123; 민 15:28; 신 22:12; 삼상 15:27; 25:25; 렘 2:34.

우리말 개역 성경에는 “웃자락”으로 표현되어 있는 본문에서 “예복 가장자리”(קַנְיָהּ)로 여자를 덮는 행위는 홀대받는 여자에 대하여 야훼가 행하는 보호 하심과 돌보심을 나타낸다. 혼인 예식에서, 혹은 부부 관계를 맺는 계약에서 행하는 이러한 남편의 보호 기능의 역할이, 룻기 3장에 대한 새로운 연구로 강조되고 있으며, 그 역할이 룻기 3장에서 생계 부양까지 확장되고 있다. 에스겔 16:8과 룻기 3:9와의 명백한 관련성은 또한 룻기 2:11-13을 통해서 이미 준비되고 있음을 알 수 있다. 여기서 나타나고 있는 룻의 상황이 에스겔 16:3-5에 나타나 있는 예루살렘의 어린 시절에 대한 회고와 유사성을 갖기 때문이다. 야훼를 통한 예루살렘의 선택이, 보아스와 룻과의 관계에서 실제적인 사건으로 나타나고 있다.

룻기에 나타나고 있는 “젊은 자”(בְּחֹרִים, Bahurim)는, 에스겔 16장과 같은 맥락에 있는 에스겔 23:6, 12, 23에 나타나고 있다. 에스겔 23장에서 야훼의 부정한 여인은 “젊은 자”를 자신의 구혼자로 선택하고 있다.²²⁾ 에스겔서와 달리 룻기에서 룻은 이들을 – “젊은 자” – 따르지 않고 있다. 보아스는 이러한 본문 전통을 룻과 자신의 상황 속에 비교 투영하여 적용하고 있으며, 이것을 통해서 룻기 저자는, 보아스가 룻을 선택함이 정당하며 적합하다는 것을 확고히 해 주고 있다.²³⁾ 동시에 에스겔 16:6-8은, 남편 된 야훼가 그의 아내를 보호하며 부양하고 있는 것처럼, 이러한 역할을 보아스는 룻을 위해서 받아들이고 있다.

그러나 보아스가, 룻이 엘리멜렉 혈족 외부에서 결혼하기를 원하지 않고 자신의 죽은 남편의 혈통을 잇기 위한 아이를 출산하기를 원하기 때문에 모압 여인 룻을 칭송하고 있다는 것은 본문 어디에도 들어 있지 않다.²⁴⁾ 타르굼에서는 룻의 유대교 개종을 룻의 처음 נָקָה로, 형사취수혼제에 대한 기다림을 룻의 “나중” נָקָה로 해석하고 있다.²⁵⁾ 크리스티안 프레벨(C. Frevel)은, 보아스가 “나중” נָקָה를 무엇보다도 나오미에 대한 룻의 선한 행위로 지적하고 있다고 주장한다.²⁶⁾ 그는 그의 주장의 근거를, 룻은 형사취수혼제와 기업무를 자(고엘)의 결합을 통해서 자신뿐만 아니라 나오미를 위해서 청원하고 있기 때문이라고 말하고 있다.²⁷⁾

22) M. Köhlmoos, *Ruth*, 61.

23) Ibid.

24) I. Fischer, *Ruth*, 213.

25) Targum zu 3:10.

26) C. Frevel, *Das Buch Rut*, 113

27) Ibid.; I. Fischer, *Ruth*, 213; K. Herrmann, “Halakha”, *RGG*. 3 (2002), 1386-1387, 할라하는 유대교의 율법 시스템, 율법에 대한 해석으로 이해할 수 있다. “Halakha”는 히브리어 동사 “הלך”(가다)에서 어원을 찾을 수 있으며, 합법적이며 윤리적인 “삶을 영위하는 것”을 지향

분명한 것은 룯의 **רוּת**가 언급되고 있는 보아스와 룯의 대화 속에는 이스라엘의 두 가지 사회 제도—형사취수혼제와 기업무를 자(고엘)—가 암시되고 있다. 그러므로 “나중”의 **רוּת**를 이해하기 위해서 형사취수혼제와 기업무를 자(고엘)가 룯기에서 어떤 역할을 하고 있는가를 살펴보아야 한다.

3.2.1. 룯의 할라하(Halacha 또는 Halakha)

룯기 저자는 3장에 설정한 그의 무대, 타작마당에 등장하고 있는 인물들을 성서의 해석자로 등장시키고 있다.²⁸⁾ 룯은 친족의 연대감을 강조하고 있는 이스라엘의 두 가지 법률적인 사회 제도에 대한 할라하(Halacha)를 제시하고 있다. 보아스는 하나님을 경외하는 인물로, 이러한 룯의 새로운 할라하를 수용하고 있다. 룯은 형사취수혼제와 기업무를 자(고엘) 제도를 기존 인습과 전통을 넘어 서로 연결함으로, 자신과 나오미의 삶을 위한 명백한 토라의 해석, 하나의 할라하를 제시하고 있다. 그러므로 에리히 쟁어(E. Zenger)는 룯기를 “이야기체로 만들어진 두 율법의 결합체”로 규정하면서, 정확히 “친족 연대성에 관한 풍습의 독창적인 새로운 해석”으로 표현하고 있다.²⁹⁾

룯기에서 두 율법의 결합은 필연성을 바탕으로 치밀하게 배치되어, 룯과 나오미의 생존 문제에 초점이 맞추어져 있다. 이를 위해서 룯은 시어머니의 친족관계와 친족의 의무와 관련된 두 사회제도를 사용하고 있다. 룯이 이미 자기의 시어머니 나오미에게 맹세한 것처럼(1:16) 그 맹세를 지키기 위해서 하나의 길을 모색하고 있다.

룯기가 언급하고 있는 ‘할라하’는 가부장적인 사회의 소외계층에 속하는 여성의 생존보장을 특정한 목표로 하고 있다. 죽은 남편의 혈통을 잇기 위한 형사취수혼제와, 근본적으로 가부장적인 가족제도가 근간을 이루고 있는 “기업무를 자”(고엘) 제도를 룯기는 새롭게 해석하고 있다.

3.2.1.1 형사취수혼제(兄死取嫂婚制)

형사취수혼은 근동의 법률 제도와 관련하여 이해하는 것이 중요하다. 에카르트 오토(E. Otto)는 메소포타미아 지역의 관련 규정에 관한 연구를 통하여 형사취수혼의 의무를 지니는 사람들의 영역과 범위를 밝히고 있다. 그는 각

하는 것을 목적으로 한다. 그러므로 “Halakha”의 근본적인 뜻은 성서의 법률에 대한 규정, 혹은 해명을 의미한다.

28) I. Fischer, *Ibid.*, 212.

29) E. Zenger, *Das Buch Ruth*, ZBK 8 (Zürich: Theologischer Verlag 1986), 88.

각의 법전 모음집의 경우, 그 범위의 차이가 아주 큰 것을 증명해 냈다.³⁰⁾ 안드레 레마이어(A. Lemaire)는 7세기 후기 페니키아 비문 해석을 통해서, 이미 성서 외부에 형사취수혼 문헌이 존재하고 있었다는 것을 증명해 냈다: 그것은 g'로 쓰이고 있으며 룻기에서처럼 “기업무를 자의 혼인”으로 이해할 수 있다. 실제로 구약성서에서 나타나는 모든 형사취수혼과 고엘의 사회제도 변형이 고대 근동에서 이미 입증되었다고 그는 주장하고 있다.³¹⁾

형사취수혼을 정상적인 부부관계로 이해해야 하는지, 혹은 아들을 출산하기 위한 시간적 한계가 있는 합목적성 관계인지, 동시에 계속되는 후손이 생물학적인 아버지에게 속하는지 아닌지, 지금도 의견이 분분하다. 그러나, 룻기에서 룻과 보아스의 혼인은 정상적인 부부관계이기 때문에 이러한 문제가 계속해서 언급될 필요는 없다.³²⁾

자손 없이 죽은 남자를 위해서, 그의 형제가 죽은 남자의 아내와 아이를 출산하기 위해 시행하는 형사취수혼은 구약성서에서 세 가지 서로 다른 상황 속에서 나타나고 있다.³³⁾ 율법서에서 형사취수혼이 나타나고 있는 본문 중의 하나는 신명기 25장이다. 신명기 25장은 명백히 남성중심적이다. 여기서 형사취수혼의 주요 관점은 남편을 잃은 과부를 위한 생계 부양이 아니다.³⁴⁾ 과부를 위한 생계 부양은 단지 부수적인 측면이 될 수 있다.

창세기 38장에 형사취수혼과 관련되는 다말의 이야기가 나타난다. 유다는 다말의 상황이, 형사취수혼의 사회제도에 적용되는 것을 인정하지만, 그의 남겨진 아들 셀라와 다말의 부부관계를 허용하지 않는 창세기 38장과 룻기 사이의 구조적인 유사점과 다양한 특징에 관해서 이미 엘렌 반 볼데(E. van Wolde)와³⁵⁾ 라모나 파에 베스트(L. F. West)는³⁶⁾ 이야기하고 있다. 그들은 두 개의 텍스트에 공통적으로 나타나는 형사취수혼 제도의 비교 분석을 통해서 룻기를 창세기 38장에 관한 후대의 해석으로서 규정하고 있다.³⁷⁾ 토마스 크뤼거(T. Krueger)³⁸⁾는 창세기 38장을 룻기의 모체로 이해할 수 있다고 주장한

30) I. Fischer, *Ruth*, 49; E. Otto, “Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtvergleich”, *ZAR* 1 (1995), 103-110.

31) A. Lemaire, “Une inscription phenicienne decouverte recemment et le mariage de Ruth la Moabite”, *Erls* 20 (1989), 124-129.

32) I. Fischer, *Ruth*, 51.

33) R. F. West, “Ruth: A Retelling of Genesis 38?”, *Ann Arbor* (1981), 7-18.

34) E. Otto, “Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtvergleich”, 109f.

35) E. van Wolde, “Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives”, *Biblnt* 5 (1997), 8-28.

36) R. F. West, “Ruth: A Retelling of Genesis 38?”, 169f.

37) *Ibid.*; E. van Wolde, “Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives”, 8-28.

다. 그는 혼합혼을 엄격하게 반대하는 시대적 상황에 있는 룻기의 배경을 지적하며, 창세기 38장 다말의 이야기가 룻기의 형사취수혼에 대한 새로운 해석의 가능성을 제시하고 있다고 말하고 있다.

룻기에서 형사취수혼은 두 번에 걸쳐 나타나고 있다.³⁹⁾ 룻기 1:12에서 나오미는 두 며느리를 위한 아들을 출산하기에 너무 늙었다고 표현하고 있다. 신명기와는 차이가 나지만 나오미는 분명히 형사취수혼을 명시하고 있다. 그러나 나오미는 형사취수혼을 신명기에서처럼 죽은 아들에 대한 연대의식으로 보는 것이 아니라 과부 며느리의 생계를 위한 사회 제도로 이해하고 있다. 그러므로 룻기 저자는 나오미의 형사취수혼의 이해를 통해서 율법서의 기존 사회 질서 체제를 극복하고 있다. 만약에 나오미가 신명기 25장에 따라 자신의 계획을 실행시키기 위해서는 자기의 죽은 남편 엘리멜렉의 형제와 결혼해야 한다. 이와는 달리 나오미는 룻과 보아스의 혼인을 계획하고 추진한다.

룻기 4:1 이후의 본문은 신명기 25:5 이후의 본문과 밀접한 관련성을 가진다. 그러나 동시에 두 본문 사이에는 차별성이 내포되어 있다. 율법서와 룻기 이야기의 결정적인 차이는 신명기 25장에서 배우자의 남자 형제가 형사취수혼 제도에 따라 형수와 결혼하기를 거절한다면, 여자는 자신이 선택한 남자와 결혼할 수 있는 것에 비해, 룻기 3:12 이후와 4:3-10에 의하면 형사취수혼을 위한 의무를 지나는 사람들의 영역과 범위가 기업무를 자로부터 기업무를 자에게 미루어 넘길 수 있는 전달 체계를 갖고 있다. 신명기에 따르면 형사취수혼의 의무자의 범위가 제법 한정적으로 암시되고 있는 것에 비해서, 룻기에는 가까운 친족이 없을 경우, 형사취수혼의 의무가 있는 친족의 범위가 좀 더 확장되어 있다. 그러므로 보아스와 룻의 혼인은 더 이상 통례적인 형사취수혼으로 보기는 어렵다.⁴⁰⁾

3.2.1.2 고엘 사회제도

고엘(**גֹּאֵל**) 사회제도는⁴¹⁾ 지나친 빚으로 인해 잃어버린, 가까운 친족의 집이나 토지, 상속 소유물을 다시 사서 찾아주는 의무를 말한다(레 25:23-28).

38) T. Krueger, "Gen 38 - ein 'Lehrstück' alttestamentlicher Ethik", R. Bartelmus u.a. (Hg.), *Konsequente Traditionsgeschichte*, FS K. Baltzer (OBO 126), Freiburg u.a (1993), 225f.

39) I. Fischer, *Ruth*, 51.

40) *Ibid.*, 52.

41) H. Ringgren, "**גֹּאֵל**", ThWAT Bd I (1973), 884-886; 구약성서에서 **גֹּאֵל**은 *gal* 또는 *niph* 형의 동사로 나타난다. 또한 *gal* 형의 분사 능동형으로는 주어로 "구원자"(Erlöser)의 의미를 가진다. **גֹּאֵל**의 이차적인 형태는 **גָּלוּ**으로 나타난다. 동사로서, 한편으로는 법적인 측면 또는 사회적인 측면을 지니며, 다른 한편으로는 하나님의 구원사적인 행위와 관련하여 사용된다.

이러한 친족의 연대성에 대한 규정의 신학적인 근거는 토지 신학과 관련하여 이해될 수 있다⁴²⁾: 토지는 여호와께 속한 것이고, 이스라엘에게 단지 봉토로서 주어진 것이다; 그러므로 임의대로 팔 수 없다. 이러한 규정 배경 뒤에는 가나안 정복과 관련하여 각 지파별 평등한 토지 분배를 위한 후기 신학사상이 있다.⁴³⁾ 사회사적으로 이 계명을 위한 동인은 왕정시대 소작료 자본주의적인 경제 구조로 소급해 볼 수 있으며, 이러한 경제 구조 폐단의 비통한 경험은 사회제도를 낳게 하는 요인으로 작용할 수 있었던 것이다.⁴⁴⁾

또한 고엘 사회제도는 개인의 권리와도 관련된다. 가까운 친족이 되는 고엘은 그의 친족 중의 한 사람이 빚을 지고 노예가 되었을 경우 돈을 지불하고 그를 해방시켜 주어야 한다(느 5:1-5; 레 24:47f.). 고엘의 의무 중의 다른 하나는 살인한 자에 대한 피의 보복이다(민 35:19). 이 세 가지 고엘의 기능은 포로기와 포로기 이후에 하나님 속성으로 발전되어 나타난다.⁴⁵⁾

룻기의 고엘 사회제도를, 형사취수훈처럼 율법서에 나타나고 있는 고엘 사회제도의 성격과 일치시킨다면 율법서에 상응하는 고엘 제도를 재구성하기는 어렵다. 율법서의 고엘 제도에 근거하지만 룻의 특별한 상황 속에 재해석되기 때문이다: 나오미에게 토지를 매매하는 보아스의 이야기(4:3-9)에 레위기 25장의 사회규범이⁴⁶⁾ 나타나고 있다. 레위기 25장의 규정을 룻기 4장과 연결하여 본다면, 엘리멜렉이 모압 땅으로 이주하기 이전에 그의 토지를 팔아야 했다는 것을 추론할 수 있다. 그리고 재 구입의 권리를 갖고 보아스는 고엘로서 빈궁한 과부를 위한 재 구입의 의무를 따르고 있다.⁴⁷⁾ 보아스는 고엘의 의무뿐 아니라 형사취수훈의 의무를 지니는 친족으로 나타나고 있다.

3.2.2. 룻기에서 형사취수훈과 고엘의 결합

토라 어느 곳에도 형사취수훈과 고엘 사회제도가 함께 결합되어 나타나지

42) Fischer, *Ruth*, 53.

43) Ibid.

44) Ibid. 참고. 임태수, 「민중 연대자 고엘」, 『세계와 선교』 138(1993), 8.

45) Ibid.

46) 빈곤한 상황에 있는 토지 소유자를 위해서 땅의 분배를 수여하는 것을 목적으로 하고 있다.

47) I. Fischer, *Ruth*, 54. 물론 룻기 4:3, 5, 9에서 나오미는 분명히 토지 판매자로서 표현되고 있다. 이 용례는 예레미야 32장에서 찾아볼 수 있다. 여기서, 왜 가난한 과부가 자신의 삶의 기반을 양도하기 원하는지를, 논리상으로 설명하기가 어렵다; R. Kessler, “Zur israelitischen Löserinstitution”, M. Crüsemann and W. Schottroff, (Hg.), *Schuld und Schulden*, KTB 121 (München: Kaiser Verlag, 1992), 46-51. 라이너 케슬러는 레위기 25:25와 룻기 3:13과 4:4에서 친족 촌수의 인접 범위의 단정이 중요하다고 주장하고 있다. 물론 그는 토지 구입자로서 기업무를 자가 토지를 보답이나 보수 없이 소유자에게 돌려준다는 사회에 대한 공상적이고 낭만적인 생각으로부터 분리하고 있다.

않는다. 율법서 뿐만 아니라 성서의 어떤 텍스트에서도 이 두 가지 사회제도의 연합은 언급되어 있지 않다. 유일하게 룻기에서 이 두 사회제도가 화합하여 조화를 이루고 있다. 지금까지의 연구사는, 룻기에서 토라와 구별되는 이 두 가지 사회제도의 법률사적인 배경을 강조해 왔다.⁴⁸⁾

룻기가 쓰여진 시기를⁴⁹⁾ BC 620년 이전 또는 포로기로⁵⁰⁾ 산정하는 학자들의 경우와 포로기 이후 페르시아 시대로 산정하는 학자들의⁵¹⁾ 경우에 따라, 룻기의 연구사는 두 가지 서로 다른 견해로 분류된다. 룻기의 목적을 모압인의 후손인 다윗의 출신에 대한 합법화로 보는 경우, 룻기의 쓰여진 시기를 왕정시대로 산정하기도 한다. 그러나 형사취수훈과 고엘의 사회제도가 서로 결합되어 나타나는 룻기의 특징은, 신명기 25:5ff의 규범에 근거하여 분석해 볼 때, 룻기의 쓰여진 시기를 6세기 혹은 포로기- 초기 포로기 이후로 생각하기 어렵다.⁵²⁾ 또한 포로기 이후로 보는 견해는, 룻기의 후기 성서 히브리어, 예를 들면 1:4 ‘아내를 맞이하다’(וַיִּשְׂאָר וְנָשָׂא); 1:13 ‘그러므로’(הַלְלוּ); 4:13 ‘임신하게 하다’(וַיִּתֵּן הַרְיוֹן)에 그 출발점을 갖고 있다.⁵³⁾ 그리고 신명기 23:4f에 기록되어 있는 것처럼, 모압 사람을 이스라엘 공동체로 수용하는 것에 대한 금지에 대하여 룻기는 반대하며 항의하고 있기 때문이다. 본 논문에서는 룻기가 쓰여진 시기를 포로기 이후로 보는 견해와 입장을 같이 한다. 룻기는 언어 성격과 내용의 특징을 근거로 후기의 텍스트, 즉 두 번째 성전 시대로 볼 수 있다.⁵⁴⁾ 룻기가 쓰여진 시기를 초기로 보는 연구 경우에 의하면, 율법서의 두 가지 사회제도가 룻기에 동일하게 나타나 있다는 주장을 하고 있다. 룻기의 쓰여진 시기를 후기로 보는 연구의 경우에 의하면, 룻기에는 이 두 사회 제도와 관련하여 토라의 규정이 이미 약해졌다는 것을 주장하고 있다.⁵⁵⁾ 근본적으로 룻기에 나타나고 있는 이 두 가지 사회제도는 많은 부분에서 율법서와 거의

48) R. Vuilleumier, “Stellung und Bedeutung des Buches Ruth im alttestamentlichen Kanon”, *ThZ* 44, (1988), 198-201.

49) Y. Zakovitch, *Das Buch Rut. Ein juedischer Kommentar*, SBS 177 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1999), 51-53; Zenger, *Einleitung in das Alte Testament* 1:1 (1986), 27; Fischer, *Ruth* (2001), 87; 쓰여진 시기를 위한 시금석으로 지난 100년간의 연구사에서는 룻기의 언어가 주요 테마가 되어 왔다.

50) I. Fischer, *Ruth*, 80.

51) J. A. Loader, “Of Barley, Bulls, Land and Levirate”, F. Garcia Martinez u.a. (Hg.), *Studies in Deuteronomy*, VT.S 53 (Leiden u.a.: Brill 1994), 127ff; I. Fischer, *Ruth*, 89.

52) 이 견해에 관해서는 I. Fischer, *Ibid.* (2001), 86-89를 참조할 수 있다.

53) I. Fischer, *Ruth*, 86-89.

54) *Ibid.*; 룻기의 쓰여진 시기와 관련하여 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 물론 W. Rudolph, *Das Buch Ruth* (1962)는 포로기 이후의 시대로 쓰여진 시기를 이해하는 것은 불가능하다고 주장한다.

55) J. A. Loader, “Of Barley”, 127ff.

일치되지 않고 있다.

히브리어 성경에서 법률에 관한 선례적인 이야기는 거의 항상 할라하적인 특징을 갖는다. 이러한 이야기는 더욱이 법률 규정을 특별한 상황에 조화시키며 현실화하고, 적합하게 적용할 수 있는 사회제도로 재해석되어 보유했다.⁵⁶⁾ 이러한 현상이 룻기에 강조되어 나타나고 있다. 룻기에서 형사취수혼과 고엘의 결합은 모압 여인 룻을 통해서 구체적으로 실행되며 이루어지고 있다.⁵⁷⁾

3:10에서 보아스가 언급하고 있는 룻의 “나중” **אַחֲרָי**는 3:9에서 보여주고 있는 것처럼, 룻이 자신의 안식을 보아스 보호의 날개 아래 찾으려고 하는 청에서 출발하고 있다. 고엘 사회제도를 따르기를 요청하는 시어머니는 밤중에 룻을 타작마당에 있는 보아스에게 보낸다. 룻은 그곳에서 친족 보아스에게(3:2) 그가 두 여인들의 기업무를 자이프로(2:20) 결혼해 줄 것을 청한다(3:9). 보아스가 3:10에서 표현하고 있는 것처럼 룻에게는 다른 가능성도 있었다. 룻은 “젊은 자” *Behurim*(**בְּחֻרִים**)를 따를 수도 있었다. 그럼에도 불구하고 룻은 이스라엘 사회제도 속으로 자신을 편입시킨다. 보아스는 이러한 룻의 행위와 관련하여, 에스겔 16장과 23장의 전통을, 룻과 자신의 상황 속에 적용시키면서 룻의 “나중” **אַחֲרָי**를 이 두 사회 제도에 대한 룻의 할라하(Halacha)로 규정하고 있다.

룻기 저자는 형사취수혼과 고엘의 결합을 통해서, 친족의 연대감에 관한 사회제도에 대한 하나의 새로운 해석을 제시하고 있다.⁵⁸⁾ 이와 관련해서 게오르그 브라우릭(G. Braulik)은 페니키아 부부계약에 대한 연구를 통해서, 룻기에서 나타나고 있는 이 두 가지 사회제도의 결합 현상에 대하여 평가하고 있다. 그는 이러한 결합현상의 원형을 룻기로 평가하는 데에 관하여 회의적이다.⁵⁹⁾ 이 두 가지 사회제도의 비슷한 결합이 이미 존재했다는 것을 그는 페니키아 비문 연구를 통해서 밝히고 있다. 그러나 고대 근동에 또는 다른 문화 속에 이것이 존재했든 존재하지 않았든, 룻기는 명백하게 이 사회제도와 관련하여 토라를 해석하고 있으며 현실화시키고 있다. 그러므로 우리는 성경 안에서 이 두 가지 사회제도의 결합의 원형을 룻기로 확정할 수 있다.

지금까지 살펴본 것처럼 이스라엘의 영향력 있는 두 가지 사회제도를 재해

56) I. Fischer, *Ruth*, 55.

57) K. Butting, *Die Buchstaben werden sich noch wunden* (Berlin: Alektor-Verlag, 1994), 31.

58) E. Zenger, *Ruth*, 88. 룻기를 제외하고 이 두 제도의 결합은 구약성서 어디에도 나타나지 않고 있다.

59) G. Braulik, “Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut”, E. Zenger (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, HBS 10 (Freiburg u.a.: Herder, 1996), 120f.

석하고 있는 룿의 할라하의 목적이 룿의 “나중” נֶחֱמָה와 직접적인 관련성을 지니고 있음을 알 수 있다. 룿은 보아스와의 대화 속에서 형사취수혼과 고엘의 사회제도를 언급함과 동시에 재해석하여 제시하고 있다(룿 3:8-9). 또한 보아스는 이러한 룿의 할라하를 룿의 נֶחֱמָה로 규정함과 동시에 그 “나중” נֶחֱמָה를 처음 것과 비교하여 더 나은 נֶחֱמָה로 칭송하고 있다. 룿의 “나중” נֶחֱמָה는 남편을 잃은 가난한 모압 여인 룿이 이스라엘의 기존 질서를 수용하며 가난한 자신과 시어머니의 생존을 위해 토라의 새로운 해석을 제시하는 것을 말해주고 있다.

3.3. 룿기 1:8에 나타나고 있는 נֶחֱמָה

4장으로 이루어져 있는 룿기는 각 장마다 주제를 암시하는 중요한 장면들과 그에 상응하는 신학적인 개념들을 가지고 있다. 룿기 1장의 주요 장면은 나오미가 두 며느리인 룿과 오르바와 대화를 나누고 있는 부분이다. 이들의 대화는 “이미 모압으로부터 베들레헬을 향하여 출발한 이후, 여행의 노상”에서 시작되고 있다. 이러한 시간상 특정한 시점을 설정한 룿기 저자의 의도는 무엇일까?

룿기 저자는 나오미의 ‘두 며느리의 고향으로의 귀환’에 대한 권면 시점을 “여행의 노상”으로 설정하여 룿기를 읽는 독자로 하여금 혼란을 갖게 한다. 나오미의 권면이 시간상으로 너무 늦다는 의문점을 갖게 하기 때문이다.⁶⁰⁾ 왜 귀향의 노상 중에 나오미는 갑자기 룿과 오르바의 “모압으로의 되돌아감”을 요청하고 있는 것일까? 이미 결정하여 행하고 있는 일에 대하여 다시금 반복하는 대화의 상황을 통해서 룿기의 저자는 신학적인 개념 “되돌아오다”(שׁוּב)를 독자에게 부각시키고 있다.

그러므로 1장 전체에 강조되고 있는 언어 “되돌아오다”(שׁוּב)를 통해서 그의 신학적 의도에 접근할 수 있다: 어근 שׁוּב은 룿기 1장에서 12번에 걸쳐 나타나고 있다(룿 1:6, 7, 8, 10, 11, 12, 15, 16, 21, 22).⁶¹⁾ 룿기의 저자는 그의 중요한 신학적인 개념 “되돌아오다”(שׁוּב)를 표현하기 위해서 특별한 상황을 설정하고 있는 것이다. 그는 1장에서 유대 땅을 향한 귀향을 모압 땅을 향한 귀향과 서로 대치시키고 있다(룿 1:6-12). 이를 위해서는 나오미와 그의 두 며느리가 유대를 향한 노상에 있는 장면이 필수적이다. 만약에 이들의 대화가 모압에서 “출발 하기 이전”에 나오미에 의해서 언급되었다면, 유대 땅을 향한 귀

60) I. Fischer, *Ruth*, 133.

61) Graupner and Fabry, “שׁוּב”, *ThWAT*. VII (1993), 1133.

환과 모압 땅을 향한 귀환, 이 두 가지 선택의 상치성은 불가능하기 때문이다.

그렇다면 룻기의 저자는 이러한 문학적인 특징을 통해서 무엇을 의도하고 있는 것일까? 1:8에 나타나고 있는 רַחֵם와 어떤 관련성이 있는 것일까? 룻기에서 רַחֵם가 처음으로 나타나고 있는 1:8의 나오미의 축복 기원은 두 부분으로 구성되어 있다. 8절 전반부의 두 며느리에 대한 나오미의 귀환 명령 이후, 후반부는 두 여자의 과거 선한 행위에 대한 하나님의 선대하심(רַחֵם), 즉 보은하심에 대한 요청으로 이루어져 있다.⁶²⁾ 8절과는 달리 9절 전반부는 두 며느리 미래에 대한 나오미의 희망에 초점이 맞추어져 있다. 여기서 유대 여인 나오미의 하나님 이해는 8절과 9절에 반복해서 나타나고 있는데, 나오미는 야훼 하나님을 수여자로 이해하고 있다. 8절에서 룻의 선행에 רַחֵם로 보은해 주시는 하나님, 9절에서 위로받을 곳을 허락해주는 하나님으로 이해하고 있다. 그러므로 8절의 רַחֵם 이해는 나오미의 하나님, 나오미의 야훼 이해를 반영하고 있다:

『개역개정』

나오미가 두 며느리에게 이르되 너희는 각기 너희 어머니의 집으로 돌아가라(1:8상반) 너희가 죽은 자들과 나를 선대한 것 같이 여호와께서 너희를 선대하시기를 원하며(1:8하반)

『공동번역』

두 며느리에게 이제 친정으로 돌아들 가라고 하며 이렇게 말했다. “너희가 죽은 내 아들과 나에게 그토록 고맙게 해주었으니, 야훼께서도 것처럼 너희를 보살피 주시기를 바란다.”

ELB

sagte Noomi zu ihren beiden Schwiegertöchtern: Geht, kehrt um, jede in das Haus ihrer Mutter! Der HERR erweise euch Gnade, so wie ihr sie den Verstorbenen und mir erwiesen habt!

NIV

Then Naomi said to her two daughters-in-law, “Go back, each of you, to your mother's home. May the LORD show kindness to you, as you have shown to your dead and to me.”

62) M. Köhlmoos, *Ruth*, 13-14: רַחֵם의 개념은 사람을 주체로서뿐만 아니라 하나님을 주체로서 사용하고 있다. 야훼가 주체로서 사용되는 본문은 1:8과 2:20이다.

우리말 성경과 다르게 독일어 성경과 영어 성경에서는 “여호와께서 너희를 선대하시기를(רַחֵם) 원한다”라는 문장이 먼저 나타난다. 그리고 비교문(so wie)을 통해서 우리말 성경 “너희가 죽은 자들과 나를 선대한 것 같이”의 문장이 후치하고 있다. 물론 여기서 영어와 독일어 비교를 통해서 단순한 어법상의 차이를 지적하려고 하는 것은 아니다. 오히려 독일어와 영어가 가지는 “어법”이 우리 『개역개정』이나 『공동번역』보다 히브리어 성경과 더 가깝게 번역하고 있다는 것을 지적하고자 한다.⁶³⁾ 우리말의 특징상 우리 『개역개정』이나 『공동번역』은 룻기 1:8에서 רַחֵם를 두 번 언급하고 있다: 한 번은 하나님의 선대하심과(רַחֵם) 관련하여 다른 한 번은 나오미의 두 며느리의 행위과 관련하여 직접적으로 언급하고 있다.

그러나 대부분의 독일어 성경과 영어 성경이 보여 주는 것처럼, 히브리 성경에서 직접적으로 언급되고 있는 רַחֵם는 하나님의 선대하심(רַחֵם)과 관련하여 단 한 번 나타난다. 히브리어 성경 룻기 1:8에서 하나님의 행위와 관련하여 직접적으로 표현되고 있는 רַחֵם와는 달리, 룻과 오르바의 행위는, 전치사와 관계대명사의 결합(רַחֵם)을 통해 이루어진 비교 문장 속에서 간접적으로 주제화 되고 있다. 물론 여기서 하나님의 רַחֵם와 두 며느리의 행위는 각각 동일한 행위동사 *asah*(אָסַח)로 평행을 이루고 있다. 이러한 문장론적인 현상을 근거로 우리말 성경은 같은 두 동사가 주절과 종속절에서 한 목적어를 공유할 수 있다는 가능성을 고려하여 자연스럽게 주절의 רַחֵם를 종속절에서 반복하고 있다. 다시 말하면 우리말 성경은 주절에 나타나고 있는 רַחֵם를 두 며느리의 행위에 관한 목적으로 수용하고 있다.

그러나 이러한 해석이 전혀 문제가 되지 않는 것은 아니다. 접속사 “כַּאֲשֶׁר”의 쓰임을 구약성서에서 찾아 보면 כַּאֲשֶׁר-절의 동사와 목적어가, 많은 경우에 주절과 평행을 이루고 있지 않다(비교. 창 7:5, 9; 34:12; 43:14; 출 5:13; 민 2:17; 레 18:3). 이것으로 미루어 보아 룻 1:8에서 주절과 종속절의 동사가 동일한 동사를 사용한다고 해서 한 목적을 공유할 수 있는 가능성만을 지닌 것은 아니라는 것을 알 수 있다. 이제 행위동사 *asah*(אָסַח)의 쓰임을 살펴보자. *asah*동사는 다양한 의미를 가지고 있다.⁶⁴⁾ 일반적으로 목적을 취하지만 목적어 없이 쓰이는 경우도 있다(비교. 레 18:3; 출 23:24).⁶⁵⁾ *asah*동사가 행위동사

63) 물론 위에서 제시된 영어 성경 외에 다른 번역 영어 성경에서는 우리말 번역과 동일하게 רַחֵם의 의미를 나타내는 “good” 또는 “kindness” 단어를 종속절의 목적어로 취하고 있다:

“as you have been good to the dead and to me” (BBE 1949/64)

“for your kindness to your husbands and to me” (NLT)

64) E. Jenni, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, 64.

65) Ringgren, “אָסַח”, *ThWAT*. Bd VI (1986), 424.

로 쓰이는 경우에는 행위와 태도를 표현하며,⁶⁶⁾ 주절의 목적어를 동일하게 취하지 않는 경우도 나타나고 있다(비교. 레 18:3; 출 23:24).⁶⁷⁾ כְּאַשֶׁר 혹은 כִּי의 구문론적 역할은 대부분 주절의 내용과 비교 유추하는 기능이지만, 그것이 주절과 종속절과의 내용이 동일하다는 것을 의미하는 것은 아니다. 이러한 구문론적인 분석에 근거하여 우리는 1:8하반절에서 *asah*동사가 표현하고 있는 두 며느리의 행위를 주절의 חָסְדָּא로 단정 지을 수 없다.⁶⁸⁾

이처럼 구문론적인 관찰을 통해서 제기되는 1:8하반절의 כְּאַשֶׁר עָשִׂיתָּם의 번역의 문제는 룻의 חָסְדָּא의 의미론적 고찰에 의해서 분명해진다. 우리말 성경 번역이 자칫 간과해 버릴 수 있는, כְּאַשֶׁר עָשִׂיתָּם에서 발생하는 번역의 차이는 3:10의 חָסְדָּא, 특별히 룻의 첫 번째 חָסְדָּא를 이해하는 데 오류의 출발점이 될 수 있기 때문이다. 이것은 또한 룻의 나중 חָסְדָּא의 역동성을 제한할 수 있기 때문에 우리말의 바른 번역은 필수적이다.

8절에 나타나는 룻의 “죽은 자와 나오미에게 행한 것처럼”(כְּאַשֶׁר עָשִׂיתָּם וְעָמְדִי וְעַם-הַמָּוֹתִים)의 의미는 6-8상반절까지 3번에 걸쳐 반복해서 나타나고 있는 “되돌아오다”(שׁוּב) 개념을 통해 미리 채비하여 암시되고 있다. 죽은 자와 나오미에게 행한 룻의 선행이 8하반절에서 절정으로 발화(發話)되고 있고, 9상반절에서 나오미는 며느리에 대한 “하나님의 선대(חָסְדָּא) 하심”(『개역 개정』)이 무엇인지를 구체적으로 명확하게 표현하고 있다:

『개역개정』

여호와께서 너희에게 허락하사 각기 남편의 집에서 위로를 받게
하시기를 원하노라(9)

나오미의 두 며느리에 대한 소망은 행복하고 안정된 삶이다. 두 며느리의 선한 행위에 대한 야훼의 선대하심이다. 야훼의 이러한 행위의 통일성은 룻기 4:13에서도 찾아 볼 수 있다. 결론적으로 1:8의 כְּאַשֶׁר עָשִׂיתָּם 행위는 야훼의 חָסְדָּא가 작동하도록 할 수 있는 행위이며, 더욱 구체적으로 1:9에서 나타나고 있는 나오미의 하나님 이해에 양자의 상호 관계가 반영되어 있다. 그렇다면

66) Ringgren, “עָשָׂה”, 428.

67) Ibid.

68) 2:20에 나타나고 있는 חָסְדָּא는 ‘떠나다’ 또는 ‘유기하다’를 의미하는 동사 “עָזַב”와 함께 쓰이고 있으며, 3:10에 나타나고 있는 חָסְדָּא는 동사 “טָב”를 동반하고 있다. 룻기의 저자는 그의 중요한 신학적인 개념 חָסְדָּא를 사용하면서 각각 서로 다른 동사를 선택하고 있다. 그가 חָסְדָּא와 관련하여 선택한 동사의 다양성을 생각해볼 때, 만약 그가 1:8의 כְּאַשֶׁר-절에서 룻과 오르바의 행위를 חָסְדָּא로 암시했다면 그는 주절과 동일한 동사 “עָשָׂה”를 의도적으로 피할 가능성이 있다.

1:8을 통해서 이해할 수 있는 “룻의 죽은 자와 나오미에게 행한 행위”(וְעַמְדָּי כְּאִשְׁרָא עִשְׂתִּים עִם־הַמֵּתִים)은 3:10에 나타나는 룻의 첫 번째 רָחֵם와 어떤 관련성을 지니는 것일까? 1:8에 나타나고 있는 “룻의 죽은 자와 나오미에게 행한 행위”의 설정된 구조와 규칙을 통해서 접근해 보자. 앞에서 살펴 본 것처럼 룻의 행위는 사람들의 상호관계 속에서 작용하고 있다:

『개역개정』

너희가 죽은 자들과 나를 선대한 것 같이(1:8)

1:8에, 유대에 덮친 기근으로 인해 베들레헬을 떠나 모압 땅을 찾은 엘리멜렉 가정에 대한 룻과 오르바의 성실함이 표현되고 있다.⁶⁹⁾ 이미 위에서 살펴 본 것처럼, 1장 전체에 강조되고 있는 개념 “되돌아오다”(שׁוּב)를 통해서 또한 그들의 나오미에 대한 연대감이 강조되고 있다.⁷⁰⁾ 9상반절이 “하나님의 선대(רָחֵם) 하심”에 대한 구체적인 해석이라면, 10절 שׁוּב를 통해 표현되고 있는 룻의 나오미와의 동행 의지는 8절의 룻의 선행으로 이해될 수 있다. 이러한 배경 속에서 8절에서 암시되고 있는 룻의 행위는 과거의 유대인 엘리멜렉 가정에 대한 선행과 성실함, 그리고 나오미에 대한 연대감으로 이해할 수 있다.⁷¹⁾ 결론적으로, 1:8의 룻의 행위는 과거 엘리멜렉 가정에 대한 룻의 성실함과 나오미와의 연대감(1:10)을 그 범위로 규정할 수 있다.

특별히 설정된 문학적인 구조 속에서 언급된 1:8의 룻의 행위는 3:10에서 언급되고 있는 룻의 “처음의 רָחֵם”와 어떤 관련성을 가지는 것일까? 이 문제에 대한 답은 룻기의 저자가 1:8에서 보여주고자 하는 룻의 선행의 행위 개념 뿐 아니라 보아스가 3:10에서 말하고 있는 룻의 “처음의 רָחֵם”를 더욱 깊이 이해할 수 있는 길을 제시할 것이다.

보아스가 3:10에서 말하고 있는 룻의 “처음의 רָחֵם”은 1:8의 룻의 행위에서 출발하고 있음과 동시에 룻의 유대를 향한 나오미의 귀향과 동행(1:14-16), 계속해서 베들레헬에서 룻의 나오미 부양과 관련해서 이해해야 한다(2:3). 보아스가 3:10에서 표현하고 있는 룻의 “처음의 רָחֵם”은 1:8의 행위에서 출발하여야 하지만, 1:8의 선한 행위에 그 범주를 제한할 수 없다. 다시 말하면, “처음의 רָחֵם”을 1:8의 행위와 동일시 할 수 없다. 1:8의 행위를 넘어서, 그것은 또한

69) 오토 카이저, 『구약성서 개론』 이경숙 역 (왜관: 분도출판사, 1995), 215.

70) J. Ebach, “Fremde in Moab - Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur”, ders./R. Faber (Hg.), *Bibel und Literatur* (Muenchen: Wilhelm Fink Verlag, 1995), 277-304.

71) I. Fischer, *Ruth*, 35: 룻에 관해서는 계속해서 이야기 되지만, 그것에 반하여 오르바의 이야기는 1:8 이후 사라지고 있다.

미래와의 연속성 상에 있어야 한다. 즉, 룻의 “처음의 רָחֵק”은 보아스가 3:10에서 표현하고 있는 “나중”의 רָחֵק 이전까지의 시점에 이루어진 룻의 선행과 성실함을 말하고 있다. 그러므로 이것은 통시적 성격을 특징으로 하고 있다: רָחֵק은 룻기의 다른 중요한 신학적인 개념과는 달리 자주 나타나지는 않는다.⁷²⁾ 룻기의 저자는 “처음의 רָחֵק”을 통시적 특징을 통해서 3:10 이전까지의 텍스트에 반복해서 은밀히, 그러나 분명하게 표현하고 있기 때문이다.⁷³⁾

4. 나오는 말

룻의 רָחֵק 이해를 통해 이루어진, 본 연구에서 발견한 룻기 1:8하반절에 나타난 룻의 선행의 성격과 עֲשִׂיתָם כְּאִשֶּׁר 우리말 번역을 위한 제언은 다음과 같이 요약해 볼 수 있다. כְּאִשֶּׁר-절에 관한 구문상의 분석을 통해서 1:8하반절의 우리말 번역이 문제가 될 수 있다는 사실을 지적했고, 이 문제는 의미론적인 접근에 의해서 더욱 명백해진다는 것을 밝혔다. 만약 1:8하반절의 כְּאִשֶּׁר-절에서 동사 עָשָׂה의 목적어로 주절의 목적어 רָחֵק를 취한다면, 룻기 전반에 걸쳐 나타나고 있는 신학적인 개념, 룻의 처음 רָחֵק에 대한 역동적인 의미를 제한할 수 있다는 점을 고찰하였다. 왜냐하면 1:8하반절의 כְּאִשֶּׁר-절의 동사 עָשָׂה의 목적어는 주절의 목적어 רָחֵק를 취하기보다는, 의미상 룻기 1장의 등장인물, 나오미, 오르바 그리고 룻의 대화 속에 이미 암시되어 있으며, 동시에 룻기의 독자는 그것이 오르바와 룻의 성실함 혹은 선행이라는 사실을 충분히 읽어낼 수 있기 때문이다. 그러나 대화 속에 함축되어 있는 오르바와 룻의 성실함을 주절의 רָחֵק와 동일시 할 수는 없다.

3:10에서 룻의 רָחֵק를 보아스는 “처음”의 רָחֵק와 “나중” רָחֵק로 비교하여 규정하고 있다. 그러므로 우리는 룻의 두 가지 רָחֵק를 생각해 볼 수 있다. 룻의 “처음” רָחֵק는 룻기 1:8에서 나타나고 있는 룻의 선행에서 출발하고 있다. 룻기 1:8에서 나타나고 있는 룻의 선한 행위는, 유대에 덮친 기근으로 인해 베들레헬을 떠나 모압땅을 찾은 엘리멜렉 가정에 대한 선행을 의미한다. 그러나 이러한 룻의 행위는 3:10에서 표현되고 있는 룻의 “처음” רָחֵק와 동일시되지 않는다. 룻의 “처음”의 רָחֵק는 나오미와의 유대 귀향의 동행, 안식을 하나님님의 보호의 날개 아래에 찾으려는 룻의 결단(1:16; 2:11), 베들레헬에서 나오미를 부양하는 책임을 지는 모습 속에 연속성을 가지고 지속적으로 나타나고

72) Ibid., 37.

73) M. D. Gow, *The Book of Ruth*, 116; Fischer, *Ruth*, 37.

있다. 룯의 “처음”의 רִאשֹׁנָה는 1:8에서 표현되고 있는 룯의 선행의 시점과 공간에서 출발하여 3:10의 “나중” אַחֲרָיִם 이전 시점까지 지속되고 있는 룯의 רִאשֹׁנָה를 일컫고 있으며, 이런 의미에서 룯의 “처음” רִאשֹׁנָה는 통시적인 특징을 가진 רִאשֹׁנָה로 규정할 수 있다.

이러한 이해에 비해, 룯의 “나중” אַחֲרָיִם는 이스라엘의 토라를 재해석하는 룯의 할라하(Halacha) 행위이며, 이스라엘 사회제도와 대화하며 수용하는 룯의 행위로, 공시적인 특징을 가지고 있다. 가난한 과부 모압 여인 룯은 비슷한 상황에 있는 나오미를 부양해야 했고 이방인으로 이스라엘 사회에 적응해야 했다. 이를 위해서 이스라엘 기존 사회제도를 수용하고 대화하며 재해석해야 하는 것이 룯에게 필연적이었다. 더 나아가 3:10의 룯의 “나중” אַחֲרָיִם에는 모압 여인 룯이 이스라엘 기존 질서와 대화하며 이스라엘 공동체로 편입되는 과정을 반영하고 있다. 그러므로 룯기 저자는 룯의 “나중” אַחֲרָיִם 이해를 통해서 누가 진정한 야훼의 백성으로서 이스라엘 공동체로 편입될 수 있는가를 보여주고 있다.

그러므로 우리말 성경, 『개역개정』이나 『공동번역』이 히브리어 본문, 1:8의 “כִּאֲשֶׁר עָשִׂיתָם עִמָּהֶמְתִּים וְעַמִּדִּי” (룯 1:8d)를 “너희가 죽은 자들과 나를 선대한 것 같이”로 번역하고 있는 것은 적절한 것인지 생각해 보아야 한다. 왜냐하면 지금까지 살펴본 것처럼 구문론적 측면에서뿐만 아니라 의미론적 측면에서도 1:8하반절의 룯의 선행은, 이미 시작되었으나 여전히 지속되고 있는 3:10 룯의 처음 רִאשֹׁנָה의 첫 출발점 혹은 한 부분을 의미하고 있기 때문이다. 우리는 1:8하반절의 “כִּאֲשֶׁר עָשִׂיתָם עִמָּהֶמְתִּים וְעַמִּדִּי”에 대한 적절한 번역을 통해서, 예를 들면 직역을 통해서 – 너희가 죽은 자와 나에게 행한 것처럼 –, 룯기 3:10에 나타나는 룯의 “처음과 나중”의 רִאשֹׁנָה를 바로 이해하며 룯기 저자가 강조하여 표현하고자 하는 “나중” אַחֲרָיִם의 신학적인 의미를 도출해 낼 수 있다.

<주요어>(Keywords)

관용, 할라하, 형사취수혼, 고엘(기업무를 자).

רִאשֹׁנָה, Halacha, Levirate, Kinsman-redeeming.

(투고 일자: 2012년 7월 16일, 심사 일자: 2012년 8월 17일, 게재 확정 일자: 2012년 9월 28일)

<참고문헌>(References)

- 김지찬, “기업 무를 자가 되라: 룻기 3:6-18”, 『그말씀』 56 (1997년 3월), 170-177.
- 민영진, 『이방 여인 룻 이야기』, 서울: 한국신학연구소, 2000.
- 오토 카이저, 『구약성서 개론』, 이경숙 역, 왜관: 분도출판사, 1995.
- 임태수, “민중 연대자 고엘”, 『세계와 선교』 138호 (1993년 6월).
- Braulik, Georg, “Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut”, Zenger, Erich, (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, HBS 10, Freiburg u.a.: Herder, 1996.
- Butting, Klara, *Die Buchstaben werden sich noch wunden*, Berlin: Alektor-Verlag, 1994.
- Campbell, Edward, *Ruth*, AncB 7, New York: Doubleday 1975.
- Ego, Beate, “Festrolle”, *Calwer Bibellexikon*, Band I (2003), 356-357.
- Ebach, Jürgen, “Fremde in Moab - Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur”, ders./R. Faber (Hg.), *Bibel und Literatur*, Muenchen: Wilhelm Fink Verlag, 1995.
- Fischer, Irmtrud, *Rut*, HThK. AT, Freiburg: Herder, 2001.
- Frevel, Christian, *Das Buch Rut*, NSK. AT 6, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1992.
- Gunkel, Hermann, *Reden und Aufsätze*, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
- Gerlemann, Gillis, *Ruth. Das Hohelied*, BK 18, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965.
- Gow, Murray D., *The Book of Ruth*, Leicester: Apollos, 1992.
- Graupner and Fabry, “רֹוּת”, *ThWAT*. VII (1993), 1118-1176.
- Herrmann, Klaus, “Halakha”, *RGG*. 3 (2002), 1386-1387.
- Jenni, Ernst, *Lehrbuch der Hebräischen Sprache*, Helbing & Lichtenhan Verlag, 21981.
- Jenni, Ernst and Werstermann, Claus, “בְּחָרָה”, *Theological Lexicon of the Old Testament* (1997), 305-324.
- Kessler, Rainer, “Zur israelitischen Löserinstitution”, Crüsemann, M. and Schottroff, W., (Hg.), *Schuld und Schulden*, KTB 121, München: Kaiser Verlag, 1992.
- Köhlmoos, Melanie, *Ruth*, ATD 9,3, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Krüger, Thomas, “Gen 38 - ein ‘Lehrstück’ alttestamentlicher Ethik”, R. Bartelmus u.a. (Hg.), *Konsequente Traditionsgeschichte*, FS K. Baltzer (OBO 126), Freiburg u.a. 1993.

- Lemaire, André, “Une inscription phénicienne découverte récemment et le mariage de Ruth la Moabite”, *Erls* 20 (1989), 124-129.
- Loader, James A., “Of Barley, Bulls, Land and Levirate”, F. Garcia Martinez u.a. (Hg.), *Studies in Deuteronomy*. VT.S 53, Leiden u.a.: Brill 1994.
- Moore, Michael S., “Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigner”, *CBQ* 60 (1998), 203-217.
- Nowack, Wilhelm, *Richter, Ruth und Bücher Samulelis*, HK I/4, Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1902.
- Otto, Eckart, “Biblische Altersversorgung im altorientalischen Rechtsvergleich”, *ZAR* 1 (1995), 103-110.
- Ringgren, “רַחֵם”, *ThWAT*. Bd VI (1986), 414-452.
- Ringgren, Helmer, “נָסַח”, *ThWAT* Bd I (1973), 884-886.
- Rudolph, Wilhelm, *Das Buch Ruth. Das Hohe Lied. Die Klagelieder*, KAT XVII/1-3, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1962.
- Saxegaard, Kristin M., *Character Complexity in the Book of Ruth*, FAT II, 47, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Vuilleumier, René, “Stellung und Bedeutung des Buches Ruth im alttestamentlichen Kanon”, *ThZ* 44 (1988), 198-201.
- West, Ramonna F., “Ruth: A Retelling of Genesis 38?”, *Ann Arbor UMI* (1981), 7-18.
- van Wolde, Eellen, “Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives”, *Biblnt* 5 (1997), 8-28.
- Zakovitch, Yair, *Das Buch Rut. Ein juedischer Kommentar*, SBS 177, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1999.
- Zenger, Erich, *Das Buch Ruth*, ZBK 8, Zürich: Theologischer Verlag, 1986.
- Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament 1/1*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1998.
- Zobel, Hans J. “רָחַם”, *ThWAT*. III (1982), 48-71.

<Abstract>

**A New Analysis of Ruth 1:8b:
Based on the Understanding of חֲסֵד in Ruth 3:10**

Dr. Il-rye Lee
(Seoul Theological University)

In the Hebrew Bible, the word חֲסֵד appears three times, contrary to the Korean Bible where it appears four times because Ruth 1:8b in the Korean Bible is interpreted as “as you have shown”. These problems will be solved through the understanding of Ruth 3:10.

The studies of חֲסֵד in Ruth 3:10 have repeated the discussions that have existed since Talgum’s interpretation. The atmosphere of the book of Ruth, as one of the five books read on special feasts of Israel and which includes the background of the Feast of Seven Weeks, is rural and peaceful. At the same time, the challenging life circumstances of the two women, Ruth and Naomi, who had to live in the established order of Israel, is strongly expressed. The חֲסֵד in Ruth, as the main theme, is located in these two contrasting backgrounds. Therefore, the purpose of this article is to illustrate, through a thorough study of חֲסֵד in Ruth 3:10, how Ruth along with Naomi dialogues with the established orders of Israel, that is, Levirate and Kinsman-redeeming, and pioneers through their social reality.

Boaz determines Ruth’s חֲסֵד in Ruth 3:10 as the “former” חֲסֵד and the “latter” חֲסֵד. Therefore, we can observe two kinds of חֲסֵד in Ruth. The “former” חֲסֵד starts with Ruth’s good deed which appears in Ruth 1:8. Her good deed was for the family of Elimelech, who went to Moab from Bethlehem because of severe famine, and was also expressed by her solidarity to Naomi who became a poor widow. This חֲסֵד, however, is not identified with the latter חֲסֵד in Ruth 3:10. It is related to being with Naomi for returning to Judah, her decision to find shalom in God’s guidance (1:16; 2:11), and supporting Naomi in Bethlehem. This former חֲסֵד in Ruth 1:8 lasts until the latter חֲסֵד in Ruth 3:10. In this sense, it, therefore, has a diachronic characteristic.

While the former חֲסֵד can be understood as the continuous good deed of Ruth

with a diachronic feature, Ruth's latter רָחֵם has a synchronic feature, starting with her Halacha, dialoguing, and accepting the social system of Israel. Ruth, a poor Moabite widow, had to support Naomi in a similar situation. For this end, it was necessary for Ruth to dialogue, accept, and reinterpret Israel's established order. Moreover, the process of admitting Ruth, a Moabite into the community of Israel is reflected in the latter רָחֵם in Ruth 3:10. Therefore the writer of the book of Ruth demonstrates who can be admitted into the community of Israel as the true people of Yahweh through the understanding of the latter רָחֵם.

We should therefore think whether translating רָחֵם in Ruth 1:8b into “for your kindness (רָחֵם) to your husbands and to me” as in the Korean Bible is appropriate. As we have seen so far, Ruth 1:8b should not be interpreted as רָחֵם from both semantic and syntactic perspectives, but rather as “as you have shown”.