

요한계시록의 정관사 번역 문제

-요한계시록 12:14를 중심으로-

강신욱*

1. 문제 제기

대한성서공회에서 1997년에 펴낸 『성경전서개역개정판』(비매품: 감수용)의 창세기 1장 3절에서 5절의 구절과 1998년에 공식적으로 출판한 『개역개정판』의 평행구절들은 서로 다르다.

『개역개정』(감수용, 1997) 창 1:3-5

하나님이 이르시되 빛이 있으라 하시니 빛이 있었고 그 빛이 하나님
보시기에 좋았더라 하나님이 그 빛과 그 어둠을 나누사 하나님이 그 빛
을 낮이라 부르시고 그 어둠을 밤이라 부르시니라 저녁이 되고 아침이
되니 이는 첫째 날이니라. (감수용, 밑줄은 필자가 표기함)

『개역개정』(1998) 창 1:3-5

하나님이 이르시되 빛이 있으라 하시니 빛이 있었고 그 빛이 하나님
보시기에 좋았더라 하나님이 빛과 어둠을 나누사 하나님이 빛을 낮이라
부르시고 어둠을 밤이라 부르시니라 저녁이 되고 아침이 되니 이는 첫째
날이니라.

필자가 그은 밑줄을 보면 짐작할 수 있듯 감수용 『개역개정』은 히브리어의 정관사를 모두 “그”로 번역해 넣었다. 그러나 최종판에서는 구약에 넣었던 정관사를 모두 뺐다. 성서공회 번역실 전무용 부장은 이 과정에 상당한 논의가 있었다고 회고한다. 한편에서는 히브리어 성경 본문에 명백히 존재하는 정관사를 그대로 번역해야 한다는 의견과 또 한편으로는 한국 문법에 없는 정관사를 굳이 번역할 필요가 없다는 상반된 의견이 있었다는 것이다. 정관사를 번역하지 않는 것으로 결론이 난 이유는 정관사를 모두 “그”로 번역해 넣어 보니 어색한 한국어 문장이 되었기 때문이라 한다.

* 대한성서공회 번역실, 장로회신학대학교 강사, 신약학.

민영진 역시 번역 중 원천언어의 문법 구조를 수용 언어에 그대로 옮겨 심으려 하는 것은 수용 언어의 어법에 맞지 않는 어색한 표현을 만들게 된다고 반대한다. 그는 한 예로써 “the place where he dwelt”에서 나오는 관계 대명사 “where”은 한국어 문법에 없는 것으로 번역 중 삭제하고 그냥 “그가 살았던 곳”으로 번역하면 된다고 주장한다. 그리고 더 복잡한 히브리어 관계 대명사나 정관사 역시 이러한 범주에 속한다고 주장한다.¹⁾

한국어 문법에는 없는 것이기에 번역할 경우 어색한 표현이 되기 때문에 삭제해야 한다는 주장에 반대하는 사람은 없을 것이다. 그러나 한국어 문법에는 없으나 그것을 삭제할 경우 그 문법 요소가 지니는 미묘한 어감이나 뉘앙스가 달라지는 경우는 어떻게 해야 할까? 가장 흔히 들 수 있는 것은 정관사를 붙임으로 정관사가 붙은 명사가 발화자와 청중이 모두 다 알고 있는 경우를 암시하는 경우이다. 또는 이미 언급한 것을 다시 언급하는 경우에 쓰이는 정관사의 용법도 그 중에 하나일 것이다.

특히 현재 정관사의 번역이 문제가 될 수 있는 이유는 “본문 상호성(intertextuality)”을 강조하는 학계의 경향 때문이다. 한 본문이 다른 본문들과 공유하는 관계성들을 강조할 때 그 관계를 이어주는 문법요소는 당연히 강조될 수밖에 없다. 다시 말해 한 본문에서 다른 본문에 있는 어떤 다른 요소를 암시적으로 지시하는 정관사의 용법은 주목을 끌 수밖에 없다는 것이다.

요한계시록은 전통적으로 구약을 인용 또는 암시하는 구절들이 많은 책으로 유명하다. 구약의 여러 이미지들을 겹겹이 층을 이루며 구약 내의 다양한 구절들을 암시하는 계시록의 서술 방식은 본문 상호성을 강조하는 관점에서 정관사의 번역이 중요한 주제가 될 수 있는 조건이 된다. 특히 요한계시록 12장 14절에 나오는 “큰 독수리”에 붙는 정관사의 번역 문제를 중심으로 다뤄 보고자 한다. 먼저 본문 상호성 이론과 이 이론을 보충할 수 있는 관련성 이론에 대해 살펴보자.

2. 본문 상호성(intertextuality)/관련성(relevance) 이론 고찰

문학적 현상으로서의 본문 상호성(intertextuality)이란 용어는 줄리아 크리스테바(Julia Kristeva)가 고안해 내었다. 그는 텍스트란 “텍스트들의 순열 즉, 본문들 사이에 있는 어떤 것이다. 다시 말해 텍스트의 공간에는 다른 텍스트들로부터 취한 여러 발언들이 서로 교차하고 서로를 중화시킨다”고 주장한다.²⁾ 다시 말해

1) 민영진, 『히브리어에서 우리말로』(서울: 도서출판 두란노, 1996), 236.

전도서의 말씀처럼 해 아래 새 것이 없듯이 모든 텍스트는 그 전에 있던 여러 다른 텍스트들 안의 각종 다른 요소들이 선택 취합 배열되는 과정을 통해 생산된다는 것이다. 여기서 창의적인 작품이라는 개념은 사라지고 이 전의 텍스트들과 어떤 관련을 맺는가가 중시되고 강조된다.³⁾

현재 포스트 모더니즘의 시대를 맞아 신약성서를 본문 상호성의 이론을 근거로 접근하는 방식은 여기저기서 발견된다.⁴⁾ 하지만 본문 상호성에 대한 개념이 아직 정립이 되지 않았을 때, 신약성서의 구약 구절들의 인용에 있어 서로가 밀접한 상호관계에 있다는 지적은 오래 전에 있었다. 다드(C. H. Dodd)는 1952년에 이미 신약성서 저자들은 구약—특히 이사야, 예레미야, 소선지서들, 시편—을 인용할 때 단지 몇 구절들이나 문장들을 그 자체로서만 인용한 것이 아니라 그 구절들이나 문장들을 포함하는 전체 문맥을 고려했다고 주장했다.⁵⁾ 즉, 인용된 구약 구절들 자체만이 아니라 그 구절들이 놓인 전체적인 맥락과 상황도 분석할 필요가 있다는 것이다.

헤이즈(Hays)는 이러한 신약 내에서 인용/암시되는 구약 구절의 전체 맥락이 어떻게 새로운 의미를 창출하는지 설명한다. 즉, 그에 따르면 신약이 구약의 어떤 본문을 직접 인용 또는 단지 암시만 할 때도 그 신구약 두 본문과 그 두 본문들의 맥락 사이에서 공명하는 접촉점들이 겹으로는 볼 수 없었던 숨겨진 의미를 생산한다고 주장한다. 다시 말해 이미 비유적으로 쓰인 말을 다시 환유에 의해서 다른 뜻으로 바꿔 쓰는 방식인 메탈렙시스(metalepsis)에 의해 인용/암시되는 구약의 구절 안에는 그것이 놓인 구약의 전체 맥락을 포함하지만 새로운 신약의 맥락에서 변형된 의미를 지니게 되고, 두 신구약의 맥락은 접촉점을 통해 암묵적인 의미를 신호로 보낸다는 것이다.⁶⁾

2) Julia Kristeva, *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, T. Ghora, A. Jardine, L. S. Roudiez, trans. (Blackwell: Oxford, 1981), 36; 본문 상호성 이론에 대한 입문서로 *Intertextuality: Theories and Practices*, M. Worten and J. Still, ed. (Manchester: Manchester University Press, 1990)를 보라.

3) 김옥동이 지적하듯 이러한 본문 상호성은 포스트 모더니즘의 시대에 이르러 각광받기 시작했다. 그는 현재 포스트 모더니즘 시대에 있어 예술 작품의 다른 구성 요소들을 지배 결정하는 핵심적 구성 요소인 지배소 네 가지를 꼽는다. 그것은 1) 본문 상호성 2) 자기 반영성 3) 장르 확산이나 탈장르현상 4) 대중문화에 대한 관심이다. 김옥동, 『모더니즘과 포스트모더니즘』(서울: 현암사, 1992), 214.

4) 예를 들면, P. Towner, “Intertextuality: Lost (and Found) in Translation”, 『성경원문연구』 20(2007), 104-120; R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989); Steve Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

5) C. H. Dodd, *According to the Scriptures. The Scripture of New Testament Theology* (London: Collins, 1952), 126.

6) Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 20, 24.

본문 상호성의 개념은 보다 더 크게 확장될 수 있다. 켈러(J. Culler)에 의하면 본문 상호성은 “한 작품이 그 이전의 다른 작품들과 맺는 관계를 가리킨다기보다는 그것이 한 문화의 담론 공간에 참여함을 뜻한다”고 주장한다.⁷⁾ 다시 말하면 본문 상호성은 본문들 간의 관계가 아니고, 한 본문과 그것을 둘러싼 모든 문화적 담론—여기에는 물론 그 이전의 다른 텍스트들의 내용도 포함할 터인데—과의 관계를 뜻한다는 것이다.

켈러의 위의 텍스트에 대한 주장은 극한으로 확장될 수 있다. 즉, 포스트 모던 계열의 주요한 철학자인 데리다(J. Derrida)의 주장 즉, 다른 요소에 의해 흔적이 남겨진 것은 모두 텍스트며 모든 텍스트는 다른 모든 텍스트들과 연결되어 있다는 주장이 그것이다. 즉, 언어, 인생, 사람, 개, 역사, 실재, 무의식 등 모든 요소는 다른 요소들이 남긴 흔적들이 있기에 텍스트들이며 이들은 서로 영향을 주고 받고 하는 가운데 서로 관계를 맺고 있다는 것이다.⁸⁾

하지만 (데리다적인 광위의 범위의) 텍스트들 간의 끝없는 관계들을 가정할 때 이 무수한 관계들은 어떤 이데올로기에 의해 선택되고 재구성되어 단지 그 이데올로기의 수단으로 텍스트의 위치는 전락될 수 있다. 예를 들어 공항에서 여승무원이 감기에 걸린 승객의 목소리로 “무엇을 도와 드릴까요?라는 질문을 했을 때 그 질문은 무수한 메시지를 포함하는 무수한 텍스트들과 연결된 텍스트로 해석될 수 있다. 즉, 이 승무원의 승객의 목소리는 노동자 착취의 자본주의 구조라는 텍스트와 연결되어 계급 해방의 메시지를 갖는 텍스트로 해석될 수 있다. 또는 여성의 권익을 무시하는 가부장적 사회 체제라는 텍스트와 연결된 여성 해방의 메시지를 지닐 수 있다. 하지만 그 질문이 그 상황에서 그렇게 해석될 수 있을까?

패트모어(S. Pattemore)는 이데올로기적 해석으로 빠지기 쉬운 본문 상호성의 논리를 관련성 이론으로 제한해야 함을 주장한다. 즉, 패트모어는 관련성 이론은 화자와 청자가 공유하는 인지환경이 있다고 주장하며 인지환경을 언어로 구성된 텍스트에 의해 정의되는 “텍스트적으로 정의되는 인지환경”과 비언어적 즉, 사건, 문화, 지리와 같은 것들로 정의되는 “비텍스트적으로 정의되는 인지환경”으로 구별한다. 그리고 어떤 메시지도 이 환경들과의 “관련성” 안에서 이해되어야 한다는 것이다.⁹⁾ 다시 말해 위에서 언급한 여승무원의 비유를 또 든다면 승객의

7) J. Culler, *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), 103.

8) J. Derrida, “Living On”, J. Hulbert, trans., H. Bloom et al., *Deconstruction and Criticism* (New York: Seabury Press, 1979), 75—176. (Extracts in DRBR), 84.

9) S. Pattemore, *The People of God in the Apocalypse* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 38-39; S. Pattemore, “Relevance Theory, Intertextuality and the Book of Revelation”, *Current Trends in Scripture Translation*, 194/195 (2002): 43-60; 관련성 이론의 입문서로는 Ernst-August Gutt, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation*

리로 “무엇을 도와드릴까요?”라고 묻는 질문은 비행기를 타려는 승객이 승무원에게 다가갔을 때 한 질문이기에 이 상황에서는 단지 승객을 돕겠다는 메시지가 가장 “관련”을 많이 갖는 것이며 그 외에 그 질문한 시기가 성수기라는 것을 화자/청자가 모두 알고 있을 때 여승무원이 과로로 몸이 안 좋다는 함축적인 메시지도 담고 있다고 해석해야 한다는 것이다.¹⁰⁾

본문 상호성 이론을 관련성 이론으로 제한했을 때 우리가 얻게 되는 이론적 틀은 다음과 같다. 우리는 데리다적인 극한으로 확장된 텍스트 개념을 가정할 수 있다. 그래서 한 텍스트는 다른 텍스트들과 무한한 관계를 갖는다고 추정한다. 한 텍스트를 이해하기 위해서는 그와 관련된 다른 텍스트들도 모두 검토를 해야 한다. 이 텍스트들 간의 관계성은 그 원 텍스트의 의미 파악에 상당한 중요성을 지닌다. 하지만 그 모든 텍스트들을 무작위로 차출해 임의대로 연결하면 자칫하면 이데올로기적 수단으로 텍스트의 위치를 강등시키게 된다. 그러므로 그 텍스트의 저자와 독자가 공유하는 인지적 환경이라는 상황적 맥락을 중시해야 한다.

계시록의 저자가 그리스어 정관사를 씀으로 그 단어나 구, 절이 구약의 어느 부분의 인용을 의도하며 동시에 독자도 그것을 알고 있음을 암시할 때 본문 상호성의 관점에서 그리고 관련성의 이론의 관점에서 결코 무시할 수 없는 중요성을 지니게 된다. 왜냐하면 상호 텍스트성의 관점에서는 그 정관사가 계시록의 어떤 구약 인용 구절을 암시적으로 보여줄 뿐 아니라 그 구약 구절을 둘러싼 전체 맥락과 그 구절이 놓인 요한계시록 부분의 전 맥락을 연결하는 일종의 연결사의 기능을 하기 때문이다. 그리고 관련성 이론의 관점에서는 정관사가 저자와 독자가 공유하는 “텍스트적으로 정의되는 인지적 환경”을 지시하기 때문이다. 그렇다면 요한계시록 12:14에 나오는 정관사도 본문 상호성 이론과 관련성 이론에 비추어 중요한 의미를 지닌다고 말할 수 있을까? 다시 말해 그 정관사가 앞에 나온 말을 다시 받는 용법으로 쓰인 것일까? 또 그런 용법으로 쓰였더라도 지금까지 그 중요성을 간과하지는 않았는가? 그것을 알기 위해서 먼저 영어, 한국어 성경에서 그 정관사를 어떻게 번역했는지 살펴 보는 것이 수순일 것이다.

3. 요한계시록 12:14의 정관사 번역의 분석

(New York: Summer Institute of Linguistics, Inc. and United Bible Societies, 1992).

- 10) Ernst-August가 주장하듯 관련성 이론에서는 이 가장 적절한 “관련성”은 최대한의 상황적 효과—즉, 정보 자극과 상황에 의해 인지 환경이 수정되는 것—를 얻으려는 노력에서 성취된다고 한다. 또 정보처리에는 정신적인 노력을 필요로 하며 인간은 이 정신력 소비를 최소화 시키려고 한다. 그래서 인간은 최대한의 상황적 효과를 추구하며 동시에 최소한의 정신적 노력을 소비하면서 가장 적절한 관련성을 얻게 된다고 한다. Ernst-August, *Relevance Theory*, 22-24.

GNT Rev 12:14 καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως.

KJV Rev 12:14 And to the woman were given two wings of a great eagle, that she might fly into the wilderness, into her place, where she is nourished for a time, and times, and half a time, from the face of the serpent.

RSV Rev 12:14 But the woman was given the two wings of the great eagle that she might fly from the serpent into the wilderness, to the place where she is nourished for a time, and times, and half a time.

NIV Rev 12:14 The woman was given the two wings of a great eagle, so that she might fly to the place prepared for her in the desert, where she would be taken care of for a time, times and half a time, out of the serpent's reach.

TEV Rev 12:14 She was given the two wings of a large eagle in order to fly to her place in the desert, where she will be taken care of for three and a half years, safe from the dragon's attack.

CEV Rev 12:14 But the woman was given two wings like those of a huge eagle, so that she could fly into the desert. There she would escape from the snake and be taken care of for a time, two times, and half a time.

위에서 살펴보면 알 수 있듯 RSV만 독수리를 뜻하는 eagle 앞에 정관사를 썼고 그 밖에 모든 영어 성경에서는 부정관사를 썼다. 이는 대부분의 영어 성경 번역자들이 요한계시록 12:14의 “큰 독수리의 두 날개(αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου)”에 정관사를 단지 총칭적인(generic) 것으로 이해하며 그래서 어떤 특정한 독수리의 날개를 가리키는 것이 아니라 단지 일반적으로 이해할 수 있는 비유로 받아들이는 것으로 보인다. 일군의 주석가들¹¹⁾이 이와 비슷한 관점에서 주석을 시도한다. 하지만 또 다른 종류의 주석가들은 이 그리스어 정관사가 앞에 나온 말을 다시 가리키는 용법(anaphoric usage)으로 여기며 특히 몇몇(출 19:4, 신 32:11, 사 40:31와 같은) 구약의 구절들을 강하게 암시하는 것으로 이해한

11) 예를 들면 R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 245; A. T. A. Robertson, *Word Pictures in the New Testament VI* (Nashville: Broadman, 1933), 396; 찰스는 비슷한 관점에서 요한계시록 12:14와 구약의 어떤 어구들과의 유사함을 단지 우연한 것으로 돌리며 거기에 나오는 정관사가 구약의 그 구절들을 다시 가리키는 역할을 함을 부인한다. R. H. Charles, *The Revelation of St. John vol I*, *The International Critical Commentary* (Edinburgh: T & T Clark, 1963), 330.

다.¹²⁾ 영어 성경 RSV의 경우에는 이러한 주석가들의 의견을 따른 것으로 보인다. 즉, *great eagle* 앞에 정관사를 붙여 번역한 것은 이 이미지-독수리의 날개-가 다른 구약 구절들을 지시하며 상기시키는 듯한 암시를 지니는 것으로 해석하는 것이다. 그렇다면 한국어 성경은 이를 어떻게 번역했을까?

『표준』 계 12:14 그러나 그 여자는 큰 독수리의 두 날개를 받아 가지고 광야에 있는 자기 은신처로 날아가서, 거기에서 뱀을 피해서, 한 때와 두 때와 반 때 동안 부양을 받았습니다.

『개역』 계 12:14 그 여자가 큰 독수리의 두 날개를 받아 광야 자기 곳으로 날아가 거기서 그 뱀의 낫을 피하여 한 때와 두 때와 반 때를 양육 받으며

『공역』 묵시 12:14 그러나 그 여자는 큰 독수리의 두 날개를 받아 가지고 있어서 광야에 있는 자기 처소로 날아가 거기에서 삼 년 반 동안 그 뱀의 공격을 받지 않고 먹고 살 수 있었습니다.

『개역개정』 계 12:14 그 여자가 큰 독수리의 두 날개를 받아 광야 자기 곳으로 날아가 거기서 그 뱀의 낫을 피하여 한 때와 두 때와 반 때를 양육 받으며

『공역개정』 묵시 12:14 그러나 그 여자는 큰 독수리의 두 날개를 받아 가지고 있어서 광야에 있는 자기 처소로 날아가 거기에서 삼 년 반 동안 그 뱀의 공격을 받지 않고 먹고 살 수 있었습니다.

『새번역』 계 12:14 그러나 그 여자는 큰 독수리의 두 날개를 받아 가지고 광야에 있는 자기 은신처로 날아가서, 거기에서 뱀을 피해서, 한 때와 두 때와 반 때 동안 부양을 받았습니다.

위에서 보면 알 수 있듯이 어떤 국역 성경 번역에서도 큰 독수리의 두 날개의 정관사를 번역하지 않은 것을 볼 수 있다. 단지 개역과 개정에서 “큰 독수리” 앞에 관주를 두고 “보(라)”는 표시를 달아 출애굽기 19:4와 내용에 있어 부분적으로 공통되므로 비교해 볼 것을 요청한다.¹³⁾ 이는 위에서 보았던 그 그리스어 정관사가 다른 구약 구절을 상기시키며 가리키는 역할을 한다는 주석가들의 의견과 맥을 같이 한다. 하지만 그것을 출애굽기 19:4에 제한함으로 그 외에 더 많은 것을 가리킬 수 있는 가능성을 제한한다.

12) 예를 들면 G. K. Beale, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.), 669; J. Massyngberde Ford, *Revelation*, The Anchor Bible (Garden City: Doubleday & Company, Inc.), 201; G. R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002) 482; D. E. Aune, “Intertextuality and the Genre of the Apocalypse” *SBL 1991 Seminar Papers*, 144.

13) 관주의 종류와 설명에 대해서 나 채운, 『우리말 성경 연구』(서울: 기독교문사, 1990), 205-208을 참조하라.

지금까지 보았듯이 “큰 독수리”의 정관사의 번역에 있어 두 가지 문제가 등장함을 볼 수 있다. 먼저 이 그리스어 정관사를 총칭적인 것으로 해석해 단지 일반적인 비유의 의미로 해석하느냐 아니면, 이전에 나온 어떤 것으로 저자, 독자 모두가 알고 있는 무엇인가를 가리키는 용법으로 해석하느냐의 문제가 그것이다. 만일 총칭적인 것으로 번역해 비유적인 것으로 해석한다면 굳이 그 정관사를 번역할 필요가 없어진다.

또 하나의 문제는 그 정관사를 번역할 필요가 있다 하더라도 한국어 문법에서 어떻게 자연스럽게 번역할 수 있느냐의 문제이다. 개역과 개정에서는 그것을 번역한다기보다 그것과 관련된 구약 구절을 관주에 뒀으므로 그 문제를 해결하려 하였다. 하지만 이런 경우에 그 구절이 단지 구약의 한 구절만을 가리키는 것이 아니라 여러 가지 것들을 가리키는 경우를 가정한다면 문제가 생긴다.

먼저 우리가 해결해야 할 문제는 이 정관사가 총칭적 용법인지 아니면 이전의 어떤 것—저자, 독자가 공통적으로 아는 내용—을 가리키는 용법인지를 가려내야 할 것이다. 이 문제를 해결하기 위해 요한계시록 12:14와 그 구절이 가리키는 듯한 다른 요소들과의 밀접한 관계성을 살펴보도록 할 것이다. 그 가장 관련된 요소들과 요한계시록 12:14와 그것의 문맥의 유기적 상호 작용의 효율성을 증명할 수 있다면 그 그리스어 정관사를 반드시 번역해야 할 용법으로 보아야 할 것이다. 그 후에 이것을 한국어 성경에서 어떻게 자연스럽게 번역할 수 있을지 살펴 보아야 할 것이다.

4. 계시록의 인지적 환경

4.1. 계시록의 비텍스트적 인지적 환경

먼저 계시록을 쓴 저자와 그것을 읽기로 되어 있던 독자가 공유하는 비텍스트적으로 정의되는 인지적 환경을 규명하는 것이 우선이다. 그들을 둘러싼 역사, 문화적 상황에서 가장 문제가 되었던 것은 무엇인가? 다시 말해 당시 독자들이 계시록을 쓴 저자가 가장 염두에 두고 있으리라고 가정했을 교회 문제는 무엇이었나? 이러한 상황에서 요한계시록 12:14의 정관사가 가리키는 내용들 중 어떤 것이 계시록의 저자, 독자들에게 가장 관련성이 있을까?

전통적으로 계시록을 쓰게 된 가장 큰 동기는, 도미티안 황제가 자신을 신격화하며 숭배토록 하였는데 기독교인들이 이를 거부하자 극심한 박해가 일어났기 때문으로 여겨져 왔다. 즉 계시록은 이 순교와 박해의 고통 속에 있는 기독교인

들에게 희망을 주기 위해 쓰였다는 것이다. 하지만 이러한 견해는 20세기 중반부터 역사적 증거가 너무 빈약하다는 이유로 반박되어 왔다.¹⁴⁾

하지만 도미티안 황제에 이르러서 로마의 황제 숭배 제도가 급격히 발전했다는 증거는 많이 발견된다. 브렌트(A. Brent)에 따르면 도미티안 황제 시대에 이르러 *dominus, praesens deus*¹⁵⁾, *tonans* 와 같은 새로운 신적 속칭을 만들어 내며 자신의 신격화에 박차를 가했다.¹⁶⁾ 또한 브렌트는 주장하길 아우구스투스 황제는 자신을 신격화하였어도 최고신 유피터와는 구분을 두었지만 도미티안 때에 이르러서는 그가 유피터와 동일시되고 심지어는 동전에 유피터와 같이 번개를 쥐고 승리의 관을 쓴 형상을 새기기까지 하였다고 한다.¹⁷⁾ 도미티안의 자기 신격화 극단화는 황제 숭배 제의의 형식을 변화하게까지 만들었다. 예를 들면 도미티안 황제의 형상이 제사장들의 관에 새겨지게 되었는데, 유피터, 주노, 미네르바 같은 신들의 형상이 비슷하게 카피톨린 게임(Capitoline games)의 대제사장들의 관에 새겨져 있는 것을 감안하면 이는 도미티안이 실제 신들의 제의 의식을 모방했으며 그들의 신적 위치에 더 근접하려 했다는 것을 뜻할 수 있다.¹⁸⁾ 도미티안의 신격화의 규모는 그의 우상과 다른 신들의 우상의 크기를 비교함으로써도 알 수 있다. 프라이스(S.R.F. Price)는 에베소의 한 신전에 세워진 도미티안 우상의 크기가 약 7-8미터로 다른 신들의 우상의 크기에 육박하였다고 보고한다.¹⁹⁾

요한은 도미티안의 신격화 과정을 보며 어떤 감정을 느꼈을까? 특히 요한계시

-
- 14) 전통적인 견해에 반박하는 경우의 예는 다음과 같다. J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 233, n. 64; B. W. Jones, *The Emperor Domitian* (London; New York: Routledge, 1992), 114-117; L. Thompson, *The Book of Revelation* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1990), 95-116.
- 15) Jones는 도미티안 황제 이전에는 황제가 죽은 후에 얻을 수 있는 신적 칭호는 *divus*였지 *deus*가 아니었다고 주장한다. B. W. Jones, *The Emperor Domitian* (New York: Routledge, 1992), 108.
- 16) A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999), 170-171.
- 17) A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, 173-174: “in the case of Domitian there is clearly a failure to preserve the nicety of this distinction which Pliny (*Panegyry*. 80) is to reassert in the case of Trajan. Martial (*Epig.* 4, 8,12; 9, 86,7-8) equates Domitian with Jupiter. In Statius *Silvae*. IV, 3,128-129 Domitian stands as Jupiter’s vicegerent on earth. But that Domitian chose apparently to celebrate uniquely this status iconographically on coins that depict him as Jupiter holding a thunderbolt and crowned by victory suggests that Martial’s equations went beyond flattery and represented a critical development in imperial ideology.”
- 18) A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, 174-175;
- 19) S. R. F. Price, *Ritual and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 187, 255.

록 2-3장에 나오는 계시록을 수신하는 일곱 교회가 위치한 소아시아 속주가 얼마나 황제 숭배에 열을 올렸는가를 보면 요한의 심적 고통은 배가했음을 추측할 수 있다. 스티븐슨(G. Stevenson)이 지적하듯 당시에 황제 숭배를 위한 신전을 짓는 데에는 황제의 허가가 필요했다. 소아시아의 도시들은 이 특권을 얻기 위해 경쟁했고 이 특권을 처음으로(29 B.C.E.에) 얻은 도시는 버가모였다. 1세기 초에 두 번째의 황제 숭배 신전 건축의 허가를 얻기 위해 소아시아에서 열한 개 도시가 로마에 사신을 보내 자신들의 도시를 선택할 것을 간청했다. 스티븐슨은 이 경쟁을 현대 도시들이 올림픽을 유치하기 위해 벌이는 경쟁에 비유한다.²⁰⁾

계시록의 일곱 교회의 도시의 황제 숭배의 열성은 다음과 같은 황제숭배 제의와 관련된 기구들의 유무에 대한 표에서도 볼 수 있다. 이 표를 보면 대부분의 계시록에 나오는 교회가 위치한 도시들이 황제 숭배의 제의에 필요한 요소들을 거의 다 구비함을 알 수 있다:²¹⁾

계시록의 도시	황제 신전	황제 제의	황제 제의 제사장
에베소	▽	▽	▽
서머나	▽	▽	▽
버가모	▽	▽	▽
두아디라		▽	▽
사데	▽	▽	▽
빌라델비아	▽		▽
라오디게아		▽	

계시록을 수신하는 교회를 향한 메시지 중 우상 숭배와 관련된 것들이 있음은 위에서 본 일곱 도시의 정황과 일치한다. 에베소 교회는 니콜라 당의 행위를 미워한 것을 칭찬받는다(계 2:6). 이 니콜라 당의 교훈은 발람의 교훈처럼 우상의 제물을 먹고 행음하는 것이다(계 2:14-15). 버가모 교회의 일부는 그와 반대로 발람의 교훈과 니콜라당의 교훈을 좇는 것으로 책망받는다(계 2:14-15). 두아디라 교회는 이세벨의 교훈을 좇아 행음하고 우상의 제물을 먹는 자들 때문에 질책받는다(계 2:20).

20) G. Stevenson, *Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation* (New York: Walter de Gruyter, 2001), 94; 참조 S. Moore, *Empire and Apocalypse* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006), 103-105.

21) Wes Howard-Brook and Anthony Gwyther, *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now*, (Maryknoll: Orbis Books, 1990), 104.

발람, 이세벨 모두 구약에서 이스라엘인들로 우상을 섬기게 한 인물들이다. 발람은 모압 왕 발락에 의해 고용된 이방 선지자이며 이스라엘인들을 저주할 것을 부탁받으나 오히려 여호와와 간섭으로 축복을 한다(민 22:5-24:25). 그러나 피를 부려 이스라엘로 하여금 모압 여진들과 음행하게 하고 그들의 신들을 섬기게 한다(민 25:1-2, 31:16). 이세벨은 아합 왕과 이스라엘로 하여금 바알 우상을 섬기게 만든 악한 여왕으로 구약은 묘사한다(왕상 16:31-33, 21:25-26). 즉, 요한이 이 인물들을 사용함은 그들의 우상 숭배와의 긴밀한 관계성을 생각해서일 것이다.

특히 니콜라당, 발람, 이세벨의 교훈 모두 “행음”을 포함한다(계 2:14-15, 20). 이 행음의 죄는 우상 숭배의 상징일 가능성은 상당히 높다. 물론, 발람이 이스라엘로 하여금 모압 여진들과 행음하게 했다는 기사(민 25:1-2, 31:16), 그리고 이세벨이 유혹했던 바알 신상 숭배가 음란한 행위를 포함한다는 사실을 생각하면 여기서 “행음”이 문자 그대로의 육체적 행음을 뜻할 수도 있다. 하지만 계시록의 고도화된 상징적 언어성을 고려할 때 그리고 구약에서 행음이 남편인 여호와 외에 다른 우상을 숭배함으로 음행함을 상징함을 볼 때 (예를 들면 호세아서 첫 부분들) 그것이 영적인 행음을 뜻할 가능성이 더 높아 보인다. 게다가 요한계시록 어느 곳에도 육체적 행음에 대한 언급 또는 상징이 없고 오히려 17장 음녀 바벨론과 21장의 신부 새 예루살렘의 성적 순결의 대비가 상징적임을 보면 더욱 그러하다. 그러므로 행음과 우상의 제물을 먹는 것의 금지는, 우상을 숭배하고 그 후 그 제사에 썼던 음식을 함께 먹는 것이 그 당시 관례였음을 생각하면, 우상 숭배 참여와 그에 따른 관례 모두를 거부함을 의미하는 것으로 보인다.

그 당시 소아시아 속주의 황제 숭배에의 열광적인 참여를 고려해 보면 그곳에 위치해 있던 교회들도 그러한 분위기에서 자유롭지 못했던 것 같다. 즉, 황제 숭배에 경쟁적으로 열광했던 그들의 행태를 보면 그곳에 위치한 교회들도 황제 숭배와 관련된 우상 숭배에의 참여의 유혹을 뿌리치기 어려웠을 것으로 보인다. 특히 도미티안 황제 때에 황제 숭배의 거부에 대한 박해가 없었을지라도 황제 제의의 강화가 일어 난 것을 보면 우상 숭배에 대한 문제는 더욱 심각하게 느껴졌을 것이다. 이에 대한 요한의 암시적 언급은 요한계시록 2-3장에 니콜라당, 이세벨, 발람의 교훈에 대란 경고에서 나온다.

이러한 계시록의 비텍스트적 인지적 환경에 놓여 있을 때, 독자 또는 저자에게 텍스트적 인지적 환경의 요소 중 가장 이목을 끄는 것은 물론 우상 숭배와 관련된 요소들일 것이다. 즉, 그러한 교회 문제에 봉착한 상태에서 그 문제와 관련된 요소, 다시 말해 우상 숭배와 관련된 요소는 가장 적은 정신적 노력으로도 주목할 수 있게 될 것이다. 평소에는 그 요소를 간과했을지라도. 그리고 텍스트 상에서의 그 요소와 독자 또는 저자와의 상호 관계는 그들의 인지 환경을 가장 최대

한 변모시킬 것이다. 여기서 가장 적절한 관련성이 취득된다.

하지만 요한계시록 12:14에 나오는 “큰 독수리의 두 날개”에 붙은 정관사가 우상 숭배라는 주제와 어떤 관련이 있을까? 겉보기에는 전혀 관련이 없어 보인다. 그렇지만 요한계시록 12:14의 앞뒤 문맥과 그 정관사가 암시하는 그 어구의 배경이 되는 구약 구절들의 앞뒤 문맥의 연결 관계를 살펴보면 우상 숭배라는 주제와 매우 밀접한 관계를 갖고 있음을 알게 될 것이다. 여기서 정관사는 신구약 여기서 산재되어 있는 우상 숭배라는 주제와 관련된 요소들을 이어주는 중심점의 역할을 한다. 이제 우리는 요한계시록 12:14의 “큰 독수리의 두 날개”의 앞뒤 문맥과 그 어구의 배경이 되는 구약 구절들의 앞뒤 문맥의 밀접한 관계를 살펴보면서 이 둘을 연결하는 정관사가 얼마나 중요한 역할을 하는지 살펴볼 필요가 있다.

4.2. 계시록의 텍스트적 인지적 환경

이 우상 숭배 문화에 압도 당하는 상황에서 요한계시록 내에서 인용되거나 암시되는 구약 구절 또는 다른 신화적 요소들²²⁾ 중 어떤 부분 또는 요소가 그들에게 가장 큰 의미를 지니었을까? 즉, 어떤 부분이 그들에게 가장 “관련성” 있는 것이었을까? 그것은 그들의 교회가 봉착한 큰 문제, 우상 숭배 문화에 대한 바른 태도의 정립과 관련된 것이라 추정할 수 있다. 그래서 요한계시록 12:14의 정관사가 가리키는 내용은 무시할지라도 우상 숭배 문제와 관련이 깊은 출애굽기 19:4, 신명기 32:11²³⁾, 이사야 40:31²⁴⁾와 같은 것으로 제한할 필요가 있다.²⁵⁾ 여기서는 출애굽기 19:4를 중점적으로 보기로 한다.

22) 요한계시록 12:14의 정관사가 가리키는 피지시어의 범위는 한없이 넓어질 수 있다. D. E. Aune은 이 독수리 날개가 생겨 구조되는 여자의 이미지와 비슷한 예들을 그리스 신화, 동 지중해 신화, 이집트 신화 등에서 발견한다. (D. E. Aune, *Revelation 6-16*, WBC [Nashville, Thompson Nelson Publishers, 1998], 705.)

23) 신명기 32:11은 모세의 노래(신 32장)에 속하는 구절로 독수리가 자기 새끼를 업는 것 같이 여호와가 자기 백성을 황무지에서 인도하였다는 내용이다 하지만 그럼에도 이스라엘 백성은 비대하고 윤택해지자 곧 다른 신들을 섬겼다고 말함으로(신 32:13-18) 광야에서의 우상 숭배 사건을 언급하며 비난한다.

24) 이사야 40:31은 여호와를 앙망하는 자는 독수리가 날개치며 올라감같이 힘을 얻으리라는 내용으로 여호와와 권능이 강조되는데 특히 그 주위 맥락에서 그의 권능은 다른 거짓 신, 우상들과 비교된다(사 40:18-21, 사 41:7, 21-24, 29).

25) 이미 이 세 구약 구절은 요한계시록 12:14의 “큰 독수리의 두 날개”의 배경 구절로 많이 지적되어 왔다. 예를 들면, 권성수, 『요한계시록』(서울: 도서출판 햇빛, 1999), 279; 박수암, 『요한계시록』(서울: 대한기독교출판사, 1989), 171; 이상근, 『요한계시록』(서울: 성동사, 1995), 176; 안병철, 『요한묵시록』(서울: 가톨릭대학교출판부, 1998), 344.

『개역개정』 계 12:14 그 여자가 큰 독수리의 두 날개를 받아 광야 자기 곳으로 날아가 거기서 그 뱀의 낫을 피하여 한 때와 두 때와 반 때를 양육 받으며

『개역개정』 출 19:4 내가 애굽 사람에게 어떻게 행하였음과 내가 어떻게 독수리 날개로 너희를 업어 내게로 인도하였음을 너희가 보았느니라

만약 요한계시록 12:14과 출애굽기 19:4의 두 구절만 비교한다면 그다지 명백한 유사점을 보기 어려운 것 같다. 하지만 두 구절의 문맥들을 비교하면 접촉점들이 분명히 드러난다. 먼저 출애굽기 19:4는 이스라엘 백성이 시내 산에 이르러 시내 산 계약을 맺기 전에 나오는 말씀이다. 여기서 독수리 날개는 이스라엘 백성을 시내 광야로 인도한 여호와와 보호하심, 돌보심의 상징으로 나온다.²⁶⁾ 이 비유의 배경은 물론 출애굽 사건이다. 요한계시록 12:14가 놓인 맥락도 자세히 살펴보면 출애굽의 모형을 따라 구성되어 있음을 알 수 있다. 즉, 빌(Beale)이 지적하듯, 요한계시록 12장에 여인이 용/사단을 피해 광야로 들어와 하나님의 보호와 양육을 받는 장면은 출애굽 사건에서 이스라엘 백성이 이집트를 피해 광야로 들어와 여호와와 보호와 양육을 받는 모형과 일치한다.²⁷⁾

출애굽의 주요한 명분은 여호와를 섬기고(출 4:23) 그에게 제사를 드리는 것이었다(출 5:3). 즉, 요한계시록 12장이 출애굽을 모형으로 삼은 주요한 이유 중 하나는 출애굽의 주요 명분이 암시적으로 거짓 신인 우상 숭배에 대한 대안으로서 참된 신인 여호와를 섬기는 것이었기 때문일 수 있다. 물론 “독수리 날개”의 정확한 함축적 의미는 달라진다. 출애굽기에서는 독수리 날개가 이집트와 그것의 우상 숭배 문화로부터의 구원 및 탈출을 의미했다면 계시록에서는 교회의 로마의 우상 숭배 문화로부터의 탈출과 구원을 암시한다. 왜냐하면 빌(Beale)이 지적하듯, 용은 유대 전통에서 이집트(예를 들면, 시 89:10, 사 27:1, 겔 29:3)나 로마(예를 들면, 솔로몬의 시편 2:29-30, 시빌리의 신탁 8.88)와 같은 악한 왕국을 상징했고, 여기서는 로마를 암시하며, 요한계시록 자체에서는 용이 사단이라고 명시하는 것으로 보아(계 12:9, 20:2, 10), 사단과 로마의 이중 의미를 갖는 것으로 보아야 할 것이다.²⁸⁾ 그리고 계시록에서는 왜 여자가 용에게 쫓겨 광야로 와야 했는지의 이유는 나오지 않는다. 하지만 13장에서 용이 우상 숭배의 배후 세력으

26) 참고. John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary, (Waco: Word Books, 1987), 262.

27) Beale, *Revelation*, 643, 비슷하게 권성수, 요한계시록, 273-274; 그 밖에 세부적 요소로서는 요한계시록 12:1에 해를 옷 입고 그 발 아래 달이 있고 머리에 열두 별이 있는 여인의 광경은 요셉의 해와 별과 열한 별이 자신에게 절하는 꿈(창 37:9)을 상기시키며 그 여인이 이스라엘을 상징함을 암시한다. 그리고 요한계시록 12:15에 용이 입에서 물을 뱉어내어 여인을 익사시키려다 실패하는 장면은 출애굽 시에 홍해 사건에서의 구원을 떠오르게 한다. Beale, *Revelation*, 626-627, 673.

28) Beale, *Revelation*, 632-634.

로 나옴(계 13:4, 14-15)을 볼 때 그리고 이 이미지가 출애굽의 그것을 배경으로 한다고 가정한다면 그 이유는 유사하게 로마의 우상 숭배 문화로부터 탈출하여 참된 신을 섬기는 것이다. 특히 빌(Beale)이 지적하듯 여자가 광야로 도망가는 “궂(τόπος)”(계 12:6, 14)이라는 용어가 신약 다른 곳에서—예를 들면 마태복음 24:15—성전을 뜻하거나 칠십인역에서 일반적으로—예를 들면 단 8:11—성소를 뜻하는 것²⁹⁾을 감안하면 그것은 경배의 자리로 탈출하기 위한 것이라고 보아야 할 것이다.

요한계시록 12장과 그 주위의 맥락과 출애굽기 19장과 그 이후의 맥락의 접촉 점은 계속된다. 요한계시록 12:17에 보면 용은 여자의 남은 자손 곧 하나님의 계명을 지키며 예수의 증거를 가진 자들과 계속 싸우려 한다. 온(D. E. Aune)은 요한계시록 12:17의 “하나님의 계명을 지키며 예수의 증거를 가진 자들(τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ)”과 요한계시록 14:12의 “하나님의 계명과 예수에 대한 믿음을 지키는 자(οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ)”이 평행을 이룬다고 주장하고, 계명의 의미를 초대 교회에서 일반적으로 윤리적으로 해석하였던 것을 지적하며, 여기 두 구절에서도 이웃에 대한 바른 윤리적 태도—즉, 십계명의 후반부 부분—를 뜻한다고 주장한다.³⁰⁾

하지만 이러한 해석은 요한계시록 본문의 문맥을 무시한 처사이다. 먼저 용이 하나님의 계명을 지키는 자들과 싸우리라는 요한계시록 12:17 바로 이후에 13장에서 짐승 두 마리가 나오며 신성 모독을 하며 자신을 숭배하고 자신의 우상을 숭배할 것을 요구하는 장면이 나온다(계 13:1, 4-6, 8, 12, 14-15). 즉, 문맥의 흐름상 그 계명은 여호와 외에 다른 신을 숭배하지 말며 우상 숭배하지 말라 하는 등의 십계명 전반부를 뜻할 가능성이 높다.

요한계시록 12:17과 평행을 이루는 요한계시록 14:12 역시 문맥상 계명이 그것을 뜻할 가능성이 더 높다. 왜냐하면 요한계시록 14:12 바로 전에 나오는 14:9-11이 우상 숭배하고 그의 표를 받은 자들이 심판을 받으리라는 내용이며 14:12는 그에 대해 반대되는 경우 즉, 성도의 인내를 지키는 자들—계명과 예수에 대한 믿음을 지키는 자들이 설정된다. 그렇기에 여기서 계명은 우상 숭배에 대해 거부하며 고난을 인내하는 것이다.³¹⁾

29) Ibid., 648.

30) Aune, *Revelation 6-16*, 709-712.

31) 권성수는 “하나님의 말씀”과 “예수의 증거”라는 어휘가 항상 병행하는 것(1:2, 9; 6:9; 20:4)을 보며 “하나님의 계명을 지키는 것”과 “예수의 증거를 가진 것”(계 12:17)은 별개의 것이 아니라고 주장한다. 권성수, 『요한계시록』, 280; 이 의견을 좀 더 보충한다면 십계명 전반부의 내용 즉, 다른 신을 숭배하거나 우상을 겸해 섬기면 그래서 하나님의 계명을 제대로 지키지 않으면, 예수

이러한 해석은 출애굽기 19:4 이후의 문맥과 비교해 보면 더욱 분명하다. 독수리 날개로 이스라엘을 인도한 여호와와는 그들이 말을 잘 듣고 언약을 지킬 것을 요구한다. 이 언약은 출애굽기 20장의 십계명을 시작으로 나온다. 즉, 다른 신이나 우상을 숭배하지 말며(출 20:3-5) 여호와와 이름을 망령되이 부르지 말라(출 20:7)는 명령이 첫 계명들로 나온다. 하지만 여호와와의 언약—특히 우상 숭배금지—을 지키는 것에 대한 기대는 곧 무너진다. 왜냐하면 백성들이 모세가 산에서 내려오지 않는 것을 보고 금송아지 상을 만들어 그것을 숭배하였기 때문이다(출 32장).

요한계시록 12장 이후도 출애굽기 19장 이후의 모형을 따른다. 여자가 큰 독수리의 두 날개를 받아 광야로 피신한 후(계 12:14) 바로 13장에서 용과 두 짐승이 거짓 신의 역할을 하는 내용이 나온다. 그들은 다른 신이나 우상 숭배를 금하는 계명과 여호와와의 이름을 망령되이 일컫지 말라는 계명을 깬다. 즉, 이스라엘 백성들이 송아지 상을 숭배했듯, 교회는 짐승과 그의 상을 숭배해야 하는 위기에 직면한다(계 13:4, 8, 12, 14-15). 그리고 온(Aune)이 주장하듯 그 이름을 망령되이 일컫지 말라는 계명을 깨고 오히려 신성모독을 한다(계 13:1, 5-6).³²⁾ 십계명의 여호와와의 이름을 헛되이 일컫지 말라(שָׁמַרְתָּ אֶת-שֵׁם-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לֵאמֹר)는 명령은 분명 의도적으로 그 명령의 적용 범위를 넓게 한 것이며 어떤 방식으로든 그 이름을 잘못 사용하지 말라는 계명으로 보인다.³³⁾ 그러므로 신성 모독을 한 것은 그 십계명의 셋째 계명을 어길 수 있는 정도 중 가장 심한 경우에 해당할 것이다.

출애굽기 19장과 그 이후의 장들의 맥락과 요한계시록 13장과 접촉점은 또 있다. 그것은 바로 이스라엘 백성들이 금 송아지 상을 섬기는 죄를 범한 후 모세가 여호와께 탄원하는 기도이다(출 32:30-35). 즉, 모세는 백성들이 여호와께 우상 숭배의 죄를 지은 것을 중보하며 그들의 죄를 사해 줄 것을 간청한다. 그렇지 아니하시려거든 자신의 이름을 주께서 기록하신 책에서 지워 줄 것을 요청한다. 이 책은 분명 여호와께 충성되며 그렇기에 축복의 자격이 있는 자들의 명단으로 보인다(비교, 시 69:28, 사 4:3, 겔 13:9).³⁴⁾ 하지만 여호와와는 이 요청을 거부하며 그에게 범죄한 자만 그 책에서 지워질 것이며 이스라엘 백성들은 자신들의 죄에 대한 보응을 받을 것이라고 말씀하신다.

위의 출애굽기 구절들과 평행을 이룬다고 볼 수 있는 계시록의 구절은 바로 요한계시록 13:8-10이다. 8절(καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ

를 제대로 믿지 않는 것이라고 말할 수 있을 것이다.

32) Aune, *Revelation 6-16*, 744.

33) 참고. Durham, *Exodus*, WBC, 288.

34) Durham, *Exodus*, 432.

ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου)에 보면 어린 양의 생명책이 나온다. 오즈본(G. R. Osborne)이 지적하듯 여기서 문제가 되는 것은 ἀπὸ καταβολῆς κόσμου(세상의 기초 이후로)를 어디에 붙여 해석하느냐이다. 만일 이것을 τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου에 붙인다면 그것은 구속사역이 이미 창세 전에 예정되었다는 뜻이다. 그러나 그것을 οὐ οὐ γέγραπται에 붙인다면 그들의 이름이 생명책에 적히지 않은 것이 이미 창세 전에 예정되었다는 뜻이 된다.³⁵⁾ 만일 이것을 출애굽기의 기사의 배경에 비추어 살펴본다면 이는 구속사가 창세 전에 예정되었지 심판 받을 자들이 이미 예정되었다는 것이 아니다. 왜냐하면 출애굽기 32:33-34에서 여호와께 범죄한 자의 이름을 그의 책에서 지워버린다고 말하므로 절대 예정을 부인하기 때문이다. 즉, 요한계시록 13:8은 단지 믿음이 없는 자들은 모두 짐승에게 경배할 것을 의미한다.

요한계시록 13:9에 들을 귀 있는 자는 누구든 들으라는 구절은 빌(Beale)이 주장하듯, 이사야 6:9-10에 기초를 두고 있다. 즉, 이스라엘 민족이 선지자의 경고를 영적으로 둔감해진 나머지 전혀 듣지 않는다. 그리고 이사야 1-5장에서 회개하면 심판 대신 다시 축복이 있으리라는 말씀을 전하나 전혀 효과가 없자 이사야 6:9-10에서 분명히 하듯 이제 상징적인 메시지만을 전달하며 오직 영적으로 깨어 있는 자만이 듣고 깨닫고 나머지는 오히려 더 오해하게 만든다. 예수 역시 비유를 같은 맥락에서 사용한다(막 4:9-12).³⁶⁾ 이 구절의 대상은 우상 숭배하는 불신자들일까 아니면 우상 숭배하는 교인일까?

이러한 해석은 출애굽기 32:33-35에 의해 강화된다. 여기서 여호와께 누구든지 그에게 범죄한 자들이—그 외에 다른 이가 아닌—보응을 받을 것이고 심지어 생명책에서 이름이 제해될 수도 있음을 시사한다. 그리고 실제로 그는 그의 의도를 실행에 옮겨 백성을 친다. 그것은 프롭(W. H. C. Propp)이 지적하듯 삼천 명의 죽음(28절)에 만족 못하고 더 심판을 내리겠다는 의도이며 그 시기와 정도는 불분명하다.³⁷⁾ 출애굽기 32:33-35와의 상호 작용 속에서 일어나는 해석은 그 다음 구절 요한계시록 13:10에서 더 분명해 진다.

요한계시록 13:10상, 10중은 사로잡힐 자는 사로잡혀 가고 칼에 죽을 자는 칼에 죽을 것이니(εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι.)고 말한다. 이 구절은 많은 논란을 낳아 왔다. 왜냐하면 이 구절의 기초가 되는 구절이 예레미야 15:2, 43:11인데 이 두 구절 모두 이스라엘이 죄로 인해 하나님께 받기로 되어 있는 심

35) G. R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 502-503.

36) Beale, *Revelation*, 237; 참조. 김재준, 『요한계시록』(서울: 대한기독교서회, 1987), 239.

37) W. H. C. Propp, *Exodus 19-40*, The Anchor Bible vol. 2A (New York: Doubleday, 2006), 565.

판들이기에 곧 교회에 대한 심판으로 해석될 수 있기 때문이다. 그래서 주석가들은 여기서 갑자기 요한이 교회의 심판을 언급하고 있다고 생각하지 않는다. 즉, 이것을 교회의 핍박자에 대한 심판으로 해석하거나³⁸⁾, 또는 신실한 남은 자도 동일하게 포로 생활의 형벌을 받는 것(겔 14:12-23)과 같은 하나님의 백성의 고통과 연단으로 해석한다.³⁹⁾ 특히 후자의 해석의 경우 요한계시록 13:10하반의 성도들의 인내와 믿음이 여기 있다(Ἔσθι ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων)는 구절은 그에 따라 그 환난을 이겨내는 데 성도의 인내와 믿음이 필요하다는 해석을 받게 된다.⁴⁰⁾

하지만 만일 이를 출애굽기 32:33-35와의 관계에서 본다면 이것은 교회 내에서 우상 숭배에의 유혹에 넘어가서 들을 귀조차 없이 강박해진 이들(계 13:9)의 심판을 가리키는 것으로 보아야 할 것이다. 출애굽기 32:33-35에서 심판은 이스라엘 백성 중 우상 숭배의 죄를 지은 자에 한정되고 모세와 같이 그 죄가 없는 자는 받지 않는다. 그래서 예레미야의 구절 중 죄지은 이스라엘 백성들이 받는 심판의 구절을 요한이 인용하여 사용했을 것이다.

이 해석은 요한계시록 내에서 그것과의 평행 구절을 비교함으로써 더욱 분명히 알 수 있다. 온(Aune)은 요한계시록 13:10하반과 요한계시록 14:12상이 평행 관계임을 주목한다. 즉 요한계시록 13:10하의 성도들의 인내와 믿음이 여기 있다(Ἔσθι ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων)는 구절과 요한계시록 14:12상의 성도들의 인내가 여기 있다(Ἔσθι ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν)는 구절은 분명 평행 관계를 이룬다.⁴¹⁾ 하지만 그는 그 평행 관계가 확장될 수 있음을 간과한다. 즉, 요한계시록 14:12하는 그 앞 구절과 어떤 관계에 서있는가? 그 앞 구절들인 요한계시록 14:9-11은 누구든지(τις) 짐승과 우상에게 경배하고 그의 표를 받으면 그도 하나님의 진노의 잔을 마시며 불과 유향의 심판을 받으리라는 내용이다. 그러므로 그 다음에 나오는 구절인 요한계시록 14:12하의 성도들의 인내가 여기 있다는 의미는 그러한 심판-기독교인을 포함해 누구든지(τις) 받을 수 있는 심판—을 피하기 위해서는 성도로서 인내하며 믿음을 지켜야 한다는 뜻이다.

다시 요한계시록 13:10하로 돌아가 비교하면 여기서 성도의 인내와 믿음이 필요한 이유는 요한계시록 13:10상, 10중에 보면 이스라엘이 지은 죄로 심판받는

38) 예를 들면 M. R. Mulholland, *Revelation* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 227.

39) Beale, *Revelation*, 704; 비슷하게 Aune도 *Revelation 6-16*, 750; 이상근, 『요한계시록』, 182-183; 권성수, 『요한계시록』, 294; 박수암, 『요한계시록』, 179.

40) Beale, *Revelation*, 705; 비슷하게 이상근, 『요한계시록』, 182-183; 권성수, 『요한계시록』, 294; 박수암, 『요한계시록』, 179 그리고 Aune도 *Revelation 6-16*, 751; Osborne은 요한계시록 2:10에 서거나 교회에 이미 핍박의 예언을 했음을 지적한다. Osborne, *Revelation*, 505-506

41) Aune, *Revelation 6-16*, 798.

구약 구절들로 비유되어 나온다. 즉 이것은 교회가 죄를 지어 받는 심판을 면하기 위해서는 인내와 믿음(계 13:10하)이 필요하다는 뜻이리라. 이는 요한계시록 14:9-11에 나오는 누구든지(τις) 받을 수 있는 심판과 의미상 그리 거리가 있어 보이지 않는다. 물론 여기서 말하는 죄는 모두 우상 숭배의 죄다. 이렇게 요한계시록 내의 평행 관계에 있는 구절들도 출애굽기와의 본문 상호성에 바탕을 둔 해석을 지지한다.

출애굽기 19장과 그 이후의 장들과 계시록의 평행 관계는 요한계시록 13장을 넘어 요한계시록 14:1-5까지 확장 될 수 있다. 출애굽기 19장에서 여호와와 시온 산에 강림한다(출 19:18). 요한계시록 14:1에서는 어린양이 시온 산에 있다. 여호와와 강림하기 전에 우레와 번개와 뽀뽀한 구름이 있고 나팔 소리가 들린다(출 19:16). 계시록에서는 하늘에서 많은 물소리와 우렛소리, 거문고 소리가 들린다(계 14:2). 백성은 산에 오르지 못하지만 강림날에 여인을 가까이 해서는 안된다(출 19:15). 요한계시록 시온 산에 있는 자들도 비슷하게 여자와 더불어 더럽히지 않은 자들이다(계 14:4). 모세는 산에서 찬양을 위한 성전 건축을 위한 모형을 지시 받는다(출 19:22-26; 25장-31:11). 요한계시록 14:3에서는 새 노래 즉, 찬양⁴²⁾을 부른다. 모세가 산에서 성전 모형 지시를 받는 동안 산 아래에서는 우상 숭배가 벌어진 것처럼(출 32장), 요한계시록 13장에서는 산 아래 땅과 바다에서 우상 숭배와 거짓 신 숭배가 횡행한다. 한 가지 다른 점이 있다면 출애굽기에서는 모세, 아론, 나답, 아비후, 이스라엘 장로 칠십 인만 여호와께로 올라오나(출 24:1, 9-11), 요한계시록 14:3에는 장로들 외에 십사만 사천 인이나 시온 산 위에 있다.

요한이 출애굽기 19장과 그 이후의 장들을 요한계시록 12장과 그 이후의 장들의 배경으로 삼은 이유는 그 구약의 장들이 이스라엘 백성들이 언약의 계명 중 처음으로 우상 숭배 금지의 조목을 위반한 내용을 담고 있기 때문일 것이다. 위에서 보았듯 우상 숭배에의 참여는 계시록의 교회들을 가장 괴롭히던 문제였다. 이러한 상황에서 출애굽기 19장과 그 이후에 나오는 우상 숭배라는 이스라엘의 죄는 요한의 주목을 크게 끌었을 것이다. 이 두 문맥을 서로 연결하는 것은 바로 요한계시록 12:14에 나오는 “큰 독수리의 두 날개”에 붙는 정관사이다. 즉, 이 출애굽기 19장과 그이후의 장들과 요한계시록 12장과 그 이후의 장들 사이에 있는 수많은 평행과 접촉점들은 이 정관사가 결코 총칭적으로 쓰여 비유적인 의미를

42) 빌 (Beale)이 지적하듯 구약에서 “새 노래”는 항상 적에 대한 하나님의 승리에 대한 찬양 또는 창조물에 대한 감사의 찬양을 의미했다(예를 들면, 시 33:3; 40:3; 사 42:10). Beale, *Revelation*, 736; 또한 권성수가 지적하듯 요한계시록에서 “새 노래”는 어린양을 찬양하는 노래이다(계 5:8 이하; 7:11이하) 권성수, 『요한계시록』, 306; 참조. 안병철, 『요한묵시록』, 376, 김재준, 『요한계시록』, 249.

나타내지 않는다는 것을 뜻한다. 즉, 이 정관사의 용법은 출애굽기 19:4에 나오는 독수리 날개를 암시하며 재지시하는 것으로 여겨야 한다.

5. 결론

지금까지 살펴보았듯이 요한계시록 12:14의 “큰 독수리의 두 날개”의 정관사는 영어 성경이든 한국어 성경에서든 많은 주목을 받지 못해 왔다. 하지만 우리는 관련성 이론에 의해 수정된 본문 상호성의 이론에 입각해 볼 때, 그 정관사가 총칭적인 의미를 지녀 단지 비유를 의미하게 만드는 용법이 아니라 그 이전에 제시되었던 것—그래서 저자와 독자가 공통적으로 알고 있는 것—을 재지시하는 용법이라면 상당한 중요성을 지닐 것이라라고 추정했다. 즉, 그 경우에 정관사가 피지시어가 되는 구약의 어구가 포함되는 전 맥락과 재지시어가 된 계시록에서의 어구가 속한 전 맥락과의 접촉과 상응점의 지침을 의미할 수도 있기 때문이다. 우리는 이를 확인하기 위해 요한계시록 12:14의 “독수리 날개”와 그 주위의 맥락과 그것이 재지시하는 것으로 보이는 출애굽기 19:4의 “독수리 날개”와 그 주위의 맥락을 비교해 보았다. 그 결과 이들의 맥락은 서로 떨어져 있지 않았고 복잡한 그물망처럼 서로 엮기설기 엮여 있음을 보았다. 즉, 요한계시록 12:14의 “큰 독수리”에 붙는 정관사는 결코 총칭적으로 쓰인 것이 아니라 출애굽기 19:4의 그 어구를 재지시하는 용법으로 쓰였고 단지 그 어구만 가리키는 것이 아니라 그 두 어구의 맥락들을 서로 연결하는 접합점처럼 쓰인 것이다.

만일 요한계시록 12:14의 정관사가 그렇게 거대한 두 맥락을 연결하는 연결사와 같은 역할을 한다면 우리는 이 작은 정관사의 번역에 주의를 기울여야 할 것이다. 위에서 보았듯 한국어 성경의 경우에는 정관사의 번역이 전혀 없었다. 단지, 개정과 개역에서 관주로서 출애굽기 19:14를 기입함으로 이 구약 구절과의 연관성을 암시할 뿐이다. 하지만 우리가 본문 상호성 이론에 입각해 볼 때 요한계시록 12:14의 정관사가 가리킬 수 있는 구절은 출애굽기 19:14 외에 수없이 많을 수 있다고 볼 수 있다. 그 중에는 우리가 아직 알지 못하는 텍스트가 포함될 수도 있을 것이다. 그 모든 것을 관주로서 기록하는 것은 불가능할 것이기에 요한계시록 12:14의 “큰 독수리” 앞에 정관사로서 “그”를 삽입해 “...그 여자는 그 큰 독수리의 두 날개를 받아 가지고...”로 번역하고 이 어구와 관련 있는 것으로 많이 지적되며 우상과 관련 있는 출애굽기 19:4, 신명기 32:11, 이사야 40:31 정도는 관주로 삽입하는 것이 좋을 것으로 보인다.

<주요어>(Keywords)

본문 상호성 이론, 관련성 이론, 우상 숭배, 요한 계시록 12:14, 정관사.
intertextuality theory, relevance theory, idolatry, Revelation 12:14, definite article.

<참고문헌>(References)

- 권성수, 『요한계시록』, 서울: 도서출판 햇불, 1999.
김옥동, 『모더니즘과 포스트모더니즘』, 서울: 현암사, 1992.
김재준, 『요한계시록』, 서울: 대한기독교서회, 1987.
나채운, 『우리말 성경 연구』, 서울: 기독교문사, 1990.
민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 도서출판 두란노, 1996.
박수암, 『요한계시록』, 서울: 대한기독교출판사, 1989.
안병철, 『요한묵시록』, 서울: 가톨릭대학교출판부, 1998.
이상근, 『요한계시록』, 서울: 성등사, 1995.
- Aune, D. E., *Revelation 6-16*, WBC, Nashville: Thompson Nelson Publishers, 1998.
- Aune, D. E., "Intertextuality and the Genre of the Apocalypse", SBL 1991 Seminar Papers.
- Beale, G. K., *The Book of Revelation*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.
- Brent, A., *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999.
- Charles, R. H., *The Revelation of St. John vol I*, The International Critical Commentary, Edinburgh: T & T Clark, 1963.
- Culler, J., *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Derrida, J., "Living On", J. Hulbert, trans., H. Bloom et al., *Deconstruction and Criticism*, New York: Seabury Press, 1979, 75-176. (Extracts in DRBR)
- Dodd, C. H., *According to the Scriptures. The Scripture of New Testament Theology*, London: Collins, 1952.
- Durham, J. I., *Exodus*, Word Biblical Commentary, Waco: Word Books, 1987.
- Ford, J. M., *Revelation*, The Anchor Bible, Garden City: Doubleday & Company, Inc.

- Gutt, E. A., *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation*, Dallas, New York: Summer Institute of Linguistics, Inc. and United Bible Societies, 1992.
- Hays, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Howard-Brook, W., and Gwyther, A., *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now*, Maryknoll: Orbis Books, 1990.
- Jones, B. W., *The Emperor Domitian*, New York: Routledge, 1992.
- Kristeva, J., *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, trans., T. Ghora, A. Jardine, and L. S. Roudiez, Blackwell: Oxford, 1981.
- Moore, S., *Empire and Apocalypse*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006.
- Mounce, R. H., *The Book of Revelation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Moyise, S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Mulholland, M. R., *Revelation*, Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Osborne, G. R., *Revelation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Pattemore, S., *The People of God in the Apocalypse*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Pattemore, S., “Relevance Theory, Intertextuality and the Book of Revelation”, *Current Trends in Scripture Translation*, 194/195(2002).
- Price, S. R. F., *Ritual and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Propp, W. H., *Exodus 19-40*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 2006.
- Robertson, A. T. A., *Word Pictures in the New Testament VI*, Nashville: Broadman, 1933.
- Robinson, J. A. T., *Redating the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1976.
- Stevenson, G., *Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Thompson, L., *The Book of Revelation*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Towner, P., “Intertextuality: Lost (and Found) in Translation”, 『성경원문연구』 20(2007), 104-120.
- Worren, M., and Still, J., eds., *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester: Manchester University Press, 1990.

<Abstract>

**Translation of Definite Article in Revelation 12:14:
Based on Intertextuality Theory Modified by Relevance Theory**

Dr. Shin-Wook Kang
(Presbyterian Theological Seminary)

In most of the Korean translations of the Bible, articles are not translated. It would be partly because the Korean language lacks the grammatical element. Meanwhile, in the English translations of the Greek definite article, the problem would be whether to translate it as definite article or indefinite article because the Greek definite article can either be interpreted as generic, which should be translated as indefinite article in English, “a” or “an”, or as anaphoric, in which case the Greek definite article should be turned into the English counterpart, “the”.

That little grammatical unit, the Greek definite article, is suddenly activated and fully empowered by the intertextuality theory recently in full swing. According to that theory, all elements of a text are related to and interact with other elements of other texts. In this line of thought, the anaphoric function of the definite article, more explicitly and tightly, ties the word or phrase with the definite article to the signified of the article in other texts. However, the unlimited potentiality of relations implicit in the intertextuality theory may naturally lead to the readers’ manipulation of the texts by arbitrarily selecting and combining relevant texts in order to produce their intended meanings. This potential danger necessitates modifying that theory with the relevance theory, which argues that only meanings relevant to the situation are communicated between the speaker and the hearer.

One is now equipped with theoretical resources to deal with the definite article before “great eagle” in Revelation 12:14. Most English Bibles translate that as an indefinite article, and all the Korean Bibles do not translate that. However, given the then situation in which idolatry was a major issue for the churches of Revelation, the definite article of the phrase in Rev. 12:14 seems to point to the stock image, “an eagle’s wings” in the OT, particularly Exod. 19:4, of which the contexts correspond to that of Rev. 12:14 at many points, especially in relation to the subject of idolatry. The article in Rev. 12:14 functions as a kind of ineliminable hinge between the two contexts and thus should be translated even in Korean.