

# 캡바도키아 교부들과 칼빈의 삼위일체론

The Cappadocian Fathers and Calvin's Doctrine of the Trinity

김석환

(조직신학)

## 目 次

### I. 서 론

### II. 본 론

1. 캡바도키아 교부들의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계
  - (1) 가이사랴의 대 바실
  - (2) 나지안주스의 그레고리
  - (3) 뉛사의 그레고리
2. 캡바도키아 교부들에 대한 교의적 평가
  - (1) 콘스탄티노플 신조 공식화에의 공헌
  - (2) 모든 신학 작업의 규범이 됨
  - (3) 페리코래시스의 문제
3. 칼빈의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계
  - (1) 칼빈의 삼위일체론의 특징
  - (2) 칼빈의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계
  - (3) 칼빈과 아우구스티누스와 캡바도키아 교부들

### III. 결 론

Bibliography

## I. 서 론

캄바도키아 교부들은 삼위일체론이야말로 신학 전체라고 생각하였다. 그리고 칼빈은 서방 신학인 아우구스티누스의 선(線)에 서서 고대 교부들의 신학을 종합하고 중세 카톨릭 신학의 문제점을 극복하였다. 본 소논문은 캄바도키아 교부들과 아우구스티누스, 칼빈의 삼위일체론 사이의 연속성, 비연속성에 관한 문제를 규명하기 위하여 다음과 같은 주제들을 연구, 분석하는 것을 그 목적으로 한다: 첫째, 위격과 실체의 개념 규명과 그 관계에 관하여 캄바도키아 교부들과 칼빈이 각각 어떻게 이해했는가? 둘째, 성경에서 직접적으로 사용되지 않은 ‘삼위일체’나 ‘위격’ 등과 같은 용어들에 대하여 칼빈은 어떤 관점을 가지고 있었는가? 셋째, 칼빈은 위격에 관하여 어떤 정의를 내리고 있는가? 또 위격에 관한 칼빈의 정의는 캄바도키아 교부들의 정의와 아우구스티누스의 정의 중에서 어느 쪽에 속해 있는가?

## II. 본 론

### 1. 캄바도키아 교부들의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계

#### (1) 가이사랴의 대 바실

바실은 위격 (*ὑπόστασις*)과 실체 (*οὐσία*)의 용어를 분명히 구분하면서 ‘세 위격 내의 한 실체(*μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν*)’<sup>1)</sup>라는 정식을 공식화함으로써, 자기를 포함한 다른 두 캄바도키아 교부들과 후대의 신학자들이 바로 이 신학적 전제 하에서 삼위일체 논의를 전개할 수 있도록 기본 토대를 견고히 구축하였다. “신격의 경우에 존재의 어떤 다른 정의를 주지 않기 위하여 우리는 한 ‘본질’ (essence) 또는 ‘실체’ (substance)를 고백한다. 그러나 아버지와 아들과 성령에 대한 우리의 개념이 혼동없이 명확할 수 있기 위하여 우리는 어떤 특수한 ‘위격’을 고백한다. 그러므로 우리는 공통적인 것에 특수한 것을 추가함으로써 믿음을 고백해야 한다.”<sup>2)</sup>

1) Basil, Ep. 38. 2; 5.

이 과정에서 바실은 아타나시우스의 삼위일체론에 내재해 있는 약점, 즉 삼위일체 내의 단일성과 삼위성을 동시에 표현하는데 있어서 ‘확정된 용어의 결여’라는 약점을 해결하였다. 또 그는 이와 같은 과업을 수행함에 있어서 그의 저서인 ‘*De Spiritu Sancto*’와 서신들에서 니케아 신조의 신학을 오직 성경에 근거하여 옹호하였으며, 또 성령의 ‘인격성’과 ‘동일실체성’을 강조하였다. “하나님께서는 여러 가지 활동들을 역사하시고, 주님께서는 다양한 직임들을 주관하시지만, 성령께서는 그 자신의 의지대로 수령인의 가치에 따라 여러 은사들을 배분하신다.”<sup>3)</sup> 바실은 이 진술을 고린도전서 12:4-6 절 말씀과 관련시키면서 성령의 활동이 아버지와 아들의 활동과 분리될 수 없음을 설명하고, 또 그러므로 이 활동들이 분리되지 않은채 삼위 각각의 고유한 인격성과 위격성을 증거한다고 진술한다.

## (2) 나지안주스의 그레고리

나지안주스의 그레고리는 아버지의 비기원성과 또 아들과 성령의 아버지로부터의 기원에 근거하여 아버지의 특성 (*ἰδιότητες*)을 비출생 (*ἀγεννησία*)으로, 아들의 특성을 출생 (*γέννησις*)으로, 또 성령의 특성을 출래 (*ἐκπόρευσις*, *ἐκπεμψίς*)로 표기하였다.<sup>4)</sup> 이것은 그가 위격 상호간의 관계설정에 있어서 획기적인 공헌을 한 것을 의미한다. 이 과업을 수행함에 있어서 나지안주스의 그레고리는 자기의 동료이자 선배인 바실이 설정한 ‘세 위격 내의 한 실체 (*μία οὐσία ἐν τρισιν ὑποστάσεσιν*)’라는 공식을 자기의 신학적 전제로 그대로 받아들임으로써 수행하였다. 또 나지안주스의 그레고리는 성령을 ‘하나님’이라고 공공연하게 고백함으로써 성령의 정체성과 영원성을 분명히 하였다. “나의 친구들이여, 삼위일체께서 한 신격(One Godhead)으로 계시다고 고백하십시오. 또는 그대들이 좋다면, 한 본성(One Nature)으로 계시다고 고백하십시오. 우리는 성령께서 그대들에게 ‘하나님’

2) Ibid., 236. 6. Ep. 236 은 바실이 ‘*De Spiritu Sancto*’를 저술한 직후인 376년에 써어진 것으로 추정된다. 이 편지에는 위격과 실체에 관한 언급 외에도 ‘어떻게 그리스도께서 그 날과 그 시를 모르신다고 말해질 수 있는가?’라는 질문에 관한 바실의 관점도 포함되어져 있다. 후자의 질문에 관한 바실의 관점을 한 마디로 말하자면, 아들 자신의 지식이 본성적으로 ‘첫번째로’ 아버지께 속한다는 것이다. 이것은 마치 ‘아버지 외에는 아들을 아는 자가 없느니라’ (마 11:27)라는 말씀의 경우에도 성령께서 아들을 모른다고 말할 수 없는 것과 마찬가지로, 아버지의 지식이 동시에 아들 자신의 지식임을 그리스도께서 암묵적으로 선언하시지만, 그리스도께서는 이 선언으로 아들 자신의 암의 근원이 아버지께로부터 온다는 사실을 보다 강조하여 말씀하신다는 것이다.

3) Basil, De Sp. Sancto, 16. 37.

4) Gregory of Nazianzus, Or. 29. 2; 31. 9.

이라는 이 단어를 주시기를 기도하겠습니다. 성령께서 이미 그대들에게 첫번째 경우에도 ‘하나님’이라는 단어를 허락하셨고 두번째 경우에도 그리하셨던 것처럼, 이번에도 이 ‘하나님’이라는 단어를 허락하실 것입니다.”<sup>5)</sup>

또한 나지안주스의 그레고리는 수적 단일성의 오류와 공동계수의 문제에 관하여 언설하면서 실체의 동일성과 능력의 동일성에 근거한 실체의 단일성, 즉 일체성을 논증하였다. “각각의 Persons 들은 실체와 능력의 동일성 때문에 ‘단일성’을 소유한다. 이 ‘단일성’은 그 자체와 함께 보다 그것과 연합된 것과 함께가 덜하지 않다.”<sup>6)</sup> 이 진술은 세 위격들 사이의 단일성이라고 하더라도 그 단일성의 강도가 하나님일 때 그 자체만의 단일성의 강도보다 결코 약하지 않다는 의미의 진술이다. 실체와 능력의 동일성 때문에 하나님의 한 실체와 한 본성과 한 이름이 있다. 비록 우리가 우리 사고 안의 어떤 구분에 따라 구분된 이름들을 사용하기는 하지만 말이다.”<sup>7)</sup>

### (3) 낫사의 그레고리

낫사의 그레고리는 자기 형 바실이 세운 ‘세 위격 내의 한 실체’라는 신학적 전제와 또 나지안주스의 그레고리가 정리한 ‘비출생과 출생과 출래’라는 위격 상호간의 관계 위에 자기 신학의 뿌리를 박고 신학적 논의를 더욱 진전시켰다. 특히 그는 자기의 저서 ‘*Quod non sint tres Dii* (또는 *Dei*)’에서 자기들을 향하여 가해지던 삼신론이라는 오해에 대하여 논박하면서 ‘활동의 단일성’에 근거한 ‘실체의 단일성’을 주장하였고, 이 과정에서 후대에 폐리코래시스 (*περικόρασις*) 이론이라고 불리워지게 된 교리를 확립시켰다. 따라서 낫사의 그레고리의 ‘*περικόρησις*’ 이론을 잘 이해하기 위해서는 ‘신격’ (Godhead)을 ‘본성’ (nature)이라는 측면에서보다 오히려 ‘활동’ (*ἐνέργεια*- operation)이라는 측면에서 이해해야 할 것이 필요하다.<sup>8)</sup> “신격이라는 용어는 활동에서 의미가 있지 (significant of

5) Ibid., 41. 8: 이 진술은 “성령께서 그대들에게 삼위일체의 ‘동일실체성’과 ‘단일성’이라는 올바른 믿음을 허락하셨던 것처럼, 이번에는 그대들이 성령을 ‘하나님’이라는 이름으로 부를 수 있는 은혜를 허락하실 것이다”라는 의미이다: NPNF, 2nd series, vol. VII, p.381 각주 참조.

6) But each of these Persons possesses Unity, not less with that which is United to it than with itself, by reason of the identity of Essence and Power: Gregory of Nazianzus, Or. 31. 16.

7) Ibid., 29. 13.

8) Bethune-Baker, *The Meaning of Homousios in the Constantinopolitan Creed* (Cambridge University Press, 1901), p.59.

operation) 본성에서 의미가 있는 것이 아니다.”<sup>9)</sup>

또한 관계 측면의 공헌에서 낫사의 그레고리는 성자와 성령의 관계를 ‘per Filium’이라고 정리함으로써<sup>10)</sup> 후대의 Filioque 문제에 있어서 동방신학과 서방신학의 조화 가능성을 이미 제시하였다. 또 낫사의 그레고리는 위격과 실체의 관계를 개별과 보편의 관계에 비교함으로써 구체적 개별화와 관계를 맺는 보편 개념의 의미에서의 서방 실재론의 문제도 이미 오래 전에 언급하였다. “‘하나님’이라는 용어는 삼위의 보편적 측면에서의 존재를 설명하는 용어이기는 하나 한 위격(person)을 선포하는 용어는 아니다. 그러므로 언제든지 개별적으로 위격의 이름을 함께 불러야 한다. 즉 아버지 하나님, 아들 하나님, 성령 하나님이라고 불러야 한다.”<sup>11)</sup> 그리고 또 그레고리는 신격(θεότης, Godhead)과 신성(θειότης, divinity)의 구분과 관련하여 몇 가지의 난해한 진술들을 남겨 놓았는데,<sup>12)</sup> 이 진술들이 과연 ‘θεότης’와 ‘θειότης’, ‘Φύσις (nature)’와 ‘οὐσία’를 다른 것으로 말한 것인가에 관하여는 논란의 여지가 있다.<sup>13)</sup>

## 2. 캅바도키아 교부들에 대한 교의적 평가

캡바도키아 교부들의 삼위일체론, 특히 위격과 실체의 관계에 관한 그들의 이론에 대하여 교의적으로 평가해 보면, 그들의 신학이 콘스탄티노플 신조 공식화에 끼친 공헌, 모든 신학 작업의 규범이 된 사실, 또 폐리코레시스 문제를 포함한 그들의 신학 일반에 대한 평가 등의 순서로 크게 세으로 구분하여 진행할 수 있을 것이다.

### (1) 콘스탄티노플 신조 공식화에의 공헌

캡바도키아 교부들은 니케아 신조를 바탕으로 하여 삼위일체론을 전개하면서, 성부, 성

9) Gregory of Nyssa, QNTD (5: 333).

10) Gregory of Nyssa, c. Maced. (5: 320).

11) Gregory of Nyssa, QNTD (5: 331-332); Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, p. 221.

12) Gregory of Nyssa, QNTD (5: 335); ad Eusta. (5: 329).

13) 낫사의 그레고리를 완전하게 이해하지 못하는 어려움은 ‘physis’와 ‘ousia’에 대한 그의 구별이 색 다르고 불분명하기 때문이다: Anthony Meredith, *The Cappadocians* (London: Geoffrey Chapman, 1995), p.109.

자, 성령의 신적 위격들이 서로 확실히 구별되면서 동시에 단일한 신적 실체가 있음을 강조하였다. 한 하나님께서 곧 삼위격이시고, 삼위격이 곧 한 하나님입니다. 캄바도키아 교부들 삼위일체론의 주된 관심은 우선 먼저 삼위의 구분을 확실히 하는 것이었다. 왜냐하면 그 당시 시대적인 정황이 이미 니케아 회의에서 아리우스주의에 대한 이단 규정이 분명하게 이루어진 뒤였기 때문에, 한편으로 유사 아리우스주의자들에 대하여 투쟁하면서 또 한편으로 그보다도 그 당시 새롭게 되살아나는 양태론의 망령으로부터 보호되어야 한다는 데에 캄바도키아 교부들이 우선적인 관심을 가졌기 때문이다. 그래서 캄바도키아 교부들은 수십 년 전에 이미 아리우스가 사용하였고, 또 150 년쯤 전에 오리겐이 사용하였던 용어인 ‘세 위격들(τρεῖς ὑποστάσεις)’이라는 용어를<sup>14)</sup> 사용하면서 삼위에 대한 구분을 확실히 하고 양태론에 대항하였다.

캄바도키아 교부들은 정통 삼위일체론을 완성하는 위업을 이룩하였는데, 그들의 삼위일체론과 성령론은 A.D. 381 년에 작성된 콘스탄티노플 신조에서 그 열매를 맺게 되었고, 특히 제3조 성령 조항이 그들로 말미암아 공식화되었다: 또 (우리는) 성령을 믿사오며, (성령께서는) 주권자시요 생명을 주시는 이요, 아버지에게서 나오시고, 아버지와 아들과 함께 경배받으시고, 함께 영광을 받으시며, 선지자들을 통하여 말씀하셨나이다 (Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἄντιον, τὸ Κύριον καὶ τὸ Ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Τιῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν).

이와 같은 콘스탄티노플 신조의 고백 중에서 성령의 ‘τὸ Κύριον’ (주권자) 이심과 ‘τὸ Ζωοποιόν’ (생명의 수여자, 살리시는 이) 이심이 캄바도키아 교부들 특히 바실과 낫사의 그레고리의 성찰로부터 힘입은 것이다.<sup>15)</sup> 그중 ‘τὸ Κύριον’으로는 성령께서 독립적인 인격적 실재이심이 강조되었고, ‘τὸ Ζωοποιόν’으로는 성령께서 생명을 소생시키신다는 사실이 강조되었다. 그리고 ‘ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον’의 고백으로 강조된 것은 성령의 ‘출래’ (ἐκπόρευσις, 나오심) 인데, 이에 관하여는 이미 아타나시우스가 언급하였고 또 바실과 낫사의 그레고리의 저서들에서도 찾아볼 수 있지만, 누구보다도 나지안주스의 그레고리가 요한복음 15:26, 16:14 절의 말씀에 근거해서 강조하였다.<sup>16)</sup> 그런데 나지안주스

14) 우리는 삼위 (τρεῖς ὑποστάσεις) 곧 성부와 성자와 성령께서 계심을 믿는다: Origen, Jo. II, 6; E. J. Fortman, *The Triune God* (Philadelphia: Westminster, 1972), p.58. 그런데 오리겐은 ‘ὑποστάσεις’나 ‘οὐσίαι’나 별다른 구분 없이 같이 사용하였다.

15) Basil, De Sp. Sancto, 8. 20; 10. 24; 21. 52; Gregory of Nyssa, Or. catech. 39.

16) Gregory of Nazianzus, Or. 39. 12.

의 그레고리는 ‘출래’라는 용어의 진정한 의미에 대해서는 자기로서 설명할 수가 없다고 하였다. 그것은 그의 반대자들이 성부의 비출생이나 성자의 출생의 진정한 의미에 대해서 설명하지 못하는 것과 마찬가지인데, 그가 ‘출래’에 대하여 말할 수 있는 것은 오직 그것이 ‘하나님의 호흡’이라는 사실뿐이라고 하였다. 왜냐하면 그것이 신비로 남아 있어야 하기 때문이라는 것이다. 아버지와 아들과 성령께서는 기원의 관점에서 구분되시는데, 아버지께서 비출생하시고 아들께서 아버지로부터 출생하시는 것과 달리, 성령께서는 아버지로부터 ‘출래’ (*ἐκπόρευσις*) 하시는 존재방식을 갖는다.<sup>17)</sup> 출래가 바로 성령의 존재방식이다. 따라서 각 위격들의 특성이 캅바도키아의 세 교부들에 의해 ‘비출생’, ‘출생’, ‘출래’로 확정되었다. 그러니까 콘스탄티노플 신조에서 ‘출래’로 명명된 성령의 특성은 바로 캅바도키아 교부들이 관심을 가졌던 위격들의 구분의 관점에서의 위격들의 특성으로부터 비롯된다. 이와 같은 업적은 바실로부터 시작되었지만 특히 나지안주스의 그레고리가 가장 특징적으로 공헌한 작업이다. 바실은 위격들의 특성을 제시하면서 ‘비출생’과 ‘출생’과 ‘출래’라는 용어 대신에 오히려 ‘아버지됨’과 ‘아들됨’과 ‘성화’라는 용어를 더 즐겨 사용하였는데, 그 내용이 나지안주스의 그레고리의 작업의 기초가 되었다.

그런데 콘스탄티노플 신조는 성령께서 성부로부터 출래하신다는 점만을 밝히고 성자와의 관계는 침묵하였으므로, 후대 동서방교회 간에 ‘필리오께’ (Filioque) 논쟁의 여지를 남겨두었다. 그러나 캅바도키아 교부들, 특히 낫사의 그레고리는 하나님의 사역과 관련한 수많은 진술들에서 ‘per Filium’이라는 용어를 즐겨 사용하였으며, 또 성령의 출래에 관하여 다음과 같이 진술하였다: 하나는 첫번째 원인으로부터 직접 존재하시며, 다른 하나는 그 첫번째 원인으로부터 직접 존재하시는 이에 의해 존재하신다.<sup>18)</sup> 성령께서는 성부로부터 출래하시며 성자로부터 받으신다. 참으로 성령께서는 성경에 따라 하나님으로부터 이시고 또 그리스도로부터 이시다 (*τὸ πνεῦμα τὸ ἄντον, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι καὶ τοῦ Χριστοῦ ἐστι, καθὼς γέγραπται*).<sup>19)</sup> 낫사의 그레고리의 진술들로 명확히 알 수 있는 것은, 그의 교리가 분명히 성자께서 성령의 출래에 있어서 어떤 역할을 하신다는 사실을 가르친다는 것이다. 따라서 이로 인하여 낫사의 그레고리 이후에 동방교회의 정규적인 가르침이 ‘성부로부터 성자를 통하여’ 성령께서 출래하신다는 것으로 굳어지게 되었다.<sup>20)</sup> 이

17) Ibid., 29. 2.

18) Gregory of Nyssa, QNTD (5: 336).

19) Gregory of Nyssa, c. Maced. (5: 315-316).

와 같은 가르침은 캄바도키아 교부들 이전에 성령을 ‘아들의 형상’으로 본 아타나시우스가 “아버지로부터 나오시는 성령께서 그를 보내시는 아버지의 손 안에, 또 그를 전달하시는(conveys) 아들의 손 안에 항상 계시다”<sup>21)</sup> 라고 진술하면서 ‘Filioque’ 교리와 관련시켰던 것과 그 맥을 같이 한다. 그런데 또 사실 이것은 오래 전에 라틴신학 계열에 속한 터툴리안(Tertullian)이 이미 초석을 놓은 교훈이기도 하다: 나는 성령께서 아버지로부터 아들을 통하시는 것 외에는 어떤 다른 곳에서도 나오시지 않는다고 믿는다.<sup>22)</sup> 또 오리겐도 요한복음 1:3 절을 주석하면서 성령께서 말씀으로 말미암아(through) 존재하게 된 사물들 가운데 포함되어야 한다고 가르쳤다. 그러나 오리겐은 성령께서 아들을 통하여(through) 아버지에 의해(by) 지은 바 되셨다<sup>23)</sup> 라고 진술하였기 때문에 성령을 피조물로 보았다는 비난을 피할 수가 없다. 오리겐은 비록 플라톤주의의 영향으로 인해 물질주의적 스토아관을 넘어서기는 하였지만, 그래도 결국 그의 자유로운 사변들에서 터툴리안처럼 성령을 아들에 종속되는 것으로 간주하였다. 그러므로 터툴리안이나 오리겐이 성령의 출래와 관련하여 ‘per Filium’의 용어를 사용한 것은 온전하고 정통적인 가르침이었다고 할 수가 없다. 그러나 그 당시 ‘정통신앙의 표준교좌’요 ‘진리의 기둥’으로 인정받은 낫사의 그레고리를 비롯한 캄바도키아 교부들의 ‘per Filium’ 원리에는 종속설의 흔적이나 가능성이 전혀 없다. 왜냐하면 그들의 ‘per Filium’ 원리는 ‘성령의 동일실체성’을 우선 확실히 확보하면서 주장되어지는 진술이기 때문이다.

또 콘스탄티노플 신조에서 고백되는 대로 성령께서는 아버지와 아들과 함께 경배받으시고, 함께 영광을 받으신다. 사실 이와 같은 견해의 초석은 아타나시우스가 성령께서 성부와 성자와 함께 경배를 받으신다는 진술을 했을 때<sup>24)</sup> 이미 놓여졌었다. 그러나 바실은 이보다 더 명백하게 찬송하였다: 성령께서도 마땅히 성부와 성자와 함께 ‘동일영광’과 ‘동일경배’를 받으셔야 한다. 아들과 성령과 함께 아버지께 경배를 돌리세! 또한 바실은 그의 ‘*De Spiritu Sancto*’에서 이와 같은 경배의 찬송(homotomie)을 실천에 옮긴 옛 증거

20) J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 「고대기독교교리사」, 김광식 역 (서울: 한글, 1991), p.299.

21) Athanasius, *Exp. Fid.* 4 (4: 85).

22) Tertullian, *Adv. Prax.* 4.

23) Origen, *Jo. II*, 6.

24) Athanasius, *ad Serap.* I, 31.

자들의 이름도 열거했다.<sup>25)</sup> 그리고 나지안주스의 그레고리는 바실의 진술을 발전시켜 성령께서도 그리스도와 함께 ‘동일존귀’ (*όμοιμιαν*)와 ‘동등주권’ (*συνδεποτείας*)을 가지신다고 진술하였다.<sup>26)</sup> 성령께서는 아들과 ‘동일실체’ (*όμοούσιος*) 시다. 왜냐하면 아들께서 함께 동등 영예로우신 이인 성령과 함께 영광받으시기 때문이다.<sup>27)</sup> 삼위일체중 그 어떤 위격도 계급화시켜서는 안된다. 신성에만 붙일 수 있는 모든 수식어를 성령에게도 붙일 수 있다. 그러므로 ‘비출생자’와 ‘출생자’라는 이름만 제외한다면 하나님께 속하는 칭호들로서 성령께 적용되지 않는 것이 없다. 반면에 ‘비출생자’와 ‘출생자’라는 이름이 구분되어야 할 이유는 아버지와 아들을 구분하는 특성들이 독특하게 남아야 할 것이 필요하기 때문이다.<sup>28)</sup> 사실 이와 같은 성자와 성령의 ‘동일실체’(*όμοούσιος*) 사상은 이전에 아타나시우스가 이미 분명히 하였던 것을 칼바도키아 교부들이 아타나시우스 신학의 근거 위에서 ‘동일영광’과 ‘동일경배’ 사상으로 발전시킨 것이다. 따라서 성령께서는 아버지와 아들과 동일실체시고 동일영광에 동참하시기 때문에, 우리는 아버지와 아들에게처럼 성령에게도 기도할 수 있다.

그밖에 콘스탄티노플 신조에서는 ‘성부에게서 출생하셨고’라는 고백 가운데 니케아 신조에 없던 ‘만세 전에’라는 문구를 삽입함으로써 아리우스주의를 물리쳤다. 또 기독론 마지막 부분에 ‘그의 나라는 끝이 없다’라는 문구를 추가하였는데, 이는 안키라의 마르셀루스 (*Marcellus of Ancyra*)의 가르침을 배격한 것이다. 안키라의 마르셀루스는 아들의 위격적 존재가 종말에 없어진다고 가르쳤다. 그러나 이 신조의 규정으로 말미암아 고린도전서 15:28 절<sup>29)</sup> 말씀에 대한 새로운 평가가 이루어지게 되었다. 아들께서 아버지께 나라를 바치신다는 것은 아들 자신이 종국적으로 없어진다는 뜻이 아니라 그리스도의 은혜의 통치에서 직접적인 신적 통치에로 넘어가게 된다는 의미이다.

또한 콘스탄티노플 신조는 ‘성경대로’라는 구절을 삽입함으로써 진리의 절대적인 기준으로서 전통보다도 성경의 권위를 더욱 높였으며, 그 내용에 있어서도 그 당시 교회들

25) Basil, *De Sp. Sancto*, 29. 71; 72; 73.

26) *Gregory of Nazianzus*, *Or.* 31. 12.

27) *Ibid.*

28) *Ibid.*, 41. 9.

29) “만물을 저에게 복종하게 하신 때에는 아들 자신도 그 때에 만물을 자기에게 복종케 하신 이에게 복종케 되리니 이는 하나님이 만유의 주로서 만유 안에 계시려 하심이라.”

의 ‘신앙의 규율’을 니케아 신조보다 더 많이 반영했다. 그리고 비록 니케아 신조의 본문에서 명문화되었던 아리우스 이단에 대한 저주문구가 콘스탄티노플 신조 본문에서는 삭제되었지만, 그래도 신경 본문 앞에 정경 1 조 (Can. 1)에서 여러 이단들이 분명하게 정죄되었다.<sup>30)</sup> 즉 과격한 아리우스파로서 성부와 성자의 ‘상이실체’(Heteroousios) 혹은 ‘부동’(Anomoios)을 주장한 유독시우스(Eudoxius)와 아에티우스(Aetius), 유노미우스(Eunomius)가 정죄되었으며, 또 성령의 위격성을 부인하고 성령을 ‘우주 전체에 분포된 신적 에너지’에 불과하다고 주장하면서 성령의 신성을 부인한<sup>31)</sup> 마케도니우스(Macedonius)파와 영의 항쟁자들 (Pneumatomachen)이 정죄되었다. 사실 콘스탄티노플 공의회가 열리게 된 직접적인 배경이 바로 성령을 천사와 동일한 수준, 곧 피조물로 본 마케도니우스파와 형상론자들의 오류 때문에 기인한 것이었다. 또한 콘스탄티노플 신조에서는 순수 양태론을 가르친 사벨리우스파가 정죄되었으며, 로고스와 성부의 동일실체를 지나치게 강조하다가 사모사타의 바울 (Paul of Samosata)처럼 역동적 전제군주론에 빠져 로고스를 성부의 계시방식으로 본 마르셀루스와 포티누스 (Photinus)가 정죄되었다. 그리고 또 그리스도의 신성과 무죄성을 옹호하려다가 그리스도의 인성을 불구하고 인성으로 만들어 인간 구속에 합당치 못하게끔 만들어 버린 아폴리나리우스도 마찬가지로 정죄되었다.<sup>32)</sup>

콘스탄티노플 신조의 이와 같은 공헌들은 모두 다 카피아 교부들의 신학에 직간접적으로 근거하여 이루어진 것들이다. 카피아 교부들의 신학은 후세대에도 계속적인 영향을 미쳐서 전수되었는데, 동방에서는 삼위일체 신학의 거의 절대적인 근거를 형성하였으며 또 서방에서도 아우구스티누스를 거쳐서 확립된 삼위일체론이 그들의 신학과 근본적으로 일치함으로 인해 계속해서 후대 교회의 교리적 표준이 되었다.

## (2) 모든 신학 작업의 규범이 됨

카피아 교부들은 콘스탄티노플 신조의 작성에 미친 공헌 외에 삼위일체론의 일반적인 관점에서 볼 때에도 후세에 긍정적인 큰 영향을 끼쳤다. 즉 카피아 교부들은 신성의 실체 (ousia)가 구체적인 실재 (a concrete reality)라는 사실을 강조하는 데에 처음부터 초점을 맞추면서 다음과 같은 점들에서 긍정적인 공헌을 했다.

30) Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Herder & Co., 1937), pp. 40-41.

31) Gregory of Nyssa, c. Maced. (5: 315).

32) Philip Schaff, *History of the Christian Church* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974). pp. 667-670.

첫째, 우선 캅바도키아 교부들은 위격 (*ὑπόστασις*)과 실체 (*οὐσία*)의 용어를 확실히 구분하는 과업을 이룩했다. 사실 캅바도키아 교부들 이전에는 ‘*ὑπόστασις*’와 ‘*οὐσία*’가 상호 구분없이 사용되었는데, 그것은 왜냐하면 ‘*ὑπόστασις*’에 해당하는 라틴어가 ‘substantia’였기 때문이다. 그러던 것을 캅바도키아 교부들, 특히 바실이 ‘휘포스타시스 (*ὑπόστασις*)’를 ‘위격’의 의미로 확정해 놓았다. 즉 ‘위격’은 삼위일체 내의 존재방식으로서 ‘실체의 고유한 존재방식(subsistentia)’이다.<sup>33)</sup> 세 구분되는 위격들 안에 단순하고(simple) 혼합되지 않은 한 실체가 존재하신다. 그렇다면 실체는 공통적인 것을 가리키는 것으로 이해되어져야 하고, 반면에 위격이란 몇 가지의 구분적인 표시(sign)이다.<sup>34)</sup> 따라서 우시아와 휘포스타시스는 보편(*κοινόν*)과 특수(*τὸ καθ' ἔκαστον*)가 다른 것처럼 서로 다르다. 가령 사람과 바울이나 디모데가 다른 것처럼 서로 다르다.<sup>35)</sup> 그리고 신적 실체는 동질적인 본성(nature) 이시다. 여기서 바실은 본성(nature)과 본질(essence)을 같은 의미로 사용한다.

바실에 의하면, ‘본질’(essence)이나 ‘실체’(substance)는 보편적인 것을 의미하기 때문에 ‘존속’(standing)을 발견하지 못한다.<sup>36)</sup> 따라서 개별적인 존재가 없다. ‘실체’에 의하여 본성이 지시될 수는 있지만, 존재하는 것과 이름에 의하여 특별하게 지시되는 것이 동시에 명백해지지는 않는다. 반면에 ‘바울’이라는 구체적인 이름으로 비견되는 ‘위격’으로는 그 구체적인 이름에 의하여 그 본성이 존재한다고 진술할 수 있다.<sup>37)</sup> ‘*οὐσία*’가 구체화된 것이 바로 ‘*ὑπόστασις*’이다. 우리는 니케아 신조에 기록되어 있는대로 아들께서 아버지와 한 실체로부터 이시라는 사실을 고백할 수 밖에 없다. 그러나 아버지께서는 그 자신의 본 위격 (proper hypostasis) 안에 존재하시고, 아들께서도 그 자신의 본 위격 안에 존재하시며, 또 성령께서도 그 자신의 본 위격 안에 존재하신다.<sup>38)</sup> 참으로 한 하나님께서 영원 토록 세 영원한 존재방식 안에 계시다. 아버지와 아들과 성령의 ‘우시아 (*οὐσία*)’가 하나이며 동일하다. 한 하나님께서 세 위격으로 존재하신다.

33) Basil, Ep. 38. 2.

34) Ibid., 38. 5. “Since then the essence is to be understood as referring to the common; the hypostasis on the other hand is the several distinctive sign.”

35) Ibid., 236. 6.

36) Ibid., 38. 3.

37) Ibid.

38) Ibid., 125. 1.

둘째, 성령에 대한 호칭과 관련하여 카르도키아 교부들은 성령께서도 분명히 하나님이시며 성령께서 아버지, 아들과 동일실체적(consubstantial) 이시라는 사실을 주장하였다. 이와 같은 주장은 사실 아타나시우스로부터 비롯한 것인데, 바실을 포함하여 카르도키아 교부들이 보다 더 구체적으로 전술하였다. “성령의 경우에도 마찬가지로 우리는 그 호칭을 따라 언설하여 ‘나는 성령 하나님을 믿는다’라고 말해야 한다.”<sup>39)</sup> “성령께서는 하나이시고, 성자로 말미암아 한 성부에게로 연결되시며, 성령 자신으로 말미암아 영광스럽고 복된 삼위일체를 완성하신다. 그러므로 성령께서는 많은 것들 중 하나가 아니라 그냥 하나이시다.”<sup>40)</sup> 특히 바실은 성령을 ‘Pneuma hegemonikon’이라고 즐겨 호칭했는데, 이것은 성령께서 모든 존재하는 만물의 초석을 놓으시고, 만물을 인도하시며 주관하시는 원리시라는 것이다.<sup>41)</sup> 신자의 생명뿐만이 아니라, 전 우주의 존립과 천사들의 생명 및 모든 우주적 권능들의 질서도 이 성령께서 주관하며 다스리신다.<sup>42)</sup> 낫사의 그레고리도 마찬가지로 성령에 관해 말하기를 ‘hegemonikon’ 곧 ‘주권자’라고 말했다.<sup>43)</sup>

셋째, 카르도키아 세 교부들의 공통적인 신학적 전제인 ‘세 위격 내의 한 실체’(υἱα οὐσία ἐν τρισὶν υποστάσεσιν)라는 원리는 바실이 가장 먼저 정초하였고 다른 두 교부들, 즉 두 그레고리들이 그대로 믿고 따라 준 신학적 대원리였다. 두 그레고리들은 특히 ‘φύσις’(본성, nature)라는 용어를 즐겨 사용하였다. 그런데 신학의 관심을 우선 먼저 ‘삼위의 구분’에 둔 카르도키아 교부들은 다음 두번째 단계로서 ‘공동실체성’, 즉 ‘공동본성’을 강조하였다. 그리고 그 두번째 강조점으로 나아가기 위해서 필연적으로 제기된 원리가 바로 ‘περικάρπιοις’였다. ‘περικάρπιοις’란 곧 각 위격들이 다른 위격들을 상호관통하고 서로 포용하며 언제든지 함께 있음이다. 이 원리로써 위격과 실체와의 관계가 효과적으로 설명되었다. 즉 우리 인간의 이해를 위해 구분되어 이해된 삼위께서 일체로 계심, 즉 실체가 단일하심을 설명하기 위하여 위격들 간의 상호상통과 또 실체와 위격들 간의 상호상

39) Ibid., 236. 6. 이 편지 외에도 바실의 사적인 편지에서는 성령을 분명히 ‘하나님’으로 호칭하는 흥미로운 진술들이 많이 있다. 그리고 나자안주스의 그레고리의 글에서는 비단 사적인 편지에서 뿐만이 아니라 공적인 연설문에서도 성령을 ‘하나님’으로 호칭하는 분명한 진술들을 여러 군데에서 발견할 수 있다.

40) Basil, De Sp. Sancto, 18. 45.

41) Ibid., 9. 22.

42) Ibid.

43) Gregory of Nyssa, De Sp. Sancto, in *Gregorii Nysseni Opera III*, F. Muller ed. (Leiden, 1958), p. 97.

통이라는 원리가 캅바도키아 교부들에 의해 효과적으로 설명되어지게 된 것이다.

넷째, 그리하여 캅바도키아의 세 교부들은 소아시아 지방의 많은 기독교인들이 ‘ομοούσιος’(동일실체)라는 단어를 받아들여야 했을 때 느꼈던 저항감을 해소시켰으며, 또 하나님의 한 실체와 이 실체를 내포하는 세 위격들 사이의 관계를 주의깊게 구분함으로써 헬라어로 된 신학용어들을 명료화시켰다. 세종 각각의 구분이 강조된다. 그러면서도 이 위격의 구분은 다른 위격들로부터 별개로 생각될 수 없다. 왜냐하면 ‘한 신격이 항상 세 존재양식들(three modes of being) 안에서, 또는 행위영역(sphere of action) 안에서, 또는 상호관계들(mutual relations) 안에서 한 실체적 실재로(as one substantial entity) 존재하시기(exists)’<sup>44)</sup> 때문이다. 따라서 각 위격이 공동실체를 가지면서도 각기 독립된 실재이다. 사실 이러한 구분은 당시로부터 약 150년 전에 터틀리안이 하나님을 가리켜 ‘세 위격들(personae)을 구성하는 한 실체 (substantia)’라고 표현하였을 때, 라틴어를 사용하는 기독교인들에게 했던 그 이상의 봉사를 헬라어로 된 신학용어들에 한 것이었다.<sup>45)</sup> 그래서 ‘ομοούσιος’라는 용어가 하나님에 관한 사벨리우스적 개념을 초래할 위험성이 있다고 생각한 자들의 염려가 사라지게 되었다. 왜냐하면 캅바도키아 교부들이 사용한 ‘περικάρπωνται’ 원리가 사벨리우스적 교리를 완전히 배제시켰기 때문이다. 그래서 삼위일체론 정립에 있어서 캅바도키아 교부들이 이룩한 그 분명한 공헌 때문에 그들에 관한 평가나 진술 문헌에서는 흔히 ‘위대한’이라는 수식어가 자동적으로 그 앞에 붙게 마련이다.

### (3) 페리코레시스의 문제

한편 캅바도키아 교부들 신학의 문제에 대하여는 다음과 같은 몇 가지의 측면들에서 논의해 볼 수 있다.

첫째, ‘페리코레시스’(περικάρπωνται)와 관련하여 생각해 볼 수 있는 문제로서 엄격한 의미에서 ‘실체의 단일성’이 말해지는 것이 아니라 ‘공동본성’, ‘동일본성’의 의미가 강조됨으로 ‘실체의 단일성’이 비교적 약하게 말해진다는 사실을 간과할 수 없다. 가령 아타나시우스의 삼위일체론에서도 있었던 ‘동일영광’과 ‘동일경배’의 사상이 바실과 나지안주스의 그레고리를 비롯한 캅바도키아 교부들의 삼위일체론에서 다시 강조되어 나타나는데,

44) Gregory of Nyssa, ad Eusta. (5: 328-329).

45) F. F. Bruce, *The Spreading Flame: The Rise and Progress of Christianity from Its First Beginnings to the Conversion of the English*, 「초대교회 역사」, 서영일 역 (서울: 기독교문서선교회, 1994), pp.397-398.

그 강조의 정도에 있어서 칼바도키아 교부들에게서의 강조 정도가 아타나시우스에게서의 강조 정도와 비교해 볼 때 상대적으로 다소 더 약하게 나타난다고 볼 수 있다. 왜냐하면 칼바도키아 교부들의 삼위일체론에서는 ‘페리코레시스’ 원리 때문에 아타나시우스 삼위일체론의 중요한 특징이었던 ‘분할불가한 한 동일실체’의 개념이 다소 약화되게 되었기 때문이다. 이런 이유 때문에 칼바도키아 교부들은 그들의 대적자들로부터 삼신론적인 이론을 전파한다고 비판을 받았다.

칼바도키아 교부들은 신성의 실체가 구체적인 실재라는 진리를 강조하는 과정에서 “동일한 활동 내에서 관조되는(觀照, contemplated) 이들을 ‘세 신들’이라고 불러야 한다”라고 그들이 주장한 것처럼 오해되어 삼신론자라는 누명을 쓰게 되었다.<sup>46)</sup> 칼바도키아 교부들은 자기들에게 가해지는 이런 오해에 대하여 다음과 같이 진술하면서 논리적으로 반박하였다. 위격이라는 개념이 각 위격들 안에서 각각 생각되는 독특한 속성들에 의해 이루어지는 구분을 인정하기는 하지만, 그들의 본성은 하나이고 그 자체 안에서 연합되어 있어서 그 실체 내에서 하나이며 또 지속적으로 하나로 남는다.<sup>47)</sup> 또 신적 본성의 경우에는 ‘아버지께서 아들이 그안에서 공동으로(conjointly) 사역하시지 않는 어떤 것을 흘로 행하신다’ 라거나 또는 ‘아들께서 성령과 별개로 어떤 특별한 활동(any special operation)을 가지신다’ 라고 말할 수 없다.<sup>48)</sup> 아버지로부터 피조물에로 확장되는 모든 활동들은 그 기원을 아버지로부터 가지며, 아들을 통하여 진행하고(proceeds through the Son), 또 성령 안에서 완성된다. 그리고 감독하시고(superintending) 보시는(beholding) 능력의 성격이(character) 아버지와 아들과 성령 안에서 하나이기 때문에, 마치 한 샘(from a spring)으로부터 나오듯이 아버지로부터 나오시고(issuing), 아들에 의해 활동으로 가져와지시며(brought into operation), 또 성령의 능력에 의해 그 은혜를 완전하게(perfecting its grace) 하신다. 그런데 위격들과 관련하여 그 어떤 활동도 분리되지 않지만, 우리의 관조(觀照, contemplation) 내에서 그와 함께 결합된(which is joined) 것으로부터 떨어져 개별적으로 각각에 의해 수행되기는 한다(being fulfilled).<sup>49)</sup> 그러나 ‘περικόρεσις’로 인하여 위격의 활동이 하나로 남으며, 세 위격은 유적으로 동일본성을 소유하면서 서로 동일한 공동실체

46) Gregory of Nyssa, QNTD (5: 333).

47) Ibid. (5: 332).

48) Ibid. (5: 334).

49) Ibid.

성을 갖는다. 바로 이런 이유 때문에 활동으로부터 유래한 이름은 그것을 수행하는 이들의 수와 관련하여 구분되지 않는다.<sup>50)</sup>

그러니까 캅바도키아 교부들은 위격에 강조를 두고 세 독립적인 실재에 초점을 맞추어 삼위일체 논의를 진행하였다. 그런데 이 경우에는 엄격하게 말해서 ‘실체의 단일성’이라기 보다 오히려 ‘공동본성’이다. 그리고 거기서부터 비롯된 ‘동일본성’이다. 그것을 캅바도키아 교부들은 ‘μία φύσις’라고 표현하였다. 그래서 ‘위격들의 공동체(community of persons)’가 세 하나님으로 말해지는 것을 피하기 위하여 캅바도키아 교부들은 페리코레시스 원리를 도입, 활용하였다. 각 위격들이 다른 위격들을 상호관통하고 서로 포용하며 언제든지 함께 있다. 그렇게 함으로써 캅바도키아 교부들은 세 위격이 함께 하는 ‘동일본성’을 말하였고, 페리코레시스에 의하여 ‘한 하나님’을 구하였다. 그러나 그러다 보면 언제든지 그 이론이 삼신론으로 오해될 소지가 있다. 이 점은 캅바도키아 교부들의 생존시에도 일어났던 일인데, 비록 기독교 역사상에서 페리코레시스가 정통교리로 받아들여지기는 했지만, 이와 같은 오해의 가능성과 또 그 방향으로 발전할 수 있는 가능성이 있다는 점이 비판적으로 지적될 수 있다.

헬라어인 ‘περικάρπησις’ 용어 그 자체를 분해해 보면, ‘περικάρπησις’ 용어는 다소 정적인 의미가 들어 있는 상호내주(mutual indwelling)의 의미도 포함하지만, 다소 동적인 의미가 들어 있는 상호관통(mutual interpenetration)의 의미를 더 많이 포함하고 있음을 알 수 있다. 그런데 이와 같은 ‘상호관통’(상호상통)의 의미에서의 페리코레시스에 관한 진술이 아우구스티누스와 칼빈에게는 없다. 왜냐하면 그들은 위격들의 삼위성에 관하여 전술할 때 ‘상호내주’(공통내재)의 의미에서만 그들의 이론을 전개하고 있기 때문이다. 반면에 낫사의 그레고리의 ‘περικάρπησις’ 이론은 문자 그대로 ‘상호상통’에 초점이 맞추어져 있다. 이것은 아우구스티누스와 칼빈의 삼위일체론이 ‘실체의 단일성’으로부터 그 논의를 시작한데 반해서, 낫사의 그레고리의 삼위일체론은 세 위격으로부터 그 논의를 시작하면서 그레고리가 특히 ‘περικάρπησις’를 ‘활동의 단일성’ 측면에서 숙고한 사실과 직접적으로 연관된다. 캅바도키아 교부들은 ‘분할불가한 한 동일실체’를 강조한 아타나시우스와 다소 대조적으로 ‘공동실체성’과 ‘공동본성’을 강조하였다. 그리하여 한 하나님, 즉 ‘실체의 유적(類的) 단일성’을 확보하기 위하여 필연적으로 ‘περικάρπησις’를 말하게 되었다. 그런데 바로 이와 같은 ‘공동본성’과 ‘동일본성’의 강조가 한편으로 아우구스티누스에게 이르러

50) Ibid.

'οὐσία'에 대한 번역어로서 'substantia' 보다 'essentia' 용어를 더 선호하게끔 하는 길을 열게 하였다고 평가할 수도 있다.

둘째의 문제 역시 'περικάρπιοις'와 관련한 내용으로서, 'περικάρπιοις'로 인하여 위격들의 활동이 하나로 남으며 세 위격은 유적으로 동일본성을 소유하면서 서로 동일한 공동실체성을 갖는다는 내용의 진술과 관련된다. '실체의 단일성'을 '유적(類的) 단일성'의 의미로 받아들인 카바도키아 교부들의 이와 같은 입장은 바실에게서 아주 강하게 나타나고 나지안주스의 그레고리에게서는 비교적 약화되어 나타난다. 그런데 카바도키아 교부들의 이와 같은 입장에 비록 오류는 없다고 하더라도, 신적 실체가 나누일 수 없으며 신성의 삼위 속에서 하나이기 때문에 하나님의 경우에는 인간의 성질이나 인간 실체의 경우처럼 '유적 단일성'을 말하는 것이 꼭 적합하지 않을 수가 있다. 왜냐하면 신적 실체는 각 사람의 경우처럼 개체적 부분의 한 종류로 간주될 수 없기 때문이다. 이 점에 있어서는 '분할불가한 한 동일실체'를 강조한 아타나시우스의 입장이 보다 더 정통적이라고 말할 수 있다. 또 이와 관련하여서 '실체의 수적 단일성'을 주장한 벌코프(Louis Berkhof)의 견해가 현재의 개혁신학적 입장에서는 긍정적으로 수용된다.<sup>51)</sup>

셋째, 삼위일체론이나 성령론이나 기독론 이외의 분야에서는 카바도키아 교부들에게서도 오류의 흔적들이 발견된다. 가령 구원을 신화(神化)와 일치시키는 문제는 그들이 동방 교회에 속하였으므로 동방교회 신학의 문제점이 그 당시의 신학자 모두에게 해당되는 경우이며, 또 '그리스도의 지옥강하' 사상 역시 초대 교부와 중세 신학자들 모두에게 거의 한결같이 적용되는 입장이다. 특히 낫사의 그레고리는 종말상태의 해석에 있어서 정통교리로부터 벗어나는 진술들을 작성한 사례가 있는 것이 사실이다. 가령 낫사의 그레고리

51) 벌코프 (Louis Berkhof)는 삼위들 안에 있는 단일성이 '유적 단일성'이 아니라 '실체의 수적 단일성'이라고 주장한다. "인간의 성질이나 실체는 각 사람이 가지고 있는 개체적 부분의 한 종류로 간주될 수 있기 때문에, 유적 (類的) 단일성이 있게 된다. 그러나 신적 실체는 나누일 수 없으며, 따라서 신성의 삼위 속에서 하나이다. 신적 실체는 수적으로 하나이며 동일하다": Louis Berkhof, *Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1988); Berkhof, *Systematic Theology*, 「벌코프 조직신학 (상)」, 권수경/이상원 역 (서울: 크리스챤 다이제스트, 1991), pp. 284-286.

한편 반틸 (Cornelius Van Til)은 바실의 '유적 단일성'의 입장과 대조적으로 '숫자적인 단일성'을 강조한다: Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., c.1974), pp. 229-230. 이에 대해 고든 클락 (Gordon Clark)은 반틸의 견해가 하나님을 'One Person and Three Persons'로 만드는 꼴이라고 비판한다: Gordon H. Clark, *The Trinity* (Jefferson, MD: The Trinity Foundation, 1985), pp. 86-88.

에 의하면, 만일 궁극적인 선이시요 실재이신 하나님의 능력과 선하심의 최종적인 승리가 악을 사라지게 하면, 모든 만물이 구원을 받는다. 모든 것들이, 심지어 악마까지도, 우주회복의 보편적 법칙의 일부로서 구원받게 된다.<sup>52)</sup> 이것은 오리겐의 입장과 그 맥을 같이 하는 주장이다.

넷째, 성경 해석에 있어 낫사의 그레고리는 우의적 해석을 배격하였던 그의 형 바실과 달리 신비적이고 우의적인 해석방법을 채택한 사례가 적지 않게 있다.<sup>53)</sup> 우의적인 성경 해석방법은 그 당시에 보편적으로 받아들여지고 있었는데, 특히 이와 같은 해석방법은 낫사의 그레고리가 오리겐을 계속해서 탐독하면서 오리겐이 철학을 신학 연구에 활용한 방법을 배운 때문에 기인한다. 그래서 낫사의 그레고리는 어떤 역사적 사건들이나 사람들이 (가령 모세가) 신비적 상승의 제 단계들을 상징한다고 보았다. 이런 이유로 인해서 낫사의 그레고리는 오리겐과 더불어 쉽게 평가하기 어려운 신학자에 속한다. 또 혼히들 그가 신플라톤주의적 범주에 얹매어 있었다고 이해하려고 시도하기도 한다.<sup>54)</sup> 그러나 이런 관점과 접근방법으로는 그레고리가 지닌 순수한 신학적 관심을 정당하게 받아들일 수 없으며, 또 그가 삼위일체 교리를 분명하게 해결짓는데 공헌한 바를 과소평가하게 된다.<sup>55)</sup> 낫사의 그레고리는 오리겐을 맹목적으로 따를 것이 아니라 오리겐의 결론을 수정해야 할 필요가 있을 때에는 과감하게 그의 원리를 수정하여 사용하곤 하였다. 이것은 그가 철학을 신학에 이용하는 것이 어떤 어려움을 갖고 있는지를 오리겐보다도 더 명확하게 잘 파악하고 있었기 때문이다.<sup>56)</sup> 그래서 낫사의 그레고리는 성경을 다소 우의적으로 해석하면서도 성경이 계시하는 구원사적 특성만큼은 결코 잊지 않았다.

52) Gregory of Nyssa, *Or. catech.* 26 (5: 495-496).

53) 가령 ‘모세의 생(生)에 관하여(On the Life of Moses)’라는 글에서 낫사의 그레고리는 모세의 생애를 간략하게 진술한 뒤에 곧바로 신비적 해석으로 넘어간다. 또 ‘아가서 설교(Homilies on the Song of Songs)’의 서문에서도 그의 입장이 우의적 해석을 옹호하는 입장임이 확연하게 드러난다.

54) J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyssa* (Paris 1954<sup>2</sup>); H. U. v. Balthasar, *Présence et Pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyssa* (Paris 1942); A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa in Zeitschr. f. kath. Theologie* 70 (1948) 49ff., 315ff.; H. F. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, 「회립교부 연구- 동방교부들의 생애와 사상」, 김광식 역 (서울: 대한기독교출판사, 1977), pp.171-172.

55) Justo L. González, *A History of Christian Thought*, 「기독교사상사 1」, 이형기/차종순 역 (서울: 한국장로교출판사, 1997), p. 376.

56) Ibid., pp.374-375.

### 3. 칼빈의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계

칼빈은 그의 기독교강요에서 삼위일체의 시작을 성경에 있는 무한하시고 영적인 하나님의 본질(essentia)로부터 시작하고 있다. 하나님의 본질은 단순하며, 분할할 수 없다. 칼빈은 삼위가 결코 분할되는 것이 아니고 구별된다고 진술했다.<sup>57)</sup>

#### (1) 칼빈의 삼위일체론의 특징

##### a. 한 본질의 중시 : 한 본질 내의 세 위격

칼빈은 29개항으로 구성된 기독교강요 제13장의 중간에 해당하는 16항<sup>58)</sup>에서부터 ‘하나임’(oneness)과 ‘셋임’(threeness)에 관하여 상술하기 시작한다. 16항 제목 ‘하나임’과 17항 제목 ‘셋임’에서 우리가 발견할 수 있는 흥미로운 사실 한 가지는 칼빈이 ‘셋임’ 보다 ‘하나임’을 우선 먼저 논의의 대상으로 삼고 있다는 사실이다. 즉 칼빈은 ‘일체성’의 항목을 ‘삼위성’의 항목보다 먼저 위치시킴으로써 자기의 삼위일체론의 전개가 ‘일체성’ 중시로부터 ‘삼위성’을 무시하지 않는 방향으로 그 방향성을 가지고 있음을 명시하고 있다.

또한 칼빈은 그의 여러 진술들에서 ‘한 본질 내의 세 위격들’에 관하여 분명하게 명기하고 있다(Insti. 13 장 제목, 13: 2, 4, 5). 칼빈이 보통 ‘하나님 안의 세 위격들’이라고 할 때 ‘하나님’ 이란 바로 하나님되신 하나님의 ‘본질’을 말한다:

사벨리우스는 성부, 성자, 성령이란 하나님 안에 어떤 구별이 있는 것을 말하는 것  
이 아니라고 했다. 그러므로 성부, 성자, 성령께서 셋이라고 말하라 (Say they are  
three). 그러면 그는 우리가 세 신을 지명한다고 소리칠 것이다. 또한 ‘하나님의 한  
본질 안에 위격들의 삼위일체가 있다 (In the one essence of God there is a trinity of  
persons)’고 말하라. 그러면 우리는 성경이 말하는 바를 한 마디로 나타내어 그들의  
공허한 수다를 잘라버릴 수 있을 것이다. ‘하나’라는 말은 ‘실체의 단일성’ (unity of  
substance)을 의미하며, 또 ‘한 본질 안의 셋’ (three in one essence) 이란 말은 이 삼위

57) John Calvin, *Institutes*, I, xiii, 17.

58) 이 16 항에 이르기까지 칼빈은 성자와 성령의 신성에 관한 증거들을 성경, 사역, 이적 등에 관해  
숙고함으로써 확증한다. 기독교강요 제 13 장의 전체 구성을 항별로 분류하면 다음과 같다: 1-6  
항 (삼위일체 교리에서 정통교부들에 의해 사용된 용어들), 7-13 항 (성자의 영원한 신성), 14-15  
항 (성령의 영원한 신성), 16-20 항 (세 위격들의 구분과 단일성), 21-29 항 (反 삼위일체 이단들  
에 대한 논박).

일체 안에 있는 (in this trinity) 위격들 (persons)을 가리킨다.<sup>59)</sup>

하나님께서 어떻게 세 위격이면서 동시에 한 실체로 계실 수 있는지를 증명하는 방법에 있어서 칼바도키아 교부들은 ‘세 위격’을 논의의 출발점으로 삼으면서 ‘περικάρησις’의 원리를 통하여 ‘한 실체’에로 나아가는 방향성을 가지고 있었다. 반면에 ‘한 본질’을 논의의 출발점으로 삼은 아우구스티누스와 그의 노선에 선 후대의 칼빈은 ‘전유’(專有)라는 원리를 통하여 ‘세 위격’을 향하여 나아가는 방향성을 가지고 있었다. 그리하여 칼바도키아 교부들은 ‘세 위격 안의 한 실체’를 강조하였으며, 반면에 아우구스티누스와 칼빈은 ‘한 본질 안의 세 위격’을 강조하였다. 그러나 이와 같은 출발점의 차이가 신학적 전제의 차이를 의미한다고 말할 수는 없으며, 또 신학적 입장의 차이를 의미한다고 말할 수도 없다. 왜냐하면 그들이 모두 다 성경의 진리 안에서 ‘한 실체 - 세 위격’, 즉 온전한 삼위일체에로 귀결되었기 때문이다. 원래 칼빈은 그의 삼위일체론 전개에 있어서 서방 전통, 곧 아우구스티누스의 노선을 따라 한 분 하나님으로부터 출발하여 동시에 삼위성도 확보하지만, 칼바도키아 교부들의 삼위일체론도 충분히 알고 있었을 뿐만 아니라 거기에 직간접적으로 크게 의존하고 있다.

### β. 위격에 관한 정의

‘ὑπόστασις’라는 단어가 비록 신약성경에서 여러 번 사용되고 있기는 하지만,<sup>60)</sup> ‘ὑπόστασις’ 즉 ‘위격’은 ‘όμοούσιος’와 마찬가지로 명확한 개념이 아니다.<sup>61)</sup> 그런데 칼빈은 ‘한 본질’ 되시는 하나님이라는 대전제 하에서 세 위격들의 구별을 말함으로써 그의 삼위일체론을 시작하고 있다. 즉 그는 ‘한 본질’ 안에서 각각의 ‘특유한 자질들’에 대해 말함으로써 구별되는 위격들에 대해 설명하고 있다. 칼빈은 ‘삼위일체’나 ‘위격’ 등과 같은 신학용어들에 대하여 다음과 같이 자기의 관점을 표명하고 있다: 첫째, 인정될 수 있다- 왜냐하면 성경해석에 도움을 주므로. 둘째, 필요하다- 왜냐하면 거짓 교사들의 정체를 폭로하기 위해. 셋째, 한계가 있다- 옛 교부들도 이 문제들에 대해 의견의 일치를 보지 못하였다.<sup>62)</sup>

59) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 5.

60) 고전 9:4; 11:17; 히 1:3; 3:14; 11:1.

61) 히브리서 1:3 절의 ‘ὑπόστασις’를 칼빈은 성부의 ‘위격’, 즉 성부의 ‘hypostasis’로 보고 있는데 반하여 (존 칼빈, 『히브리서 주석』, 신교출판사, 1978 번역), ‘ὑπόστασις’를 ‘οὐσία’와 동일시한 잘 못된 해석도 적지 않다.

칼빈은 ‘위격’ 이란 용어가 우리에게 강요될 정도로 그렇게 필연적으로 필요할 수 밖에 없는 이유를 설명하면서, 그렇게 크고 위대한 하나님의 존재에 대하여 인간의 언어로도 저히 설명할 수 없는 까닭에 그런 용어가 쓰여질 수밖에 없다고 아우구스티누스의 말을 인용하면서 설명한다. 즉 위격(hypostasis)이라는 용어는 성부, 성자, 성령이 어떻게 세 이심을 표현하기 위해서가 아니라, 그 사실에 대해 침묵하지 않기 위해서 사용되는 것이다.<sup>63)</sup> 다시 말해서, 이런 용어들은 계시의 사실 앞에서 그 계시 사실을 인간의 언어로 표현해 보려는 노력 가운데서 어쩔 수 없이 사용되는 용어들이라는 것이다.

교회사적으로 살펴볼 때 아리우스파들을 분쇄하기 위하여 ‘호모우시오스’(homoousios)라는 용어가 사용되었던 것처럼, 사벨리우스파들을 분쇄하기 위하여<sup>64)</sup> ‘삼위일체’와 ‘위격’이라는 개념들이 사용되기 시작한 것이 사실이다. 대 아리우스 논쟁에서는 성자의 신성이 확립되었던 데 반하여, 대 사벨리우스 논쟁에서는 위격과 실체의 개념이 정비되기 시작하였다. 카瓢도키아 교부들이 제일 먼저 관심을 가졌던 것이 아타나시우스의 동질론에 잠재해 있다고 오해되는 사벨리우스의 양태론을 배격하는 데에 초점을 맞추었던 것이었음과 비슷하게, 칼빈은 세르베투스의 괴이한 범신론적, 신플라톤주의적 양태론을 배격하는 데에 그 초점을 맞추었다.

칼빈은 위격에 관하여 어떤 정의를 내리고 있는가? 칼빈은 ‘위격’이라는 용어 개념이 한 하나님 안에서 성부와 성자와 성령의 구분의 필요성 때문에 생겨났다고 전술하면서 그 구분이 각각 구별되는 ‘실재’(subsistence)<sup>65)</sup>를 가지고 있다고 말함으로써, ‘위격’(hypostasis,

62) 이와 같은 관점들은 그의 기독교강요 제 13 장의 3 항부터 5 항까지의 제목과 내용으로부터 뽑아낸 것이다: Calvin, *Institutes*, I, xiii, 3-5.

3 항 제목: ‘삼위일체’, ‘위’와 같은 표현들은 성경해석에 도움을 줄 수 있다.

4 항 제목: 교회는 이런 표현들이 거짓 교사들의 정체를 폭로하기 위해 필요하다고 간주해 왔다.

5 항 제목: 신학 용어들의 한계와 필요성

63) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 5. 칼빈은 이 문장을 아우구스티누스의 *De Trinitate*, VII. 4. 7; 9 (NPNF III, 109 ff)에서 인용하였다. 한편 아우구스티누스는 이 책에서 인간의 언어가 삼위일체를 표현하기에 부족함을 시인하였으며, 그래서 동물이나 나무를 예로 들어 설명하기도 했다.

64) 사실 사벨리우스는 아리우스보다도 70년 정도 이전 사람이었다 (아리우스는 337년에 사망하였고 사벨리우스는 250년 경에 활동하였다). 그렇지만 사벨리우스의 영향은 니케아 공의회 (325년) 이후에도 계속해서 영향을 미쳐서 카瓢도키아 교부들의 삼위일체론 정립에 중요하고도 직접적인 동기부여를 제공해 주었다. 카瓢도키아 교부들이 ‘삼위일체’와 ‘위격’ 등과 같은 용어들에 대한 개념을 정립하게 된 이유도 사실은 우선 첫째로 사벨리우스파들을 분쇄하기 위한 목적에서 나온 것이었다.

person)을 가리켜 “하나님의 본질 안에 있는, 다른 위격들과 관련을 가지면서도 각기 ‘어떤 특별한 자질’(a special quality)을 가짐에 의하여 구별되는 ‘어떤 실재’(a subsistence)”라고 정의한다.<sup>66)</sup>

‘위격’에 관한 칼빈의 이와 같은 정의는, 캠바도키아 교부들과 아우구스티누스의 두 선(線)을 구분하여 비교해 볼 때, 캠바도키아 교부들의 정의보다 아우구스티누스의 정의에 더 가까운 위치에 있다고 말할수 있다. 왜냐하면 캠바도키아 교부들은 ‘위격’을 삼위일체 내의 존재방식으로서 ‘실체의 고유한 존재방식’<sup>67)</sup>이라고 정의한데 반하여, 아우구스티누스는 ‘위격’에 관해 진술하면서 ‘세 무엇이라는 말을 하지 않을 수 없기 때문에, 또 성자가 성부와 동일하지 않으며 성령이 성부 성자와 동일하지 않다는 구별을 말하기 위하여’ 이 용어들로써 대답하게 되었다고 진술하면서, 그러나 ‘이 대답은 이 용어들이 어떤 다양성을 의미하는 것으로 해석되기를 원해서가 아니라 다만 하나뿐이라는 생각을 배제하기 위해 하게 된 것으로, 존재(esse) 하는 것과 실재(subsistere) 하는 것은 다르다’라고 진술하였기 때문이다.<sup>68)</sup> 즉 칼빈이 ‘위격’을 가리켜서 ‘구별되는 어떤 실재’라고 정의한 것이 캠바도키아 교부들의 관점보다는 아우구스티누스의 관점에 비교적 더 가깝기 때문이다. 그러나 물론 이러한 비교는 단순한 차원에서의 비교일 뿐이고, 칼빈도 위격을 정의하면서 ‘고유성’에 해당하는 ‘특질들’에 대하여 진술하고 있기 때문에,<sup>69)</sup> ‘위격’에 관한 칼빈의 정의가 아우구스티누스의 정의와도 부합되며 캠바도키아 교부들의 정의와도 부합된다는 사실이 보다 더 강조되어야 할 것이다.

각 위격의 고유한 ‘특질들’에 관하여 칼빈은 우리가 ‘실재’(subsistence)를 이해할 때 ‘실

65) ‘substantia’ (substance, 실체)와 구별되는 뜻을 나타내는 ‘subsistentia’ (subsistence, 실재)는 ‘υποστασία’를 라틴어로 옮긴 것인데, 6 세기에 Boethius 나 Cassiodorus 에 의해 채용되었고 중세 때에 널리 쓰여진 말이다. 칼빈은 삼위일체 하나님의 ‘위격’을 설명하는데 이 ‘subsistence’ 용어를 사용하였다.

66) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 2; 6.

67) Basil, Ep. 38. 2.

68) St. Augustinus, *De Trinitate*, in: NPNF (1st series, vol. 3, Eerdmans, 1963), VII. 4. 9. 아우구스티누스는 ‘essentia’에 대응하는 ‘위격’에 해당하는 용어로서 ‘persona’, 또는 ‘substantia’의 용어들을 사용하였다. 다만 아우구스티누스는 ‘substantia’가 삼위일체 내에서 어떤 구별을 나타내기에는 불충분하다는 사실을 인정하였는데, 왜냐하면 구별을 나타내기 위해서는 상대적, 관계적으로 쓸 수 있어야 하는데 반해 ‘substantia’는 절대적 의미를 내포하기 때문이라는 것이다.

69) “진실로 한 하나님 속에서 세 특질들 (three properties)이 인식되어야 한다”: Calvin, *Institutes*, I, xiii, 4.

체'(substantia, essence) 와는 다른 어떤 뜻을 가지고 있다고 이해해야 할 것이라고 말한다. 왜냐하면 만약에 말씀이 단순히 하나님이고 그 나름의 특유한 표시가 없다고 한다면, ‘말씀이 항상 하나님과 함께 계신다’(요 1:1)고 한 요한의 말을 잘못된 것이라고 판단해야 할 사태가 생기기 때문이다.<sup>70)</sup> 그러므로 위격은 하나님의 본질 속에 있는 실재(또는 존립체, subsistentia in Dei essentia)이다.

## (2) 칼빈의 삼위일체론에서 위격과 실체의 관계

### a. 위격과 실체의 관계

위격과 실체의 관계와 관련하여 칼빈은 진술하기를, “저들은 이 문제에 있어서 각 위격이 본질의 분리된 부분을 각각 소유하고 있는 세 개체들(individuals) 이라고 통상하는 착각을 일으키고 있다”라고 진술한다.<sup>71)</sup> 이 진술에서 우리는 위격과 실체의 관계에 관한 몇 가지의 소명제들을 다음과 같이 뽑아볼 수 있다: 첫째, 각 위격은 본질의 분리된 부분을 각각 소유하고 있는 것이 아니다. 둘째, 각 위격은 세 별개의 개체들이 아니다. 셋째, 본질과 위격은 분리되지 않는다. 각 위격들도 서로 분리되지 않는다. 넷째, 성부는 위격없이 본질만 가지고 있는 것이 아니다. 다섯째, 본질은 세 위격 모두에게 공통적이다.

이와 같이 각 위에 하나님의 본질 전체가 계시는데, 각 위가 상호 서로 안에 전체로 계시면서 하나를 이루신다. 즉 “셋은 각각 전적으로 하나님께서 동시에 한 하나님께서 여러 하나님이 아니시다.”<sup>72)</sup>

칼빈의 글에서는 ‘페리코레시스’에 관한 언급보다 ‘전유’(專有, Appropriation)에 관한 언급이 더 많은 비중을 차지하고 있다. 가령 칼빈은 기독교강요 제13장 19항 ‘성부와 성자와 성령의 관계’에서 요한복음 14:10절 말씀을 인용하면서, 각 위격에게 고유한 특질들을 이해할 때에 전체적인 신성(divine nature)과 함께 이해하여야 한다고 말한다. 그리고 위격들에의 특질부여 (qualification)가 본질상의 어떤 차이를 의미하는 것이 아니고, 또 한 위격이 다른 위격으로부터 분리됨을 의미하는 것도 아니라고 해명한다.<sup>73)</sup> 이 진술은 분명히 칼빈이 페리코레시스에 대하여보다 ‘전유’(專有)에 대하여 더 많은 관심을 가지고

70) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 6.

71) Ibid., xiii, 25.

72) Ibid., xiii, 3.

73) Ibid., xiii, 19.

있음을 우리로 하여금 확인케 하여 준다. 칼빈이 ‘전유’를 중시한 것은 그가 ‘한 본질의 단일성’을 강조하여 단일성에서 출발하였기 때문에, ‘삼위성’으로 나아가고자 하는 삼위일체 교리의 방향성에 근거하여 자연스럽게 세 위격들의 ‘전유’를 중시한 것으로 볼 수 있다.

### β. 하나님 자신

기독교강요 제 13 장 6 항에서 칼빈은 요한복음 1:1 절의 “이 말씀은 곧 하나님이시니라”라는 말씀을 인용함으로써 ‘말씀이 곧 하나님 자신’이라고 말한다. 즉 칼빈은 “그는 말씀이 하나님 자신이라고 덧붙인 후에 곧 이어서 우리에게 본질의 한 단일성을 상기시켜 준다”라고 말한다.<sup>74)</sup> 여기서 칼빈이 말하는 그란 사도 요한을 가리킨다. 그런데 여기서 칼빈이 사용하는 ‘하나님 자신’<sup>75)</sup>이라는 진술은 오리겐이 ‘성부만이 αὐτόθεος 이시다’라고 했을 때의 아우토테오스의 의미와는 같은 개념이 아니다. 왜냐하면 칼빈은 여기서 ‘그리스도의 신성’에 대한 확립 차원에서 말씀을 가리켜 ‘하나님 자신’이라고 한 것인데,<sup>76)</sup> 이때 칼빈이 오리겐의 경우처럼 ‘제2차적인 신’(δευτερος θεος),<sup>77)</sup> 또는 ‘파생적인 신’을 염두에 두고 그렇게 진술한 것이 아니기 때문이다. 사도 요한이 아들을 가리켜 ‘참 하나님’이라고 진술한 것도 역시 아무도 아들을 성부보다 못한 ‘제2급의 신성’, 즉 오리겐이 말한 ‘δευτερος θεος’로 생각하지 않도록 하기 위함이었다. 칼빈은 오리겐의 가르침을 당시의半 세르베투스주의의 하나로 인식하고 있었다.<sup>78)</sup> 그리고 칼빈은 그 가르침을

74) Ibid., xiii, 6: “When immediately after he adds that the Word was also God himself, he recalls us to the essence as a unity.”

75) 한철하 박사는 칼빈이 사용하는 ‘essence’가 ‘하나님 자신’을 의미한다고 본다. 이것이 결코 철학적 개념을 나타내는 것이 아니라 성경이 첫 절부터 마지막 절까지 기록하는 유일하신 하나님임을 말한다: 한철하, “칼빈의 삼위일체론”, 「성경과 신학 제 17 권」(서울: 횃불, 1995), p.163.

76) 존 칼빈, 「신약성경주석: 요한복음 1」(1553 저술, 신교출판사, 1978 번역), pp.24-25 참조.

77) 오리겐에 의하면, 아버지만이 ‘자존하신 하나님’(αὐτόθεος) 이시고, 아들은 그냥 ‘하나님’(θεος) 이시며 ‘그 하나님’(ο θεος)이 아니시다. 아들은 ‘제 2 차적인 신’(δευτερος θεος), ‘파생적인 신’으로서 2 차적 영광을 받으신다. 이 사상에 의거해서 아리우스의 종속론이 발전하게 되었다: “아들은 하나님입니다. 아들의 신성은 파생적이어서 2 차적인 신 (δευτερος θεος) 이시다 (con. Cels. 5, 39). 엄격한 의미로 아들은 피조물이다. 다음에 성령이 계시는데, 그는 말씀을 통해 존재하게 된 이로서 모든 존재들 중에 가장 존귀한 자이시다 (In Ioh. 2, 10, 75). 아버지와 아들과 성령은 세 위격들 (υποστασεις) 이시다 (In Ioh. 2, 103, 75).”

78) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 23-29.

세르베투스의 오류들보다도 더 철저하게 반박했다.<sup>79)</sup> 칼빈은 결국 모든 형태의 오리겐주의를 공격하면서 성자와, 또 성자의 연장으로서 성령도 ‘충만한 의미에서 하나님’ 이시라고 주장하였다.

또한 기독교강요 제13장 25항에서 칼빈은 “아들의 본질에는 시작이 없지만, 그의 위격의 시작은 하나님 자신이다”라고 말한다.<sup>80)</sup> 이 진술의 의미는 “아들의 본질에는 시작이 없지만 그의 위격에는 시작이 있는데, 그 시작이 바로 하나님 자신에게서이다”라는 의미이다. 즉 절대적인 의미에서의 ‘신성’(deity)이 자존하는데, 성자도 마찬가지로 하나님이시기 때문에 그의 위격에 관련해서 존재하시는 것이 아니라 스스로 자존하신다. 다만 성자께서 자존하심에도 불구하고 그가 아들이시기 때문에 아버지로부터 존재하신다고 말할 수는 있다. 그러므로 아들의 위격에는 시작이 있다. 그 시작은 바로 하나님 자신이다. 하나님 자신에게서 아들의 위격이 시작한다.

캅바도키아 교부들도 이와 같은 내용의 진술을 한 적이 있다: 성자의 실체에는 시작이 없다. 그런데 성자의 위격에는 ‘시간’의 관점에서는 시작이 없지만 ‘기원’의 관점에서는 시작이 있다.<sup>81)</sup> 이 부분에서 칼빈과 캅바도키아 교부들의 진술이 일맥 상통한다. 성자의 위격에는 ‘기원’의 관점에서 시작이 있다. 그 시작이 바로 ‘하나님 자신’이다. ‘하나님 자신’이 곧 ‘위격의 시작’이다.

따라서 ‘하나님 자신으로서의 성자’에 대한 우리의 논의를 정리하면 다음과 같다: 칼빈이 성자에게 ‘하나님 자신’이라는 용어를 사용하기는 하지만, 그가 오리겐의 ‘아우토테오스’(αὐτόθεος)의 의미를 성자에게 적용하는 것은 아니다. 왜냐하면 칼빈은 오리겐이 성자에게 적용했던 ‘δευτερος θεος’의 의미를 그 누구에게도 적용하지 않기 때문이다.

#### v. 삼위 간의 상호관계

칼빈은 삼위 하나님의 상호관계에 대해 언급하면서 삼위일체 하나님의 동일한 신적 본질에 대하여 반복해서 강조한다. 칼빈은 차이를 나타내는 삼위 하나님의 각 칭호들이 상호관계를 의미하지, 단일하신 본질에 대해 말하는 것이 아니라고 진술한다.<sup>82)</sup> 칼빈은 삼

79) Gerald Lewis Bray, *The Doctrine of God*, 「신론」, 김재영 역 (서울: IVP, 1999), p. 236.

80) Thus his essence is without beginning; while the beginning of his person is God himself: Calvin, *Institutes*, I, xiii, 25.

81) Gregory of Nazianzus, Or. 39. 11; 12: “만일 ‘기원’이라는 단어를 시간적인 의미로 받아들인다면, 아들 또한 시작이 없으시다.”

위에 대해서 말할 때에, 신적 본질이 셋이 아니라 위격에 있어서, 즉 ‘삼위의 관계의 표현’에 있어서 셋이라는 사실을 말한다. 이러한 삼위 하나님의 상호관계에 대해 칼빈은 아우구스티누스의 진술에 따르는 것이 좋다고 주장한다:

아우구스티누스는 이러한 다양성의 원인을 분명하게 설명하기 위하여 다음과 같이 말한다. “그리스도께서는 자신에 대하여는 하나님이라고 불리우시며, 아버지와의 관계에서 생각될 때에는 아들이라고 불리우신다. 또한 아버지께서는 자신에 대하여는 하나님이라고 불리우시며, 아들과의 관계에서 생각될 때에는 아버지라고 불리우신다. 그가 아들에 대하여 아버지라고 불리우시는 한, 그는 아들이 아니시다. 또한 그가 아버지에 대하여 아들이라고 불리우시는 한, 그는 아버지가 아니시다. 그리고 자신에 대하여 아버지라고 불리우신 이와 자신에 대하여 아들이라고 불리우신 이는 동일하시다.”<sup>83)</sup> 아우구스티누스는 ‘On the Trinity’의 제15권 전체에서 이 문제를 설명하는데 관심을 보인다. 실제로 우리는 너무 민감하게 숭고한 신비 속으로 뚫고 들어가서 공허한 사색 속에서 방황하는 것보다 아우구스티누스가 제시한 관계로 만족하는 것이 훨씬 더 안전할 것이다.<sup>84)</sup>

삼위 하나님의 상호관계에 대한 이와 같은 아우구스티누스와 칼빈의 진술은 삼위 하나님 각위가 내재적 측면에서는 자존하시는 한 하나님께서, 각 위의 상호관계에서 아버지, 아들, 성령으로 존재하신다는 점을 진술하는 것이다. 이러한 아우구스티누스의 삼위일체론은 칼빈의 삼위일체론의 내용과 일치한다고 말할 수 있다. 그래서 칼빈도 공허한 사변에서 헤매지 말고 아우구스티누스의 진술로 만족하는 것이 좋을 것이라고 말하는 것이다.

캅바도키아 교부들은 삼위 간의 상호관계를 설명함에 있어서 삼위의 단일성의 보증을 ‘하나의 원인’, 즉 성부에게서 기인하는 ‘원인성’에 두었다.<sup>85)</sup> 즉 성부에게서 기인하는 ‘원인성’이 삼위의 단일성의 보증인데, 또한 반면에 삼위 사이의 유일한 구별점이 바로 ‘인과성’이라고 본 것이다. 그래서 캅바도키아 교부들은 삼위 간의 상호관계를 ‘비출생’

82) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 6.

83) St. Augustinus, *Psalms* 109. 13 (*NPNF* [A] 110] VIII. 524 f).

84) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 19.

85) Gregory of Nyssa, c. Mace. (5: 320).

과 ‘출생’과 ‘출래’로서 설명하였다.<sup>86)</sup> 그런데 이와 같은 ‘비출생’과 ‘출생’과 ‘출래’라는 용어들을 칼빈은 삼위 간의 상호관계와 관련하여 사용하지 않는다. 그 이유는 그 용어들이 가지고 있는 ‘인과적 의미’를 배제하기 위하여였던 것으로 보인다. 칼빈은 성자의 위격이 ‘하나님 자신 (God himself)’ 안에서 시작됨을 다음과 같이 진술한다:

우리는 절대적인 의미에서의 신성 (deity)이 자존하신다고 말한다. 또 마찬가지로 성자께서도 하나님이시기 때문에 그의 위격에 관련해서가 아니라 스스로 자존하신다고 고백한다. 그러나 그가 아들이시기 때문에 아버지로부터 존재하신다고 말할 수는 있다. 이같이 아들의 본질에는 시작이 없지만, 그의 위격의 시작은 하나님 자신이다.<sup>87)</sup>

여기서 칼빈은 인과성의 원인이 성부에게 귀속된다는 암시를 피하기 위하여 위격의 시작이 ‘하나님 자신(God himself)’이라고 진술한다. 그리고 절대적인 의미에서의 신성 (deity)이 자존하신다고 말하면서도, 성자께서 아들이시기 때문에 아버지로부터 존재하신다고 말할 수는 있다고 진술한다. 그런데 사실 칼빈은 이 진술 이전에 18항에서 이미 활동의 시작과 만물의 기원을 성부에게 귀속시킨 바 있다.

또한 칼빈은 삼위 간의 상호관계를 설명할 때에 우리에게 보편적으로 알려져 있는 ‘창조주’, ‘구속자’, ‘성화자’라는 역할분할을 합의하는 표현들을 각 위격에게 귀속시키지 않고 있다.<sup>88)</sup> 왜냐하면 이러한 사역들은 각 위격에 귀속되는 사역들이 아니라 실체에 귀속되는 사역들이기 때문이다. 중세 이래 계속되어 온 전통적인 사조에 반대해서 칼빈은 위격들 각각이 분리되지 않는다는 관점과, 또 삼위일체 세 위격들이 하나의 전체로서 동시에 창조주이시고, 동시에 구속자이시며, 동시에 성화자이시라는 관점을 피력한다.<sup>89)</sup>

86) Gregory of Nazianzus, *Or. 29. 2; 31. 9.*

87) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 25.

88) 화란의 개혁신학자 벌코프는 그의 ‘조직신학’에서 창조주, 구속자, 성화자라는 역할 구분을 인정하고 있다: Louis Berkhof, *Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1988); Berkhof, *Systematic Theology* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1974), 「벌코프 조직신학 (상)」, 권수경/이상원 역 (크리스챤 다이제스트, 1991), pp. 286-287: “다음의 모두가 삼위의 공동적인 사역들이지만, 창조는 일차적으로 성부에게, 구원은 성자에게, 성화는 성령에게 돌려진다.”

89) 그러나 칼빈은 그런 용어들을 단지 사용하지 않았을 뿐이지, 그런 용어들 자체에 대해서까지 부정적인 관점을 가지고 있었던 것은 아니었다. 왜냐하면 칼빈이 기독교강요 본문의 내용에서 그런 용어들을 직접적으로 구사하지는 않으나 기독교 강요의 순서를 그런 의미의 소제목의 순서

### δ. 기원과 지혜와 능력

칼빈은 위격의 역할분할에 일반적으로 통용되고 있는 ‘창조주’, ‘구속자’, ‘성화자’라는 용어들을 기독교강요 본문의 내용에서 직접적으로 사용하지 않으나, 그 대신에 삼위 각각에게 고유한 특성을 다음과 같이 진술함으로써 삼위 간의 상호관계에 대한 설명을 시도한다:

활동 (activity)의 시작 및 만물의 원천과 기원은 성부에게 돌려지고, 지혜와 모략과 만사의 지배권은 성자에게 귀속되며, 그러한 활동의 능력과 효능은 성령에게 할당된다. 나아가 하나님께서는 결코 자신의 지혜와 능력이 분리된 채 존재하실 수 없는 고로, 성부의 영원성은 동시에 성자와 성령의 영원성이다.<sup>90)</sup>

칼빈은 이 진술을 ‘성부와 성자와 성령의 차이’라는 제목으로 된 기독교강요 제13장 18항에서 시도한다. 여기서 칼빈은 성부에게 만물의 ‘기원’을, 성자에게 ‘지혜’를, 성령에게 ‘능력’을 귀속시킨다. 그리고 위의 두번째 문장에서 칼빈은 성부 성자 성령의 영원성을 말하면서 ‘지혜’와 ‘능력’을 다시 한 번씩 더 언급함으로써, 성자의 고유한 특성 중에서는 ‘지혜’를 다시 강조하고 있고 또 성령의 고유한 특성 중에서는 ‘능력’을 다시 부각시키고 있다. 이 진술에서 유의할 것은 칼빈이 위격들의 이 차이를 삼위 하나님의 각각의 ‘사역들’로 본 것이 아니라는 사실이다.

그런데 사실은 칼빈의 이 도식에서도 ‘기원’이 역시 성부에게 귀속되는 것으로 돌려짐으로 말미암아, 고대로부터 캄바도키아 교부들을 거쳐 ‘신성의 근원’이라는 말로 표현되어 온 ‘성부의 首位性’은 여전히 배제할 수 없이 그대로 담겨져 있다. 그러나 고대 진술들의 오리엔주의적인 신학적 맥락에서 가질 수 밖에 없었던 존재론적인 함축으로부터는 다소 벗어날 수 있게 되었다. 또 이 도식은 성령께서 다른 두 위격들의 역사(役使)를 우

로 편성하고 있기 때문이다. 즉 칼빈은 ‘기독교강요’의 체계를 분류할 때 사도신경의 순서에 따라 분류하면서, 제1권을 ‘창조주 하나님의 인식’이라고 하여 성부 하나님에 대하여 기술하고, 제2권을 ‘구속주 하나님의 인식’이라고 하여 성자 하나님에 대하여 기술하며, 또 제 3 권의 제목을 ‘그리스도의 은혜를 받는 방식’이라고 하여 성령 하나님에 대하여 기술하였다. 그래서 칼빈은 비록 기독교강요 본문에서는 그렇게 사역을 구분하는 내용으로 기술하지 않지만, 기독교강요 전체의 순서를 그런 순서에 따름으로써 결국 간접적으로 성부 하나님을 창조와 관련시키고, 성자 그리스도를 구속과 관련시키며, 성령 하나님을 은혜 즉 성화와 관련시키고 있다.

90) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 18.

리의 삶 속에서 실효케 하신다는 아우구스티누스적인 강조점도 그대로 보존하고 있다. 그러면서도 성령 자체의 인격성을 격하시키지는 않고 있다.<sup>91)</sup> 바로 이 점이 칼빈의 도식의 장점이다.

그러나 칼빈 역시 이 도식에서 ‘기원’을 성부에게 귀속되는 것으로 돌릴 수 밖에 없었는데, 이 도식 설정 이후에도 칼빈은 계속해서 ‘단독적인 기원’(the sole beginning)을 성자에게 귀속시킬 수 있음을 다음과 같이 강조한다:

옛 사람들은<sup>92)</sup> 때때로 성부를 성자의 기원(the beginning of the Son)이라고 가르치기도 하고, 또 때때로 성자께서 자신에게서 기인한 신성과 본질 양자(both divinity and essence)<sup>93)</sup>를 가지고 계시며, 따라서 성부와 한 기원(one beginning)을 가지고 계시다고 선언하기도 한다. - - 그러므로 우리가 성부와 상관없이 단순히 아들에 대해서 말할 때, 그가 스스로 존재하신다고(to be of himself) 말하는 것이 타당하다. 이런 이유로 우리는 그를 ‘단독적인 기원’(the sole beginning) 이시라고 부른다. 그러나 우리가 성부와 성자의 관계를 주목할 때, 성부께서 성자의 기원이시라고 말해도 우리는 옳다.<sup>94)</sup>

#### e. 성부께서는 ‘본질수여자’가 아니시다.

또한 칼빈은 “성부께서 ‘본질수여자’가 아니시다”라고 주장한다. “성자께서는 심지어 성부로서의 하나님이시다(The Son is God even as the Father)”라는 제목의 기독교강요 제13장 23항에서 칼빈은 “성자의 본질이 성부로부터 나왔다고 말하는 자는 누구나 성자께서 자존하신다는 사실을 부인하는 자이다”라고 주장한다.<sup>95)</sup> 여기서 칼빈이 주장하는 것은, 아무리 ‘기원’의 특성이 성부에게 귀속된다고 하더라도 성부께서 타 위격들을 ‘실체화 하심으로써’ 타 위격들의 신성이 시작된 것은 아니라는 것이다. 칼빈은 다음과 같이

91) Bray, 『신론』, p.238.

92) 칼빈이 ‘옛 사람들’이라고 말할 때 그는 그 개념 속에 캄바도키아 교부들과 아우구스티누스를 포함시키는데, 그때 대개 캄바도키아 교부들과 아우구스티누스의 관점들을 조화시키면서 아우구스티누스에게 미친 캄바도키아 교부들의 영향까지를 고려하는 경우가 많다.

93) 여기서 칼빈이 ‘신성’과 ‘본질’의 두 용어들을 나란히 함께 사용하면서 ‘양자’(both)라는 표현까지 덧붙인 사실에 주목하는 것은, ‘신성과 본질의 구분’ 여부의 문제와 관련하여 볼 때 매우 흥미롭다.

94) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 19.

95) Ibid., xiii, 23.

진술한다:

성부께서 성자이시지 않기 위하여 어떤 구분의 표시(mark)가 있어야 한다. 그런데 구분의 표시를 ‘본질’ (essence)에 두는 자들은 분명히 그리스도의 참된 ‘신성’(true deity)을 소멸시키는 것이다. 왜냐하면 그리스도의 ‘신성’은 전체 ‘본질’이 없이는 존재 할 수 없기 때문이다.<sup>96)</sup> -- 그러므로 ‘본질’은 온전하고 완전하게 성부와 성자에게 공유된다. 이것이 사실일진대, ‘본질’과 관련하여서는 참으로 양자 사이에 아무 구별이 없다.<sup>97)</sup>

칼빈에 의하면 그리스도께서는 중보자의 위격을 가지고 성부에 대해 말씀하실 때마다 언제나 ‘하나님’ 이란 이름 속에 자기 자신의 신성(his deity)을 포함시키셨다.<sup>98)</sup> 한 위격이 다른 위격과 비교될 때에 하나님이란 이름은 성부에 한정된다. 그것은 하나님이란 이름이 구체화되지 않은 채 사용된 때문이 아니라, 성부께서 신성의 시작이시기 때문에 그렇다.<sup>99)</sup> 그러나 그것은 본질의 수여에 의해서가 아니라 순서의 이유 때문에 그렇게 한정 되는 것이다.

그리스도 자신께서 선포하신 ‘하나님은 영이시니’(요 4:24) 라는 말씀을 마치 성자 자신께서는 영적 본성(a spiritual nature)을 가지시지 않은 것처럼 성부에게만 국한시키는 것은 적절하지 못하다. 그러나 만일 ‘영’이라는 이름이 아버지에게서와 마찬가지로 아들에게도 적절한 것이 사실일진대, ‘하나님’이라는 포괄적인 이름 아래 성자께서도 같이 이해되어야 한다고 결론지을 수 있다.<sup>100)</sup>

96) 여기서도 칼빈은 ‘신성’과 ‘본질’의 두 용어들을 동시에 나란히 대비하여 사용하고 있다.

97) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 23.

98) *Ibid.*, xiii, 26.

99) ‘하나님’ 이란 칭호가 정관사가 없이 (indefinite) 언급되었을 때에는 성자나 성령을 가리키고, 정관사와 함께 언급되었을 때에는 성부를 가리키고 하는 것이 아니다. ‘하나님’ 이란 이름은 문맥에 따라서 단일한 하나님의 실체를 가리키기도 하고, 또 각 위격을 가리키기도 한다.

100) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 24.

### 5. “아버지는 나보다 크심이니라”

또 칼빈은 ‘아버지의 더 크심’에 대한 그리스도도 자신의 말씀에 대하여 그리스도께서 사도들에게 “내가 (아버지께로) 떠나가는 것이 너희에게 유익이라”(요 16:7; 20:17), “(왜냐하면 내) 아버지는 나보다 크심이니라”(요 14:28)라고 말씀하셨을 때, 그것은 그리스도 자신께서 영원한 본질과 관련하여 단지 이차적 신성을 가지고 계셔서 자신을 성부보다 더 열등하게 여기셨다는 뜻이 아니라, 그가 천상의 영광을 부여받으셨으므로 믿는 자들을 모아 아버지 안으로의 참여에로 이끄시겠다는 뜻임을 해명한다. 즉 하늘에서 나타나는 빛나는 광채의 완벽함이 그리스도 그가 육신을 입고 지상에 계셨을 때 자신 안에서 보여진 영광의 분량과 다르기 때문에 성부를 자신보다 더 높으신 위치에 놓으신 것이라는 것이다.<sup>101)</sup>

한편 이 말씀에 대하여 아우구스티누스는 ‘성자께서 인간의 형체를 입으신 면에 있어서 그렇다는 말씀이다’라고 해설하였다.<sup>102)</sup> 칼빈과 아우구스티누스의 이와 같은 이해는 그리스도의 ‘육신’ 또는 ‘인간의 형체’라는 측면을 강조하면서 그렇다고 해설하였다는 점에서 서로 비슷하다. 이와 대조적으로 캅바도키아 교부들은 이 말씀에 대하여 ‘성자의 출생이라는 기원에 있어서 그렇다는 말씀이다’라고 해설하였다. 즉 나지안주스의 그레고리는 성자와 성령의 ‘대동성과 존재’가 성부로부터 기원하였다는 의미에서 성부께서 더 크시다고 진술한 것이다.<sup>103)</sup> 그래서 이 말씀에 대한 칼빈의 해설은 직접적으로는 캅바도키아 교부들의 해설보다 아우구스티누스에게 더 가깝다고 말할 수 있겠으나, 그리스도께서 ‘출생’이라는 ‘기원’을 통하여 ‘육신’이나 ‘인성’을 입으시게 된 사실을 고려해 볼 때, 궁극적으로는 칼빈도 아우구스티누스도 모두 다 동일하게 캅바도키아 교부들의 노선 위에 있다고 말하는 것이 보다 더 적절할 것이다.

### η. Filioque

한편 성령과 성자, 성부와의 관계에 관하여 칼빈은 다음과 같이 말한다:

101) Ibid., xiii, 26.

102) St. Augustinus, *De Trinitate*, I. 7. 14: “성경에서 성자를 성부와 동등하시다고 하며 또 성부를 성자보다 더 크시다고 하는 것은 이유가 없지 않다. 처음 말씀은 하나님의 형체에 관한 것이며, 둘째 말씀은 인간의 형체에 관한 것이어서 조금도 혼동되지 않기 때문이다.”

103) Gregory of Nazianzus, Or. 40. 43.

우리는 영원에서 '먼저'나 '나중'의 개념을 추구해서는 안된다. 그럼에도 불구하고 삼자의 순위를 준수하는 것이 무의미하거나 불필요하지는 않다. 즉 성부께서 제1위로 간주되시고, 다음에 그로부터 성자께서, 마지막으로 성부와 성자로부터 성령께서 나오신다. 왜냐하면 각 인간의 마음은 천성적으로 먼저 하나님을, 다음에 그로부터 나오는 지혜를, 그리고 마지막으로 그 계획의 결정을 수행하는 능력을 생각하게끔 되어 있기 때문이다. 이런 이유로, 성자께서는 성부로부터만 오시고(come forth), 성령께서는 성부와 성자로부터도<sup>104)</sup> 나오신다고 말한 것이다.<sup>105)</sup>

이 진술은 아우구스티누스가 반복하여 강조하였던 '성령께서 성부와 성자 둘로부터 나오신다'<sup>106)</sup>라는 가르침과 그 맥을 같이 한다. 그런데 또 한편 이것은 낫사의 그레고리를 포함한 칼바도키아 교부들의 입장이 동방신학과 서방신학의 조화 가능성을 이미 제시한 그 터전 위에서 맷게 된 열매라고 볼 수 있다. 즉 낫사의 그레고리의 'per Filium'으로 말미암아 *Filioque* 교리에로 가는 교두보를 사전에 확보할 수 있게 되고 나서, 아우구스티누스와 칼빈으로 대표되는 서방의 *Filioque* 교리가 나오게 되었다고 평가할 수 있다.

### (3) 칼빈과 아우구스티누스와 칼바도키아 교부들

한 가지 흥미로운 사실은 칼빈이 칼바도키아 교부들 중 한 사람인 나지안주스의 그레고리의 말을 직접적으로 인용하는데, 그 인용하는 향이 '셋임'을 논하는 17 항에서라는 사실이다. 이와 같은 사실은 칼빈이 인식하기에 칼바도키아 교부들이 '일체성' 보다 '삼위성'을 더 중시하였다고 이해하고 있었음을 반증해 주는 부분이라고 말할 수 있겠다. 칼빈은 이 부분에서 나지안주스의 그레고리의 말을 다음과 같이 인용하고 있다:

나지안주스의 그레고리 (Gregory of Nazianzus)의 다음 문장은 나의 마음에 꼭 듈다:  
나는 그 셋의 빛에 둘러싸이지 않고서는 즉시 그 하나님을 생각할 수 없다. 또한 나는  
그 하나님으로 곧장 소급되지 않고서는 그 셋을 식별할 수 없다.<sup>107)</sup>

104) 'Et Filio', 이 말은 니케아 신조의 서구적 형태에서 '*Filioque*'에 해당한다.

105) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 18.

106) St. Augustinus, *De Trin.* XV, 17; 26.

107) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 17: οὐ φθάνω τὸ ἐν νοήσαι, καὶ τοῖς τρισὶ περιλάμπομαι. οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν, καὶ εἰς τὸ ἐν ἀναφέρομαι (I cannot think on the one without quickly being

칼빈은 이 문장을 그의 ‘기독교강요’에서 헬라어로 인용하고 라틴어로 번역하였다. 그러면서 그는 우리의 생각이 삼위의 위격들에만 집착되어서 한 분 하나님을 즉시 생각하는 일을 더디 해서는 안된다고 주의를 환기시킨다: 그러므로 우리는 우리의 생각을 분산시키며 즉시 단일성으로 이끌어 주지 않는 위격들의 어떤 삼위일체를 생각하지 않도록 경계해야 하겠다.<sup>108)</sup>

요컨대 칼빈은 ‘본질의 단일성’을 위하여 삼위를 회생시키지 않고, 또 ‘삼위의 구별’을 위하여 ‘본질의 단일성’을 회생시키지 않는다. 이 대목에서도 칼빈은 세 위격들이 한 하나님의 본질 안에 거하신다는 사실을 한 번 더 강조한다. “Hence it is quite clear that in God’s essence reside three persons in whom one God is known.”<sup>109)</sup> 이 진술은 요한복음에 자주 등장하는 ‘내가 아버지 안에 있고 아버지께서 내 안에 계심’(요 10:38; 14:10; 14:11; 14:20; 17:21)이라는 말씀과 그 맥락을 같이 하는 것이다.

그러면 칼빈이 그의 삼위일체론을 전개하면서 고대 교부들을 어떻게 인용하고 있으며 또 그의 이론이 고대 교부들의 이론과 어떻게 연계되어 있는가? 이에 대하여 현대 복음주의 신학자 브레이(Gerald Lewis Bray)는 칼빈이 ‘캅바도키아 교부들과 아우구스티누스가 서로 다른 기반 위에서 작업을 했으며 또 서로 다른 원리를 사용하였다’고 이해하였다고하면서 다음과 같이 말한다:

칼빈은 ‘기독교 강요’ (I. 13. 5)를 쓸 때 이 사실을 인식하고 있었다. 그리고 그 인식은 그 이후 오랫동안 역사신학의 명제가 되었다. 캅바도키아 교부들과 아우구스티누스는 서로 다른 기반 위에서 작업을 했으며 다른 원리를 사용하였다. 이로 인해 그 이후 양측의 추종자들은 서로 다른 사상적 견해를 갖게 되었다. 9세기에 이르러 이러한 차이점들이 갈등을 낳기 시작했으며, 마침내 오늘날까지 지속되는 분열을 표출시켰다.<sup>110)</sup>

---

encircled by the splendor of the three; nor can I discern the three without being straightway carried back to the one): Gregory of Nazianzus, *On Holy Baptism*, Or. 40 (*NPNF* 2nd, 7: 375).

108) Let us not, then, be led to imagine a trinity of persons that keeps our thoughts distracted and does not at once lead them back to that unity: Calvin, *Institutes*, I, xiii, 17.

109) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 16.

110) Bray, 「신론」, p.184.

그러나 이와 같은 판단은 주관적인 것으로서 객관성과 합리성을 결여하고 있다. 왜냐하면 칼빈의 기독교강요 제13장을 포함한 기독교강요 전권의 어디에서도 그런 내용의 진술은 전혀 보이지 않기 때문이다. 다만 칼빈이 진술하는 것은 ‘삼위일체’와 ‘위격’ 등의 용어문제에 관하여(특히 ‘위격’과 ‘실체’라는 용어에 있어서) 옛 교부들이 서로 의견의 일치를 보지 못하였다는 정도의 일반적인 진술일 뿐 그 이상의 어떤 다른 명제도 아니다. 칼빈은 다음과 같이 말하고 있다:

옛 사람들 (교부들) 역시 이 문제들에 대해 의견의 일치를 보지 못하였다. -- 예를 들면 힐라리(Hilary)는 여러 공의회에서 채택된 공식들에 대하여 무어라고 변호할 것인가? 또 희랍 교부들과 라틴 교부들은 서로 얼마나 일치하지 않았던가? 가령 ‘ομοούσιος’라는 말을 라틴어로 번역하고자 했을 때 라틴 교부들은 ‘consubstantial’이라고 했다. 그러면서 성부와 성자의 실체가 하나임을 지적하면서 ‘essence’ 대신에 주로 ‘substance’라는 말을 썼다. 마찬가지로 제롬(Jerome)은 다마수스(Damasus)에게 보낸 편지 가운데서 하나님 안에 세 실체들이 있다고 말하는 것은 모독이라고 했다. 그러나 힐라리의 글 가운데는 하나님 안에 세 실체들(three substances)이 있다는 말을 100회 이상 발견 할 수 있을 것이다.<sup>111)</sup> 또 제롬은 ‘ὑπόστασις’라는 용어를 가지고 얼마나 혼동을 일으켰는가? 제롬은 하나님 안에 세 위격들이 있다고 말할 때 그 속에 독이 도사리고 있는 것이 아닌가 하고 의심하였다. -- 제롬이 “모든 세속 학파들에서 ‘οὐσία’는 ‘ὑπόστασις’와 같은 뜻”이라고 한 것은 너무나도 공평하지 못한 것이었다.<sup>112)</sup> 이 점에 대

111) 그 당시 힐라리를 비롯한 서방 신학자들은 ‘숩스탄티아’ (substantia)와 ‘휘포스타시스’(hypostasis)를 혼용하고 있어서 ‘실체’와 ‘위격’의 명확한 개념 설정이 되지 않고 있었다. 그러한 시대적 환경의 영향은 나중에 제롬에게까지 이어졌으며, 따라서 제롬에 의해서 번역된 벌게이트역도 그런 이유에서 비롯된 오류들이 적지 않게 내포되어 있다. 한편 제롬 (+ 420) 보다 약 10년 정도 늦게 활동한 아우구스티누스 (+ 430)는 자기의 탁월한 지혜로써 ‘ὑπόστασις’라는 용어에 대해 명확하게 개념 설정을 한 칼바도키아 교부들의 신학을 이해할 수 있었다. 아우구스티누스는 주로 힐라리의 번역서적을 통하여 동방교부들, 특히 칼바도키아 교부들의 신학을 접할 수 있었는데, 비록 그가 칼바도키아 교부들과 온전하게 서로의 신학에 대해 주고 받을 수 있는 위치에 있지는 않았다고 하더라도, 그는 적어도 다른 라틴 교부들처럼 그들의 용어 이해에 대하여 부정적인 입장을 취하지는 않았다. 한편 여기서 힐라리 (315-367년)는 350년경 자기 고향 포이티어스 (Poitiers) 교회의 감독직을 맡은 신학자로서 ‘동방의 아타나시우스’라고 추앙을 받은 서방의 정통신학자이다.

112) 바로 이 점 때문에 벌게이트역에서 중대한 오류들이 발견된다. 제롬은 비록 히브리어와 헬라어에 뛰어난 학자로서 번역과 주석에 천부적인 기질을 가지고 있긴 하였지만, 그의 작품은 종종 철저성의 결여로 인해 손상을 입은 상태에 있다. 그리고 자기의 대적자들에 대한 제롬의

하여 아우구스티누스는 더 온건하고 신중한 태도를 취했는데, 이러한 의미로서의 ‘*τιτανίς*’라는 말이 라틴 교부들의 귀에는 새로운 용어이지만 희랍 어구를 모방하고 있는 라틴 교부들도 (이제) 이를 받아들이고 있다고 했으며, 그러면서 희랍 교부들이 말하는 방식에 대해서는 그것을 받아들였다.<sup>113)</sup>

아우구스티누스는 카르도키아 교부들보다 약간 후대에 그들과 다른 지역에서 카르도키아 교부들의 직접적인 도움을 받지 않고 순전히 성경을 주석함으로 자기의 삼위일체론을 정립하였다. 그런데 한 가지 특이한 사실은 아우구스티누스가 어휘 선택에 있어 ‘*οὐσία*’에 대한 번역어로 ‘substantia’보다 ‘essentia’를 더 선호했다는 사실이다. “하나님의 본질은 라틴어로 ‘substantia’라고 하기보다 ‘essentia’라고 하는 것이 더 나을 것이다.”<sup>114)</sup> 이것은 아우구스티누스가 신적 본성을 ‘substantia’에 붙여 있는 ‘우연적인 것’으로 보지 않기 위하여 내리게 된 판단인데, 이로써 ‘*οὐσία*’의 의미가 원래 의미보다 더 추상적이 되어버린 측면은 아우구스티누스 삼위일체론의 간과할 수 없는 특징으로 남아 있다.

### III. 결 론

칼빈의 진술들로부터 우리는 위격과 실체의 관계에 관한 소명제들을 다음과 같이 뽑아 볼 수 있었다: 첫째, 각 위격은 본질의 분리된 부분을 각각 소유하고 있는 것이 아니다. 둘째, 각 위격은 세 별개의 개체들이 아니다. 셋째, 본질과 위격은 분리되지 않는다. 각 위격들도 서로 분리되지 않는다. 넷째, 성부께서는 위격없이 본질만 가지고 계시는 것이 아니다. 다섯째, 본질은 세 위격 모두에게 공통적이다.

또한 성부께서 ‘본질수여자’가 아니시라는 칼빈의 주장을 우리가 경계해야 할 오류들과 관련하여 기독교강요 제13장 23-27항에서 골라내어 정리하면 다음과 같다: 첫째, 하나

비평은 너무 지나친 감이 있어서 그의 인격은 별로 매력적인 것이 아니었다고 전해진다. 그러나 비록 그렇다고 하더라도 그 점에 있어서 그에게 가해진 혹평들 (가령 루터의 혹평) 역시 종종 부당하게 격렬한 것이었다는 비평 역시 동일한 수준에서 제기되고 있다: G. Grätzmacher, “제롬 1”, 「기독교대백과사전 제 13 권」, 1984 ed.

113) Calvin, *Institutes*, I, xiii, 5; St. Augustinus, *De Trin.* V. 8-10.

114) St. Augustinus, *De Trin.* III. 11. 21.

님의 본질은 오직 성부에게만 고유한 것이 아니다. 둘째, 아들께서 성부로 말미암아 (*secundum a Patre*) 실체화되신 것이 아니다. 셋째, 아들께서 성부에게 의존하여 신성화되신 것이 아니다. 넷째, 성부 하나님에게 특유한 무엇이 그리스도에게 넘어간 것이 아니다. 다섯째, 아들의 신성은 성부의 본질로부터의 어떤 추출이 아니다. 여섯째, 아들의 신성은 전체로부터의 부분적인 파생(*derivatio*)도 아니다. 일곱째, 그리스도께서 그의 아버지 안에서 비로소 하나님이신 것이 아니다.

그리고 서론에서 제기되었던 캠바도키아 교부들, 아우구스티누스, 칼빈의 삼위일체론 사이의 연속성, 비연속성에 관한 문제에 대하여 우리는 다음과 같이 말할 수 있다: 칼빈이 ‘캄바도키아 교부들과 아우구스티누스가 서로 다른 기반 위에서 작업을 했으며 또 서로 다른 원리를 사용하였다’고 이해하였다고 말하기는 곤란하다. 왜냐하면 브레이가 그 문제의 근거로 제시하는 칼빈의 기독교강요 제13장 5항에서는 캠바도키아 교부들과 아우구스티누스 사이에 서로 다른 기반 위에서 삼위일체 교리의 작업 설정이 이루어졌다는 그 어떤 진술도 전혀 발견할 수 없기 때문이다.

## Bibliography

### I. The Patristic Sources

- Athanasius. *contra Arianos*
- \_\_\_\_\_. *de Decretis* (Defence of the Nicene Definition)
- \_\_\_\_\_. *Ep. ad Serapionem*
- \_\_\_\_\_. *Ecthesis (Expositio Fidei)*
- Basil. *contra Eunomium*
- \_\_\_\_\_. *De Spiritu sancto*
- \_\_\_\_\_. *Ep.*
- Gregory of Nazianzus. *Or.*
- \_\_\_\_\_. *Ep.*
- Gregory of Nyssa. *Against Eunomius*
- \_\_\_\_\_. *On the Holy Spirit Against the Followers of Macedonius*
- \_\_\_\_\_. *On the Holy Trinity to Eustathius*
- \_\_\_\_\_. *Quod non sint tres Dii*
- Origen. *Against Celsus*
- \_\_\_\_\_. *Commentary on St. John's Gospel*
- \_\_\_\_\_. *De Principiis (On First Principles)*
- \_\_\_\_\_. *Homily in Ioannem Fragmenta*
- St. Augustinus. *Confessions*
- \_\_\_\_\_. *De Trinitate*
- Tertullian. *Against Praxeas*
- \_\_\_\_\_. *Apology*
  
- Athanasius. *Contra Gentes et De Incarnatione Verbi Dei*. Ed. & Trans. Rovert W. Thomson.  
Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Basilius von Cäsarea. *Über den Heiligen Geist*. Fontes Christiani. Bd. 12. Übers. und

- eingeleitet von Hermann Josef Sieben. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993.
- *Gregorii Nysseni Opera: Auxilio Aliorum Virorum Doctorum Edenda Curavit*. Vol. III. Wernerus Jaeger, Leiden: E. J. Brill, 1958.
  - *Avrelii Avgvstini Opera: Corpvs Christianorvm Series Latina L. PARS XVI, i. Tvrnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLXVIII.*
  - *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*. Vol. 2. *Clement of Alexandria*. Eds. Alexander Roberts & James Donaldson. American Reprint of the Edinburgh Edition. Michigan, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
  - *The Ante-Nicene Fathers*. Vol. 10. *Commentaries of Origen*.
  - *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. First series. Vol. 3. *St. Augustine: On the Holy Trinity*. Ed. Philip Schaff. Michigan, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
  - *Nicene and Post-Nicene Fathers: A Select Library of the Christian Church*. Second series. Vol. 4. *Athanasius: Select Works and Letters*. Eds. Philip Schaff & Henry Wace. Hendrickson Publishers, 1994.
  - *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Second series. Vol. 5. *Gregory of Nyssa*.
  - *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Second series. Vol. 7. *S. Gregory Nazianzen*.
  - *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Second series. Vol. 8. *St. Basil*.

## II. Secondary Sources

### A. 구미문헌

- Bavinck, H. *Gereformeerde Dogmatiek II<sup>2</sup>*. Kampen: Kok, 1908.
- Berkhof, Louis. *The History of Christian Doctrines*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1974.
- \_\_\_\_\_ . *Introduction to Systematic Theology*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1988.
- Bethune-Baker, J. F. *Early History of Christian Thought*. London: Methuen & Co., Ltd., 1958.

- \_\_\_\_\_ . *The Meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed.*  
Cambridge University Press, 1901.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion.* Vol. 1. Ed. John T. McNeill. Translated and indexed by Ford Lewis Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Clark, Gordon H. *The Trinity.* Jefferson, MD: The Trinity Foundation, 1985.
- Denzinger, Henricus. *Enchiridion Symbolorum.* Herder & Co., 1937.
- Fortman, E. J. *The Triune God.* Philadelphia: Westminster, 1972.
- González, Justo L. *A History of Christian Thought.* Vol. I. Nashville & New York: Abingdon Press, 1970.
- Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics.* Trans. G. T. Thomson. London: George Allen & Unwin Ltd., 1950.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Creeds.* New York: David McKay Co., 1960.
- \_\_\_\_\_ . *Early Christian Doctrines.* New York: Harper & Row Publishers, 1960.
- Lohse, Bernhard. *A Short History of Christian Doctrine.* Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Meredith, Anthony. *The Cappadocians.* London: Geoffrey Chapman, 1995.
- Moltmann, Jürgen. *The Trinity and The Kingdom.* Trans. by Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- Prestige, G. L. *God in Patristic Thought.* London: SPCK, 1952.
- Quasten, J. *Patrology.* Vol. II. Westminster, MD: Newman, 1951-1960.
- \_\_\_\_\_ . *Patrology.* Vol. III: *The Golden Age of Greek Patristic Literature.* Westminster, 1983.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1974.
- Schaff, Philip ed. *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes.* Vol. II: *The Greek and Latin Creeds.* New York: Harper & Brothers, 1889.
- \_\_\_\_\_ . *The Creeds of Christendom.* Vol. I. Grand Rapids: Baker Books, 1983.
- Seeberg, Reinhold. *Text Book of the History of Doctrines.* Vol. I. Trans. Charles E. Hay. Grand Rapids: Baker Book House, 1954.
- Turretin, Francis. *The Doctrine of Scripture: Locus 2 of Institutio theologiae ele nctiae.* Vol. III. Edited and translated by John W. Beardslee III. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, c. 1981.

- Van Til, Cornelius. *An Introduction to Systematic Theology*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., c. 1974.
- Warfield, B. B. “Calvin’s Doctrine of the Trinity”, in *Calvin and Augustine*. Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1956.
- Wiles, Maurice & Santer, Mark ed. *Documents in Early Christian Thought*. Cambridge University Press, 1975.

## B. 번역문헌

- Bavinck, Herman. *The Doctrine of God*. 「개혁주의 신론」. 이승구 역. 서울: 기독교문서 선교회, 1992.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. 「벌코프 조직신학 (상)」. 권수경/이상원 역. 서울: 크리스챤 다이제스트, 1991.
- Bettenson, Henry. *The Early Christian Fathers*. 「초기기독교교부」. 박경수 역. 서울: 크리스챤 다이제스트, 1997.
- \_\_\_\_\_ . *The Latter Christian Fathers*. 「후기기독교교부」. 김종희 역. 서울: 크리스챤 다이제스트, 1997.
- Bray, Gerald Lewis. *The Doctrine of God: Contours of Christian Theology*. 「신론」. 김재영 역. 서울: IVP, 1999.
- Calvin, John. 「신약성경주석 3: 요한복음 1」. 1553 저술; 서울: 신교출판사, 1978 번역.
- Campenhausen, H. F. von. *Griechische Kirchenväter*. 「회립교부 연구- 동방교부들의 생애와 사상」. 김광식 역. 서울: 대한기독교출판사, 1977.
- González, Justo L. *A History of Christian Thought*. Vol. I. 「기독교사상사 1」. 이형기/차종순 역. 서울: 한국장로교출판사, 1997.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 「고대기독교교리사」. 김광식 역. 서울: 한글, 1991.
- Oort, Johannes van. “성령에 관한 신앙고백: 니케노-콘스탄티노폴리타눔”, 「삼위일체론과 성령론」. 서울: 태학사, 1999.
- Pelikan, Jaroslav. *The Emergence of the Catholic Tradition*. 「고대교회교리사」. 박종숙 역. 서울: 크리스챤 다이제스트, 1995.

- St. Augustinus. "De Trinitate", in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. 「삼위일체론」 . 김종흡 역. 서울: 크리스챤 다이제스트, 1993.
- Young, Francis M. *The Making of the Creeds*. 「초대기독교 신조형성사」 . 이후정/홍삼열 역. 서울: 컨콜디아사, 1994.

### C. 한국문헌

- 박용규. 「초대교회사」 . 서울: 총신대학 출판부, 1994.
- 박형룡. 「박형룡 박사 저작전집 제 2 권: 신론」 . 서울: 한국기독교교육연구원, 1988<sup>2</sup>.
- 서철원. 「교리사」 . 서울: 은혜문화사, 1998.
- \_\_\_\_\_. "아파나시오스 신학",『신학지남 제 255 호』 . 서울: 신학지남사, 1998년 여름.
- 이승구. "존재론적 삼위일체와 경륜적 삼위일체의 관계",『개혁신학의 현대적 조명- 한국개혁신학회 논문집 제 5 권』 . 서울: 한국개혁신학회/한들출판사, 1999.
- 이종성. 「삼위일체론」 . 서울: 대한기독교출판사, 1992<sup>2</sup>.
- 이형기 편저. 「세계개혁교회의 신앙고백서」 . 서울: 한국장로교출판사, 1996.
- 조병수. "Gregorius Nazianseus 의 오순절 해석",『성령과 교회』 . 서울: 도서출판 하나, 1996.
- 차영배. 「개혁교의학: 삼위일체론- 신론」 . 서울: 총신대학 출판부, 1990<sup>4</sup>.
- 피영민. "니케아-콘스탄티노플 신조의 삼위일체론",『제9차 기독교학술원 학술심포지움: 삼위일체론』 . 서울: 기독교학술원, 1994.
- 한철하. 「고대기독교 사상」 . 서울: 대한기독교서회, 1986.
- \_\_\_\_\_. "칼빈의 삼위일체론",『성경과 신학- 한국복음주의신학회 논문집 제17권』 . 서울: 도서출판 횃불, 1995.

### III. Others

- Denzinger, Henricus ed. *Enchiridion Symbolorum*. Freiburg: Herder, 1973.
- Elwell, Walter A. ed. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1994.
- Harvey, Van A. *A handbook of Theological Terms*. New York: Macmillan Publishing Company, 1964.
- Strawley, J. H. "카파도키아 신학",『기독교대백과사전 제 14 권』 . 1987 ed.