KRJ 15(2010) 163-192

갑바도기아 교부들의 삼위일체적 하나님 언어 이해: 은유(Metaphor)에서 관계(Relation)로

정 건
안양대학교, 조직신학

1 시작 글: 갑바도기아 교부들의 헬라 철학 용어의 사용

초대 교회 교부들 가운데, 갑바도기아 교부들은 기독교와 당대의 문화적 갈등 속에서도 헬라 철학에서 사용되었던 다양한 용어들을 가장 자의식적으로 사용했다.[1] 갑바도기아 교부들이 참여했던 당대의 논쟁들 속에서, 그들이 사용했던 용어들은 그 당시의 철학적 용어들과 긴밀하게 연결되어 있었다. 그러나 대부분의 경우들에서, 갑바도기아 교부들은 원 저자들이 사용했던 용어의 원래 의미에 의식적으로 동의하지 않았으며, 아리우스주의자였던 유노미우스(Eunomius)와의 논쟁에 있어서는 그 철학적 용어들의 의미를 창조적으로 바꾸어서 사용했다. 예를 들면, 바실(Basil)은 자신의 책

* 논문접수일: 2010. 7. 30
논문수정일: 2010. 8. 28
게재확정일: 2010. 9. 7

1 See. R. Ruether, *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher* (Oxford: Clarendon Press, 1969), 18-48.

"*성령*(*De Spiritu Sancto*)"에서 신 플라톤주의자인 프로티누스(Plotinus)의 영향으로 추론될 가능성이 있는 용어의 의미로부터 자신을 바로 구별하고 있다: "그 누구도 나 자신이 처음부터 세 실체(재)들(hypostses)이 따로 존재한다고 확신하거나 혹은 성자가 그 기원에 있어서 불완전하다고 주장한다고 상상하지 않도록 하라."[2] 나지아누스의 그레고리(Gregory of Nazianzus) 역시 자신이 자유롭게 사용했던 플라톤적인 개념이나 언어들에 대해 다음과 같이 기록하고 있다:

> 우리는 "흘러 넘치는 선함(an overflow of goodness)"이라고 쉽게 말하지 않아야 한다. 왜냐하면, 그렇게 말하는 것은 어떤 헬라 철학자(플라톤)가 자주 사용했듯이 마치 흘러 넘치는 그릇이 먼저 있었다고 말하는 것이며, 이것은 그 철학자에게 있어서는 명백히 첫 번째와 두 번째 원인들(causes)에 대해 말하는 것이기 때문이다.[3]

위에서 언급한 내용 외에도, 자신들의 삼위일체론에 대한 오해의 가능성(이 경우들에 있어서는 대부분이 삼신론을 의미한다)에 직면해서, 갑바도기아 교부들은 여러 글에서 이 같은 함의에 반대했다.

갑바도기아 교부들은 엄격한 기준 안에서 당대의 철학 용어들을 사용했으며, 이 같은 점은 유노미우스의 급진적이며 신 아리우스주의(neo – Arianism)의 용어 사용과는 분명하게 대립되었다. 이렇게 함으로써, 교부들은 정통 교리를 보호했다. 신학 용어(theological language)에 대한 유노미우스의 이론은 당시의 신 플라톤주의 철학의 영향을 받아 왜곡되어 이해되고 설명되었다.[4] 그의 이론은 창조적인 생각을 제한했으며, 마치 신학 용어가

---

2 Basil of Caesarea, *De Spirtu Sancto* 16.38, *Nicene and Post-Nicene Fathers* (hereafter *NPNF*), Vol. VII, 23.

3 Gregory of Nazianus, *Oration*, 29.2., *NPNF*., Vol. VII. 301.

하나님에 의해 인간의 의식에 주입된 것으로 선언함으로써 신학 용어에 대한 바른 판단을 허용하지 않았다. 예를 들면, *Agennetos*(ingenerate, 나지 않음 혹은 자존) 라는 단어는 신에 의해 주어진 단어이며 따라서 이 단어가 주는 의미 이외의 뜻을 지닐 수 없다는 것이다.[5] 유노미우스에게 있어서, "성부" 라는 단어는 필연적으로 "자존(ingenerate or unbegotten)" 이란 단어와 동의어이며, 따라서 이 단어는 두 가지 의미, 하나는 '비관계적' 이며 다른 하나는 '관계적' 인 의미, 둘 다를 지닐 수 없었다. 유노미우스에게 있어서, "성부" 라는 단어는 궁극적인 본질 혹은 본체(the supreme ousia)을 가리키는 단어이며, 신학 언어로써 이 단어는 단 하나의 의미만을 지닌 단어였다. 아리우스처럼, 유노미우스도 하나님의 본질이 '자존(ingenerate, 성부)' 그 차체에 있는 것으로 오해했으며, 또한 성자는 '나아졌기에(generate)' 그는 하나님의 존재 혹은 본질 그 자체보다는 부족한 존재라고 결론지었다.[6]

그러나 갑바도기아 교부들은 이 같은 주장에 반대했다. 오리겐(Origen)의 신학적 전통을 따라, 바실은 그리스도를 묘사하기 위해 사용된 성경의 은유들(metaphors, 예를 들면, '길', '생명의 문' 등등)을 어떻게 이해할 것인가에 대해 지적하면서, 그리스도를 설명하기 위해 사용된 이 같은 언어들은 우선적으로 일상 언어의 확장이란 이해 속에서 그 '개념들(conceptions, *epinoia*)' 의 원리를 파악해야 한다고 주장했다. 왜냐하면 성경의 은유들은 단순히 고유명사적인 동의어가 아니기 때문이다.[7] 갑바도기

---

4 유노미우스는 신 플라톤적 형이상학에 대한 이해를 토대로 신학 용어(특히 '성부' '성자' 라는 성경의 이름)들은 그 단어들이 지시하는 사물 혹은 실체의 본질을 그대로 표현하는 것으로 보았다. J. D. N. Kelly, *Early Christian Doctrines*, (fifth edition, 1977), 249.

5 *Apologio Apologiae*에 나오는 유노미우스의 언어에 대한 이론에 대한 요약은 G. A. Keith의 아래의 글을 참조하라. "Our Knowledge of God: The Relevance of the Debate between Eunomius and the Cappadocians", *Tyndale Bulletin* 41.1. (1990), 60-88, 70f.

6 John D. Zizioulas, "The Doctrine of The Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution" in C. Schwobel, ed., *Trinitarian Theology Today* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 49.

아 교부들에게 있어서, 하나님을 성부 혹은 "자존(ingenerate)"이라 부를 때 (또한 성자를 "generate or begotten" 이라 부를 때도 동일함), 이 같은 명칭은 신적인 세 위격에 동일한 하나님의 본질(체, *ousia*)에 대한 언급이 아니라 세 위격이 지닌 '존재적인 특성들(properties)' 에 의해 규정되는 '위격(person, *hypostasis*)' 에 대한 언급이라는 것이다. 그리고 이 위격적 특성은 절대적으로 고유하며, 서로 교환될 수 없으며, 따라서 변화될 수 없는 위격적 특성들이다.

아리우스와 아리우스를 따르는 추종자들은 신학 언어를 직유적이며 문자적으로 이해한 반면, 니케아 공의회의 옹호자들인 동방 교회의 갑바도기아 교부들은 신학적 주제의 논의를 위해 철학적인 용어들을 사용하되 창조적으로, 다시 말해 '신학적 사실주의(theological realism)' [8] 라는 이해 안에서 용어들을 직유적, 문자적이기 보다는 은유적으로 이해함으로 정통교리

---

7 Basil, *Adversus Eunomium*, 1:7,4, Bernard Sesbove,ed., 1982, cited by Keith, *Tyndale Bulletin*,41.1. p. 75. G. C. Stead, *Divine Substance* (Oxford: Clarendon, 1977), 142 for Origen's contribution. 여기서 오리겐의 신학적 전통이란 특별히 오리겐의 *hypostasis*와 *ousia*에 대한 이해를 의미한다. 원래 *hypostasis*와 *ousia*는 동의어였으며, 전자는 스토아 철학에서 후자는 플라톤 철학에서 사용된 것으로, 그 의미는 '실제적인 존재(real existence)' 였다. 그러나 오리겐은 *ousia*를 추상적인 것으로, *hypostasis*를 '개별적 현존(individual subsistence)' 의 의미로 하나님의 삼위성을 설명하는데 사용하였다. Commentary on John 20:22:182f; 32:16.192. Kelly, p. 129. 각주 3 참조. 또한 Lewis Ayres, Nicaea and its Legacy: *An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: OUP, 2004), 20-30를 보라.

8 T. F. Torrance, "Theological realism" in B. Hebblethwaite and S. Sutherland, eds., *The Philosophical Frontiers of Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 173. '신학적 사실주의'란 성경 언어(그리고 신학적 언어)들이 본질적으로 인간의 주관적이며 문화적 상황 속에서 주어졌기에 따라서 인간 주체에 의해 해석되어져야 한다는 입장이 아니다. 그 보다는 성경 언어들이 하나님에 의해 계시된 언어로 받아들이며, 그러기에 비록 언어들에 의해 표현되었지만 그 언어들 너머에 존재하는 언어로 표현된 실체(하나님 포함)들이 그 언어들의 의미를 규정한다는 입장이다. 특별히 하나님에 관한 언어들(God-languages)은 그 언어들 너머에 계시는 하나님께서 그 언어들을 통해 자신이 원하시는 것을 드러내셨고 지금도 성령 안에서 드러내시며 그리고 앞으로도 드러내심을 믿는 입장이다. '신학적 사실주의' 에 대한 이해를 위해 다음의 책도 도움이 된다. S. Patterson, *Realist Christian Theology in a Postmodern Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

의 발전에 기여하였다. 신학 언어를 하나님께 영광을 돌리기 위한 언어(language for doxology)로 보기 보다는 비판적 사고를 위해 적절한 언어로 이해하려는 경향에 대한 갑바도기아 교부들의 반대는 하나님 언어(God-language)에 대한 현대 여성신학자들에 의해 제기된 논쟁을 위해서도 고려될 가치가 있다. 과연 갑바도기아 교부들은 언어를 사용함에 있어서 어떻게 당대의 철학적 전제들을 바꿨으며, 또한 어떻게 자신들의 삼위일체 논쟁에 그 언어들을 사용했는가? 그리고 그들이 논쟁과 예배(doxology)를 위해 언어들을 사용할 때, 그들은 하나님과 하나님 언어(God-language), 특별히 성부, 성자, 성령 이란 언어에 대해 어떤 이해를 했을까? 그들은 삼위일체 언어인 '성부, 성자, 성령' 을 단순히 여성 신학자인 샐리 맥화규(Sallie McFague)처럼 직유적이며 문자적인 것으로 이해했을까?[9] 또한 삼위일체 언어들은 당시의 가부장적인 문화의 산물로써 남성적 언어로 신조를 만들기 위해 사용된 언어일 뿐인가?

이 같은 질문에 답하기 위해, 본 논문은 먼저, 갑바도기아 교부들의 인식론적인 배경에 대해 서술할 것이다. 이유는 신학 언어에 대한 이해와 은유적 표현들의 의미를 고정하려는 시도들의 타당성이 이 같은 작업에 근거하기 때문이다. 다음으로는, 갑바도기아 교부들의 삼위일체론을 그들이 사용한 언어의 의미와 함께 살펴볼 것이며, 마지막으로 삼위일체 하나님을 표현한 성부, 성자, 성령이라는 언어가 갑바도기아 교부들에게 있어서는 단순히 '신학적 은유(theological metaphor)' 를 넘어서는 언어라는 것이다. 다시 말하면, 성부, 성자, 성령이란 삼위일체적 언어는 '신학적 은유' 를 넘어 '관계의 언어' 라는 점에 대해 설명할 것이다. 그리고 이 모든 과정은 그리

9 셀리 맥화규의 은유에 대한 이해는 다음의 책을 참조하라: *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (1975), *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (1982) and *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (1987), and *The Body of God: An Ecological Theology* (1993).

스도인들의 삶과 예배에 결정적으로 중요함을 결론에서 다룰 것이다.

2 본론

2.1 갑바도기아 교부들의 인식론: 하나님의 불가해성(incomprehensibility)과 추론적 인간 사고의 한계

갑바도기아 교부들의 인식론을 다룸에 있어서 하나님의 불가해성에 대한 교부들의 견해를 살펴볼 필요가 있다. 그 이유는 아리우스주의자인 유노미우스와의 논쟁에서 교부들은 바로 이 주제를 먼저 다루고 있기 때문이다. 유노미우스는 하나님의 본질에 대한 가해성(comprehensibility)에 대해 다음과 선언했다: "하나님은 우리가 하나님을 아는 것보다 자신의 본질에 대해 더 알지 못하며, 또한 자신의 본질을 우리에게는 덜 알리시고 자신에게는 더 알리지 않는다. 그 보다는 우리 스스로가 그에 대해 아는 만큼만 하나님은 자신에 대해 아신다."[10] 신 아리우스적인 인식론(neo-Arian epistemology)이란 사고 안에서는 이 같은 생각은 하나님을 정의하는데 충분했다. 왜냐하면 이 진술은 단지 하나님에 대해 알려진 모든 것만이 아니라, 우리가 알고 있는 것이 하나님에 대해 알려지게 될 모든 것이기 때문이다.

그러나, 논쟁의 각 전개과정에서, 갑바도기아 교부들은 삼위일체 하나님에 대한 모든 신학적 및 철학적 사고의 한계를 염두에 두었다. 갑바도기아 교부들은 특별히, 그들이 영향 받았던 오리겐이나 아타나시우스(Athanasius)처럼,[11] 모든 인간의 이해를 초월하시는 하나님과의 관계 안에

---

10 Fragment 11 in Vaggione's edition of Eunomius: *The Extant Works*, 1987, XV. Cited by G. A. Keith, "Our Knowledge of God: The Relevance of the Debate between Eunomius and the Cappadocians", *Tyndale Bulletin* 41. 1. (1990), 73.

서 인간이 사고할 수 있는 범위의 한계를 의식하였다.

그러므로, 하나님의 영원성과 시공간의 창조에 대한 논의 속에서, 니사의 그레고리(Gregory of Nyssa)는 유노미우스에 반대하면서 추론적인 인간 사고의 한계에 대해 다음과 같이 언급한다:

> 시대를 뛰어 넘으려는 추론적 인간 사고의 노력은 단지 현재 볼 수 있는 것에 제한되며, 그 이상으로 넘어갈 수 없다. 시간과 그 시간이 담고 있는 내용들은 인간의 생각하는 능력에 의해 측정될 수 있을 것 같아 보이나, 그것들은 인간의 사고가 도달할 수 없는 영역에 여전히 남겨져 있으며, 그 세계는 다루어질 수 없으며, 인간에 의해 이해될 수 있는 그 어떤 대상들에 의해 더렵혀지지 않는다. … 따라서 사고의 대상을 붙들려고 노력하는 인간의 사고 기능은 필연적으로 불가해적 존재의 그 어떤 영역에도 도달할 수 없다.12

먼저, 이 주장은, 성부의 성자와의 관계에 있어서, 유노미우스의 아리우스적인 주장에 반대하고 있다. 그레고리에 따르면 유노미우스의 주장은 성부와 성자를 신적 본질과 어울리지 않는 시간의 영역에 종속시키고 있다.[13] 그러나 이 주장은 또한 그레고리의 사고에 있어서 한 중요한 주제를 반영하고 있으며, 그 주제란 다음의 진술에 대한 그의 의식적인 인지일 것이다: 하나님의 본질에 대한 우리의 반성(reflection)은 '선과 후(before and after)' 혹은 '선행함과 뒤이어 일어남(precedence and subsequence)' 이란 시간적 순서에 지배를 받고 있으며, 이것은 우리로 하나님이 제한될 수 있다는 주장에 도달 할 수 없도록 만든다. 인간의 추론적 사고는 그것이 하나님에 대해 알려고 추구하는 것을 넘어서거나, 그것에 도달할 수 없다. 왜냐하

---

11 Anthony Meredith S. J., *The Cappadocians* (London: Geoffrey Chapman, 1995), 54.

12 *Against Eunomius, NPNF*, Vol. V, 69.

13 *Against Eunomius, NPNF*, Vol. V, 68.

면 추론적 사고의 대상은 모든 추론적 사고가 속해 있는 동일한 한계를 벗어날 수 없기 때문이다. 시공간을 초월한 존재와 시공간의 한계에 매여있는 존재 사이에 무한한 질적 차이가 존재하듯이 인간의 추론적 사고의 한계도 같은 경우이다. 이처럼 근본적인 의미에서, 우리는 하나님이 불가해하신 존재임을 먼저 고백해야만 한다.

인간의 추론적 사고의 한계라는 이해 안에서, 다른 두 교부들과 마찬가지로 니사의 그레고리는 '부정신학(apophatic theology)' 을 옹호한다.[14] 그레고리는 말하기를, 하나님으로서의 위엄과 선하심 앞에서 경외함와 두려움의 자세로 하나님께 가까이 나아가기 위해서 우리는 반듯이 "언어와 사고를 초월하는 대상을 침묵 속에서" 경외해야 함을 배워야 한다.[15] 그러므로, 하나님의 존재에 대한 우리의 이해는 우리가 이해할 수 없는 하나님의 존재에 대한 인식과 함께 가야 한다:

> 참된 신앙의 단순성이란 하나님을 하나님의 존재 자체로 믿는 것이다. 다시 말하면, 하나님을 어떤 언어나, 어떤 개념이나, 인간 이해의 어떤 도구로도 붙들 수 없는 존재로, 인간만이 아니라 천사와 같은 존재, 그리고 이 세상 밖의 존재가 지닌 지식의 영역 너머에 존재하시는, 따라서 생각할 수 없으며, 말할 수 없으며, 말로 표현 할 수 있는 모든 것을 초월하시는, 그러나 하나님의 고유 명칭이라 할 수 있는 단 하나의 이름, 곧 "모든 이름 위에 뛰어난 이름"을 지닌 존재로 믿는 것이다.[16]

---

14 '부정신학'은 동방교회 전통에서 중요한 신학함의 한 과정이다. '부정신학' 에 대해서는 다음의 책을 참조하라. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 42. Also, see A. Meredith, *The Cappadocians*, 65.

15 *Against Eunomius, NPNF*, Vol. V, 147.

16 *Against Eunomius, NPNF*, Vol. V, Book I, 99. Gregory's language here certainly is reminiscent of a neo-Platonic conception of God as pure being, incapable of being named and thereby limited in any way. Gregory, however, rejects theagnosticism inherent to neo-Platonism and insists that God can truly be known through his works.

나지안누스의 그레고리 또한, 하나님에 관한 지식에 대한 유노미우스의 견해에 반대하면서, 어떻게 성자가 '나셨는지(begotten)' 를 알 수 있다는 유노미우스의 주장을 다음과 같이 반박한다:

> 그 분이(성자) 나셨다(begotten)는 사실을 당신이 안다는 것은 참으로 놀라운 일이다. 그러나 어떻게(how)란 질문에 대해서는 심지어 천사들도 이해할 수 없을진대 당신은 더 이해 할 수 없다고 생각한다. 당신은 그 일이 어떻게 된 것인지를 우리에게 설명할 수 있는가? 그 일은 (성자를) 낳으신(has begotten) 성부와 (성부로부터) 나오신(was begotten) 성자만이 아시는 그러한 방식으로 되어진 일로, 당신의 연약한 시야를 벗어난 그리고 구름에 가리운 것 이상의 사건이다.[17]

갑바도기아 교부들의 글에서 하나님의 불가해성에 대한 논의들에 주목할 때 이 같은 특별한 상황을 이해하는 것이 중요하다. 갑바도기아 교부들은 *agennetos* 라는 용어를 하나님의 본질(the *ousia* of God)을 표현한 것으로만 제한하는 아리우스주의자인 유노미우스에게 답변하는 상황에서 하나님의 불가해성을 주장했다. 유노미우스에게 있어서, *agennetos* 라는 단어는 우리에게 단지 하나님이 누구인가에 대해 알지 못함(what God is not)을 말하는 것이 아니라, 하나님의 존재, 곧 그의 본체 혹은 본질(the *ousia* of God, what God is)에 대해 긍정적인 것을 알려주는 표현이었다.[18] 따라서 유노미우스는 이 단어가 성부를 성자와 성령과 결정적으로 구별하는 용어라고 생각했다. 그러므로, 이미 지적했듯이 유노미우스의 하나님 언어(God-language)에 대한 이해에서, "성부" 라는 단어는 "나지 않음 혹은 자존(ingenerate)" 이란 단어와 동의어였다. 성자와 성령은 *agennetos* 가 아니기 때

---

17 *Or*., 29.8. *NPNF*, Vol. VII, 303.

18 Greg. Nyssa, *Against Eunomius, NPNF*, Vol. V, 100.

문에, 그리고 이 단어는 신적 본체(divine *ousia*)에 대한 표현으로 제한되기 때문에, 유노미우스는 성부, 성자 그리고 성령의 동일 본질이라는 정통주의 견해에 반대하여 성부 홀로 참된 신이라는 자신의 아리우스적 주장을 발전시켰다.[19]

이 같은 유노미우스의 주장에 대응하면서, 갑바도기아 교부들은 신적 본질의 불가해성을 강조함으로써 성부와 성자에 대한 그의 구별에 반대했다. 논의의 과정에서, 갑바도기아 교부들은 단지 유노미우스의 견해에 반대만 한 것이 아니었다. 그들은 유노미우스처럼 하나님의 본질과 하나님의 본질을 표현하는 혹은 지칭하는 언어들을 동일시하는 오류 없이, 언어들을 하나님께 사용할 수 있는 근거를 제시함으로써 유노미우스의 견해를 대신할 수 있음을 주장했다. 성경, 초대교회 교부들, 그리고 동방교회 전통에서 보편적으로 나타나는 '부정(*apophatic*)' 신학과 함께, 갑바도기아 교부들의 이 같은 신학적 입장은 '긍정(*cataphatic*)' 신학이라 말할 수 있다. "본래 하나님을 본 사람이 없으되 아버지 품속에 있는 독생하신 하나님이 나타내셨느니라(요1:18)." 알렉산드리아의 클레멘트 역시 설명하기를 하나님의 계시에 따라 인간은 하나님을 의로우시며, 선하시며, 주님이시며, 바위라고 부를 수 있다. 그러나 이 모든 언어들은 "그 언어들이 지닌 엄밀한 의미로(직유적으로) 취급되지는 않는다. … 우리는 우리의 생각이 임의적인 것이 아닌 의지할 어떤 것에 근거하고 있음을 보이기 위해 이 언어들을 영광의 호칭들(appellations of honor)로 사용한다."[20]

이 같은 목적을 위해, 세 명의 갑바도기아 교부들 가운데 좀 더 구별되게, 니사의 그레고리는 먼저 하나님의 본체(*ousia*)과 하나님의 행동 혹은 활동

---

19 See. Basil, *De Spiritu Sancto*, 16. 38, *NPNF*., Vol. VII, 23.

20 *Stromata*, PG 9.121B. quoted in Deborah M. Belonick, "Revelation and Metaphors: the Significance of the Trinitarian Names, Father, Son and Holy Spirit," *Union Seminary Quarterly Review*, Vol. 40, no. 3, 31-32.

(*energeia*)을 구분한다. 그리고 이 같은 구분 가운데 그는 하나님에 관한 우리의 "개념들(*epinoia*)"은 계시 안에서 드러난 신적 행동에만 적용된다고 주장한다.[21] 따라서 다른 두 교부들과 함께 니사의 그레고리는 한편으로는 하나님에 대한 우리의 지식은 하나님의 행동(*energeia*)에 대한 반영에 의해 가능함을 말함으로 자신의 입장을 불가지론으로부터 구분하면서, 다른 한편으로 그는 비록 하나님의 행동(*energeia*)에 대한 강조가 그의 후기 신학 전개에서 더욱 분명해지기는 하지만, 하나님의 불가해성이란 자신의 주장을 견지한다.[22]

그레고리는 유노미우스의 입장에 대해 요약하기를 "그(유노미우스)는 하나님의 나지않으심(ungenerate)이 하나님을 개념적으로만 설명할 수 있다는 주장을 거부한다."[23] 다시 말하면, 유노미우스와 아리안주의자들은 "신적 본질은 단순히 그 자체로 나지않음이며(ungeneracy *per se*), 이것이 하나님의 궁극적 위엄의 선포이며, 이 단어가 신성의 위대함을 표현한 것이라 주장한다.[24] 그레고리에 따르면, 이 같은 주장은 이해될 수 없는 하나님의 본체(God's *ousia*)과 우리가 개념화란 과정에 의해 알 수 있는 하나님의 행동(God's *energeia*) 사이에 존재하는 본질적인 구별을 인식하지 못한 것이다: "하나님은 스스로 자신의 존재 가운데 계신 분이다. 그러나 하나님은 스스로 존재하시는 존재로서의 하나님으로서가 아니라, 자신을 부르는 사람들에 의해 사용된 이름으로 불려진다. (하나님의 존재는 말로 표현되어질 수 없는 존재이시기 때문이다). 하지만 하나님은 자신에 대한 이름(호칭)을 인간의 삶을 위한 자신의 행동인 것으로 받아들이신다."[25]

---

21 Kelly, *Early Christian Doctrines*, 266.

22 J. Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives*, 127.

23 *Answer to Eunomius, NPNF*, Vol. V, 255.

24 *Answer to Eunomius, NPNF*, Vol. V, 256.

따라서 유노미우스가 취한 입장의 잘못은 다음의 사실을 인식하지 못한 것이다: "존재하는 것과 불리어진 것(표현되어진 것)은 상호 교환할 수 없다. 왜냐하면 나지않음 이란 하나님의 존재는 나지않음이라 불려진 그의 존재의 결과가 아니라 그렇게 이름 붙여진 결과이기 때문이다."[26] 우리가 하나님에 대해 사용하는 이름들이나 용어들은 하나님의 신적 본질(*ousia*)과 같은 의미로 이해될 수 없다. 이름들이나 용어들은 "하나님의 행동들로부터 개념화란 과정에 의해 나온 것들이기 때문이다."[27] 앞의 인용에서, 그레고리는 개념들 또는 *epinoia*를 다음과 같이 정의한다. 개념들이란 "인간 정신의 작용이며, 이 작용은 말하는 사람들의 신중한 선택에 의존한다. 그리고 이 작용은 일종의 자존적인 존재로서가 아니라, 표현되어진 실체들과의 관계 속에서만 존재(subsist)하는 것이다."[28] 따라서 '나지않음(*agennetos*)' 을 하나님께서 자신의 본질(*ousia*)를 남김없이 드러내고 보여주시기 위해 스스로 선택한 이름으로 말한 유노미우스와는 달리, 그레고리는 하나님의 하나님 되심을 지키기 위해 부적절한 인간의 사고에서 나온 하나님에 대해 사용된 언어들 자체를 그대로의 의미로 받아들이는 것을 거부한다. 앞의 서술에서 보듯이, 그레고리는 신적 본질(*ousia*)과 신적 행동(*energeia*)을 분리하거나 동일선상에 놓는 것을 거부하는 한편, 그는 또한 둘을 동일시하는 하는 것을 거부하며, 하나님에 대한 모든 인간 지식은 신적 행동(*energeia*)에 대한 인간의 개념화일 뿐임을 주장한다.[29] 그러므로, 인

---

25 *Answer to Eunomius, NPNF*, Vol. V, 265. The Cappadocians'strict epistemological distinction between God as he is in his "being" and God as he is in his "actions" has surfaced again in modern debate about the Trinity and the relationship of "*oikonomia*" and "*theologia*". See. LaCugna, *God For Us: The Trinity and Christian Life* (New York: Harper Collins, 1991).

26 *Answer to Eunomius, NPNF*, Vol. V, 266.

27 *Answer to Eunomius, NPNF*, Vol. V, 285.

28 *Answer to Eunomius, NPNF*, Vol. V, 284.

간의 생각이 신적 본질에 대한 일련의 개념들에 도달할 수 있는 것은 하나님께서 이 같은 자신의 행동을 통해 하나님께서 스스로를 알리실 때이며, 이는 또한 하나님의 외적 사역은 하나님의 내적 존재에 신실하게 연결되어 있다는 전제 위에 가능한 것이다.

인간의 하나님에 대한 지식이 하나님의 행동에 대한 인간의 생각으로부터 기인한 개념들에 제한되어 있음에도 불구하고, 그레고리는 이 같은 지식이 인간의 제한된 능력을 위해 충분한 것임을 주장한다: "우리는 상응(accommodation)이란 방법으로 용어들을 하나님께 사용하는데, 때로 하나님께는 적절한 것이 전혀 그에게 속하지 않은 용어로 표현되기도 하며, 또한 그의 본성에 어울리지 않는 것이 그에게 속한 것으로서 표현되기도 한다."[30]

위에서 갑바도기아 교부들이 지적한 것처럼, 하나님에 대해 사용된 용어들이 어떤 의미에서건 하나님의 본질에 대해 직접적이며 포괄적으로 언급한 것은 아니지만, 그 같은 용어들이 인간의 제한된 능력이란 면을 고려 할

---

29 바실 또한 인간의 '개념화' 에 대해 그레고리와 견해에 동의하면서 다음과 같이 말한다: "엄밀히 말해서 우리는 '개념들(epinoia)' 에 의해서 사물의 본질을 움켜 잡을 수 없다. 그럼에도 불구하고 '개념들' 은 사물에 대한 바르고 유용한 지식을 전달한다." '개념들' 에 대한 바실의 견해와 '개념들' 자체에 대해서는 Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy*, 192-198과 192, 각주 20을 보라.

30 *Answer to Eunomius, NPNF*, Vol. V, 263. Readers acquainted with John Calvin's doctrine of revelation, particularly his understanding of God's "accommodation" (*attemperans*) of his Word to our understanding, will recognize similarities between Gregory and Calvin's view. Both Gregory and Calvin employ the language of "accommodation"to affirm the truthfulness and creaturely character of our knowledge of God through revelation. We know God truly through his revelation, but we know him as creatures only could know him, in a manner accommodated to our creatureliness. In my judgment, when Gregory and Calvin declare that we cannot know God's essence or being, though we can know God as he reveals himself in his works, they do not mean to permit agnosticism. We truly know who God is, but this knowledge does not comprehend him. On this, see John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Vol. XX of *The Library of Christian Classics*, ed. John T. McNeill, 1973, I. xiii. 1-6.

때 적절한 것들임을 인식해야 한다. 예를 들면, 니사의 그레고리는, 비록 하나님의 행동(*energeia*)으로부터 기인한 다양한 언어들이 하나님의 본질(*ousia*)을 구성함을 의미하지는 않지만, 그 같은 다양한 용어들을 하나님께 적용해야만 하며, 이는 개념화라는 과정의 한 적합한 부분이라고 지적하고 있다.[31] 이 같은 용어은 일종의 '신적 의미(divine meaning)' 를 지닌 신학 언어들(은유 혹은 유비들)이다.[32] 그러나 하나님에 대해 사용된 그 어떤 언어들도 그 언어들이 언급하는 실체(하나님)를 대신할 수는 없다: "왜냐하면, 하나님에 관한 지식을 표현한 그 어떤 언어들을 우리가 접하더라도 그 모든 언어들은 인간의 특성들을 지적하는 일련의 용어들과 연결되어 있으며 또한 그와 같은 용어들은 유비적으로 의미를 지니고 있기 때문이다."[33] 따라서, 하나님의 불가해성과 인간의 하나님에 대한 지식이 인간을 향한 하나님의 행동으로부터 기인한 개념들에 제한됨을 설명한 후에, 갑바도기아 교부들은 하나님에 대한 참되고 충분한 지식에 대해 언급한다. 비록 이 지식은 상응(accommodation)이란 방법에 의해서 하나님께 사용된 유비들 혹은 용어들의 사용에 의지하고는 있지만, 그 지식은 타당한 것이다. 그러므로, 하나님과 하나님에 대한 언어들을 이해함에 있어서 부정적(*apophatic*)이며 동시에 긍정적(*cataphatic*)인 방법에 근거한 갑바도기아 교부들의 인식론은 '성부, 성자, 성령' 이라는 삼위일체적 언어들을 다루는 아래의 논의를 위해 중요한 근거가 된다.

2.2 갑바도기아 교부들의 삼위일체론: 갑바도기아 교부들이 사용한 언어들의 의미

---

31 *Answer to Eunomius, NPNF*, Vol. V, 285.

32 T. F. Torrance, *Divine Meaning: Studies In Patristic Hermeneutics*, 1995, 202-228.

33 *Answer to Eunomius, NPNF*, Vol. V, 260.

갑바도기아 교부들은 자신들의 삼위일체에 대한 이해를 '하나님의 불가해성에 대한 인식' 그리고 '인간 지식의 한계' 와 함께 전개한다. 한편으로, 그들은 삼위일체를 이해하려는 어떠한 시도도 결코 말로 표현할 수 없는 하나님의 본질(*ousia*)에 도달하거나 그 본질을 남김없이 드러낼 수 없음을 인식하고 있다. '삼위일체론' 은 그 교리의 주체를 대체할 수 없다. 존재와 불리어지는 것은 바뀌어질 수 없다. 그러나 다른 한편으로, 위에서 언급했듯이 교부들은 계시 안에서 드러난 하나님의 행동에 기초하여 하나님을 이해하고 설명하며 궁극적으로는 예배하기 위한 인간의 개념화의 가능성과 필요성에 대해서도 확신하고 있다. 이러한 가능성과 필요성이란 연관 속에서 갑바도기아 교부들의 삼위일체 언어가 이해되어야만 한다.

2.2.1 *Ousia*(본질, 혹은 본체)와 *Hypostasis*(실재 혹은 실체): 구체적인 존재

갑바도기아 교부들의 *ousia*와 *hypostasis*란 용어의 사용을 이해하기 위해서는 4세기 삼위일체 논쟁이란 상황 속에서 형성된 *ousia*와 *hypostasis* 사이의 추상적/구체적 관계에 대한 두 개의 다른 접근들에 대한 이해가 필요하다. 신-니케아주의(Neo-Nicaean)로 자주 언급되는 첫 번째 이해는 *ousia*를 추상적 존재(아리스토텔레스적 견해)로 그리고 *hypostasis*를 구체적 존재로 구별한다. 반면 두 번째는 *ousia*와 *hypostasis* 둘 다를 구체적인 존재로 다룬다.[34] 교부들이 물려받은 이 같은 상황은 하나의 혼돈이었고 다양한 언어들의 이해에 대한 동의가 결여된 것이었으며, 따라서 울프슨(H. A. Wolfson)이 지적했듯이, 정통과 이단에 속한 저술가들 모두 같은 용어를 사용하지만 그러나 다른 의미로 사용함으로써 결과적으로 이단이라는 의심을 받기

34 H. A.Wolfson, *The Philosophy of the Church Father* (Harvard University Press, 1970), 318; 333-335. 특별히 니사의 그레고리의 두 단어에 대한 이해를 위해서는 다음의 책을 참조하라. L. Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Person* (Oxford: OUP, 2005), ch., 2.

도 했다.[35] 그러나 갑바도기아 교부들은 이 같은 상황을 바르게 이해하고 있었다. 그들은 문제가 된 것은 사용된 언어가 아니라 그 언어들이 내포하고 있는 의미임을 인식하고 있었다. 그들은 당시의 논쟁적인 상황에서 사용된 특징적인 언어들을 포기하지 않았으며 새로운 언어들을 함께 채용하여 사용했다. 이는 신학적 인식론에 있어서 철학적 용어들의 은유화란 과정에서 매우 중요하였다. 그들이 사용한 언어들이 그들만의 구별된 의미를 지니고 있다는 사실은 교부들의 *ousia*와 *hypostasis*를 구분하는데 있어서도 중요하였다.

갑바도기아 교부들은 신학적 사실주의 이해 속에서 그들이 전해 받은 것들을 변형시켰고 발전시켰다. 그들은 니케아 공의회의 바른 이해에 대해 제기되었던 격렬한 논쟁, 즉 *ousia*란 용어를 아리스토텔레스적인 제 일 본질(primary *ousia*)로 해석하는 양태론/사벨리안주의, 그리고 *ousia*를 스토아 철학적 혹은 이차적 본질(secondary *ousia*)로 이해하면 삼신론을 내포하게 되는 논쟁들을 극복하였다.[36] 따라서 교부들의 입장을 정리하면, "*ousia*는 구체적인 존재, 즉 '단 하나의 구별되거나 나누어지지 않는 본질(본체)로 삼위(three Persons or *Hypostases*) 각각 안에서 동일하게 드러나는 존재" 이다.[37] 그들은 *ousia*와 *hypostasis*를 구체적인 실체(재)라는 의미 속에서 사용했으며,[38] 어떻게 이 두 용어들이 일정한 의미 속에서 서로 연결되어 있는지를 설명하기 위해 유비들을 사용했다. 하지만 교부들은 유비들의 부족함을 동시에 충분히 인식하고 있었다.[39]

교부들은 단번에 하나님의 존재에 대한 아리스토텔레스적이며 스토아

---

35 Wolfson, *The Philosophy of the Church Father*,, 334.

36 Wolfson, *The Philosophy of the Church Father*,,336.

37 Prestige, *Patristic Thought*, 265.

38 Kelly, Early *Christian Doctrines*, 268.

39 Kelly, Early *Christian Doctrines*, 268-267.

적인 접근들에 내재된 추상적이며 범신론적인 함의들 둘 다를 제거했다. *ousia*와 *hypostasis* 두 용어는 이제 구체적인 실체(재)라는 새로운 의미를 지닌 은유(metaphor)로서 이해되어야만 한다.

2.2.2 갑바도기아 교부들의 삼위일체론에서의 *ousia*와 *hypostasis*의 관계

*Ousia*와 *hypostasis*의 관계는 갑바도기아 교부들의 삼위일체 신학의 중심이다. 이 둘의 관계를 함께 생각하는 것이야 말로 삼위일체 하나님에 대한 갑바도기아 교부들의 관심의 핵심을 이해할 수 있는 길이다. 이 용어의 어원적 파생어들과 의미들에 집중함으로써, 교부들은 *ousia*와 *hypostases*가 실제적으로는 서로 연결되어 있지 않다는 위험한 암시(implications)들을 인지하고 있었다. 그러나 교부들은 이 용어들의 관계에 대해 논의하지 않고는 하나님의 본질에 대한 어떤 논의도 진행될 수 없음을 또한 알고 있었다. 이 두 단어를 함께 이해할 때에만 하나님에 대한 의미 있는 내용들 알 수 있게 된다.

나지아누스의 그레고리는 *ousia*와 *hypostasis*가 서로 불리 될 수 없음을 잘 알고 있었다: "하나님의 본질(체, *ousia*)를 인식하는 순간 나는 동시에 삼위(*hypostasis*)의 광채에 휩싸인다; 그리고 삼위를 구분하는 순간 나는 하나님의 본질로 인도 된다."[40] 니사의 그레고리 또한 우리는 *ousia*와 *hypostasis* 사이에 어떠한 간극도 인식할 수 없다고 주장한다: "성부와 성자와 성령 안에서 그 놀라운 영광을 경험하는 자는 영광에 있어서 그 삼위 사이에 어떤 내적 차이도 구분할 수 없다. 왜냐하면 삼위 사이에 어떤 것도 끼워 들어갈 수 없기 때문이다."[41] 또한 "(하나님으로서의)본질의 연속성은 실재들(*hypostases*)의 구분에 의해 결코 나뉘어 질 수 없으며, 또한 삼위의 구분됨

40 Greg. Naz., *Or, 40.41, NPNF*, Vol. VII, 375.

41 Greg. Nyssa, *Ep*. 38.4, in Basil, *Ep*., *NPNF*, Vol. VIII, 139.

은 본질의 연합(the community of essence) 안에서 혼합될 수 없다."[42]

하나의 (신적) 본질(*ousia*)은 세 실재들(*hypostases*)안에 동시에 존재한다는 표현 안에 갑바도기아 교부들의 교리의 핵심이 담겨있다. 신성은 "구분된 삼위 안에… 나뉘어지지 않음(undivided… in divided Persons)"으로 존재한다고 말할 수 있다.[43] 그러므로 우리는 후에 이름 붙여진 '세 신적 위격들의 (신성 안에) 상호 내주(혹은 침투)' 라는 *perichoresis*라는 개념에 이르게 된다. 따라서 각각의 세 위격들(persons, *hypostases*)이 서로가 서로 안에 내주하며 같은 신적 본질(substance)을 공유한다는 주장이 삼신론에 대한 바른 변증이다.

그러나, 갑바도기아 교부들은 결코 *ousia*와 *hypostases*를 혼동하거나 혼합하지 않았다: *ousia*는 *hypostasis*없이 존재하지 않으며 *hypostasis*가 함께 공유하는 것이며, 반면 *hypostasis*는 고유하고 구별되는 것을 표현한 것이다. 이 같은 점은 바실의 다음 두 인용에서도 분명히 드러난다: "그러므로, 신성(Godhead)의 경우에 있어서, 우리는 존재에 있어서 서로 다름을 말하지 않기 위해서 한 *ousia* 혹은 한 본질을 고백한다. 그러나 우리는 또한 성부, 성자 그리고 성령에 대한 우리의 개념이 혼동 없이 분명하도록 하기 위해서 한 구별된 혹은 특정의 *hypostasis*(위격)을 고백한다."[44] 또한 바실은 다른 곳에서 말하기를, "공통적인 것이 특별한(구별된) 것을 소유하는 것과 같이 *ousia*도 *hypostasis*와 동일한 관계를 갖는다."[45] 위격들 사이의 구별은 그들의 '존재의 방식(*tropos tes hyparxeos*, mode of being)' 에 의해 규정되어진다: 성자는 나셨으며(generate), 성령은 나오신(proceed) 분이며, 성부는 나

---

42 Greg. Nyssa, *Ep*. 38.4, in Basil, *Ep*., *NPNF*, Vol. VIII, 139.

43 Greg. Naz., *Or. 31.14. NPNF*, Vol. VII, 322.

44 Basil, *Ep. 236.6, NPNF*, Vol. VIII, 278.

45 Basil, *Ep. 214.4, NPNF*, Vol. VIII, 254.

지 않으신 분이시다(ungenerate).[46] 켈리(N. D. Kelly)가 지적했듯이, "신적 위격들의 구별은 그들의 기원과 상호 관계 내에 근거한다."[47]

그러나, '존재의 방식' 에 따른 위격들 사이의 차이들이 열거될 때에도 그것은 신적 본질의 공유를 붕괴시키는 것은 아니다. 또한 신적 본질의 공유로 인해 위격들의 개별적인 특징들이 혼동되는 것도 아니다. 이 둘은 함께 "하나의 연합된 분리이며 분리된 연합이다(a united separation and a separated union)."[48] 또한 교부들은(이 경우 니사의 그레고리와 바실) '위격들' 은 '본질' 보다 우선하지 않는 것으로 보았으며, 성부, 성자 성령을 하나님으로 함께 예배하였다.[49]

갑바도기아 교부들은 각각의 위격들 사이의 차이점을 표현하는 것을 두려워하지 않았다.[50] 하지만 "분리되어질 수 없는 구분됨과 구분됨 가운에 연합됨. 따라서 신성은 삼위 안에 하나이며 삼위는 한 신성을 공유함"[51] 을 말함으로 균형 잡힌 하나님에 대한 이해를 추구했다. 지금까지의 논의를 정리하면, 갑바도기아 교부들의 "한 본질, 세 위격(One Being, Three Persons(*hypostases*))" 이란 형식은 다음과 같은 사실을 확증한다: "본질(*ousia*)이란 세 위격의 내적 관계 속에서 고려되어야 하며, 그리고 위격(Person, *hypostasis*)이란 세 위격의 타자성(otherness), 곧 위 격들 사이의 상대적 관계 속에서 고려되어야 한다."[52] 그러므로, 갑바도기아 교부들의 용어

---

46 Basil, *Ep. 236.6, NPNF*, Vol. VIII, 278; Nazianzus, *Or.* 29.2. *NPNF*, Vol. VII, 301.

47 Kelly, *Early Christian Doctrines*, 265.

48 A. Meredith, *The Cappadocians*, 108.

49 Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Person*, 60.

50 In drawing a clear distinction between *ousia* and *hypostasis* in order to giveattention to the divine three Persons, the Cappadocians, particularly Basil shown above, seemed to withdraw from the unique and concrete personal sense of *ousia* in Nicene and Athanasian theology. See, T. F. Torrance, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*, 129.

51 Greg. Naz., *Or*. 39.11. *NPNF*, Vol. VII, 355. Also, see *Or*., 31.14, 33.16, 322, 334.

들인, *ousia*와 *hypostasis*로 설명된 '하나님의 존재'는 '관계 안에 있다'는 것이다(The Being of God is in relation).

3 맺는 글: 갑바도기아 교부들의 삼위 하나님에 대한 이해 안에서 '성부, 성자, 성령'이란 하나님의 이름의 의미: '은유(metaphor)에서 관계(relation)로'

3.1 아리우스주의자들과의 논쟁 속에서의 성부라는 하나님의 이름의 의미

아리우스주의자들은 하나님을 '성부' 대신 '창조주'로 불렀으며, 따라서 삼위일체의 제 일 위의 의미, 즉 '아버지 됨(혹은 부성, fatherhood)'의 의미는 아리우스 논쟁의 중심이 되었다. '아버지 됨'을 문자적으로 그리고 생물학적 유비로 이해하려는 경향은 하나님의 이름으로 이 단어를 사용하는 것을 위협했다. 생물학적으로 말하면, 아들은 언제나 그의 아버지를 따라 오는 것이며, 따라서 어떤 아들도 아버지 보다 먼저 존재할 수 없다. 그러므로 '성부'라는 하나님의 이름을 문자적(생물학적)으로 이해한 아리우스주의자들은 성자는 성부 다음에 존재했으며, 하나님의 신적인 아들이 아니라 단지 가장 우월한 피조물에 불과한 존재라고 말한다.

아리우스주의자인 유노미우스에게 답하면서, 나지아누스의 그레고리는 하나님을 남성으로 생각한 유노미우스의 어리석음을 비웃었다. 왜냐하면 "하나님이 성부로 불리어지고, 신성(Godhead)이 언어적으로 여성 명사이고, 그리고 성령이 중성 명사로 쓰이고 있는데, 이유는 이 단어들은 생물

52 T. F. Torrance, *The Christian Doctrine of God*,, 131. Torrance also says this was already implied in the concept of the *homoousion* of the Nicene Creed. See, 129.

학적 발생과는 아무 관련이 없기 때문이다."[53] 철학적, 물질적, 생물학적인 개념들은 여기서 배제되었다. 그레고리는 같은 설교에서, 하나님의 아버지 됨은 결혼, 임신, 조산술 또는 유산의 위험과 같은 것과 전혀 관계가 없다고 말한다.[54] 니사의 그레고리 또한 성부는 남성 피조물이 아님을 주장한다. 그는 "이 은유(성부)는 표현된 것 보다 더 깊은 의미를 함의하고 있다"[55] 고 말하며, '더 깊은 의미' 란 "하나님이 남성 혹은 남자일 수 없다는 것인데, 그 이유는 하나님은 인간의 성(gender)을 초월하시기 때문이다. 하나님을 '신적인 성부(divine Father)' 라 부르는 것은 성부의 성자와의 존재(혹은 관계)의 방식이 비록 불완전하기는 하지만 피조물인 인간의 이해를 위해 인간의 방식으로 표현된 것 뿐이라 주장한다. 그러나 하나님의 존재의 방식은 제한된 시공간에 갇힌 인간의 아버지들과는 달리 영원하며, 시공간을 초월한다.[56] 동시에 이것은 성부의 성자와의 관계가 창조, 구속, 종말이라는 전 구속사 속에서도 지속되는 것임을 의미한다.[57]

갑바도기아 신학자들에 의해 주장된 이 견해는 오늘날 '성부' (또한 '성자' 와 '성령')란 용어에 대한 현대 여성신학자들의 도전에 어떻게 답을 해야 할 것인가 하는 생각에도 도움을 줄 수 있는 중요한 내용이다. '성부' 란 단어는 가부장적 교회 구조와 문화로부터 기인한 하나의 유해한 은유로써 여성신학자들에 의해 주장된다. 그러나, '성부' 란 단어는 문화에 사로잡힌 은유가 아니며, 갑바도기아 교부들이 이해한 것처럼, 성부의 성자 그리고 성령과의 관계 속에서 사용된 가장 적절한 성경 언어이다. 예를 들면, 한 사람이 아버지가 된다는 것은 한 아들이 그 관계에 포함될 때인 것처럼, '성

53 *Or*., 31.7, *NPNF*, Vol. VII. 320.

54 *Or*., 31.7, *NPNF*, Vol. VII. 320.

55 *Against Eunomius, NPNF*, Vol, V, 63.

56 Greg. Nyssa, *Against Eunomius, NPNF*, Vol. V, 153-155.

57 T. Smail., *The Forgotten Father* (London: Hodder and Stoughton, 1980), 66-71.

부' 란 단어는 우리로 하여금 자연스럽게 삼위일체의 또 다른 구성원(위격)을 생각하도록 인도하게 된다. 비록 '성부' 라는 단어가 인간의 관계 속에서 사용된 것이 채용되었지만, 이 단어는 이 같은 부성적 특징을 지니고 있는 삼위일체의 첫 번째 위격을 서술하는 가장 적절한 단어이다. 그러므로, 갑바도기아 교부들에게 있어서 '성부' 란 단어의 의미는 '창조주' 혹은 '조물주' 란 단어가 표현 할 수 있는 것 이상의 중요한 의미를 지닌다.

3.2 성부, 성자, 성령: 관계적 이름들

갑바도기아 교부들은 아리우스주의자들과의 논쟁 속에서 삼위일체 이름만을 옹호했던 것은 아니었다. 더욱 중요한 것은 그들이 삼위일체의 특징, 즉 삼위일체의 세 위격들 사이의 관계와 왜 교회가 성부, 성자, 성령이라는 성경적이며 전통적인 언어를 지키려고 노력했는가를 설명했다는 점이다. 니사의 그레고리는 삼위의 이름을 삼위일체의 세 위격들 사이의 관계를 함축하며 또한 삼위일체의 위격들을 사랑의 공동체(communion of love) 내에 공존하는 독립된 세 위격들로 구별하는 이름으로 이해했다. 좀 더 조심스럽게, 그는 그 이름들을 삼위일체 하나님의 내적 삶을 이해할 수 있도록 돕는 계시된 단서로서의 '관계적 언어(relational language)' 로 보았다:

> 역사서들, 선지서들 그리고 율법서들에 하나님을 가리키는 수 많은 다른 이름(명칭)들이 있었지만, 우리 주 그리스도께서는 이 모든 것들을 두시고 자존하시는 분에 대한 우리의 신앙을 위해 이 명칭들을 우리에게 주시면서 다음과 같이 선언하신다. '성부, 성자 성령' 이란 이름은 우리로 하여금 절대적인 존재이시며, 한 분이시나 하나가 아닌 그 분에 대한 이해를 얻도록 하기에 충분한 것이다.[58]

나지아누스의 그레고리 또한 다음과 같이 설명한다: "성부란 이름은 본질에 대한 이름이 아니다. 이것은 관계의 이름이며, 그 관계 안에서 성부는 성자를 그리고 성자는 성부를 대면한다."[59]

갑바도기아 교부들의 위대한 성취는 바로 이 같은 방식의 이해이며, 이 이해 안에서 그들은 삼위일체의 세 위격을 "관계적(relational)"으로 규정했다.[60] 삼위일체의 세 신적 위격들인, 성부, 성자, 성령 하나님은 오직 그들 사이의 관계들에 의해 규정되며 따라서 그들의 서로를 향한 관계들을 떠나서는 완전히 이해될 수 없다. 바로 이 같은 서로를 향한 관계 안에서 "삼위일체의 각 위격은 다른 위격들을 규정하며 동시에 다른 위격들에 의해서 규정된다."[61] 서로가 서로를 향한 관계성 없이, 세 위격들은 자신들의 존재를 구성할 수 없으며, 자신들의 존재를 규정할 수도 없다. 따라서, 세 위격의 이름들인, 성부, 성자, 성령은, 갑바도기아 교부들에게 있어서, 단순한 은유적 표현을 넘어 관계적이며 위(인)격적 이름이며, 이 이름에 의해서 우리는 내적인 신적 관계들 안(in the inner divine relations)에 존재하시는 삼위일체의 세 위격들이 '실재적인 관계(subsistent relations)'로써 존재하심을 깨닫게 된다.[62] 지지올라스(John Zizioulas)가 요약했듯이, "존재하는 것과

---

58 *Against Enomius, NPNF*, Vol. V, 102.

59 *Or*., 29.16, *NPNF*, Vol. VII, 307.

60 *The Forgotten Trinity*, vol. 1, 22.

61 T. G. Weinandy, *Does God Suffer?* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 117.

62 To be a 'subsistent relations', T. Weinandy remarks, means that "The Father subsists as Father only in relation to the Son and Holy Spirit. The Son subsists as Son only in relation to the Father and the Holy Spirit. And the Holy Spirit subsists as Holy Spirit only in relation to the Father and the Son." T. Weinandy, *The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*, 81-82. Also see, *Does God Suffer?* 114-119. Weinandy also says: "As designating subsistent relations or relations fully in act, the terms 'Father', 'Son' and 'Holy Spirit' are therefore *verbs*, for they refer to, define, and name, solely and exclusively, the *interrelated acts* by which all three persons are who they are." Weinandy, *Does God Suffer?*, 118.

관계 안에 존재하는 것이 동일시 된다(to be and to be in relation becomes identical)."[63]

실제적인 면에서, 이 관계적인 이름이 "우리가 하나님의 사랑의 공동체 안으로 들어 오도록 초대될 때, 우리가 성적인(gender) 것들이 전혀 자리할 수 없는 세 위격들의 공동체 안으로 들어감을 기억하도록 한다."[64] 그리스도인들의 예배와 예전 그리고 삶 속에서, 성자 안에서 성령을 통한 성부를 향한 신앙 고백을 통한 삼위일체 하나님의 세 신적 위격들의 공동체에 참여됨으로써, 우리들 모두는 사회와 교회 안에서 인간됨의 의미가 무엇인지를 발견하게 된다. 또한 하나님과 세상이 어떻게 연결되며, 인간과 세상이 창조주의 피조물이 된다는 것이 무엇을 의미하는지가 삼위 하나님, 곧, 성부와 성자와 성령 안에서, 비록 완전하지는 않을지라도 온전히 발견되어질 것이다.

이 같은 삼위일체 이름들의 구별된 관계적 특징들 때문에, 갑바도기아 신학자들은 당대에 좀 더 걸 맞는 용어들을 만들기 위해 삼위일체적 용어들을 바꾸지 않았다. 대신 그들은 성부와 성자와 성령이란 언어들이 당대의 가부장적 문화의 산물이 아니라 하나님의 영에 의해 하나님을 위한 '계시된 이름들' 로 인식했다.[65]

그러므로 성부, 성자, 성령이란 삼위일체 하나님의 관계적인 이름들은 오늘날 여성신학자들이 주장하듯이 '어머니, 사랑하는 자 그리고 친구(mother, lover and friend)' 와 같은 성 중립적인 용어들이나, 또는 '창조자, 구원자 그리고 보존하는 자(Creator, Redeemer and Sustainer)' 와 같은 기능적

---

63 John D. Zizioulas, *Being as Communion: studies in Personhood and the Church*(London: Darton, Longman and Todd, 1985), 88. It need to be pointed here that Zizioulas' formulation of the Trinity as 'Being-in-relation' can be regarded as a collective metaphor for the being of God.

64 *The Forgotten Trinity*, vol. 2, 32.

65 *Against Eunomius, NPNF*, Vol. V, 101-102.

용어들로 바뀔 수 없다.[66] 또한 그리스도인의 신앙에 있어서도, 삼위일체 하나님의 이름을 '여성신학자들의 형식' 이나 '기능적 용어들' 로 바꾸는 것은 기독교의 하나님을 기독교적 실천 속에서 '거짓 신들' 로 바꾸는 위험한 행동이라 할 수 있다.

3.3 삼위일체 하나님의 이름들과 그리스도인의 삶

바실은 우리의 신앙을 위해 다음과 같이 말한다: "우리가 성경으로부터 받은 그 이름들을 고백하는 것 그리고 그 이름들을 대체하려는 모든 시도들을 피하는 것만으로도 우리에게 충분하다."[67] 또한 그는 "우리는 우리가 받은 그 이름들 안에서 세례와 연결되며, 세례 받을 때 그 이름들 안에서 신앙을 고백하며, 이처럼 고백했기에 성부와 성자와 성신께 영광을 돌린다."[68]

갑바도기아 교부들은 삼위일체 이름들을 현대의 신학 일각에서 제기하는 것처럼 성 차별적이거나 가부장적인 언어로 보지 않았으며 그런 생각을 하지 않았다. 오히려 그들에게 있어서, 하나님을 '성부, 성자, 성령' 으로 부르는 것은 삼위일체 하나님이 사랑, 상호성, 자기 비움과 나눔, 자유, 그리고 공동체적 교제에 근거한 관계 안에서 존재하심을 의미했다. 따라서 삼위 하나님의 관계적 이름인 성부와 성자와 성령은 초대 교회와 오늘의 교회에 속한 모든 공동체를 위한 중심 신앙이다. 세 신적 위격들 사이의 영원한 교제(*koinonia*)는 그 안에 "유대인이나 이방인도 없으며, 노예나 자유자, 남자와 여자도 없는(갈3:28; 골3:11)" 그리스도의 몸인 교회 공동체의 신앙

---

66 See G. Wainwright, "The Doctrine of the Trinity: Where the Church Stands or Falls", *Interpretation*, vol. 45, (April, 1991), 121-124. Also, see, Jenson, *The Triune Identity*, Ch. 1.

67 Basil, *Ep*. 175, *NPNF*, Vol. VIII, 220.

68 Basil, *Ep*. 125.3, *NPNF*, Vol. VIII, 195.

과 삶을 위한 확실한 근거이다. 이 이름들을 통해서, 인간은 구원의 역사 안에서 삼위일체의 세 위격들을 만나며, 세례와 예배를 통해 삼위의 교제 안으로 초대되며, 그리스도인으로서의 삶을 통해 다른 사람들과 이 사랑의 교제를 나누게 된다(요 17장).

천 오백 여 년이 지났지만, 갑바도기아 교부들의 신앙을 따라, 스코틀랜드의 위대한 설교가였던 제임스 스튜어트(James S. Stewart)는 다음과 같이 고백함으로 교부들의 신앙을 계승한다: "성부, 성자, 성령이라고 말하기 전까지는 '신' 이라는 단어가 포함한 모든 것을 말할 수 없지 않겠습니까?"[69] 이것이 바로 우리가 오늘도 삼위일체 하나님을 성부, 성자 성령 하나님으로 믿고 고백해야만 하는 이유일 것이다.

69 James, S, Stewart, *The Strong Name* (New York: Charles Scribner's Sons, 1941), 254.

참고문헌

Basil of Caesarea. *The Nicene and Post Nicene Father*, 2nd series, Vol. VIII. Edited by P. Schaff, Grand Rapids: Eerdmans, 1984 (reprinted).

Belonick, D. M. "Revelation and Metaphors: the Significance of the Trinitarian Names, Father, Son and Holy Spirit." *Union Seminary Quarterly Review*. Vol. 40. no. 3: 31-42.

Calvin, J. *Institutes of the Christian Religion*. Vol. XX of *The Library of Christian Classics*. Edited by John T. McNeill, Philadelphia: The Westminster Press, 1973.

Gregory of Nazianzus. *The Nicene and Post Nicene Father*. 2nd series. Vol. VII, Edited by P. Schaff, Grand Rapids: Eerdmans, 1892 (1984 reprinted).

Gregory of Nyssa. *The Nicene and Post Nicene Father*. 2nd series. Vol. VII. P. Edited by Schaff, Grand Rapids: Eerdmans, 1892 (1984 reprinted).

Keith, G. A. "Our Knowledge of God: The Relevance of the Debate between Eunomius and the Cappadocians." *Tyndale Bulletin* 41.1. (1990): 60-88.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrine*. fifth edn. London: A & C Black, 1977.

LaCugna, C. M. *God For Us: The Trinity and Christian Life*. New York: Harper Collins, 1991.

Lewis, Ayres. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: OUP, 2004.

Lossky, V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Cambridge and London: James Clarke and Co. Ltd., 1973.

McFague, S. *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*, London:SCM Press, 1975.

_____. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. London: SCM Press, 1982.

_____. *Model of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. London: SCM Press, 1987.

_____. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress, 1993.

Meredith, A. *The Cappadocians*. London: Geoffrey Chapman, 1995.

Patterson, S. *Realist Christian Theology in a Postmodern Age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Prestige, G. L. *God in Patristic Thought*. London: SPCK, 1966.

Ruether, R. R. *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Smail, T. A. *The Forgotten Father*, (London: Hodder and Stoughton. 1980. *The Forgotten Trinity. The Report of the B.C.C. Study Commission on Trinitarian Doctrine Today*. London:

British Council of Churches, Inter-Church House, 1989, Vol. 1 and 2.
Stead, G. C. *Divine Substance*. Oxford: Clarendon, 1977.
Stewart, James, S. *The Strong Name*. New York: Charles Scribner's Sons, 1941.
Turcescu Lucian. *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Person*. Oxford: OUP, 2005.
Torrence, T. F. "Theological realism" in *The Philosophical Frontiers of Christian Theology* edited by Hebblethwaite and S. Sutherland. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
_____. *Divine Meaning: Studies In Patristic Hermeneutics*. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
_____. *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*. Edinburgh: T&T Clark, 1996.
Wainwright, G. "The Doctrine of the Trinity: Where the Church Stands or Falls," *Interpretation*. vol. 45 (April, 1991): 117-132.
Weinandy, T. G. *Does God Suffer?* Edinburgh: T&T Clark, 2000.
Wolfson, H. A. *The Philosophy of the Church Father*. Harvard University Press, 1970.
Zizioulas, John D. *Being as Communion: studies in Personhood and the Church.* London: Darton, Longman and Todd, 1985.
_____. "The Doctrine of The Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution" in *Trinitarian Theology Today* edited by C. Schwobel. Edinburgh: T&T Clark, 1995: 44-60.

영문초록

The Cappadocian Father's Understanding of the Trinitarian God-Language: From Metaphor to Relation.

Jung, Gun
Anyang University

In recent times the doctrine of the Trinity has provoked a flood of literature from contemporary theologians. Waves of information concerning relationality, community and identity have washed up on the shores of Christian bookshops. The deluge has had a great deal of success in bringing the doctrine to a high tide of interest and relevance within the daily flow of Christian life. In fact, the Trinity can be said to soak the academic mindset of systematic theologians and to water the congregations they serve.

The today's world, however, seeks out the voices of the hitherto unnoticed and suppressed. One of the voices is the feminist challenge. Some feminist theologians have decided that the problems handed down from the beginning of the Christian tradition produced in the patriarchal culture are insoluble. Their premise is that the traditional explication of the Trinity and the Trinitarian God-language has promoted a biased and false linguistic perception of a masculine and, by implication, male Divinity. So, they have concluded that, without change, Christianity is no more compatible with the religious needs and aspirations of women. This strategy is based on the claim that God-languages in Scripture are metaphorical. Therefore, for those for whom it is an unhelpful way of describing God, feminists insist that other more helpful metaphors for today should be used in worship and liturgy.

There is another way of understanding the language used for God in Scripture. Rather than seeing God-language as a tool which we choose to make sense of God, we understand it as God's gift to us through which God reveals who he is. This means that God-language, particularly theological metaphor in this discussion, is related to God's use of the language in the Word of God through the power of Holy Spirit rather than to our own use of the language in human experience. Language is limited to what is revealed by the

particular object to which it refers. This approach to God-language, taken by the Cappadocian Fathers, can be called a 'theological realist' way.

If theology matters, Christian worship, liturgy and life also matter. Theology must contribute to make Christian practice a 'theologically-based' action and confession. This aspect is important for the practical theology. In order to be Christian worship, liturgy and life, it must refer to God as Father, Son, and Holy Spirit in our prayers, praises, and baptism as it is written in Scripture. Moreover, it should be argued for the faith and life of the church in this thesis that God is neither male nor female and, simultaneously, that God-language is not gender-originated or gender-specific language. Instead, God is the personal and relational being who is made known to us as the Father, the Son and the Holy Spirit in a way which is beyond gender. This relational God is not only for us but also with us, so that only by participation in His life are we able to share his glorious life without discrimination between male and female and to love one another as He is in himself.

Key Words : Cappadocian Fathers, Trinitarian names, Ousia, Hypostasis (Person), Relation,