

국가와 함께/없이 사는 법 - 존 요더의 국가론*

**How to live with/without the State
- The State Theory of John Yoder**

김기현(Kim, Kihyun)**

ABSTRACT

The purpose of this paper is to explain John Yoder's understanding of the state and clarify its meaning. The Korean church is experiencing considerable pain in relation to the state currently. Provided that the state violence should be reduced and welfare factors strengthened, the Korean church must clearly face the nature and limitations of the state and seek a church-like way of participation in state's business.

To serve this purpose, this paper first examines sociological understanding of the state, and then deals with Yoder's state theory in terms of biblical context, Christology, principality and power, and ecclesiology. After that, Yoder's controversial partner and rival, John Calvin and Dutch reformist's view on state will be compared and contrasted with Yoder. Lastly, Yoder's negative and passive views on social participation will be criticised. But overall, his national understanding is biblical, modern and realistic. Therefore, through his understanding of the state, this paper presents specific alternatives and principles for social participation that the Korean church should pursue today.

Key words: John H. Yoder, Anabaptist, State, John Calvin, Dutch Reformed, Principality and Power.

* 2021년 2월 19일 접수, 3월 12일 최종수정, 3월 13일 게재확정

이 논문은 제37회 기독교학문연구회 연차 학술대회(2020. 10. 31)에서 “혁명적으로 복종하라-존 요더의 국가론”이라는 제목의 발표문을 수정 보완한 것이다.

** 한국침례신학대학교, 겸임교수, 대전 유성구 북유성대로 190, ezrakim@hanmail.net

I. 서론 : 왜 국가인가?

국가가 그리스도인에게 이처럼 뜨거운 감자인 적이 있었던가? 2020년을 지나는 시점에서 한국 교회는 국가와의 관계로 몸살을 앓고 있다. 사회적으로는 코로나 19에 대한 소극적으로 대처하였고, 정치적으로는 코로나 상황에서도 광화문 집회를 주도하였다. 이에 대한 논란은 그리스도인에게 국가란 무엇인가를 성찰하게 만들고, 교회의 정체성, 즉 교회는 과연 어떤 곳인가를 묻게 한다.

국가란 무엇인가를 묻는 것은 국가의 두 얼굴을 직면한다는 말이다. 먼저, 국가는 한 개인의 극악무도한 범죄 행위와 죽히 견줄 수 없는 과도하고 극단적인 폭력의 주체였다. 일제 강점기, 분단과 전쟁이라는 세 단어만 떠 올려도 국가의 폭력성을 충분히 체감한다. 이처럼 한국 사회에서 산다는 것은 국가 폭력에 노출되어 있다는 의미이다.

이 질문은 다른 한편으로 국가가 시민의 안녕과 복지를 해결하는 주체가 되어야 한다는 절실한 요구를 대면하게 한다. 양극화가 갈수록 심화되고, 불균형이 확대되는 이 시대에 국가는 복지를 책임지는 가장 중요한 주체임에 틀림없다. 그러므로 “국가는 시민을 위협할 수도 있고, 안녕을 실현할 수도 있”는 두 얼굴 때문에 우리는 깊은 관심을 갖게 된다(Yoder, 2012: 34).

일제 강점기와 분단, 독재 체제 하에서는 국가의 폭력성을 설명하고 극복하는 것이 중요했다. 그 당시에 국가가 사회의 질서를 유지하고 기본적인 생활을 영위하는 데 없어서는 안 되는 존재이었지만 국가가 드러낸 폭력의 얼굴은 너무나 공포했다. 국가는 복지국가의 튼튼한 기틀을 구축하는 듯싶어도 언제라도 돌변해서 폭력의 얼굴로 나타낸다는 점을 간과해서는 안 된다. 국가의 양면성을 파악하고, 그 폭력성을 최소화하며, 복지성을 최대화하려는 노력을 교회와 성도가 감당해야 할 과제이다.

본 논문은 국가의 두 얼굴을 직시하면서도 교회의 교회다움이라는 정체성에 따른 사회 참여의 몇 가지 방식을 제안할 것이다. 이를 위해 존 하워드 요더(John Howard Yoder)의 국가 이해를 하나의 대안으로 제시한다. 그의 신학은 우리의 경험을 해석하는 유용한 틀이고, 사회 참여의 핵심 전제와 방법을 일러준다는 점에서 눈여겨보아야 한다.

이를 위해 먼저 국가에 대한 사회학적, 성경적, 신학적, 역사적 이해를 검토한다. 사회학적 이해를 제외하고 나머지는 모두 존 요더의 주장을 소개한다. 사회학의 국가 이해를 먼저 설명하는 까닭은, 적어도 기독교의 국가 이해는 성경적이고 신학적인 것은 물론이고, 우리 당대의 사회학의 국가 이해와 연속성을 담보해야 하기 때문이다.

그런 다음 과연 국가는 선한 창조의 산물인지, 아니면 타락한 세상을 보존하려는 섭리적 질서인지를 논의한다. 여기서는 특별히 장 칼뱅(John Calvin)을 비롯한 화란 개혁파와 토론하고, 보존적 질서로서의 국가에 어디까지 복종해야 하는지를 설명한다. 대화 파트너는 칼뱅주의이다. 양자의 공통점과

함께 차이점을 부각하면서 한국 사회에의 적실성을 따져 보려 한다. 마지막으로 국가 속에서 우리는 어떻게 살아야 하는가를 묻고, 요더의 약점도 논의할 것이다.

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 요더에게는 국가이다. 세상의 전형이 바로 국가이기 때문이다. “국가는 세상을 가장 철저하게 대표하는 단편이다.”(Yoder, 2012: 30) 하나님은 창조했으나 타락한 실재의 대표가 국가라는 것이다.

II. 사회학적 국가 이해

국가 이해와 관련된 주제는 성경적이면서도 사회과학적이어야 한다. 국가에 대해 획일적인 단 하나의 국가관을 말할 수 없듯, 사회학에서도 단일한 관점이 존재하는 것은 아니다. 그럼에도 국가에 대한 ‘정상 과학’(normal sciences)은 찾을 수 있다.

우리는 근대적 국가 이해의 초석을 마련한 토머스 홉스로부터 시작하고자 한다. 공포와 함께 쌍둥이로 태어났다고 말하는 그는 인간론에 기반을 둔 국가론을 전개한다. 불평등과 상호 불신하는 인간은 자기를 지키기 위해 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 앞잡아 보고 공격한다(Hobbes, 2008: 171).

이러한 갈등의 무한 반복과 악순환을 방지하기 위해 모든 사람이 자신의 권리를 리바이어던인 국가에 양도한다. 그리하여 탄생한 국가는 시민을 보호하기 위해 어떤 수단도 사용할 수 있다(Hobbes, 2008: 233). 국가의 탄생과 기원에 관해서는 의견의 차이가 있지만, 이후의 학자들은 일관되게 국가를 폭력을 정당화하는 주체이자 폭력 행사의 주체라는 것에는 최소한의 합의가 있는 것으로 보인다.

막스 베버(Max Webber)는 직업이자 소명으로서의 정치를 말하기 위해서 국가란 무엇인가를 묻는다(Weber, 2011: 109-110). 국가가 어떤 실재(entity)인지를 규명하지 않고서는 정치가 왜 직업인 동시에 소명인지를 답하기 어렵기 때문이다. 그는 ‘국가가 어떤 일을 하는가?’가 아니라, ‘국가가 어떤 수단으로 자신의 과업을 수행하는가?’라는 물음으로 접근한다. 국가가 자신의 의지를 관철하는 수단으로 국가를 정의하면, 국가는 폭력의 독점체이다.

베버의 국가 정의는 국가만이 폭력을 행사하는 주체가 되거나, 오로지 국가가 폭력적인 수단으로

자기 의지를 관철시킨다는 것이 아니다. 국가의 유일하면서도 최고의 수단이 폭력이라고 말하는 것도 아니다. 다만, 한 개인이나 집단이 폭력을 행사할 수 있는 범위와 경계를 결정하는 주체가 국가라는 의미이다. 누가, 어디까지 폭력을 사용할 수 있는지에 관한 결정권은 국가가 소유한다. 이는 국가‘만’이 폭력의 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 태도를 취한다. 그에 따르면, 국가가 폭력을 수단으로 통치하는 체제이기는 하지만, 오직 국가만이 폭력을 독점한다는 것은 맞지 않다. 다른 조직이나 관계에서도 물리적 폭력을 비롯한 다양한 통제가 발생하기 때문이다. 그럼에도 국가가 폭력성을 소유한다는 점이 상당히 중요한 특성이라는 점을 부인하지 않는다(Giddens, 1991: 27-29).

마지막으로 피터 버거(Peter Berger)의 국가 이해를 보자. 그는 민주주의가 잘 발달된 사회일수록 국가의 폭력적 측면을 과소평가하는 경향을 지적한다. 왜냐하면 “어떤 정치 질서이든 그 최후적인 토대가 되는 것은 폭력이다”(Berger, 1977: 97)기 때문이다. 비록 그것이 최후의 수단이고, 아주 경제적으로 사용되고 일상이 되어서 평상시에는 감지하지 못해도 인간 사회는 폭력이 공식적이고 합법적으로 사용된다.

여기에 포함시키지 않았지만, 부르주아 계급의 통치 체제로 국가를 규정지었던 마르크스와 그의 후예들의 국가 이해도 기본적으로 위의 논의와 크게 다르지 않다. 국가의 폭력성을 흡수처럼 인간 이해에서 찾든, 아니면 마르크스처럼 계급에서 찾든, 아니면 베버처럼 국가의 본성에서 찾든 간에 국가는 정녕 폭력적이고, 국가의 폭력은 정당한 것으로 간주되었다. 이처럼 그들이 국가의 본성을 무엇보다도 폭력에서 찾는다는 점은 일치한다.

III. 성경으로 본 국가의 기원

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. 제국을 말하지 않고 성경을 말할 수 없다. 때문에 존 도미니크 크로산(John Dominic Crossan)은 예수와 바울의 복음은 로마 제국을 빼고 이야기하는 것이 불가능하다고 단언한다(2009: 9).

요더 또한 다르지 않다. 그의 국가론은 성경에 깊이 뿌리 내리고 있으며, 성경이 말하는 바와 일치한다는 것이 나의 판단이다. 성경에 대한 그의 모든 논의를 파헤칠 수 없으므로 구약과 신약에서 대표적인 사건을 각각 하나씩 거명하고 그것을 통해 그의 국가론을 살펴보려한다. 구약에서는 가인 사건, 신약에서는 로마서 13장을 중점적으로 살펴본다.

요더에게 국가를 설명해 주는 구약의 중요한 텍스트는 아벨을 살해한 가인을 보호하시는 사건이다. 우리는 이 장면에서 참으로 기이한 하나님을 만난다. 하나님은 억울한 피해자가 아니라 불의한 가해자를 우선적으로 보호한다(Yoder, 2009: 27-29). 최초의 피해자인 아벨을 지켜주시는 것도 아니고, 동생을 죽인 가인이 보복 당하지 않도록 그에게 특별한 징표까지 주신다. 살인자의 처벌이 아니라 살인자의 보호 행위가 성경이 말하는 국가의 기원이다. 폭력의 악순환을 잠재우고, 더 큰 폭력과 악으로 발전하지 않도록 막기 위한 정책이 국가이다.

친족들은 아벨에 대해 고엘의 의무를 수행해야 하고, 그것은 곧 가인에 대한 보복행위를 뜻한다. 아벨을 대변하는 이들이 가인에게 되갚음을 하는 순간, 가인은 살인자에서 살해자로, 사악한 가해자에서 가련한 피해자로 둔갑하고 만다. 그렇게 되면, 끝도 없는 복수의 연쇄가 벌어지고, 그 강도와 정도가 나날이 높아만 갈 것은 불 보듯 뻔하다.

그 결과 만인에 대한 만인의 투쟁이 되어, 문자 그대로 지구상의 인류는 사라지고 말 것이다. 그렇기에 하나님은 가인을 보호하시는 것이다. 그것은 가인 역시 회복되어야 할 하나님의 형상이고, 그리스도께서 십자가에서 피 흘려 죽으셔야 했던 한 이유이다. 무릇 국가란 폭력의 악순환으로 사회가 멸절하지 않기 위한 하나님의 불가피한 대처이다.

나는 여기서 사무엘서의 이야기도 국가의 성격을 이해하는 데 상당히 중요하다는 점을 상기시키고 싶다(삼상 8: 7-22). 그곳에서 왕을 세워 달라는 이스라엘의 요구에 대해 하나님은 상반된 두 가지 태도를 보인다. 첫째, 왕정 제도는 하나님 자신을 부정하는 행위이고, 둘째, 그럼에도 왕을 허락하고 허용한다는 것이다. 한 가지를 더 보탠다면, 그 왕들이 백성들을 어떻게 착취하고 고통의 나락으로 밀어넣을지에 관한 자세한 설명을 추가한다. 국가라는 제도의 긍정 보다는 비판이 우선이다. 그것은 왕이 된 자가 행할 권력의 남용과 국민의 고통 때문이다. 그럼에도 국가를 허용한 것은 국가가 없을 때 받는 고통이 더 크기 때문이다.

카이퍼 대학의 브란손 팔러(Branson L. Parler)는 흥미로운 해석을 한다. 이혼을 허용했던 모세의 율법에 대한 예수의 해석이 마치 국가에 대한 태도와 일치한다는 것이다(Parler, 2012: 176). 원래의 창조 목적에 부합하지 않지만, 인간의 완악함을 인하여 어쩔 수 없이 허용해 주었던 것이 이혼제도이었다(마가복음 10:1-12).

이에 대한 예수의 해석은 두 사람의 결혼은 하나님이 짝 지워준 것으로 누구도, 무엇도 갈라놓을 수

없다. 하지만 인간 내부에 도사리고 있는 악함 때문에 어쩔 수 없이 모세가 이혼을 허락했다. 그것을 인간은 이혼의 정당한 근거로 소비한다. 마찬가지로 국가도 인간의 악함과 폭력으로 발생하는 더 큰 악을 제어하기 위한 제도이지, 그 자체가 하나님이 창조하셨거나 선한 제도는 아니다.

이번에는 로마서 13장에 대한 요더의 설명을 보기로 하자. 그는 문맥에 주의해서 독해할 것을 주문한다. 그러면 전혀 다른 것이 보인다. 13장 1-7절을 감싸고 있는 앞과 뒤의 본문에는 ‘원수’와 ‘원수를 사랑하라’는 가르침이 자리한다. 그러므로 첫째, 국가는 우리의 ‘원수’이고, 둘째, 그럼에도 악을 악으로, 폭력을 폭력으로 갚아야 할 원수가 아니다. 셋째, 우리가 사랑해야 할 대상이다. 그러므로 어떤 국가나 정부도 신적 권위를 인정받을 수 없다. 그것은 하나님이 세운 것이 아니다.

이러한 요더의 생각은 로마서 13장과 상반되는 것으로 간주되는 요한계시록 13장과의 연속성도 잘 설명하는 장점을 지닌다. 계시록 13장에서 국가는 로마제국인데, 하나님과 하나님의 백성을 핍박하는 짐승이다. 그럼에도 사도 요한은 폭력적인 저항을 선동하거나 부채질하지 않는다. 일찍이 죽임 당한 어린 양의 방식대로 비폭력적 방식의 삶과 저항을 요구한다.(Hays, 2002: 277-85). 로마서 13장과 마찬가지로 계시록 13장도 국가의 폭력성을 고발하며, 사무엘서에서 본 바와 같이 국가는 하나님의 주권에 도전하는 악한 세력으로서의 본성을 지니고 있다.

하나님의 전적 주권 하에서 타락 이후의 세상, 마치 노아 홍수 시대를 방불케 하는 세계를 끊임없이 심판한다면, 그것은 창조의 부정이며, 창조자의 자기모순이다. 그래서 국가라는 권력 체계는 세상이 더 이상 악화되지 않게 하고, 하나님의 창조가 본래의 선함을 회복하기 위한 필요불가결한 구조이다. 우리는 국가의 양면성을 논리적 모순으로 간주하지 않는다. 오히려 그 이중성은 국가의 실체를 파악하는 데 유용하다.

IV. 주되심 아래의 국가

요더의 신학적 전제는 예수의 주되심이다. 그 전제가 국가론에도 어김없이 작동한다. 그는 “우리는 예수 그리스도를 구세주로 고백함에 있어 다른 영역에서는 다 괜찮은데 사회 윤리의 문제, 특히 국가와 관련해서는 바람직하지 않다고 할 것인가?”(Yoder, 2007: 89)라고 질문한다. 예수의 통치에 단 하나의 예외라도 허용하는 것은 예수의 주되심에 대한 신실한 고백이 아니다. 그것이 어떤 존재이든, 영역이든 간에 그리스도의 통치에서 한 치라도 벗어날 리 없는 까닭이다.

따라서 두 가지 위험한 극단적 태도를 피해야 한다(Yoder, 2007a: 56-57). 하나는 국가를 악마적인 것으로 보고 일절 관심을 갖지 않는 것이고, 다른 하나는 국가의 보호를 받으면서 봉사의 의무는 기피

하는 것이다. 양 논리의 맹점은 국가의 주인을 잊어버린 것이다. 그분이 창조주이기에 국가는 악마적일 수 없으며, 국가에 대한 봉사는 응당 해야 마땅하다.

주님의 통치 하에 있는 한, 하나님의 통치에 저항하는 실재라 하더라도, 여전히 하나님이 붙드시고 섭리하신다는 신앙 하에서 그것은 악마적인 것이 될 수 없다. 그래서 하나님의 부름 받는 자녀로 참여하고 실천하는 것은 지극히 마땅한 일이다. 국가는 마성적 실재는 결코 아니다. 국가의 폭력성이 원초적이지만, 하나님이 허용하시고 사용하시는 질서이다.

존 요더의 관점에서 국가는 분명 하나님이 사용하시는 기관이며, 명백한 한계를 지녔지만 결코 악마적인 것으로 단정하지 않는다.

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(Yoder, 2007a: 33).

국가가 최종적인 주인일 수 없는 까닭은 애초에 하나님께서 타락한 세상을 일시적으로 보호하기 위해 국가를 허용하셨기 때문이다. 국가는 본질적으로 잠정적일 뿐이다. 요더는 자신의 스승인 오스카 쿨만(Oscar Cullmann)의 견해를 따르는데, 그의 말을 들어보자. “국가는 궁극적인 것도 절대적인 것도 아니다. 그것은 사라질 것이다”(1999: 68). 국가는 그 나라가 도래하기까지 잠정적으로 유효하다. 하나님은 국가를 임시로 사용하신다.

그렇기에 역사적으로는 한 사회 전체를 기독교화하려는 욕심이 가장 위험한 선택이었다. 역사적으로 기독교화가 되었다고 하는 중세를 보더라도 국가의 본성이 ‘검’(sword)이라는 점은 바뀌지 않았고, 한 사회를 바꾼 것도 아니다. 변화시켰다는 착각, 변화시킬 수 있다는 자신감은 어쩌면 교회가 세상에 순응한 결과일지 모른다. 교회와 세상이 너무나 잘 맞아떨어지기에 승리를 선언하였던 것은 아닐까?

자끄 엘룰(Jacques Ellul) 역시 요더와 동일한 입장을 취한다. 그에 따르면, 대개 그리스도인들이 취하는 두 가지 잘못이 있다(1992: 21). 하나는 영적인 것과 육체적인 것을 깔끔하게 분리하고 영적인 문제에 골몰하는 회피적 태도는 국가를 악마적인 것으로 치부하고 악마의 영역에 넘기는 것과 같다. 다른 하나는 세상의 도덕화 혹은 기독교화를 통해 자신의 행동을 미화하려고 한다. 엘룰의 대안은 양자 사이의 대결과 대립을 약화시키지 않는 것이다.

극단으로 치닫지 않더라도, 현실적으로 가능한 잘못된 두 가지 태도가 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 루터(Martin Luther)가, 뒤의 것은 칼뱅이 대표자다. 루터가 국가와 교회를 이원화했다면, 칼뱅은 어떠한 종류의 이원화도 거절한다(Yoder, 2012: 114-18). 칼뱅은 교회와 국가의 성격과 본질을 구분하지 않으려 하고, 루터는 둘을 구분하여 각각의 영역으로 떼어놓는다. 그리하여 칼뱅은 신정주의 정치로 변질될 가능성이 농후하고, 루터는 양자를 아예 독립적인 것으로 분리하는 이원론에 함몰될 여지가 많다.

요더에 따르면, 루터의 국가관은 ‘실정적(positivistic)’이다. ‘존재하는 것은 무엇이든 다 하나님의 뜻이다’라는 생각은 독일 교회의 히틀러 지지와 독재자를 종교적으로 합리화하는데 많이 사용되었다. 또한 요더가 본 칼뱅주의 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 해석은 그것이 근거하는 로마서 13장에서 어떠한 반란이나 반역을 정당화하지 않다는 난점을 안고 있다(Yoder, 2007b: 342-46).

이러한 요더의 루터 이해는 김대인에 의하면, 에른스트 트뢰취와 리처드 니버의 사고를 답습한 것이다(김대인 2009: 67의 각주 9). 또한 칼뱅에 대한 요더의 관점도 반론의 여지가 있다. 이는 이 논문의 범위를 벗어난다. 루터와 칼뱅의 폭력과 전쟁 이해와 아나뱃티스트의 것을 비교하는 연구가 필요할 것이다.

요더는 둘의 핵심을 각각 자기 것으로 삼는다. 국가에서도 신앙을 실천해야 한다는 점은 칼뱅을, 국가와 교회는 엄연히 구분되어야 한다는 점은 루터를 따른다. 그러면서도 비판을 잊지 않는다. 전쟁하는 국가를 승인한다는 점이다. 루터야 애초부터 국가를 두 왕국론의 한 축으로 정립시킨 탓에 국가에 교회와 신앙이 잠식당할 우려가 컸다. 반면에 칼뱅은 겉으로는 국가를 기독교화하는 듯 보여도 전쟁을 정당화한다는 점에서 역설적으로 국가에 의해 신앙이 침식당한다.

국가와 교회를 두 영역으로 분리하든, 한 영역으로 통합하든 간에, 물 밑으로 흐르는 내면적이고 내밀하게 이데올로기적으로 결탁하는 콘스탄틴주의를 피할 길 없다. 이는 예수의 주되심에 철저하지 못한 데 따른 자명한 결과이다.

V. 정사와 권세로서의 국가

요더의 국가론은 주되심과 정사와 권세(principality and power)라는 두 가지 안경으로 바라본다. 그리스도의 주재권 하에서의 국가를 살펴보았다면, 이번에는 정사와 권세로서의 국가를 보려 한다. 두 접근의 차이를 부각시킨다면, 주되심은 국가의 선한 측면을, 권세로서의 국가는 악한 면을 강조한다. 그러니까 주되심으로 본다면, ‘우리는 그것 없이 살 수 없다’고 했을 때의 국가이고, 권세라는 잣대로 말하면, ‘우리는 그것과 함께 살 수 없다’(Yoder, 2007b: 252-253)는 것이 국가이다.

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 물질적이며, 비가시적이면서도 가시적이며, 개인적이면서도 제도적이라는 두 얼굴을 지니고 있다. 권세들은 국가와 정치의 영역에서도 영향력을 행사한다. 더 나아가 국가가 그러한 권세이다.

권세를 천사나 마귀와 같은 영적인 존재로만 해석하는 이들과 제도적 차원으로 국한하는 이들과 양 측면이 다 있다는 주장들이 혼재해 있다(민종기, 1999: 130-43). 일반적으로 요더는 국가를 제도적으로 이해한다는 지적을 받는다. 요더의 권세의 의미에 맞는 현대어는 구조(structure)이고, 그것을 종교적, 지적, 도덕적, 정치적 구조로 분석한다는 점에서 설득력 있는 비판이다(Yoder, 2007b: 244 & 252).

그러나 바울이 우리와 같이 두 측면을 뚜렷이 구분하지 않았으며 마귀나 귀신들림 등과 같은 측면을 무시하지 않는다는 그의 언급을 볼 때(Yoder, 2007b: 247), 권세를 인격적 실재로 인정하면서도 비인격적 제도를 더욱 강조한 것으로 해석하면 무난하다.

권세는 창조, 타락, 구속의 구조를 지니고 있다(Yoder, 2007b: 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. 죽기까지 기존의 권세들에게 복종하셨으며, 그들을 굴복시켰다(골 2:13-15).

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

VI. 교회론으로서의 국가

요더의 국가론은 성경에 기반하고 기독교론 중심적이지만, 결국은 교회론의 일부이다. 국가에 관한 말은 곧 교회에 대한 말이고, 반대로 교회를 하나님 나라의 공동체로 말한다는 것은 세상의 제국인 국가와 연관 지어 말해야 한다. 국가의 폭력성을 철저히 사유하는 요더는 비폭력과 자기 희생적 사랑과 섬김의 공동체로서의 교회를 대조하고 대안으로 제시하는 작업에 몰두한다.

사실, 국가를 교회론에 위치시킨 것은 칼뱅이다. 그의 「기독교 강요」는 총 4권으로 구성되어 있다. 신론(1권), 기독교론(2권), 성령론(3권), 마지막으로 교회론(4권)인데, 국가론은 교회론에 위치한다. 주목할 점은 국가 이해가 이 책의 제일 마지막을 장식한다. 헌사에서 프랑수아 왕 프랑수아 1세에게 자신들의 신앙을 변호하고자 저술하였다는 언급으로 미루어 보건대, 국가론이 그의 대작의 정점이자 절정이란 해석해도 무방하다.

요더가 국가를 말하는 듯해도 그것이 다다른 지점은 교회론이고, 이는 칼뱅과 동일하다. 두 사람 모두 개별 그리스도인이, 그리고 교회 공동체가 세상 복판에서 존재하는 양식은 교회론에서 도출된다고 말한다. 그렇기 때문에 우리는 요더의 국가 이해를 다루면서도 결국 교회를 말하지 않을 수 없다.

요더에게 국가와 정확하게 대칭되는 지점에 교회가 있다. 세상과 구별되는 세상 속의 또 다른 국가가 교회이다. 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.

국가가 창조의 일부이지만 타락한 권세이며 폭력에 기반을 둔다면, 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 교회이다. “근본적으로 ‘세상에 반’하지 않는 교회는 세상을 향해 그리고 세상을 위해 말할 자격이 없다”(Yoder, 1992: 78). 그렇지 않겠는가? 세상과 똑같은 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”(Yoder, 2007b: 81).

국가가 폭력에 기반을 둔 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 원동력이다.

VII. 선한 질서인가, 타락한 질서인가?

나는 화란 개혁파를 위시해서 개혁주의의 국가 이해가 근본적으로 아나뱃티스트와 다르다고 생각했었다. 그것은 한국에서 유통되는 기독교 세계관 진영의 국가 이해를 먼저 읽었기 때문인 듯하다. 요더가 국가를 세상이 더 이상 악화되지 않도록 하기 위해 불가피한 필요악으로 이해하는 반면, 기독교 세계관은 국가를 하나님이 사용하시는 도구라는 점에서 선한 창조물로 본다. 이는 앞에서 말한 대로 근대 사회학의 기본적인 생각과 너무 다른 안이한 것이었고, 성경적 이해와도 궤를 달리하는 것이었다.

그 대표적 인물이 알버트 월터스(Albert M. Wolters)이다. 그는 창조의 범위를 최대한 넓게 잡는다. 우리의 주 관심사인 국가에 대해서 그는 가정(결혼)과 마찬가지로 “명백히 창조 질서에 속”(Wolters, 2007: 56-59)한다고 확언한다. “국가도 하나님에 의해 세워졌다.”(151) 인간이 세운 것이 아니기에 사물의 질서에 내재된 불변하는 특징을 지니고 있고, 그것이 우리의 의지와 무관하게 별도로 존재하고, 주어진 실재라는 것을 부정한다면, 그것은 반규범적이고 창조에 반한다.(58-59)

그는 타락을 설명하는 과정에서 국가를 또 다시 언급한다. 이미 국가가 하나님의 우주 창조의 일부이었으므로 타락이란 국가의 왜곡과 변질로 설명하는 것은 그의 논리 체계에서는 자명한 귀결일 것이다. “하나님의 규례로서의 국가는 오늘날 세계에서 다양한 종류의 전체주의와 독재로 인해 그 모습이 왜곡되고 변질되었다.”(95)

하지만 「기독교강요」의 칼뱅과 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)나 헤르만 도예베르트(Herman Dooyeweerd)의 생각은 나의 통념과는 조금 달랐다. 그들은 한 목소리로 국가를 하나님의 창조 때가 아니라 창조 이후에 국가가 생겨났고, 타락한 세계의 보존을 위해 국가가 필요하다고 말한다. 카이퍼와 도예베르트의 국가 이해는 요더의 것과의 차이를 느끼기 어려울 정도이다.

카이퍼의 경우, 인간의 죄악이 없었다면 국가 질서가 생겨나지 않았다고 말한다(Kuyper 2017: 100). 그는 한 가지 가정을 한다. 만약 인간에게 타락이 없었다면, 법에 의한 통제나 육해군의 군사력이 존재했을까? 카이퍼는 생각할 수 없는 일이며, 사라졌을 것이라고 한다. 그가 근거로 제시했던 벨직 신앙 고백서 36항에서처럼 국가의 역할은 타락한 인간을 강제적 힘과 수단을 통해서 인간의 악을

차별하고 선을 권장하는 것이다. 그래서 요더를 전공한 개혁주의자인 팔러(Parler, 2009: 78)는 카이퍼와 요더의 생각을 동일한 것으로 간주한다.

카이퍼를 잇는 도예베르트의 국가론 설명은 기시감을 들게 하였다. 글의 저자의 이름을 밝히지 않고 읽어주었다면, 나는 존 요더의 글이라고 말했을 것이다. “그는 국가의 기초기능은 ‘자신의 영토 내에서 특정한 문화영역에 대해 독점적으로 행할 수 있는 조직화된 칼의 힘’ 혹은 ‘조직화된 무장력’이라고 단적으로 주장한다.”(김종원, 2016: 76) 우리는 그의 언어에서 막스 베버의 국가 이해를 수용하였다는 것을 알 수 있다. 베버는 특정한 영역에서의 폭력을 독점하는 것을 국가라고 정의한 바 있다.

그러나 도예베르트는 한 가지 더 첨언한다. 국가는 공공의 이익이라는 공적 정의를 수행한다. 그저 강제력을 사용하여 인간과 사회를 통제한다면, 무장 갱단과 하등 다를 바 없다. 그러기에 국가를 타락으로 발생한 것이라는 개념 정의 이후에 곧바로 다음과 같은 말을 덧붙인다. 국가는 “그럼에도 불구하고 하나님의 창조질서를 따르는 사회적 개체구조”(김종원, 2016: 78에서 재인용)이다.

강조점의 차이일 뿐, 서로 분리하고 배제할 만큼 본질적 차이는 없다. 이를 잘 보여주는 일화가 있다. 리처드 마우(Richard Mouw)에 따르면 누군가 요더에게 마우와 당신의 근본적 차이는 무엇이라고 물었다고 한다. 요더의 대답은 “마우는 ‘타락했다. 그러나 창조되었다’라고 말한다면, 나는 ‘창조되었다 그러나 타락했다’라고 말한다.”(Mouw, 2012: 9)는 것이었다. 두 사람 모두 창조와 타락을 공히 인정하고 어느 하나를 부정하지 않는다. 다만, 어느 한 쪽에 방점을 찍느냐에 따라 입장이 갈리는 것이다. 창조의 선한 질서에 우선할 것인가, 아니면, 선한 질서가 전도된 형태로 현재 우리의 삶을 억압한다는 점을 더 강조할 것인가에 따라 다르다.

하지만 이런 차이 때문에 다른 일방을 배제할 만큼은 아닐지라도 꽤나 너른 도량이 존재한다. 요더가 보기에 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). 국가를 선한 창조물로 보는 관점은 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, 1992: 35 & 25-27). 보다 성경적이고 현실적인 이론을 채택한다면, 그것은 요더의 이론이어야 할 것이다.

VII. 어디까지 복종해야 하는가?

국가가 타락한 세계를 보존하는 구조라는 주장은 복종의 한계와 범위를 고민하게 만든다. 국가는 신적 기구가 아니기에 절대적인 복종의 대상이 아니지만, 허용한 질서라는 점에서 절대적인 거부의

대상도 아니다. 한국 교회에서 국가 또는 정부나 정권에 대한 복종과 불복종이 첨예한 쟁점이 되고 있다. 요더의 주장을 칼뱅과 비교하고자 한다.

공동점에서 시작하자. 칼뱅은 국가를 세상에 만연한 악으로부터 인간을 보호하기 위한 도구로 파악한다. 그는 악으로부터 어떠한 보호 장치나 그것을 제어하는 장치가 없이 사람들을 내버려두는 그 자체가 하나의 악이라고 말한다(Calvin, 4권 20장 8절과 9절). 국가는 하나님이 창조한 세상이 창조 이전의 무질서와 혼란, 흑암이 날뛰지 못하게 막기 위한 수단이다. 그러므로 아나뱃티스트와 개혁주의가 공히 국가의 성격을 타락한 세계를 보호하려는 하나님의 섭리적 차원으로 본다는 점에서 동일하다. 그러므로 국가와 정부에 복종하는 것이 그리스도인의 기본 의무라는 점에서 일치한다.

또 하나는 칼뱅과 요더는 설사 악한 왕이라 할지라도 신자는 복종해야 한다고 동일한 목소리를 낸다. 그것을 요더는 ‘혁명적 복종’(Yoder, 2007b: 281-329)이라고 명명했고, 칼뱅은 성경의 근거를 들어 “불의한 집권자에게도 복종하라”(Calvin, 4권 24장)고 강권한다. “성경은 악한 왕에게도 복종하라고 요구한다”며 해석의 여지를 주지 않는다.

공동본문에도 불구하고 차이점도 분명하다. 요더는 설사 정부가 불의하더라도 저항할 수 없고 복종하지만, 전쟁과 전쟁 참여는 거부한다. 그리고 종교적 영역에 있어서 정부는 개입할 수 없다. 반면, 칼뱅은 정부에 복종하되 불의한 정권에 대해 저항할 권리가 있고 전쟁은 허용된다고 말한다. 국가가 신앙의 영역에 대해 간섭할 여지를 준다.

칼뱅의 경우, 하나님께서 거만한 왕과 정부를 심판하셨다는 사실을 상기시킨다(Calvin, 4권 31장). 하나님의 주권 하에 있기에 하나님의 주권적 판단에 의해서 얼마든지 심판받을 수 있다. 그 점이 한편으로 군주들에게 엄청난 두려움을 불러일으키기를 원하고, 다른 한편으로 사사로운 개인에 의한 항거를 배제한다. 다만, 국정에 책임 있는 관리에 의한 저항은 옹호할 뿐만 아니라 군주와 정권의 폭정을 방지하는 것은 위선이며, ‘극악한 배신 행위라고 선언’한다. 상당한 제약을 두지만, 폭군에 대한 항거를 인정하고 오히려 격려하고 있다.

이에 대해 요더는 근본적인 질문을 던진다. 특정 정부와 정책의 정당성을 판별하는 것 자체가 객관적이거나 공정할 수 없다. 모종의 편향과 지향이 반드시 개입하기 마련이다. 그러므로 교회와 신자 개개인의 정치적 입장과 이념에 따라 비판하고, 더 나아가 정부의 전복을 선동하고 주장하고 행동하는 것, 그리고 그것을 하나님의 이름으로 정당화하는 것은 콘스탄틴주의의 오류를 범할 뿐이다.

오히려 요더는 다른 사안에서 불복종을 말한다. 전쟁과 사형의 문제이다. 그 두 가지는 하나님이 국가를 허용하신 목적을 위반한다. 무릇 국가는 선을 장려하고 악을 제어하기 위해 존재하고, 그 과정에서 강제력을 사용할 권리를 주었다. 그렇다고 해서 하나님의 주권을 모조리 양도한 것은 아니다. 인간의 생명을 빼앗은 것과 무제한적이고 무제약적 폭력인 전쟁의 경우는 국가를 인정한 본래의 목적에

반하는 것이기에 복종하지 않는다.

칼뱅은 정부가 신앙 행위에도 개입하도록 요청한다. “우상 숭배, 하나님의 이름에 대한 모독, 하나님의 진리에 대한 훼방, 그리고 그 밖에 종교에 대한 공공연한 방해가 사회에 발생하거나 만연하지 않도록”(Calvin, 4권 20장 3절) 하는 것도 정부의 일이다.

반면에 요더는 전쟁과 사형은 동의할 수 없고, 국가가 교회에 대한 일체의 개입을 거부한다. 신앙의 핵심은 주되심이고, 교회됨의 본질은 ‘자유’이다. 하나님이 아닌 어떤 것이 하나님에 대한 우리의 신앙을 침해하는 것을 허용할 수 없다. 신자의 교회 혹은 자유교회 전통에 속하는 요더는 교회 내의 문제는 교회가 스스로 결정하고 판단해야지 국가가 나서서 것은 신앙의 자유에 대한 침해로 간주하는 것이다.

이미 정교분리 원칙이 외형적으로 잘 정착된 서구와 한국의 경우는 국가가 교회 내적인 영역에 들어설 여지가 거의 없다. 그런 점에서 신앙 본연의 행위에도 국가가 나설 권리를 허용했던 칼뱅의 생각은 중세의 기독교왕국적 상황에서나 가능하지, 오늘날과 같은 탈 기독교사회와 다원적 사회에서는 어울리지 않는다.

그러므로 우리의 관심사는 정부에 대한 저항권을 인정하느냐의 여부이다. 그리고 탈기독교이자 다원적 사회인 한국에서 기독교인들의 정부에 대한 저항을 허용할 수 있을까? 그 대답은 서로 다를지라도, 혁명적 복종이란 현재의 정부가 어떤 정부이든지 간에, 정치적 이념에 반하는 정권이라는 이유만으로 정부를 반대하고 더 나아가 저항하고 전복을 꾀하지 말라는 것이다.

VI. 소극적 전략 비판

요더는 한편으로 강력한 박해를 받던 16세기와 많이 달라진 작금의 상황에서 참여를 강조한다 (Yoder, 2007a: 71). 그럼에도 여전히 타락한 질서로 뛰어드는 적극적 참여는 꺼리는 것처럼 보인다. 이것은 그의 교회됨에 대한 강조에서 기인한다. 적극적 전략이라는 것들이 실제로는 그다지 추천할 만한 것이 못된다고 본다. 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 없다. 또한 미국의 “양당 체제에서 유권자들은 민주주의 원칙에 따른 투표가 아니라, 두 개의 경쟁적인 소수 독재 정치 중에서 덜 반대할 만한 것을 선택할 뿐이”기 때문이다(Yoder, 2007a: 55). 때문에 ‘기권’이 투표 보다 ‘더 책임 있는 행동’이라고 말한다.

요더는 시민 불복종에 대해서도 호의적이지 않다. 시민불복종에 대한 심포지엄의 서문의 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 비판하기 때문이다.

요더는 여기서 받아들일 수 없는 정책이란 과연 무엇이며, 보다 상위의 기준과 권력이란 또한 무엇인지를 묻는다. 그것이 그리 자명하지 않다. 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 발언은 그가 시민불복종 운동이 기독교의 정체성에 걸맞은 참여 방식으로 동의하기를 유보한다는 것을 보여준다.

이러한 그의 자세는 소극적이라는 비판을 받는다(김기현, 2020: 158). 비판의 선봉에 존 레데콕(John Redekop)이 있다. 그는 요더의 글을 인용하면서 그가 소극적임을 조목조목 지적한 바 있다(2009: 71-2). 요더가 전반적으로 국가와 국가 체제를 악하게 보았기 때문에 정치적 행위 뿐만 아니라 그리스도인으로서 참여도 최소화한다는 것이다.

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

요더의 주장은 근원을 캐묻는다는 점에서 유용하지만, 사회에 대해 방어적이고 수세적인 태도임은 부인하기 어렵다. 그런 점에서 레데콕처럼 보다 역동적인 참여 방식을 모색해야 한다고 본다. 국가의 성격과 한계를 직시하면서 비폭력적으로 다양하게 참여하는 것을 상상하고 실천하는 것이 필요하다.

그러나 요더의 진의를 분명하게 밝혀야 할 필요도 느낀다. 선거가 세상을 바꾸는가? 우리의 대답은 예 그러나 아니요, 또는 아니요 그러나 예일 것이다. 어느 정도 변화를 일으킨다는 점을 부정할 수 없으나, 전면적인 혁신이 일어났다고 말하기도 어렵다. 그것은 최선의 선택으로서의 투표가 아니라 최악을 피하기 위한 투표이거나, 시민의 정치적 소망이 반영되기 보다는 이미 주어진 거대 양당 중 어느 하나를 택일하는 투표이기 때문이다.

무엇보다도 권력의 속성과 한계를 간과한다. 권력은 폭력과 쌍둥이처럼 닮아 있다. 물리적 강제력

으로서의 힘이 폭력이라면, 정당화된 강제력과 폭력이 권력이다. 그래서 독일어처럼 강제력(Gewalt)이 폭력인 것은 그 때문이다. 폭력성을 원초적으로 떨쳐낼 수 없고, 막스 베버에게서 보듯이 국가의 고유한 성격이 폭력인 점에 있어서 선거나 시민불복종의 방식으로는 국가와 권력 자체를 바꿀 수 없다. 특정한 사안과 일부 쟁점에 관한 변화는 충분히 추구할 수 있지만 말이다.

그렇다면, 요더가 선거나 시민 불복종의 가치를 그리 높게 평가하지 않는 것은 그 자체를 원천적으로 부정하는 것은 아니라고 본다. 그것이 우리가 기대하는 것만큼 사회 변화를 일으키지 못한다는 점을 일깨우기 위함이라고 해석하는 것이 적절하고, 더 나아가 그 한계 안에서 참여해야 할 것이다.

X. 결론: 어떻게 참여할 것인가?

교회와 신자의 사회 참여가 활발해지면서 국가를 어떻게 이해할 것인가에 관한 교회사에서 오래 묵은 논쟁이 되살아났다. 기독교인은 국가를 어떻게 이해해야 하는가? 그 물음에 대한 답변을 존 요더의 신학에서 찾았다. 그는 국가가 타락한 질서를 보존하려는 섭리적 차원에서 허용하신 기구라고 말한다. 그의 생각은 화란 개혁파와의 연속성과 비연속성을 동시에 지니고 있다. 우리는 차별성을 여전히 유지하면서도 동일한 지점이 상당히 많다는 것을 알게 되었다.

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? 먼저, 사회 참여의 중요한 전제와 원칙을 말한 다음, 구체적인 방안을 제안하는 것으로 결론을 대신한다.

첫째, 사회 참여는 예외가 없다. 요더에 대한 가장 많은 비판 중 하나는 사회로부터 퇴거(withdrawal)적이라는 것이다. 분파적(sect)이다, 무책임하다는 거친 비판은 요더 신학에 대한 오해이다. 참여 방식의 차이일 뿐, 참여 자체를 거절한 적이 결코 없다(김기현, 2020: 151-54). 비폭력적이고 평화주의적 방식, 더 나아가 교회 자체가 하나의 대안이고 대답인 형태로 참여한다.

7, 80년대의 보수교회가 사회 참여를 하지 않았다는 생각은 현실에 대한 잘못된 진단이다. 진보적 참여그룹에 대한 비판과 독재정권에 대한 암묵적 지지는 그들이 어떠한 형태이든지 간에 참여했음을 말한다. 다시 말한다. 참여 vs. 비참여의 구도는 오도된 것이다. 어떤 방식의 참여이냐의 문제이다. 요더의 말을 빌리면, 복음에 신실한 참여 vs. 비신실한 참여이냐, 폭력적 참여이냐 비폭력적 참여이냐, 라는 대결 구도로 보아야 한다(김기현, 2020: 154-56). 요더의 가치는 참여 방식이 기독교적인가를 캐묻는 ‘등에’(gadfly)라는 데 있다.

둘째, 교회됨이 참여의 전제 조건이자 디딤돌이다. 교회 자신은 실제로 행하지 않는 것을 교회 외부로 향해 발언하는 것은 어불성설이다. 예컨대, 인종을 차별하는 교회가 국가에게 인종차별을 폐지하라고 외칠 리 만무하다(Yoder, 2012: 46). 교회 안에 평화가 없으면서 평화를 선포하고, 교회 안에 용서가 없는데도 용서를 말하고, 교회에서 일치를 도모하지 않으면서 통일을 주장하는 것은 분명 논리적으로는 모순이고 도덕적으로는 위선이다.

더 나아가 교회는 자신의 발언에 합당한 정체를 형성해야 한다. 교회 안에서 사회적 빈부격차를 줄이고, 그 사람의 외모, 곧 민족, 인종, 성, 지역, 국가의 차이에도 불구하고 하나 되는 하나님 나라 공동체를 이루는 모습은 언덕 위의 마을이 됨으로 사회에 빛이 될 것이다“권세가 지배하던 세상에 교회가 존재한다는 사실 자체가 이미 권세에 대한 가장 적극적이고 공격적인 대안”(Yoder, 2007b: 260)이다. 양극화에 대한 하나의 대안이 되는 교회, 분단과 분리를 넘어서서 하나 되는 교회, 공평과 공정, 정의가 실험되고 실현되어가는 모습을 볼 때, 그 자체가 전도이고, 가장 강력한 사회적 실천이다(김기현, 2002).

무릇 인간의 모든 행위는 그 자신의 정체성을 반영한다. 도덕적 선택과 행동은 “도덕적 행위자의 정체성에 의존한다”(Yoder, 2007b: 59). 좋은 나무가 좋은 열매를 맺는 법이다. 나쁜 나무가 좋은 열매를 맺을 길은 없다. 그러므로 사회 참여의 전제이자 조건은 교회의 교회됨이다. 교회의 행위는 필시 교회됨의 반영이고 발로일 수 밖에 없다. 교회가 하나님 나라에 합당한 시식 공동체로서의 정체성을 지니고 있다면, 세상은 교회 안에서 하나님 나라를 맛볼 것이다. 반대로 교회가 하나님 나라가 아닌 세상의 제국과 가치관에 함몰하면 맛을 잃은 소금으로 버려져 밟힐 뿐이다. 때문에, 교회의 존재 자체가 사회 참여 전략이다(Yoder, 1998: 102-26).

현재의 한국교회가 세상과 구별된 공동체인지, 아니면 세상과 혼합된 공동체인지는 정밀하게 따져 보아야 할 것이다. 특히 이 글에서 다루는 사회 참여의 경우, 교회의 정체성에 부합한 것인지, 세상의 방식을 추종하는 것인지에 관해서는 별도의 글이 필요하다. 마르바 던이 날카롭게 지적한 대로, 미국의 교회와 마찬가지로 우리의 교회도 타락한 권세의 일부로 볼 수 있다.(Dawn, 2008: 103-70).

윤리적인 측면에서 보자면, 미국의 경우, 이혼, 가정 내 폭력, 돈에 대한 태도, 인종 차별은 비기독교인과 별반 다르지 않으며 어떤 경우는 더 심각하다(Sider, 2005). 한국교회의 신자들도 비슷한 결과를 얻지 않을까? 그렇기에 기독교 세계관의 경우, 세상과의 이원론이 아니라 혼합주의가 교회의 더 근본 문제라는 지적은 귀담아 들어야 할 것이다(김기현, 2002). 이미 세상이 되었거나, 세상의 일부가 되어버린 교회의 사회참여는 세상적 방식이기 십상이라는 점에서 교회 내에서 통용되는 기준을 사회에 곧이곧대로 적용하려는 잘못을 피해야 할 것이다.

셋째, 기독교의 세계관을 곧 바로 사회에 적용하는 것을 조심해야 한다. 요더에게 예수의 제자도는 ‘제자를 위한’ 것이다. 예수 그리스도를 주(主)로 고백하고, 날마다 자기를 부인하며 십자가를 지고 따

르는 자들에게 주어진 말씀이다. 그것을 주되심을 고백하지 않는 세상에, 창조 질서가 아니라 섭리적 질서인 세계에 곧이곧대로 적용하는 것은 복음의 왜곡을 야기하거나 세상의 반발과 빈축을 사기 십상이다.

넷째, 교회가 국가를 비롯한 정부와 정권, 정당, 정치인에 대한 지지와 지원하는 방식으로 참여하는 것은 위험하다. 요더의 전 신학 체계는 탈콘스탄틴주의이다. 콘스탄틴주의 또는 기독교 국가(Christendom)의 한계에도 불구하고 긍정적인 시각으로 보는 이들(Schuurman, 2007:247-71 & Leihart: 2007)이 있음에도 불구하고, 그는 세상과의 혼합, 국가와의 결탁을 도모한 콘스탄틴주의를 철저히 배격한다. 그렇다면 그의 대안은 적어도 국가를 자신과 동일시하는 콘스탄틴적 잔재로부터의 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”(Estep, 1985: 275 & 290).

다섯째, 구체적 실천 방법은 비폭력적 참여이다. 예수 그리스도의 현존은 십자가이었다. 그 십자가는 비폭력이다. 우리 주께서는 의로운 대의가 있음에도, 무력으로 실현할 수 있음에도, 불의한 폭력을 행사하는 악인들에 대항해서 비폭력적 방식으로 대응하셨다. 요한계시록이 노래하듯, 죽임을 당한 어린 양이셨다. 로마서 13장이 말하듯, 악을 악으로 갚지 않고 선으로 갚으셨다.

요더가 보기에 기독교가 폭력을 행사하는 주된 이유 중 하나는 과도한 목적 의식이다. 하나님 나라의 대의를 실현하는 것이라면, 부당한 방식이라는 비판이 있을지라도 감행하려는 자세이다. 그것을 그는 ‘강박증’이라고 말한다. 예수의 육화와 낮아지심이 의미하는 바는 “정당한 방법을 통한 목적 달성이 불가능할 때, 우리의 정당한 목적을 기꺼이 포기하고자 하는 태도 자체가 어린 양의 승리에 찬 고난에 동참하는 것”(Yoder, 2007b: 407)이다.

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 발언이어야 한다. 다른 하나는 우리의 신념을 표방하는 방식이 강제와 강요가 아닌, 더 나아가 폭력이 아닌 자기 희생적 사랑에 기반한 비폭력적인 방식이어야 한다.

여섯째, 실천에 기초한 참여이고 발언이어야 한다. 그는 이를 “증언 vs. 로비”라고 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.

기독교가 모든 사안에 참여하는 것을 피할 것을 조언한다. 교회가 사회의 모든 영역을 다 아우르고, 참여하는 것은 과용이고 오만일 수 있다. 자신이 책임질 수 있는 발언을 해야 한다. 예컨대, 지역 사회

에 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 한다.

이러한 방안이 요더의 윤리가 한국적 상황에 적실한 것임을 보여주는 계기가 되었으면 한다. 그의 삶은 그가 말한 것을 철저히 배신한 것(김기현, 2020: 158)이었지만, 아이러니하게도 그가 말한 것에서 우리가 배울 것이 있다고 본다. 또한 한국 교회의 사회 참여의 한 모델로 요더를 비롯한 아나뱃티스트의 신학을 적극 탐색할 것을 제안해 본다. 그리고 아나뱃티스트인 요더와 개혁파인 마우 두 사람의 대화를 소개하고, 두 사람을 모델로 삼아 한국 교회 안에서 개혁주의와 아나뱃티즘의 오해와 대립을 지양하고, 서로에게서 배우고, 협력하는 계기를 마련하는 과제가 남았다. 그 남은 과제를 풀어가는 단초는 존 요더일 것이고, ‘국가와 함께, 국가가 없이’라는 이중적 상황에서도 그리스도인으로 살아가는 길은 존 요더에게서 시작될 것임에 분명하다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함”

참 고 문 헌

1차 자료

Yoder, John H. (1984). *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

_____. (1992). *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World*. Scottdale: Herald Press.

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

_____. (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.

김기현 역(2007a). **제자도 그리스도인의 정치적 책임**, Yoder, John H.(2003). *Discipleship as Political Responsibility*. 춘천:KAP.

[Kim, K. H(2007a). *Discipleship as Political Responsibility*. Chuncheon:KAP. Trans. Yoder, John H(2003). *Discipleship as Political Responsibility*. Scottdale: Herald Press.]

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

[Shin, W. H & Kwon, Y. K(2007b). *The Politics of Jesus*. Seoul: IVP. Trans. Yoder, John H.(1994). *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans.]

_____. (2009). *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking*. Stassen, Glen H. et all eds. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.

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.]

2차 자료

김기찬 역(2017). **칼빈주의 강연**, Kuyper, Abraham(2008). *Lectures on Calvinism*. 파주: CH 북스.

[Kim, K. C(2017). *Lectures on Calvinism*. Paju: CHBooks. Trans. Kuyper, Abraham. *Lectures on Calvinism: Six Lectures Delivered at Princeton University, 1898 Under the Auspices of the L. P. Stone*. Peabody: Hendrickson Publishers.]

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.]

김대인(2009). 마르틴 루터의 법사상에 대한 고찰: 두 왕국론을 중심으로. 「신앙과 학문」, 14(2), 49-79.

[Kim, D. I(2009). A Study on Martin Luther's Legal Thought - Focusing on "Two Kingdoms Theory" *Faith & Scholarship*, 14(2), 49-79.]

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]

김종흡 외(1986). **기독교 강요(하)**, Calvin, John(1960). *Institutes of the Christian Religion*. 서울: 생명의 말씀사.

[Kim, J. H(1986). *Institutes of the Christian Religion*. Seoul: Word of Life Press. Trans. Calvin, John(1960). *Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia: Westminster Press.]

배덕만 역(2011). **기독교 정치학**, Redekop, John H.(2000). *Politics Under GOD*. 대전: 대장간.

[Bae, D. M(2011). *Politics Under God*. Daejeon: Daejangan. Trans. Redekop, John H. *Politics*

Under God. Scottdale: Herald Press.]

진석용 역(2008). **리바이어던**, Hobbes, Thomas(1839-45). *Leviathan*. 서울: 나남.

[Jin, S. Y(2008). *Leviathan*. Seoul: Nanam. Trans. Hobbes, Thomas(1839-45). *Leviathan, or The Matter, Form, and Power of A Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. William Molesworth, ed. London: John Bohn.]

진덕규 역(1991). **민족국가와 폭력**, Giddens, Anthony(1985). *The Nation-State and Violence*. 서울: 삼지원.

[Jin, D. K(1991). *The Nation-State and Violence*. Seoul: Samjiwon. Trans. Giddens, Anthony(1985). *The Nation-State and Violence*. Berkeley: University of California Press.]

박상훈 역(2011). **소명으로서의 정치**, Weber, Max(1958). *Politik als Beruf*. 서울: 후마니타스.

[Park, S. H(2011). *Politik als Beruf*. Seoul: Humanitas. Trans. Weber, Max. *Politik als Beruf*. Johannes Winckelmann ed. Tübingen: Mohr Siebeck.]

한완상 역(1977). **사회학에의 초대**, Berger, Peter L.(1963). *Invitation to Sociology*. 서울: 현대사상사.

[Han, W. S(1977). *Invitation to Sociology*. Seoul: Modern Thought Publishing Company. Trans. Berger, Peter L.(1963). *Invitation to Sociology*. New York: Anchor Books.]

노종문 역(2008). **세상 권세와 하나님의 교회**, Dawn, Marva J.(2001). *Powers, Weakness, and the Tabernacling of God*. 서울: 복 있는 사람.

[Roh, J. M(2008). *Powers, Weakness, and the Tabernacling of God*. Seoul: The Blessed People Publishing Company. Trans. Dawn, Marva J.(2001). *Powers, Weakness, and the Tabernacling of God*. Grand Rapids: Eerdmans.]

민종기(1999). **국가와 하나님의 나라**, Cullmann, Oscar(1956). *The State in the New Testament*. 서울: 여수론.

[Min, J. K(1999). *The State in the New Testament*. Seoul: Jeshurun. Trans. Cullmann, Oscar(1956). *The State in the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons.]

민종기(1999). “부록II: 국가와 영적 전쟁.” **국가와 하나님의 나라**, Cullmann, Oscar(1956). *The State in the New Testament*. 서울: 여수론. 127-176.

양성만·홍병룡 역(2007). **창조 타락 구속**, Wolters, Albert & Goheen, Michael W(2005). *Creation Regained*. 서울: IVP.

[Yang, S. M·Hong, B. R(2007). *Creation Regained*. Seoul: IVP. Trans. Wolters, Albert & Goheen, Michael W(2005). I(2nd). Grand Rapids: Eerdmans.]

유승원 역(2002). **신약의 윤리적 비전**, Hays, Richard.(1996). *The Moral Vision of the New Testament*. 서울: IVP.

[Yu, S. W(2002). *The Moral Vision of the New Testament*. Seoul: IVP. Trans. Hays, Richard(1996). *The Moral Vision of the New Testament*. New York: Haper Collins Publishers.]

이문장 역(1992). **세상 속의 그리스도인**, Ellul, Jacques. *The Presence of the Kingdom*. 서울: 대장간.

[Lee, M, J(1992). *The Presence of the Kingdom*. Seoul: Daejanggan. Trans. Ellul, Jacques(1967). New York: The Seabury Press.]

이종욱 역(2009). **하나님과 제국**, Crossan, John Dominic(2007). *God & Empire: Jesus Against Rome, Then and Now*. 서울: 포이에마.

[Lee, J. Y(2009). **God & Empire: Jesus Against Rome, Then and Now**. Seoul: Poiema. Trans. Crossan, John Dominic(2007). New York: Haper Collins Publishers.]

이지혜 역(2005). **그리스도인의 양심 선언**, The Scandal of the Evangelical Conscience. 서울: IVP.

[Lee, J. H(2005). *The Scandal of the Evangelical Conscience: Why are Christians Living just like the Rest of the World?* Seoul: IVP. Trans. Sider, Ronald J(2005). Grand Rapids: Baker Books.]

한성수 역(2004). **사탄의 체제와 예수의 비폭력**, Wink, Walter(1992). *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. 서울: 한국기독교연구소.

[Han, S. S(2004). *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Seoul: Korean Institute of the Christian Studies. Trans. Wink, Walter(1992) Minneapolis: Augsburg Fortress Press.]

Estep, William(1996). *The Anabaptist Story*. 3rd. Grand Rapids: Eerdmans.

Leihart, Peter J(2010). *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*. Downers Grove: IVP Academic.

Mouw, Richard(2012). "Foreword." Parler, Branson L. *Things Hold Together: John Howard*

Yoder's Trinitarian Theology of Culture. Scottdale: Herald Press.

Parler, Branson L(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*. Scottdale: Herald Press. 65-81.

Redekop, John H(2009). "A Response to P. Travis Kroeker's 'Messianic Political Theology: Yoder contra Redekop'." *Direction*, 38:1. 67-78.

Schuurman, Douglas(2007). "Voaction, Christendom, and Public Life: A Reformed Assessment of Yoder's Anabaptist Critique of Christendom." *Journal of Reformed Theology* 1:3. 247-71.

국가와 함께/없이 사는 법 - 존 요더의 국가론*

How to live with/without the State
- The State Theory of John Yoder

김기현 (한국침례신학대학교)

논문초록

이 논문의 목적은 존 요더의 국가 이해를 설명하고, 그 의미를 밝히는 것이다. 현재 한국교회는 국가와의 관계에서 상당한 진통을 겪고 있다. 사회적으로는 국가의 폭력성을 줄이고 복지적인 요소를 강화해야 한다면, 한국교회는 국가의 본질과 한계를 분명히 직시하며 교회다운 참여 방법을 모색해야 한다.

이를 위해 먼저 사회학에서 바라보는 근대의 국가 이해를 살핀다. 홉스, 베버, 기든스, 버거의 이해에 따르면, 국가는 폭력의 독점체이거나 행위자이다. 그 다음은 요더의 국가론을 성경적 맥락, 기독교론, 정사와 권세, 교회론의 측면에서 다룬다. 그는 국가가 지닌 두 얼굴, 즉 선한 본성과 악한 본성을 동시에 인정하면서 폭력성을 더 강조한다.

그 이후에 요더의 논쟁 파트너이자 경쟁자인 존 칼뱅과 화란 개혁파의 국가 이해를 비교, 대조한다. 양자 사이에는 연속성과 불연속성이 존재하는데, 국가의 어두운 면인 폭력성을 더 강조할 것이냐, 아니면 국가의 선한 측면에 방점을 찍을 것이냐에 따라 다르다.

요더의 국가론과 사회참여 방식을 지지하면서도 본 연구자는 요더가 국가에 대해 지나치게 부정적이고 소극적인 시각을 비판하였다. 그러나 전체적으로 그의 국가 이해는 성경적이면서도 근대적이고, 현실적이다. 따라서 그의 국가 이해를 통해 오늘날 한국교회가 지향해야 할 사회참여의 구체적 대안과 원칙을 제시하고자 한다.

주제어 : 존 요더, 아나뱃티스트, 국가, 장 칼뱅, 화란 개혁파, 정사와 권세