

# ‘코넬리우스 반틸의 삼위일체론’에 관한 비평적 고찰 : ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통성’ 및 ‘차이성’을 중심으로

---

문정수

(우리교회, 부목사, 조직신학)

- I. 들어가는 말
- II. ‘본질과 속성’을 통해 이해한 ‘절대적 합리성’으로서의  
‘삼위일체 하나님’
- III. ‘한 인격-세 인격들’로 사유된 ‘절대적 인격체’로서의  
‘삼위일체 하나님’
- IV. ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통성’ 및 ‘차이성’에서 고찰  
한 ‘반틸의 삼위일체론’
- V. 맺음말: 반틸의 삼위일체론적 공헌과 그 지향적 연구방향

**[초록]**

본 연구는 전통적 삼위일체론과의 공통성 및 차이성에 기초하여 코넬리우스 반틸의 삼위일체론을 비평적으로 고찰하는 것을 목적으로 한다. 전통적 삼위일체론의 핵심논점은 ‘니케아-콘스탄티노플 공의회’를 통해 ‘한 본질-세 위격들’로 정식화되었다. 일반적으로, “전통적 삼위일체론에서 본질과 위격은 서로 다른 논의 지평에 속하기 때문에 전승되어온 삼위일체론에는 아무런 모순이나 비합리적인 요소도 없다”라고 말해진다. 그러나 반틸은, “본질과 위격이 개념적으로 서로 구별되는 것이기 때문에, 전통적 삼위일체론에는 이제 그 어떠한 형태의 한계성도 존재하지 않는다”라고 주장하는 것만으로는 “아직 충분치 않다”고 역설한다. 이를 입증하기 위해, 반틸은 먼저 자함적인 삼위일체 하나님을 자기 존재의 근거적 의미를 자기 안에 담지하는 절대적 합리성의 개념을 통해 사유한다. 그리고 반틸은 이러한 절대적 합리성을 가진 삼위일체 하나님은 개별성과 보편성이 모두 궁극적인 것으로 제시되는 ‘절대적 인격체’, 곧 ‘한 인격-세 인격들’로 계신 하나님이시라고 강조한다. 이와 같은 반틸의 삼위일체론은 전통적 삼위일체론, 특히 서방교회적 삼위일체론과의 발전적 연속성 아래에서 이해된 공통성과 차이성을 동시에 가진다. 전통적 삼위일체론보다도 더 정통적인 삼위일체론을 추구했던 반틸은, 서방교회가 ‘한 본질-세 위격들’로 정식화된 전통적 삼위일체론에서 ‘한 본질’의 존재론적 성격을 유비적 사유에 기초하여 ‘비인격적인 것’으로 이해함으로써 근본적인 한계성을 가지게 된다고 파악한다. 반틸은 삼위일체 하나님의 ‘한 본질’이 ‘비인격적인 본질’에만 머무르는 것이 아니라 ‘한 인격’임을 계시적으로 밝혀냄으로써, 개혁주의 삼위일체론에 독창적인 공헌을 남겼다. 그럼에도, 논자는 그 ‘한 인격’을 계시된 말씀에 근거하여 ‘긍정적’으로 이해할 수 있는 방향으로 추가적인 보충연구가 이루어져야 한다고 본다.

**키워드:** 전제주의 신학사상, 전통적 삼위일체론, 한 본질-세 위격들, 반틸의 삼위일체론, 절대적 인격체, 한 인격-세 인격들

## 1. 들어가는 말

코넬리우스 반틸(Cornelius Van Til, 1895-1987)은, ‘정통개혁신학’(Orthodox Reformed Theology)에 충실한 ‘전제주의 신학사상’(Presuppositionalism)<sup>1</sup>의 주창자로서, “삼위일체가 기독교 신앙의 심장”<sup>2</sup>

- 1 ‘전제주의’에서 ‘전제’(前提, presupposition)란, 보통 ‘논리학’(logic)의 추론과정에서 활용되는 ‘명제적’(propositional)인 ‘항’(項, premise)을 가리키는 것이 아니다. 또한 이 ‘전제주의’는 ‘특정이론’에 대한 ‘비판적 교설’이 아니라, ‘삼위일체 하나님’과 그에 의하여 ‘초자연적’(supernatural)으로 계시된 ‘객관적인 성경말씀’을 상정하지 않고서는, 그 어떠한 ‘진리체계’도 가능하지 않음을 ‘초월적 방법’(transcendental method)을 통해 ‘간접적’(indirect)으로 입증해 보이는 ‘개혁주의 신학사상’이다. 쉽게 말해서, ‘전제주의’는, ‘하나님’과 ‘계시된 말씀’에 기초하지 않고서 정립된 모든 이론들은 ‘그 자신이 세운 내적논리에 의해 스스로 붕괴할 수밖에 없는’ 그런 ‘자멸적’(self-defeating)인 체계를 증명하고, 이를 벗어날 수 있는 체계가 ‘삼위일체 하나님’과 ‘기록된 성경말씀’을 통해서만 유일하게 성립 가능함을 밝히는 ‘신학사상’인 것이다. 긍정적으로 표현해서, ‘전제주의’란 ‘삼위일체 하나님’에 의해 계시된 ‘성경말씀’에 근거하여, ‘하나님’과 ‘창조세계 전체’를 ‘총체적’(holistic)으로 ‘재해석’(reinterpretation)하는 ‘하나님 중심적 신학사상체계’(Theocentric System)라고 할 수 있겠다. 따라서 화란의 개혁주의, 특별히 바빙크에게 직간접적인 영향을 받아 성립하게 된 ‘전제주의’는(Donald Macleod, “Bavinck’s Prolegomena: Fresh Light On Amsterdam, Old Princeton, and Cornelius Van Til,” *Westminster Theological Journal* 68(2006), 264.), ‘패러다임’(paradigm)이나 ‘선판단’(prejudice) 그리고 ‘선이해’(preunderstanding) 및 ‘선행적’(a priori)인 ‘믿음’(Faith)이나 ‘가설’(hypothesis) 등과는 개념적으로 구분되는 ‘기독교 유신론’, 더 정확히 말해서 ‘개혁주의적 세계관’(Reformed view of the world)을 가능케 하는 ‘신본주의적인 사유 틀’이라고 규정해 볼 수 있다. ‘하나님의 말씀’을 최대한 ‘체계적’(systemic)으로 조직화하고자 진력(盡力)하는 ‘개혁주의’를 더 완전한 ‘일관성’(consistency)을 갖춘 ‘정합적 체계’(system as coherence)로 성립시키는 것이 ‘전제주의 신학사상’의 ‘최종적인 지향점’이라고 할 수 있는데, 이를 위해, 반틸은 ‘성경적인 사유맥락 속’에서 이해된 ‘다양한 철학적 용어와 개념들’, 예컨대 ‘초월적’(transcendental), ‘한계개념’(limiting concept), ‘일과 다’(one and many)의 문제, ‘동일연장적’(coterminous), ‘구체적 보편’(concrete universal), ‘외관상 모순’(apparent contradiction), ‘날것으로서의 사실’(brute fact) 등을 ‘전제주의적 체계형성’을 위한 ‘도구’(tool)로서 도입한다(Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2008), 118-121.). 요컨대 ‘전제주의’는 ‘맹목적인 성경주의’(biblicism)나 ‘불합리한 맹신주의’(fideism)가 아니고, ‘삼위일체 하나님과 그의 말씀’을 ‘궁극적 준거점’(the ultimate reference-point)으로 삼고서 전개되는 ‘절대적 학문체계’인데, 그 ‘전제주의’를 근거지우는 ‘핵심원리’는 바로 ‘삼위일체론’이다.
- 2 “삼위일체는 기독교의 핵심이다”(Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. 2 박태현 역, 『개혁교의학 2권』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 355.). “기독교의 심장은 삼위일체에 대한 신앙고백에서 박동한다”(Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 360.). “삼위일체는 기독교에서 최고의 비중을 지닌다. ... 삼위일체는 기독교 신앙의 핵심이며, 모든 교리들의 근간이다. ... 삼위일체론에서 인류의 구원을 위한 하나님의 전체 계시의 심장이 박동한다”(Bavinck, 『개혁교의학 2권』,

이라고 말한 바 있는 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)와 동일하게, “기독교 유신론’의 교리들 중에서도 가장 근본이 되는 교리가 바로 삼위일체 교리”<sup>3</sup>라는 점을 강조하였다. 기본적으로, 반틸은 ‘니케아 공의회’(Councils of Nicaea, A.D. 325)와 ‘제1차 콘스탄티노플 공의회’(Councils of Constantinople, A.D. 381) 이후, 교리적으로 확고하게 정립된 ‘한 본질-세 위격’(μία οὐσία-τρεις ὑπόστασις)의 ‘삼위일체 하나님’을 분명하게 고백한다.<sup>4</sup> ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’은, ‘하나의 동일한 신성’으로서의 ‘본질’(essence)을 공유하는, ‘한분 하나님’(one God)이시라는 ‘정통적인 관점’<sup>5</sup>을 명확하게 긍정하는

420-421.).

3 Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*, 33-34.

4 핵심적으로, ‘니케아 공의회’에서 ‘성자’의 ‘성부’와의 ‘동일본질성’이, ‘제1차 콘스탄티노플 공의회’에서는 ‘삼위일체 하나님’의 ‘본질’과 ‘위격’의 ‘개념적 구별’이 논의되었다. 그리고 ‘니케아-콘스탄티노플’ 이 두 공의회를 통해, ‘한 본질-세 위격’(μία οὐσία-τρεις ὑποστάσεις)의 ‘삼위일체 하나님’이 교리적으로 확립되었다. 즉, ‘니케아-콘스탄티노플’ 공의회에 의해, ‘한분 하나님의 단일한 본질 안’에 ‘세 위격들의 통일적 일체’가 존재함이 교회적으로 공식 인정된 것이다 (Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology: Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God*(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2007), 356-358.). 일반적으로, 정통교회는 ‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격들’을 구별 하되, 이러한 구별이 ‘본질의 구별’이 아님을 지속적으로 강조하였다. 간략히 부연하면, ‘성부’도 ‘하나님’이시고, ‘성자’도 ‘하나님’이시며, ‘성령’도 ‘하나님’이시다. 그런데 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘세 위격들’은, ‘각기 다른 세 본질’을 가진 ‘세 하나님’으로 계시는 것이 아니라, ‘하나의 동일본질’을 가지신 ‘한분 하나님’으로 계신다. 그럼에도, ‘성부’는 ‘성자’가 아니고, ‘성자’는 ‘성령’이 아니고, ‘성령’은 ‘성부’가 아니다. ‘한분 하나님의 세 위격들’은 ‘각기 고유한 특성’, 곧 ‘서로 공유할 수 없는 ‘비출생’(ἀγεννησία), ‘출생’(γεννησις)과 ‘발출’(ἐκπορευσις)의 위격적 특성들’에 의해 구별되는 것이다. 그렇지만, ‘하나님의 한 신적본질 전체’는 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘세 위격 안’에 각각 완전하게 존재한다. 즉, ‘하나의 동일한 신적 본질’을 가지신 ‘한분 하나님’은 ‘자기 자신’을 ‘세 위격들’로 스스로 구별하는 동시에, 이 구별된 ‘각 세 위격들 속’에는 ‘하나의 동일한 신적본질 전체’가 담겨있다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 356-357.). ‘계시된 말씀’을 통해, ‘하나님의 한 신적본질 안에 세 위격들’이 있고, 이러한 ‘세 위격들’을 통해 또한 ‘하나님’은 ‘한분 하나님이심’이 인식되어지는 것이다(*unitas in trinitate, et trinitas in unitate*). 여기서, 아리우스(Arius, 250?-336)의 ‘종속론’(Subordinationianismus)과 사벨리우스(Sabellius, ?-260)의 ‘양태론’(Modalismus)의 주장들이 각각 반박된다. 아리우스는 ‘성자’의 ‘성부’와의 ‘동일본질’(ὁμοούσιος)이심을 부정했고, 그리스도가 ‘무(無)로부터’(ek ouk ontoon) 피조되었다는 ‘비(非)성경적’인 견해를 고수하였다. 사벨리우스는 하나님의 ‘본질’과 ‘위격’의 구별을 하나님의 ‘존재’와 ‘속성’의 구별 정도로 파악하였고, ‘삼위의 구별’을 ‘존재론적’(ontological)으로가 아닌 ‘경륜적’(economical)으로만 주장하는 ‘양태론적 단일신론’을 견지(堅持)했기 때문에, ‘반(反)삼위일체론적’이라고 할 수 있다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 355-356.).

것이다. 즉, 반틸은 ‘삼위일체론’(Trinitarianism)을 ‘본질에 있어 하나-인격에 있어 셋’(one in essence-three in person)에 따라 이해하는 것이, ‘객관적으로 제시된 성경말씀’에 근거하고 있을 뿐만 아니라, 교회의 장구한 교리 역사를 통해서도 견고하게 확립되어온, ‘기독교 유신론’(Christian Theism)의 정수(精髓)가 되는 ‘근본교리’(fundamental doctrine)라고 정확하게 인정한다.<sup>6</sup> 그러나 반틸은 ‘한 본질-세 위격’(one *ousia*-three *hypostasis*)으로 ‘정식화’(formulation)된 ‘정통삼위일체론’(Orthodox Trinitarianism) 그 자체만으로는 ‘삼위일체 하나님’의 ‘전체 본질과 성격’을 남김없이 다 개현(開顯)한 것은 아니라고 또한 역설(力說)하고 있다.<sup>7</sup> 다시 말해서, 반틸은 하나님의 ‘본질’(οὐσία)<sup>8</sup>과 ‘위격’(ὑπόστασις) 그리고 ‘이 둘의 관계’에 관한 ‘전통적 삼위일체

5 Bernhard Lohse, *Epochen der Dogmen Geschichte*, 구영철 역, 『기독교 교리사 : 각 시대별로 본 입장』(서울: 컨콜디아사, 1988), 60.

6 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 351-352.

7 “Yet this is not the whole truth of the matter”(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.).

8 ‘우시아’(ousia)의 의미를 표현하기 위해, ‘본질’(essence)이라는 용어와 더불어, ‘본체’(nomenon), ‘본성’(nature), ‘실체’(substance) 등의 용어가 함께 쓰인다. ‘우시아’는 ‘있다’라는 뜻의 헬라어 동사 ‘에이나이’(einai)의 현재분사형으로 ‘항상 있는 존재’를 뜻하는 ‘우사’(ousa)에서 파생한 단어인데, 근본적으로 ‘존재’를 가리키는 단어이고, 라틴어 ‘에센티아’(essentia)로 번역되었다(Louis Berkhof, *Systematic Theology*(Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1949), 87.). ‘본체’는 ‘현상’을 가리키는 ‘페노메논’(phenomenon)에 대응하는 것으로, 플라톤(Platon, B.C.428-B.C.347)이 처음으로 ‘이デア’(Idea)를 ‘누메논’(nomenon)이라고 불렀다. 또한 ‘본성’은, 헬라어로 ‘생성되다’의 ‘피나이’(Φύναι)에서 유래한 ‘피시스’(Φυσις)이고, 라틴어로는 ‘태어나다’의 ‘나시’(nasci)에서 파생된 ‘나투라’(natura)로, ‘각 존재자들의 내적인 존재 근거’를 말한다. 특별히, ‘본질’(essence)과 ‘실체’(substance)는 개념적으로 구분되어야 하는데, 헬라어 ‘우시아’(ousia)-‘히포케이메논’(hypokeimenon)의 대립적 의미는 비교적 명확했으나, 라틴어 ‘에센티아’(essentia)-‘슈스탕티아’(substantia)의 대립적 의미는 명확하지 않았기 때문에 서로 혼용되기도 했고, 이로 인해 후대에 상당한 ‘개념적 혼동’과 ‘용어적 혼란’이 초래되었다. ‘악시덴티아’(accidentia)의 대립어인 ‘슈스탕티아’는 ‘에센티아’의 뜻으로 사용되는 경우가 잦았고, 나중에는 ‘에센티아’와 ‘슈스탕티아’가 서로 ‘동어’로 쓰일 수 있는 것으로 받아들여졌으므로, ‘서방교회’(Western Church)는 ‘하나님의 인격적 특질’을 표현하기 위해, 빅토리아누스(Marius Victorinus, 4C?)처럼 ‘슈시스텐티아’(subsistentia)와 같은 단어를 조어(造語)하거나, ‘페르소나’(persona)와 같이 따로 구별된 용어를 사용하게 된다. ‘우시아’와 ‘히포케이메논’, 이 두 용어의 개념적 차이를 약술하면, ‘우시아’는 “한 존재자를 그 존재자이도록 만들어 주는 추상적인 본질규정성”을 의미하고, ‘히포케이메논’은 한 존재자의 ‘술어’(predicate)가 ‘주어’(subject)에 귀속할 수 있도록 해주는 ‘담지체’(擔持體, bearer)로서의 ‘기체’(基體, *suppositum*) 내지는 ‘주체’(subjectum)를 뜻한다(Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 370-374.). 그런데 상기 여러 ‘용어들’

론'(Traditional Trinitarianism)<sup>9</sup>의 논의에서 '특유한 형태'의 '개념적인 불충분성'(conceptual insufficiency)이 나타나고 있다고 주장한다. 이처럼, 반틸은, '삼위일체 하나님'을 '한 본질-세 인격'(una essentia-tres personae)의 '논의 틀'을 통해 이해하고서, "'본질'(essence)과 '인격'(person)<sup>10</sup>은 '동일한

은 '객관적으로 계시된 말씀'을 최대한 정확하게 표현하기 위한 수단으로서, '불가피하게 도입된 한계성이 다분한 용어들'이라는 점이 늘 의식되어야 한다(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 369-370.). 중요한 것은 '용어 그 자체'가 아니라, '전달하고자 하는 계시적 내용'이다. 따라서 각 용어들을 그 필요에 따라 사용하기는 하되, 이러한 용어가 가진 내적 의미는 항상 '성경적'(biblical)이어야 하며, '철학적'(philosophical)이어서는 안 된다. 먼저는, '기록된 계시말씀'에 기초하여 이 모든 '용어들'이 이해되어야지, 역으로 이와 같은 '용어들'에 근거하여 '계시된 성경말씀'이 이해되어서는 안 되는 것이다. 본 논문에서는, 상기 논의된 각 용어의 의미들에 유의하면서, '성경적 맥락'에 맞게 활용한다.

9 '오래 전통'을 통해, '참된 진리의 바른 계통'을 의미하는 '정통'이 형성되어 왔다는 뜻에서, 본 논문에서는 '전통'(傳統, tradition)이라는 표현과 '정통'(正統, orthodoxy)이라는 표현을 상호교차적(相互交叉的)으로 사용한다.

10 'person'은 '인격'을 지칭하는 단어이다. 그런데 'person'은 '사람'에 관해서는 자유롭게 사용할 수 있으나, '하나님'에 대해서는 그 사용이 제한적일 수밖에 없다. 왜냐하면 사람의 'person'이 '하나님'에 대해 근원적일 수 없고, 반대로 '하나님'이 사람의 'person'에 대해 근원적이시기 때문이다. 하지만 하나님의 '인격적 특질'을 드러낼 또 다른 표현이 마땅히 없으므로, '하나님의 인격성'을 나타내는 것에는 어려움이 따른다. 한글에는 '위격'(位格)이라고 하는 한자어가 있는데, 이 '위격'이라는 단어는 기본적으로 '인격의 자리'를 가리키는 것이다. '삼위일체 하나님'의 'Person'과 관련하여, '위격'이라는 표현은 '한계성'과 '유용성' 두 가지 측면에서 이해될 필요가 있다. '위격'은 '인격의 구별된 자리'라는 의미가 강하기 때문에, '하나님의 풍성한 인격적 특질'을 표현하기에는 다소 부족함이 있을 수밖에 없다(정승원, "하나님과 인간 사이의 유추를 통한 코넬 리우스 반틸의 삼위일체론 이해," 『ACTS 신학저널』 통권 43호(2020), 73.). 그럼에도, '위격'이라는 단어가 적절하게 사용될 수 있는데, 곧 '삼위일체 하나님의 동일본질 안에서의 자기구별적인 표현'이라고 할 수 있는 '각 인격들(Persons, πρόσωπον)이, 단지 '사벨리안니즘'(Sabellianism) 적일 뿐인 그런 '양태적인 이름'만이 아니라, 실제적으로 구별되는 '각각의 자리'를 가진 '실존적인 실체로서의 인격'(subsistentia, ὑπόστασις)임을 표현할 때, 이 '위격'이라는 단어가 효과적일 수 있다(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 376-377.). 즉, 칼 바르트(Karl Barth, 1886-1968)가 주장한, '주'(主, Lord)이신 하나님께서 자신을 '삼중적'(threefold)으로 '반복'(repetition)하는 '존재방식'(mode of being, Seinsweise)과 같은 그런 '양태론적'(Modalistic)인 의미와는 다른 뜻에서, '각 위격들'을 '삼위일체 하나님의 동일본질'의 '인격적인 자기구별'로서 이해해 볼 수 있는 것이다(김용준, "칼 바르트의 신적 위격개념 'Seinsweise'에 대한 개혁주의적 비평," 『개혁논총』 통권 21호(2012), 78-81.). 물론, '삼위일체 하나님'의 '각 위격들'과, '하나님의 동일본질 안'에서의 실제적인 '실존 양식들'(modi subsistendi) 혹은 '존재 양식들'(τροποὶ ὑπαρξεως)은 서로 구별된다. 전자는 '실체적 존재'로서 '위격 그 자체'를 말하고, 후자는 '위격적 존재'가 본질 안에서 실존하는 '방식'(modus)을 가리킨다. '각 위격들'은 단지 이름으로만 존립하는 '명목상의 양태론적 존재'가 아니라 '자립적'(subsistent)인 실체들이며, 이 '자립체들'(subsistent Beings)은 또한 본질의 나뉘 없이 '상호관계'(interrelation)적으로 실재한다. 본 논문에서는,

범주’(same category)에 포함시킬 수 없는 ‘서로 다른 논의지평’에 속하는 개념들이기 때문에, 이제 ‘전통적 삼위일체론’에는 그 어떠한 ‘모순’(contradiction)이나 ‘비합리적인 요소’(irrational element)도 내함(內含)되어 있지 않다”라고 강조하는 것만으로는, 아직 충분치 않다고 본다.<sup>11</sup> 요컨대 ‘전통적 삼위일체론’이 ‘삼위일체 하나님’의 ‘본질’과 ‘위격’, 그리고 ‘이 둘의 관계’에 대해 서술할 때, 반틸은 이와 같은 기술들이 여전히 ‘불충분’하므로, 그러한 논의들 속에는 더 많이 길어내져야 할 ‘구명적인 진술들’(clarification statements)이 요청된다고 이해한다.

그럼에도, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’이 정식화하고 있는 ‘한 본질 안에 있는 세 인격’(trois personnes en une essence)의 계시적인 ‘사유 틀’(frame of thought)이 오류에 속한 것이라고 단정적으로 ‘부정’(denial)해 버리거나, 그것을 ‘수정’(modification)하여, 다른 신학적 ‘사유 틀’로 ‘대체’(replacement)해야 한다고 주장하고 있는 것은 아니다. 또한 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’과 신학적으로 상합(相合)하지 않는 ‘생경한 형태의 삼위일체론’을 제출하거나, 반대로 ‘폭넓게 수용되어온 삼위일체론’과 단지 ‘표현방식’에 있어서만 다를 뿐인, 그런 ‘천편일률적인 신학적 사유작업’을 반복하는 것도 아니다. 오히려, 반틸은 ‘삼위일체 하나님’을 ‘성경적’으로 보다 적확(的確)하게 이해하기 위해, 기존에 정초된 ‘교리적인 틀’(frame of Dogma)을 있는 그대로 수용하면서도, 다만 ‘전통적 삼위일체론’에 내재된 ‘불충분성’이 완전하게는 ‘해소’(solution)되지 않았다는 견지(見地)에서 그것의 ‘한계성’을 논하여, ‘전통적 삼위일체론’의 ‘불충분성’을 일소(一掃)할 수 있는, ‘객관적으로 계시된 말씀’에 근거한 ‘보충적인 추가진술들’(supplementary-additional statements)이 요구된다는 점을 주지(周知)시키고 있다. 이와 같이, 반틸이 ‘삼위일체론’과 관련하여 수행하는 ‘신학작업’은, 종교개혁의 역사적 정황 속에서 ‘성자’의 ‘스스로 신적이심’(autotheotes)을 재강조하여 ‘개혁주의 삼위일체론’에서 ‘종속론적인 경향’을 근절시킨 바 있는 존 칼빈(Jean Calvin, 1509-1564)처럼,

이와 같은 배경적인 의미맥락에 주의하여, ‘인격’과 ‘위격’을 필요한 맥락에 따라 교호적(交互的)으로 사용한다.

11 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.

‘전통적 삼위일체론’과 ‘동일한 내용’을 ‘성경’에 기반하여 더욱 ‘엄밀’(preciseness)하게 표현하는 ‘계시적인 재진술’(revelational restatement)의 신학작업이다.<sup>12</sup> 따라서 반틸의 ‘삼위일체론’ 논의 속에는, 기재(既在)해온 ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통적 성격’과 더불어 ‘차이적 성격’도 함께 발견된다. 즉, ‘반틸의 삼위일체론’에서, 교회사를 통해 지속적으로 수립되어온 ‘전통적 삼위일체론’과 일치하는 내용들을 기술하는 ‘공통성’(commonality)과, 또한 기존 ‘전통적 삼위일체론’의 ‘불충분성의 한계’를 자각하고 이를 ‘보완적’(complementary)으로 심화시켜 ‘새로운 방식’으로 진술하는 ‘차이성’(difference)을, 동시에 찾아볼 수 있는 것이다.

그렇다면, ‘전통적 삼위일체론’은 구체적으로 ‘어떤 점’에서 ‘추가적인 진술들’을 필요로 하는가? 곧, ‘삼위일체 하나님’의 ‘본질과 위격 그리고 그 둘의 관계’에 관해, ‘전통적 삼위일체론’이 충분히 다 ‘기술’(predication)하지 못한 ‘핵심적 내용’들은 무엇인가? 더 근원적으로 물음을 제기하자면, ‘전통적 삼위일체론’의 ‘불충분성’은 ‘어디에서부터’ 기인하고 있는가? 그리고 이와 같은 물음들에 대해, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’의 ‘불충분성’을 ‘어떠한 방식으로 규명’해내고 있으며, 또한 그러한 ‘한계성’을 ‘어떻게 극복’하고 있는가? 큰 틀에서, 반틸은 “‘전통적 삼위일체론’이, ‘본질과 ‘위격’ 그리고 ‘이 둘의 관계성’을 ‘성경 말씀’에 따라 더 ‘적확’(accuracy)하게 ‘재구성’(reconstruction)하지 않았기 때문에, 특별히 현대에 이르러 ‘전통적 삼위일체론’의 ‘엄밀하지 못함’(impreciseness)의 ‘한계성’이 두드러지게 나타나게 되었고, 이를 넘어서기 위해서는 ‘기록된 말씀’에 기초하여, ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’(ὁμοούσιος)이 가진 ‘인격성’(personality)을, ‘존재론적으로’(ontologically) 더 명료하게 열어 밝혀야한다”라고 사유하고 있다.<sup>13</sup> 이에, 논자는 ‘반틸의 삼위일체론’을 ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통성’ 및 ‘차이성’의 관점에서 분석하고, 반틸이 ‘개혁주의 삼위일체론’에 ‘어떠한 공헌’을 하고 있는지를 ‘비평적’(critical)으로 검토하여, 최종적으로는 ‘반틸의 삼위일체론’에 관한 전체적인 연구가 ‘어떠한

12 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-362.

13 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 362-364.



방향’으로 노정(路程)되어야 하는지, 그 ‘지향적 전망’을 제시해 보도록 하겠다. 이를 위해, 먼저 반틸이 ‘하나님의 본질과 속성’을 ‘어떤 신학적 방법’을 통해 사유하고 있는지 일별하고, ‘한 인격이시자 동시에 세 인격들(one Person-three Persons)로서 ‘절대적 인격체(Absolute Personality)이신 ‘삼위일체 하나님’(the Trinitarian God)에 관해 고찰한다.

## II. ‘본질과 속성’을 통해 이해한 ‘절대적 합리성’으로서의 ‘삼위일체 하나님’

‘반틸의 삼위일체론’에 대한 구체적인 연구로 들어가기에 앞서, 반틸이 ‘하나님’을 ‘어떠한 분’으로 이해했는지 살펴볼 필요가 있다. 무엇보다 반틸은 ‘정통 개혁주의 신학사상’에 입각하여 ‘하나님의 본질과 속성’에 대해 사유하고 있는데, ‘하나님의 본질’(the essence of God)은 ‘정의적’(definitional)으로 개념 규정될 수 없고, 단지 ‘하나님의 속성’(the attribute of God)에 관해, 계시에 기반한 ‘기술적’(descriptive)인 진술만이 가능하다고 주장한다. 왜냐하면 ‘하나님의 본질’에 대하여 ‘정의적인 개념규정’이 가능하려면, ‘유개념’(generic concept)과 ‘종개념’(specific concept) 그리고 ‘종차’(specific difference)가 ‘선결적’(preconditional)으로 마련되어 있어야 하지만, ‘하나님’에 관해서는 이와 같은 개념들이 불가능하기 때문이다.<sup>14</sup> 말하자면, ‘하나님의 본질’은

14 ‘하나님에 대한 지식’은 ‘계시적 재구성’(revelational reconstruction)에 따른 방식으로만 가능하고, ‘정의적 본질규정’을 통한 방식으로는 가능하지 않다. ‘하나님의 개념’에는 “존재하는 모든 유개념들을 ‘초월’(transcendental)한다”는 의미가 ‘분석적’(analytic)으로 이미 내포되어 있다. ‘하나님’보다 상위의 어떤 존재자 개념이 있어서, ‘하나님’을 ‘종적’(specific)으로 포괄하여, 특정한 ‘유개념’ 속에 포함시킬 수 있는, 그러한 ‘의미 가능성’은, ‘하나님 개념 그 자체’와 모순된다. 그 어떠한 형태의 ‘존재’(being)나 ‘비존재’(nonbeing)라 하더라도, ‘하나님’보다 상위에 있는 ‘어떤 것’이라는 개념은, ‘하나님 개념’과는 배리(背理)일 수밖에 없는 것이다. 뿐만 아니라, ‘하나님’과 그 어떤 방식으로든 서로 맞세워질 수 있는 존재자의 개념은 불가능하며, 그 어떠한 복합이나 분리도 없이 단순하시다. ‘하나님’은 ‘바깥’이 없으시기 때문에, 심지어 그것이 ‘절대적인 무’(absolute nothingness)라 하더라도, ‘그 어떠한 것’(res)을 ‘하나님 바깥’에 두어 ‘하나님’과 비교할 수 없는(Van Til, *The Defense of the Faith*, 85.) ‘가장 단순한 현실태’(actus purissimus)이다. 단적으로 말해서, ‘하나님’은 ‘어떤 한 종류’에 속하는 그런 ‘대상’(object)이 아니시다. ‘하나님’과 관련하여, ‘유개념’, ‘종개념’, ‘종차’란 존재할 수 없고, ‘하나님’에 관한

‘정의’(definition)될 수 없고, 오직 ‘계시된 말씀’에 나타난 ‘하나님의 속성들’에 따라 ‘묘사적’으로만 논구할 수 있을 뿐이다. 따라서 반틸은 ‘하나님의 본질이해’를 위해 ‘하나님의 존재’에 대해 판단하기 이전에, 그러한 하나님이 ‘어떠한 분이신지’를 먼저 물어야 한다고 말한다.<sup>15</sup> ‘하나님의 존재’에 관한 ‘외연적’(extensional) 판단보다, 하나님이 ‘어떤 분이신지’를 묻는 ‘내포적’(intentional) 물음이 선행해야 한다는 것이다. 이를 통해서, 반틸은 ‘하나님의 속성들’(the attributes of God)을 ‘공유적 속성’(communicable attribute)과 ‘비(非)공유적 속성’(incommunicable attribute)으로 구분하는 ‘개혁주의의 통상적인 구분방법’을 따라, ‘하나님 속성론’(the Doctrine of God’s Attributes)을 전개해 나간다.

그런데 ‘하나님의 속성들’ 가운데서, 반틸이 중점적으로 다루고 있는 ‘비공유적 속성’은, ‘자함적인 존재’(a self-contained Being)로서의 ‘하나님 속성’이다. 반틸은 특징적으로 하나님의 ‘자존성’(aseity)과 ‘비의존적’(non-dependency)인 ‘독립성’(independency)을 ‘하나님의 자함적 성격’과 연관지어 사유하고 있다.<sup>16</sup> 달리 말하면, ‘자함적 존재’, 곧 ‘자기 스스로 존재’(self-existence)하는 ‘독립적이신 비의존적 하나님’은, ‘모든 것들에 대하여 충족’(all-sufficiency)하시므로 ‘결핍’(deficiency)이 전혀 없으신 존재 이실 뿐만 아니라, 특히 ‘자신 스스로에 대해서도 충족’(self-sufficiency)하신 ‘자충족적 존재’(a self-sufficient Being)이시라고 할 수 있다.<sup>17</sup> 이러한 ‘자충

---

‘정의적인 본질규정으로서의 어떤 앎’, 곧 ‘최근류’(最近類, proximate genus) 안에서의 ‘종차적 규정을 통한 앎’이란 성립 불가능하다는 점, ‘하나님 그 자체의 개념’에 의해 즉시로 알려진다. 결국, 하나님은 ‘규정적인 대상’일 수 없으므로, 하나님을 일반적인 의미로 이해된 ‘대상성’에 기초하여 탐구할 수는 없다. ‘하나님에 관한 참된 앎’은 ‘하나님이 계시해 주신 성경말씀’에 의해 ‘재구성적’으로만 ‘수용적으로’(receptively) 이해될 수 있을 뿐이므로, 인간이 ‘자율적 이성’(autonomous reason)을 ‘주체적’(subjective)인 자리에 놓고 하나님을 ‘객체적’(objective)으로 연구하는 것은 ‘신학의 학문 본질상’ 바람직하지 않다. ‘신학의 학문성격’과 관련하여, 인간이 취해야 할 ‘참된 학문적 자세와 태도’에 관해서는, 보스의 다음 저서에 나오는 내용들을 참고하라. Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*(Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 11-13.

15 Van Til, *The Defense of the Faith*, 30.

16 Rousas John Rushdoony, *By What Standard?*(Philadelphia Pennsylvania: P&R Publishing Company, 1965), 157-158.

족성’(autarkia, omnisufficientia)과 관련하여, 피조물이 ‘다른 것으로부터’(ab alio, from another) 존재하는 것과는 다르게, 하나님은 ‘그 자신에서’(a se, by Himself) 존재하시는데, 이는 ‘자기 생성적으로 산출된 존재’(a self-produced Being)를 뜻하지 않고, ‘자기 존재의 의미적 근거’를 ‘자기 안에 가지고 있음’(self-contain)을 가리킨다. 하나님은 ‘자기 자신’이라 하더라도 ‘생산의 원천’(the source of production)으로서 ‘자기 원인적’(causa sui, caused by himself)이지 않고, ‘존재의 이유나 의미’(the reason for and meaning of his existence)의 관점에서 ‘자기 원인적’이다.<sup>18</sup> 즉, 하나님은 ‘발생의 원인성’(causality of occurrence)을 ‘자기 안’에 가지신 분으로 보아서 안 되고, ‘스스로 존재하는 그 존재의 의미와 이유의 근거’를 ‘자기 안’(in Himself)에 가지고 계신 분으로서 이해해야 한다는 것이다.<sup>19</sup> 왜냐하면 하나님

17 반틸은, ‘자함적 특성’에 기초한 ‘하나님의 자충족성’을, 바빙크가 ‘하나님의 특성’과 연관하여 논구한 바 있는 ‘충만성’(fullness)의 개념을 통해 ‘계시적’으로 이해한다(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 376.). 하나님은 자신 이외의 타(他) 존재로부터 ‘충족함’을 끌어오지 않고, ‘영원히 자신 안에서 충족한 존재’이신데(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 387-388, 417-418.), 이러한 ‘충족성’은 아리스토텔레스(Aristoteles, B.C.384-B.C.322)의 “운동하지 않으면서 운동을 낳는 어떤 것”(ti ho ou kinoumenon kinei) 즉, ‘부동의 동자’(the unmoved mover)와 같은(Aristoteles, *Metaphysics*, 초대호 역, 『형이상학』(서울: 도서출판 길, 2017), 477-480.) ‘운동하지 않는 영원한 실체’(aidios ousia akinytos)의 ‘비활동적’(inactive)인 존재성격이 아닌, 생명으로 충만한 ‘활동적’(active)인 존재성격을 가리킨다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 333-347.). 구체적으로 말해서, 하나님은 ‘하나의 동일한 신적존재 안’에서 ‘자신의 충만함’을 ‘인격성’을 통해 ‘세 위격들’로 스스로 영원히 전개해 나가시는데, “삼위’는 존재 안에서, 존재로부터, 존재를 통해, 존재 내부에서 완전한 자기 전개를 이룬 단 하나의 신적 인격성”(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 380.)이다.

18 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 327-328.

19 반틸의 ‘자기원인성’ 개념은, 스피노자(Baruch de Spinoza, 1632-1677)가 『에티카: 기하학적 순서로 증명된 윤리학』(*Ethica in Ordine Geometrico Demonstrata*)에서 ‘실체’를 규정하기 위해 사용한 바 있는 ‘자기원인’(causa sui)의 개념과는 구별되어야 한다(Baruch de Spinoza, *Ethica in Ordine Geometrico Demonstrata*, trans. William Hale White, ed. James Gutmann(New York, N. Y.: Hafner Publishing Company, 1949), 41.). 스피노자는 ‘자기원인의 개념’을 다음과 같이 ‘정의’(definition)하고 있다. “By cause of itself I understand that whose essence involves existence, or that whose nature cannot be conceived unless existing.”(Spinoza, *Ethica in Ordine Geometrico Demonstrata*, 41.) 즉, ‘본질’(essence)이 ‘존재’(existence)를 포함하고 있어서, 그 본성상 ‘존재하지 않는 것으로는 도저히 생각될 수 없는’(cannot be conceived unless existing) 바로 ‘그러한 개념’을 ‘자기원인의 개념’으로서 ‘정의’하고 있는 것이다. 일견, ‘기독교 유신론의 하나님 개념’과 유사해 보이지만, 『에티카』(*Ethica*) 전체에 걸친 논의를 숙고하여 이와 같은 ‘자기원인’의 개념을 고찰해 보면,

은 자기 스스로 발생하는 그런 ‘시간적인 존재’(temporal being)가 아니시며, 그 어떠한 형태로든 ‘발생’하실 수 없으신, ‘우발성’(contingency)과는 다른 의미에서 ‘비(非)원인적’(non-causal)인 분이시고, 오직 ‘의미적’이고 ‘합리적’인 차원에서만 ‘자기 근거적’(self-substantiated)이신 ‘영원한 현존의 하나님’(the eternal God of existence)이시기 때문이다. 이에 따라, 반틸은 하나님을 ‘자함적인 합리성’(self-contained rationality)을 가지고 계신 하나님으로서, 곧 ‘합리성의 본질’(the essence of rationality)인 ‘절대적 합리성’(absolute rationality)을 소유하신 하나님으로 사유한다. 이러한 ‘절대적 합리성’은 ‘합리성의 본질적 규정성’을 다른 존재로부터 끌어오지 않고 ‘자기 자신 안’에서 마련하는, 즉, ‘합리성의 충족한 의미성격’을 ‘자기 자신으로부터’ 지지(支持)하고 담보하는, ‘궁극적 합리성(Ultimate Rationality)을 의미한다. 말하자면, 하나님 바깥에 ‘합리성의 본질’이 따로 존재해서, 하나님도 이러한 ‘합리성의 본질’에 따라 사유해야만 하는 그런 것이 아닌 것이다. 결국, 하나님을 떠나서 ‘합리성’이란 ‘그 자체’로 성립할 수 없을 뿐 아니라, 생각될 수조차 없었다고 하겠다.<sup>20</sup>

---

이 개념이 ‘범신론적’(pantheistic)인 사상의 맥락에서 제출된 것이 명확하게 드러난다. ‘하나님의 존재하심’과 관련하여 아무리 ‘자기 자신으로부터 존재하게 됨’을 중점적으로 강조한다 하더라도, 하나님에 대해서는 ‘~으로부터(from)라는 ‘한정어’를 붙일 수 없다. 왜냐하면 하나님은 모든 ‘제약’으로부터 벗어나 있는 ‘무제약자’이시기 때문이다. ‘삼위일체 하나님’은 ‘자신의 존재’가 설령 ‘자기 자신에 의한 것’이라 하더라도, 그 어떤 형태로든 ‘시간적’(temporal)으로 산출되시거나 무엇으로부터 나오신 분이 아니므로, ‘자기 원인성’이라고 하기보다는, 차라리 ‘우연’(chance)과는 다른 뜻에서 ‘비(非)원인성’(non-causality)이라고 표현하는 편이 더 낫다. 하나님은 ‘비(非)존재’(nonexistence)한다는 것이 불가능한, 처음부터 존재하지 않으신 적이 없으신 필연적으로 영원히 현존하시는 ‘궁극적인 원인 존재자’이시며, 범신론적인 신(神)과는 다르게 무의식적인 ‘잠재태’(dynamis)의 영역이 조금도 없으신 ‘완전한 의식적 빛’ 가운데 거하시는 ‘궁극적 인격체’이시다.

- 20 ‘하나님의 존재하심’은 ‘인간 사유의 끝’으로서 ‘사유의 한계’라고 할 수 있는데, 인간은 ‘하나님의 바깥’을 상상(想像)할 수 없으며, ‘그 존재하심’에 관해 ‘왜?’라고 물을 수 없기 때문에, ‘이성적 근거지움의 사유’로서 ‘하나님의 존재’에 접근하는 일도 불가하다. ‘하나님의 존재’에 대한 근거지움은 ‘그 자신의 존재 그 자체’로 이미 충분하다. ‘하나님의 계시된 진리의 말씀’인 ‘성경’은 바로 이러한 ‘하나님 개념’을 전제하고서 기록되었기 때문에, ‘하나님의 존재’가 ‘회의주의’(Skepticism)에 의해 의심되거나 부정될 수 있다는 ‘인본주의적 견해’에 대해 전혀 우려하지 않을 뿐 아니라, 이에 대응하여, ‘하나님의 존재’를 이성적으로 입증하려는 그 어떠한 증명도 시도하지 않는다. 따라서 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, Leibniz, 1646-1716)가

따라서 반틸은 이와 같은 ‘합리성의 본질’을 ‘인간중심주의적’(anthropocentric)으로 파악해서는 안 된다고 분명하게 밝히고 있다. 반틸은 인간의 ‘이성’(ration)을 ‘궁극적인 준거점’(the ultimate reference-point)으로 하여 ‘절대적 합리성’을 정초할 수는 없다고 본다. 왜냐하면 ‘인간 이성’이 ‘절대성의 형식’을 띠고, ‘모든 합리성의 근거’로 설정되었을 때, 곧바로 ‘비합리적인 문제점들’이 발생하기 때문이다. 대표적인 사례로, 반틸은 인간의 ‘합리적 논리’(rational logic)에 바탕하여, ‘변화하는 세계상’을 거부해 버린 파르메니데스(Parmenides, B.C.515-B.C.445)의 사유를 들고 있다. 파르메니데스의 주장에 따르면, 이 세계에서 일어나는 그 어떠한 운동형태도 다 ‘허상’일 뿐이고, ‘거짓된 표상’에 지나지 않는다. ‘비시간적인 합리성’(atemporal rationality)의 논리에 기반하여, 시간에 따라 운동하는 현상세계를 ‘비합리적’(irrational)인 것으로 규정하고서, 이를 부정해버렸기 때문에, 중국에 가서는 ‘비시간적인 합리성’ 조차 또다시 ‘비합리적’인 것으로 규정할 수밖에 없는, 자가당착의 ‘역설’(逆說, paradox)에 떨어져 버리게 된다.<sup>21</sup> 이것은 파르메니데스가 ‘실재’(reality)를 오직 ‘지적으로’(intelligently)만 파악했기 때문에 생겨난 문제인데, 인간의 ‘논리적인 틀’(logical frame) 속으로 ‘환원’(reduction)되지 않는 요소들을 모조리 ‘비(非)실재적인 것’(unreality)으로 취급해 버렸기 때문에 야기된 ‘비합리성’이다. 이에, 반틸은 ‘인간의 이성적 특성’이라고 할 수 있는 ‘합리성’(rationality)을 ‘존재일반’(being in general)의 ‘이념’(idea)에 따라 ‘절대적인 것’으로 이해할 것이 아니라, 오히려 ‘자함적

주장한 ‘충족이유율’(principlum rationis sufficientis, principle of sufficient reason)에 따라(Freiherr von Leibniz Gottfried Wilhelm, *Philosophical Writings*, trans. Mary Morris, ed. G.H.R. Parkinson(London: Dent, 1973), 184.) 하나님에 관해서조차 근거 설정하려는 자세나, ‘피로니즘’(Pyrrhonism)의 ‘회의주의적인 사유’로 하나님에 대해 ‘판단중지’(epoche)하려는 태도는(Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, trans. R. G. Bury(Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1933), 10.), ‘계시된 성경말씀’이 전제하고 있는 ‘하나님 사유’의 ‘백락과 취지’에 부합하지 않는 것이라고 하겠다. 결국, ‘하나님 없이 ‘인간의 이성적 활동’이란 그 시작에서부터 가능하지 않기 때문에, ‘하나님의 존재’가 ‘인간 이성’에 의해 납득되어야 하는 것이 아니라, 반대로 ‘하나님의 계시된 말씀’에 따라서 ‘자율적 이성의 가능근거’가 ‘유추적’(analogical)으로 재검증되어야 한다.

21 정승원, 『계시와 변증』(서울: 세계밀알, 2007), 121-124.

인 하나님을 통해 ‘절대적 합리성’의 자리를 확보할 것을 주장한다. 다시 말해서, ‘존재일반에 관한 해석’은, 인간의 ‘이성적 합리성’을 그 ‘절대적인 기준’으로 설정하여 이루어져서는 안 되고, 오직 ‘절대적인 합리성’으로서의 하나님을 전제로 하여 이루어질 때에만, 비로소 ‘존재일반’의 ‘참된 의미성’이 가능해지게 된다고 상술(詳述)하고 있다.

여기서, 반틸은 하나님의 이러한 ‘절대적 합리성’의 특징들을 사유할 때, 유의해야 할 지점들이 있음을 자세하게 설명한다.<sup>22</sup> 곧, 반틸은, 헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)과 달리 ‘존재 그 자체’(being in itself)를 ‘절대무’(絶對無, absolute nothingness)와의 ‘차이’(difference)에서 사유하고자 한 P. 코페이(Peter Coffey, 1876-1943)의 견해<sup>23</sup>를 비판하면서, ‘절대적 합리성’으로서의 하나님을 ‘순수 사유’(pure thought)와 같은 존재로 파악해서는 안 된다고 거듭 강조하고 있다. 반틸은, 헤겔처럼 ‘순수 존재’(pure being)와 내재적인 ‘절대적 차이’(absolute difference)의 관계에 있는 ‘순수 비존재’(pure nothingness)를 ‘변증법적’(dialectical)으로 ‘종합’(synthese)하든<sup>24</sup>, 아니면 코페이처럼 ‘순수 존재’와 ‘순수 비존재’를 ‘지양’

22 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 329.

23 코페이는 ‘존재일반’을 ‘유개념’과 ‘중개념’ 그리고 각 중개념들 간의 차이인 ‘중차’를 통해 ‘정의적’으로 개념 규정될 수는 없다고 주장한다. 하지만, 코페이에 따르면, ‘존재일반’이 전적으로 ‘비규정적’(indeterminate)인 개념인 것은 아닌데, ‘존재일반’에 대한 최종적인 개념규정은, ‘존재’(being), ‘비존재’(nothingness), ‘사유’(thought)와 관련하여 다음의 세 가지로 나타나게 된다. 첫째, “존재란 ‘현존하는 것’, 또는 ‘적어도 현존할 수 있는 것’이다”(Being is that which exists or is at least capable of existing). 둘째, “존재란 ‘절대적 무’가 아닌 것이다”(Being which is not absolute nothingness). 셋째, “존재란 그 사유의 대상이 어떤 것이든지 ‘생각될 수 있는 것’이다”(Being is whatever is thinkable, whatever can be an object of thought). 헤겔과 코페이의 차이점은, 헤겔이 ‘존재’와 ‘비존재’를 ‘변증법적 지양운동’ 속에서 함께 작용하는 계기로써 사유한 반면에, 코페이는 ‘존재’와 ‘비존재’ 각각을 ‘지양적 운동’ 안에 편입시키지 않고, 이 둘의 차이를 차이 그대로 남겨두고서 사유하고자 했다는 점에 있다(Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 332.). 이와 같은 코페이의 ‘존재론적 사유’에 관한 비트겐슈타인(Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889-1951)의 비판적인 분석철학적 평가로는, 다음의 비평을 살펴볼 수 있다. Ludwig Wittgenstein, “Review: P. Coffey, The Science of Logic,” *The Cambridge Review*, Vol. 34, No. 853(March 1913), 351.

24 ‘변증법’(辨證法, dialectic)은 ‘모순적 대립’을 ‘외적인 형식모순’이 아닌 언제나 ‘내적인 본질모순’, 즉 ‘존재의 본질적인 내적구조’로서 파악한다. ‘존재’란 필연적으로 ‘모순’을 포함하고 있고, 이 ‘모순’에 의해 비로소 ‘지양운동’이 가능해진다. 이처럼 ‘내적인 모순의 대립’은 ‘형식 논리학에

(止揚, sublation)하지 않고 ‘차이’ 그대로 남겨두든, 어쨌든 두 가지 견해 모두는 결국 ‘절대적 합리성(Absolute Rationality)을 가지신 ‘인격적인 하나님(personal God)이 아닌, 모호한 ‘존재일반’(being in general)의 개념으로 귀결될 뿐이라고 분석하면서, 하나님은 ‘모호한 존재일반의 개념’이 아닌, ‘구체적 보편’(concrete universal)의 ‘절대적 합리성’을 가지신 ‘인격적인 분’이심을 논구하고 있다. 이로써, 반틸은 ‘절대적 합리성’을 소유하신 ‘인격적인 하나님’은 ‘절대적 인격체(Absolute Personality)로서 ‘삼위일체 하나님’ 이외에 다른 존재가 있을 수 없다고 확정짓게 된다.<sup>25</sup> 객관적으로 제시된 말씀’에 근거하여 이해된 하나님은, ‘절대적 합리성’을 가진 ‘개념적인 대상’으로 존립하지 않고, ‘유일무이한 절대적 인격체’로서, 곧 ‘한 인격이시자 동시에 세 인격들(one Person-three Persons)이신 ‘삼위일체 하나님’으로서 존재하시는 것이다.<sup>26</sup>

서의 전면 대립적 모순’과는 다른 의미를 가지는데, 헤겔이 정초한 ‘모순의 변증법’은 ‘모순’에 의한 ‘지양의 구조계기’를 자신 내부에 함축하고 있는 그런 ‘자기 내적인 모순’이라고 할 수 있다(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 임석진 역, 『정신현상학 1권』(경기: 한길사, 2015), 50-56.). ‘모순적 대립’은 ‘지양’(Aufheben)을 일으키는데, 이 ‘지양’에는 ‘부정’(tollere)-‘보존’(reservare)-‘고양’(elevare)의 ‘세 구조계기’가 모두 포괄되어 있다. ‘존재’는 ‘비존재’를 ‘절대적 모순’, 곧 ‘지양의 한 계기’로서 자기 안에 배태(胚胎)하고 있으며, 이것이 바로 ‘변증법’의 ‘본질적인 구조계기’인 것이다. 이런 맥락에서, ‘궁극적 목적성’에 따른 ‘지양 운동’의 ‘최종적 상태’는, 이미 그 출발에서부터 모순적 계기와 함께 ‘잠재해 온 것’이라고 말할 수 있다. ‘모순’에 의한 ‘지양적 구조계기’는, ‘정립’(定立, thesis)-‘반정립’(反定立, antithesis)-‘종합’(綜合, synthesis) 혹은 ‘즉자’(卽自, ansich)-‘대자’(對自, fürsich)-‘즉자대자’(卽自對自, an und fürsich)의 구조계기로 구체화된다(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 407-408.). ‘정립적 단계’는 ‘내포된 모순’에도 불구하고 자신의 모순을 자각하지 못하는 단계이고, ‘반정립적 단계’는 ‘내재적 모순’이 자각되어 밖으로 표현된 ‘외화’(Entäußerung)의 상태이며, ‘종합적 단계’는 ‘정립’과 ‘반정립’이 ‘종합적으로 통일된 단계’로서, ‘정립에 대한 부정’의 부정’을 통해, ‘첫 단계의 정립’보다 상위에 있는 ‘두 번째 정립의 단계’로 ‘지양적’으로 이행한 것을 가리킨다. 이와 같은 ‘지양운동’의 과정은 ‘궁극 목적’에 도달할 때까지 지속하는데, 이에 대해, 반틸은, ‘사변적 관념론자’(speculative idealist)였던 헤겔이 ‘절대정신’(absoluter Geist)의 ‘지양적 역사전개’를 ‘삼위일체 하나님의 경륜적 역사’와 동일시하는 오류를 범하였다고 보았다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 361.).

25 Timothy I. Mcconnel, "The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til," *Journal of the Evangelical Theological Society* 48(September 2005), 565-566.

26 ‘삼위일체 하나님’에 관한 이해에 있어서 ‘동일본질의 인격성’에 대한 강조는, 반틸에 앞서 게할더스 보스(Geerhardus Johannes Vos, 1862-1949)의 『개혁신학의학』(*Reformed Dogmatics*)에

### III. ‘한 인격-세 인격들’로 사유된 ‘절대적 인격체’로서의 ‘삼위일체 하나님’

‘절대적 인격체’로서 ‘한 인격이시자 동시에 세 인격들로 존재하시는 ‘삼위일체 하나님’을 ‘계시적’(revelational)으로 사유하기에 앞서, ‘절대성의 개념’(the concept of absoluteness)을 정리해볼 필요가 있다. ‘절대성’(absoluteness)은 ‘상대성’(relativity)과 대립되는 개념으로, ‘특정한 조건이나 제약이 부차되지 않은 성질’을 의미한다.<sup>27</sup> 본래, ‘절대적’이라는 뜻의 ‘absolute’는 어원인 라틴어 ‘*absolutus*’에서 유래했는데, ‘*ab*’의 ‘~으로부터’(from)와 ‘*solutus*’의 ‘결박되지 않은’(unbound)이 합성되어, ‘그 어떠한 것에도 얽매이지 않는’, 곧 모든 조건적인 제약으로부터 자유롭게 풀려나와 존재하는 ‘무제약적’(unconditional)인 성격의 존재를 지칭할 때, 사용된다. 이처럼 ‘절대성’은 ‘가능적 제약’으로부터 완전히 벗어나 있기 때문에, ‘비의존성’으로서의 ‘독립성’을 가진 ‘자충족성’을 내포(內包)할 수밖에 없다. 그리고 ‘절대성’이 내함하고 있는 이러한 ‘무제약적-독립적 자충족성’의 개념에는 또한 ‘궁극성’(finality)의 의미도 ‘분석적’(analytic)으로 함께 포함되어 있다. 즉, ‘절대성’의 개념에는 ‘특정 조건들을 붙여서 무엇인가를 제한’하는 그런 ‘제약성’의 의미가 탈각(脫却)되어 있으므로, 그것은 모든 ‘제약성들’이 방향 잡는 ‘궁극적인 지향점’으로서 성립하게 되는 것이다. 그런데 반틸은 ‘절대적 인격체’로서의 ‘하나님’(the God)과 ‘관념론’(Idealism)의 ‘절대자’(the Absolute)는 서로 구별해야 한다고 말한다. 왜냐하면 ‘하나님’은 ‘절대자’이시기는 하지만, 앞서 언급한 대로 단지 ‘추상적인 개념’(abstractional concept)으로서의 ‘대상’에만 그치시는 분이실 수 없기 때문이다. 반틸은 자신의 박사 논문인 “하나님과

서 찾아볼 수 있다. 반틸에게 깊은 신학적 영향을 주었던 보스는 자신의 ‘언약신학’(Covenant Theology)의 토대를 정초하기 위해, ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질의 인격성’을 강조하였다 (Geerhardus Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 1 trans. Richard B. Gaffin Jr.(Bellingham: Lexham, 2013), 48-49).

27 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*(Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956), 380-383.



절대자”(*God and the Absolute*)에서 ‘기독교의 하나님’을 ‘관념론’에서 주장하고 있는 ‘절대자’와 동일시해서는 안 된다고 강조하였다.<sup>28</sup> 왜냐하면 ‘객관적으로 제시된 성경말씀’에 기초한 ‘기독교 유신론의 하나님’은, ‘철학적 관념론’(philosophical Idealism)에서 정립된 어떤 ‘개념적 대상’(conceptual object)이나 ‘사물’(thing)과 같은 ‘비인격적’(impersonal)인 존재가 아니라 ‘인격적’(personal)인 분이시기 때문이다.<sup>29</sup> ‘기독교 유신론’에서 하나님은 ‘절대성’을 가진 ‘개념적 존재’(conceptual being)로서 사유되지 않고, ‘절대성’을 소유하신 ‘살아계신 인격체’로 고백된다. 따라서 반틸의 ‘삼위일체 하나님의 절대성 개념’에는, ‘제약성’이 완전히 제거된 무제약적 ‘자충족성’, 모든 제약들의 지향점으로서의 ‘궁극성’, ‘개념적 대상’이 아닌 ‘살아계신 인격체’와 같은 개념들이 각각 자리 잡고 있다.<sup>30</sup>

한편, 반틸은 하나님의 ‘절대적 인격성’의 ‘핵심적인 특징’과 관련하여 ‘하나님의 비(非)공유적 속성’인 ‘단일성’(unity) 개념을 부각시키고 있다. 반틸은 ‘단수성의 단일성’(the unity of singularity)과 ‘단순성의 단일성’(the unity of simplicity)을 개념적으로 구분하는데, ‘단수성의 단일성’은 ‘수적인 의미에 있어 단 하나임’(singularitatis)을 가리키고, ‘단순성의 단일성’은 하나님은 ‘이전에 존재하던 어떤 부분이나 요소들이 모여서 복합적으로 구성되어진 존재가 아니라는 것’(simplicitatis)을 뜻한다.<sup>31</sup> ‘속성들’이란 ‘한 본질이 가진 여러

28 Cornelius Van Til, “God and the Absolute,”(Ph.D. diss., Princeton University, 1927), 18-22.

29 정승원, “하나님과 인간 사이의 유추를 통한 코넬리우스 반틸의 삼위일체론 이해,” 85.

30 반틸이 중시한 ‘절대성’ 개념에 신학적으로 영향을 받은 존 프레임(John M. Frame, 1939-)은, 하나님이 ‘절대적 인격체’(the absolute personality)임을 밝히면서, ‘자존(self-existent)-자충족(self-suffinent)하신 ‘창조주(the Creator) 하나님이 모든 ‘실재성’(reality)의 근거가 된다는 의미에서 ‘절대성’을 소유하고 있고, 하나님이 ‘영’(Spirit)이시라는 관점에서 ‘인격성’을 논구한다(John M. Frame, *Apologetics: A Justification of Christian Belief*(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2015), 34.). 프레임은 ‘삼위일체 하나님의 절대성’과 관련하여, 다음 세 가지의 핵심적인 내용들을 정리한다. 즉, ‘삼위일체 하나님’이 ‘절대적’이라 함은, (1)“하나님이 최고의 완전성을 소유하는 것”, (2) “하나님이 다른 모든 존재에 대한 기준을 정하는 것”, (3) “하나님은 자존하시고 자충족적이신 것”을 가리킨다(John M. Frame, *Systemic Theology*, 김진운 역, 『존 프레임의 조직신학』(서울: 부흥과개혁사, 2017), 68.).

31 Van Til, *The Defense of the Faith*, 31.

양상적인 특질들'이라고 볼 수 있는데, '삼위일체 하나님'에 있어서는 '각 부분의 속성들'이 '하나님의 전체 존재'와 완전히 동일하다. 각 속성들은 한 본질에서 '시간적-점진적'(temporal-progressive)으로 발현되어 나온 것이 아니며, '부분적 속성들'은 '하나님의 전(全) 존재'와 '절대적'으로 '동일연장적'(同一延長的, coterminous)<sup>32</sup>인, 즉 '동연적'(同延的)인 특질을 가진다. 말하자면, '하나님의 무한성'은, '하나님의 전지하심'이자, '하나님의 전능하심'이며, 또한 '하나님의 영원하심'이라고도 할 수 있는데, '하나님의 각 속성들'은 '유한한 사람'의 '제약된 이해'에 맞추어 구별된 것일 뿐, '하나님의 속성들' 사이의 '실제적인 구별'은 가능하지 않은 것이다. 따라서 '하나님의 존재'는 '단일성과 다양성'(the unity and diversity) 둘 모두가 근원적으로 함께 속하는 '공속(共屬)의 관계', 말하자면 '상호적인 자기 내적관계 속'에 있다고 볼 수 있다. 여기서, 반틸은 '하나'(one)와 '여럿'(many)의 문제, 즉 '일(一)과 다(多)의 문제'를, '삼위일체 하나님'의 '절대적 인격성'과 연관지어 제기한다. '삼위일체 하나님'은 통일적인 '보편적 단일성'과 분기적(分岐的)인 '구체적 다양성'이 '동연적'으로 성립하고

32 반틸이 '하나님의 속성'과 관련하여 자주 사용하는 '동연적'이라는 용어의 개념을 보다 명료하게 밝힐 필요가 있다. "하나님이 '동연적인 성격'을 가지신다는 것은, '하나님의 존재'와 '그 속성'은 '실질적'(real)으로 '구분'(division)되거나 '분리'(separation)될 수 없는, 사실상 서로 동일하다"는 것을 가리킨다. '하나님의 속성'은 '하나님의 존재'에 덧붙여지는 어떤 '부가적인 첨가요소'가 아니며, '하나님의 단일하고 단순한 존재'에 이미 '존재론적으로'(ontologically) 귀속되어 있기 때문에, '실질적인 의미'에서 '그 속성'은 바로 '하나님의 존재'이다. 즉, '하나님의 존재'에서 '하나님의 속성'에로의 이행은, '단일하고 단순하신 하나님의 존재'로부터, 마찬가지로 '단일하고 단순한 하나님의 속성'에로의 '동일한 연장'(coterminous)이라고 할 수 있다. 예컨대, "하나님은 사랑이시라"(요일 4:8, 16)라고 말했다 때, '사랑'이라고 하는 '속성'이 '하나님의 존재'에 더해지는 것이 아닐 뿐만 아니라, '하나님의 존재'에서 '하나님의 속성'으로서의 '사랑'을 따로 떼어낼 수도 없는데, 왜냐하면 '하나님 자기 자신'이 바로 '사랑 그 자체'이시기 때문이다. '하나님 바깥'에 '사랑'이라고 하는 '어떤 또 다른 속성'이 독립적으로 존재해서, 하나님도 자신의 외부로부터 '사랑의 속성'을 별도로 취해야 하는 그런 사태는 성립할 수 없는 것이다. 이러한 관점에서, '하나님 안'에서의 '단순성'(simplicity)과 '다양성'(diversity)의 구별은 '실질적인 구별'(real distinction)일 수가 없다. '하나님의 속성'은 '하나님의 존재'와 '실체적'(substantive)으로 분리되어 존재하는 '어떤 것'(something)이 아니다. 그래서 '삼위일체 하나님'의 '신성'(Godhead)은 '어떤 것'(something)과 '어떤 것'(something)의 '결합적 구조'로서 성립하지 않는다. '신적 속성의 특징들'은 '하나님의 본질'과 '실질적'으로는 '하나'이기 때문에, '하나님의 속성들의 구별'은 '하나님의 존재의 특성'을 나타내 보여주는 '형식 상'(formal)의 구별일 뿐이다(Richard A. Muller, *The Divine Essence and Attributes*, 김용훈 역, 『하나님의 본질과 속성』(서울: 부흥과 개혁사, 2014), 445-452.).

있는 ‘구체적 보편’(concrete universal)이시라는 것이다.<sup>33</sup>

‘유한한 피조물’인 인간의 인식은 ‘궁극적 의미’(ultimate meaning)에서가 아닌 ‘제한된 의미’(restrictive meaning)에서 ‘구체적 보편’이라고 할 수 있다. 엄격하게 말해서, ‘제한된 의미에서의 구체적 보편’은 구체성이 사상(捨象)된 다른 아닌 ‘추상적 보편’(abstract universal)이다. 간략하게 반틸의 논지를 살펴보면, ‘보편성’(universality)을 극단적으로 추구하여, 인간에게 ‘최상의 보편 개념’이라고 할 수 있는 ‘존재 그 자체’(being itself)에 이르렀을 때, 이 ‘존재 그 자체’의 개념에는 그 어떤 형태의 ‘구체적 개별성’도 내포되어 있지 않다. 반대로, ‘개별성’(particularity)이 극단적으로 추구되어, 인간에게 최대한의 구체적인 대상인 ‘개별 그 자체’(particular itself)를 사유해 보았을 때, 이 ‘개별 그 자체’의 개념은 그 어떠한 유형의 ‘일반적 보편성’도 포함하지 않게 된다. 그런데 이와 같은 ‘최상의 보편성’ 혹은 ‘최대한의 개별성’ 둘 모두는 사실상 ‘추상적인 대상들’(abstract objects)일 뿐이다.<sup>34</sup> 따라서 ‘인간의 유한한 인식’은, 이 양 극단 사이에서 이루어질 수밖에 없는데, 바로 ‘최근류’(proximate genus)라고 하는 ‘보편개념’ 속에서 ‘구체적인 각 개별들 간의 차이’인 ‘종차’에 관한 규정에서 비로소 생겨난다. 쉽게 말해서, ‘특정한 대상에 관한 개념적 인식’은 ‘그 특정한 대상’을 포괄하는 ‘최근류’의 보편개념 안에서 각 종개념들 간의 차이, 곧 ‘종차’로서 지정되는 ‘규정성’이라고 할 수 있는 것이다. 그러나 이와 같은 ‘유한한 인간의 제한된 인식’에는 ‘절대적인 합리성’이 함축되어 있다고 보기 어렵다. 왜냐하면 ‘개별성’과 ‘보편성’의 ‘종합’(synthesis)을 통한 ‘규정적 의미의 발생’이 ‘그 자체 내’에서, 곧 ‘자기 자신 안’에서 완결(完結)되지 않기 때문이다. 더욱이, ‘인간의 유한한 인식’에서 ‘개별성’과 ‘보편성’이 모두 ‘궁극적인 것’으로서 제시되는 일은 가능할 수 없다. 다시 말해서, ‘구체성’이 ‘보편성’으로 올라갈 때, ‘개별적인 구체성’은 사상되어 감(減)해질 수밖에 없는데, 왜냐하면 ‘각 개별성들’이 가진 ‘내용적 구체성’을 어느 정도 제거하지 않고서 ‘보편성’이란 생겨날 수 없기 때문이다. 역으로,

33 정승원, 『계시와 변증』, 129-134.

34 Van Til, *The Defense of the Faith*, 48-49.

‘보편성’에서 ‘개별성’으로 내려올 때, ‘개별성’을 취하기 위해서 ‘보편성’은 자신의 ‘일반적 성격’을 버려야 한다. ‘구체성’을 획득할 수는 있지만, 이 ‘구체성’을 통일시켜 줄 수 있는 ‘원리적 성격’은 일정부분 포기해야만 하는 것이다. 결국, 위로 올라가 ‘보편성’을 취하든지, 아래로 내려와 ‘개별성’을 취하든지, 어쨌든 ‘하나의 규정성격’을 얻기 위해서는 ‘다른 하나의 규정성격’을 제(除)할 수밖에 없는데, 이 과정에서 ‘추상적 불충분성’(abstract insufficiency)과 같은 ‘불완전성’을 반드시 수반하게 된다.

이와 달리, 반틸은 ‘삼위일체 하나님’을 ‘구체적 보편’, 혹은 같은 말이지만 ‘보편적 구체’(universal concrete)이시라고 말한다.<sup>35</sup> 즉, ‘삼위일체 하나님’은 ‘절대적 합리성’을 가지신 ‘절대적 인격체’이신데, 이 ‘절대적 인격체 안’에서 ‘개별’(particular)과 ‘보편’(universal)은 영원으로부터 통일되어 ‘구체적인 보편’으로서 나타난다. ‘구체적인 보편’으로서의 ‘삼위일체 하나님 안’에서, ‘구체성’과 ‘보편성’은 모두 ‘궁극적인 것’으로 설명되는 것이다. 그런데 ‘개별적 구체성’과 ‘보편적 추상성’이 함께 ‘궁극적인 것’으로 사유되는 ‘구체적 보편’으로서 ‘삼위일체 하나님’이라는 표현은 일종의 ‘형용모순’(oxymoron)처럼 생각될 수 있다. 왜냐하면 ‘구체성’을 확보하려면 ‘보편성’이 제거되어야 하고, ‘보편성’이 확보하려면 ‘구체성’이 사상될 수밖에 없는데, 이러한 ‘구체성’과 ‘보편성’이 각각 제거되거나 무화(無化)됨 없이, 이 둘 모두가 ‘하나님 자기 자신 안’에서 동등하게 ‘궁극적’이라고 주장하는 것은, 인간의 ‘이성적 사유’로는 수납(收納)하기 어렵다고 여겨질 수 있기 때문이다. 그렇지만 반틸은 ‘하나님 내(內)’에서 발견되는, ‘보편성’과 ‘개별성’에 동일하게 ‘근원적인 궁극성’이 부여되어야 한다고 ‘계시된 말씀’에 근거하여 일관되게 주장한다. ‘삼위일체 하나님 안’에서, ‘보편성’은 ‘개별성’에 대해 ‘근원적’이라고 말할 수 없고, ‘개별성’도 ‘보편성’에 대해 ‘근원적’이라고 말할 수 없다. ‘보편성’이 근원적이어서 ‘개별성’을 산출한 것이 아니며, 마찬가지로 ‘개별성’이 근원적이어서 ‘보편성’을 도출한 것도 아니다.<sup>36</sup> 환언하면, ‘삼위일체 하나님 안’에서 ‘보편성’과 ‘개별성’은 서로를 제약하

35 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 348.

36 Van Til, *The Defense of the Faith*, 33-34.

는 ‘조건’(condition)으로 작용하지 않고 동시에 성립하며, ‘각 위격들’은 서로에 대해 ‘무제약적’으로 ‘상호포괄적’(inter-comprehensive)이다. ‘삼위일체’의 ‘삼위’(three Persons)는 그 ‘본질 상’(essential) 서로 ‘동일한 것’이며, 그 중의 ‘어느 한 위의 본질’이 ‘다른 한 위’ 또는 ‘다른 두 위’로부터 ‘유래’(origin)하지 않는다.<sup>37</sup>

이와 같은 논 의 맥락에서, 반틸은 ‘구체적 보편’으로서 ‘삼위일체 하나님’은 ‘절대적 인격체(Absolute Personality)이시며, 따라서 ‘한 인격이시자 동시에 세 인격들(one Person-three Persons)로 계시는 분<sup>38</sup>으로 사유한다. 물론, 반틸은 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘세 인격들’은, ‘본질이 각기 다른 개별자들’처럼 ‘세 개체적 인격들’이 아니라는 점을 확고하게 주장하고 있다. 뿐만 아니라, 반틸은 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 세 위격들이 시간적으로 ‘종합적 통일’(synthetic unity)을 이루어 ‘새로운 하나의 보편적 본질’을 ‘형

37 반틸은 ‘보편성’(universality)과 ‘개별성’(particularity)이 함께 ‘궁극적인 것’으로서 제시되는 ‘삼위일체 하나님’을 전체 ‘인식론’(epistemology)의 기초로 삼고 있다. 즉, 반틸은 ‘영원한 개별성과 보편성’ 그리고 ‘일시적인 개별성과 보편성’을 선명하게 구분하고, ‘영원한 구체적 보편’이신 ‘삼위일체 하나님’을 전제하지 않고서는, ‘일시적인 구체적 보편’으로서의 ‘인간의 인식’이란 가능할 수 없음을 강조한다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 348.). 반틸은 ‘세상의 피조된 사실들’은 ‘하나님의 자의식적인 역사하심의 결과’로 존립하게 된 사실들이며, 세상에 존재하는 ‘복수성’(plurality)과 ‘단일성’(unity)은, ‘복수성’과 ‘단일성’이 모두 궁극적인 것으로서 제시되는 ‘삼위일체 하나님’이 그 배후에 계시한다는 진리에 대한 ‘유비’(analogy)로 생각해 볼 수 있다고 주장한다. 이 창조세계는 ‘삼위일체’로 존재하시는 하나님을 존재하시는 대로 모형적으로 ‘반영’(reflection)하여 계시해 주고 있다고 하겠다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 364-365.).

38 국어에는 ‘분’이라는 한글 단어가 있는데, 이 ‘분’은 ‘높이는 사람을 세는 단위’란 의미로서, ‘독립적인 개별 인격체’를 높여 부를 때, 사용한다. 그런데 ‘삼위일체 하나님’에 대해, 이 ‘분’이라는 용어를 적용함에 있어서, 앞서 규명해 보아야 하는 지점들이 있다. ‘삼위일체 하나님’은 ‘한분 하나님’이시라고 말할 때, ‘삼위일체 하나님’은 ‘비인격적 존재’(impersonal being)가 아니라 ‘하나의 인격적 존재’(personal one Being)이시므로, 이 ‘한분’이라는 표현을 ‘삼위일체 하나님’에 대해 충분히 쓸 수 있다. 그러나 이 ‘한분’이라는 표현이 하나님의 ‘하나의 인격적 존재’를 가리키지만, ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘각 위격들’과 같은 그런 ‘개별적인 위격’으로서 성립하는 것을 표현하고 있지는 않다는 점이 의식되어야 한다. 또한 ‘삼위일체 하나님의 위격’과 관련하여 ‘세 분’이라고 말할 때도, 이것은 ‘위격의 세 개별적 실체’를 가리키지만, ‘서로 다른 본질을 가진 세 개체적 실체’, 즉 ‘세 하나님’을 말하는 것이 아니라는 점도 아울러 인식될 필요가 있다. 이 모든 난점들은 ‘분’이라는 단어가, ‘단일인격을 가진 개체적인 사람’을 일컬을 때 쓰이던 용어이기 때문에 발생하는 것인데, 하나님에 대해 이 단어가 사용될 때에는, 위의 ‘제한적 의미들’이 충분히 인지된 상태에서 활용되어야 한다.

성'(formation)하는 것도 아니라고 확고하게 명시한다. '삼위일체 하나님'은 '시간성'(temporality)을 무한히 초월하시는 '영원한 존재'(eternal Being)이시기 때문에, 마치 '각 개별적 인격들'이 시간 속에서 '종합적으로 통일'되어 '보편적인 본질개념'으로 나아가는 그러한 존재로서 파악될 수 없다. 예를 들어, '베드로', '야고보', '요한'과 같은 '개별적인 세 사람들'이 '인간'이라고 하는 '하나의 공통된 본질'을 형성하는 것처럼, '하나님의 각 인격들'이 '종합적 통일'을 이루어 '하나님의 본질'을 형성하는 것으로 보아서는 안 되는 것이다.<sup>39</sup> 왜냐하면, '삼위일체 하나님'을 '세 사람의 유비'(three-person analogy)<sup>40</sup>를 통해 이해하는 것은, '삼위일체 하나님'을 '한분 하나님'으로 이해하지 않고, '삼신론'(Tritheism)의 '각기 다른 세 본질의 하나님'으로 생각하도록 호도(糊塗)할 수 있기 때문이다. 더욱이, '세 사람의 유비'에서 '각 개별적인 인격들'은 '삼위일체 하나님'의 '각 위격들' 간 '상호내주'(περιχώρησις, perichoresis)의 특질을 가지지 않으며, '세 사람의 동일본질'로서의 '인간'이라는 개념 속에는 '각 개별적인 인격들'이 완전하게 내포되어 있지 않다. '세 사람의 유비'와는 달리,

39 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 373-376.

40 '삼위일체 하나님'의 '본질과 위격'의 구별과 관련하여, 처음으로 논의를 전개한 교부는 '갑바도기아 교부들'(Capadocian)이다. '갑바도기아 교부들'은, '삼위일체 하나님'의 '본질과 위격들'의 구별을 '일반적인 것'(general)과 '개별적인 것'(particular)의 구별에 빗대어 사유하는 방식을 도입하였다. 특별히, '니사의 그레고리'(Gregory of Nyssa, 335-395)는 '삼위일체 하나님'을 이해하기 위해, '세 사람의 유비'를 활용했는데, 이 '세 사람의 유비'는 유노미우스(Eunomius of Cyzicus, ?-393)에 의해 처음으로 사용되었다. 유노미우스는 '성부'와 '성자'가 그 본질에 있어 서로 상이하다는 점을 입증하고자 『변증』(Apologeticus)을 저술(공성철, "유노미우스(Eunomius of Cyzicus)의 신학과 그 교리사적 의미," 『한국교회사학회지』 통권 19호(2006), 10-12.)했지만, '니사의 그레고리' 혹은 바실리우스(Basil of Caesarea, 329/330?-379)에 의해 논박되었다. 사실, '니사의 그레고리'가 '세 사람의 유비'를 사용한 것은, '사벨리안적인 양테론'의 주장을 피하면서 '삼위일체 하나님'을 '계시적'으로 분별하기 위함이었다. 즉, '세 사람 유비'가 표현하고 있는 '세 사람의 인격적 개별특성들'은, '삼위일체 하나님'의 '위격의 구별'이 단순히 '유명론'(Nominalism)적인 '이름'을 통해서만 이루어지는 것이 아님을 보여주는 것에 유용할 수 있는 것이다. 그렇지만, '니사의 그레고리'는 이 '세 사람의 유비'가 '삼위일체 하나님'을 '한분 하나님'이 아닌, '세 하나님'의 '삼신론'으로 오도(誤導)할 수 있는 위험성을 가지고 있음을 충분히 간파하고 있었다. 그래서 '니사의 그레고리'는 이 '세 사람의 유비'를 사용하면서도, '성부', '성자', '성령'의 '각 위격들'이 '상호내주'의 '연합적이고 비(非)분리적'(cojoint and inseparable)으로 결합되어 있으므로, '세 사람들'과 달리, '세 하나님들'이라고 표현할 수 없음을 주의해야 한다고 주장하였다(김병훈, "삼위일체 : 삼위 하나님의 위격의 이해," 『신학정론』 통권 22호(2004), 187-188.).

‘삼위일체 하나님의 동일본질’에는 ‘세 위격들’의 구체성이 사상됨 없이 완전하게 내포되어 있고, 이러한 ‘세 위격들’ 각각에는 또한 ‘하나님의 동일본질 전체’가 일체의 가감됨 없이 포함되어 있다. 이에 더하여, ‘각 위격들’은 서로의 위격에 대해 ‘상호적으로 교통’(κοινωνία, *communio*)<sup>41</sup>하고 있을 뿐만 아니라, 하나님의 ‘본질’과 ‘위격’은 ‘실제적’(realiter)으로는 구분될 수 있으나, ‘실질적’(re)으로는 전혀 구분되지 않는다.<sup>42</sup> 따라서 반틸은 ‘삼위일체 하나님’에서 ‘각 위격들’이 공유하는 ‘동일본질’은 단지 ‘추상적인 본질개념’에만 그치고 마는 그러한 것이 아니라, ‘절대적 인격체(Absolute Personality) 즉, ‘전체 신성(the whole Godhead)의 관점에서 볼 때에는 오히려 ‘하나의 인격(one Person)이시라고 분명하게 결론 내리고 있다.<sup>43</sup> 반틸은, 만약 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’을 ‘하나님의 인격성’을 통해 이해하지 않는다면, 이것은 ‘객관적으로 제시된 성경말씀’에 부합하지 않는 ‘비성경적인 사유’가 될 것이고, 더 나아가 ‘하나님 바깥’에 어떤 해석되지 않은 ‘날것으로서의 사실’(brute fact)<sup>44</sup>을 허용하는 ‘불합리한 관점’이 발생하게 될 것이라고 주장한다. 하나님에 의해 해석되지 않은 이러한 “중립적인 순수사실의 망령”(the specter of brute fact)<sup>45</sup>을 피하기 위해서, 반틸은 ‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격들’은 ‘신성의 존재’(the being of the Godhead)와 ‘동연적’이라는 ‘계시적 진리’를 붙들어야

41 조병하, “삼위일체와 그리스도 신앙 이해 논쟁과정에서 형성된 용어 “페리호레스시스(περιχώρησις)”에 대한 고찰,” 『성경과 신학』 통권 64호(2012), 267.

42 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 381.

43 “We do assert that God, that is, the whole Godhead, is one person”(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.).

44 반틸은, “삼위일체 하나님’은 ‘창조된 세계의 전(全) 존재’와 ‘그 가운데서 발생하는 모든 사태들’에 관해 영원 전에 이미 ‘분석적’(analytical)으로 알고 계신다”는 ‘정통 개혁주의 신학사상’과 동일한 관점을 새롭게 재강조한다. 하나님이 ‘세계 전체를 아시는 것’은 ‘시간적인 종말’의 과정을 통해서 이루어진 것이 아니다. 이와 달리, 하나님은 ‘무시간적인 영원 속에서 세계의 시종(始終)을 완전하게 ‘분석적’으로 인식하신다(Van Til, *The Defense of the Faith*, 31-32.). 따라서 하나님의 관점에서 자신의 뜻 바깥에서 일어나는 ‘의외의 일’이란 존재할 수가 없다. 결국, ‘날것으로서의 사실’(brute fact)이란, 하나님에 의해 전혀 해석되지 않은 채로 존재하는 ‘순수한 사실 그 자체’를 가리키는데, 반틸의 ‘전제주의적 입장’에서는 그와 같은 사태는 결코 성립하지 않는다. 반틸이 파악하기에, 하나님과 아무런 관련 없이 ‘그 자체로 독립적으로 존재하는 사실’, 하나님 바깥에 별도로 존재하는 ‘중립적 사실 그 자체’란 존립 불가능한 것이다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363-364.).

45 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.

한다고 말한다. 이로써, ‘반틸의 삼위일체론’에서 “한 인격-세 인격들”(one Person-three Persons)이라고 하는 일종의 ‘정식화’(formularization)가 ‘계시적’으로 확고하게 성립하게 된다. 그렇다면, 이제 반틸의 이러한 정식화가 과연 ‘전통적 삼위일체론’의 맥락에서 어떻게 이해되고 수용되어질 수 있는지를 ‘분석적’(annalistic)으로 고찰하고, 이를 ‘비평적’(critical)으로 검토해 볼 필요가 있다. ‘반틸의 삼위일체론’이 동서방교회의 ‘전통적 삼위일체론’과 어떠한 관계성 안에서 이해될 수 있는지, 그것의 ‘공통적 성격’(commonality)과 ‘차이적 성격’(difference)을 통해 규명하는 것이 필수적이라 하겠다. 이와 같은 논구를 통해, ‘반틸의 삼위일체론’이 주장하고자 했던 바가 무엇인지 더욱 명료하게 밝혀지게 되고, 그것이 가지는 ‘신학적인 의의’가 무엇인지 보다 선명하게 드러나게 될 것이다.

#### IV. ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘공통성’ 및 ‘차이성’에서 고찰한 ‘반틸의 삼위일체론’

‘반틸의 삼위일체론’은 ‘전통적 삼위일체론’과의 분명한 ‘연속성’(continuity)을 가진다.<sup>46</sup> 즉, ‘반틸의 삼위일체론’은 ‘정통적 삼위일체론의 관점’을 확고하게 ‘계승’(succession)하는 ‘긍정적 연속관계’에 있는 것이다.<sup>47</sup>

46 Ralph Allan Smith, “Van Til’s Insights on the Trinity,” *Global Missiology* vol. 2(January 2005), 1-2.

47 반틸은 ‘삼위일체 교리사’의 초창기(A.D. 1-325)에 속하는 교부들과 2세기의 변증가들, 특별히 저스틴 마티(Justin Martyr, 100-165)에서부터 이레니우스(Irenaeus of Lyons, 130-202?), 터툴리안(Quintus Septimius Florens Tertullianus, 160-220), 오리겐(Origenes, 185?-254?)을 거쳐 ‘니케아 신조’(the Nicene Creed, 325)와, ‘제1차 콘스탄티노플 공의회’(Council of Constantinople, 381) 그리고 ‘칼케돈 공의회’(Council of Chalcedon, 451)에서 논의된 ‘삼위일체론’과 관련된 다양한 교리적 내용들을 고찰한다. 그리고 웨스트민스터 신앙고백서(Westminster Confession, 1643-1647)에서 기술되고 있는 ‘삼위일체론’을 긍정적으로 수용하고, 현대의 반(反)삼위일체론자들, 즉 에피스코피우스(Simon Episcopius, 1583-1643), 컬셀레우스(Curcellaeus Stephanus, 1586-1659), 조지 벌(George Bull, 1634-1710), 사무엘 클락(Samuel Clarke, 1675-1729)과 같은 ‘알미니안주의자들’(Arminians) 및 ‘유니테리안주의자들’(Unitarians) 그리고 헤겔 등 ‘관념론 철학자들’(the



따라서 ‘반틸의 삼위일체론’이 ‘전통적 삼위일체론’과 비교하여, 각각 ‘공통적 성격’과 ‘차이적 성격’을 동시에 가진다고 말할 때, 이것은 기본적으로 이 둘 간의 ‘연속성’을 전제하고서 그러하다는 뜻이다. ‘반틸의 삼위일체론’과 ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘차이’는 ‘불연속성’(discontinuity)의 관점에서 파악된 ‘차이’가 아닌, ‘연속성’ 아래에서 고찰된 ‘차이’라는 점이 잘 이해되어야 한다. 그런데 ‘반틸의 삼위일체론’이 가지고 있는 ‘전통적 삼위일체론’과의 이러한 ‘연속성’은 일반적으로 ‘서방교회적 전통’의 ‘연속성’을 가리킨다. 반틸은 ‘서방교회’가 정립해온 ‘삼위일체론적 전통’, 즉 “‘성부’만이 아니라 ‘성자로부터도’(filioque) ‘성령의 발출’(procession of the Holy Spirit)이 이루어진다”는 관점에 입각하여, 자신의 ‘삼위일체론’을 논구하고 있는 것이다.<sup>48</sup> 그리고 반틸은 ‘서방교회’의 ‘삼위일체론적 전통’ 가운데서도, 자율적인 ‘인간의 이성’(human rationality)에 따라 ‘사변적’(speculative)으로 ‘삼위일체론’을 구성하지 않고, ‘객관적으로 계시된 성경말씀’에 바탕하여 ‘성경적 삼위일체론’을 성립시켜 나간다. 요컨대 반틸은 철저하게 ‘객관적으로 기록된 구약과 신약의 성경말씀’에 기초하여, ‘서방교회적 전통과의 연속성’에 하에서, 기독교 전통 중에서도 ‘로마 가톨릭’이나 ‘루터파’와는 구분되는 ‘개혁파 정통 삼위일체론’의 관점을 분명하게 견지(堅持)하고 있다.

이와 더불어, 반틸은 ‘개혁파 삼위일체론’을 그저 답습(踏襲)하는 것에만 머무르지 않고, 그것을 ‘새로운 지평’에서 사유하고자 시도한다. 따라서 ‘반틸의 삼위일체론’에서 발견되는 ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘차이점들’이 어떠한 성격을 가지는지, 더욱 명확하게 분석할 필요가 있다. 우선, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’을 ‘거부’(refusal)하거나, ‘변형’(transformation)하여, ‘교체’(substitution)하고자 하는 의도를 전혀 가지고 있지 않다는 점이 명료하게 파악되어야 한다. 근본적으로, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론의 틀’을 ‘변화’(alteration)시키고자 하기보다는, 오히려 ‘계시된 말씀’에 근거하여 ‘정통적

idealist philosophers) 뿐만 아니라, ‘신정통주의’(Neo-Orthodoxy) 칼 바르트의 핵심적인 관점들을 ‘비판적’(critical)으로 정리하고 있다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 352-363.).

48 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 357-358.

인 삼위일체론 해석'을 넘어서서 '보다 더 정통적인 해석'을 제출하고자 전력(全力)하고 있다. 다시 말해서, 반틸은 칼빈처럼 '정통적 삼위일체론'이 추구해왔던 바, '계시에 기초한 삼위일체론적 사유'를 한층 더 심화하고 것이다.<sup>49</sup> 어떤 의미에서, 반틸은 "전통적 삼위일체론'이 '말하지 않았던 것'을 '더욱 엄밀하게 진술'하고자 애쓰고 있다"고 볼 수 있다. 혹은 "전통적 삼위일체론'이 '말하고 싶었지만 말할 수 없었던 것'을 '더 정확하게 표현'하고자 시도하고 있다"라고도 할 수 있다. 이렇게 '더욱 적확하고 엄밀하게 말하기'의 작업을, '전제주의적 관점'에서 보면, 이는 다름 아닌 "하나님을 따라 하나님의 사유를 사유하는"(Thinking God's thoughts after Him)<sup>50</sup> 그런 '재해석'(reinterpretation) 및 '재진술'(restatement)의 신학작업이다. 결국, '전통적 삼위일체론'과 차이를 가지는 '반틸의 삼위일체론적 논구들'은, 근본적으로 '그 내용에 있어서의 차이'라기보다는, '삼위일체'와 관련한 '동일한 계시적 내용들'을 "어떻게 더 명확하게 해석하여 드러낼 수 있는가?" 하는 '방법론적인 차이'에 있음을 확인해 볼 수 있고,<sup>51</sup> 반틸의 '삼위일체론적 공헌점'은 바로 이 지점에서 밝혀져야 한다.

### 1. '전통적 삼위일체론'과의 '공통성' 관점에서의 고찰

반틸이 기본적으로 인정하고 있는 '서방교회'와 '동방교회' 사이에서 이루어진 구체적인 논의들을 '공통성의 관점'에서 고찰해 보도록 한다.<sup>52</sup> 앞서 언급했

49 John Calvin, *Christianae Religionis Institutio*, 문병호 역, 『기독교강요 1권』(서울: 생명의말씀사, 2020), 364-369.

50 Van Til, *The Defense of the Faith*, 21.

51 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-361.

52 '삼위일체론'과 관련하여, '서방교회'와 '동방교회'의 구분은 통상적으로 '필리오케 논쟁'을 통해 이루어진다. 그러나 '필리오케 논쟁'은 상당히 긴 역사적 기간에 걸쳐 진행되었고, 신학적인 문제만이 아니라 복합적인 교회 정치적 상황과 맞물려 이루어졌다. '제1차 콘스탄티노플 공의회'(381)를 통해 채택된 '니케아-콘스탄티노플 신경' 이후에, '제3차 톨레도회의'(589)에서 '필리오케' 문구가 처음으로 삽입되어 '헬라이어 신경'과 '라틴어 신경' 간 불일치가 발생한 후, '동서방 교회의 분열'(1054)까지 '필리오케 논쟁'이 지속적으로 일어났다. 니케아 이전과 이후 그리고 동서방의 지역적인 특성 및 동서방교부들을 충분히 고려해야 하지만, 대체적으로 '서방교회'에서 '삼위일체 신학'의 효시로 손꼽히는 인물은, '양태론적 단일신론'(Modalismus)을 논파하는 저서 『프락세아스에 대항하여』(*Adversus Praxean*)를 라틴어로 저술한 카르타고의 터툴리안

듯이, ‘반틸의 삼위일체론’은 ‘전통적 삼위일체론’과의 분명한 ‘연속성’을 가지고 있는데, 그 연속성은 서방교회적인 ‘삼위일체론 전통’이다. 대표적으로, 그렉 반슨(Greg L. Bahnsen, 1948-1995)<sup>53</sup>, 존 프레임<sup>54</sup>, 윌리엄 에드가(William Edgar, 1944-)<sup>55</sup>, 번 포이트레스(Vern S. Poythress, 1946-)<sup>56</sup>, 랄프 스미스(Ralph A. Smith, 1949-)<sup>57</sup>, 스코트 올리핀트(K. Scott Oliphint, 1955-)<sup>58</sup>, 레인 텃턴(Lane G. Tipton)<sup>59</sup>, 폴 맥스웰(Paul C. Maxwell)<sup>60</sup> 등은 ‘반틸의 삼위일체론’을 이와 같은 ‘연속성 아래’에서 파악한다. 이들은 “반틸이 ‘계시된

---

(Quintus Septimius Florens Tertullianus Kartaginensis, 160-220)이다(조병하, “서방교회 삼위일체 신학의 효시로서의 테르툴리아누스의 글,” 『기독교사상』 통권 42호(1998), 93.). 그 다음으로는, 키프리아누스(Thascius Caecilius Cyprianus, 190?-258), 노바티아누스(Novatianus, 200-258), 힐라리우스(hilarius, 300-368), 빅토리아누스(Gaius Marius Victorinus, 4C?), 암브로시우스(Ambrosius, 340-397)가 등장하고, 아우구스티누스(Augustinus, 354-430)에 의해 비로소 ‘초기기독교회’의 ‘삼위일체론적 신앙’을 계시적으로 상세하게 정리 및 해설되었을 뿐만 아니라, ‘삼위일체론 연구’에 중대한 진전이 이루어졌다. ‘삼위일체론’과 관련하여 ‘동방교회’의 대표적인 신학자의 경우, 더 복잡한 논의가 필요하겠으나, 일반적으로 이그나티우스(Ignatius of Antioch, 30/35?-107/115?), 이레니우스(Irenaeus, 130-202)를 들 수 있다. 그리고 ‘아리우스주의’와 대립하여 동서방교회 모두가 긍정하는 ‘정통기독교신앙’을 수립하는데 공헌한 아타나시우스(Athanasius of Alexandria, 296/298?-373)와 그 이후에 대표적으로 ‘세 명의 갑바도기아 교부들’[Basil of Caesarea(329/330?-379), Gregory of Nyssa(335-395), Gregory of Nazianzus(329-390)]이 등장하여 ‘동방교회적 삼위일체론’이 발전해 나갈 수 있는 초석(礎石)을 놓게 된다.

- 53 Greg L. Bahnsen, *Van Til's Apologetic: Readings and Analysis*(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1998), 238-241.
- 54 Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, 68-70.
- 55 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 7, 357(편집자 William Edgar의 서문과 17장의 각주 28. 참조).
- 56 Vern S. Poythress, “Reforming Ontology and Logic in the Light of the Trinity: An Application of Van Til’s Idea of Analogy,” *Westminster Theological Journal* 57(1995), 211-212.
- 57 Ralph A. Smith, “Van Til’s Insights on the Trinity,” *Global Missiology* vol. 2 no. 2(January 2005), 1-2.
- 58 Van Til, *The Defense of the Faith*, 27-34(편집자 K. Scott Oliphint의 각주 14, 17. 참조).
- 59 Lane G. Tipton, “The Function of Perichoresis and the Divine Incomprehensibility,” *Westminster Theological Journal* 64(2002), 289-290.
- 60 Paul C. Maxwell, “The Covenant Theology of Cornelius Van Til in Light of his Interaction with Karl Barth and Hans Urs von Balthasar,” *Criswell Theological Review* 12(2014), 95-107.

말씀'에 근거하여 '전통적 삼위일체론'보다도 '더 정통적인 삼위일체론'을 추구한다"는 일치된 입장을 가지고 있다. 구체적으로, '동서방교회'의 '전통적 삼위일체론'부터 고찰하면, '서방교회'(Western Church)와 '동방교회'(Eastern Church)가 '삼위일체론 논의' 가운데서 결정적으로 '필리오크'(Filioque) 논쟁을 통해 분열했다는 것은 주지의 사실이다. 그 당시, '서방교회'는 대체로 '아리우스의 종속론'과 대립하고 있었고, '동방교회'는 '사벨리우스의 양태론'을 상대적으로 더 집중하여 상대하고 있었다. 즉, '서방교회'는 '제3차 톨레도회의'(Toledo Synod, 589)에서 처음으로 "성자를 통해서도 '성령'이 발출된다"는 점을 강조하여 '종속론'에 '교리적'으로 대응하고자 했고, '동방교회'는 "성부를 통해 '성자', '성령'의 '각 위격들'에 '동일본질'이 전달된다"는 점을 강조함으로써 '양태론'을 방지하고자 하였다. 이러한 전반적인 상황 속에서, '서방교회'와 '동방교회'는 '삼위일체론'과 관련하여 논쟁을 벌이게 되는데, '동방교회'(Greek Church)는 '서방교회'를 향해 '양태론'(Modalism)이라고 비판하게 되고, '서방교회'(Latin Church)는 '동방교회'를 향해 '삼신론'(Tritheism)이라고 비판하게 된다. 기본적으로, '서방교회'는 '페르소나'(persona)을 사용하여 '삼위일체 하나님'의 '각 위격들'을 이해하고자 했고, '동방교회'는 '히포스타시스'(hypostasis)을 사용하여 '각 위격들'을 사유하고자 했다.<sup>61</sup> '동방교회'는 '페르소나'라는 용어가 '양태론적'으로 오해될 소지가 많은 것으로 보았고, '서방교회'는 '히포스타시스'라는 용어가 '삼신론적'으로 오도(誤導)될 가능성이 높은 것으로 보았다.<sup>62</sup> 하지만 이 둘은 서로 '용어상의 차이'만 가질 뿐, '본질적인 내용'에 있어서는 전혀 다르지 않았기 때문에<sup>63</sup>, '삼위일체론'과 관련하여 '동서방교회' 모두는, "삼위일체 하나님"은 '하나의 동일본질'을 가지시면서, 동시에 '구별된 세 위격'을 가지신다"고 하는 '동일한 계시내용'을 통해 '각종 이단적인 주장들'에 대응하고자 하였다. 결국, 이러한 논쟁의 과정들을 통해, 핵심적으로 두 가지 잘못된 관점들, 곧 "각 위격들이 '동일본질'의 양태에

61 Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 376-377.

62 김은수, "지시올라스의 관계적 삼위일체론에 대한 이해," 『갱신과 부흥』 통권 16호(2015), 94-95.

63 Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 377.

불과하다”는 ‘양태론’과 “‘각 위격들은 ‘서로 동일한 본질’을 가지고 있지 않다”라는 ‘종속론적 삼신론’(subordinationist Tritheism)의 견해가 각각 ‘교리적으로’ 배격된다. 그럼에도, ‘서방교회’와 ‘동방교회’의 ‘교리적 해석의 대립’이 완전히 ‘해소’(solution)된 것은 아니었다. 분명히, ‘계시된 성경말씀’에는 ‘동일본질적 공통성’과 ‘각 위격적 차이성’이 함께 기록되어 있다. 그렇지만, ‘공통된 동일본질’을 중심으로 ‘각 위격들의 차이’를 사유해 나갈 것인지, 아니면 ‘각 위격들이 가진 차이’를 중심으로 ‘공통된 동일본질’을 사유해 나갈 것인지에 따라, ‘삼위일체론 논의’의 ‘전체적인 틀’이 크게 달라질 수 있는 것이다. 더 자세하게 말하자면, ‘서방교회’는 ‘동일본질적 통일성’을 통해 ‘각 위격들의 차이성’을 설명하는 방향으로 ‘교리적 정립’(doctrinal thesis)을 추구하였고, ‘동방교회’는 ‘각 위격들의 차이성’을 통해 ‘동일본질적 통일성’을 이해하는 방향으로 ‘교리적 정립’을 지향(指向)하였다.

‘서방교회’는 ‘아리우스의 종속론’을 극복하면서, ‘삼위일체 하나님’은 ‘한 분 하나님이심’을 강조하였고, ‘각 위격들은 ‘동일본질 안’에 ‘동연적’으로 존재하기 때문에 ‘하나님의 단순성’(the simplicity of God)이 부각(浮刻)되어 나타난다.<sup>64</sup> ‘각 위격들은 본질과 ‘단지 개념적으로만’(only conceptually) 구별될 수 있을 뿐이지, ‘실질적으로’(really)는 ‘동일한 존재’이다. 그렇다면, ‘동일본질 안’에 ‘차이를 가진 각 위격들이 어떻게 ‘단순한 존재’로서 존립할 수 있는지가 설명되어야 하는데, 터툴리안(Tertullianus, 160-220)은 처음으로 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘각 위격들을 ‘하나님의 동일본질’에서부터 이끌어냈다.<sup>65</sup> 아우구스티누스(Aurelius Augustinus Hipponensis, 354-430)는 ‘하나님의 본질’(essentia Dei)에서부터 출발하여, ‘니케아신경’(Symbolum Nicaenum, 325)의 ‘하나님에게서 나온 하나님’(Deus de Deo)의 ‘삼위일체론적 논지’를 해석 및 정리하였고,<sup>66</sup> 이후에 ‘서방교회’는 토마스 아퀴나스(Thomas

64 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 397-400.

65 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 355.

66 ‘아우구스티누스 삼위일체론’의 핵심은, ‘각 위격들의 출발점’이 ‘성부의 위격’(the Person of the Father)이 아닌 ‘하나님의 본질’(the essence of God)이라는 점에 있다. ‘세 위격 각각’에는 ‘하나님의 완전한 신적본질 전체’가 내함되어 있기 때문에, ‘세 하나님’이 아닌 ‘절대적으로 단일한 한분 하나님’이 계신다. 이로써, 아우구스티누스가 강조한 것은 ‘각 위격들의 차이’란 서로

Aquinas, 1224-1225)가 『신학대전』(*Summa Theologiae*)에서 활용한 바 있었던 ‘존재의 유비’(*analogia entia*)와 같은 ‘사유방식’을 발전시켜 나가게 된다.<sup>67</sup> ‘이성’(*ratio*)의 통상적인 관점에서는, ‘동일본질 안’에서 ‘차이성을 가진 각 위격들이 어떻게 동시에 존립할 수 있는지를 이해할 수 없을 뿐만 아니라, 설명할 수도 없다. 그런데 ‘성경에서 계시되고 있는 하나님’은, ‘인간에게 완전히 이해되는 하나님’일 수 없다. ‘삼위일체 하나님’에 대해 ‘모순’이 용인(容認)될 수 있다는 그런 뜻은 아니지만, ‘하나님의 실체적 본질 안’에는 ‘인간’에게 마치 ‘모순인 것처럼 여겨지는 두 특성들이 동시에 성립할 수도 있다. 쉽게 말해서, ‘삼위일체 하나님’을 ‘하나의 동일본질’과 ‘세 위격들’로 구별한 것은 ‘유한한

간의 ‘관계에 있어서의 차이’일 뿐이라는 관점이다. 이에 따라, 아우구스티누스는 ‘정통 삼위일체론’이 종속론적으로 옳을 수 있는 경향성을 근본적으로 차단시켰다. 비록, 아우구스티누스가 ‘성부’에 대하여 신성의 ‘원천’(πηγη, *fons*)이라는 표현을 사용하지만, 이러한 표현은 ‘성부’로 인해 ‘성자’에게 ‘신성의 본질’이 전달된다는 뜻이 아니라, ‘성부’가 한 위격으로서 ‘성자’에 대하여 ‘성부’이시라는 뜻이다. 따라서 아우구스티누스는 니케아신경(325)의 ‘하나님에게서 나온 하나님’의 의미를 이와 같은 맥락에서 이해한다. ‘성부’와 ‘성자’ 그리고 ‘성령’의 ‘그 전체 위격들’은 ‘하나의 위격’보다 더 큰 본질인 것이 아니며, ‘모든 위격들’은 ‘각 위격들 속’에 있고, ‘각 위격들’은 ‘모든 위격들 속’에 있으며, 이 ‘모든 위격들’은 또한 ‘모든 위격들 속’에 있으므로, 이들 모두는 하나이다. 물론, ‘관계성’에 의해 ‘위격적 존재 그 자체’가 ‘관계’로 환원되어 버리는 것은 아니지만, 여기서 ‘위격들 간의 차이’는 ‘본질적 차이’일 수 없고 ‘상호 간 관계적 차이’만을 가질 뿐이다. 따라서 아우구스티누스는, ‘에센티아’(*essentia*)와 ‘쑤스스탄티아’(*substantia*)의 용어를 통해 ‘하나님의 본질’로부터 ‘삼위일체 하나님의 세 위격적 성립’을 최초로 제시했던 터툴리안의 ‘신학적 사유작업’을 완성하였다고도 볼 수 있다(Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 357-359.).

67 아퀴나스는 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’과 ‘위격’에 관한 이해에 있어서, ‘유비적’(analogical)인 이해를 추구해야 한다고 보았다. ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’과 ‘위격’을 ‘일의적’(一意的, univocal)으로 이해하거나, ‘이의적’(異意的, equivocal)으로 이해할 경우, ‘삼위일체 하나님’을 참되게 알지 못하게 된다고 주장한다. ‘하나님에 관한 진리들’을 표현하는 인간의 언어는, ‘하나님이 존재하시는 그 자체’로서가 아닌 ‘피조물에게 이해될 수 있는 형태’를 따라서 성립한 것이다. 따라서 하나님에 대해 ‘본질’이나 ‘위격’이라는 단어를 사용할 때, 이것은 인간이 그 단어를 사용하는 내적 의미와 ‘완전히 동일한 것’도, 또한 ‘완전히 다른 것’도 아니다. 아퀴나스는 ‘삼위일체 하나님’을 이해하기 위해 사용하는 단어의 의미는, 인간이 사용하는 단어의 의미와 ‘유사한 것’으로서 파악해야 한다고 사유하였다. 반틸은 아퀴나스와 동일하게 ‘아날로지’(analogy)라는 표현을 사용하지만, 그 내적인 의미에 있어서는 서로 차이가 있다. 반틸은 사람이 하나님을 아는 것은, ‘하나님이 자신 스스로를 계시해 주신 범위 내’에서만 가능할 수 있을 뿐이라는 관점을 피력한다. 즉, 아퀴나스처럼 ‘하나님’과 ‘사람’ 사이에서 발견되는 단순히 ‘비슷한 측면’을 통하여 하나님을 아는 것이 아니라, ‘객관적으로 계시된 말씀’을 따라 하나님을 ‘유추적으로’(analogically) 아는 것만이, ‘하나님을 참되게 아는 지식’으로서 성립 가능하다는 것이다(정승원, “하나님과 인간 사이의 유추를 통한 코넬리우스 반틸의 삼위일체론 이해,” 71.).

인간’이지, 하나님 자신 내부적으로는 이와 같은 구별을 허용하지 않으시는 것이다. 즉, ‘구별’(distinction)은 ‘제한된 인간의 사고체계 내’에 존재하는 것이지, ‘하나님 자신 스스로’에게는 이러한 ‘실제적 구별’(real distinction)이 존재하지 않는다. 이에, ‘서방교회’는 인간 이성으로는 더 이상 접근할 수 없는 하나님을 ‘계시된 말씀’과 ‘믿음’을 통해 수납함으로써, 오직 ‘하나님’만을 찬탄, 송영(頌榮), 경배하는 전통을 형성해 간다. 그리고 ‘삼위일체 하나님’에 관한 이러한 ‘서방교회적 사유전통’을 통해, 서방교회적인 ‘신비주의’(Mysticism)의 ‘중심적 개념들’이 자라 나오게 된다.

이와는 다르게, ‘동방교회’에서는 ‘사벨리우스의 양태론적인 공격’을 적극적으로 방어해야 했으므로, ‘세 위격적 실체로 존재하시는 하나님’을 강조할 필요가 있었다. 그런데 ‘동방교회’는 ‘하나님의 단순성’(simplicity)을 ‘서방교회’와 다르게 파악하였다. ‘동방교회’는 ‘삼위일체 하나님’ 안에 ‘본질’과 ‘위격’ 뿐만 아니라 ‘하나님의 활동’(God’s operation)을 구별한다.<sup>68</sup> 당연히, ‘하나님의 활동’은 ‘하나님의 위격’과 분리되어 존재하는 것일 수 없는데, ‘감추어져 있는 불가지적인 하나님의 본질’이 ‘각 위격의 활동과 작용’을 통해 비로소 세계에 알려지실 수 있는 것이다. 이에 따라, ‘동방교회’는 ‘세 위격적 실체의 차이성’을 중심으로 ‘하나님의 동일본질성’을 파악하게 된다. 그럼에도, ‘동방교회’는 ‘하나의 동일본질’과 ‘차이성’을 가진 각 위격들이 어떻게 ‘상호적인 연합’ 가운데 존재할 수 있는지를 설명해야만 했고, 이를 위해 ‘각 위격의 상호내주’, 곧 ‘페리코레스시스적 관계성’(the relationship of *perichoresis*)에 관한 신학적 사유를 발전시키게 된다.<sup>69</sup> 그런데 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’이 ‘각 위격들 간’의 ‘상호내주’를 통해 도출되는 그런 ‘어떤 개념적인 대상’이 아님을 보여주어야 했기 때문에, ‘동방교회’는 ‘영원한 상호내주’로서의 ‘침투적 교통’(circumincessio, circuminsessio)의 개념을 활용한다.<sup>70</sup> 그렇지만, ‘각

68 김병훈, “삼위일체: 삼위 하나님의 위격의 이해,” 202-207.

69 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 367-368.

70 반틸은 하나님은 ‘세 지성들’(three intelligences)과 ‘세 의지들’(three wills) 그리고 ‘세 작용들’(three efficiencies)을 가지시지 않고, 오직 ‘한 정신’(one mind)과 ‘한 의지’(one will) 그리고 ‘한 작용’(one efficiency)를 가지신다는 찰스 하지(Charles Hodge, 1797-1878)의 주장(Charles Hodge, *Systematic Theology* vol. 3(Grand Rapids: Eerdmans, 1979),

위격들의 동일본질이 어떻게 ‘개별화’되어 성립가능하게 되었는지를 밝혀야 했는데, ‘동방교회’는 ‘성부’의 ‘낳으심’(generation)을 통해 ‘우리가 전혀 알 수 없는 방식’으로 ‘신성의 본질’이 ‘성자’에게로 전달되었고, 또한 ‘나오심’(procession)을 통해 ‘우리가 전혀 알지 못하는 방법’으로 ‘신성의 본질’이 ‘성령’에게로도 전달되었다고 분별하였다. ‘성자’와 ‘성령’의 ‘신적 본질’은 모두 ‘하나의 근원’으로부터, 곧 ‘신성의 원천과 원리’(πηγη και αρχη της θεοτητος)인 ‘성부’로부터 ‘기원’(origin)한 것이라고 주장하고 있는 것이다.<sup>71</sup> 물론, ‘동방교회’는 ‘하나님의 신성의 본질’이 ‘성부’로부터 ‘각 위격들’에 영원히 전달된 것이지만, 이 때문에 ‘성자’와 ‘성령’이 ‘성부’에 종속되는 것은 아니라고 역설한다.<sup>72</sup> 이 지점에서, ‘동방교회’는 ‘코이노니아적인 관계성’(the relationship of *koinonia*)을 통해 ‘신비의 개념’을 수용하게 되고<sup>73</sup>, 이제 ‘신화’(神化, *theosis*)라고 하는 ‘신비주의적 주요개념’으로 진행하게 된다.

‘서방교회’는 ‘한분 하나님의 동일본질성’을 중시했기 때문에 ‘동방교회’로부터 ‘양태론’이라고 비판을 받았지만, ‘동일본질의 세 위격에로의 인격적 자기구별’이라는 주장을 통해, 즉 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 본질은 ‘어느 한 위격의 본질’ 혹은 ‘두 위격의 본질’로부터 기원한 것이 아니라고 주장함으로써, ‘각 위격들의 자존적 독립성’이 오히려 강화되고, 이를 통해 ‘양태론적인 경향’을 극복하여, ‘삼위일체론적 균형감’을 유지할 수 있게 된다. 반대로, ‘동방교회’는 ‘세 위격적 실체로 존재하시는 하나님’을 강조했다기 때문에, ‘서방교회’로부터 ‘삼신론’이라는 비판을 받았지만, ‘성자와 성령의 본질과 위격의 원천’을 ‘성부 하나님’으로 정위(定位)시켰기 때문에, 오히려 ‘한분 하나님’의 ‘통일성’을 놓치지 않을 수 있었고, 또한 ‘단일성’과 ‘복수성’을 ‘코이노니아적인 교통’(the

453.)을 인용하면서, 이와 같은 이해를 위해 동방교회(Greek Church)가 ‘페리코레스시스’(perichoresis)라는 용어를 사용했다고 설명한다. 또한 반틸은 이 ‘페리코레스시스’가 라틴어로는 ‘inexistentia’(내재, coexistence), ‘inhabitatio’(내주, cohabitation), ‘intercommunió’(상호연합, intercommunio) 등으로 표현되었다고 하지를 통해 설명한다 (Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 356-357.).

71 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 399.

72 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 398-399.

73 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 399-400.



communio of *koinonia*)으로 조화롭게 성립시킴으로 ‘삼신론적인 경향’을 극복하여 넘어서는 ‘삼위일체론적인 균형감’을 가지게 된다. 요컨대, ‘서방교회’는 ‘하나님의 동일본질성’을 중심으로 ‘각 세 위격들’을 ‘관계적’(relational)으로 이해하는 ‘교리적 틀’을 형성하였고, ‘동방교회’는 ‘각 위격적 존재의 실체성’을 강조함에도 ‘성부에 의한 동일본질적 통일성’을 재차 부각함으로써 나름 ‘일관성’있고 균형잡힌 ‘삼위일체론적 논의 틀’을 정립해 나간다. 그런데 ‘삼위일체론’에 관한 ‘서방교회’와 ‘동방교회’의 이러한 입장 차이는, 앞서 말한 ‘필리오케 논쟁’으로 인해 더욱 첨예한 ‘대립적 입각점’을 가지고서 대두(擡頭)하게 된다.<sup>74</sup> ‘필리오케’(filioque)는 “성자로부터도 성령이 발출되어진다”는 교리적 분별을 의미하는데, ‘서방교회’의 입장에서는 이 ‘필리오케’를 주장하지 못할 이유가 전혀 없었고, 어떤 의미에서 ‘서방교회’는 이 ‘필리오케’를 반드시 주장해야만 한다. 왜냐하면 ‘성자의 본질’은 ‘성부’로부터 유래한 것이 아니라, ‘하나의 동일본질’로서 ‘성자’에게 영원히 존재한 것일 뿐이므로, ‘성자’는 그 자체로 ‘동일본질의 신성’을 가지고 있다는 점이 ‘필리오케’를 통해 더욱 선명하게 제시될 수 있기 때문이다. 그러나 ‘동방교회’의 입장에서 이 ‘필리오케’를 주장하게 되면, ‘성부’ 이외의 또 다른 ‘신성의 근원(根源)’으로서 ‘성자’를 인정하는 셈이 되고, 그렇게 되면 ‘동방교회적 삼위일체론의 통일성’이 존립할 수 없으므로, ‘동방교회’의 ‘삼위일체론적 균형’은 붕괴하게 된다.<sup>75</sup> 따라서 ‘동방교회’는 이 ‘필리오케’를 인정해서는 안 되고, 적극적으로 거부해야 할 ‘필요성’이 성립하게 되는 것이다.

결국, 이러한 ‘필리오케’의 문제는 “‘본질의 동일성’과 ‘각 위격들 간 차이성’을 어떻게 사유할 것인가?”하는 문제로 또다시 소급(遡及)된다. ‘서방교회’는 ‘차이성’을 ‘동일본질 안’으로 끌어왔고, 이로 인해 ‘모순으로 보이는 상황’이 발생하는데, 이러한 ‘모순적인 상황’은, 인간이 완전히 이해할 수 없는 하나님을 ‘신비의 영역’에 위치시키는 ‘유비적 사유’(analogical thinking)를 통해 우선은 일단락 짓는다. ‘하나님의 단순성’을 강조하는 ‘서방교회’는 ‘하나님의 동일

74 Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 398.

75 Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 399.

본질성'을 중심으로 '각 위격들의 차이성'에 대한 이해를 추구하는 '삼위일체론'을 전개하면서, '모순처럼 보이는 측면들'을 '유비론적 관점'에서 극복해 나간 것이다. 이와 달리, '동방교회'는 '각 위격들 간의 차이성'을 '개념적'으로 '동일본질의 바깥'에 둔다.<sup>76</sup> '각 위격들의 차이'는 말 그대로 '차이성'을 통해서 이해되어야 하며, '동일본질성'은 이러한 '차이성'과는 '다른 것'으로서 생각해야 한다는 것이다. 즉, '동일본질'과 '각 위격들'은 '존재론적으로'(ontologically) 동일하지 않으며, '공통된 것'은 말 그대로 '본질'이지 '위격'이 아니라는 뜻이다. '동방교회'는 '삼위 하나님의 동일본질성'과 '각 위격들'에 차이를 가진 여러 특성들은 '서로 다른 논의지평'으로 사유해야 하며, '각 위격들'을 '존재론적으로' '동일본질 안'으로 밀어넣지 말아야 한다는 관점을 밝힘으로써, "삼위일체론'에 모순이란 전혀 없다"라고 주장하게 된다. 그렇다면 "'동일본질'과 '각 위격들'은 서로 아무런 관련 없이 '분리'(divisio), '분할'(separatio)될 수 있는 그런 '상이'(diversitas)한 존재들'일 뿐인가?" 하는 물음에 대해, '동방교회'는 '코이노니아적인 교통관계' 즉, '각 위격들 간의 상호연합'의 관계에 따라 '동일본질'은 '각 위격들'과 '실질적으로 하나임'을 밝힌다. 그럼에도, '동방교회'는 이와 같은 영원한 '페리코레스시스적 관계', 즉 '상호내주적 침투'의 관계를 통해 '삼위일체 하나님의 동일본질'이 도출되는 것은 아님을 또한 강조하게 된다.<sup>77</sup>

반틸은, 이와 같은 '전통적 삼위일체론' 논의의 '전체적인 틀'을 수용하면서도, 기본적으로 '동일본질'과 '각 위격들'을 '존재론적으로 구별'하지 않는 '서방교회적 전통' 아래에서, '단순하신 하나님의 동연적인 성격'을 비중 있게 취급한다.<sup>78</sup> 반틸은 '동방교회'와 같이 "'삼위일체 하나님'의 '동일본질'과 '각 위격들'을 서로 '존재론적'으로 구별하고 '각 위격들'을 '동일본질 바깥'에 위치시키는

76 김병훈, "삼위일체: 삼위 하나님의 위격의 이해", 204.

77 조병하는 '페리코레스시스적 관계'를 통해 '신적 실체'(divine ousia)의 '동일성'(identity)이 확보되는 것은 아니라고 말한다. 왜냐하면 '삼위일체 하나님'의 '동일본질'은 '연합의 방법'을 통해 비로소 성립하게 되는 것이 아니라, 오히려 '한분 하나님'으로 고백되는 것이기 때문이다. 따라서 각 용어들을 개념적으로 정확하게 구별하여 활용할 필요가 있는데, 곧 '한분 하나님'과 관련해서는 'deitas', '삼위의 구별'은 'unitas', '연합의 방법'은 'perichoresis'나 'communio' 등을 사용해야 한다고 정리한다(조병하, "삼위일체와 그리스도 신앙 이해 논쟁과정에서 형성된 용어 '페리호레스시스(περιχώρησις)'에 대한 고찰," 260, 266-267.).

78 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 357-358.

분별”을 받아들이지는 않는다. 왜냐하면 ‘동방교회’와 같이 하나님의 ‘동일본질’과 ‘각 위격들’을 ‘존재론적’으로 구별하게 되면, ‘한분 하나님’에 관한 ‘단순한 통일성’이 성립할 수가 없다고 보기 때문이다. ‘필리오케 논쟁’을 통해 분명하게 드러났듯이, 반틸은 ‘서방교회’의 이해와 마찬가지로 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’에 역점을 두고서 ‘각 위격들’을 ‘동일본질’의 ‘인격적인 자기구별’로 이해한다.<sup>79</sup> ‘서방교회’는, ‘동방교회’에서 분별한 것처럼 ‘성자의 본질’은 ‘성부의 본질’로부터 ‘인간이 이해할 수 없는 방식’으로 전달된 것이 아니라, 칼빈이 주장했듯이<sup>80</sup>, ‘영원으로부터 자존하시는 성자’가 ‘자신 스스로의 신적 본질’을 처음부터 영원히 소유하신 것으로 사유한다. 따라서 ‘성부’와 마찬가지로 ‘성자’로부터도 ‘성령’이 ‘발출’되는데, 이로써 ‘신성의 또 다른 근원’이 생기(生起)하는 것이 아니라, 오히려 ‘본체론적 삼위일체’의 내적구조가 무(無)시간적으로 영원히 완결된다.<sup>81</sup> ‘영원하신 삼위일체 하나님 내부’에 있는 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘삼원적인 내적관계’가 영원 속에서 ‘일정한 목적론적 방향성’을 가지게 되고, 최종적으로는 ‘남지’ 않음이고, ‘발출’하지도 않음시는 ‘성령’으로 귀결되면서 ‘본체론적인 내적관계’가 영원히 완성되는 것이다.<sup>82</sup> 이러한 측면에서, 반틸은 ‘서방교회’가 ‘동방교회’보다 ‘세 위격의 동등성’을 더욱 명확하게 파악했고, ‘필리오케 교리’의 정립 없이는 삼위 간에 이루어지는 ‘내적교통’(internal intercommunication)이 가지는 ‘특별한 성격들’을 드러내기가 어려웠을 것이

79 Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 357-358.

80 Calvin, 『기독교강요 1권』, 322-324.

81 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 357.

82 ‘필리오케 교리’를 통해 성립하게 된 ‘존재론적 삼위일체’의 ‘내재적인 완결구조’에 따라 ‘경륜적 삼위일체’와의 일정한 ‘대응관계’(correspondence)가 성립하게 된다(Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 393-394, 397-400.). ‘존재론적 삼위일체’와 ‘경륜적 삼위일체’를 동일시한 칼 라너(Karl Rahner, 1904-1984)와 달리, 반틸은 ‘영원성’과 ‘시간성’을 구분함으로써 ‘존재론적 삼위일체’와 ‘경륜적 삼위일체’를 구별하지만, 이 둘이 서로 무관계인 것으로 사유하지는 않는다. 즉, ‘자충족적이신 삼위일체 하나님’은 자기 자신을 세상에 계시하기 위해 ‘경륜적’으로 역사하신다. 반틸은 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 각각의 위격들에 둘러지는 ‘경륜적 사역들’을 통해 ‘존재론적 삼위일체 안’에 참된 ‘내적구별’(internal distinguishment)이 있음을 알 수 있다고 주장한다. 그럼에도, 각 위격들에 둘러진 ‘경륜적 사역들’은 ‘한분 하나님의 절대적 사역’이기 때문에, ‘전체 신성으로서의 삼위일체 하나님’은 ‘한 인격(one Person)이시라고 강조하고 있다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 362.).

라고 주장하고 있다.<sup>83</sup> 요컨대, 반틸은 ‘삼위의 본질과 위격’은 각각 ‘개념적’으로만 구별될 수 있을 뿐, ‘존재론적’으로는 ‘한분 하나님’으로 사유해야, 성경적으로 ‘단순하신 삼위일체 하나님’에 관한 이해가 가능하다는 ‘서방교회적 입장’을 확고하게 물려받고 있다. 그러나 반틸은 또한 이 지점에서 ‘서방교회적인 전통적 삼위일체론’이 가진 한계성을 예리하게 지적해낸다. 구체적으로 말해서, ‘성자와 ‘성령’의 ‘위격과 본질’을 ‘성부의 위격과 본질’로부터 각각 ‘개별화’하지 않고, ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’로부터 ‘각 위격들’이 ‘개별화’된다는 점을 논구하면서, ‘동일본질’의 ‘존재론적 성격’에 관해 물음을 제기한 것이다.<sup>84</sup> 이와 함께, 반틸은 ‘동일본질’이 ‘각 위격들’과 가지게 되는 ‘관계 성격’에 대해서도 마찬가지로 물음을 제기하는데, 이러한 ‘반틸의 전반적인 문제제기’는 ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘차이성’을 통해 보다 더 적실(的實)하게 밝혀지게 된다.

## 2. ‘전통적 삼위일체론’과의 ‘차이성’ 관점에서의 고찰

반틸은 ‘서방교회적 전통’에 바탕하여 자신의 ‘삼위일체론’을 전개해 나갔지만, ‘서방교회의 삼위일체론적 논의’가 더 이상 아무런 한계성도 없는 ‘완전무결한 것’으로는 생각하지 않았다. 칼빈도 깊이 인식하고<sup>85</sup> 있었던 바와 같이, 반틸은 ‘서방교회’의 ‘전통적 삼위일체론’이 ‘하나님의 동일본질’을 중심으로 ‘각 위격들’을 설명하고자 시도했기 때문에, ‘한분 하나님’의 ‘통일성’이 강조될 수는 있었으나, ‘각 위격들의 차이성’이 ‘계시적으로’ 뚜렷하게 드러나지 않는 ‘근본적인 약점’을 지니고 있다고 파악하였다. 물론, ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 서로 공유할 수 없는 ‘각각의 차이들’이 논의되지만, 영원 속에서 ‘각 위격들’이 ‘동일본질’과 ‘어떠한 개별화의 원리’에 따라 구별되어야 하는지를 규정하기가 어렵게 되는 것이다.<sup>86</sup> ‘사람’의 경우에는, 예컨대 ‘질료’(hylē)와 ‘형상’(eidos)의 ‘질료형상론’(Hylomorphism)이라고 하는 ‘개별화의 원리’(the principle of individuation)에 따라 나름 적절하게 ‘개별화’될 수 있다. 그러나 하나님의

83 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 357-358.

84 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 355.

85 Calvin, 『기독교강요 1권』, 350-353.

86 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 367.

경우에는, 예로 든 ‘질료와 형상’과 같은 ‘개별화의 원리’가 결코 적용될 수 없는데, 왜냐하면 하나님은 ‘영’(Spirit)이시므로 ‘질료’를 가지지 않으시기 때문이다. 이처럼, 만약 ‘한분 하나님’에 대해 ‘개별화의 원리’가 영원 안에서 적합하게 적용되지 않는다면, ‘삼위일체 하나님의 위격’에 관한 ‘구별적 이해’가 가능하지 않게 되기 때문에, 의도치 않게 이미 ‘양태론적인 경향’으로 접어들게 된다.<sup>87</sup> ‘동방교회’의 경우에는, ‘성부’로부터 ‘낳으심’(γεννησις)과 ‘나오심’(ἐκπορευσις)의 ‘개별화의 원리’를 적용하여 ‘본질과 위격’의 ‘통일성’과 ‘차이성’을 설명하였다. ‘서방교회’도 ‘낳으심’(generatio)과 ‘나오심’(spiratio)으로 ‘개별화’를 시도하여 ‘위격의 존립’을 논구하지만, ‘동방교회’와 달리 ‘개별화’가 ‘위격’에서만 이루어지고, ‘동방교회’에서 주장하는 것처럼 ‘본질의 각 위격으로 전달’을 통한 ‘개별화’는 가능하지 않다. ‘서방교회’에서 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘각 위격들’은 ‘동일본질’이 ‘자기 안’에서 ‘인격적으로 개별화함’을 통해 ‘서로 동등한 위격’으로서 나타나게 되는 것이지, ‘성부’의 ‘본질과 위격’이 ‘성자’와 ‘성령’의 ‘각 본질과 위격’을 ‘존재론적’(ontological)으로 성립시키는 것은 아닌 것이다. 즉, ‘동방교회’와는 다르게, ‘서방교회’에서 ‘성부’는, ‘성자’, ‘성령’과의 관계 속에서, ‘그 어떠한 존재로부터도 출생하지 않음’(ἀγεννησία)<sup>88</sup>의 ‘위격적 특성’

87 칼 바르트는 ‘Seinsweise’의 개념을 ‘개별화의 원리’로 제시한 바 있는데, 이 ‘Seinsweise’는 갑바도기아 교부들이 정립한 ‘존재양식들’(τροποι ὑπαρξεως)과는 달리 ‘양태론적인 한계성’을 가지고 있다. 이를 인지한 칼 라너는 ‘개별화의 원리’를 ‘하나님 내부의 구별되는 세 가지 자기교통적 존재방식’(three distinctive manners of subsisting as the self-communication of the one God)으로 재출하게 된다. 핵심논점은, “‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격’을 ‘의식 중심체’로서의 ‘인격개념’으로 이해할 수 있는가?” 하는 물음에 놓여있다. 반틸은 ‘한 동일본질’의 ‘각 위격’으로의 ‘개별화’를 ‘비출생’(ἀγεννησία), ‘출생’(γεννησις)과 ‘발출’(ἐκπορευσις)의 ‘각 위격적 특성’과 더불어 ‘각 의식체의 인격적 구별성격’도 종합적으로 고려해야 한다고 본다. 물론, 반틸은 ‘개별화의 원리’가 하나님 바깥에 있어서, 하나님조차 이 ‘개별화의 원리’에 따라야 하는 그러한 것으로 사유하지 않았다. ‘삼위일체 하나님’의 개별화와 관련하여 ‘각 위격의 성립’은 영원하신 ‘삼위일체 하나님’의 자연적이고, 본성적이며, 필연적인 것이라 하겠다.

88 ‘태어나지 않음’을 뜻하는 헬라어 ‘ἀγεννησία’는 특별히 ‘성부’에게만 독점적으로 사용될 수 있는데, 왜냐하면 “‘낳다’라는 동사 ‘γεννᾶν’에서 파생한 ‘γεννητός’와 ‘되다’라는 동사 ‘γινεσθῆναι’ 파생한 ‘γεννητός’는 서로 다른 뜻을 지니고 있기 때문이다. 전자는 ‘출생’의 의미이고, 후자는 ‘피조’의 의미이다. 따라서 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’ 모두에 대하여, ‘ἀγεννησία’라고 할 수 있지만, ‘ἀγεννησία’는 오직 ‘성부’에게만 붙여질 수 있다. 요컨대, ‘ἀγεννησία’는 ‘하나님의 위격’에 속하는 것이지, ‘하나님의 본질’에 속하는 것이 아닌 것이다(Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 384-387.).

을 가지고 있을 뿐이고, ‘성자’와 ‘성령’과 같은 ‘두 위격들의 본질’을 ‘개별화시켜 전달’하는 ‘전체 신성의 원천(源泉)적 존재’(the source of the whole divinity)일 수 없다. 결국, ‘서방교회’에서 ‘각 위격들 사이의 차이’는 오직 ‘자립하는 각 위격들’의 ‘관계적 차이’를 통해서만 이해되고, ‘각 위격들 간의 동등성’이 전적으로 긍정되므로 ‘종속론’은 완전히 추방되지만, 이제 물음은 ‘각 위격들’을 ‘개별화하는 원리’로서 제시된 ‘동일본질’ 바로 ‘그 자신 스스로의 존재론적 성격’ 그리고 ‘이 동일본질과 각 위격들이 가지는 관계성’을 향해 던져지게 된다.

특이(特異)하게도, ‘서방교회’는 이 ‘동일본질’의 ‘존재론적 성격’이 무엇인지에 관한 ‘계시적 사유’ 앞에서 ‘탐구적으로 진술하기’를 중지하였다. ‘서방교회’는 ‘동일본질의 존재론적 지위’를 더 이상 열어 밝히지 않고, 이 지점에서 멈추어서서 ‘유비적 사유’로 옮겨갔다. “‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 서로 공유할 수 없는 ‘각 위격적 특성’을 동등하게 긍정하면서도, 삼위로 ‘개별화’하는 이 ‘동일본질의 존재’가 어떻게 규정되어야 하는가?” 하는 물음에 직면하여, ‘서방교회’는 ‘피조물이 다 이해할 수 없는 하나님의 개념’에 이행함으로써 ‘신비의 개념 속’에서 일종의 ‘피난처’(refuge)를 마련했던 것이다.<sup>89</sup> 이는 ‘서방교회’가 ‘동일본질’의 성격을 규정하는 과제를 앞두고서 ‘신학적 사유의 걸음’을 멈춘 것이라고 할 수 있는데, 반틸이 분별하기로, 이것은 ‘계시된 성경말씀’으로부터의 ‘이탈’이고, ‘계시적 사유’에 더 정확하게 진행해 나가지 못한 ‘한계성’이며, ‘기록된 말씀’의 ‘본래적 취지’에서 벗어나고자 하는 ‘경향의 발생’이다.<sup>90</sup> 여기서, 반틸은 ‘서방교회 삼위일체론’에 대해 제기되는 ‘근원적인 물음’, 곧 ‘삼위일체 하나님의 동일본질의 존재론적 지위’ 그리고 ‘그 동일본질이 각 위격들과 가지는 관계’에 관한 물음을, 반드시 깊고 넘어가야 할 물음으로서 제출하고 있다.<sup>91</sup> 그렇다면, 앞서 고찰한 신학적 사유의 맥락에서, “‘서방교회’는 결정적으로 왜 ‘동일본질의 존재론적 성격’을 확정 짓지 않고 내버려 두었는가?”라고 먼저 물어보아야만 할 것이다. 논의를 위해, 핵심논지를 다시 정리하면, “삼위일체

89 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 366.

90 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.

91 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-368.

하나님은 ‘세 하나님’이 아니라 ‘한분 하나님’일 수밖에 없는데, 이 ‘한분 하나님’은 ‘세 위격’으로 존재하시고, ‘동일본질’에 있어서는 ‘단일’하시다. 그리고 ‘한분 하나님의 단일한 동일본질’은 ‘자신 스스로’를 ‘세 위격’으로 개별화한다. 그렇다면, “이 ‘단일한 동일본질’의 ‘존재론적 성격’은 무엇으로 규정될 수 있는가? ‘동일본질’은 ‘인격’(person)인가? 아니면 ‘비(非)인격’(imperson)인가?” ‘인격’이라고 대답할 경우, 당장에 ‘모순’(contradiction)이 발생하는 것처럼 보인다. 즉, ‘삼위일체 하나님’은 ‘한 인격’이면서 동시에 ‘세 인격’이 되는 것이다. 그러나 ‘비인격’이라고 하더라도, 문제는 사라지지 않고 여전히 남아있다. 바로 ‘하나님의 인격 바깥’에 ‘비인격적인 하나님의 본질’이 따로 존립하게 되기 때문이다. 그런데 반틸은 ‘서방교회’가 후자의 방향으로 기울어지는 ‘삼위일체론’을 전개하면서, ‘유비적 사유’에 기초하여 ‘하나님의 동일본질’을 ‘신비의 영역’에 놓았다고 주장한다.<sup>92</sup> 왜냐하면 “‘삼위일체론’에서 ‘모순’이 발생하는 것을 허용하기보다는, ‘동일본질’을 ‘불가지’(不可知, unknowableness)의 영역에 있는 ‘신비’로서 그대로 덮어두는 편이 더 낫다”라고 판단했기 때문이다. 앞서 말한 바와 같이, 반틸이 이해하기에, 이와 같은 방향으로 경도(傾倒)된 ‘신학적 사유의 흐름’은, ‘객관적으로 제시된 말씀’으로부터 ‘벗어남’을 의미한다.

‘동방교회’는 ‘본질’과 ‘위격’을 ‘존재론적’으로 다르게 설정했기 때문에, ‘하나님의 단순성’(God’s simplicity)을 표현하는데 어려울 수밖에 없고, ‘종속론적 성격’을 완전히 배제할 수 없는 근본적인 한계를 가진다. 하지만 ‘위격’을 중심으로 ‘하나님의 동일본질’을 사유하기 때문에, 어떤 의미에서는 ‘하나님의 통일성’을 설명하기가 상대적으로 더 용이할 수도 있다. 더욱이, ‘위격의 근원’을 ‘성부’로부터 출발시키고 있으므로, ‘본질과 위격’의 ‘존재론적 질서’에 있어 그 우선권이 확실하게 ‘위격’에 주어지게 된다. 물론, 그렇다고 ‘본질’이 ‘위격’에 다 환원되어 버리는 것은 아니지만, 이 경우에 ‘위격’은 그 순서상 ‘본질’에 앞서게 되고, ‘본질’을 담지(擔持)한 ‘기체’(suppositum) 혹은 ‘주체’(subjectum)로서의 ‘위격’을 통해 ‘동일본질’을 비교적 자연스럽게 일관성

<sup>92</sup> Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 366.

있게 논구해 나갈 수 있다. 그러나 ‘서방교회’는, ‘동일본질’을 중심으로 ‘각 위격들’의 ‘차이’를 이해했기 때문에, ‘각 위격들’이 서로 ‘중속적’이지 않고 ‘위격들’ 간 ‘동등성’이 온전히 주어질 수 있지만, ‘동일본질’에 의해 ‘각 위격들’에로의 ‘개별화’가 어떻게 이루어질 수 있는지 제시하기가 곤란해지는 난점을 가진다. ‘서방교회’에서 ‘각 위격들’은 ‘동일본질’이 ‘자기 자신 안에서 스스로를 인격적으로 개별화’한 것으로 밖에는 달리 생각할 도리가 없는데, 이때 ‘동일본질’이 ‘비인격’이라면 ‘각 위격들을 개별화하는 동일본질 그 자체’가 ‘개별화하는 주체’로서 존립할 수가 없게 되는 것이다. 그럼에도, ‘비인격적인 동일본질’이 ‘각 위격들’을 ‘개별화’한다면, 이는 ‘비인격적인 동일본질’이 ‘각 위격들’보다 ‘근원적인 것’으로 인정하는 셈인데, ‘개혁주의 신학사상’에서 이와 같은 견해는 성립할 수가 없다. 왜냐하면 ‘신학적 개념 질서상’ ‘본질’이 ‘인격’보다 앞선다고 주장하는 것은, ‘삼위일체 하나님’의 ‘절대주권’(absolute sovereignty)을 사실상 폐기하는 것과도 같고, 아무런 유신론적 토대 없이 ‘언약신학’(covenant theology)을 전개하는 것과도 같기 때문이다.<sup>93</sup> 이처럼, ‘삼위일체 하나님의 동일본질’을 ‘비인격적’으로 규정할 경우, ‘동일본질’에 의한 ‘각 위격들에로의 개별화’가 계시적으로 명석하게 설명될 수 없으므로, ‘동일본질 그 자체의 존재론적 성격’ 뿐만 아니라 ‘동일본질과 각 위격들과의 관계’를 이해함에 있어서도 ‘일정한 한계성’이 뒤따라오게 된다.

이 지점에서, 반틸은 ‘삼위일체 하나님’을 ‘객관적으로 기록된 계시로서 성경 말씀’에 기초하여 사유해야 한다고 명확하게 밝히고 있다.<sup>94</sup> 바로, “하나님을

93 ‘삼위일체 하나님의 동일본질’이 ‘한 인격(one Person)임을 강조하는 반틸은 ‘기독교 유신론’에서 ‘일반형이상학’(metaphysica generalis)은 ‘특수형이상학’(metaphysica specialis)에 우선할 수 없음을 확정 짓고 있다고 하겠다. 반틸의 ‘전제주의 신학사상’에 영향을 받은 존 프레임은 ‘삼위일체 하나님’은 ‘비인격적인 대상’이나 ‘개념적인 원리’일 수 없는 ‘인격적인 분’이므로, ‘인격’은 ‘본질’에 앞설 수밖에 없다는 관점에 기초하여 ‘하나님 주권사상’을 전개하였다(Frame, 『존 프레임의 조직신학』, 68-70.). 보스는 자신의 ‘언약론’의 토대설정을 위해, 반틸과 마찬가지로, ‘동일본질’은 ‘본질 그 자체’로 존재하는 것이 아니라, 언제나 ‘하나님의 인격 안’에 존재하는 ‘본질’임을 강조한다(문정수, “제할더스 보스의 『개혁교의학』에 나타난 ‘하나님 중심적 신학사상’ 연구 : ‘언약론’을 통해 드러난 ‘증보자 그리스도의 인격성’을 중심으로,” 『개혁논총』 통권 53호 (2020), 206-207.).

94 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 364.



따라서 하나님의 사유를 사유하는 것'이다. '성경말씀'에는 '한분 하나님'이 '비인격적인 본질'이 아닌, '인격적인 존재' 그것도 '한 인격의 하나님'으로서 기록되어 있다.<sup>95</sup> '삼위일체 하나님'은 "하나의 인격"을 가지신 '세 위격의 하나님'"이십이 '계시된 말씀' 가운데 객관적으로 드러난다.<sup>96</sup> 반틸은, '하나님의 동일본질'이 '단순한 본질'이 아니라, '절대적 인격체 안에서의 본질'이라는 점을 거듭해서 논구한다. 그럼에도, 반틸이 '동일본질의 개념' 그리고 '각 위격들과 '본질' 사이의 '구분 그 자체'를 폐기해 버리는 것은 아니다. 반틸은 '삼위일체 하나님'의 '동일본질'을 긍정하고, '동일본질'이 '각 위격들과 차이를 가진다는 '전통적 관점'을 그대로 받지만, "동일본질"을 그저 '비인격적인 본질'로서만 사유해서는 안 된다"라는 입장을 분명하게 밝힌다. 왜냐하면 '삼위일체 하나님'에 대해 '비인격적인 본질'을 적용하게 될 경우, 하나님에 관해서조차 '낯것으로서의 사실'(brute fact)을 인정해야만 하는 '비성경적인 불합리성'이 발생할 것이라고 보기 때문이다. 이에, 반틸은 '삼위일체 하나님'은 '세 위격을 가진 하나로 단일한 인격'이시라고 주장하게 된다.<sup>97</sup> 즉, 반틸은 '정통적-역사적'(orthodox-historical)인 '삼위일체론'의 '한 본질-세 위격'의 '논의 틀'을 그대로 받아들이면서도, 이 '하나의 본질(one essence)이 '어떤 개념이나 대상'과 같은 '것'(res)으로서 머물지 않고, 또한 '인격성'(personality)을 가진 '하나의 본질'이 아니라, 오히려 그 자체로 '한 인격(one Person)이라는 '계시적 진리'를 강조하고 있는 것이다.<sup>98</sup> 이처럼, 반틸은 '삼위일체 하나님'은 '한

95 성경 구절들, 특히 구약의 많은 구절들에서 '한분 하나님'은 '하나의 인격을 가지신 분'으로서 기록되어 있다. 대표적으로, 요한복음에서 "내가 있느니라"(요 8:58)라고 말씀하신 주님은, 구약의 '한분 하나님'이신 '여호와 하나님'(출 3:14)과 존재론적으로 동일하신 분이시다. 이는 우리의 신앙경험과도 일치한다고 말할 수 있다. 즉, 우리는 기도하거나 예배를 드릴 때, 그것이 아무리 '무한한 속성'이라 하더라도, '비인격적인 본질 그 자체'에 대해 기도하거나 예배하지 않고, '한 인격'으로 계신 '삼위일체 하나님' 혹은 '성부', '성자', '성령'의 '각 위격적 하나님'을 향해 기도하고 예배드린다.

96 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363(각주 45 참조).

97 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 364-365.

98 반틸은 '기독교 유신론의 인격개념'은 '비기독교의 인격개념'과는 구별되어야 한다고 강조한다 (Lane G. Tipton, "Triune Personal God: Trinitarian Theology in the Thought of Cornelius Van Til,"(Ph.D. diss, Westminster Theological Seminary, 2004), 1-15.). 반틸은, 비기독교적인 일부 철학체계들이 하나님에 '인격성'을 가진 것에 관하여 부정하지는

본질-세 위격들'(one ousia-three hypostasis)의 정식화만으로는 충분하지 않고, 이와 더불어 '한 인격-세 인격들(one Person-three Persons)을 함께 강조해야 함을 주창(主唱)한다.<sup>99</sup> 뿐만 아니라, 반틸은 '삼위일체 하나님의 존재'는 절대적인 '숫자적 단일성'(numerically one)을 통해 파악되어야 하며, '존재론적'(ontological)으로뿐만 아니라, '경륜적'(economical)으로도 이러한 '단일성'이 지속되어야 한다고 본다. 반틸은 '삼위일체 하나님'의 '인격적 의식'(personal conscious)과 관련하여, 찰스 하지(Charles Hodge, 1797-1878)가 『조직신학』(*Systematic Theology*)에서 주장한 내용들을 인용하면서<sup>100</sup>, 결국 하나님은 '한 의식적 존재'(one-conscious Being)이시면서, 동시에 '세 의식적 존재'(tri-conscious Being)이시라고 논술한다.<sup>101</sup> 요컨대, 반틸은 '삼위일체 하나님'의 '동일본질'은 '하나의 인격'이기 때문에, 하나님은 '한 인격-세 인격'으로 존재할 수밖에 없는 '절대적 인격체'(Absolute Personality)이심을 역설하였다.<sup>102</sup> 그런데 '삼위일체 하나님'의 '동일본질'이 단순히 '인격성(personality)'이 아닌 '한 인격(one Person)'이라는 반틸의 주장은, 터틀리안이 비판한 바 있는 프락세아스(Praxeas, 2C?)의 '단일신론'(Monarchianismus)적인 주장과 동일한 것일 수 없다. 왜냐하면 반틸은 '동일본질'이 '한 인격'이지만 이 인격은 '성부', '성자', '성령'의 위격과 같은

않지만, 그 인격이 '절대적인 인격성'이라는 점에 대해서는 부인하고 있다고 언급하였다. '기독교 유신론'은, 우리가 하나님과 유사한 '어떤 인격적 특성'을 그 '공통성'으로서 소유하고 있으나, 하나님은 '절대적인 인격'(absolute Person)이신 반면, 사람은 '제한된 인격'(finite person)일 수밖에 없음을 참되게 인정한다. 결국, '비기독교적인 사상'은 하나님의 '절대적인 인격성'과 우리의 '제한적인 인격성' 사이의 구별이 '질적인 차이'에 있다는 점을 주장해서는 안 된다고 그릇되게 강변하고 있는 셈이다.

99 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363.

100 Charles Hodge, *Systematic Theology* vol. 3(Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 452-454.

101 바빙크는 '인격의 개념'을 기본적으로 '실체성(substantia)과 '합리성(ratio)을 통해 규정하고 있는데, 이와 같은 '인격개념'은 '스콜라주의'(Scholasticism)에서 뿐 아니라 더 나아가 '로마 가톨릭'과 '루터파' 그리고 '개혁파'에서도 사용되고 있다고 본다. 즉, '인격'이 '합리적 본성을 지닌 개별적 실체'(naturae rationalis individua substantia)의 의미로 이해되고 있는 것이다(Bavinck, 『개혁교의학 2권』, 377.). 스코트 올리핀트는, '개혁주의'에서 '인격'(personality)은 '생각'(mind)과 '의식'(consciousness) 그리고 '의지'(will)를 포함하는 개념으로 수용되어왔다고 설명한다(Van Til, *The Defense of the Faith*, 33 각주 17.).

102 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 348, 357.

그러한 ‘또 다른 네 번째 위격’으로서 성립한다고는 말하지 않기 때문이다.<sup>103</sup> 이와 정반대로, 반틸은 힐라리우스(Hilarius, 300-368)<sup>104</sup>나 튜레틴(Francis Turretin, 1623-1687)<sup>105</sup>과 동일하게, ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’의 ‘각 위격들 간의 구별’을 무효화시켜 버리는 그런 ‘단일 위격’(mono hypostasis)의 정립을 오히려 비판하고, ‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격들 간의 차이’와 함께 ‘페리코레시스적인 교통관계’를 명확하게 제시하고 있다. 반틸은 ‘동일본질’의 ‘한 인격’임을 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’과 같은 ‘위격’으로서 논구하지 않았기 때문에, ‘사위일체’(Quaternity)와 같은, 말 그대로 ‘모순된 주장’을 하고 있는 것은 아니다.<sup>106</sup> 결론적으로, 반틸은 ‘한 인격-세 인격들’이라는 자신의 정식화가 ‘겉으로 보기에 는 모순’(apparent contradiction)처럼 보이지만, ‘계시적-진리적’으로는 전혀 ‘모순’이 아니라고 압축적으로 정리한다.

사실, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’이 ‘본질’과 ‘위격’을 개념적으로 구별하는 방향으로 경사(傾斜)된 채, 진행되어 왔는데, 그 이유가 ‘형식 논리학’(formal logic)에서의 ‘모순율’(the law of contradiction)을 범하지 않고자 하는 의도 때문이었음을 밝히고 있다. 곧, “A이면서 동시에 ~A일 수는 없다”는 ‘비모순의 원리’(law of noncontradiction)를 최우선으로 준수하고자 하는 사유의 경향이 ‘정통적 삼위일체론’ 정립에 결정적인 영향을 준 것으로 반틸은 파악한다. “삼위일체 하나님’은 한분이시면서 동시에 세분이시다”라고 주장하는 것은 ‘모순’일 뿐이라는 비판을 피해가고자 ‘삼위일체 하나님’의 ‘본질’과 ‘위격’을 개념적으로 구분하는 것을 넘어, 그 ‘본질’과 ‘위격’이 마치 서로 다른 ‘두 논의

103 조병하, “서방교회 삼위일체 신학의 효시로서의 테르톨리아누스의 글,” 97-99.

104 서방교부인 힐라리우스는 ‘성부’와 ‘성자’의 ‘인격적 합일’(unione personae)과 ‘본질의 하나됨’(substantiae unitate)을 구별하였다. 즉, ‘합일’(unio)과 ‘하나됨’(unitatis)을 서로 다르게 이해한 것이다. ‘합일’은 ‘단일화’라고 할 수 있고, ‘하나됨’은 ‘연합적 공유함’의 의미를 가진다. ‘하나님의 단일성’만 강조하고 ‘복수적 인격성’을 양태로만 이해하는 사벨리우스와 달리, 힐라리우스는 ‘성부’와 ‘성자’의 ‘인격적 구별’을 실체적으로 인정하지만, ‘본질’은 ‘하나임’을 강조하였다. 결국, ‘삼위일체론’은 ‘본질’이 ‘하나’이므로 ‘다신론’(Polytheism)이라고 할 수 없고, ‘인격의 구별’이 있으므로 ‘단일신론’(Monotheism)이라고 볼 수도 없다(역사신학연구회, 『삼위일체론의 역사』(서울: 대한기독교서회, 2008), 173-174).

105 Francis Turretin, *Institutio Theologiae Elencticae*, 박문재, 한병수 역, 『변증신학강요』(서울: 부흥과개혁사, 2017), 434.

106 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363-364.

범주'에 속한 것으로 실제적으로 '분리'(separate)하여 사유할 수 있는 듯이, 또한 '삼위일체 하나님'은 '본질'과 '위격'의 '결합'(conjunction)이라는 식으로 사유하는 심각한 폐단이 야기되었다는 것이다. 반틸은 "‘모순율’(law of contradiction)을 지키고자 하는 동기 때문에 ‘계시된 말씀’을 있는 그대로 드러내지 않는 것은 합당하지 않다"는 기본적인 시각을 가지고 있다. 당연히, 반틸은 '삼위일체론'과 관련하여 "모순적으로 사유할 수 있다"거나, "모순이 허용될 수 있다"는 그런 주장을 하고 있는 것이 아니다. 이와 다르게, 반틸은 '삼위일체 하나님'을 계시하는 말씀보다 더 우선적이고 상위에 있는 원리로서 '모순율'을 놓아서는 안 된다고 역설하고 있을 뿐이다. 반틸이 파악하기로, '모순율'은 '삼위일체 하나님' 내부의 '정합성'(coherence)을 피조적 차원에서 모형적으로 표현하는 것<sup>107</sup>일 뿐이다. 따라서 '이성적 사유'나 '인간적 논리'에 따라 성립하지 않는다고 판단되는 '계시적인 내용들'을 제한적으로 가려 버리는 것은 온당치 못하다. 이는 근본적으로 하나님의 계시된 말씀을 절대적인 '최종 준거점'(the final reference-point)으로 두지 않고, 인간의 '자율적 이성'(autonomous reason)을 절대시하기 때문에 발생하는 문제이다. 이로써, '인간 이성'에는 만족을 줄 수 있을지는 모르나, 그 결과로 '계시된 하나님의 말씀'으로부터는 전락(轉落)하게 된다. 결국, 반틸은 '삼위일체 하나님에 관해 객관적으로 기록된 계시' 가운데에는 '동일성'과 '차이성'이 함께 궁극적인 것으로 나타나므로, '하나님'은 반드시 '그 계시된 말씀'에 따라 사유되어야 하며, '삼위일체 하나님 안'에서 '동일성'과 '차이성'이 어떻게 동시적으로 성립할 수 있는지에 대한 '신학적 사유의 뿌리'가 '인간의 이성적 사유'에 있지 않고, '계시된 성경말씀'에 있음을 분명하게 밝힌다.

반틸의 이와 같은 주장에 대해, 올리버 버스웰(J. Oliver Buswell, 1895-1977)<sup>108</sup>, 세실 드 보어(Cecil De Boer, 1898-1955)<sup>109</sup>, 제시 드 보어

<sup>107</sup> Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 11.

<sup>108</sup> Buswell, J. Oliver, Jr., "The Fountainhead of Presuppositionalism," *The Bible Today* 42(November 1948), 41-64.

<sup>109</sup> Cecil De Boer, "The New Apologetic," *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 3.

(Jesse De Boer, 1912-1990)<sup>110</sup>, 클리프톤 올레베케(Clifton Orlebeke, 1926-2016)<sup>111</sup>, 윌리엄 마셀링크(William Masselink, 1897-1973)<sup>112</sup>, 고든 클라크(Gordon H. Clark, 1902-1985)<sup>113</sup>는 ‘비판적 입장’을 표명한다. 이들은 공통적으로 반틸이 ‘계시적 사유’에서 이탈하여 ‘철학적 개념’으로 함몰되었다고 비평했지만, 정확히 그 반대가 옳다고 하겠다. 반틸이 이해하기에, ‘삼위일체’ 교리는, ‘정적인 교리체계’로서 아무런 변화도 없는 그런 고정불변의 것이 아니다. 오히려 ‘삼위일체론’을 역사적으로 살펴보았을 때, 그 본질적인 내용에서는 동일하지만, 그것을 표현하는 방식에서는, 각 시대에 맞게 지속적으로 변화하며 ‘재진술’(restatement)되어 왔다. 반틸은, 벤자민 B. 워필드(Benjamin B. Warfield, 1851-1921)의 견해를 인용하면서, 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이 ‘성자의 스스로 신적이심’(the *autotheotes*)<sup>114</sup>을 강조한 것은<sup>115</sup>, ‘성자의 신성’을 파악하는 그 당시의 결합있는 ‘신학적 사유방식’

110 Jesse De Boer, “Professor Van Til’s Apologetics, Part I: A Linguistic Bramble Patch,” *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 12.

111 Clifton Orlebeke, “On Brute Facts,” *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 13-17.

112 William Masselink, “New Views Regarding Common Grace,” *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 172-177.

113 Gordon H. Clark, “The Trinity,” *The Trinity Review*(1979, November), 3.

114 Turretin, 『변증신학강요』, 452-453.

115 반틸은 ‘삼위일체론’과 관련한 자신의 ‘신학적 사유활동의 의의’를, 칼빈의 ‘삼위일체론 논의’에서 찾아내고, 이를 비중 있게 다루었다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-362.). 일반적으로, 칼빈은 ‘신성의 삼위’(the three Persons of the Godhead)가 함께 가지고 있는 ‘동일본질성’(consubstantiality)을 성경적으로 확립하기 위해, ‘성자’의 ‘성부’에로의 아리우스적인 ‘종속’(subordination)에 기초하여 제기된 여러 이단적인 견해들을 강하게 반대하였고, ‘성자’의 ‘스스로 신적이심’(deity of himself, *autotheotes*), 곧 ‘성자’의 ‘신성’(deitas)으로서의 ‘자존성’(αὐτοουσία)을 부각시켜 논술한 것으로 잘 알려져 있다. 칼빈의 이러한 관점은, ‘삼위일체론’의 교리사를 살펴보았을 때, 새로운 내용의 독창적인 것이라고 보기는 어렵다. 왜냐하면 ‘출생하신’(γεννησις) ‘성자’의 ‘신적본질’은, ‘출생하지 않으신’(ἀγεννησία) ‘성부’의 ‘신적본질’로부터 유래한 것이 아니며, 각 위격들의 ‘원인 관계성’(causal relationship)은 ‘본질에 따른 원인 관계성’이 아니라, ‘관계에 따른 원인 관계성’, 곧 ‘존재의 방식에 따른 차이’(difference in manner of existence, τὴν κατὰ τὸ εἶναι διαφορῶν)로 인한 것임이 ‘갑바도기아 교부들’에 의해 이미 신학적으로 정리가 되어 있었기 때문이다(김병훈, “삼위일체: 삼위 하나님의 위격의 이해,” 188-189.). ‘칼빈 삼위일체론’의 핵심은, “하나님 안에서 순서적 상호관계 속에 있는 구별된 세 위격”(three distinct Persons in their ordered interrelations in God)이라고 할 수 있는데(T. F. Torrance, “The Doctrine of the Trinity

을 극복하기 위한 것이었다고 주장한다.<sup>116</sup> 반틸은, “성자의 신성”을 재강조한 칼빈 자신은, ‘각 위격’에로의 ‘동일본질의 전달 문제’와 관련하여, ‘니케아 공의회’의 교부들과 다른 내용들을 말하고 있다고 전혀 생각하지 않았었다”는 점을 언급한다.<sup>117</sup> 각 시대에 맞게 ‘전통적 삼위일체론’이 함의하고 있는 ‘고유한 특정 내용들’을 다시금 엄밀하게 심화시켜 ‘재진술’한다는 측면에서, 반틸과 칼빈은 서로 유사한 신학적 작업을 전개하고 있다고 하겠다. 이제 칼빈과 꼭 마찬가지로, 반틸은 ‘삼위일체 하나님의 동일본질’을 ‘비인격적’(impersonal)인 존재로 이해하는 현대의 ‘비성경적인 사상흐름’에 맞서, 반틸은 ‘삼위일체 하나님의 동일본질’의 ‘인격성’(personality)을 재차 강조하는 신학적작업을 수행

---

in Gregory of Nazianzus and John Calvin,” *Trinitarian Perspectives*(Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), 172.), 칼빈은 그 당시 ‘재세례파’(Anabaptist)였던 ‘폴란드 형제단’(Poland Brethren)이나 장 샤프노(Jean Chaponneau, 1473-1536), 카롤리(Peter Caroli, 1480-1550), 세르베투스(Michael Servetus, 1511?-1553), 그리발디(Matteo Gribaldi, 1505-1564), 알치아티(Giovanni Paolo Alciati, 1515-1573), 블란드라타(Giorgio Blandrata, 1515-1585), 젠틸리스(Valentinus Gentilis, 1520-1566) 등 ‘성자의 신성’을 충분히 강조하지 않았을 뿐만 아니라 ‘성자의 자존성’에도 반대하는, ‘비성경적이고 반삼위일체론적인 경향’에 대립하여, ‘성자’의 ‘스스로 하나님이심’을 예리하게 재강조함으로써, ‘개혁주의 신학사상’에 탁월한 기여를 하게 된다(박경수, “삼위일체론에 대한 칼뱅의 공헌,” 『장신논단』 통권 24호(2005), 142-143.). 즉, 칼빈은 ‘영원한 출생’(aeterna generatio)과 ‘자존성’의 의미를 각각 ‘위격’과 ‘본질’을 통해 엄밀하게 구별하지 않았던 당대의 논의들을 비판하고, 아우구스티누스(Aurelius Augustinus Hipponensis, 354-430)와 동일하게, ‘본질’에 있어서 ‘세 위격들’은 ‘수적으로’(numerically) 하나인데, ‘실체적 중속’이 아닌 ‘상호적인 관계’를 통해 이해되어야 하며, ‘각 위격’(in unaquaque hypostasis)에는 하나님의 ‘본질 전체’(tota natura)가 담겨져 있다는 점을 강조한다(김선권, “내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체에서 본 칼뱅의 삼위일체론,” 『한국조신학논총』 통권 59권(2020), 44-51.). ‘하나님의 본질’에는 ‘기원’(origin)이 있을 수 없고 ‘위격의 기원’은 ‘하나님 자신’이며, ‘성자’는, 말 그대로 ‘아들’이시기 때문에 ‘성부’로부터 ‘위격적’으로 ‘영원히’(in aeterna) 낳아지지 않지만, ‘성자’의 ‘신성’(divinitas)의 본질은 ‘성부’로부터 유래한 것이 아니라, ‘그 자신 스스로에서 자존’(ex se ipsa)하는 신적본질’이라는 점이 중점적으로 밝혀지고 있다(창 32:29-30, 사 6:11-24; 13:8-25, 사 25:9, 호 12:5, 숙 2:3-9, 말 3:1, 고전 10:4). 이러한 ‘칼빈의 삼위일체론’에 관한 개혁주의적 해석은, 벤자민 B. 워필드(Benjamin B. Warfield, 1851-1921)의 『칼빈과 어거스틴』(*Calvin and Augustine*)에 수록된 두 논문, “하나님에 관한 칼빈의 교리”(Benjamin Breckinridge Warfield, “Calvin’s Doctrine of God,” in *Calvin and Augustine*, ed Samuel G. Craig(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 1980), 133-185.)와 “삼위일체에 관한 칼빈의 교리”(Warfield, “Calvin’s Doctrine of the Trinity,” in *Calvin and Augustine*, 189-284.)를 참조하라.

116 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360.

117 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-361.

해 나간다. 즉, 반틸은 ‘삼위일체 하나님’을 ‘실재의 한 국면’(an aspect of reality) 정도로밖에 받아들이지 않는 현대인의 이해방식에 반대하여, ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’이 ‘하나의 인격’임을 강력하게 언급해야 한다고 본다. 왜냐하면 대부분의 현대인들은 ‘인격적이신 하나님’과 대면하지 않으려 회피하거나, 어떤 초월적인 비합리적 ‘대상이나 개념’의 ‘거짓된 신비영역’으로 도피하려는 성향을 강하게 가지고 있기 때문이다.<sup>118</sup> 기독교가 비신자들을 ‘회개’로 이끄는 ‘참다운 도전’을 주기 위해서는, 반드시 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질의 한 인격’임을 두드러지게 천명(闡明)할 필요가 있다는 것이다. “삼위일체 하나님의 ‘동일본질’(ὁμοούσιος)이 ‘인격성’(personality)을 넘어, ‘하나의 인격’(a Person) 그 자체로서 존재한다”는 반틸의 논구에 대해, 존 프레임(John Frame, 1939-)은 “아주 대담한 신학적 움직임”(very bold theological move)<sup>119</sup>이라고 비평하였고, 윌리엄 에드가(William Edgar, 1944-)는 ‘개혁주의 신학’에 대한 “가장 독창적인 공헌들 가운데 하나”(one of the most original contributions)라고 평가하였다.<sup>120</sup>

## V. 맺음말: 반틸의 삼위일체론적 공헌과 그 지향적 연구방향

반틸은 ‘전통적 삼위일체론’이 ‘계시된 성경말씀’에 나타난 ‘삼위일체 하나님’을 ‘교리적’으로 정립하고자 시도하고 있다고 사유한다. 즉, ‘타(他) 종교’나 ‘인본주의적 신(神)개념’과는 확연히 구별되는 ‘기독교 유신론의 하나님’을, ‘객관적으로 기록된 말씀’에 따라 ‘교리적으로’(doctrinally) 성립시키고자 하는

118 반틸은 오직 ‘기독교 유신론’만이 ‘참된 신비의 개념’을 보존하고 있고, 또한 비신자들에게 전달해 줄 수 있다고 사유하였다. 말하자면, ‘삼위일체 하나님’이 ‘신비로운 존재’인 것은, 그가 단순히 ‘불가지’의 ‘신비로운 어둠’ 가운데 계시기 때문이 아니라, 오히려 ‘절대적으로 합리적’이신 분이로서 ‘완전한 빛’ 가운데 거하시기 때문이라는 것이다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 365.).

119 John Frame, *Van Til: The Theologian*(Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1976), 14.

120 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363(각주 45. 참조).

동기에서, ‘전통적 삼위일체론’이 성립하고 있다고 파악한 것이다. 그리고 반텔은 교회를 통해 지금까지 전개되어온 ‘전통적 삼위일체론’의 ‘핵심 요체’로 ‘창조주(the Creator)와 피조물들(creatures) 간 ‘절대적인 구분선’인 ‘영원성’(eternity)과 ‘시간성’(temporality) 사이의 엄격한 구별을 제시하였다. 반텔은 역사상 ‘전통적 삼위일체론’에 반(反)하여 등장한 거의 대부분의 이단들이, 사실상 ‘영원성’과 ‘시간성’을 성경에 기초하여 구분하지 않았기 때문에 발생한 것이라고 주장하고 있다.<sup>121</sup> ‘전통적 삼위일체론’에 대립하여 출현했던 대표적인 두 가지 극단적 견해가 ‘양태론’(Modalism)과 ‘삼신론’(Tritheism)인데, 이 둘 모두는 ‘영원성’과 ‘시간성’을 계시적으로 구분하지 않는 오류에 빠진

121 반텔은 ‘삼위일체론’과 관련하여 ‘시간적인 것’과 ‘영원한 것’의 구분을 매우 중시한다. ‘창조주’(the Creator)와 ‘피조물들’(creatures) 사이의 ‘구분’(distinction)을 위해, ‘영원성’(eternity)과 ‘시간성’(temporality)의 ‘구분선’을 도입하는 것이다. 반텔은 이 ‘영원성’과 ‘시간성’의 구분선은 ‘인간의 자율적인 사유’에 기초하여 설정되기보다는, ‘객관적으로 계시된 하나님의 말씀’에 근거하여 그려져야 한다고 이해한다. 따라서 ‘하나님의 말씀’에서 강조되고 있는 ‘영원성’은 ‘시간성’을 통해서 이해된 ‘영원성’과는 다른 것이라고 주장한다. 이와 같은 측면에서, ‘현존재’(Dasein)에 대한 ‘실존론적 분석’에 의해 연역된 ‘현존재의 시간성’을 통해 ‘기초존재론’(Fundamentalontologie)을 근거지우고자 했던(Martin Heidegger, *Sein und Zeit*(Tübingen: Max Niemeyer, 2006), 2-8.) 하이데거(Martin Heidegger, 1889-1976)의 ‘존재론적-해석학적’ 기획은, ‘성경적인 사유’라고 보기 어렵다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 289). ‘성경적인 영원성’은 ‘시간성’(Zeitlichkeit)의 ‘초월적 시간화 구조’를 통해서만 결코 이해할 수 없는, 그 자체만의 ‘고유한 성격’을 가진다. ‘영원성’은 하이데거가 논한 것처럼, ‘시간성’의 ‘파생적 양태’가 아니며, ‘영원성’을 ‘시간성에 내포된 현재의 개념’을 통해, 즉 ‘현존성의 개념’을 따라 파악하고자 한, 후설(Edmund Husserl, 1859-1938)의 ‘현상학적’(phenomenological)인 사유의 시도(Edmund husserl, *Zur Phänomenologie des inneres Zeitbewußtseins 1893-1917*, 이종훈 역, 『시간의식』(경기: 한길사, 1996), 94-97.)도, 또한 ‘영원성’을 ‘시간성’으로 끌어내려 혼합하려는 사유로서, ‘비성경적인 위험성을 가진 것이라 하겠다(Van Til, *The Defense of the Faith*, 231.). ‘삼위일체론’과 관련하여, 반텔은 ‘고대’(ancient times)나 ‘현대’(modern times)의 ‘반삼위일체주의’(Antitrinitarianism)의 모든 기저에는 근원적으로, ‘영원한 것’(the eternal)과 ‘시간적인 것’(the temporal)을 뒤섞어 ‘종합’(synthesis)하고자 하는 ‘비(非)성경적인 사고방식’이 자리잡고 있다고 파악한다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-361.). 그래서 반텔은 칼 바르트가 주장한 ‘절대적 타자성’(absolute otherness)과 같은 ‘이신론적’(deisticalness)인 관점이나, 헬라철학의 ‘범신론적’(pantheistic)인 관점은 모두 ‘영원’과 ‘시간’을 ‘혼합’하거나 ‘혼동’해서 생겨난 것들이라고 결론 내린다(Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 359-360.). 반텔에게 신학적 사유에 있어 깊은 영향을 준, 보스도 『개혁교의학』(*Reformed Dogmatics*)에서 일반적인 의미에서의 ‘시간성’(temporality)과는 구별되는 ‘성경적 영원성’(biblical eternity)의 개념을 명쾌하게 정리해 주고 있다(Vos, *Reformed Dogmatics*, vol. 1, 8-10.).



것으로 볼 수 있다.<sup>122</sup> 즉, 반틸은, ‘양태론’과 ‘삼신론’이 ‘객관적으로 제시된 성경말씀’에서 이탈한 채, ‘영원성’과 ‘시간성’을 혼합함으로써 ‘삼위일체 하나님’을 ‘통합된 일원적인 세계 속’에서 이해해 보고자 하는 ‘헛된 시도’를 한다고 비판적으로 검토한다. 요컨대, 반틸은 바빙크와 마찬가지로,<sup>123</sup> ‘전통적 삼위일체론’은 ‘창조주’와 ‘피조물’의 절대적 구분, 곧 ‘영원성’과 ‘시간성’ 사이를 구별하고 있으며, ‘삼위일체 하나님’은 ‘창조된 세계’와 상관없이 ‘그 자신의 영원한 존재’에서부터 ‘자기 표현적’(self-expressional)이시라고 논구하였다.<sup>124</sup> 그렇지만, ‘삼위일체 하나님’은 ‘피조물’과 ‘특별한 관련성’을 가지시는데, 그것은 바로 ‘하나님의 경륜 가운데 놓인 피조물의 개념’이라고 할 수 있다. ‘삼위일체 하나님’은 ‘피조물’에 ‘비의존적인 분’이시지만, ‘피조물’과 ‘무연관적’으로 절연(絶緣)된 ‘이신론적’(deistical) 하나님이 아니다. 이에 따라, 반틸은 ‘존재론적 삼위일체’(ontological Trinity)와 ‘경륜적 삼위일체’(economical Trinity)를 개념적으로 엄격하게 구별하고<sup>125</sup>, ‘창조주’와 ‘피조물’ 사이의 ‘절대적인 간격’(absolute distance)이 훼손됨 없이, 어떻게 ‘창조주’와 ‘피조물’이 서로 관련을 가질 수 있는지를 ‘계시된 말씀’에 근거하여 논의한다. 결국, ‘삼위일체 하나님’은 피조물이 창조되기 전부터 ‘존재론적’(ontological)으로 영원한 자기 ‘내재적’(immanent) 구별을 전개하면서도, 피조물 가운데 섭리하시는 ‘경륜’(oikonomia) 안에서 ‘세 위격들’로 ‘계시’되는데, ‘전통적 삼위일체론’은 이러한 ‘삼위일체 하나님’을 ‘한 본질-세 위격’(one essence-three persons)의 교리적 틀로서 규정하였다.

이와 함께, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’에서 정립한 ‘한 본질-세 위격’의 틀을 ‘절대적 합리성’(Absolute Rationality)의 개념을 통해 새롭게 이해하고자 시도한다. 반틸은 ‘삼위일체 하나님’은 ‘자기 생산적인 차원’에서 ‘자기원인’이 아니라, 오직 ‘의미적 차원’에서 ‘자기원인’이시라고 분별한다. 즉, ‘존재함의

122 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 360-361.

123 Bavinck, 『개혁신학의학 2권』, 355-356.

124 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 354.

125 James Douglas Baird, “Analogical Knowledge: A Systematic Interpretation of Cornelius Van Til’s Theological Epistemology,” *Mid-America Journal of Theology* 26(2015), 79-80.

의미'를 자기 바깥에서 끌어오지 않고, 자신 안에 가지고 계시는 것이다. '존재함의 의미적인 근거'를 '자기 안'에 확보하기 위해서는 '개별성'과 '보편성'이 모두 궁극적인 것으로서 제시될 수 있어야 한다. 이처럼, '개별성'과 '보편성' 둘 모두가 궁극적인 것으로 있는 '삼위일체 하나님'은 '궁극적 합리성(Ultimate Rationality), 곧 '절대적 합리성'을 소유하신 하나님이시다. '삼위일체 하나님 안'에서 '개별성'은 '보편성'을 '한계규정'하지 않으며, '보편성'은 '개별성'을 '한계규정'하지 않는다. 달리 표현해서, '보편성'은 '개별성'을 제(除)하지 않고, '개별성'은 '보편성'으로 환원(還元)되지 않는다. '삼위일체 하나님'의 '보편성' 속에는 각기 다른 '삼위의 개별성'이 존재하는데, 이 '보편성'과 '개별성'은 '파생적'(derivative)이지 않고, '단일성'(unity)과 '복수성'(plurality)이 동등하게 궁극적이다. 여기서 반틸은 '개별성'과 '보편성'이 함께 궁극적인 '절대적 합리성'으로서의 '삼위일체 하나님'을 '절대적 인격체(Absolute Personality), 곧 '한 인격-세 인격들(one Person-three Persons)로 계시는 하나님으로 정립한다. 기본적으로, 반틸이 '삼위일체 하나님'의 '동일본질'이 '한 인격'임에 대해 강조하는 이유는, '낱것의 사실(brute fact)은 성립할 수가 없다고 보기 때문이다.<sup>126</sup> '삼위일체 하나님'은 '어떤 개념으로서 사물적 대상'이 아니시고 '살아계신 인격체'이신데, 그 '동일본질과 위격'이 '동연적'이신 분이시기 때문에, 당연히 '동일본질'은 '위격 바깥'에 존재하는 어떤 '낱것의 사실'일 수 없다. '세계에 존재하는 모든 사실들'은 '전포괄적'(all-comprehensive)인 지식을 가지신 '삼위일체 하나님'에 의해 이미 '해석된 사실'(interpretational fact)이므로, '그 자체로 낱것인 사실'은 존립이 불가하다. 따라서 '전통적 삼위일체론'에서 정초된 '한 본질'은 그저 '비인격적인 본질'이 아니라, '*하나의 인격체*로서 '계시적으로' 사유되어야 한다. 특히, 반틸은 '동일본질'이 '한 인격'이라는 것은, '동일본질의 속성'으로서 '인격성'(personality)이 아니라, 실제적인 '*한 인격(one Person)*임을 중점적으로 강조한다.<sup>127</sup> 이와 같은 맥락에서, 반틸은 '필리오케'를 강조하는 '서방교회적인 전통적 삼위일체론'이 '삼위일체 하나님'

126 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 364.

127 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 364.

과 관련하여 ‘성경말씀’을 엄밀하고 적확하게 열어 밝히지 못한 지점들이 있다고 분석하였다. 반틸은 ‘서방교회’가 ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’이 가지는 ‘존재론적인 성격’을 ‘한 인격’으로서 개현하지 못하였고, ‘유비적 사유’(analogical thinking)에 의존하여 그 ‘동일본질’을 ‘모순’으로부터 안전하다고 여겨진 ‘불가지적인 신비’의 자리에 놓았기 때문에, ‘고유한 한계성’을 가질 수밖에 없다고 축약적으로 비평한다. 요컨대 반틸은 ‘서방교회적인 전통’, 더 정확하게 말해서 ‘정통개혁주의 삼위일체론’에 기반하여, ‘삼위일체 하나님의 동일본질’은 결코 ‘하나님의 인격’ 바깥에 놓인, 하나님에 의해서조차도 아직 해석되지 않은 ‘날것으로서의 사실’일 수 없음을 예리하게 짚어내고, ‘삼위일체 하나님’의 ‘동일본질’이 ‘한 인격’임을 ‘계시적으로’ 밝혀내었다. 이에, 반틸은 ‘전통적 삼위일체론’과 단지 다르게 말하는 정도<sup>128</sup>에서 그치지 않고, ‘하나님의 말씀’에 가장 근접하는 형태의 ‘삼위일체론’을 주창함으로써, ‘정통개혁주의 삼위일체론’에 특별한 ‘공헌점’을 제공하고 있다.

그런데 반틸의 이러한 ‘한 인격-세 인격들(one Person-three Persons)’의 ‘삼위일체론적 정식화’는 ‘사위일체(四位一體)’를 뜻하지 않는다. ‘동일본질’은 분명히 ‘한 인격(one Person)’이지만, ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’과 같은 ‘위격적 존재’로서 성립하지는 않기 때문이다.<sup>129</sup> 그리고 반틸의 ‘one Person-three Persons’ 정식화는 ‘양태론적 단일신론’을 주장하기 위한 것일 수도 없다. 엄격하게 말해서, ‘반틸의 삼위일체론’의 핵심적 관점은 칼 바르트가 정초한 ‘존재방식’(Seinsweise)의 양태론적 특질과는 전혀 다르게, ‘객관적인 계시말씀’에 근거하여 ‘코이노니아적 교통’으로서의 ‘페리코레스시스적 관계성’을 ‘상호내주적인 소진’(exhaustive)의 개념을 통해 더욱 엄밀하게 사유해 나간다.<sup>130</sup> 또한 ‘반틸의 삼위일체론’은 ‘종속론적인 삼신론’과도 엄밀하게 구별되어야 한다. 반틸의 주된 강조점은, 칼빈과 꼭 마찬가지로<sup>131</sup>, 그 어떠한 형태의 ‘종속론적

128 John M. Frame, *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*(Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1995), 69.

129 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 363-364.

130 Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 367-368.

131 Calvin, 『기독교강요 1권』, 330-344.

경향성'도 '삼위일체론 논의'에 유입(流入)되지 못하도록 방지하는 것에 있다. '서방교회적 전통'에 입각하고 있는 '반틸의 삼위일체론'에서 '종속론'은 설 자리가 없으며, '각 위격들'에는 '완전한 동등성'이 주어진다. 이와 더불어, '종속론'에서 유래한 '각기 다른 세 본질'을 가진 '세 하나님'의 '삼신론'도 완벽하게 차단된다. '한 인격'으로서의 '동일본질'은 몰트만(Jürgen Moltmann, 1926-)의 주장처럼 단지 이름뿐인 그런 '유명론적 개념'일 수가 없는 것이다. 더 나아가, '반틸의 삼위일체론'은 "세 위격"이 '또 다른 유형의 단일인격'을 '형성'(formation)한다"는 견해에 확고하게 반대하는 입장에 있다. '반틸의 삼위일체론' 논의에서 '각 위격들'이 시간적으로 '종합적 통일'을 이루어 '단일인격'을 '형성'하는 그런 과정은 전적으로 배제된다. 뿐만 아니라, 반틸이 주장하는 '한 인격'으로서의 '동일본질'은 '각 위격들' 배후에 혹은 그 위에 자리 잡고 있는 '어떤 실재적인 존재'를 가리키는 것이 아니다. 반틸은 '하나님의 동일본질'을 과도하게 '실재론'(Realism)적인 지평에서 사유하는 것을 수용하지 않는 것이다. 이로써, '반틸의 삼위일체론'은 당연히 '애니미즘'(Animism), '다신론'(Polytheism), '범신론'(Pantheism), '이신론'(Deism)이나 '유대교'와 '이슬람'에서 말하는 신관과도 정확하게 구별되는, '전통적 삼위일체론'을 '더 정통적'으로 해석하고자 진력(盡力)하는 '철저한 개혁주의적 삼위일체론'이라고 할 수 있다.

'반틸의 삼위일체론'은, '양태론'으로 경도될 수 있는 '바르트의 삼위일체론'과 '삼신론'으로 경향할 수 있는 '몰트만의 삼위일체론'을 넘어서는, '정통 개혁주의 삼위일체론'의 가장 균형 잡힌 형태의 '삼위일체론'을 제시해 주고 있다. '본질'과 '위격'의 존재론적 성격을 다르게 설정한 '동방교회'와 달리, '하나님의 동연적인 단순성'을 강조함으로써 필연적으로 발생할 수밖에 없었던 '동일본질의 존재성격'에 관한 물음에 '한 인격(one Person)'이라고 '계시적으로' 대답함으로써 '서방교회의 삼위일체론 연구방향'에 '커다란 이정표'가 세워지게 된다. 그럼에도, '반틸의 삼위일체론'이 이미 다 완성된 형태로서 제출되었다고 생각해서는 안 될 것이다. '반틸의 삼위일체론'은 '삼위일체론적 탐구를 위한 연구방향성'을 지속적으로 지시(指示)해 주고 있을 뿐, 여전히 '진행형'이라고 할

수 있겠다. ‘서방교회’의 ‘개혁주의 신학사상 진영’은 ‘반틸의 삼위일체론’을 통해, ‘동일본질’이 결국 ‘한 인격’이라는 것을 ‘계시된 말씀’을 통해 분별하게 되었고, 이를 통해 ‘서방교회’의 ‘삼위일체론적 한계성’을 우선은 벗어날 수 있게 되었다. 그렇지만, 여전히 핵심적인 연구과제는 남아 있는데, 그것은 “‘동일본질’이 ‘성부’, ‘성자’, ‘성령’과 같은 ‘일종의 위격’으로 성립하는 것은 아니지만, 그럼에도 그것이 ‘한 인격’이라는 것이 명확해진 이상, ‘위격’이 아닌데도 ‘동일본질’은 어떻게 ‘한 인격’으로 존립할 수 있는가?”하는 물음에 따라 이루어지는 연구과제이다. 더 정확하게 물음을 던지면, “‘동일본질’의 ‘한 인격(one Person)됨은 계시된 말씀을 통해 어떻게 ‘긍정적’(positive)으로 사유될 수 있는가?”하는 것이다. ‘삼위일체 하나님의 동일본질’은 ‘계시적 영역 안’에서 결코 ‘낱것의 사실’일 수 없기 때문에, 필연적으로 그것은 ‘한 인격’이어야만 한다고 말하는 것만으로는 여전히 ‘불충분’(insufficient)하다. 말하자면, ‘본질’에 대별(大別)하여 ‘위격’을 ‘본질적 존재’(essential being)나 ‘우유적 존재’(accidental being)가 아닌 ‘자립적 존재’(subsistent being)로 설정하고서 ‘삼위일체론’을 시작할 때, “이 ‘자립적 존재’는 또한 ‘어떠한 존재론적 위치’에 있는가?”하는 물음에 대답하기가 쉽지 않은 것처럼, 위의 물음에 대해서도 마찬가지로 대답하기란 쉽지 않다. ‘동일본질’이 ‘낱것의 사실’(brute fact)로서 존재하는 것이 아니라, ‘한 인격’(one Person)으로 존재함이 ‘계시된 객관적 성경말씀’에 기초하여 열어 밝혀졌으므로, 이제는 그것의 ‘긍정적 규정 가능성’이 ‘계시적’으로 보다 더 깊이 연구되어야 한다. 이를 통해, ‘삼위일체 하나님’의 ‘각 위격들을 규정하는 ‘새로운 연구지평’이 열려질 수 있다. 즉, “‘비출생’(ἀγεννησία), ‘출생’(γεννησις)과 ‘발출’(ἐκπορευσις)의 고유한 ‘위격적 특성’(attribute of Hypostasis)과 ‘의식의 중심체’(the center of consciousness)로서의 ‘인격개념’(the concept of Persona)이 어떻게 ‘삼위일체론 논의’에서 통일성 있게 함께 논구될 수 있는가?”하는 물음에 대한 ‘가능적 답’의 단초(端初)가 ‘서방교회적 전통’과 연속선 상에 있는 ‘반틸의 삼위일체론’에서 발견될 수 있을 것이다.

## [참고문헌]

- Aristoteles, *Metaphysica*. 조대호 역. 『형이상학』. 서울: 도서출판 길, 2017.
- Bahnsen, Greg L. *Van Til's Apologetic: Readings and Analysis*. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 1998.
- Baird, James Douglas. "Analogical Knowledge: A Systematic Interpretation of Cornelius Van Til's Theological Epistemology." *Mid-America Journal of Theology* 26(2015), 77-103.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*. vol. 2 박태현 역. 『개혁교의학 2권』. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing, 1949.
- Boer, Cecil De. "The New Apologetic." *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 3-6.
- Boer, Jesse De. "Professor Van Til's Apologetics, Part I: A Linguistic Bramble Patch." *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 13-17.
- Buswell, J. Oliver, Jr., "The Fountainhead of Presuppositionalism," *The Bible Today* 42(November 1948), 41-64.
- Calvin, John. *Christianae Religionis Institutio*. 문병호 역. 『기독교강요 1권』. 서울: 생명의말씀사, 2020.
- Clark, Gordon H. "The Trinity." *The Trinity Review*(1979, November), 1-3.
- Clifton Orlebeke. "On Brute Facts." *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 13-17.
- Empiricus, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*. trans. R. G. Bury. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.
- Frame, John M. *Apologetics: A Justification of Christian Believe*. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*. Phillipsburg, N.J.:

- P&R Publishing, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Systemic Theology*. 김진운 역. 『존 프레임의 조직신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Van Til: The Theologian*. Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1976.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. 임석진 역. 『정신현상학 1권』. 경기: 한길사, 2015.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology*. vol. 3 Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneres Zeitbewußtseins 1893-1917*. 이종훈 역. 『시간의식』. 경기: 한길사, 1996.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.
- Leibniz Gottfried Wilhelm,, Freiherr von. *Philosophical Writings*. trans. M. Morris, G.H.R. Parkinson. London, 1973.
- Lohse, Bernhard. *Epochen der Dogmen Geschichte*. 구영철 역. 『기독교 교리사: 각 시대별로 본 입장』. 서울: 컨콜디아사, 1988.
- Macleod, Donald. “Bavinck’s Prolegomena: Fresh Light On Amsterdam, Old Princeton, and Cornelius Van Til.” *Westminster Theological Journal* 68(2006), 261-282.
- Masselink, William “New Views Regarding Common Grace.” *The Calvin Forum* 19(August-September 1953), 13-17.
- Maxwell, Paul C.. “The Covenant Theology of Cornelius Van Til in Light of his Interaction with Karl Barth and Hans Urs von Balthasar.” *Criswell Theological Review* 12(2014), 81-107.
- McConnell, Timothy I. “The Influence of Idealism on the Apologetics of Cornelius Van Til.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 48(September 2005), 557-588.
- Muller, Richard A. *The Divine Essence and Attributes*. 김용훈 역. 『하나님의

- 본질과 속성』. 서울: 부흥과 개혁사, 2014.
- Poythress, Vern S.. "Reforming Ontology and Logic in the Light of the Trinity: An Application of Van Til's Idea of Analogy." *Westminster Theological Journal* 57(1995), 187-219..
- Rushdoony, Rousas John. *By What Standard?*. Philadelphia Pennsylvania: P&R Publishing Company, 1965.
- Smith, Ralph Allan. "Van Til's Insights on the Trinity." *Global Missiology* vol. 2(January 2005), 1-17.
- Spinoza, de Baruch. *Ethica in Ordine Geometrico Demonstrata*. trans. William Hale White. New York, N.Y.: Hafner Publishing Company, 1949.
- Tipton, Lane G. "The Function of Perichoresis and the Divine Incomprehensibility." *Westminster Theological Journal* 64(2002), 289-306.
- \_\_\_\_\_. "Triune Personal God: Trinitarian Theology in the Thought of Cornelius Van Til." Ph.D. diss., Westminster Theological Seminary, 2004.
- Torrance, T. F. "The Doctrine of the Trinity in Gregory of Nazianzus and John Calvin." *Trinitarian Perspectives*(1994), 21-40.
- Turretin, Francis. *Institutio Theologiae Elencticae*. 박문재, 한병수 역. 『변증신학강요』. 서울: 부흥과개혁사, 2017.
- Van Til, Cornelius. *The Defense of the Faith*. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2008.
- \_\_\_\_\_. *An Introduction to Systematic Theology: Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God*. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 2007.
- Vos, Geerhardus. *Reformed Dogmatics*. vol. 1. translated by Richard B. Gaffin Jr. Bellingham: Lexham, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.



- Warfield, Benjamin Breckinridge. "Calvin's Doctrine of God." In *Calvin and Augustine*, edited by Samuel G. Craig, 28-185. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 1980.
- \_\_\_\_\_. "Calvin's Doctrine of the Trinity." In *Calvin and Augustine*, ed Samuel G. Craig, 189-284. Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing Company, 1980.
- Wittgenstein, Ludwig. "Review: P. Coffey, The Science of Logic." in *The Cambridge Review*, Vol. 34 London: Cambridge Publishing, 1913.
- 공성철. "유노미우스(Eunomius of Cyzicus)의 신학과 그 교리사적 의미." 『한국 교회사학회지』 통권 19호(2006), 7-36.
- 김선권. "내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체에서 본 칼뱅의 삼위일체론." 『한국조 직신학논총』 통권 59권(2020), 35-78.
- 김은수. "지지올라스의 관계적 삼위일체론에 대한 이해." 『갱신과 부흥』 통권 16호 (2015), 83-120.
- 김병훈. "삼위일체: 삼위 하나님의 위격의 이해." 『신학정론』 통권 22호(2004), 183-220.
- 김용준. "칼 바르트의 신적 위격개념 'Seinsweise'에 대한 개혁주의적 비평." 『개혁 논총』 통권 21호(2012), 71-96.
- 문정수. "게할더스 보스의 『개혁교의학』에 나타난 '하나님 중심적 신학사상' 연구 : '언약론'을 통해 드러난 '중보자 그리스도의 인격성'을 중심으로." 『개혁논 총』 통권 53호(2020), 195-240.
- 박경수. "삼위일체론에 대한 칼뱅의 공헌." 『장신논단』 통권 24호(2005), 139-166.
- 역사신학연구회. 『삼위일체론의 역사』. 서울: 대한기독교서회, 2008.
- 조병하. "삼위일체와 그리스도 신앙 이해 논쟁과정에서 형성된 용어 "페리호레스시스(*περιχώρησις*)"에 대한 고찰." 『성경과 신학』 통권 64호(2012), 255-284.
- \_\_\_\_\_. "서방교회 삼위일체 신학의 효시로서의 테르툴리아누스의 글." 『기독교사 상』 통권 42호(1998), 93-114.
- 정승원. "하나님과 인간 사이의 유추를 통한 코넬리우스 반틸의 삼위일체론 이해."

「ACTS 신학저널」 통권 43호(2020), 71-104.  
\_\_\_\_\_. 『계시와 변증』. 서울: 세계밀알, 2007.

**[Abstract]**

**A Critical Study on Cornelius Van Til’s Trinitarianism :  
Focusing on Commonality and Difference with Traditional  
Trinitarianism**

Jeong Su Moon

(Woori Presbyterian Church, Associate Pastor, Systematic Theology)

The purpose of this study is to critically examine the Trinitarianism of Cornelius Van Til based on the Commonality and Difference with the Traditional Trinitarianism. The Traditional Trinitarianism was formulated as ‘one Essence-three Persons’ through ‘the Council of Nicaea-Constantinople’. Generally, it is said that there is no contradiction or irrational element in the Traditional Trinitarianism because Essence and Person belong to different horizons of discussion. However Van Til insists that it is not yet enough to argue that there is no limit to the Traditional Trinitarianism because Essence and Person are conceptually distinguished. To prove this, Van Til first thinks of the Trinity God through the concept of Absolute Rationality which contains the grounded meaning of self-being in Himself. And Van Til emphasizes that the Trinity God with such Absolute Rationality is God who is Absolute Personality, in which particularity and universality are both as the Ultimate that is ‘one Person-three Persons’. Such Trinitarianism of Van Til has the Commonality and Difference understood under developmental continuity with the Traditional Trinitarianism, especially Western Church Trinitarianism. Here, Van Til seek after more Orthodox Trinitarianism than Traditional

Trinitarianism. Van Til who pursued more orthodox Trinitarianism than the Traditional Trinitarianism grasps that Western Church has fundamental limit by understanding the ontological nature of one essence as non-person based on analogical thinking in the Traditional Trinitarianism formalized as one Essence-three Persons. Van Til made a creative contribution to the Reformed Trinitarianism by revealing that the One Essence of the Trinity God is not only non-personal essence but one Person. Nevertheless, the author thinks that additional supplementary research should be conducted in a direction that can be understood positively the one Person based on the Bible's written revelation.

**Key Words:** Presuppositionalism, Traditional Trinitarianism, One Essence-Three Persons, Van Til's Trinitarianism, Absolute Personality, One Person-Three Persons