

아테네와 예루살렘 사이의 삼위일체

크리스토프 슈뢰벨

I. 오직 성경으로 및 삼위일체론

“[모든] 교사들과 모든 교의들을 평가하고 판단할 수 있는 유일한 규칙과 기준은 구약과 신약의 예언적 및 사도적 성경들일 뿐이다”¹라는 점은 종교개혁자들의 공통된 확신이며, 비텐베르크, 취리히, 제네바 사이의 본질적인 연결점이다. 종교개혁 때에 성경의 권위에 호소하는 것은 보편적으로 호소되었고 그리스도교회에서 입증되었던 보편적 권위에 호소하는 것을 의미하였다. 그러나 오직 성경에 대한 강조는 교회의 전통, 교부들의 신학, 교회의 현재의 가르침에게는 이차적인 권위, 즉 성경의 권위에 대해서는 상대적인 권위를 인정하는 중대한 추진력을 가졌다. 초기교회의 에큐메니칼 신조들을 성경의 권위에 상대적인 것으로 이해하는 입장은 성경과는 무관한 권위에 대한 어떠한 주장도 의문시하였을 뿐만 아니라(그러한 권위를 가진 적이 결코 없었다), 또한 그것들이 성경의 해석과 요약으로서의 지니는 의미를 강조하였다. 그러나, 소위 ‘성경 원리’는 종교개혁의 전통에서는 신학이 교회의 모든 교리를 성경과 관련하여 해석해야 하는 것을 의무적인 것으로 만들었음이 분명하다. 성경과 관련하여 해석한다는 것은 교리를 옹호하는 것과 교리를 비판하는 것을 모두 함의하였다. 교리를 성경과 관련을 맺게 하는 과제는 그러므로 종교개혁에서 성경과 교리의 관계를 이해하는 것에 의해 강조된다. 이것은 모든 종교개혁자들 사이의 공통 기반이다. 그러나 이러한 요구를 어떻게 충족할 것인가라는 문제로 인하여 종교개혁의 여러 다른 흐름들에서는 성경의 신학적 사용을 오히려 다르게 하도록 허용하였다.

성경의 권위가 교회의 가르침들이 지니는 파생된 권위와 맺는 본질적인 연관성은 교회에서 받아들여진 교리를 비판하는 도구로서 종교개혁 이후로 계속 사용될 수 있었다. 이러한 점은 삼위일체 교리와 그리스도의 인격 및 사역의 교리와 관련하여 특히 분명하다. 종교개혁의 교회들에 있었던 반삼위일체적 가르침들의 시작들은 모두 보여준다. 즉, ‘성경 원리’가 삼위일체적 가르침을 비판하기 위하여 사용되거나, 또는 그것을 ‘교황주의적인 것’이라고 여기며, 즉 로마교회의 전통과

¹ 화해신조 요약 1.

구조와 밀접하게 연결된 교리적 사치이라고 여기며 거절하기 위하여 사용된다.² 그러한 비판에 대한 응답은 단순히 전통의 권위에 또는 교회의 권위에 호소하는 것으로는 될 수 없었고, 그러나 반삼위일체적 가르침들이 성경과 모순되었다는 점을 보여주어야만 하였다.

그러나, 종교개혁가들이 성경에 호소함으로써 삼위일체론을 옹호하였던 방식을 세밀하게 살펴본다면, 그들은 성경으로부터 삼위일체 교리의 자구와 개념화를 증명하려고 하지 않았고, 성경이 교리적 정식들의 근거와 주제를 제공하고 있음을 보여주려고 시도하였음을 알 수 있다. 그들이 시도하였던 것은 교리적 정식들의 개념화가 신학적으로 정당화될 수 있음을 성경주석을 통하여 보여주려고 하였다. “아테네(Athens)”가 그리스 철학을 간편하게 가리키는 약어이고, “예루살렘(Jerusalem)”이 히브리어 성경에서 드러난 성경적 접근을 가리키는 이름표라고 한다면, 종교개혁가들은 예루살렘에 기원을 두었던 수단으로 아테네가 옳다는 점을 보여주려고 시도하였다고 말할 수 있다. 그러나 종교개혁에서 성경으로부터 교리를 판단하는 것은 예전, 말씀선포, 성례집행, 삼위일체적 기도에서의 성경사용으로부터 결코 분리되지 아니하였다.

이러한 점은 삼위일체와 관련된 사항들에 있어서 특별히 중요하다. 예를 들면, 루터에게는 삼위일체 교리가 모든 다른 교리들이 기반하는 최고의 신앙조항일 뿐만 아니라, 신앙의 내용과 형성이 어떻게 함께 어울릴 수 있는지를 설명하는 교리이다.³ 대요리문답은 이것을 하나님의 삼중적인 신적 자기희생의 관점으로 설명한다. 한편으로 이것이 성부로부터 나와서 성자와 성령을 거치는 것으로 보여질 수 있지만, 우리는 이러한 선물을 받아들이기만 할 수 있다. 이러한 선물은 우리가 성부의 마음의 가장 깊은 곳을 볼 수 있는 성자 안에서 성령을 통하여 믿음 안에서 우리에게 하나님과의 연합을 허락하여 준다. 신앙의 형성에 관한 삼위일체적 이해가 또한 성경의 역할과 권위를 설명한다고 말하는 것은 과도한 주장은 아닐 것이다. 성경의 증언을 옹호하는 성령의 내적인 증거에 의해서, 외적인 말씀인 그리스도의 복음의 진리가 확증되고, 이를 통하여 신자들이 그리스도를 성부 하나님의 참된 계시로서 볼 수 있도록 한다. 그러므로 성경은 소위 구(舊) 개신교 정통주의 신학에서 이중적인, 그러나 서로 연결된, 조직적인 위치를 가졌다. 하나는 신학적 지식의 원리들을 성찰하는

² 참조. George H. Williams, *The Radical Reformation (급진적 종교개혁)*, Philadelphia: Westminster, 1962 esp. chapter 25 “Anti-Trinitarian Anabaptism in Poland (폴란드의 반(反)-삼위일체적 재세례파)”, 639-669.

³ 참조. Christoph Schwöbel, *The Triune God of Grace: Trinitarian Thinking in the Theology of the Reformers (은혜의 삼위일체 하나님: 종교개혁가들의 신학에서의 삼위일체적 사유)*, in: *The Christian Understanding of God (기독교의 하나님 이해)*, ed. by James M. Byrne, Dublin: Columba Press, 1993, 49-64.

신학서론에서의 위치이고, 다른 하나는 “성령의 은혜의 적용”에 관한 교리라는 제목으로 다루어진 구원의 수단에 관한 항목에서의 위치이다.

종교개혁가들의 신학은 삼위일체 교리와 성경의 해석 사이의 연결을 잘 보여주었다. 그러나 계몽주의의 여파로 나타난 성경해석이 교회교리와 독립되고 교회예전에서의 성경사용과 독립된 역사적 탐구의 훈련이 되었을 때에 그러한 연결은 철저하게 의문시되었다. 이러한 접근법의 전반적인 결과로 성경 안에서 삼위일체 교리를 발견할 수 없다는 견해가 나타났다. 만약 삼위일체 교리가 성경에 실제적인 기초를 가지고 있지 않다면, “그리스 정신”이라고 아마도 여겨질 수 있는 또 다른 형태의 추론에 그 기초를 가져야만 한다. 이렇게 하여 삼위일체 교리가 아돌프 폰 하르낙이 말하는 교의의 특성의 전형적인 예가 된다. 하르낙은 『교의의 역사』에서 대담한 진술로 교의의 특성을 다음과 같이 요약하였고 이것은 유명하게 되었다. “교의는 그 개념과 구조에 있어서 그리스 정신이 복음의 토양 위에 활동한 결과이다.”⁴ 그러나, “기독교의 헬라화”라는 주장은 기독교 교리의 “개념”과 “구조”에 끼친 아테네의 영향을 비판할 뿐만 아니라, 기독교의 뿌리를 예루살렘에, 즉 구약에 두고 있음을 긍정적으로 평가하지 못하였다. 하르낙은 다음과 같이 진술하였는데 이것은 동일하게 유명하게 되었다:

“2 세기에 구약을 거부한 것은 실수였다. 교회의 주체가 마땅히 거절하였던 실수였다. 그것을 16 세기에 간직하는 것은 하나의 운명이었다. 여기로부터 종교개혁은 아직 자신을 해방시킬 수 없었다. 그러나 19 세기 이후에 개신교 내에서 구약을 정경적 권위로 계속 간직하는 것은 종교와 교회의 마비의 결과이다.”⁵

하르낙이 행하였던 바와 같이, 교리비판이 그가 “그리스도의 단순한 복음”이라고 부르는 것과 아테네 및 예루살렘과의 연결점들을 분리시키는 것으로 나아가는가?⁶

⁴ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte(교리사)*, 3 volumes, 5th ed. Leipzig 1931, vol. I. 20.

⁵ Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott (1924)(마르시온: 이방 하나님의 복음)*, 2nd ed. Leipzig 1960, 217.

⁶ 나는 여기에서 하르낙을 하나의 예로서 사용하고 있다는 점을 분명히 하여야 한다. 그의 학문적인 업적은 너무나 크기 때문에 두 개의 과장된 인용문들로 요약될 수 없다. 더 면밀하게 살펴보면, 기독교 교리의 기원에 관한 하르낙의 역사적 재구성은 ‘교의적’ 전제들 위에 근거하고 있음을 알 수 있다. 기독교의 본질에 관한 하르낙의 재구성에 관한 상세한 분석에 관해서는 다음을 참조하라. Christoph Schwöbel, *Das Wesen des Christentums in der Vielfalt der Konfessionen (다양한 신앙교백들 속에 드러난 기독교의 본질)*, in: *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur (다원주의 속에서의 기독교신앙: 하나의 문화신학에 대한 연구)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 61-84.

하르낙의 역사적 견해들은 현대의 역사적 연구에서 널리 받아들여진 견해들의 과도한 표현들로 간주되어야 하며, 최근에는 근본적인 수정에 직면하여 왔다. 오늘날 많은 학자들은 처음 4 세기 동안에서의 유대교와 기독교와의 관계의 특징을 뚜렷한 대조들보다는 유사성이 더 많이 있는 것으로 이해할 것이다. 뚜렷한 대조들은 유대교적 자기인식 및 기독교적 자기인식의 여러 시도들에서 가장 자주 나타난다.⁷ 그것들은, 정확하게 그것들이 가지는 규범적인 지향성 때문에, 첫 3 세기에 유대교와 기독교 사이에서 발견되는 유사점들과 구조적 유비들을 정확하게 반영하지 않는다. 자기인식에 대한 필요는 두 종교운동들이 스스로를 서로 구별하기가 어렵게 되었기 때문에 생겨났다. 특히, 하나님에 대한 이해와 관련하여 구별하기가 어렵게 되었기 때문에 생겨났다. 래리 허타도가 우리에게 상기시키듯이,⁸ 신약의 때로부터 유대적 본문들은 하나님의 뜻을 행사하시는 한 분 하나님과 관련하여 다양한 초월적 존재들을 우리에게 제시한다. 알렉산드리아의 필로가 고전적인 주창자인 헬라적 유대교는 한 분 하나님 외의 신적인 존재들을 “하나님”으로 가리킬 수 있다. 필로에게서 모세는 하나님 자신에 의해서 “신”으로 불릴 자격이 있는 하나님의 “협력자”로서 묘사된다.⁹ 그리고 심지어 팔레스타인에서는, 다니엘 보야린¹⁰이 보여주었던 바와 같이, 말씀 야훼는 한 분 하나님 외에 인격화된 행위자로 여겨질 수 있었다. 그래서 말씀 야훼는 창세기 1 장 3 절에서 하나님의 능동적 목소리로 나타날 수 있었다. 한 분 하나님과 피조세계와의 많은 형태들의 관계를 고려하는 것을 목적으로 구약을 읽는 것은 기독교적인 것이 아니라 이미 유대교적 고안이었다. 그러한 관계는 어느 정도는 한 분 하나님의 존재에 속하였고, 그럼으로써 단일신론적 원리를 보존하였다.¹¹ 역으로, 첫 3 세기에서의 모든 다양한 그리스 사상의 형이상학적 전통은 삼위일체 교리와 같은 어떤 것에 도달하는

⁷ 참조. E.P.Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition. Vol. I: The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries* (유대교적 및 기독교적 자기정의. 제1 권: 2 세기와 3 세기에서의 기독교 형성), Philadelphia: Fortress Press 1980. 요약된 것임.

⁸ 허타도는 세 권의 중대한 책에서 자료를 연속적으로 제시한다. Larry W. Hurtado: *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (한 분 하나님, 한 분 주님, 초기 기독교 헌신과 고대 유대교 단일신론), London: SCM Press 1988; *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion* (기독교 예배의 기원: 가장 초기의 기독교 헌신의 상황과 특성), Carlisle: Paternoster Press 1999; 그리고 권위가 있는 책으로는 이것이다. *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*(주 예수 그리스도. 가장 초기 기독교에서의 예수에 대한 헌신), Grand Rapids: Eerdmans 2003.

⁹ Vit. Mos. 1.155-158.

¹⁰ Daniel Boyarin, *The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John*(말씀의 복음: 유대적 이위일체론과 요한복음 서론), *HThR* 94, 243-284.

¹¹ “단일신론적 원리”라는 용어에 대해서는 다음을 참조하라. Christoph Schwöbel, Art. Monotheismus V. Systematisch-theologisch(항목: 단일신론 V. 조직신학적), in: *TRE* 23, Berlin / New York 1993, 256-262.

것을 어렵게 하였다. 왜냐하면 그리스 사상에 만연되어 있는 합의점은 항상 다자는 더 높은 일치부터 파생된 것으로 간주되어야 할 필요가 있다는 점이 때문이다. 삼위일체 교리를 형성하면서 그리스 철학의 개념적 수단을 사용하는 것은 개념적인 재정의의 항상 함의하였다. 그러한 재정의는 그렇게 재정의된 개념화가 지닌 본래의 의미론적 취지와 프로그램적 목적에 반대되었다. 그렇다면 삼위일체 교리는 아테네의 정신에 의해 양육되기 보다는 오히려 예루살렘의 토양 위에서 자랄 수 있었던 꽃이라고 보는 것이 훨씬 더 맞지 않는가?

그러나 이러한 역사적 질문들은 문제의 신학적인 핵심으로 우리를 이끌어갈 수 있지만, 당면한 신학적인 쟁점들을 해결하지는 못할 것이다. 역사적 계시에 근거를 두고 있다고 주장하는 신앙에서는, 그리고 성경의 증거에 호소함으로써 전형적인 기원에 및 진리의 규범적인 증언에 호소하는 신앙에서는, 비록 두 질문들이 서로 완전히 분리될 수는 없다고 하더라도, 삼위일체 교리의 기원에 관한 설명은 그 자체로 이 교리의 진리에 관한 질문에 답하지 못할 것이다. 더욱이, 전통의 과정들에서 성경적 증언들의 전수를 가능하게 하였고 요구하였던 것은 진리주장이었다는 점을 염두에 둘 필요가 있다. 그래서 진리주장은 전통의 과정들과 접촉을 계속하기를 추구하는 어떤 기원적 설명의 핵심에 놓여 있다. 그렇다면 성경적 증언들에서 하나님에 관한 삼위일체적 담론의 요소들은 무엇인가? 즉, 4 세기에 교회회의에서 삼위일체 교의를 정의하였고 성경으로부터 교의를 설명하는 근거를 제공하였던 과정 속에서 그리스 철학적 성찰의 수단을 활용하고 재정의할 뿐만 아니라, 하나님에 관하여 및 그와 세계와의 관계들에 관하여 말하는 유대적 형식들을 차용하고 반영하는 삼위일체적 담론의 요소들은 무엇인가?

II. 신약에서의 삼위일체적 양식들

신약에서의 삼위일체적 가르침을 위한 증거본문들로서 후대의 삼위일체 교의의 진술들에 가능한 한 가깝게 보이는 삼중적 목록을 제공하는 본문들을 주로 제공하는 것이 관례적이었다. 물론, 표준적인 구절은 마태복음 28 장 19 절의 지상명령이다. “그러므로 너희는 가서 모든 민족을 제자로 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 베풀고.” 이러한 본문들이 삼위일체 교의와의 상대적인 유사성을 제시하지만, 그것들의 논리는 오직 간접적으로만 분별될 수 있다. 이교적 환경에서, 초기 기독교 공동체들이 하였던 것처럼(참고. 행 2:38, 8:16), 예수의 이름으로만 세례를 베푸는 것은 애매하였기 때문에, “예수의 이름으로” 세례를 베푸는 것이 한 분 하나님과의 관계성을 형성한다는 점을 아마도 명시적으로 진술하여야 했다. 더 나아가서, 세례는 성령의 선물 또는 활동으로 항상 여겨진다. 그래서 애매성을 해소하려는 시도는 지금까지

암시적으로 전제되어 왔던 것처럼 보이는 것을 명시적으로 진술하도록 하였다. 히브리 성경에 의해 형성된 하나님 이해의 맥락에서 ‘그 이름’에 대한 언급은 그 이름으로 알려진 한 분 하나님과의 연관성을 확립한다.

여기에서 작동하였다고 우리가 추정해야만 하는 논리는 다른 상황들 속에서 명시적으로 개발된다. 그러므로 나는 수년 전에 그러한 본문들이, 다양한 방식으로 구체화될 수 있고 다양한 내용들과 연합될 수 있는 문법규칙들을 따라, 하나님에 관한 기독교적 담론의 원형적(原形的)-삼위일체적 문법을 증명하고 있는 것으로 볼 것을 제안하였다.¹² 매우 초기의 예는 고린도전서 12 장 4-6 절의 구절이다. “은사는 여러 가지나 성령은 같고, 직분은 여러 가지나 주는 같으며, 또 사역은 여러 가지나 모든 것을 모든 사람 가운데서 이루시는 하나님은 같으니.” “영적인 은사들”을 어떻게 이해할 수 있는지를 설명하기 위하여 여기에서 문법적 양식이 사용된다. 영적인 은사들은 예수와의 고유한 연결이 없는 어떤 영적인 힘의 표현들인가? 아니면, 예수와 영적인 은사들 사이에 고유한 연결이 있는가? 그러한 연결은 영적인 은사들의 기원으로서의 성령과 예수 사이의 연결을 확립하고 있음을 함의할 것이다. 그러한 연결은 기원의 관계들을 도입함으로써, 그럼으로써 다양한 은사들, 직분들, 사역들을 그것들 각각의 기원과 관계를 맺음으로써 확립된다. 다양한 은사들의 일치하는 그것들 주시는 한 분 수여자이며, 직분들의 일치하는 이러한 직분들을 위임하시는 한 분 주님이며, 모든 다양한 사역들의 일치하는 모든 사람 안에서 모든 활동의 근원이 되시는 한 분 하나님이다. 기원의 관계들은 다양한 결과들을 그것들의 기원과 관련을 맺는다. 그러나 상이한 기원들은 이해성을 증대시키는 하나의 구조적 순서 안에서 서로 관련을 맺는다. 은사들은 직분들 안에서 파악되고, 직분들은 사역들 안에 포함된다. 이것은 다양성들, 그것들의 통합된 기원, 그리고 각각의 기원들 사이의 어떤 관계를 제안한다. 그것들은 모두 특정한 강조점을 갖는다(은사들-성령, 직분들-주님, 사역들-하나님). 그러나 이러한 특정한 강조점들은 특정한 비가역적 순서를 갖는다. 또한, 그러한 순서는 “모든 사람 가운데서 이루시는” 하나님과 연관된 관계사절에 의해 강조된다. “영적인 은사들”을 그 기원과 관련시킴으로써, 그리고 이러한 “기원들” 또는 근원들을 비가역적 관계성으로 관련시킴으로써 “영적인 은사들”의 애매성이 해소되는 논리는

¹² 참조. *Christology and Trinitarian Thought(기독교론과 삼위일체적 사상)*, in: Christoph Schwöbel (ed.), *Trinitarian Theology Today. Essays on Divine Being and Act(오늘날의 삼위일체 신학. 신의 존재와 행동에 관한 논문들)*, Edinburgh: T & T Clark, 1995, 113-146. 탁월한 개관은 다음의 책에서 발견할 수 있다. Hans-Joachim Eckstein, *Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament (신약에서 하나님에 관한 삼위일체적 담론의 기원)*, in: Michael Welker/Miroslav Volf (eds.), *Der lebendige Gott als Trinität (삼위일체로서 살아계신 하나님)*. Jürgen Moltmann zum 80.Geburtstag, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006, 85-113. 전체 참고문헌에 대해서는 다음을 참조하라. *Bibliografia Trinitaria. Nuevo Testamento (1990-2005), Estudios Trinitarios 40 (2006)*, issue 1-2, 31-123.

그 궁극적 근원과 기원을 하나님 안에서 발견한다. 그 결과는 존재하는 모든 것의 기원, 즉 하나님 외에는 영적인 은사들의 다른 기원은 없다는 점이다. 그 구절은 다양성과 특수성이 보편성과 맺는 관계를 제시하되, 특수성에 대한 특정한 강조를 제거하지 않는 방식으로 제시한다.

이와 유사한 관계들의 논리가 고린도후서 13 장 13 절에서 작동되고 있음을 알 수 있다. “우리 주 예수 그리스도의 은혜와 하나님의 사랑과 성령의 교통하심이 너희 모두와 함께 있으리로다.” 다시 우리가 발견하는 점은 특정한 은사들이 수여자와 관련된다는 점이다. 즉, 은혜는 그리스도에게, 사랑은 하나님에게, 그리고 교통하심이 성령에게 관련된다는 점이다. 그러나 그것들은 하나의 포괄적인 실재를 형성하며, 이것은 하나의 동일한 복으로 선언된다. 은사들의 특정성과 은사들의 특정한 수여자들은 경쟁의 관계가 아니라 상관적 관계를 맺는다. 즉, 그것들이 나오는 “지점”과 관계들을 연관짓는다. 그것들은 단 한 번의 “함께 있을 지어다” 속에 요약될 수 있고 불가분리적이면서도 상이한 일치 안에서 전달된다.

한편으로 하나님과 그리스도와 다른 한편으로 창조세계와 신자들 사이의 특정한 관계들이 상호모순적이지도 않고 상호대체적이지도 않도록 하는 방식을 고린도전서 8 장 6 절에서도 볼 수 있다. 여기에서 우상들에게 바쳐진 음식을 논의하는 문맥이 중요하다. 그리스도인들은 “어떤 우상들도 세상에 실제로 존재하지 않는다”고 안다. 이것은 이스라엘의 신앙의 근본적인 확신이다. 하늘과 땅에 소위 신들이 많이 있다. 그러나 이스라엘과 함께 그리스도인들은 “한 분 외에는 하나님이 없음”을 안다. 신들의 복수성을 부인하는 것과 신명기 6 장 4 절에서 쉘마 이스라엘을 기원하는 것을 배경으로 다음과 같이 말하여진다. “그러나 우리에게 한 분 하나님 성부가 계시다. 그로부터 만물이 생겨나고 그를 위하여 우리가 존재한다. 그리고 우리에게 한 분 주님, 예수 그리스도가 계시다. 그를 통하여 만물이 존재하고, 그를 통하여 우리가 존재한다.” 하나님의 단일성과 일치성에 관한 언급은 이스라엘의 단일신론적 원리가 성부 하나님과 주 예수 그리스도에 관한 이러한 진술들의 배경이라는 점을 매우 분명하게 한다. 이 구절은 의식적으로 칭호 용어들(하나님, 주님)을 먼저 소개하고, 그런 다음에 “성부”와 “예수 그리스도”를 고유명사들로서 추가한다. 이것들은 하나님과 주님에게 하나의 교환할 수 없고 대체할 수 없는 정체성을 준다. 그러나 “그로부터(from whom)”와 “그를 통하여(through whom)”와 같은 전치사들은, 비록 성부와 예수 그리스도가 고유명사들에 의하여 언급될 수 있는 두 개의 정체성들이라고 하더라도, 그럼에도 불구하고 성부와 예수 그리스도가 두 개의 존재들이 아니라 하나의 실재이라는 점을 매우 명백하게 한다. “—로부터(from)”라는 전치사는 우리의 존재의 기원을 지칭하고, “—를 통하여(through)”라는 전치사는 우리의 존재의 매개를 지칭한다. 이 두 가지는 우리가 그리스도와 관련될 때 하나님과 관련되는 방식으로

서로 연결된다. “—로 부터(from)”와 “—를 통하여(through)”의 조합은 상호보완적이거나, 이 둘은 존재의 근거와의 관계성을 지칭한다. 필연적인 순서가 있다. 즉, 매개 이전에 기원이 온다. 그러나 이러한 순서는 어떤 존재론적인 차이를 지칭하지 않는다. 왜냐하면 신명기 6 장 4 절로부터 인용된 하나님의 단일성과 일치성에 관한 진술에 의하여 이러한 순서가 만들어지기 때문이다. 이 진술이 존재의 근거와의 관계성에 관련되기 때문에, 성부 하나님과 주 예수 그리스도는 하나의 창조적인 실재에 속하며 우리는 그것으로부터 및 그것을 통하여 존재하게 된다고 말해야만 한다.

이러한 논리는 또한 완전한 삼중적 진술로 확대될 수 있다. 로마서 8 장 11 절에 있는 한 문장에서 원숙하게 표현된다. “예수를 죽은 자 가운데서 살리신 이의 영이 너희 안에 거하시면 그리스도 예수를 죽은 자 가운데서 살리신 이가 너희 안에 거하시는 그의 영으로 말미암아 너희 죽을 몸도 살리시리라.” 또한, 신적인 활동의 궁극적인 기원의 동일한 논리가 우리에게 있는데, 이번에는 고유명사를 통해서가 아니라 기술하는 절을 통하여, 즉 “예수를 죽은 자 가운데서 살리신 이”(참고. 롬 4:24)를 통하여 표현된다. 또한, 우리는 하나님-예수-성령이라는 관계성들의 동일한 순서를 접한다. 그러나 그러한 순서에서 하나와의 관계성은 다른 둘과의 관계성을 항상 함의한다. 성령과의 관계성을 맺는 것은 그리스도와의 관계성을 맺는 것을 의미하고, 그리스도와의 관계성을 맺는 것은 하나님과의 관계성을 맺는 것을 의미한다. 이러한 점은 바울의 질문과 응답에 의해 감동적으로 예시된다. 바울은 “누가 우리를 그리스도의 사랑에서 끊으리요?”(롬 8:35)라는 질문에 대하여 아무것도 “우리를 우리 주 그리스도 예수 안에 있는 하나님의 사랑에서 끊을 수 없으리라”(롬 8:39)는 진술로 대답한다. 그러한 관계에서 다른 용어들이 있다고 하더라도, 하나와의 관계성은 다른 하나와의 관계성을 의미한다. 왜냐하면 그러한 관계의 용어들은 뚜렷이 분간되는 정체성들이지만 그러나 그럼에도 불구하고 하나의 구별화된 일치성을 이루는 방식으로 연관되어 있기 때문이다. 하나님에 관한 이러한 종류의 담론을 지배하는 문법규칙들은 다음과 같은 방식으로 표현될 수 있다:

- 이스라엘의 한 분 하나님은 “성부,” “예수 그리스도” 또는 “성자,” 그리고 “성령”이라는 세 고유명사들에 의하여 언급될 수 있다. 세 고유명사들은 하나님의 하나의 실재 안에 있는 상이한 정체성들을 지칭하지만, 그러나 신적인 존재의 단계적 차이를 의미하지 않는다.
- 이러한 정체성들은 그것들의 관계들에 의해서 순서가 정해지되, 성부가 성부와 예수 그리스도/성자와 성령 사이의 궁극적인 “기원점”이 되는 방식으로 순서가 정해진다. 그리스도와 성령의 모든 활동들이 성부 하나님

안에서의 기원과 관련될 수 있다. 그렇지만 행위의 양식은 성부, 성자, 성령에게 특수하다.

- 성부 안에서의 하나의 “기원점” 때문에, 그리스도와와의 관계성 또는 성령과의 관계성은 성부 하나님과의 관계성을 함의한다. 이러한 방식으로 “그리스도와와의 관계성”은 “그리스도를 통한 하나님과의 관계성”의 불완전한 표현이다. 동일한 점이 성령에게도 적용된다.
- 이러한 관계들 안에서 성부는 처음의 “기원점”이면서 또한 “모든 관계들의 궁극적 종점,” 즉, “모든 사람 가운데서 모든 (활동들을) 이루시는” 궁극적 종점이다(고전 12:6). 그래서 만물의 시작은 마지막에 “만유 안에서 만유가 되실” 동일한 하나님을 가리킨다(고전 15:27).
- 이러한 정체성들(성부, 성자/예수 그리스도, 성령)은 하나의 일치, 즉 순서가 정해진 관계적 일치를 형성한다. 이것은 하나님으로부터 피조된 존재를 갖는 모든 것과는 분명하게 구별된다.

이러한 정체성들은 기능적 및 관계적 구별들이며 후대의 교리적 정식들의 의미로서의 존재론적 특성을 지니고 있지 않는다고 말하는 것은 신약에서의 공통된 어법이다. 그러나, 존재론이란 무엇인가? 만약 존재론이 “우시아/본체(ousia)”, “히포스타시스/위격(hypostasis),” “호모우시오스/동일본질(homoousios)”과 같은 용어들을 사용하는 전문적인 학문이라면, 바울의 언어는 분명히 존재론적이지 아니다. 만약 존재론이 어떤 것이 존재하게 된 기원과 어떤 것이 존재하게 된 매개 사이의 관계성과 연관된 것이라면, 그러면 고전 8:6 과 같은 진술은 분명히 존재론적이며, 그리고 “모든 사람 가운데서 모든 (활동들을) 이루시는” (고전 12:6), 또는 “만유 안에서 만유가 되시는”(고전 15:27)과 같은 표현들은 분명히 존재론적 표현들이다. 이러한 표현들은 아리스토텔레스에게서 발견하는 형이상학의 고전적 전문용어들과는 용어법적으로 매우 다르지는 않다. 관계들이 일차적인 의미에서 존재론적이지 않을 경우에 한해, 바울의 언어는 존재론적인 것은 것으로 여겨질 수 있다. 관계들이 일차적인 의미에서 존재론적이라는 점은 카파도기안 교부들의 위대한 발견이었다. 그러나 이것은 바울에게서 일차적 신학언어로 이미 주장되었던 바를 신학적 성찰이라는 이차적 수준으로 표현하는 것일 뿐이다.

이러한 문법규칙들이 신약의 다른 부분들에도, 가장 두드러지게는 물론 요한복음에도 적용이 되는지를 증명하는 것은 간단한 이 논문의 범위를 넘어설

것이다.¹³ 요한복음은 바울의 어휘로써 다만 암시적으로 진술된 요점을 증명한다. 성부와 성자 사이의 동일성의 양식은 수적인 동일성의 양식이 아니라 (존재론적) 관계적 동일성의 양식이다. “나와 아버지는 하나이니라”(요 10:30)는 말씀은 이따라서 “아버지가 내 안에 있고 나는 아버지 안에 있느니라”(요 18:38b)를 의미한다고 구체적으로 명시될 수 있다. 성부와 성자 사이의 일치는 연합 및 관계의 일치이고, 상이한 인격적 정체성들을 포함하는 일치이다. 이러한 관계성은 소통적인 관계성이기에, 하나가 된다는 것은 다른 것을 안다는 것을 의미한다. 요한복음에서는 이러한 점이 심지어 성령에게로 확대되었다. 성령을 아는 것은(요 14:17) 예수의 메시지를 상기하는 것을 의미한다. “그러나 보혜사, 곧 아버지께서 내 이름으로 보내실 성령 그가 너희에게 모든 것을 가르치고 내가 너희에게 말한 모든 것을 생각나게 하리라”(요 14: 26). 그러나, 예수가 제자들에게 말하셨던 것은 다름아닌 성부의 말씀들이다. “내가 너희에게 이르는 말은 스스로 하는 것이 아니라 아버지께서 내 안에 계셔서 그의 일을 하시는 것이라”(요 14: 10b). 요한이 원형적-삼위일체적 문법을 내용으로 채우는 방식은 그것 자신의 신학적 이력을 지니고 있음이 분명하다. 그러나 그것은 다른 문법인가? 그리고 이러한 문법이 신약의 다른 저술들과 장르들에서 또한 발견될 수 있고, 해당되는 글의 특정한 내용과 양식과 함께 항상 발전될 수 있다고 주장하는 것은 너무나도 대담한 것인가?

III. 전제들을 되돌아보기: 구약의 삼위일체적 유형들?

만약 신약이 하나님의 일치 안에서의 복수성에 관하여 말하는 이러한 방식을 이교적 환경으로부터 전용하지 않았다면 – 그리고 쉘마 이스라엘에서 표현된 하나님의 단일성과 일치성을 견고하게 옹호하는 것이 그것을 대단히 가능성이 없는 것으로 만든다면 - 하나님에 관한 이러한 종류의 언어를 위한 배경으로는 구약 외에는 다른 가능성이 없다. 전통적으로, 구약에서 삼위일체는 4 세기 교회회의의 규범적인 형태로 결정된 삼위일체론과 가까운 표현들과 연관되어 있다.¹⁴ 마르레에서 아브라함을 세 사람이 방문한 것(창 18:22), 이사야 6 장 3 절의 삼성창, 민수기 6 장 24 절 이하의 복의 삼중적 구조는 삼위일체적 의미로 전통적으로 해석되어 왔다. 신적인 복수(“우리가 ...” 창 1:26), 하나님의 행위를 실체화한 형태들, “지혜의 여성인격화”(잠 8:21-31; 집회서

¹³ 참조. Udo Schnelle, *Trinitarisches Denken im Johannesevangelium*(*요한복음에서의 삼위일체적 사상*), in: Labahn, M. / Scholtissek, K. / Strotmann, A. (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium* (*요한복음에서의 이스라엘과 구원전통들*), FS Johannes Beutler SJ, Paderborn: Schöningh 2004, 367-386.

¹⁴ 전체 개관에 대해서는 다음을 참조하라. Manfred Oeming, *Vestigia Trinitatis? Vorahnungen der Trinität im Alten Testament*(*삼위일체의 흔적들? 구약에서의 삼위일체 전조들*), *GuL* 17 (2002), H.1 41-54.

24), “말씀”(사 55:10 이하), 그리고 “영”과 “하나님의 아들”에 관한 언급(시 2:7; 110:2; 사 9:6)은 또한 이러한 의미로 해석되어 왔다. 하나님의 임재에 대한 이스라엘의 경험에서 복수성을 가리키는 풍성한 자료를 고려하면, 신학적 규칙, 즉 일종의 심층구조가 있는가? 즉, 하나님의 단일성과 하나됨과 배타성에 대한 강조와 함께 긴장감 있는 일치성을 형성하는 것처럼 보이는 복수성에 대한 이와 같은 다양한 표현들의 기저를 이루고 있는가?

로버트 젠슨은 하나님을 표현하는 구약언어에서 그와 같은 신학적 규칙을 제안하는 것처럼 보이는 구별화의 많은 예들을 지적하였다.¹⁵ 그가 상세하게 토론하는 본문들은 “여호와와 사자”를 표본적인 사례로 여긴다. 창세기 22 장에서 이삭결박의 이야기에서 처음에는 하나님께서 아브라함에게 말씀하시고 그의 아들을 데리고 모리아 땅으로 가라고 하신다(창 22:1 이하). 아브라함이 이삭을 죽이라고 할 때에, 주의 천사가 하늘에서부터 그를 불러 그에게 말하였다. 이야기의 시작에서 하나님께서 아브라함에게 말씀하셨던 것과 똑 같은 방식으로 그에게 말하였다. 아브라함이 숫양을 번제로 드리고 그곳을 “여호와 이레”라고 명명한 후에, 여호와와 사자는 그에게 다시 말하였고 처음으로 여호와와 사자의 말씀을 아브라함과 관련시키고(“여호와께서 이르시기를 내가 나를 가리켜 맹세하노니”(창 22:16), 그런 후에 1 인칭으로 계속해서 말씀하신다. “내가 네게 큰 복을 주고...”(창 22:17). 그는 중간적 존재가 아니라 “하늘에서부터” 오고 여호와와 자신의 복을 말한다. 여호와와 사자와 여호와 사이의 일치성은 이야기의 요점이다. 하나님께서 아브라함에게 그가 사랑하는 아들을 번제로 드리라고 명령하면서 말씀하신 것과(창 22:3) 아브라함이 그의 아들을 죽이고자 할 때의 여호와와 사자의 메시지, 즉 “그 아이에게 네 손을 대지 말라”는 말(창 22:12) 사이의 극적인 대조를 처음에 제시하는 이야기의 요점이다. 두 개를 나란히 놓은 것은 다음과 같이 여호와와 사자가 말하는 곳에서 가장 명백하게 드러난다. “네가 이같이 행하여 네 아들 네 독자도 아까지 아니하였으니 네가 하나님을 두려워하는지를 내가 안다.”

젠슨이 인용하는 다른 예들도 두 목소리들을 하나로 묶으면서 동일한 구별, 병렬, 이야기적 일치를 가리킨다. 여호와와 사자가 광야의 샘물 곁에서 하갈을 발견하고(창 16:7), 사라에게 돌아가도록 하갈에게 명한 후에 “내가 네 씨를 크게 번성하게 할 것이라...”(창 16:10)는 약속을 준다. 여호와와 사자가 전달자(말라크)로 행동하고 있지만, 1 인칭으로 신적인 약속을 가지고 하갈에게 말한다. 차이 속에서의 일치, 즉 여호와와 사자가 그의 약속을 줄 때에 여호와와 하나가 되며 동시에 그를 보내는 자와는 다른 정체성을 여호와에게 연관시키는 차이 속에서의 일치는 하갈에게 관하여 말하는 본문에서 명시적으로 반영되어 있다. “그래서 하갈은 자기에게 이르신

¹⁵ Robert W. Jenson, *The Bible and the Trinity* (성경과 삼위일체), in: *Pro Ecclesia* XI (2002), 329-339.

여호와와 그의 이름을 나를 살피시는 하나님이라 하였으니 이는 ‘내가 어떻게 여기서 나를 살피시는 하나님을 뵈었는고 함이라’”(창 16:13). 아브라함이 자신의 꿈을 라헬과 레아와 연관시키는 창세기 31 장에서는(창 31:10-14), 그에게 말하는 여호와와 천사가 명시적으로 자신을 “나는 벰엘의 하나님이라...”고 소개하고(창 31:13), 새로운 메시지를 여호와께서 약속과 함께 벰엘에서 주신 꿈과 연결한다(Gen 28, 12-15). 출애굽기 3 장에서 불타는 떨기나무 안에서 모세에게 나타난 이는 여호와와 사자이다(출 3:2). 그리고 여호와께서 자신의 이름을 계시함으로써 자기소개를 하신 후에는 모세에게 명하여 이스라엘의 장로들에게 말하도록 하신다. “여호와 너희 조상의 하나님, 곧 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님이 내게 나타나 이르시되 ...”(출 3:16).

젠슨은 “여호와와 이중 정체성을 보여주는 구약의 현상”¹⁶이라고 명명하는 것의 많은 다른 예들을, 즉 그의 이름인 영광의 야훼(그의 이름, 신 12:11)와 물론 쉘키나를 제시한다. 그것들은 모두 정체성들로 및 능동적인 임재들로 나타나며, 그 당시 이스라엘에게 “내가 말한다”고 직접 말씀하시는 것으로 묘사되는 여호와와 관련된 소통하는 인격들로 나타난다. 젠슨이 가리키는 가장 흥미로운 구절들 중의 하나는 출애굽기 23 장 20-22 절이다. 여기에서 “나의 사자,” “그의 목소리,” “내 이름”이 천사에게 있음이 언급되고 그런 이후에 “내 모든 말대로 행하라”는 직접적인 말씀이 나온다.

“내가 사자를 네 앞서 보내어 기에서 너를 보호하여 너를 내가 예비한 곳에 이르게 하리니 너희는 삼가 그의 목소리를 청종하고 그를 노엽게 하지 말라 그가 너희의 허물을 용서하지 아니할 것은 내 이름이 그에게 있음이니라 네가 그의 목소리를 잘 청종하고 내 모든 말대로 행하면 내가 네 원수에게 원수가 되고 네 대적에게 대적이 될지라.”

가나안에 사는 족속들의 신들에게 경배하지 말라는 반복되는 금지와 “네 하나님 여호와를 섬기라”(출 23:25)는 명령이 나오는 맥락 안에서 신들의 복수성의 관점에서 해석하는 것은 배제되고, 다만 “여호와와 이중 정체성”이라고 젠슨이 명명하는 것을 가리킨다.

우리가 인용하였던 모든 예들을 소통적인 관계들의 맥락 속에 넣는다면 아마도 중요한 의미가 있다. 여호와와 사자가 광야에서 개별 사람들에게 또는 이스라엘 백성에게 말한다. 그는 자신의 말들로 여호와와 말씀들을 소통하여 전달하고 약속하며, 여호와와 행동들을 실행한다. 다른 이들에게 전달하는 소통적인 관계들에 관해서는, 여호와께서 말씀하시는 바와 여호와와 천사가 말하는 바는 단순히 동일하지는 않지만,

¹⁶ Jenson, op. cit. 332.

이야기의 서사가 진행되면서 동일해진다. 여호와와 사자가 하나님의 메시지를 전달하고 그런 후에 여호와로서 1 인칭으로 말함으로써 그렇게 한다는 사실은 여호와와 사자가 참으로 하나님의 소통의 “양식”임을 매우 분명하게 한다. 그리고 이러한 “양식”은 여호와와의 일종의 구별성을 지니며, 이러한 점은 하나님께서 인격적 행위자를 통하여 소통하고 계심을 함의하며, 또한 인격적 행위자는 하나님과의 소통적 관계에 의하여, 즉 단지 하나님의 전달자가 되는 것에 의하여 규정됨을 함의한다. 여호와와 사자가 하나님의 목소리를 소통하여 전달하고, 그리고 마치 그 아래에 놓여있는 것처럼, 말하는 중에 하나님의 말씀들로 전환하여 신적인 “나”를 말한다는 사실을 고려할 때에, 여호와와 사자의 존재는 그가 말하는 대상들과의 관계 속에서 규정된다. 여호와와 관련하여, 여호와와 사자의 정체성은 소통하여 전달하기 위하여 보내어지는 것에 의해서 규정된다. 그러나, 여호와와 사자는 예배에서 독립적인 초점이 결코 아니다. 예배는 오직 여호와에게 드러지는 것이다. 그러므로 여호와와 사자에 관한 이야기는 신명기 6 장 4 절의 쉘마 이스라엘에 있는 단일신론적 원리를 결코 의문시하지 않는다. 쉘마는 여호와와 사자의 말과 구조적으로 유사할 뿐만 아니라, 더 나아가서 이삭결박 이야기와 관련하여 아브라함에게 주신 말의 요점, 즉 “네가 하나님을 두려워함을 나는 안다”(창 22:12)는 요점은 쉘마의 명령과 매우 가까운 것처럼 보인다. 여호와와 사자의 존재론적 위치에 관한 질문은 대답들을 유발한다. 이러한 대답들은 4 세기 교회회의에서 결정한 삼위일체론의 정식들과는 적어도 매우 유사할 것이었다.

“여호와와 사자”와 관련하여 젠슨이 제시하는 관찰들은 루아흐 야훼와 관련된 유사한 관찰들에 의해 보완될 수 있다. 구약의 문헌을 아주 대충이라고 본다면, 루아흐가 하나님의 활동에 관하여 말해지는 가장 자주 사용되는 방식들 중의 하나임을 알 수 있다.¹⁷ 루아흐 언어가 다루는 범위는 하나님과 관련된 삶의 모든 차원들과 관계된다. 즉, 초월적 영을 통하여 창조세계에 생명을 주시고 여기에서 하나님께서 피조물들에게 그의 루아흐를 주신다(창 2:7). 이것은 영이 그들의 영이 되도록 하고 그런 다음에는 흠으로 돌아가기 위하여 그들의 영을 빼앗도록 하기위하여 잠시동안 영을 그들에게 주시는 것이다(시편 30a, 29b). 루아흐는 창조세계에 주시는 하나님의 초월적 선물이며, 창조세계가 피조물의 삶의 과정에서 피조물에게 응답하도록 하게 하는 매개이다. 게다가, 루아흐는 꿈을 해석하는 능력(창 41:38-39; 단 4:8), 또는 지도력의 특별한 은사들(출 35:31, 민 27:18)을 가리키기 위하여 사용될 수 있다. 이러한

¹⁷ 더 광범위한 논의에 대해서는 다음을 참조하라. Christoph Schwöbel, *Der Geist Gottes und die Spiritualität des Menschen(하나님의 영과 인간의 영성)*, in: *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur(다원주의 속에서의 기독교 신앙: 하나의 문화신학에 대한 연구)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 323-359.

예들은 사사기의 경우들과 유사하다. 사사기에서는 여호와와 영이 누군가에게 내려오고(3:10 옷니엘), 사람을 신들리게 하며(6:34 기드온), 또는 어떤 사람을 움직이기도 한다(13:25, 삼손). 여기에서 영에 의해 사로잡히는 사람들은 이스라엘의 상황을 창조적으로 변혁하는 비범한 행동들을 수행하게 된다. 그러한 창조적 변혁은 이전의 상황들로부터 나오는 것이 아니다. 예언에 관한 초기의 묘사들이 다윗의 경에서처럼 유사하게 보인다. “여호와와 영이 나를 통하여 말씀하심이며, 그의 말씀이 내 혀에 있도다”(삼하 23:2). 그러나, 여기에서 영(루아흐)과 말씀(다바르)이 조화롭게 서로 관련되는 것처럼 보이는 것이 또한 대조되는 것처럼 인식될 수도 있다. 포로기 이전의 예언이 루아흐를 언급하지 않고 여호와와 영에 집중하는 것은 예언의 초기의 예들로부터 스스로 거리를 두고자 하는 의도인 것처럼 보인다(참조. 암 7:14-15). 포로기 예언과 포로기 이후의 예언은 루아흐 야훼를 예언의 근원으로서 다시 강조하는데, 특별히 에스겔에서 그렇다(11:5; 3:12; 2,2-3). 그리고 예언에 관한 이러한 해석을 포로기 이전의 예언자들에게까지 적용한다. “만군의 여호와가 그의 영으로 옛 선지자들을 통하여 전한 율법과 말을 듣지 아니하고자 그들이 마음을 완고하게 하였다”(슥 7:12). 느헤미야에서 루아흐는 “민족적 자복”으로 기억되는 역사, 즉 구원과 반역의 종합적인 역사의 필수적인 부분이 될 수 있다(느 9:6-37). 루아흐 담론은 이스라엘의 삶의 사회적 및 역사적 차원에만 위치하는 것이 아니다. 그것은 또한 신자들의 마음의 인격적 변혁까지도, 즉 입술을 열어 여호와를 찬양하는 변혁까지도 가리킬 수 있다. “나를 주 앞에서 쫓아내지 마시며 주의 성령을 내게서 거두지 마소서 ... 내 혀가 주의 의를 높이 노래하리이다”(시 51:11-14b).

이스라엘의 역사와 변혁의 요소를 되돌아보면, 다윗의 족속으로부터 나오는 메시아 왕에 속하는 미래에 대한 전망을 또한 열 수 있다. “그의 위에 여호와와 영, 곧 지혜와 총명의 영이요, 모략과 재능의 영이요, 지식과 여호와를 경외하는 영이 강림하시리니”(사 11:2). 여기에서 우리는 영에 관한 어휘의 특별한 요소를 발견할 수 있다. 즉, 루아흐는 한편으로 루아흐 야훼이며, 다른 한편으로 루아흐는 메시아 왕이 자기 백성과 관련하여 갖는 특별한 루아흐 속성들을 요약한다. 이러한 모습은 영을 받은 사람으로부터 이방인들과 심지어 모든 육체를 포함하는 모든 사람들에게로 또한 확대될 수 있다. “내가 내 영을 모든 육체에게 부어주리니”(을 2:28).

비록 여호와 안에서 영의 기원인 루아흐 야훼라는 표현으로부터 항상 분명하다고 하더라도, 그럼에도 불구하고 영은 사람들에게 어떤 능력으로서 소통되고 전달된다. 즉, 피조세계의 가능성들을 초월하고 사람들을 이끌어가서 그들이 여호와와 영의 말씀을 말하고 하나님의 뜻을 행하며 여호와를 향하여 찬양할 수 있도록 하는 어떤 능력으로서 전달된다. 영의 사회적 차원과 개인적 차원이 긴장을 이루고, 과거와의 관계와 미래와의 관계가 긴장을 이루는 것처럼, 행동의 인격적 중심과 비인격적 힘

사이의 긴장은 일관되게 나타난다. 여호와와 영의 특별한 보존은 무언가를 위한 피조물들을 강화하는 것 안에 있는 것처럼 보인다. 영이 없다면, 그것은 피조된 행위자들의 가능성들 밖에 놓인다. 영이 피조물들의 생명의 외적인 근원으로서 보이는 것과 마찬가지로이다. 이러한 외적인 근원은 영을 받는 자들의 통제 하에 놓이지 않는다. 영의 활동이 지닌 다차원적인 특성으로 인하여, 그리고 다른 이들을 가능하게 하게 강화하고 재능을 부여하는 영의 특성으로 인하여, 영의 활동들로 영의 정체성을 읽어낼 수 없다. 만약 그렇다면, 영의 정체성은 기원의 관계들 안에 위치하여야만 한다. 어쨌든 영은 자기의 얼굴을 가리는 인격, 즉 자신의 얼굴이 다른 이들의 얼굴을 가리키는 것에 있는 인격이라는 점이 드러난다.

“여호와와 사자”에 관한 이야기처럼, 루아흐 야훼가 행사하는 역할은 하나님께서 창조세계와 맺으시는 소통적 관계들 안에 놓여 있다. 이 역할의 특별한 요점은 피조된 행위자들이 하나님의 말씀을 말하거나 하나님의 뜻을 행하도록 가능하게 하는 것으로 보인다. 그래서 영이 피조물을 하나님과 관계하도록 한다. 영에 관한 언어는 피조물들에게서의 이러한 강화의 외적인 근원을 가리킬 뿐만 아니라, 또한 하나님에게 응답하는 능력을 창조세계에 내재적인 속성으로서가 아니라 창조주에 의하여 창조세계에 부여된 능력으로서 이해한다. 비록 루아흐 야훼의 이야기가 하나님께서 하나님이 아닌 것과 맺는 관계 안에서의 구별을 요소를 도입한다고 하더라도, 그것은 전적으로 독립된 행위자로서 결코 여겨지지 않고, 다만 상대적인 독립의 행위자로서, 즉 여호와에 대한 영의 의존과 항상 관련되는 상대적인 독립의 행위자로서 여겨진다. 영의 상대적인 독립은 인격적으로 능동적인 정체성을 가리키며, 이것은 비인격적인 효력들을 배제하지 않는다. 영이 창조세계로부터 응답을 이끌어내는 곳에서는 응답이 영을 향하지 않고 여호와를 향하게 된다

신약에서 하나님담론이 지니는 원형적-삼위일체적 문법은 구약에서의 하나님 담론의 기초 위에서 발전하였다. 이러한 배경을 고려하면, 신약은 하나님담론에서 완전히 새로운 것을 도입하지 않는 것처럼 보인다. 오히려, 신약은 구약의 저자들이 여호와와 사자 또는 여호와와 영과 같은 여러 정체성들 속에서의 여호와와의 일치성을 말할 수 있도록 하였던 여러 형태의 담론들을 채택하고, 이것들을 예수와 성령 안에서의 새로운 하나님 경험에 맞도록 변형한다. 이러한 변형을 결정하는 것처럼 보이는 논리는 예수 및 초대교회의 이야기를 구약이 제시하는 전반적인 이야기의 연속으로서 해석하도록 한다. 이러한 연속성 안에 있는 불연속성의 요소는 종말론적으로 인식된다. 즉, 불연속성의 요소는 하나님의 선택된 백성에게 속하는 것이 이스라엘의 하나님과의 연합으로 포함되어지기 위한 유일한 조건이 더 이상 아니라는 확신 속에, 그리스도에 대한 믿음이 모든 사람들을 위한, 심지어 이방인들을 위한 하나님과의 연합을 열어주는 전제이라는 확신 속에 있다. 하나님께서 자기 백성과 함께

세우시는 연합은 예수 안에서 보편적이 된다. 왜냐하면 예수 안에서 하나님께서 “옛적에 선지자들을 통하여 여러 부분과 여러 모양으로 우리 조상들에게 말씀하신 하나님이 ... 이 모든 날 마지막에는 아들을 통하여 우리에게 말씀하셨으니 이 아들을 만유의 상속자로 세우시고 또 그로 말미암아 모든 세계를 지으셨기” 때문이다(히 1:1-2). 신약이 사용하는 삼위일체적 논리는 이러한 종말론적 최종성을 표현하기 위하여 의도되었다. 왜냐하면 예수의 부활과 또한 성령 안에서 예수의 하나님과의 새로운 경험이 종말론적 최종성에 대한 이러한 주장을 옹호하였기 때문이다. 복수성 안에서의 일치성은, 즉 여호와와 사자 또는 루아흐 야훼와 같은 언어형태들로 표현되는 복수성 안에서의 일치성은 예수의 부활을 믿고 성령 안에서 하나님의 임재를 경험하는 자들을 위하여 하나님과 이스라엘과의 관계를 믿음으로 지닌 모든 사람들에게로 개방하는 데에 적합한 분명한 형식을 성취하였기 때문이다. 예수의 부활과 성령의 오심에 대한 종말론적인 이해는 히브리 성경의 하나님담론의 요소들을, 즉 그리스도를 믿는 자들이 하나님, 예수, 성령 사이의 관계를 표현할 수 있도록 해주는 요소들을, 그리고 역으로 히브리 성경이 처음부터 그러한 형태의 관계를 표현하고 있다고 해석할 수 있도록 해주는 요소들을 전유하도록 하였다.

이러한 관점으로 본다면, 삼위일체 교리의 정식은 신약에서뿐만 아니라 구약에서 그러한 구별 속의 일치성을 표현하는 하나님언어에 의존하고 있음을 알 수 있다. 삼위일체 교리의 정식이 가진 전문적인 표현들은, 즉 “히포스타시스/위격(hypostasis),” “우시아/본체(ousia),” “호모우시오스/동일본질(homousios),” “코이노니아/연합(koinonia),” “이디옴/특성(idiom)” 등등과 같은 표현들은 구약과 신약에서 서사적 및 송영적 형태들에서 이미 발견될 수 있는 내용의 축약으로서 나타난다. 그것들이 의미하는 바를 정확하게 말하기 위하여서는 성경의 본문들과 그것들의 문법에게로, 즉 그것들이 한 분 주님의 행위와 존재의 일치성 안에서 상이한 정체성들을 관련시키는 방식에게로 돌아가야 한다. 이러한 점은 삼위일체 교리의 전문적 표현들이 성경의 증언들의 내용으로 항상 채워져야 할 필요가 있다는 점을 의미한다. 왜냐하면 성경적 증언들의 내용이 그 표현들의 주제이기 때문이다.¹⁸

¹⁸ 유대인 학자들이 히브리 성경의 삼위일체적 논리에 대한 기독교신학적 관심을 생산적인 대화를 위한 새로운 지점들을 여는 것으로 이해하는 것은 유대교신학과 기독교신학 사이의 관계에서 가장 유망한 변화들 중의 하나이다. 참조. Peter Ochs, *Dreifaltigkeit und Judentum (삼위일체와 유대교)*, in: *Concilium* 39.4 (2003), 433-441. 이러한 접근의 해석학적 전제들에 대해서는 다음을 참조하라. Peter Ochs, *Returning to Scripture(성경으로 돌아가기)*, in: *Cross Currents* 44.4 (1994/1995), 437-452. 이러한 접근이 역사의 신학에 적용되는 방식에 관하여서는 다음을 참조하라. Peter Ochs, *Recovering the God of History: Scriptural Life after Death in Judaism and Christianity (역사의 하나님 재발견: 유대교와 기독교에서의 죽음 이후의 성경적 삶)*, in: *Jews & Christians* (2003), 114-147.

IV. 형이상학의 질문: 그리스인들에게 그리스인 되기?

지금까지 우리는 주로 예루살렘의 유산을, 즉 성경적 증언들과 그것들의 해석의 과제를 다루어왔다. 아테네는 어떠한가? 초기 그리스도인들은 구약에서 하나님께서 그의 백성과 나눈 대화의 이야기를 언급하지 않고서는 그들의 하나님의 정체성을 표현할 수 없었다. 왜냐하면 예수가 바로 이스라엘의 하나님에게 아버지로서 말하였기 때문이다. 이러한 점은 그 이후로 계속해서 기독교 신앙과 신학의 특징이 되어 왔다. 이러한 점에 우리는 다음을 추가해야 한다. 즉, 초기 그리스도인들은 그리스 철학과의 종종 논쟁적인 토론에 참여함이 없이는, 성령 안에서 그리스도를 통하여 드러난 하나님의 자기계시에 대하여 주장하는 진리의 보편성을 표현할 수 없었다. 기독교신학과 그리스 형이상과의 만남은 종말론적 최종성을 고려할 때에 불가피한 발전이다. 즉, 초기 그리스도인들이 하나님의 궁극적인 말씀으로서 예수의 부활 및 성령 안에서의 그것의 옹호에로 돌렸던 종말론적 최종성을 고려할 때에 그렇다. 이러한 종말론적 최종성은 사람들이 성령의 감동을 받아 예수가 그리스도이심을 믿는다면 그리스도께서 모든 사람을 위하여 한 분 성령 안에서 성부 하나님에게로 나아가는 접근을 여섯음을 주장하는 근거를 제공하였다(엡 2:18). 신앙의 진리주장으로 돌려졌던 보편성은 성령을 통하여 그리스도 안에서 드러난 하나님의 자기계시의 종말론적 최종성을 함축한다. 이러한 보편성은 기독교 메시지에 따로 부가된 특징이 아니라, 하나님에 관한 원형적-삼위일체적 담론의 귀결이다.

종말론적으로 토대를 가진 이러한 주장, 즉 보편성에 대한 주장은 기독교 신앙이 처음부터 사고하는 신앙이 되는 이유이다. 그리고 존재하는 모든 것의 근거와 의미와 목적을 성찰하는 모든 다른 형태들의 반성적 해석과 만나는 신앙이 되는 이유이다. 바로 이러한 주장이 이방인들에게로의 선교의 동기를 부여하였고, 기독교 신앙이 그리스 철학과의 종종 논쟁적인 대화에 참여하도록 하였다. 기독교신학은 스스로 참된 철학이라고 주장하면서 전체로서의 실재에 대한 해석에 착수하였다. 전체로서의 실재에 대한 해석은 그리스에서 이오니아의 자연철학자들 이후로 철학의 발전을 형성하여 왔다. 자연철학자들은 세계 전체를 그 토대적인 원리로부터 이해하고자 헌신하였다. 플라톤이 실행하였던 바와 같이 호머시대의 종교에 대한 철학적 비판에 의하여 기독교신학이 처음부터 영향을 받았다고 주장할 수도 있다.¹⁹ 또한, 필로가 유대교의 한 분 하나님을 플라톤의 유일자의 교리와 동일시한 것을 이러한 양식의 신학함의 선구자로서 여길 수도 있다. 더 나아가서, 처음 4세기 동안의 그리스 철학이

¹⁹ 참조. Rep. 377 E ff.

창시자들의 학파들 안에서 더 이상 실행되지 않았음을 고려해야 하고, 또한 그리스 철학이 지중해 전역에 흩어져서는 창시자들의 저술들의 주석과 철학적 형식의 삶에 헌신하였음을 고려해야 한다. 철학적 형식의 삶이란 “영혼의 치유”로 이해될 수 있는 삶이었고 영적인 훈련으로서 실천될 수 있는 삶이었다.²⁰ 이 모든 것이 논쟁적이면서도 생산적인 상호교환을 위한 기초를 제공하였다. 기독교 신학자들은 자신들의 철학적 대적자들로부터 지적인 무기들을 낚아채서는 그것들을 자신들의 목적에 맞게 수정하고 재형성하여 아름다운 예술로 만드는 훈련을 온전히 수행하였다. 물론 이 모든 것은 당시 활용할 수 있는 가장 정교한 지적인 도구들으로써 기독교 메시지의 진리를 증명하고자 하는 목적을 위함이었다.

그러나, 원수의 무기들을 전유하는 것은 기독교신학에 지적인 정교함을 제공하는 것에 기여하는 것만큼 비싼 값을 치루었다. 형이상학적 개념화가 기독교 메시지를 옹호하기 위하여 전유되고 사용되긴 하였지만, 본래 그것은 어떤 가능한 내용으로 채워질 수 있는 형식적 도구는 아니었다. 철학적 방법은 내용적 함의들을 포함하고 있고, 그것들이 성경적 증언들에 기반한 기독교신앙의 해명을 변형시켜서 매우 다른 사상적 형태들로 만들 수 있는 위험이 있었다. 한가지 예는 대다수의 철학학파들이 공통적으로 가진 믿음이었다. 그러한 믿음에 따르면, 진리란 영적, 비물질적, 불멸적 존재의 영역에 속한 것이어서 물질적, 신체적, 역사적, 경험적 존재형태들로부터의 해방에 의해서 도달될 수 있을 뿐이라고 하였다. 이러한 점은 성육신을 중대한 문제로 만들어 버렸다. 사실 성육신은 하나님께서 이스라엘의 시간적, 역사적, 물질적 존재 안으로 참여하신다는 점을 히브리 성경의 강조점을 지속하는 것이고 그 기반이 되는 것이다. 더 나아가서, 그리스 형이상학 안에서 사용되는 존재론적 개념들은 형식들, 본체들, 속성들에 관한 다른 이야기들에 모두 초점을 두었다. 하나님께서 소통적 관계들 안에서 행하시는 세계와의 만남에 관한 성경적 담론에서 엄청나게 중요한 역할을 담당하는 관계는 가장 낮은 범주로서, 즉 본체들의 형성에 기여할 수 없는 외적인 속성으로서 간주되었다.

이러한 점은 심각한 딜레마를 드러내었다. 즉, 한편으로, 3 세기와 4 세기의 교리적 논쟁들에서 성부, 성자, 성령 하나님에 대한 존재론적 설명이 제공되어야만 하였다. 특히, 아리우스에 급진적 주장과 함께 존재론적 질문이 제기되었던 이후로는 그러하였다. 그러나, 미심쩍은 이단들을 거부하기 위하여 존재론적 해명이 필수적이었을 뿐만 아니라, 또한 기독교신앙을 참된 철학이라고 여기는 주장을 옹호하기를 원한다면 존재론적 해명을 해야 하는 내적인 필연성도 있었다. 다른 한편으로, 다양한 학파들의 철학자들이 제공하였던 존재론적 개념화는 하나님에 관한

²⁰ 참조. Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life(삶의 방식으로서의 철학)*, ed. with an Introduction by Arnold I. Davidson, Oxford 1995.

성경적 담론의 주요한 특징으로서 우리가 해석하였던 것을 표현할 수 있기 위하여, 즉 상이한 정체성들 안에서 하나님의 일치성을 표현할 수 있기 위하여 변형을 겪지 않을 수 없었다. 이것은 그리스도 철학의 거의 모든 학파들에 만연되어 있는 특징을 함축한다. 즉, 일자와 다자와의 관계성은 다자를 일자 하에 종속시키지 아니하는 어떤 다른 형태로 개념화될 수 없었다는 점을 함축한다. 그러한 방식은 단계적 차이를 지닌 위계질서적 존재론을, 즉 존재의 거대한 사슬을 함의한다. 이것은 성경적 증언들과 모순되었을 뿐만 아니라 기독교 예배의 실천과도 모순되었다. 기독교 예배는 하나님에 관한 담론의 성경적 유형을 따라서 성령 안에서 성자를 통하여 성부 하나님께 말하는 방식들을 채택하였으며 성부와 성자와 성령에게 송영적 찬송을 드렸다.

이와 같은 딜레마에서 나올 수 있는 출구를 카파도기안 교부들이 도입하였고 콘스탄티노플 공의회(381)가 “하나의 우시아/본체와 세 휘포스타시스들/위격들(*mia ousia - treis hypostaseis*)”이라는 정식에서 채택하였다. 그러나 이러한 출구는 휘포스타시스/위격(*hypostasis*)을 우시아/본체(*ousia*)로부터 구별하고, 휘포스타시스/위격(*hypostasis*)을 페르조나(*person*)로 해석하는 중대한 개념적 수술을 꾀었음을 포함한다. 관계가 가장 낮은 범주로부터 핵심적인 범주로 고양되었다. 그래서 관계는 세 위격들이 하나의 신적 본질 안에서 어떻게 관련이 되는지를 생각하는 핵심적인 범주가 되었다. 이러한 점의 결과는 다음과 같은 놀라운 형이상학적 주장이다. 즉, 일자와 다자가 하나님의 삼위일체적 존재 안에서 양립가능하다는 주장이며, 보편성과 위격적 특수성이 양립불가능한 범주들로서 인식될 필요가 없다는 주장이다. 이러한 놀라운 주장의 반향은 서양철학의 역사를 걸쳐서 느껴질 수 있다. 그러나 콘스탄티노플에서 삼위일체 전체에 적용되었던 개념화로서의 니케아의 동일본질(*homoousios*)은 순전히 개념적인 정당화를 행할 수 없었다. 그것의 이론적인 정당화는 성경으로 되돌아가서 그 개념을 성경적인 추론의 형식으로 해명하고 어떻게 성부와 성자가 하나의 동일한 본질을 가지되 그러나 구별되는 위격들이 되는지를 증명함으로써 가능할 수 있을 뿐이었다. 그리고 그것의 이론적인 정당화는 - 기독교 신앙에 따라 - 하나님께서 우리에게 말씀하시듯이 우리가 하나님께 말하는 기쁨을 드러내는 기독교 예전에 관심을 향하게 함으로써 가능할 수 있을 뿐이었다. 성경적 증언들이 철학과의 대화 속에서 제기하였던 존재론적 질문을 위하여 발견되었던 해결책은 성경해석과 밀접하게 연관되어 있다. 이러한 반(反)-헤겔적 요점을 헤겔적인 언어로 표현하면 다음과 같다. 즉, 체험종교의 표상들은 철학적 개념들의 수준으로 지양될 수 없다. 반대로, 철학적 개념화는 - 적어도 삼위일체적 사항들에 있어서 - 삼위일체 하나님을 증언하고 삼위일체적 이름을 예전에서 기원하는 일차적 언어와 밀접하게 연관되어 있다.

V. 성경의 삼위일체적 사용들 – 삼위일체의 성경적 사용들

신약에서의 하나님에 관한 담론의 원형적-삼위일체적 문법과의 만남을 통하여, 그리고 구약에서의 그 전제들과의 만남을 통하여 우리가 지금까지 전개하고자 시도하였던 논증은 기독교의 정체성에 중대한 결론을 가리킨다. 즉, 구약과 신약이라는 기독교 정경의 일치는 하나님에 관한 삼위일체적 담론의 진리와 함께 운명을 같이 한다. 정경의 일치는 예수가 이스라엘의 하나님에게 아버지로서 말하였다는 사실을 토대로, 그리고 “하나님께서 옛적에 선지자들을 통하여 여러 부분과 여러 모양으로 우리 조상들에게 말씀하셨던” 대화, 즉 하나님과 이스라엘과의 대화의 이야기가 “아들을 통하여” 우리에게 말씀하시는 것에서 절정을 이룬다는 사실을 토대로 세워진다(히 1:1). 정경의 일치는 그리스도의 영, 진리의 영이 또한 또한 창조자 영으로서 “생명의 주님이며 수여자이시며 ... 선지자들을 통하여 말씀하셨던” 분이시라는 확신을 토대로 세워진다. 만약 이것이 사실이라면, 성경의 사용들이 삼위일체와 정경의 일치성 사이의 이러한 연관성을 반영해야만 한다. 이것이 우선 함의하는 점들 중의 하나는 성경적 해석학이 정경적 해석학으로 실행되어야만 한다는 점이다.²¹ 두 번째 함의점은 성경해석에서의 성경사용과 교회예전에서의 성경사용이 다시 연결되어야 한다는 점이다. 삼위일체적 예배의 틀 안에서 교회예전이 위치되는 곳에서 그러해야 한다. 이것은 삼위일체 교리를 거꾸로 구약과 신약의 증언들로 집어넣어 해석하는 것을 요구하지 않는다. 혹은, 이것은 지난 2 백년 동안의 비판적 학문의 성취들을 버리는 것을 요구하지 않는다. 다만, 이것은 성경해석의 과제를 기독교 예배의 초점을 형성하는 동일한 실재들에 관심을 기울이는 것으로 이해하는 것을 요구한다. 이러한 작업은 불가피하게 많은 시간을 필요로 할 것이며, 성경적 증언들에 비추어, 즉 성경적 증언들이 표현하고자 시도하는 삼위일체 교리의 개념적 정식들을 다시금 시험하는 것이 필요로 할 것이다. 이러한 작업은 성경적 증언들을 개념적으로 진지하게 고려하는 것을 포함한다. 그리고 이러한 작업은 성경적 증언들이 실재에 관한 포괄적인 시각을 표현하는 것으로 여기며 그것들을 존재론적으로 또는 형이상학적으로 진지하게 고려하는 것을 포함한다. 오직 이러한 방식으로써만, 기독교철학이 다른 헌신들을 지니는 철학들과의 대화에서 귀중한 상대자임을 증명할 것이다. 서방에서 우리가 조직신학이라고 일컫는 기획이 동방에서는 여전히 기독교철학이라고 일컬어진다.

아테네와 예루살렘 사이의 삼위일체? 삼위일체적 방식으로 신학을 행하는 것은 항상 예루살렘으로부터, 즉 삼위일체 교리의 정식을 필연적인 것으로 유발하는 성경적 증언들로부터 출발해야만 할 것이다. 삼위일체 교리는 아테네에서 고안되지

²¹ 공헌들에 관해서는 다음을 참조하라. Bernd Janowski (ed.) *Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel*(정경해석학: 기독교 성경의 강독과 이해), Neukirchen: Neukirchener Verlag 2007.

아니하였다. 아테네에서, 즉 지리적으로가 아니라고 한다면 적어도 비유적으로 아테네에서 고안된 적이 있었던 유일한 삼위일체 교리는 포르피리오스의 삼중적 철학이이었다. 그러나 그것은 결정적으로 반(反)-기독교적이었다.²² 그러나, 예루살렘에서 출발하는, 즉 성경적 증언들로부터 출발하는 삼위일체 신학은 아테네에로 이동해야만 할 것이다. 할 것이다. 왜냐하면 삼위일체적 주장 안에 포함된 진리주장은, 즉 이스라엘과 함께 하는 하나님의 역사가 성령을 통하여 그리스도 안에서 종말론적 형식을 발견한다는 진리주장은 경쟁관계에 있는 철학들의 주장들, 즉 보편성에 대한 주장들과 필수적으로 만나야 하기 때문이다. 그러나, 삼위일체 신학이 아테네에 이미 도달하였다면, 삼위일체신학이 철학적 추론을 성경적 증언의 내용들과 연결시키기 위하여 다시 예루살렘과 접촉해야만 할 것이다. 아테네와 예루살렘 사이에 중간의 도로가 없으며 중도의 길이 없다. 오히려, 삼위일체적 신학은 예루살렘과 아테네 사이에서 끊임없는 중재자로서 활동해야만 할 것이다. 이것은 아테네와 예루살렘만큼은 아니라고 하더라도, 아마도 비텐베르크와 제네바가 비유적인 위치들을 제공하였던 그러한 종류의 성경적 추론으로 나아갈 수 있다.

²² 포르피리오는 플로티노스와 함께 공부하기 위하여 로마에 가기 전에 론기노스의 제자로서 아테네에서 어느 정도의 시간을 보냈다. 그의 삼위일체 교리와 그의 반기독교적 논쟁들을 포함하여 그의 철학을 탁월하고 간결하게 요약한 것에 대해서는 다음을 참조하라. Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus(플로티노스와 신플라톤주의)*, Munich 2004, 142-152.