

요한계시록의 니콜라 추종자들과 황제숭배

임진수*

들어가는 말

이 논문이 다루고자 하는 요한계시록의 ‘니콜라 추종자들’(Νικολαῖται)¹⁾은 요한계시록 해석을 위한 난제에 해당한다.²⁾ 그것은 니콜라 추종자들의 기원과 실체에 대한 정확한 정보를 얻는 것이 불가능하기 때문이다. 이후의 연구에서도 밝히겠지만 니콜라 추종자들에 대한 이해의 출발점은 행 6:5에 등장하는 헬라어를 구사하는 유대기독교의 일곱 지도자 명단에서 시작된다. 교회사의 전통적인 이해는 방금 언급한 행 6:5의 일곱 명의 명단 중에서 마지막으로 언급되는 ‘안디옥 출신의 유대교 개종자였던 니콜라’(Νικόλαος, προσήλυτος, Ἀντιοχέυς)를 계시록에 나오는 니콜라 추종자들의 기원으로 여겨왔다(계 2:6, 15).³⁾ 그러나 지금 신약학 연구에서는 사도행전의 니콜라와 교부들이 주장하는 이단으로서의 니콜라 추종자들과 직접적인 연관이

* 감리교신학대학교, 부교수, 신약학.

- 1) 요한계시록 2:6,15에 등장하는 그리스어 고유명사 Νικολαῖοι 는 우리말 성경 『개역개정』과 『새번역』은 ‘니콜라 당’으로, 『공동번역』은 ‘니콜라오파’로 번역하고 있다.
- 2) Canon&Culture에 나오는 요한계시록 관련 논문은 이달, 『성경전서』(1911년)의 요한계시록 번역 특징에 대한 고찰, 『Canon&Culture』 4:2 (2010), 71-97가 있으며, 이 논문이 다루는 니콜라와 연관성이 있는 논문으로는 이상일, “예루살렘 초대 교회의 히브리파, 헬라파와 초기 기독교의 기원: 종교 사학과와 마르틴 행엘의 초기 분파 이론 재고”, 『Canon&Culture』 4:2 (2010), 217-255가 있다.
- 3) 예를 들어서 Irenaeus(Adv. haer. 3.11.1); Eusebius (H.E. 3.29.1); Hippolytus (Syntagma, De resurr., fr.1)와 같은 교부들이다. 이것을 위해서는 H. Räisänen, “The Nicolaitans: Apoc.2; Acta 6”, ANRW II, 26.2 (1995),1624 이하를 보라.

없다는 결론에 이르고 있다. 오히려 요한계시록 저자는 유대기독교적인 입장⁴⁾을 강하게 고수하면서 당시의 종교혼합주의적인 상황에 대해서 대립적이었으며 주변의 종교나 문화에 대해서 대립적인 입장을 취했던 것으로 보인다.⁵⁾ 특히 요한계시록의 서두에 등장하는 소아시아 일곱 교회로 보내는 편지 안에서 니콜라 추종자들에 대한 언급은 당시 소아시아에 유행하던 종교혼합주의적인 경향, 특히 황제숭배라는 맥락에서 이해된다. 요한계시록 기록자는 편지를 통해서 니콜라 추종자들을 공격하고 있는데, 이것은 그가 니콜라 추종자들의 신학과 대립하고 있었다는 것을 의미한다. 그러므로 필자는 요한계시록의 니콜라 추종자들의 신학적인 입장이 형성된 과정을 언급해 보고, 그것을 바탕으로 요한계시록 본문에 나오는 황제숭배와 니콜라 추종자들의 입장을 연결해서 설명해 보고자 한다.

1. 요한계시록의 일곱 교회와 니콜라 추종자들

요한계시록 2-3장에 나오는 일곱 교회는 당시의 여행경로에 맞게 에베소에서 시작하여 라오디게아로 끝나는 여행루트와 연결되고 있으며, 일곱 개의 서신들은 당시 요한계시록 공동체가 직면했던 삶의 환경을 반영하고 있다.⁶⁾

4) 제임스 던, 『신약성서의 통일성과 다양성』, 김득중, 이광훈 역, (서울:솔로몬, 2006), 401. 던은 “유대기독교는 율법에 대해서는 아주 보수적인 태도를, 바울에 대해서는 매우 적대적인 태도를 취했다”고 주장한다.

5) H. Räisänen, 앞의 논문, 1024 이하; R. Heiligenthal, “Wer waren die Nikolaiten?” Ein Beitrag zur Theologiegeschichte der frühen Geschichte,” *ZNW* (1991), 136-137에서 계시록의 니콜라 추종자들의 입장을 영지주의가 아닌 헬레니즘 유대교와 당시 이교도의 통속철학과의 대화에서 나타나는 제의규정들(die Ritualgebote)의 문제로 볼 것을 제안한다; N. Walter, “Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus,” *ZNW* 93 (2002), 202-203.

6) H. -J. Klauck, “Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung,” *Biblica* 73 (1992), 157; N. P. Friedrich, “Adapt or Resist?”

요한계시록 저자는 일곱 교회로 보내는 편지 안에서 니콜라 추종자들의 신학적인 노선을 강하게 비판하고 있다. 니콜라 추종자들은 계시록 안에서 에베소 교회로 보내는 편지 2:6과 버가모 교회로 보내는 편지 2:15 안에서 두 번만 등장한다. 그렇기 때문에 이 두 번의 경우를 가지고 니콜라 추종자들을 재구성하는 것은 어려운 문제다. 그러나 2:15이 제시하는 니콜라 추종자들에게 대한 언급은 그들의 신학적인 노선을 유추하는데 많은 힌트를 제공한다. 그것은 14절에서 버가모 교회를 책망하는 것이 니콜라 추종자들의 행위들을 엿보게 하는 유비(analogy)가 되기 때문이다. 계시록 저자는 편지를 통해서 버가모 교회에서 일어나는 잘못된 신앙적인 행위와 태도를 예수의 그리스도의 말씀으로 강력하게 비판하고 있다. 14a절과 15절을 비교해 보면 다음과 같다.⁷⁾

14a절 ... ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδασχὴν Βαλαάμ.

너는 그곳에서 발람의 가르침을 가지고 있다(사역)

15절 οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδασχὴν [τῶν] Νικολαϊτῶν ὁμοίως.

너 역시 그렇게 마찬가지로 니콜라 추종자들의 가르침을 가지고 있다(사역)

15절의 οὕτως는 선행하는 14a절 문장의 발람의 가르침(διδασχὴ)을 받는 접속사로서 그 내용은 14b절의 발람이 이스라엘 자손들 앞에 걸림돌을 놓아서(βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ) (그들이) 우상의 제물을 먹고(φαγεῖν εἰδωλόθυτα) 음행을 하도록(πορνεῦσαι) 모압 왕 발락을 가르쳤다(ἐδίδασκεν)는 것이다. 이것으로 우리는 저자가 니콜라 추종자들의 신학적인 노선을 ‘우상의 제물을 먹고 음행을 한다’는 것으로 규정하고 있으며 이것을 구약과 유대교 전승에 등장하는 발람의 이야기를 통해서 설명하고 있다는 것을 알 수 있다. 여기서 ‘음행을 한다’(πορνεῦσαι)는 것은 구약성경의

A Socio-Political Reading of Revelation 2.18-29,” *JSNT* 25 (2002), 189.

7) R. Heiligenthal, “Wer waren die Nikolaiten?” 133.

전통 안에서 이스라엘의 야훼신앙을 버리는 배교행위에 대한 비유적인 의미 (a figurative sense)이다.⁸⁾ 먼저 구약에 등장하는 발람의 이야기는 출애굽 과정에서 모압 왕 발락이 발람을 시켜서 광야를 통과하는 이스라엘 백성들을 저주하게 하는 사건이다. 그러나 구약은 발람이 처음의 의도와는 다르게 이스라엘 백성을 축복하는 것으로 끝이 난다(민수기 28장).⁹⁾ 그러나 유대교 전승 안에서 발람은 요한계시록 저자가 언급하는 것처럼 이스라엘 백성들에게 우상의 제물을 먹고 배교하게 하여 결국 신앙의 타락을 의미하는 음행을 하게 하는 결과를 이끌어내는 사람이다(고전 10:8을 비교).¹⁰⁾ 그러므로 유대교 전승에서 발람은 이스라엘을 야훼 신앙에서 배반하도록 부추기는 대표적인 인물이 된다. 이런 이해를 바탕으로 니콜라 추종자들의 가르침은 계시록 저자가 강조하고 있는 신앙의 순수성을 지키라는 요구와 대립하고 있다. 따라서 요한계시록의 신학적인 노선은 유대기독교의 노선과 맥을 같이하면서도 동시에 요한계시록의 핵심이 되는 기독교 중심의 신앙에서 벗어나는 입장에 대해서 비판적이다.¹¹⁾

우리는 계시록 저자가 발람을 예로 들어 말하고 있는 주제가 ‘우상제물을 먹고 음행을 하도록 하는 가르침’과 관련하여 무엇을 의미하는지 탐구해 보아야 한다.¹²⁾ 먼저 “우상의 제물을 먹는다”는 것은 초대기독교가 발전하던 당시의 종교적인 환경과 관계가 있다. 계시록이 기록되던 당시 소아시아의

8) H. Räisänen, “The Nicolaitians,” 1616.

9) N. Walter, “Nikolaos,” 214.

10) Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament III* (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979), 793.

11) R. Heiligenthal, “Wer waren die Nikolaiten?,” 137; A. Y. Collins, “The Political Perspective of the Revelation to John,” *JBL* 96 (1977), 252-256, 는 요한계시록의 정치적인 저항을 유대교의 열심당의 능동적인 투쟁과 연결하면서 요한계시록 역시 성전전승(the holy war tradition)을 바탕으로 한 수동적인 저항이라고 해석한다.

12) 우상제물을 먹고 음행을 한다는 주제는 고전 10:7-8에서 언급된다. 바울사도가 이것을 말하는 입장은 일차적으로 당시 고린도교회의 개종자들이 과거의 습관을 따라서 이방인들의 제사에 참여하는 것을 말한다. 이와 관련된 신약성경의 언급은 고전 8:9; 10:23-29; 롬 14:1-를 보라.

종교적이고 사회적인 환경은 당시 세계의 제의들(cults)과 밀접한 관련이 있는 것으로 알려지고 있다.¹³⁾ 요한계시록 일곱 교회의 무대가 되는 소아시아는 당시 로마제국의 영향력 아래 존재하고 있었다. 특히 옥타비아누스는 악티움 해전을 기점으로 지중해를 중심으로 한 권력을 장악하는데 성공하여 로마제국의 평화(Pax Romana)시대를 열었다.¹⁴⁾ 그 이후 로마의 황제들은 자신들이 지배하는 지중해 지역들 안에서 로마의 통치 이데올로기의 일환으로 황제숭배를 실행해 나갔다.¹⁵⁾ 이미 많은 연구에 의해서 밝혀진 것처럼 소아시아 안에는 수백 개의 황제숭배를 위한 제단과 건물이 존재했고,¹⁶⁾ 그 중에서도 소아시아 일곱 교회가 존재하였던 에베소와 버가모, 서머나, 두아디라는 황제숭배를 중심으로 한 다양한 종교적인 흐름이 뒤섞여 있는 종교혼합주의적인 경향을 가지고 있었다.¹⁷⁾ 특히 이 황제숭배를 통해서 로마의 황제들을 ‘존귀한 자’를 의미하는 신적 칭호 아우구스투스(Augustus=Σέβαστος), 신(deus/divus)으로 신격화했고, 이런 현상들은 소아시아의 여러 지역에 세워진 황제를 위한 제단이나 신전 혹은 주화를 통해서 나타난다.¹⁸⁾ 이 현상들은 계시록의 저자처럼 기독교나 유대교의 유일신 사상을

-
- 13) 고전 10장에도 나오는 이방인의 제사(의)는 다양한 형태로 존재했는데 그것은 결혼식, 장례식, 상인조합을 포함하며, 유대교는 그곳에서 나오는 고기를 먹는 것도 엄격히 금지하였다. 계시록 저자가 이런 입장을 고려하고 있다면 그것은 음행과 우상제물을 비판하는 것과 잘 연결된다. S. J. Friesen, “Satan’s Throne, Imperial Cults and the Social Settings of Revelation,” *JSNT* 27 (2005) 351-373 중 368-369를 보라.
- 14) N. P. Friedrich, “Adapt or Resist?” 191-192; 신동욱, “Pax-Romana에 대한 요한계시록의 입장,” 「신약논단」 17 (2010), 147-175 중 160-161.
- 15) S. J. Friesen, *Imperial Cult and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 27-32, 95-101.
- 16) S. R. F. Price, *Ritual and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), xxii-xxiii. Price는 앞에서 제시한 자신의 책에서 소아시아에 분포하고 있었던 당시의 제국을 위한 제단과 신전의 상황을 제시하고 있다.
- 17) S. J. Friesen, *Imperial Cult*, 32.
- 18) S. J. Friesen, 위의 책, 25-32, 75-76; Friesen의 입장을 지지하는 사람은 Witulski이다. 그의 책 T. Witulski, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der*

신뢰하던 사람들에게 큰 압력이 되었고 ‘안디바의 순교’ (Ἀντιπαῖς ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου)와 같은 박해상황까지 발전하였다. 그러므로 계시록 저자가 비판했던 ‘우상제물을 먹고 음행을 하는 것’은 황제숭배를 배경으로 전개되던 제의(cult)와 관련이 있는 것으로 타종교의 신성을 인정한다는 타협적인 태도를 의미하였다. 이렇게 계시록 저자는 당시의 종교적인 환경에 대해서 타협적인 태도를 보였던 니콜라 추종자들의 입장을 ‘음행과 우상제물을 먹는 것’으로 규정하였고 그 이면에 사탄의 영향이 있는 것으로 보았다(2:13).¹⁹⁾

계속해서 ‘우상숭배와 음행을 한다’는 표현은 두아디라 교회에서 활동하고 있던 여자 예언자 이세벨의 활동을 통해서도 나타난다(2:20). 그러므로 요한계시록에 등장하는 니콜라 추종자들은 발람의 가르침과 이세벨의 가르침과 같은 동일노선이거나 유사한 신학노선을 가지고 있었고 계시록 저자는 그것을 강력히 비판했던 것이다. 이런 이유로 다음의 논의는 요한계시록 저자가 비판하는 니콜라 추종자들과 발람, 이세벨로 이어지는 그들의 신학노선을 설명하는데 집중하고자 한다.

2. 니콜라 추종자들과 발람과 이세벨

2.1. 니콜라 추종자들

이미 앞에서 언급한 것처럼 요한계시록 안에서 니콜라 추종자들이 누구였는가 하는 것은 교회사와 요한계시록 주석에서 많은 논란이 되어왔지만 요한계시록의 일곱 개의 회람 서신 중 에베소 교회(2:6)와 버가모 교회(2:16)에서 활동하고 있던 이들의 실체와 기원은 서로 아무런 연관이 없는 것으로 밝혀졌다. 그러나 학자들의 판단에 의하면 니콜라 추종자들이 사도행전 6장

kultisch-religiösen Kaiserverehrung (Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 2007), 33-35을 보라.

19) 데이비드 E. 아우네, 김철 역, 『요한계시록 1-5』 (서울: 솔로몬, 2003), 529-532.

에 나오는 일곱 명 지도자(유대기독교인들) 명단 맨 마지막에 나오는 니콜라와 관계가 있다고 본다. 그 니콜라는 이방인으로 살다가 유대교로 개종했고 다시 예수 그리스도를 따르면서 헬라어를 구사하는 일곱 명의 지도자 명단에 속하게 되었다(행 6:5).²⁰⁾ 사도행전은 이들이 스테반의 순교 이후에 흩어졌다가 안디옥을 중심으로 활동했다고 보도한다(행 11:19). 사도행전 11:19-20을 보면 이들은 처음에 유대인을 중심으로 선교하였지만 나중에는 헬라인들에게까지 확장하고 있다. 그리고 예루살렘 교회는 이 소식을 듣고 바나바를 안디옥으로 보내 그 공동체를 굳건하게 한다. 이어서 바나바는 다소에 머무르고 있던 바울을 그곳으로 데리고 와서 함께 동역을 하였으며 그 결과 안디옥 교회는 이방인 중심의 교회로 성장하게 된다. 그 결과 그곳에서 처음으로 “그리스도인”(Χριστιανοί) 칭호가 생겨나게 되었다(행 11:26).

학자들은 이 흐름 속에서 니콜라도 그의 고향이었던 안디옥에 도착하였을 것으로 추정한다. 사도행전이 언급하는 니콜라의 이 성향을 유추해보면, 그는 유대교가 추구하는 율법중심의 입장과 반대로 타종교에 대해서 관대한 태도를 보였을 것으로 추정된다.²¹⁾ 그 결과 니콜라 주변에는 그를 따르는 사람들이 많이 생겨났고, 이들은 계시록에 나오는 것처럼 ‘니콜라 추종자들’이라는 하나의 분파를 형성하였을 것이다.²²⁾ 이들은 니콜라처럼 사도행전의 15장 29절의 사도척령에 대해서도 유연한 태도를 보였고, 결국 이방인 제사에서 등장했던 우상제물을 먹는 것에 반대하는 유대기독교의 입장과는 다른 길을 간 것으로 보인다.²³⁾ 특히 계시록이 말하는 ‘우상제물을 먹는 것’은 앞에서 언급한 황제숭배와 연결된다. 당시 소아시아 안에는 황제숭배와 연결된 여러 가지 사교조직이나 동맹이 존재하고 있었다.²⁴⁾ 따라서 니콜라의

20) H. Räisänen, “The Nicolaitians,” 1631.

21) H. Räisänen, 앞의 논문, 1631-1632.

22) H. Räisänen, 앞의 논문, 1616, 1625.

23) Stefan Schreiber, “Die Offenbarung des Johannes,” *Einleitung in das Neue Testament*, ed., Martin Ebner, Stefan Schreiber (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2013), 577.

24) 앞의 각주 18을 보라.

신학노선을 떠났던 사람들(니콜라 추종자들은 그들의 입장을 강하게 관철시켜 나갔고, 이것이 요한계시록이 기록되던 당시 유대기독교적인 기반을 가진 계시록 저자의 입장에서 볼 때는 ‘우상숭배와 음행(배교)’으로 여겨졌다고 판단된다. 그래서 계시록 저자는 니콜라 추종자들이 ‘우상제물을 먹게 하고 음행을 하는 것’을 종교혼합적인 타협이며 배교라고 비판했던 것이다.²⁵⁾ 이렇게 사도행전의 니콜라와 요한계시록의 니콜라 추종자들은 이방인 세계에 대해서 개방적이었으며 그 결과 기독교 신앙을 가지고 있지만 주변세계와 갈등을 피하려는 태도를 가졌던 것으로 보인다. 그러나 요한계시록 저자는 니콜라 추종자들이 당시 주변종교에 대해서 타협적인 태도를 가지는 것에 반대하였고 한걸음 더 나아가서 당시의 주변 환경으로부터의 단절까지 감수하였다. 이것으로 그는 기독교의 정체성을 지켜야 한다고 주장했고 주변 세계에 대한 타협적인 태도를 사탄의 숭배로 비판했던 것이다.²⁶⁾ 그러므로 요한계시록의 사탄에 대한 이해는 이렇게 황제숭배를 기반으로 한 당시의 종교혼합주의적인 맥락에서 이해되어야 한다.

이런 이유 때문에 요한계시록은 극단적 이원론에 기초한 ‘교회와 국가의 대립’을 유지해 나간다. 요한계시록은 용과 첫 번째 짐승, 두 번째 짐승이 통치하는 바벨론(로마제국)이라는 국가를 하늘에서 내려오는 하나님과 어린양 그리고 신앙을 지킨 성도들이 시민이 되는 하늘의 새 예루살렘과 비타협적인 극단적 이원론의 구조로 몰아간다.(12-13, 17-18장) 즉 사탄이 지배하는 세상의 권력(로마제국)은 하나님과 그리스도가 통치하며 하늘에서 내려오는 새 예루살렘과 대립하며 그 지상의 나라는 결국 종말을 맞이하게 된다는 것이다.²⁷⁾ 신약성서에 나타나는 일반적인 교회와 국가의 관계는 상보적인 것으로 극단적인 대립을 피하고 있다(롬 13:1-7; 벧전 2:13-14; 딤후 3:1). 그러나 계시록 저자의 입장에서 볼 때 니콜라 추종자들이 우상제물을 먹고

25) N. Walter, “Nikolaos,” 214.

26) S. Schreiber, “Die Offenbarung des Johannes,” 577.

27) G. B. Caird, *Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (New York: Harper&Row, 1966), 289.

음행을 하는 것은 황제숭배이며 당시의 종교와 타협을 의미하였다. 이 니콜라 추종자들이 바울의 선교 이후 소아시아 지역에 널리 퍼지게 되었고, 요한계시록 저자는 “유대기독교적인 신학”(Jewish Christian Theology²⁸)의 묵시사상에 기초하여 니콜라 추종자들을 우상숭배와 음행하는 사람들로 비판했던 것이다.²⁹)

이런 전승이 교회사 안에서 이단투쟁을 거치면서 이어졌고 그 과정에서 교부들은 니콜라 추종자들을 영지주의 소종파라고 주장하였다. 특히 이레네우스는 “니콜라 추종자들이 자유주의적인 생활을 하며 우상제물을 먹는다”는 주장을 하였다(Irenäus, Haer I, 26:3).³⁰ 그의 주장에 따르면 “니콜라 추종자들의 스승은 사도행전의 니콜라다. 그리고 그는 “그들이 간음을 하고 우상제물을 먹는 것이 요한계시록에 잘 나타난다”고 말한다. 이레네우스의 이런 판단은 요한계시록을 기초로 하여 제기되는 주장이지만, 우리는 요한계시록에 나오는 니콜라 추종자들이 영지주의자들이라고 증명할 수 없다. 그리고 위에서 언급한 이레우스의 주장(Irenäus, Haer I, 26:3)이 다른 곳에서는 “니콜라 추종자들을 반율법주의적”이라고 언급한다.³¹ 이런 경향이 히폴리투스에게도 이어져 니콜라 추종자들을 영지주의자들이라고 부른다. 그러나 그의 주장도 니콜라 추종자들의 영지주의적 특성을 정확하게 서술하지 못하고 있다(Hipp., Ref VII, 36,3).³² 이런 사실을 종합할 때 요한계시록 안에서 니콜라 추종자들이 영지주의 운동의 한 흐름이었다는 주장은 설득력이 떨어진다. 따라서 우리는 니콜라 추종자들의 올바른 이해를 위해서 요한계시록의 본문 자체를 더 면밀하게 검토하는 것이 필요하다.

요한계시록에서 니콜라 추종자들을 언급하는 첫 번째 문장은 2장 6절에

28) E. S. Fiorenza, “Apocalyptic and Gnosis in Revelation,” *JBL* 92 (1973/12), 575 이하를 보라.

29) 우상제물에 대한 계시록 저자 요한의 바울의 입장 차이에 대한 논의는 H. Räisänen, “The Nicolaitians,” 1633-1634를 보라.

30) R. Heiligenthal, “Wer waren die Nikolaiten?” 134.

31) R. Heiligenthal, 앞의 논문, 134.

32) R. Heiligenthal, 앞의 논문, 134.

서 “나 역시 미워하는 니콜라 당의 행위를 내가 미워하고 있다”(μισείς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ καὶ γὼ μισῶ)는 것이다. 이 문장은 관계문장을 포함하여 주문장에서도 동사가 현재형으로 되어 있다. 이것은 에베소 교회로 보내는 편지가 기록되던 당시의 상황을 보여준다. 그러나 이 문장 앞에 나오는 ‘악한 자들’과 ‘자칭 사도들’과 관련된 언급들은 동사가 단순과거형(Aorist)로 표현되어 지나간 과거가 되고 있다.³³⁾ 그러므로 니콜라 추종자들의 가르침 자체가 당시 저자가 당면하고 있던 소아시아 일곱 교회의 심각한 문제라는 것이 드러난다. 그러나 니콜라 추종자들에 대한 구체적인 언급은 버가모 교회를 향한 예수 그리스도의 말을 통해서 드러난다(2:15). 여기서 언급하는 니콜라 추종자들의 신학적인 경향 역시 직접적인 진술이 아니라 구약의 전승에 나오는 발람의 이야기를 통해서 유추하게 된다.

2.2. 발람

본문을 보면 계시록의 저자는 문맥의 정황상 니콜라 추종자들의 입장을 발람의 빛에서 설명하고 있다. 발람의 이야기는 민수기 22-24장에 나오는 이야기로 모압 왕 발락이 광야로 통과해 가던 이스라엘을 저주하려고 하는 동기에서 비롯된다. 발락은 발람을 초청하여 이스라엘을 저주하려고 하였지만, 발람은 그 반대로 하나님의 영의 인도를 받아서 이스라엘을 축복한다. 그래서 발락이 발람을 통해서 이스라엘을 저주하려는 시도는 성공을 거두지 못하는 것으로 나온다. 그러나 신명기 25장 이하에는 이스라엘 백성들이 “숫딤에서 모압 여인들과 음행을 하였고 바알브올에게 바치는 제사 음식을 먹고 마셨다”고 말한다. 또한 신명기 31장 16절에는 “발람의 꾀를 따라서 이스라엘 자손들이 여호와 앞에서 범죄한 것”을 언급하고 있다. 민수기와

33) 데이비드 E. 아우네, 김철 역, 『요한계시록 1-5』, 538. 아우네는 에베소 교회를 향한 칭찬과 책망에서 2절에서 언급하는 ‘자칭 사도들’과 ‘니콜라 추종자들’이 문법적인 시제 상 서로 다른 그룹이라고 주장한다.

신명기의 이런 내용들을 종합하면 발람의 이야기는 이스라엘의 출애굽 전통에서 매우 강한 영향을 미쳤음을 보여준다. 그리고 이 전통은 시간이 지나면서 유대교 문헌 안에서 발람이 유대교의 이단을 대표하는 하나의 모범(모델)이 되었다.³⁴⁾ 이렇게 발람을 이단의 전통에서 보는 입장은 신약성경의 후기 문헌에도 나온다(벤허 2:15; 유 1:11).³⁵⁾ 이미 앞에서 제시한 2:14절과 15절의 문장 비교는 요한계시록 저자가 위에서 제시한 것처럼 구약의 전통과 유대교의 성서해석 전통을 따라서 발람을 이스라엘 종교를 왜곡하게 하는 이단의 대표자로 내세우고 있음을 보여준다. 이것을 통해서 요한계시록 저자는 니콜라 추종자들의 가르침과 태도가 하나님과 그리스도에 대한 올바른 신앙을 왜곡하는 것이라고 말하고 있다.

2.3. 이세벨

요한계시록 저자가 구약을 이용해서 니콜라 추종자들의 신학을 공격하는 입장은 다시 두아디라에서 활동하던 이세벨에 대한 비판을 통해서 절정에 이르게 된다. 우리는 여기서 요한계시록 저자가 구약에 나오는 발람과 이세벨을 예로 들어서 에베소와 버가모에 등장하는 니콜라 추종자들의 입장을 설명하고 있음을 주목해야 한다. 그리고 이 경향은 소아시아 일곱 교회의 전체 상황과도 연결된다.³⁶⁾ 왜냐하면 에베소의 니콜라 추종자들과 버가모의 니콜라 추종자들과 발람, 다시 두아디라 교회의 이세벨 모두는 ‘음행을 하는 것과 우상제물’을 먹는 것으로 같은 신학노선을 취하고 있기 때문이다(2:6, 14-15, 20).

34) N. Walter, “Nikolaos,” 218, 에서 제시되는 유대교 문헌들은 다음과 같다. Philo, Vit. Mos. I 292-300; Ps. Philo, Lib. Ant. XVIII 13; Josephus, Ant. IV 126-140; 4Q 339.

35) H. Balz/W. Schrage, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 144, 235.

36) H. -J. Klauck, “Das Sendschreiben,” 165.

이세벨에 대한 언급은 앞에서 언급한 발람의 이야기처럼 구약성경 안에서 이스라엘을 타락하게 하는 대표적인 유형이다. 요한계시록 안에서 이세벨은 ‘자칭 예언자’(ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφήτιν) 라는 어떤 여성 지도자를 암시하는 은유적인 이름이다. 이 여성 지도자는 이세벨로 대변되는 여자 예언자로서 “내 종들을 가르쳐 피어 행음하게 하고 우상의 제물을 먹게 하는”(διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἑμούςσ δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόβουτα) 일들을 하고 있다(2:14). 이것으로 이세벨이 하는 일은 앞에서 나온 발람과 니골라 추종자들의 일들과 직접 연결된다. 저자가 여기서 은유적인 이름으로 이세벨을 언급하는 것은 레바논의 공주였던 그녀가 아합 왕과 결혼 하면서 북이스라엘 사람들로 하여금 바알을 숭배하도록 한 사건과 연결하려는 것이다(왕상 16:29-33; 18:19). 이렇게 그녀가 이스라엘의 종교를 바알숭배로 전환시키려는 시도에 대해서 당시의 엘리야는 거세게 비판하였고, 그로 인하여 엘리야와 이세벨의 적대관계가 형성되었다. 그리고 엘리야가 이세벨을 비판하고 바알 선지자들을 물리친 사건은 훗날 유대교를 바로 세우고자 노력했던 하시딤과 열심당원들의 정신적인 기초가 되었다.³⁷⁾

요한계시록은 두아디라 교회 안에서 이세벨로 상징되는 노선을 따르는 추종자들을 “그녀의 자녀들”(τὰ τέκνα αὐτῆς)로 부른다. 이 말속에는 이세벨의 가르침을 통하여 예수의 추종자들 중 일부가 바른 신앙노선에서 벗어나 다른 입장을 가지게 되었다는 의미가 들어 있다(2:14). 이것은 이세벨로 상징되는 여자 예언자가 두아디라 교회 안에서 특별한 가르침을 행하였고, 그러한 그녀의 행동이 계시록 저자의 눈에는 ‘음행을 하고 우상의 제물을 먹게 하는 것’으로 당시의 주변종교를 용인했다는 것을 의미한다. 여기서 ‘여자 예언자가 누구인가?’는 많은 논란이 있다. 이세벨로 상징되는 이 여인은 두아디라 교회의 지도자적인 역할을 하였던 여성으로 추정된다. 두아디라 교회로 보내는 편지 안에는 많은 함의들이 들어 있는데 그것들은 “이세벨의 행위들”(τὰ ἔργα αὐτῆς), “그녀의 가르침”, “사탄의 깊음”과 같은 용어들을

37) F. F. 부르스, 나용화 역, 『신약사』 (서울: 기독교문서선교회, 2006), 115.

통해서 대변된다. 이런 일련의 진술들은 두아디아 교회 안에서 그녀의 영향력이 컸다는 것을 말한다. 그러나 그 모든 것들이 결국 계시록 저자의 입장에서 볼 때 기독교 신앙으로부터의 타락이며 배교를 의미한다. 그래서 그는 두아디아 교회로 보내는 편지에서 예수 그리스도는 두아디아 교회가 “이세벨이라는 여인을 용납한 것”(ὅτι ἀφείξ τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ)을 책망했다고 강하게 비판하였다.

우리는 지금까지의 논의를 통해서 니골라 추종자들의 행위들이 발람과 이세벨로 이어지는 같은 신학노선에 기초해 있다는 것을 살펴보았다. 결국 니골라 추종자들은 계시록 저자의 신학과 대립하는 입장을 가지고 있었으며 소아시아 일곱 교회에 지대한 영향을 미치는 대표적인 그룹이었음을 알게 된다. 그 결과 그들의 활동은 발람과 이세벨로 대변되는 은유가 보여주는 것처럼 계시록 저자가 주장하는 올바른 신앙에서 벗어나고 있음을 암시한다. 요한계시록 저자는 이런 입장에 대해서 반대하며 묵시적인 사상에 기초하여 니골라 추종자들의 반대노선이 무엇인지를 구체적으로 말하지 않고 은유적으로 말하고 있는데, 그것은 요한계시록 전체를 통해서도 마찬가지이다. 그의 이런 태도는 계시록 공동체의 주변환경과 박해를 당하는 환경에서 유래하는 것이었다. 그러므로 우리는 이런 은유의 의미를 파악하면서 계시록을 이해해야만 한다. 위에서 살펴본 것처럼 요한계시록은 니골라 추종자어나 이세벨로 대변되는 여자 예언자의 역할을 사탄과 연결해서 서술하고 있다. 그리고 이러한 사탄의 활동에 대한 서술은 요한계시록 본문의 중심부에 해당하는 용과 두 짐승들, 음녀 바벨론으로 이어지는 묵시적인 설명을 통해서 확대되어 설명된다(12-17장). 그러므로 우리는 일곱 교회의 니골라 추종자들의 입장과 계시록 다른 본문에 나오는 사탄에 대한 입장을 요한계시록 텍스트의 내재적인 연결고리를 가지고 살펴보아야 한다.

3. 니골라 추종자들과 사탄

위에서 살펴본 것처럼 계시록 저자가 니골라 추종자들을 비판하는 근거는 그들이 음행을 하고 우상의 제물을 먹는 것이었다. 이것은 당시 요한공동체가 직면했던 상황으로 이방종교에 대한 관용적인 태도나 혹은 그 제의에 참여하는 것을 의미한다. 무엇보다도 계시록 저자는 이런 행위를 황제숭배를 통해서 대변되는 사탄숭배와 연결하여 비판하고 있다. 이미 언급한 것처럼 소아시아 일곱 교회 안에는 사탄과 관련된 여러 개의 진술이 나타나며 위에서 언급한 니골라 추종자들과 연결된다. 그리고 이 관점들은 다시 요한계시록의 묵시전 개 과정에서 잘 드러난다(4:1-22:5). 이것은 우리들로 하여금 요한계시록의 묵시에 나타나는 사탄에 대한 진술을 전체적으로 검토해 보도록 요청한다. 저자는 자신의 묵시를 전개해 나가면서 히브리어 표현 ‘사탄’(ὁ Σατανᾶς)과 헬라이어 표현 ‘마귀’(ὁ Διάβολος)를 번갈아 사용한다(2:9-10; 12:19; 20:2). 그러므로 이 두 용어는 저자에게 있어서 같은 개념이다. 그리고 그는 이 두 개념을 통해서 소아시아 일곱 교회에 등장하는 사탄의 활동과 요한계시록의 묵시에 등장하는 황제숭배를 밀접하게 연결한다.

소아시아 일곱 교회 중에서 사탄의 활동을 언급하는 교회는 두 번째 서신에 해당하는 서머나 교회다.³⁸⁾ 계 2:9-10 안에서 ‘사탄’과 ‘마귀’라는 단어를 병행해서 사용하는 것은 헬라이어 독자와 유대인 독자를 겨냥하고 있는 것으로 보인다. 먼저 9절은 서머나 교회가 ‘자칭 유대인들의’ 박해를 받고 있다는 것을 말하고 그들의 모임을 “사탄의 모임”(συναγωγή τοῦ σατανᾶ)으로 규정한다.³⁹⁾ 그리고 이어지는 10절은 마귀가 공동체를 박해할 것을 예고

38) 서머나 유대인들의 황제숭배에 대한 자선 대해서는 데이비드 E. 아우네, 『요한계시록 1-5』, 568-574.

39) 이렇게 유대인들의 회당을 사탄의 모임으로 규정하는 것은 요한계시록이 기록되던 당시를 전후로 하여 유대인들이 당시의 그레코-로만 세계에 적응하기 위하여 당시의 종교적인 환경에 대해서 관대한 태도를 가지고 참여한 것에 대한 비판을 의미한다. P. A. Harland, “Honouring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life among Associations(Jewish, Christian and Other) in

한다. 이것을 통해서 서머나 교회는 유대교와 대립관계에 있었다는 것을 알 수 있다. 당시 유대교는 로마가 인정하는 공인 종교(*religio licita*)였고 로마의 황제숭배에 대해서 묵인하거나 용인하는 관용적인 태도를 가졌다.⁴⁰⁾ 특히 10절에서 강조되는 “시험과 마귀가 몇 사람을 옥에 던져 넣을 것”이라는 예고는 당시의 교회가 경험하게 되는 박해상황을 반영한다. 따라서 저자가 비판하는 서머나와 빌라델비아 교회의 사탄모임도 한편에서는 에베소 교회에 등장한 니골라 추종자들과 같은 노선에서 이해하게 된다(계 2:6,9; 3:9).

계시록의 사탄이 황제숭배와 직접적인 관련이 있다는 사실은 버가모 교회를 향한 편지에서 더 구체화된다. 이미 앞에서 버가모 교회의 상황을 다루면서 니골라 추종자들과 발람이 밀접한 관계를 가지고 있다는 것을 밝혔다. 여기서는 한 걸음 더 나아가서 니골라 추종자들의 신학적인 경향이 로마의 황제숭배와 밀접이 관련이 있다는 것이 드러난다.⁴¹⁾ 계시록 저자는 버가모를 “사탄의 권좌가 있는 곳”(ὄπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ), “사탄이 사는 곳”(ὄπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ) 이라고 말하고 “충성된 증인 안디바가 그곳에

Asia Minor and the Apocalypse of John,” *JSNT* 77 (2000), 99-121 중 107 이하를 보라.

- 40) 유대인들은 로마의 황제를 신격화 하는 과정에 대해서 1) 황제를 신으로 보고 유대인들이 황제에게 희생제물을 바치는 것(*sacrifice to somebody*)이 가능한지 아니면 2) 황제가 신은 아니지만 황제를 위해서(*behalf on somebody*) 제물을 바치거나 기도를 할 수 있다는 논의를 하기도 했다. 그러나 황제 숭배를 위해서는 후자의 입장을 더 선호한 것으로 보인다. 그러나 기독교인들은 이런 입장에 대해서도 거부하므로 박해를 받는 원인을 제공하기도 하였다. S. R. F. Price, *Ritual and Power*, 209, 220-221을 보라; S. J. Friesen, “Satan’s Throne,” 368, 은 계 2:9의 사탄의 회당, 2:13의 사탄의 권자와 사탄이 사는 곳, 2:24의 사탄의 깊은 것의 용법이 단지 황제 숭배만 의미하는 것이 아닌 것으로 본다. 유대인들과 황제숭배와 관련된 훌륭한 논의는 J. S. McLaren, “Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian,” *JSNT* 27 (2005), 271-273을 보라
- 41) 계시록이 기록될 당시 버가모에는 1) 제우스와 여신 아테네의 제단, 2) 아스클레피오스 제단, 3) 로마 여신과 아우구스투스 신전이 있었고, 4) 로마의 소아시아 통치의 중심지였다. S. J. Friesen, 앞의 논문, 357-358을 보라. 그리고 Friesen은 이런 경향이 결국 니골라당과 관계가 있다고 주장한다. 그의 같은 논문 369를 보라.

서 죽임을 당했지만 그의 믿음을 버리지 않았다”고 말한다. 이런 진술은 이미 연구에서 드러나는 것처럼 버가모 지역에서 진행되던 황제숭배와 종교 혼합주의적인 경향을 말하는 것으로 기독교 신앙이 이런 상황과 대립하거나 충돌하고 있었음을 보여준다.⁴²⁾

그리고 두아디라 교회 안에서도 이세벨의 가르침을 따르지 않고 소위 “사탄의 깊은 것을 알지 못하는 사람들이 있다”(οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βάθη τοῦ σατανα)고 말한다(2:24). 여기서 말하는 사탄의 깊은 것은 매우 의미심장한 표현이다. 이것의 의미는 고린도전서 2장 10절에 나오는 “하나님의 깊은 것”(τὰ βᾶθη τοῦ θεου)⁴³⁾을 통해서 유추된다.⁴⁴⁾ 여기서는 ‘사탄의’라는 속격을 통해서 계시록의 적대자들의 입장이 강조되고 있다. 이것은 계시록의 사탄에 대한 용법이 당시의 사회, 정치, 종교적 상황이 뒤엉켜 있는 종교혼합주의적인 배경을 가진 황제숭배를 배경으로 사용되고 있음을 의미한다. 계속해서 이런 입장은 빌라델비아 교회로 보내는 편지 안에서 ‘차칭 유대인들’이 ‘사탄의 모임’(συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ)으로 나타난다(3:9). 그러나 빌라델비아 교회는 이와 같은 위기 상황 속에서도 그리스도의 이름을 배반하지 않았다(3:8). 이렇게 위에서 살펴본 일곱 교회로 보내는 편지들 중에 나오는 ‘사탄/마귀’의 용법은 그리스도에 대한 고백을 지켜내야 하는 기독교 공동체의 정치, 경제, 사회적인 어려움을 보여준다.

요한계시록의 일곱 교회 편지에 나타난 사탄의 활동에 대한 강조는 계시

42) S. J. Friesen, 앞의 논문, 366, 은 ‘사탄이 사는 곳’이라는 개념을 황제숭배로만 보지 말고 당시 환경의 긴장관계도 같이 보도록 제안한다. 그러나 트라야누스 황제와 플라니우스와의 서신 왕래는 계시록 보다는 후대의 자료이지만 황제숭배와 관련해서 존재했던 기독교인의 박해의 가능성을 보여준다. N. P. Friedrich, “Adapt or Resist?” 195-198을 보라.

43) 이 표현은 ‘영지주의자들이 영지를 획득하여 하나님의 존재의 깊이에 도달할 수 있다고 주장했던 것을 말한다. C. K. 바레트, 박세순, 박경미 옮김, 『고린도전서』 (서울: 한국신학연구소, 1990), 98; H. Räisänen, “The Nicolaitians,” 1622.

44) 이 표현의 문맥은 이세벨과 관련해서 나오는 것이지만 이미 앞에서 지적한 니콜라 추종자들이 추구하는 입장에서 고려되어야 한다. H. Räisänen, 앞의 논문, 1622.

록 12장 9절을 통해서 구체적으로 언급된다. 이 구절의 문맥은 요한계시록 안에서 사탄과 교회의 투쟁을 신화적으로 그리고 있다. 12장은 예수 그리스도의 등장으로 하늘을 지배하던 사탄이 미가엘과의 전투에서 패하여 지상으로 쫓겨나고, 그 결과 땅은 사탄이 잠시 지배하는 영역이 된다고 묘사한다. 그 과정에서 9절이 진술하는 것처럼 사탄의 실체는 큰 용(ὁ δράκων ὁ μέγας), 소위 마귀(ὁ καλούμενος Διάβολος), 옛 뱀(ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), 사탄(ὁ Σατανᾶς), 즉 천하를 속이는 자(ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὄλην) 라는 표현을 통해서 설명된다. 여기서 특히 용을 ‘옛 뱀’으로 말하는 것은 용의 기원을 창세기의 뱀 이야기와 연결하는 것이며, 계시록 저자는 이렇게 구약의 전승을 가지고 사탄의 활동을 설명한다(창 3:1-14). 여기서 용(사탄)의 주된 활동은 ‘천하를 속이는 것’이다. 그리고 9절이 말하는 용에 대한 묘사는 20장 2절을 통해서 다시 반복된다. 따라서 12장 이후에 전개되는 사탄의 활동은 22장 5절까지 확장되고 있는 것으로 보인다.

특히 12장 9절은 그렇게 하늘을 지배하던 용이 “땅으로 내던져졌다”(ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ’ αὐτοῦ ἐβλήθησαν)고 말하고 이어서 “그의 천사들(사자들)도 그와 함께 내던져졌다”(καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ μετ’ αὐτοῦ ἐβλήθησαν)는 표현은 12장 이후에 전개되는 로마제국의 권력 구조가 하늘에서 땅으로 쫓겨난 사탄의 지상왕국이라는 것을 설명해준다. 이렇게 용, 사탄, 마귀로 언급되는 악의 세력은 그리스도와 교회의 대적자이며 하늘에서 통치 권력을 상실한 후 지상에 내려와서 그의 통치를 실현해 나가고 있는 로마제국이다. 계 12:17-13:18은 지상에서 사탄이 지배하는 로마제국을 묵시적이고 신화적인 모습을 이용하여 구체적으로 설명해 나간다. 그 과정에서 사탄은 하나님과 그리스도의 통치를 대적하는 영적인 핵심세력이다. ‘사탄’이라는 말의 기원은 구약성경에서 유래하며 ‘마귀’와 ‘옛 뱀’과 동일한 존재이다(창 3장; 대상 21:10; 욥 1-2장). 그럼에도 불구하고 이 세 가지 개념을 대표하는 이미지는 ‘용’이다(계 12:9). 용으로 대변되는 이 사탄은 제일 먼저 여인으로 상징되는 교회와 그녀의 후손들(성도들)을 파괴

하려고 시도한다(12:13, 17). 용은 이렇게 교회를 파괴하고 성도들을 없애기 위하여 자신의 권력을 이행하는 짐승을 바다로부터 올라오게 한다. 이 과정에서 용은 물에서 올라오는 짐승을 자신의 분신(avatar)으로 복제한다(13:1-10). 이렇게 물에서 올라온 첫 번째 짐승은 용으로부터 권력을 받고(13:2), 신성모독을 하며(13:5), 교회를 박해하고(13:6-7), 세상을 통치하는 권력(13:7-8)이 된다.⁴⁵⁾

여기서 주목할 것은 이 첫 번째 짐승에 대한 묘사(13:2)가 다니엘서 7장 1-8절에 나오는 네 짐승의 모티브를 이어받는 것이지만, 계시록은 다니엘서의 이 이미지들을 하나로 통합하고 있다는 것이다.⁴⁶⁾ 그것은 바다에서 올라오는 첫 번째 짐승이 다니엘서의 네 짐승의 권력을 통합한 것보다 강력하다는 것을 상징적으로 말하기 때문이다.⁴⁷⁾ 특히 첫 번째 짐승에 대한 설명에서 “일곱 개의 머리 중에 하나가 죽은 것 같다가 살아난 것 같다”(13:3)는 표현은 5장 6절의 “어린양이 죽음을 당한 것 같았다”는 것을 모방하는 조롱의 형식(parody)이다. 즉 용이 첫 번째 짐승에게 권력을 주고 첫 번째 짐승이 권력을 행사하는 장면은 요한계시록의 4-5장이 12-13장의 평행구조를 비교해 볼 때 용과 짐승이 하나님과 어린양을 모방하는 불완전한 세력이라는 것이 드러난다.⁴⁸⁾ 이 과정에서 첫 번째 짐승의 열 개의 뿔 위에 있는 머리띠에 새겨진 ‘신성모독의 이름들’(ὀνόματα βλασφημίας)은 로마 황제들을 ‘주와

45) 이병학, “추모 위령제와 향의로서의 예배,” 「신학논단」 75 (2014), 202.

46) A. Y. Collins, “The Political Perspective,” 247.

47) H. J. Klauck, *Das Sendschreiben*, 171. Klauck는 이 칭호들이 도미티아누스 황제 때 사용된 것이라고 하지만 Friesen은 이 칭호들이 이미 황제 아우구스투스(Augustus)와 티베리우스(Tiberius) 그리고 네로(Nero) 황제 때도 사용된 사실을 밝히고 있다. S. J. Friesen, *Imperial Cult*, 147-151을 보라.

48) P. Barnett, “Polemical Pararellism: Some Further Reflexions on the Apocalypse,” *JSNT* 35 (1989), 111-120; D. E. Aune, “The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John,” *BR* 28 (1983), 5-26을 H.-J. Klauck, “Das Sendschreiben,” 172에서 재인용; 박두환, “사탄의 파위 구조(요한계시록 12-13장에 나오는 용과 두 짐승의 관계를 중심으로),” 「신학논단」 5 (1999), 155-159.

신'(dominus et deus)로 불렸던 황제숭배 칭호와 관련해서 해석된다.⁴⁹⁾

이어서 땅에서 올라오는 두 번째 짐승이 출현한다. 이 두 번째 짐승은 첫 번째 짐승에 의해서 조종되는 존재다.⁵⁰⁾ 이 두 번째 짐승은 첫 번째 짐승이 용으로부터 권력을 넘겨받는 것과 마찬가지로 첫 번째 짐승의 권력에 의해서 조종을 받는 존재이며(13:12) 첫 번째 짐승에 대한 우상숭배를 선전하고 관철시켜 나간다(13:13-15). 이것은 당시 황제숭배와 관련하여 소아시아에서 활동하며 황제로부터 특권을 받았던 황제숭배의 사제집단의 활동을 암시하는 것이다. 황제숭배는 당시의 지역적인 특성에 따라서 조직적으로 이루어졌는데, 이 두 번째 짐승은 소아시아의 어느 지역에서 활동하던 지방의 회의 정점에 서 있던 대사제나 혹은 그에 대한 책임을 맡았던 사람들을 의미한다.⁵¹⁾ 마지막으로 이 두 번째 짐승은 첫 번째 짐승의 표 666(ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ)을 관리하여 첫 번째 짐승의 나라를 통제하는 역할을 한다. 요한계시록의 이러 묘사들은 로마제국의 세계정복, 특히 옥타비아누스가 악티움 해전을 계기로 마크 안토니우스를 격파하고 지중해를 장악한 것을 신화적으로 표현하였던 당시의 황제숭배를 보여주는 것이다.⁵²⁾

이렇게 요한계시록이 신화적이며 묵시적으로 서술하고 있는 용-첫 번째 짐승-두 번째 짐승으로 이어지는 권력의 실체를 하인리히 용 스틸링(Heinrich Jung-Stilling)은 악마의 삼위일체(die teuflische Trinität)로 규정하였다.⁵³⁾ 그러므로 계시록이 말하는 악의 실체는 당시 지중해를 중심으로 세계를 지배하던 로마의 권력에 대한 비판을 의미한다. 첫 번째 짐승이 ‘물에서 올라왔다’는 것은 당시 지중해를 중심으로 진행되던 로마의 제국주의적인

49) H. -J. Klauck, “Das Sendschreiben,” 172.

50) S. J. Friesen, “Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13,” *JBL* 123 (2004/2), 281-313 중 304-306, 는 요한계시록에 나오는 첫 번째 짐승과 두 번째 짐승을 구약의 레비아탄(Leviathan)과 베헤못(Behemoth)의 유대교 신화에서 유비를 찾는다.

51) H.-J. Klauck, “Das Sendschreiben,” 173.

52) S. J. Friesen, *Imperial Cult*, 176.

53) O. Böcher, *Die Johannesapokalypse* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989), 76-83.

확장을 의미한다. 그리고 땅에서 올라온 짐승은 첫 번째 짐승과 주종관계를 형성하던 각국의 왕들이나 혹은 황제숭배를 주관하던 제사장 집단을 의미한다.⁵⁴⁾ 계시록은 이렇게 용을 중심으로 형성된 권력구조를 그리스도와 하나님의 관계(4-5장) 그리고 신앙을 지키는 모세나 엘리야 같은 신앙공동체(11:1-14)와 대립하는 것으로 설명해 나간다. 따라서 요한계시록에서 말하는 사탄의 활동은 용을 대변하는 첫 번째 짐승을 통해서 구체화 된 로마제국으로 나타났던 것이다. 특히 첫 번째 짐승에 대한 묘사에서 나타나는 과장된 말과 신성모독은 황제 숭배와 밀접하게 연결되어 있음을 말해준다. 그리고 두 번째 짐승이 선전하는 첫 번째 짐승과 관련된 표(τὸ χάραγμα)는 로마황제에 대한 우상숭배가 당시의 경제적이고 사회적인 활동과 밀접한 관련이 있다는 것을 말해 준다(13:17).⁵⁵⁾

계속해서 요한계시록 저자는 로마제국의 사탄적인 모습을 17-18장에서 바벨론(Βαβυλῶν)이라는 음녀의 이미지를 통해서 확대하고 있다.⁵⁶⁾ 필자 본인은 17-18장에 나오는 음녀 바벨론에 대한 설명이 앞에서 언급한 일곱 교회에 영향을 주었던 니콜라 추종자들과 그들의 신학적인 경향을 설명해주는 발람과 이세벨의 교훈과 연결이 되는 것으로 판단한다. 여기서 바벨론에

54) 앞의 각주 56을 보라.

55) 요한계시록은 수비학(gemetry)을 이용하여 첫 번째 짐승을 나타내는 표(χάραγμα)의 666(ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ)과 이마에 인(σφραγίς)을 받는 것을 구별하여 사용하고 있다. Craig R. Koester, "Roman Slave Trade and the Critique of Babylon in Revelation 18," *CBQ* 70 (2008), 766-786 중에서 768; 임진수, "짐승의 숫자 666. 요한계시록 12-13장의 비평적 연구," 「신학과 세계」 53 (2005), 97을 보라.

56) J. A. Glancy, S. D. Moore, "How Typical a Roman Prostitute Is Revelation's Great Whore?" *JBL* 130 (2011), 551-569, 는 요한계시록의 음녀 바벨론이 당시의 상황에서 볼 때는 외형적으로 볼 때 로마의 고위직을 상대하던 고급 창녀(ἑταίρα)이지만 여기서 당시 이마에 문신을 새긴 성노예(a tattooed slave)였던 거리의 노동자(a street-worker)인 음녀(πόρνη)로 표기하는 것은 저자가 로마제국을 격하시켜 표현하려는 아이러니와 역설로 평가한다. 특히 특히 계시록의 창녀 바벨론을 로마의 클라우디우스 황제의 부인이었던 Valeria Messalina의 창녀활동과 비교한 부분 562-569를 참조하라.

대한 묘사는 이미 고대 세계 안에서 로마를 상징하는 것으로 알려져 있었다 (벧전 5:13).⁵⁷⁾ 음녀로 상징되는 바벨론은 음행이라는 이미지를 통해서 고대 세계의 창녀가 성적인 문란이나 방탕함으로 무질제와 부부간의 신뢰와 가정을 깨트리는 것처럼 인간사회를 타락으로 이끈다는 것이다. 그렇기 때문에 계시록은 이렇게 음녀로 대변되는 바벨론, 즉 로마제국(땅의 나라)을 하늘에서 내려오는 신부 같은 새 예루살렘(하늘나라)과 대비시킨다. 그리고 이 새 예루살렘의 시민은 짐승에 대한 숭배를 거부하고 음녀 바벨론의 유혹(황제숭배)을 견디어 낸 성도들이다(19:1-10; 21:9-27). 그러므로 음녀 바벨론 역시 당시 로마의 황제숭배를 제국의 통합을 위한 이데올로기로 관철시켜나가는 로마제국에 대한 상징인 것이다.

계시록 저자는 음녀 바벨론을 물위에 앉은 음녀(17:1; 램 51:13를 비교하라), 여자가 앉은 일곱 산(17:9, 18)과 같은 당시의 로마에 대한 지정학적인 암시를 통해서 서술한다.⁵⁸⁾ 이런 서술은 로마제국을 여자 황제라는 이미지로 그려내고 그것을 통해서 로마제국에 종속되어 있는 왕들을 그녀와 음행을 하는 핵심세력으로 말하고자 하는 것이다(17:2,12,18; 18:7).⁵⁹⁾ 그리고 황제 숭배를 음녀와 음행으로 인식하며 저항했던 교회는 음녀로 대변되는 로마제국에 의해서 심각한 박해를 경험해야만 했다(17:6; 18:24; 19:2).⁶⁰⁾ 그러나 계시록 저자는 마지막 전쟁에서 어린양 그리스도가 최후의 승리자가 될 것을 확신하고 있다(17:14). 그는 이것을 18장에서 음녀 바벨론의 멸망을 노래하는 만가의 형식을 빌어서 구체적으로 서술한다. 이 만가는 로마제국을 비호를 받으며 권세와 이익을 누리던 세 그룹의 ‘애가’ 형식으로 되어 있다. 그러므로 여기에 나오는 세 그룹의 노래들은 바벨론이라는 음녀로 상징되는 로마와 당시 주변국과의 관계를 보여준다. 먼저 바벨론이 멸망했다는 선언에 대해서

57) H. Balz, W. Schrage, *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas*, 121.

58) 데이비드 E. 아우네, 김철 옮김, 『요한계시록 17-22』 (서울: 솔로몬, 2005), 107.

59) H. Räisänen, “The Nicolaitians,” 1640; J. A. Glancy, S. D. Moore, “How Typical a Roman Prostitute,” 566-569.

60) J. A. Glancy, S. D. Moore, 앞의 논문, 555.

가장 큰 애가를 부르는 사람들은 ‘땅의 왕들’이며, 계시록은 그들이 음녀 바벨론과 음행을 하였다고 말한다(18:9-10).⁶¹⁾ 요한계시록 저자는 이렇게 당시 로마 황제와 주군과 가신(patron-client)의 관계를 큰 음녀 바벨론과 왕들로 서술하고 있는 것이다(18:7의 “나는 여왕[βασιλισσα=여자황제]으로 앉은 자요”를 보라).⁶²⁾ 그리고 또 다른 만가는 로마와 무역거래를 하던 ‘상인들’을 통해서 커다란 탄식이 된다(18:11-17a). 당시 로마와 무역을 하던 상인들은 로마제국이라는 그늘을 이용하여 부자가 되었던 사람들이다. 이들은 로마로 당시의 사치품(18:12-13)을 실어 나르며 무역을 했던 사람들로서 로마 제국의 통치 이데올로기였던 황제숭배에 적극 참여하며 자신들의 이익을 얻었던 사람들이다. 마지막으로 그렇게 무역을 하던 물건들을 운반했던 ‘선장과 ‘선객들과 ‘선원들’은 만가를 부르는 세 번째 그룹으로 바벨론 멸망으로 한 순간에 그들의 생존기반을 잃었다고 탄식한다(18:17).⁶³⁾ 여기서 특히 상인들의 사치품 목록의 마지막에는 노예무역과 인신매매에 대한 암시도 들어있으며, 이것은 당시 로마의 경제를 떠받치는 노예무역이 성행했다는 사실도 보여준다(18:13).⁶⁴⁾ 계시록 저자는 이런 묘사를 통해서 바벨론의 멸망을 묵시적으로 서술하고 동시에 방금 언급한 세 집단의 만가를 통해서 로마제국의 권력(황제숭배)과 사치와 비도덕적인 경제구조-문화에 대해서 강력한 비판과 저항의식을 드러냈던 것이다.⁶⁵⁾

61) J. A. Glancy, S. D. Moore, 앞의 논문, 555.

62) 로마황제 아우구스투스는 로마의 평화를 성취한 후 보호자(patronus), 조국의 아버지(pater patriae), 민중의 보호자(defensor plebis)라는 칭호를 얻었다. N. P. Friedrich, “Adapt or Resist?” 193을 보라; J. A. Glancy, S. D. Moore, 앞의 논문, 561, 567-569.

63) 왕들과 상인들과 선원들로 이루어진 18:9-19절의 애가는 로마를 중심으로 권력과 부를 공유하던 당시 사회의 그물망(network)을 보여준다. Craig R. Koester, “Roman Slave,” 769.

64) 이에 대한 훌륭한 설명은 Craig R. Koester, “Roman Slave Trade,” 766-786이 구체적으로 보여주고 있다.

65) Craig R. Koester, 앞의 논문, 770-772.

나가는 말

지금까지 살펴본 것처럼 요한계시록 저자는 일곱 개의 편지와 그의 묵시를 통해서 니콜라 추종자들과 사탄(용)을 통해서 일어나는 지상의 통치를 로마제국의 황제숭배와 연결하여 설명하였다. 그는 묵시적인 이미지와 상징을 가지고 당시의 사회, 정치, 경제, 종교의 상황을 비판하였고, 교회는 그런 상황에서 분리되는 상황을 맞이하게 된다고 해도 신앙을 지켜야 한다고 주장하였다(18:4).⁶⁶⁾ 다시 말해서 당시 요한계시록의 교회와 신자들은 로마 황제를 신격화 하는 사탄의 숭배에 저항해야 했고, 그것을 용인하고 거기에 참여하는 것을 음녀 바벨론과 음행을 하고 참여하는 것으로 보았다.⁶⁷⁾ 그렇기 때문에 요한계시록 저자는 황제숭배를 거부하는 것을 신앙의 순수성을 지키는 것으로 보았고 이것을 하늘에서 내려오는 새 예루살렘이라는 전망으로 그려냈다. 당시의 요한 공동체는 신앙의 순수성을 지키고 황제숭배에 저항하면서 때로는 목숨을 내어놓는 경우도 있었다(6:9-11; 18:24; 20:4).⁶⁸⁾

지금까지의 논의가 보여준 것처럼 요한계시록 저자는 당시의 교회가 황제숭배와 그것을 중심으로 전개되던 제국의 이데올로기에 대해서 저항하지 못할 신앙의 정체성과 순수성을 지켜내기가 어렵다고 보았다. 이것이 바로 요한계시록의 교회와 국가 관계가 극단적인 대립으로 나타나는 이유다. 우리는 요한계시록 저자의 이런 신학적인 입장을 통해서 교회의 순수성이 무엇인지 반성해 보아야 한다. 그리고 이런 반성을 통해서 교회는 세상의 정치, 종교, 문화, 경제에 대해서 어떻게 거리두기를 할 수 있으며 어떻게 그것들을 넘어설 수 있는지 비판적인 자기 성찰을 해야만 한다.

66) 한태현, “요한계시록에서 ‘이교도적 사회로부터 이탈하라’와 ‘예수 그리스도의 증인으로 서라’ 라는 두 메시지의 관계성에 대한 예비적 이해,” 『신학논단』 67(2012), 178-181.

67) S. J. Friesen, “Satan’s Throne,” 369-372.

68) 이병학, “추모 위령제와 향의로서의 예배,” 180.

<주요어>

니콜라, 니콜라 추종자들, 황제숭배, 혼합주의, 제국주의

<Keywords>

Nicolaus, Nicolatien, emperor worship, syncretism, imperialism

* 접수일 2016년 7월 11일, 수정일 2016년 8월 30일, 게재 확정일 2016년 8월 31일

참고문헌

- 리차드 보쿰, 최흥진 옮김, 『요한계시록 연구: 예언의 절정 I』, 서울: 한들출판사, 2002.
- 바레트, C. K, 박재순·박경미 옮김, 『고린도전서』, 서울: 한국신학연구소, 1990.
- 박두환, “사탄의 파워 구조(요한계시록 12-13장에 나오는 용과 두 짐승의 관계를 중심으로),” 「신약논단」 5 (1999), 145-170.
- 신동욱, “Pax-Romana에 대한 요한계시록의 입장,” 「신약논단」 17 (2010), 147-175.
- 이병학, “추모 위령제와 향의로서의 예배,” 「신학논단」 75 (2014), 167-208.
- 아우네, 데이비드 E., 김철 옮김, 『요한계시록 1-5』, 서울: 솔로몬, 2003.
- 아우네, 데이비드 E., 김철 옮김, 『요한계시록 17-22』, 서울: 솔로몬, 2005.
- 임진수, “짐승의 숫자 666. 요한계시록 12-13장의 비평적 연구,” 「신학과 세계」 53 (2005), 87-115.
- 한태현, “요한계시록에서 ‘이교도적 사회로부터 이탈하라’와 ‘예수 그리스도의 증인으로 서라’ 라는 두 메시지의 관계성에 대한 예배적 이해,” 「신학논단」 67 (2012), 171-196.
- Aune, David. E., “The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John,” *BR* 28 (1983), 5-26.
- Barnett, Paul., “Polemical Pararellism: Some Further Reflexions on the Apocalypse,” *JSNT* 35 (1989), 111-120.
- Caird, G. B., *Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, New York, Harper & Row, 1966.
- Collins, Adela Yarbro, “The Political Perspective of the Revelation to John,” *JBL* 96 (1977), 241-256.
- Heiligenthal, R., “Wer waren die Nikolaiten? Ein Beiträ zur Theologiegeschichte der frühen Geschichte,” *ZNW* (1991), 133-137.

- Fekkes III, Jan, "His Bride has Prepared Herself: Revelation 19-21 and Isaian Nuptial Imagery," *JBL* 109 (1990), 269-287.
- Fiorenza, Elizabeth Schüssler, "Apocalyptic and Gnosis in Revelation," *JBL* 92 (1973), 565-581.
- Friedrich, Nestor Paulo, "Adapt or Resist? A Socio-Political Reading of Revelation 2.18-29," *JSNT* 25 (2002), 185-211.
- Friesen, Steven J., "Satan's Throne, Imperial Cults and the Social Settings of Revelation," *JSNT* 27 (2005) 351-373.
- Friesen, Steven J., "Myth and Symbolic Resistance in Revelation 13," *JBL* 123 (2004), 281-313.
- Friesen, Steven J., *Imperial Cult and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Glancy, Jennifer A., Moore, Stephen D., "How Typical a Roman Prostitute Is Revelation's Great Whore?" *JBL* 130 (2011), 551-569.
- Harland, Philip A., "Honouring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John," *JSNT* 77 (2000), 99-121.
- Klauck, Hans-Josef, "Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung," *Biblica* 73 (1992), 153-182.
- Koester, Craig R., "Roman Slave Trade and the Critique of Babylon in Revelation 18," *CBQ* 70 (2008), 766-786.
- Lindemann, Andreas, Henning Paulsen, ed., *Die Apostolischen Väter*, Tübingen.: J.C.B Mohr, 1992.
- Lohmeyer, Ernst, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16, 3rd edition, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1970.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25)*, EKK I:3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyne, Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, 1997.
- McLaren, James S., "Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian," *JSNT* 27 (2005), 257-278.

- Price, S. R. F., *Ritual and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Räsänen, Heikiki, "The Nicolaitians," *Apoc.2; Acta 6; ANRW II*, 26.2 (1995), 1062-1644.
- Schreiber, Stefan, "Die Offenbarung des Johannes," *Einleitung in das Neue Testament*, ed., M. Ebner, S. Schreiber, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2013.
- Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament III*, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1979.
- Walter, Nikolaus, "Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus," *ZNW* 93 (2002), 202-203.
- Witulski, Thomas, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung*, Göttingen: Vandenhoeck - Ruprecht, 2007.

<초록>

요한계시록의 니콜라 추종자들과 황제숭배

임진수

(감리교신학대학교 교수)

이 논문이 다루고자 하는 요한계시록의 ‘니콜라 추종자들’은 요한계시록 해석을 위한 난제에 해당한다. 그것은 니콜라 추종자들의 기원과 실체에 대한 정확한 정보를 얻는 것이 불가능하기 때문이다. 이후의 연구에서도 밝히겠지만 니콜라 추종자들에 대한 이해의 출발점은 행 6:5에 등장하는 헬라어를 구사하는 유대기독교의 일곱 명 지도자 명단에서 시작된다. 교회는 전통적으로 방금 언급한 행 6:5의 일곱 명의 명단 중에서도 마지막에 언급되는 ‘안디옥 출신의 유대교 개종자였던 니콜라’가 계시록에 나오는 니콜라 추종자들의 기원인 것으로 여겨왔다(계 2:6, 15).

그러나 지금 신약학 연구에서는 사도행전의 니콜라와 교부들이 주장하는 이단으로서의 니콜라 추종자들과는 직접적인 연관이 없다는 결론에 이르고 있다. 오히려 계시록 저자와 니콜라 추종자들과의 논쟁은 아직도 신약성경 안에 존재하던 강한 유대기독교적인 입장에서 비롯되는 것으로 볼 수 있다는 것이다. 그러므로 필자는 이와 같은 흐름을 염두에 두면서 요한계시록에 니콜라 추종자들의 신학적인 입장이 형성된 과정을 살피며, 이 노선이 왜 요한계시록의 저자와 신학적인 갈등을 가지게 되었는지 밝히고 그것을 통해서 궁극적으로 요한계시록 전체를 이해하는 해석을 제시하고자 한다.

<Abstract>

The Nicolatians and Emperor Worship in the Revelation of John

Prof. Jinsu Im
(Methodist Theological University)

The Nicolatians in the Revelation of John poses a difficult problem for the interpretation of the book because it is impossible to obtain accurate information about their origin and true identity. The starting point for the understanding of the Nicolites is Acts 6:5, where a list of seven Greek-speaking leaders of Jewish Christianity appears. According to the traditional understanding by the church fathers, “Nicolaus, a proselyte of Antioch”, the last one on the list, was the father of the Nicolatians. The current discussions in the New Testament studies, however, have reached the conclusion that there is no direct connection between Nicolaus of Acts and the Nicolatians of Revelation, whom the church fathers deemed to be a heretical group. Rather, the conflict between the author of Revelation and the Nicolatians could be seen as stemming from the strong stream of Jewish Christianity that still existed in the New Testament. In this paper, I survey the process in which the theological positions of the Nicolatians in Book of Revelation were formulated, investigate why there was a theological conflict between the author of the Book and the Nicolatians, and, based on these attempts, present a hermeneutic understanding of the entire book.

