

혁명적으로 복종하라 - 존 요더의 국가론

김기현 로고스서원 대표

1. 서론 : 왜 국가인가?

국가는 두 가지 얼굴을 하고 있다. 폭력과 복지. 한국 사회에서 산다는 것은 한편으로 하사라도 발생할 수 있는 위험한 국가 폭력에 노출되어 있다는 것이고, 회고하면, 한 개인의 극악무도한 범죄 행위와 죽히 견줄 수 없으리만치 과도하고 극단적인 폭력의 주체는 다름 아닌 국가이었다. 일제 강점기, 분단과 전쟁이라는 세 단어만 떠 올려도 국가의 폭력성을 충분히 체감할 수 있을 것이다.

다른 한편으로 국가가 시민의 안녕과 복지를 해결하는 주체가 되어야 한다는 절실한 요구를 갖고 산다는 뜻이다. 양극화가 갈수록 심화되고, 불균형이 확대되는 추세인 이즈음에 시민사회 뿐만 아니라 국가가 특히 복지를 책임지는 가장 중요한 주체임에 틀림없다. “국가는 시민을 위협할 수도 있고, 안녕을 실현할 수도 있”는 두 얼굴 때문에 우리는 관심을 두지 않을 수 없다.(Yoder, 2012:34)

이 양자 중 어느 하나가 더 강하게 부각되는 국면이 있다. 일제 강점기와 분단, 독재 체제 하에서의 극악한 국가 폭력을 경험하면서 국가의 폭력성을 설명하고 극복하는 것이 중요했던 때가 있었다. 그 당시에도 국가는 사회의 질서를 유지하고 기본적인 생활을 영위하는데 없어서는 안 될 존재임을 그만두지 않았다. 그 반대도 마찬가지다. 국가가 제 아무리 복지국가의 영구한 기틀을 마련하였다 손치더라도 언제라도 폭력의 얼굴을 드러낼 수 있다는 것을 잊어서는 안 된다. 그러므로 국가의 양면성을 동시에 파악하면서도 폭력성을 최소화하고, 복지성을 최대화하는 것이 시민의 한 사람으로서, 성도로서 감당해야 할 과제이리라.

이러한 현실 인식은 정확하게 성경과 신학이 말하는 국가 이해와 맞아떨어진다. 그것을 말하기 전에 우리는 성경이 철저히 국가와의 대결을 통해 자신을 정립했다는 것을 알고 있다. 두 가지 증거를 제시하자면, 하나는 신약에서 사용하는 중요한 용어들이다. 예컨대, 주(Lord),

복음, 교회, 하나님 나라 등이다. 이 단어들은 한편으로 구약 성경적 배경을 지니고 있으면서도 로마제국 당대의 언어 환경 속에서 철저히 정치적이었다(톰 라이트, ???). 로마라는 제국을 배경에 두고 읽지 않으면 그 의미를 온전히 파악하기 어렵다고 해야 하겠다.

이는 미시적으로 특정한 단어에만 국한되지 않는다. 성경의 역사는 제국의 역사이다. 모세오경은 애굽과 출애굽의 정황 속에서, 역사서와 예언서는 앗수르와 제국의 아류인 가나안과의 대결 속에서, 에스라와 느헤미야, 다니엘서 등은 바벨론 포로기라는 현실과의 부단한 교섭 속에서 탄생했다. 예수와 바울의 사역은 로마와의 관련 속에서 끊임없이 움직인다. 그러니까 제국을 말하지 않고 성경을 말할 수 없다. 그 반대도 참이다. 때문에 존 도미니크 크로산(John Dominic Crossan)은 예수와 바울은 로마를 빼고 이야기하는 것은 불가능하다고 단언한다.(크로산, 2009:9)

이 점을 존 요더 또한 잘 알고 있다. 성서신학자인 크로산이 성경과 제국을 결부시킨다면, 윤리학자 요더는 교회와 제국을 연관시킨다. 하나님의 백성 공동체라는 교회의 자기 인식은 하나님이 아닌 것을 신으로 삼는 공동체와 대비될 때 더 선명하게 드러난다. 자신이 그리스도의 몸인지, 세상의 일부인지를 분별하는 리트머스 시험지는 제국, 곧 세상 속에서의 교회의 모습을 보아 아는 법이다. 때문에, 요더의 교회론은 세상으로부터의 물러섬이 아니라 세상 안에서 그리고 세상을 위하여, 그러나 세상에 반하는 양가주망(engagement)이다(Cartwright, 1998:2).

그러므로 우리의 과제는 한편으로 국가의 폭력성과 복지적 측면을 동시에 고려하는 신학적 이해를 찾고, 다른 한편으로 그 양면을 고려한 사회적 참여를 모색해야 한다는 것이다. 위의 두 과제를 한꺼번에 잘 수행할 수 있는 신학자는 존 하워드 요더(John Howard Yoder)라는 것이 나의 제안이다. 요더의 국가 이해를 통해서 성경이 말하는 국가의 정체와 성격을 잘 파악할 수 있다. 이를 위해 나는 국가에 대한 사회과학적 이해, 그리고 성경의 가르침, 그리고 개혁주의의 국가 이해와 대화를 시도할 것이다.

또한 요더가 제안하는 사회 참여 방식은 위의 두 조건을 충실히 충족한다고 본다. 그가 말하는 기독교의 사회 참여의 전제와 방식을 설명할 것이다. 그것이 오늘 한국교회에 함의하는 바를 살펴보고자 한다. 물론, 그의 완벽한 것은 결코 아니다. 그의 저열한 삶의 이야기는 물론이거니와 사회 참여를 다소 소극적이라는 비판도 가능하다. 이는 그가 속한 공동체인 메노나이트 내부에서도 제기된 것이고, 한국 사회에서의 기독교의 존재와 자리매김에 있어서도 소극적임을 인정할 수밖에 없다.

요더의 국가론을 검토하기 전에 용어 사용에 대한 합의가 마련되어야 한다. 요더에게 제국,

국가, 세상은 다른 말이 아니다. 이음동의어다. 말은 달라도 뜻은 하나다. 요더에게 세상은 국가다.(Yoder, 1998:55). 바울에게는 현 세대(aeon), 요한에게는 세상이라면 요더는 국가이다. 세상의 전형이 바로 국가이기 때문이다. “국가는 세상을 가장 철저하게 대표하는 단편이다.”(Yoder, 2012:30) 하나님이 창조했으나 타락한 실재의 대표가 국가다. 필요에 따라 각 용어를 고루 활용하겠으나 대개 국가로 표기하겠으나 간혹 세상이라는 단어를 사용하겠다.

그리고 그의 국가 이해가 출발하는 지점이자 다다른 곳은 교회이다. 즉, 국가를 말한다는 것은 교회를 말한다는 것이고, 그 역도 성립가능하다. 더 정확히 말하면, 교회에 대한 이해의 자연스럽게 자명한 귀결이 국가론이다.

그에게 국가와 정확하게 대칭되는 지점에 교회가 있다. 세상과 구별되는 세상 속의 또 다른 국가가 교회다. 요더는 선언한다. “교회는 그 자체로서 하나의 사회이다”(Yoder, 2012:40). 국가의 일부로 편입되어 순치된 교회가 아니라, 하나님 나라의 일부로 소속되어 하나님 나라를 증언하는 교회 말이다. 그러니까 요더의 본의를 담아 그의 말을 고친다면 이렇다. “교회는 하나의 국가이다.” 그러기에 “왜 국가를 말하는가?”라고 묻는다면 “교회가 국가이다!”라는 것이 대답이다.

2. 한 사실, 두 시각 : 국가란 무엇인가?

2-1) 사회학

국가 이해와 관련된 주제는 성경적이면서도 사회과학적이어야 한다. 물론 성경에서 국가에 대한 깔끔하게 정리된 논문마냥 획일적인 단 하나의 국가관이 ‘기계로부터의 신’처럼 튀어나오는 것도 아니고, 사회학에서도 단일한 관점만이 존재하는 것은 아닐 것이다. 그럼에도 국가에 대한 ‘정상 과학’(nomal sciences)은 찾을 수 있다. 성경도 마찬가지다. 양자의 국가 이해를 붙여 놓으면, 잘 맞아떨어진다(표현 수정).

나는 근대적 국가 이해의 초석을 마련한 토머스 홉스로부터 시작하고자 한다. 공포와 함께 쌍둥이로 태어났다고 말하는 그는 인간론에 기반해서 국가론을 전개한다. 불평등과 상호 불신하는 인간은 자기를 지키기 위해서 경쟁하고 불안에 사로잡히고 공명심에 젖어든다. 자기 보존의 욕구는 결국 만인에 대한 만인의 전쟁을 야기한다. 모든 사람이 자신을 보존하기 위해 타인의 것을 약탈하고, 행여 타인이 나의 것을 빼앗아 갈 것을 우려해서 선제적으로 침략하고, 자신의 가치를 드높이고 상대방을 얕잡아 보고 공격한다(홉스, 171). 이러한 갈등의 무한 반복과 악순환을 방지하기 위해 모든 사람이 자신의 권리를 리바이어던, 곧 국가에 양도한다.

그리하여 탄생한 국가는 시민을 보호하기 위해 어떤 수단도 사용할 수 있는 것이다(홉스, 233).

국가의 탄생과 기원에 관해서는 의견을 달리할지라도, 그 어떤 이유에서 국가가 폭력을 위임받았건 이미 소유하고 있었건 간에, 이후의 학자들은 일관되게 국가를 폭력을 정당한 것으로 만들고 실행하는 주체라는 데 합의를 하고 있다. 대표적인 것은 막스 베버(Max Webber)이다.

정치를 직업이자 소명인 정치를 말하기 위해서 국가란 무엇인가를 먼저 묻는다. 즉, 국가가 어떤 실재(entity)인지를 규명하지 않고서는 정치가 왜 직업인 동시에 소명인지를 답하기 어렵다. 그는 국가가 어떤 일을 하는가, 라는 것이 아니고, 국가가 어떤 수단으로 자신의 과업을 수행하는가, 라는 것으로 정의한다. 사용하는 수단으로 국가를 정의하면, 폭력의 독점체이다. “직접 인용을 할 것”(인용 쪽수).

이는 국가만이 폭력을 행사한다는 것이 아니다. 또한 국가는 오로지 폭력적인 수단으로 자신의 의지를 관철시킨다는 뜻도 아니다. 즉 국가의 유일하면서도 최고의 수단이 폭력이라고 말하는 것이 아니다. 다만, 한 개인이나 집단이 폭력을 행사할 수 있는 범위와 경계를 결정하는 주체가 바로 국가라는 것이다. 누가, 어디까지 폭력을 사용할 수 있다는 결정권을 갖고 있는 것이 국가인 것이다. 이는 국가‘만’이 폭력을 합법화 여부를 결정하며, 더 나아가 합법적인 폭력, 곧 공권력을 행사하는 권리를 독점적으로 소유한다는 뜻이다.

다음은 앤소니 기든스(Anthony Giddens)이다. 그는 베버의 이해를 지지하면서도 유보적 스탠스를 취한다. 즉, 국가가 폭력을 수단으로 통치하는 체제이기는 하지만, 오직 국가만이 폭력을 독점한다는 것은 맞지 않다는 것이다. 다른 조직이나 관계에서도 물리적 폭력을 비롯한 다양한 통제가 발생하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 국가가 폭력성을 소유하고 있다는 것, 그리고 그것이 상당히 중요한 특성이라는 점마저 부인하지 않는다(기든스, 27-29).

마지막으로 피터 버거(Peter Berger)도 다르지 않다. 민주주의가 잘 발달된 사회일수록 국가의 폭력적 측면을 과소평가하는 경향을 지적하면서 버거는 “어떤 정치 질서이든 그 최후적인 토대가 되는 것은 폭력이다”(버거, 97)라고 잘라 말한다. 비록 그것이 최후의 수단이고, 아주 경제적으로 사용되어서 일상적으로 그리고 평상시에는 감지하지 못한다 하더라도 인간 사회는 폭력이 공식적이고 합법적으로 사용된다는 것이다.

여기에 포함시키지 않았지만, 부르즈와 계급의 통치 체제로 국가를 규정지었던 마르크스와 그의 후예들의 국가 이해도 기본적으로 위의 논의와 크게 다르지 않다. 국가의 폭력성을 홉스처럼 인간 이해에서 찾든, 아니면 마르크스처럼 계급에서 찾든, 아니면 베버처럼 국가의 본성에서

찾든 간에 국가는 정녕 폭력적이고, 국가의 폭력은 정당한 것으로 간주되었다.

그런데 여기서 사용한 폭력의 독일어 Gewalt는 영어의 violence와 동일하지 않다. 영어에 있어서 폭력은 날 것 그대로의 물리적 폭력이고, 합법적 권력의 의미는 권력으로서의 'power'이다. 그러나 독일어는 violence+power의 두 의미를 포괄한다. <그리하여 한나 아렌트는 폭력과 권력을 분리한다.(인용할 것, 좀 더 설명해서 한 문단 만들 것> <존 요더로 마무리할 것>

2-2) 아나뱃티스트

근대 사회학에서 국가는 막스 베버가 정의한 대로 폭력의 독점적 권리를 가진 존재이다. 이것은 종교개혁과 함께 근대를 열어젖힌 아나뱃티스트들의 이해와 일맥상통하다. 곧 보겠지만, 그들은 국가를 철저히 폭력적인 곳으로 이해했고, 존 요더는 자신의 선조들의 관점을 충실히 고수하고 현대적 언어로 재해석한다. 그렇다고 요더만이 아나뱃티스트를 대변하거나 아나뱃티스트들이 단일한 단 하나의 스펙트럼을 가졌다는 말은 아니다. 요더의 관점이 다소 소극적이라는 비판이 제기되고 있고, 이는 논의해 볼만한 사안이다.

아나뱃티스트들의 국가관과 더불어 사회 참여 전략을 선명하게 보여주는 것은 월터 클라센(Walter Klaassen)이다. 그는 다음 다섯 가지로 그들의 관점과 방법을 정리하였다. “1) 관료 정치 참여에 대한 거부, 2) 맹세의 거부, 3) 폭력의 거부, 4) 종교의 자유 주창, 5) 새로운 경제관.”(Klassen, 123) 우리의 관심은 특별히 1)과 3)이다. 정치에 참여를 거부한다는 것은 그들의 국가 이해에 다른 자연스러운 선택이다.

“국가는 그리스도의 주권(Lordship)을 받아들이지 않은 영적인 영역에서 권위를 행사하지만 사람들은 폭력의 군주들에게 복종해야 한다. 국가는 폭력으로 폭력을 다스릴 때 제한을 두고 이를 시행했다.”

저 인용문은 국가의 합법성과 폭력성을 동시에 말하고 있다. 국가는 사회학자들과 동일하게 국가의 본질을 폭력으로 규정하고 있고, 그 폭력성으로 인해 창조의 선한 질서가 아니라 타락한 세상의 질서를 보존하고 유지하기 위한 하나님의 보존적, 섭리적 질서인 것이다. 그렇기에 신민은 국가의 권위에 복종해야 마땅하다. 그것이 하나님이 일하는 방식이고, 사용하시는 권위이기 때문이다.

이것이 1)의 의미라면, 3)은 왜 아나뱃티스트들이 국가의 일에 참여하기를 거부했는지를 보여주는 대목이다. 폭력으로 다스리는 일은 그리스도인에게 주어진 과제가 아니라고 본 것이

다. 성도는 폭력을 대표하는 ‘검’이 아니라 하나님의 입에서 나오는 말씀으로 산다. 여기에서 십자가를 지시고, 평화의 왕인 예수 그리스도의 제자인 우리들은 폭력의 사용에 참여할 수 없다는 결론을 내린다. 신앙은 권력과 무력을 동원해서 강요하는 것이 아니고 오로지 은총의 힘에 의존하기 때문이다.

이러한 아나뱃티스트들의 생각은 한편으로 국가에 대한 성찰에서 비롯된 것이기도 하지만, 더 근원적으로는 교회론의 귀결이다. 그들에게 국가관은 국가 그 자체가 논의의 대상이 아니었다. 그들은 국가에 대한 이론이나 실천을 제안하려던 것이 아니었다. 다만 그리스도의 주되심에 충성하고자 했고, 예수를 주님으로 고백하는 자들의 충성스러운 공동체를 만들고자 했을 뿐이다. 그런 점에서 이들은 한 사람의 신앙인이었고, 종교적 영역에 머물러 있었다.

윌리엄 에스텝은 아나뱃티스트의 핵심을 두 가지 흐름이 있다고 말한다. 참된 교회의 추구를 주장하는 쪽과 교회와 세상의 구분을 주장하는 그룹이다(텍스트에 근거해서 문장 수정할 것) 그러나 이는 대립하는 상반된 견해라기 보다는 한 가지 사실을 양면에서 본 것이라고 할 수 있겠다. 즉, 참된 교회의 추구는 교회가 아닌 것의 거부로 확장될 수 밖에 없고, 교회가 아닌 세상이 교회의 일부가 된다거나, 세상이 될 수 없는 교회가 세상과 일체가 되어 국가의 종노릇을 한다는 것은 받아들이기 어렵다. (각주 - 요더의 국가론이 교회론인 이유)

문제는, 그 당시가 아나뱃티스트들의 관점을 수용할 수 없었다는 것이다. 달리 말하면, 그 시대에서 아나뱃티스트들의 주되심에 근거한 교회 추구가 종교적 혁신으로 읽히지 않고 국가의 근간을 뒤흔드는 사회적 혁명 그룹 또는 반역자 단체로 받아들여졌다는 것이다.

예컨대, 신자의 침례(Believer`s Baptism)은 유아세례를 거부하게 만들었고, 이는 곧 국가와 교회의 연결 고리를 근본적으로 끊어버리는 사회적 파장을 낳았다. 왜냐하면, 유아세례 증서가 곧 주민등록증과 다를 바 없었고, 하나이었기 때문이다. 국교회 거부는 국가의 거부이었다.(김기현, 신앙과 학문 논문)

3. 한 이론, 두 전제

지금까지 나는 요더의 국가론을 설명하기 위한 사전포석으로 사회학자들의 국가 이해와 아나뱃티스트들의 관점을 설명하였다.

국가를 어떻게 이해할 것인가? 또는 국가란 어떤 존재인가? 이를 묻기 이전에 요더의 신학적 전제가 예수의 주되심이라는 사실을 상기해야 하겠다. 예의 그 전제가 국가론에도 어김없이

작동하기 때문이다. 예수의 통치에 단 하나의 예외라도 허용하는 것은 예수의 주님되심에 대한 신실한 고백이 아니다. 그것이 어떤 존재이든, 영역이든 간에 그리스도의 통치에서 한 치라도 벗어날 리 없는 까닭이다.

그러므로 국가를 말할 때 주되심에서 출발할 수밖에 없다. 요더는 묻는다. “우리는 예수 그리스도를 구세주로 고백함에 있어 다른 영역에서는 다 괜찮은데 사회 윤리의 문제, 특히 국가와 관련해서는 바람직하지 않다고 할 것인가?”(Yoder, 2007:89) 이 물음의 대답은 뻔하다. 당연히 바람직하지 않다. 국가의 실질적 주인은 그리스도이고 동시에 국가도 예외 없이 그분의 주권 아래에 있다.

따라서 두 가지 위험한 극단적 태도를 피해야 한다(Yoder, 2007a:56-57). 하나는 국가를 악마적인 것으로 보고 일절 관심을 갖지 않는 것과 다른 하나는 국가의 보호를 받으면서 봉사의 의무는 기피하는 것이다. 양 논리의 맹점은 국가의 주인을 잊어버린 것이다. 그분이 창조주이기에 국가는 악마적일 수 없으며, 국가에 대한 봉사는 응당 해야 마땅하다.

자끄 엘룰(Jacques Ellul)도 세상에 직면한 그리스도인들이 대개 취하는 두 가지 잘못을 다음과 같이 말한다(엘룰, 1992:21). 하나는 영적인 것과 육체적인 것을 깔끔하게 분리하고 영적인 문제에 골몰하려는 회피는 국가를 악마적인 것으로 치부하고 악마의 영역에 넘기는 것과 같고, 다른 하나는 세상의 도덕화 혹은 기독교화이다. 그렇게 함으로써 자신의 행동을 미화하려고 한다. 엘룰의 대안은 양자 사이의 대결과 대립을 약화시키지 말라는 것이다(엘룰, 1992:21).

극단적이지는 않으나 가능하지만 잘못된 태도도 두 가지가 있다. 가능하다는 말은 둘 다 주되심을 공히 인정한다는 뜻이다. 그러나 일관되게 적용하지 않는다는 점에서 잘못이다. 하나는 국가를 신앙의 영역과 전연 별개로 치부하고, 다른 하나는 국가를 신앙의 영역으로만 재단하는 방식이다. 전자가 국가의 비기독교화라면, 후자는 국가의 기독교화이다. 앞의 것은 마르틴 루터가, 뒤의 것은 존 칼빈이 대표자다. 루터가 국가와 교회를 이원화했다면, 칼빈은 어떠한 종류의 이원화도 거절한다(Yoder, 2012:114-18).

요더는 둘의 핵심을 각각 자기 것으로 삼는다. 국가에서도 신앙을 실천해야 한다는 점은 칼빈을, 국가와 교회는 엄연히 구분되어야 한다는 점은 루터를 따른다. 뒤집어 말하면, 칼빈은 교회와 국가의 성격과 본질을 구분하지 않으려 하고, 루터는 둘을 구분하여 각각의 영역으로 떼어놓는다. 그리하여 칼빈은 신정주의 정치로 변질될 가능성이 농후하고, 루터는 양자를 아예 독립적인 것으로 분리하는 이원론에 함몰될 여지가 많다.

루터의 국가관은 ‘실증주의적(positivistic)’ 이다. ‘존재하는 것은 무엇이든 다 하나님의

뜻이다'라고 보는 이 견해는 독일 교회의 히틀러 지지와 독재자를 종교적으로 합리화하는데 많이 사용되었다. 또한 칼빈주의 전통은 '규범적'(normative)이다. 하나님은 모든 정부가 아니라 특정한 정부를 공인하신다. "하나님이 부여한 기능을 제대로 수행하지 못하면 그 정부는 권위를 상실"하고 반란과 혁명이 가능하다. 이 해석의 난점은 그것이 근거하는 로마서 13장에서 어떠한 반란이나 반역을 정당화하지 않는다는 것이다.(Yoder, 2007b:342-46)

그러나 양자가 도달하는 지점은 동일하다. 국가의 승인이다. 그것이 전쟁이라 할지라도 말이다. 루터야 애초부터 국가를 두 왕국론의 한 축으로 정립시킨 탓에 국가에 교회와 신앙이 잠식당할 우려가 컸다. 반면에 칼빈은 길으로는 국가를 기독교화하는 듯 보여도 기실 국가가 수행하는 전쟁을 정당화한다는 점에서 역설적으로 국가에 의해 신앙이 부식 당한다. 국가와 교회를 두 영역으로 분리하든, 한 영역으로 통합하든 간에, 물 밑으로 흐르는 내면적이고 내밀하게 이데올로기적으로 결탁하는 콘스탄틴주의를 피할 길 없다. 이는 예수의 주되심에 철저히 하지 못한 데 따른 자명한 결과이다.

국가의 주인되신 그리스도라는 단 하나의 사실에서 요더는 두 가지 전제를 이끌어낸다. 하나는 교회이다. 앞서 말한 대로 요더는 국가를 교회론의 맥락에서 다룬다. 즉, 하나님께서 세상을 경영하시는 경륜과 비밀의 중심과 목적은 국가가 아니라 교회이다. 이것이 국가와 관련된 교회가 염두에 두어야 할 첫 번째 전제이다(Zimmerman, 2007:193). 따라서 국가론의 종결은 교회론적 함의에 있을 수밖에 없다. 교회는 국가와 관련해서 그 본질에 있어서 대조되고 대안이 된다.

두 번째 전제는 기독교 윤리는 기독교인을 위한 윤리라는 주장이다. "국가에 대한 접근방법 중 가장 중요한 공리는 '기독교 윤리학은 기독교인을 위한 것'이라는 분명한 인식이다"(Yoder, 2012:58). 이 말을 듣고 우리는 의문이 생긴다. 하나마나한 말이 아닌가? 그리고 왜 안 되는가? 앞의 질문은 교회와 세상을 단절시키는 것이라면, 뒤의 것은 위에서 엘월이 말한 바처럼 세상의 기독교화이다. 만약에 기독교 윤리학을 세상에 고스란히 적용시키려고 한다면 기독교 진리에 부합하지 않으며 제자도에 어울리지 않는 강제와 우격다짐으로 사회에 기독교 윤리를 부과한다.

청교도 전통과 20세기 초반의 자유주의적 평화주의는 기독교 윤리를 일반화하는 오류를 범했다.(Yoder, 2012:60-61) 청교도들은 모든 상황에서 모든 사람이 추종할 수 있는 보편적 규범을 확립하려고 한다. 자유주의적 평화주의도 전쟁은 잘못이므로 국가와 정치인들이 응당 따를 것을 요구한다. 양자는 공히 교회와 국가 사이에 통약 가능한 도덕이 있다고 확신한다. 청교도는 구약의 신정정치에서, 그 평화주의자들은 산상수훈에서 기준을 찾는다. 그러나 그것

은 하나님 백성에게 주어진 것이다.

요더의 국가론 이해의 두 전제로부터 다음을 읽어낼 수 있다. 첫 번째 전제에서 세상의 전형인 국가와 대조되는 교회가 되라는 요청을 읽을 수 있고, 두 번째 전제에서 제자도는 교만한 세상과 달리 복종하라는 부름을 들을 수 있다. 이 두 가지가 요더의 국가론의 독해의 결론이다. 공동체적으로 말하면 교회는 비폭력적 방식을 구현하여 세상과 구분되어야 한다. 제자도의 측면에서 말하자면, 성도는 자기 뜻을 강변하려는 세상과 달리 주의 뜻에 복종한다. 예수가 세상 한 가운데서의 일상에서도 주인이기 때문이다.

4. 한 존재, 두 얼굴

국가의 주인이 예수라는 주장을 철두철미 밀어붙이는 요더의 국가론은 아나뱃티스트 전통에 충실하다. 초기 아나뱃티스트 지도자들의 국가 이해는 다음 세 가지로 요약된다(Estep, 1985:291). 첫째, 국가는 악한 자는 벌하고 의로운 자를 보호해야 한다. 둘째, 통치자들을 하나님의 종으로 인정하지만 영적인 문제에서는 권한을 받아들이지 않는다. 셋째, 이러한 견해는 오직 성경에 근거한다. 첫째는 국가의 성격, 둘째는 국가의 한계, 셋째는 국가에 대한 성경적 근거이다.

먼저 국가의 성격이다. 요더는 국가를 다음과 같이 정의한다. “하나님께서 국가에게 주신 명령은 국가로 하여금 악의 수단(폭력)을 사용해서라도 악이 걸잡을 수 없는 통제 불능의 상태로 빠지는 것을 막으라는 것이다.”(Yoder, 2007a:29) 국가는 타락한 세계를 보존하기 위한 섭리적 질서 내지는 보존적 질서이다. 국가는 하나님의 창조와 더불어 만들어진 것이 아니다. 피조 세계의 타락 이후에 생겨났다.

예컨대 가인의 아벨 살해 이후, 가인에 대한 보복을 허용하지 않는다. 신의 이름으로 금지한다. 이것은 보복의 악순환, 피의 악순환을 막기 위한 조처인데 바로 그것이 국가의 존립 이유를 설명해 준다. 보복을 허용하는 순간, 말 그대로 부정부적 혼란이 야기된다. 신은 의인 아벨의 살해자 가인마저도 사랑하신다는 것과 함께 악인을 폭력적 방식으로 심판했을 때 따르는 불가 피한 혼란을 막기 위해 조처를 취했다. 그렇지 않으면 이기심과 폭력성으로 세계는 그야말로 창조 이전의 혼란으로 파멸하고 만다.

로마서 13장에 따르면 국가는 하나님의 일꾼이다. 그렇다면 국가를 선하다고 봐야 하지 않겠는가? 그렇지 않다. 요더는 13장 1-7절의 문학적 단위를 주목하라고 한다(Yoder, 2007b:338-42). 즉, 원수를 사랑하라는 말씀이 이 본문의 앞과 뒤를 감싸고 있다. 하나님의

원수된 우리를 자비하심(롬 12:1-2)으로 용서하고 사랑하신 것 같이, 국가에게도 자비를 베푸라는 것이다. 그렇다면 로마서는 우리에게 국가를 선한 실재라고 말한 것이 아니다.

이 점은 주류 기독교와 생각이 다르다. 존 칼빈에게서 보듯이 악으로부터 어떠한 보호 장치나 그것을 제어하는 장치가 없이 사람들을 내버려두는 그 자체가 하나의 악임에 틀림없다(칼빈, 1986:4권 20장 8절과 9절). 이 점은 요더와 다르지 않다. 다만, 요더가 국가를 세상이 더 이상 악화되지 않도록 하기 위해 불가피한 필요악으로 이해하는 반면, 칼빈주의는 하나님이 사용하시는 도구라는 점에서 국가를 선한 창조물로 본다.(Wolters, 2007: 58).

그러나 국가를 창조 질서로 자리매김하는 것은 성경적이지도, 현실적이지도 않다. 국가에 관해 “신약 성서학은 이미 오래 전부터 창조 질서 속에서 하나님이 세우신 기관이라는 식의 단순한 개념을 포기하였”기 때문이다(Yoder, 2007b:334). 역사적으로 국가의 잘못된 정책마저 지지하는 우를 범하게 만든 신학적 장본인이다. 그 근거로 요더는 창조 신학이 인종 차별과 남아공의 흑백 분리의 이데올로기로 작동했다는 점을 지적한다(Yoder, *Body Politics*, 35 & 25-27).

두 입장은 하나님이 창조했다는 점에서는 동일하다. “양쪽 모두 로마서 13장은 하나님이 특별한 섭리 혹은 창조적 행위로 국가를 설립하고 제정하였다고 주장한다는 점에서 일치한다.”(Yoder, 2012:133). 하나님이 창조하지 않은 것이 이 세상에 존재할 리 없는 까닭이다. 만약 그러하다면 하나님의 창조와 주권이 제한받기 때문에 받아들일 수 없다. 차이는 시점과 강조점이다. 국가의 창조가 타락 이전이냐, 타락 이후이냐가 다르다. 또는 창조를 강조하느냐 타락을 강조하느냐의 차이이다(Yoder, *Karl Barth and the Problem of War and Other Essays on Barth*, 163).

둘째, 국가의 한계이다. 국가가 분명 하나님이 사용하시는 기관임에도 불구하고 명백한 한계를 지닌다. 예수의 주되심 때문이다.

초대교회가 국가를 존중했고, 국가의 역할을 인정했던 것은 국가를 하나님의 선한 피조물의 일부라고 보았기 때문이 아니다. 그보다는 오히려 국가를 하나님께 저항하는 세상의 일부로서, 원칙적으로 그리스도에 의해서 패배했고, 그리스도께서 마지막 원수를 패배시킬 때까지 그분의 통치 대상일 뿐이라고 보았던 것이다(요더, 「제자도, 그리스도인의 정치적 책임」, 33).

국가가 최종적인 주인일 수 없다. 애초에 하나님은 타락한 세상을 일시적으로 보호하기 위해 국가를 허용하셨기 때문에 본질적으로 잠정적이다. 요더가 국가 이해에 관해 상당히

기대고 있는 오스카 쿨만의 말이다. “국가는 궁극적인 것도 절대적인 것도 아니다. 그것은 사라질 것이다”(Cullmann, 1999:68). 그 나라가 도래하기까지 잠정적으로 유효하다. 하나님은 국가를 임시로 사용하신다.

그러기에 국가에 대한 복종은 무조건적이면서도 조건적이다. 무조건적이라는 함은 그것이 하나님이 허용한 제도라는 점에서 특정한 정부에 대한 호불호와 상관없이 복종해야 한다는 말이다(요더, 「예수의 정치학」, 342-49). 로마서 13장 어디에도 특정 정부를 신적인 것으로 숭배하는 것도 없지만, 특정한 정부에 대한 반역을 피하라는 언명도 찾을 수 없다. 그러기에 혁명적 복종이다.

다른 한편 조건적인 복종이다. 요더는 국가에게 칼의 기능이 허용되었다는 점을 전혀 반대하지 않는다. 그는 국가가 사회 질서와 시민의 안녕을 위한 치안 기능으로서 경찰의 강제력 사용은 인정한다. 그러나 전쟁은 선한 자를 보호하고 악한 자를 징벌하는 애초의 목적에서 상당히 이탈하였고, 복수의 악순환을 방지하려는 증폭시킨다. 하여, 원하는 것은 폭력의 최소화이다. “우리는 정부가 무저항적이 되라고 요구하지 않는다. 그러나 우리는 정부가 가능한 한 범위 안에서 가장 정의롭고 최소의 폭력적인 활동을 하도록 요구한다”(요더, 「국가에 대한 기독교의 증언」, 80).

또한 조건적인 복종인 까닭은 국가는 영적인 문제에 권한이 없기 때문이다. 대표적으로 전쟁과 사형이다. 둘의 공통점은 인간이 자신이 아닌 타인의 생명을 합법적으로 빼앗을 수 있는 권한이 국가에 의해 정당화된다는 것이다. 기독교 고유의 신앙에 따르면, 신이 아닌 인간에게 누군가의 생명을 제거할 수 있는 권한을 허락하지 않는다. 생명은 신의 창조이고, 신의 것이다. 그런데도 무력과 폭력을 행사하여 죽일 수 있다면, 그것이야말로 신의 자리를 탈취하는 것이리라.

게다가 예수의 정치를 비폭력으로 읽어낸 요더에게 무력 사용은 교회와 그리스도인에게는 주어지지 않았다(「예수의 정치학」, 349-59). 바울이 국가에 복종하라고 했을 때의 복종에 전쟁과 사형은 해당되지 않는다. 그리스도인의 윤리적 행동과 선택의 최종 기준은 예수 그리스도의 삶과 가르침이기 때문이다. “하나님께서 교회에게 주신 명령은, 교회로 하여금 십자가의 삶으로 악을 이기라는 것이다”(예수의 정치학, 34). 교회가 폭력 사용과 전쟁에 참여하는 순간 하나님이 본래 의도하신 바를 벗어난다.

하지만 존 칼빈은 정부의 전쟁 수행권을 하나님의 이름으로 허용한다(존 칼빈, 「기독교 강요」, 4권 20장 11절). 또한 종교적인 영역까지도 국가에 위임한다. 칼빈의 말이다. “우상 숭배, 하나님의 이름에 대한 모독, 하나님의 진리에 대한 훼방 그리고 그 밖에 종교에 대한

공공연한 방해가 사회에 발생하거나 만연하지 않도록 하고”라는 말은 언뜻 보면 교회의 임무에 관한 것으로 보인다. 안타깝게도 정부의 주요한 임무에 관한 말이다. 그 다음 문장이다. “치안을 유지하며 서민의 재산을 보호하고 (중략) 보존한다”(칼빈, 「기독교 강요」, 4권 20장 3절). 곧 이어 칼빈은 “그 일을 정부에 맡긴다고 해서 아무도 놀라지 않기를 바란다.”고 당부한다. 그는 우리를 너무 많이 놀라게 한다. 그는 국가의 한계를 넘어서 너무 많은 것을 위임한다.

셋째, 국가에 대한 성경적 이해이다. 요더에 따르면 신약에서 국가를 다루는 언어는 권세이다. 권세(exousia, powers)는 하나님과 세계를 매개하는 존재이다(Wink, 2004:27-38) 이 권세가 신약에서의 용례에 따르면, 천사와 마귀 둘 다를 언급하고, 통치자나 국가 등을 모두 가리키는 것을 보면, 이것들은 영적이면서도 물질적이고, 비가시적이면서도 가시적이다. 개인적이면서도 제도적이라는 두 얼굴을 지니고 있다. 권세들은 국가와 정치의 영역에서도 영향력을 행사한다. 더 나아가 국가가 바로 그러한 권세이다. “각 사람은 위에 있는 권세들에게 복종하라.”(롬 13:1).

권세를 천사나 마귀와 같은 영적인 존재로만 해석하는 이들과 제도적 차원으로 국한하는 이들과 양 측면이 다 있다는 주장들이 혼재해 있다(민중기, “부록II: 국가와 영적 전쟁”, 쿨만, Ibid., 130-43). 일반적으로 요더는 국가를 제도적으로 이해하는 경향이 있다는 지적을 받는다. 요더가 권세의 의미에 맞는 현대어는 구조(structure)이고, 종교적, 지적, 도덕적, 정치적 구조로 분석한다는 점에서 설득력 있는 비판이다(요더, 「예수의 정치학」, 244 & 252). 그러나 바울이 우리와 같이 두 측면을 뚜렷이 구분하지 않았으며 마귀나 귀신들림 등과 같은 측면을 무시하지 않는다는 그의 언급을 볼 때(Ibid., 247의 각주 4), 권세를 인격적 실체로 인정하면서도 비인격적 제도를 더욱 강조한 것으로 해석하면 무난하다.

이 권세는 창조, 타락, 구속의 구조를 지니고 있다(Ibid., 248-58). 인간은 어떤 제도나 질서가 없이는 살 수 없기에 하나님은 선한 권세를 창조하셨다. 그러나 이 권세들은 타락하여 하나님과 세계를 중재하지 않고 도리어 분리시킨다. 그럼에도 권세들은 질서 유지라는 본래적 기능을 계속 수행한다. 예수는 이 권세를 구속한다. 한편으로 죽기까지 기존의 권세들에게 복종하셨으며, 다른 한편으로 그들을 굴복시켰다(골 2:13-15).

요더의 국가 이해를 요약하면 다음과 같다. 국가는 타락한 권세이며 이미 그리스도의 십자가와 부활로 인해 패배했으나 세계의 혼란을 줄이기 위해 일시적으로 허용되었다. 그리스도인은 예수와 마찬가지로 복종함으로써 국가에 대한 예수의 승리를 증언한다. 무엇보다 우리는 국가를 향해 예수가 주인이라고 선포해야 한다. “그리스도가 주님이시라는 것은 개별적으로만 응답할 수 있는 선포지만, 그럼에도 이 선포는 권세들에 대한 도전으로 작용하는 사회적, 정치

적, 구조적인 현실이다”(Ibid., 273).

다음과 같은 결론을 도출할 수 있다. 신자는 국가와 사회 변혁에 능동적으로 참여해야 한다. 국가는 타락한 권세라는 사실에는 아무 변화가 없다. 그럼에도 하나님이 허용한 권세이다. 현대의 국가는 폭력 기구일 뿐만 아니라 복지 국가라는 야누스의 얼굴을 갖고 있다. 강력한 박해를 받던 16세기와 많이 달라진 작금의 상황에서 요더는 참여를 강조한다(요더, 「제자도, 그리스도인의 정치적 책임」, 71). 그럼에도 십자가의 방식으로 국가와 사회의 구조적 악과 대면해야 한다. “권세들이 패배한 것은 일종의 우주적 요술 때문이 아니라 역사 내에서 일어난 십자가라는 구체적인 사건 때문이었다”(요더, 「예수의 정치학」, 275).

5. 왜 교회인가?

국가가 창조의 일부이지만 타락한 권세이며 폭력에 기반한다면, 국가 안에서 그리고 국가와 더불어 사는 그리스도인의 윤리적 실존은 무엇인가? 이미 대답은 주어졌다. 국가가 ‘폭력’과 ‘강제력’에 근거한다면, 교회는 ‘비폭력’과 ‘복종’을 자신의 정체성으로 삼는다. 교회는 국가와 확고하게 대조되는 대안 공동체로 자리매김해야 한다. 교회는 세상과 달라야 한다. 세상과 같지 않기에 교회이고, 세상의 맛과 향이 아니라 하나님 나라의 맛과 향이 나기에 교회인 것이다. “근본적으로 ‘세상에 반’하지 않는 교회는 세상을 향해 그리고 세상을 위해 말할 자격이 없다”(Yoder, *Body Politics*, 78). 그렇지 않겠는가? 세상과 똑 같은 교회가 세상더러 무슨 말을 하겠는가? 세상과 다르지 않다면 그것이 교회인가?

교회의 독특성은 예배나 제의 형식에 있지 않다. 세상과의 혼합도 아니고 격리는 더욱 아니다. 그러니까 세상과 반(反)해야 한다는 말은 세상과의 분리를 의미하지 않는다. 오히려 “세상의 삶에 참여하면서도 거기에 동화되지 않는 삶의 질의 차이이다. 바로 이러한 사실로 인해 이 공동체는 존재하는 모든 권력에 대한 불가피한 도전이요, 새로운 사회적 대안의 출발점이 되는 것이다”(요더, 「예수의 정치학」, 81).

국가가 폭력에 기반한 사회의 표상이라면, 대조와 대안의 구체적 내용은 평화이다. 평화의 공동체가 됨으로써 교회는 가시적 하나님 나라가 되는 것이며 이 땅에 부분적으로나마 실현된 하나님 나라가 되어간다. 더 나아가 세상과 대조되는 삶의 양식이 세상을 변혁하는 원동력이 된다. 그 방법은 십자가이다. 이는 요더의 사회 변혁론에서 차차 다룰 것이므로, 여기서는 국가에 대해 기독교는 어떻게 하나님 나라를 증언할 것인가에 초점을 맞추기로 하자. 그것은 세 가지다. 자유, 모범, 복종.

여기서 말하는 자유는 국가로부터 자유이다. 요더의 전 신학 체계는 탈/반 콘스탄틴이라 했다. 그는 세상과의 혼합, 국가와의 결탁을 도모한 콘스탄틴주의를 철저히 배격한다. 그렇다면 그의 대안은 적어도 국가를 자신과 동일시하는 콘스탄틴적 잔재로부터 결별에서 시작한다. 요더의 이런 생각은 아나뱃티스트들의 일반적인 인식이다. 그들은 “교회가 타락한 가장 주된 요인을 국가와의 통합으로 보았고, 교회와 국가가 통합했을 때 교회는 더 이상 교회로서 존재하지 않았다고 보았다”(에스탐, 「재침례교도의 역사」, 275 & 290).

이 자유는 두 가지 의미를 지닌다. 형식과 내용이다. 형식적으로 보자면, 국가 교회인 교회는 드물다. 단언하건대, 한국의 어떤 교회라도 국가교회는 없다. 그러나 내용을 따지고 보면, 국가 교회적인 정신과 습성으로부터 여전히 자유롭지 못하다. 전쟁에 대한 지지에서 보듯이 본래적인 콘스탄틴주의는 아닐지라도 변형된 네오-콘스탄틴주의임에 틀림없다(이 책의 5장을 보라.)

그러면 왜 국가와 대조되기 위해서 자유가 필수적인가? 신앙은 결코 강요될 수 없기 때문이다. 내가 한 국가의 일원이라는 이유만으로 한 단체나 조직, 곧 학교나 직장에 소속되고, 가족의 구성원이라는 요건만으로 신앙을 강제할 수 없다. 신앙은 자발적이다. 각자 믿을 수 있고 선택할 자유와 권리가 있다. 국가의 성격을 기억하자. 국가는 강제력이 허용되어 있다. 그러나 교회는 그렇지 않다. 그러하기에 정교분리 원칙은 교회가 국가로부터 자유롭다는 형식적 측면과 함께 국가와 달리 국가적 방식으로 신앙을 강압하지 않는다. 따라서 교회가 국가 이데올로기로부터 자유로울 때, 그리고 자유해야 세상과 구별된 그리스도의 몸이 된다.

두 번째는 기독교의 정체성을 반영하는 모범이다. 교회가 그러하지 않음에도 불구하고 세상을 향해 그렇게 하지 말라고 하는 것은 어불성설이다. 예컨대, 인종을 차별하는 교회가 국가에게 인종차별을 폐지하라고 외칠 수 없다. 도리어 망신과 조롱만 받을 것이다(요더, 「국가에 대한 기독교의 증언」, 46). 교회 안에 평화가 없으면서 평화를 선포하고, 교회 안에서 용서를 경험하지 못하면서 용서를 말하고, 교회에서 일치를 도모하지 않으면서 통일을 주장하는 것은 분명 논리적으로는 모순이고 도덕적으로는 위선이다.

무릇 인간의 모든 행위는 그 자신의 정체성을 반영한다. 도덕적 선택과 행동은 “도덕적 행위자의 정체성에 의존한다”(Ibid, 59). 좋은 나무가 좋은 열매를 맺는 법이다. 나쁜 나무가 좋은 열매를 맺을 길은 없다. 예수를 주인 삼는 교회가 언덕 위 마을처럼 세상의 모범이다. “권세가 지배하던 세상에 교회가 존재한다는 사실 자체가 이미 권세에 대한 가장 적극적이고 공격적인 대안이 되기 때문이다”(Berkhof, *Christ and the Powers*, 51. & 「예수의 정치학」, 260. 오늘 우리의 문제는 교회가 타락한 권세의 일부가 되었다는 점이다. 마르바 던, 「세상

권세와 하나님의 교회], 노종문 옮김(복 있는 사람, 2008), 103-70). 그러므로 교회의 존재 자체가 사회 참여 전략이다(Yoder, *The Royal Priesthood*, 102-26).

마지막으로 복종이다. 그냥 복종이 아니고 혁명적 복종이다. 요더에 따르면 그의 「예수의 정치학」에서 이보다 더 격렬한 논란이 된 대목은 없다(요더, 「예수의 정치학」, 322). 그도 그럴 것이 일체의 억압으로부터의 해방과 제약없는 자유를 탐닉하는 이 시대에서 복종, 그것도 혁명적 복종은 시대에 뒤쳐진 낡아빠진 구식 잔소리에 불과하다. 자유의 시대에 기독교 윤리는 니체가 그토록 맹공을 가한 노예의 윤리로 전략하기 때문이다.

그런데도 왜 복종인가? 그 이유는 국가가 설령 타락했고, 창조세계를 보호하기 위한 불가피한 섭리라 할지라도 여전히 하나님의 주권 하에 존재하기 때문이다. “신약시대의 그리스도의 주되심의 의미는 아무리 이교도 국가라 할지라도 하나님의 통치 아래에 있음을 뜻했다”(요더, 「제자도, 그리스도인의 정치적 책임」, 108) 그렇기 때문에 “국가는 교회 밖에 있으면서도 동시에 그리스도의 통치 안에 있고, 이교도적이지만 하나님의 손안에 있다”(Ibid., 107). 칼 바르트의 말마따나 “국가는 교회의 바깥에 있으나 그리스도의 지배 바깥에 있지는 않다”(Barth, 1992:208).

그렇다면 응당 교회는 국가에 복종하지 않을 수 없다. 그렇게 함으로써 교회는 선을 장려하고 악을 제어하는 하나님의 역사에 동참하게 된다. 그러나 이것은 복종이지 굴종이 아니다. 요더는 바울 서신에 주로 등장하는 가정규례(Haustafeln, house tables)를 통해 그의 윤리가 다른 곳에서 꾸어온 것이 아니며 숙명과 운명에 굴복하게끔 만들지 않는다고 역설한다(요더, 「예수의 정치학」, 9장). 그는 스토아의 가르침과 바울의 가정규례의 꼼꼼하게 대조한다. 외적인 유사성으로 인해 바울이 스토아 사상에 기대는 것처럼 보인다.

그건 오해다. 스토아와 달리 성경의 윤리는 상호적이고 노예와 여성, 어린 아이들을 도덕적 행위의 주체로 세운다. 존엄성을 짓밟는 것이 아니라 도리어 존엄성을 선포한다. 그 당시 노예와 여성 등은 인간으로 대접받지 못하는 실정이었다. 그런데도 바울은 그들 스스로의 선택과 결단으로 행동을 결정할 수 있다고 말한다. 상호적이라는 것은 남성만이 아니라 여성도 동등한 인격이라는 말이다. 그래서 요더는 혁명적이다.

국가에 대한 그리스도인의 복종에는 그리 혁명적인 것만은 아니다. 제한적 복종이기도 하다. 그리스도의 주되심을 위배하지 않는 범위 내에서 교회는 국가에 자발적으로 복종한다. 그러나 국가가 행하는 모든 일이 선이 아니며, 더군다나 전쟁이라는 사안은 주되심을 정면으로 거스르는 것이기 때문에 복종할 수 없다. 그것은 주인에 대한 배반이요 배신에 다름 아니다.

국가에 관한 최종적인 말은 결국 교회와 제자도로 귀결된다. 만물의 주인이자 국가의 주인은

홀로 예수 그리스도 뿐이다. 예수의 주되심을 국가의 영역과 활동에서도 그대로 적용해야 한다는 것이 요더의 생각의 요체이다. 그러나 참여와 관여의 방식은 세상과 달라야 한다. 교회는 국가가 아니다. 국가의 이익과 이데올로기에 맹목적으로 추종해서는 안 된다. 따라서 타락한 실재로서의 국가의 성격을 말하는 것은 교회가 하나님의 선한 창조임을 재확인하게 한다. 동시에 타락한 세계와 다른 대안적 공동체가 되라는 말이다. 교회가 세상의 국가와 다른 방식으로 존재하라는, 다시 말해 세상의 국가가 아닌 하나님의 국가가 되라는 말이 국가에 대한 최종적 말이다.

6. 어떻게 참여할 것인가?

지금까지 우리는 요더가 타락한 질서를 보존하려는 섭리적 차원에서 허용하신 기구라는 요더의 주장을 살펴보았다. 그렇다면 마지막으로 남은 우리의 관심은 그 국가 안에서 구체적으로 어떻게 행동할 것인가에 있다. 요더가 말한 대로, 그것 없이는 살 수 없고, 그것과 함께 살 수도 없는 이율배반적인 국가 질서 속에서 하나님 나라를 살아내는 그리스도인은 과연 어떻게 살아야 하는가?

질문에 대한 대답이 무엇이든지 간에, 중요한 한 가지 오해를 먼저 제거하지 않으면 안 된다. 요더를 비롯한 아나뱃티스트들이 가장 많이 받는 비판은 사회로부터 물러선다는 것, 그리하여 사회에 대한 책임을 기피한다는 것이다. 그래서 분과주의자라는 비판이 늘상 제기되었다. 만약 이 주장이 옳다면, 요더는 그 어떤 사회 참여도 말하지 않았을 것이다. 그러나 요더나 아나뱃티스트들은 분과주의자가 아니다(김기현, 2020:151-4). 기존 사회로부터 쫓겨난 것이지 기존 사회에서 물러선 것이 아니다. 참여할 것이냐 말 것이냐의 구도와 질문은 그 자체가 잘못된 것이다. 어느 누구라도 사회 안에서 살지 않는 사람은 없으며, 어떤 형태로든 참여하며 살아가기 때문이다.

요더에게 사회 참여의 전제 조건이 하나 있다. 그것은 성경의 가르침, 대표적으로 산상수훈은 기독교인을 위한 윤리학이라는 것이다. 저 설교는 예수의 복음과 실천의 중핵 중의 중핵일진대, 예수 그리스도의 주되심을 고백하지 않는 자에게 부과할 수 없다. 오로지 “자기를 부인하고 제 십자가를 지고 날마다 따르는 자”(눅 9:23)에게 주어진 말씀이다. 예수를 주님으로 인정하지 않는 자에게 요구는 애당초 무리이다.

복음을 문자적으로 사회에 적용하려던 것은 비단 근본주의만이 아니었다. 20세기 초반의 자유주의적 평화주의도 빠졌던 함정이다. 그들은 원초적으로 간과했던 것은 복음의 성격이었

다. 자국의 헌법과 법률을 타국의 타국민에게 일방적으로 강요한 것이라고 하면 적절할 것이다. 복음으로 세상을 바꾼다는 이들이 자주 빠지는 오류인데, 요더는 그들이 세상을 바꾼 것도 없을뿐더러, 세상이라는 본성 자체가 바뀌지 않았기 때문에, 외면상 변화가 있어 보여도, 그것은 말 그대로 일시적이고 외면적인 변화로 보일 뿐이다.

그의 사회 참여의 방법에 관한 원칙은 비폭력적 참여라고 정의할 수 있겠다. 참여 vs. 비참여라는 프레임 자체는 잘못이다. 오히려 요더는 비참여가 아니라 비폭력의 방식의 참여를 주장하기 때문이다. 오히려 신실함 vs. 비신실함 구도를 제안한다(김기현, 2020:154-5). 폭력적으로라도, 그 폭력을 정당화하면서까지 참여할 것인지, 아니면 예수 그리스도의 십자가처럼, 요한 계시록의 어린양처럼 고난과 핍박을 감수하면서까지 원수도 사랑하는 비폭력적 사랑으로 참여할 것이냐의 차이일 뿐이다.

이것이 우리에게 시사하는 바는 실로 크다 하겠다. 자신의 주장이 설사 정당하더라도 그것을 사회를 향해 외칠 때, 두 가지를 근본적으로 되물어야 한다. 하나는 주님을 고백하지 않고 주님을 본받는 삶을 원하지 않는 이들을 향한 발언이라는 것과 다른 하나는 우리의 신념을 표방하는 방식이 강제와 강요가 아닌, 더 나아가 폭력이 아닌 자기 희생적 사랑에 기반한 비폭력적인 방식이어야 한다.

또 한 가지 원칙은 실천에 기초한 참여이고 발언이어야 한다는 것이다. 그는 이를 증언 vs. 로비라고 명명한다(Yoder, 2007a:46. 로비는 말 그대로 자신의 이익을 관철시키기 위한 것이라면, 증언은 자신의 실제 행위와 경험을 있는 그대로, 사실 그대로 말하는 것이다. 로비가 은밀한 것이라면, 증언은 산 위의 동네처럼, 등경으로 감출 수 없는 촛불처럼 공개적이고 공적이다.

그리고 기독교가 모든 시안에 참여하는 것을 피할 것을 조언한다. 교회가 사회의 모든 영역을 다 아우르고, 참여하는 것은 과용이고 오만일 수 있다. 오히려 책임 있는 발언을 할 것을 주문한다(Yoder, 2007a:47). 예컨대, 지역 사회에 깊이 뿌리 내리고 활동하는 농촌교회가 지방 정부나 중앙 정부를 향해 발언할 수 있고, 발언할 책임을 느끼는 것은 당연하다. 오히려 침묵하는 것은 도덕적 무책임일 수 있다. 그러나 어떤 참여나 실천도 부재한 상태에서 교회가 성경적 근거를 들이대거나 자신의 정치적 신념을 모든 사회를 향하여 발언하는 것은 피해야 할 것이다.

위에서 보는 바와 같이 요더의 사회 참여에 관한 말은 교회의 교회됨, 기독교의 정체성에 합당한 방식으로 참여할 것을 요청하는, 근원적인 원칙에 관한 것이다. 교회가 자신의 이야기인 복음에 입각해서 복음의 정신에 맞는 이야기를 세상 한 가운데서 살아낼 것을 주문한다. 때문에, 그는 적극적인 사회 참여 방안에 대해 그다지 많은 말을 하지 않는다. 오히려 참여를 다소

주저하는 태도를 보인다. 가장 대표적인 것이 투표와 시민불복종 운동이다.

요더는 투표에 대해서 회의적이다. 그는 과연 민주주의가 근본적으로 새로운 사회인지부터 따져 묻는다. 왕정 체제나 독재 정권 때보다 참여의 기회가 확대된 것은 분명하지만, 국가의 성격이 근본적으로 바뀌었다고 볼 수 없기 때문이다. 또한 미국의 “양당 체제에서 유권자들은 민주주의 원칙에 따른 투표가 아니라, 두 개의 경쟁적인 소수 독재 정치 중에서 덜 반대할 만한 것을 선택할 뿐”이기 때문이다(Yoder, 2007a:55) 때문에 ‘기권’이 투표 보다 ‘더 책임 있는 행동’이라고 말한다.

요더는 시민 불복종에 대해서도 회의적이지 않다. 시민불복종에 대한 심포지엄의 서문에서 그는 발표된 논문을 일별하는 틈틈이 자신의 관점을 흘려놓았다. 실은 첫 문장에서 자신의 속내를 털어놓았다. 그는 시민불복종이라는 개념 자체가 개념 규정하기 어렵다고 말한다(Yoder, 1991:889). 왜냐하면, 정부 전체를 부정하는 것이 아니고 특정한 정부의 특정한 정책을 수용할 수 없고, 보다 높은 기준에 의해 비판하는 것이기 때문이다.

요더는 여기서 받아들일 수 없는 정책이란 과연 무엇이며, 보다 상위의 기준과 권력이란 또한 무엇인지를 묻는다. 그것이 그리 자명하지 않다는 것이다. 그것은 각 지역과 계층, 계급, 정치적 입장에 따라 불복종 여부가 달라질 것이고, 그들이 최종적으로 충성을 바치는 상급의 척도에 따라 다른 선택을 할 수 밖에 없기 때문이다.

마틴 루터 킹의 유명한 편지, “버밍햄으로부터 온 편지”에 대해 우리가 정부의 법과 정책이 부도덕하다거나 불법이라는 것을 판별하는 기준이 무엇인지, 그리고 그것을 어떻게 아는지에 관한 의문을 제기한다(Yoder, 1991:891). 이러한 회의적인 발언이 계속 된다는 것은 그가 시민불복종 운동을 기독교의 정체성에 걸맞은 참여 방식에 대해 동의를 유보한다는 것을 보여 준다.

이러한 그의 자세는 소극적이라는 비판을 받는다. 대표적으로는 존 레데콕(John Redekop)이다. 그는 메노나이트 학자로 요더에 비해 능동적인 참여를 지지한다. 이 점은 그 자신의 입장을 표명하는 용어에서 확연히 드러난다. 그는 자신을 아나뱃티스트적 현실주의(Redekop, 2011, 44)라고 명명한다. 라인홀드 니버의 현실주의가 궁극적으로는 기존 질서를 정당화하는데 복무하였다면, 반대로 존 요더의 성경적 현실주의가 사회 참여에 소극적인데 머무르는 것을 비판하는 언어이다. 아나뱃티스트적 정체성을 살리자는 요더의 주장을 받아들이면서도 우리가 발을 딛고 서 있는 현실에 참여할 것을 촉구하는 니버의 요청에 대한 응답인 것이다.

그는 한편으로 요더의 글을 인용하면서 그가 소극적임을 조목조목 지적한 바 있다(Redekop, 2009:71-2). 요더가 전반적으로 국가와 국가 체제를 악하게 보았기 때문에 정치적 행위 뿐만

아니라 그리스도인으로서 참여도 최소화한다는 것이다.

그래서 레데콥은 선거 참여와 시민불복종 운동도 적극적인 지지를 표명한다. 그는 최후의 수단일 것, 다른 평화적 방법이 모두 실패했을 경우라는 두 가지 조건을 달지만, 성경적이고, 정부의 잘못된 정책을 변경하거나 취소하는데 사용될 수 있다고 주장한다(Redekop, 2011:197-209). 물론 요더와 마찬가지로 과연 도덕적인지의 여부를 결정하는 정당화의 문제는 논쟁거리로 남아 있다는 것을 인정한다. 그럼에도 요더와 비교한다면, 적극적인 참여의 가능성과 공간을 열어준다는 점은 분명하다.

이러한 모습으로 인해 이국헌은 탈근대적 상황에서 비폭력적 사회 참여의 모델은 존 요더보다는 존 레데콥의 것이라고 주장한다(이국헌, 2014:76-80). 요더에 비해 국가의 선한 기능을 부각시키고, 활동의 폭을 넓혀줄 뿐만 아니라 시민적 참여는 기독교인의 의무임을 명확히 하는 레데콥이 대안이라고 보는 것이다.

나는 한편으로 요더의 참여가 소극적이라고 지적한 바 있다(김기현, 2020:158). 근원을 캐묻는다는 점에서 유용하지만, 사회에 대해 방어적이고 수세적인 태도를 지우기 어렵다. 그런 점에서 레데콥처럼 보다 역동적으로 참여 방식을 모색해야 한다고 본다. 국가의 성격과 한계를 직시하면서 비폭력적인 평화의 방식의 다양한 참여를 상상하고 실천하는 것이 필요하다.

그러나 다른 한편으로 요더의 진의를 분명하게 밝혀야 할 필요도 느낀다. 선거가 세상을 바꾸는가? 우리의 대답은 예 그러나 아니오, 또는 아니오 그러나 예일 것이다. 어느 정도 변화를 일으킨 것을 부정할 수도 없지만, 그렇다고 사회가 전면적인 혁신이 일어났다고 말하기 어렵다. 그것은 요더가 간파했듯이, 최선의 선택으로서의 투표가 아니라 최악을 피하기 위한 투표이거나 시민의 정치적 소망이 투표에 반영되는 것이라기보다는 이미 주어진 거대 양당 중 어느 하나를 택일하는 것이기 때문이다.

무엇보다도 권력의 속성과 한계를 간파했기 때문이다. 권력은 폭력과 쌍둥이와 같다. 물리적 강제력으로서의 힘이 폭력이라면, 정당화된 강제력과 폭력이 권력이기 때문이다. 그래서 독일 어처럼 강제력이 곧 폭력인 것은 그 때문이다. 폭력성을 원초적으로 떨쳐낼 수 없고, 막스 베버에게서 보듯이 국가의 고유한 성격이 폭력인 한에 있어서 선거나 시민불복종을 통해서도 국가와 권력 자체를 바꿀 수 없다. 특정한 사안과 일부 쟁점에 관한 변화는 충분히 추구할 수 있지만 말이다.

그렇다면, 요더가 선거나 시민 불복종의 가치를 그리 높이지 않는 것이 그 자체를 원천적으로 부정한다기 보다는 그것이 우리가 기대하는 것만큼 사회 변화를 일으키지 못한다는 점을 일깨우기 위함이 아닐까?

이렇게 요더를 읽으면서도 나는 선거와 시민불복종과 같은 방식의 참여는 허용되고 권장되어야 한다고 본다. 그것은 요더의 생각과 일치하기 때문이기도 하다. 비폭력적 방식의 사회 참여이기 때문이고, 국가의 한계 안에서 보다 나은 국가를 만들기 위한 수단이기 때문이다. 달리 말하면, 덜 악해 지기 위한 차선책 또는 차악에 투표하는 것은 요더의 말처럼 국가가 덜 악해 지도록, 바울이 말한 것처럼(딤후 2:2), 시민과 그리스도인이 조용하고도 평안한 삶을 살기 위한 선택이기 때문이다.

참고문헌

- 배덕만 역(2011). 기독교 정치학. Redekop, John H.(200). Politics Under GOD. 대전: 대장간.
이국헌. “발리바르의 ‘반폭력’ 개념에 나타난 기독교 정치학적 함의.” 한국교회사학회지 37(2014): 59-91.
- 진석용 역(2008). 리바이어던 1. Hobbes, Thomas(1839-45). Leviathan. 서울:나남.
전성우 역(2007). 직업으로서의 정치. Weber, Max(????). Politik als Beruf. 서울: 나남.
진덕규 역(1991). 민족국가와 폭력. Gidens, Anthony(1985). Nation-State and Violence.. 서울: 삼지원.
한완상 역(1977). 사회학에의 초대. Berger, Peter L.(????). Invitation to Sociology. 서울: 현대 사상사.
- Parler, Branson(2009). John Howard Yoder and the Politics of Creation. Bergen, Jeremy & Siegrist, Anthony G. eds. Power and Practices: Engaging the Work of John Howard Yoder. Scottsdale, Pa.:Herald Press. 65-81.
- Redekop, John H. “A Response to P. Travis Kroeker’s ‘Messianic Political Theology: Yoder contra Redekop’” Direction, 38:1(Spring 2009): 67 - 78.
- 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(2020). 존 요더의 평화주의는 사회 변혁의 모델인가? 「신앙과 학문」, 25(3), 145-163.
[Kim, K. H.(2020). Is Pacifism of John Yoder a Model of Society Transformation? Faith & Scholarship, 25(3), 145-163.]
- 김기현 역(2007). **제자도 그리스도인의 정치적 책임**, Yoder, John H.(2003). Discipleship as Political Responsibility. 춘천:KAP.
- 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*. Scottsdale: 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.]

김종원(2016). 개혁주의 세계관에 바탕을 둔 도예베르트 철학에서 국가 개념 연구: 국가는 하나님이 세우신 제도인가 아니면 죄의 결과인가? 『신앙과 학문』, 21(3), 61-89.

[Kim, J.W(2016). Dooyeweerd's concept of the state based on the reformational worldview: Is the state a result of sin or a institution of the creation order? *Faith & Scholarship*, 21(3), 61-89]

신원하·권연경 역(2007b). **예수의 정치학**. Yoder, John H.(1972). *The Politics of Jesus*. 서울: IVP.

Yoder, John H.(1997). *For the Nations: Essays Public & Evangelical*. Grand Rapids: Eerdmans.

_____. (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.

_____. (2004). *Anabaptism and Reformation in Switzerland: An Historical and Theological Analysis of the Dialogues Between Anabaptists and Reformers*. Kitchener, Ontario: Pandora Press.

논찬문		기독교학문연구회	
발표논문 제목	혁명적으로 복종하라 - 존 요더의 국가론	발표자	김기현
		논찬자 (소속)	김성한 (메노나이트 중앙위원회, MCC)

교회와 국가의 관계는 한국교회가 오랫동안 묻지 않았던 질문이다. 선교가 시작되고 교회가 빠르게 성장했던 시공간은 조선 왕조가 멸망하고 일본의 식민지배를 통해 근대 국가를 경험하는 상황이었다. 더군다나 해방 후 국가를 형성해야 하는 상황에서 시작된 분단, 전쟁, 병영국가로 이어지는 전개 가운데 교회가 주로 의지하고 사용했던 신학적 성찰은 칼빈의 신정국가에서 청교도의 ‘언덕위의 도시’로 이어지는 개혁파-장로교 중심의 국가론이었다.

그리고 한국개신교의 급성장이 반공주의와 민족주의를 기반으로 권위주의적 국가권력의 전폭적 지원/협조 가운데 이루어졌다는 점을 생각해 본다면 교회와 국가의 관계에 대한 비판적이며 근본적으로 성찰할 수 있는 간격을 만들거나, 거리를 두는 것 자체가 쉽지 않았다. 이런 이유로 김기현의 글은 국가에 대한 새로운 질문을 맞이하는 지금, 교회의 성찰과 모색의 지경을 넓힐 수 있는 기회라고 여겨진다. 김기현은 16세기 급진주의적 종교개혁 그룹이었던 아나뱃티스트-메노나이트의 신학을 가장 정교하게 드러낸 인물로 여겨지는 존 하워드 요더를 통해 한국교회가 익숙하게 진술하던 것과는 다른 국가론/교회론을 제안한다.

그의 지적대로 아나뱃티스트들은 일찌감치 16세기 종교개혁의 혼란스러운 상황에서 ‘폭력의 독점’이라는 국가의 특성을 박해와 순교를 통해 증언했다. 하지만, 온 세상을 통치하는 영원한 그리스도의 주권 안에서 ‘일시적이고 잠정적인 질서인 국가에 대한 제한적이면서 조건적인 복종’은 16세기 유럽에서 처음 등장한 것이 아니라, 성경과 처음 300년 동안의 교회가 일관되게 보여주는 태도였다. 따라서 끊임없이 제국의 질서와 권위에 대해 일정한 거리를 두며, 심지어는 진복적인 새로운 하나님의 질서를 선포하고 증언했던 하나님의 백성/교회가 왜, 국가의 협력자, 혹은 하부구조로 편입되었는지에 대해 성찰하는 것은 매우 중요하다. 이 지점에서 김기현은 요더를 통해 바르게 콘스탄티니즘을 지적한다.

그러나, 이 관찰은 2,000년 교회 역사의 거대한 변화를 설명하는 것으로는 옳지만 지금, 이곳에서 왜, ‘혁명적 복종’이 요구 되는지를 설명하는 것으로는 충분치 않다. 예를 들어, 한국의 그리스도인들은 일본의 식민지배를 받는 동안 교회-국가-민족이라는 복잡한 역동적 관계 속에서 그들의 ‘집단적 정체성’(corporate identity)을 타협하고, 발전시키며, 형성 시켜 왔다. 또한 이른바 신사참배체제 혹은 천황교라고 할 수 있는 국가주의에 굴복한 기독교는 정치적으로는 식민지배에서 해방 되었지만, 천황교에서 습득한 국가숭배로 부터는 해방되지 못했다. 국가에 대한 혁명적 복종이 가능하기 위해서는, 먼저 혁명적인 인식과 성찰이 요구된다.

혁명적으로 인식함에도 불구하고 ‘자발적으로 제한적으로 조건적으로 복종’하려 하기 때문이다. 특별히 유래 없는(unprecedented) COVID-19 팬데믹 상황에서 새로운 질문과 성찰의 기회를 선물로 받았다. 속세를 떠난 수도자들을 포함한 전 국민에게 재난 지원금을 지원하는 국가에 살면서 대면예배에 대한 권리를 주장하는 것 외에 교회가 그야말로 혁명적으로 복종하며 하나님의 영원한 통치를 증언할 수 있는 길은 무엇일까? 이 글은 국가와 교회에 대한 새로운 성찰과 논의로 초대하고 있다.