

## 계 17-18장의 음녀 바벨론에 대한 다차원적-통합적 해석

A multidimensional-integrated understanding of the harlot Babylon in the Book of Revelation 17-18.

---

저자 (Authors)	송영목 Young Mog Song
출처 (Source)	<a href="#">신약논단 12(1)</a> , 2005.03, 99-131(33 pages) <a href="#">Korean New Testament Studies 12(1)</a> , 2005.03, 99-131(33 pages)
발행처 (Publisher)	<a href="#">한국신약학회</a> The New Testament Society Of Korea
URL	<a href="http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE02337108">http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE02337108</a>
APA Style	송영목 (2005). 계 17-18장의 음녀 바벨론에 대한 다차원적-통합적 해석. 신약논단, 12(1), 99-131
이용정보 (Accessed)	고신대학교 218.233.220.*** 2020/02/17 18:14 (KST)

---

### 저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

### Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

## 계 17-18장의 음녀 바벨론에 대한 다차원적-통합적 해석

송영목  
(고신대학교 강사)

### 들어가는 말

특정 해석방법이 절대적으로 적용되는(methodological imperialism) 시대는 지나가고 있다. 그렇다면 다차원적 해석(multi-dimensional interpretation)과 통합적 해석(혹은 전체적, holistic interpretation)의 정당성을 어디서 찾을 수 있는가? 최근의 성경 해석을 위한 방법론의 개발은 활발하다. 해석은 항상 불완전한 이해와 오해의 위험성을 지니고 있기에, 독자는 본문의 의미를 드러내기 위한 특정 전략을 사용해야 한다. 해석방법론은 본문의 의미를 찾기 위해 기계적으로 적용되는 성질의 것이 아니다. 방법론은 주석가가 본문의 의미를 도출하기 위해 가장 적절한 방향성을 제시하는 기능을 하는 것이다. 환언하면,

방법론은 도구로서 본문이 말하도록 하는 것이어야 한다(참고 Egger, 1996:2, 8-10).

비록 그 어떤 방법론도 본문의 의미를 보증하거나 제공해 주지는 못하지만, 방법론적인 숙고는 매우 중요하다(Le Roux, 1995:186). 남아공의 신약 학자들 사이에, 책임성 있는 성경해석을 위한 그들의 확신은 1970년대 이후로 다차원적(multi-dimensional<sup>1)</sup>), 통합적(전체적, holistic<sup>2)</sup>), 학제간(intra-disciplinary<sup>3)</sup>) 그리고/혹은 통합적(integrated<sup>4)</sup>)

1) 1979년에 University of South Africa 교수였던 W. S. Vorster(1979:129)는 언어학과 담론분석을 포함한 현대의 신약 해석학은 성경의 권위를 손상하지 않는다고 말했다. Stellenbosch의 L. Jonker(1993:110-112)는 해석방법론의 폭발적인 증가는 무시하거나 회피할 수 없는 사실이라고 말했다. 공시성(synchrony)과 통시성(diachrony)의 개념은 해석방법론 논의에서 중심 개념으로 부각되기도 한다. 이것과 관련된 논의는 공시성과 통시성이 상호 배타적이지 아니라 상호 보완적이라는 통찰력으로부터 유익을 얻는다. Jonker는 또한 다차원적 해석은 통제되지 않는 방법론적인 다양성의 위험성을 조절할 수 있는 틀을 제공하고 단차원적인 해석을 절대시하는 배타적인 위험성도 제거할 수 있다고 믿었다. 계시록과 같은 상징적 혹은 은유적 본문은 하나의 단순하고 단차원적인 본문으로 한정될 수 없고, 복합적인 것으로 보아야 한다. 몇 가지 해석방법론을 하나의 주석에서 사용하는 것은 하나의 본문에 관한 다양한 차원과 다양한 해석이 동등하게 정당하며 따라서 다차원적 해석을 초래한다는 결론에 도달하도록 한다. 요약하자면, 어떤 해석방법론이 사용되건 간에, 주석가는 본문의 다차원성은 다양한 해석 방법론의 사용을 정당화 한다는 사실에 주목해야 한다. 각 주석은 본문의 몇몇 의미-생산 차원들 중 하나를 분명히 한다. 그러나 이것은 한 본문이 누가 원하는 바는 무엇이던지 의미한다는 것을 의미하지는 않는다. 모든 것의 전적인 상대성을 주장하는 해석방법론은 자멸적인 것인데, 그 이유는 이 가장 자체가 무의미하기 때문이다(참고 Patte, 1995:38, 49, 99; 122; Moyise, 1998:101; contra Kaiser, 1994:69 그리고 Russell, 1996:141).

2) Clines(1996:293-294)은 통합적(전체적) 해석(holistic interpretation)을 다음과 같이 정의한다: 이것은 하나의 편리한 해석학적 전략으로 사용이 가능한데, 본문을 단편으로 보고 접근하는 것에 반대되는 것이다. 그러므로 전체적 해석의 주요 동기는 역사비평의 결과에 대한 불만족이다. 본문에 대한 주로 하나의 문학적이며 공시적인 접근으로서, 전체적 해석은 문학비평의 일반적인 분

석도구들을 사용한다. Martin(1987:370-377)은 전체적 해석의 인식론적 기초를 다음과 같이 설명한다: “물리학, 생물학, 수학 그리고 다른 학문 분야의 새롭게 발전된 지식에 기초하여, 20세기 혁명들은 기계적(혹은 비평적) 패러다임에서 전체적(혹은 후 비평적) 패러다임으로 근본적인 전환이 일어났음을 의미한다. 지배적인 비평적인 기간 안에 뿌리박고 있는 가정들과 객관성을 추구하는 근본적인 구조 안에서 작용하는 비평적 작업은 변화를 겪고 있는 것을 의미하는 후 비평적 패러다임의 인식론은 주관적이지도 객관적이지도 않고 상호작용적(interactive)이다. 전체적 해석의 패러다임은 주석가가 본문을 원자 분해화 하듯이 함으로써 성경의 정당한 분석에 결코 도달할 수 없는 방식 대신에 본문 분석과 관련된 패턴들과 관련성들을 연결하는 것을 추구하는 것을 정당화한다.” 간섭도형(hologram)을 성경해석을 위한 해석방법인 전체적 해석을 위한 하나의 유용한 은유로 제시한 D. L. Barr(1986:401-405)는 주석가는 다양한 접근법을 사용해야 하는데, 이유는 하나의 방법은 부분적인 진리만 드러낼 뿐 만 아니라, 그 어떤 방법론도 그 방법론의 기본적인 관점 밖에 있는 것을 드러낼 수 있다고 기대할 수 없기 때문이다. 그러므로 해석 방법론은 바람직한 결과를 바라보면서 전체적이며 상호작용적인 방식으로 사용되어야 한다. 해석방법론의 선택은 근본적인 이슈라기보다는 전략이다. 공식적 그리고 통시적 해석이 상호작용된 방식으로 사용되는 전체적 해석에 있어서, 문학적 분석이 먼저 수행될 수 있는데, 이유는 문학적인 관례(conventions)가 어떻게 직접적으로 본문(a piece of literature)이 역사적 혹은 사회적 자료를 위해 사용될 수 있는가를 결정하기 때문이다. 사회적 분석은 논리적으로 가장 마지막에 수행되는데 역사적 자료에 근거하여 종종 수행되기 때문이다. Barr를 비판하면서, Fowler(1989:6, 17)는 주장하기를 “해석에 있어서 전체성(wholeness or totality)을 위한 열정은 최종 결정에 관한 많은 의문을 유발한다. 따라서 Barr의 간섭도형(hologram)은 홀로코스트(holocaust)로 인도한다”. 따라서 Fowler는 대안적으로 의사소통이 간섭도형보다 포스트모던 해석의 더 나은 은유라고 제시한다.

- 3) 한 사람의 천재가 신약의 모든 분야를 다룰 수 있다는 생각을 포기할 시점은 이미 시작되었다. 신약 신학의 탁월성은 팀 워크로 가능한데, 환언하면 신약학 내의 공동 연구, 신약과 구약간의 공동 연구, 혹은 신약과 타 학제간의 연구 방법으로 가능하다(참고 Craffert, 1995:179).
- 4) Tate(1997:xx)가 지적했듯이, 현대의 학문세계에서 의미의 좌소와 실제화(locus and actualisation of meaning)에 관한 3가지 다른 의견이 있다: (1) 저자 중심적(author-centred) - 본문 배후의 세계에 주의를 기울이는 것으로 역사비평 방법이 대표적이다. (2) 본문 중심적(text-centred) - 본문 안의 세계에 주의를 기울이

방식이다(참고 Rousseau, 1985:98). Moyise(2001:186)는 Daniel Patte(1995: 99)의 의견에 동의하면서 계시록의 다차원적 해석의 필요성을 다음과 같이 논한다:

모든 석의는 다차원적이어야 할 필요가 있는데 하나의 본문에 몇 가지 동등하게 합당한 비평적인 해석이 있음을 인정한다는 의미에서 그렇다. 하나의 본문(그리고 이것은 확실히 계시록 연구에서 그렇다)은 하나의 단순하고 단차원적인 퍼즐을 스스로 제공하는 대신 하나의 복합적이고 다차원적인 퍼즐을 제공한다. 이 다차원적인 퍼즐의 조각들은 몇 가지 다양하면서도 응집성이 있는(coherent) 그림들로 조직되어진다.

하지만 통제되지 않은 다차원적 해석은 해석의 혼란을 초래한다.<sup>5)</sup> 주석가는 석의에 있어서 통제되지 않은 주관성을 성경본문의

는 것으로 신비평과 구조주의가 대표적이다. (3) 독자 중심적(reader-centred) - 본문 앞에 있는 독자의 세계에 초점을 두는 것으로 독자반응비평과 이데올로기 비평이 대표적인 예이다. Tate는 저자의 세계에 의해 정보가 제공되어서 본문의 세계와 독자의 세계 사이의 의사소통으로 의미가 결정되는 통합적인 해석 방법을 제안한다. 따라서 의미의 좌소는 하나의 세계에 의해서 결정되지 않고 이 세 세계의 상호작용으로 결정된다(Tate, 1997:xxiv). 해석학은 본문과 독자 사이의 대화인데, 본문과 독자는 저자의 세계의 안내를 받아서 대화적 약속(a conversational covenant) 안으로 들어간다. 저자의 세계는 예비적이고 근본적인 정보를 본문과 독자의 대화에 제공한다(Tate, 1997:255).

- 5) 한편으로, Osborne(1993:65)이 계시록을 예언적, 묵시적 그리고 서신적 요소의 혼합으로 보아서 계시록 안의 많은 주제들을 연구하는데 복합적인 해석 방법이 동원되어야 할 것이라고 말한 것은 정당하다. 다른 한편으로, 계시록을 역사주의적(예. Joachim of Fiore, the Franciscans, the Reformers, 7편지에 대한 Scofield-type의 세대주의), 이상주의적(Milligan, Hendriksen, Hoekema, Hughes) 그리고 미래주의적(Justin, Irenaeus, Ladd, Walvoord, Thomas) 관점을 혼합해서 주석해야 한다는 그의 견해(참고 Morris, Johnson, Roloff, Giesen, Mounce, Beale)는 설득력이 없다. 사실, Osborne의 실수는 로마와 짐승(적그리스도)의 마지막 제국 사이의 관련성에 대한 구분이 불필요하다는 가정 때문에 나타난다. 로마를 적그리스도의 최종 제국으로 본다면 로마 안에 미래적이고 이상적이며 역사적인 요소가 모두 나타난다는 것이다.

역사적이고 문학적인 상황에 대한 하나의 충분한 공시적이고 통시적인 분석을 수행함으로써 크게 줄일 수 있다(Thomas, 1999:50). 이 글에서는 3차원으로 나누어서 계 17-18장의 음녀에 대한 주석을 시도하려고 한다: (1) **문학적 해석**을 위해서는 서사적 해석이, (2) **역사적 해석**을 위해서는 사회-목시 수사학적 해석이, (3) **신학적 해석**을 위해서는 간본문적 해석과 이념비평이 적용되어, 최종적으로 전체적이고도 균형있으며 상호작용적인 해석으로 결론이 맺어질 것이다(참고 Telford, 2002:438).<sup>7)</sup> 이렇게 취사선택된 3가지 해석 방법론

- 
- 6) 문학적 분석(literary analysis)은 방법론상 먼저 시도되어야 한다. 따라서 다른 사회-역사적인 이론들이 이것의 뒤를 따라서 시도되고 혼합되어야 한다. 그러므로 우리가 가지고 있는 최종본문의 특성과 문맥적 상황을 이해하는 방법으로서 본문 자체를 먼저 읽는 것이 이 글에서는 방법론상 출발점 중 하나이다(Van Eck, 1995:89).
- 7) 성경해석 분야에 있어서, Telford(2002:432)에 의하면, 역사적 패러다임, 문학적 패러다임 그리고 신학적 패러다임이라는 3개의 패러다임을 구분하여 정의할 수 있다. 환언하면, 성경을 역사, 문학, 신학으로 볼 수 있다는 말이다. 하나의 관점으로부터, 성경 본문은 주의 깊은 분석으로 과거에 대한 정보를 도출해 낼 수 있는 역사적인 기록 자료이다. 다른 관점으로부터, 본문은 문학적 구성이기에 다양한 해석을 포함한 기록된 자기 표현과 관련되는 모든 가능성과 제약성(all the possibilities and limitations that written self-expression involves)을 가진다. 그리고 또 다른 관점에서 보면, 성경 본문은 거룩한 신학적-종교적 본문이기에 하나님과 관련된 표현을 찾을 수 있다. 이렇게 넓은 3개의 해석 패러다임과 관련되어, 일련의 수반되는 목적들, 원리들 그리고 가정들이 있고, 이 패러다임들에 의해 발생하는 것으로는 다양한 해석의 도구들이 있다. Schüssler Fiorenza(1991:18-20)는 문학적 해석이 신학적-교리적 해석과 역사 비평적 해석을 통합하는 계시록 해석을 제시했다(그리고 보라 Collins, 1986:241). 그러나 Paulien(1988:170)이 주장하듯이, 계시록의 메시지는 오해되는데, 이유는 현대의 학자들이 지나치게 계시록의 사회-역사적이고 문학적인 배경을 강조하기 때문이다. 문학적 그리고 역사적 해석의 유용한 통찰력이 필요함에도 불구하고 더 포괄적인 신학적인 주석 방법이 계시록의 정당한 해석을 위해 필요하다. 따라서 이 글에서 신학적 해석이 문학적 해석과 사회 역사적 해석을 엮는 역할을 하여서 상호작용적이고 균형잡힌 결론에 도달하도록 할 것이다. 왜냐하면 넓게는 성경전체 좁게는 계시록의 가장 강력한 힘은 구

은 성경의 권위를 전제로 하며 상호 보완적이다(참고 Combrink, 1990: 334). 이 해석 방법론은 다차원적 해석의 축적적(cumulative)이며 분리적(separative)인 성격을 극복하려는 의도가 있다.<sup>8)</sup> 더욱이, 이것은

---

원-계시사에 관한 신학적 메시지에 있기 때문이다(참고 Barr, 1986:411-412). 요약하자면, 원칙적으로 Egger(1996:65, 151, 199)의 석의 단계를 따른다: 공시적 해석→ 통시적 해석 →신학적 해석(세부적인 통합적 해석을 위해서는 Tate, 1991:xx, 210을 보라). 참고로 Egger(1996:8-10)에 의하면, 공시적 그리고 통시적 측면을 구분하는 것은 그 자체로서 방법론 논의에 도움이 된다. 신약 본문의 분석에 있어서 공시적 해석(헬라이어의 의미는 ‘동시에,’ simultaneous)은 본문이 본문의 역사에 있어서 하나의 특정한 요점을 가지고 있다는 방식으로 탐구된다(보라 Egger, 1996:64). 환언하면, 공시적 분석은 본문 안의 요소들 사이의 관련성과 본문과 본문 외적인 요소 사이의 관련성을 어떻게 찾을 것인가에 대한 방향성을 제공한다. 그리고 각각의 경우에 있어서, 본문이 그 안에 뿌리박고 있는 의사소통 체계에도 주의를 기울인다. 본문의 이상적인 분석은 논의 중인 본문 자체와 구조로부터 출발점을 취하는 것이다. 다른 한편으로, 본문의 체계의 기원과(자료의 사용과 개정이라는) 변화는 소위 통시적 방법으로 분석된다. 본문 현상과 본문의 자료들 사이의 변증적 관계에 관한 고려는 본문의 더 깊은 이해로 인도한다. 통시적 분석의 목표는 그것에 따라서 본문이 결정적인 형태에 도달하는 역사적 과정을 재구축하는 것이다(보라 Egger, 1996:151-152).

- 8) 다차원적인 모델에 있어서, 다양한 해석방법론들이 독립적으로 수행될 때 몇 가지 문제들이 발생할 수 있다. 다차원적인 해석가들은 자신의 인식론과 방법론적인 전제로부터 출발하여 문제를 연구하는데 각 방법론의 특정한 이론들과 개념들, 방법들과 기술들을 사용한다. 다차원적 해석과 학제간의 해석(an interdisciplinary approach)의 차이점은 후자는 전자와 달리 상호작용 즉 상이한 방법들 사이의 상호성을 강조한다는 점이다. 다차원적 해석이 연속적인 관련성(a sequential relationship)으로 특징지어 진다면, 학제 간의 해석은 학제 간의 협동적인 관련성으로 특징지어진다(보라 Du Toit, 1990:515). 비록 신약 해석에 있어서 종종 학제 간의 연구가 추천되기는 하지만, 이 모델의 실현은 아직 완전하게 도달되지 않은 것으로 보인다. 다차원적인 해석과는 달리, 학제 간의 해석은 전체적인 인식론에서 볼 때 어떤 학제가 개념과 방법 그리고 테크닉을 다른 학제에서 빌려와서 상호작용시키는 것을 의미한다. 신학의 역사는 차용하고, 개조하여 통합시키는 학제 간의 해석의 분명한 하나의 사례이다. 따라서 여기서 시도되는 학제 간의 해석은 시험적인 차원에 머문다(보라 Van der Ven, 1998:43-49).

각각의 방법론의 과정과 결과의 상호작용을 전제로 한다.<sup>9)</sup> 적어도 암시적, 순환적 그리고 교차 지시적(cross-referentially)으로 그러하다.

## 1. 서사적 해석(narrative interpretation)

최종 본문을 자세히 분석(close reading)하는 문학적 해석을 먼저 해 보자. 요한은 독자를 고려한 수사학적으로 민감한 저자이다. 문서 보다는 말하고 듣는 구전 문화시대에 살았던 요한은 청중들이 예배 가운데 말씀을 효과적으로 듣고 오래 기억하도록 돕기 위해 문학적인 장치를 사용한 것으로 보인다. 음녀 바벨론을 중심으로 전개되는 계 17-18장도 예외는 아니다.<sup>10)</sup> 그렇다면 이 단락에 나타난 서사적

---

9) 문학적 해석의 한 방법인 서사적 해석과 역사비평적 해석의 통합의 가능성에 대해서, De Boer(1992:40-41)는 서사비평적인 방법이 역사비평적인 탐구를 시도하는 사람에 의해 사용될 수 있다고 추론한다: 일단 주석가가 이야기 세계(the world of the story)를 완전하게 이해하기만 하면, 그 다음에 의도된 독자의 세계(the world of the intended reader)를 재구축할 수 있다. 물론 서사비평 자체는 무역사적이지만, (시대역행적이며 부적절한 적용에 대한 적절한 안전장치로서) 이것의 결과들은 역사비평적 탐구에 결실있는 방식으로 적용될 수 있다. 특별히, 초점이 본문의 최종 형태에 모아질 때 그러하다.

10) 계 17-18장의 구조적 특징에 주목해 보자. 계 17-18장은 계 12장 이하의 상징 인물(symbolic characters)의 관점에서 볼 때 교차대칭구조(chiastic structure)의 핵심에 위치한다(참고 Poythress, 5, 7):

- A. 창조 맥락에서의 여자-교회 12:1이하
- B. 용(사탄) 12:3
- C. 짐승들 13:1-18
  - D. 처녀 교회(virgin church) 14:1-5
  - E. 바벨론 17:1-18
  - E. 바벨론에 대한 심판 18:1-24
  - D. 처녀 교회의상급 19:1-10
- C. 짐승에 대한심판 19:11-21
- B. 용에 대한 심판 20:1-10
- A. 재창조된 새 예루살렘의 상급 21:1-2



특징은 무엇인가? 등장인물과 배경 중심으로만 살펴보자.

### (1) 등장인물(characters)

계시록은 예수님에 관한 이야기이다. 그러므로 복음이 전진하고 구원의 역사가 전개되는 차원에서 플롯과 인물을 살펴볼 수 있다.

---

위의 교차 대칭구조에서 볼 수 있듯이, 전반부에는 교회와 사단 그리고 짐승과 교회가 교차적으로 나타나고 후반부에는 그들에 대한 상급과 심판이 교차적으로 나타난다. 그러나 중앙 부분에는 바벨론과 바벨론에 대한 심판이 자리잡고 있다. 계시록에 나타난 악의 세력의 위계질서라는 관점에서도 교차 대칭 구조가 나타나는데 역시 바벨론은 비교적 중요한 위치를 차지한다 (Strand, 1978:403):

A. 용 12:3

B. 바다에서 올라온 짐승 13:1

C. 땅에서 올라온 짐승 13:11

D. 바벨론 14:8

E. 짐승을 숭배하는 자 14:9

E. 짐승을 숭배하는 자 16:2

D. 바벨론 16:19(17-18)

C 땅에서 올라온 짐승= 거짓 선지자 19:20

B 바다에서 올라온 짐승 19:20

A 용 20:2

그리고 계시록 전체를 7개가 한 벌이 된 구조(heptadic structure: 7편지, 7인, 7 나팔, 7대접 등)로 볼 때 계 17-18장에 나타난 바벨론을 향한 7개의 심판 메시지를 다음과 같다:

0. 심판의 대상에 대한 서론 17:1-6

1. 천사의 설명 17:7-18

2. 천사의 최후심판의 말 18:1-3

3. ‘나오라’는 호소 18:4-8

4. 왕들의 애곡 18:9-10

5. 상고들의 애곡 18:11-17

6. 선장들의 애곡 18:18-19

7. 천사의 마지막 최후 심판의 말 18:(20)21-24

(a) 심판받을 인물—계 17-18장의 주요 등장인물은 **음녀 바벨론**이다. 음녀라는 상징적 표현은 단순한 상징(steno symbol)이 아니라 다의적인 힘을 가지기에, 예루살렘이 예수님과 성도의 피를 흘리고 파멸되었듯이, 로마도 그러하다. 음녀와 연관된 왕들과 상인들도 파멸의 대상이다(계 17:14).

(b) 구원하는 인물—주인공으로서 이 음녀를 결정적으로 무찌를 **백마를 탄 기사**는 계 19:11에서야 무대에 등장한다. 하지만 계 17:14과 18:21에 이미 주인공이신 만왕의 왕이요 만주의 주이시며 **승귀하신 그리스도의 승리와 심판**이 나타난다. 이것은 예수님의 심판인 동시에 주(성부) 하나님의 심판이다(계 18:8). 이 심판이 6번이나 반복적으로 강조된다(계 14:8-11; 16:18-21; 17:16-18; 18:2-4; 18:8-20; 18:21-24).

(c) 구원받을 인물—**하나님의 백성**들로서 불신 유대인들과 이방 로마제국의 종교, 정치, 경제적인 타락과 탐욕에 동참하지 않은 자들이다. 이들은 소아시아의 7교회 성도, 사도, 선지자들 즉 그리스도의 종들이다(계 18:4, 20; 19:2).

(d) 부수적 인물—천사(계 18:21), 음녀가 타고 있는 짐승, 왕, 상고, 선원, 열국, 성도들이다.

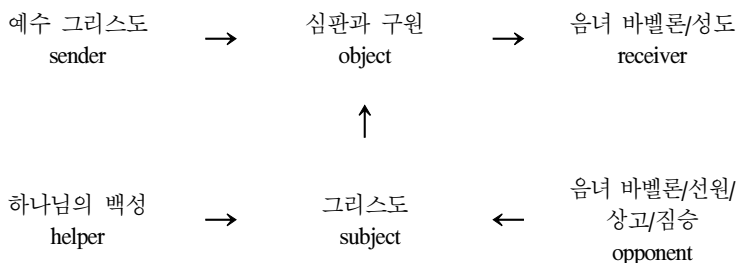
## (2) 배경(setting)

(a) 장소—음녀가 **많은 물** 위에 앉아 있다(계 17:1). 이 많은 물은 **백성, 무리, 열국, 방언**이다(계 17:5). **건고하고 큰 성 바벨론**(계 18:10)이 인물인 동시에 배경이다. 이 장소적 배경은 천상의 환상이지만, 지상에서 속히 일어날 일을 말씀한다.

(b) 시간—메시아이신 어린 양의 정복전쟁과 음녀의 파멸은 미래형으로 등장하나(계 17:14, 16-17; 18:8-9, 21), 나레이터의 시대로부터 먼 미래는 아니다. 그리고 **어린양의 죽음과 부활로 인해 이 승리는 이미 이루어진 상태**이고 **진행 중**이다. 계 14:8에서 이미 천사가 ‘무

너졌도다 무너졌도다 큰 성 바벨론이여'라고 선포한 점에 주목해 보면, 계시록 전체의 시간은 역사적인 직선적 시간과 사건 진행과 정확히 일치하지 않음을 알 수 있다(참고 계 16:19). 그리고 바벨론의 멸망은 하루 만에 아주 신속하게 임하는 것으로 묘사된다(계 18:8).

(c) 플롯-계시록에는 반복, 과거를 되돌아보는 것(flashback), 잠시 미래를 삽입적으로 예견하는 것(flash-forward)과 같은 수사학적 기법과 어우러져서 중요한 사건의 플롯을 형성한다. 메시아와 초대교회에 의해 수행되는 승리의 전투라는 계시록의 중심 플롯은 고대 근동의 전투신화(combat myth)와 유사한 플롯을 보인다(Barr, 1988:122). 계 17-18장은 7대접의 심판 시리즈와 연결된 이야기이다. 이 단락은 3부분으로 나누인다: (ㄱ) **음녀가 타고 있는 짐승에 관한 자세한 묘사**, (ㄴ) **다가오는 전쟁에 대한 묘사**, 그리고 (ㄷ) **음녀의 운명(?)에 대한 최종 예언**. 결국은 음녀 바벨론이 파멸을 당하고 적들은 분열된다(계 16:19; 17:16). 홀연히 임한 음녀의 파멸은 아주 암울한 분위기를 연출하는데 계 18장의 만가(dirge)에서 절정을 이룬다. 그러나 다른 한편 계 18:20절에서는 신원받은 성도의 기쁨과 승리의 축하가 대조를 이룬다(보라 Barr, 1988:105-134). 서사적인 특징을 심층구조로 다음과 같이 요약해 볼 수 있다:



## 2. 사회-묵시수사학적 해석(Socio-apocalyptic rhetorical interpretation)

여기서는 문화인류학적인 분석 중 1세기 지중해 연안의 그레코-로마 세계에서 가장 중요한 핵심가치였던 명예와 수치 그리고 분과 이론의 관점에서 간략히 분석해 보자.<sup>11)</sup> 이런 사회적 분석은 묵시수사학적 효과와 연결된다.

### 2.1. 명예와 수치(honour and shame)

요한 당시의 로마도시의 인구는 100만 명으로 추산된다. 그 중 3분의 1 혹은 2분의 1은 노예로 분류된다. 1세기에 노예무역은 발전하는 사업(a burgeoning enterprise)이었다. 노예를 태운 배들이 쉴 새 없이 입항하고 출항하는 것을 쉽게 볼 수 있었다. 사시사철, 노예뿐만 아니라 많은 해상 무역 상인들과 물품으로 바다는 가득 찼고, 로마는 마치 세상의 창고(warehouse of the world)와 같이 보였다. 로마에서 보이지 않는 물품은 세상에 존재하지 않는 것과 같았다. 특별히 아시

---

11) Malina와 Pilch(2000:202-203)는 계시록을 사회과학적 모델로 해석을 하되 특별히 별자리(constellation)의 관점에서 시도한다. 따라서 음녀 바벨론은 별자리의 관점에서 볼 때 저녁 밤하늘의 Venus로 본다. Venus는 헬라 시대의 바벨/바벨론의 천상의 후진인이었다고 본다. 하지만 이런 별자리 중심의 해석은 대부분의 주석가로부터 설득력을 얻지 못하고 있다. 하지만 바벨(창 11장)과 바벨론 사이의 간본문성을 부각시킨 점은 긍정적으로 평가할 수 있겠다. 이 둘 사이의 주목할 만한 간본문은 다음과 같다: (1) 바벨탑을 쌓을 때 자신의 이름을 내기를 원했듯이 음녀도 자신을 영화롭게 하며 사치스럽게 살았다. (2) 바벨의 인구는 아마 하늘에 닿을 정도로 많았는데(창 11:4), 음녀 바벨론의 죄가 하늘에 사무친다(계 18:5). (3) 바벨탑을 건축할 때 하나님께서 보시려고 내려오셨듯이(창 11:5), 음녀 바벨론을 향해서 힘센 한 천사가 내려온다(계 18:1). 따라서 여기서 바벨론은 창세기의 바벨을 선구 간본문으로 취하고 있다고 추론해 볼 수 있다.

아는 가장 부유한 로마의 속국(지역)이었기에 로마에 대한 의존은 어느 지역보다 컸다(참고 4 Ezra, 15:46-63). 따라서 로마의 멸망은 상인, 선박 소유주, 물품 수송자, 물품 관리인, 무역 관련 종사자들 그리고 수많은 사람들의 생계가 끝나는 것과 같았다. 이 당시의 대부분의 노예는 제국 동부에서 왔다. 그리고 이들 노예의 반은 전쟁 포로로 추정된다. 혹은 부모에 의해 노예로 팔린 자식이 있었고, 생존을 위해 스스로 노예가 된 경우도 있었다. 노예는 농사나 광산에서 일할 뿐 아니라, 기술자, 선생, 예술가, 사업상 대리인 역할도 했다. 주인이 허락하면 돈을 저축할 수도 있었다. 노예들은 1-2% 정도의 소수 지배자 계층의 레저(leisure)를 창출하는데 도움을 주었다. 로마 제국은 노예의 노동 위에 꽃 피웠기 때문에, 제국이 더 융성해진다는 것은 노예의 역할이 더 커진 것을 자동적으로 의미했다. 로마의 노예와 식량의 주요 제공처였던 소아시아에서 식량 폭동(bread riots)이 일어나기도 했다. Pax Romana는 오직 소수의 사람을 위해서, 이런 사치와 약탈이라는 이면을 숨긴 허울뿐인 구호였다(참고 Witherington 3, 2003: 228-230; Osborne, 2002:648-649; Bauckham, 1993:350-37).

음녀 바벨론은 벌거벗음과 관련된다(계 17:16). 구약의 하나님은 아담과 하와에게 가죽옷을 입히신 자비로운 행위를 통해서 벌거벗음이 죄와 수치와 연결됨을 알 수 있다.<sup>12)</sup> 출 20:26과 28:42은 제사장의 노출에 대한 주의를 언급한다. 특히 여자에게 있어서 옷이 벗겨지는 것은 덕의 상실과 수치와 동일한 것이다(레 20:17; 삼상 20:30; 삼

---

12) 정복의 개념은 명예와 수치와 관련된다. 왜냐하면 다른 사람을 정복하는 사람이 명예를 획득하거나 향상시킬 수 있기 때문이다. 정복은 개인, 집단 혹은 민족에게 수치를 당하게 하려는 정복자에 의해 행해지는 일정한 행동에 의해 설명된다. 계시록의 음녀는 하나님의 능력에 의해 정복당한다. 따라서 음녀의 신분은 고대 세계에서 정복당한 자와 극적으로 상응한다. 종종 승자는 패자를 향해 저주할 수 있었는데, 그 저주는 신의 생명력을 빼앗아 가는 것으로 간주되었다(Ford, 1998:102-105).

하 10:4; 대상 19:4; 사 47:3; 애 1:8; 겔 16:36; 미 1:11; 나 3:5; 마 27:28, 31; 계 3:18; 마카비 4서 6:2). 포로는 종종 벌거벗은 엉덩이를 드러낸다(신 28:48; 사 20:4). 간음한 여인은 벌거벗겨서 재판을 행한다(사 32:11; 겔 23:10, 26-30; 호 2:3, 10). 계 16:15은 주의 날에 부끄러운 일 즉 벌거벗고 다니지 않는 자가 복되다고 말한다. 벌거벗음은 옷에 의해 가려지거나 보호되지 않아서 무엇과도 접촉하게 되는 것을 의미하기에 경계가 허물어진 부정함을 함의한다. 나체는 사람의 정체성, 신분, 역할을 모호하게 만든다. 이스라엘에 헬레니즘이 전파되면서 짐나지움과 공중목욕탕에서 나체로 연습을 하거나 목욕하는 수치스러운 일이 발생했다. 아마 요한에게 벌거벗은 몸으로 음행을 행하는 음녀, 그리고 나중에는 추종자들로부터 벌거벗겨진 음녀 바벨론에게 공개적인 수치를 안겨주려는 의도를 가지고 있는 것으로 보인다(참고 Pilch, 1998:206-213).<sup>13)</sup>

주후 40년에 갈리굴라(Caligula)황제에 의해 창녀에게 부과된 세금제도의 주요 동기는 막대한 세입이었다. 이것은 로마 제국 안의 매춘이 광범위하게 퍼졌으며 심지어 제국의 비호 하에 시행되었음을 간접적으로 증거하는 것이다. 이 세금이 걷히는 동안, 매춘은 공식적으로 합법화 되었다. 확실히, 로마 제국의 동쪽에 살고 있었던 요한의 독자들은 이 상황을 알고 있었을 것이며, 계시록의 ‘음녀’를 부도

13) 계 17:4절은 음녀의 옷 색깔을 자주빛과 붉은빛으로 묘사한다. 요한 당시에 자주빛과 붉은빛 옷은 악한 눈(the evil eye)에 대항하여 강력한 축귀적 기능(a powerful apotropaic function)을 하는 것으로 여겨졌다. 이것은 일종의 아이러니이다. 왜냐하면 음녀는 마귀-짐승-용과 관련되어 있기에 마치 바알세불을 힘입어 귀신을 쫓아내는 것과 같은 경우이다. 음녀 바벨론의 화려한 옷차림과 과도한 장식을 통해서 요한은 상징적으로 성적인 유희, 부패와 사치 그리고 방탕함을 강조한다. 자신의 몸을 현란한 색깔과 장식으로 감추는 것은 사람들을 현혹하여 자신의 음란한 정부(fornicating paramours)로 만들려는 내면의 음모 혹은 불의(intrigue)를 조성한다(참고 Neufeld, 2002:672, 685).

덕한 제국을 강화하기 위한 방편이었던 로마의 세금제도의 관점에서 볼 수 있었을 것이다(보라 McGinn, 1989:79, 99).

따라서 음녀라는 부정적이며 수치스런 용어를 사용함으로써, 요한은 이익(profit)을 위해서라면 다른 나라와의 부당한 관계를 얼마든지 맺을 수 있는 로마의 모습을 창녀로 묘사하여 큰 수치를 입힌다. 대신 요한은 이런 음녀적 행위에서 자신을 정결케 할 때 일시적으로는 고통을 당할 지라도 영원한 구원과 정결함, 그리고 명예가 있음을 강조한다.<sup>14)</sup>

## 2.2. 분파(종파)이론과 인사이더-아웃사이더(sect theory and insider-outsider)

로마제국의 관점에서 보면 로마의 영향권에 들어 있는 사람이 인사이더(insider)이다. 하지만 요한은 로마의 영향을 벗어나는 것이 하나님의 관점에서 인사이더(insider)라고 말한다. DeSilva(1992:375, 393)와 Raisanen(1995:165)은 현대의 분파이론(sect theory)을 계시록에 적용하여 분파에서 발생한 문헌으로 본다. 분명히 바울과 사도들의 소아시아의 전도는 성공적이었지만, 1세기 말까지 이방인 성도의 숫자는 1,000명을 넘지 않는 것으로 본다. 주후 200년 말 경에 많은 곳을 여행 한 오리겐은 숫자를 많게 잡지 않았다. 요한의 수신자들을 그 당시의 분파(sect)라고 분명하게 정의하는 것은 무리가 있을 것이다. 분파(종파, sect)라는 말 자체는 그것이 원래 기원하게 된 큰 모체가 있음을 전제로 하는 말이기때, 그 모체를 디아스포라의 유대인 집단으로 볼 것인가 아니면 로마 제국으로 볼 것인가라는 문제가 제기될 수 있다. 로마의 관점에서 보면, 주후 70년 사건이전까지는 유대

14) 계 19:3의 ‘그 연기가 세세토록 올라가더라’라는 말씀은 로마에 대한 심판의 영속성을 강조한다(참고 예돔의 영원한 파멸, 사 34:9-10). 이것은 로마 제국의 이름 중 하나였던 신화적인 ‘Roma aeterna’(eternal Rome)에 대한 요한의 공격이다.

교와 기독교의 구분이 명확하지 않았기에, 교회는 회당의 지류정도로 인식되었다. 하지만 소아시아의 7교회는 사탄의 회인(계 2:9; 3:9) 회당과 구분되는 참되며 새로운 이스라엘로서의 정체성을 분명히 하려고 했다. 요약하자면, 교회는 불신 유대인들에게서 뿐 아니라 이방 로마제국으로부터도 소수의 무리로 여겨졌다. 실제로 음녀 바벨론은 디아스포라와 이방 로마제국 모두를 가리킨다(아래의 신학적 해석 중 ‘구약에 나타난 간본문’ 부분을 참고하라). 그러므로 배교한 유대교와 이방 로마와는 숫자적으로 비교가 되지 않는 소수이지만 내부 결속력을 강화하여 정체성을 분명히 하려는 의도가 이렇게 강력한 상징인 음녀를 통해서 의도된 것으로 결론 내릴 수 있다. 이 사실은 비교적 어린 교회인 7교회가 내·외적인 박해 속에서 정체성의 위기를 겪고 있을 때 꼭 필요한 것이었다. 그러므로 음녀 은유를 통한 강력한 메시지는 분파적 성격을 지닌 요한의 독자들의 경계선을 강화하는 효과를 가져다주었다.<sup>15)</sup>

### 3. 신학적 해석

#### 3.1. 간본문적 해석

##### 3.1.1. 신약에 나타난 간본문

바울과 베드로가 전도하며 목회를 할 당시에 이미 로마황제 숭배

---

15) 계시록에서 옷(clothing)과 장식(ornamentation)은 중요한 기능을 한다. 사람의 정체성뿐 아니라 그(녀)가 따르는 존재가 하나님인지 아니면 사단인지를 생동감있게 묘사한다. 옷과 장식은 또한 그 사람이 인사이더인지 아웃사이더인지 혹은 정결한 자인지 부정한 자인지 아니면 명예로운 자인지 불명예로운 자인지를 구분하게 만든다. 음녀바벨론의 성적인 자극을 유발하는 옷차림과 사치스런 장식은 자연스럽게 아웃사이더, 불명예, 부정과 관련된다(참고 Neufeld, 2002:686).



는 로마 제국 대부분 지역의 중요한 제의로 자리매김했을 뿐 아니라 광대한 제국을 통제하는 수단으로 작용했다. 요한처럼 바울도 배교한 유대교는 물론 그리스도의 나라를 모방한 시저의 제국도 비판했다. 요한이 활동할 당시는 바울보다 좀더 넓은 지역에서의 박해가 일어난 것으로 보이며 황제 제의가 소아시아에서 아주 강렬했던 것으로 보인다(참고 Warden, 1991:207-210). 하지만 신약 저자들 중에서 요한 만큼 반 로마적인 메시지를 강력하게 피력하는 사람은 없다. 대신 바울과 베드로는 독자들의 상황을 고려하여 정부와 권세에 순응할 것을 제시한다. 이를 위해, 롬 13:1-7; 딤후 2:1-3;<sup>16)</sup> 딤후 3:1; 벧전

- 
- 16) 딤후 1장 1절과 2절의 ‘모든 사람을 위하여’, 4절의 ‘모든 사람이’, 그리고 7절의 ‘이방인’이라는 말로써 유일한 중보자 예수 그리스도를 통한 하나님의 우주적 구원(구원의 대상에 있어서 한 사람도 예외 없다는 의미가 아니라 민족이나 인종의 차별이 없다는 말 *all kinds of people*)에 대한 관심에 교회의 사명을 맞출 것을 강조한다. 이를 위해서 바울은 디모데가 목회하고 있던 에베소교회가 특별히 임금들과 높은 지위에 있는 사람을 포함하여 ‘모든 사람들을’ 위해서 간구(특별한 필요를 위한 간청), 기도(특별한 필요와 보호를 하나님 앞에 가져오는 것), 도고(긴급함과 담대함을 가지고 하나님 앞에 호소하는 것), 그리고 감사(임금을 포함한 모든 사람들을 위하여 하나님께 감사하는 것)를 해야 한다고 말한다. 기도와 관련된 이러한 4가지 단어들은 기도의 다양한 뉘앙스를 표현하는 동시에 에베소 교회의 많은 사람들이 이 기도에 동참하는 것을 의미하는 것으로 보인다(참고 딤후 2:8). 디모데전서를 기록할 때 크리스찬 임금들은 없었다. 대신 로마제국의 이방인 왕들만 있었을 뿐이다. 계시록이 기록될 때와 마찬가지로, 딤후가 기록될 때(주후 61년경)는 로마의 네로황제가 다스리고 있었을 때이다. 비록 그의 조직적인 박해가 본격적으로 시행되기 전이었을지라도 네로는 허영심이 많고 잔인했던 기독교의 박해자였다. 임금이 이방인임에도 불구하고 그들을 위해 기도해야 할 이유는 무엇인가?(참고 스 6:10; 렘 29:7). 에베소교회가 모든 경건과 단정한 중에 고요하고 평안한 생활을 하기 위해서 이다(2절). 이 기도는 하나님 앞에 선히고 받으실 만한 것이다(3절). 그리고 정부의 권세는 하나님으로부터 나온 것이고, 정부는 국민에게 전쟁과 소요로부터 안정을 주기 때문이다. 국가와 사회가 안정되고 질서가 유지될 때 교회도 본질적인 사명을 잘 감당하게 된다는 것이 바울의 요지이다(참고 Knight III, 1999:114-115).

2:13-14절을 비교해 보라(참고 벤전 5:13; 계 17:5, 18).

### 3.1.2. 구약에 나타난 간본문<sup>17)</sup>

- 
- 17) 창 11장의 바벨탑 사건은 계 18장의 바벨론과 간본문성을 가진다. 노아 홍수 이후에 사람들이 바벨탑을 쌓아 하늘에 닿게 할 의도를 가진 것은 하나님을 대적하여 스스로 높아지려는 교만한 마음이 있었음을 의미한다. ‘우리 이름을 내자’라는 말은 스스로 명성을 얻기를 원했으며, 인본주의적 발상에 근거하여 마치 불멸하는 사람처럼 모여서 살기를 원했음을 의미한다. 그러나 역설적이게도 이들이 쌓은 탑은 나중에 ‘혼동과 혼란’이라는 뜻의 ‘바벨’이라는 불명예스런 이름을 얻고 말았다. 바벨탑을 쌓은 시날평야의 바벨은 창10:8-10 절에 의하면, 세상의 처음 영결이었던 니므롯이 세운 도시이다. 바벨은 하나님을 대적한 인간 영웅이요 사냥꾼이요, 제 2의 네피림이었던 니므롯이 세운 제국이였다. 창 11:8절에 보니, 바벨탑을 쌓는 장면을 여호와께서 보시고 그 사람들을 온 지면에 흩으시고로 그들이 성 쌓기를 그쳤다고 말씀한다. 탑을 쌓아서 명성과 불멸을 얻기 원했지만 반대로 흩어짐과 추방을 당한다. 그리고 본문 9절에 보니, “그 이름을 바벨이라 하였으니 왜냐하면 여호와께서 거기서 온 땅의 언어를 혼잡케 하셨음이라. 여호와께서 거기서 그들을 온 지면에 흩으셨더라”고 말씀하신다. 하나님은 스스로 교만하여 일어나는 그 어떤 대적이라도 물리치신다. 이 사실은 창세기의 1차 독자들에게 큰 위로가 되었다. 창세기의 독자는 출애굽하여, 홍해를 건너, 광야생활을 40년 보내고, 이제 요단강을 건너 가나안 땅에 들어가기 직전의 이스라엘 사람들이다. 그들이 장차 들어갈 약속의 땅 가나안에 살던 사람들이 아무리 강성하고 그들이 쌓은 성이 바벨탑처럼 하늘을 찌를 듯이 크고 견고해 보여도, 바벨탑을 무너뜨린 하나님께서 역시 그것도 무너뜨리실 것이라는 확신을 얻게 되었다. 하지만 신 1:28절에 의하면 이스라엘 백성이 가나안 땅의 거대한 족속과 하늘에 닿은 성들을 보고 두려워했던 것을 본다. 모세를 통하여 바벨탑 사건과 관련한 하나님의 능력을 듣고도 그대로 믿지 못한 사람들이 출애굽한 백성들이었다. 신약의 바벨탑 사건과 그 결과는 계 18장과 21장에 등장한다. 계 18장과 21장에서 요한은 초대교회를 핍박하던 불신 유대인들과 로마제국을 바벨론이라고 부르면서, 하나님은 이 복음의 대적을 무너뜨리고 영광스런 새 예루살렘 성을 건축하시겠다고 말씀한다. 요한은 소아시아의 7교회에게 “바벨론이 받을 심판에 동참하지 않으려거든 바벨론에서 나오라”고 말한다. 하나님을 거역하는 교만한 세력과 세상에서 빠져나오라고 말한다. 대신 하늘에서 내려오는 새 예루살렘 성 즉 그리스도의 정결한 신부인 교회를 세우는 데 열심을 내라고 말한다.

‘음녀 바벨론’의 구약 간본문들은 다음과 같다: (1) 나훔 3:4에서 음녀의 이미지는 ‘앗수르 제국’이 열국을 유혹하여 노예로 만드는 힘을 강조한다. 앗수르의 수도 니느웨는 결국 음녀가 심판을 당하는 모습처럼 공개적인 수치를 당하게 된다(나 3:6; 겔 16:38-41; 렘 13:22). 하나님이 니느웨의 대적이 되셨기에 완전한 파멸이 초래되었다(나 1:9; 2:13; 계 18:21). 역사는 주전 612년에 바벨론이 메데와 힘을 합쳐서 앗수르의 니느웨를 멸망했다고 증거한다. 앗수르는 절정의 시기 이후 겨우 25년 만에 신속히 망했던 것이다(계 18:10). (2) 이사야 23장은 ‘두로’에 관한 신탁인데, 두로를 음녀로 묘사한다. 유혹(seduction)이라는 주제가 여기서도 등장하지만 열국의 노예화가 목적이 아니다. (3) 에스겔 26-27장은 바벨론이 예루살렘을 파멸시킬 때 ‘두로’가 기뻐했던 사실을 고발하면서 신탁을 시작한다. 두로가 기뻐한 이유는 그 파멸의 비극 속에서도 시장의 확보 및 경제적인 이윤을 높일 기회를 찾았기 때문이다(겔 26:2). 따라서 겔 26-27장은 요한이 로마를 비판할 때 경제적인 측면을 제공하는 것으로 볼 수 있다. 그리고 (4) 예레미야 50-51장은 역사적인 제국 도시였던 ‘바벨론’을 향한 긴 신탁부분인데, 바벨론은 음녀로서 땅의 거민들에게 포도주가 담긴 금잔(golden cup)을 제공했다. 다음의 계시록과 렘 51장 사이의 간본문에 유의해 보라: 바벨론으로부터 도망쳐 나오라고 외치는 소리(렘 51:6; 계 18:2-4), 열국을 취하게 만든 금잔(렘 51:7; 계 17:2-3; 18:3), 그리고 바다 속에 던져진 돌(렘 51:63; 계 18:21; 참고 Friesen, 2001:206). 이상의 구약 간본문들을 단순히 인용하는 대신에, 요한은 자신의 시대에 적합하게 이들 본문을 새로운 방식으로 바꾸어 사용한다. 위의 간본문으로부터, 요한의(특히 이방인 성도) 독자들에게 있어서 바벨론은 이방 제국인 로마와 동일시된다고 추론해 볼 수 있다. 더 나아가 요한은 로마는 구약 역사상 모든 악의 제국들의 결정체라고 소개하는 듯하다(Bauckham, 1993:345). 이것이 정당한 추론이라면,

계 17-19장은 로마 제국의 파멸(주후 476)을 묘사하며,<sup>18)</sup> 특별히 음녀 ‘로마’라는 하나의 큰 도시의 파멸을 묘사한다. 이것과 관련하여, Friesen(2001:208)이 주장한 것처럼, 요한은 우선적으로 로마에 대한 자신의 반대의 특징을 제시하려는데 관심을 가지고 있다. 사회-정치적 차원과 더불어서, 요한의 주요 반대는 종교적인 특성을 지닌다.<sup>19)</sup> 로마는 오직 하나님에게만 속한 어떤 지위를 자신에게 속한 것으로 주장했다. 이 거만함 속에, 이 제국 도시는 군사력을 동원하여 그리고 열국의 통치자들을 유혹하여서 열국을 노예화했던 것이다. 요약하자면, 로마가 바벨론의 정치적이고 군사적인 상속자였다고 말할 수 있다면, 두로의 경제적인 상속자였다(Bauckham, 1993:346).

하지만 음녀 바벨론을 배교한 유대인(the apostate Jews)으로 볼 가능성을 배제할 수 없다. 계 17:18과 관련하여, 만약 큰 성읍이 예루살렘이라면 어떻게 예루살렘이 이렇게 정치적으로 세계적인 영향력을 행사할 수 있는가? 그 답은 계시록은 정치에 관한 책이 아니라, 하나님의 언약에 관한 책이라는 것이다(참고 Chilton, 1990:438-443). 계 18:2은 예루살렘의 배교가 너무 커서 받을 심판은 영구적이고 되돌릴 수 없음을 암시한다. 계 18:11-17에 묘사된 것처럼 예루살렘의 부는 요세푸스의 *The Jewish War*, 6:5:3에 증거되어 있다. “예루살렘

18) 고트족에 의한 로마의 파멸은 요한 당시로부터 수 세기 후이지만, 복음이 로마를 변화시키고 이방 지역의 교회가 설립되는 자체가 로마에 대한 심판이 이미 시행되고 있음을 의미한다. 그리고 계시록이 기록될 당시인 주후 66-70 년경은 로마제국의 심장부인 로마에서 네로의 사후(주후 68년)에 극심한 혼란과 불안한 정세가 수년간 지속된 시기였다.

19) 계 18:23이 이 사실을 잘 보여 준다. 마술, 음행, 그리고 우상숭배는 서로 연결되어 있는데, 마치 왕하 9:22에서 이세벨을 묘사하는 방식과도 같다(참고 계 2:20). 음행과 술수가 가득했던 이세벨에게는 평안이 있을 수가 없었던 것처럼, 로마제국도 마찬가지로 요한은 고발하고 있다. 즉 로마의 엄청난 부와 화려함과 성공은 속임과 마술과도 같은 것이었다.

은 전 세계에서 온 많은 상품을 거래했다.” 계 18:21에서 힘센 천사 한 명이 극적으로 돌 하나를 바다에 던지는데 이것은 부분적으로 유대인들이 바다로 상징되는 이방인 세계 속으로 흩어질 것을 의미한다. 요약 구절인 24절은 다시 한번 설명하기를, 이러한 엄청난 파멸과 심판은 남편인 하나님이 그의 살해를 일삼은 신부인 이스라엘에게 복수를 하시는 것이다(Jordan, 1999:46). 그렇다면 바벨론을 배교한 유대인으로도 볼 수 있다. 그렇다면 요한은 계 17-18장을 통해서 예루살렘이 그 당시의 무역의 중심으로 온갖 부정하고 탈취적이며 영적인 간음을 행한 것을 고발하고 있으며 이것에 대한 하나님의 심판은 유대-로마 전쟁과 예루살렘 파멸이었다.

Beale(1999:885-886)이 정확하게 지적했듯이, 1세기의 배교한 이스라엘이 음녀 바벨론의 일부분을 구성하고 있었지만 그 자체만으로는 음녀 바벨론 전부를 구성하는 것은 아니었다(참고 Barr, 1998:109). 계 17-18장에서 구약 선지자들이 불신 이스라엘(unbelieving Israel)을 음녀라고 부르는 구절들이 암시되어 있는 것은 요한이 음녀 바벨론이라는 은유 안에 이스라엘을 포함하려는 의도가 있음을 의미한다. 사실이 불신 이스라엘은 과거와 현재 그리고 미래에 하나님의 참되며 새 이스라엘의 남은 자를 박해하는데 이방 세력과 손을 잡았다(참고 마 21:33-42; 23:29-35; 행 7:51-52). 그러므로 음녀 바벨론을 배교한 이스라엘과 로마제국을 모두 포함하는 것으로 보는 것이 균형 잡힌 견해이다. 음녀 바벨론을 통한 초점은 로마 제국의 부패하고 약탈적인 종교-정치-경제적 체계이지만, 배교한 이스라엘도 음녀 바벨론에 포함되는 것은 로마의 이런 체계에 관련되는 한 그러하다. 그러므로 상호 배타적으로 음녀 바벨론을 정의하는 것은 바람직하지 않다(참고 King, 2004:307).

### 3.1.3. 유대문헌에 나타난 간본문

제2성전 시대의 유대문헌에서는 요한과 비슷한 비판적 어조의

반 로마 메시지를 쉽게 찾아 볼 수 있다(예를 들어, 예녹 1서 83-91; 마카비 1-2서 솔로몬의 시편 1:4-2:5; 2:19-21; 1QpHab 3:2; 6:1-2; Sibylline Oracles 3, 4, 5 등). 여기서 주의해 볼 것은 *Sibylline* 3:350-358인데, 표현은 계 18장과 비슷하지만 차이점이 있다. 로마에 저항하면서 소아시아의 회복을 위해서 민족적이며 정치적인 이데올로기를 채용하지 않았던 요한과 달리 이 신탁의 유대인 저자는 로마에 저항하여 회복을 추구하는 민족적인 이데올로기에 사로잡혀 있다. 그리고 다른 차이점은 바벨론이 부와 사치를 사랑한 것에서 비난의 주요 원인을 찾았던 요한과 달리, 제2성전 시대의 유대문헌 저자들과 구약 선지자들은 약자에 대한 관심을 많이 보이고 있다는 점이다(참고 Royalty, 1998:66-67, 71).

### 3.1.4. 계시록 내의 간본문

Campbell(2004:81)이 지적하듯이, 계시록의 주요 주제 중 하나는 여자-도시(the woman-city)인데, 다양한 여자들(이세벨, 2:20-23; 해를 입은 여인, 12:1-6; 음녀, 17:1-6; 신부, 19:6-9; 21:9-10)과 도시들(소아시아의 7교회-도시, 2:1-3:22; 예루살렘, 11:1-13; 바벨론 14:8; 18:1-24; 새 예루살렘 21-22)이 결합되어 이야기가 전개된다. 요한은 여자와 도시라는 두 가지 주제를 고대 도시들에 대한 예언적 책망(prophetic denunciations: 야웨는 그의 백성과 결혼하지만 그의 신부는 영적 간음을 한다)로부터 빌려온 모티브를 사용하여 하나의 전례 없는 통합(an unprecented orchestration)으로 연결시킨다. 그 결과는 여자-도시 이미지의 복잡한 혼합이 나타나는 것과 음녀 바벨론과 신부 새 예루살렘 사이의 정교한 문학적 대조로 나타나는 극적인 효과이다.

계 2장의 이세벨은 음녀 바벨론과 유사하다. 이세벨은 두아디라 교회 안의 거짓 선지자를 가리키는 상징적인 인물인데, 거짓 가르침으로 성도를 꾀어 행음하게 하고 우상의 제물을 먹게 하였다. 그리고

회개의 기회를 스스로 거부해 버렸다. 그 결과 이세벨은 물론 그녀와 행음한 자들 모두 하나님의 큰 환난을 당하게 된다. 이세벨을 통해서 알 수 있는 것은 두아디라교회 내부에서 일어난 문제이지만 교회 밖의 이방 로마 제국의 우상 문화와 타협한 것으로 표출되었다. 이세벨이나 음녀 바벨론 모두 교회로 하여금 세상과 타협하도록 만들려는 면에서는 동일하다.

계 11:8의 소돔은 구약의 음행과 성적 문란의 대명사이다. 그런데 계 11:8은 소돔을 예수님이 십자가에 못 박힌 곳이라고 밝힘으로써 예루살렘을 가리킨다. 그러므로 이 구절에서는 음녀 바벨론을 예루살렘으로 대변되는 불신 유대인들로 볼 수 있는 근거를 제공한다. 3절의 두 증인으로 대변되는 요한 당시의 초대교회를 핍박했던 불신 유대인들은 영적인 간음을 통해 눈이 어두워진 상태였다. 그래서 교회가 박해를 당할 때 즐거워했다(10절). 하나님은 이들 유대인들을 심판하심으로써 교회를 참되고 새로운 이스라엘로 인정하여 새 언약의 동반자로 삼으셨는데 그 결정적인 사건이 주후 70년 사건이다.

계 12장의 여인은 그리스도를 출산하는 임산부로 묘사되는데 바로 구약과 요한 당시의 교회를 상징하는 것으로 볼 수 있다. 이 여인이 해를 입고, 발 아래는 달을 밟고 있고, 머리에는 12별을 쓰고 있다는 사실은 교회의 영광스러움을 상징적으로 묘사한다. 그러나 용사단의 박해를 받아 광야로 도망가지만 거기서 하나님의 보호를 체험한다(계 12:6, 13-14). 음녀 바벨론처럼 힘을 가진 여자로 나타나는 대신에 하나님의 보호 하에 있는 비교적 연약한 여인의 모습처럼 보인다. 하지만 여자의 후손, 즉 요한 당시의 교회는 사단의 사주를 받았던 디아스포라와 로마제국의 위협 속에서도 예수님의 계명을 지키며 증거를 가지고 있던 신앙의 용사요 남은 자이다(계 12:17). 음녀 바벨론은 강력한 외형을 가졌으나 심판 받아 파멸되었지만, 계 12장의 이 여인은 연약해 보일지라도 하나님의 말씀을 정절을 가지고 지

켜 결국은 승리한 존재였다. 음녀와 정절을 지킨 여인 사이의 좋은 대조를 보여준다.<sup>20)</sup>

계 19장의 예수 그리스도의 신부와 계 21장의 새 예루살렘성은 계 12장의 정절을 지킨 여자의 연속선상에 놓여 있다. 음녀 바벨론과 그리스도의 신부의 등장을 묘사하는 계 17:1과 21:9은 매우 유사하다 (Barr, 1988:120). 계 19:8은 신부가 입을 빛나고 깨끗한 세마포, 즉 옳은 행실을 언급하는데 음녀 바벨론이 입었던 사치스런 복장과 잔인한 행위와 대조된다(계 17:3-4, 6). 거룩한 성 새 예루살렘도 신부로 묘사된다(계 21:2). 그러므로 새 예루살렘을 장소보다 인격으로 이해해야 한다. 이들은 영원한 언약의 복을 받는 존재인데, 율황불 심판을 받을 우상숭배와 음란, 마술과 잔혹한 행위를 일삼은 음녀 바벨론과 전혀 다른 보상을 받는다(계 21:7-8). 이처럼 요한은 음녀 바벨론과 대조되는 여성들을 계시록 중-후반부에 위치시켜서 바벨론과 선명한 대조를 보여준다.

### 3.2. 이념적 해석: 여성신학적 해석을 중심으로

여성신학적 해석이 이 부분을 놓치지 않는다. 그러나 최근의 주요 계시록 주석(예. D. E. Aune, G. K. Beale 등)에 계 17장의 음녀 바벨론 은유에 관한 여성신학적 해석은 거의 주목을 받지 못하고 있다 (Osborne, 2004:486). 과격한 형태는 Pippin의 남성중심의 정치적 해석 (a male-centered political interpretation)을 비판한 해체주의적-여성신학적 견해이다. 음녀 바벨론의 파멸을 마녀사냥(witch hunt)의 한 형태

---

20) 요한은 계 1-11장에서 여성의 이미지로 교회와 어린양의 추종자를 묘사하지 않는다. 대신 144,000명과 같은 남성이 교회로 나타난다. 하지만 계 12장과 19장 그리고 21장에서는 여성이 구원의 대상으로 등장하는 것은 흥미롭다(Barr, 1998:111).



로 보는 Pippin(1992:65-67)에 의하면, 계 17:1의 πόρνης와 음녀 바벨론의 파멸은 여성을 억압하는 고대 근동의 가부장적 제도 혹은 서구의 남성 중심적인 편견을 보여주며 계시록은 구원 대신 여성의 삶을 죽음(death)과 재앙(disaster)이라는 여성혐오적 하층구조(misogynist substratum)에서 읽도록 한다.<sup>21)</sup> 하지만 다른 여성신학자 Schüssler Fiorenza(1993; Osborne, 2002:630에서 인용)는 이렇게 Pippin처럼 음녀 바벨론이라는 상징-은유를 실제 여자(real women)로 보는 것을 문제 삼으면서 계시록의 변증적이면서도 긍정적인 견해를 인정한다. 음녀라는 성적인 은유를 전통적인 은유(conventional metaphor)로 본다. 그래서 이 은유를 특정 성적인(gender-specific) 것이라기보다는 포괄적인 성적인 것으로(gender-inclusive) 해석하는 것이 더 낫다고 본다. Barr(1993; Osborne, 2002:630에서 인용)는 덧붙이기를, 계시록에서 전쟁과 재앙은 하나님의 새로운 세상을 피하려는 인간의 노력이며 최종 전투는 언급되지 않는데 예수님의 죽음으로 이미 승리해버린 것이기 때문이다. 용사이신 하나님은 곧 죽어가신 구세주이다. 악한 여인도 항상 악한 남자와 짝을 같이 한다: 이세벨/발람 음녀/짐승. 그리고 남성적인 악의 세력이 지배적으로 많이 등장한다(예. 용). 그리고 계시록에는 긍정적으로 묘사된 여인들도 있다: 계 12장의 여인, 계 19장의 신부. 요약하자면, 계시록은 여성을 억압하는 이데올로기를 지니고 있지 않다. 음녀 바벨론은 구약과 그레코-로마 세계로부터 온 것이지,<sup>22)</sup> 문자적인 여성을 염두에 둔 여성혐오적인 것이 아니다. 음

---

21) Pippin(1992:80)의 여성주의적 사고의 극단적인 면을 144,000명(계 14:1)의 해석에서 볼 수 있다. “어린양의 추종자로서 여자와 성적인 관계를 맺지 않은 144,000명이 신부 안으로 들어갈 수 있도록 허용된 것은 집단 성교(mass intercourse)의 이미지이다”. 여기서 계시록의 상징과 이미지를 이념이 가미된 문자적 해석으로 의미를 찾을 때 얼마나 부당한 것인 것을 알 수 있다. 결국 Pippin의 해석은 신성모독적이 되고 말았다.

녀 바벨론을 해석할 때 부도덕과 종교적인 배교를 위한 고대의 상징으로 해석해야 한다(참고 Osborne, 2002:630).

#### 4. 적용

현대 신약학계의 귀족 길드 가운데서 종종 발견되는 약점은 성경 해석 이론이나 방법론 논의만 하다가 마쳐버림으로써 자신들만의 지적 유희에 만족해 버리는 현상이다. 하지만 성경은 모든 사람과 모든 시대에 적합성을 가지고 있음을 기억한다면 계 17-18장의 음녀 바벨론의 의미를 주석하여 그것이 우리 시대에 주는 의의를 종교-정치-경제적으로 다양하게 적용해 볼 수 있다. 계시록의 음녀 바벨론을 자국의 이익을 위해 군사력, 경제력 그리고 문화를 동원하여 국제 사회에 영향력을 미치는 미국과 같은 강대국에만 적용할 이유는 없다. 성도 개인의 생활 속에 하나님 없이, 자신의 힘을 믿고 이기적으로 사는 모든 것이, 성경이 그토록 강조하는 핵심 사상인 살롬을 해치는 것이다. 경제적인 착취로 인한 부의 정당한 분배가 시행되지 않는 것, 국가가 정치권력의 편중과 독점으로 인한 권력의 절대화 및 정의의 부재는 개인, 가정, 국가, 국제 사회의 살롬을 저해하며 하나님의 심판을 초래하게 된다. 이러한 것은 쉽게 종교적인 색채와 결합되어 이데올로기화 될 가능성이 많은데, 그렇게 된다면 더욱 절대적인 파괴의 방식으로 나타날 수 있다. 힘을 가진 자는 힘의 근원을 생각하고 청지기 의식을 가지고 약자를 섬기야 한다. 바로 그 때 파멸과 심판

- 
- 22) A. Y. Collins에 의하면 계시록의 여성 인격체들(the female personifications)은 헬라전통에서 빌려왔다. 예를 들어 로마(Rome)와 여신 로마(Roma)의 이미지로서의 계 17장의 음녀는 헬라의 윤리적 전통(Greek ethical tradition)과 연결된다. 따라서 이것은 로마 문화에 대한 윤리적 고발(a moral indictment)을 제공한다(1999; Osborne, 2004:488에서 인용).

이 아니라 하나님 나라 안에서의 공생과 살림이 임하게 된다.

## 나오면서

이 글은 다차원적·통합적 해석에 대한 시험적인 성격이지 완전한 결과를 얻으려는 것으로 의도되지 않았다. 상대적으로 본문이 말씀하는 것을 완전히 듣지 못할 위험성을 지니는 단차원적인 해석보다, 다차원적이며 통합적인 해석은 방법론에 대한 이해와 세밀한 주석을 위해 더 많은 노력과 주의와 시간을 필요로 하는 작업임에 분명하다. 그러나 이런 균형잡힌 해석은 계속 시도되어야 할 것이며 이 글이 이를 위한 자극이 되었으면 한다.

## 참고문헌

- BARR, D.L. 1986. Elephants and holograms: from metaphor to methodology in the study of John's Apocalypse(InSBL 1986 Seminar Papers. Atlanta : Scholars Press. p. 400-411.).
- BARR, D.L. 1998. Tales of the end: a narrative commentary on the Book of Revelation. Santa Rosa : Polebridge Press.
- BEALE, G.K. 1999. The Book of Revelation: a commentary on the Greek text. Grand Rapids : Eerdmans.
- CAMPBELL, G. 2004. Antithetical feminine-urban imagery and a tale of two women-cities in the Book of Revelation. Tyndale Bulletin, 55(1):81-108.
- CHILTON, D. 1990. The days of vengeance. Texas : Reconstruction Press.
- CLINES, D.J.A. 1996. Holistic interpretation(InCoggins, R.J. & Houlden, J.L., eds. A dictionary of biblical interpretation. London : SCM. p. 292-295.).
- COLLINS, A.Y. 1986. Reading the Book of Revelation in the twentieth century. Interpretation, 40:229-242.
- COMBRINK, H.J.B. 1990. Die krisis van die Skrifgesag in die gereformeerde eksegeese as 'n geleentheid. Ned Geref Teologiese Tydskrif, 31(3):325-335.
- CRAFFERT, P.F. 1995. The anthropological turn in New Testament interpretation: dialogue as negotiation and cultural critique. Neotestamentica, 29(2):167-182.
- DE BOER, M.C. 1992. Narrative criticism, historical criticism, and the Gospel of John. Journal for the Study of the New Testament,

47:35-48.

- DESILVA, D.A. 1992. The Revelation to John: a case study in Apocalyptic propaganda and the maintenance of sectarian identity. *Sociological Analysis*, 53(4):375-395.
- DU TOIT, A.B. 1990. Die toekoms van die Skrifgesag in die moderne eksegese: 'n hoofsaaklik Nuwe-Testamentiese perspektief. *Ned Geref Teologiese Tydskrif*, 31(4):509-519.
- EGGER, W. 1996. How to read the New Testament: an introduction to linguistic and historical-critical methodology(tr. by Heinegg, P.). Peabody : Hendrickson.
- FORD, J.M. 1998. 정복(In 필치 & 말리나., eds. 성서언어의 사회적 의미. 한국장로교출판사. p. 102-105.).
- FOWLER, R.M. 1989. Postmodern biblical criticism. *Forum*, 5(3):3-30.
- FRIESEN, S.J. 2001. Imperial cults and the Apocalypse of John: reading Revelation in the ruins. Oxford : Oxford University Press.
- JONKER, L. 1993. 'Text' in a multidimensional exegetical approach. *Scriptura*, 46:100-115.
- JORDAN, J.B. 1999. A brief reader's guide to Revelation. Florida : Transfiguration Press.
- KAISER, W.C., Jr. 1994. The single intent of Scripture(In Beale, G.K., ed. The right doctrine from the wrong text?: essays on the use of the Old Testament in the New. Grand Rapids : Baker. p. 55-69.).
- KING, F. 2004. Travesty or taboo? "Drinking blood" & Revelation 17:2-6. *Neotestamentica*, 38(2):3-3-325.
- KNIGHT III, G.W. 1999. The pastoral epistles. NIGTC. Grand Rapids : Eerdmans.
- LE ROUX, J.H. 1995. No theology, no relevance, no new South Africa.

- Old Testament Essays, 8(2):167-190.
- MALINA, B.J. & PILCH, J.J. 2000. Social-science commentary on the Book of Revelation. Minneapolis : Fortress Press.
- MARTIN, J.P. 1987. Toward a post-critical paradigm. New Testament Studies, 33:370-385.
- MCGINN, T.A.J. 1989. The taxation of Roman prostitutes. Helios, 16(1):79-110.
- MOYISE, S. 1998. Introduction to biblical studies. London : Cassell.
- MOYISE, S. 2001. Authorial intention and the Book of Revelation. Andrews University Seminary Studies, 39(1):35-40.
- NEUFELD, D. 2002. Sumptuous clothing and ornamentation in the Apocalypse. Hervormde Teologiese Studies, 664-689.
- OSBORNE, G.R. 1993. Theodicy in the Apocalypse. Trinity Journal, 14: 63-77.
- OSBORNE, G.R. 2002. Revelation. BECNT. Grand Rapids : Baker.
- OSBORNE, G.R. 2004. Recent trends in the study of the Apocalypse(In McKnight, S. & Osborne, G.R., eds. The face of New Testament studies. Grand Rapids : Baker Academic. p. 473-504.).
- PATTE, D. 1995. Ethics of biblical interpretation: a reevaluation. Louisville : Westminster/John Knox Press.
- PAULIEN, J. 1988. Recent development in the study of the Book of Revelation. Andrews University Seminary Studies, 26(2):159-170.
- PILCH, J.J. 1998. 별거벗음(In 필치 & 말리나., eds. 성서언어의 사회적 의미. 한국장로교출판사. p. 206-213.).
- PIPPIN, T. 1992. Death and desire: the rhetoric of gender in the Apocalypse of John. Louisville :Westminster John Knox.
- POYTHRESS, V.S. nd. Epistolary structure of Revelation: an outline. Westminster Theological Seminary syllabus.

- RISNEN, H. 1995. The clash between Christian styles of life in the Book of Revelation. *Studia Theologica*, 49(1):151-166.
- ROUSSEAU, J. 1985. The communication of ancient canonized texts. *Neotestamentica*, 19:92-101.
- ROYALTY, R.M. 1998. The streets of heaven: the ideology of wealth in the Apocalypse of John. Macon : Mercer University Press.
- RUSSELL, J.S. 1996. The Parousia: a critical inquiry into the New Testament doctrine of our Lord's second coming. Bradford : Kingdom Publications.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. 1991. Revelation: vision of a just world. Minneapolis : Fortress.
- STRAND, K.A. 1978. Chiastic structure and some motifs in the Book of Revelation. *Andrews University Seminary Studies*, 16:401-408.
- TATE, W.R. 1997. Biblical interpretation: an integrated approach. Peabody : Hendrickson.
- TELFORD, W.R. 2002. Modern biblical interpretation(In Barton, J., ed. The biblical world. Volume II. London and New York : Routledge. p. 427-449.).
- THOMAS, G.J. 1999. Telling a hawk from a handsaw?: an evangelical response to the new literary criticism. *Evangelical Quarterly*, 71(1):37-50.
- VAN DER VEN, J.A. 1998. God reinvented?: a theological search in texts and tables. Leiden : Brill.
- VAN ECK, E. 1995. Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: a narratological and social scientific reading. Pretoria : Tydskrifafdeling van die Nederduitsch Hervormde Kerk(HTS Suppl 7.).
- VORSTER, W.S. 1979. 'Moderne eksegesi' van die Nuwe Testament 'n ondermyning van die skrifgesag? *Hervormde Teologiese Studies*,

35:119-130.

WARDEN, D. 1991. Imperial persecution and the dating of 1 Peter and Revelation. *Journal of the Evangelical Theological Studies*, 34 (2):203-212.

WITHERINGTON 3, B. 2003. Revelation. *The New Cambridge Bible Commentary*. Cambridge : Cambridge University Press.



■ Abstract

A multidimensional-integrated understanding of  
the harlot Babylon in the Book of Revelation 17-18.

Young Mog Song  
(Kosin University)

The scope of this paper does not permit an exhaustive probe of a multi-dimensional-integrated understanding of the harlot Babylon in Revelation 17-18. Instead, this paper will serve to paint several, colourful, broad brush strokes upon the canvas of pertinent methods in the hopes of investigating the balanced meaning of the harlot Babylon. After evaluating modern trend of the New Testament hermeneutics, the following are probed respectively:(1) the meaning of the harlot Babylon in terms of narratological approach,(2) the analysis of the harlot in the light of socio-apocalyptic rhetorical interpretation,(3) the interactive meaning of the harlot from the perspective of the intertextual and feminist interpretation, and(4) the significance of the harlot Babylon toward the 21st

century Christian. The salient meaning of the harlot unfolded by this limited study is that owing to its tensive symbol, the Babylon is related both to the apostate Jews and to the pagan Rome.

주제어 :

다차원적-통합적 해석, 음녀 바벨론, 배교한 유대교, 이방 로마제국,  
간본문성