

2002學年度  
碩士學位請求論文

성경에 나타난 어거스틴의 삼위일체  
구조에서 본 고든 J. 스파이크만의  
삼위일체론 비판

안양대학교신학대학원

신학과 조직신학전공

엄 현 직

성경에 나타난 어거스틴의 삼위일체  
구조에서 본 고든 J. 스파이크만의  
삼위일체론 비판

指導 김 성 봉 教授

이 논문을 석사학위논문으로 제출함

2002년 12월 13일

안양대학교신학대학원

신학과 조직신학전공

엄 현 직

엄현직의 碩士學位 論文을  
合格으로 判定함.

審査委員長\_\_\_\_\_ 印

審査委員\_\_\_\_\_ 印

審査委員\_\_\_\_\_ 印

審査委員\_\_\_\_\_ 印

안양대학교 신학대학원

2002 년 12 월

## 감사의 글

인생길에서 삶의 목적과 진리에 대한 바른 지식을 알도록 인도하신 삼위일체 하나님께 감사드립니다.

Th. M 과정동안 하나님에 대한 바른 지식으로 개혁신학의 정수를 깨우쳐 주신 김영규, 김성봉 교수님께 깊은 감사를 드립니다.

두 교수님은 신앙의 모범과 목회자의 참 모습을 보여주시고, 정통 개혁신학의 참 신학을 일깨워 주시어, 그 깊이와 넓이를 깨닫도록 해 주셨고, 또한 여러 학문을 보는 눈을 열어주셨습니다.

그리고 Th. M 선. 후배들에게 감사드립니다. 특히, 타국에 있는 저를 위해 여러모로 수고하시는 박기수 전도사님께 감사드립니다. 기도와 물질로 아낌없이 후원해주시는 양가 부모님과 형제들에게 감사드리며, 늘 말없이 내조하고 기도해 주는 아내 김정희, 밝은 모습으로 항상 기쁨이 되어주는 사랑하는 딸 주혜에게도 고마움을 전합니다.

타국에서 부족한 저를 동역자로 불러주시고, 도와주시는 이충일 목사님께 감사드리며, 이순영, 양현숙 집사님께도 감사를 드립니다.

이 논문이 나오도록 지도해주신 김성봉 교수님께 다시 한번 감사드리며, 하나님으로부터 큰 은혜를 입은 자로 이 시대를 살고 있는 것에 감사하면서, 이 배운 진리를 전하는 거룩한 부담감으로 하루하루를 살고 싶습니다.

2002 년 12 월

엄 현 직

# 목 차

I. 서 론 .....	1
A. 문제 제기 .....	1
B. 연구의 목적 .....	2
II. 본 론 .....	3
A. 성경해석의 산물로서 어거스틴의 삼위일체에 대해서 .....	3
1. 삼위일체론에 있어서 기본 명제 .....	4
2. 어거스틴의 삼위일체론이 갖는 ‘통일적 경륜(Die einheitliche okonomie des trintarischen Gotts)’에 대하여 .....	5
3. 삼위일체 구조가 필요한 이유 .....	6
4. 삼위일체 구조에 대한 설명으로 근원(principium)에 대해서 .....	7
5. 삼위일체 구조를 이해하는 틀(삼위성과 분리됨 없는 일체성) .....	9
6. 삼위일체 구조를 이해하는 틀(일체성과 분리됨 없는 삼위성) .....	11
7. 삼위일체 구조 .....	14
7.1. 실체에 따라서(secundum substantiam, ad se ipsum) .....	14
7.2. 위격 상호간의 관계에 대해서(ad se invicem in Trinitate) .....	15
7.3. 피조물과의 관계에 대해서(ad invicem, aut ad creaturam) .....	16
8. 삼위일체 구조에 따른 성부 하나님에 대한 이해 .....	17
9. 삼위일체 구조에 따른 성자 하나님에 대한 이해 .....	19
9.1. 성자에게 있어서 ‘하나님의 본체(secundum formam dei)’와 ‘종의 형체를 따 라서(secundum formam servi)’ .....	22
1) 하나님의 본체로서(secundum formam dei) .....	22
2) 종의 형체(secundum formam servi) .....	24
10. 삼위일체 구조에 따른 성령에 대한 이해 .....	24
11. 세 하나님이 아니라, 한 분 하나님에 대한 해석 .....	31
C. 고든 J. 스파이크만의 개혁 신학에 대해서 .....	31
1. 기독교 철학과 성경신학에 의한 서술 방식 .....	31

2. 새로운 패러다임 도입 .....	32
3. 창조에 관한 삼위일체 하나님의 사역에 대해서 .....	32
 D. 어거스틴의 삼위일체에서 본 고든 J 스파이크만의 문제점 .....	33
1. 전통적 삼위일체론의 공리인 “외부를 향한 삼위 하나님의 역사는 분리되지 않는다”에 대한 이해의 부족 .....	33
1.1. “외부를 향한 삼위 하나님의 역사는 분리되지 않는다”의 이해는 개혁신학 전통에 있어서 변할 수 없는 공리이다. ....	35
2. 성자의 ‘발생’과 성령의 ‘발출’에 대한 이해의 오해 .....	38
3. 오순절 성령 강림과 부어주심에 대한 오해 .....	38
4. 계시에 대한 이해의 부족(계시의 역사성과 그로 인한 발전을 강조) .....	39
5. 언약론의 문제점 .....	41
6. 성경신학적 이해의 한계 .....	44
 III. 결    론 .....	47
 참 고 도 서 .....	49

# I. 서 론

## A. 문제 제기

성경의 유일한 주어(主語)이며, 모든 우주와 인간 역사의 유일한 주체(主體)이신 삼위일체 하나님에 대한 바른 이해는 사변이 아니며, 성경 해석의 산물이다. 그러나 삼위일체의 용어들 ‘삼위일체(trinitate)’, ‘위격(persona)’, ‘본체(substantia)’, ‘발생(generatio)’, ‘발출(processio)’, ‘동일 본질(homousios)’ 등과 같은 용어들은 성경에서 나타난 용어들이 아니기 때문에 철학적이요 사변이라고 생각한다. 그러나 이런 용어들의 사용은 역사적으로 이단들의 교활함과 여러 오류들에 대항해서 철저히 논박해야 할 필요성 때문에 경건한 믿음에 의해서 충분히 다루어야 한다.<sup>1)</sup> 따라서 이러한 용어의 사용 자체를 부인하거나, 개념을 흐리게 하는 것은 항상 주의해야 한다. 이에 대해서 칼빈도 전적으로 동일한 입장이었음은 그의 기독교 강요(Institutio, 1559)에서 잘 반영되어 있다.<sup>2)</sup> 또한 화란의 개혁신학자 헤르만 바빙크(Herman Bavinck)는 “삼위일체에 대한 고백은 전체 기독교의 핵심이요, 총체(de kern en hoofdsom der gansche Christelijke erligie)”라고 삼위일체론의 비중을 크게 소개하고 있다.<sup>3)</sup> 이런 점을 증명하듯 모든 교회의 역사에서 나타난 이단들의 교리적 문제들은 하나같이 삼위일체론과 관련되지 않은 이단이 없을 정도이다.<sup>4)</sup> 그만큼 삼위일체론에 대한 바른 신앙

1) Augustine, On the Trinity, VII, iv, 7.

2) 벌코프(L. Berhof)는 그의 교리사에서 칼빈(Calvin)은 성경에 기록된 이상으로 언급하기를 좋아하지 않았기 때문에 처음 그가 제네바에 머물고 있을 때에는 ‘위격’과 ‘삼위일체’라는 용어를 잘 사용하지 않았으나 그의 기독교 강요에서는 이 용어의 사용을 옹호하였으며, 더 나아가 이 용어를 사용하지 않는 자를 비난하였다고 하였다(Louis Berkhof, The History of Christian Doctrine, Grand Rapids: Eerdmans, 1953, p.95). 따라서 칼빈은 삼위일체를 설명할 때 사용되는 여러 용어들이 성경의 해석을 도우며, 따라서 사용할 수 있고, 특히 잘못된 가르침을 드러내는 데 유용하다고 밝힌다. ‘위격’이라는 말 자체가 하나님의 어떠하심을 정확히 표현해주는 말이라기 보다 하나님이 성부와 성자와 성령이심에 대해서 말하지 않을 수 없다고 하였다. 즉 이런 언어사용이 적극적으로 하나님에 대해서 무엇이라고 분명히 밝혀주기 때문이 아니라, 이단들과 오류들에 맞서기 위함이라고 하였다. 따라서 “하나님의 한 본질 안에 위격들의 삼위일체가 있다(in the one essence of God there is a trinity of persons)”고 말하면 아리우스주의나 사벨리안주의들의 공허한 잔소리를 다 줄일 수 있다고 하였다(J. Calvin. Institutes, I, xiii, 5)

3) Herman Bavinck, Magnalia Dei, Kampen, 1931, 144.

4) 이러한 증거는 어거스틴의 “이단에 대하여(De Haeribus)”에서 잘 드러난다. 이 저서에서 나타난 88개의 이단들은 삼위일체와 관계된 이단들이요, 특이한 점은 그때의 이단들도 오늘날과 결코 다른 형식이 아니라는 것이다(cf. Augustinus, De

과 내용의 이해가 없으면 이단이 주는 위험성으로부터 그렇게 자유롭지 못한 것이다.<sup>5)</sup>

작금의 현실은 삼위일체 교리를 하나의 각론으로 취급함으로 신론을 제외한 교의학 전반에 영향을 주지 못하고 있으며, 전체 성경을 해석함에 있어서도 잘 반영되지 못하고 있는 형편이다. 따라서 본 논문에서는 성경해석의 산물인 삼위일체론을 설명하고 현대의 개혁신학이라는 명칭 아래 설명되고 있는 삼위일체론에 대해 살펴보고자 한다. 그리하여 성경이 말하고 있는 삼위 하나님에 대한 바른 이해를 도모하고자 한다.

## B. 연구의 목적

범교회의 신앙(Chtholica fides)으로서 삼위일체의 모체가 되는 어거스틴의 삼위일체론은 성경 해석의 결과임과 동시에 사변이 아니다. 그럼에도 불구하고 어거스틴의 삼위일체론이 갖는 독특하고 비중 있는 성격에 비해서 제대로 소개되지 않았다. 이에 본 논문에서는 어거스틴의 삼위일체 구조가 갖는 구성과 내용을 자세히 설명함으로 진정한 개혁신학과 기독교회 전체의 신학적 기초를 제공하고자 한다. 그리고 어거스틴의 삼위일체론의 성경적 근거와 그 해석에 의해 하나님의 일체성과 삼위성이 전체 성경(tota scriptura) 안에서 어떻게 보존되고 있는지 점검하고자 한다.

특히, 루이스 벨푼 이후 60년이 지난 오늘날 고든 J. 스파이크만이 『개혁주의 신학』을 발표하였는데 그 내용을 비판적으로 고찰해 보고자 한다. 정통적인 어거스틴의 삼위일체 구조의 이해가 전제되지 않을 때에 그것 자체가 갖는 문제의 심각성을 드러내게 되는데 그 하나의 증거로 스파이크만의 글을 제시하고자 한다.

---

Haeresibus, CCL, Vol. XLVI, 1969, pp.290-342).

5) 김남진 “어거스틴의 삼위일체론 입장에서 S. Ferguson의 성령론 비판”, p.1 안양대학교 석사학위논문, 2000, 서울.



## II. 본 론

### A. 성경해석의 산물로서 어거스틴의 삼위일체에 대해서

삼위일체는 사변이 아니다. 삼위일체는 성경해석의 산물이다. 전통적인 교리들의 특징은 단 하나의 구절이 그 교리의 증거구절로 존재하지 않으며, 그 교리로 인해 전체 성경이 모순되지 않게 설명이 된다는 점이다. 따라서 삼위일체에 관한 전통적 교리는 다양한 구절들의 해석에 있어서 중추적인 틀을 가지는 것이다.

이런 점을 잘 발견하여 소개한 사람이 어거스틴(St. Augustine)이다. 이와 관련해서 우리에게 이미 잘 알려진 개혁신학자인 벌콕(Louis Berkhof)<sup>6)</sup>과 바빙크(Herman Bavinck)<sup>7)</sup>에 의해서 비중 있게 소개되고 있다. 그럼에도 불구하고 어거스틴의 삼위일체론의 핵심적인 내용들이 제대로 소개되지 않고 있다. 비록 단편적으로 소개되었으나 진정 어거스틴의 삼위일체론이 성경해석의 산물이요, 저술의 목적 또한 전체 성경(tota scriptura)의 의미를 그대로 보존하고자 하는 것임을 감안할 때 너무도 피상적인 수준에서 소개되고 있다.

한국교회에서의 삼위일체론이 갖는 풍부한 이해의 부족도 바로 이런 영향이라고 할 수 있다. 또한 일부 교회사가들과 신학자들이 어거스틴에 대한 정당하지 못한 평가에도 기인한다고 본다. 소위 어거스틴의 신학이 여타 좋지

---

6) 루이스 벌콕은 그의 조직신학에서 종속론의 오류에 빠진 신학자들(터툴리안, 오리겐, 아리우스)과 신학적 오류들(역동적 단일신론, 양태론적 단일신론, 삼신론)을 열거하였다. 이런 오류들에 대해서 교회에서의 공식화된 입장들(니케아 신조, 콘스탄티노플 신조)이 있었으며, 이런 입장에서 있었던 인물 중에 동방에서 다마스쿠스(Damascus)의 요한까지도 여전히 종속적 요소들을 유지하고 있었다고 평가하였다. 그러나 **이런 종속적 요소들이 어거스틴에 와서야 완전히 제거되었다**(The former still retains an element of subordination, which is entirely eliminated by the latter)고 함으로 어거스틴이 갖는 신학적 가치를 높이 평가하였다.

그리고 삼위일체론과 관계해서 처음으로 삼위성(trinitas)과 일체성(unitas)을 규정했던 터툴리안도 종속론의 오류에 있었다는 점도 주시할 필요가 있다(Louis Berkhof, Systematic Theology(Grand Rapids: Eerdmans, 1979), pp.82-83).

7) 그는 그의 교의학 제2권에서 어거스틴은 아타나시우스보다도 더 강하게 성자의 성부의 동등성을 주장하였으며, 아타나시우스의 글에는 종속론의 잔재가 그대로 남아 있는데(c.Ar. I, 59) 반해서, **어거스틴은 성부만이 참된 원래의 하나님이라는 개념의 모든 잔재를 완전히 버렸다고 하였다.** 또한 어거스틴의 삼위일체가 그 이후에 개념적으로 좀 더 발전되긴 하였으나 그의 삼위일체론에 새로운 요소가 더해진 일이 없다고 하였다(Herman Bavinck, Doctrine of God, trans, Willian Hendriksen(Banner of Trust: Eerdmans, 1977), pp.283-284.

못한 영향을 끼친 점과, 그의 삼위일체론에 나타나는 ‘혼적론’이라는 점을 이용하여 진정 삼위일체론에서 어거스틴이 밝히고자 하는 귀중한 보화와 같은 본질적 내용들을 잠식시켰던 것이다. 그러나 교회사가들에 의한 ‘혼적론’이라는 평가에도 불구하고 어거스틴이 자신이 그의 “삼위일체론(De Trinitate)”을 ‘성경의 권위에 의거해서(according to the authorith of Holy Scripture)’<sup>8)</sup> 서술하고자 하였기에 당연히 그의 성경 해석에 대해서 관심을 가지고 대해야 할 것이다. 이런 점에서 어거스틴의 ‘혼적론’에 대한 비판적 견해에 대한 바빙크의 변증도 정당하리라고 본다.<sup>9)</sup>

## 1. 삼위일체론에 있어서 기본 명제

“삼위 하나님은 분리할 수 없으며, 분리되지 않은 채 역사하신다(pater et filius et spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur).”<sup>10)</sup>

어거스틴에게 있어서 방대한 분량의 그의 진술을 한마디로 표현하면, “삼위 하나님은 분리할 수 없으며, 분리되지 않은 채 역사하신다.” 라는 기본 명제에 대한 문제이다. 이런 대 전제 아래 성경 전체를 해석했을 때, “성경의 주어로써의 하나님”을 성경에서 “삼위일체 자체에 관한 것”으로만 말하지 않고, “위격 상호관계 및 피조물 혹은 우연에 관한 것”으로도 말하고 있음을 보게 된다. 즉 성경에서 하나님은 자체, 본질에 관한 것만 말하지 않고, 관계에 대해서도 말하고 있는 것이다. 따라서, 이런 독특한 구조를 가지게 되는 것이다. 이것이 성경 해석의 중요한 원칙과 틀이 된다. 이것에 근거해서 일반적으로 삼위일체의 어느 한 위격을 지명할 때에는 다른 위격들도 거기 함께 계신 것으로 해석해야 한다. 이런 고백의 정당성을 전체 성경의 체계적인 해석에서 구체적으로 드러내었다는 점이다.

8) Augustine, On the Trinity(NPNF, Vol.III, 1980), I, ii, 4.

9) 바빙크도 이런 어거스틴의 혼적론의 성격을 평가하면서, 결코 여러 가지 예증들과 유비들을 통해 삼위일체를 증명하는 그런 선험적인 방식을 사용하지 않았다고 하였다. 오히려 어거스틴의 출발점은 성경에 근거한 삼위일체에 대한 믿음(his starting-point is faith in the Trinity on the basis of Scripture)이라고 강조하였다(Herman Bavinck, Doctrine of God, trans. William Hendrikson(Grand Rapids: Baker, 1977), pp.325-6).

김남진 op .cit. pp.4-5.

10) Augustus, De Trinitate(CCL, Vol, L, 1970), I, iv, 7.

## 2. 어거스틴의 삼위일체론이 갖는 ‘통일적 경륜(Die einheitliche okonomie des trintarischen Gotts)’<sup>11)</sup>에 대하여

이런 삼위일체에 대한 이해로 인해서 하나님의 모든 외적인 사역들(창조, 섭리, 구속 등)은 삼위일체 하나님의 역사라는 것이며, 하나님의 모든 외적 사역들이 위격에 따라 나뉘어질 수 없다는 것이다. 삼위일체에 대한 이런 핵심적 이해는 어거스틴뿐만 아니라, 그 이후의 범 교회적 신앙(Catholica fides)에서도 분명히 나타나며<sup>12)</sup>, 16세기나 17세기 정통개혁신학자들의 글<sup>13)</sup>에서도 분명히 나타난다.

이러한 삼위일체 신앙에 따라서 하나님의 속성에 있어서도 삼위 하나님은 결코 분할될 수 없음을 말하고 있다. 즉, “하나님이 거룩하시다”라고 할 때 “그 하나님은 삼위일체 하나님이시다”라는 사실이다. 물론 “성부 하나님이 거룩하

11) ‘통일적 경륜(Die einheitliche okonomie des trintarischen Gotts)’과 ‘경륜적 통일(Die okonomische Einheit des trinitarischea Gotts)’이라는 용어는 정확히 어거스틴과 터툴리안 이전 교부들의 삼위일체에 대한 이해의 차이를 드러내는 함축적인 표현이라고 할 수 있다(Young-Kyu Kim, Calvin und das Alte Testament, Seoul, 1994, 103).

12) 어거스틴 이후의 모든 공교회의 신학자들에게서 이런 점은 늘 강조되어 왔다. 그런 입장이 교회사 속에서 분명히 나타난 단적인 예로 1215년 피오리스를 이단으로 정죄한 사건인데, 피오리스는 각 위격의 개별적인 역사를 강조함으로써 성부시대, 성자시대, 성령시대로 구분하였다. 실로 그가 경륜이라는 말을 쓰지 않았으나 오늘날 ‘경륜적 삼위일체’라는 개념이 갖는 오류를 잘 지적한 것이라고 말할 수도 있겠다. 어쨌던 피오리스가 갖는 이해를 비판한 그 신학적 근원이 어거스틴 이후 범교회가 인정하는 내용인 ‘통일적 경륜’이라는 점이 하나의 판단 기준임을 밝히는 단적인 증거라고 볼 수 있겠다(김영규, “장로교 노회제도의 개척자 J. Forbes의 조직신학에 대해서” (1998). 개혁주의 성경연구소 강의 내용 중에서 인용함).

13) 장로교 노회 개척자로 알려지고 있는 John Forbes(?1568-1638)는 “은혜의 매 사역은 세 위격 모두의 사역(every worke of grace is the worke of all three)”이라고 함으로 하나님의 모든 외적 사역들이 위격들에 따라 나뉘어 질 수 없다는 점을 강조하였다(J. Forbes, A Teratise Tending to Cleare The Doctrine of Iustification, X, 28).

Malchior Leydecker는 “외부를 향한 역사는 삼위일체의 세 위격들에 있어서 공통적인 것(opera ad extra sunt communia tribus personis S. Trinitatis)”이라고 한 것을 하나의 공리로 여겼다(Malchior Leydecker, Dissertationes Historico-Theologicae de Spritus S. Operation in Origine Univresi. ..., Trajecti ad Rhebum 1696, fol. A3).

웨스트민스터 신앙고백서에 있는 대요리 문답의 토대를 세웠다고 알려지는 James Ussher의 경우 “하나님의 본질은 첫째나 마지막도 없고 전에 오거나 뒤에 오는 것도 없다. 이들 모두가 영원한 대로 그들 모두가 동시 순간적이다(so they are all at once and at one instant)”라고 말하였다(J. Ussher, A Body of Divinitie, or the Summe and Substance of Christian Religion, London, 1647). 이상 “장로교 노회제도의 개척자 J. Forbes의 조직신학에 대해서”, 개혁주의 성경연구소 강의안, 1998, 6면에서 재인용.

시다. 성자 하나님이 거룩하시다. 성령 하나님이 거룩하시다”라고 표현할 수 있으나, “세 분이 거룩하시다”라고 할 수 없다는 말이다. 그래서 전통적인 조 직신학의 순서(locus)에서는 삼위일체를 논하기 이전에 항상 속성을 언급한 이유가 여기에 있다고 볼 수 있으며, 웨스트민스터 신앙고백서도 바로 이런 절차를 따르고 있다.<sup>14)</sup>

이런 하나님의 속성들에 따라 성부 성자 성령 삼위일체 하나님은 동시에 (simul) 각 위격에게 모두 똑같은 영원성(eadem aeternitas)이 있으며, 똑같은 불변성(eadem incommutabilitas)이 있으며, 똑같은 존엄성(eadem maiestas)이 있으며, 똑같은 권능(eadem potestas)이 있다.

### 3. 삼위일체 구조가 필요한 이유

“성부, 성자, 성령은 분리할 수 없으며 분리되지 않은 채 역사하신다”는 대전제 아래 성경 전체를 해석했을 때, “성부, 성자, 성령 각각이 하나님이라면 서 어떻게 세 신이 아니고 한 신인가? 삼위일체 하나님은 모든 일에서 분리할 수 없다고 하는데, 성경은 왜 성자의 음성이 아닌 성부의 음성이 말씀했다고 하며, 성자만이 육신으로 탄생하여 고난을 받으며 부활 승천하셨다고 하며, 성령만이 비둘기 모양으로 임하셨다고 하는가? 즉 삼위일체 하나님이 어떻게 성부만의 음성을 냈으며, 삼위일체가 어떻게 성자만이 처녀에게서 그 육신을 창조하셨으며, 삼위일체가 어떻게 성령만이 나타난 그 비둘기 모양을 만들어 내셨을까?

성령은 성부와 성자의 영 이신데, 왜 성부나 성자나 또는 두 분이 낳지 않으셨는가? 등의 의문에 대한 전 성경을 통한 답변이었다는 사실을 상기할 필요가 있다. 이렇게 성경에서의 표현에도 볼 수 있듯이 각 위격의 사역들이 다양하게 나타나 있음은 분명하다. 바로 이런 점을 설명하기 위해서 하나의 구조를 가지고 설명해야 함이 필수불가결 하였다. “만일 이와 같이 어떤 일은 함께 하시고 어떤 일은 따로따로 하신다면, 삼위일체는 불가분적으로 역사하시는 것이 아닐 것이다“ 라고 의문을 제기하였다.<sup>15)</sup>

이러한 의문에 대한 대답으로서 다음과 같은 구조를 가지고 설명되고 있다. 즉 외부를 향한 삼위 하나님의 역사에 있어서 분리되지 않음에 대한

14) 김남진, op. cit, pp6-7. 웨스트민스터 신앙고백서(Confessidn of Faith) 2장(Of God, and of the Holy Trinity)1항과 2항은 하나님의 속성을 밝히고 3항에서 삼위일체론을 진술하고 있다. 이런 점은 하나님의 속성을 말할 때도 언제든지 실체로서 삼위일체 하나님이 항상 우선한다는 사실을 말해 주고 있다.

15) Augustine, On the Trinity, I, v, 8

내용의 이해에 있어서는 반드시 구조를 가지고 이해해야 하는 당위성을 갖는다는 말이다. 이런 구조화는 성경의 전체적인 의미를 보존함에 있어서도 반드시 필요한 것이었다. 따라서 이런 삼위일체의 구조로 인해서 조직신학의 전반적인 내용들이 유기적으로 설명될 수 있을 뿐만 아니라 전체 성경이 통일성 있게 설명될 수 있었다.

#### 4. 삼위일체 구조에 대한 설명으로 근원(principium)에 대해서

하나님에 대한 말은 모두 그의 본질에 관한 것이 아니다. 관계에 대해서도 말할 수 있기 때문이다. 성부, 성자, 성령의 호칭은 관계성을 나타낸다. 본질 즉 자기에 대한 말에 따라서는 성자가 성부와 동등할지라도, 성부와 관계에서는 동등하다고 말하지 않는다. 여기서 근원(principium)의 문제가 언급된다.<sup>16)</sup>

또한 관계 표시어는 본질에 대한 것이 아니므로 관계 표시를 부정할지라도 그 본질을 부정하는 것은 아니다. 즉 성부는 성자가 아니다 혹은 성자는 성부가 아니다 등이다. 여기서 성부는 성자나 성령이 아니며, 성자는 성부나 성령이 아니며, 성령은 성부나 성자가 아니라는 각 위격의 고유성이 언급된다.<sup>17)</sup>

삼위일체 구조가 설명하는 예가 ‘근원(principium)’에 대한 어거스틴의 이해에서 잘 나타난다.<sup>18)</sup> 그는 성부를 ‘전신성의 근원(totius deitatis pricipium)’이라고 하였다. 그러나 이런 표현에 하나의 제한을 두었는데, 그것은 위격 상호간의 관계에서 성부를 전신성의 근원이라고 말할 수 있다고 하였다.

즉 성부와 성자와의 관계에서 **상대적으로** 성부라고 부르는 것처럼, 성부는

16) 정지수 “어거스틴의 삼위일체론에 나타난 성경해석론과 현 시대를 위한 실천적 의미”, 안양대학교 신학대학원 Th.M 학위논문, 2001년, pp43.

17) Aug, Trin, V.iv.5 ; v.6

18) 이런 ‘근원(Pricipium)’에 대한 이해에 있어서 칼빈보다 어거스틴은 훨씬 더 풍부한 이해를 갖는다. 칼빈은 ‘근원’에 대한 이해에 있어서 어거스틴의 삼위일체론을 인용하면서 전신성의 근원(totius deitatis pricipium)으로서의 성부를 이해하였으나 ‘근원’에 대한 이해에 있어서 어거스틴이 구체적으로 세분화한 구조로서는 설명하지 않았다. 물론 그가 어거스틴의 구조가 명백하게 설명되고 제시되고 있는 제5권을 인용하면서, “삼위성의 관계에 있어서 어거스틴이 제시한 것에 만족하는 것이 훨씬 안전하다(it is far sater to syop with that erlstion which Augustine sets forth....)”는 점을 강조한 점에서 칼빈이 어거스틴이 갖는 구조의 성격을 그의 성경해석에 있어서 전혀 반영하지 않았다고 할 수 없다. 그런 근거가 어디에 있는가에 대해서는 좀 더 연구할 대상이라고 생각한다(cf. John Calvin, Institutes of the Christian Religion(이하 Inst), trans, F.L. Battles(Philadelphia: The Westminster Press, 1960), I, 19.

상대적으로 성자에 대해서 근원이라고 부를 수 있다는 것이다. 따라서 그런 위격 상호간의 관계에서 성자를 성부의 근원이라 할 수 없다. **역(易)은 성립하지 않는다.**

그러나 성령과 관계해서는 단순히 성부가 성령의 근원이라 하지 않고 성부와 성자가 근원이라고 하였으나 두 근원이 아니라 한 근원이라고 하였다. 성부와 성자가 한 하나님인 것처럼 성령과 관계해서 성부와 성자가 한 근원이라는 것이다. 그러나 **피조 세계와 관계**해서는 삼위께서 한 실체로서 근원이심을 말하는 것이다.<sup>19)</sup> 즉, 성부든 성자든 성령이든 각 위격은 근원의 성격을 지니시지만, 삼위일체를 복수로 말할 수 없었던 그렇게 세 근원이라고 하지 않고 반드시 한 근원으로 이해해야 한다.<sup>20)</sup>

따라서 어거스틴은 성경을 해석할 때 ‘구조화’라는 그의 삼위일체의 이해에 의해서 모든 성경을 해석하였고 모든 이단들을 이런 구조를 가지고 비판하였으며 그 유명한 아리우스의 견해도 바로 이런 그의 독특한 삼위일체의 구조를 가지고 비판하였다.<sup>21)</sup> 아리우스에 의하면 하나님에 대해서 말하거나 생각하는 것은 우연에 관한 것이 아니라, 본질에 관한 것이라는 것이다. 따라서 ‘나지 않는다’는 성부의 본질에 대한 말이며, ‘난다’는 성자의 본질에 대한 말이라 보았다. 그런데 ‘나지 않는다’와 ‘난다’는 두 가지 서로 다른 일이며, 따라서 성부와 성자 사이에는 본질에 있어서 차이가 있다고 이해한 것이다. 여기서 어거스틴은 “나와 아버지는 하나이니라”를 아리우스 주장대로 본질로 이해한다면 성부와 성자는 한 본질이 되며, 따라서 아리우스의 주장은 성경구절에 따라서 서로 모순을 이루는 것이며, 하나님에 대해서 하는 말이 반드시 본질에 관해서 하는 말이 아닌 것이다. 이에 어거스틴은 **하나님에 대해서 하는 말은 본질과 관계에 대해서 하는 말이라고 하였다.** 따라서 ‘나지 않았다’와 ‘난다’, 성부와 성자라는 이름은 본질에 관한 것이 아니고 관계에 관한 것이라고 결론하였다.<sup>22)</sup> 이와 같이 삼위일체의 이해에 있어서 그가 제시한 구조로서의 설명은 성경해석에 있어서 모순을 주었던 아리우스의 경우와는 달리 모든 성경에 모순을 주지 않고 전 성경의 의미를 잘 드러내고자 하는데 타당성을 갖는다고 하겠다.

결론적으로 ‘근원(principium)’이라는 단어를 통해서 그는 성경에서 삼위일체를 이해할 때에는 다음과 같은 세 가지 구조를 가지고 이해하였음을 알 수

19) Augustine, op.cit, V, , 14.

20) 조성재, “어거스틴의 삼위일체 구조가 갖는 신학적 객관성에 관하여”, 안양대학교 신학대학원 Th. M 졸업논문, 2000.

21) Augustine, V, iv, 4.

22) Ibid, V, v, 6.

있다.

즉, 실체에 따른 것(secundum substantiam, ad se ipsum)과 위격 상호간의 관계에서(ad se invicem in Trinitate), 그리고 피조물(우연)과 관계(ad invicem, aut ad creaturam)라는 세 가지의 구조이다. 바로 이런 어거스틴의 구조화가 독특하면서도 그에 대한 내용은 거의 소개되지 않고 있다. 그의 삼위일체론에서 이런 구조의 내용들을 이해하고자 한다.<sup>23)</sup>

## 5. 삼위일체 구조를 이해하는 틀(삼위성과 분리됨 없는 일체성)<sup>24)</sup>

어거스틴에게 있어서 삼위일체 하나님의 개념은 앞서도 논의하였듯이 삼위일체 하나님의 ‘통일적 경륜’<sup>25)</sup>이란 말에서 표현될 수 있다. 그 개념은 하나님의 모든 외적 사역들이 위격들에 따라 나누어질 수 없다는 것이다. 즉 “매 사역이 한 실체 아래에서의 사역”이며, 절대로 외적 사역에 있어서 그 실체의 통일성이 분리될 수 없다는 것이다. 그러므로 삼위일체 하나님은 어디에서나 전체로(ubique totus) 계시며, 장소적으로 분리될 수도 없으시며, 그 본성과 실체에 있어서도 불변하신다.<sup>26)</sup> 즉 “성부 성자 성령은 분리할 수 없으며 분리되지 않은 채 역사 하신다”는 말이다. 이런 근거에 의해서 일반적으로 삼위일체의 어느 한 위격을 지명할 때에는 다른 위격들도 거기 함께 계신 것으로 해석해야 한다.<sup>27)</sup>

하나님의 속성들조차도 항상 한 실체이신 한 하나님에게만 해당된다는 것이다.<sup>28)</sup> 즉, 성부 성자 성령 삼위일체 하나님은 동시에(simul) 각 위격에게 모두 똑같은 영원성(eadem aeternitas)이 있으며, 똑같은 불변성(eadem incommutabilitas)이 있으며, 똑같은 존엄성(eadem maiestas)이 있으며, 똑같은 권능(eadem potestas)이 있다. 그러나 이처럼 분리할 수 없는 하나님의 속성들을 말한 반면에, 독특하게 성부 안에 일체성(unitas)이 있으

23) 김남진, op, cit, pp.8-9.

24) 정지수, Ibid, pp.44-46

25) 김영규, “장로교 노회제도의 개척자 J. Forbes의 조직신학에 대해서”(서울:개혁주의성경연구소, 1988), 3(cf. Calvin und das Alte Testament, 66ff ; 17세기 개혁신학, 10 ; 어거스틴의 삼위일체론, 33; 예정론과 구원의 서정, 4).

26) 어거스틴의 삼위일체론, 2.

27) Trin., I. x. 21:“...plerumque ita nominari nuamqu<sup>m</sup> in trinitate personam ut et aliae illic intellegantur.”

28) 포베스는 “은혜의 매 사역은 세 위격 모두의 사역”(every worke of grace is the worke of all three)라는 이해는 있었지만, 어거스틴처럼 그 매 사역이 삼위일체 하나님의 한 실체 아래에서의 사역이라고 말하지 않았고, 역시 모든 사역들 뿐만 아니라 그 속성들조차도 항상 한 실체로서 한 하나님의 속성으로서 나타난다는 표현은 아직 확인되지 않고 있다(Forbes의 조직신학, 5).

며, 성자 안에 동등성(aequalitas)이 있으며, 성령 안에 일체성과 동등성의 조화(unitatis aequalitatisque concordia)가 있다고 말하기도 한다. 그럼에도 불구하고 이 세가지 속성은 성부 때문에 모두 하나(unum omnia)이며, 성자 때문에 모두 동등(aequalia omnia)하며, 성령 때문에 모두 조화(conexa omnia)를 이룬다고<sup>29)</sup>하였다.

실제로 성경 해석에 있어서 어거스틴은 일체성의 바른 이해를 위해서, 말씀이 한 위격만을 말했을지라도 그것이 삼위 모두를 의미할 때에는 “~라고 말씀하실 때에 ~를 제외하시는 것이 아니다.” 내지 “~라고 하신 것은 ~라는 뜻이 아니다”라는 표현으로 성경을 풀어 간다.<sup>30)</sup> 이것은 “무엇 때문에 무엇이냐고 하며, 무엇을 따라 무엇이냐고 하는지”<sup>31)</sup> 그리고 “어떤 의미로는 그의 것이지만, 다른 의미로는 그의 것이 아닌지”<sup>32)</sup>를 이해해야 한다는 전제가 있는 것이다. 이런 것이 사려되지 않았기에 역사적으로 일체성을 위협하는 내용들로 아리우스의 종속설, 사벨리우스의 성부수난설, 그리고 양태론, 삼신론, 단일신론, 경륜적 삼위일체론 등의 출현이 가능했을 뿐만 아니라 계속 그 피해에서 벗어나지 못할 가능성은 남아 있다고 본다. 만약에 과거나 현재나 교회에 팽배해 있듯이 성부 성자 성령 각각에게 각각의 행동을 돌려서(ut singulis personis singula tribuantur) “만물이 주(성부)에게서 나오고 주(성자)로 말미암고 주(성령)에게로 돌아감이라”고 말하려 한다면, 즉 구별(distinctio)보다는 분리(separatio)로 이해한다면, “영광이 그에게(Ipsi

29) Doc. Ch., I. v. 5: "Ita pater et filius et spiritus sanctus et singulus quisque horum deus et simul omnes unus deus, et singulus quisque horum plena substantia et simul omnes una substantia. Pater nec filius est nec spiritus sanctus, filius nec pater est nec spiritus sanctus, spiritus sanctus nec pater nec filius, sed pater tantum pater et filius tantum filius et spiritus sanctus tantum spiritus sanctus. Eadem tribus aeternitas, eadem incommutabilitas, eadem maiestas, eadem potestas. In patre unitas, in filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia, et tria haec unum omnia propter patrem, aequalia omnia propter filium, conexa omnia propter spiritum sanctum."

30) 이와 같은 식으로 어거스틴은 “~했더라도, 이 말씀은 반드시 성자를 제외한다는 뜻으로 해석해서는 안된다”, “~라고 했을 때에 성부와 자기를 분리하신 것이 아니다”, “~라는 말씀은 성부에 대해서만 하는 것이며, 반드시 성자는 제외한다고 해석해서는 안된다”, “이 말씀에서는 성부나 성자나 성령을 지명해서 말하지 않고, 한 분이요 유일 진정한 하나님이신 삼위일체를 의미한다”, “만일 성부께만 해당되는 것이라면 어떻게 성자 자신이 하시는 말씀은 참말이겠는가?”, “이 말씀은 성부나 성자만이 ~한다고 해석하지 않고, 확실히 한 분이신 진정한 하나님만이, 즉 성부 성자 성령이 하신다는 뜻이다”는 서술을 하며, 삼위일체 하나님의 분리할 수 없는 성격을 잘 보존하는 형태로 주도면밀하게 성경을 해석해나간다(ibid., I. vi. 10-11).

31) Trin., I. xiii. 28.

32) Ibid., I. xii. 27.



gloria) 세세에 있으리로다 아멘“(롬11:36 cf. 요1:3/고전8:6)에서 성부 성자 성령이 ‘한 하나님’(unus deus)이심을 보여주는 ‘단수’(singulariter)의 쓰임을<sup>33)</sup> 경시한 것이다. 그럼에도 불구하고 구별이 없다고 생각해서는 안되며 동시에 여러 신을 생각해서도 안 된다. 하나님은 한 분이시나 삼위일체시기 때문이다.<sup>34)</sup>

이처럼 어거스틴에 의하면, 하나님의 본질은 ‘단순한 다양성’(simplici multiplicitas) 혹은 ‘다양한 단순성’(multiplici simplicitas)을 의미한다.<sup>35)</sup> 즉 삼위일체 하나님은 세 위격이 자체로 상호 결정되었으며, 자체 안에서 무한하시다. 최고의 삼위일체의 경우 하나가 동시에 셋과 같고, 둘의 어떤 것이 하나보다 더하지 않다. 그리고 그들은 그 자체로 무한하시다. 그래서 한 위격이 한 위격 안에 있고, 모두가 한 위격 안에 있고, 한 위격이 모두 안에 있고, 모두는 모두 안에 있되, 모두는 하나다.<sup>36)</sup> 그러므로 어느 위격도 홀로인 때가 없다. 위격 상호관계에서 항상 하나이다. 그러므로 삼위일체는 홀로 하나이다.<sup>37)</sup>

## 6. 삼위일체 구조를 이해하는 틀(일체성과 분리됨 없는 삼위성)

그러나 일체성만 아니라 삼위성을 보존하는 틀에 대해서 언급하는데, “성부는 성자나 성령이 아니며, 성자는 성부나 성령이 아니며, 성령은 성부나 성자가 아니다. 즉 성부는 오직 성부이시며, 성자는 오직 성자이시며, 성령은 오직 성령이시다”<sup>38)</sup>라는 표현에서 요약적으로 나타나 있다.

어거스틴이 각 위격을 말하고자 하는 것은 일체성을 과하려는 것이 아니

33) Ibid., I. vi. 12. 또 만일 성자 없이 성부가 홀로 사람을 만드셨다면, “우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 사람을 만들자”는 말씀은 없었을 것이다(ibid., I. vii. 14). 그러나 이는 하나님에 대해 복수적 표현이 가능하다는 것이 아니라, 다만 피조물과의 관계에서 이해되어야 할 선이다.

34) Ibid., VI. x. 12.

35) Ibid., VI. iv. 6.

36) Ibid., VI. x. 12: “Itaque illa tria et a se invicem determinari videntur et in se infinita sunt... in summa trinitate tantum est una quantum tres simul, nic plus aliquid sunt duae quam una, et in se infinita sunt. Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum omnia.”

37) Ibid., VI. vii. 9.

38) 폴라누스(Polanus)는 다음과 같이 말하였다: “수적으로 본질은 하나 뿐이다. 성부의 본질이 성자의 본질이며 성령의 본질이다. 그러나 성부됨이 성자됨이나 성령됨은 아니다. 성부의 신적 본성은 성부이고, 성자의 신적 본성은 성자이며 성령의 신적 본성은 성령이다”(Heppe, op. cit. 112f).

라, 여전히 삼위일체를 알리기 위해서 위격들의 이름도 동시에 함께 말하는 것이다. 그리고 각 위격에게 따로 따로 어떤 일을 돌리는 것은 다른 위격들을 제외하려는 의미가 아니다. 왜냐하면 삼위일체는 하나가 되어 있으며, 성부와 성자와 성령은 본질과 신성이 하나이기 때문이다.<sup>39)</sup> 이처럼 성경에 따라(secundum scripturas) 성부 성자 성령은 “분리할 수 없는 동등성 안에서 동일 본질의 신적 통일성”을 이룬다. 그러므로 세 하나님은 계시된 것이 아니라 한 하나님만 계시다고 말하는 것이다.<sup>40)</sup> 그럼에도 성부만으로도, 혹은 성자만으로도, 혹은 성령만으로도 성부 성자 성령을 합친 것과 동등하게 이해하다. 그러므로 하나님을 결코 삼중(triplex)이라고 부를 수 없다.<sup>41)</sup> 참된 본질 안에서(in substantia veritatis) 성부가 성자보다 더 위대하지 않을 뿐만 아니라, 성부와 성자가 합하여도 성령 한 위격보다 크지 않으시며, 삼위일체의 어느 한 위격도 다른 한 위격보다 크지 않으시며, 또한 삼위가 합해서 어느 한 위격보다 더 크신 것도 아니기 때문이다.<sup>42)</sup>

이처럼 성자는 본질에 있어서 성부보다 작지 않으시지만, 그 동일한 본질 가운데 성부에게서 나셨다는 것은 분명한 진리이다. 그러나 이는 그가 동등하지 않다는 것이 아니라 다만 그의 출생을 알리시는 것이다.<sup>43)</sup> 이러한 사실이 성부와 성자는 동일하며 성부의 역사는 성자의 역사와 분리할 수 없다는 사실을 깨뜨릴 수는 없다. 아리우스에 반해서 우리는 성자를 피조물이 아닌 창조주로서의 참 하나님이라고 믿기 때문이다. 이것은 이미 성경의 진술이기도 하다(잠8). 다만 여기서 상호관계에 따른 근원(principium)에 대한 이해가 요청된다. 시간을 사려하지 않는 발생과 발출 뿐만 아니라, 피조물과의 관계로 풀어야 하는 시간과 관련된 보내심(missio)도 여기서 말한다. 성부는 성자를 낳으셨으므로(genuerit) 성자가 아니시며, 성자는 성부에게서 났으므로(genitus) 성부가 아니시며, 성령은 성부와 성자의 영이시므로 성부와 성자가 아니시다. 나신 자는 낳은 자의 근원이 될 수 없으므로 성부는 성자의 근원이다. 또한 성자와 성령은 보내심을 받았다는 말씀이 있지만, 성부가 보냄을 받으셨다는 말씀이 성경에 없다.<sup>44)</sup> 성부는 “전 신성의 근

39) Trin., I. ix. 19.

40) Ibid., I. iv. 7: "...pater et fillius et spiritus sanctus unius substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii sed unus deus..."

41) Ibid., VI. viii. 9 케커만(Keckermann) 또는 삼중성(triplicity)과 삼위성(trinity)을 혼동하지 말도록 경고한다(Heppe, op. cit., 110).

42) Ibid., XV. iii. 5.

43) Ibid., II. I. 3.

44) Ibid., II. xii. 22.

원”(totius deitatis principium) 이시므로 아무에게서도 오시는 것이 아니기 때문이다.<sup>45)</sup> 또한 빌립보서 2장 6절에서 성부에 대해서 하나님이라는 말을 쓰며, 같은 의미에서 그리스도의 머리는 하나님(성부)이라고 하는 것과(고전11:3),<sup>46)</sup> 아울러 성자가 성부를 영화롭게 하며, 또한 성령이 성부가 영화롭게 하시는 성자를 영화롭게 할지라도, 성부나 성자가 성령을 영화롭게 하셨다는 말씀이 성경에 없으므로, 성령이 성부나 성자보다 크시다는 생각을 자칫 조심해야 한다.<sup>47)</sup> 이런 성경의 이해에 따라서 성자의 근원도 성부이며, 성령의 근원도 성부이다. 또한 성령에 대해서는 성자도 근원 되신다. 그러나 두 근원이라 하지 않고 성부와 성자가 한 하나님이신 것처럼 한 근원이다. 그리고 성부와 성자가 근원이신 성령의 근원이신 것처럼 성부와 그리고 성자로부터 성령은 발출 하신다(procedens). 그러나 성자는 오직 성부로부터 발생하셨다. 좀 더 구체적인 내용은 본 항목의 세부 항목에서 언급하겠다.

이제 성경의 직접적인 내용과 관련하여 각 위격의 고유성이 어떻게 증거되며, 그럼에도 일체성이 보존되는지 살피고자 한다. 성육신과 관련한 동정녀 탄생, 십자가의 죽으심, 부활, 승천은 같은 삼위일체가 아니라 오직 성자만이 하셨다(Non eandem trinitatem...sed tantummodo filium). 또한 예수께서 세례 받으실 때 비둘기 모양으로 예수께 임한 것이나(마3:16/막1:10/눅3:22/요1:32), 오순절에 불의 혀 같이 갈라지는 것이 각 사람 위에 임한 것도(행2:2-4) 같은 삼위일체가 아니라 오직 성령만이 하셨다(Non eandem trinitatem...sed tantummodo spiritum sanctum). 그리고 예수께서 세례 받으셨을 때나(마3:17/막1:11/눅3:22), 세 제자가 그와 함께 산상에 있었을 때에(마17:5/벧후1:17f) “너는 내 사랑하는 아들이라”는 소리가 난 것과, 예수의 기도의 응답으로서 “내가 이미 영광스럽게 하였고 또 다시 영광스럽게 하리라”(요12:28)는 소리가 난 것은 같은 삼위일체가 아니라 오직 성부가 성자에게 하신 말씀이었다(Non eandem trinitatem...sed tantummodo patris uocem).<sup>48)</sup> 이런 증거에 대한 정확한 해석으로 어거스틴 자신의 표현에 의하면, “각 위격은 성부가 성자와 성령과 분리할 수 없으므로 성부만으로 충족한 것과 같이, 성자가 성부와 성령과 분리할 수 없으므로 성자만으로 충족한 것과 같이, 성령 또한 성부와 성자와 분리할 수 없으므로 성령만으로 충족하다”<sup>49)</sup>는 의미이다.

45) Ibid., IV. xx. 28.

46) Ibid., I. vi. 12.

47) Ibid., II. iv. 6.

48) Ibid., I. iv. 7.

49) Ibid., I. viii. 18: "et ideo solus sufficit quia separari a patre et filio non potest,

## 7. 삼위일체 구조

어거스틴은 “동시성(simul)과 구별(distinctio)”로 삼위일체를 표현한다고 해도 과언이 아니다. 특별히 모든 역사의 성격에 있어서 simul을 강조한다.<sup>50)</sup> simul을 손상시키거나 파기해서는 안 된다는 것이다.<sup>51)</sup> 어느 때에도 삼위일체 구조가 조금도 손상 없이 그대로 보존되는 형태로 동시적으로 역사하신다는 것이다.

### 7.1. 실체에 따라서(secundum substantiam, ad se ipsum)

실체에 따라서는 언제든지 분리할 수 없다. 왜냐하면 실체는 하나이기 때문이다. 따라서 성부, 성자, 성령은 분리할 수 없는 존재로 그렇게 늘 함께 역사 하시며 모든 외적인 사역에 있어서 분리할 수 없다는 사실이다. 그 하나의 예로서 하나님의 속성이라고 했을 때는 언제든지 실체에 관해서만 사용하였다.<sup>52)</sup> 즉 하나님이 선 하시다고 할 때에는 언제든지 한 실체로서의 하나님 한 분이 선하심을 말하는 것이다.

따라서 세분이 선하시다 하지 않는다. 물론 성부가 선하다. 그리스도가 선하다. 할 수 있어도 세분이 선하다 이렇게 말하지 않는다. 언제든지 속성과 관련해서는 한 실체에 따라서 말할 수 있다.

---

sicut pater solus sufficit quia separari a filio et spiritu sancto non potest, et filius ideo sufficit solus quia separari a patre et spiritu sancto non potest.”

50) 제임스 어셔(James Ussher) 또한 “하나님의 본질은 첫째나 마지막도 없고, 전에 오거나 뒤에 오는 것도 없다. 이들 모두가 영원한대로 그들 모두가 동시 순간적이다(so they are all at once and at one instant)”라고 하였다(cf. 김영규, [장로교 노회 제도의 개척자 J. Forbes의 조직신학에 대해서] 개혁주의 성경연구소 강의안, 1998, 6). 이는 창조 전의 하나님이나 계시록의 하나님이나 동일함을 말한다. 모든 순간이 동시적이기 때문이다.

51) 분할화의 원흉인 지향성을 지닌 인간은 분리(separatio)하려는 이해는 강해도, simul을 만족시키는 이해는 더 어렵기 때문에 그렇다고 할 수도 있다.

52) 포베스는 “은혜의 매 사역은 세 위격의 사역”(every work of grace is the worke of all three)라는 이해는 있었지만, 어거스틴처럼 매 사역이 삼위일체 하나님의 한 실체 아래에서의 사역이라고 말하지 않았고, 역시 모든 사역들 뿐만 아니라 그 속성들조차도 항상 한 실체로서 한 하나님의 속성으로서 나타난다는 표현은 아직 확인되지 않고 있다(Forbes의 조직신학, 5)

## 7.2. 위격 상호간의 관계에 대해서(ad se invicem in Trinitate)

어거스틴은 성자의 발생과 성령의 발출의 경우에는 실체에 따라서가 아니라 위격 상호간의 관계에 따라서 논하는 것이라고 말한다. 실체에 따라서는 주체가 항상 삼위 하나님이며, 언제든지 수동성을 생각할 수 없으나, 성자의 발생과 성령의 발출의 경우에는 성부가 나게 하신 자(genitor)이고 성자는 나심을 받는 자(genitus)이기 에 성부와 성자의 관계에 있어서 능동과 수동의 성격이 있게 되며, 또한 성령의 경우에는 성부와 성자로부터 보내심을 받으며 또한 스스로 나오시는 분으로서 수동성과 함께 능동성도 인정이 되고 있다. 이와 같이 위격 상호간의 관계를 고려할 때 그러한 능동성과 수동성이라는 말을 조심스럽게 사용할 수 있다고 하더라도 거기에는 시간과 공간을 사려해서는 안 된다. 즉 영원한 발생과 영원한 발출에 있어서 시간성과 공간성은 결코 사려되어서는 안 된다는 것이다.<sup>53)</sup>

또한 성부가 성자를 보내셨다고 해서 그 때문에 성자가 더 작으신 것이 아니며, 성부와 성자가 성령을 보내셨다고 해서 그 때문에 성령이 더 작으신 것도 아니하라는 것을 어거스틴은 강조하고 있다.<sup>54)</sup>

### 발출(processio)과 보내심(missio)의 차이

발출은 위격 상호간의 관계에서 성부와 성자에게서 성령의 발출을 사려하는 것이며, 그때 시간성이 없으므로 영원한 발출을 말하는 것이다. 그러나 성령의 보내심(missio)의 경우에는 피조물과의 관계에서 시간 세계 안에서 사용되는 용어인 것이다. 예를 들어 비둘기 모양으로 주님 자신 위에 내리신 때라든지(마3:16), 승천 후 10일이 지난 오순절 날 갑자기 강한 바람이 부는 것 같은 소리가 하늘에서 왔으며, 불의 혀 같이 갈라진 것이 각 사람 위에 성령이 임한 것(행2:2-4)은 발출(processio)이 아니라, 성령의 보내심(missio)이라고 해야 하는 것이다. 이는 성부와 성자와 함께 보이지 않고 변함없는 성령의 본질이 나타나셨다는 뜻이 아니라, 성령이 시간 내에서 출현함으로써 사람들의 마음이 이런 외형적인 표적들에 감동되어, 영원히 계시는 그의 숨은 영원성으로 향하게 되었다는 뜻이라 하였다.

53) 바로 이런 점에서 성자의 발생, 성령의 발출이라는 용어에는 어느 정도 성부에게 성자와 성령이 종속되는 성격이 없지 않아 있지만, 그러한 종속의 이해는 위격 상호간의 관계에서 제한 적으로 생각할 수 있는 것이요, 오히려 성자의 발생과 성령의 발출의 경우에서도 결코 시간과 공간이 배제되어야 하는 사실이 전제되었을 때에만 종속론이 갖는 오류로부터 자유로울 수 있는 것이다. 이러한 이해가 없이 성부에 대한 성자의 발생에 있어서 시간성을 부여하였던 아리우스의 경우 종속론의 오류에 빠지게 된 것이다.

54) Trin, IV, xxi, 32.

### 7.3. 피조물과의 관계에 대해서(ad invicem, aut ad creaturam)

위격 상호간의 관계와 관련해서는 발생(generatio)과 발출(processio)이라는 용어를 사용함으로써 능동성과 수동성이 있음을 인정할 수 있으나 피조물과의 관계에 있어서는 언제든지 삼위 하나님은 한 실체이시며, 주체이심으로 수동적이신 때가 없다.

그러나 피조 세계의 특징인 시간성과 공간성에서는 하나님 자신에 고유한 것 즉 본질을 말하는 것이 아니라 은유적이며 비유적이라고 하였다. 즉 변하시거나 없어지는 것이 없으시며, 우연한 것이 없으신 하나님이 변하며, 없어지며, 우연성을 가진 피조물과 피조 세계에 적응해서 나타나실 때는 하나님의 본질에 따라서 말할 수 없는 것이다.<sup>55)</sup> 예를 들어 “그룹 사이에 좌정 하셨다(시80:1)는 위치(quod ad situm), 주의 연대는 무궁하리이다(시102:27)는 시간(quod ad tempus), 내가 하늘에 올라갈지도 주는 거기 계시며(시139:8)는 장소(quod ad locum), 바다를 옷같이 입으시며(시104:6)”는 상태(quod ad habitum) 등의 구절에서 보듯이 하나님의 본질에 대해서 말한 것이 아니라 비유적으로, 은유적으로 사용된 경우들이다.<sup>56)</sup>

어거스틴은 성부와 성자와 성령은 본질이 동일하므로, 창조주 하나님 곧 전능하신 삼위일체 하나님으로서 분리할 수 없이 일체로서 역사 하신 다는 점을 분명히 말하지만 이러한 사실로 인해 본질이 다른 피조물로, 특히 물질적인 피조물로, 분리할 수 없이 나타낼 수 없다는 것이다. 따라서 성부와 성자와 성령이라고 우리의 음성으로 부를 때에, 시간적인 간격을 두지 않을 수 없으며, 그 간격을 그 이름의 음절들이 채우듯 피조물과 관계해서는 분리할 수 없이 나타낼 수는 없다고 하였다.

성부의 음성과 성자의 육신과 성령의 비둘기를 각기 한 위격에 돌리지만 사실상 삼위 하나님이 함께 사역하시며, 분리됨 없이 역사 하시는 것이라고 하였다.<sup>57)</sup>

**결론적으로 어거스틴에게서는 하나님은 언제든지 한 분 하나님이시며, 삼위일체 하나님은 속성에 있어서도 결코 분리되지 않으실 뿐만 아니라,**

55) Ibid, V, v, 6.

56) Ibid, v, viii, 9: “Situs uero et habitus et loca et tempora non proprie sed translate ac per similitudines dicuntur in deo.”

57) Ibid, IV, xxi, 30.

사역에 있어서도 분리되어 역사하지 않으신다는 점을 확고히 하였다. 그러나 이렇게 한 실체에 따라 분리되어 사역하지 않으나, 한 실체 안에 위격 상호간을 따라서는 발생과 발출의 관계성으로 인해서 분리가 아니라, 구별됨이 있음을 밝히고 있지만, 발생과 발출에서는 시간을 사려해서는 안 되며, 따라서 그런 개념에서 종속론을 배제하였다.

그러나 성경 대부분의 경우에는 시간성과 공간성에 관련되어 있기 때문에 그런 우연성과 변할 수 있는 피조 세계 안에서 나누어질 수 없는 삼위 하나님의 각 위격이 분리되어서 역사 하시는 그런 일이 있게 된다는 점이다. 그러나 이런 분리는 피조 세계와 관계해서 계시의 단계에서 제한적인 것이다. 따라서 그렇게 피조 세계에 나타나시는 하나님은 비유적이며 은유적이라고 한 것이며, 성부와 성자와 성령을 각기 특유하게 계시한다고 하는 이 모든 일도 그 하나 하나에서 삼위일체 하나님이 분리됨 없이 함께 역사 하신다고 고백하였던 것이다. 따라서 성부만이 계획하시고, 성자만이 구속하시고, 성령만이 적용하신다고 하는 이런 식의 구분은 조심해야 할 것이다. 언제든지 한 하나님의 분리할 수 없는 사역이면서도, 성경에서 각 위격 에게만 돌려지는 사역이 있다고 하더라도, 언제든지 삼위 하나님의 동시적인 사역임을 강조해야 할 것이다.

## 8. 삼위일체 구조에 따른 성부 하나님에 대한 이해

하나님의 낯을 피하여 숨었던 아담이나 가인이나(창3:8, 4:14), 마르레 상수리 수플 근처에서 세 사람을 본 아브라함이나(창18:1-2), 소돔으로부터 구원하고자 온 두 천사의 방문을 맞이한 롯이나(창19:1), 떨기나무 와 구름 기둥과 불기둥과 시내산에 나타나신 하나님을 본 모세나, 환상을 본 다니엘이나 모두 하나님의 본질을 본 것은 아니다. 하나님께서 본질로 나타내신 것이 아니기 때문이다. 본질로서는 아무 사람도 못 보았고, 볼 수도 없는데(딤후 6:16), 보고 살 자가 없기 때문이다(출33:20). 하나님께서는 성부로서나 성자로서나 성령으로서나 물체적 피조물을 통하지 않고서는 결코 신체적인 눈에 나타나신 일이 없기 때문이다.<sup>58)</sup>

여기서 특별히 예표론과 관련하여 성자에게만 가시성을 돌린다는지, 또는 성부에게만 비가시성을 돌리는 것은 주의를 요한다. 이런 점에서 어거스틴은 출애굽기에 기록된 음성들과 모든 물질적 현상들에서 어떤 때에는 예수 그리

58) Ibid, II. ix. 16. 특별히 성자와 관련하여서 “아무 사람도 보지 못하였고 또 볼 수 없는 자시니”(딤후6:16)라는 말씀은 그가 성육신 하셨을지라도 결코 신성을 본 것이 아님을 증명한다. 신성은 사람의 눈으로 결코 볼 수 없는 것이다(cf. ibid. I. vi. 11)

스도셨고, 어떤 때에는 성령이셨다는 것이 드러났을지라도, 그렇다고 해서 성부 하나님은 어떤 모양으로도 조상들에게 나타나지 않았다고 말하는 것은 심히 경솔하다고 하였다. 왜냐하면 옛날에는 하나님의 실상을 그대로 계시하지 않거나, 성부나 성자나 성령의 이름을 분명히 밝히지 않은 그런 현현들이 많았고, 그런 현현 현상들은 때와 장소의 사정에 적합한 암시를 주고자 할뿐이기 때문이다.<sup>59)</sup>

그러므로 성경의 문맥이 그럴듯한 논거를 제시해서 삼위일체의 어느 특별한 위격을 지적하지 않는 이상, 어느 특정 위격이 어떤 조상이나 선지자에게 나타나셨다고 쉽게 주장해서는 안 된다. 또한 성자나 성령뿐 아니라 성부께서도 그의 뜻에 예속된 어떤 피조물을 수단으로 삼아 구체적인 형태로 죽을 운명인 우리의 감각에 자기를 알리실 수 있었다는 사실을 놓쳐서는 안 된다.<sup>60)</sup>

다만 성부께서도 물체적으로 나타나신 일이 있다면, 무슨 까닭에 성자와 성령과 달리 보냄을 받으신다는 말이 없는지 답해야 한다. 그러나 성부가 파견되셨다는 말씀이 성경에 없다는 것은 분명하다. 성부는 아무에게도 오시는 것이 아니기 때문이다.<sup>61)</sup> 분명한 것은 고대의 현현에 있어서 나타나신 분은 오직 성부만도 아니요, 오직 성자만도 아니요, 오직 성령만도 아니다. 오히려 삼위일체 자체이신 주 하나님께서 구별 없이 알려지셨거나, 혹은 삼위일체로부터 읽은 본문의 주어진 증거가 의미하는 어느 가능한 위격이 알려지셨다.<sup>62)</sup> 이런 맥락에서 삼위일체의 역사는 분리할 수 없으므로, 성자와 성령의 역사가 없이 성부의 음성만 홀로 들렸다고 말할 수는 없다. 이런 음성이 성부의 위격만을 계시하는 방법으로 들렸다고 성경을 이해해야 하기 때문이다.<sup>63)</sup>

또 어거스틴은 성자에 대해 성부라고 하므로 삼위일체 자체를 동일하게 아버지라고 부를 수 없지만, 피조물에 관련해서는 양자로 삼는다는 것 때문에 변이적으로(translate) 아버지라고는 할 수 있다고 하였다. 그러므로 우리를

59) Ibid, II. xvii. 32.

60) Ibid, II. xviii. 35.

61) 순수신학통론에는 성부의 내적 사역(*opera Patris ad intra*)은 성자를 낳고 성령을 숨쉬어 나오게 하시는 일로서, 전자는 단독으로 후자는 성자와 함께 행하신다는 이해가 있었다(Heppe, *op. cit.*, 120)

62) Trin, III. 3: “.....in illis antiquis corporalibus formis et visis, non tantummodo patrem, nec tantummodo fillium, nec tantummodo spiritum sanctum apparuisse, sed aut indifferenter dominum deum qui trinitas ipsa intellegitur, aut quamlibet ex trinitate personam quam lectionis textus indiciis circumstantibus significaret.”

63) Ibid, II. x. 18.



중생케 하시는 그 은혜 때문에 한 주이신 우리 하나님을 우리 아버지하고 부르는 것은 옳다고 해석하였다.<sup>64)</sup> 그러므로 성자와 성령이 택자를 위해 기도하실 뿐만 아니라(롬8:26f, 34) 기도를 받으시는 분으로서 계시기 때문에, 우리가 ‘하나님 아버지’라고 부르며 기도할지라도 성부 하나님께만 드러지는 것이 아니라 삼위일체 하나님께 드러지는 것이다. 그러므로 흔히 성자의 이름으로 기도하므로 성부만이 기도를 받는 자로 오해하는 것은 이런 어거스틴의 성경해석을 전혀 모르는 까닭이다.

## 9. 삼위일체 구조에 따른 성자 하나님에 대한 이해

어거스틴에게 있어서 특별히 성자에 대한 이해는 탁월하다. 직접적으로 다루는 “삼위일체론”이 아닐지라도 그의 여러 저서들에서 성자와 관련된 성경의 많은 구절들을 풀어 설명한다. 특별히 성경 전체(universam seriem scripturarum)의 취지를 살피는 탐구력이 부족한 자들이 “인간으로서의 그리스도”에 대한 말씀들을 “성육신 이전에 영원했고, 지금도 영원한 그리스도의 본질”에 적용시킨 문제를 어거스틴이 지적했다.<sup>65)</sup>

그러므로 하나님의 아들에 대한 성경 말씀을 어떻게 해석할 것인가라는 원칙을 어거스틴은 “하나님의 본체로 계셔서 성부와 동등하신 데 대한 말씀”과 “종의 형체를 취해서 성부보다 작으신 데 대한 말씀”을 구별함으로써, 서로 모순되는 듯한 말씀들 때문에 곤란을 겪는 일이 없도록 하였다.<sup>66)</sup> 이러한 성자와 관련된 이해에 있어서의 “하나님의 본체를 따라서”와 “종의 본체를 따라서”의 구조로 설명한 기준은 결코 어거스틴 자신의 사유에 의존하지 않으며, 오히려 **빌립보서2장 6-8절**로 기인한다.<sup>67)</sup> 어거스틴은 바울 보다 더 나아갈 수는 없었던 것이다. 이는 또한 앞선 정통적 성경 해석가들에 의해 이미 ‘규범적 원칙’(canonica regula)이라고 밝혀진 것이기 하다.<sup>68)</sup>

이와 관련된 직접적인 이해는 다음과 같다.<sup>69)</sup> 성자와 성령의 성부와의 동등성의 근거는 피조물이 아니라 창조주이시기 때문이지만, 특별히 성자가 성

64) Ibid, v. xi. 12.

65) Ibid, I, vii, 14

66) Ibid, I. xi. 22.

67) Ibid, I. vii. 14.

68) Ibid, II. i. 2.

69) 어거스틴이 열거한 모든 성경의 사례들을 지면상 다 열거할 수 없다. 이에 대한 기초적인 이해를 위해서는 특별히 I. xi. 22와 I.xii. 24를 보라(cf. 김남진, “어거스틴 삼위일론의 입장에서 S. Ferguson의 성령론의 비판”, 서울: 안양대학교 신학대학원 Th. M졸업논문, 2001), 17f) 여기서는 그것 이외 것들을 언급하고자 한다.

부보다 작다고 말하는 근거는 종의 형체를 취하셨기 때문이며, 또 성자가 자신보다 작으며 성령보다 작다고 말하는 근거는 자기를 비우셨기 때문이다.<sup>70)</sup>

그러나 이와 같은 성자가 종의 형체로서 성부와 성령과 그리고 자신보다 작으신 것은 존재했던 그 자신이 아니라 존재하는 그 자신이다(non se ipso qui fuit sed se ipso qui est).<sup>71)</sup> 성자는 성부와 본성(natura)에 있어서 동등하지만, 그 경륜적 자태(habitu)에 있어서는 성부보다 작으시다(Est ergo dei filius deo patri natura aequalis, habitu minor).<sup>72)</sup> 하나님의 본체를 잃지 않은 종의 형체일지라도, 하나님의 본체 자체보다 앞서지는 못하기 때문이다. 성자는 하나님의 본체로 계실 때에 사람을 만드셨고, 종의 형체를 취하신 때에 사람으로 만들어지셨다.<sup>73)</sup>

성자 안에 있는 인간성일지라도 성부 안에 있는 성자와 본질이 다르다.<sup>74)</sup> 그리스도는 이미 보냄을 받으신 후에도 사람이 성자의 계신 그대로, 즉 성부와 동등하신 그대로를 볼 수는 없었다.<sup>75)</sup> 성자가 죄의 형체로 못 박히셨을지라도 영광의 주가 못 박히신 것이라는(고전2:8) 이해와 떨 수 없고, ‘하나님이신 사람’이 ‘사람의 형체를 입은 하나님’이시다.<sup>76)</sup> 그는 사람으로서는 중보자 이셨지만, 말씀으로서는 하나님과 인간 둘 사이에 계신 분이 아니었다. 이는 그가 하나님과 동등하시며, 하나님과 함께 계신 하나님이시며, 성령과 더불어 한 분 하나님이시기 때문이다.<sup>77)</sup>

그런 차원에서 그리스도는 하나님으로서는 성령을 주셨으나, 사람으로서는 성령을 받으셨던 것이다.<sup>78)</sup>

삼위일체 하나님이 처녀에게서 인간의 형체를 지으셨을 때 그 형체는 성자에게만 국한될지라도, 그것은 보이지 않는 삼위일체가 성자의 ‘보이는 인격’만을 창조하신 것이지,<sup>79)</sup> 하나님의 본체로서의 ‘보이지 않는 위격’을 창조하신 것은 아니다. 따라서 육신이 되신 것은 성부 하나님도 아니요 성령도 아니요 **삼위일체 자체도 아니요** 오직 하나님의 말씀이신 성자이다. 그러나 그것은 **삼위일체 하나님으로부터 행해진 것이다.**<sup>80)</sup> 그러므로 종의 형체를 취

---

70) Ibid, I. xi. 22

71) Ibid, II. i. 2. 한역은 “그것은 그의 과거가 아니라 현재를 말하는 것이다”라고 한다.

72) Ibid, I. vii. 14.

73) Ibid, I. vii. 14.

74) Ibid, I. x. 20.

75) Ibid, IV. xix. 26.

76) Ibid, I. xiii. 28.

77) Conf, x. xi. 68.

78) Trin, XV. xxvi. 46.

79) Ibid, II. x. 18.

했다고 해도 하나님의 형태를 잃으신 것이 아니었고, 성자는 성부와 같은 형체이셨다. 그러므로 “종의 형체로나 하나님의 형체로나 똑같이(idem) 성부 하나님의 독생자 그 자체(ipse)”요, “하나님의 형체로는 성부와 동등“하시며, ”종의 형체로는 신인(神人)의 중보자이신 인간 그리스도는 예수이다“.81)

그라 아버지보다 작으시므로 기도하시지만, 아버지와 동등하시므로 아버지와 함께 기도를 들어주신다.82) 마지막 심판 때에도 인자가 심판하심에도 불구하고 인간으로서의 권능이 아니라, 하나님의 아들이신 권능으로 심판하실 것이며, 반면에 하나님의 아들이 심판하심에도 불구하고 하나님으로서 성부와 동등한 그 본체로 나타나실 것이 아니라 인자이신 형체로 나타나실 것이다.83)

염두에 둘 것은 성자의 경우라도, 피조 세계와 관계해서 성자가 성육신하

80) Ibid, XV. xi. 20: "Ideoque non deus pater, non spiritus sanctus, **non ipsa trinitas**(한역에서 생략), sed solus filius quod est verum dei caro factum est quamvis **trinitate faciente...**" ; cf. 부카누스(Bucanus) 또한 오직 성자만이 성육신 했을지라도, 성육신은 삼위일체 전체의 사역(incarnatio est opus totius Trinitatis)임을 역설하였다(Heppe, op, cit, 116f). 고마루스(Gomarus) 역시 그리스도의 죽음은 삼위일체 하나님의 사역임을 강조하였고, 그러나 그의 죽음은 하나님으로서 죽은 것이 아니라, 인간으로서 죽었다는 칼빈주의의 독특성을 주장하였다. 뿐만 아니라 도르트 회의 입장을 따라 그리스도의 죽음은 오직 택자들 모두를 위한 죽음이었다는 제한 속죄를 말하였다. 그리고 십자가의 죽음은 순종의 시작으로 그의 순종의 한 부분에 불과하다고 보았으며, 특별히 수동적인 순종만을 인정한 피스카토르(Piscator)의 입장과 달리 능동적 순종까지도 인정하였고, 그의 수동적인 의가 그의 자발적인 순종이라고 하였다. 그래서 택자의 의는 그리스도의 능동적 의에 기초한다고 이해하였다(17세기 개혁신학, 34).

81) Ibid, I. vii. 14: "neque enim sic accepit formam servi ut amitteret formam dei in qua erat aequalis patri. ....cum et in formam servi et in formam dei idem ipse(한역에서 생략) sit filius unigenitus dei patris, in formam dei aequalis patri, in formam servi mediator dei et hominum homo Christus Iesus." rnfjsk 바빙크는 성자는 죄와 관련해서는 ‘화해의 중보자’이지만, 죄와 상관없이는 하나님과 인간 사이의 ‘연합의 중보자’라고 했으며, 또한 성자는 창조와 관련해서는 창조의 ‘모범적 원인’이요, 창조의 ‘최종적 원인’이라고 했다(Herman Bavinck, Gereformeek Dogmati다, Kampen, 1998, IV, 667: "De Zoon is niet alleen vanwege de zonde mediator reconciliationis, maar ook afgezien van de zonde mediator unionis tusschen God en zijn schepsel. Hij is niet alleen de causa exemplaris, maar ook de causa finalis van de schepping." cf. 교회론과 종말론, 80f).

82) Ibid, I. x. 21.

83) Ibid, I. xiii. 28: "Quapropter filius hominis iudicaturus est, nec tamen ex humana potestate sed ex qua filius dei est ; et rursus filius dei iudicaturus est, nec tamen in ea forma apparens in qua deus est aequalis patri, sed in ea qua filius hominis est."

여 죽으실 때, 스스로 자신을 버리시고 죽으셨다는 사실(요10:17f)에서 성자의 주체성이 피조 세계와 관계해서는 언제든지 인정되어야 한다는 점이다.<sup>84)</sup>

### 9.1. 성자에게 있어서 ‘하나님의 본체를 따라서(secundum formam dei)’ 와 ‘종의 형체를 따라서(secundum formam servi)’

삼위일체 구조를 이해함에 있어서 성자를 이해할 때에는 위에서 언급한 세 가지의 구조와 별도로 ‘하나님의 본체를 따라서(secundum formam dei)’ 와 ‘종의 형체를 따라서(secundum formam servi)’ 라는 구조가 필요하다. 왜냐하면, 성자는 성부와 성령과 마찬가지로 하나님이다. 다만 위격 상호간의 관계에 따라서 성자는 성부에게서 나신 자(genitus)이시므로 종속되는 성격이 있으나 거기에는 시간을 결코 사려해서는 안 된다. 따라서 나시고(generator)와 나신 자(genitus)와의 관계는 삼위일체 하나님에 대한 위격 간의 분리를 말하는 것이 아니라 구별을 말하는 것이다. 성자에 있어서 영원부터 나신 자이시기에 위격 상호간에 구별이 있으나, **피조물과 관계해서 성자는 하나님이며 동시에 성육신하신 분이기에 세 가지 구조 외에 별도로 필요한 것이다.** 따라서 성자와 관련된 성경을 해석할 때 우리에게 모순되는 듯한 말씀 때문에 곤란을 느끼는 일이 없게 된다.

#### 1) 하나님의 본체로서(secundum formam dei)

피조물이 아니기에 성부와 동등하시다.

“만물이 그로 말미암아 지은바 되었으니 지은 것이 하나도 그가 없이는 된 것이 없느니라”(요1:3)

성자는 하나님이실 뿐 아니라, 또 하나님과 동일한 본질이다. 그로 말미암아 만물이 지은 바 된 그 자신은 지은 바 되지 않았다고 하는 것이 당연하다. 만일 그가 지은 바 되지 않았다면 그는 피조물이 아니다. 그러나 만일 피조물이 아니라면, 그는 성부와 동일한 본질이다. 하나님이 아닌 존재는 모두 피조물이며, 피조물이 아닌 것은 하나님이시기 때문이다.<sup>85)</sup> 만일 성자가 성부와 동일한 존재가 아니라면, 그는 지어진 존재이며, 만일 그 존재가 지어졌다면, 모든 것이(만물이) 그로 말미암아 지은 바 된 것이 아닐 것이다. 그러나 “만물이 그로 말미암아 지은 바 되었으니”라고 성경에 있다. 그러므로

84) Ibid, IV. xiii. 16.

85) 저자는 여기서 무한한 존재와 유한한 존재를 말하는 유신론(theism)의 입장을 취하며, 무한한 존재만을 인정하는 범신론(pantheism)에 반대한다.

성자는 성부와 동일한 존재시며, 따라서 그는 하나님이실 뿐 아니라 또한 진정한 하나님이시다.

“나와 아버지는 하나이다”(요10:30).

“아버지께서 자기 속에 생명이 있음같이 아들에게도 생명을 주어 그 속에 있게 하셨다(요5:26).

영원한 낳으심으로 성부께서 그 자신을 성자에게 전달하실 때에, 신성의 모든 속성도 전하신다. 그런 속성의 하나가 자존(스스로 있음)이다. 성부께서 한 신성을 자기의 성자에게 공통되게 만드신다. 즉 “아들에게도 생명을 주어 그 속에 있게 하셨다.”

“그는 참 하나님이요, 영생이시다”(요일5:20).

우리가 아는 것은 하나님의 아들이 이르러 우리에게 지각을 주사 우리로 참 하나님을 알게 하신 것과 또한 우리가 그의 참 아들 예수 그리스도 안에 있는 것이니, 그는 참 하나님이시오 영생이시니라.

“무릇 아버지에게 있는 것은 다 그의 것이요(요16:15), 내 것은 다 아버지의 것이요, 아버지의 것은 내 것이라고 하신다”(요17:10).

“산이 세우심을 입기 전에 언덕들이 생기기 전에 그가 나를 낳았다”(잠 8:25),

“모든 높은 피조물들보다 먼저며, 아침별이 돋기 전에 내가 너를 낳았도다”(시110:3).

-- 즉 모든 시대와 시간적인 것들이 있기 전에 계신 분이시다.

“모든 창조물보다 먼저 나신 자이며, 또 그가 만물보다 먼저 계시고 만물이 그 안에 함께 섰다(골로새서1:15, 17)

“나를 본 자는 아버지를 보았거늘 어찌하여 아버지를 보이라 하느냐”(요 14:9)

--빌립은 만물을 지으신 그를 보지 못했다

## 2) 종의 형체(secundum formam servi)

종의 형체를 가졌기에 성부보다 작으실 뿐 아니라(요14:18), 성령보다 작

으시고 그뿐 아니라 자신보다 작으시다. 즉 성자는 자기를 비우셨으므로 자신보다 작으며 성령보다 작으시다.

“성자를 율법 아래, 여자에게서 나게 하셨다”(갈라디아서4:4).

“그가 오신 것은 그 자신의 뜻을 행하려 함이 아니요 그를 보내신 이의 뜻을 행하시려 함이었다”(요한복음6:38-39).

“그의 마음이 슬퍼하여 죽게 되었으며, 내 아버지여 만일 할 만 하시거든 이 잔을 내게서 지나가게 하옵소서라고 하신다”(마태복음26:38,39).

“죽기까지 복종하셨으니 곧 십자가에서 죽으셨다”(빌립보서2:8).

“그의 교훈은 그의 것이 아니요, 그를 보내신 이의 것이다”(요한복음7:16).

“여호와께서 그 조화의 시작 곧 태초에 일하시기 전에 나를 가지셨으며”(잠언8:22).

빌립은 지음을 받아 파견되신 분을 보았다.

## 10. 삼위일체 구조에 따른 성령에 대한 이해

성경에서 특별히 서신서들의 인사말처럼 “하나님 아버지와 예수 그리스도”는 함께 언급되어도 성령이 기록되지 않은 것을 지시하면서, 같은 성경의 다른 구절들의 경우도 성령은 무언중에 언급되었다는 이해를 가지고 있었지만,<sup>86)</sup> 성령과 관련된 말씀에 대한 이해에 있어서 어거스틴은 ‘위격 상호간의 관계에서(ad se invicem in trinitate)’와 ‘피조물의 관계에서(ad invicem, aut ad creaturam)’라는 구조로 이해한다. 즉 전자는 성부와 성자로부터의 영원한 발출(processio)과 관계하며, 후자는 오순절 강림처럼 성부와 성자로부터 보냄(missio)이라는 구조로 이해하여야 함을 밝히고 있다.<sup>87)</sup>

삼위일체는 성부라고도 부를 수 없고, 성자라고도 부를 수 없다. 다만 “하나님은 영이시니라”(요4:24)는 말씀에 따라 삼위일체 전체(quidem uniuersaliter)를 거룩한 영(spiritus sanctus)이라고는 부를 수는 있다. 그러나 삼위일체 안에 계신 고유한(proprie) 성령은 삼위일체가 아니다. 성부와 성자의 영이신 성령은 이런 맥락 때문에 성령이라는 명칭보다 “하나님의

86) Ibid, VI. ix. 10.. 이는 일반적으로 삼위일체의 어느 한 위격을 지명할 때에는 다른 위격도 거기 함께 계신 것으로 해석해야 한다는 내용과 일맥상통한다(ibid, I. x.21).

87) 플라누스는 발출(processio)은 동일하고 영원한 행위를 말하며, 결코 성부와 성자가 이 세계에서 활동하기 위한 성령의 보내심(missio)과 혼동되어서는 안 된다고 경고하고 있다(Heppe, op, cit, 132).

선물”(donum dei, 행8:20)이라고 부르는 것이 더 분명하다. 즉 성령은 성부와 성자의 선물이다.<sup>88)</sup> 성령은 항상 나오시되, 시간 안에서가 아니라 영원부터 나오신다. 주어질 상대가 있기 전에도, 그리고 주어지기 전에도 이미 선물이다.<sup>89)</sup> 그리고 성령은 영원한 선물이지만 시간 안에서 주어지셨다.<sup>90)</sup>

주께서 제자들의 얼굴에 숨을 내쉬면서 “성령을 받으라”고 하신 것은(요 20:22) 성령이 성부에게서 뿐만 아니라 성자에게서도 나오신다는 것을 알리는 적합한 상징이었다. 그럼에도 그것은 성령의 본질은 아니었다. 주께서 제자들에게 “숨을 내쉬셨을 때에 주신 영”과 “승천 후에 보내신 영”(행2:1-4)이 달랐다고 말할 수 없다.<sup>91)</sup> “예수께서 영광을 받지 못하신 고로 성령이 아직 저희에게 계시지 아니하시더라“(요7:39)는 말씀은 얼핏 구약의 선지자들이나 이미 세례 요한에 대해서 표현된 하나님의 신이나 성령으로 충만했다는 내용을 의아하게 하는 듯 하지만, 실은 그 전에도 계셨지만 그런 방식으로(talis) 존재하지 않으셨다는 것을 알린다. 그러므로 오순절 성령 강림은 그 때서야 비로소 처음으로 새롭게 오셨다는 것이 아니라, 이전에 결코 없었던 특별한 종류의 임재를 의미한다. 이처럼 성령 임재의 증거 유무와 관련된 성경 본문과 관련하여 어거스틴은 talis를 사용했는데, 이는 코케이우스가 범한 우에 대한 답변이기도 하다. 즉 신 구약간에 용서의 차이는 없으며, 오직 같은 용서의 효력이 있기 때문이다.

특히 누구는 보냈고(misit) 누구는 보냄을 받았다는(missus) 이유로 보냄을 받는(missus) 이가 보내는(mittente) 이보다 작은 것이 아니라고 했는데, 그 근거로는 삼위일체는 모든 일에서 동등하실 뿐만 아니라 아울러 그 자신의 본성 안에서 불변하며 비가시적이며 어디나 계시는 분리할 수 없이 역사 하시는 분이기 때문이라는 사실을 들고 있다.<sup>92)</sup> 성자의 성육신 또한 missio의 개념이며, 능동과 수동이 다 된다. 그러나 성자로서의 발생은 영원 전에 이미 종결된 것이며, 근원(principium)의 문제 때문에 수동만 가능하

88) Trin., V. xi.12: "...non sic 야차 potest trinitas pater... Trinitas autem filius nullo modo dici potest. Spiritus uero sanctus secundum id quod scriptum est : Quoniam deus spiritus est, potest quidem uniuersaliter dici... Sed tamen ille spiritus sanctus qui non trinitas sed in trinitate intellegitur in eo quod proprie dicitur spiritus sanctus, relatiue dicitur... Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine ; apparet autem cum dicitur donum dei. Donum enim est patris et filii..."

89) Ibid., V. xv. 16.

90) Ibid., V. xvi. 17.

91) Ibid., IV. xx. 29.

92) Ibid., IV. xxi. 32 ; xv. iii. 5.

다. 그러나 그 때도 simul의 성격이 있다. 성부로부터 성령을 통해 나셨다 (genitus).

어거스틴의 성령의 영원 전 발출 이해는 분명하지만, missio와 관련된 procedens에 대한 이해가 더 요구된다. procedens는 창조이래 현재도 계속 되어 섭리의 현장에서 늘 열려 있고, 이런 면에서 교회는 창조이래 아담으로부터 계속 구원 방식도 동일하다. 이는 어떤 면에서는 성육신의 missio 개념보다 부요 하다고 할 수 있다. 성부와 성자로부터 보냄을 받으실 성령 자체가 주체로도 나오시므로 능동성과 수동성이 다 있으시다. 스스로 나오신 것처럼 성부와 성자로부터 나오심을 받으신다. 그러나 그러한 위격의 성격이어도 실체의 하나됨이 파괴되지 않는 성격이다. 그러므로 영원 전 나오는 것이나 지금 나오는 것이나 방불하다. 이처럼 오순절 성령 강림뿐만 아니라. 피조물의 모든 역사와 관련하여 procedens의 사용이 가능하다. 그럼에도 성부와 성자 없이 성령이 단독으로, 또는 성령 없이 성부와 성자만이 오시는 일은 없는 것이다.<sup>93)</sup>

어거스틴은 성령에 대해서 성부 성자와 동일하게 성령 또한 하나님이심으로, 우리의 행복을 위해서 성령만으로 충족하다는 뜻이 말하는 때가 있으며, 성령은 성부와 및 성자와 분리할 수 없기 때문에 참으로 성령만으로 충족한 것과 같다고 하였다.<sup>94)</sup> 그는 또한 성령이 위격 상호간의 관계에서는 성부와 성자에게서 발출하심으로 성부가 성자보다 작으신 분이 아니시라고 보았는데 이는 성자의 발생에 있어서 영원하신 발생과 동일하게 성령의 발출에 있어서 성부와 성자로부터 영원히 발출하시는 분이시라고 함으로서 발출에 관하여서는 결코 시간성이 사려된 것이 아니라고 한 것이다. 따라서 위격 상호간의 관계에 따라서 구별되는 성격은 있으나 실체에 있어서는 결코 구별되어서 사려되어서는 안되기 때문에 피조물과 관계에서는 성령은 성부와 성자와 동일하게 한 근원이시며 한 하나님이시라고 한 것이다.

“너희가 나를 사랑하면 나의 계명을 지키리라 내가 아버지께 구하겠으니 그가 또 다른 보혜사를 너희에게 주사 영원토록 너희와 함께 있게 하시리니 저는 진리의 영이라 세상은 능히 저를 받지 못하나니 이는 저를 보지도 못하고 알지도 못함이라 그러나 너희는 저를 아나니 저는 너희와 함께 거하심이요

93) Ibid., I. ix. 19.

94) Ibid, I, vii, 18; 성령의 충족성과 관련해서 성부가 성자와 성령과 분리할 수 없으므로 성부만으로 충족한 것과 같으며, 성자가 성부 및 성령과 분리할 수 없으므로 성자만으로 충족한 것과 같다고 하였다.



또 너희 속에 계시겠음이라”(요한복음14:15-17)<sup>95)</sup>

어거스틴은 “내가 아버지께 구하겠으니, 그가 또 다른 보혜사를 너희에게 주시리라”고 하신 말씀 때문에 성자만으로 충분하지 않다는 듯한 말씀이 있다고 하면서 “진리의 영이 오시면 그가 너희를 모든 진리 가운데로 인도하시리라”(요16:13)는 구절이 성자 자신은 모든 진리를 가르치시지 않았다는 뜻이, 또는 성자가 완전히 가르치지 못한 것을 성령이 완전히 만든다는 뜻이, 성자가 여기서 제외된 것으로 성령이 성자보다 크다고 주장할 수도 없으며 성령만이 모든 진리를 너희에게 가르치리라고 말하는 것을 허락하지 않는다고 하였다. 예를 들어 바울이 “하나님의 사정도 하나님의 영 이외에는 아무도 알지 못하느니라”(고전2:11)라는 구절로 성자는 하나님의 사정을 알지 못한다고 제외할 수 없는 것이다. 어거스틴은 삼위일체는 하나가 되어 있으며, 성부와 성자와 성령은 본질과 신성이 하나이기 때문에 위격 한 분에게 따로 어떤 일을 돌리는 것은 다른 분들을 제외하려는 의미가 아니라고 하였다.

“도리어 내가 이 말을 하므로 너희 마음에 근심이 가득 하였 도다 그러하나 내가 너희에게 실상을 말하노니 내가 떠나가는 것이 너희에게 유익이라 내가 떠나가지 아니하면 보혜사가 너희에게 오시지 아니할 것이요 가면 내가 그를 너희에게 보내리니”(요한복음16:6-7)<sup>96)</sup>

어거스틴은 성자가 이렇게 말씀하신 것은 말씀과 성령이 동등하시지 않기 때문이 아니라, 인자가 그들 사이에 계시는 것이 성령이 오시는데 방해가 되리라는 듯한 뜻이었으며, 이는 성령이 자기를 비어 종의 형체를 취함으로써 작게 되시지 않았다는 것이다. 따라서 제자들이 그리스도를 종의 형체로만 보고 그 보는 대로만 생각했기 때문에, 그 종의 형체를 제거할 필요가 있었다고 이해하였다. 어거스틴은 이 점에 대해서 다른 말씀도 인용하고 있다. “너희가 나를 사랑하였다면 나의 아버지께로 감을 기뻐하였으리라. 아버지는 나보다 크심이니라”(요한복음14:28)는 말씀에서, 너희가 나의 현상을 보는 동안은 나를 아버지보다 작다고 단정하므로, 내가 아버지께로 갈 필요가 있다. 너희는 내가 취한 피조물과 그 모양에 주의를 빼앗겨서 나와 아버지의 동등성을 볼 수 없다고 이해하였다.

---

95) Ibid, I, xiii, 18-19.

96) Ibid, I, ix.

“예수께서 세례를 받으시고 곧 물에서 올라오실 새 하늘이 열리고 하나님의 성령이 비둘기 같이 내려 자기 위에 임하심을 보시더니”(마태복음3:16);

“홀연히 하늘로부터 급하고 강한 바람 같은 소리가 있어 저희 앉은 온 집에 가득하며 불의 혀같이 갈라지는 것이 저희에게 보여 각 사람 위에 임하여 있더니 저희가 다 성령의 충만함을 받고 성령이 말하게 하심을 따라 다른 방언으로 말하기를 시작하니라”(사도행전2:2-4)<sup>97)</sup>

어거스틴에 의하면 성자의 보내심(missio)은 신체가 있는 피조물로서 외면적으로 나타나셨으며, 그 영적 본성은 내면적으로 인간의 눈에서 항상 숨겨져 있었기 때문이라면, 성령에 대해서도 성부와 성자께서 보내신(missio) 분이라고 하는 이유를 쉽게 이해할 수 있다고 보았다. 보내실 그 때에 어떤 피조물의 형체가 만들어져서, 그것을 수단으로 성령이 보이게 나타나신 것, 즉 **사람들의 눈으로 볼 수 있게 나타난 이 역사를 가리켜 성령의 보내심(missio)으로 이해한 것이다.**

따라서 발출(processio)과 보내심(misso)은 엄연히 구별되어야 할 것이다. 이미 앞에서 언급한대로 발출은 위격 상호간의 관계에서 성부와 성자에게서 성령의 발출을 사려하는 것이며, 그때 시간성이 없으므로 영원한 발출을 말하는 것이다. 그러나 성령의 보내심(misso)의 경우에는 피조물과의 관계에서 시간 세계 안에서 사용되는 용어인 것이다. 예를 들어 비둘기 모양으로 주님 자신 위에 내리신 때라든지(마태복음3:16), 승천 후 10일이 지난 오순절날 갑자기 강한 바람이 부는 것 같은 소리가 하늘에서 왔으며, 불의 혀같이 갈라진 것이 각 사람 위에 성령이 임한 것(사도행전2:2-4)은 발출(processio)이 아니라 성령의 보내심(misso)이라고 해야 하는 것이다. 이는 성부와 성자와 함께 보이지 않고 변함없는 성령의 본질이 나타나셨다는 뜻이 아니라, 성령이 시간 내에서 출현함으로 사람들의 마음이 이런 외형적인 표적들에 감동되어, 영원히 연합하여 자기의 위격과 한 모양이 되신 것이 아니라 하였다. 이는 성령이 변할 수 없으며, 이 표징들이 피조물로 만들어진 것이 아니라, 물이 얼음으로 변하는 것과 같이 성령 자신이 혹은 이것으로, 혹은 저것으로 변하신 것이기에 그 비둘기를 성령이라고 부르며(마태복음 3:16), 그 불에 대해서 “불의 혀 같이 갈라지는 것이 저희에게 보여 각 사람 위에 임하여 있더니, 저희가 다 성령의 충만함을 받고 성령이 말하게 하심을 따라 다른 방언으로 말하기를 시작하니라”(사도행전2:3-4)고 하는 것은 성령이 불과 비둘기로 계시되었다는 것을 알리려는 뜻에 불과하므로 성령을 하나

97) Ibid, II, v, 8; II, vi, 11; II, vii, 12; IV, xxi, 30

님과 비둘기라든지, 하나님과 불이라고 부를 수 없다는 것이다. 이렇게 일시적으로 존재하면서 인간의 감각에 맞는 방법으로 성령의 임재를 알리며 성령을 상징한 물질적 형태들을 가리켜 성령의 보내심(misso)이라고 하였다. 그럼에도 어거스틴은 삼위일체에 대한 그의 확고한 신앙에 따라서 성부와 성자와 성령은 본질이 동일하시므로 창조주 하나님 곧 전능하신 삼위일체 신으로서 분리할 수 없이 실체로서 역사 하신다는 점을 강조한다. 따라서 성령이 피조물 형태로서 나타나신 것은 분리할 수 없는 본질에 따라서 나타난 것이 아니라고 하였으며 마치 성부와 성자와 성령이라고 우리의 음성으로 시간적 간격을 두지 않고 동시에 말할 수 없듯이 피조물과 관계해서 제한적으로 위격으로 구별되어 계시된다. 고 하였던 것이다.

“이 말씀을 하시고 저희를 향하사 숨을 내쉬며 가라사대 성령을 받으라”(요한복음20:22); “보혜사 곧 아버지께서 내 이름으로 보내실 성령 그가 너희에게 모든 것을 가르치시고 내가 너희에게 말한 모든 것을 생각나게 하시리라”(요한복음14:26); “내가 아버지께서 너희에게 보낼 보혜사 곧 아버지께서 나오시는 진리의 성령이 오실 때에 그가 나를 증거하실 것이요”(요한복음15:26); “이는 그를 믿는 자가 받을 성령을 가리켜 말씀하신 것이라 (예수께서 아직 영광을 받지 못하신 고로 성령이 아직 저희에게 계시지 아니하시더라)” (요한복음7:39)<sup>98)</sup>

어거스틴은 주께서 제자들의 얼굴에 숨을 내쉬시면서, “성령을 받으라”(요한복음20:22)고 하신 것은 성령이 성부뿐만 아니라 성자에게서도 나오신다는 것을 알리는 적합한 상징이라고 하였다. 이 구절을 가지고 주께서 그들에게 숨을 내쉬셨을 때에 주의 영광 승천 후에 보내신 영이(사도행전2:1-4) 달랐다고는 말할 수 없다는 것이다. 즉 하나님의 영은 곧 성부와 성자의 영이며, 모든 것에서 모든 것을 행하는 성령이시기 때문이다(고린도전서12:6). 따라서 주께서 “내가 아버지께서 너희에게 보낼” 분이라고(요한복음15:26) 하신 말씀은 성령이 성부와 성자에게서 오신다는 것을 알린다는 것이며 이는 주께서는 “아버지께서 보내실” 분이라고 하셨을 때에도 “내 이름으로”(요한복음14:26)라는 말씀을 첨가하셨기 때문에 성부와 함께 성자에게서도 성령을 보내시는 주체로 있다는 것이다. 주께서는 “내가 아버지께서 너희에게 보내실”이라고 말씀하시지 않았다는 점은 성부께서 신성 전체의 처음이심을 알리시는 것이라고 보았다. 그러므로 성부와 성자에게서 나오시는 분을 다시 소

98) Ibid, IV, xx , 29.

급해서 성자를 낳으신 분에게 관련시키는 것이라 한 것이다.

복음서에 “예수께서 영광을 받지 못하신 고로 성령이 아직 저희에게 계시지 아니하시더라”(요한복음7:39)고 한 말씀의 해석과 관련하여 어거스틴에 따르면 그리스도께서 영광을 받으신 후에 성령을 특별히 주신 것 또는 보내신 것은 이전에는 없었던 종류의 일이었다는 뜻이 아니라, 그 전에도 있었지만, 이러한 방식이 아니라고 하였다. 즉 선지자들에게서와 세례 요한 그 아버지 사가랴, 마리아에게 있어서 주님께 대한 예언들(누가복음1:15, 41-79), 시므온과 안나가 성령이 충만해서 어린 아기 그리스도의 위대하심을 인정(누가복음2:25-38)한 것에 대해서 분명한 성령의 역사였음을 성경이 증거하고 있다는 사실이 이를 증명한다는 것이다. 따라서 예수께서 아직 영광을 받지 못하신 고로 성령을 주시지 않았다고 하는 것은 성령을 주신다. 허락하신다, 또는 보내신다고 하는 것은 이전에 결코 없는 특별한 종류의 임재를 의미하기 때문이며, 오순절과 임한 성령의 역사는 이전에는 그런 성령의 역사가 없었던 것이 아니라, 오순절과 같은 방식으로서의 성령의 역사가 없다고 함으로 성령의 임재 하는 방식에서의 차이<sup>99)</sup>를 말한다고 하면서, 그 이전에는 다른 곳에서는 기사를 볼 수 없었으나 그 때에는 성령이 오신 것을 눈에 보이는 표적으로 알리며, 전 세계에 알릴 필요가 있었기 때문이며, 여러 가지 언어로 구성된 세계 만민이 성령을 받아 그리스도를 믿게 되며, 시편에 있는 말씀이 실현되게 하시려는 것이라 하였다. 즉 시편 말씀에, “언어가 없고 들리는 소리도 없으나, 그 소리가 온 땅에 통하고 그 말씀이 세계 끝까지 이르도다”(시편19:3,4)라고 한 그 말씀이 오순절에 성취된 것이라고 이해한 것이다.

어거스틴의 성경해석에 있어서 언제든지 각 위격에 대한 말씀의 이해는 언제든지 분리할 수 없이 역사 하시는 한 실체에 대한 분명한 이해가 우선적이며, 이러한 전제를 바탕으로 위격 상호간의 관계로, 그리고 피조물과 관계해서 언급되어야함을 분명히 보여주고 있다. 따라서 성육신 하신 성자에 대한 말씀의 이해에 있어서는 피조물과 관계해서 ‘하나님의 본체(secundum formam dei)’와 ‘종의 형체로서(secundum formam servi)’라는 구조로 이해해야 함을 밝혔다. 즉 성령이 오순절에 임하신 것은 ‘위격 상호간의 관계에서’ 성부와 성자에게서 영원한 발출의 성격이 아니라 ‘피조물과의 관계에

99) Irenaeus의 ‘이단논박(Contra Haereses)’에서도 같은 내용이 드러나는데 그에 의하면 참된 그리스도인들은 ‘항상 같은 하나님을 알고, 지금 우리에게 명백히 계시되었을지라도, 항상 같은 하나님의 말씀을 인정하며 새로운 시대(in novissimis temporibus)에 새로운 방식(nove)으로 부여했을지라도 항상 같은 하나님의 영을 인정한다고 함으로 성령의 사역에 있어서 신구약의 차이란 정확히 부여되는 방식의 차이로 이해하였다(김영규, ‘어거스틴의 삼위일체론’ (안양대학교 신학대학원 Th.M. 강의안, 1999), 12-13면).

따라서' 성부와 성자로부터 보냄(misso)이라는 구조로 이해해야 함을 밝히고 있다. 이러한 구조의 이해에 따라서 신약에서 그리스도의 승천 이후에 비로소 성령의 보내심(misso)이 있었던 것이 아니라 구약에서도 동일하게 성령의 보내심이 있음을 확인 할 수 있다. 다만 신구약에 있어서 성령의 보내심의 차이는 성령을 받는 대상에서 특별하거나 일반적인 차이도 아니요, 부어짐에 있어서 많이 부어지고 적게 부어지는 그런 차이가 아니라 보내시는 방식에 있어서 차이라는 것이다.

## 11. 세 하나님은 아니라, 한 분 하나님에 대한 해석

(로마서11:36 참조, 고린도전서8:6)

“만물이 주(성부)에게서 나오고 주(성자)로 말미암고 주(성령)에게로 돌아감이라 영광이 그에게(Ips gloria) 세세에 있으리로다 아멘”(로마서11:36)

분리(separatio)가 아니라, 구별(distinctio)이며, 성부 성자 성령이 ‘한 하나님’(unus deus) 이심을 보여주는 ‘단수’(singulariter)의 쓰임을<sup>100)</sup> 경시한다.

또 만일 성자 없이 성부가 홀로 사람을 만드셨다면, “우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 사람을 만들자” 는 말씀은 없었을 것이다(Ibid, I. vii. 14). 그러나 이는 하나님에 대해 복수적 표현이 가능하다는 것이 아니라, 다만 피조물과의 관계에서 이해되어야 할 선이다.

## C. 고든 J. 스파이크만의 개혁 신학에 대해서

### 1. 기독교 철학과 성경신학에 의한 서술 방식

스파이크만은 16세기 칼빈의 “기독교 강요”와 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)에게 영향을 받았다고 하였다. 카이퍼가 주장하는 대로 기독교 세계관을 통하여 19세기로부터 20세기로 넘어오면서 헤르만 바빙크(Herman Bavinck)와 같은 동료들과 함께 신칼빈주의(Neo-Calvinism)라고 불리는 화란개혁주의의 기틀이 놓이고 이 세계관의 학문적 영향은 도이에벨트(Dooyeweerd)와 볼렌호벤(Vollenhoven)에 의해서 철학에 깊은 영향을 끼치고, 그 위에 많은 성경신학자들, 예를 들어 헤르만 리더보스(Herman

---

100) Ibid, I. vi. 12

Ridderbos)와 게할더스 보스(Geehardus Vos)의 성경연구의 결실이 본서에 모든 페이지에서 분명히 볼 수 있다. 스파이크만의 신학은 성경이 요구하는 기독교 철학의 통찰력과 성경신학의 결실 위에 재구성되었다.

## 2. 새로운 패러다임 도입

개혁신학 안에서의 새로움은 전통적인 주제(loci)형태의 조직신학을 탈피하는 것을 말한다. 전통적인 조직신학은 일반적으로 신론, 인간론, 기독교론, 구원론, 교회론, 종말론 등 여섯 개의 주제를 중심으로 구성하여 나아간다. 그러나 저자는 세 가지 관점으로 새롭게 써 내려간다는 것이다. 첫째는, 신학을 기술하는 구조론에서, 둘째는 신학 방법론에서 셋째는, 성경신학과의 관계성에서 결론적으로 스파이크만이 말하는 새로움이란 ‘창조, 타락, 구속, 완성’이라는 성경계시의 틀을 사용하여 개혁신학의 내용을 재정립하고 있다는 구조에서, 그리고 철학적인 성찰을 신학의 기초에 사용한다는 방법론에 있어서, 그리고 지난 반세기 동안 맺혀진 성경신학의 열매들을 신학에 잘 접목시키고 있다.

## 3. 창조에 관한 삼위일체 하나님의 사역에 대해서

창조를 위해서 하나님께서 행하신 모든 일들은 삼위일체의 하나님, 성부, 성자, 성령께서 상호 관련해서 하신 것이다. 아브라함 카이퍼는 그러므로 “온 우주 위에 다스리시는 삼위일체 하나님의 권위”에 대해서 말한다. 전통적인 기독교 신학은 이러한 교리를 perichoresis(‘하나님의 상호 협력’)이라는 단어로 가르쳤다. 성경의 가르침에서 하나님의 역사는 삼위 모두의 역사들로서 공동적으로 이루어진 것으로 말한다. 성부, 성자, 성령은 성경의 사건들, 창조, 구원(성화를 포함한), 그리고 완성에 이르기까지 모든 사건에 함께 동역을 하신다. 그러나 다른 한편으로 볼 때 창조, 구원, 완성이란 사건들의 그룹 각각은 성부, 성자, 성령중 한 위가 중심이 되어서 이루어진다. 성령께서 성화에서 주된 사역을 하시며, 성자는 구원에서, 그리고 성부는 모든 것의 시작에 주된 사역을 하신다. 바울은 고린도전서 8:5-6에서 이러한 가르침을 전한다.

“비록 하늘에나 땅에나 신이라 칭하는 자가 있어 많은 신과 많은 주가 있으나 그러나 우리에게는 한 하나님, 곧 아버지가 계시니 만물이 그에게서 났고, 우리도 그

를 위하여 또한 한 주 예수 그리스도가 계시니 만물이 그로 말미암고 우리도 그로 말미암았느니라”

정리하면, 창조에 있어서 성부 하나님은 모든 만물의 창시자이다(계 4:11). 성자 하나님은 모든 만물의 중재자이다(요1:3). 성령 하나님은 모든 만물을 가능하게 하는 능력자이다(창1:2).

#### D. 어거스틴의 삼위일체에서 본 고든 J 스파이크만의 문제점<sup>101)</sup>

스파이크만의 저술 목적과 관계해서 그는 성경신학적(biblico-theological) 체제를 가지고 구속역사적(Redemptive-historical)으로 계시의 점진성으로 성경을 이해하고 있다.

스파이크만의 문제점은 전통적 삼위일체의 이해인 “모든 외적 사역에 있어서 삼위 하나님의 사역은 분리되지 않는 역사인데”, 그는 성경신학의 주요한 방식인 구속사적인 방식으로 이해하였다. 즉, 계시의 역사적인 점진성으로 이해하고 있다.

#### 1. 전통적 삼위일체론의 공리인 “외부를 향한 삼위 하나님의 역사는 분리되지 않는다”에 대한 이해의 부족

바빙크(Herman Bavinck)가 신학을 “하나님에 대한 지식을 성령의 인도하심을 받아 그의 계시로부터 이끌어 왔고 그의 명예를 걸고 기술하여야 할 과학”이며 신학자를 “하나님으로부터, 하나님으로 말미암아, 하나님에 대해서 항상 그의 이름의 영광을 위하여 말하는자”<sup>102)</sup> 라고 정의하였을 때, 신학의 중심은 분명히 신론에 있다고 하겠다. 어거스틴 또한 삼위일체론에서 하나님을 말할 때는 언제나 한 하나님이라는 사실을 거듭 강조하였다. 그런 이

101) 김남진 Ibid, pp.44-56참조.

102) Herman Bavinck, Magnalia Dei, Kampen, 1931, 21~22: “Naar deze onderwijzing der H. Schrift werd in de Christelijke ke가 het karakter dier wetenschap bepaald, welke van ouds den naam van Theologie of Godgeleerdheid draagt. Zij is die wetenschap, welke de Theologie of Godgeleerdheid is hij, die uit God, door God, over God, tot zijns Naams verheerlijking spreekt.”

해 속에서 모든 외적인 사역에 있어서 위격의 분리가 있을 수 없으며, 언제든지 창조로부터 구속에 이르기까지 모든 사역은 삼위일체 하나님의 사역임을 강조하였던 것이다. 따라서 언제든지 모든 신학적인 내용들이나 주제들이 있을 때 전제적으로 신론의 바른 이해가 중요하다. 다시 말해서 어느 한 주제에 대한 신학적인 문제점이 드러났을 때 비단 그 주제에 대한 문제점만이 아니라는 사실이다. 예를 들어 아르미니우스(Jacobus Arminius)에게 있어서 구원론의 문제를 지적하지만, 근원적으로 신론에 문제가 있었다. 즉 영원하시고 불변하시는 하나님을 시간적이고 우연적인 하나님으로 이해하였다는 데 문제가 있다는 것이다. 앞서 서론에서도 언급한 대로 어거스틴의 『이단에 대해서(De Haeresibus)』에서 88개의 이단을 열거할 때 그들 이단에게 공통적으로 삼위일체론에서, 즉 근원적으로 신론에 문제가 있었다는 것이 그것을 증거 한다. 따라서 신학적 모든 주제에 있어서 신론은 언제든지 그 중심에 있어야하며 분명한 전제하에 진술되어야 하는 것이다. 어거스틴의 삼위일체론에서 비로소 종속론이 갖는 모든 오류로부터 자유로 왔다고 할 때 그 핵심적 내용인 **“외부를 향한 삼위 하나님의 역사는 분리되지 않는다”**고 하는 정통신앙에 대한 확실한 이해에 있었으며, 이런 이해로부터 성경을 해석할 때 어거스틴은 독특한 구조를 가지고 설명하였다. 따라서 앞서 언급한 정통신앙의 이해에 있어서 이런 구조가 없을 때에는 이런 정통신앙에 대한 정당한 이해를 갖지 못하므로 종속론의 오류에 있게 된다고 하였다.

그러나 스파이크만에게 있어서 어거스틴이 고백한 이런 정통신앙의 이해에도 미치지 못할 뿐만 아니라 그 신앙 자체도 제대로 고백되고 있지 못하다. 즉 스파이크만은 “삼위일체 하나님의 외적인 사역들은 분리되지 않는다(*opera ad extra trinitatis indivisa sunt*)”라는 교부들의 격언(*patristic maxim*)이 있음에도 “우리는 아버지의 우리의 창조, 아들과 우리의 구원, 그리고 성령의 성화에 대해 말하고 있다”.<sup>103)</sup>는 것이다. 이것은 분리되지 않는 동시적(*simul*)사역을 분리시키며, 마치 종속적인 의미를 부여한다.

전체 성경의 해석에 적용되는 그런 적용과정에서 구조는 삼위일체에 있어서 종속론의 오류를 피하기 위한 필연적인 형식이었다. 퍼거슨의 삼위일체에 있어서 정통신앙에 대한 이런 제한적 이해에서 어거스틴과 같은 구조는 생각할 수가 없게 되었으며 따라서 성경의 전체 해석에 있어서는 전혀 반영되지 않고 있다. 이러한 삼위일체 신앙에 있어서 범교회적 신앙(*catholica fides*)에서의 제한된 이해에서 스파이크만의 신학의 문제는 드러나고 있다.

103)고든 J. 스파이크만 “개혁주의 신학” 기독교문서선교회, 2002. 서울 p.501.



전통적인 삼위일체 신앙에서 어거스틴에게서 나타나는 구조를 가지고 이해하는 방식은 삼위일체의 이해에 있어서 여러 가지 방식 중 하나가 아니다. 오히려 구조로서 삼위일체를 이해하는 방식은 필수적이며, 절대적이다. 따라서 성경 계시의 주체가 한 분 하나님이라고 할 때 필연적으로 이런 구조에 대한 이해는 반드시 선행되어야 하는 것이다. 삼위일체론에 있어서 이런 구조 없이 이해하는 방식은 그 자체가 종속론의 오류에 있음을 증거 하는 것이다.

### 1.1. “외부를 향한 삼위 하나님의 역사는 분리되지 않는다”의 이해는 개혁신학 전체에 있어서 변할 수 없는 공리이다.

칼빈의 말대로 “창조 자체로부터 자체 안에 세 위격을 포함하는 하나님의 한 본체를 알려 준다는 사실에서 하나님의 삼위일체는 그의 모든 사역에서 분리되지 않는다”<sup>104)</sup>는 점을 잘 보여준다. 즉 어거스틴의 구조적 이해에 따르면 피조물과 관계해서 그 모든 역사의 주체는 언제나 삼위일체 하나님이라는 사실이다.<sup>105)</sup> 따라서 성령의 사역을 말할 때에도 언제나 이런 이해가 선행해야 하는 것이다. 예를 들어 성부는 구원을 계획하시고 성자는 구원을 성취하시고 성령은 구원을 적용하시는 분이라고 단순히 이해해서는 안 된다. 물론 성경의 계시에서 나타나는 주된 흐름이라는 것은 부정할 수 없다. 그러

104) John Calvin, *Institutio*(1559), I, xiii; “Unicam Dei essentiam ab ipsa creatione tradi in scripturis quae tres in se personas continet.” ‘그 자체 안에서 세 위격을 포함하는(una Dei essentia, ...quae tres in se personas continet)’ 이라는 칼빈의 표현에 따라서 단순히 그의 기독교강요 제2권을 기독교론으로, 제3권을 성령론으로 이해해서는 안 된다. 강요 제2권은 구주 하나님은 삼위일체 하나님으로 이해하되, ‘그리스도 안에서’라는 조건이 있는 삼위일체 하나님에 대한 것으로, 제3권은 그리스도 안에서 성령을 통하여 구주 하나님으로서 삼위일체 하나님의 은혜를 받는 방식(modus)에 대한 것으로 이해해야 한다. 따라서 칼빈의 이런 표현에서 어거스틴의 삼위일체론과 같이 하나님의 본질이 그의 모든 사역에서도 분리되지 않는다는 입장으로 이해될 수 있다(김영규, 「기독교강요강독」 안양대학교신학대학원강의안(1999), 52면).

105) 물론 Calvin에게서는 삼위일체론에서 어거스틴이 갖는 구조가 잘 반영되었다고 할 수는 없다. 그런 면에서는 그의 삼위일체론이 갖는 한계가 있게 된 것이다. 따라서 역사적으로 종속론의 오류에 있었던 터툴리안을 어거스틴과 동일선상에 두고 이해하고 있는 점이 그러한 하나의 증거가 될 것이다. 그러나 앞서 언급한 대로 칼빈이 어거스틴이 갖는 구조를 전혀 도외시하지 않았음은 그가 삼위일체의 위격 상호간의 관계를 말할 때에 공허한 사식속에서 방황하는 것보다 어거스틴이 제시한 관계에 만족하는 것이 훨씬 더 안전하다고 하여, 어거스틴의 전체적 구조에 대해서 그가 모르거나, 무시한 것이 아님을 알 수 있다(J. Calvin, *Inst.*, I, xiii, 19 참조).

나 칼빈의 주장대로 창조로부터 모든 섭리의 역사의 주체는 언제나 삼위일체 하나님이며 그 사역에서는 분리됨이 없이 **항상 삼위 동시적**이라는 사실을 이해함이 선행되어야 하며 언제나 강조되어야 하는 것이다. 따라서 **구원의 계획과 성취와 적용에 있어서 그 주체는 언제든지 삼위일체 하나님이며, 그 구원의 은혜는 성부께서 그리스도 안에서 성령을 통하여 주시는 은혜인 것이다. 이런 이해는 하나님의 실체의 통일성과 위격의 성격을 조금도 손상하지 않는 방식인 것이다.**<sup>106)</sup> 이런 이해 가운데서 윌리엄 에임스(William Ames)는 『신학의 정수(Marrow of Theology)』에서 신적 위격들의 협동적 사역이란 신적 위격들이 동일한 일을 불가분리적으로 수행하는 것을 말한다고 하면서, 모든 외적 행동들은 모든 위격들에게 공통적이라고 하였다. 따라서 이러한 전제되는 삼위일체 신앙 안에서 성경에서 분명히 드러난 각 위격들의 사역에 있어서도 다음과 같이 진술하고 있다:

“질서에 대해서는 성부의 사역방식은 자신으로부터 성자와 성령을 통한다. ...성자의 사역방식은 성자로부터 성령을 통해서이다. ...성령의 사역방식은 성부와 성자로부터 자신을 통해서이다.(Concerning the order, the manner of working of the Father is from himself, through the Son and Holy Spirt. ...The manner of working of the Spirit is from the Father and Son through himself”

이런 진술의 전제하에서 창조는 성부에게, 구속은 성자에게, 성화는 성령에게 돌려진다(is attributed)고 그는 말하고 있다.<sup>107)</sup>

106) 17세기 장로교 노회의 개척자로 알려지는 John Forges의 다음에 나타난 글에서 실체의 통일성을 잘 드러내면서도 위격의 성격을 조금도 손상하지 않는 성격은 잘 나타난다; “이는 그가 성부이신 대로, 하나님 홀로 이외에는 그 자신으로부터 사람이 어떤 은혜를 갖지 않거나, 그가 성자이신 대로, 하나님 홀로 이외에는 그 자신 안에 사람이 어떤 은혜도 갖지 않거나, 그렇지 않으면 그가 성령이신 대로 하나님 홀로 이외에는 그 자신에 의해서 사람이 어떤 은혜도 갖지 않기 때문이다(For no man has any grace, either of himself, but of God alone, and that as he is the Father: either in him selfe, but in God alone, and that as he is the Sonne: either by him selfe, but by God alone, & that as he is the Holy Ghost).” (cf. John Fobes, A treatise/ Tending to Cleare/ The Doctrine of/ Iustification, Middelburgh, printed by Richard Schilders, 1616, p29. 김영규, 「장로회 노회 제도의 개척자 J.Forbes의 조직신학에 대하여」 개혁주의성경연구소 강의안(1998), 11면 재인용).

107) William Ames, The Marrow of Theology(Grand Rapids: Baker, 1997), pp93~94; “As for the boundary of the action, that aspect in which one person’s working or manner of working shines forth most clearly is chiefly attributed to

볼레비우스(J.Wollebius)는 “외적사역은 분리할 수 없거나 모든 위격에 공통적이다(Opera ad extra sunt indivisa seu omnibus personis communia)”라고 하면서, “이는 본질이 모든 위격들에게 공통적인 것처럼, 똑같이 본질적 연사들도 그러하기 때문이다(ut enim essentia communis est omnibus personis, ita opera quoque essentialia)”라고 하였다.<sup>108)</sup> 부카누스(Bucanus)는 “외부를 향한 하나님의 사역은 분리되지 않으며 삼위 공통적이다(Opera divinitatis ad extra dicuntur indivisa, quia tribus personis communia sunt)”라고 하였고, 하이텍거(Heidegger)는 “삼위일체의 인격들은 그들 가운데 사역에 있어서 공통적이고 분리되지 않는다(Personae S. Trinitatis inter se oeconomiam quandum habent, iuxta quam opera ratione operationis communia et indivisa,...)”고 하였으며, 알스테드(Alsted)는 “하나님의 외적 사역은 본질에서 나오기 때문에 세 인격에 공통적(Opera Deitatis ad extra sunt communia tribus personis, - quia proficiscuntur ab essentia)”이라 하였으며,<sup>109)</sup> 포베스(John Forbes, ?1568-1638)는 “은혜의 매 사역은 세 위격 모두의 사역(every work of grace is the worke of all three)”이라고 함으로 하나님의 모든 외적 사역들이 위격들에 따라 나뉘어 질 수 없다는 점을 강조하였고, 라이텍거(Melchior Leydecker)는 “외부를 향한 역사는 삼위일체의 세 위격들에 있어서 공통적인 것(opera ad extra sunt communia tribus personis S.Trinitatis)”이라고 한 것을 하나의 공리로 여겼다. 제임스 어셔(James Ussher)의 경우, “하나님의 본질은 첫째나 마지막도 없고 전에 오거나 뒤에 오는 것도 없다. 이들 모두가 영원한 대로 그들 모두가 동시 순간적이다(so they ara all at once and at one instant)”라고 말하였다.<sup>110)</sup>

따라서 삼위일체 하나님의 외적 사역에 있어서 결코 분리되어서 역사하지 않으신다는 사실은 역사적 개혁주의 신학에 있어서 분명한 공리이며, 이러한

---

that person. So in the usual appropriation, creation is attributed to the Father, redemption to the Son and sajctification to the Spirit.”

108) Ioannes Wollebius, The Abridgment of Christian Divinitie, trans., Alexander Ross, 1660(김영규, 「Ioannes(John) Wollebius의 신학」 개혁주의성경연구소 강의안(2000) 9면 재인용).

109) Heinlich Heppe, Die Dogmatik der evangelischen-reformierten Kirche, Neukirchen, 1935, 98-99.

110) 김영규, “장로교 노회제도의 개척자 J.Forbes의 조직신학에 대해서”, 개혁주의 성경연구소 강의안(1998), 6면에서 재인용.

공리는 스파이크만처럼 제한적으로 이해할 것이 아니라, 성경 전체의 이해에 있어서 반드시 사려해야 하는 것임에 분명하다.

## 2. 성자의 ‘발생’과 성령의 ‘발출’에 대한 이해의 오해

성자의 발생과 성령의 발출은 결코 시간적인 개념으로 사려해서는 안 된다. 성자가 성부로부터 영원히 나신 분(genitus)으로서 나신 데 대해서 시간을 고려하지 않았듯, 성령 또한 성부와 성자로부터 나오신 분(processio)으로서 시간 없이 발출하신 것이다. 따라서 성령의 발출은 미래적 사건으로서 오순절에 성취된 것이 아니라 영원한 성부와 성자로부터 나오시는 분이시다. 어거스틴은 성자의 발생과 성령의 발출은 실체에 따라서도 아니고 피조물과의 관계에서도 아니라 위격 상호간의 관계에서 사려되는 것이라고 하였다. 그러나 그 때에도 성자의 발생이 영원하듯 성령의 발출에 있어서도 영원하시다고 하였다. 어거스틴은 성자가 성부에게서 시간과 관계없이 나시는 것을 이해하는 사람은, 성령이 두 분에게서 나오시는 것도 시간과 관계가 없다는 것을 이해해야 한다.<sup>111)</sup>고 말함으로서 발생과 발출에서 결코 시간의 개념이 사려되지 않았다.

## 3. 오순절 성령 강림과 부어주심에 대한 오해

오순절 성령 강림 사건에서 시간을 생각해서는 안 된다. 즉 그리스도께서 약속하신 대로 승천하신 후 성령이 오셨다고 하여서 오순절 날에 비로소 성령이 강림하셨다고 이해하는 것은 이미 성령의 발출에 시간의 개념을 사려하게 되는 오류에 있게 된다. 이미 아리우스에게서 성자가 나신 때가 있다고 함으로서 성자의 발생에 시간의 개념을 사려함으로서 이단이 되는 것과 같이 성령의 발출의 경우에도 시간성을 생각한다는 것은 종속론의 오류에 빠져 있는 것이다. 여기서 성령의 강림은 영원한 발출(processio)로 이해하지 않고 보내심(missio)으로 이해해야 한다. 즉 위격 상호간의 관계가 아닌 피조물과의 관계로 이해 거기에는 시간이 사려되서는 안 된다. 성령의 부어주심에 있어서는 이전에는 그런 부어주심이 없었고 오순절 이후에 비로소 성령의 부어주시는 일이 일어난 것이 아니라, 구약에서도 자기의 백성에게 동일하게 성

---

111) Augustinus, op. cit. XV, xxvi, 47; “Quapropter qui potest intellegere sine tempore generationem filli de patre intellegat sine tempore processionem spiritus santi de utroque.”

령의 부여주심이 있었다고 하였고, 다만 신구약에서의 차이라고 말할 때는 오순절 이전에는 오순절에 임한 그와 같은(talis)방식의 부여주심이 아닌, 즉 부여주심의 방식에서의 차이로 이해하였다.<sup>112)</sup>

이런 어거스틴의 이해방식은 “외부를 향한 삼위 하나님의 사역이 결코 분리되어서 역사하지 않으신다”는 확고한 전제에 있다. 즉 모든 사역에서뿐만 아니라 모든 시대에 있어서 위격의 분리됨 없이 삼위 동시적인 사역인 것이다.

#### 4. 계시에 대한 이해의 부족(계시의 역사성과 그로 인한 발전을 강조)

계시의 점진성은 계시의 역사성과 그로 인한 발전을 강조한다. 그러나 계시는 발전하는 것이 아니다. 인간의 관점에서 그렇게 보일 뿐이지 하나님이 어떠하신 분이심을 사려한다면 결코 그렇게 생각할 수 없다. 계시에 대한 정당한 이해는 계시의 점진성으로 인한 발전에 있는 것이 아니라 계시의 판명성에 있어야 한다. 즉 시간 세계 안에 살고 있는 인간의 편에서는 구약에 비해 신약의 계시는 마치 점진적인 성경으로서 발전하는 계시의 역사성의 형태를 띠고 있지만, 계시의 주체자가 되시는 하나님의 자기 계시이기 때문이다. 따라서 구약과 신약의 계시에 있어서 차이점이라는 것은 불완전함과 완전함의 차이가 아니라 계시의 어두움과 밝기의 차이인 판명성의 차이일 뿐이며, 따라서 계시자이신 하나님이 처음부터 끝까지 동일하듯 신구약에 있어서 계시의 목적과 내용은 언제나 동일하다. 따라서 구약에서 삼위일체 하나님이 잘 드러나지 않는다 하여 구약에서는 삼위일체론을 말할 수 없다거나 구약 계시는 성령이 구별된 한 위격이라는 사실을 확충하기에는 불완전하다고 하는 그런 관점들은 근본적으로 계시에 대한 바른 이해가 없기 때문이다. 계시의 점진성의 이해는 결코 계시의 판명성의 이해와 상반되지 않으며, 계시의 점진성은 계시의 판명성에 종속되어야 한다. 따라서 이런 이해에 따라서 계시의 점진성인 성격으로 인해서 구약에서 분명히 드러나지 않은 사실이 신약에서 밝히 드러났을 때, 밝히 드러난 계시의 이해에 따라서 분명히 드러나지 않은 구약의 계시를 설명해야 하는 것이 자명한 사실이다. 이러한 이해의 근거는 성경의 매 구절에서 나타나는 하나님의 계시는 그것이 구약에서든 신약에서든, 그 자체로서 충분하고 분명하기 때문이다(revelatio ipsa per se satis clarus esse)는 사실이다. 즉 계시는 하나님의 자기 계시로서 하나님

112) Augustinus, op.cit, IV. xx, 29.; “Netque enim antea nulla erat, sed talis non fuerat.”

이 자신을 나타내신 것은 어느 것이든 그 자체로서 충분하고 분명하기 때문이다.<sup>113)</sup> 이렇게 계시가 충분하고 분명한 것이 그 계시의 주체가 하나님임에 그 근거가 있다. 따라서 인간의 측면에서 이러한 계시에 대한 전제되는 이해가 없을 때는 그 어떤 계시라도 불충분한 것이며 분명하지 않은 것이다. 반면에 아무리 조그만 계시라도 그것이 하나님의 계시라는 측면에서 충분하고 분명한 것이다. 언제든지 계시의 충분성과 판명성은 계시를 두신 분과 분리될 수 없을 뿐 아니라 우리에게 충분하고 분명한 것과 상관없이 하나님이 주신 것으로 충분하고 판명한 것을 의미하기 때문이다. 우리에게 판명하고 충분한 계시가 있다면 그것은 하나님께서 우리에게 판명하고 충분하게 나타내신 정도만큼 판명하고 충분하다고 해야 할 것이다.<sup>114)</sup>

스파이크만은 퍼거슨과 같이 창세기 1:2에 “하나님의 신이 수면에 운행하시니라”에서 그 문맥에서만은 ‘하나님의 신’을 전통적인 해석의 입장에 따라서 성령 하나님의 활동에 대한 근거 구절로 이해하는 것은 가장 바람직하다고 하면서 성령이 창조의 사역에 참여한다는 것이 창세기 1장 본문의 처음과 끝은 장식한다고 문학적인 견지(a literary inclusio)에서 말할 수 있다고 하였다.<sup>115)</sup> 그러나 퍼거슨은 구약이 창조에서의 하나님의 영의 역할에 대해 자세한 분석을 제공해 준다거나, 창세기 1:2에 있는 이 수수께끼 같은 문장이 “하나님의 영은 구별된 신적 실체이다”하는 사상의 근거가 된다고 주장하려는 것이 아니라고 하면서 “성령에 대한 구약 성경의 계시는 그 안에 있는 성자에 대한 계시와 성부에 대한 문제에서와 마찬가지로 불완전한 요소가 있다”<sup>116)</sup>고 하였다. 이런 말에서 볼 때 그의 계시에 대한 이해는 계시의 주체자를 사려했다기보다 계시를 받는 자를 중심으로 생각했다고 할 수 있다. 이러한 퍼거슨의 논지에서 가장 큰 문제는 모든 외적 사역에 있어서 삼위 하나님의 역사가 분리되지 않는다는 전통적 삼위일체의 이해에서부터 출발하지 않고, 성경신학의 주요한 방식인 구속사적인 방식으로 이해하였다는데 있다. 즉 계시의 역사적인 점진적이고 누적적인 특성을 갖는 계시의 역사적인 성격을 삼위일체 하나님의 한 위격인 성령에 적용하였다는데 그 문제점이 있다.

이런 이해 가운데서 신약의 백성과 구약의 백성에게 임하는 성령의 사역을 여러 가지 성격으로 대조하였다. 실로 구약에서의 성령의 사역은 불가해하고,

113) 김영규, “조직신학편람 I” (서울: 개혁주의성경연구소, 2000), p.74.

114) Ibid, pp.75-76.

115) Ferguson, op.cit., pp.20-21.

116) Ibid., p.30; “there is an incompleteness about the Old Testament’s revelation of the Spirit, just as there is in its revelation of the Son(cf. Heb. 1:12; 11:39-40; Eph. 3:1-13), and for that matter of the Father(Jn. 1:18; 14:6).”

간헐적이고, 신정적이고, 선별적이고, 외연적인 반면 신약에서의 성령의 사역은 우주적이고, 모든 개인에게, 영구적으로 거주하신다고 하였다.<sup>117)</sup> 성령의 부으심을 받는 대상에서도 차이가 있는데, 구약에서는 하나님이 쓰시려고 하는 사람을 중심으로 성령의 역사가 기록되어 있지만, 신약, 더 정확히 오순절 이후에 임한 성령의 강림으로 인해 모든 사람에게 성령이 풍성하게 내려졌다고 하였으며<sup>118)</sup> 더 나아가서 구약과 신약의 백성들 사이에서 구원의 서정(ordo salutis)의 내용에서도 차이를 말하고 있다.<sup>119)</sup>

## 5. 언약론의 문제점

신구약의 언약의 통일성에 있어서 핵심 되는 내용은 기독교론적인 통일성이나 계시의 점진성과 관련해서 언약의 통일성이 아니라 신구약 계시의 주체자로서의 삼위일체 하나님의 통일성이라는 점이다. 즉 신구약의 통일성의 근거를 기독교론적이거나 언약의 점진성을 바탕으로 두지 않고 삼위일체 하나님의 통일성에 둔다는 것은 하나님의 외적사역에서 분리할 수 없는 성격이 신구약에서 언제나 동일함을 의미한다. 그러나 오늘날의 삼위일체의 이해에서 존재론적 삼위일체론과 경륜적 삼위일체론이라는 개념을 사용하면서, 이러한 언약의 통일성에 있어서 삼위일체 하나님의 통일성이라는 개념은 약화되거나 거의 언급이 없게 되었다. 한 예로 성령의 역사를 스파이크만은 그리스도의 구속의 배후의 역사로 설명할 수 있다. “구약시대 하나님의 섭리 가운데 구속적 과정”에 있어서, 성령의 참여는 “그 자체로는 빛이 없지만 지평선에 아직 떠오르지 않은 해로부터 빛을 받아 반사라는 달”에 비유된다.<sup>120)</sup>고 하였으며, 피거슨의 경우에 있어서도 옛 언약에서는 성령이 믿는 자들과 함께(only “with”)있었던 반면신약에서는 신자들 안에(“in”) 거하신다고 함으로서 구약과 신약의 사역은 불가해하고, 간헐적이고, 신정적이고, 선별적이고 외연적인

117) Ibid., p.30; “The Spirit had been active among God’s people; but his activity was enigmatic, sporadic, theocratic, selective and in some respects external. ... By contrast, in the anticipated new covenant, the Spirit would be poured out in a universal manner, dwelling in them personally and permanency.”

118) Ibid., p.121; They do not need anyone to teach them. Now, in Christ, all believers share in his anointing with the Spirit and have knowledge of the Lord without human mediation, in distinction from old covenant knowledge of God which was mediated through prophets, priests and kings. This is what was in view in the promise of the new covenant.

119) Ibid., p.144; “Prior to the incarnation, there was a comparative opaqueness to, and formalizing of, sanctification.”

120) 스파이크만, op. cit. p.503.

반면에 신약에서의 성령의 사역은 우주적 방법이고, 모두에게 개인적으로, 영구적으로 거주하도록 부여될 것이라고 하여 신구약의 성령의 사역에서의 차이를 말하였다. 계속해서 그는 성령이 그리스도에 의해서 이제 억제할 수 없는 분량으로 ‘부어졌고’, 지리적으로나 인종적으로 제한 없이 ‘모든’ 백성에게 나누어지게 된 반면에 구약에서는 오직 선자자의 직분과 하나님의 친밀한 관계는 소수의 사람에게만 주어졌다고 하여 분배의 차이를 주장하였다. 따라서 이러한 성령의 분배의 차이에 의해서 구약의 백성들은 선지자들이 경험하였던 하나님에 대한 지식을 소유하게 된 반면에 이제는 모든 사람이 그 즐거움을 맛보게 되었다고 하였다.<sup>121)</sup>

이렇게 신구약에 있어서 성령의 사역이 시대적 발전으로 보고 그 차이를 말한 것은 퍼거슨에게서 새로운 것이 아니다. 그가 주로 인용하는 개혁주의자로 불리는 워필드(Benjamin B. Warfield)<sup>122)</sup>와 카이퍼(Abraham Kuyper)<sup>123)</sup>에게서도 분명히 드러나는 점이다. 또한 17세기에서는 존오웬(John Owen)<sup>124)</sup>과 코케이우스(Johannes Coccejus)<sup>125)</sup>에게서도 드러나

121) Ferguson, op. cit. .121; “Now, in Christ, all believers share in his anointing with the Spirit and have knowledge of the Lord without human mediation, in distinction from old covenant knowledge of God which was mediated through prophet, priests and kings.

this is what was in view in the promise of the new covenant(Je. 31:33).“

122) 워필드는 구약은 신약에서의 성령의 시대를 준비하는 시대라고 하면서, 구약의 시대는 교회가 마치 막혀버린 시내(pent-in stream)와 같고, 성령께서 자신의 능력을 억제하신 시대(the Spirit restrained His power)라고 하면서, 성령의 사역에 있어서 신구약의 시대의 발전을 강조하였다(Benjamin B. Warfield Biblical and theological studies, Samuel G. Craig(ed.) (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed, 1968), pp.155-156).

123) 카이퍼는 구약시대의 이스라엘 백성에게는 구원의 은혜가 몇 방울의 빗물처럼 성령께서 부드럽게 뿌리셨고(The mild showers of the Holy Spirt descended upon Israel of old in drops of saving grace) 신약시대에서는 저수지를 통해서 배관을 통해 물이 공급되듯이 성령의 충만한 흐름이 각 신자들의 심령 속에 충만히 흐르게 된다고 하였다(A. Kuyper, The Work of the Holy Spirit, p.123)

124) 오웬은 요7:39을 인용하면서 성령의 공급이 독특하게 신약시대에만 해당되는 것 (But this dispensation of the Holy Ghost Whereof we now proceed to treat is so peculiar unto the New Testament)이라고 하였다(John Owen, The Holy Spirit and His Works, The Works of John Owen, William H. Goold(ed.), Vol. III, The Banner of Truth Trust, 1981, p.152).

125) 코케이우스에게서 직접적으로 성령의 사역의 차이를 말하지는 않으나 롬3:25을 근거로 신약과 구약의 백성에게 죄의 용서에 차이가 있다고 하였다. 즉 구약의 신자에게는 오직 파레스스(παρεσις) 곧 죄의 간과만 있을 뿐이며, 아페시스(ἀφεσις) 곧 죄를 구속하신 때에야 비로소 이루어졌다고 하였으며, 동물 희생이 전혀 화해를 이루지 못하기 때문에 칭의가 불완전하다(de rechtvaardigmaking was onvolkomen, wyl het dieroffer geen verzoening kon aanbrenge)고 함으로서, 신



며, 교부의 시대로 올라가서 당시 교회론의 문제로 이단이 되었던 노바티안(Novatianus)<sup>126)</sup>에게도 분명히 드러나고 있다는 점이다. 이렇게 구별을 두는 그런 배경에서는 신구약의 통일성 문제에 있어서 단순히 기독교적인 통일성이며, 계시 발전적인 개념 가운데 이해되는 그런 통일성만을 사려하는데 그 문제가 있다. 언제든지 개혁주의에서의 신구약의 통일성의 문제는 삼위일체 하나님의 통일성이며, 구원의 방식과 서정에 있어서의 통일성이다. 이런 이해가 웨스트민스터 신앙고백서(Confession of Faith)에서 잘 반영되고 있다.<sup>127)</sup>

칼빈은 신구약의 통일성과 차이점은 말하면서 그 차이점의 핵심은 판명성에 있다고 하였다.<sup>128)</sup>

## 6. 성경신학적 이해의 한계

스파이크만은 신구약에 있어서 성경신학의 체계를 따라 반드시 역사적 계시의 점진적이고도 누적적인 특성을 인정 창조, 타락, 구속, 완성으로 기술하

---

구약의 성령의 사역에 있어서 차이를 드러내었다고 할 수 있다(cf. Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek III*, Kampen, 1998, 190-191).

126) 노바티안은 성령의 사역에 대한 신구약의 차이를 말하는 모든 신학자들의 주장의 근원이 될만한 내용을 말하고 있는데, 성령이 구약의 백성에게는 항상 내재한 것이 아니지만 지금은 항상 머물러 계신다고 하였으며, 구약에서는 미미하게 간헐적으로 분배되었으나 지금은 전적으로 부어졌고, 구약에서는 근소하게 주어졌으나 지금은 풍족히 수여되었다(But in the former not as being always in them, in the latter as abiding always in them; and in the former distributed with reserve, in the latter all poured out; in the former given sparingly, in the latter liberally bestowed)고 하였다(Novatian, *Treatise concerning the Trinity*, xxix, **NPNF**, Vol. V (Grand Raoids: Eerdmans, 1978), p.640).

127) 웨스트민스터 신앙고백 제7장 “인간에 대한 하나님의 언약(of God’s Covenant with Man)”에서 5항과 6항은 신구약에서의 차이는 동일한 은혜언약의 집행(administration)에 있어서 차이라고 하였으며, 특히 구약에서의 성령의 사역으로 말미암아(through the operation of the Spirit) 그 시대의 선민들을 약속된 메시아 신앙으로 육성하기에 충분하도 유효하다(Sufficient and efficacious)고 하였다. 또 제8장 “중보자 그리스도(Of Christ of Mediator)”에서 6항에서는 성육신 이전에 구속사역이 실제적으로는 실현되지 않았으나 그 사역의 공덕과 효과와 혜택은 모든 시대에 살던 택한 백성에게 전달되었다고 하였다. 그 전달 방법으로는 약속들과 예표들과 희생제물들이라고 하였고, 그것들로서 예수님께서 뱀의 머리를 상케하는 여인의 자손이라는 것과 창세 전부터 죽임이 되신 어린양은 어제니 오늘이나 영원토록 동일하시기 때문이라고 하였다.

128) 칼빈은 옛 언약과 새 언약이 언약의 내용과 실체(in substance and realiy)에 있어서 동일함을 말하면서도 다만 그 차이란 경륜의 양식(they differ in the mode of dispensation)에 있다고 하였다(cf. John Calvin, *Inst*, II, x, 2).

고 있다. 역사의 시작과 모든 만물의 기초는 성부에게 있으며, 모든 만물을 질서 안에 배치한 일, 지혜, 그리고 계획은 성자에게 있고, 그리고 능력, 모든 행위의 효력, 완성시키는 것은 성령에게 있다는 것이다.<sup>129)</sup> 성경신학의 전제상 계시의 역사를 중시하기 때문에 계시의 순서를 따라 하나님의 경륜을 강조하다보면 삼위일체에 대해서 논할 때도 언제든지 경륜적 삼위일체를 언급하게 된다. 그러면서도 전통적인 입장에서 삼위일체론 때문에 존재론적 삼위일체를 전제함으로 경륜적 삼위일체라는 말을 쓴다. 바로 이런 이해로 인해서 오늘날 신학적으로 피해를 본 것이 **오순절 사건**에 대한 것이다. 이전 구약에서도 볼 수 없었던 오순절 사건이 신약에 있다고 해서 경륜적으로 성령의 시대를 말하는 것이다. 늘 인식이 먼저 있어서 경륜을 말하게 되었다는 말이다. 따라서 이런 이해로 인해서 오늘날 오순절과 주장하듯 오순절에 임한 그런 역사가 동일하게 있기에 계속성을 주장하는 것이다. 즉 경륜적으로 이해해서 사건 자체로서 성령을 이해하는 것이다. 이런 이해는 근본적으로 전통적인 삼위일체에 대해 알지 못한 것이거나, 잘못 이해한 것이다. 언제든지 경륜이라는 말은 전통적인 삼위일체의 이해에 종속적이다.

결론적으로 개혁주의적 관점에서 기술되었다고 하는 스파이크만의 「개혁주의 신학」은 전통적인 삼위일체론을 기반으로 서술하지 않았으며, 어거스틴의 삼위일체론의 구조에도 전혀 미치지 못하였다. 그는 신론에 있어서 언제나 오늘이나 변함이 없으시며, 시간의 개념을 둘 수 없는 영원하신 하나님의 역사를 성경신학적 방식으로 인한 계시 역사적 발전의 개념인 점진성과 역사적인 흐름 속에서 이해하였고, 새 언약과 옛 언약을 동일한 은혜 언약이라는 개념 아래서 이해하지 않고 옛 언약에서 새 언약으로의 내용에 있어서 발전의 개념을 둠으로 여러 방면에서 차별성이 있음을 언급하는 것이다. 이러한 입장은 17세기에 코케이우스(Johannes Coccejus)의 언약론에 대한 바빙크의 다음과 같은 비판을 피하지 못한다:

“코케이우스에서 논쟁되고 있는 것은 언약 개념이 아니라, 그의 성경신학과 그의 역사적 방법(bijibelsche theologie en zijne historische methode)이다. 철학에서 데카르트와 같이 코케이우스는 신학에 있어서 스콜라주의와 전통주의에 반대하여 일어났고 성경연구를 주장하여, 그의 교의학 제목이 가리키고 있는 대로 성경으로부터 끌어낸 신학대전(summa theologiae ex Scripturis ropetita)을 원하였다. 그것을 얻기 위해서 그는 ‘언약에 관한

129) 스파이크만, op. cit p.184.

교리대전(Summa doctrinae foedere)'에서 하나님과 그의 영원한 의논으로부터 시작하지 않고 그의 입장을 역사와 인간과 하나님의 언약 속에서 취하였다. 따라서 그의 교의학은 구원사이고 거기에서 성경은 원리와 규범이 아니라, 대상과 내용이었던 역사학적인 형식을 띤 성경신학이 되고 있다. 그는 그 언약 즉 참된 종교를 역사적으로 그 첫 시작에서부터 현재까지 추적하였다. 그리고 그는 어디에서나 다양하고 계속적인 경륜들 안에서 이 언약의 발전과 진보를 가리켰다. 그러므로 개혁주의자들이 말하였던 대로 계시의 명료성, 즉 통찰의 선명과 의식의 판명성에 차이가 있었다. 아니다(Neen), 은혜언약의 다양한 경륜들 아래에서 객관적 축복들에 있어서 차이가 있었다. ...그렇게 쿠케이우스는 의심할 것도 없이 개혁주의 신학의 출발점과 기본선을 잃었다.”<sup>130)</sup>

코케이우스(Coccejus)의 신학이 점점 세력을 얻게 됨으로 말미암아 진리의 힘은 거절되었고 신앙고백에서 성경으로 되돌아갔으며(De kracht der waarheid werd verloochend; van de belijdenis trok men zich naar de Schrift terug), 성경적이라는 명목하에 아르미니우스주의 신학이 다시금 일어서게 되었으며, **성경의 무오성, 삼위일체, 인간의 타락과 무능력, 제한된 구속, 선택과 유기, 영원한 형벌** 등과 같은 교리들은 은밀히 부정되거나 공공연히 거절되는 현상이 생기게 되었다고 바빙크는 서술하고 있다. 따라서 이러한 사상을 가진 코케이우스의 입장들이 점차적으로 신학에 받아들여지고, 각 신학교에서 이런 사상을 가진 교수들이 등용됨에 따라 개혁신

---

130) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek III*, Kampen, 1998, 190; "Wat in Coccejus bestreden werd, was niet zijn foedusbegrip maar zijne bijbelsche theologie en zijne historische methode. Evenals Cartesius in de philosophie, zoo kwam Coccejus in de theologie op tegen de scholastiek en het traditionalisme, drong aan op Schriftstudie, en wilde eene summa theologiae ex Scripturis repetita, gelijke de titel zijner dogmatiek luidde. Om dat te verkrijgen, ging hij in zijne Summa doctrinae de foedere niet uit van God en van zijn eeuwigen raad, maar hij nam zijn standpunt in de historie en het verbond Gods met de menschen. Zijne dogmatiek werd dus heilshistorie, eene bijbelsche theologie in geschiedkundigen, vorm, waarvan de Schrift niet principium en norma, maar object en inhoud was. Dat verbond, d. I. de ware religie, ging hij historisch na van zijne eerste aanvangen af tot op den tegenwoordigen tijd toe; en hij wees overal de ontwikkeling en den wooruitgang van dit verbond in de verschillende opeenvolgende bedeelingen aan. Er war dus niet alleen verschil, gelijk de Gereformeerden zeiden, in duidelijkheid van openbaring, d. I in helderheid van inzicht an klaarheid van bewustzijn. Neen, er was verschil in de objectieve weldaden zelve onder de verschillende bedeelingen van het genadeverbond. ... Coccejus verliet daarmede zonder twijfel het uitgangspunt en de lijn der Gereformeerde theologie."

학의 몰락은 가속화되었으며, 어디에서나 개혁신학의 몰락의 증거는 발견되며, 칼빈주의의 미래는 낙관적이지 않음(Voor het Calvinisme is er toekomst niet rooskleuring)을 바빙크는 여러 가지 증거를 들어서 증거하고 있다.<sup>131)</sup>

---

131) Herman Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek I, Kampen, 1998, 163~179.

### Ⅲ. 결 론

어거스틴의 삼위일체론은 단순히 교리나 교의학이 아니라 성경해석과 성경 주석에 근거한다. 삼위일체의 이해와 관련하여 세르베투스나 저스틴이나 터틀리안과 같은 어거스틴의 이전의 인물들을 강조하지만, 어거스틴 이전의 삼위일체론이란 성경을 중심으로 하되 불완전한 발전이 있었을 뿐이다. 오히려 우리는 “어거스틴에게서 비로소 삼위일체론이 정립되었다”는 바빙크의 진단에 함께 수긍하지 않을 수 없다. 또한 바빙크는 어거스틴처럼 모든 신학문제를 그렇게 깊이 인식하고 그렇게 통일성에 이르도록 생각하였던 교부들은 없었다고 했으며, 신학적 문제에 대해서 명료하게 숙고하고자 하였고, 심리적이고 인식론적인 최종의 문제들까지 간파하였던 첫 사람이었다고 평했다.<sup>132)</sup>

성경을 이해함에 있어서 계시에 대한 이해와 그 계시의 내용인 성경에 대한 입장이 아주 중요하다. 계시의 이해에 있어서 핵심적인 내용은 그 계시의 주체와 내용에 있어서 삼위일체 하나님이라는 사실이다. 따라서 조직신학에서 계시의 주체이시며, 내용이신 하나님을 다루는 신론은 조직신학의 여러 각론에서 하나를 차지하는 그런 내용이 아니다. 신론을 신학의 중심 주제이며, 전 신학적 내용을 포괄하는 내용이다. 사실상 모든 신학의 주제들은 신론에 종속적인 것이다. 모든 신학적 내용에 있어서 신론을 배제하고 독립적으로 연구하는 것이나, 신론의 올바르지 못한 이해는 모든 신학의 내용에 그 문제를 주게 되는 것이다. 표면적으로 드러나지 않지만 결정적 순간에서 오류를 불러일으키고 만다. 오늘날도 광범위하게 퍼져 있는 아르미니우스의 신학의 문제도 신론에 중심을 두지 않는 데서 시작한 것이다. 따라서 신학에 있어서 신론으로부터 출발하지 않음은 알미니안주의의 근원과 만나는 것이다.

스콧만도 정통적인 삼위일체 구조를 이해하지 못함으로 코케이우스의 언약신학을 바탕으로 성경신학적인 안목에서 삼위일체를 서술하였다. 성경은 어거스틴이 고백한대로, **외부를 향한 삼위 하나님의 역사는 분리되지 않는다(*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*)**라는 전제 아래 동시적(simul)으로 언제나 모든 시대에 있어서 항상 삼위하나님의 역사로 돌려야 한다. 다만 성경에서 독특하게 각 위격에게 돌려지는 성격이 있기 때문에 삼

---

132) 헤르만 바빙크, “개혁교의학 I”, 김영규 역, 154f. 그러나 바빙크는 어거스틴의 교리에는 모순이 없는 것은 아니며, 특별히 그의 교회론과 은혜론 사이에 모순이 있으며, 그 모순들은 해결될 수 있는 것이 아니었고, 그런 의미에서 어거스틴의 사상은 한 체계 안에 종합될 수 없다는 것을 로이터(Reuter)가 증명하였다고 하였다.

위의 공동의 사역이라고 주장함에 있어서 어거스틴이 서술한대로 ‘실체에 따른 것(ad se ipsum)’ ‘위격 상호간의 관계에 따른 것(ad se invicem in Trinitate)’과 ‘피조물과의 관계에 따른 것(ad invicem, aut ad creaturam)’이라는 구조가 필요하였으며, 이러한 구조에 따라서 나눌 수 없는 삼위 하나님의 사역이 ‘피조물과 관계’에 따라서 시간과 공간과 위치와 장소에 의해서 각 위격이 분리되어 계시된다고 한 것이다. 이로서 ‘피조물과의 관계에 따라서(ad invicem, aut ad creayuram)’ 창조를 성부에게, 구속을 성자에게, 그 적용을 성령께 돌려진다고 하더라도 항상 삼위 하나님의 동시적인 사역이며, 이와 관련해서 전치사 사용이 아름답게 사용되고 있다. 즉 성부로부터(ἐκ), 성자로 말미암아(διὰ), 성령 안에서(ἐν) 은혜를 베푸시는 것이며, 따라서 그 주체는 각 위격에 돌리는 것이 아니라 삼위 하나님으로 돌리는 것이다(롬11:36)

스파이크만은 이렇게 분리할 수 없이 역사 하는 삼위하나님의 사역을 성경 신학의 입장에서 계시의 점진성을 가지고 만물을 발생시키는 능력은 성부에게서, 질서를 이루는 능력은 성자로부터, 그리고 완성시키는 능력은 성령으로부터 나왔다. 라고 진술함으로 삼위일체 구조를 이해하지 못함으로 인해 분리할 수 없는 하나님의 사역을 분리시키는 일을 초래하였다.

# 참 고 도 서

## I. 1차 자료

### 1. 외국어

Augustinus. De Trinitate, Corpus Christianorum. Series Latina, Vol. L, Turnholti, 1970.

Augustinus. De Doctrina Christiana, Corpus Christianorum. Series Latina, Vol. XXXII, Turnholti, 1970.

Augustin, On the Trinity, A Select Library Nicene and Post Nicene Fathers, Vol.III, Phillip Schaff(ed), Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

### 2. 우리말

아우구스티누스. 『삼위일체론』 김중흡역, 서울: 크리스찬다이제스트, 1998.

고든 J. 스파이크만 『개혁주의 신학』 류호준, 심재승역, 서울:기독교문서선교회, 2002.

## II. 2차 자료

### 1. 외국어

Ames, William. The Marrow of Theology. Grand Rapids: Baker, 1997.

Bavinck, Herman. Gereformeede, Dogmatiek. Kampen, 1998.

\_\_\_\_\_ , Magnalia Dei, Kampen, 1931.

\_\_\_\_\_ , Our Reasonable Faith, trans, Henry Zylstra, Grand Rapids: Baker Book House, 1980.

Berkhof, Louis. Systematic Theology. Grand Rapids: Eerdmans,

1979.

\_\_\_\_\_. The History of Christian Doctrine, Grand Rapids: Eerdmans, 1953.

Ferguson, Sinclair B., The Holy Spirit, Downer Grove: IVP., 1997.

Calvin, John. Institutes of the Christian Religion, trans., Ford Lewis Battles, Philadelphia: The Westminster Press, Vol. I, 1970.

\_\_\_\_\_. Commentaries on the book of the prophet Jeremiah and the Lamentations, ed., John Owen, Vol. III. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

Calvinus, Johanus. Opera quae supersunt omnia Vol. II, ed., G. Baun, E. Cunitz, E. Reuss, Brunsvigae, 1864.

Confession of Faith, Larger and Shorter Catechisms, with the Scripture proofs at Large: together with The Sum of saving knowledge, Scotland, 1983.

Heppe, Heinlich. Reformed Dogmatics, Grand Rapids: Baker Book House, 1978.

Young-Kyu, Kim. Calvin und das alte Testament: Sola scriptura und der trinitarische Gott als alleiniger Autor des Alten Testaments, Diss., Göttingen, 1993.

## 2. 우리말

김영규. 『어거스틴의 삼위일체론』 안양대학교신학대학원 Th.M. 강의안, 1999

\_\_\_\_\_. 『기독교강요강독』 서울: 개혁주의 성경연구소, 2000.  
17세기 개혁신학 안양대학교신학대학원, 2000

\_\_\_\_\_. “웨스트민스터 신앙고백서(1647)와 헤르만 바빙크의 신학” 『웨스트민스터 신앙고백서와 한국 보수주의 뿌리』 개혁주의 성경연구소 엮음 (1999), pp.113-229.

\_\_\_\_\_. 『조직신학편람 I』 서울: 개혁주의 성경연구소, 2000

\_\_\_\_\_. 『엄밀한 개혁주의와 그 신학』 서울: 도서출판 하나, 1998.

\_\_\_\_\_. 『장로교노회제도의 개척자 J. Forbes의 조직신학에 대해서』 개혁주



- 의 성경연구소 강의안, 1998.
- 바빙크 헤르만. 『개혁주의 신론』 이승구역, 서울:기독교문서선교회, 1994.
- \_\_\_\_\_. 『개혁주의교의학 I』 김영구역, 서울:크리스찬다이제스트, 1996.
- \_\_\_\_\_. 『하나님의 큰일』 김영구역, 서울:기독교문서선교회, 1998.
- 벨륜, 루이스. 『조직신학』 권수경. 이상원역, 서울:크리스찬다이제스트, 1997.
- \_\_\_\_\_. 『基督教教理史』 신복윤역, 서울:성광문화사, 1994.
- 보스 게할더스. 『성경신학』 이승구역, 서울:기독교문서선교회, 1993.
- 아우구스티누스. 『은혜론과 신앙론』 김종흡역, 서울:생명의 말씀사, 1997
- 에임스 윌리엄. 『신학의 정수』 서원모역, 서울:크리스찬다이제스트, 1996.
- 오웬, 존. 『성령론』 이근구역, 서울:여수론,1999.
- 퍼거슨, 싱클레어. 『성령』 김재성역, 서울:IVP, 1999.
- 카이퍼, 아브라함. 『성령의 사역』 김해연역, 서울:성지출판사,1999.
- 칼빈, 존. 『기독교강요(초판)』 양낙홍역, 서울:크리스찬다이제스트,1994.
- \_\_\_\_\_. 『기독교강요』 김종흡외 공역, 서울:생명의 말씀사,1994.
- \_\_\_\_\_. 『기독교강요요약』 이형기역, 서울:크리스찬다이제스트, 1998.
- \_\_\_\_\_. 『존 칼빈의 신학논문』 김기수. 김진수공역, 서울: 생명의말씀사,1991
- 헤페, 하인리히. 『개혁과 정통교의학』 이정식역, 서울:크리스찬다이제스트,2000
- 하지, A.A. 『웨스트민스터신앙고백 해설』 서울:크리스찬다이제스트, 1996.

### 3. 논문

- 김남진. 『어거스틴 삼위일체론의 입장에서 S. Ferguson의 성령론 비판』 안양대학교신학대학원 석사학위 청구논문, 2000.
- 조성재. 『엄밀한 개혁주의에서 본 G. Vos의 성경신학의 역사적 방법에 대한 유용성과 한계점 고찰』 안양대학교신학대학원 석사학위 청구논문, 1998.
- 정지수, 『어거스틴의 삼위일체론에 나타난 성경해석론과 현 시대를 위한 실천적 의미』 안양대학교신학대학원 석사학위 청구논문, 2001.