『신앙과 학문』. 25(3). 145-163.
https://doi.org/10.30806/fs.25.2.202009.145

# 존 요더의 평화주의는 사회 변혁의 한 모델인가?*

## Is Pacifism of John Yonder a Model of Society Transformation?

김 기 현 (Kim, Kihyun)**

ABSTRACT

The Christian faith is closely related to society in any form. The anabaptist is a representative group of separation models among the five models classified by Richard Niebuhr. John Yoder argues that the separation model is a powerful society transformation model. The model seeks distinction, not separation from the world, and an alternative way of life that clearly contrasts with the world. Furthermore, Yoder criticizes the frame of 'responsibility versus irresponsibility' as unrealistic and ambiguous. Instead, he proposes a frame of 'faithfulness versus unfaithfulness.' Thus, we are not a debate about to fulfill social responsibilities, but rather how to participate specifically.

Key words : John H. Yoder, H. Richard Niebuhr, Pacifism, Constantinianism, Contrast Ethics

* 2020년 07월 06일 접수, 09월 09일 최종수정, 09월 10일 게재확정
이 글은 월간 목회와 신학 에 실렸던 것을 상당한 수정과 보완을 거쳤고, 허락 하에 싣는다.

** 로고스서원(Logos School), 대표, 부산시 동래구 중앙대로 1276, ezrakim@hanmail.net

# Ⅰ. 서론

이 글은 다음 두 가지 질문에 대한 대답이다. 하나는 "기독교회가 세상을 변화시킬 수 있는가?" 다른 하나는 "전통적으로 사회로부터 고립과 후퇴 전략을 추구한다는 비판을 받아온 평화주의가 세상을 변혁하는 이론이자 실천일 수 있는가?"라는 물음이다. 본 논문은 후자를 집중적으로 다룰 것이다.

전자에 대한 대답은 리처드 니버(H. Richard Niebuhr)의 「그리스도와 문화」가 보여주듯이, 교회는 역사적으로 다양한 방식으로 세상과 관련을 맺었고, 단 하나의 방식만으로 세상을 변혁한 것은 아니다. 나는 니버의 생각을 지지한다. 여기에 두 가지 전제 조건을 붙여야 한다. 하나는 역사적이라는 조건이고, 다른 하나는 다양하다는 것이다. 역사성과 다양성은 니버의 핵심 주장과 일치하기에 그다지 새롭지 않다.

그러나 후자에 대한 대답은 니버가 유형화한 모델, 대립론은 세상에 대해 적대적인 태도를 취한다거나, 세상과 분리를 추구한다는 비판을 받아왔다. 명시적으로 니버는 그 모델 역시 사회 변혁 모델의 하나이기에 다섯 가지 유형 중 하나로 제시하였다. 그러나 암시적으로 니버는 문화의 변혁자 모델만이 변혁 모델이라는 인상을 준다(김기현, 2003:24-29). 그것은 그 명칭에서 드러난다. 그는 대립론이 변혁적이기 보다는 사회로부터의 은둔 전략을 보여 왔고 그것은 하나님이 창조한 세상과 타락한 세상에 대한 합당하고도 책임 있는 태도가 아니라고 지적한다.

과연 니버가 명명한 '분리 모델'은 사회와 분리를 지향했고, 사회를 변혁하는 데 기여하지 못했는가? 나의 대답은 분리는커녕 사회 안에서 대조 공동체를 지향했고, 바로 그러한 방식으로 세상을 변화시키는 데 일조했다는 것이다. 이러한 나의 주장의 대부분은 존 하워드 요더(John Howard Yoder)에게서 온 것이다. 따라서 나는 요더의 입장에서 니버의 견해를 비판적으로 읽으려한다.

존 요더의 입장에서 니버를 이해하고, 그의 평화주의적 참여 방식이 변혁적이라는 생각은 두 가지 난관에 봉착해 있다. 하나는 요더와 니버를 대결시키고 대화하도록 하는, 니버가 말한 상관적 방식의 글이 국내에는 많지 않다는 것이다. 특히 사회 변혁적 관점의 논문은 희귀하다. 드물게 성석환은 이 분야를 파고들었다. 성석환은 이 글과는 정반대로 니버의 입장을 취한다(성석환, 2009). 그는 요더가 니버를 오해한 측면을 집중 부각시키고, 니버의 전 신학 체계와 맥락 안에서 그를 적극 변호한다.

박준식의 논문은 니버와 요더를 전체적으로 조망하도록 우리를 이끌고 간다(박준식, 2003). 그는 두 사람의 신학의 공과를 밝히고, 양자를 대립시키기 보다는 레슬리 뉴비긴의 선택론으로 양자의 조화를 꾀한다. 그런 점에서 니버의 입장에서 요더를 비판하는 성석환과 요더의 입장에서 니버를 비판하는 이 글과 비교한다면 중간적이라 하겠다. 그는 두 신학자에 대해 큰 그림을 그리고 볼 수 있도록 해 줄 뿐만 아니라 균형 잡힌 시각을 제공한다는 점에서 돋보이지만, 나로서는 요더와 아나뱁티스트의 변혁론을

중화 또는 희석시키는 인상을 지울 수 없다. 보다 적극적인 진술이 없음이 아쉽기만 하다.

다른 하나는 요더의 윤리에 대한 지속적인 오해와 문제제기이다. 그가 분파적(sect)이라는 비판이다. 요더는 현대 신학과 기독교 윤리학에 또 하나의 스캔들이다. 거칠게 구분하자면, 진보와 보수 모두에게 요더는 기피 대상자이다. 예수의 정치적 읽기는 보수주의가 꺼려하고, 예수의 비폭력적 독해는 자유주의가 못마땅해 한다. 기독교가 콘스탄틴주의에 함몰되었거나 깊이 연루되었다는 비판에 대해서는 진보와 보수 양측 모두가 못마땅해 한다. 보수적 또는 복음주의 쪽은 예수를 철저히 따르자는 말에 환호하고, 진보적 또는 에큐메니칼 진영은 예수가 정치적이라는 말에 당연하다는 표정이다. 그러니 요더를 통째로 삼키기도, 그렇다고 내치기도 찜찜한, 뜨거운 감자이다.

요더의 급진성, 그러면서도 그 자신을 스캔들로 만드는 지점은 내가 보기에 두 가지다. 외부를 향해 던지는 요더의 비판이 콘스탄틴주의라는 잣대로 기존의 교회와 신학을 보는 것이라면, 외부에서 요더를 향해 가하는 비판은 그가 지향하는 교회가 결국 분파적이라는 혐의이다. 「예수의 정치학」에서 예수야말로 진실로 정치적인 인물이며, 정치는 교회를 창조한다는 논지에 대해 "존 요더는 분파적이다." 또는 "존 요더는 분파주의자이다"는 반론이 드세다.

이 말이 의미하는 바는 이렇다. 요더의 윤리학은 '퇴거'(withdrawal)의 윤리학이라는 말이다. 즉, 세상을 변혁하기보다는 세상에서 도피하는 것이 요더의 결정적인 문제점이라는 비난이다. 그들이 보기에, 철저한 기독 중심적 윤리는 이 세계를 창조하신 하나님과 그분의 창조 세계에 대한 부인이자 세상에 대한 책임 회피에 다름 아니다. 하나님의 창조에 기반한 윤리의 시각으로 보면 예수의 십자가 구속에 기초한 윤리는 협소하며, 세상에 대한 무책임이다.

요더가 사회 참여를 다소 소극적으로 다룬 것은 사실이다. 이 점은 아나뱁티스트 일각에서도 꾸준히 제기되었던 부분이다. 그러나 단언하건대 세상에 대한 무책임도, 세상으로부터 물러섬도 아니다. 타락한 세상의 시스템과 분명히 대조되면서도 그 세상의 대안으로서의 교회를 말하고자 할 따름이다. 주류의 책임이라는 척도로 보면 요더는 무책임일지 몰라도, 요더를 내재적 시각으로 읽으면, 요더는 '다른' 참여, '다른' 정치를 외친 것뿐이다. 다른 방식으로 참여하고 정치를 했다. 그것의 요약이 다름 아닌 '대조'와 '대안'이다.

하여, 여기서 우리가 다룰 주제는 과연 존 요더는 분파적인가? 세상 변혁을 도외시하는가? 라는 물음이다. 이 점에 관한 나의 주장은 다음 세 가지이다. 첫째, 그런 비판은 주류의 콘스탄틴적 시각에 의해 채색된 오해이다. 둘째, 요더는 세상의 변혁 보다는 교회의 갱신 곧, 교회의 교회다움에 집중한다는 점에서 참여에 소극적인 면이 있다. 마지막으로 요더의 전략 또한 세상을 변혁하는 하나의 중요한 선택이다. 이를 위해 니버의 「그리스도와 문화」와의 대결을 통해 왜 요더의 평화주의가 사회 변혁의 중요한 모델인가를 설명하려 한다.

## II. 요더 vs. 니버 : 분별할 뿐 분리가 아니다.

"H. 리처드 니버는 교회와 사회에 관한 사고에 있어서 그 어떤 후배도 넘어서지 못한 기준을 설정했다"(McClendon, 1988:9). 우리가 교회와 세상의 관계를 숙고할라치면 니버의 「그리스도와 문화」의 프레임을 벗어나기 어렵다. 양자 사이의 관계를 어떻게 정립할 것이며, 세상 속에서 그리스도인의 실존과 교회의 존재 이유를 묻고자 한다면, 우리는 니버에게서 시작해야 한다.

### 1. 니버 : 대립은 대안이 아니다.

우리가 어떻게 묻더라도, 어떤 결론에 도달하더라도 리처드 니버를 우회할 수 없다. 그 대답이 충분하든, 미진하든 대답의 시작은 니버임에 틀림없다. 개혁주의 블록은 니버가 좀 더 철저하게 개혁주의답지 못하고 그의 의제와 방향을 더 치밀하게 밀고 나갈 것을 주문한다면(신국원, 2002), 아나뱁티스트 계열의 학자들은 교회가 세상을 변화시키려는 니버의 염원을 진정으로 성취하는 것은 다름 아닌 존 요더와 아나뱁티스트라고 말한다(Scriven, 1988:9). 니버는 영속적인 문제에 대한 오래된 대답인 셈이다. 그래서 우리 역시 니버에게서 출발하려고 한다. 하지만 결국 우리는 요더에게 도착할 것이다. 또한 그에게서 해묵은 과제에 대한 신선한 대답을 듣게 될 것이다.

요더와 니버의 대면은 복합적이다. 요더는 니버의 그리스도 이해와 삼위일체론적 윤리에 대한 기독론적 반박, 그 맥락에서 그리스도를 문화와 병렬(and)하는 인식 등에 대해 다층적 비판을 던진다. 하지만 이 글의 초점은 니버가 명명한 "문화에 대립하는 그리스도" 유형에 대한 요더의 반박이다(니버, 2007:129). 니버에게는 테르툴리아누스, 톨스토이, 아나뱁티스트, 퀘이커, 평화주의자 등이 이 유형에 속한다. 그는 이들이 그리스도에 대한 철저한 헌신으로 세상과 비타협적으로 살았고, 그 결과 기독교 신앙과 세상은 양립할 수 없게 만들었다고 지적한다.

니버는 이 유형을 "필요하면서도 부적절한 입장"이라고 평가한다. 필요하다는 까닭은 자신의 고백에 충실하다는 점, 종교적 자유를 증대시킨 점, 반문화적 입장을 견지했음에도 불구하고 나름 문화를 개혁하는 역할을 수행했다는 점, 개혁주의 모델을 보완해 준다는 점이다. 세속화된 세상에서의 참여 못지않게 포기하고 한 발 뒤로 물러서는 운동도 중요하기 때문이다. 그렇지 않으면 개인의 경우 기독교 신앙이 성공과 행복을 위한 도구로 전락하기 십상이고, 교회의 경우 정치 참여가 또 하나의 권력 욕구로 변질될 가능성이 농후한 까닭이다(니버, 2007:153-57).

그러나 동시에 적절하지 못하다. 니버가 보기에 우리 인간은 어떠하든지 간에 문화를 피할 수 없다. 물고기가 물을 떠나 살 수 없듯이 말이다. 대립 모델의 기독교인은 겉으로는 문화에 대립하는 척하지만, 누구라도 당대 문화의 영향권에서 벗어날 수 없다. 테르툴리아누스에게서 스토아 철학이, 톨스토이에게

서 루소의 영향이 물씬 풍겨나는 것도 바로 그 때문이다. 그들 자신도 악하다고 배격한 바로 그 문화의 일부이며, 그 문화에 적응해서 살아갈 수밖에 없다. 급진주의자들도 그 시대의 아들일 수밖에 없음에도 불구하고, 그들은 스스로 자신이 어디에 있는지, 무슨 일을 하는지 제대로 모르고 있다는 것이 니버의 주장이다. 과연 그런가?

## 2. 요더 : 분리가 아니라 분별이다.

박준식에 따르면, 니버와 요더는 창조적 긴장 관계이다(Joon-Sik, 2003:332-44). 니버가 교회의 우주적 성격과 맥락을 강조한다면, 요더는 대안 공동체로서의 교회에 관심이 있으며 맥락보다는 내용 중심의 윤리학에 강조점이 있다. 사실, 모든 신학은 그것이 태어나고 성장하고 발전했던 시대의 산물이다. 그러기에 태생적으로 존재론적인 한계가 있다. 어느 일방이 절대적으로 옳을 수 없고, 상대에게 배우는 겸손함이 필요하다.

두 사람이 공히 인정하는 바는 다양성이다. 니버가 불온하고 위험하다 내동댕이 쳐오던 그간의 통념을 깨트리고 급진적 종교개혁과 평화주의를 적대시하지 않은 점, 그리고 교회가 사회와의 관계를 맺을 때 선택할 수 있는 하나의 옵션으로 인정한 것만으로도 높게 평가할 수 있겠다. “이 유형들이 서로 완전히 배타적인 관계가 아니라는 점과, 이 다양한 입장의 여러 지점에서 화해하는 게 가능하다.”(니버, 2007:363) 어느 하나만 일방적으로 옳은 것이 아니라, 서로 경쟁하며 함께 협력해야 한다.

요더도 다르지 않다. 그 역시 교회가 세상을 변화시키는 다양한 유형이 있었다고 말한다. 지난 역사를 복기하면, 교회와 사회는 단 하나의 범주로 묶을 수 없는 수다한 방식으로 관계를 맺어 왔다. “개혁의 역사에서 많은 개혁 모델들이 존재해 왔다”(Yoder, 1997:157). 니버의 다섯 유형만으로 설명할 수 없으리만치 다양하다. 교회는 계속 개혁되어야 하고 개혁된 교회가 세상을 개혁하는 법이다. 세상을 개혁하는 방식은 교회의 정체성을 반영하기 마련이다. 때문에, 교회와 사회의 상관관계는 획일적이지 않다.

그럼에도 불구하고 요더는 니버의 논증에 상당한 불만을 토로한다. 먼저, 니버는 자신의 입장에 대해서 편파적이라고 비판한다. 다른 모델과 달리 개혁주의적 모델에 대해서는 어떠한 단점도 명시적으로 언급하지 않는다. 자신의 논거를 뒷받침하기 위해 사용한 요한복음서도 개혁주의 모델이라기보다는 오히려 대립 모델에 가깝다. 그리고 개혁주의를 제일 뒤에 배치함으로서 암묵적으로 이 유형이 최고의 대답이라는 생각을 심어준다.

또한 니버가 명명한 ‘대립 유형’(against type) 또한 정확한 명칭이 아니다. 오해와 왜곡의 산물일 뿐이다. 대표적으로 톨스토이가 그렇다. 톨스토이는 문학은 물론이거니와 학교와 농촌, 그리고 러시아의 변화를 위해 고군분투했다. 그런데도 니버는 톨스토이를 세상과 대립하고 세상으로부터 도피한다는 뜻에서 이름을 붙인 분리 모델의 대표자로 만들어 버렸다. 정확하게 말하면 이렇다. 톨스토이는 세상에서

분리된 것이 아니고 다른 방식으로 살았을 뿐인데, 세상은 자신의 지배적인 패턴과 습속을 멀리하는 그를 급진주의자다, 분리주의자다, 도피주의자다, 라고 낙인찍었던 것이다.

또한 평화주의자들은 전쟁과 폭력이 횡행하는 한복판에서 평화를 외치고, 평화를 일구어가는 헌신적 노력을 기울이고 있다. 그런데도 그리스도의 주되심에 전적인 충성을 다하느라 세상과 동떨어졌다고 비판한다. 니버는 그런 노력이 일부 세상을 바꾸는 데 기여했음을 인정하면서도 계속해서 세상으로부터 은둔하고 있다고 말한다. 이것은 자기모순이다. 이 유형에 대한 오해와 왜곡일 따름이다. 세상과의 대립이 아니라 대조일 뿐이다.

정작 문제는 다른 곳에 있다. 니버의 유형론으로는 세상을 변혁하는데 불충분하다. 요더는 니버가 그리스도와 문화라는 두 개의 키워드를 문제 삼는다. 그것은 양자의 관계를 설명하기에 너무 획일화되고 일반적이다. 다양한 문화적 현실과 타락한 세상을 염두에 두면, 그것을 예수의 주되심 아래서 적절하게 분별하는 것이 더 중요하다. 예컨대, 때로 극장에 얼씬도 하지 않는 것이 요구되나 어떤 때는 극장이 복음과 교회를 섬기는 방편일 수도 있다. "우리에게는 이것이냐/저것이냐가 아니라 어떻게? 그리고 언제?를 묻지 않으면 안 된다"(Yoder, 1996:86). 구체적인 정황을 고려하지 않으면 변혁은 사변과 추상이 되고 만다. 요더는 문화와의 분리가 아니라 문화를 분별하자고 한다.

이 지점에서 스탠리 하우어워스(Stnaley Hauerwas)는 흥미로운 반박을 한다. 아나뱁티스트들은 세상에서 따로 떨어져서 살 의도가 전혀 없었다. 자신들의 의사와 상관없이 박해를 받았고, "캘빈파나 루터파, 로마 가톨릭파에게 살해되었다"(Hauerwas, 2008:59). 그들은 다만 공동체의 생존과 자녀의 생명을 보존하기 위해 도망갔을 뿐이다. 그러므로 그들은 "도피하지 않았다. 다만 쫓겨난 것이다." 주류 교회는 그리스도의 주되심에 전일적인 충성과 교회의 교회다움을 위한 타협 없는 헌신을 폭력적으로 배척한다. 그러면서도 "너희는 왜 세상에서 도망가는 것이냐, 세상을 향한 창조주 하나님을 잊었단 말이냐?"라고 조롱한다.

애당초 문화로부터 분리된다는 것은 불가능하다. 요더도 확신한 바와 같이, 우리는 문화의 일부이고 시대에 소속된다(Yoder, 1965:36-39). 니버가 간파한 것과 같이 자신이 속한 사회에서 이탈한 채 누구라도 살아갈 수 없다. 모두 자기 나름의 사회를 형성하고, 그 안에서 살아간다. 그리스도를 따른다는 것, 예수님이 유일한 주님이라고 고백하는 것은 사회 안에서만 가능하다.

그러나 그 고백의 양상은 다를 수 있다. 요더는 평화주의적 신념을 따라 사회를 폭력과 전쟁으로부터 구출하자는 말 역시 또 하나의 참여 방식이다. 급진적이고 평화주의적 실천은 세상과의 분리가 아니다. 기존의 주류와는 완연히 다른 방식의 참여일 뿐이다. 주되심 하에서 분별하여 참여하는 것이 관건이다. 주되심에 충실한 교회는 존재 그 자체로 대조된다.

## III. 콘스탄틴주의가 분파주의다.

지금까지 니버의 비판을 중심으로 보았다면 이제 요더가 반격을 가할 차례이다. 요더는 자신과 아나뱁티스트가 '분파주의'라는 비판에 오히려 주류 교회가 분파주의에 함몰되었다고 응수한다. 그의 진단에 따르면 주류 개신교가 아이러니하게도 분파가 된 것은 콘스탄틴주의 때문이다. 그러나 반박만으로는 부족하다. 새로운 이해와 대안이 제시되어야 한다. 우선 요더의 반론을 먼저 살피고, 그 다음 요더의 대안을 토론에 붙여보려 한다.

니버에 대해 요더는 의외의 대답을 제출한다. 요더 자신이 아니라 오히려 니버가 분파주의라는 것이다. 니버와 주류 기독교가 분파주의라는 생뚱맞다 싶은 말이 성립하기 위해서는 전제가 하나 있다. 그것은 분파주의의 재정의이다. 요더에게 기독교 신앙은 보편적(catholic)이다. 즉, 교회와 신자가 자신이 위치한 지역이나 국가, 자신이 속한 계급과 민족, 그리고 성(性)이나 외모, 경제적 수준으로 자신과 타인을 비교하고 평가하고 대우하는 것은 기독교 복음의 보편성을 심각하게 훼손한다. 예수의 복음은 외모로 사람을 차별하지 않는다. 하나님은 악인이든 선인이든 간에 고루 사랑한다.

그럼에도 복음을 복음 외적인 요소로 제한할 때 그것은 기독교의 보편성을 깨트리고, 보편교회를 분열시킨다. 하나님의 우주적 교회를 특정한 집단과 동일시하는 것은 복음의 축소이고, 이것이야말로 분파주의의 전형이다. 니버가 일반 사회와 격리를 선택한 공동체, 그곳에서 자신의 순수성을 강변하는 집단이 분파라고 본다면, 요더는 드넓은 하나님 나라의 지평을 개별적인 한 사회의 이익과 이해와 일치시키는 것이 분파라고 규정한다.

> 만일 신약성서와 함께 우리가 교회의 일치를 신앙의 보편적 연대로 이해한다면, 진정한 분파주의는 다름 아닌 국가에 속박되고 국가와 동일시된 교회이며, 그것이 성경적 의미에서 비기독교적 분열임을 알게 된다 (Yoder, 2011: 69).

니버의 주장을 뒷받침하는 지렛대는 콘스탄틴주의다. 요더에 의하면, 콘스탄틴주의는 세상과의 동일시이다(Yoder, 1998:154). 그로 인해 기독교의 고유한 가치가 약화되고 타협을 하고 말았다. 그 결과는 세상의 변혁이 아니라 도리어 세상에 의한 교회의 변질이다. 여기서 초점은 콘스탄틴주의가 복음과 교회의 보편성을 흩뜨려놓았다는 것이다. 교회가 특정 사회와 그 이데올로기와의 연합하게 되면, 복음을 그 사회만을 위한 것으로 축소시킨다. 즉, 복음이 모든 사회, 모든 사람을 위한 복음이 아니라 일부 사회와 일부 사람을 위한 복음으로 협소해지고 만다.

왜 그런가? 요더는 콘스탄틴주의 역사를 일별하면서 답변한다. 종교개혁자들이 교회의 개혁을 위해

국가의 왕이나 지역의 영주들과 도시의 의회의 도움을 받은 것과 그로 인해 국가-교회(nation-state)를 만든 것이 단적인 예시가 된다고 말한다. "기본적인 콘스탄틴적 비전은 남아 있다. 다만 스케일이 지역으로 훨씬 작아졌을 뿐이다"(Yoder, 1984:142). 로마제국 전체와 동맹을 맺었던 교회가 지역적으로 더 축소된 국가와 연합하였다. 이것은 개혁 운동이 콘스탄틴주의에 잠식되었고, 교회가 분파화 되었다는 증거이다.

초기의 콘스탄틴주의가 지역이나 영토와 관련 있었다면, 이후는 이념과 연관이 있다. 근대 이후 정교분리가 정착이 되면서 제도나 기관으로서의 연합은 약화되고 정신, 도덕의 일치가 두드러진다. "교회와 국가 도덕과의 동일시는 비록 제도적으로 분리되었을지라도 잔존한다"(Yoder, 1984:142). 계몽주의와 프랑스 혁명과 같은 시대사적 정신들, 혁명과 해방 이데올로기가 종교가 되었다. 더 좋은 권력과 계급, 시스템이 하나님의 뜻에 부합하게 만들고, 그리스도인이 충성해야 할 것으로 회자되었던 것이다.

그러므로 처음부터 콘스탄틴주의는 분파적이었다. 콘스탄틴의 로마와 자신을 동일시한 교회는 분파가 되기를 자처한 셈이다. 왜냐하면 로마제국이 지구 전체가 아니기 때문이다. 그들 당시의 지리적 이해에서 보더라도 그것을 유럽으로 제한하더라도 제국의 경계선 밖에 다양한 이민족이 존재했다. 로마의 편을 들게 된 교회는 로마제국의 원수를 자신의 원수로 규정하고 로마의 전쟁을 하나님의 이름으로 지지하였다. 이것이야 말로 분파주의가 아니고 무엇이란 말인가? 그러기에 콘스탄틴과 동맹을 맺은 일체의 교회는 분파주의이다.

하우어워스는 사회에 대한 교회의 독특성과 대조성을 강조하는 주장을 분파주의라고 비판하는 이들을 도리어 '부족주의'(Tribalism)라고 응수한다. "사람들이 교회보다는 미합중국이나 로마 제국, 쿠바, 남아프리카 공화국에 훨씬 더 큰 충성을 바치게 될 때에 부족주의가 생겨난다"(Hauerwas, 2008:242). 하나님 나라와 초국가적, 초인종적, 초문화적인 복음의 보편성을 특정 국가로 축소하고, 특수한 조직의 문제로, 그리고 특수한 이해 관계로 제한하는 것이야 말로 부족주의가 아니고 무엇이란 말인가?

하우어워스의 말은 요더의 생각을 반향한다. 우리가 자신이 속한 국가에 충성을 다한다면, 다른 그리스도인은 자신의 국가에 충성을 다해야 마땅하다. 그럼에도 우리는 적성국가에 충성하는 것을 허용하지 않는다. 그것은 이기심이고 편파적이다. 분파적이다. 요더는 짓궂게 묻고 대답한다. "우리의 국적은? 그리스도인"(Yoder, 1985:25). 그리스도가 아니라 자기 시대의 정신과 국가의 이익을 하나님의 영광에 우선할 때, 또는 하나님께 영광 돌린다는 미명 하에 시대의 정신과 국가의 이익 추구를 합리화할 때, 바로 그것이 분파주의요, 부족주의이다.

한편, 요더는 복음의 보편성을 축소하는 콘스탄틴주의가 분파적이라고 일갈하면서도 반대로 복음에 무엇인가를 보태는 것도 분파라고 비판한다. 계시록의 어법으로 말하자면, 콘스탄틴주의는 하나님의

계시에 무엇을 더하거나 감하는 행위이다.

> 만일 내가 예수의 권위에 특정한 교회를 더하고(plus), 예수에 상식을 더하고, 예수에 내 자신의 통찰을 더하고, 예수에 특정한 신조에 따르는 유산을 더하고, 그것들에 헌신하다고 말하면, 그러니까 예수 외에 어떤 여분의 것을 덧붙이는 것이야말로 구조적으로 분파주의자이다(Yoder, 2011:138).

예수의 주되심은 내가 최종심급에 있어서 충성을 누구에게 바치는가를 말한다. 하나님과 맘몬 중에서 어느 하나를 더 사랑하고 중요하게 여길 수밖에 없다. 예수의 말이다. "너희는 하나님과 재물을 아울러 섬길 수 없다"(마 6:24, 새번역). 하나님이 아닌 것들, 하나님을 대신하거나 하나님만큼의 권위와 가치를 지니지 못하는 것들이 하나님과 동일하게 병렬될 때, 그것은 두 주인을 섬기는 우상에 다름 아니다. "아무도 두 주인을 섬기지 못한다."

기존의 윤리학이 범한 오류가 바로 이것이다. 예수는 유일한 규범으로는 뭔가 부족하고, 다른 어떤 것이 필요하다는 생각, 그것을 전통적으로 자연신학이라 부른다. "예수가 윤리의 궁극적 규범이 아니라면, 윤리에 관한 성찰을 위해서는 또 다른 영역 혹은 다른 사고의 형식으로 연결하는 다리 혹은 통로가 필요해진다"(Yoder, 2007:32-33, 48-49). 덧붙여지는 것은 자연, 이성, 창조, 실재 등이다.

과연 이것들은 윤리적으로, 과학적으로 궁극적 규범에 값하는 것일까? 종교적 차원에서 예수가 유일한 구원자라면, 윤리적으로도 유일한 규범이라는 것은 자연스러운 논리적 귀결이다. 그렇다면 그것들은 과학적으로도 충분한가? 우리는 그것들이 갖고 있는 나름의 합리성을 존중해야 한다. 그러나 이성과 자연은 순수하게 객관적이거나 합리적이지는 않다. 누구에게나 자명하거나 보편적이지 않다는 말이다. 어떤 이성인지, 누구의 이성인지를 묻지 않으면 안 된다. 이성이라고 하는 것도 그것의 사회 경제적 차원이나 권력 의지, 무의식에 따라 다른 형태의 이성으로 발현된다. 이성은 지역적이고 계급적이다. 그러하기에 하나님의 창조물 일부를 끌어다가 하나님을 증명하고 설명하려는 일체의 시도는 분파주의다.

신원하는 요더를 분파주의로 보되 세상을 위한 분파주의라고 설명한다(신원하, 2003:46-47). 그 근거는 초대교회를 연구하는 몇몇 성서신학자들의 주장이다. 그들에 의하면 초대교회는 분파주의였다. 세상과 뚜렷하게 구별된 경계선을 그으면서도 세상에 긍정적인 영향을 미쳤다고 주장한다. 사실 이 점은 니버도 인정하는 바이다. 의도하지는 않았지만 변혁을 가져왔다고 말이다. 그래서 요더는 '세상에 반하는 분파주의'가 아니라 '세상을 위하는 분파주의'라 평가한다.

신원하의 생각은 니버와 견주어 보자면 진일보한 측면이 있다. 니버는 급진주의자들이 세상의 변화에 상당한 영향을 미쳤다는 것을 인정하면서도 그들은 세상으로부터 등진 사람이라는 주장을 굽히지 않고 고집한다. 이에 반해 신원하는 보다 긍정적으로 평가한다. 그들은 분파적 삶의 양식을 보인 것이

사실이다. 허나, 세상과 동떨어지지 않고 세상 복판에서 세상과 구별된 삶을 살아냈다. 바로 그 점에서 세상 한 가운데 있으면서도 세상과 어중간하게 동일시하는 현대 교회에 경종을 울린다고 긍정적으로 평가한다.

그러나 분파주의라는 용어를 끝내 떨치지 못한다. 즉, 그것이 어떠한 존재이고 역할을 하든지 간에 결국 분파주의라는 말이다. 분파주의라는 명칭을 요더에게 사용하는 순간, 지금껏 관례적으로 통용된 분파라는 개념에서 벗어날 수 없다. 또한 요더는 자기 스스로를 결코 분파적이라거나 분파주의라고 생각한 적이 없다. 정직하게 말하면 한때나마 요더도 자신을 분파라는 용어로 파악한 적은 있다(Nation, 2006: 152.fn.17.). 그럼에도 전체적으로 볼 때, 요더는 기독교 신앙은 물론이거니와 자신을 에큐메니칼, 즉, 보편적이라 확신하는 태도를 철저히 견지하였다.

## IV. 대립이 아니라 대안이다.

외려 주류가 분파주의라는 요더의 반론은 상당히 매섭다. 하우어워스는 니버의 유형론을 극복한 점을 요더의 가치요 장점으로 꼽는다(Hauerwas, 1981:214). 요더는 니버가 강고하게 구축한 '도피냐 책임이냐'의 구도를 해체시켰다. 지금까지는 잘못된 프레임에 갇혀 버림으로써 급진적 종교개혁 운동과 관련한 논쟁이 벌어지면, 무책임한 분파주의라는 비난과 함께, 변명하기 급급한 궁색한 궁지에 몰리곤 했다. 물리적으로 상당한 압박과 핍박을 받았을 뿐만 아니라 논쟁의 구도를 선점하지 못한 탓이다. 그러나 요더의 혁명성 또는 혁신적 사유는 이런 형국을 일거에 뒤집어 버렸다.

### 1. 개념의 재규정 : 신실함 vs 비신실함

요더는 토론의 지형 전체를 뒤흔들거나 또는 프레임 자체를 뒤집는다. 그는 아예 논쟁의 구도 자체를 '책임 vs. 무책임'에서 '신실함 vs. 비신실함'으로 바꾸어 버린다. 그렇게 되면 '책임 vs. 무책임 구도'는 자동적으로 해체되고 만다. 그리하여 '참여할 것이냐 말 것이냐'가 아니라 '어떤 참여인가? 어떻게 책임을 다할 것인가'를 묻게끔 만들었다. 니버가 이분법의 기준을 '책임'으로 잡았다면, 요더는 이분법의 척도로 '신실함'을 제시한다.

우선 책임이라는 용어가 지닌 위험과 오류를 지적한다. 그는 다음과 같이 말한다.

> 현대의 표어는 "책임"이란 용어이다. 이 용어는 극도로 위험한데, 그것이 말하는 내용의 문제가 아니라, 그것이 논점을 교묘히 피한다는 것과 모호성 때문이다. 중요한 문제는 그리스도인이 사회 질서에 대해 책임

이 있는가가 아니라, 그 책임이 무엇인가이다(Yoder, 2011:77-78).

그러니까 그 책임이 무엇인가를 살피지도 않고 무조건 책임질 것을 요구하기 때문에 '책임'이라는 용어가 위험하다는 말이다. 책임지는 다양한 방식이 존재함에도 불구하고, 기존의 주류가 설정해 놓은 방식으로 책임적 행동을 하지 않으면, 무책임하다고 비난한다. 니버는 톨스토이를 문화와 대립하는 유형에 포함시키면서 그를 "문화를 배척하는 톨스토이"라고 명명한다(니버, 2007:142). 우스꽝스럽다. 톨스토이는 당대의 주류 문화를 거절했을 뿐이다. 누구나 나름의 책임을 다한다. 어떤 책임이냐의 문제이지, 결코 책임을 질 것이냐는 문제가 아니다.

오류인 까닭은 복음을 위반할지라도 책임감에서 비롯된 행동을 하기 때문이다. 기성 질서는 책임을 다하라고 다그친 다음, 그 책임이 어떤 책임인지를 결코 캐묻지 않는다. 더 나아가 성경 외적인 것에 토대를 둔 실천을 요구한다. 이는 앞서 말한 대로 복음을 축소하거나 무언가를 더하게 만든다.

요더는 새로운 구도를 제안한다. 신실함 vs. 불신실함이다. 그리스도인에게서 실제적인 긴장은 그리스도와 문화의 관계가 아니다. 영적인 그리스도와 육적인 세상 사이의 대결이 아니다. 오히려 그리스도에 헌신한 바에 따라 문화적 표현을 찾는 이들과 자기 신앙과는 일정 정도 모순을 감수하고 다른 것에서 윤리적 기준을 추구하는 이들 사이의 대결이다(Yoder, 1996:74). 세상이 계산하는 바, 효율성을 버리고 십자가의 신실성을 좇는다. "예수는 하나님의 원수 사랑에 너무나도 신실하신 나머지 그가 택할 수도 있었던 모든 효율성을 포기하셨다"(Yoder, 2007:400). 이것이 세상과 대조되는 대안적 삶의 양식이다.

이러한 구도는 우리에게 해방감을 안겨준다. "신실하지만 부적절한 이원론과 적절하지만 불신실한 타협 사이에서 항상 선택해야만 한다는 느낌에서 우리를 자유롭게 해줄 것이다(Yoder, 2012:105-06)." 니버는 전통적인 주류 입장이 현재의 현실에 적절하기는 해도 신앙고백에 충실하지 못한 타협을 할 수밖에 없다고 본다. 반면에 소수 입장은 성경과 고백에 충실하지만 그것이 현실에 그다지 쓸모가 없다. 니버는 우리를 이 딜레마에 꼼짝없이 가두었다면, 요더는 그 딜레마에 빠진 우리를 해방시킨다. '코끼리를 생각하지 말라'는 한 문장으로 프레임의 중요성을 설파했던 조지 레이코프의 관점을 빌리면, 니버의 구도 자체를 잊으라는 말이다. '책임 vs. 무책임'은 잊으라 가 아니라 '신실함 vs. 비신실함'을 기억하라, 이다.

요더가 제안한 바, 기독교 신앙에 신실함이 실제적으로 사회를 변혁할 수 있을까? 제임스 데이비슨 헌터(James Davison Hunter)는 그렇다고 확언한다. 사회학자로서 그는 미국의 기독교가 사회를 변혁하는 데 실패한 요인을 콘스탄틴주의로 지목하고, '신실한 현존'을 대안으로 제시한다. 기독교인이 세상을 바꾸겠다는 주장의 이면에 세상에 대한 지배와 통제를 할 수 있다는 암묵적 전제가 작동하고 있다. 이것이 오해인 까닭은 기독교인의 1차 과제는 하나님을 예배하는 것이고 그것에 비해 세상에 정의를 실

천하고, 평화를 일구는 행동은 이차적이기 때문이다(Hunter, 2014:421). 그런 점에서 지금까지 내가 요더 사상을 설명했던 바와 일치한다고 말할 수 있다.

그럼에도 헌터가 보기에 요더를 위시한 아나뱁티스트 계열의 학자들은 여전히 분리주의적이다(Hunter, 2014:248-52). 국가와 전쟁, 자본주의 등에 대한 비판과 반대를 위해 종말론적 언어를 사용한다는 것은 지나치게 정치화된 것이고, "이상적 교회와 상관없는 일체의 것에 대한 그들의 철저한 적대감"의 발로라고 비판한다. 그는 세상 한 복판에서의 신실한 현존이란 세상과의 분리도 아니고, 일치도 아닌 구별을 주장하는 것일 테고, 분리의 대표적 케이스가 바로 요더인 듯 하다.

하지만, 종말론적이라고 해서 '철저한 적대감'을 가진다면, 요한계시록의 세계관을 우리는 어떻게 판단해야 하는가? 다소 주관적인 판단이지만, 세상과의 구별됨을 적대감으로 읽기는 어렵다. 양보하여, 그 구별됨이 분리로 읽혔다고 하더라도, 세상에 대한 적대감을 뿜어낸다는 것은 헌터의 과장된 주장이다. 바로 앞에서 요더는 세상과의 분리가 아니라 분별을 주장했다는 나의 해석이 옳다면, 오히려 헌터가 요더에 대해 적대감을 품고 있는 것은 아닐까?

## 2. 실천의 상상력 : 어떤 책임? 어떻게 책임?

요더의 새로운 이분법은 윤리적 자유를 선사할 뿐만 아니라 윤리적 상상력도 발휘하게끔 한다. 그냥 책임을 지라고 등을 떠밀면서도 정작 어떻게 하라는 것인지 침묵하는 것은 당황스럽다. 반면에 주되심에 충실하면서도 어떤 책임, 누구의 책임인가를 묻는 것은 자유로운 상상을 허용한다. 책임 vs. 비책임은 단순명료하다. 허나, 경직되어 있어서 실제 현장을 설명하지 못하며, 도리어 무책임한 선택으로 이끈다. 반면 신실함 vs. 비신실함은 유연하다. 어떤 책임을 질 것인지를 우리에게 묻는다. 다양한 선택과 책임의 가능성을 열어준다. 특정한 시공간이라는 제약을 고려하면서 어떻게 책임을 질 것인가를 물음으로써 우리는 다양하고도 창의적인 상상력을 발휘하게 된다.

기존의 상상력에 의하면, 평화주의는 무책임한 행동이다. 전쟁 한 가운데서 책임적 행동은 전쟁 참여이다. 양심에 따른 병역거부는 무책임하기 짝이 없다. 허나, 요더의 제안을 따른다면, 반드시 전쟁에 동조하고 참전하는 것만이 책임있는 행동은 아니다. 요더의 평화주의 역시 하나의 책임적 행동이다. 평화주의적 신념은 전쟁이 발발한 현장에서 떠나는 것이 아니라 바로 그 자리에서 평화를 증언하는 삶이다. 그것 또한 사회 질서를 위해 기독교가 선택하는 하나의 길이다(Yoder, 1955:113).

그러니까 왕이나 최고 관료가 되어서 사회적 영향력을 가져야만 사회를 바꿀 수 있다는 진부한 상상력으로부터 탈주해야 한다. '고지론'이라는 이름으로 널리 퍼진 이 담론 속에는 은밀히 숨어 있는 성공과 승리에 대한 야망이 도사리고 있기 때문이다. 그것은 사회를 바꾸기는커녕 바꾸려고 하는 자가 오히려 바뀌게 되고, 사회의 일부로 편입되고, 권력의 주인이 아니라 종이 되는 길이다.

또한 요더의 새로운 구도에 따르면, 지금까지와는 확연히 다른 상상력이 가능하다. 그는 누가복음 22장 25절 이하에 나온 예수와 제자의 대결을 통해 설명해 준다(Yoder, 2007:80-81). 제자들은 예수가 '왕'이 되어서 세상을 바꿀 것이라고 기대한 반면, 예수는 '종'이 되어서 세상을 바꿀 수 있다고 선언한다. 그리스도는 '왕'이시지만 '종'이 되어 세상을 바꾸셨다. 그러나 그리스도교는 '종'이지만, '왕'이 되어 세상이 되어 버렸다.

지배와 통치가 아니라 섬김과 나눔이 제자도의 요체이다. 제자가 된다는 것은 대가를 지불하고, 세상과는 분명하게 구별된 다른 삶의 방식을 산다는 의미이다. 이것은 억지로나 의도적으로 다른 집단과 구별 지으려는 몸짓이 아니다. 예수의 주되심에 충성하겠다고 결심하는 그 순간, 그는 세상과 달라진 것이다. 자기 존재와 운명을 건 신앙 고백이기 때문이기도 하거니와, 세상은 자신의 신앙 고백에 충실한 그를 이전과 달리 보게 된다. 그는 달라졌고, 변한 그를 세상도 다르게 본다.

> 그 차별성은 제의적 혹은 의식적 분리가 아니라 세상의 삶에 참여하면서도 거기에 동화되지 않는 삶의 질의 차이다. 바로 이러한 사실로 인해 이 공동체는 존재하는 모든 권력에 대한 불가피한 도전이요, 새로운 사회적 대안의 출발점이 되는 것이다(Yoder, 2007:81).

전쟁과 폭력을 정당화하고, 기성 질서의 일부로 편입되고 마는 콘스탄틴주의는 세상을 변화시키기는커녕 세상에 동화되게 한다. 그런 점에서 기존 교회와 기성 윤리학이 도리어 분파가 되는 것은 그리 이상한 일이 아니다. 요더는 주되심에 충실하면서도 세상의 폭력과 무력과 구별된 방식을 실천하자고 한다. 그것은 세상에 대한 하나의 책임 있는 행동이며, 세상과 다른 상상력을 요한다. 존 요더는 분파주의자가 아니며, 평화주의는 세상을 변혁하는 윤리학이다.

## V. 결론

지금까지 요더의 평화주의가 사회 변혁을 위한 하나의 모델일 수 있다고 주장하였다. 이를 위해 II에서는 그와 대척점에 서 있다고 할 수 있는 리처드 니버와의 대화를 시도하는 방법으로 요더의 견해를 뚜렷하게 부각시켜보았다. 분리나 후퇴가 아닌 대조와 대안을 추구한다는 점에서 요더의 평화주의는 사회 변혁 모델임에 틀림없다고 하였다. 그럼에도  요더의 평화주의는 분파주의라는 끊이지 않는 비판이 제기되었는데, III에서 반박하였다. 요더와 아나뱁티스트를 분파적이라고 몰아세우는 그들이 도리어 교회의 보편성을 약화시키고, 교회와 기독교 신앙을 특정한 국가와 사회와 동일시하는 부족주의에 함

몰한다고 해명하였다.

IV에서는 교회가 사회에 흡수되거나 동화되는 것도 아니며, 그렇다고 세상과의 분리와 도피는 더 더욱 적절한 전략이 아니고, 세상과 구분되는 대조성을 지니는 대안 공동체가 될 때에 사회 변혁적이라고 주장하였다. 요더는 일관되게 예수의 주되심, 하나님의 하나님되심에 입각해서 세상 한 가운데서 순종할 것을 요청한다. 일각의 오해와 달리 그의 전 생애와 전 저작은 세상과의 상관성 속에서 이루어졌다.

마크 네이션(Mark Nation)은 요더가 일생 동안 교회와 세상의 구분, 그러니까 세상과 다른 교회의 정체성을 강조했다고 말한다(Nation, 2006:157.f.n.31). 다만 세상과 엄연히 구분되는 믿음의 독특성을 고수하면서도 충분히 그리고 자유롭게 믿음을 실천할 수 있다. 그 강조가 초창기에는 기독교 윤리의 독특성(distinctiveness)에 있었다면, 후기에는 다름(difference)을 부각시키는 방향으로 변화가 있다.

그럼에도 요더는 사회 참여에 소극적인 면이 있다. 요더의 사위이기도 한 톰 요더 뉴펠드(Tom Yoder Neufeld)는 요더가 에베소서에서 말씀의 검을 오해한 측면이 있다고 말한다(Neufeld, 2002:303). 여기서 검은 로마의 단검이 아니라 전사(warrior)인 하나님의 긴 칼이다. 따라서 이 칼은 세상에 대한 무저항이나 불관여가 아니다. 그럼에도 요더는 이 칼을 방어적인 것으로 해석한다(Yoder, 2007:350). 전쟁과 사형의 도구가 아니라는 것에 방점을 두고 이해한다.

또한 요더가 그리스도인의 책임을 세상에 대한 직접적인 책임 보다는 증인으로서 간접적인 책임에 국한한 면도 있다(Reimer, 1998:13). 성령의 검을 요더 뉴펠드와 같이 에베소서 텍스트가 말한 바 대로, 보다 능동적으로 해석하고, 신적 전사와 같이 세상과 대결을 마다하지 않는 적극적인 참여가 바른 성경이해이며, 추구해야 할 실천일 것이다.

그리고 요더가 지닌 소극성과 함께 그의 삶이 지닌 치명적 문제를 거론하지 않을 수 없다(존 로스, 2018). 요더의 윤리가 사회 변혁적이라는 나의 주장은 그의 지속적이고 광범위한 성추행에 의해 무색해질뿐만 아니라 아예 원천 부정될 수 있다는 점을 인정한다. 그것은 어떠한 말로도 변호될 수 없는 폭력이다. 그 자체로도 악한 일일 뿐만 아니라 비폭력평화주의자인 자신의 신학을 스스로 부정하고 허무는 모순이다. 요더는 정작 자신의 삶에서는 변혁적이거나 평화주의적이지 못했다. 그럼에도 요더의 윤리를 말할 수 있는지, 게다가 사회 변혁적이라는 주장이 가능한지에 관한 토론은 복잡한 고차방정식이다. 적어도 학문적 영역에서의 토론은 가능하고 가능해야 하지 않을까?

우리는 앞에서 두 가지를 물었다. 하나는 '존 요더의 신학과 윤리는 분파주의인가?'라는 것이었다. 이 점에 관해 대답은 분명하다. 요더는 분파주의자가 아니다. 세상 속에 있으나 세상과 다른 방식의 책임을 수행하려고 하는 요더가 결코 분파주의일 리 없다. 오히려 니버에게서 보듯이 주류 윤리학이 보편적인 복음을 특정한 한 집단의 이익과 동일시하는 것이 분파주의이다.

다른 하나는 '요더의 윤리가 세상을 변혁하는가?'라고 물었다. 니버는 요더가 위치한 평화주의와 아

나뱁티스트를 주류 신학을 보완한다는 점에서 필요한 이론이기는 하지만, 세상과 담 쌓고 살고자 한다고 비판한다. 허나, 평화주의는 폭력이 본질인 세상과 대결한다. 오히려 세상을 변화시킨다고 대답할 수 있겠다. 그러나 능동적으로 참여를 독려하기보다는 소극적인 참여에 머문 감이 없지 않다. 사회의 변혁보다 교회의 회복에 주안점을 가진 요더의 자연스러운 귀결일지도 모르겠다.

공지영 소설을 영화화한 "도가니"에서 한 여자 주인공은 말한다. "우리가 싸우는 건 세상을 바꾸기 위해서가 아니라 세상이 우릴 바꾸지 못하게 하기 위해서예요." 교회를 다닌다는 것만으로, 갖가지 종교적인 행동을 꼬박꼬박 수행한다는 단 하나의 이유만으로 자신이 그리스도인이라고 확신하고, 또한 그리스도인이기에 세상을 변화시켜야 한다고 믿는 우리에게 요더는 말한다. 세상을 바꾸기 전에 너 자신을 먼저 바꾸라고. 세상을 바꾸기 전에, 세상을 바꾼다고 하는 교회 자신이 먼저 변화되어야 한다. 그 자체, 그 과정, 그 결과로 세상의 변화를 목격할 것이다.

"이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함"

## 참 고 문 헌

김기철 역(2008). **하나님의 나그네된 백성**. Hauerwas, Stanley. & Willimon, William.(1989). *Resident Aliens*. 서울: 복 있는 사람.

[Kim, K, C.(2008). Resident Aliens. Seoul: The Blessed People Publishing Company. Trans. Hauerwas, Stanley. & Willimon, William.(1989). *Resident Aliens*. Nashville: Abingdon Press.]

김기현(2002). 개혁주의 세계관 비판과 변혁 모델의 다양성. 「**신앙과 학문**」, 8(2), 7-37.

[Kim, K. H.(2002). The Critique of Christian Worldview and Plurality of Transformational Model. *Faith & Scholarship,* 8(2), 7-37.

김기현 역(2011). **근원적 혁명**, Yoder, John H.(1971). *The Original Revolution*. 대전: 대장간.

[Kim, K. H.(2011). The Original Revolution. Daejeon: Daejanggan. Trans. Yoder, John H.(1971). *The Original Revolution*. Scottdale: Herald Press.]

김기현 역(2012). **국가에 대한 기독교의 증언**, Yoder, John H.(1964). *The Christian Witness to the State*. 대전: 대장간.

[Kim, K. H.(2012). The Christian Witness to the State. Daejeon: Daejanggan. Trans. Yoder, John H.(1964). *The Christian Witness to the State*. Newton: Faith and Life Press.]

김복기 역(2018). 야수의 송곳니를 뽑다: 존 하워드 요더의 성추행과 권력남용에 대한 메노나이트의 반응. Roth, John(2015). *Defang the Beast: Mennonite Response to the John Howard Yoder's Sexual Abuse*. 대전: 대장간.

[Kim, B. K.(2018). *Defang the Beast: Mennonite Response to the John Howard Yoder's Sexual Abuse*. Daejeon: Daejanggan. Trans. Mennonite Quarterly Review 89(January 2015)]

배덕만 역(2014). **기독교는 세상을 어떻게 변화시키는가**. Hunter, James Davidson.(2010). *To Change the World*. 서울: 새물결플러스.

[Bae, D. M.(2014). *To Change the World*. Seoul: New Wave Plus. Trans. Hunter, James Davidson.(2010). To Change the World. New York: Oxford Univ Press.]

성석환. 리처드 니버의 '문화변혁론'에 대한 비판적 논쟁과 해석학적 이해. 「**문화와 신학**」 14. 307-338.

[Sung, S. W(2009). Hermeneutic Understanding of Christ & Cu1ture(1951) and Ethical Reinterpretation of 'Christ Transforming Cu1ture.' *Culture & Theology* 14(5). 307-338.

신국원(2002). **신국원의 문화 이야기**. 서울: IVP.

[Shin, K. W.(2002). *Culture Story of Shin Kuk Won*. Seoul: IVP.]

신원하(2003). **전쟁과 정치**. 서울: 대한기독교서회.

[Shin, W. H.(2003). *War and Politics.* Seoul: CLSK. ]

홍병룡 역.(2007). **그리스도와 문화**, Niebuhr, H. Richard.(1951). *Christ and Culture*. 서울: IVP.

[Hong, B. R.(2007). *Christ and Culture*. Seoul: IVP. Trans. Niebuhr, H. Richard.(1951). *Christ and Culture*. New York: Harper & Row.]

Hauerwas, Stanley. (1981). *Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Joon-Sik, Park, "Ecclesiologies in Creative Tension: The Church as Ethical and Missional Reality in H. Richard Niebuhr and John H. Yoder." *International Review of Mission* 92:3(2003): 332-44.

McClendon, Jr., James Wm. (1988). "Foreword," Charles Scriven, *The Transformation of Culture: Christian Social Ethics After H. Richard Niebuhr*. Scottdale: Herald Press. 9-11.

Nation, Mark Thiessen. (2006). *John Howard Yoder: Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions.* Grand Rapids: Eerdmans.

Neufeld, Thomas R. Yoder. (2002). *Ephesians: Believers Church Bible Commentary*. Scottdale: Herald Press.

Reimer, A James. (1998). Mennonites, Christ, and Culture: The Yoder Legacy. *The Conrad Grebel Review* 16:2, 451-471.

Scriven, Charles. (1988). *The Transformation of Culture: Christian Social Ethics After H. Richard Niebuhr*. Scottdale: Herald Press.

Yoder, John H. (1964). Toward a Sifting of Faith From Culture. *Mennonite Life XIX*, No, 1. 36-39.

_____. (1997). *For the Nations: Essays Public & Evangelical*. Grand Rapids: Eerdmans.

_____. (1996). "How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of Christ and Culture." in Glen H. Stassen & D. M. Yeager & John H. Yoder eds. *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*. Nashvile: Abingdon Press.

_____. (1984). *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

_____. (1998). *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiological and Ecumenical.* Scottdale: Herald Press.

_____. (1955). "Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism." *The Mennonite Quarterly Review* 29, 101-17.

# 존 요더의 평화주의는 사회 변혁의 한 모델인가?*

## Is Pacifism of John Yonder a Model of Society Transformation?

김 기 현 (로고스서원)

ABSTRACT

기독교 신앙은 어떤 형태로든지 사회와 밀접한 관련을 맺고 있다. 아나뱁티스트들은 리처드 니버가 분류한 다섯 가지 모델 중 분리 모델의 대표 그룹이다. 존 요더는 분리 모델이 강력한 사회 변혁 모델임을 역설한다. 그 모델은 세상과의 분리가 아니라 구별됨을 추구하며, 세상과 명백히 대조되는 대안적 삶의 양식을 추구한다. 더 나아가 요더는 책임 vs. 무책임이라는 프레임 자체가 비현실적이고 모호하다고 비판한다. 그는 신실함 vs. 비신실함이라는 프레임을 제안한다. 그리하여 사회적 책임을 감당할 것이냐의 논쟁이 아니라 구체적으로 어떻게 참여할 것인가를 고민하게 만든다.

**주제어: 존 요더, 리처드 니버, 평화주의, 콘스탄틴주의, 대조 윤리**