

사회적 삼위일체론의 윤리적 함의와 쟁점*

- 페도르프의 테제에 대한 비판적 평가와 케노시스적 대안

윤영돈 (인천대학교, 교수)

I. 들어가는 말

II. 사회적 삼위일체 개념형성의 지형

1. 삼위일체 개념의 지형
2. 사회적 삼위일체 개념의 원형과 전개 그리고 확장

III. 현대 사회적 삼위일체론과 사회적 프로그램

1. 사회적 삼위일체론의 지향 가치
2. 삼위일체론은 우리의 사회적 프로그램인가?: 페도르프 테제에 대한 문제제기와 대응

IV. 실천적 적용: 삼위일체 하나님의 케노시스를 본받아

1. 의무를 넘어선 의무: 초과 의무
2. 기독교 덕 윤리적 접근

V. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2025.63.12>

* 본 논문은 인천대학교 2024년도 자체연구비 지원에 의하여 연구되었음.

• ABSTRACT •

The Ethical Implications and Critical Assessment of Social
Trinitarianism: A Critical Evaluation of Fedorov's Thesis and the
Kenotic Alternative

Prof., Yoon, Young Don (Incheon National University)

The concept of the Trinity has been understood as a Christian response to tensions between diversity and unity, and between individualism and totalitarianism. Yet speculative Trinitarian doctrines have often assumed a monarchical monotheism that historically legitimized authoritarian structures in church and society. In response, social Trinitarianism emerged, often adopting N. Fedorov's thesis as a blueprint for addressing postmodern social problems.

This article identifies critical limitations in Fedorov's thesis and explores an alternative interpretation. It examines the "social Trinity" concept through John Zizioulas and Jürgen Moltmann, analyzing their Trinitarian proposals' practical significance. Finally, after critically evaluating Fedorov's thesis, it proposes a constructive alternative that interprets social Trinitarianism through the lens of Christian virtue ethics, specifically as imitating the kenosis of the Triune God.

Key words: social Trinitarianism, Fedorov's thesis, virtue ethics, kenosis, Zizioulas, Moltmann

I. 들어가는 말

기독교의 신론으로서 삼위일체 개념은 기독교 역사에서 사변적이고 추상적인 담론으로 간주되어 왔다. 성서를 도덕성의 렌즈로 바라보고자 했던 칸트는 삼위일체론이 지나치게 사변적이어서 실천적인 것을 끌어내기가 어렵다고 평가한 바 있다.¹⁾ 그런데 서방교회의 삼위일체론의 경우, 성부에 의한 성자와 성령의 ‘종속설’이 암묵적으로 노정된 ‘전제군주적 일신론’의 형태로 계승되었는데,²⁾ 아이러니하게도 이는 현실적으로 교회와 사회의 지배구조에 심대한 영향을 미쳤다. 그러니까 유대교적 일신론 및 그리스적 일자(to hen) 개념에 근거한 삼위일체론의 전개에 따라 천상의 한 분 하나님에 의한 통치질서는 지상의 한 통치자(황제)로 대체되고, 교회와 사회의 권위주의적인 계층질서가 정당화되었다는 것이다.³⁾

20세기 중엽까지 삼위일체 교리는 그리스도인의 “신앙” 및 “삶”과는 아무런 관계가 없는 무의미한 사변이라는 편견이 서방교회 안에서 팽배했다. 이런 점에서 칼 라너는 서구 그리스도인들 대부분은 입술로는 삼위일체 교리를 고백하지만 실제로는 “삼위일체론자”가 아니라 “(전제군주적) 일신론자”라고 비판한 바 있다.⁴⁾ 그런데 삼위일체론의 중요성에 대한 재발견과 더불어 이른바 “삼위일체 신학의 르네상스”가 도래하면서 삼위일체 신학은 ‘구원 경험에 대한 신학적 진술’을 넘어서서 자유와 평등의 공

1) I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 50, 오진석 역, 『학부들의 논쟁』(서울: 도서출판b, 2012), 60.

2) 이동영, 『송영의 삼위일체론』(서울: 새물결플러스, 2017), 113.

3) Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, 김관진 역, 『삼위일체와 하나님 나라』(서울: 대한기독교서회, 2017), 209-210; H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, 이신건 역, 『교의학』(서울: 신앙과지성사, 2012/2019), 201; 박만, 『현대 삼위일체론 연구』(서울: 대한기독교서회, 2003), 130.

4) Karl Rahner, “Der dreifaltige Gott als transzenderer Urgrund der Heilsgeschichte,” *Mysterium salutis*, II, 319, 이동영, 『송영의 삼위일체론』, 73에서 재인용.

동체, 여성해방, 생태계 회복을 지향하는 ‘실천적이며 해방적 교리’이자 ‘사회적 프로그램으로서 관계적이고 사회적인 삼위일체론’으로 확장되었다.⁵⁾ 삼위일체 신학의 르네상스가 가능했던 요인은 다음과 같다.⁶⁾ 첫째, 20세기에 밝혀진 2-5세기 초기 교회의 예배와 관련하여 연구한 결과, 기독교와 찬양 가운데 삼위일체론의 내용이 풍부하게 담겨 있음을 밝혀낸 것을 들 수 있다. 둘째, 러시아 정교회의 로스키가 아타나시우스 및 갑파도키아 교부들과 같은 동방신학에 나타난 삼위일체론을 서방에 소개한 것을 들 수 있다.⁷⁾ 셋째, 네덜란드의 신학자 바빙크가 삼위일체론을 소개한 것을 칼 바르트가 바빙크를 인용함으로써 삼위일체론에 대한 중요성이 부각된 것을 들 수 있다.⁸⁾

본 논문은 삼위일체 신학의 르네상스기에 부각된 “사회적 삼위일체론”(social Trinity)에 주목하고자 한다. 사회적 삼위일체론의 성장과 확산은 경제적 착취 및 소외 문제, 인종 및 종교 갈등, 정의 문제, 성차별, 환경문제, 핵위기 등 각종 사회 문제에 대한 그리스도교적 신학의 응답이라는 성격을 지닌다. 인간과 인간, 인간과 사회, 인간과 자연 간 관계성으로 확장될 수 있는 삼위일체론은 일(一)과 다(多)의 문제, 복수성과 단일성의 조화, 즉 다양성 속의 통일성이 요청되는 포스트모던한 다문화 사회의 실천적 지혜로도 활용될 수 있다.

5) 박만, 『현대 삼위일체론 연구』, 17-39 참고.

6) 이동영, 『송영의 삼위일체론』, 105-118 참고.

7) Vladimir Lossky, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, 박노양 역, 『동방교회의 신비신학』(서울: 정교회출판사, 2019). 3장 “삼위일체 하느님” 참고.

8) 칼 바르트는 바빙크의 삼위일체론 관련 진술을 다음과 같이 직접 인용한다. “하나님의 삼위일체성(trinity)의 고백과 더불어 전체 그리스도교는 서고 넘어진다. (...) 하나님의 삼위일체성에 대한 고백은 그리스도교 신앙의 핵심이고 모든 교리들의 뿌리이며 새 언약의 실체다. (...) 삼위일체 교리는 그리스도교라는 종교 자체의 심장이고 본질이다.” H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, Vol. II, 4th edn., 1918, 346f, Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, G. W. Bromiley(trans.), *Church Dogmatics (I)* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), 302에서 재인용.

본 논문은 사회적 삼위일체 개념의 원형과 전개 및 확장 과정을 다루되, “사회적 삼위일체론이 ‘사회적 프로그램’이 될 수 있는가?”라는 연구 문제를 견지하며 논의를 전개하고자 한다. 연구자는 사회적 삼위일체론에 대한 대안적인 독법이 필요하며, 이를 바탕으로 유의미한 실천적 적용이 가능할 것으로 전망한다. 다원주의 및 다문화 사회에서 ‘사회적 삼위일체론이 사회적 프로그램이 될 수 있다.’는 주장에 대한 비판적 검토 없이 사회적 삼위일체론을 곧바로 사회문제 해결에 적용할 경우, 현실 적합성을 담보하지 못한 채, 사회적 삼위일체론은 공허한 구호로 전락할 수도 있다.

논의의 범위 및 순서는 다음과 같다. 사회적 삼위일체 개념형성의 원형을 동방교회의 갑파도키아 교부들을 중심으로 논구하고, 이들에 대한 현대적 해석을 지지올라스를 중심으로 살펴보고자 한다. 대표적인 서방교회의 사회적 삼위일체론은 몰트만을 중심으로 다루고, 사회적 삼위일체론이 지향하는 가치가 무엇인지 살펴보고, “삼위일체론은 우리의 사회적 프로그램이다.”라는 페도르프의 테제가 지닌 문제점을 검토하며, 이에 대한 대응 차원에서 현실적합성을 제고할 수 있는 견해를 제시하고자 한다. 끝으로 삼위일체 하나님의 자기비움(케노시스)을 토대로 초과의무로서의 덕에 대한 논구와 사회적 행위자로서의 기독교적 덕 윤리의 가능성을 제시하고자 한다.

II. 사회적 삼위일체 개념형성의 지형

1. 삼위일체 개념의 지형

삼위일체 개념의 전체적인 지형을 파악하기 위해서는 성서에 나타난 삼위일체의 원형, 초대 교회에서 통용된 개념, 유대교의 유일신 및 그리스 철학의 신관 적용으로 인한 삼위일체 개념의 왜곡(중속론 및 양태론),

초기 공의회(니케아 신경)에 나타난 삼위일체 개념, 동방교회와 서방교회 간 분열 이후 동방교회와 서방교회의 독자적인 삼위일체 개념적 변용, 삼위일체론의 르네상스기에 동방교회와 서방교회 간 교류 과정에서 부각된 사회적 삼위일체론의 등장 배경과 성격을 종합적으로 고려하는 작업이 요구된다. 다만 삼위일체 개념의 전체 지형을 파악하는데 연구 목적이 있는 게 아니므로 여기에서는 삼위일체 개념의 지형을 구성하는 주요 사항을 중심으로 간략하게 제시하고자 한다.

동방교회와 서방교회는 대분열(1054) 이후 각각 독자적인 삼위일체론 개념을 형성한다. 서방교회는 “하나의 본질에서 출발해서 이어서 세 위격을 고려”하는 데 반해, 동방교회(회랍적 사고)는 “세 위격에서 출발해서

〈표 1〉 삼위일체론에 대한 서방교회와 동방교회의 이해방식⁹⁾

	서방교회	동방교회
대표자	어거스틴, 토마스 아퀴나스 20세기 칼 바르트, 칼 라너	갑파도키아의 세 명의 교부 20세기 블라디미르 로스키, 존 지시올라스
이해 방식	한 분 하나님의 본질(<i>una substantia</i>)을 전제한 후, 그 한 분 하나님의 본질이 어떻게 삼위(세 위격들, <i>tres personae</i>)로 존재하시는가를 해명	세 위격들(<i>τρεις ὑποστάσεις</i>), 즉 성부, 성자, 성령을 전제하고 이러한 세 위격들이 어떻게 “하나 됨”(ὅν)을 이루고 있는가를 해명
주요 질문과 답변 내용	한 분 하나님이 어떻게 세 위격들, 즉 성부와 성자와 성령으로 존재할 수 있는가?	세 위격들, 즉 성부, 성자, 성령이 어떻게 하나가 될 수 있는가?
	한 분 하나님의 “본질”로부터 시작하여 “삼위”를 설명. 한 분 하나님의 본질이 삼위에 대하여 우선적으로 강조됨	“삼위”, 즉 “세 위격들”의 구분으로부터 시작하여 그 세 위격들의 “하나 됨”을 본질로 파악함

9) 김옥주, “니케아 신조(A.D. 381)에 나타난 위격들의 관계에 대한 몰트만의 새로운 제안: 사회적 삼위일체론을 중심으로.” 『한국조직신학논총』33(2012), 7-8; 이동영, 『송영의 삼위일체론』, 81-83.

하나의 본질”로 나아간다.¹⁰⁾ 동방교회가 “성부와 성자와 성령”의 이름으로 세례를 주라는 것과 같은 성서적인 논거에 근거하여 ‘태초에 삼위가 있었다.’는 명제를 출발점으로 삼는 데 비해 서방교회는 유대교의 유일신 및 일자(to hen)와 같은 그리스 철학의 신관을 통해 삼위일체 논의를 전개한다.¹¹⁾ <표 1>은 삼위일체론에 대한 서방교회와 동방교회의 이해방식을 비교한 것이다.

서방교회의 삼위일체론은 철학적 유일신론의 전통으로부터 삼위를 설명하는 과정에서 양태론의 위험성을 노정하고 있고, 동방교회의 삼위일체론은 성부에 의한 성자와 성령의 종속설 및 삼신론의 위험성을 노정하고 있다. 다행인 것은 삼위일체론의 르네상스 시기에 서방 및 동방 교회 간 삼위일체 개념이 소통되고, 삼위일체론의 사회적 함의에 대한 연구도 본격화하면서 사회적 삼위일체론이 등장하게 되었다는 점이다.

2. 사회적 삼위일체 개념의 원형과 전개 그리고 확장

1) 원형과 전개: 갑파도키아 교부들과 지지올라스

아타나시우스가 성부와 성자의 동일본질을 옹호하는 데 선구적인 역할을 했다면, 갑파도키아 교부들은 이를 보다 세밀하고 정교하게 완성하였다.¹²⁾ 갑파도키아 교부들의 삼위일체론은 “세 위격”(tres hypostaseis)을

10) Vladimir Lossky, 『동방교회의 신비신학』, 87

11) 가령, 서방교회는 아퀴나스 이래로 하나님의 논의와 관련하여 ‘한 분 하나님에 대한 교리’(De Deo Uno)와 ‘삼위 하나님에 관한 교리’(De Deo Trino)를 분리시켜 다름으로써 삼위일체 논의가 구원 역사와 분리되어 형식적이고 추상적이며 비실제적인 것이 되었다. 박만, 『현대 삼위일체론 연구』, 51. 각주 13번 참고.

12) 갑파도키아 교부들은 기독교적 신플라톤주의 및 오리겐네스의 영향을 많이 받았다. 가이사라의 바실도, 그 친구인 나지안주스의 그레고리도 아테네에 위치한 플라톤의 아카데미아에서 수학했으며, 니사의 그레고리는 형인 바실로부터 그리스 철학과 문학을 깊이 있게 배웠다. 이들은 오리겐의 주장(“아버지와 아들은 동일본질이다.”)을 강조하는 오리겐의 우파이다. 한편 아리우스는 “아들은 아버지의 창조물이다.”는 오리겐의

출발점으로 하여 “하나의 본질”(mia ousia)을 지향한다. 다시 말해서 강조점을 성부, 성자, 성령의 “구별된 실존”에 둔다는 것이다.¹³⁾ 때문에 삼신론이 아니냐는 비판이 제기되기도 한다.

가이사라의 바실은 니케아 공의회까지 호환개념으로 사용되던 ‘우시아’(οὐσία)와 ‘휘포스타시스’(ὑπόστασις)를 개념적으로 구분함으로써 “세 위격 안의 하나의 본질”(μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν)이라는 동방교회의 삼위일체 형식을 정립하였다.¹⁴⁾ 그런가 하면 나지안주스의 그레고리는 제3 위격인 성령에 대해 호모우시우스(ὁμοούσιος, 동일본질)를 적용함으로써 성령 하나님의 “참된 신성”을 담보하였다.¹⁵⁾ 한편 니사의 그레고리에 따르면 “사람은 독립적으로 행하기 때문에 다수(many)로 간주되는 데 반해 성부는 성자와 독립적으로 행하지 않고, 또 성자는 성령과 독립적으로 행하지 않으므로 신성(Godhead)은 하나(one)이다.”¹⁶⁾

한편, 갑파도키아 교부들의 삼위일체론은 세 위격 간의 ‘기원’에 있어서 성부 종속론이라는 의혹을 받는다. 그러니까 삼위일체의 신성이 ‘비출생성’(ἀγενεσία, 나지 앎으심)의 성부 하나님으로부터 성자의 ‘나심’(γέννησις, 출생성)과 성령의 ‘나오심’(ἐκπόρευσις, 발출)이 기인한다는 것이다.¹⁷⁾ 그러나 성부 종속론이라는 비판은 성부와 성자와 성령이 상호 참여하는 ‘관계의 존재론’으로 해소될 수 있다.¹⁸⁾ 다시 말해서 세 위격은 고유성과

주장을 강조하는 오리겐의 좌파라 할 수 있다.

13) J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Bloomsbury, 1977), 박희석 역, 『고대 기독교 교리사』(고양: 크리스찬다이제스트, 2004), 279-284.

14) 김은수, “공교회의 고전적 정통 삼위일체 교리의 정립과 발전 역사에 대한 연구,” 『조직 신학연구』27(2017), 321. 가이사라의 바실은 ‘본질은 하나이며, 위격은 셋이다’(μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις)는 삼위일체 정식을 제시함으로써 콘스탄티노플 신경(381)의 이론적 배경을 제시하였다. 김광채, 『교부열전(중권)』(서울: CLC, 2005), 128.

15) 김은수, “공교회의 고전적 정통 삼위일체 교리의 정립과 발전 역사에 대한 연구,” 321.

16) J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 267, 박희석 역, 『고대 기독교 교리사』, 287.

17) 김옥주, “공교회의 고전적 정통 삼위일체 교리의 정립과 발전 역사에 대한 연구,” 323.

개별성을 지니면서도 관계 속에서 서로 다른 두 위격과의 ‘페리코레시스’(περιχώρησις)를 통해 그 ‘본질에 있어 하나 됨’(μία οὐσία)을 이룰 수 있다는 것이다. 이러한 삼위 간의 페리코레시스적 관계 및 동일본질 개념은 성부 종속론 및 삼신론이라는 비판을 상당 부분 해소하는 데 기여한다.¹⁸⁾

갑파도키아 교부들의 삼위일체론이 이른바 사회적 삼위일체론의 원형 내지 모태가 되는 지점은 ‘관계의 삼위일체’의 논의라 할 수 있다. 성부와 성자와 성령이라는 이름은 ‘본질’에 대한 이름이 아니라 ‘관계’의 이름인데, 인간에게서 통용되는 ‘관계의 언어’로 개념화된 것이다.²⁰⁾ 사실 우리는 하나님의 본체(God’s ousia)를 이해할 수 없고, 다만 하나님의 활동 내지 행동(God’s energiea)을 이해할 수 있는데, 이는 삼위 하나님의 관계 속에서만 존재하는 것이다.

지지올라스(John D. Zizoulas, 1931-2023)는 갑파도키아 교부들의 ‘위격’(hypostasis) 중심의 삼위일체론을 존재론적으로 재해석한다. 다시 말해서 “인격의 존재론”에 근거한 “교제(communion)로서의 삼위일체”를 주장하며, 이는 교회는 물론이고 인격으로서의 인간의 존재방식에 방향

18) 나지안주스의 그레고리는 삼위일체론에 ‘관계’(σκέσις) 개념을 최초로 도입했다. 서방교회의 어거스틴 역시 그의 저서『삼위일체론』(De Trinitate)에서 ‘관계’ 개념을 언급하는데, 나지안주스의 그레고리의 논의를 참고한 것으로 보인다. 김광채, 『교부열전(중권)』, 179. 어거스틴은 성부와 성자라는 ‘관계 개념’으로 아리우스파를 반박한다(De Trinitate, 1). 어거스틴의 ‘사랑의 삼위일체’에 나타난 관계 개념은 매우 인상적이다. 성부는 ‘사랑하는 자(amans)이고, 성자는 ‘사랑받는 자(amatur)이며, 성령은 ‘사랑(amor)이다. “성부는 당신이 낳으신 분을 사랑하고, 성자는 당신을 낳으신 분을 사랑하고, 성령이 이 둘 사이의 상호적 사랑”이다(De Trinitate, 6.5.7).

19) 김은수, “공교회의 고전적 정통 삼위일체 교리의 정립과 발전 역사에 대한 연구,” 323-324.

20) 정건, “갑파도키아 교부들의 삼위일체적 하나님 언어 이해: 은유(Metaphor)에서 관계(Relation)로,” 『개혁논총』15(2010), 168-177 참고. 동방교회 전통에서 부정신학(apophatic theology, theologia negativa)은 중요한 신학함의 한 과정이다. 부정신학에서는 하나님의 본성은 유한한 인간의 인식과 언어로 파악할 수 없으므로, 이러한 유한성을 부정함으로써 하나님의 본성, 가령, 하나님의 무한성과 불변성이 정의될 수 있다. 위의 글, 170; 김광채, 『교부열전(중권)』, 168.

성을 제시한다.²¹⁾ 지지올라스에 따르면 갑파도키아 교부들 이전에는 휘포스타시스가 본질 및 실체와 동일시되어 형이상학적 추상이 부각되었고, 이러한 전통은 특히 서방교회의 삼위일체론이 사변적으로 흐를 수밖에 없게 하였다. 그런데 5세기 갑파도키아의 교부들은 휘포스타시스를 인격적·관계적 실체로 간주함으로써 서구 철학사상의 대변혁을 불러일으키며, 삼위일체 논의를 '타자성이 전제된 친교'라는 관계적 존재론으로 제시하였다.²²⁾ 이는 타자성이 삭제된 전체주의와 공동체성이 삭제된 개인주의를 지양(止揚)하고, 관계성, 즉 차이와 타자성에 의해 주체의 정체성이 형성될 수 있음을 함의한다. 이런 점에서 "인격은 관계성을 통해 출현하는 정체성"인데, 그것은 동일성이 아니라 "타자성 가운데 친교"(communion in otherness)의 성격을 지닌다. 이러한 관계적 존재론의 원형을 갑파도키아의 삼위일체론에서 찾을 수 있다는 것이다. 지지올라스는 "친교와 타자성을 삼위일체론의 근본적인 부분"으로 간주하면서 "타자성과 친교의 균형"을 담보하는 관계적 존재론의 성격을 지닌 삼위일체론에서 "차이"(diphora)를 긍정한다. "차이는 존재를 구성하는 속성"이며, 차이가 없다면 존재 자체가 성립하지 못한다.²³⁾ 친교 속에 타자성을 담보하려면 인격적 방식으로 "사랑의 존재론"을 이해할 필요가 있는데, 그 예시는 그리스도의 성육신이다.²⁴⁾ 예수 그리스도의 성육신은 성부와 성자와 성령의 사랑의 관계성 가운데 이해될 수 있다.

21) 김은수, "지지올라스(John D. Zizioulas)의 관계적 삼위일체론에 대한 이해: '친교로서의 삼위일체 하나님'과 그 신학적 함의," 『한국개혁신학』 45(2015), 8-9.

22) John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (London/New York: T&T Clark, 2006), 158-159, 163. 서방교회의 인격(person) 개념은 "합리성과 의식을 지닌 개별자"를 의미하는 데 비해, 4세기 동방교회의 갑파도키아 교부들에 의한 인격 개념은 "타자와의 사랑의 관계성을 지닌", 즉 "친교에서 기인하는 인격성"을 의미한다. 위의 책, 168.

23) 위의 책, 9, 11, 14, 22.

24) 위의 책, 22-28.

지지올라스에 따르면 갑파도키아 교부들은 하나님의 존재 방식에 “일자(One)와 다수(Many)가 동시에 담보”된다고 보면서, “위격(인격)에 존재론적 우선권을 부여”한다.²⁵⁾ 다시 말해서 “하나님은 고립되거나 홀로 있지 않고 아버지(성부)와 아들(성자)의 관계에서, 친교와 사랑이라는 관계성” 가운데 삼위일체론이 해명된다. 성부는 성자와 성령을 전제하고, 성자는 성부와 성령을 전제한다는 점에서 삼위일체론은 “관계적 존재론”의 성격을 지닌다.²⁶⁾ 아버지는 낳으시고, 아들은 나심을 받으신다는 점에서 아버지와 아들은 차이를 지니면서 사랑의 관계성으로 그 존재 방식을 드러내신다. 관계적 존재론으로서의 삼위일체 개념은 “하나님의 형상”인 우리의 정체성 역시 “타자성과 관계성에 근거”한다는 존재론적 함의를 제시한다. 부연하자면 하나님의 형상인 우리는 삼위일체에서 확인되는 존재방식에 따라 “유일하고 반복되지 않으며 대체되지 않는 개별성”을 지니며, 성령을 통하여 아버지와 아들의 관계에 참여할 수 있다.²⁷⁾

그런데 관계적 존재론의 성격을 지닌 지지올라스의 삼위일체 담론에서 삼위일체의 “원인과 근원”을 “아버지의 단일원천”(monarchia, 군주성)에서 찾고 있으므로, 갑파도키아 교부들에게 주어지는 비판, 즉 “성부종속설과 같은 위계 서열적 성격”을 일정 부분 지닐 수밖에 없다는 난점이 있다.²⁸⁾

25) 위의 책, 164-165.

26) 위의 책, 160-161.

27) 위의 책, 166-170.

28) 이문균, “삼위일체 하나님과 사회적 비전,” 『한국기독교신학논총』38(1)(2005), 50. 김은수 역시 지지올라스의 관계적 삼위일체론이 지닌 문제점으로 “성부의 군주성”(monarch)을 지적하는데, 이는 “삼위격 간의 존재론적 비대칭성”을 노정하는 것이다. 김은수, “지지올라스(John D. Zizioulas)의 관계적 삼위일체론에 대한 이해: ‘친교로서의 삼위일체 하나님’과 그 신학적 함의,” 결론 참고. 그러나 연구자가 보기에 지지올라스는 성부의 단일 기원을 강조하는 것이지 삼위 하나님 사이의 위계를 주장하는 것으로 볼 필요는 없다. 이는 지지올라스가 삼위 간 타자성을 담보한 관계적 삼위일체론을 강조하기 때문이다. 보다 자세한 논의는 윤영돈, “지지올라스의 관계적 삼위일체론의

2) 확장: 몰트만

오늘날 사회적 삼위일체론의 지형에서 앞서 다룬 지지올라스가 동방교회(갑파도키아 교부들)의 삼위일체론 전통을 계승했다면, 몰트만은 서방교회의 삼위일체론의 전통에 대한 비판을 통해 사회정치적 차원의 실천적 윤리로 확장한다. 그런가 하면 몰트만의 사회적 삼위일체론의 영향을 받은 레오나르도 보프는 라틴 아메리카의 해방신학적 맥락에서 삼위일체를 연대와 평등의 공동체 모델로 확장한다. 한편 라쿠나는 페미니스트 신학의 관점에서 삼위일체를 성평등의 차원에서 해명한다. 이러한 사회적 삼위일체론의 주창자들은 ‘삼위 하나님이 사랑과 자유 가운데 하나되신다’는 관계성(사회성)의 삼위일체론을 사회적 프로그램으로 간주하면서 인간과 사회 혹은 자연에 적용하고자 한다.²⁹⁾ 여기서는 서방교회의 사회적 삼위일체론의 대표적인 견해로 몰트만을 중심으로 살펴보고자 한다.

몰트만의 삼위일체론에 담긴 문제의식은 전통적인 삼위일체론이 ‘숫자상’ 하나님을 강조하는 유대교의 일신론이나 플라톤 및 플로티누스의 일자(to hen, 一者)라는 신 개념에 근거하다보니 삼위일체를 말하더라도 종속론이나 양태론의 오류를 벗어나기 어려웠다.³⁰⁾ 몰트만은 구교든 개신교

사회윤리학적 함의: 레비나스와의 비교를 중심으로, 「인문정신 속의 정치와 리더십」 2025 한국동서철학회.한국철학적인간학회리더스퍼밋연구소 추계연합학술대회자료집, 153-159; 정재상, “John D. Zizioulas의 삼위일체론 연구: 존재론적 인격 개념을 중심으로” (장로회신학대학교 석사학위논문, 2008) 참고.

29) 이문균, “삼위일체 하나님과 사회적 비전,” 44-46, 60-61; 박상언, “사회적 삼위일체론이 현대 삼위일체론의 실천적 의미에 끼친 영향,” 『신학논단』 69(2012), 17-21.

30) 최승태, “삼위일체론이 지닌 신학적 의의: 위르겐 몰트만의 견해를 중심으로, 「종교연구」 80(1)(2020), 148-149. 창조 및 구원 사역 가운데 삼위의 하나 됨은 숫자 개념인 unus가 아니라 삼위의 일체로서 unum이라는 점을 이해할 필요가 있다. 사실 종속론이든 양태론이든 전제군주신론의 성격을 지니고 있다. 교회사에서 교황과 주교 및 황제 교회 및 국가를 전제군주적으로 통치한 이론적 배경에는 전제군주신론(monarchia, 단일군주론)이 자리하고 있다. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: Zur*

든 서구의 그리스도교 신자들 대부분은 “일신론자”였다고 말한다.³¹⁾ 그러니까 삼위일체를 입으로 고백하더라도 하나님을 고대 그리스 철학에 입각한 최고의 “실체”로 간주하거나 데카르트의 근대적 주체 개념에서 확장된 헤겔식의 “절대 주체” 개념에 의거하여 “한 주체-세 존재 양식”으로 표현한다는 점에서 삼위일체론이 “추상적 일신론”으로 전락하거나 “삼위일체론적 인격의 개념을 포기”할 수밖에 없다는 것이다.³²⁾ 이러한 문제의식에서 몰트만은 “세 인격에서 출발한 다음 하나님의 단일성”을 묻는, 다시 말해서 “실체 삼위일체나 주체 삼위일체에 반하여” “사회적 삼위일체론”을 성서에 근거하여 논의하고자 한다.³³⁾

몰트만은 『삼위일체와 하나님의 나라』서문에서 15세기 루블로프(Ardrei Rublyov)가 묘사한 거룩한 삼위일체의 그림을 소개한다. 이 그림은 삼위 하나님의 다양성과 일치, 친밀성과 조화로운 관계를 보여준다. “탁자 위의 잔은 골고다에서 일어난 이들의 희생”을 보여주고 있으며, “아들의 십자가가 영원 전부터 삼위일체 한 가운데” 놓여 있다. 몰트만은 십자가 사건을 매개로 삼위일체론의 “사회적 이해”로 독자를 이끈다.³⁴⁾ 그러니까 “참된 그리스도교 신앙”을 “십자가에 달린 그리스도 ‘안에’ 계신 하나님을 인식”하는 데 두는 이른바 “십자가의 신학”에 주목할 필요가 있다는 것이다.³⁵⁾ 몰트만은 “예수의 십자가 죽음”을 삼위일체적으로 해명하

Gotteslehre. 김균진 역, 『삼위일체와 하나님 나라』(서울: 대한기독교서회, 2017), 209-212, 299-317. 몰트만은 그리스도교적 일신론이 지닌 정치적 문제에 대해 피터슨(E. Peterson)의 논의를 상세하게 논구한다. E. Peterson, “Monotheismus als politisches Problem(1935),” in: *Theologische Traktate*, München, 1951, 48-147 참고.

31) Jürgen Moltmann, 『삼위일체와 하나님 나라』, 18.

32) 위의 책, 38-41. 몰트만은 토마스 아퀴나스 이후로 하나님에 대한 항목은 “한 분 되신 하나님”(De Deo uno)을 먼저 다룬 후, “삼위일체되신 하나님”(De Deo trino)을 다루기 때문에 삼위일체를 논한다하더라도 일신론을 전제한 삼위일체 논의가 될 수밖에 없다고 본다.

33) 위의 책, 43, 240.

34) 위의 책, 『삼위일체와 하나님 나라』, 11-12.

며, 이는 “세상의 문제와 대답의 출입문”으로 간주한다. 그는 “십자가의 하나님”을 신학적인 논의에 제한하지 않고, “인간의 사회성과 인격성의 영역, 사회와 정치의 영역 그리고 종국적으로 우주의 영역”으로 확장하고자 한다.³⁶⁾

삼위일체 하나님의 연합과 일치가 “구원의 총괄 개념”이라고 보면 일치의 근거는 하나님의 “단 하나의 동질적 본질(substantia)”에도 있을 수 없고, “단 하나의 절대 주체”에도 있을 수 없으며, 다만 아버지와 아들과 성령의 영원한 “순환”(페리코레스스, 사귄)에 있다.³⁷⁾ 요컨대 성서에 근거할 때, 삼위일체론은 사변적이고 추상적인 것이 아니라 역사적이며 구원론적 성격을 지니고 있다는 것이다. 구원론적으로 해명되는 삼위일체의 논의에서 특징적인 것은 “하나님의 수난”, 즉 ‘하나님의 고난당하실 수 있음’을 구약성서적 전통에서 논구한다는 점이다. 사실 그리스 사상에서 신적 실체는 고난당할 수 없으며, 그러한 사상적 흐름은 ‘무감동’(apathia, 부동심)을 강조하는 스토아 사상의 신론에서도 마찬가지다. 하나님의 고난당하심이 설명될 수 없다면 하나님의 사랑도 인간과 사회에 유의미하게 다가올 수 없다.³⁸⁾

몰트만은 ‘감정 없는 하나님의 신학’을 거부한 최초의 신학자로 아브라함 헤셸(Abraham Heschel)을 든다. 헤셸은 구약성서에 나타난 예언자들의 신학을 “신적인 정열의 신학”으로 간주하면서 신적 정열의 근거를 “하나님의 자유”에서 찾는다. 이러한 “신적 파토스”는 인간 “삶의 행복과 고통에 대하여 인간을 해방”한다는 점에서 “공감적인 인간”(homo sym-

35) Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 김균진 역, 『십자가에 달리신 하나님』(서울: 대한기독교서회, 2017), 102-103.

36) 위의 책, 292-293, 313.

37) Jürgen Moltmann, 『삼위일체와 하나님 나라』, 250.

38) 위의 책, 44-51.

patheticus)의 가능성을 제시한다.³⁹⁾ 신적인 정열의 신학은 “하나님의 자기 낮추심”과 결부된 중세 유대 신비주의 전통 가운데 “카발리아 학파”의 견해와 친화력이 있다.⁴⁰⁾ 이에 따르면 하나님의 자기비하(케노시스, 자기 비움)는 창조시에 드러나며, 이스라엘의 출애굽 과정에서 광야의 불기둥으로 함께하시고, 이스라엘이 포로생활을 할 때, 이스라엘의 한탄과 슬픔과 고통 가운데 거하셨다. 몰트만은 ‘하나님의 고난당하실 수 있음’의 구약성서적 내러티브가 자연스럽게 신약성서의 십자가 신학으로 연결될 수 있다고 본다.⁴¹⁾ 창조란 “밖을 향한 행위”가 아니라 “안을 향한 행위”, 곧 “하나님의 자기 자신으로부터 자기 자신 안으로의 자기 제한”을 의미한다. 때문에 하나님의 자기비움의 시작은 창조시에 비롯되며, 그리스도의 십자가에서 절정에 이른다.⁴²⁾

인류의 극단적인 절망의 한 예증이라할 수 있는 “아우슈비츠” 역시 그리스도의 십자가와 같이 “하나님 자신 안에 존재한다는, 즉 아버지의 아픔과 아들의 희생과 성령의 힘 속으로 수납”된 것이다. 그리하여 십자가의 삼위일체론의 역사는 “이미 죽은 자들”이나 “살해된 자들”의 “부활”이,

39) 위의 책, 51-53; Jürgen Moltmann, 『십자가에 달린 하나님』, 401-402, 404.

40) Jürgen Moltmann, 『삼위일체와 하나님 나라』, 56-57.

41) Jürgen Moltmann, “God’s Kenosis in the Creation and Consummation of the World,” J. Polkinghorne(ed.), *The Work of Love: Creation as Kenosis* (Grand Rapid: W. B. Eerdmans, 2001), 146; Jürgen Moltmann, 『십자가에 달린 하나님』, 406-407. 중세 유대신비주의 경향을 지닌 카발라 학파는 ‘모든 것이 하나님 안에 있다’는 뜻을 지닌 만유재신론(anentheism)의 사유를 바탕으로 ‘하나님이 자신을 비워 세계가 존재할 공간을 만드셨다’는 “침춤”(zimzum)의 사유를 하나님의 거하심(셰키나)으로 확장한다. 그러니까 하나님은 성막 및 성전에, 더 나아가 이스라엘의 출애굽과 포로기라는 고통스러운 상황에도 함께하셨다는 것이다. Jürgen Moltmann, 『삼위일체와 하나님 나라』, 22, 43, 56-57, 98, 180-181.

42) 랍비 학파의 이론에 따르면 역사적인 하나님의 “자기비하”(케노시스)는 “창조”와 함께 시작되고, 그리스도의 십자가에서 그 정점에 이른다. 이렇게 보면 하나님의 “케노시스”는 이미 세계의 창조와 함께 시작하는 것이다. 그런 점에서 구원은 새창조라 부를 수 있고, 예수의 성육신 역시 창조의 완성을 목표로 한다. Jürgen Moltmann, 『십자가에 달린 하나님』, 181, 190, 192-194.

“이미 절망하고” “상처 입은 자들의 치료”가, “모든 지배와 폭력”의 폐지가 종말론적으로 성취될 것이라는 “희망의 근거”이자 “사랑의 근거”가 된다.⁴³⁾

그렇다면 인간이 지향해야 할 참 인격의 근거는 무엇일까. 참 인격의 근거는 “눈에 보이지 않는 하나님의 형상”(골1:15)인 “예수 그리스도 안에서 발견”될 수 있다. 예수 그리스도 안에서 발견될 수 있는 인격의 특징은 “사회적 인격”이자 “삼위일체적 인격”이며 “종말론적 인격”이다. 사회적 인격이란 타자성이 배제된 개인주의가 아니라 이웃의 아픔에 개방된 그리하여 세상의 약한 자들과 연대하며, 세상의 짐을 짊어지는 데서 드러난다. 십자가 사건에서 확인할 수 있듯이 삼위일체 하나님의 “고난당할 수 있는 능력”(Leidensfähigkeit)에서 인간의 참된 인격의 깊이가 발견될 수 있다. 삼위일체 하나님이 “사랑의 파토스”를 지닌 “공명의 신”(deus sympatheticus)이듯 인간의 참 인격은 “공감적인 인간”(공명의 사람)으로서 하나님과 이웃을 위한 “고난 속에서” “삼위일체 하나님의 역사에 참여”하게 된다.⁴⁴⁾ “종말론적 인격”이란 “불의와 거짓과 죄악이 가득한” 현실이나 역사의 종국에 도래할 “메시아적 왕국의 현실”을 미래 앞당길 수 있도록 “하나님의 부르심을 받은 존재”를 의미한다.⁴⁵⁾ 미래로부터 이미(already) 주어진 약속을 받았지만 아직 실현된 것은 아니다(not yet). 그럼에도 종말론적 인격, 즉 메시아적 인격은 비인간화되고 억압된 현실을 해방하는 동인이 될 수 있다는 것이다.

43) 위의 책, 414-415.

44) 김근진, “몰트만의 인격론,” 『인격』(서울: 서울대학교출판부, 2007), 379, 386-387.

45) 위의 글, 383-385. 몰트만은 좌파 맑시스트인 블로흐(Ernst Bloch)의 “희망의 원리”에 담겨진 메시아니즘을 수용하는데, 그것은 구약성서에서 기원하는 “정치적 메시아니즘”이다. 다만 블로흐의 사상에 담긴 무신론적 요소는 지양(止揚)한다. 위의 글, 375.

III. 현대 사회적 삼위일체론과 사회적 프로그램

1. 사회적 삼위일체론의 지향 가치

사회적 삼위일체론은 ‘삼위’(개별성)의 ‘하나 됨’(통일성)을 추구한다는 점에서 개별성을 용인하지 않는 ‘전체(집단)주의’와 타자성을 용인하지 않는 ‘개인주의’ 사이에서 개별성을 보존하면서도 통일성을 추구한다는 점에서 인간과 사회의 다양한 윤리적 문제를 해소할 수 있는 근거로 간주된다.⁴⁶⁾

‘삼위’의 ‘하나 됨’에서 중요한 개념이 ‘페리코레스시스’이다. 가령, 동방교회의 사회적 삼위일체론의 원천인 갑파도키아 교부신학의 고전적 견해에는 성자와 성령의 성부 종속성 및 삼위일체의 위계성을 극복할 수 있는 사랑과 자유의 ‘페리코레스시스’(상호침투 또는 상호내주)에 대한 논거가 담겨 있다.⁴⁷⁾ 몰트만 역시 삼위 하나님의 단일성을 아버지와 아들과 성령의 영원한 “순환”과 “사킴”에서 찾는다. 페레코레스시스 개념은 “삼위성”(Dreiheit)과 “일치성”(Einheit)을 결합시킨다.⁴⁸⁾ 이를테면 “아버지는 아들 안에 존재하고 아들은 아버지 안에, 아버지와 아들은 성령 안에 존재한다. 그리고 성령은 아버지와 아들 안에 존재한다. 이들은 너무도 깊이 상대방 안에서 살며 영원한 사랑의 힘으로 거하기 때문에 하나이다.”⁴⁹⁾

‘페리코레스시스’는 역동성, 친교성, 사회성을 함의하고 있어서 관계적 인

46) 김영선, “레오나르도 보프의 관계적 삼위일체론 연구,” 『한국개혁신학』 46(2015), 105-129.

47) 김은수, “공교회의 고전적 정통 삼위일체 교리의 정립과 발전 역사에 대한 연구,” 308-345.

48) Jürgen Moltmann, 『삼위일체와 하나님 나라』, 241-242, 251, 276.

49) 위의 책, 275.

격 존재로서의 삼위일체 개념은 세계를 관계의 그물망 내지 에너지의 흐름으로 이해하는 포스트모더니즘적 세계 이해로 확장될 수 있고, 포스트모던 시대의 대안적인 합리성의 가능성을 보여준다.⁵⁰⁾ 지지올라스가 말하듯이 ‘차이’는 보편성의 실질적 가능조건이다. 그러니까 ‘서로의 차이’(타자성)가 ‘진정한 연합의 전제조건’인 셈이다.⁵¹⁾ 사회적 삼위일체론에 터한 페리코레스시스적 합리성은 모더니즘의 이성에 기반한 단일한 통일성의 추구도, 진리 혹은 합리성을 거부하는 포스트모더니즘의 경향도 극복하며, 역사와 전통 속에 거주하되 ‘수렴적 대화’ 및 ‘중재적 대화’를 통한 생산적이고 창조적인 차이를 담아낸 서사의 재구성능을 가능케 하는 ‘십자가 사랑의 합리성’을 지향할 수 있다. 부연하자면 페리코레스시스적 삼위일체는 ‘사회적 약자에 대한 자발적인 헌신과 희생으로 이루어지는 사랑’을 지향하고, 특히 페리코레스시스적 분배정의는 ‘케노시스’(자기비움)의 사랑에 기반을 둔 인격의 근본적 상호 관계성을 추구한다. 페리코레스시스적 삼위일체가 요구하는 사회정의는 응분과 인정의 정의, 분배정의, 자발적인 사랑의 ‘희생과 헌신’(케노시스)에 기초한 정의 사이에서 반성적 평형을 통해 이루어지는 ‘회복적 정의’(restorative justice)의 가치를 추구할 수 있다.⁵²⁾

십자가 사건에서 드러난 삼위일체적 연합의 신비로서 사회적 삼위일체론은 이 세상에 참여적이고, 평등적이며, 통합된 사회적 기구를 실현할 수 있는 모델로 간주된다. 그런가 하면 삼위일체적 연합에서 엿볼 수 있는 ‘어울림의 소통행위’로서의 삼위일체론은 신학이라는 학문 구획주의를

50) 박만, 『현대 삼위일체론 연구』, 41-42.

51) John D. Zizioulas, *Being as Communion*, 이세형 외 역, 『친교로서의 존재』, 555; 오승성, “페리코레스시스적 합리성: 하버마스의 의사소통적 합리성에 대한 삼위일체론적 비판,” 『신학연구』 75(2019), 104-106.

52) 오승성, “삼위일체론적 분배정의의 정립: 분배정의에서 케노시스적 정의에 기초한 회복적 정의로,” 『한국기독교신학논총』 111(2019), 170-173.

넘어서서 간학문적 대화의 가능 배경이 될 수 있고, 다원화된 사회에서 다양한 층위의 갈등 문제 해결을 위한 문화 해석의 원리를 제시해 줄 여지도 있다.⁵³⁾ 더 나아가 ‘사랑과 자유의 관계 존재론’으로서의 ‘실천적 삼위일체’ 개념의 회복을 통해 여성이 남성에 종속한다는 가부장적 개념을 지양하고, 경제적, 정치적 영역의 계급 갈등 해소는 물론이고, 피조세계(생태계)와의 사랑의 관계 회복에 기여할 수 있다고도 전망한다.

이런 점에서 “삼위일체론은 우리의 사회적 프로그램이다.”는 테제가 설득력 있는 것으로 보인다. 십자가 사건에서 확인할 수 있는 삼위일체 하나님의 ‘고난당하실 수 있음’과 삼위 하나님의 ‘페리코레스스’ 개념은 사회해방의 기초이자 억압받는 자들의 해방을 위한 투쟁 동기를 제고하여 보다 나은 나눔과 연합의 창출을 가능케 할 것으로 전망하기도 한다.⁵⁴⁾

2. 삼위일체론은 우리의 사회적 프로그램인가?: 페도르프 테제에 대한 문제제기와 대응

사회적 삼위일체론이 지닌 사회윤리적 함의가 풍부함에도 불구하고, 해소해야 할 쟁점은 페도로프의 명제, 즉 “삼위일체론은 우리의 사회적 프로그램이다.”라는 테제의 현실 적합성과 결부되어 있다.⁵⁵⁾ 톨스토이와

53) 조안나, “어울림(communion)의 소통행위로서 삼위일체론: 언어행위이론의 통찰을 통하여,” 『한국기독교신학논총』, 118(2020), 215-238; 김은수, “지지올라스(John D. Zizioulas)의 관계적 삼위일체론에 대한 이해: ‘진교로서의 삼위일체 하나님’과 그 신학적 함의,” 8-43.

54) Leonardo Boff, *A Trindade e a Sociedade*, 이세형 역, 『삼위일체와 사회』(서울: 대한기독교서회, 2011).

55) 이문균, “삼위일체 하나님과 사회적 비전,” 『한국기독교신학논총』 38(1)(2005), 44. “사회적”이라는 말의 의미는 일차적으로는 ‘관계적’이라는 측면의 의미에서 해명된다. 한편 ‘사회적’이라는 의미를 사회구조적 측면에서 논구하는 흐름은 20세기 초 사회윤리가 등장하는 것과 결부지어 볼 필요가 있다. 이러한 맥락에서 갑파도키아 교부들이 바라본 “사회적” 삼위일체론에는 “관계적”이라는 의미는 부각될 수 있으나 사회구조적 측면의 사회윤리적 함의를 직접적으로 끌어내기는 어려울 것으로 보인다.

도스토예프스키의 친구이자 러시아 정교회의 신학자였던 페도로프(Nicholas Fedorov, 1829-1903)는 하나님의 삼위일체성의 사회적 실현을 강하게 요구한 사상가였다.⁵⁶⁾ 과학과 인간 이성을 신뢰하면서 자연의 힘을 통제하고, 죽음을 극복하고, 죽은 조상을 살려내고자 하는 페도로프의 관점은 “프로메테우스적인 유토피아주의”(Promethean utopianism)로 표현된다.⁵⁷⁾ 그는 신의 은혜가 아닌 인간 활동에 따른 부활을 추구할 정도로 과도한 “휴머니즘”과 “진보주의”를 견지하였다.⁵⁸⁾ 더 나아가 그는 아버지과 아들과 성령이 삼위 가운데 하나라는 삼위일체에서 삼위는 흡수되지 않고 구별되듯, 인간성 또한 개별자들이 탈인격화되지 않은 채 연합될 수 있다고 보았다.⁵⁹⁾ 이런 점에서 페도로프의 삼위일체는 인간 사회가 따라야 할 일종의 프로그램으로 간주되곤 하였다.⁶⁰⁾

지시올라스, 몰트만, 보프, 라쿠나와 같은 사회적 삼위일체론을 지지하는 신학자들에 따르면 삼위일체론은 하나님의 내적 삶에 관한 이야기가 아니라 우리가 지향해야 하는 “이상적인 삶과 사회의 모형”이다. 다시 말해서 페리코레스시스적인 사귄과 일치에서 삼위의 “공동체성” 내지 “사회성”에 주목하는 사회적 삼위일체론자들은 “다양성과 일치성의 묘합”, 즉 “다양성 속의 일치성”과 “일치성 속의 다양성”을 인간의 삶과 공동체(사회)의 이상적인 모델로 간주한다는 것이다.⁶¹⁾

그러나 페도로프의 명제를 성급하게 수용하기보다 그 주장에 담긴 문

56) N. Fedorovich Fedorov, E. Koutaissoff and M. Minto(trans.), *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task* (London: Honeyglen Publishing, 1990), 8, 20-23.

57) 위의 책, 11-12.

58) 위의 책, 20.

59) 위의 책, 26.

60) 위의 책, 65-66, 138-139.

61) 이동영, 『송영의 삼위일체론』, 269.

제점을 검토할 필요가 있다. 먼저 영원한 “내재적 삼위일체의 일치성”을 인간 사회 속으로 곧바로 투사함으로써 내재적 삼위일체의 세 위격의 일치성과 인간 사회의 일치성 사이에 엄존하는 경계선, 즉 하나님과 피조물 간의 명백한 차이를 간과한다는 문제점을 들 수 있다.⁶²⁾ 다시 말해서 현실 적합성이 떨어지는 과도한 이상 추구가 될 수 있다는 것이다. 그런가 하면 다원화된 사회에서 삼위일체의 존재론을 인간과 사회에 적용할 경우, 신앙의 이상을 독단적으로 추구한다는 비판에 직면할 수밖에 없고, 현실 교회의 불완전함으로 인한 사회적 비난이 거센 상황에서 교회 간 갈등과 분열도 치유하지 못하는데, 교회가 사회문제에 직접적으로 개입하려 한다는 교회 밖의 비판도 예견된다.

한편 페도로프의 명제를 무비판적으로 수용할 경우, 삼위일체 하나님의 존재론적 질서로부터 당위(규범)를 이끌어낸다는 점에서 “자연주의적 오류”(naturalistic fallacy)를 범하게 된다. 이는 존재(사실)에서 당위(규범)를 이끌어낼 때 발생하는 오류를 일컫는다. 부연하자면 인간 사회가 삼위일체 하나님의 삶, 즉 삼위 하나님의 존재 질서를 반영해야 한다는 주장은 일종의 당위를 의무 수준으로 부과하는 것이다. 물론 순수한 과학적 사실에서 끌어낸 게 아니라 형이상학적인 신적 존재 질서에서 도출한 당위이므로 엄밀한 의미의 자연주의적 오류를 범한 것은 아니라고 주장할 수도 있다. 그러나 이러한 주장은 과학의 시대에 과학적으로 검증할 수는 없는 형이상학적 담론이기에 “기괴한 논증”(argument from queerness)이라는 비판이 제기될 수 있다.⁶³⁾ 더 나아가 누구나 ‘삼위일체의 형상을 실현해야 한다’는 일종의 규범 내지 당위는 무신론자나 타종교인에게는 무의미한 것일 수 있다.

62) 위의 책, 274.

63) Louis P. Pojman, James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong* (CA: Wadsworth, 2009), 213.

그렇다면 “삼위일체는 우리의 사회적 프로그램이다.”라는 페도로프의 테제를 어떻게 볼 것인가? 우리는 페도로프의 테제를 비판적으로 계승하는 볼프(Miroslav Volf)의 견해를 참고할 수 있다. 볼프는 피터스(Ted Peters)처럼 유일한 하나님과 피조물인 인간의 넘어설 수 없는 간극으로 인해 “피조물인 우리가 모든 면에서 하나님을 모방할 수 없다.”는 점에서 페도로프의 테제를 부정하는 입장도, 그런가 하면 사회 개혁의 청사진으로 페도로프의 테제를 직접적으로 현실에 적용하려는 입장도 전적으로 수용하기는 어렵다. 이러한 두 입장을 지양하면서 볼프는 삼위일체 교리가 “사회적 프로그램”이 될 수는 없지만 “사회적 비전”(social vision)의 맥락에서 수용할 수 있다고 본다. 다시 말해서 인간은 하나님과 같은 신적인 존재가 아니라는 ‘존재론적 한계’와 내재적 삼위일체 개념의 불확실성이라는 ‘인식론적 한계’로 인해 삼위일체 개념의 현실적 적용은 “유비적”(analogous)으로만 가능하다는 입장이다. ‘서로 상이한 것의 유사성’을 표현하는 ‘유비’라는 맥락에서 볼 경우, 삼위일체의 존재론적 삶에서 곧바로 당위를 도출한다는 오류를 피하면서도 사회적 삶의 가치지향을 제시할 수 있다. 인간은 하나님의 형상, 구체적으로 말하면, 삼위일체 하나님의 형상을 따라 지어진 존재이므로 삼위일체 하나님의 형상을 따라 살아갈 필요가 있다.⁶⁴⁾

64) 박상언, “사회적 삼위일체론이 현대 삼위일체론의 실천적 의미에 끼친 영향,” 26-28. 인간이 하나님의 형상이라고 할 때, 전통적으로 “존재론적인 유비”(analogia entis)가 통용되었는데, 이는 아퀴나스의 삼위일체론 이후 서방교회에 견지된 것이었다. 그런데 나치의 권력 정당화 과정에서 히틀러가 하나님의 형상이라는 신격화 문제가 발생하면서 칼 바르트는 존재론적 유비 개념을 강하게 비판하면서 “관계적 유비”(analogia relationis) 개념을 제시한다. 관계적 유비는 우리의 행위의 기준 및 동기가 삼위 하나님의 관계로부터 근거한다는 점을 제시한다는 점에서 유의미하다. 한편 볼프는 『삼위일체와 교회』에서 “교회”를 삼위일체의 형상으로 간주하며 “인격과 공동체의 관계” 및 “교회의 이상”을 논구한다. 그런데 교회는 “세상 속에 모인 공동체”인 동시에 “세상 속에 흠어진 하나님의 백성인 교회”라는 양면적인 모습을 지닌다. 전자가 교회에 초점을 둔다면 후자는 공동체성 및 타자성을 인격에 지닌 그리스도인의 삶, 부연하자면 “복음의 사회

이러한 점을 고려할 때, 삼위일체의 교리는 사회적 행위자로서의 인간의 삶과 사회제도를 평가하는 일종의 규범적 지평의 성격을 지닌 “궁극적인 규범적 목적의 윤곽”을 제시한다고 볼 필요가 있다.⁶⁵⁾ 삼위일체론이 우리의 ‘사회적 비전’이라고 할 때, 볼프는 내재적 삼위일체론보다는 경륜적 삼위일체론에 관심을 둔다. 존재의 순서로 보면 “내재적 삼위일체가 경륜적 삼위일체보다 선행”하지만 인간이 인식하는 순서로 보면 “경륜적 삼위일체가 내재적 삼위일체보다 선행”한다.⁶⁶⁾ 삼위일체의 교리가 “사회적 비전”이라고 할 때, 초점은 인간의 구원 역사와 결부된 경륜적 삼위일체, 특히 십자가 사건에 나타난 삼위일체의 가르침에 놓여 있다. 사변적이고 추상적인 삼위일체의 논의는 ‘다양성 속의 일치’, ‘하나와 다수’, ‘관계

적 구현’이라는 소명을 지닌 그리스도인의 삶에 초점을 둔다. 본 논문은 후자에 주안점을 두고 논의를 전개하고 있다. Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, 황은영 역, 『삼위일체와 교회: 하나님의 형상으로서 교회에 대한 가톨릭·동방정교회·개신교적 이해를 찾아서』(서울: 새물결플러스, 2012/2022), 12-25. 볼프는 교회일치주의(ecumenism)에 큰 관심을 가지고 있다. 그는 교회론적 개인주의의 전형인 개신교적 형태와 교회론적 전체주의(가톨릭 및 동방정교회)의 전통적 형태 모두 유일한 대안은 아니라고 보고 “교회일치적 교회론”을 전개한다. 볼프는 “문화적으로 의미 있는 복음의 사회적 구현을 촉진하는 교회론”을 지향하는 구성신학자이다. 삼위일체의 교의가 “기만과 부정과 폭력으로 물든 세상에서 우리가 어떻게 살아야 하는지”에 대한 논의는 Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theoretical Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996) 참고.

- 65) Miroslav Volf, “The Trinity is Our Social Program: the Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement,” *Modern Theology* 14(1998), 406-407.
- 66) Jürgen Moltmann, 『삼위일체와 하나님 나라』, 244. 볼프에 따르면 “경륜적 삼위일체는 내재적 삼위일체이고 그 역도 성립한다.”는 라너(K. Rahner)의 주장은 문제의 여지가 있다. 다시 말해서 “경륜적 삼위일체는 내재적 삼위일체”라는 말은 그 역이 성립하지 않는다고 볼 때만 타당하다. 그 이유는 내재적 삼위일체는 경륜적 삼위일체가 표현할 수 없는 광대함(잉여)이 있기 때문이다. Miroslav Volf, “The Trinity is Our Social Program: the Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement,” 407. 이러한 맥락에서 이동영의 다음 주장은 타당하다. “내재적 삼위일체가 경륜적 삼위일체의 기원이고 원천이기에 내재적 삼위일체는 경륜적 삼위일체보다 더 크고, 더 넓고, 더욱더 부요하다.” 이동영, 『송영의 삼위일체론』, 264.

성과 타자성' 사이의 균형이 필요하다는 선언적인 주장에 머물기 쉬울 뿐만 아니라 그것은 형식적인 것에 불과하다. 때문에 “십자가상의 신적인 자기 증여의 서사”(the narrative of the divine self-donation on the cross)는 자기를 내어주고 타자를 수용하는 개방된 정체성을 가능케 한다.⁶⁷⁾ 물론 자기를 내어주고 타자를 수용하는 태도는 죄가 있는 불완전한 세상에서 실현한다는 점에서 고통스러운 사랑과 결부된다. 삼위일체 하나님의 완전한 자기 증여의 순환(사귐)은 최악 된 현실에 그대로 반복될 수는 없고, 그리스도의 십자가에서 알 수 있듯이 “번역”(translation)의 과정이 필요하다. 그리하여 그리스도의 십자가를 다시 말한다는 것은 우리를 타자에게 내어줌으로써 타자를 위한 공간을 만드는, 즉 타자를 환대하려는 의지를 지니고 거짓되고 왜곡된 현실을 “변혁하는”(transform)는 서사를 살아간다는 것을 의미한다.⁶⁸⁾ 다시 말해서 삼위일체의 가르침이 곧바로 사회제도의 청사진을 제시하는 게 아니라 삼위 하나님의 자기 증여의 역사, 특히 그 정점인 그리스도의 십자가가 사회적 정체성을 구성하는 지평이자 이상적 사회의 평가 근거를 마련한다는 것이다.

“번혁”의 과정은 개인적 차원을 넘어서서 사회적 차원에서도 전개될 필요가 있다. 가령, 라인홀드 니버의 통찰처럼 도덕적인 개인이 모인 집단이라 하더라도 집단 이기주의의 문제로 인해 집단 간 갈등은 정치적인 힘, 즉 정의(justice)의 차원으로 접근할 필요가 있다.⁶⁹⁾ “우리는 개인의 구원만을 위해 천국에 이르는 사다리를 세울 수 없으며, 인간사의 방탕과 부패를 그대로 방치해둘 수는 없다.” 인간의 집단생활에 정의가 배태되기 위해서는 “낡은 환상들을 새로운 환상들”로 바꿀 수 있는 “숭고한 광기”가

67) Miroslav Volf, “The Trinity is Our Social Program: the Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement,” 412.

68) 위의 글, 414-415.

69) Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 이한우 역, 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』(서울: 문예출판사, 1996), 17-16.

요구된다.⁷⁰⁾ 이런 점에서 사회적 삼위일체는 권위주의적이고 비민주적인 사회의 구조와 제도와 체계를 개혁하는 데 일정한 이정표 역할을 할 수 있을 것으로 전망한다. 물론 볼프가 언급하듯이 삼위일체론은 우리의 사회적 프로그램이라기보다 사회적 비전이고, 이는 자신의 정체성 속에 타자성을 환대하는 사회적 행위자의 모습을 갖출 것을 권장하고, 사회적 약자들을 위한 공간을 만들지 못하는 사회제도를 평가할 수 있는 규범적 지평을 제공한다고 할 수 있다.

IV. 실천적 적용: 삼위일체 하나님의 케노시스를 본받아

1. 의무를 넘어선 의무: 초과 의무

사람은 ‘하나님의 형상’(צלם 엘로힘)대로 창조되었기에(창1:27), 사람에게에는 그 형상을 실현할 일정한 요청이 주어져 있다. 하나님의 형상을 실현한다는 것은 구체적으로 무엇을 의미하는가. 사도 요한은 그리스도가 우리를 위하여 목숨을 버리셨으니 우리도 형제들을 위해 목숨을 버리는 것이 ‘마땅하다’(ophelomen)고 가르친다(요일3:16). 바울은 하나님 형상의 실현을 우리 안에 ‘그리스도가 형성되는’(morphōthē Christos) 것으로 표현하면서 자신을 비우신 그리스도 예수의 마음을 ‘품으라’(phroneite)고 명하고 있다(빌2:5). 그리스도 예수의 마음은 한마디로 자기를 ‘비우심’(kenosis)에 있다(빌2:7-8). 예수 그리스도의 케노시스는 성육신에서 시작하여 십자가상의 죽으심에서 절정에 이른다. 그런데 하나님의 자기비움은 성자뿐만 아니라 아버지와 성령에게도 해당되는 역사적 사건이다. 앞서(II.2) 살펴본 것처럼 카발라의 ‘침춤’ 전통과 몰트만의 언급처럼 창조 사건 자체가 하나님의 자기 비우심에서 비롯된 것이며, 십자가 사건

70) 위의 책, 289.

역시 삼위일체 하나님의 고난당하심과 결부되어 있다. 이렇게 보면 하나님의 형상을 실현한다는 것은 하나님의 케노시스를 본받는 것으로 이해될 수 있다.

연구자는 그리스도인에게 하나님의 케노시스를 본받으라는 명령은 일종의 의무인데, 그것이 의무의 스펙트럼 가운데 어떤 위상을 지니는가에 주목할 필요가 있다고 본다. 의무의 스펙트럼은 의무(duty)와 초과의무(supererogation)로 구성될 수 있다. 의무에는 강한 의무와 약한 의무가 위치하고, 의무를 넘어선 의무, 즉 초과의무에는 “의무를 넘어선 이상”(ideals beyond the obligatory)과 “성인 및 영웅의 이상”(saintly & heroic ideal)이 있다.⁷¹⁾ 기본적으로 의무는 누구나 따라야 할 규범의 의미한다. 물론 소극적 의무와 적극적 의무가 상충할 경우, 소극적 의무의 준수가 우선한다. 가령, ‘살인하지 말라’는 소극적 의무의 준수가 ‘네 부모를 공경하라’는 적극적 의무의 준수보다 우선하며, 소극적 의무의 위반이 적극적 의무의 위반보다 중대하다. 그런데 의무를 넘어선 의무를 모두가 준수해야 할 의무수준으로 부과하는 것은 규범의 구속력을 약화시키는 요인이 되기도 한다. 이른바 성인이나 영웅이 자신의 목숨을 희생함으로써 실현한 종교적 가치나 도덕적 가치를 누구나 따라야 할 의무인 것처럼 가르칠 경우, 자율성이 오히려 위축되고 실효성 또한 떨어질 가능성이 크다.⁷²⁾ 물론 우리는 초과의무를 수행한 이들을 칭찬하고 존경할 필요가

71) 롤즈는 책무 내지 의무는 요구사항(requirements)에서 다루고, 초과의무는 허용사항(permissions)에서 다룬다. J. Rawls, *A Theory of Justice* (MA: Harvard University Press, 1971/1999), 94.

72) J. O. Urmson, “Saints and Heroes,” J. Feinberg(ed.), *Moral Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 60-73. 엄슨은 행위와 관련된 기존의 삼분법, 즉 의무(duties), 허용가능한 행위(permissible actions), 그릇된 행위(wrong actions) 이외에 “초과의무” 개념을 도입하면서 성인들과 영웅들의 자기희생적인 행위는 의무의 영역이 아니라 “초과의무적인 행위”(supererogatory act)로 간주할 필요가 있다고 보았다. 영웅들과 성인들이 보여준 자기 희생적 행위를 일반인에게 의무 수준으로 요청하게

있다. 초과 의무를 수행한 이들이 있는 사회와 그렇지 못한 사회는 사회적 에토스의 차이가 크기 때문이다.

의무를 넘어선 의무, 즉 초과 의무는 덕 윤리 차원에서 유의미하게 논의될 수 있다. 칸트의 어법으로 말하자면 의무를 넘어선 의무는 “자기계발”(자신의 완전성 추구) 및 “선행”(타인의 행복)과 같은 “불완전한 의무”와 친화력이 있다. 불완전한 의무의 수행은 “칭찬받을 만한” 것이며, 자선이나 감사와 동정과 같은 사랑에 기반한 의무이며, 행위자에게 선택의 여지(Spielraum)가 있기에 행위자의 고유한 성품과도 결부되어 있다.⁷³⁾

우리가 사회적 삼위일체의 케노시스를 본받는다고 할 때, 사회적 행위자로서 이웃사랑에서 그 진정성이 드러날 수 있다. ‘선한 사마리아인의 이야기’(눅10:30-37)에 따르면 어떤 사마리아인이 강도를 만나 심한 부상을 입은 사람을 목격하고 응급처치를 한 후, 여관 주인에게 들봐달라고 부탁을 한다. 이는 일종의 긴급 구조의 의무를 수행한 것이다. 그런데 “당신이 그 이상으로 부담하게 되는 것은 무엇이든지(quodcumque supererogaveris), 내가 돌아올 때 갚겠소”라고 말하는 부분에서 의무를 넘어선 초과 의무의 개념을 표현하고 있다. 사실, 라틴어 성경(Vulgate) 번역어 supererogaveris에서 초과 의무(supererogation)의 용어가 유래한다.⁷⁴⁾ 물론 누가복음 본문에서 긴급 구조로 표현한 것 역시 두 테나리온을 여관 주인에게 지불한 것이니 엄격히 말하면 의무 수준을 상회하는 행위이다. 다만 두 테나리온을 지불한 부분을 괄호치고, 응급처치나 병원 이송을

되면, 모두가 따라야 할 의무가 지닌 긴급성과 엄중함의 정도를 약화시키게 된다는 것이다. 그리스도인에게 십계명 준수는 의무의 영역일지라도 산상수훈의 가르침을 준수하는 것은 초과 의무의 영역으로 볼 필요가 있다는 것이다.

73) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 이원봉 역, 『도덕 형이상학을 위한 기초 논기』(서울: 책세상, 2005), 74-76; I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 백종현 역, 『윤리형이상학』(서울: 아카넷, 2012), 466-470.

74) 박효중, 『국가와 권위』(서울: 박영사, 2001), 561. 라틴어(Vulgate) 성경에서 “supererogaveris”는 1회 사용(‘하팍스 레고메나’)되고 있다.

지원하는 것은 긴급한 상황에서 의무라 할 수 있다. 그러나 이웃으로서 추가 비용(extra expense)까지 부담하겠다는 것은 청송받을 만한 덕 있는 행동임에는 틀림없지만 모두에게 그렇게 하라고 의무로 부과하기는 어렵다.

성경에 나타난 초과 의무의 모습은 무엇보다 타자의 고난(고통)에 대한 공감능력과 결부되어 있다. 앞서 살펴본 사마리아인의 모습을 좀 더 깊이 들여다 보자. 사마리아인이 자신의 길을 가다가 강도 만난 자를 보고 “불쌍히 여겼다”(ἐσπλαγχνίσθη)는 표현이 부각된다.⁷⁵⁾ 신약성경에서 ‘스플랑크니조마이’는 총 12회 등장한다. 놀랍게도 이 용어는 예수 그리스도의 성품 혹은 예수께서 말씀하신 비유 속 등장인물의 성품과 결부지어 표현되고 있다. 세부적으로 보면 목자 없이 배고픈 군중을 향한 긍휼(마9:36, 15:32; 막6:34, 8:2), 각종 병자를 향한 긍휼(마14:14, 20:34; 막1:41, 9:22), 자식 잃은 과부를 향한 긍휼(눅7:13), 일만 달란트 빚진 종을 향한 주인의 긍휼(마18:27), 선한 사마리아인의 강도 만난 사람을 향한 긍휼(눅10:33), 돌아온 탕자를 향한 아버지의 긍휼(눅15:20)이 그것이다. 여기서 나타난 “긍휼”⁷⁶⁾은 구약성경에서부터 면면히 이어져 온 하나님의 성품이며, 모든

75) H. G. Liddell & R. Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 1628. *σπλαγχνίζομαι*는 “feel pity, compassion or mercy”를 의미하며, *σπλάγγνου*(복수 *σπλάγγνα*)에서 유래한다. ‘스플랑크논’은 심장, 간, 콩팥, 자궁 등과 같은 내장(inward parts)을 일컫고, 은유적으로 사랑, 연민 같은 깊은 감정의 좌소(seat)를 의미한다. 때문에 스피랑크니조마이는 단순한 동정이 아니라 창자가 끊어지는 듯한 깊은 연민과 사랑의 감정을 표현한다.

76) S. Schroer & T. Staubli, 오민수 역, 『성경과 몸의 상징학』(서울: CLC, 2023), 121-122. ‘불쌍히 여기다’를 의미하는 그리스어 ‘스플랑크니조마이’는 히브리어 ‘라함’에 상응하는 용어이며, ‘라함’은 자궁(‘레헴’)에서 유래한 말이다. ‘레헴’은 격한 감정이 깃들어 있는 좌소이다. 가령, 솔로몬왕의 판결 앞에서 가짜 엄마는 아이를 반으로 자르라 하지만 진짜 엄마는 “마음(‘라하뎀’)이 불붙는 것 같아서” 산 아이를 가짜 엄마에게 양도하고자 한다(왕상3:26). ‘라하뎀’은 어머니의 사랑, 모성애이며, 이 때문에 정의(justice)까지도 포기한다. 구약성서에서 이스라엘을 향한 하나님의 긍휼이 지닌 성격을 엿볼 수 있는 대목이다.

용서와 치유와 회복의 계기로 간주되며, 그 절정은 십자가 사건에 나타난다. 우리는 선한 사마리아인의 모습에서 “함께 아파하기의 타자 되기”라는 공감과 환대의 사회적 영성을 엿볼 수 있다.⁷⁷⁾

2. 기독교 덕 윤리적 접근

기독교 덕 윤리를 본격적으로 논의하기에 앞서서 개인윤리와 사회윤리 혹은 의무윤리와 덕 윤리 간 관계 정립의 문제나 덕 윤리가 지닌 성차별적 요소를 검토할 필요가 있다.

전통적으로 덕 윤리는 개인의 품성이나 덕성에 관심을 기울인다는 점에서 사회의 구조와 제도와 체제의 올바름에 관심을 기울이는 사회윤리와는 성격이 다르다. 때문에 차이와 타자성을 긍정하는 사회적 삼위일체의 담론은 사회의 구조나 제도나 체제의 공공성이나 민주성을 담보하는데 일정 부분 기여할 수 있다는 점은 포기할 수 없는 사회적 이상임을 견지하면서 덕에 대한 논의를 할 필요가 있다.

그런가 하면 의무윤리가 시대와 문화를 초월하여 보편성을 추구하는데 비해, 덕 윤리는 덕의 목록이 시대와 문화에 따라 상이할 뿐만 아니라 특정 집단이 공론장에서 덕을 수단적으로 사용할 수도 있다는 점에서 특수성을 지닌다. 때문에 의무윤리가 토대이자 배경이며, 덕 윤리는 그 자체로 자율성을 지니기는 어렵고 의무윤리를 보완하거나 의무를 초과하는 지점에서 유의미한 기여를 할 수 있다. 요컨대 우리는 의무와 덕이 같을 경우, 의무가 우선하며, 덕은 그 뒤를 따른다고 보아야 한다.

더 나아가 덕 윤리는 시대적, 문화적 특수성을 지니고 있고, 코클리(Sarah Coakley)가 주장하듯 케노시스라는 기독교적 미덕이 남성의 가부

77) 문시영, “사회적 영성의 기원과 복원: 선한 사마리아인 제자도를 중심으로,” 『기독교사회윤리』 49(2021), 223.

장적인 욕구를 제한할 수 있다는 점에서 유의미하지만 여성에게는 “자기 희생”이나 “자기부정”을 강조함으로써 여성의 자아 정체성을 해치고 여성에 대한 학대를 정당화할 위험이 있다.⁷⁸⁾ 이러한 문제의식은 도덕성의 성차 문제에서도 확인할 수 있다. 칸트와 콜버그로 대변되는 정의(justice) 윤리에는 남성적 목소리가 부각된다면 길리건과 나딩스의 배려 윤리에는 여성적 목소리가 현저하다. “목소리를 갖는다”는 것은 “인간이 되는 것”이자 “자아의 핵심”이다.⁷⁹⁾ 역사적으로 남성적 목소리가 담긴 윤리가 지배적인 것이 사실이나 그렇다고 여성적 목소리의 배려윤리만을 말할 수 없다. 남성도 배려의 윤리를 배워야하고, 여성도 정의의 윤리를 익혀야 한다. 다시 말해서 남성과 여성의 목소리는, 각각 독립적인 멜로디이면서도 상호 공존하는 일종의 대위선율과도 같이, 도덕성의 성차가 있음에도 불구하고 한 개인은 두 종류의 윤리를 내면화할 필요가 있다.⁸⁰⁾

이상에서 확인할 수 있듯이 덕이 지닌 위상을 고려하면서 기독교 덕 윤리를 논의하고자 한다. 기독교 덕 윤리와 긴밀하게 결부된, 사회적 행위자로서 이웃사랑의 태도는 구약과 신약에 면면히 흐르는 하나님의 공흠에 기초할 필요가 있다. 부연하자면 이스라엘과 하나님의 관계에서 표현된 하나님의 마음, 창세기 족장과 왕과 선지자를 통해 표현된 하나님의 성품, 무엇보다 예수 그리스도의 공생애 가운데 보여주신 공흠히 여기시는 모습과 그 절정인 십자가 사건과 같은 ‘이야기’를 통해 그리스도인은 하나님의 성품을 자신의 정체성으로 형성할 필요가 있다. 하나님의 공흠에서 확인할 수 있는 삼위일체 하나님의 케노시스(자기비움)을 본받는다

78) Sarah Coakley, “Kenosis: Theological Meanings and Gender Connotations,” John Polkinghorne(ed.), *The Work of Love: Creation as Kenosis* (Grand Rapid: W. B. Eerdmans, 2001), 207.

79) Carol Gilligan, *In a Different Voice*, 허란주 역, 『다른 목소리로』(서울: 동녘, 1997), 18-19.

80) 박병춘, 『배려윤리와 도덕교육』(서울: 울력, 2002), 82-88. .

는 것은 의무를 넘어선 초과 의무의 성격을 지니고 있으며, 그것은 다름 아닌 덕 윤리의 모습이다. 하나님의 케노시스를 본받는다 것은 “생명의 문법”과 “생명의 질서”를 지향하며, 도움을 요청하는 “타자의 얼굴”을 외면하지 않고, 기꺼이 타자를 “환대”하는 모습을 의미한다.⁸¹⁾

매킨타이어의 언급처럼, 칸트 의무론이나 공리주의와 같은 근대 규범 윤리는 행위자의 정체성이나 삶과 분리된 행위의 원리나 법칙을 의무로 부과한다는 점에서 실패할 가능성이 크다.⁸²⁾ 역설적이지만 근대 규범 윤리는 사람에 대한 염려보다는 도덕법칙에 근거한 의무의 위반을 더 염려한다. 가령, 칸트는 자살이 자연법칙의 정식 및 목적 자체의 정식을 위반하기 때문에 옳지 않다고 주장한다. 다시 말해서 칸트가 자살을 금하는 것은 사람보다 더 이상 도덕법칙을 따를 수 없다는 것을 더 염려하는 것으로 보인다. 앤스콤 역시 도덕적 의무나 당위로 표현되는 도덕 개념은 실효성이 없으며, 특히 그러한 의무와 당위의 형식은 ‘율법’과 같은 신학적·법적 전통에 근거한다는 점에서 법적 모델이 적절하지 않다고 본다.⁸³⁾

근대 규범 윤리를 비판하면서 덕 윤리의 부활을 주장하는 이들은 아리스토텔레스의 덕 윤리에 뿌리를 두고 있다. 흔히 “도덕적인 것”(moral)이

81) 전철, “케노시스 개념의 인문학적 함의: 자기비움의 사회적 가능성에 대하여,” 『신학과 사회』 31(1), 2017, 29-30. ‘타자의 얼굴’이 지닌 명령과 이에 근거한 주체성의 문제(‘존재론적 모험’)에 대해서는 성신형, “임마누엘 레비나스의 ‘존재론적 모험’에 대한 연구,” 『기독교사회윤리』33(2015), 177-201 참고. 쉐러는 “칼리아스 서한”에서 착한 사마리아인의 비유(눅10:30-37)를 각색하여 표현한다. ① 강도 만난 자를 측은히 여기지만 처참한 상황을 벗어나려고 지갑만 건내는 나그네, ② 부상자를 도와주지만 금전적 보상을 요구하는 나그네, ③ 외투와 말을 내어주고 싶지 않지만 의무의 명령으로 마지 못해 돕는 나그네, ④ 강도 만난 사람과 원수이지만 그를 용서하지는 않은 채, 외면하면 자신의 마음이 다칠까 싶어 돕는 나그네, ⑤ 아무 갈등도 하지 않은 채, 자신의 짐을 길 옆에 놓아두고 기꺼이 돕는 나그네. 이 가운데 삼위일체적인 초과 의무를 수행하는 나그네는 ⑤번이다. 칸트적인 의무의 행위자는 ③번이다. Friedrich Schiller, 장상용 역, 『쉐러의 미학·예술론』, 인천: 인하대학교출판부, 1999, 24-27.

82) A. MacIntyre, *After Virtue*, 이진우 역, 『덕의 상실』(서울: 문예출판사, 1997), 93

83) G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy*, 33(124), 1958, 1-5.

라는 용어는 아리스토텔레스에게 있어서 “성품적인 것”(ēthikos)을 의미한다. 덕에 대한 논의는 기본적으로 공동체와 덕의 원천이 되는 전통 및 역사를 배경으로 한다. 한 공동체에서 공유하는 이야기는 그 시작과 중반과 종결이 있듯, 삶 역시도 탄생과 삶과 죽음으로 이루어져 있다. 다시 말해서 이야기의 통일성과 자아의 통일성 간 내러티브적 유사성이 있기에 때문에 인간은 “이야기를 말하는 동물”이라 말할 수 있으며, 우리의 자아는 진공 상태의 것이 아니라, 공동체의 역사와 삶의 이야기가 어우러진 서사적 성격을 지닌다.⁸⁴⁾

덕 윤리와 기독교 간 친화력을 근거로 기독교적 덕 윤리를 제안하는 코트바(Joseph J. Kotva, Jr.)의 논의를 살펴보자. 덕 윤리에는 도덕적 정체성, 다시 말해서 우리가 어떤 존재로 변화되어야 하는가를 숙고하게 하는 목적론적 특성이 있다. 성화의 개념이나 기독교 및 인간론은 덕윤리와 기독교 간 친화력을 제고하며 덕 윤리로서의 기독교 윤리학의 중요한 토대가 될 수 있다.⁸⁵⁾

덕 윤리는 도토리나무가 도토리 나무로의 성장과 변화를 형상의 실현으로 간주하며 자아실현설 내지 완성주의(perfectionism)로 이해될 수 있다. 기독교 덕 윤리의 맥락에서 볼 경우, 인간은 삼위일체의 형상, 특히 그리스도의 형상을 실현해야 할 요청이 주어져 있다.⁸⁶⁾ 그리스도인의 삶에서 텔로스(τέλος)는 예수 그리스도를 본받는 삶이다. 물론 우리는 이 세상에서 그리스도의 형상을 완전하게 구현할 수는 없으며, 칭의로부터 시작하여 성화의 여정을 거쳐, 부활시 영화라는 완성에 이를 것이라는 종말론적 희망을 지니며 살아갈 필요가 있다.⁸⁷⁾ 이러한 구원의 여정에서 그리스도를 본받

84) A. MacIntyre, 『덕의 상실』, 302, 318-319, 320-322.

85) Joseph J. Kotva, Jr., *The Christian Case for Virtue Ethics*, 문시영 역, 『덕 윤리의 신학적 기초』(서울: 글홍, 2012), 9, 253-258, 261-266.

86) 위의 책, 67-69; 117-120.

는다는 것은 그리스도와 결부된 내러티브를 통해 그리스도인의 서사적 자아를 구성할 수 있다는 것을 의미한다. 부연하자면 기독교적 덕 윤리는 복음서에 묘사된 예수 그리스도의 공생애와 그의 가르침에 나타난 내러티브를 통해 그리스도인으로서 우리는 “어떠한 사람이 되어야 하는가?”라는 물음을 던진다. 그리하여 그리스도 중심의 내러티브는 그리스도인으로 하여금 행위가 아닌 존재, 즉 도덕적 자아 내지 도덕적 정체성을 형성하는 원천이 될 수 있다.⁸⁸⁾ 물론 포스트모던 시대의 급진적 구성주의의 내러티브는 지나치게 주관적이며 자신의 욕망을 투사한 내러티브를 구성할 위험성이 있기에 경계할 필요가 있다.⁸⁹⁾ 우리가 추구해야 할 내러티브는 무엇보다 성경과 종교개혁적 전통과 현대의 상황적 맥락에서 성찰한 것으로서 공유된 이해 내지 상호주관성을 담보하며 윤리적 삶과 결부될 필요가 있다.⁹⁰⁾

그런가 하면 덕 윤리는 관계성과 공동체의 공유된 가치를 바탕으로 한 행위자 중심의 윤리를 지향한다는 점에서 기독교적 덕 윤리 역시 개인주의와 집단주의 사이에서 균형적인 시각을 제시한다. 기독교적 덕 윤리는 개인 및 사회 생활영역에서 ‘그리스도라면 어떻게 하셨을까?’라는 물음을 견지하며 분별하는 행위자 중심 윤리를 지향한다.⁹¹⁾ ‘그리스도를 본받는다고 할 때, 칸트는 의무론의 이상적인 모델로 예수 그리스도를 언급하지만, 예수 그리스도가 이성에 의한 사유구성물인 도덕법칙을 따른 전형이

87) 위의 책, 124-127, 138, 142.

88) 위의 책, 174-177

89) von Glasersfeld, Ernst, 조부경 역, “서론: 구성주의적 관점,” 『구성주의 이론, 관점 그리고 실제』(과주: 양서원, 2008), 22. 탈진실 시대의 기독교적 덕윤리에 대한 심층적인 논의는 박덕현, “현대의 탈진실 현상(Post-Truth)에 대한 기독교 덕(德)윤리학적 고찰,” 장로회신학대학교 박사학위논문, 2025 참고.

90) Stanley J. Grenz, *Revisoning Evangelical Theology*, 전대경 역, 『복음주의 재조명』, 서울: CLC, 2014, 16, 51-52, 88, 106, 109, 111, 122, 125.

91) Joseph J. Kotva, Jr., 『덕 윤리의 신학적 기초』, 147-149, 170, 190-193, 259-260.

기에, 역사적인 선례로서의 수사학적인 차원에서 의미를 지닐 뿐이다.⁹²⁾ 다시 말해서 중요한 것은 도덕법칙을 따르는 것이고, 예수 그리스도라는 모델은 ‘나도 도덕법칙을 따를 수 있다’는 것을 격려하는 기능에 머물 뿐이다. 밀 역시 공리주의의 이상적인 모델로 예수 그리스도를 언급하지만 칸트와 유사하게 예수 그리스도가 가르치신 ‘황금률’에 공리주의의 진수가 담겨 있다고 말한다.⁹³⁾ 그러기에 예수 그리스도가 옳고 그름의 시금석 자체는 아니고, 그의 황금률이 유용성의 원리에 부합하다는 점에서 이상적인 모델이라는 것이다. 그러나 기독교적 덕 윤리에서 그리스도는 우리가 따라야 할 행위의 논리적 기능으로서 그 출발점이라 할 수 있다. “알파와 오메가요 처음과 마지막이요 시작(아르케)과 마침(텔로스)”(계22:13)이 되시는 예수 그리스도는 기독교적 덕 윤리의 기초로서 우리가 삶의 여정에서 어떻게 살아야 하는지, 우리 삶의 궁극적인 목적이 무엇인지를 규정한다는 점에서, 삶의 문제보다는 행위의 옳고 그름의 척도를 제공하는 데 초점을 둔 칸트 의무론이나 공리주의의 입장과는 확연하게 구별된다.

주목할 것은 기독교적 덕 윤리가 개인의 유덕한 성품에 초점을 둔 개인 윤리에 매몰되지 않고, 구약과 신약 성경에서 보여주는 성경적 정의관에 기여할 수 있다는 점이다.⁹⁴⁾ 다시 말해서 성경적 정의관은 고아와 객과 과부와 압제당하는 자와 가난한 자의 필요를 채우는 것과 결부되어 있다(신24:17; 시10:17-18; 사10:1-2; 렘5:28). 이러한 구약성경의 정의관은 예수 그리스도의 공생애 초기에 선포된 복음의 성격에 재현된다. 주님의 복음은 가난한 자와 포로 된 자와 눈먼 자와 눌린 자의 필요를 채워주는 것과 다르지 않다(눅4:18-19). 사회적 약자의 필요를 채워야 할 것을 요청

92) I. Kant, 『도덕 형이상학을 위한 기초 논기』, 52-53.

93) J. S. Mill, *Utilitarianism*, 서병훈 역, 『공리주의』(서울: 책세상, 2007), 41-42.

94) Joseph J. Kotva, Jr., 『덕 윤리의 신학적 기초』, 226-230.

하는 복음의 가르침은 공동체의 건강성을 평가할 수 있는 규범적 기준으로 기여할 수 있다(약2:1-12). 마태복음에 나타난 예수 그리스도의 비유 가운데 포도원의 비유(마20:1-16)에서는 필요에 따른 분배를 말하는 데 비해, 달란트 비유(마25:14-30)에서는 공적에 따른 분배를 말한다. 다만 구약성경의 정의관을 고려할 경우, 강조점은 필요에 따른 분배에 우선성이 있고, 이를 충족하는 이후에 공적(업적)에 따른 분배가 유의미하다는 것이다. 놀랍게도 성령 강림 이후 초대 교회에서 물건을 공유하고, 재산과 소유를 팔아 “필요”를 따라 분배하는 이상적인 분배 정의의 모습을 우리는 사도행전(2:44-45)에서 엿볼 수 있다. 요컨대 구약과 신약을 관통하는 정의관은 고아와 객과 과부의 고통과 필요에 민감하게 반응할 수 있는 하나님의 ‘고난당하실 수 있는’ 성품과 결부되어 있다.

현실의 문맥과 유리된 법이나 의무의 요구는 현실적합성이 떨어질 뿐만 아니라 사회적 행위자의 정체성 구성에 심각한 한계가 있다. 때문에 개인의 덕성과 공동체적 문맥을 균형감 있게 고려하는 덕 윤리적 접근이 여전히 유효하다. 구약 및 신약 성경에는 수많은 내러티브(이야기)가 전개된다. 텍스트의 저자(편집자)와 독자가 처한 역사적 맥락과 구체적인 삶의 정황이 있다. 그리스도인에게 그러한 텍스트의 내러티브는 어떤 의미가 있을까. 구약과 신약 성경에 나타난 하나님의 성품 및 그 성품을 닮은 등장인물과 결부된 다양한 내러티브는 현재를 살아가는 그리스도인의 삶의 내러티브에 변혁적인 힘으로 작용할 수 있다. 다른 어떤 윤리적 모형보다도 기독교적 덕 윤리가 부각되는 지점이다. 어거스틴의 어법으로 말하자면, 자기중심적인 사랑으로 세상에 속하여 살아가는 모습에서 하늘에 속한 자로서 하나님 사랑과 이웃사랑을 실천하는 모습으로의 방향 전환은 무엇보다 그리스도를 본받은 삶의 정체성 변혁과 맞닿아 있다.⁹⁵⁾ 더 나아가 창조시부터 나타난 하나님의 자기비움, 창조로부터 종말

에 이르기까지 성부와 성자와 성령의 페리코레시스적 연합과 하나되심의 내러티브는 현실을 살아가는 사회적 행위자로서 그리스도인이 삶과 사회, 더 나아가 생태공동체를 향한 사회적 비전이자 규범적 지평으로 유의미한 기여를 할 것으로 보인다.

V. 나가는 말

본 논문은 “삼위일체론이 우리의 사회적 프로그램인가?”라는 문제의식을 견지하며 페도로프의 테제에 노정된 문제점과 이에 대한 대안적 해석을 논구하는 것을 목표로 하였다. 주지하듯이 사변적이고 추상적인 삼위일체 개념으로부터 성서에 기반한 실천적인 삼위일체 개념의 정립은 인간과 인간, 인간과 사회, 인간과 자연의 관계 설정은 물론이고 기독교적인 정의관의 실천에 실질적인 기여를 할 것으로 간주되어 왔다. 다시 말해서 삼위일체론은 우리의 “사회적 프로그램”이라는 페도로프의 테제가 지지올라스와 몰트만을 비롯한 사회적 삼위일체론 지지자들에 의해 확대 재생산되었다. 그런데 본 논문은 사회적 삼위일체론의 사회윤리적 함의를 높게 평가하면서도 사회적 삼위일체론이 곧바로 우리의 사회적 프로그램과 같은 청사진이라고 주장하는 것은 현실 적합성이 떨어질 수 있으며, 볼프의 견해를 수용하여 사회적 삼위일체론은 “사회적 비전”이라는 맥락에서 접근할 필요가 있다고 보았다. 더 나아가 사회적 삼위일체론의 실천적 적용과 관련하여, 의무를 넘어선 의무, 즉 초과의무의 성격을 지닌 덕 윤리의 관점을 차용하여 삼위일체 하나님의 케노시스를 본받을 것을 요청하는 기독교 덕 윤리적 접근으로 대안을 제시하였다.

논문의 주요 내용을 간략히 정리하면 다음과 같다. (1) 사회적 삼위일체론은 한 분 하나님의 본질을 전제한 후 삼위 하나님을 설명하는 “서방

교회”와 삼위 하나님을 전제한 후 세 위격의 하나 됨을 설명하는 “동방교회” 간 교류와 소통의 과정에서 만개한 삼위일체의 르네상스기에 부각된 견해이다. (2) 사회적 삼위일체 개념의 원형과 전개와 관련하여, 갑과도 키아 세 교부들의 견해와 이들의 논의를 관계적 존재론의 맥락으로 재해석한 지지올라스의 관점을 살펴보았다. 차이와 타자성이 전제된 주체성과 친교의 모습은 아버지와 아들과 성령 사이의 사랑의 관계성으로 그 존재 방식이 드러난다. 인간은 삼위일체의 형상을 지니고 있기 때문에 타자성과 관계성에 근거하여 인간의 주체성을 형성함으로써 타자성이 삭제된 전체주의와 공동체성이 삭제된 개인주의를 벗어날 수 있다. (3) 서방교회의 삼위일체론을 비판적으로 논구하면서 사회적 삼위일체 논의를 사회정치적 영역까지 확장하였던 몰트만에 따르면 유대교의 일신론과 그리스 철학의 일자 및 실체 개념, 근대의 절대 주체 개념에 근거하여 해명된 삼위일체 개념은 전체군주신론(monarchia)이라는 한계를 벗어나기 어렵다. 이에 몰트만은 세 인격에서 출발하여 하나님의 단일성을 묻는 성서의 근거에 입각하여 사회적 삼위일체론을 논구한다. 특히 그는 하나님의 “고난당하실 수 있음”을 구약성서의 전통에서부터 시작하여 예수 그리스도의 십자가 사건에 이르기까지 구원론적 역사의 맥락에서 해명한다. 놀랍게도 하나님은 창조의 과정에서도, 이스라엘을 선택하고 인도하는 여정에서도 자기비움(케노시스)의 모습을 보이셨고, 삼위일체 하나님의 케노시스는 예수 그리스도의 성육신에서 본격화되고, 십자가 사건에서 절정에 달한다. (4) 사회적 삼위일체론은 현대 사회가 직면한 모든 문제를 해결할 수 있는 우리의 사회적 프로그램이라는 과도한 확신을 가져다 주었지만 그것의 현실적 적합성에 대한 냉철한 검토의 과정을 거칠 필요가 있었다. 삼위일체 세 위격의 일치성과 인간 사회의 일치성에는 하나님과 피조물 간에 노정된 명백한 간극이 있으며, 삼위일체 하나님의 존재론

적 질서에서 곧바로 인간과 사회에 적용할 당위 내지 규범을 이끌어낼 경우, 자연주의적 오류를 범하게 되며, 더 나아가 삼위일체 하나님의 자기비움(케노시스)을 모든 인간이 따라야 할 의무로 제시하는 것은 과도한 요구가 될 수 있다. 때문에 삼위일체의 교리는 사회적 행위자가 인간의 삶과 사회제도를 평가하는 규범적 지평이라는 “사회적 비전”으로 재해석할 필요가 있다. (5) 삼위일체 하나님의 케노시스를 본받는다든 것은 의무를 넘어서 의무, 즉 초과의무의 성격을 지니며, 그것은 그리스도인의 성품으로 드러나는 덕 윤리의 맥락과 친화력이 있다.

사변적이고 추상적인 삼위일체론은 실천적 측면이 현저하게 떨어진다. 이에 비해 사회적 삼위일체론은 사회윤리적 함의가 매우 풍부하지만 현실 적합성을 제고하기 위한 번역의 과정이 필요하다. 선한 사마리아인이 보여준 초과의무와 그가 지닌 긍휼의 성품은 구약과 신약 성경에 일관되게 나타나는 하나님의 긍휼과 결부된 사회적 영성이라 할 수 있다. 빛과 소금이라는 그리스도인의 사회적 역할과 선한 영향력이 요청되는 시대에, 사회적 삼위일체론을 기독교적 덕 윤리의 차원에서 삼위일체 하나님의 케노시스를 본받을 것을 실천적으로 제안하고 있다는 점에서 본 논문은 기독교 사회윤리에 일정한 기여를 할 것으로 기대한다. 다만 본 논문은 삼위일체 지형 자체를 다루지 못했고, 서방 삼위일체론의 정치적 양상에 대한 실례를 심층적으로 탐구하지 못한 한계가 있다. 더 나아가 동방신학의 지지올라스와 서방신학의 몰트만 사이의 비교 분석이나 몰트만의 페리코레스스 개념을 디지털 공간 속에서 어떻게 구현할 것인가의 문제는 제대로 다루지 못했다. 이는 향후 과제로 남기고자 한다.

참고문헌

- 김광채. 『교부열전(중권)』. 서울: CLC, 2005.
- 김균진. “몰트만의 인격론.” 『인격』. 서울: 서울대학교출판부, 2007, 375-392.
- 김영선. “레오나르도 보프의 관계적 삼위일체론 연구.” 『한국개혁신학』46(2015), 105-129.
- 김옥주. “니케아 신조(A.D. 381)에 나타난 위격들의 관계에 대한 몰트만의 새로운 제안: 사회적 삼위일체론을 중심으로.” 『한국조직신학논총』33(2012), 7-36.
- 김은수. “공교회의 고전적 정통 삼위일체 교리의 정립과 발전 역사에 대한 연구.” 『조직신학연구』27(2017), 308-345.
- _____. “지지올라스(John D. Zizioulas)의 관계적 삼위일체론에 대한 이해: ‘친교로서의 삼위일체 하나님’과 그 신학적 함의.” 『한국개혁신학』45(2015), 8-43.
- 문시영. 『아우구스티누스와 덕 윤리』. 성남: 북코리아, 2014.
- _____. “사회적 영성의 기원과 복원: 선한 사마리아인 제자도를 중심으로.” 『기독교사회윤리』49(2021), 205-237.
- 박덕현. “현대의 탈진실 현상(Post-Truth)에 대한 기독교 덕(德)윤리학적 고찰.” 장로회신학대학교 박사학위논문, 2025.
- 박만. 『현대적 삼위일체론 연구』. 서울: 대한기독교서회, 2003.
- 박병춘. 『배려윤리와 도덕교육』. 서울: 울력, 2002.
- 박상언. “사회적 삼위일체론이 현대 삼위일체론의 실천적 의미에 끼친 영향.” 『신학논단』69(2012), 7-33.
- 박효중. 『국가와 권위』. 서울: 박영사, 2001.
- 성신형. “임마누엘 레비나스의 ‘존재론적 모험’에 대한 연구.” 『기독교사회윤리』33(2015), 177-201.
- 오승성. “페리코레시적 합리성: 하버마스의 의사소통적 합리성에 대한 삼위일체론적 비판.” 『신학연구』75(2019), 83-108.
- _____. “삼위일체론적 분배정의의 정립: 분배정의에서 케노시스적 정의에 기초한 회복적 정의로.” 『한국기독교신학논총』111(2019), 145-177.
- 윤영돈. “지지올라스의 관계적 삼위일체론의 사회윤리적 함의: 레비나스와의 비교를 중심으로.” 『인문정신 속의 정치와 리더십』2025 한국동서철학회-한국철

- 학적인간학화.리더스피릿연구소 추계연합학술대회자료집, 145-163.
- _____. “삼위일체 개념 형성의 지형과 윤리적 쟁점: 아우구스티누스의 삼위일체 개념을 중심으로.” 『도덕윤리과교육』87(2025), 155-177.
- 이동영. 『송영의 삼위일체론』. 서울: 새물결플러스, 2017.
- 이문균. “삼위일체 하나님과 사회적 비전.” 『한국기독교신학논총』38(1)(2005), 43-64.
- 전철. “케노시스 개념의 인문학적 함의: 자기비움의 사회적 가능성에 대하여.” 『신학과 사회』 31(1), 2017, 9-40.
- 정건. “갑바도기아 교부들의 삼위일체적 하나님 언어 이해: 은유(Metaphor)에서 관계(Relation)로.” 『개혁논총』15(2010), 163-192.
- 정재상. “John D. Zizioulas의 삼위일체론 연구: 존재론적 인격 개념을 중심으로.” 장로회신학대학교 석사학위논문, 2008.
- 조안나. “어울림(communion)의 소통행위로서 삼위일체론: 언어행위이론의 통찰을 통하여.” 『한국기독교신학논총』118(2020), 215-238.
- 최승태. “삼위일체론이 지닌 신학적 의의: 위르겐 몰트만의 견해를 중심으로.” 『종교연구』 80(1)(2020), 147-175.
- Anscombe, G. E. M. “Modern Moral Philosophy.” *Philosophy* 33(124)(1958), 1-19.
- Augustine, *De Trinitate*, 성염 역. 『삼위일체론』. 왜관: 분도출판사, 2015.
- Barth, Karl. *Kirchlich Dogmatik*, G. W. Bromiley(trans.). *Church Dogmatics (I)*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1975.
- Boff, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*, 이세형 역. 『삼위일체와 사회』. 서울: 대한기독교서회, 2011.
- Coakley, Sarah. “Kenosis: Theological Meanings and Gender Connotations.” John Polkinghome(ed.). *The Work of Love: Creation as Kenosis* (Grand Rapid: W. B. Eerdmans, 2001).
- Fedorov, N. Fedorovich, E. Koutaissoff and M. Minto(trans.). *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task*, Honeyglen Publishing, 1990.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*, 허란주 역. 『다른 목소리로』. 서울: 동녘, 1997.

- Grenz, Stanley J. *Revisioning Evangelical Theology*, 전대경 역. 『복음주의 재조명』. 서울: CLC, 2014.
- Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 이원봉 역. 『도덕 형이상학을 위한 기초 논기』. 서울: 책세상, 2005.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*, 백종현 역. 『윤리형이상학』. 서울: 아카넷, 2012.
- _____. *Der Streit der Fakultäten*, 오진석 역. 『학부들의 논쟁』. 서울: 도서출판b, 2012.
- Kotva, Joseph J. Jr. *The Christian Case for Virtue Ethics*, 문시영 역. 『덕 윤리의 신학적 기초』. 서울: 공홍, 2012.
- Liddell, H. G. & R. Scott. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Lossky, Vladimir. *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, 박노양 역. 『동방교회의 신비신학』. 서울: 정교회출판사, 2019.
- MacIntyre, A. *After Virtue*, 이진우 역. 『덕의 상실』. 서울: 문예출판사, 1997.
- Mill, J. S. *Utilitarianism*, 서병훈 역. 『공리주의』. 서울: 책세상, 2007.
- Moltmann, Jürgen. "God's Kenosis in the Creation and Consummation of the World." John Polkinghorne(ed.). *The Work of Love: Creation as Kenosis*. Grand Rapid: W. B. Eerdmans, 2001.
- _____. *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, 김균진 역. 『삼위일체와 하나님 나라』. 서울: 대한기독교서회, 2017.
- _____. *Der gekreuzigte Gott*, 김균진 역. 『십자가에 달리신 하나님』. 서울: 대한기독교서회, 2017.
- Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*, 이한우 역. 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』. 서울: 문예출판사, 1996.
- Peterson, E. "Monotheismus als politisches Problem(1935)." in: *Theologische Traktate*. München, 1951, 48-147.
- Pojman, Louis P. & Fieser, James. *Ethics: Discovering Right and Wrong*. CA: Wadsworth, 2009.
- Pöhlmann, H. G. *Abriss der Dogmatik*, 이신건 역. 『교의학』. 서울: 신앙과지성사, 2012/2019.

- Rawls, J. *A Theory of Justice*. MA: Harvard University Press, 1971/1999.
- Schiller, Friedrich. 장상용 역. 『쉴러의 미학. 예술론』. 인천: 인하대학교출판부, 1999.
- Schroer, S. & Staubli, T. *Die Körpersymbolik der Bibel*. 오민수 역. 『성경과 몸의 상징학』. 서울: CLC, 2023.
- Urmson, J. O. "Saints and Heroes." J. Feinberg(ed.). *Moral Concepts*. Oxford: Oxford University Press, 1969, 60-73.
- Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. 황은영 역. 『삼위일체와 교회: 하나님의 형상으로서의 교회에 대한 가톨릭. 동방정교회. 개신교적 이해를 찾아서』. 서울: 새물결플러스, 2012/2022.
- _____. "The Trinity is Our Social Program: the Doctrine of the Trinity and the Shape of Social Engagement." *Modern Theology* 14(1998), 403-423.
- von Glasersfeld, Ernst, 조부경 역, "서론: 구성주의적 관점." 『구성주의 이론, 관점 그리고 실제』. 파주: 양서원, 2008.
- Zizioulas, John D. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. London/New York: T&T Clark, 2006.
- _____. *Being as Communion*, 이세형 외 역. 『친교로서의 존재』. 서울: 삼원서원, 2012.

논문투고일: 2025년 09월 24일

심사개시일: 2025년 11월 17일

게재확정일: 2025년 12월 16일

• 국 문 초 록 •

삼위일체 개념은 인간과 사회의 다양성과 통일성, 개인주의와 전체주의에 대한 기독교적 응답이다. 그런데 삼위일체의 개념 지형에서 사변적이고 추상적인 삼위일체론은 전제군주적 일신론의 형태를 지녔고 그것은 역사적으로 교회와 사회의 권위주의적 질서를 정당화하였다. 이를 비판하며 대두된 사회적 삼위일체론은 페도로프의 테제를 공유하며, 포스트모던한 사회의 각종 문제 해결의 청사진으로 확대 재생산되었다.

본 논문은 페도로프의 테제에 노정된 문제점과 이에 대한 대안적 해석 탐구를 연구 목적으로 한다. 이를 위해 사회적 삼위일체 개념형성의 원형 및 전개를 지지울라스와 몰트만을 중심으로 살펴보고, 그들의 삼위일체 논의가 지닌 실천적 의미를 다룬다. 끝으로 페도로프 테제의 현실 적합성 검토를 바탕으로 사회적 삼위일체론의 실천적 대안을 기독교적 덕 윤리의 관점을 차용하여 삼위일체 하나님의 케노시스를 본받는 것으로 제시한다.

주제어: 사회적 삼위일체, 페도로프 테제, 덕 윤리, 케노시스, 지지울라스, 몰트만
