

# 구약 성서의 타자(他者)인 이방인과 고아, 과부에 대한 그리스도교 윤리적 고찰

- 신명 24,17-22을 중심으로

이한석 (가톨릭대학교, 조교수)

- I. 들어가는 말
- II. 이방인과 고아, 과부 어휘 분석
  - 1. 이방인 גר
  - 2. 고아 יתום과 과부 אלמנה
- III. 신명 24,17-22 분석
  - 1. 본문의 구조
  - 2. 규정의 배경: 기억(記憶)과 수확(收穫)
- IV. 나가는 말
  - 1. 현대의 핵심인 '기억'
  - 2. '환대'라는 종말론적 실현

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2024.60.15>

---

• ABSTRACT •

---

## A Christian Ethical Consideration of Strangers, Orphans, and Widows in the Old Testament: Focusing on Deuteronomy 24:17-22

Assistant Prof. LEE, han-seok (The Catholic University of Korea)

The population decline in Korean society will lead to the expansion of the vulnerable class and an increase in foreigners. In light of these changes, members of society are called to reflect ethically on how to treat those who are different from themselves. Therefore, this study aims to provide a biblical theological basis for hospitality to others through an analysis of the Old Testament's use of the "foreigners," "orphans," and "widows."

Chapter 1 analyzes the use of these terms in the Old Testament, seeking to uncover a common biblical perspective on the socially disadvantaged groups. Specifically, the term "foreigners" denotes individuals who stand in contrast to the indigenous people, characterized by arbitrary residence and minority status. The terms "orphans" and "widows" presuppose the patriarchal society of Israel and refer to those who have lost their social and economic protection due to the loss of their patriarchal line. In the analysis of biblical texts where these three terms appear together, they are depicted as special individuals who receive direct protection from the Lord.

In Chapter 2, I examine how Deuteronomy 24:17-22 presents the memory of slavery in Egypt as a foundation for compassion. The former memory of oppression fosters empathy for the oppressed and leads to future hope, symbolized by the number "seven" and the context of "harvest." This aligns with the eschatological hope of Christianity and resonates with the hopes of those who await the fulfillment of the world.

**Key words:** Strangers, Orphans, Widows, Hospitality, Deuteronomy 24:17-22, Commemoration, Harvest

---

## I. 들어가는 말

현재 대한민국의 인구 구조는 급격한 변화의 한가운데에 있다. 통계청의 인구 상황 분석은 출생률의 감소와 노령화로 인한 급격한 인구 감소를 전망한다.<sup>1)</sup> 이 전망은 대한민국 사회 전체의 급격한 변화를 예고한다. 기존의 인구 구조에 맞춰진 사회적 구조는 자의적이든 타의적이든 변화할 수밖에 없는 것이다. 이 과정에서 사회적 하층민의 고통이 더욱 심해질 것이라 쉽게 예상할 수 있다. 장인수와 정찬우의 연구는 이 추정을 인구 감소 지역에서 확인한다. 인구 감소 지역의 취약층 분포가 비인구 감소 지역보다 더욱 심화된 것을 지적한다.<sup>2)</sup> 이들은 고령/초고령자와 국민기초생활수급자, 1인 가구의 공간적 분포가 인구 규모 감소와 맞물려 지역 인구 위기를 가중시킨다고 판단한다.<sup>3)</sup> 한편 인구 구조의 급변으로 인한 경제적 공백이 외국인으로 채워지는 것은 당연한 현실이 되었다. 박시내의 연구는 이를 확인하는데, 귀화자와 국내 거주 외국인의 비율을 2017년에는 약 4.2%로 추정하며, 다가올 2025년에는 전체 인구의 8%까지 늘어날 것을 예상한다.<sup>4)</sup>

- 1) 국가통계포털(KOSIS)의 인구상황판은 현 추세가 지속될 경우, 2072년 7월 1일을 기준으로 2024년 51,751,065명에서 36,222,293명으로 인구수의 변화를 추정한다. 참조: KOSIS, 인구조 보는 대한민국, <https://kosis.kr/visual/populationKorea/PopulationDashBoardMain.do> (접속일: 2024,10,28) 통계청의 통계개발원에서 발표한 정책 자료인 ‘한국의 사회 동향 2023’에 따르면, 고령 인구의 가파른 증가로 그에 따른 부양비가 증가한다는 것을 지적한다. 또한 코로나19로 인한, 외국인의 순유출의 증가는 2022년 이후 반전되어 유의하게 순유입으로 변화되었다고 발표한다. 참조: 최슬기, (2023, 12,20), 인구영역의 주요 동향, [https://kostat.go.kr/board.es?mid=a90104010301&bid=12303&act=view&list\\_no=428613&tag=&nPage=3&ref\\_bid=12303,12304,12305,12306,12307,12308,12309,12310,12311,12312,12313,12314](https://kostat.go.kr/board.es?mid=a90104010301&bid=12303&act=view&list_no=428613&tag=&nPage=3&ref_bid=12303,12304,12305,12306,12307,12308,12309,12310,12311,12312,12313,12314) (접속일: 2024,10,28)
- 2) 장인수 - 정찬우, “인구감소지역 취약층 인구의 공간적 분포 특성과 정책적 함의,” 『통계연구』 27/3(2022), 55-78.
- 3) 참조: 위의 논문, 72.
- 4) 박시내, “이민자 체류실태 및 고용조사 개발,” 『통계연구』 22/1(2017), 1-26.

이렇듯 급격한 변화 앞에서, 한국 사회는 ‘나와 다른 ‘그들’을 대할 윤리적 성찰(省察)을 요구받는다. 변화 속의 각 개인들은 경제적 환경과 사회적 맥락이 다른 상대방에 대한 각자의 시선을 어느 때보다 더 시급하게 반성(反省)해야 한다.<sup>5)</sup> 이 성찰에 그리스도교적 가치와 관점은 무엇을 제공할 수 있을까?<sup>6)</sup> 본고는 사회적 타자(他者, l'autre)에 대한 그리스도교적 가치 탐구의 예로써 엠마누엘 레비나스와 마르틴 부버의 사상을 들고자 한다. 먼저 엠마누엘 레비나스는 나와 다른, 너의 다름 그 자체를 환대의 근원적 힘이라고 본다. 너의 타자성(他者性, l'alterite)은 내가 예상할 수 없는, 나의 틀을 온전히 벗어난 타인으로 그를 환대(歡待, Hospitality)하게 한다고 주장한다. 즉 레비나스는 타자성(他者性)을 내가 응답해야만 하는 얼굴의 고아와 과부, 가난한 자들의 약함에서 찾는다.<sup>7)</sup> 신비적 언어

- 
- 5) 성찰이 따르지 않은 기계적 ‘반응’은 사회적 분열과 오해를 증폭시킨다. 반이민 정서를 활용한 유럽의 극우주의적 정당의 득세가 그 좋은 예가 될 수 있다. 이민자들에 대한 배척과 과거의 국가주의적 향취를 풍기는 극우적 정치 세력의 득세는 혐오와 배척의 조직화를 염려하게 한다. 극우주의 정당의 정치적 세력 확장에 대한 논의는 다음을 참조하라. 참조: 이정은, “왜 극우포퓰리즘이 득세할까?: 개인주의 변천사와 관련하여,” 『시대와 철학』 34/3(2023), 137-176. 이민청 신설과 관련한 사회적 분열에 대해서는 최주연의 기사를 참조하라. 최주연, (2024,05,09), 이민청 설립 극심한 온도차… 마음 식은 정부, 더 달아오른 지자체, <https://www.womaneconomy.co.kr/news/article-View.html?idxno=223138> (접속일: 2024,10,28)
- 6) 본고는 중립적 용어인 ‘그리스도교’라는 용어를 쓸 것이며, 히브리어 יהוה는 유대인들의 용어 사용 습성에 따라 ‘주님’으로 표기할 것이다. יהוה는 공동번역성서의 표기를 따라 ‘하느님’으로 번역할 것이다. 인용될 모든 성서 본문은 연구자의 번역이며, 성서의 권에 대한 표기와 성서 인물의 이름은 공동번역성서의 예를 따를 것이다. 후속 연구를 위해 주요한 원어 단어는 한글 음차와 함께 원어를 제시하겠다.
- 7) 참조: E. Levinas, *Le Temps Et L'Autre*, 강연안 역, 『시간과 타자』 (서울: 문예출판사, 1996), 76. 하이데거의 실존 개념과 다른 레비나스의 타자 철학에 대한 정리는 다음의 연구를 참조하라. 참조: 강영안, 『타인의 얼굴: 레비나스의 철학』 (서울: 문학과 지성사, 2005). 한편 레비나스의 타자의 얼굴에 대한 철학적 논거가 어떻게 그의 성서적 이해와 관련을 가지는지는 다음의 연구들을 참조할 수 있다. 참조: 박치완, “레비나스의 ‘얼굴’, 윤리학적 해석이 가능한가?,” 『범한철학』 64/1(2012), 163-197; 김성호, “민중신학과 레비나스,” 『신학사상』 203(2023), 142-146.

로 포장되어 쉽게 오해받지만, 마르틴 부버의 나와 너에 대한 고찰도 이방인인 너에 대한 환대의 기틀을 마련한다.<sup>8)</sup> 그는 신과 인간의 관계가 인간과 인간의 관계와 밀접한 관련을 가진다고 한다.<sup>9)</sup> 즉 마르틴 부버는 ‘그것’의 영역에 ‘너’를 가두어 오로지 경험과 이용의 대상으로 삼는 대상화된 관계를 거부한다. 타자에 대한 이들의 고찰은 근원적으로 성서적 관점에서 출발한다.<sup>10)</sup> 마르틴 부버의 ‘너’에 대한 사유는 우선 ‘영원자 너’인 신을 그 대상으로 삼지만, 세상의 ‘너’가 건네오는 말에 대한 응답으로 더 풍요로워진다.<sup>11)</sup> 레비나스는 신명 24장의 이방인과 고아, 과부에 대한 규정을 타자성에 대한 사유의 근거(根據)로 암시한다.<sup>12)</sup>

따라서 본 연구는 급격한 한국 사회의 변화 앞에서 마주하게 될 수많은 타자(他者) 앞에서 ‘나(自己)’의 환대(歡待)를 점검하기 위하여, 이방인과 고아와 과부에 대한 성서적 관점을 고찰하려 한다. 구약 성서 속의 대표적인 사회적 약자들에 대한 고찰은 당면한 사회적-윤리적 질문의 근원적 토대를 제공할 것이다.<sup>13)</sup>

8) 참조: M. Buber, *Ich und Du*, 김천배 역, 『나와 너』 (서울: 대한기독교서회, 2000), 59-101.

9) 참조: 위의 책, 165-167.

10) 리처드 카니의 고찰도 이와 같은 좋은 예가 된다. 그는 구약 성서의 특별한 순간들에서 발견한 환대를 그의 재신론(再神論, ana-theism)적 사유의 출발로 삼는다. 인간과 신의 극적인 만남을 이방인에 대한 거부와 환대라는 극적인 해석학적 내기(賭博)로 본다. 참조: R. Kearney, *Anatheism*, 김동규 역, 『재신론』 (서울: 도서출판 갈무리, 2021), 52-60.

11) 나와 너의 관계 맺음에 대한 마르틴 부버의 사유는 신을 일차적 대상으로 삼지만, 관계 맺음이 필요한 구체적인 ‘너’, 타자가 이중적으로 내포되어 있을 수밖에 없다. 이 다층적 언어의 사용이 마르틴 부버의 사유를 더욱 풍요롭게 하기에 그가 말한 ‘너’를 신적 존재로 국한시키는 것은 어불성설이다. 사회 제도에 대한 다음의 언급에서 이 다층적 의미의 ‘너’에 대한 그의 사유가 두드러진다. 참조: M. Buber, 『나와 너』, 73-76.

12) “도덕성은 평등함에서 태어나지 않는다. 도덕성은 무한한 요구들, 즉 가난한 자, 이방인, 과부와 고아에 봉사하라는 요구가 우주의 한 지점으로 수렴한다는 사태 속에서 발생한다.” E. Levinas, *Totalité et Infini*, 김도형·문성원·손영창 역, 『전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이』 (서울: 그린비, 2018), 373.

그러므로 본고는 세 부류의 사회적 약자가 함께 쓰이며, 그 의미를 구체적으로 드러내는 신명 24,17-22에 집중하려 한다. 이 고찰은 고대 이스라엘 사회가 가진 사회적 약자에 대한 사회적-종교적 합의가 어떤 맥락을 가지는지 알려줄 것이다.<sup>14)</sup> 1장에서는 구약 성서의 이방인과 고아, 과부의 사전적 의미와 그 의미의 변화 과정을 성서 본문과 고대 근동 지역 문서(Ancient Near Eastern Texts, 이하 ANET)의 문맥을 통하여 밝힐 것이다. 이 고찰을 통해서 이스라엘의 자기 이해가 어떻게 사회적 약자와 관련을 가지는지 알게 될 것이다. 2장에서는 신명 24,17-22에 대한 공식적 분석을 할 것이다. 이는 이방인과 고아, 과부에 대한 규정을 전하는 해당 본문의 배경과 구조를 이해하기 위한 것이며, 이를 통해 규정에 담긴 신학적 관점을 알아들을 수 있을 것이다.

## II. 이방인과 고아, 과부 어휘 분석

성서 본문에서 이 세 부류의 약자들은 함께 묶여 총 20차례 쓰였다. 주로 신명기 본문에서 이 사회적 약자들이 같이 쓰이는데, 그 의미적 배경을 알기 위해 우선 각 어휘의 성서 속 용례를 파악하여 성서적 배경을

13) 본 연구를 그리스도교의 이웃 사랑을 가난한 사람들에 대한 예수의 해방 선언과 관련하여 이해할 수 있을 것이다. 복음서에 따라 강조점은 다르지만, 가난한 이들의 해방에 대한 예수의 선언은 복음 선포의 근원을 이루는 것으로 보인다. 그리고 이는 구약 성서적 전통의 회년 선포를 이은 것이다(참조: 레위 25,10-54; 루가 4,16; 마태 13,54-58; 마르 6,1-6). 따라서 구약 성서의 이방인과 고아 그리고 과부에 대한 여러 명령들은 예수가 한 복음 선포의 신학적 배경이라고 말할 수 있다. 가난한 이들에 대한 예수의 복음 선포에 대한 고찰은 다음의 연구를 참조하라. 참조: J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie Erster Teil Die Verkündigung Jesu*, 김경희 역, 『예수의 선포』 (왜관, 분도출판사, 1999), 158-176.

14) 본 연구는 앞서 본 철학신학적 사유의 틀을 넓히기 위한 성서 신학적 배경을 마련하는 것에 그 일차적 목적이 있으며, 사회적 환대에 대한 통합적 연구의 기초적 배경을 제안하는 것에 이차적 목적을 가진다. 따라서 성서 본문 형성과 편집사, 전승사, 고고학적 결론과 조화를 이룬 성서 본문의 '역사상'을 밝히는 노력은 없을 것이다.

분명히 하겠다.<sup>15)</sup>

### 1. 이방인 ַגַּר

성서의 단어 게르 ַגַּר<sup>16)</sup> 총 92번 명사로써 쓰인다. 같은 문화권이 아닌 이방의 문화와 언어를 가진 이를 의미하는데, 임시적인 거주자의 의미를 그 핵심에 가지고 있는 것으로 추정된다. 즉 ‘이방인’이라고 번역할 수 있는데, 다른 문화를 가졌지만, 모종의 이유로 같이 살게 된 이들을 의미하는 것이다.<sup>17)</sup> 출애 12,19ㄴ는 두 가지 형태의 주민에 대해 무교절의 축제 의무에 대해 전한다. 이를 번역하면, “누룩을 넣어 발효된 것을 먹는 모든 이는 그 땅의 이방인이든 본토인이든 그 생명이 이스라엘 공동체로부터 잘려나갈 것이다.”라 할 수 있다. 문장에서 에즈라흐 אֶזְרָא(주민)과 게르 ַגַּר가 대비되는데, 이를 통해 게르의 의미가 드러난다. 에즈라흐가

- 
- 15) 이 방법론은 전통적인 성서 신학적 연구 방법론에 따른 것인데, 성서의 특정한 견해를 이해하기 위해서는 그 어휘적 활용과 의미의 변화를 살피는 것이 필요하기 때문이다. 이 과정에서 저지르기 쉬운 오류는 성급히 일반화된 결론일 것이다. 이는 성서의 각 본문이 가진 시대적, 문학적 그리고 신학적 배경의 차이를 무시하며 발생할 논리적 오류이다. 따라서 본고는 각 어휘의 사전적 의미를 찾는 연구와 신명 24,17-22에 대한 공시적 분석을 순차적으로 행하여 그 오류를 피하고자 한다. 다만 신명기의 규정 해석에 대한 역사 실증주의에 입각한 의문은 여전히 제기될 수 있다. 이는 본고의 연구 범위를 넘어서는 것이기에 후속 연구에 맡긴다.
- 16) 본문의 문맥적 의미에 따라 성서는 이방인을 의미하는 단어를 달리하는데, 어원 גַּר를 가진 나커리와 네카르는 ‘외국인’으로 번역이 가능해 보인다. 즉 지역적 경계 밖의 이들을 의미하는 것으로 이질적 문화와 종교를 가진 이들로 이해할 수 있다. 다른 단어, 암 אֵם(백성)이나 나שמ אִישׁ(사람들)과 함께 쓰일 경우에는 다른 종교적 배경을 강조하는 ‘이교도’라고 번역하는 것이 가능해 보인다(예: 출애 21,8; 예즈 10,18,44 등). Cf. L. Koehler - W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (NY: Brill Academic Publishers, 2001), 700. (이하 HALOT)
- 17) 이전의 오랜 연구들은 이스라엘의 정복 활동이 게르 ַגַּר와 관련 있다고 보았으나, 복잡한 전승의 성서 본문을 성급히 획일화한 결론으로 보인다. 게르를 법적 지위(legal status)로 이해한 Awabdy의 연구를 참고할 수 있다. Cf. M. Awabdy, *Immigrants and Innovative Law: Deuteronomy's Theological and Social Vision for the ַגַּר* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 2-4.

자라흐 נָרַח(나오다) 동사와 어근을 공유하는 명사인 만큼 그곳에서 태어난 이들을 의미하며, 이에 대비되는 게르는 특정할 수 없는 이유로 임시로 그곳에 거주하게 된 이들을 일컫는 것으로 보인다.<sup>18)</sup> 게르 גַּר의 활용에서도 이 의미는 드러난다. 게르는 자주 ‘거주민’을 의미하는 토샵 תושב과 함께 쓰이며 토착민과 함께 살게 된 임시적 동거의 의미를 드러낸다(예: 창세 15,13; 23,4; 출애 20,10; 신명 5,14). 또한 게르 גַּר의 어원인 גָּר는 아카드어 gr와 같은 어근을 가진 것으로 보이며, ‘살다(to live)’와 ‘거주한다(to reside)’라는 의미가 있다.<sup>19)</sup> 구약 성서에서는 이 일반적인 의미가 점차 확장되는데, 이방인으로서 원 거주민의 도움을 받아 사는 의미가 강조된다(예: 창세 12,10; 19,9; 20,1; 21,23; 출애 6,4; 12,48; 레위 16,29; 17,8 등).<sup>20)</sup>

창세 12,10과 15,13은 이스라엘 민족이 보는 스스로의 역사적 정체성이 גַּר와 גָּר에 대한 해석과 엮여 있다는 것을 드러낸다.<sup>21)</sup> 먼저 창세 12,10-20은 이스라엘 백성이 겪을 일의 선재적인 해석이라고 볼 수 있다. 본문에서 찾을 수 있는 다음의 요소들은, 즉 이집트에 간 이유와 파라오와의 반목, 파라오에게 내린 재앙들과 아브람을 떠나보내는 파라오의 결단은, 이스라엘 백성이 이집트에 자리 잡은 이유(창세 43,1)와 모세와 파라오 사이에 일어날 일들을 반영하며 요약한다(출애 5,1-23; 7,8-11,10;

18) 이러한 의미는 대응하는 칠십인 역의 헬라이어 번역 *airōxōtan*(‘그대명사 + 동사 ‘나오다’)에서도 동일하게 찾을 수 있다.

19) Cf. J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (Berlin: Akademie-Verlag, 1963), 691.

20) Cf. HALOT, ‘גָּר’, p184. HALOT은 같은 어근의 동사가 시간에 따라 점차 종교적 의미로까지 확장되었음을 드러낸다. 즉 같은 어근의 동사가 아람어, 시리아어에서는 ‘개종자가 되다, 불의를 행하다’라는 의미로 확장되었다는 것을 밝힌다.

21) 창세 12,10: “그 땅에 기근이 일었다. 따라서 아브람은 그곳에서 이방인으로 머무르기 위해(וַיֵּצֵא) 이집트로 내려갔는데, 그 기근이 그 땅에서 심했기 때문이다.”, 창세 15,13 L: “너는 확실히 알아라! 너의 자손은 이방인으로서(וַיֵּצֵא) 땅에서 살 것이다. 그들을 위해 종살이를 하며, 400년 동안 비참하게 지낼 것이다.”



13,17-22).<sup>22)</sup> 따라서 창세 12,10은 이와 같은 본문의 문학적, 신학적 목적을 서두부터 제시하는 것으로 볼 수 있다.<sup>23)</sup> 즉 이집트 땅에서 이방인으로 사는 것이 아브람에 의해 먼저 이루어졌으며, 앞으로 요셉과 모세에 의해 되풀이될 것이라 예고하는 것이다. 이는 이방인으로서 맞이할 타지에서의 삶이 이스라엘 민족 자신의 정체성과 관련된다는 역사적 해석이라고 볼 수 있다.<sup>24)</sup>

- 
- 22) ‘함축’이라는 본문의 문학적 성격이 잘 드러나지만, 창세 12,10-20에 직접 대응하는 본문이 무엇인지 구분하기는 쉽지 않다. 창세 12,10-20의 후기적 성격을 드러내는 것으로 판단할 수 있는데, 이스라엘 백성이 이집트에 자리 잡은 이유를 아브람에게 대입하여 미리 제공하는 것으로 보인다. 본고와 같은 맥락의 의견을 제시한 Postell의 주장에 주목할 수 있다. 그는 창세 11-15장의 서사가 이스라엘 공동체의 서사와 일치하도록 배치되었다고 주장한다. 그에 따르면, 창세 12,10-13,14는 창세 43,1-출애 12,38의 서사에 대응한다고 한다. 또한 창세 15장은 출애 19-24장의 본문에 대입된다고 추정한다. Cf. S.D. Postell, “Abram as Israel, Israel as Abram: Literary Analogy as Macro-Structural Strategy in the Torah,” *Tyndale Bulletin*, 67/2(2016), 169-173. 한편 Anbar은 창세 15장과 다른 성서 본문과의 어휘적 유사함을 분석한다. 그리고 이를 신명기계 편집자의 단계적 편집 결과라고 주장한다(특히 5.12,17절). 그의 결론은 다른 논쟁을 불러일으키지만, 창세 15장의 편집적 성격을 지적하였다는 것에서 최종 본문의 문학적 목적을 추정하는 데 도움을 준다. Cf. M. Anbar, “Genesis 15: A Conflation of two Deuteronomic Narratives,” *JBL*, 101/1(1982), 39-55. 창세 15장의 후기적 성격을 지적한 Schmidt의 연구를 참조하라. Cf. L. Schmidt, “Genesis XV,” *VT*, 56(2006), 251-267.
- 23) 문장에서 동사  $\text{גָּר}$ 의 사용이 눈에 띄며, 창세 43장 이후의 이스라엘 백성이 이집트에 자리 잡게 되는 과정을 염두한 것으로 보인다. 창세 43,1의 이집트로 내려간 요셉 형제들의 경우도 같은 기근으로 서술되는데(그 땅에 큰 기근이 있었다), 문장 구성도 유사하다(주어  $\text{וְהָעָרִבָה} +$  서술어  $\text{בָּכְדוּ} +$  장소  $\text{בְּאֶרֶץ} +$   $\text{מִצְרָיִם}$ ). 이를 통해 두 서사가 ‘ $\text{גָּר}$ ’에 대한 같은 관점을 공유한다는 것을 확인할 수 있다. 즉 창세 12,10-20이 43장 이후 서술될 이스라엘 백성이 이집트에서 겪을 일에 대한 요약적 해석이라는 주장에 어휘와 서술 요소의 유사함이 그 근거가 된다.
- 24) ‘역사적 해석’이라는 표현은 현대의 성서 연구들이 여전히 논쟁하는 이스라엘 민족이 이집트에서 ‘거주하였고, ‘탈출’하였다는 의견을 반영하는 것은 아니다. 성서가 가진 ‘해석적 측면’에 대한 의견으로써, 이는 Huizingar의 ‘역사에 대한 정의를 그 근거로 가진다. 즉 이스라엘 백성이 과거에 대해 내리는 지적 작용인 자기 이해로써 성서의 언급들을 이해할 수 있다는 것이다. 다시 말해 그들 스스로 자신들의 민족적 정체성을 위해 이집트 체류라는 사건을 활용한다고 볼 수 있다. 후이징가의 역사에 대한 정의는 다음을 참조하라. Cf. R. Klibansky - H.J. Paton, *Philosophy and History: The Ernst*

창세 15,13은 이방인으로 살 이스라엘 민족에 대한 같은 내용을 예언한다. 전체 문맥에서 창세 15장은 그 서두부터 ‘환시’라는 예언적 전망을 드러낸다. 대부분의 동사 활용이 미완료형(weyiqtol)으로 앞으로 있을 일들에 대한 예언을 그 목적으로 드러낸다. 특히 아브람의 후손이 남의 땅에서 이방인으로 머물 것이라는 15,13ㄴ의 신탁은 앞으로 일어날 일에 대한 선언적 성격을 넘어선(5절), 구체적으로 일어날 역사적 지평을 다루는 첫 예언에 해당한다. 15,13ㄴ은 두 문장, 이방인 ㄴ을 ‘종살이하다’라는 의미의 동사 ㄴ과 병렬적으로 구성한다. 원문을 해석하면, “너의 후손은 그들을 위한 것인 아닌 그 땅에서 이방인(ㄴ)으로 있을 것이다. 사백 년 동안 그들을 위해 종살이할 것이며, 그들에게 학대받을 것이다.”라고 할 수 있다. 따라서 창세 12,10-20의 이집트로 내려간 아브람의 서사는 창세 15,13-14에서 다시 확인되며, 창세 43장 이후의 요셉과 그의 가족 그리고 이스라엘 백성과 모세에게 일어난 일을 선제적으로 요약 및 해석한다.<sup>25)</sup> 그리고 이 서술은 신명기 24장에서 이스라엘 백성과 함께 사는 이방인(ㄴ)들을 대할 구체적인 근거가 된다.

출애 2,22과 18,3에서 모세의 아들의 이름을 확인할 수 있다. 그 이름(게르숨, ㄴ)은 창세 15,13-14의 예언 언설에 대한 구체적인 실현과 같다. 이방인(게르 ㄴ)와 이름(샘 ㄴ)의 조합으로 보이며, 이어지는 동일한

---

*Cassirer Festschrift* (NY: Harper & Row Publishers, 1963), 9-10. 현대적 의미의 역사와 성서의 관계를 잘 설명한 Yosef Yerushalmi의 말을 그대로 옮긴다. “That biblical historiography is not “factual” in the modern sense is too self evident to require extensive comment. By the same token, however, its poetic or legendary elements are not “fictions” in the modern sense either.” Y.H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1992), 13.

25) “창세기 13-50장의 이야기 고리는 문학적으로 이웃 이민족들의 환경 안에서 이스라엘 유다 공동체의 기원에 관한 이야기로 이해할 수 있다.” E. Zenger, *Einleitung in Das Alte Testament*, 이종한 역, 『구약성경 개론』 (외판: 분도출판사, 2012), 176.

문장에서 설명하듯이<sup>26)</sup> 모세가 생각하는 자신의 정체성을 반영한다. 다시 말해 모세와 그의 후손이 이집트에서 게르, 이방인으로 살고 있다는 설명을 모세 자신의 입에 담은 것으로써 앞서 살핀 이스라엘의 민족적 정체성에 대한 해석을 계속해서 이어가는 것이다. 이는 창세 15,3<sup>ㄴ</sup>의 신탁 내용을 반영하는 것으로 볼 수 있다.<sup>27)</sup>

그러므로 이방인 ㄴ은 특정할 수 없는 이유로 낯선 땅에서 소수로 살게 된 이들이라는 개념을 가진다. 이 소수성은 아브람과 요셉, 모세와 그의 후손들에 의해 이어진 것으로 성서는 이스라엘의 민족적 정체성과 관련 지어 해석한다. 즉 창세 15,13의 신탁은 주님의 계획에 따라 이스라엘 백성이 이방인으로 머물게 되었다고 해석하며, 이러한 정체성은 이스라엘 백성이 자신들과 그들 속의 이방인들을 이해하는 주요한 요소가 된 것이다.

## 2. 고아 יתום과 과부 אלמנה

고아로 번역될 수 있는 야툼 יתום은 구약 성서에서 42회 활용된다.<sup>28)</sup> 이 중에서 과부로 옮길 수 있는 알마나 אלמנה와 함께 쓰인 경우는 41번이다. 성서의 고아에 대한 시각은 욥 24,9<sup>ㄱ</sup>과 애가 5,3에서 구체적으로 확인할 수 있다. 즉 욥 24,9<sup>ㄱ</sup>은 “젓가슴에서 고아를 빼앗는다”로, 애가 5,3은 “아버지 없는 고아가 되었다”라고 옮길 수 있다.<sup>29)</sup> 따라서 성서의 고아

26) 출애 2,22<sup>ㄴ</sup>; 18,3<sup>ㄴ</sup>: “왜냐하면 (그가) 말했다. (나는) 낯선 땅에서 이방인이다.”

27) 주님 말씀의 구체적인 실현을 위해, 성서의 편집자들은 엄밀한 노력을 기울인 것으로 보인다. 즉 창세 15,13의 신탁 내용에서 ‘너의 후손’이라는 어색한 단수 표현을 출애 2,22과 18,3은 같은 단수로 대응한다.

28) Cf. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), 656-657.

29) 욥 24,9이 일반적 의미의 ‘아이’가 아닌, ‘고아’를 활용하였다는 것에 주목해야 한다. 즉 ‘고아’를 빼앗는 것은 과부 입장에서는 자식을 잃는 고통을 뜻하며 또한 마지막

는 고대의 부계 중심의 혈연 사회를 전제하는 것으로 보인다. 즉 부모 모두가 없는 아이만을 고아라고 이해한 것이 아니라는 것을 알 수 있다. 보다 포괄적으로 ‘부계의 상실 때문에 현실적인 보호 장치가 사라진 아이들’을 고아라고 받아들였다는 것이라 이해된다.<sup>30)</sup>

알마나 *אלמנה*는 56회 등장하는데,<sup>31)</sup> 고아와 같은 맥락에서 남편을 잃고 공동체의 보호를 필요로 하는 여성들을 의미한다. 이에 대한 구체적인 예를 같은 어근의 알마닛 *אלמנות*에서 찾을 수 있다. 알마닛 *אלמנות*은 과부 신세(widowhood)라고 번역할 수 있는데,<sup>32)</sup> 성서에서 총 네 번 나타난다(창세 38,14,19; 2사무 20,3; 이사 54,4). 이 가운데 창세 38,14,19은 의복을 의미하는 베게드 *בגד*가 함께 활용된다. 이는 과부의 독특한 사회적 위치를 드러내는 것으로 보인다.<sup>33)</sup> 같은 히브리어 본문은 아니지만 유딧

---

남은 부계와의 연결이 상실될 상황도 의미한다. 따라서 부계의 상실을 읍 24,6의 고아와 과부가 전제한다는 것을 추정할 수 있다.

30) Renkema는 자신의 짧은 분석에서 다른 견해를 보이는데, 기존의 학자들이 본문에 담긴 상징과 의미를 구분하지 못했다고 본다. 그는 애가 5,3의 예를 들어, 예루살렘을 주님의 딸로 염두한 본문이라 주장한다. Cf. J. Renkema, “Does Hebrew YTW M Really Mean Fatherless?,” *VT*, 45/1(1995), 119-120. 그의 주장이 설득력 있지만, 고아와 과부가 함께 사용된 본문 모두를 설명하지는 못한다. 게다가 애가 5,3마저도 예루살렘 성전이 함락되는 상황이 배경에 있기에, 전쟁에서의 패배로 인한 아버지의 상실이 본문에 전제된다. 설혹 그의 주장에 동의한다 할지라도 양친 모두를 잃은 아이만 고아로 규정한다는 것을 성서의 다른 예를 통해 찾을 수는 없다. 반면에 시편 109,9; 집회 4,10은 남편을 잃은 아내와 그의 자녀들(*אִתָּהָם*)에 대한 예를 보여준다. 한편 강은희는 성서의 예와 학자들의 주장을 참고하여, 성서의 고아를 “아버지를 잃은 미성년자”라고 주장한다. 참조 강은희, “아버지 없는 아이, 과부, 거류인을 위한 신명기의 유산 법,” 『Canon&Culture』 9/2(2015), 162. 이러한 정의는 현대의 관점이 선부르게 반영된 것이라 보는데, 근거로 들은 성서의 용례와 미성년자는 맞지 않는다. 고대 사회에 미성년자라는 현대의 법적 개념을 찾을 수는 없다. 부성의 상실을 성서 본문에서 일관되게 유추할 수 있기에, 본고는 당사자의 나이나 부양 능력과 관계없이 부성의 상실로 인한 사회적 보호 장치의 해체가 용어의 배경에 있다고 판단한다.

31) Cf. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, 101-102.

32) Cf. HALOT, ‘אלמנות’, p53.

33) 유딧기의 헬라이어 본문(8,5; 10,3; 16,7)에서도 베게드 *בגד*에 대응되는 단어 히마티아 *ἱμάτια*가 과부와 함께 활용된다. 따라서 ‘과부옷’이라는 특정한 사회적 약속을 드러내는

8,5; 10,37은 유딧이 자루옷을 과부옷과 함께 입고 있다고 서술한다.<sup>34)</sup> 창세 38,14.19과 유딧 8,5; 10,37 본문들은 남편의 죽음을 전체 문맥에서 공통적으로 찾을 수 있기에(창세 38,10; 유딧 8,2), ‘과부의 옷’은 남편을 잃은 여성의 특정 상황을 드러내는 예식적 복식이라는 것을 추정할 수 있다. 그렇다면 왜 과부가 된 상황을 옷을 통해 드러내야 했을까? 이를 여성의 사회적 제약을 드러내는 것으로 이해할 수만은 없다. von Waldow의 이스라엘 사회에 대한 연구는 이해의 단초를 제공한다. 그는 부계를 중심으로 이루어진 가족이 이스라엘 사회의 기초 단위를 이루고 있었고, 이것이 같은 혈연의 씨족으로 확장되며 이후 더 넓은 부족 연합 체적 성격의 전체 이스라엘 사회를 이루게 된다고 주장한다.<sup>35)</sup> 그러므로 부계 중심의 혈연 집단 안에서 남편과의 이별은 사회적-경제적 기반의 상실을 의미한다는 것을 추론할 수 있다. 따라서 과부의 옷은 예식적 슬픔을 상징하는 것뿐 아니라, 사회적 기반이 무너진 이들에 대한 집단적 관심을 이끄는 사회적 신호로 이해된다.<sup>36)</sup> 이렇듯 성서 본문은 고아와 과부를 부계 중심의 사회적 구조를 전제한 사회적 약자로 이해한다. 사회

복식을 성서 본문이 전제한다는 것을 추정할 수 있다.

34) 유딧 8,5: “그녀는 그녀 집의 옥상에 천막을 만들었다. 그리고 허리에 자루옷을 두르고, 그녀 위에 그녀의 과부옷을 (두고) 살았다.”, 유딧 10,37: “걸치고 있던 자루옷을 치우고, 그녀의 과부옷을 벗었다.” 전체 문맥상, 자루옷을 의미하는 헬라이어 사코스 *σάκος*는 남편을 잃은 상중의 상황을 상징하는 것으로 보인다.

35) Cf. H.E. Von Waldow, “Social responsibility and social structure in early Israel,” *CBQ*, 32/2(1970), 185-186. 본 왈도의 주장은 고아와 과부에 대한 사회적 위치를 가능하게 한다. 그런데 이 주장을 이스라엘의 고대 사회가 이미 부계를 중심으로 고도화되었다고 추정할 근거로 볼 수는 없다. 오히려 모계 중심의 유목민적 사회보다 발전된 형태의 사회를 배경으로 한 후대에 창세 38장이 편집되었다고 보는 것이 합리적이다. 이스라엘 민족의 정체성과 역사성에 대한 최근 학계의 논쟁은 다음의 정리를 참조하라. Cf. R.S. Hiss, *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey* (Michigan: Grand Rapids, 2007), 64-80.

36) 자손에 대한 언급이 없다는 것을 두 본문에서 공통되게 찾을 수 있는데, 이는 부계 사회의 안전 장치를 상실한 타마르와 유딧의 극한의 상황을 설명한다. 즉 후손이 없기에 남편의 가족으로부터 받을 최소한의 안전 장치마저 사라진 상황을 가정한다.

| 분문             | 주어  | 동사                             | 문장 요소          |
|----------------|-----|--------------------------------|----------------|
| 출애 22,20-21    | 너희  | 억압하다 ינה/ 누르다 לחץ/<br>억압하다 ענה | 직접목적어          |
| 신명 10,18       | 주님  | 행하다 עשה/ 사랑하다 אהב              | 간접목적어<br>직접목적어 |
| 신명 14,29       | X   | 먹다 אכל                         | 주어             |
| 신명 16,11.14    | 너희  | 기뻐하다 שמח                       | 보어 (함께)        |
| 신명 24,17       | 너희  | 뒤틀다 נטה/ 담보잡다 חבל              | 직접목적어 (권리들)    |
| 신명 24,19.20.21 | 그것  | 되다 היה                         | 보어 (뭉)         |
| 신명 26,12       | 너희  | 놓다 נתן                         | 간접목적어          |
| 신명 26,13       | 저희  | 준다 נתן                         | 간접목적어          |
| 신명 27,19       | 익명  | 뒤틀다 נטה                        | 직접목적어 (권리들)    |
| 토비 1,8         | 토비트 | 준다 δ ε δ ω μ ι                 | 간접목적어          |
| 시편 94,6        | 그들  | 죽이다 הרג                        | 직접목적어          |
| 시편 146,9       | 주님  | 보호하다 שמר/ 지탱하다 עוד             | 직접목적어          |
| 예레 7,6         | 너희  | 누르다 עשק                        | 직접목적어          |
| 예레 22,3        | 너희  | 억압하다 ינה                       | 직접목적어          |
| 예제 22,7        | 사람들 | 누르다 עשק                        | 직접목적어          |
| 즈가 7,10        | 너희  | 누르다 עשק                        | 직접목적어          |
| 말라 3,5         | 익명  | 뒤틀다 נטה/ 누르다 עשק               | 직접목적어          |

적 안전 장치가 상실되어 특별한 보호를 필요로 하는 약자로 받아들인다는 것을 확인할 수 있다.

한편 세 단어가 함께 쓰인 성서 본문의 모든 예를 정리하는 것은 이들에 대한 성서의 공통된 관점을 유추하는 것에 도움을 줄 수 있다. 표를 통해 제시할 것인데, 세 인물이 주어인 경우는 ‘주어’ 칸의 표기를 생략했다. 같은 문장이 아닐지라도, 같은 맥락의 바로 다음 문장일 경우도 포함하여 분석하였다. 후속 연구를 위해 원문 동사를 함께 표기한다.<sup>37)</sup>

37) 1열에는 성서 본문, 2열과 3열에는 각각 문장의 주어와 동사를 기입했다. 동사의 형태에 대한 분석도 의미가 있으나, 본고의 연구 목적에 맞지 않기에, 후속 연구를 위해

주로 신명기에서 이 세 주체가 함께 쓰였다는 것을 확인할 수 있으며, 이는 공동체의 법적 규정으로써 이들에 대한 공동체적 태도를 다루었다는 근거로 볼 수 있다.<sup>38)</sup> 세 주체를 함께 사용한 대부분의 본문은 ‘주님’이 신탁을 통해 공동체(너희)에게 하는 금령이거나, 제삼자(익명/ 그들/ 사람들)의 행실을 규정한다. ‘너희’는 활용된 모든 본문의 전체 문맥에서 신탁을 전해 듣는 이스라엘의 백성을 의미한다.<sup>39)</sup> 한편 동사는 대부분 그들

---

남겨둔다. 4절에는 이방인과 고아, 과부가 문장 속에서 어떤 서술 요소인지를 표기하였다. 한편 신명 24,17-21은 타 본문과 다른 동사(נתן)와 서술 요소(보어)를 보인다. 즉 17절은 선언적으로 따라올 세부 규정을 객관적으로 확인하는 것이라 할 수 있으며, 이는 18절까지 이어진다. 이후 19-21절에서는 동일한 표현의 반복(“이방인과 고아와 과부의 몫이 되어야 한다”)이 드러나며, 세부적인 규정의 적용이 나열된다. 즉 24장의 전체 맥락에서 율법 규정에 대한 설명이 사회적 약자인 이들에 대해서도 이어진다. 구체적인 분석은 다음 장에서 이어질 것이다.

- 38) 물론 신명기의 법령을 실제적 적용과는 거리가 먼 선언적 성격으로 이해할 수 있다. 설혹 그렇다 할지라도 종교적 계율과 현실 법령의 분리가 없었던 고대 사회에서 해당 법령이 실제 삶을 규정하는 도덕적 규율 역할을 했을 것이라 추정하는 것은 억지스럽지 않다. 이에 대한 Sneed의 의견이 주목을 끄는데, 그는 신명기의 이방인과 고아와 과부에 대한 보호 규정이 이스라엘 사회의 엘리트 층의 관심에 따른 것이라 주장한다. 그들에 대한 보호는 상류층이 지키고자 하는 이익과 어떤 부분도 상충하지 않기에, 구체적인 현실과 관련 없이 이상적 목적으로 활용되었을 것이라 추정한다. Cf. M. Sneed, “Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?,” *ZAW*, 111(1999), 498-507. 그의 연구는 본고의 주장과 대척점에 있는 것으로 보인다. 이 결론에 반박하려 해도 구체적인 원문에 대한 분석이 없는 연구는 그 길을 제공하지 못한다. “엘리트 계층(elitist class)”이라는 불분명한 정의에 기반한 그의 연구는 고대의 사회와 문화를 간과한 추정으로 판단된다.
- 39) ‘너희’에게 주어진 이방인과 고아, 과부에 대한 보호 명령은 고대 근동의 통념과 다른 성서적 관점을 반영한다. Fensham은 자신의 연구에서 ANET은 고아와 과부에 대한 보호가 통치자인 왕에게 주어진 의무라고 전한다고 주장한다. Cf. F.C. Fensham, “Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature,” *JNES*, 21/2(1962), 129. 구체적으로 우가릿의 왕에게 내린 신탁에서 찾을 수 있는데, “Judging the cause of the widow, Adjudicating the case of the fatherless.”와 같은 내용이다. J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament* (New Jersey: Princeton University Press, 1969). 151. 이들에 대한 보호의 의무가 왕에게 있다는 내용을 다음에서 추가적으로 찾을 수 있다. Cf. *ibid.*, 178, 408, 415, 424. 한편 Lohfink는 ANET에서 과부와 고아를 위한 직접적인 규정을 찾을 수 없다는 것을 지적하며, 그들에 대한 보호의 의무가 백성 전체에게

에 대한 억압과 왜곡을 의미하는데, 부정사  $\text{לֹא}$ 가 함께 쓰였기에 금령으로 구분할 수 있다. 이러한 금령의 동사들은 그들에 대한 능동적 행위(당기다/ 누르다)를 금지한다. 이는 이방인과 고아, 과부가 성서의 본문에서는 수동적인 존재들, 즉 공동체의 보호를 받을 약자로 인식되었다는 것을 알려준다. 출애 22,20-21 이후의 22-23절은 규정의 근거를 제공한다. 이를 번역하면 다음과 같다.

“만약 가엾은 이들을 억눌러, (그가) 나에게 처절히 부르짖는다면, 나는 그의 부르짖음을 확실히 들을 것이다. 그리고 나는 크게 분노하여 너희를 칼로써 죽일 것이다. 그리고 너희의 아내들은 과부들로써, 너희의 아들들은 고아들로써 살게 될 것이다.”

전쟁과 관련한 어휘들을 찾을 수 있는 이 본문은 형식적으로 복잡한 가정법( $\text{אִם}$ )의 반복이기에 법적 규정으로써 이해될 수 있다. 그러나 문장 구조는 그들을 보호할 근거가 이집트에서 이방인이었던 이스라엘의 신세에서 비롯한다는 것을 간접적으로 드러낸다. 즉 ‘부르짖다( $\text{קָרָע}$ )’와 ‘억누르다( $\text{הָעֲנִי}$ )’라는 어휘는 이집트 땅에서 이스라엘 백성이 겪은 일에 대응되는 것이다. 출애 3,7ㄴㄷ과 3,9ㄱ이 이러한 대응을 전하는데, 본문의 화자인 주님은 이방인과 고아, 과부의 고통과 울부짖음을 듣겠다는 맹세처럼, 이미 이스라엘 백성의 그것을 대한다.<sup>40)</sup> 따라서 출애 22,20-21의 이방인과

---

주어진 성서의 예를 특별히 취급한다. Cf. N. Lohfink, “Poverty in the Laws of the Ancient Near East and the Bible,” *Theological Studies*, 52(1991), 37. 성서와 그의 문헌에 대한 해당 주제의 비교는 다음을 참조하라. Cf. R.D. Patterson, “The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature,” *Bibliotheca Sacra*, 130(1973), 226-228.

40) 본문을 각각 “(나는) 내 백성의 이집트에서의 고통( $\text{הָעֲנִי}$ )을 보았다. 또한 그들의 압제자들 때문에 (나오는) 그들의 울부짖음( $\text{קָרָע}$ )을 들었다. (신명 3,7ㄴㄷ)”와 “지금 바로 여기 이스라엘 자손들의 부르짖음( $\text{קָרָע}$ )이 나에게 도착했다. (신명 3,9-1)”라고 옮길 수 있다.



고아, 과부에 대한 보호의 규정은 22-23절에서 드러났듯이, 이집트에서 이스라엘 백성이 겪은 고통과 울부짖음에 대한 주님의 화답을 보호의 근거로 가진다.<sup>41)</sup>

신명 10,18에서도 그들에 대한 주님의 직접적인 감정과 태도를 이례적으로 서술한다. 이방인과 고아, 과부에 대한 보호는 그들에 대한 주님의 호의로운 감정과 관련된다. 그들에 대한 신명기의 규정은 주님께서 ‘너희’에게 모세를 통해 명령하신 종교적 규율로써 드러난다.<sup>42)</sup> 결론적으로 구약 성서는 그들이 주님에게서 직접 보호받는 이들이기에, 주님의 명령에 따른 종교적 계율로써 그들을 돌보아야 한다고 반복되는 금령과 이례적인 어휘로 드러낸다.<sup>43)</sup>

---

이집트에서 이스라엘 백성의 부르짖음에 대한 예는 다음의 본문을 참조하라: 출애 2,23; 8,8; 14,10; 민수 20,16

- 41) 신명 22,20L의 “너희도 이집트에서 이방인이었다.”는 문장이 22-23절을 통해 설명된 것이라 이해할 수 있다. 이스라엘 백성의 억압과 고통을 들어주시는 주님과 이방인과 고아와 과부의 억압과 고통을 들어주어 그들을 보호해야 할 이스라엘 백성이라는 이중적 구조의 대응은 신명 24,17-22에서 다시 만날 수 있다.
- 42) 신명 10,18: “(주님께서) 정의를 고아와 과부에게 행하신다. 이방인을 사랑하시어 그에게 빵과 옷을 주신다.” 동사 ‘아합 אָהַב’은 대부분 사람들의 호의적인 감정을 드러내는 본문에서 활용된다(창세 22,2; 24,67; 출애 21,5 등). 주님을 주어로 한 경우도 이스라엘 공동체(호세 3,1)나 그들의 성조들(신명 4,37; 10,15), 왕(2사무 12,24)과 독실한 이들(이사 43,4; 예레 호세 11,1 등) 또는 정의(시편 33,5; 37,28)와 같은 종교적 이상을 체현한 이들이나 그 이상 자체를 대상으로 삼는다. 신명 5-11장의 사랑(אַהֲבָה)과 두려움(פֶּחַח)에 대한 분석을 통해, 대립된 의미의 어휘들이 신명기의 규정을 법적 측면을 넘어선 정서적 차원으로 확장한다는 Arnold의 의견에 주목할 수 있다. 그는 주님에 대한 사랑이 규정에 대한 복종으로 이어진다고 주장한다. Cf. B.T. Arnold, “The Love-Fear Antinomy in Deuteronomy 5-11,” *JT*, 61(2011), 558-559. 따라서 이방인을 사랑의 대상으로 삼는 신명 10,18의 경우는 이례적이며, 이는 다음 장에서 분석할 신명 24,17-22의 배경인 이스라엘의 민족적 정체성과 관련된다고 이해할 수 있다. Cf. HALOT, ‘אַהֲבָה’, p17.
- 43) 분석한 바와 같이, 구약성서에서 이방인과 고아, 과부의 돌봄에 대한 관점은 신명기의 관점과 일맥상통한다. 공동체에게 주어진 명령이라는 문학적 지평과 어휘의 유사성은 이러한 추론에 힘을 실는다. 이들에 대한 같은 관점의 본문들을 신명기계 편집자의 손길에 의한 것으로 볼 수도 있겠다. 그러나 이러한 결론은 본고의 연구 범위를 넘어서

### III. 신명 24,17-22 분석

신명기는 약속의 땅으로 들어가기 전(신명 1,1), 그곳에서 지켜야 할 율법을 모세의 입을 통해 세세한 규정과 법령으로(신명 4,1) 해석하여(신명 1,5), ‘너희’인 이스라엘 백성(신명 1,9)에게 제시하는 서사적 배경을 가진다.<sup>44)</sup> 따라서 이방인과 고아 그리고 과부에 대한 공동체적 규정을 구체적으로 다루는 24,17-22 본문을 살피는 것은 성서의 타자 환대를 이해하는데 도움을 줄 것이다.

#### 1. 본문의 구조

신명기의 규정들은 무작위로 나열된 것으로 보이지는 않는다.<sup>45)</sup> 24장

---

는 것으로써 추가적인 고찰이 필요하다. 다만 이러한 성서의 그들에 대한 유사한 관점은 이들에 대한 규정을 다룬 신명 24,17-22에 대한 고찰의 필요성을 제기한다. 구약 성서 본문의 신명기계 편집자에 대한 종합적인 정리는 다음의 연구를 참조하라. Cf. T. Römer - A. de Pury, “Deuteronomistic Historiography: History of Research and Debated Issues,” edit. de A. de Pury - T. Römer - J.D. Macchi, *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, JSOT Supp. 306 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 24-141.

- 44) 신명 34장을 분석하여, 모세 오경 내의 신명기의 역할을 고민한 Erisman의 연구에 도움을 받을 수 있다. 그는 신명기 본문의 지명을 고찰하여 서로 충돌하는 지리적 위치에 담긴 신학적 의미를 해석한다. 즉 모세 오경의 최종 편집자는 기존의 전통을 존중하여 그 맥락을 확장하고 해석하는데 초점을 두었다는 것이다. 그의 연구 결과를 토대로 신명기가 놓인 서사적 배경을 이해할 수 있다. 즉 본문은 약속의 땅을 차지하기 전, 요르단 강의 건너편에서 새로운 땅에 채워질 새로운 삶에 주목한다. 그 땅에 들어가기 위한 준비를 그곳에서 지켜야 할 율법과 규정에 대한 설명으로 이루고자 한다. Cf. A.R. Erisman, “Transjordan in Deuteronomy: The Promised Land and the Formation of the Pentateuch,” *JBL*, 132/4(2013), 769-789. 신명기 규정의 신학적-문학 목적에 대해서는 다음의 의견을 참조하라. Cf. D. Markl, “Deuteronomy’s Frameworks in Service of the Law (Deut 1-11; 26-34),” edit. G. Fischer, D. Markl & S. Paganini, *Deuteronomium - Tora für eine neue Generation*, BZAR 17, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011), 271-283.

- 45) Germany는 신명 24,8과 민수 12장을 비교하여, 신명기 법 규정의 해석적 경향을 지적

의 1-5절은 혼인과 관련한 규정을 다루고, 6-16절은 빗과 관련한 처리 규정으로 보인다. 즉 8-9절의 피부병에 대한 규정을 제외하고 모두 채무와

| 원문 <sup>46)</sup>                               | 번역  |
|---|---|
| לא תטה משפט גר יתום ולא תחבל בגד אלמנה          | 17 이방인과 고아의 재판을 왜곡하지 말고, 과부의 옷을 몰수하지도 마라.                 |
| וזכרת כי עבד היית במצרים                        | 18 이집트에서 종이였다는 것을 기억해야 한다. <sup>47)</sup>                 |
| ויפדך יהוה אלהיך משם                            | 너의 하느님이신 주님께서 너를 그곳에서 구하신다. <sup>48)</sup>                |
| על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה               | 이와 같이, 내가 이 말들을 행하라고 너에게 명령으로써 (준다.)                      |
| כי תקצר קצירך בשדך ושכחת עמר בשדה לא תשוב לקחתו | 19 너의 밭에서 너의 수확물을 수확할 때, 들췌에 곡식 단을 잊어버렸을지라도 돌아가서 가져오지 마라. |
| לגר <sup>49)</sup> ליתום ולא למנה יהיה          | (그것은) 이방인과 고아와 과부의 것이 될 것이다.                              |
| למען יברכך יהוה אלהיך בכל מעשה ידך              | 이 때문에 너의 하느님이신 주님께서 너의 손이 한 모든 것 안에서 너를 축복하신다.            |
| כי תחבט זיתך לא תפאר אחרוך                      | 20 너의 올리브 나무를 때릴 때, 네 뒤까지 굽어 모으지 마라.                      |
| לגר ליתום ולא למנה יהיה                         | (그것은) 이방인과 고아와 과부의 것이 될 것이다.                              |
| כי תבצר כרמך לא עולל אחרוך                      | 21 너의 포도를 모을 때, 네 뒤까지 수확하지 마라.                            |
| לגר ליתום ולא למנה יהיה                         | (그것은) 이방인과 고아와 과부의 것이 될 것이다.                              |
| וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים                    | 22 이집트 땅에서 종이였다는 것을 기억해야 한다.                              |
| על כן אנכי מצוך לעשות את הדבר הזה               | 그렇기 때문에, 내가 이 말들을 행하라고 너에게 명령으로써 (준다.)                    |

한다. 이는 최종적인 신명기 본문의 율법 규정이 지금의 구조로 의도되었다는 주장이다. Cf. S. Germany, "Die Bearbeitung des deuteronomischen Gesetzes im Lichte biblischer Erzählungen," *ZAW*, 131/1(2019), 43-44, 53-56. 기존의 모세오경에 역사서들을 더한 구경(Enneateuch)을 주장한 그의 의견에 동의하기 어렵지만, 최종 신명기 규정의 편집적 경향과 신학적 목적에 대한 그의 주장은 살필 가치가 있다.

46) 임의적으로 문단을 구분하여 서사를 시각화하였으나 이해를 위해 해당 절을 숫자로 표기하였다. 히브리어 원문은 대표적인 본문비평본인 BHS(Biblia Hebraica Stuttgartensia)를 살펴 정했다. 사본 간의 이문에 대해서는 본문비평적으로 첨여하다고 판단된 경우만 각주를 통하여 추가적으로 고찰하겠다.

거래에 대한 규정으로 판단할 수 있다.<sup>50)</sup> 따라서 24장은 가족과 관련한 법적 규정으로 묶어 판단할 수 있다. 이는 17-22절까지의 청자가 먼저 법적 관계에 집중하여 규정을 들을 수밖에 없었다는 것을 유추하게 한다. 또한 앞서 언급한 부계 중심 사회에서 가족이라는 안전망을 상실한 이들에 대한 규정으로 이해할 수 있었음을 추정할 수 있다.

본문의 구조는 법 규정과 세부적인 적용을 보인다.<sup>51)</sup> 즉 17절은 규정의 주제를 제시하며, 19절부터 21절까지는 세 가지 경우를 들어 적용 방법이 병렬적으로 나열된다. 비슷한 어휘와 서술이 반복되는데(19ㄴ, 20ㄴ, 21ㄴ), 규정의 근거를 제시하는 것으로 보인다. 18ㄱ-ㄴ절의 내용은

47) 주된 칠십인 역 헬라이어 사본들은 18절에서 자카르 זכר(기억하다)는 동사를 생략한다. 번역하면 “이집트에서 종살이를 했기 때문에, 너의 하느님이신 주님께서 너를 거기에서 구하셨다.”라고 할 수 있다. 22ㄱ절에서는 *μνησκόμην*(기억하다) 동사가 활용되기에, 헬라이어 사본들이 반영하는 원 히브리어 본문이 필사 중에 이를 누락한 것으로 이해할 수 있다.

48) 주교회의 성경은 18절의 문장을 “너희는 너희가 이집트에서 종이었고, 주 너희 하느님께서 너희를 거기에서 구해 내신 것을 기억해야 한다.”라고 번역한다. 기억의 대상이 두 가지로 분리되는 번역인데, 본고는 ‘구하다’는 동사가 wayyiqtol 형태이기에 기억의 또 다른 대상이 될 수 없다고 생각한다. 가나안 땅에 들어가기 전, 즉 아직 탈출이 완결되기 전이라는 것이 미완료형의 wayyiqtol로 반영된다고 본다. 게다가 동일하게 기억을 권하는 22절에서 그 대상에 ‘탈출’이 없다는 것은 본고의 번역에 좋은 근거가 된다.

49) 오리게네스의 오랜 헬라이어 사본과 헬라이어 소문자 사본에서는 반복되는 “이방인과 고아와 과부의” 앞에 러 에비온 לַאֲבוֹתָא(가난한 이의)이라는 구절이 포함된다. 19절에서 21절까지 세 경우 모두 이 어휘를 포함한 사본이 존재하지만, 콰만 사본과 일치된 BHS의 본문비평 결론을 따르는 것이 옳아 보인다. 헬라이어 사본의 이문을 후대에 추가된 것이라 판단할 수 있으며, 이는 본 규정을 해석하는 과정에서 확장되어 가난한 이들에게까지 적용하려는 해석적 경향으로 보이기 때문이다.

50) 16절의 아버지와 이들에 대한 연좌제의 금지에 대한 규정은 앞선 채무와 거래가 파탄에 이르렀을 때의 처리와 관련해 이해할 수 있다. Tigay는 본고처럼 24장을 구분하지는 않지만, 씨족 사회가 중심이 되어 남자의 가족이 법적 권리를 공유한 고대 근동의 문화에 대해 지적하고 있다. Cf. J.H. Tigay, *The JPS Torah commentary: Deuteronomy* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003), 227.

51) 본문의 구조를 다음과 같이 정리할 수 있다. 비슷한 서술의 반복을 표시하기 위해 영문 소문자를 활용하였다.

조금씩 변형되어 19ㄷ절과 22ㄴ절에서 반복된다. 규정의 근거와 세부 규정의 도입과 마무리로 각각 대응되는 것이다. 18ㄷ절과 22ㄴ절 문장은 동일하게 ‘알 켄 כן על’이라는 접속사로 시작된다. 구약 성서에서 149번 쓰인 이 조합은 인과 관계의 결과를 이끌며 활용된다. 그러나 כן이 앞선 절을 받아 ‘동일한 방법’을 이끄는 부사로 활용될 수 있는 만큼(예: 출애 7,11,22; 판관 7,17; 에제 40,16) 문맥에 맞는 해석이 필요하다. Joüon-Muraoka는 כן이 가정문에서 조건절로 활용된다는 것을 지적하고 있기에(출애 1,12; 창세 41,13; 판관 1,7), 단순히 결과를 이끄는 문장 요소로만 이해할 수는 없다. 18ㄷ절은 앞선 서술(18ㄴ절)의 결과와 이어올 서술(19-21절)의 근거를 동시에 제시한다고 이해할 수 있다.<sup>52)</sup> 즉 주님의 명령에 따라 제시된 규정을 행해야 하며, 이는 이집트에서 ‘나’를 구하신 바로 그분의 명령인 것이다.<sup>53)</sup> 본문은 특정한 어휘와 서술을 반복하여

|                            |
|----------------------------|
| 17절: 규정 제목                 |
| 18ㄴ절: 근거(기억) a             |
| 18ㄴ절: 근거(주님의 구원) b         |
| 18ㄷ절: 세부 규정 도입(주님의 명령) c   |
| 19ㄴ절: 첫 번째 규정(밀을 수확할 때)    |
| 19ㄴ절: 선언적 절어               |
| 19ㄷ절: 근거(주님의 축복) b'        |
| 20ㄴ절: 두 번째 규정(올리브를 수확할 때)  |
| 20ㄴ절: 선언적 절어               |
| 21ㄴ절: 세 번째 규정(포도를 수확할 때)   |
| 21ㄷ절: 선언적 절어               |
| 22ㄴ절: 근거(기억) a'            |
| 22ㄴ절: 세부 규정 마무리(주님의 명령) c' |

52) Cf. HALOT, ‘כן על כן’, 833; P. Joüon - T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew: Second Reprint of the Second Edition, with Corrections* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009), 604.

53) 성서에서 이스라엘 공동체와 관련한 숫자의 혼용은 자주 발견된다. 신명 24,17과 24,18ㄴ의 청자들에 대한 복수와 단수의 혼용은 같은 경향을 보인다. 또한 이는 서사적 배경과 관련을 가지는데, 본문의 배경은 약속의 땅을 건너기 전 모세의 이야기를 듣는 상황이다. 따라서 ‘너’와 ‘너희’의 혼용은 모세의 설교를 듣는 ‘너희’를 ‘하나의 집단으로 이해한 해석으로 볼 수 있다. 또한 규정을 듣는 ‘나’의 개인적 수용을 염두한 혼용으로 볼 수도 있다. 같은 맥락에서 18ㄷ절과 22ㄴ절의 1인칭 인칭 대명사(나, אנכי)의 사용은 율법의 전달자로서 모세의 위치를 드러낸다. 신명기 본문의 화자이기도 한 모세는 이스라엘의 전통 안에서 주님으로부터 전해 받은 규정을 전하는 유일한 중개자로 자리

그 의미를 점층적으로 확장시키는 구조를 갖췄다. 어휘와 서술을 반복하는 원형적 구조로써 그 중심의 세부 규정들을 강조한다.

내용을 분석하자면, 먼저 17절은 이방인과 고아 그리고 과부에 대한 보호의 규정을 실질적인 단어로 규정한다. 두 가지 동사, ‘나타흐 נטח(뒤틀다)’와 ‘하발 חבל(몰수하다, 담보잡다)’은 법정 분쟁을 그 언어적 배경으로 가진다.<sup>54)</sup> 재판과 관련하여 같은 형태(히필형)의 동사 נטח의 활용을 다른 성서 본문에서 찾을 수 있다(출애 23,2,6; 신명 16,19; 애가 3,35). 한편 신명 27,19는 동사 נטח의 종교적 계율과 도덕적 가치로서의 측면을 부각한다.<sup>55)</sup> 덧붙여서 17절의 이방인과 고아와 과부에 대한 종교적-윤리적 차원의 보호는 동사 חבל의 의미에서 더욱 분명해진다. 같은 어근의 아카드어 ḥabālu를 Oppenheim은 “빌리다, 재정적 의무를 지다”라는 의미로 이해한다.<sup>56)</sup> 따라서 동사 חבל은 재정적인 이유로 본인의 재산을 담보 잡혀야 하는 과부의 상황을 전제한다. 남편을 잃어 사회적 보호 장치가 사라진 가운데, 경제적 어려움에 놓인 과부가 공동체적 보호를 이끄는 “과부의 옷”까지 담보물로 잡아야 하는 곤란을 겪고 있음을 의미한다. 따라서 규정은 앞서 고찰한 예식적-사회적 의미를 가진 과부의 옷에 대한

하는 것이다.

54) 17절은 BHS가 전하는 히브리어 원문과 칠십인 역의 헬라이어 본문이 차이를 보인다. 헬라이어 본문은 히브리어보다 짧은 ‘חום ואלמנה גר משפט גר חטה לא’라고 추정되며, “이방인과 고아와 과부의 재판을 왜곡하지 마라”라고 옮길 수 있다. 부정사 לא의 반복에서 야기된 필사 실수(중복 오사)에 해당하는 것으로 보인다.

55) 신명 27장은 14절부터 레위인들의 계명 선포와 백성들의 응답이라는 형태로 구체적인 규정을 전한다. 신명 5,6-21의 십계명과 달리 규정들은 구체적인 상황을 가정한다(살인, 동침, 뇌물 등). 이방인과 고아와 과부의 권리에 대한 세칙인 19절은 그들에 대한 윤리적 태도를 상대적으로 더 강조한 것으로 해석된다. 신명 27,14-26의 계명 선포가 ‘저주를 받는다로, 응답이 ‘아멘’으로 끝나는 것은 각 규정의 종교적 측면이 법적 측면과 분리되지 않았다는 것을 알려준다.

56) Cf. A.L. Oppenheim, *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Vol 6 H (Illinois: The Oriental Institute, 1995), 6-7.

동의를 요구하는 것으로 보인다. 거래에서 중요한 공정함과 정의보다 과부에 대한 관용과 연민을 요구하는 것으로 종교적-윤리적 차원으로 해당 규정의 지평이 확장되어 있다는 것을 알 수 있다. 다시 말해, 규정에 대한 단순한 추종만을 요구하는 것이 아니라, 자신의 선택을 종교적-윤리적 측면에서 되돌아볼 것을 요구한다.<sup>57)</sup>

한편 “이방인과 고아와 과부의 것이 될 것이다”라는 선언은 세부 규정이 마무리될 때마다 반복되며, 규정의 의미를 밝히고 있다. 전치사 5가 이방인과 고아, 과부를 각각 반복해서 수식하는 문장 구성을 보이며, 이례적으로 동사가 문장의 끝에 위치한다. 77 동사와 전치사 5의 조합은 ‘소유’를 서술할 때에 활용되는데,<sup>58)</sup> 이례적인 어순과 명사의 반복은 강조를 위한 것으로 보인다. 즉 동사가 먼저 오는 보통의 히브리어 문장과 달리 미완료시제인 yiqtol형 동사가 서술의 끝에 반복적으로 위치한다는 것은 그 동사적 의미와 그 대상인 이방인과 고아, 과부를 각각 강조하는

57) 신명기의 보호 규정들에 대해 무용성을 주장한 비판이 Bennett에게서 주어진다. 그는 1) 기득권 집단의 이익을 위해 약자 보호의 규정이 마련되었고, 2) 그러나 실질적으로는 그들의 보호 기능을 약화시켰으며, 3) 집단 구성원의 내면화된 자선의 동기가 억압을 제도화한 것이라 주장한다. 이 주장을 두 가지 부분으로 나누어 반박할 수 있는데, 먼저 신명기 규정의 실질적 적용 과정을 판단하기는 어렵다는 것이다. 성서 본문의 해석적 차원을 현실적 적용에 선부르게 대입한 오류로 보인다. 우리는 그 시대의 이방인과 고아와 과부가 어떤 대우를 받았는지 자료를 가지고 있지 않다. 그리고 이러한 윤리적-종교적 전환이 그리스도교적 전통에 큰 영향을 주었다는 것을 잊어서는 안된다. 현대의 법 적용처럼 구체적인 수는 없지만, 그리스도교 전통 안에서 소화된 신명기의 규정은 확실하기 때문이다. Cf. H.V. Bennett, *Injustice Made Legal Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel* (Michigan: William B. Eerdmans, 2002). 한편 Glass는 신명 15장의 노예 해방 규정을 분석한다. 그는 약자들에 대한 신명기의 규정을 균형있게 해석하는데, 이 작업을 통해 고대 이스라엘의 경제적 변환의 흔적을 발견한다. 즉 생활 경제(subsistence-based economy)에서 상품 기반 경제(commodity-based economy)로의 변화가 노동자와 노예에 대한 신명기 규정을 촉발하였다고 주장한다. Cf. Z.G. Glass, “Land, Slave labor and Law: Engaging Ancient Israel’s Economy,” *JSOT*, 91(2000), 27-39.

58) Cf. P. Joüon - T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 458.

것으로 이해될 만하다. 즉 미래에 대한 예언과 희망을 담고 있는 것으로 써, 세부 규정의 형벌적 적용보다는 도덕적-종교적 차원으로 그 의미를 확장시킨다.<sup>59)</sup>

사실 이 반복은 내용적으로 세부 규정의 구체적인 예시 안에서 활용된 인칭 접미사를 통해 이미 준비된 것이다(참조: 19절, “너의 받에서”). 이 “너의”라는 인칭 접미사는 규정을 듣는 이들의 기존 관념을 뒤집어, 세 주체가 그것의 소유라고 선언한다. 비록 소유의 주체가 실질적으로 바뀌는 것은 아니지만, 나의 것에서 수확한 것은 내 것이라는 관점을 뒤집는 반복된 언급은 듣는 이로 하여금 자신의 생각을 다시 돌아보게 한다. 열심히 일하여 그 결과를 얻는 때에, 그 행동을 관장할 가치는 효율성이 아닌 관용과 연민이라고 하는 것이다. 이러한 관점은 18ㄴ절과 19ㄷ절의 “너의 하느님이신 주님께서 יהוה אלהיך”라는 서술의 반복으로 추가적인 근거를 얻게 된다. 하느님께서 너희를 구하시고(18ㄴ절), 축복하신 것처럼(19ㄷ절) 공동체는 같은 구원과 축복을 이방인과 고아와 과부에게 보여야 한다.<sup>60)</sup> 법적인 규정을 넘은 도덕적 차원의 개인적인 선택이 그들과 주님이 맺는 관계, 즉 종교적인 차원과 관련되는 것이다.<sup>61)</sup>

59) 원어의 어감에 맞추어 직역하자면, “이방인과 고아와 과부를 위하여 있을 것이다.”라고 할 수 있다.

60) 신명기 본문에서 세부 규정들은 ‘너(회)의 하느님이신 주님이 배푸신 구원 행위와 관련을 가진다. 신명기의 특징적 어휘라 말할 수 있을 만큼, 신명기 본문에서 수차례 반복되는 이 표현은 대부분의 금령과 규정의 근거를 서술할 때에 사용된다. 즉 이스라엘 공동체와 주님이 맺고 있는 관계가 그들이 지킬 모든 사회적 규정과 의무에 기본적인 배경인 것이다.

61) 같은 이방인과 고아와 과부에 대한 축제적 규정(신명 26,12,13)을 다루는 신명 26,1-15도 이와 같은 이중적 수혜의 구조를 보여준다. Altman은 해당 본문에서 과거의 억압당했던 조상들에 대한 기억과 풍요로운 수확의 축제라는 두 주제를 발견하며, 이것이 그들과 비슷한 처지에 놓인 이들을 만족시키는 것과 관련된다고 한다. 즉 축제 예식과 도움이 필요한 이들을 만족시키는 것이 신명 26,1-15에서 깊이 연관되어 있다고 주장한다. 그의 연구는 본고가 주목하는 안식일과 수확, 기억의 요소를 다른 맥락에서 잘 설명해준다. Cf. P. Altmann, “Feast, Famine, and History: The Festival Meal Topos



24,18-21의 세 가지 세부 규정은 특정한 상황인 ‘수확’을 공통적으로 전제한다. 두 번째와 세 번째의 세부 규정에서 반복되는 ‘아하레 카 אַחֲרַיִךְ (너의 뒤에)’라는 표현은 이방인과 고아와 과부에 대한 보호가 효율성이 아닌 연민과 배려를 좇아야 한다는 것을 확실히 한다. 첫 번째 규정에서도 마찬가지로인데, 잊은 것을 찾기 위해 돌아가지 말라는 것은 사람들의 시선을 피해 움직이는 그들의 마음을 살피라는 규정으로 보인다. 수확물을 챙기기 위해 뒤돌아보거나 다시 밭으로 돌아왔을 때, 그곳에서 열매들을 밟고 있는 그들과 마주칠까 염려하는 것으로 이해할 수 있다. 즉 세부 규정은 수확한 것의 일부를 주라고 하지 않으며, 그 과정과 결과도 규제하지 않는다. 도와주는 ‘너희’의 손길이 그들에게 모욕이 되지 않도록, 시선이 쫓아야 할 것은 열매라는 효율성이 아닌 연민과 배려라고 한다.

따라서 신명 24,17-24의 이방인과 고아, 과부에 대한 보호는 법적 규정의 성격을 보이며, 주님과과의 관계에 대한 성찰을 통해 종교적 계율과 윤리적 가치까지 그 지평을 확장한다. 공정과 효율성보다 관용과 연민을 요구한다. 이 과정에서 그들이 주님과 맺는 관계를 설득의 근거로 제시한다. 즉 주님과 규정을 듣는 ‘너’ 그리고 보호가 필요한 이들과 ‘나’라는 관계가 서로 조우하여 중첩되고,<sup>62)</sup> ‘기억’을 통해 해석되어 종교적-윤리적

ans Deuteronomy 26,1-15,” *ZAW*, 124/4(2012), 555-567.

62) 비슷한 문장 구조와 어휘만이 아니라, 신명 24,17-22의 주님과 나 그리고 나와 타자의 이중 관계를 신명 5,15에서도 찾을 수 있다. 5장의 전체 문맥은 십계명에 대한 모세의 연설을 전하며 5,15는 12절부터 시작한 안식일에 대한 규정의 근거가 된다. 유대교의 핵심 율법인 안식일에 대해서 신명 24,17-22과 같은 구조를 만날 수 있다는 것은 해당 규정의 종교적-윤리적 해석의 근거로 볼 수 있다. 한편 Harbin은 이 수확과 관련하여 레위 19,9-10과 23,22 그리고 신명 24,19-22에 이방인과 고아와 과부를 위한 농경 문화에 기반한 구체적인 수확 지침이 있었다고 주장한다. 그는 농경 문화의 특성을 파악하여 먼저, 1) 곡물을 수확할 때에 밭의 모서리까지 수확해서는 안 되고, 2) 떨어진 곡식단은 그대로 두어야 했으며, 3) 이 보호 규정은 곡물만이 아니라, 포도와 올리브와 같은 주요한 수확 전체를 다루고 있다고 정리한다. Cf. M.A. Harbin, “Social Justice ans Social outliers in Ancient Israel, Part 2: Provision for Widows, Orphans, and Resident Aliens,” *JETS*, 64/4(2021), 694-695.

차원의 선택으로 확대된다.

## 2. 규정의 배경: 기억(記憶)과 수확(收穫)

신명 24,17-22의 분석을 통해 이방인과 고아, 과부에 대한 보호는 법적 규정이기만 한 것이 아니라, 종교적-윤리적 선택과 관련된다는 것을 확인하였다. 이는 세부 규정의 다른 근거인 이집트에서의 기억과 관련된다(18 ㄱ.22 ㄱ절). 반복되는 동사 자카르 זכר(기억하다)의 weqatal 형태는 ‘명령’으로 해석할 수는 없지만, 내용상 완곡한 ‘권고’로 이해할 수 있다. 기존의 소유 관념에 대한 재고와 함께 이집트에서 겪은 일에 대한 해석을 요구하는 것이다. 즉 청자에게 사회적 규정의 기능을 뛰어넘어 윤리적 선택을 묻는다. 이 반성 작용을 이끄는 זכר는 신명기 안에서 15번 활용된다.<sup>63)</sup> 이 중에서 이집트에서의 해방과 관련한 일을 대상으로 둔 경우는 8번인데(신명 5,15; 7,18(2번); 15,15; 16,3.12; 24,18.22), 24,18 ㄱ절과 22 ㄱ절처럼 ‘종’에 대한 기억을 언급하는 15,15과 16,12이 눈에 띈다.<sup>64)</sup> 같은 어휘와 문장 구조를 보이는 이 구절들을 분석하는 것이 신명 24,17-22 규정의 근거인 ‘기억’을 이해하는데 도움이 될 것이다.

| 24,18 ㄱ  | 24,22 ㄱ                            | 15,15 ㄱ  | 16,12 ㄱ                     |
|--|------------------------------------|--|-----------------------------|
| וזכרת כי עבד היית<br>במצרים<br>ויפדך יהוה אלהיך<br>משם | וזכרת כי עבד היית<br>בארץ<br>מצרים | וזכרת כי עבד היית<br>בארץ<br>מצרים<br>ויפדך יהוה אלהיך | וזכרת כי עבד היית<br>במצרים |

63) Cf. G. Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, 444.

64) 신명 15,15 ㄱ: “이집트 땅에서 종이였다는 것을 기억해야 한다. 너의 하느님이신 주님께서 너를 구하셨다.(참조: 24,22 ㄱ.18 ㄱ)” 신명 16,12 ㄱ: “이집트에서 종이였다는 것을 기억해야 한다.(참조: 24,18 ㄱ)”

15,15<sup>1</sup>은 18절과 마찬가지로 이집트에서의 종살이만을 기억의 대상으로 가진다. 15,15은 종을 풀어주라는 규정에 대해 이 기억을 근거로써 내세운다. 안식일의 숫자와 같은 일곱 번째 해에, 팔려온 이들을 놓아주라고 규정한다. 이는 15,1의 ‘탕감의 해’에 대한 규정을 채우는 세칙으로 판단할 수 있다. 따라서 신명 24,17에서 과부의 옷을 담보물로 삼지 말라는 언급과 같은 연민의 정신을 보여준다는 것을 알 수 있다. 정당한 금전적 보상을 요구할 상황에서 효율과 이익을 따지지 말고 연민을 우선적 가치로 삼으라는 17절의 내용과 같은 정신을 담은 것이다.

16,12은 16,1부터 이어지는 절기에 따른 축제일의 규정들 중에서 주간 절에 대한 근거가 된다. 단순히 절기에 따라 지내야 할 축제를 정한 것이 아니라, 예식적·전례적 차원으로 각각의 축제를 정의한다.<sup>65)</sup> 이를 위해 16,12은 이집트 땅에서의 종살이를 기억하여 모든 규정을 명심하고 행하라고 권한다. 구체적인 규정의 실천은 11절의 샤마흐 *שמחה*(기뻐하다) 동사로 드러난다. 축제를 기쁘게 즐기는 것이 종살이의 기억과 관련되는 이유는 11절에서 간접적으로 나타난다. 능동적으로 축제를 누리기 어려웠던 종살이 때의 기억을 바탕으로 같은 처지일지 모르는 이들에게 공감하라는 것이다. 과거의 너처럼 누구도 기쁨에서 소외되지 않도록 연민을 가지라는 권고이다.

따라서 신명기 본문에서 이집트의 종살이 기억은 연민과 공감을 이끄는 근거가 된다. 사실 신명기 본문의 ‘기억’과 ‘기념’에 대한 언급은 대부분

65) 16,3은 파스카 축제의 근거가 되는 이집트 탈출을 기억하라고 한다. 그러면 이 기억과 기쁨이 어떻게 관련되는가? 이는 신명 7,13-14의 풍요로움과 관련하여 이해할 수 있다. 7,11에서 계명과 규정과 법령들을 지키라는 명령은 수확과 출산의 기쁨으로 이어지는 것이다. 즉 Wittenberg가 McConville의 의견을 따라 옳게 지적하듯이, 이 기쁨은 주님에게서 주어질 축복과 관련된다. Cf. G. Wittenberg, “The Tithe - An Obligation for Christians? Perspective from Deuteronomy,” *Journal of Theology for Southern Africa*, 134(2009), 98; J.G. McConville, *Deuteronomy*, *Apollos Old Testament Commentary* Vol 15 (Leicester: Apollos, 252), 271-278.

이집트에서의 탈출 체험을 그 대상으로 가진다.<sup>66)</sup> 그러므로 신명기의 규정은 해방의 기억으로 고양시키거나, 이집트로 되돌아갈 것이라 협박하는 것이 아닌 그들이 가진 ‘억압의 기억’으로 같은 ‘억압에 놓인 이들’과 연대하라고 설득한다.<sup>67)</sup>

한편 신명 15,15과 16,12 사이에서 공통된 배경을 찾을 수 있는데, ‘일곱’이라는 숫자(15,12; 16,9)와 24,17-22에 전제된 ‘수확’이라는 상황(15,14; 16,9)이 그것이다.<sup>68)</sup> ‘일곱’이라는 숫자는 구약 성서적 배경에서 세상 창조와 관련한 ‘완성’을 의미하는 숫자이다(창세 2,1-3).<sup>69)</sup> 따라서

66) 신명 7,18,19; 8,2; 9,7; 11,2,6; 16,3; 24,9; 25,17에서는 이집트에서의 탈출 과정에서 주님께서 능력을 보인 일과 기억을 연결시킨다. 되갚음과 탈출에 대한 기억이기에 폭력적인 어휘들로 해당 본문들이 서술되어 있다는 것은 놀랍지 않다. 본고가 고찰한 신명 24,17-22과 15,15 그리고 16,12의 종살이의 기억, 억압의 기억이 규정의 근거가 되는 것은 이례적으로 보이며, 이를 통해 연민과 공감의 이해를 추론할 수 있다.

67) 근래의 Khir bet Qeiyafa에서 발견된 토판의 해석은 이방인과 고아, 과부에 대한 신적 명령을 전해준다. 같이 묶여 기술되지는 않았지만, 같은 대상들을 위하여 신명기의 본문과 비슷한 보호를 전한다. 하지만 신명기에서 기억과 기쁨이라는 해석의 측면이 강조된 것과는 달리, 토판은 ‘재판하다(𐤏𐤍𐤔)’와 ‘변호하다(𐤏𐤍)’라는 서술이 명령으로써 따라온다. 따라서 신명기 본문의 어휘가 종교적-윤리적 차원을 강조한다는 것을 확인할 수 있다. Cf. Y. Garfinkel, S. Ganor, M. Hasel & G.D. Stiebel, “Khirbet Qeiyafa, 2009,” *Israel Exploration Journal*, 59(2009), 214-220. 최근 연구 결과에 대한 한글 논문의 정리는 다음을 참조하라. 최종원, “신명기에 나타난 ‘소셜트리아스’에 대한 연구,” 『피어선신학논단』 13/1(2024), 5-6.

68) 신명 15,15은 수확의 상황을 직접적으로 전제하지는 않는다. 하지만 15,14에서 고렐 𐤏𐤍(타작 마당)과 에켄 𐤏𐤍(포도 들)이라는 수확을 염두한 장소적 배경이 서술된다. 가장 바쁜 수확의 때에 종으로 있던 이가 나가더라도 그에게 넉넉히 내주어야 한다는 언급은 앞서 본 관용과 연민의 가치를 드러낸다. 고대 근동의 규정들과의 비교를 통해, 신명기의 율법에서 피조물에 대한 새로운 규정을 발견한 Richter의 의견을 참조하라. 그는 토지 소유권과 농업, 축산을 규정한 신명기의 규정들을 분석하여 피조물에 대한 인간의 책임이 강조되었다고 한다. Cf. S. Richter, “Environmental Law in Deuteronomy: One Lens on a Biblical Theology of Creation Care,” *Bulletin for Biblical Research*, 20/3(2010), 355-376.

69) ANET도 숫자 7을 주요한 위치에 둔다. 특히 숫자 7은 우가릿 신화에서 바알을 위한 사원 건축과 관련된다. Weeks에 따르면, ‘정화’의 의미를 ANET과 성서에서 공통되게 찾을 수 있다고 한다. 즉 ‘7’이라는 기간 동안 정화의 시간을 거쳐, 완성에 이른다는 의미를 공통되게 발견할 수 있다는 것이다. Cf. N.K. Weeks, “The Bible and the

16,12가 주간절 축제라는 종교 예식과 관련된다는 것(16,10)은 자연스러워 보인다. 덧붙여서 동일한 동사  $\text{נָחַ$ 가 쓰인 신명 5,15이 일곱째 날 창조주와 함께 쉬는 안식일을 규정하는 근거가 된다는 것은 이방인과 고아와 과부에 대한 신명 24,17-22의 보호 규정을 세상의 완성을 기념하는 공동체적 해석과 관련하여 이해할 추가적인 근거를 제공한다.<sup>70)</sup>

또한 이 완성이라는 의미는 ‘수확’이라는 배경에서도 확인할 수 있다. 즉 24장의 세 가지 세부 규정은 모두 ‘수확’을 배경으로 가진다. 같은 문장 구조와 어휘를 보이는 신명 15,15와 16,12도 수확을 세상의 완성(안식일)과 그것을 기념하는 예식(안식일과 주간절)과 관련시킨다. 이것을 신명기의 이방인과 고아, 과부에 대한 보호가 미래적 완성과도 관련된다고 보는 것은 무리일까? 물론 신명기 본문의 수확을 배경으로 삼는 언급을 모두 세상의 완성, 종말론적 희망과 관련시켜 해석하는 것은 억지스럽다. 하지만 같은 표현을 공유하는 신명 24,17-22과 15,12-18 그리고 16,9-12에서 동일하게 ‘수확’을 중요한 서술 요소로 사용한다는 것은 ‘수확’이 의미하는 “완성”을 24,17-22에서도 엿보게 한다.

결론적으로 신명 24,17-22은 이집트의 종살이 기억을 다른 신명기 본문처럼 이들을 위한 연민의 근거로 내세운다. ‘억압받는’ 상대의 처지에 공감하는 ‘억압받았던’ 기억은 일곱이라는 숫자와 수확이라는 상황을 통해

‘Universal’ Ancient World: A Critique of John Walton”, *WTJ* 78(2016), 18-19.

70) Braulik은 신명기의 윤리가 새로운 공동체를 탄생시키는 것을 목적으로 삼는다고 주장한다. 이 공동체는 이전에 이스라엘 공동체가 속해 있던 이집트에서의 삶과는 반대되는 윤리 기준을 가진다고 보았다. 그는 신명기에서 찾은 세 가지 권리를 나열하는데, 사유 재산(preserving liberty)과 자유의 고취(granting freedom), 평등을 위한 노력(raising to equality)을 신명기의 규정들에서 발견할 수 있다고 주장한다. 근본적인 권리를 구분한 그의 연구는 본고의 주목하는 억압의 기억에 대한 서술들을 합리적으로 종합한다. 다만 그가 신명기의 규정을 법적 차원에서만 해석한 것에는 본고의 어휘적 고찰의 결과에 따라 온전히 동의하기는 어렵다. Cf. G. Braulik, *The Theology of Deuteronomy: Collected Essays of Georg Braulik, O.S.B.*, trans. U. Lindblad (TX: Bibal, 1994), 131-150.

미래적 희망으로 이끌어진다.

#### IV. 나가는 말

레비나스의 용어를 빌리자면, 억압된 타자는 나의 환대(hospitality)를 강요한다. 고통받는 이들의 얼굴은 그 얼굴 앞에 놓인 이에게 양자 간의 선택을 촉구한다.<sup>71)</sup> 그를 구할 것인가? 피할 것인가? 이렇듯 그에게 인간의 주체성은 환대라는 행위로 드러난다.<sup>72)</sup> 본고는 이 타자에 대한 환대의 근거를 구약 성서의 이방인과 고아, 과부에 대한 언급들을 살펴 마련하고자 하였다. 구약 성서는 이방인과 고아 그리고 과부를 같은 ‘억압의 기억’에서 비롯한 보호를 촉구한다. 그리고 수확이라는 상황을 통해 미래적 ‘완성’과 관련시킨다.

##### 1. 환대의 핵심인 ‘기억’

신명기 본문에서 “이집트 땅에서의 종살이”에 대한 “기억”은 24장에서는 이방인과 고아와 과부를 위해 수확물을 남길 이유가 되고, 15,15에서는 종을 해방시키는 근거가 되며(15,12), 16,12에서는 주간절 축제 때에 모든 이들과 함께 기뻐할 원인이 된다(16,11). 이는 억압의 기억에 바탕을 둔 공감의 실행이라고 할 수 있다. 능력의 주님께서 ‘너희’를 구하셨으니 그것에 화답하여 그들을 돌보라고 말하지 않는다. 해방의 기억이 아니라, 억압의 기억인 종살이의 체험이 규정을 듣는 ‘너희’의 공감과 연민을 이끄는 것이다. 같은 체험에서 비롯한 공감의 설득이 신명기의 세 주체에 대

71) 레비나스는 이러한 선택의 강요는 타인에 대한 두려움(*la crainte*) 안에서 타인의 존재할 권리에 대한 책임이라고 한다. 참조: E. Levinas, *Entre nous: Essais sur le pens-eral'autre*, 김성호 역, 『우리 사이-타자 사유에 관한 에세이』 (서울: 그린비, 2019), 221-222.

72) 참조: Levinas, 『전체성과 무한』, 265.

한 보호의 규정을 가능하게 한다. 이렇듯 신명기 본문은 이집트에서의 기억, 억압의 체험을 관용과 해방, 축제일의 기쁨으로 연결시킨다. 억압의 기억이 종교적-윤리적 선택과 기쁨으로 유도되어 비슷한 상황에 놓인 이들을 대할 자신들의 선택을 돌아보게 하는 것이다.<sup>73)</sup> 이는 창세 12,10의 게르 ㄱ(이방인)을 자신들의 민족적 정체성으로 본 것에서 이미 준비된 것이다. 구약 성서는 이방인과 고아, 과부에 대한 보호를 사회적 규정으로만 보는 것이 아니라, 공감과 연민이라는 주관적 해석으로 이해한다.

## 2. '환대'라는 종말론적 실현

'일곱'과 '수확'이라는 성서적 표상은 '완성'을 의미한다. 이는 그들이 행하는 연민의 선택이 도덕적 차원을 넘어있다는 것을 암시한다. 이스라엘의 핵심적 전례인 안식일은 숫자 일곱과 그들이 지내는 절기 축제를 통해 계속해서 상기된다. "안식일은 신앙인이 자기 하느님을 모방하는 날"이기에,<sup>74)</sup> 이방인과 고아와 과부를 돌보는 것은 그들의 신앙과 관계되는 것이다. 즉 '너희'의 고통을 본 주님 그리고 이방인과 고아와 과부의 고통을 본 '너희'라는 중첩된 이중적(二重的)관계는 그들이 택할 연민이 주님과과의 관계를 반영한다는 것을 알려준다. 그들이 기억해야 하는 것은 과거의 억압만이 아니라, 그들의 억압을 보신 주님과 세상의 완성 때에 일어날 일에 대한 기억이기도 한 것이다.

73) 신명기 규정을 다루고 있지는 않지만, 즈가 7,10에 대한 분석을 통해 유배 이후의 이방인과 고아, 과부에 대한 사회적 규칙으로 구약 성서의 규정들을 이해한 Thottumkal의 연구를 참조할 수 있다. Cf. S.J. Thottumkal, "Do Not Oppress!" (*Zech 7:10: The Widow, the Orphan, the Sojourner and the Poor in Post-exilic Israel*, (India: Kristu Jyoti, 2016), 69-196.

74) 교황청 성서위원회, "성서 인간학: 사람이 무엇이기에...? 시편 8,5", (*Che cosa è l'uomo?*(Sal 8,5) Un itinerario di antropologia biblica, 2019.9.30.), 박영식, 한국천주교 중앙협의회, 2020, 143.

사실 이러한 구조는 그리스도교적 관점에서는 새로운 것이 아니다. 마태 25,31-46의 사람의 아들이 영광스러운 왕좌에 앉아 행할 일은 이 환대에 근거를 두며, 직접적으로 이중적 관계의 구조를 잘 드러낸다.<sup>75)</sup> 40절은 이렇게 번역할 수 있다.

*καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς·*

*ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐν τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.*

그러자 그 왕은 응답하여 그들에게 말했다.

“너희에게 진실로 말하는데, 나의 이 지극히 작은 형제들<sup>76)</sup> 중에서 하나에게 행한 만큼, 나에게 행한 것이다.”

그러므로 성서 신학적 관점에서 구약 성서의 이방인과 고아와 과부에 대한 규정과 언급들은 미래적 희망, 세상의 완성에 이루어질 종말론적 희망을 근거로 하고 있다고 볼 수 있다. 이 희망은 ‘기억’이라는 반성 작용을 통해, 고통받는 타자 앞의 누군가에게 지금 종말의 희망을 실현해야 할 의무를 준다. 타자에게 응답해야 하는 ‘나’는 이전의 고통 받던 ‘나’를 다시 만나는 것이며, 세상의 완성을 고대하는 자신의 희망 앞에서 고통받는 주님을 대하는 것이다.

75) 이 마태오 복음서 본문의 이중적 구조에 대해 Luz는 이렇게 정리한다. “Thus the Readers can no longer distance themselves existentially from the two verses by claiming that they themselves are not among the evil.” U. Luz, *Matthew 21-28: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005, 215. 최후의 심판 장면에 대해 제자로서 행동할 것을 요구한 마태오 복음서의 핵심에 해당한다고 본 Tassin의 해석도 참조할만 하다. C. Tassin, *L'Évangile de Matthieu*, 백운철·김남철 역, 『마태오 복음서』 (서울: 성서와 함께, 2001), 379.

76) 주교회의 성경은 “τῶν ἐλαχίστων”을 “가장 작은 이들”이라고 비교법으로 번역하였으나, 원문의 최상급 표현에 따라 번역하는 것이 합당하다고 판단할 수 있다.



## 참고문헌

- 교황청 성서위원회, “성서 인간학: “사람이 무엇이기에…? 시편 8,5””(Che cosa è l'uomo? (Sal 8,5) Un itinerario di antropologia biblica, 2019.9.30.), 박영식 역, 한국천주교중앙협의회, 2020.
- 강영안. 『타인의 얼굴: 레비나스의 철학』. 서울: 문학과 지성사, 2005.
- 강은희. “아버지 없는 아이, 과부, 거류인을 위한 신명기의 유산법.” 『Canon & Culture』 9/2(2015), 157-184.
- 김성호. “민중신학과 레비나스.” 『신학사상』 203(2023), 133-177.
- 박시내. “이민자 체류실태 및 고용조사 개발.” 『통계연구』 22/1(2017), 1-26.
- 박치완. “레비나스의 ‘얼굴’, 윤리학적 해석이 가능한가?.” 『법한철학』 64/1(2012), 163-197.
- 이정은. “왜 극우포퐁리즘이 득세할까?: 개인주의 변천사와 관련하여.” 『시대와 철학』 34/3(2023), 137-176.
- 장인수, 정찬우. “인구감소지역 취약층 인구의 공간적 분포 특성과 정책적 함의.” 『통계연구』 27/3(2022), 55-78.
- 최종원. “신명기에 나타난 ‘소셜트리아스’에 대한 연구.” 『피어선신학논단』 13/1(2024), 1-27.
- Jeremias, J.. *Neutestamentliche Theologie Erster Teil Die Verkündigung Jesu*. 김경희 역. 『예수의 선포』. 왜관: 분도출판사, 1999.
- Kearney, R.. *Anatheism*. 김동규 역. 『재신론』. 서울: 도서출판 갈무리, 2021.
- Levinas, E.. *Le Temps Et L'Autre*. 강연안 역. 『시간과 타자』. 서울: 문예출판사, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Totalité et Infini*. 김도형-문성원-손영창 역. 『전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이』. 서울: 그린비, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Entre nous: Essais sur le penser l'autre*. 김성호 역. 『우리 사이-타자 사유에 관한 에세이』. 서울: 그린비, 2019.
- Tassin, C.. *L'Évangile de Matthieu*. 백운철-김남철 역. 『마태오 복음서』. 서울: 성서와 함께, 2001.
- Zenger, E.. *Einleitung in Das Alte Testament*. 이종한 역. 『구약성경 개론』. 왜

관: 분도출판사, 2012.

- Aistleitner, J.. *Wörterbuch der ugaritschen Sprache*. Berlin: Akademie-Verlag, 1963.
- Altmann, P.. "Feast, Famine, and History: The Festival Meal Topos and Deuteronomy 26,1-15." *ZAW* 124/4(2012), 555-567.
- Anbar, M.. "Genesis 15: A Conflation of two Deuteronomistic Narratives." *JBL* 101/1(1982), 39-55.
- Arnold, B.T.. "The Love-Fear Antinomy in Deuteronomy 5-11." *VT* 61(2011), 551-569.
- Awabdy, M.. *Immigrants and Innovative Law: Deuteronomy's Theological and Social Vision for the 7<sup>th</sup>*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Bennett, H.V.. *Injustice Made Legal Deuteronomistic Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel*. Michigan: William B. Eerdmans, 2002.
- Braulik, G.. *The Theology of Deuteronomy: Collected Essays of Georg Braulik. O.S.B.*, trans. Lindblad U.. TX: Bibal, 1994.
- Erismann, A.R.. "Transjordan in Deuteronomy: The Promised Land and the Formation of the Pentateuch." *JBL* 132/4(2013), 769-789.
- Fensham, F.C.. "Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature." *JNES* 21/2(1962), 129-139.
- Glass, Z.G.. "Land, Slave labor and Law: Engaging Ancient Israel's Economy." *JSOT* 91(2000), 27-39.
- Germany, S.. "Die Bearbeitung des deuteronomischen Gesetzes im Lichte biblischer Erzählungen." *ZAW* 131/1(2019), 43-57.
- Harbin, M.A.. "Social Justice and Social outliers in Ancient Israel, Part 2: Provision for Widows, Orphans, and Resident Aliens." *JETS* 64/4(2021), 681-701.
- Hiss, R.S.. *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey*. Michigan: Grand Rapids, 2007.
- Joüon, P. - Muraoka, T.. *A Grammar of Biblical Hebrew: Second Reprint of the Second Edition, with Corrections*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009.

- Klibansky, R. - Paton, H.J.. *Philosophy and History: The Ernst Cassirer Festschrift*. NY: Harper & Row Publishers, 1963.
- Koehler, L. - Baumgartner, W.. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. NY: Brill Academic Publishers, 2001.
- Lisowsky, G.. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Lohfink, N.. "Poverty in the Laws of the Ancient Near East and the Bible." *Theological Studies* 52/1(1991), 34-50.
- Luz, U.. *Matthew 21-28: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005.
- Markl, D.. "Deuteronomy's Frameworks in Service of the Law (Deut 1-11; 26-34)." edit. Fischer G., Markl D. & Paganini S.. *Deuteronomium – Tora für eine neue Generation*. BZAR 17, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011, 271-283.
- McConville, J.G.. *Deuteronomy, Apollos Old Testament Commentary Vol 15*. Leicester: Apollos, 2002.
- Oppenheim, A.L.. *Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chiacago. Vol 6 H*. Illinois: The Oriental Institute, 1995.
- Patterson, R.D.. "The Widow, the Orphan, and the Poor in the Old Testament and the Extra-Biblical Literature." *Bibliotheca Sacra* 130(1973), 223-234.
- Postell, S.D.. "Abram as Israel, Israel as Abram: Literary Analogy as Macro-Structural Strategy in the Torah." *Tyndale Bulletin* 67/2(2016), 161-182.
- Pritchard, J.B.. *Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament*. New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Renkema, J.. "Does Hebrew YTWM Really Mean Fatherless?." *VT* 45/1(1995), 119-122.
- Richter, S.. "Environmental Law in Deuteronomy: One Lens on a Biblical Theology of Creation Care." *Bulletin for Biblical Research* 20/3(2010), 355-376.
- Römer, T. - de Pury, A.. "Deuteronomistic Historiography: History of Research and Debated Issues." edit. de Pury, A. - Römer, T. - Macchi, J.D.. *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in*

*Recent Research*. JSOT Supp. 306, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Schmidt, L., "Genesis XV." *VT* 56(2006), 251-267.

Sneed, M., "Israelite Concern for the Alien, Orphan, and Widow: Altruism or Ideology?." *ZAW* 111(1999), 498-507.

Thottumkal, S.J., *Do Not Oppress!(Zech 7:10): The Widow, the Orphan, the Sojourner and the Poor in Post-exilic Israel*. India: Kristu Jyoti, 2016.

Tigay, J.H., *The JPS Torah commentary: Deuteronomy*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.

Von Waldow, H.E., "Social responsibility and social structure in early Israel." *CBQ* 32/2(1970), 182-204.

Weeks, N.K., "The Bible and the 'Universal' Ancient World: A Critique of John Walton." *WTJ* 78(2016), 1-28.

Wittenberg, G., "The Tithe - An Obligation for Christians? Perspective from Deuteronomy." *Journal of Theology for Southern Africa* 134(2009), 82-101.

Yerushalmi, Y.H., *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1992.

최슬기. (2023,12,20), 인구영역의 주요 동향, [https://kostat.go.kr/board.es?mid=a90104010301&bid=12303&act=view&list\\_no=428613&tag=&nPage=3&ref\\_bid=12303,12304,12305,12306,12307,12308,12309,12310,12311,12312,12313,12314](https://kostat.go.kr/board.es?mid=a90104010301&bid=12303&act=view&list_no=428613&tag=&nPage=3&ref_bid=12303,12304,12305,12306,12307,12308,12309,12310,12311,12312,12313,12314) (검색일: 2024,10,28).

최주연. (2024,05,09), 이민청 설립 극심한 온도차... 마음 식은 정부, 더 달아오른 지자체, <https://www.womaneconomy.co.kr/news/articleView.html?idxno=223138> (검색일: 2024,10,28).

KOSIS. 인구로 보는 대한민국, <https://kosis.kr/visual/populationKorea/PopulationDashBoardMain.do> (검색일: 2024,10,28).

논문투고일: 2024년 10월 29일

심사개시일: 2024년 11월 17일

게재확정일: 2024년 12월 18일

---

• 국 문 초 록 •

---

한국 사회의 인구 절감은 취약 계층의 확대와 외국인의 증가로 이어질 것이다. 이러한 변화 앞에서, 사회 구성원들은 ‘나’와 다른 ‘그들’을 대할 윤리적 성찰을 요구받는다. 따라서 본 연구는 구약 성서의 이방인과 고아와 과부에 대한 분석을 통하여, 타자를 환대하기 위한 성서 신학적 근거를 제공하고자 한다.

1장은 구약 성서의 이방인과 고아, 과부의 용례를 분석한다. 이를 통해 사회적 약자인 이들에 대한 성서의 공통된 관점을 찾고자 하였다. 즉 이방인은 토착민에 대척되는 개념으로, 임의적인 거주와 소수성을 그 어휘적 특징으로 가진다. 고아와 과부는 부계 중심의 이스라엘 사회를 전제하는 개념으로, 부계의 상실로 사회적-경제적 보호장치가 사라진 이들을 의미한다. 세 어휘가 함께 쓰인 성서 본문에 대한 분석에서, 이들은 주님의 직접적인 보호를 받는 특별한 이들로 드러난다.

2장에서 고찰한 신명 24,17-22은 이집트의 종살이 기억을 연민을 위한 근거로 내세운다. 억압받는 상대의 처지에 공감하는, 억압받았던 기억은 ‘일곱’이라는 숫자와 ‘수확’이라는 상황을 통해 미래적 희망으로 이끌어진다. 이는 그리스도교의 종말론적 희망과 맞닿아 있는 것으로, 세상의 완성을 기다리는 이들의 희망과 관련된다.

**주제어:** 이방인, 고아, 과부, 환대, 신명 24,17-22, 기억, 수확

---