

율법을 넘어서는 은혜*

- 율기의 윤리적-신학적 읽기 -

이사야(남서울대학교 조교수)

- I. 들어가는 말
- II. 민족을 넘어서는 헤세드
- III. 율법을 넘어서는 헤세드
- IV. 처음보다 더한 헤세드
- V. 숨어있는 헤세드와 나오는 말

* 이 논문은 2012년도 남서울대학교 학술 연구비 지원에 의해 연구되었음.

 • ABSTRACT •

Grace beyond the Law: An Ethical and Theological Reading of Ruth

Lee, Sa-Ya

The period of Judges was the representative period of confusion and unethics in the Old Testament. But The Book of Ruth, which has that period as its historical background, is one of the best-loved works of biblical literature, notable for its literary delicacy and important theological thinkings. It is a treasure house of theological thinking which speaks the change of theological paradigms in the (Post-)Exilic period as well as one of the elaborate literary works in the Old Testament. We can see important themes such as the anti-nationalism, anti-monarchy, invisible sovereign power and grace of hidden God, deference and concern about the social weaks, universalism which permits foreigners as the people of God, international marriage, when we read this book theologically. Those all features are proven through the normal persons' routine works and dialogues in the shape of diverse skills such as literary chiasmus and contrast.

I'm going to try to read the book of Ruth theologically and ethically focusing on grace(חֶסֶד hesed) which appears 3 times in the book(1:8; 2:20; 3:10). We can divide the entire book by that word: The story of failure and returning of two widows, The encounter of Boaz and Ruth and the expansion of new hope, legal dialogue between Boaz and a relative of Elimelech. Especially, in the chapters 2-3, we meet Boaz, a responsible relative of Elimelech, Ruth's deceased father-in-law. Boaz took an interest in her, noting her loyalty to Naomi and Ruth asks Boaz to spread his cloak over her, metaphorically to give her grace and to marry her. During the flowing of the story. We can see the vivid change of the characters and ethical themes as well as significant features of the theological thinking.

We can see the grace(חֶסֶד) of all characters which are expanded from that of

God beyond the laws of Moses and traditional regulations and the stable hope from the emptiness to the fulness. The author shows us the challenge and change of the social weaks beyond the care/protection of the social weaks and tells us the importance of conversion to the religion of YHWH. He highlights theological messages, new cognition of God, change of theological paradigms desiring changing Israel community in the changed world through the encounter of Boaz and Ruth

Key words: Ruth, Boaz, emptiness, fulness, ethics, grace(חסד)

I. 들어가는 말

흔히들 모든 시대가 다 위기의 시대이고 당대의 윤리적 잣대가 무너지는 시대라고 평가한다. 구약성서의 신명기사가는 특히 사사시대의 혼란과 악행에 대해 신학적으로 혹독히 평가하고 윤리적으로 엄중한 잣대를 들이대고 있다.¹⁾ 모세의 법에 규정된 이스라엘의 아웨 신앙은 가나안의 토속 신앙에 밀려 영향력을 상실했고, 이스라엘 자손은 아웨의 목전에 악을 행하여 자기들의 하나님 아웨를 잊어버리고(삿2:11이하; 3:7,12; 4:1; 6:1; 13:1 등) 바알과 아세라를 비롯한 우상숭배에 젖어들었다. 기드온의 아들 아비멜렉은 왕권에 대한 욕심으로 자기 형제 칠십 명을 한 바위 위에서 죽이고 스스로 왕위에 오르는가 하면(삿9:1-6), 땅을 소유하지 못하는 레위인이 한 개인의 제사장으로 채용되어 새긴 신상이 있는 신당에서 일한다(삿17:1-13). 그런가 하면 베냐민 땅의 기브아 주민들은 창세기 19장의 소돔 사람들처럼 손님을 욕보이려 하고 힘없는 노인의 침을 집단적으로 윤간하고, 이로 인해 죽은 침의 시체는 열두 덩이로 나뉘어 이스라엘 사방으로 보내지기도 한다(삿19:22-30). 급기야 이로 인해 이스라엘 민족 전체의 집단적 보복살인까지 일어나기도 한다(삿20장). 신명기사가가 말하는 사사시대는 그야말로 총체적 혼란과 비윤리의 시기였던 것이다.

다섯 절기에 읽히는 메길로트 중 하나이면서 사사시대를 배경으로 하는(1:1) 룯기는 읽는 이의 관점에 따라 그 의미와 강조점이 많이 달라지는 책이다. 정교한 교차대구법과 대조법을 위시한 고도의 문학적 기법들이

1) 주전 12-11세기 이스라엘이 가나안 땅으로 이주해 들어온 이후, 열두 지파의 동맹체제로 살아가던 이 시대는, 정치적 구심점보다는 오직 한 하나님을 믿는 공통된 신앙으로 이스라엘의 열 두 지파가 하나로 결속했다. 이시야, 「사사시대와 사사기의 하나님 임재 상징」, 한국종교학회, 『종교연구』, 제58집(2010), 277. 신명기사가는 이 모든 혼란과 비윤리적 행위를 ‘(그 때에 이스라엘에 왕이 없으므로) 사람이 각기 자기의 소견에 옳은 대로 행하였다는 데에서 그 원인을 찾고 있다(삿17:6; 18:1; 19:1).

두드러지는가 하면²⁾, 신학적으로는 사사시대가 아닌 포로기 이후의 전환된 신학적 패러다임을 다분히 담고 있으며,³⁾ 여성신학적 관점에서 남성 위주의 가부장적 세계에 도전하는 개혁자적 모델⁴⁾이 되기도 한다. 포로기 이후의 굵직하고 중요한 신학적 사상들이 평범한 사람들의 일상적인 사건과 대화 속에서 다양한 문학기법과 생생하고 함축된 언어를 통해 전달하고 있는 것이다.

필자는 이처럼 다양한 문학기법과 신학적 사상 속에 나타나는 은혜(חֶסֶד)와 등장인물의 변화에 주목한다. 일반적으로 선함(goodness), 은혜(grace), 후의(kindness)를 뜻하는 헤세드는 대개의 경우 하나님께서 모든 사람에게 베푸시는 은혜를 말하지만⁵⁾, 인간관계에서 헤세

2) 문학적으로 볼 때, 마이어스(J.M. Myers, *The Linguistic and Literary form of the Book of Ruth*, Leiden: Brill, 1955)와 글란즈만(G.S. Glanzman, "The Origin and Date of the Book of Ruth," *CBQ* 21, 1959, 201-207)이 룯기 안에 나타나는 운문적 요소에 대해 연구를 시작한 이래, 교차대칭구조를 중심으로 룯기에 대한 새로운 문학적 고찰을 제시한 버트먼(S. Bertman, "Symmetrical Design in the Book of Ruth," *JBL* 84, 1965, 165-168)의 연구는 룯기에 대한 문학적인 안목을 넓혀주었다. 이후 캠벨(E.F. Campbell, *Ruth: A New translation with introduction, notes, and commentary*. AB 7. New York: Doubleday, 1975)은 하나님의 섭리라는 신학적 주제 아래 룯기의 풍부한 언어유희와 문학적인 디자인 등 다양한 문학적인 기법과 번역상의 문제를 다루었고, 사손(J.M. Sasson, *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist Interpretation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979)은 프롭(Vladimir Propp)의 민담 형태를 룯기의 구조에 적용시키며 설화적 문학으로서의 연구에 초점을 두었다.

3) 신학적으로는 하나님만이 이스라엘의 왕이라는 반왕정사상, 숨어계신 하나님의 주권적인 섭리와 은혜(חֶסֶד), 여인과 사회적 약자들에 대한 존중과 배려, 전통적인 인과응보의 사상 및 에스라-느헤미야 시대의 국제결혼 금지 등 국수주의에 대한 도전, 이방 여인까지도 이스라엘 회중에 들어설 수 있다는 보편주의적 신인식 그리고 전통적인 신명기사상에 대한 도전 등 포로기 이후 신학적 패러다임의 전환을 다분히 담고 있다. 이에 대해서는 이사야, 「모압 여인의 하나님: 룯기 1:1-22에 대한 주석적 연구」, 연세대학교&연세대학교연합신학대학원, 『신학논단』 제69집(2012), 237-238 참조.

4) P. Tribble, "A Human Comedy," *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress Press, 1978: 166-199.

5) H-J. Zobel, "חֶסֶד," *Theological Dictionary of the Old Testament* V, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1990, 51.

드가 사용될 경우 이는 신뢰감을 줄 수 있는 성실성, 충성심을 의미한다.⁶⁾ 룯기 전체에서 헤세드라는 단어는 모두 3회 밖에 등장하지 않지만(1:8; 2:20; 3:10), 등장 인물들의 헤세드가 곳곳에 등장하고, 특히 숨어계신 하나님의 주권적인 헤세드가 저변에 깔려있다. 룯기는 사람과 사건의 변화를 이끌어낸다는 점에서 변화된(changed) 여인들의 도전(challenge) 이야기이다. 풍요로움에서 텅 빈으로, 다시 텅 빈에서 채움으로 변화된 나오미와 백안시되던 모압 여인에서 아웨의 날개 아래 들어와 다윗의 조상이 된 룯의 변화가 그렇다. 본 논문은 룯기 본문에 등장하는 3회의 헤세드를 중심으로 이와 같은 은혜와 변화를 구약성서가 제시하는 윤리적, 신학적 덕목으로 연구하고자 한다. 룯기의 이야기가 비단 한 가족의 아름다운 신앙의 이야기로만 귀결되는 것이 아니라 온갖 악행이 자행되던 윤리부재의 사사시대의 암울함을 배경으로 구약성서에서 가장 아름다운 윤리와 신앙을 보여주고 있기 때문이다.

II. 민족을 넘어서는 헤세드

룯기에 등장하는 처음 헤세드는 사회적 약자로 전락한 여인들이 서로의 미래를 걱정하며 배려하는 장면에서이다.

“너희는 각자 자기 어머니의 집으로 돌아가거라. 아웨께서, 너희가 죽은

6) D. A. Baer and R. P. Gordon, “**רוּת**,” *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis* vol.2, Grand Rapids: Zondervan, 1997, 211-218. 룯이 젊은이를 따르지 않고 보아스를 법적인 고엘로 여기면서 배푼 이 헤세드는 신실성과 자비심을 포함한다. A. E. Cundall and L. Morris, *Judges & Ruth*, TOTC 7 (Downers Grove: IVP, 1968), 290. 김진규, 「다문화 배타적인 이스라엘 사회에서의 다문화 수용의 조건들: 룯기를 중심으로」, 한국구약학회, 『제89차 한국구약학회 춘계학술대회 자료집』 (2012), 108, 111에서 중언.

자들과 나에게 행한 것처럼, 너희에게 은혜(רַחֵם) 헤세드)를 베푸시기 원한다. 야웨께서 너희에게, 너희가 각각 자기 남편의 집에서 안식처(מְנוּחָה) 메뉴하)를 찾게 하시기를 원한다.”(룻1:8-9, 사역)⁷⁾.

한 가정을 책임져야 할 남자들이 무력하게 죽은 후, 나오미는 구약시대의 사회적 약자로 분류되는 과부와 나그네로 전락한다. 그러나 그의 책임 있는 행동은 며느리들에 대한 책임과 배려를 포기하지 않는다. 나오미가 이들에게 자신을 따라 나서지 말라고 당부하는 이유는 자기에게 닥친 불행이 하나님으로 인한 것이었고, 이 불행에 사랑하는 사람들을 끌어들이지 않으려 하기 때문이다. 그래서 비록 하나님의 손이 자신을 치셨지만 (1:13) 두 며느리에게는 하나님 야웨의 헤세드를 빌어준다. 나오미가 두 며느리에게 빌어주는 헤세드는 ‘남편의 집에서 받을’ 메뉴하에 집중되어 있다. 이 메뉴하는 특정 장소라기보다는 룻이 정착하여 살게 될 새로운 삶과 재혼을 일컫는다. 이 단어가 3장에서는 변형된 형태로 등장한다: “내 딸아, 내가 오늘 너를 위해 내게 안식할 곳(מְנוּחָה) 마노아흐)을 찾아봐야 하지 않겠느냐?”(룻3:1) 구약시대의 여인들에게 있어서 최고의 위로(1:9)와 안식할 곳(3:1)은 곧 남편의 집이다. 나오미가 두 며느리에게 빌어주는 하나님의 헤세드가 바로 그것이다. 시어머니 입장에서 나오미는 며느리들의 새로운 삶과 재혼에 대해 관심을 갖고 있었을 것이다. 흥미로운 것은 1장에서 나오미는 모압 지방에서의 메뉴하 즉 며느리들이 고국으로 돌아가 각기 재혼을 하라고 권했던 반면, 3장의 마노아흐는 유대 땅 베들레헴에서의 재혼을 의미하며, 자신이 직접 룻을 위해 그 마노아흐를 구해

7) 페쉬타역본은 8절의 עַם-הַמָּתִים וְעַמִּי (죽은 자들과 나에게)를 “내게, 그리고 죽은 내 두 아들에게”로, בֵּית אִישָׁה (남편의 집에서)를 “너희 아버지의 집에서”로 확장하여 읽고, 9절에서는 문장을 구문상으로 보다 쉽게 만들고자 לָכֵם (너희에게) 다음에 חָסֵר (은혜)를 추가하였다.

야겠다고 나선다. 그러나 이 두 경우 모두 며느리(들)이 의지하고 살아갈 부양자, 즉 남편을 만나기를 소망하는 마음에는 변함이 없다. 두 단어 모두 자신의 안락함 보다는 며느리(들)의 미래를 위한 계획이었다는 점에서는 동일하지만, 처음의 메누하가 자신의 삶에 대한 비판에서 돌출된 것인 반면, 후자는 적극적으로 찾아가는 희망이다. 이러한 변화는 앞으로 일어날 사건들을 긍정적으로 생각하게 한다.

나오미가 자신의 인생을 마라로 여기는(룻1:20) 비판적인 여인에서 하나님의 헤세드를 찾아나선 적극적인 여인으로의 변화를 보이는 것처럼, 룻 또한 시어머니를 따라나선 수동적인 여인에서 능동적, 주도적인 변화의 주인공으로 변화한다. 그러나 룻이 메누하/마노아흐(안식처)를 제공 받는다는 것은 사실상 불가능한 일이다. 무엇보다도 룻은 모압 여인이기 때문이다. 모세의 율법은 야웨의 회중에 들어올 수 있는 자와 들어올 수 없는 이방인을 규정하고 있다. 이방인 중 에돔 사람은 이스라엘의 형제 민족이기 때문에 그리고 애굽 사람의 경우, 이스라엘 민족이 애굽 땅에서 객이 된 바 있었기 때문에 그들과 결혼한 경우 삼대 후의 자손은 야웨의 총회에 들어올 수 있었다(신23:7-8). 그러나 암몬 사람과 모압 사람의 경우는 영원히 야웨의 총회에 들어오지 못할 것을 규정하고 있다(신23:3-6).⁸⁾ 그렇다면 나오미의 두 아들이 모압 여인과 결혼했다는 것은 이러한 신명기의 율법과 정면으로 대치되는 일이었다. 룻을 모압여인으로 빈번히 소개하는 것은 그가 이방여인으로서 유대인의 회중에 들어가는 일이 불가능하다는 것을 암시하고 있다. 그래서 4장 밖에 되지 않는 짧은 이야기 속에서 룻이 모압 여자(1:4), 모압 여인(1:22; 2:2,21; 4:5,10), 모압 소녀(2:6)라는 표현이 자주 등장하고 있다. 보아스의 사환⁹⁾은 자신이 알고 있

8) 이사야, 앞의 글, 231-232.

9) 나아르(נַעֲרָה)란 보통 소년을 가리키는 말이지만, 여기서는 베는 자들을 거느렸다는 표현으로 보아 여러 하인들 중 비교적 서열이 높은 젊은 남자 하인을 일컫는 것으로 보인다.

는 룻에 대해 ‘나오미와 함께 모압 지방에 돌아온 모압 소녀¹⁰⁾’라고 말한다(6절). 사환이 룻에 대해서 알고 있는 가장 큰 정보는 그녀가 나오미와 함께 왔다는 것과 모압 출신이라는 점이다. 의도적으로 모압을 두 번이나 언급하면서 이방 여인인 것을 비하하고 있다.¹¹⁾

이에 비해 룻이 스스로를 일컫는 호칭은 흥미롭다. 처음에는 스스로를 이방 여인(노크리아 נַכְרִיָּה, 2:10)¹²⁾라고 불렀다가 이스라엘 공동체에서 사회적으로 낮은 계층에 속하는 하녀(שִׁפְחָה, 2:13), 자유인의 부인이 될 수 있는 여종(אִמָּה, 3:9)으로 발전한다.¹³⁾ 이 또한 다분히 의도적이다. 첫 번째 만남에서는 사회적으로 인정받지 못하는 이방여인이자, 하녀라는 용어를 사용할 수 밖에 없었지만 이제는 결혼가능성의 존재로서의 자신의 가치를 끌어올리고 있는 것이다.¹⁴⁾

룻에 대한 보아스의 호칭은 ‘내 딸’(בָּתִּי, 2:8; 3:10)이라고 부르는 대화에서 시작된다. 이와 같은 호칭은 다른 여자 일군들을 가리켜 ‘나의

이는 보아스의 말이 작지 않은 크기였음을 암시한다.

10) 지금까지 룻을 모압 여인(1:4,22)이라고 소개해 왔던 것과는 달리 모압 소녀(מִוֹאֲבִיָּה 모아비아)라고 말한 것은 보아스가 누구의 소녀냐고 물었기 때문인 것으로 보인다.

11) C. Pressler, *Joshua, Judges and Ruth*, WBC (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 279.

12) 노크리는 일반적으로 나그네 중에서도 정착할 의향이 없이 일시적으로 머물게 된 외국인인을 지칭하는 말인데, 룻기에서는 이스라엘에 정착하여 이스라엘 사람으로 동화되기를 원하는 외국인인을 지칭하는 나그네인 게르(גֵּר)와 같은 의미로 사용되었다. 이들은 피난민이거나 이스라엘 가나안 정착 이전에 이미 가나안에 살던 사람으로서, 고향을 잃고 이스라엘 가운데서 사는 보호대상 시민이어서 완전한 시민이 되지 못하고 어느 정도의 권리만 인정받은 사람이다. 대부분 경제적으로 빈자층에 속하였고, 노동하여 생계를 유지했다. 고대 근동 사회에 있었던 여러 정치적 사회적 변혁들은 쉽게 이러한 나그네들을 산출해내었으며, 이들은 현대의 이민자들, 특히 불법 취업자들과 거의 동의어로 사용될 수 있다. F. A. Spina, "Israelites as gerim, 'Sojourners' in Social and Historical Context," *The Word of the Lord Shall Go Forth*, eds. by Carol L. Meyers and M. O'Connor, Winnoa Lake: Eisenbrauns, 1983, 323.

13) J. M. Sasson, *Ruth*, 53-55.

14) *Ibid.*, 80-81.

소녀들이라고 하는 것과는 대비된다(8절).¹⁵⁾ 더 나아가서 보아스와 롯 사이의 현격한 신분적 차이는 보아스가 롯을 가리켜 현숙한 여인(אשת חיל) 에셋트 하일, 3:10)이라고 부름으로 인해 상쇄되고 조화를 이룬다.

¹⁵⁾나의 딸이여, 이제는 걱정하지 마시오. 당신이 말한 모든 것을 내가 당신을 위해 행할 것입니다. 온 성읍 사람들이¹⁶⁾ 당신은 현숙한 여인(אשת חיל) 에셋트 하일)이라는 것을 다 알기 때문입니다.”...아웨의 살아계심을 두고 맹세하노니¹⁷⁾, 내가 당신에 대한 친족의 의무를 행할 것입니다. 아침이 되기까지 누워있으시오.” (3:11,13, 사역)

롯기에서는 히브리어 하일(חיל)이라는 말이 두 사람에게 적용된다. 하나는 보아스(2:1)¹⁸⁾이고 다른 하나는 롯이다. 하일은 사람의 힘과 권세,

15) 롯을 가리켜 '내 딸'이라고 부르는 호칭으로 보아 보아스는 어느 정도 나이가 있는 사람인 것을 추정할 수 있다. 롯을 '내 딸'이라고 부르는 사람은 시어머니 나오미 (1:11,12,13; 2:2,22; 3:1,16,19)와 보아스(2:8; 3:10,11) 뿐이다.

16) 마소라 본문에 있는 단어를 문자적으로 그대로 옮기면 "내 백성의 모든 문(das ganze Tor meines Volkes)"이다. LXX는 *πᾶσα φυλὴ λαοῦ μου*(내 백성의 모든 지파. *φυλὴ*(지파, 백성, 민족, 나라)는 *πύλη*(문,門)를 잘못 기록한 것이다.)로 읽으며, 페쉬타역은 이와 비슷하게, "우리 백성의 모든 줄기(der ganze Stamm unseres Volkes)", 즉 "나의 백성(עמי)" 대신 "우리의 백성(עמינו)"으로 읽고 있다.

17) 페쉬타역은 *יהוה יי-י*(아웨의 살아계심을 두고 맹세하노니)가 빠져있고, LXX는 "ὁ κύριος, ὁ κύριος(주는 살아계시고, 당신이 주이십니다)"를 가지고 있는데, 이는 아마도 잘못들음(Hörfehler)으로 인해 일어난 중복번역(Doppelübersetzung)인듯 하다. Gillis Gerlemann, *Ruth & das Hohelied, Biblischer Kommentar* 18. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982. 30.

18) 구약성경에 보아스라는 이름으로 등장하는 인물은 단 한 명이다. 이 이름이 사람이 아닌 경우에 사용된 경우로는 솔로몬이 지은 성전 주랑에 세워진 두 기둥 왼쪽 기둥에 붙여졌다(왕상7:21-22). 하지만 보아스라는 이름이 솔로몬 성전의 기둥에서 유래되었는지는 확실하지 않다. 학자들에 따라서는 단순히 히브리어 단어들끼리 결합된 형태로 보기도 하고, 노트는 아랍어와의 관련성을 제기한다. M. Noth, *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen dergemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1980, 228.

재산, 군대 등 다방면에 걸친 능력을 의미하는 말이다.¹⁹⁾ 사사시대의 사사들 중 기드온과 입다의 경우 “큰 용사”로 불린 것이 바로 이 용어이다 (삿6:12; 11:1).²⁰⁾ 우리말 성서 <새번역>은 보아스에게 적용된 이쉬 깡보르 하일(אִישׁ גִּבּוֹר חַיִל)을 ‘재력이 있는 사람’으로 옮기고 있다. 실제로 룯기에서 소개되는 보아스는 넓은 토지와 많은 하인들을 지니고 있다. 그만큼 풍부한 재력의 소유자였음을 알 수 있다. 몇몇 칠십인역 필사본들과 타르굼역, 그리고 아르메니안 전통은 2:1 마지막에 “그리고 그는 나오미에게 과부가 살 집을 주었다”를 덧붙이고 있다. 이는 나오미와 룯이 유대 땅으로 돌아오고 난 다음에 어떻게 살아갈 수 있었는가에 대한 해답을 제공해주고 있다.²¹⁾ 그러나 룯기에서 보아스를 가리켜 이쉬 깡보르 하일이라고 소개하고 있는 것은 단순히 그가 많은 밭과 하인들을 소유한 재력가였음을 말하는 데 지나는 것이 아니다. 룯기 4장에서 보아스가 재판관을 주재하고 그 형식과 절차를 주관하는 것을 보면 그는 상당한 권세를 지닌 사람으로 보인다.²²⁾ 이런 의미에서 단순히 재력이 있는 사람보다는 (faculty, wealth, landowner, braveman 등 여러 면에서) ‘능력있는 사람’²³⁾으로 번역, 해석되어야 할 것이다.²⁴⁾

보아스가 능력있는 사람임에 반해 룯은 일개 모압 소녀에 불과하지만, 보아스는 여기서 한 걸음 더 나아가 베들레헴 사람들이 모두 룯을 현숙한

19) 여기에서 처럼 이쉬(אִישׁ)와 함께 쓰일 경우는 ‘유력한 사람’(mighty man of valour)로 번역이 되지만(BDB, 150, 298-299), 4:11에서는 번성(efficiency) 등으로 번역될 수 있다.

20) 이사야, 앞의 글, 235.

21) E. F. Campbell, *Ruth*, 85.

22) 김의원, 민영진, 『사사기, 룯기』, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 7 (서울: 대한기독교서회, 2007), 735 참조.

23) L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* vol.1, Leiden: E. J. Brill, 2001, 311.

24) 이사야, 「우리말 성서 룯기 번역에 대한 제언」, 대한성서공회, 『성경원문연구』제31-1집 (2002), 42-43.

여인(אִשַׁת חַיִל 에셋트 하일)으로 인정하고 있다고 위로한다. 잠언 31장이 말하는 현숙한 여인이 칭송받는 가장 중요한 덕목은 하나님 경외에 있다. 롯을 에셋트 하일로 지칭하는 보아스는 롯기 전체에서 가장 강력한 힘을 지닌 유력한 자로 불리는 것과 조화를 이루면서 롯 개인의 인격, 도덕적 순결과 정절을 뛰어넘는 야웨 신앙으로의 회귀를 암시하고 있다.²⁵⁾ 이방인과 이스라엘인이, 능력있는 남자와 현숙한 여인이, 원주민과 이방인이, 늙음과 젊음이, 부유함과 가난이 헤세드라는 매개를 통해 조화되고, 화해되고 있는 것이다.²⁶⁾

III. 율법을 넘어서는 헤세드

롯기에 등장하는 두 번째 헤세드는 보아스의 들판에서 나타난다. 롯이 이스라엘 공동체 안으로 들어오는 것이 불가능한 상황에서, 롯에게 안식처를 제공하려는 나오미의 계획이 적극적일 수 있었던 배경에는 보아스가 보여준 헤세드가 있다. 롯에게 은혜를 베푸는 보아스가 자신의 친족이라는 사실이 나오미로 하여금 보다 구체적으로 롯의 미래를 계획하도록 만든다(3:1). 보아스가 롯에게 베푸는 헤세드가 나오미로 하여금 새로운 희망을 갖게 했던 것이다. 그렇다면 보아스가 보여준 어떤 헤세드가 ‘소망 없고’(1:12), ‘마음에 상처를 입고’(1:13), 마라처럼 ‘심히 괴로우며’(1:20) 아무 것도 없이 ‘비어 돌아온’(1:21) 나오미에게 새 힘을 제공했던 것일까? 그것은 사회적 약자를 배려하는 보아스의 헤세드가 모든 이 율법적 제한

25) 이사야, 「모압 여인의 하나님」, 235.

26) 이에 대해서는 Leszek Kolakowski, "Ruth, or the Dialogue between Love and Bread," *The Key to heaven and Conversations with Devil*, New York: Grove Press, 1972, 53-56; P. Tribble, "A Human Comedy: The Book of Ruth," 조애연/류호준 역, 「롯기: 한 여인의 인생극(II)」, 『구약신학저널』 제6집(2001), 401에서 재인용.

을 초월하고 있기 때문이다(2:14-16). 은혜가 전통적 규정을 뛰어넘고 있다. 보아스와 첫 만남에서 룯이 얼굴을 땅에 대고 감격했던 것은 바로 이 율법의 경계를 넘어서신 헤세드 때문이었다.

¹⁰그러자 그녀는 얼굴을 땅에 대고 절하면서 그에게 말했다. “나는 이방 여인이어늘 당신이 어찌하여 내게 은혜(חֶסֶד)를 베푸시며 나를 돌보 십니까?” ¹¹보아스가 대답하여 그녀에게 이르기를, “당신 남편이 죽은 이후로 당신이 당신의 시어머니를 위해²⁷⁾ 행한 모든 것과 당신이 당신의 부모와 고향²⁸⁾을 떠나서, 전에는 알지 못하던 백성에게로 온 일이 내게 들렸습니다. ¹²아웨께서 당신이 행한 일을 갚아 주실 것이고, 아웨 이스라엘의 하나님에 의해 큰 상이 그분의 날개²⁹⁾ 아래 보호를 찾으러 온 당신에게 있을 것입니다.” ¹³룯이 말하였다. “내 주여, 제가 당신께 은혜를 입기 원합니다. 저는 당신의 하녀만도 못하지만 당신께서 저를 위로하시고 당신의 하녀의 마음에 기쁨을 주는 말씀을 하셨기 때문입니다.” (룯2:10-13, 사역)

구약시대의 사회적 약자 가운데 하나인 과부로 전략한 룯은 다른 사람의 발에 들어가서 이삭을 주워서 생계를 유지해야만 했다. 룯이 이삭줍기에 나선 것은 오경에 등장하는 추수법에 근거한다. 이삭줍기는 사회적

27) 천치사 חַסָּד의 기본적인 의미는 ‘와 함께(with)’이지만 여기서는 ‘를 위해(for)’로 사용되었다. LXX 전통은 이 단어를 번역하는 데에 분명하지 않은 점들을 보여주고 있다. 즉 어떤 필사본들은 3격으로 사용하고, 몇몇은 2격(meta/along with)으로, 또 어떤 것들은 4격과 함께 ‘after, next after’의 의미로 사용되고 있다. E.F. Campbell, *Ruth*, 86.

28) 페쉬타역은 וְאַרְיֵן מוֹלְדָתָךְ(너의 고향)을 ‘너의 혈통’으로 읽는다.

29) 신의 날개에 대한 표상은 고대 중동세계에서는 최고 주권에 관한 한 보편적 상징으로서 통용되었는데, 구원과 보호의 한 은유(출19:4), 고난의 광야길을 인도하시는 한 도구(신 32:10-11; 시17:8), 사람이 피하여 숨을 가장 안전한 보호처의 한 상징(신32:37; 시91:4) 등으로 사용되었다. 김이곤, 「룯기의 구원사적 맥락」, 한국신학연구소, 『신학사상』제51집 (1985), 776.

약자인 나그네와 과부 등 가난한 사람들의 권리이기도 했다. 과부된 롯이 누군가의 밭에 가서 이삭을 줍겠다고 나선 것은 유대인의 관습과 오경 안에 등장하는 법을 알고 있었기 때문이다. 그러나 밭에 떨어진 이삭을 줍는 것이 오경에서 규정하는 사회적 약자를 배려하는 법이라고 할지라도 일반적으로 이삭을 줍기 전에 그 밭의 주인에게 허락을 얻어야 했다(레19:9-10; 23:22; 신24:19-21).

사환의 말에 의하면 롯이 보아스의 밭에 우연히 들어가게 된 것은 아침 이었고, 보아스와 롯이 만나게 된 것은 한참의 시간이 지나고 난 다음의 일이다(2:7). 레위기에 따르면 일반적으로 가난한 자들에게 허락된 이삭 줍기는 밭모퉁이로 한정되어 있으나(레19:9), 흥미롭게도 롯은 밭의 모퉁이가 아니라 단 사이에서 주울 수 있도록 요청한다. 그러나 롯이 실제로 단 사이에서 곡식을 주웠는지는 알 수가 없다. 다만 우리가 알 수 있는 것은 롯이 잠시 집에서 쉰 일 외에는 아침부터 부지런히 무엇인가를 '계속' 해왔다는 것이다. 아마도 오경의 규정에 따라 밭모퉁이에서 이삭을 줍는 일이었을 것이다. 사환은 곡식 단 사이에서 줍도록 해달라는 롯의 요청을 들어줄 권한이 없었기 때문에 아마도 보아스의 허락을 얻어야 했을 것이고, 보아스가 곡식단 사이에서 이삭줍기를 허락하는 것으로 보아(15절) 아마도 롯은 실제로 보아스가 등장하기 전까지는 밭모퉁이에서 일을 했을 가능성이 크다. 단 사이에서 주울 수 있도록 요청한 것이나 '잠시 집에서 쉰 외에' 계속해서 부지런히 곡식을 줍는 롯의 모습은 그녀가 강인하고 성실한 여인임을 암시하고 있다.

여기서 롯이 “부모와 고향을 떠나서, 전에는 알지 못하던 백성에게로 온 일”은 아브라함이 하나님의 부르심으로 고향과 친척과 아버지의 집을 떠나 갈 바를 알지 못하고 가나안으로 떠난 일을 떠올리게 한다(창 12:1-3). 롯기의 저자는 롯의 결단과 행동이 예전 아브라함의 결단과 신앙

만큼이나 비중있는 일임을 암시하고 있는 것이다. 보아스는 룿이 행한 일에 대해 하나님께서 갚아주실 것과 이방의 신을 떠나 이스라엘의 하나님 아웨의 날개 아래 들어온 일에 대해 ‘큰 상’을 얻기를 빌어준다. 보아스는 지혜문학에서 자주 사용되는 동의적 평행법을 사용하면서 ‘아웨의 날개(כנף 크나프)’라는 비유적인 표현을 통해 룿을 축복한다(2:12). 일반적으로 고대근동에서 날개란 그 지방의 신을 가리키는데 반해 이스라엘에서는 하나님을 가리키는데 상징적으로 많이 사용되었다. 이스라엘이 출애굽할 때에 하나님은 독수리의 날개로 업음처럼 이스라엘 백성을 인도하셨고(신32:11-12), 시편 기자들은 하나님의 보호하심과 은혜를 날개의 비유를 통해 묘사한다(시17:8; 36:7; 57:1; 61:4; 63:7; 91:4). 보아스는 이미 룿에 대해 자세히 알고 있었음을 밝히면서 시어머니를 따라 온 룿이 나오미에게 행한 해세드적 행동을 칭찬하면서 축복한다. 이방 신앙에서 아웨 신앙으로 개종한 사람은 혈통과는 관계없이 하나님의 은혜와 돌봄 아래 있게 된다는 사실을 일러준다. 이는 구약성서에서 가장 아름다운 신앙고백 중 하나로 불리는 룿기 1:16-17과 더불어 룿기 전체에서 가장 핵심적이라고 할 수 있는 보편주의의 정수를 보여준다.

자신의 발로 들어와 이삭을 줍는 룿에게 보아스는 자신의 발의 경계를 넘어서 다른 발로 들어가지 말 것을 권유한다. 이 호의는 룿이 사환에게 단 사이에서 이삭줍기를 요청한 것(2:7)을 훨씬 뛰어넘는다. 발 경계 안 어디에서나 일을 할 수 있는 소녀들과 ‘함께 있고’, ‘그들을 따르는’ 것(2:8)은 남자 하인들이 곡식 베는 것을 지켜보면서 그들이 베어놓은 곡식을 짚으로 묶는 다른 여자들과 동등한 대우를 말한다. ‘너를 건드리지 말라 하였느니라’(2:9)라는 말을 직역하면 ‘너를 건드리지 말라고 일러두지 않았느냐?’는 의문문으로 이는 젊은 남자들에게 단단히 일러두겠다는 말이거나 아니면 보아스와 룿의 대화 이전에 이미 필요한 몇 가지 조치를

취해 둔 것으로 보인다.³⁰⁾ 보아스는 행여 룯이 당할 수도 있는 여러 종류의 책망이나 비난 폭력으로부터 보호하며 룯을 안심시키고 있다. 일하다가 목이 마를 경우 다른 남자 일꾼들이 길러온 물을 마실 수 있도록 배려하기도 한다. 이와 같은 배려는 오경에서 규정된 사회적 약자에 대한 배려 그 이상이다.

또한 식사를 마친 후 보아스는 남자 일꾼들로 하여금 자신의 밭에서 룯이 자유롭게 곡식 단 사이에서 이삭을 주울 수 있도록 하라고 당부한다(2:15). 이 또한 일반적인 상식을 넘어선다. 이삭을 줍는 자는 곡식 단에 접근하는 것이 허용되지 않았고, 곡식을 다 거두어들인 후에야 빈 들판에서 떨어진 이삭들을 주울 수 있었기 때문이다. 룯을 위한 보아스의 배려는 룯이 곡식을 쉽게 주울 수 있도록 남자 일꾼들로 하여금 일부러 줍에서 곡식을 흘리도록 하는 데에서 한층 강화된다(2:16).³¹⁾ 일부러 곡식을 흘려 룯이 줍도록 한 것은 곡식을 베다가 남겨두고 온 것이 있으면 가난

30) 건드리다(נגע) 나가는 폭력을 행사하거나 성관계를 갖는 등의 다양한 의미를 지닌다(창 20:6; 26:11,29; 32:26,33; 수8:15; 욥1:19; 잠6:29).

31) 〈개역〉과 〈새번역〉의 ‘곡식 단 사이에서는 마소라 본문의 ‘벤 하이마림(בֵּין הַעֲמִירִים)’을 번역한 것이고(15절), 〈새번역〉의 ‘단에서는 ‘민-하쯔바팀(מִן־הַצִּבְתִּים)’을 옮긴 말이다(16절). BDB는 쓰바팀(צִבְתִּים)의 의미를 bundles of grain으로 말하고 있으나(BDB, 841), 히브리어의 하쯔바팀(הַצִּבְתִּים), 〈개역〉의 ‘줍’은 아직 단으로 묶어서 정리되지 않은 것이라는 점에서 15절의 하이마림(הַעֲמִירִים, 영어의 the bundle)과는 구별되어야 한다. 왜냐하면 צִבְתִּים은 사람이 낫질을 하면서 왼손에 움켜지고 있는 곡식의 양을 가리키며, 그것이 아직 묶여지지 않았다는 점에서 עֲמִירִים과 구별되기 때문이다. 〈Luther Bibel〉도 15절의 עֲמִירִים과 v.16의 הַצִּבְתִּים을 모두 ‘den Garben’으로 번역해서 히브리 단어상의 의미를 구분하지 못하고 있다. 〈개역한글판〉이 옮긴 ‘줍의 사전적인 의미는 ‘무엇을 쥐려고 손가락을 오그린 손, 혹은 한 주먹으로 쥘 만한 분량의 단위’로서 히브리 단어 הַצִּבְתִּים의 의미에 가장 가깝다고 말할 수 있다. 한글학회, 『우리말 큰사전』 제3권, 서울: 어문각, 1992, 3829. 이에 반해 ‘단의 사전적인 의미는 ‘뭍나무, 짚, 푸성귀 따위의 묶음을 지칭한다. Ibid, 제1권, 914. 3:7에는 보아스가 먹고 마시기를 다 한 후에 곡식 단(הַעֲמִירִים 하이레마) 더미의 끝에서 눕는 장면이 나온다. 이때의 곡식단은 이미 쪼갠 채로 잘 묶여둔 상태를 말하는 반면 2:16의 צִבְתִּים은 아직 단으로 묶기 이전의 상태이므로 ‘줍’ 정도로 번역하는 것이 좋을 듯하다. 이사야, 『우리말 성서 룯기 번역에 대한 제언』, 44-45.

한 자들을 위해 그것을 다시 가져오지 말라고 규정하는 오경의 추수법(레 19:9-10; 신24:19-22)을 넘어서고 있다. 롯 또한 모세의 법이 아닌 그 율법을 넘어서는 보아스의 헤세드에 호소하고 있는 것이다(2:10,13).³²⁾

IV. 처음보다 더한 헤세드

롯기의 세 번째 헤세드는 보아스의 타작마당에서 나타난다. 나오미의 지시에 따라 보아스의 잠자리를 미리 알아두었다가 그가 그곳에 누워 잠든 후에 그가 덮고 있는 발치³³⁾를 들고³⁴⁾ 함께 눕는 장면은 독자를 당황하게 한다. 이와 같은 행동을 요구하는 나오미의 도전적 계획이나 한 치의 오차도 없이 그 요구에 따르는 롯의 행보는 지금까지 보여진 정숙하고 성실한 이미지와 비교해 볼 때 충격적이다.³⁵⁾ 아무리 합당한 이유가 있다

32) 이사야, 「모압 여인의 하나님」, 229.

33) 〈개역〉의 ‘발치 이불’과 〈새번역〉의 ‘발치’는 모두 칠십인역의 영향을 받은 번역인 듯하다: *καὶ ἀπεκάλυψεν τὰ πρὸς ποδῶν αὐτοῦ*(그녀는 발에 까지 닿는 그의 긴 옷을 드러내었다). 마소라 본문 ‘바트갈 마르겔로타브’(תרגל מרגלותיו)를 직역하면 ‘그리고 그의 발들을 들었다’로 ‘발치를 들었다’는 것은 구약성서에서 자주 등장하는 완곡어법(婉曲語法, Euphemism) 중 하나이다(삿3:24; 삼상24:3; 왕하18:27=사36:12; 사7:20; 겔16:25 등 참조). 〈Luther Bibel〉과 〈RSV〉 역시 ‘deckte zu seinen Füßen auf’와 ‘uncovered his feet’로 번역하여 마소라 본문의 단어를 우선적으로 고려하고 있다. 〈개역〉의 ‘이불’은 본문의 의미는 살려줄 수 있으나 이 일이 벌어진 장소가 타작마당의 곡식 단 더미인 것을 고려해 볼 때 보아스가 덮고 있는 것이 이불이 아닌 외투일 개연성이 높다고 할 것이다. 더구나 3:4와 3:14에서도 같은 단어가 등장하는데 이를 모두 ‘발치로 옮기면서 유독 3:7에서만 발치 이불이라고 번역할 필요는 없다고 보인다. 이사야, 「우리말 성서 롯기 번역에 대한 제언」, 45.

34) ‘들고(לָקַח 갈라라)’는 동사는 레위기에서 성적 범죄를 ‘범하지 말라’는 명령에서 ‘범하다’에 사용된 말이다(레18:6-19). 캠벨은 이 동사 외에도 ‘들어간다’, ‘눕다’, ‘안다’ 등의 동사가 모두 성적 행위를 암시하는 것이라고 해석한다. E.F. Campbell, *Ruth*, 130-131.

35) 롯을 위한 나오미의 도전적 계획은 치밀하고 주저함이 없었다. 사건이 전개되면서 나오미는 롯에게 한층 더 대답하고 민활한 행보를 당부한다. 재혼 상대로 지목한 보아스가 자신들의 친족, 즉 과부가 된 롯을 아내로 맞이해서 잘 수 있는 권리와 책임이

하더라도 룯의 행동은 오해를 받기에 충분한 일이고 보아스가 룯의 진심을 받아들이지 않거나 오해한다면 큰 낭패가 될 것이기 때문이다. 한 밤중에 보아스를 기다리는 룯의 치장은 마치 결혼을 앞둔 신부의 단장을 연상시킨다. 목욕하고 기름을 바르고 좋은 옷으로 치장하는 것은 구약성서에 나타나는 예비 신부의 모습이기 때문이다. 에스겔은 하나님과 이스라엘 사이의 혼인 모습에 대해서도 이와 같은 표현을 사용하고 있다(겔 16:9-10).³⁶⁾ 실제로 그 밤에 무슨 일이 있었는지에 대해서 룯기는 침묵하고 있다. 저자는 이야기를 풀어가면서 자세한 설명과 확실한 묘사를 하기 보다는 독자로 하여금 충분히 상상할 수 있는 여지를 일부러 남겨두고 있다. 이는 이야기의 흥미를 더 유발시키는 효과가 있으며 독자로 하여금 나름대로의 해석을 할 수 있도록 하기 위함으로 보인다. 다만 비윤리적으로 보일 수 있는 이와 같은 행동들을 헤세드를 통해 읽고 해석하게끔 한다.

⁸한밤중이 되었을 때에, 그 남자가 놀라서 몸을 돌이켜보니, 한 여인이 그의 발들에 누워있었다. ⁹그가 “당신은 누구요?”하고 묻자, 그녀가 대답했다. “저는 당신의 여종 룯입니다. 당신의 옷자락³⁷⁾을 펴서 당신의 여종을 덮으십

있는 사람이라는 사실을 알려준다. 그리고 조금의 주저함도 없이 바로 실행에 옮겨진다. ‘그가 오늘 밤에 타작마당에서 보리를 까불리라(3:2)’는 말을 보면 보아스의 행보까지도 미리 파악해 둔 상태이다.

- 36) 사무엘하에서도 다윗이 자신의 첫 아이가 죽은 것을 알고 일어나 목욕하고 기름을 바르고 의복을 갈아입는 장면이 나온다(삼하12:19-20). 다윗이 목욕하고 기름을 바르고 의복을 갈아입은 것이 아들의 죽음을 뒤로 하는 새로운 시작을 의미한 것처럼, 룯 또한 새로운 시작을 감행한다는 의미로도 해석이 가능하다. 보아스가 ‘먹고 마시기’를 다하기까지는 그에게 보이지 말라는 당부는 룯의 조상이자 아브라함의 조카였던 룯과 그의 두 딸 사이에서 벌어진 포도주 사건을 떠올리게 한다(창19:30-38). 룯의 두 딸은 아버지에게 술을 마시게 하여 정신이 혼미한 가운데 동침하여 아들을 낳았던 것이다. 그러나 보아스는 술자리가 아닌 일하기 위해 타작마당에 나왔다는 점에서 차이가 있다.

- 37) 서부(팔레스틴) 마소라 학자들이 쓴 케티브(K^{Occ})는 כנפיק(옷자락)을 כנפיק(복수, deine Flügel)로 바로 잡을 것을 권하고, 동부(비빌론) 마소라 학자들이 쓴 케티브(K^{Ox})

시오. 당신은 친족으로서의 책임을 저야할 분이기 때문입니다.¹⁰ 그가 말했다. “나의 딸이여, 아웨³⁸⁾께서 당신께 복주시기를 원합니다. 가난하든 부유하든³⁹⁾ 젊은 남자들을 따르지 않았으니, 당신은 이 나중 인애(יְהִי חֶסֶד)을 처음 것보다 더 크게 만들었습니다. (3:8-10, 사역)

룻은 먼저 히브리 사람인 보아스가 엘리멜렉 가문의 기업 무를 자임을 밝힌다. 보아스가 자신들의 기업을 무를 자 중 하나라고 한 나오미의 말 (2:20)을 기억하고 있다. 이는 자신의 행동이 젊은 여인의 성적 욕심을 채우거나 안락을 좇기 위함이 아님을 말해준다. 보아스의 말, ‘젊은 남자를 따르지 아니하였으니’에서 따르다(לָקַח אַחֵרִי 할라크 아하레)라는 동사는 비정상적인 남녀관계를 표현할 때에 많이 사용되는 표현이다. 룻은 이미 보아스의 들판에서 이삭을 주우면서 그곳에 있던 젊은 남자들을 보았으나 그들에게 마음을 두지 않았던 것은 자신이 해야 하는 결혼이 특별한 목적이 있는 결혼이었기 때문이다. 보아스는 ‘내가 네 말대로 네게 다 행하리라⁴⁰⁾’고 약속하면서 “나중 인애(יְהִי חֶסֶד)를 처음 것보다 크게 만들었다”고 축복한다. 젊은 여인의 욕정을 채우기 위해서가 아니라 무너진 가문의 후손을 이어가기 위해 기업 무르기를 선택한 룻의 모습이나 룻의 헤세드를 인정하며 축복하는 보아스의 모습은 창세기에 등장하는 다말과 유다의 모습을 떠올리게 한다. 유다의 장자 엘의 아내였던 다말은 남편이 죽자 시형제 결혼법에 따라 시동생 오난과 결혼했지만 오난은 다말에게 자기 형의 이름을 이을 아들을 낳아주기 싫어하여 바닥에 설정하

는 יָקַח로 고쳐 읽을 것을 권한다.

38) יְהוָה(아웨): LXX 바티칸 사본은 “아웨” 대신에 “당신의 하나님 아웨(the Lord your God)”라고 읽고 있다.

39) 페쉬타 사본에는 순서가 “부유하든 가난하든”으로 나온다.

40) 이 말은 마치 룻이 나오미에게 ‘어머니의 말씀대로 내가 다 행하리이다(5절)’라고 대답했던 것과 같다.

고 그 일로 인해 벌을 받아 죽는다. 유다는 남아있는 막내 아들 셀라를 염려하여, 어리디는 이유를 들어 결혼을 지연시킨다. 다말은 급기야 창녀로 변장하여 시아버지 유다를 속여 동침하고 임신한다. 유다는 다말이 임신한 것을 알고 그를 불살라 죽이려 하지만 다말은 화대 대신 받아둔 지팡이와 끈, 도장을 제시하며 뱃속의 아이가 유다의 핏줄임을 밝힌다. 물건들을 알아본 유다는 다말이 시형제 결혼법에 따르려 했음을 알게 되고 그를 자신보다 옳다고 인정하고, 다말은 베레스와 세라라는 두 아들을 낳는다. 룯기 4장에서도 이 다말이 언급되는 이유는 룯과 비슷한 점이 여럿 있기 때문이다. 첫째, 이 두 여인은 모두 다윗 계보의 조상을 이룬다. 둘째, 가나안 여인 다말과 모압 여인 룯은 모두 이방 여인들로 모두 자기들보다 훨씬 나이가 많은 남자와의 사이에서 그 후손을 이어간다. 셋째, 다말이 창녀로 분장해서 시아버지 유다를 속이고 그와 관계를 맺은 것과 룯이 타작마당에서 보아스의 발치를 들고 청혼했던 것은 모두 극적인 면이 있다는 점에서 비슷하다. 베들레헴 사람들은 다말 때문에 태어난 베레스의 집안이 유다 지파에서 유력하게 된 것처럼, 룯 때문에 보아스의 집안이 유력하게 되기를 빌어준다(4:12). 룯이 보아스로부터 현숙한 여인이라는 칭찬을 받는 것처럼 다말 역시 마지막에 가서는 시아버지 유다로부터 ‘나보다 옳도다’라는 칭찬을 받는다(창38:26). 베레스의 조상(창38:29) 으로부터 옳음을 인정받은 기업 무림의 행동이 베레스의 후손 보아스(4:8-21)와 룯의 헤세드를 통해 다시금 비쳐지고 있는 것이다.

흥미로운 것은 보아스가 축복하는 야웨 하나님의 날개가 룯의 청혼에서 반복된다는 것이다. 타작마당에서 한 밤을 같이 보내는 보아스에게 룯은 ‘옷자락을 펴서’ 자신을 덮어달라는 적극적인 청혼(講婚)을 한다(3:9). 룯이 말하는 보아스의 ‘옷자락’(כנף 카나프)은 이미 그가 룯에게 복을 빌어주었던 하나님의 ‘날개’와 같은 단어이다. 야웨의 날개 아래 룯

이 보호받기를 바랐던 보아스의 말이 보아스 자신을 통해 성취될 기회가 생긴 것이다. 결국 보아스의 옷자락이 야웨의 날개와 같은 기능을 하고 있다.

처음보다 나중에 더한 헤세드는 비단 룯에게만 국한되지는 않는다. 나오미의 경우, 텅 빈(emptiness)에서 채움(fulness)으로 전환된 헤세드의 수혜자이다. 스스로를 나오미가 아닌 마라로 부르라는 요청(1:20)은 ‘풍족’에서 ‘텅 빈’으로의 전략이 단순한 신세 한탄이 아닌 숨어계신 하나님의 주권적 섭리를 인정하는 고백이라고 할 수 있다. 흥미롭게도 보아스와 헤어진 룯은 가지고 온 보리⁴¹⁾를 내어 보이면서 ‘빈 손으로 네 시어머니에게 가지 말라’는 보아스의 마음을 전한다(3:17). 이때 ‘빈(רִיקָה 레이캄) 손’은 1장 21절의 ‘비어’(רִיקָה 레이캄)와 인클루시오(inclusio) 형식을 띠고 있다. 즉 1장의 레이캄은 괄호를 여는 것이고 여기서의 레이캄은 괄호를 닫는 것이라고 할 수 있다.⁴²⁾ 텅 빈 인생으로 내몰린 나오미의 빈 공간을 채워주면서 나오미의 텅 빈이 채움으로 전환될 것임을 암시하는 것이다. 나오미는 ‘그 일이 어떻게 되는지’를 인간 대리자 안에서, 인간 대리자를 통하여 인간 대리자에 의한 신적 계획으로 남겨두면서⁴³⁾ 조용한 기다

41) 룯은 보아스가 ‘여섯 번 되어 지위’ 준 보리를 가지고 돌아온다. 히브리어 본문에는 여섯 에바인지 여섯 세아인지 그 단위가 나와 있지 않다. 많은 주석과 번역본에서는 보아스가 여섯 에바의 보리를 주었다고 나와 있으나, 한 에바의 무게가 대략 22리터인 것을 고려해 보면 이는 여인 혼자서 들고 가기에는 무리가 따르는 양이다. 여섯 스아 내지는 여섯 오멜일 가능성이 높다. 보아스와 룯은 커다란 걸음을 이용하여 답을 수 있는 최대한의 보리를 담은 것으로 보인다.

42) 김의원/민영진, 앞의 책, 757.

43) R. M. Hals, *The Theology of the Book of Ruth*. Philadelphia: Fortress, 1969, 13이하; P. Trible, *A Human Comedy: The Book of Ruth*. 조애연/류호준 역. 『룯기: 한 여인의 인생극(II)』. 『구약신학저널』 제6집, 2001, 404. ‘앉아 있으라’(יָשָׁב 슈비)는 말에 사용된 히브리어 야샤브(יָשָׁב) 야샤브)는 이미 1장과 2장의 마지막 절에서도 사용된 바 있다. 이는 룯기에 나타나는 여러 문학적 기법 가운데 하나로 각 장이 끝날 때마다 같은 단어를 사용하는 것이다. 김의원/민영진, 앞의 책, 757. 4장 마지막에서는 이 단어가 나타나지 않고 있다.

림으로 자신의 역할을 마무리한다.

V. 숨어있는 헤세드와 나오는 말

룻기에는 보이지 않는 헤세드의 주인공이 또 있다. 숨어서 자기 백성을 돌아보시는 하나님 아웨가 바로 그 주인공이다.⁴⁴⁾ 룻기의 저자는 율법과 제도적인 한계를 초월하는 하나님의 주권적 섭리를 드러낸다. 이 하나님의 주권적 섭리는 룻기의 주요 등장인물들을 둘러싼 환경과 그들의 고백에 두루 등장한다. 서론(1:1-5)과 첨가부분(4:18-22)을 제외하면, 룻기는 하나님이 “자기 백성을 돌보시사 그들에게 양식을 주셨다”는 선언(1:6)으로 시작하여, “아웨께서 그에게(=룻에게) 임신하게 하시므로 그가 아들을 낳았다”(4:13)는 것으로 마무리 된다. 하나님이 돌아보시고(תבטח פקאד), 양식을 주신 것에서 시작하여 그 하나님이 또한 상속자를 주신 것으로 마무리되는 모든 과정 중에 하나님의 주권적 섭리와 헤세드가 숨어있다. 특히 나오미는 신의 처지가 사회적 약자로 전락한 것은 전적으로 “아웨의 “손이 치셨고(1:13), “아웨께서” 징벌하셨으며, “전능자가” 괴롭게 하셨기 때문이며(1:21) 그로 인해 자신이 풍족하게 나갔다가 비어 돌아오게 되었다고(1:21) 고백한다. 또한 룻이 오경에서 규정된 가난한 자들을 위한 배려에 따라 보아스의 밭에 들어간 일이 ‘우연히’(מקרה) 바이케르

44) 룻기에서 하나님은 변함없이 절대적인 주권을 행사하시지만, 그 하나님은 직접 나와서 말씀하지 않고 등장인물들의 말과 행동 그리고 저자를 통해 고백되고 암시될 뿐이다. 일어나는 모든 사건의 진행과정은 하나님의 섭리를 분명히 드러내지만 하나님은 이들의 고난과 극복과 행복 어느 곳에서도 직접적으로나 초자연적으로 개입하지도 않으신다. 나오미도 룻도 꿈이나 환상 혹은 천사의 메시지나 하늘의 음성을 듣지 못한다. 어떤 예언자도 조언하지 않는다. 대신 하나님은 유대 땅이나 모압지방이나 어디나 계신다. 모든 곳에서 하나님은 룻과 나오미와 오르바와 같은 여성들 가운데서도 보이지 않는 강한 손으로 자신의 구속사업을 전개하고 계신다. 이경숙 외, 『여성이 읽는 성서 구약성서개론』(서울: 대한기독교사회, 2005), 247; 이사야, 「모압여인의 하나님」, 226.

미크레하, 2:3) 일어난 일이라고 말하고 있으나, 이 말은 ‘그리고 보아라!’(and behold!)로 직역될 수 있는 ‘마침’(מֵאֵין) 베히네, 2:4)과 조화를 이루고 있다. 이미 앞에서 엘리멜렉의 친족인 보아스가 소개된 것을 주목해 본다면, 사건의 결정적인 전환 배후에 있는 보이지 않는 하나님의 섭리를 일러주고 있음을 쉽게 알 수 있다. 모든 빈곤과 쓰라림이 회복되는 것을 암시하는 들판의 추수를 배경으로,⁴⁵⁾ 지금까지 고통과 절망 속에서 겪어온 많은 일들이 숨어계신 하나님의 섭리하심 속에서 헤세드로 전환됨을 말해준다. 나오미와 함께 유대 땅으로 들어가는 고백 속에서 롯은 자신이 죽는 일 외에 어머니를 떠나면 “아웨게서” 자신을 거둬 징벌하실 것을 탄원하고(1:16-17), 보아스는 “아웨게서” 그의 날개 아래 보호를 받으러 온 롯에게 온전한 상 주시기를 기원한다(2:12). 그런가 하면 베들레헬 성문에 있던 모든 백성과 장로들 역시 “아웨게서” 롯을 통해 보아스의 집에 상속자를 주셔서 그의 집이 베레스의 집처럼 복을 받기를 축복하고(4:9-12), 여인들은 “아웨게서” 나오미에게 기업무를 자를 허락하셨으며 새로 태어난 아이가 이스라엘 중에서 유명하게 되기를 축복하며 하나님을 찬양한다(4:13-15). 모든 고난과 어려움의 주권자이면서도⁴⁶⁾ 자기 백성을 찾아와 양식을 공급하고, 롯과 보아스의 만남과 결혼, 아들의 출생을 이끄는 숨어계신 하나님 아웨의 주권적인 섭리는 나오미와 롯이 겪은 고통과 좌절을 넘어서게 하는 가장 중요한 헤세드라고 할 것이다.

롯기의 윤리와 신학은 서로 별개의 것이 아니라 하나이다. 고도의 정교한 문학기법 안에서 서로를 배려하고 돌보며 책임지는 이야기가 포로기 이후 전환된 신학적 패러다임과 맞물려 증언되고, 포로기 이후의 유대인 공동체가 갈망하던 헤세드와 변화 그리고 책임있는 윤리의 모델이 비운

45) D. F. Rauber, “Literature Values in the Bible: The Book of Ruth,” *JBL* 89 (1970), 30.

46) F. Bush, *Ruth-Esther*, WBC 9, Nashville: Thomas Nelson, 1996, 77.

리의 시대를 배경으로 제시되고 있다. 윤리적 연구가 부족한 구약성서 분야에서 룯기의 윤리는 구약성서에서 절대적 권위를 차지하는 오경의 율법을 훌쩍 뛰어넘는 윤리적, 신학적 교훈을 제시한다. 무엇보다도 숨어 계시면서 주권적으로 모든 사건을 섭리하는 하나님의 헤세드는 인간 상호간의 존중과 배려, 모세의 율법과 전통적인 규정을 넘어서는 헤세드를 보여주며, 사회적 약자에 대한 보호와 돌봄을 뛰어넘어 그 약자들의 주도적인 도전과 변화, 그리고 야웨 신앙으로의 개종의 중요성을 천명한다. 고통스런 절망의 경험을 뒤로한 이스라엘 공동체의 변화된 신인식과 사상적 변화가 사사시대의 평범한 여인들의 삶과 여정, 보아스라는 인물과의 만남이라는 매개체를 통한 모압여인에서 이스라엘의 현숙한 여인으로의 변화, 텅 빈에서 채움으로의 전환을 통해 변화된 세계에서의 변화된 이스라엘을 소망하는 윤리적, 신학적 메시지를 전달하고 있는 것이다.

참고문헌

- 김의원/민영진. 『사사기, 룻기』. 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 7. 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 김이곤. 「룻기의 구원사적 맥락」. 한국신학연구소. 『신학사상』제51집, 1985, 764-793.
- 김진규. 「다문화 배타적인 이스라엘 사회에서의 다문화 수용의 조건들: 룻기를 중심으로」 한국구약학회. 『제89차 한국구약학회 춘계학술대회 자료집』, 2012, 105-117.
- 이경숙 외. 『여성이 읽는 성서 구약성서개론』. 서울: 대한기독교서회, 2005.
- 이사야. 「사사시대와 사사기의 하나님 임재 상징」. 한국종교학회. 『종교연구』 제 58집, 2010, 277.
- 이사야. 「모압 여인의 하나님: 룻기 1:1-22에 대한 주석적 연구」. 연세대학교 & 연세대학교 연합신학대학원. 『신학논단』제69집, 2012, 219-242.
- 이사야. 「우리말 성서 룻기 번역에 대한 제언」. 대한성서공회. 『성경원문연구』 제 31-1집, 2012, 39-47.
- 한글학회. 『우리말 큰사전』 제1권, 서울: 어문각, 1992.
- 한글학회. 『우리말 큰사전』 제3권, 서울: 어문각, 1992.
- Baer, D. A. “**רָוַח**,” *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis* vol.2, Grand Rapids: Zondervan, 1997, 211-218.
- Bar-Efrat, S. “Some observations on the analysis of Structure in Biblical Narrative,” *VT* 30 (1980), 154-162.
- Bertman, S. “Symmetrical Design in the Book of Ruth,” *JBL* 84 (1965), 165-168.
- Brown, Francis. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon:with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Mass.: Hendrickson Publishers, 2000.
- Bush, F. *Ruth-Esther*, WBC 9, Nashville: Thomas Nelson, 1996.
- Campbell, E. F. *Ruth: A New translation with introduction, notes, and commentary*. AB 7. New York: Doubleday, 1975.
- Craghan, J. *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth*, Wilmington: Michael Glazier,

- 1982.
- Cundall, A. E. and L. Morris. *Judges & Ruth*, TOTC 7, Downers Grove: IVP, 1968.
- Gerleman, G. *Ruth & das Hohelied, Biblischer Kommentar* 18. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982.
- Glanzman, G. S. "The Origin and Date of the Book of Ruth," *CBQ* 21 (1959), 201-207.
- Hals, R. M. *The Theology of the Book of Ruth*. Philadelphia: Fortress, 1969.
- Harvey, D. "Book of Ruth." *IDB* 4 (1962): 131-134.
- Kautzsch, E. *Hebräische Grammatik*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1985.
- Koehler, Ludwig. Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* vol.1, Leiden: E.J.Brill, 2001.
- Kolakowski, L. "Ruth, or the Dialogue between Love and Bread," *The Key to heaven and Conversations with Devil*, New York: Grove Press, 1972, 53-56.
- LaCocque, A. *The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Tradition*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Leggett, D. A. *The Levirat and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth*. Cherry Hill, N.J.: Mack, 1974.
- Myers, J. M. *The Linguistic and Literary form of the Book of Ruth*, Leiden: Brill, 1955.
- Noth, M., *Die Israelitischen Personennamen im Rahmen dergemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1980.
- Rashkow, I. "Ruth: The Discourse of Power and the Power of Discourse." *A Feminist Companion to Ruth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993: 29-31.
- Rauber, D. F. "Literature Values in the Bible: The Book of Ruth." *JBL* 89 (1970): 27-37.
- Sasson, J. M. *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist Interpretation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.
- Spina, F. A. "Israelites as gerim, 'Sojourners' in Social and Historical Context,"

- The Word of the Lord Shall Go Forth*, eds. by Carol L. Meyers and M. O'Connor, Winnoa Lake: Eisenbrauns, 1983, 321-335.
- Trible, P. "Book of Ruth," *ABD* 5 (1992): 842-847.
- Trible, P. *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Trible, P. A Human Comedy: The Book of Ruth. 조애연/류호준 역. 『룻기: 한 여인의 인생극(Ⅰ)』. 『구약신학저널』 제5집, 2001, 292-310.
- Trible, P. A Human Comedy: The Book of Ruth. 조애연/류호준 역. 『룻기: 한 여인의 인생극(Ⅱ)』. 『구약신학저널』 제6집, 2001, 397-416.
- Waltke, B. and O'Conner, M. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Florida: Rose Printing, 1980.
- Watson, W. G. E. "Gender-Matched Synonymus Parallelism in the Old Testament," *JBL* 99 (1980): 321-341.
- Williams, R. J. *Hebrew Syntax: An Outline*. Toronto Buffalo: University of Toronto Press, 1976.
- Zobel, H.-J. "רֹחַ," *Theological Dictionary of the Old Testament* V, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1990, 44-64.

논문투고일: 2013. 6. 29.

심사개시일: 2013. 7. 15.

게재확정일: 2013. 8. 12.

• 국 문 초 록 •

흔히들 모든 시대가 다 위기의 시대이고 당대의 윤리적 잣대가 무너지는 시대라고 평가한다. 구약성서가 말하는 대표적인 혼란의 시대, 비윤리의 시대는 단연 사사시대이다. 사사시대를 배경으로 하는 룻기는 읽는 이의 관점에 따라 그 의미와 강조점이 많이 달라지는 책이다. 정교한 교차대구법과 대조법을 위시한 고도의 문학적 기법들이 두드러지는가 하면, 신학적으로는 사사시대가 아닌 포로기 이후의 전환된 신학적 패러다임을 다분히 담고 있다.

본 논문은 다양한 문학기법과 신학적 사상 속에 나타나는 은혜(חֶסֶד) 헤세드를 중심으로 윤리적, 신학적 읽기를 시도한다. 룻기 전체에서 헤세드라는 단어는 모두 3회 밖에 등장하지 않지만(1:8; 2:20; 3:10), 등장 인물들의 헤세드가 곳곳에 등장하고, 특히 숨어계신 하나님의 주권적인 헤세드가 저변에 깔려있다. 또한 룻기는 사람과 사건의 변화를 이끌어낸다는 점에서 변화된(changed) 여인들의 도전(challenge) 이야기이다. 풍요로움에서 텅 빈으로, 다시 텅 빈에서 채움으로 변화된 나오미와 백안시되던 모압 여인에서 야웨의 날개 아래 들어와 다윗의 조상이 된 룻의 변화가 그렇다. 필자는 룻기 본문에 등장하는 3회의 헤세드를 중심으로 이와 같은 은혜와 변화를 구약성서가 제시하는 윤리적, 신학적 덕목으로 연구하고자 한다. 이를 통해 룻기가 비단 한 가족의 아름다운 신앙의 이야기로만 귀결되는 것이 아니라 포로기 이후 유대인 공동체가 갈망하던 헤세드와 변화 그리고 책임있는 윤리의 모델로 제시되고 있음을 밝히고자 한다.

룰기의 윤리와 신학은 서로 별개의 것이 아니라 하나이다. 윤리적 연구가 부족한 구약성서 분야에서 룻기의 윤리는 구약성서에서 절대적 권위를 차지하는 오경의 율법을 훌쩍 뛰어넘는 윤리적, 신학적 교훈을 제시한다. 사회적 약자들로 전략한 여인들과 그 약자들을 배려하는 보아스의 헤세드 그리고 무엇보다도 숨어계시면서 주권적으로 모든 사건을 섭리하는 하나님의 헤세드는 많은 부분에서 이 책으로 하여금 마치 윤리 교과서적 역할을 감당하게 한다. 하나님의 주권과 섭리에서 시작된 은혜가 인간 상호간의 존중과 배려로 확장되어 모세의 율법과 전통적인 규정을 넘어서는 헤세드를 보여주며 변화된 세계에서의 변화된 이스라엘을 소망하는 윤리적, 신학적 메시지를 전달하고 있는 것이다.

주제어: 룻, 보아스, 텅 빈, 채움, 윤리, 은혜