



박 영준 | 서울신대

1. 서론

전도서는 기본적으로 종말론적인 것으로 인정되지 않는다. 일반적으로 전도서는 매우 현실적이며 회의적인 내용을 가진 것으로 이해된다. 그러나 우리는 전도서의 후대 추가 본문으로 추정되는 본문(전 3:17; 8:5b-6; 11:9; 12:14)에서 종말론적인 내용을 확인할 수 있다. 필자는 추가된 위의 본문에서 מִשְׁפָּאֵת(미쉬파트/심판)라는 단어를 중심으로 전도서에서의 종말론적 기대에 관한 내용과 편집자의 의도를 밝혀내고, 끝으로 전도서의 신학적 의미를 제시하고자 한다.

1) 본 논문은 필자의 박사 학위 논문 “Der Durchbruch zum ewigen Leben, Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Verhältnis von Ps 49 und Kohelet.” 중 언급된 주제를 발전시켜 한국구약학회 2011년 추계학술대회에서 발표한 것을 수정, 보완한 것이다.

2. 전도서의 추가 본문에서 나타나는 종말론적 기대

전도서의 문학적 통일성에 대해서는 아직 논쟁중이다. 무엇보다 편집사와 관련지어서 다양한 의견이 있다.²⁾ 전도서의 편집을 주장하는 학자들 중에서도 편집이 한번 일어났는지 아니면 두 번에 걸쳐서 일어났는지에 대해서도 의견이 분분하다.³⁾ 그러나 본 논문에서는 이러한 편집사에 대해서 더 자세히 다루지 않고, 전

- 2) 이것에 대해서 특히 다음을 보라, F. J. Backhaus, *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle, Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Kohelet* (BBB 83; Frankfurt a.M.: Hain, 1993), 76–332; N. Lohfink, "Das Koheletbuch: Strukturen und Struktur," L. Schwienhorst-Schönberger(ed.), *Das Buch Kohelet* (BZAW 254; Berlin/New York: de Gruyter, 1997), 39–121; A.A. Fischer, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (BZAW 247; Berlin/New York: de Gruyter, 1997), 5–21; Th. Krüger, *Kohelet* (BK XIX Sonderband; Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verl., 2000), 19–24.
- 3) 한 번의 편집에 대해서는 다음의 학자들의 의견을 참고하라. 쾰머리(W. Zimmerli)는 전도서 11장 9b절과 12장 14절에 대해서 다음과 같은 의견을 제시한다: "여기에서는 '심판'이 공식화 되어있기 때문에 이 부분을 추가한 자가 전도서 자신은 아닐 것이다. 더 젊은 자일 것이며, [...] 전도서 12장 14절에 반복되어 나타나고, 전도서 11장 9b절도 이들로부터 유래되었다." W. Zimmerli, *Prediger* (ATD 16; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19803), 240; 로핑크(N. Lohfink)는 11장 9절부터 결언이 시작되며, 분명한 것은 이 부분은 젊은 제자의 말이 새롭게 추가된 것이라고 하였다. N. Lohfink, "Grenzen und Einbindung des Kohelet-Schlussgedicht," P. Mommer/W. Thiel(ed.), *Altes Testament-Forschung und Wirkung* (Frankfurt a. M./Berlin, a.: Lang, 1994), 33–46. 로핑크는 또한 전도서의 추가된 결언이 예루살렘에 거주하는 부지출신의 젊은 수신자를 위한 것이라고 하였다. Lohfink, N., *Freudich, Jüngling-doch nicht, weil du jung bist, Zum Formproblem im Schlussgedicht tKohelets (Koh 11,9–12,8)* (Bibl. Interpr. 3; Leiden: Brill, 1995), 158–187. 참고, N. Lohfink, *윗글* (1997), 52–53; O. Kaiser, "Kohelet oder Die Frage nach dem Sinn des vergänglichen Lebens," O. Kaeiser(ed.), *Anweisungen zum gellngenden, gesegneten und ewigen Leben, Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher* (ThLZ, F 9; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003), 37, 55f.; 퍼듀(L. G. Perdue)는 전도서 11장 9b절과 결언(전 12:9–14) 부분을 추가된 부분으로 이해하였다. L. G. Perdue, *Wisdom literature: a theological history* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2007), 187. 두 번의 편집에 대해서는 다음을 참고하라. 갈링(K. Galling)은 전도서 1장 4–11절; 1장 12절–2장 11절; 11장 7절–12장 8절이 첫 번째 편집자(QR1)에 의해서, 전도서 3장 17aa절; 8장 5, 12b1절; 11장 9b절–12장 1a절은 두 번째 편집자(QR2)에 의해서 추가되었다고 주장한다. K. Galling, "Prediger Salomo," E. Würthwein(ed.), *Die fünf Megilloth* (HAT 18; Tübingen: Mohr, 19692), 76, 84, 113; 라우하(A. Lauha)는 전도서 1장 1f절; 12장 8–11절을 첫 번째 편집적 추가, 전도서 12장 12–14절을 두 번째 편집적 추가로 보았다. A. Lauha, *Kohelet* (BKAT)/XIX; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1978), 4–7; 박하우스(F. J. Backhaus)는 전도서 9장 1절–12장 8절을 네 번째 부분구성으로 전도서 12장 9–11절; 12장 12–14절을 두개의 추서로 이해하다. F. J. Backhaus, *윗글* (1993), 297–332; 카이저(O. Kaiser)는 Lauha의 의견에 일부 동의하면서 편집자를 끝말 저자(Epilogist)로 표현하였다: "아마도 젊은 표제인 전도서 1장 1aa절과 확실히 전도서의 모토가 되는 1장 2절과 12장 8절, 그리고 에 필로그인 12장 9절–11절은 첫 번째 끝말 저자(E1)로부터 유래하였을 것이다. 전도서 12장 12절–14절과 3장 17절 외에도 인용부분 7장 27aa절과 11장 9b절, 10b절; 12장 1a절이 두 번째 끝말 저자(E2)에 속한 것이다." O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 86f.;

도서에서 종말론적인 영향을 받은 편집이 일어난 것으로 추정되는 본문의 의미를 다루려고 한다. 우선, 대부분의 학자들은 전도서 11장 9절-12장 14절의 결론이 추가된 것이라는 데 동의한다. 이러한 전도서의 마지막 부분에서 종말론적 요소가 발견된다. 여기에서 두개의 최후의 심판 모티브(전 11:9; 12:14)⁴⁾와 세계멸망에 관한 묵시-종말론적 말들이 나온다(전 12:1-7)⁵⁾. 이 중 전도서 11장 9절과 12장 14절에서 **טְהוֹמָה**(미쉬파트/심판)라는 단어와 함께 함께 종말론적 개념이 나타난다.⁶⁾ 이 단어는 결론 부분 뿐만 아니라 다른 부분에서도 나타나며, 이 본문들도 역시 후대의 편집 본문으로 추정해 볼 수 있다. 우선, 전도서 3장 17절에서는 동사형 **טְהוֹמָה**(사파트/심판하다)로 나타나며, 전도서 8장 5b-6절에서는 명사형 **טְהוֹמָה**(미쉬파트/심판)로 나타난다.⁷⁾ 이 점에서 라이헨바흐(G. Reichenbach)는 다음과 같이 말한다: “**טְהוֹמָה**와 함께 코헬렛은 종말론적으로 공식화된 심판 전송과 관련을 맺고 있다.”⁸⁾ 이와 유사하게 보나흐(A. Vonach)도 **טְהוֹמָה**와 함께 나타나는 전도서의 부분에 대해서 말한다: “개인적이고, 종말론적인 하나님의 심판과 최후

-
- 4) 비교, “**טְהוֹמָה**는 전도서 11장 9절; 12장 14절에서 심판을 의미한다.” B. Johnson, Art: **טְהוֹמָה** (ThWAT V; Stuttgart: Kohlhammer, 1986), 99.
- 5) 전도서 12장 17절의 묵시-종말론적 해석에 대해서는 다음을 보라, H. A. J. Kruger, “Old age frailty versus cosmic deterioration? A few remarks on the interpretation of Qohelet 11,7-12,8,” A. Schoors(ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL 136; Leuven: Univ. Press, 1998), 403-411; N. Lohfink, *Kohelet* (NEB 1; Würzburg: Echter, 1999³), 84; L. Schwienhorst-Schönberger, *읽글* (2004) 532; H. -P. Müller는 7절이 묵시적으로 몸-영의 이원론적 배경을 갖고 있다고 이해했다. H. -P. Müller, Art: „Apokalyphtik“ (RGG⁴, Bd.2; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 1552.
- 6) 최후의 심판은 종말론의 주요 모티브이다. 비교, A. Jepsen, Art: „Eschatologie im AT“, (RGG³, Bd.2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1958), 657f.; R. Smend, Art: „Eschatologie II: Altes Testament“, (TRE, Bd.10, 1982), 256-264.
- 7) 비교, O. Kaiser, *읽글* (1994), 86; 같은 저자, *읽글* (2003), 55; N. Lohfink, *읽글* (1999), 35; R. Lux, “Tod und Gerechtigkeit im Buch Kohelet,” A. Berlejung/B. Janowski(ed.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 49; 전도서 8장 5-6절의 편집에 대해서는 다음을 참고하라, A. Lange, Lange, A., “In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel,” A. Schoors(ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL 136; Leuven: Univ. Press, 1998), 118; K. Galling, *읽글* (1969), 76, 110; G. Reichenbach, “Zeit und Gericht, Anmerkungen zu Kohelets prophetischem Erbe,” A. Berlejung/R. Heck(ed.), *Mensch und König, Studien zur Anthropologie des Alten Testament* (HBS 53; Freiburg:Br.u.a.: Herder, 2008), 196. 이 밖에 전도서 8장 12b절-13절; 9장 1절에 나타나는 하나님의 심판 행위에 대해서는 A. Vonach, *Nähere dich um zu hören, Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch* (BBB 125; Berlin/Bodenheim b. Mainz: Philo-Verlagsgesell., 1999), 87을 참고하라.

에 의로우신 하나님에 대한 믿음은 이제 종말, 혹은 죽음의 의미에 대해 질문한다.⁹⁾ “우리는 이것과 관련하여 전도서의 원래 저자와 후대 편집자 사이의 차이점을 생각할 수 있다. 전도서는 회의적이며 현실적인 성격을 갖고 있다. 무엇보다 코헬렛은 전통적인 보응사상을 반대하고 있으며(전 7:15; 8:14), 사람과 하나님 사이의 거리를 강조하고 있다(전 5:1). 그리고 사람에 대해서 기대감을 전혀 갖고 있지 않다(전 1:3; 2:11, 22; 3:19). 뿐만 아니라 코헬렛은 현실의 삶에 집중하고 있으며 내세는 생각하지 않는다. “코헬렛은 묵시론적이며 종말론적인 기대감과 거리를 두고 있는 것처럼 보이며 그의 회의론은 집회서를 통해 변호되는 전통지혜의 낙관론에 반대하는 듯한 인상을 준다.”¹⁰⁾ “이에 반해 전도서의 편집자는 토라에 대한 복종을 요구하며 하나님에 대한 보응적인 심판을 묘사한다. 퍼듀(L.G. Perdue)는 “이 편집자는 벤 시라(Ben Sira), 테오도투스(Theodotus) 그리고 필로(Philo)에 의해 나타나는 전통적인 지혜와 유사한 격언을 제시하고 있다.”¹¹⁾ 고 하였다. 뿐만 아니라 퍼듀는 한 단계 더 나아간다: “그(전도서의 편집자)는 그의 청중에게 코헬렛의 회의주의에 대해 경고하고 너무 많은 연구는 위험하다고 알려주고 있다.”¹²⁾

8) G. Reichenbach, *윗글* (2008), 195. 여기에서도 역시 חכמה와 함께 전도서의 종말론적인 기술과 초기 유대교 신학사이의 관계가 생각되어질 수 있으며, 하나님 심판의 모티브(전 3:17; 11:9; 12:14)와 솔로몬의 지혜서와 관계가 있다. 비교, U. Kellermann, “Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben,” *ZthK* 73 (1976), 277. 이 외에도 O. Kaiser, “Die Weisheit Salomos oder von der Weisheit als Führerin zum ewigen Leben,” O. Kaiser(ed.), *Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben. Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher* (ThLZ.F 9; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003), 91: “솔로몬의 지혜서 1장 1절-6장 21절은 마지막 심판 때의 의인과 악인의 상반된 운명과 관련하여서 의로운 삶에 대한 경고를 담고 있다.”

9) A. Vonach, *윗글*, 117.

10) O. Kaiser, *윗글* (1994), 385.

11) L. G. Perdue, *윗글*, 187. 퍼듀는 이 편집자를 ‘전통 지혜자’라 명명했다.

12) L. G. Perdue, *윗글*, 187.

3. 전도서에서의 ‘심판’과 함께 나타나는 종말론적 편집 (전 3:17; 8:5b-6; 11:9; 12:14)

1) 전도서 3장 17절에서의 심판(שִׁפְטָר)사파트/심판하다

“내가 내 마음속으로 이르기를 의인과 악인을 하나님이 심판하시리니(שִׁפְטָר 사파트/심판하다) 이는 모든 소망하는 일과 모든 행사에 때가 있음이라 하였으며.” (전 3:17)

전도서 3장 17절은 결론부분에 속한 부분은 아니지만, 후대의 작업에 의한 추가 부분으로 생각해 볼 수 있다.¹³⁾ 대부분의 주석가들은 17절에 나타나는 심판이 하나님의 최후의 심판을 의미한다고 보고 있다.¹⁴⁾ 무엇보다 라이헨바흐(G. Reichenbach)는 전도서 3장 17절과 예언자적 종말론과의 관련성을 주장한다:

“아마도 예언자적 배경이 17절에 나타난 심판 주제의 전통적 기원일 것이다. 왜냐하면 비록 지혜 문학이 심판 주제를 알고 있었을지라도, 그것은 늘 사람(잠 18:5; 24:23)이나 왕(잠 16:10)의 심판이었지 야훼의 심판은 아니었다(비록 잠 16: 11절에서 야훼의 공정한 판결을 기대할지라도). 따라서 전도서 3장 17a절은 야훼의 종말론적 심판에 대해서 말하는 예언서(사 66:15-17; 온 4:2; 습 3:6-8; 말 3:1-5)와의 관련성을 생각할 수 있다. 여기에서 이 판결/심판(שִׁפְטָר שִׁפְטָר)은 이스라엘이나 열방에 대한 야훼의 종말론적 구원 혹은 멸망을 표현하기 위해 사용되었다. 따라서 이 단어는 유다/이스라엘 그리고/혹은

13) 비교, K. Galling, *윳글* (1969), 96; A. Lauha, *윳글* (1978), 73, 75; W. Zimmeri, *윳글* (1980), 171-172; D. Michel, *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183; Berlin/New York: de Gruyter, 1989), 250; O. Kaiser, *윳글* (1994), 86; R. Lux, *윳글* (2009), 49; S. Otomo, *Kohelet und die Apokalypik* (Diss. Bethel, Ki.Hochschule, 1999), 67.

14) 비교, N. Lohfink, *윳글* (1995), 34; D. Michel, *윳글* (1989), 250; 같은 저자, *Qohelet* (EdF 258; Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998), 138; R. E. Murphy, *Wisdom literature* (fotl 13; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1988), 130; L. Schwienhorst-Schönberger, *Nicht im Menschen gründet das Glück* (Koh 2,24), *Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie* (HBS 2; Freiburg: Herder, 1994), 117; A. Vonach, *윳글*, 87-91. A. Vonach는 전 3장 17절에 대해서 다음과 같이 기술하였다: “이러한 개인적 확신이 17절에서 우선 나타난다. 즉, 하나님은 정의로우시고, 이러한 심판은 모든 인간이 만나게 될 것이다. 그리고 그들의 모든 행위가 선한지 악한지를 판결받게 될 것이다. [...] 그래서 17절은 모든 인간의 행위를 심판하실 것이라는 저자의 확신이 표현되어 있다.” A. Vonach, *윳글*, 89; 이와 유사하게, L. Schwienhorst-Schönberger, *윳글* (2004), 281f.; R. Lux, *윳글* (2009), 48f.; 반대의견, A. Lange, *윳글*, 122.

열방에 대한 아훼의 심판 행동에 대한 전반적인 예언자적 전통의 구성 요소이다. [...] 그래서 전도서 3장 17절에서 코헬렛은 종말론적인 형식안에서 하나님의 심판의 예언자적 전통을 말하고 있다.”¹⁵⁾

전도서 3장 16절을 통해 편집자(Redaktor)는 현세의 심판에서 불의함을 본다.¹⁶⁾ 또 내가 해 아래에서 보건대 재판하는 곳(שֹׁפֵט וְדוֹן מֵמָוֶת 메쿰 하미쉬파트) 거기에 도 악이 있고 정의를 행하는 곳 거기에도 악이 있다.“(전 3:16) 그러나 이러한 불의함에 대해서 즉시 비판하지 않는다. 왜냐하면 그는 세상의 의로운 질서를 기대하지 않기 때문이다. 그는 비판 대신 최후의 심판에서 나타날 하나님의 의로움에 대한 기대감을 17절에서 표현하고 있다. 보나흐(A. Vonach)에 따르면 16절의 관찰은 17절에 나타나는 최후의 심판을 기대하는 편집자의 동기가 되었다:

“17절은 하나님 편에서의 의로운 판결에 대한 믿음을 보여준다. 이 심판은 사람의 판단에 따르는 나쁜 행동 뿐만 아니라, 개별적인 인간 삶의 모든 면에 해당된다. 동시에 편집자는 17절에서 현재 불의함에 고통받는 자들을 위한(16절) 나중의 하나님의 의로운 보상에 대한 순수한 기대감을 나타내는 것이 아니라, 오히려 16절의 관찰은 그에게 그의 하나님의 의로우심에 대한 믿음을 공식화하는 동기로써 작용한다.”¹⁷⁾

17절에서 편집자의 믿음(확신)이 표현된다. 즉, 하나님의 의로움이 그 곳-인간의 영역이 아닌, 하나님의 영역-에서¹⁸⁾ 실현될 것 이라는 믿음(확신)이다. 편집자는 현세의 일들이 영원한 가치를 갖고 있다고 생각하지 않는다. 편집자에게 있어서 영원한 가치가 있는 것은 기본적으로 현세에 있지 않고 오직 내세에, 하나님의 영역에 존재한다. 따라서 17절에서 심판(שֹׁפֵט 사파트)과 함께 편집자가 종말론

15) G. Reichenbach, 윗글, 194f.

16) 비교, G. Reichenbach, 윗글, 193: „16절에서의 재판은 현세의 심판을 의미한다. 왜냐하면 '해아래' 라는 전제가 있기 때문이다. 이 현세의 심판은 정의를 행해야 하지만 그렇지 못하다.“; 민영진 또한 16절은 일반적으로 국가권력을 배경으로 자행되는 인권유린을 관찰한 것이라고 보고 있다. 민영진, 「전도서/아가」(대한기독교서회 창립 100주년기념 성서주석; 서울: 대한기독교서회, 2009), 101.

17) A. Vonach, 윗글, 90; 이와 유사하게, 민영진, 윗글, 102.

18) שֹׁפֵט (샬/웃)은 하나님의 영역을 의미한다. 비교, A. Vonach, 윗글, 89; L. Schwienhorst-Schönberger, 윗글(2004), 281.

적 기대감을 갖고 있었다는 것이 분명하게 표현된다.

2) 전도서 8장 5b-6절에서의 심판(שֹׁפֵט / 심판)

“지혜자의 마음은 때와 판단(שֹׁפֵט 미쉬파트)¹⁹⁾을 분변하나니, 무슨 일든지 때와 판단(שֹׁפֵט 미쉬파트)이 있으므로 사람에게 임하는 화가 심함이나라.” (전 8:5b-6)

랑에(A. Lange)에 따르면 전도서 8장 5f. 절 역시 후대에 추가된 부분이다.²⁰⁾ 여기에서는 전도서 3장 17절과 유사하게 נַעַם(에트/때)와 שֹׁפֵט(미쉬파트/심판)의 결합이 나타난다. 전도서 8장 5f. 절과 3장 17절은 평행본문으로 볼 수 있으며 8장 5-6절은 3장 16-18절의 의미안에서 이해된다.²¹⁾ 이것을 근거로 3장 17절에서와 유사하게 8장 5-6절에서도 신적 심판이 나타난다. “지혜로운 자는 개개인의 시

19) 전도서 8장 5b-6절의 שֹׁפֵט(미쉬파트)의 의미에 대해서는 아직도 논쟁중이며, 다양한 의견이 있다. 크게 두 그룹으로 나눌 수 있는데, 첫번째 그룹은 이 단어를 심판(Gericht/Judgment)으로 이해한다. G. Reichenbach는 전도서 8장 5b절에서의 שֹׁפֵט נַעַם(에트 우미쉬파트)가 “시간과 질서”를 의미하는 것이 아니라 “시간과 심판”을 의미한다고 주장한다. 머피(R. E. Murphy)와 씨아우(C. L. Seow) 또한 심판으로 이해한다. R. E. Murphy, *Ecclesiastes* (WBC 23A; Dallas/Texas: WordBooks, 1992), 79; C. L. Seow, *Ecclesiastes* (New York: Doubleday, 1997), 276. 폭스(M. V. Fox)는 이 부분을 ‘심판의 때’로 이해한다. M. V. Fox, *Ecclesiastes*, (Philadelphia: Jewish Pub., 2004), 55. 쇤베르거 또한 심판으로 이해하며, 그는 더 나아가 5a절의 מִצְוָה(미쯔바/명령)를 ‘하나님의 명령’으로 이해할 수 있는 가능성을 제시한다. 그래서 그는 5절을 다음과 같이 읽을 수 있음을 보여준다: “하나님의 명령을 지키는 자는 불행을 알지 못하리라, 지혜자의 지성(חָכְמָה)은 심판의 때를 안다.” L. Schwienhorst-Schönberger, *읽글* (2004), 411f. 또한 J. C. Crenshaw, *Ecclesiastes* (Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1987), 151. 다른 그룹은 שֹׁפֵט(미쉬파트)를 심판으로 이해하지 않는다. 스콧(R. B. Y. Scott)은 ‘때와 행동하는 방법’(when and how to act)로 이해한다. R. B. Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1965). 고르디스(R. Gordis)는 ‘적절한 때와 방법’(the proper time and manner of procedure)로 이해한다. R. Gordis, *Koheleth—the Man and His World* (New York: Schocken, 1968). 크렌쇼는 ‘time and procedure’(시간과 방법 혹은 절차)로 이해한다. J. C. Crenshaw, *읽글*, 148.

20) A. Lange, *읽글*, 118: “전도서 8장 5f. 절에서 중요한 것은 언어적으로 예술적인 결과물이라는 것과 높은 수준으로 이루어진 편집이라는 것이다.” 참고, K. Galling, *읽글* (1969), 76, 110; S. Otomo, *읽글*, 18; „전도서 3장 11절과 전도서 8장 5b-6절 사이에는 분명한 대치가 존재한다. 그래서 전도서 8장 5b-6절은 아마도 주석적 설명일 것이고 이것은 원래 전도서 저자에서 기원하는 것은 아니다.”; 차준희 또한 전도서 8장 5b-6절을 5a절과는 다른 후대의 첨가로 본다. 그러나 이 부분을 종말론적으로 보지는 않는다. 대신 체제 옹호자의 진술을 인용한 구절로 본다. 차준희, “전도서 5장의 신학적 읽기: 주석과 메시지,” 『구약논단』 제36집 (2010), 122-123.

21) 비교, A. Vonach, *읽글*, 95; G. Reichenbach, *읽글*, 196.

간에 따른 행위로 한 사람의 인생이 이루어져 있으며, 이것으로부터 미래에 있을 하나님의 심판에서 모든 개인이 판결 받을 줄 알고 있다. - 그래서 5c절이 3장 16-18절의 의미안에서 이해된다.”²²⁾ 그러므로 여기에서 심판은 이른 죽음, 혹은 세상의 심판이 아니라 하나님의 종말론적 심판으로 이해된다.²³⁾ 이것에 대해 보나흐(A. Vonach)는 전도서 8장 12-13절과 전도서 9장 1절과 연관지어서 말하기를, 전도서 8장 6절에서의 심판은 종말론적 결과를 의미한다고 한다: “전도서 8장 6절은 모든 사람의 양심에 호소하며 각각의 행동에 책임이 있음을 일깨운다. 하나님의 심판은 현세의 인과응보적이 아니라, 매우 후대의 시간에 다른 방식으로 일어나게 된다.”²⁴⁾ “결론적으로 편집자는 전도서 8장 5b-6절에서 **טִשְׁפָּאָרְט** (미쉬파트/심판)와 함께 종말론적인 하나님의 심판에 대한 기대를 표현하고 있다.”²⁵⁾

3) 전도서 11장 9절에서의 심판(**טִשְׁפָּאָרְט** 미쉬파트)

“청년이여 네 어린 때를 즐거워하며 네 청년의 날들을 마음에 기뻐하여 마음에 원하는 들과 네 눈이 보는 대로 행하라 그러나 하나님이 이 모든 일로 말미암아 너를 심판(**טִשְׁפָּאָרְט** 미쉬파트) 하실 줄 알라.”(전 11:9)

대부분의 주석가들은 전도서 11장 9절은 전도서 12장 14절과 마찬가지로 두 번

22) A. Vonach, 윗글, 95.

23) 비고, A. Vonach, 윗글, 95f.

24) A. Vonach, 윗글, 116.

25) 라이헨바흐(G. Reichenbach)는 한걸음 더 나아간다. 그는 전도서 8장 5절-6절의 **טִשְׁפָּאָרְט** (에트 우미쉬파트/시간과 심판) 예언자적 개념과 지혜적 개념의 결합으로 보고 한다: “여기에서는 서로 다른 기원을 갖고 있는 두개의 개념인 예언자와 지혜의 결합이 나타난다. 그리고 여기에서 코헬렛의 시간에 대한 개념이 형성되었다. 그래서 지혜자의 마음으로부터 시간과 심판을 아는 것이 강조되며 이것은 지혜적인(시간의 관찰안에서) 그리고 예언자적인(하나님의 종말론적인 심판을 아는 것 안에서) 기원을 갖고 있다.” G. Reichenbach, 윗글 196쪽. 라이헨바흐는 전도서에 나타나는 최후의 심판 모티브가 예언자적 전통과 연관이 있다고 보고 있다: “코헬렛은 jsvm와 함께 후대의 종말론적 형식의 하나님의 심판에 관한 예언자적 전통을 받아들였다. 그리고 문서 예언자의 전승과 자신의 지혜 가르침과 연결시켰다. 그러나 이러한 연결이 예언자적인 전통의 파고를 유발했는지는 명확하지 않지만 그는 예언자적 심판의 말과 지혜적인 시간 관찰의 연관을 명백하게 하고 있다.” 그리고 “동시에 예언자적인 심판 전승과 지혜적인 가르침의 연관을 그의 책(전도서)안에서 표현하고 있다.” G. Reichenbach, 윗글, 192.

째 후기의 편집자에 의해 형성되었다고 한다.²⁶⁾ 즉, 9b절(그러나 하나님께서 이 모든 일로 말미암아 너를 심판하실 줄 알라)을 9a절과 또 다른 두 번째 편집자의 부분이라고 보고 있는 것이다.²⁷⁾ 그러나 필자는 9a절과 9b절을 서로 다른 편집자의 것으로 구분하지 않는다. 왜냐하면 9b절안에서의 충고와 9a절에서의 즐기라는 권고는 우리에게 서로 상반되는 생각이나 느낌을 일으키지 않기 때문이다.²⁸⁾ 오히려 여기에서 전도서의 두개의 권고, 즉 *carpe diem*(카르페 디엠/인생을 즐겨라)과 *memento mori*(메멘토 모리/죽음을 생각하라)가 서로 연결되어 있다.²⁹⁾ 하나님의 심판에 대해 생각하라는 충고는 우리에게 삶의 즐거움을 추구하는 것을 방해하지 않는다. 이것에 대해서 보나흐(A. Vonach)는 다음과 같이 기술한다:

“9b절이 삶을 즐기라는 권고를 제한하는 것으로 이해되어서는 안된다. 오히려 이 부분은 두개의 관점에서 추가되고 있다. 첫 번째는 미래에 있을 하나님의 심판에 대해서 한 번 더 알려주고 있다. 이 심판은 전체 삶과 관련지어져서 모든 사람이 만날 것이다. 두 번째, 전도서 저자는 이러한 암시와 함께 모든 사람은 하나님의 심판 때에 하나님으로부터 받은 가능성을 적극적인 형태로 그리고 자신의 인생의 긍정적인 의미로 사용했는가에 대해서 판결당할 것이라는 것을 말하고 있다. 그래서 이 부분은 9a의 권고를 상대화시키고 있는 것이 아니라, 반대로 강화시키고 있다.”³⁰⁾

9절은 코헬렛의 *carpe diem*이 쾌락주의와 같은 무절제한 삶을 의미하는 것이 아니라 책임 있는 것임을 의미하고 있다는 것을 분명히 보여주고 있다. “이것은 개인의 기쁨의 순간을 제한하는 것이 아니라, 오히려 가능한 한 많은 사람이 작은 것에도 기쁨을 얻을 수 있는 것을 보장해 주고 있다.”³¹⁾ “9절의 청중이 단지 젊

26) 이와 유사하게, N. Lohfink, *윳글* (1999), 83; L. Schwienhorst-Schönberger, *윳글* (2004), 528f.

27) 각주3 참고.

28) 쇤베르거는 „하나님의 심판에 대한 묘사는 [...] 전도서에서 전혀 낯선 것이 아니다.“라고 하였다. L. Schwienhorst-Schönberger, *윳글* (2004), 528.

29) 따라서 전도서 11장 9절에서 두 번의 편집은 인정되지 않고, 한 번의 편집만 인정된다. 전도서 9장에서 카르페 디엠과 메멘토 모리의 두 가지 권고가 서로 연결되어 나온다. 이 부분에 대해서는 다음을 참고하라. 차준희, “무덤에서 나온 지혜: 전 9장의 주석과 신학적 메시지,” 『구약논단』 제37집 (2010), 196-217.

30) A. Vonach, *윳글*, 111. 비교, A. Lange, *윳글*, 120: “전도서 11장 9절의 참여화된 진술을 뿐만 아니라 삶의 기쁨을 위해 억제되고 약해진 선택 역시 늘 종말론적인 심판의 그늘 아래에 있다.”

은 사람들뿐만 아니라 모든 사람들을 포함하고 있으며,³²⁾ 여기에서의 심판은 하나님의 최후의 심판으로 이해될 수 있다. 이러한 추가는 종말론적인 심판에 대한 기대의 지평 안으로 인생을 즐기라는 권고를 이동시킨다.³³⁾ 결론적으로 전도서 11장 9절에서 편집자는 미래에 있을 하나님의 심판과 모든 사람들이 각각의 삶의 행동에 따라 심판받을 것이라는 것을 강조한다. 즉, 여기에서 미래에 있을 하나님의 심판의 강조를 통해서 종말론적인 특징들이 분명히 드러나고 있다.³⁴⁾

4) 전도서 12장 14절에서의 심판(שִׁפְטָהּ מִשְׁפָּט/심판)

“하나님은 모든 행위와 모든 은밀한 일을 선악 간에 심판(שִׁפְטָהּ מִשְׁפָּט) 하시리라.”

(전 12:14)

아마도 편집자는 코헬렛과 마찬가지로 불의가 현세의 심판의 자리에서 뿐만 아니라 인간의 삶에서 전반적으로 존재하고 있음 알고 있을 것이다(전 3:16; 비교, 전 4:1; 5:7; 7:15; 8:11, 14; 9:16; 10:5-7). 만약 편집자가 세상에서의 불의함을 보았다면 그는 늘 하나님의 정의를 기대했을 것이다. 이것에 대해서 보나흐(A. Vonach)는 다음과 같이 기술하였다:

“하나님의 심판 행위에 대한 주제는 전도서 저자에게 매일 늘 관찰되는 인간의 불의함을 통해서 불가피하게 떠오른다. [...] 편집자는 이것을 분명히 한다. 즉 편집자는 하나님의 심판에 대한 그의 관점을 3장 17절에서부터 12장 14절까지 점점 강화되는 방식으로 묘사하고 있다. [...] 만약 하나님의 정의로운 판결에 대해 강한 질책과 함께 전도서가 자신의 결론을 맺고 있다면, 이러한 발전되는 묘사는 전 12장 14절에서 절정을 이루고 있다.”³⁵⁾

31) A. Vonach, 윗글, 115.

32) 비교, L. Schwienhorst-Schönberger, 윗글 (1994), 225.

33) 비교, A. Lange, 윗글, 120; O. Kaiser, 윗글 (1994), 87; 그리고 마태복음 16 장 27절.

34) 참고, A. Vonach, 윗글, 114; A. Lange, 윗글, 120.

35) A. Vonach, 윗글, 116.

따라서 전도서 12장 14절의 심판은 인간의 것이 아닌 하나님의 심판을 의미한다. 무엇보다 카이저(O. Kaiser)는 이 부분을 종말론적인 기대감 안에서 보고 있다.³⁶⁾

“그(편집자)는 책의 말미에 최후의 심판에 대한 것을 회상시킴으로써 하나님을 경외하라는 경고에 중요성을 부여한다. 이 심판 안에서 하나님은 인간의 숨겨진 행위를 판결하신다. 이러한 으스스한 내용을 종말론적인 생각의 공간에 자리 잡게 하였고, 우리는 이것을 12장 12-14절에서 들을 수 있다.”³⁷⁾

비록 편집자가 세상의 불의함을 주제로 잡았을지라도 그가 사회의 정의를 위해 싸우는 것은 결코 아니다. 왜냐하면 그는 인간 삶의 한계성과 허무함을 잘 알고 있기 때문이다.³⁸⁾ 그 대신 그는 인간의 분복을 기뻐하고 즐길 것을 권고하고 있다. 왜냐하면 인간은 파편 같은 인생 안에서 사는 것처럼 파편 같은 분복을 즐기기 때문이다. 그러나 다른 한편으로 그는 인간 안에 영원이 있다고 믿는다. 그래서 그가 만약 죽음을 생각하고 있다면, 그는 종말론적인 하나님의 심판의 그림을 그 마음속에 갖고 있다. 따라서 그에게 있어서 삶의 기쁨은 목적이 아니라 하나님의 선물이고 그분의 허락 안에서 분복을 즐길 수 있는 것이다. 이것은 무절제한 것이 아니라 책임져야 하는 ‘즐김’임을 의미한다. 그의 이러한 성찰의 기본은 종말론적인 하나님 심판이다. 하나님은 편집자에게 있어서 인간 삶의 처음이자 마지막이며, 이러한 종말론적인 하나님의 심판 행위에 대한 암시를 명백히 함으로써 전도서의 처음 저자가 의도했던 삶을 즐기라는 본래의 의도를 다시 한번 강조하고 있다.³⁹⁾ 위에서 언급되었듯이, 추가적으로 삽입된 부분에서 종말론적인

36) 비고, O. Kaiser, *룻글* (1994), 87. 이와 유사하게, 같은 저자, *Kohelet 56*; G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (EZA 151; Berlin/New York: de Gruyter, 1980), 12f.; W. Zimmer, *룻글* (1980), 246; A. Lauha, *룻글* (2003), 223; A. Lange, *룻글* (1998), 119f.; A. Vonach, *룻글*, 115: “모든 숨겨진 것들에 대한 심판은 우선 종말론적 성격이며, 두 번째, 그래서 대부분의 사람들에게는 숨겨져 있는 것이지만 하나님은 볼 수 있다는 암시이다.”

37) O. Kaiser, *룻글* (2003), 55f. 비고, 같은 저자, *룻글* (1994), 87; U. Kellermann, *룻글* (1976), 261; A. Lange, *룻글*, 143: “전도서의 두 번째 편집자의 정체성에 대한 질문을 위해서, 우매한 자에 대한 종말론적 심판이 전 11:9c; 12:14절에 나와 있는 바와 같이 **בְּחֵלֶם**로 표현되어 있다는 것은 흥미로운 일이다.”

38) 비고, K. Ebermann, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (UTB 1937; Tübingen; Basel: Francke, 1996), 147f.: “기대되는 구원의 현실은 현세-정치적이 아니라, 초자연-비정치적으로 형식화되었다.”

요소를 분명히 알 수 있다. 따라서 편집자의 주제는 현세적이 아니라 내세적이며 종말론적인 기대이다.

이제 필자는 본 논문을 마무리하기 전에 전도서의 결론부분에 심판과 연관 되어 나타나는 인간과 인생에 대한 편집자의 생각을 보고자 한다. 머피(R. E. Murphy)는 전도서 12장 7절에 나타난 인간의 운명에 대한 묘사를 창세기 3장 19절과 연관지어 설명한다: “삶의 끝은 소멸이 아니라 분해이다. 인간은 흙으로 돌아간다(창 3:19). 사는 동안 하나님께서 주신 숨으로 살다가 다시 왔던 곳으로 돌아가는 것이다. 이것은 분해의 이미지이다.”⁴⁰⁾ 룩스(R. Lux)에 따르면 “창조자를 기억하라(נִסְאוֹ, 체코르/기억하다)”는 권고(전 12:1a)와 함께 경험적 지식과 인식 뿐만 아니라 영적으로 인식하는 다른 카테고리에 대해서 말하고 있다: 기억. “기억에서는 항상 정신적인 관계가 중요하다. 창조자와 죽어야만 다다를 수 있는 인간 고유의 마지막 인식에 대한 기억은 객관적인 관찰이나 인식을 넘어서는 것이며, 이러한 기억은 그를 시작과 끝의 경계를 넘어서 살아있는 하나님에게로 인도한다.”⁴¹⁾

편집자는 이러한 형식 안에서 인간의 운명을 이해하고 있기 때문에, 그에게 있어서 현세는 영원한 것도 특별히 가치가 있는 것도 아니며⁴²⁾ 동시에 죽음 또한 그에게 있어서 절대적인 죽음이나 절대적인 마지막도 아니다. 그래서 그는 그의 청중에게 하나님이 창조자라는 것을 일깨워주고 있는 것이다(전 12:1, 7). 12장 1절에서 말한다: “너는 청년의 때에 너의 창조주를 기억하라 곧 곤고한 날이 이르기 전에, 나는 아무 낙이 없다고 할 해들이 가깝기 전에.” 여기에서 알 수 있는 것은, 편집자가 전도서 12장 1절에서 내세로 계속되는 존재를 묘사하고 있다는 것이다. 뿐만 아니라 전도서 12장 7절에서 편집자는 말한다: “흙은 여전히 땅으로 돌아가고 영은 그것을 주신 하나님께로 돌아가기 전에 기억하라.”⁴³⁾ 편집자는 인간의 영

39) A. Vonach, 윗글, 117.

40) R. E. Murphy, 윗글, 120.

41) R. Lux, 윗글, 62.

42) 비교, Th. Krüger, “Leben und Tod nach Kohelet und Paulus,” M. Ebner(ed.), *Leben trotz Tod* (JBTh 19; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 2004), 197: “죽음에 대한 생각은 가상의 왕을 삶을 싫어하게 만든다 (전 2:17). 그의 죽음에 대한 인식은 그를 그의 능력, 지혜 그리고 심지어 삶을 즐길 수 있는 그의 가능성을 가지 없는 것으로 보이게 한다.”

이 하나님에게로 되돌아간다고 말하고 있다. 인간이라는 존재는 죽음으로 끝이 아니다. 인간은 계속 살아남게 된다.⁴⁴⁾ 뿐만 아니라 편집자는 미래의 하나님의 심판을 알고 있다(전 12:14).⁴⁵⁾ 다가오고 있는 이러한 하나님의 심판은 편집자의 눈에 인간의 삶을 위한 기본적 바탕이 된다: “그러나 하나님이 이 모든 일로 말미암아 너를 심판하실 줄 알라. 그런즉 근심이 네 마음에서 떠나게 하며 악이 네 몸에서 물러가게 하라 어릴 때와 검은 머리의 시절이 다 헛되니라(전 11:9b-10).” 심판은 현세로부터 분리되는 것이 아니라, 밀접한 관련이 있다. 종말론적인 심판은 인간에게서 근심과 악을 빼앗아버리는 역할을 한다(전 11:10). 편집자는 불의를 간과하지 않는다. 오히려 그는 종말론적인 심판을 그의 추서에서 언급한다. 분명한 것은 인간의 모든 행위와 기쁨은 종말론적인 심판아래에 놓여있다는 것이다.⁴⁶⁾

43) 휘셔(A. A. Fischer)에 따르면 전도서 3장 2절은 전도서 12장 7절과 반대되는 것이 아니다. 그에 의하면 “코헬렛은 전도서 3장 2절에서 죽음 후에 인간의 숨이 하나님에게로 가는 것을 의심하지 않는다. 단지 코헬렛은 인간과 짐승 사이의 차이점에 대해서만 의심하고 있다. 인간과 짐승을 포함한 모든 존재들은 죽을 때 흙으로 돌아간다. 거기에서 하나님은 그들의 숨을 취하신다.” A. A. Fischer, “Kohélet und die frühe Apokalypitik,” A. Schoors(ed.), *Qohélet in the Context of Wisdom* (BETHL 136; Leuven: Univ. Press, 1998), 339-356. 이와 유사하게 L. Schwienhorst-Schönberger, “Vertritt Kohélet die Lehre vom absoluten Tod? Zum Augmentationsgang von Koh 9,1-6,” I. Fischer/U. Rapp/J. Schiller(ed.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen* (BZAW 331; Berlin/NewYork: de Gruyter, 2003), 217: “전 3장 2절에서 인간과 짐승의 비교와 관련해서 말하는 것은 하나님에 대해서가 아니라, 단지 숨이 올라가고 땅 깊은 곳으로 내려간다는 것 뿐이다. 인간의 죽음에 대해서 말하는 전 12장 7절은 숨-영이 하나님으로 돌아간다는 것을 말하고 있다. 그러나 전도서 3장 2절과 전도서 12장 7절 사이에는 차이점이 없다. [...] 숨과 관련하여 전도서 3장 2절과 12장 7절에 따르면 이 두개의 본문은 완전한 죽음에 대해서 말하고 있지 않다.” 비교, 머피(R. E. Murphy)는 죽음이 소멸(annihilation)이 아니라 분해(dissolution)임을 강조한다. R. E. Murphy, *룻글* (1992), 120.

44) 비교, L. Schwienhorst-Schönberger, *룻글* (2003), 217. 비교, 같은 저자, *룻글* (2004), 540. 이 외에도 W. S. McCullough, “Israel’s Eschatologie von Amos bis zu Daniel,” H. D. Preuss(ed.), *Eschatologie im alten Testament* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1978), 394-411: “전 12장 7절에서 우리가 알 수 있는 것은, 죽을 때 육체는 흙으로 되돌아 가도, 영은 하나님에게로 간다는 것이다.(비교, 시 104:29; 욥 34:14) 이것은 인생의 행복과 불행의 때에 필수적인 방향을 갖게 해준다.”

45) 인간의 심판은 잘못될 수도 불의할 수도 있다(전 3:16; 5:7; 8:14). 그러나 하나님의 심판은 옳으며 정의를 다. 그래서 하나님의 심판은 이종의 특징을 갖고 있다. 첫 번째, 악인에게 있어서 이것은 재판이다. 왜냐하면 악인은 그의 소유를 신뢰하였고 하나님 없이 살았기 때문이다. 두 번째, 이에 반해 경건한 자에게는 희망이며 위로가 된다. 왜냐하면 그는 하나님과 동행하는 삶을 살았기 때문이다. 비교, B. Johnson, *룻글*, 98f: “판결, 심판은 심판의 내용을 의미할 수 있다. 이것은 의롭고 무죄한 자에게는 긍정이지만, 악인이나 하나님을 모르는 자들에게는 부정이다.”

46) 비교, A. Lange, *룻글*, 123.

4. 추가 부분의 저자와 시대에 대해서

맥컬루(McCullough)는 후기 유대 문학(전도서, 토빗서, 노아서, 집회서, 다니엘서)에서 나타나는 이스라엘의 종말론을 네 개의 주제 아래로 정리할 수 있다고 한다: 심판, 천사, 죽음, 미래에 대한 희망.⁴⁷⁾ 위에서 설명했듯이, 전도서에서도 종말론적 개념이 몇 개의 구절에서 나타난다.⁴⁸⁾ 우선, 전도서에서는 심판의 개념이 강조됨으로써 종말론적인 기대감이 반영되어 있다.⁴⁹⁾ 언급한 것과 같이, 편집자의 종말론적인 기대는 하나님의 심판에 대한 초점 안에서 발견된다.⁵⁰⁾ 동시에 이러한 기대에는 미래에 대한 희망이 담겨져 있다. 따라서 우리는 전도서의 추가부분이 후기 유대 문학의 종말론⁵¹⁾의 영향을 받았음을 알 수 있다.

코헬렛은 교사의 직무를 갖고 있었을 것이다. 무엇보다 우리는 학생 혹은 제자의 평가와 같은 전도서 12장 9-11절에서 교사로서의 코헬렛의 직무를 알 수 있다. 이것으로부터 유추할 수 있는 것은, 전도서가 가르침의 책으로 이해될 수 있다는 것이다.⁵²⁾ 편집자는 자신의 종말론적 개념을 이러한 가르침의 틀 안에 포개 놓았다. 전도서의 종말론적인 부분에 개인적은 고백의 특징은 보이지 않으며, 대

47) 비교, W. S. McCullough, *윳글*, 409-412.

48) 위에서 언급한 것 외에도 전도서 12장 2절은 묵시론적인 그림을 묘사하고 있다. 미셸(D. Michel)은 다음과 같이 주장한다: "전도서 6장 1절-10절; 7장 1절-10절; 9장 1절-10절은 경건한 자와 논쟁하는 것처럼 보이며 이미 묵시론으로서 언급되어진다." D. Michel, *윳글* (1998), 73-74; 델쿠르트(H. Delkurt)는 전도서 3장 21절과 12장 7절 안에서 종말론적인 기대를 알 수 있다고 하였다. H. Delkurt, *„Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt wird“, Tod und Hoffnung gegen den Tod in Ps 49 und bei Kohelet* (BThSt 50; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 2005), 95-99.

49) 시편 49편에서도 종말론적인 개념이 최후의 심판과 관련하여 서술되고 있다(시 49:14f.). 이러한 기도자의 종말론적인 기대는 15절에서 최고조에 다다른다. 비교, U. Kellermann, *윳글*, 274.

50) 켈러만(U. Kellermann)은 아혜의 능력은 심판과 관련하여 스올에까지 미친다. 비교, U. Kellermann, *윳글*, 274f.

51) 후기 유대 종말론의 특징을 요약하자면 다음과 같다. 1) 종말론이 개인주의적 혹은 개인 경건주의적 성격을 갖게 되었다(단 12:1-3; 시 49:15). 특히, 다니엘 12장 1절-3절은 죽은 자의 부활을 지혜자로 한정시킨다. 2) 종말론적 의미로서 혹은 역사의 마지막으로서의 '날(시간)의 끝' 혹은 '끝'이 강조된다(단 8:17; 11:35, 40; 12:4, 9, 13). 3) 재앙적 요소의 강조가 강조된다(에녹서 6장-11장). 4) 미래의 삶으로서의 부활에 대한 강조. 즉, 의인에 대한 보상이 나타난다(단 12:1-2). 5) 다윗의 삶으로서의 메시야에 대한 강조가 나타난다(11QPGen 49:1, 3; 1QS 9:10f.). 6) 우주적인 구원자로서의 인자에 대한 기대가 나타난다(에녹서, 제4에스라서).

52) 참고, N. Lohfink, *윳글* (1995), 12f.

신 일반적인 가르침이나 설득이 포함되어 있다. 편집자는 종말론적인 의미와 함께 백성 혹은 그의 학생들을 가르치고 있다. 따라서 편집자 또한 교사의 직무를 갖고 있었던 지혜자로 생각해 볼 수 있다. 우리는 다음과 같은 결론에 이를 수 있다: 전도서의 종말론적인 부분은 종말론적인 영향을 받은 지혜자 혹은 지혜자 그룹에 의해서 기원전 3세기 중/후반 이후에 추가되었다.⁵³⁾

5. 결론

1) 편집자의 신학

코헬렛의 관찰의 범위는 분명히 현세이다. 코헬렛은 내세, 죽음 이후의 시간에 대해서 알지 못하며 이것은 그의 관심이 아니다. 기본적으로 코헬렛은 죽음이라는 주제에 대해서 거부하는 것은 아니지만, 죽음을 넘어서 생각하려하지 않는다.⁵⁴⁾ 그러나 편집자는 죽음 이후의 것을 생각하고 이것을 나타내고 있다. 하나님은 인간의 인생뿐만 아니라 죽음너머 내세까지도 지배하시며 편집자의 종말론적 기대는 이러한 하나님의 다스림에 근거하고 있다. 또한 하나님의 다스림에 대한 확신은 종말론적인 기대의 바탕이 되며, 이러한 기대는 현세에 영향을 준다.⁵⁵⁾ 예를 들어, 코헬렛의 권고인 *carpe diem*(카르페 디엠/인생을 즐겨라)은 편집자에 의해서 종말론적인 의미와 함께 이해된다.⁵⁶⁾ 이러한 *carpe diem*은 오직 종말론적인

53) 전도서의 형성 시기는 다음의 네 가지 관점을 통해서 재구성된다. 1) 코헬렛이 사용하는 언어가 후기 히브리어의 경향을 띠고 있고, 아람어화 되고 페르시아어의 영향을 받았는데 이것은 전도서가 구약에서의 매우 후대의 작품이라는 것을 말해준다. 2) 쿨란 사본(사해 사본) 중의 하나인 전도서 조각 (4QKoh4)은 2세기 중엽의 것으로 추정된다. 3) 기원전 180년 예루살렘에서 쓰여진 집회서는 이미 전도서를 알고 있었다. 4) 전도서에는 기원전 170년경의 민족-종교적 운동의 경향이 보이지 않는다. 이 네 가지를 근거로 코헬렛은 약 기원전 3세기 중/후반에 활동했던 것으로 추정할 수 있으며, 종말론적인 편집은 이 이후에 이루어졌다.

54) 코헬렛(편집자가 아닌)에게 있어서 죽음은 절대적인 평등주의자이다: 모든 인간은 흙으로 돌아간다(전 3:20), 지혜자도 우매자도 다 똑같이 죽는다(전 2:16b), 코헬렛의 죽음에 대한 이러한 묘사는 진지하고 강하게 표현되며(전 2:16; 3:20; 6:6; 7:2; 8:8; 9:3ff., 10:12; 7) 희망을 위한 공간을 주지 않는다.

55) 이와 유사하게 슈미트(W. H. Schmidt)는 다음과 같이 강조한다: “죽음에 대해 생기는 희망을 위한 시작과 근거는 -첫 번째 계명과 일치하는- 죽음은 하나님의 능력을 빼앗을 수 없다는 것이다.” W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube* (Neukirchen-Vllyn: Neukirchener Verlag., 200710), 424.

56) 비교, A. Lange, 윗글, 122f.: “예측할 수 없는 하나님에 직면하여 코헬렛이 항상 삶의 기쁨을 붙잡고 있는데 반해, 두 번째 편집자에게 있어서 인간의 모든 행동과 삶의 기쁨은 종말론적인 심판에 귀속되어 있다. 이 편집자는 그의 지혜의 핵심을 토라와 종말론적 심판에 두고 있다.”

개념안에서 의미와 가치를 갖고 있으며, 이것은 종말론적인 희망을 전제한다.⁵⁷⁾ 전도서의 본문에서 숨겨진 채 존재하는 *carpe diem*과 *memento mori*(메멘토 모리/죽음을 생각하라)사이의 긴장은 종말론적인 편집을 통해서 뚜렷이 드러나며, 이 두개의 권고는 종말론적인 기대 안에서 이해된다.

전도서의 편집자는 코헬렛과 마찬가지로 현세의 불의함, 이 세상에 만연해 있는 불의함을 경험하였고, 둘 다 인간 존재의 한계성에 그들의 사상의 바탕을 두고 있다. 그러나 이러한 것을 회의적으로 표현한 코헬렛과는 달리 편집자는 의로움에 대한 희망을 종말론적 기대와 함께 표현하였다.⁵⁸⁾ 또한 코헬렛과 편집자는 둘 다 인간의 죽음을 늘 염두해 두고 있다. 하지만 코헬렛은 이것으로부터 회의를, 반대로 편집자는 희망(즉, 종말론적인 기대)을 나타내고 있다. 비록 코헬렛과 편집자의 표현 방식은 각자의 시대의 사상적 영향을 받았기 때문에 차이가 있다- 코헬렛은 당시 회의주의적 경향에, 편집자는 종말론의 영향을 받았다.⁵⁹⁾ 그러나 이 둘의 추구하는 것은 한 가지다. 죽음이라는 한계를 가진 인간의 희망은 현세에 있지 않다는 것이다. 편집자에게 있어서 한계를 갖고 있는 인간의 분복과 시간은 죽음을 통해서 연장된다. 이러한 점에서 그는 죽음 이후에 하나님과의 결합을 기대하고 있다. 따라서 편집자는 코헬렛 신학의 창조적 계승자라고 평가할 수 있다.

2) 전도서의 주제는 허무인가? 희망인가? -전도서 최종 본문의 신학적 의미

전통지혜에서 말해졌던 현세의 인과응보적인 희망은 파기되었다. 그렇다면 인간에게 어떤 희망이 남아있는가? 인간의 지혜인가? 재물인가? 아니면 그 자신인가? 코헬렛은 인생의 한계성과 허무함을 말하고 있다. 이 지혜자는 인간이 죽음을 통해 특장지워지는 존재론적인 한계가 있으며, 그의 지혜와 재물은 영원한 가

57) 비교, L. Schwienhorst-Schönberger, *윳골* (2004), 529: “즐거이는 마지막 권고와 직접적으로 연결되는 책의 마지막에서 분명한 것은, 즐거이는 권고가 도덕으로부터 분리시키지 않는 것으로 이해되며, 그래서 전도서 11장 9b절은 기쁨에 대한 권고의 오해에 대한 경고로 이해된다”

58) 비교, B. Ego, “Seine Tage gehen dahin wie ein Schatten: Zur Vergänglichkeitsmotivik in den Psalmen”, M. Bauks, K. Liess, P. Riedel(ed.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie* (Neukirchen-Vluyn: NeukirchenerVerl., 2008), 90: “구약의 비교적 후대의 본문에서 볼 수 있는 영원한 삶, 또는 죽음이후의 삶에 대한 희망은 인간의 불멸의 존재에 대한 소원으로부터 나온 것이 아니라, 현세의 불의함을 보상하는 의로움에 대한 희망으로부터 나온 것이다.”

59) 코헬렛의 당시 회의주의의 영향에 대해서는 다음을 참고하라. L. G. Perdue, *윳골*, 179-186.

치가 없음을 가르치고 있다. 또한 전도서에서는 고전지혜와 현실 사이의 괴리감이 발견되어 진다. 무엇보다 코헬렛은 인생의 허무함을 강조하고 있으며 인간에게 있어서 아무런 희망이 없음을 말하고 있다. 슈미트(W. H. Schmidt)는 인간의 운명에 대해서 다음과 같이 정리하고 있다: “미래의 기대 안에서 의로운 자와 불의한자, 지혜자와 우매한 자, 인간과 짐승 사이에(전 2:14ff.; 3:19ff.; 시 49:12) 아무런 차이점이 존재하지 않는다. 확실한 것은 죽음 뿐이다.”⁶⁰⁾ 그러나 죽음은 인간에게 낯선 것이며 원초적인 두려움이다.⁶¹⁾ 또한 전도서에서 나타나는 죽음 앞에서 인간과 짐승 사이에 아무런 차별이 없다는 견해는 인간의 모든 희망과 우울감을 박탈한다.⁶²⁾ 그러면서 동시에 분명해 지는 것은 인간이 가질 수 있는 유일한 희망은 오직 하나님 뿐 이라는 것이다.⁶³⁾

“불안과 희망 사이의 결정은 인간 존재 혹은 그가 갖고 있는 환경에서 발견되어지는 것이 아니라, 다가오는 하나님의 미래의 확신 안에 있다. [...] 희망은 새로운 창조를 약속하고 이러한 새로운 창조는 인간 고유의 가능성들을 초월하는 것이다.”⁶⁴⁾

전도서의 편집자는 종말론적인 생각과 함께 나타나는 추가 부분(전 3:17; 8:5b-6; 11:9; 12:14) 에서 하나님의 심판을 강조함으로써 이러한 유일한 희망을 묘사한다. 그는 인생에서의 불안함과 불의함을 종말론적인 심판을 통해서 해결한다. 이런 이유로 그는 하나님의 심판을 강조하고 있는 것이다.⁶⁵⁾ 그는 코헬렛과

60) W. H. Schmidt, *Zukunft und Hoffnung* (Bikon 1014; Stuttgart: Kohlhammer, 1981), 83.

61) 비교, O. Kaiser/E. Lohse, *Tod und Leben* (Bikon 1001; Stuttgart: Kohlhammer, 1997), 25.

62) 비교, H. Delkurt, 윗글, 87: “분명한 것은, 인간과 다른 존재 - 예를 들어 전도서에서는 짐승, 즉, 인간보다 못하게 인식되었던 창조물들 - 사이에 차이점이 없다는 것이다. 죽음과 관련하여 모든 현재의 경험의 의미하는 것은 인간은 다른 존재들보다 우위를 주장할 수 없다는 것이다.”

63) 이것은 전체 구약의 결론이다. 비교, H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testament* (Gütersloh: Gütersloher Vert.-Haus, 19946), 224f.

64) H. W. Wolff, 윗글 221, 229쪽. 이와 유사하게 델쿠어트는 강조한다: “시 49편에 의하면, 하나님은 죽음이후에 연합하는 분이고, 전도서에 따르면 그는 인간의 모든 시간 위에 계신 분이다. 그래서 인간의 종말론적 희망은 오직 하나님을 향해있게 된다. 왜냐하면 인간의 모든 결과가 오직 하나님의 손에 있기 때문이다.” H. Delkurt, 윗글, 105.

65) 이스라엘의 지혜와 종말론의 연결에 대해서는 다음을 참고하라. 박영준, “시편 49편의 편집사적 이해,” 『Canon & Culture』 제5권 2호 (2011), 178-180.

마찬가지로 인간이 죽음 앞에서 아무런 희망이 없음을 알고 있다. 그러나 종말론적인 기대 안에서 인간의 희망을 찾는다. 그래서 전도서의 마지막 주된 주제는 허무가 아니라 희망이다.

6. 참고도서

- 민영진, 「전도서/아가」(대한기독교서회 창립 100주년기념 성서주석; 서울: 대한기독교서회, 2009)
- 차준희, “전도서 5장의 신학적 읽기: 주석과 메시지,” 「구약논단」제36집 (2010), 116-135.
- 차준희, “무덤에서 나온 지혜: 전 9장의 주석과 신학적 메시지,” 「구약논단」제 37집 (2010), 196-217.
- Backhaus, F. J., *Denn Zeit und Zufall trifft sie alle, Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet* (BBB83; Frankfurt, M.: Hain, 1993).
- Crenshaw, J. C., *Ecclesiastes* (Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1987).
- Delkurt, H., “*Der Mensch ist dem Vieh gleich, das vertilgt wird*“, *Tod und Hoffnung gegen den Tod in Ps 49 und bei Kohelet* (BThSt50; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 2005).
- Ego, B., “Seine Tage gehen dahin wie ein Schatten: Zur Vergänglichkeitsmotivik in den Psalmen”, M. Bauks, K. Liess, P. Riede(ed.), *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?(Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 2008), 77-91.
- Erlemann, K., *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (UTB1937; Tübingen; Basel: Francke, 1996).
- Fischer, A. A., *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zur Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (BZAW247; Berlin/New York: de Gruyter, 1997).

- _____, *Kohelet und die frühe Apokalyptik*, A. Schoors(ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL136; Leuven: Univ. Press, 1998), 339–356.
- Fox, M. V., *Ecclesiastes* (Philadelphia: Jewish Pub., 2004).
- Galling, K., “Kohelet–Studien,” *ZAW* 50 (1932), 276–299.
- Galling, K., “Prediger Salomo,” E. Würthwein(ed.), *Die fünf Megilloth* (HAT 18; Tübingen: Mohr, 19692).
- Gordis, R., *Koheleth—the Man and His World* (New York; Schocken, 1968).
- Jepsen, A., Art.: “Eschatologie im AT”, (RGG3, Bd.2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1958), 655–662.
- Johnson, B., Art.: *חֲכִימָה*, (ThWAT V; Stuttgart: Kohlhammer, 1986).
- Kaiser, O./Lohse, E., *Tod und Leben* (BiKon 1001; Stuttgart: Kohlhammer, 1997).
- Kaiser, O., “Die Sinnkrise bei Kohelet,” G. Müller(ed.), *Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1978), 1–21.
- _____, *Judentum und Hellenismus* (VuF 27; Gütersloh: GütersloherVerlagshaus, 1982).
- _____, “Die Zukunft der Toten nach den Zeugnissen der alttestamentlich-frühjüdischen Religion,” O. Kaiser(ed.), *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161; Berlin/NewYork: de Gruyter, 1985), 182–195.
- Kaiser, O., *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994).
- Kaiser, O., “Die Weisheit Salomos oder von der Weisheit als Führerin zum ewigen Leben,” O. Kaiser(ed.), *Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben. Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher* (ThLZ, F 9; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003), 89–116.
- Kaiser, O., “Kohelet oder Die Frage nach dem Sinn des vergänglichen Lebens,” O. Kaeiser(ed.), *Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben. Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher* (ThLZ, F 9;

- Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003), 32–56.
- Kellermann, U., “Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben,” *ZthK* 73 (1976), 259–282.
- Kruger, H. A. J., “Old age frailty versus cosmic deterioration?. A few remarks on the Interpretation of Qohelet 11,7–12,8,” A. Schoors(ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL 136; Leuven: Univ. Press, 1998), 399–411.
- Krüger, Th., *Kohelet* (BKXIX Sonderband; Neukirchen–Vluy, 2000).
- _____, “Leben und Tod nach Kohelet und Paulus,” M. Ebner(ed.), *Leben trotz Tod* (JBTh 19; Neukirchen–Vluy: NeukirchenerVerl., 2004), 195–216.
- Lange, A., “In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel,” A. Schoors(ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (BETHL 136; Leuven: Univ. Press, 1998), 113–159.
- Lauha, A., *Kohelet*, (BK.AT/XIX; Neukirchen–Vluy: Neukirchener Verl., 1978).
- Lohfink, N., “Grenzen und Einbindung des Kohelet–Schlußgedicht,” P. Mommer/W. Thiel(ed.), *Altes Testament–Forschung und Wirkung* (Frankfurt, M./Berlin, a.: Lang, 1994), 33–46.
- Lohfink, N., Freudlich, *Jüngling–doch nicht, weil du jung bist. Zum Formproblem im Schlussgedicht Kohelets* (Koh 11,9–12,8) (Bibl. Interpr. 3; Leiden: Brill, 1995), 158–189.
- _____, “Das Koheletbuch: Strukturen und Struktur,” L. Schwienhorst–Schönberger(ed.), *Das Buch Kohelet* (BZAW 254; Berlin/NewYork: de Gruyter, 1997), 39–121.
- _____, *Kohelet* (NEB 1; Würzburg: Echter, 1999⁵).
- Lux, R., “Tod und Gerechtigkeit im Buch Kohelet,” A. Berlejung/B. Janowski(ed.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt: Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 43–65.

- McCullough, W. S., “Israels Eschatologie von Amos bis zu Daniel,” H. D. Preuss(ed.), *Eschatologie im alten Testament* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1978), 394–414.
- Michel, D., *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* (BZAW 183; Berlin/NewYork: deGruyter, 1989).
- Michel, D., *Qohelet* (EdF 258; Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998).
- Müller, H. -P., Art.: “Apokalyptik”(RGG⁴, Bd.2; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 1552–1553.
- Murphy, R. E., *Wisdomliterature* (fotl 13; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1988).
- _____, *Ecclesiastes* (WBC 23A; Dallas/Texas: Word Books, 1992).
- Otomo, S., *Kohelet und die Apokalyptik* (Diss. Bethel, Ki, Hochschule, 1999).
- Perdue, L. G., *Wisdom literature: atheological history* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2007).
- Reichenbach, G., “Zeit und Gericht. Anmerkungen zu Kohelets prophetischem Erbe,” A. Berlejung/R. Heckl(ed.), *Mensch und König. Studien zur Anthropologie des Alten Testament* (HBS 53; Freiburgi.Br.u.a.: Herder, 2008), 191–201.
- Schmidt, W. H./Becker, J., *Zukunft und Hoffnung* (BiKon 1014; Stuttgart: Kohlhammer, 1981).
- Schmidt, W. H., *Alttestamentlicher Glaube* (Neukirchen-Vlyn: Neukirchener Verlag, 2007¹⁰).
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie* (HBS 2; Freiburg: Herder, 1994).
- Schwienhorst-Schönberger, L., “Vertritt Kohelet die Lehre vom absoluten Tod? Zum Augumentationsgang von Koh 9,1–6,” I. Fischer/U. Rapp/J. Schiller(ed.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen* (BZAW 331; Berlin/NewYork: de Gruyter, 2003), 207–219.
- Schwienhorst-Schönberger, L., *Kohelet* (HThKAT; Freiburgi.Br.: Herder, 2004).

- Scott, R. B. Y., *Proverbs, Ecclesiastes* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1965).
- Seow, C. L., *Ecclesiastes* (New York: Doubleday, 1997).
- Sheppard, G. T., *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (BZAW 151; Berlin/NewYork: de Gruyter, 1980), 121–129.
- Smend, R., Art.: “Eschatologie II; Altes Testament”, (TRE, Bd.10, 1982¹), 256–264.
- Vonach, A., *Nähere dich um zu hören, Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch* (BBB 125; Berlin/Bodenheim, Mainz: Philo-Verlagsgesell., 1999).
- Wolff, H. W., *Anthropologie des Alten Testament* (Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 1994).
- Zimmerli, W., *Prediger* (ATD 16; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980³).

검색어

전도서

종말론

편집비평

심판

희망

A Study of Eschatological Concept in Ecclesiastes

Young-Joon Park

Lecturer at Seoul Theological University

Heidelberg University Th.D.

Ecclesiastes was not accepted as eschatological contents, but it was actual and opposite contents, because the author against the traditional revenge(ecclesiastes 7:15; 8:14) and emphasis the relationship between God and Human being(ecclesiastes 5:1) and there is no respectation to Human being(ecclesiastes 1:3; 2:11, 22; 3:19) and also coheret is focused on actual life not future one, so the study of ecclesiastes was in the opposite background of the text, but we can see the eschatological facts in additional context(ecclesiastes 3:17; 8:5b-6; 11:9; 12:14). The purpose of this paper is to find eschatological contents and intents of editor in ecclesiastes 3:17; 8:5b-6; 11:9; 12:14 focused on mishpat - Judgment. Finally to show the theological meaning of whole Ecclesiastes. For it, First of all, I'll recognize the late additional part of ecclesiastes

through redaction criticism, and classify the part that has difference in Theology, this four contents was emphasised the notion about judgment, it reflect the respectation about eschatology, the one who add this contents maybe the teach man. The purpose of additional script is to emphasis Judgment of God, it will tell you only Hope of Human being, he solves the nervous and immorality in life as eschatological judgment, so he emphasis the judge of God, he finds the hope through God's judgment, that was not found in life, so the last main topic of ecclesiastes is not emptiness, but hope.

Keywords

ecclesiastes

eschatology

redaction criticism

judgment

hope

- 투고일: 2011년 12월 29일
- 심사일: 2012년 1월 25일
- 게재 확정일: 2012년 2월 2일

www.kci.go.kr