기윤실 & 포스트아모르연구단 <이주민 환대 세미나>

이주민 환대의 어려운 가능성

기독교 정치윤리학의 비판적 성찰

2024년 8월 26일(월)
오후 3시-5시

한국기독교회관 조에홀
서울 종로구 대학로 19, 2층

사회
성신형 교수 숭실대, 기윤실 기독교윤리연구소 소장

발제
김혜령 교수 이화여대, 포스트아모르연구단 연구책임자

지정토론
곽호철 교수 연세대, 포스트아모르연구단 연구원
김세진 변호사 법무법인에셀, 기윤실 상집위원

공동주최
포스트아모르 연구단
(사)기독교윤리실천운동

후원
NRF 한국연구재단

문의
이명진 간사 02-794-6200
cemk@hanmail.net

기윤실 유튜브 생중계
www.youtube.com/giyunsil

기윤실&포스트아모르연구단 〈이주민 환대 세미나〉
“이주민 환대의 어려운 가능성”(8/26)
기독교 정치윤리학의 비판적 성찰

▌발간일 2024년 8월 26일
▌편 집 이명진
▌디자인 이명진

주소 (04382) 서울시 동대문구 안암로6길 19, 202호
홈페이지 www.cemk.org 전화 02-794-6200 메일 cemk@hanmail,net

*본 자료집은 기윤실 홈페이지(www.cemk.org) 자료실에서 다운로드 받으실 수 있습니다.
*무단 전재 및 재배포 금지

순서 및 목차

▌사회 - 성신형 교수(숭실대, 기윤실 기독교윤리연구소 소장)

▌발제

주권 국가의 '이주민 환대'의 어려운 가능성에 대한 기독교 정치윤리학적 연구
- 한국 보수개신교의 '적대'와 '무관심'을 중심으로 4p
- 김혜령 교수(이화여대, 포스트아모르연구단 연구책임자)

▌지정토론

한국교회 타자 환대의 천진난만성과 악의적 타자 배타성
- 곽호철 교수(연세대, 포스트아모르연구단 연구원) 29p

이주민·난민 문제에 대한 한국 개신교의
법적·제도적 개선 차원 접근의 필요성과 중요성
- 김세진 변호사(법무법인에셀, 기윤실 상집위원) 33p

▌질의 응답
- 참가자 모두

[발제]

주권 국가의 '이주민 환대'의 어려운 가능성에 대한 기독교 정치윤리학적 연구 - 한국 보수개신교의 '적대'와 '무관심'을 중심으로 - [1)]

김혜령 교수(이화여대, 포스트아모르연구단 연구책임자)

I. 서론

프리드리히 니체는 바울이 예수 혁명성을 버리고 기독교를 '내세 종교'로 타락시켰다고 비판했다. 바울의 이방인 사랑 윤리가 로마제국 통치 이데올로기로 작동하며 민중을 노예근성에 물들게 했다고 본 것이다. 그러나 알랭 바디우는 바울의 선교가 한편으로는 선민의식과 율법주의에 기반한 이스라엘 민족 종교에 도전하고, 다른 한편으로는 로마제국의 통치 권력에 맞서면서 사랑을 보편주의 윤리로 승격시키는 데에 공헌했다고 평가한다.[2)] 바울의 '이방인' 선교에 대한 상반된 평가에도, 두 철학자 모두 기독교 정체성 핵심으로 '이방인 환대의 복음'을 전제한다. 하지만 개혁주의 신학자 한스 부르스마는 교회가 로마제국의 사제가 된 이후, 기독교는 더 이상 환대적 사회의 공로자가 아니라 폭력의 원천이 되었다고 진단한다.[3)] 실제로, 오늘날 서방 국가들에서 일어나는 이주민에 대한 정치적 갈등과 대립 국면에서 적지 않은 선주민 기독교인이 반이민정책을 지지하거나 무관심으로 배제의 정치에 힘을 실어주고 있다.

이주민 유입이 상대적으로 적었던 한국 사회에서도 이주민 문제는 불편한 문제로 등장하기 시작했다. 부족한 노동력을 보충하기 위해 정부는 산업 연수제(1993)와 외국인 고용허가제(2004)를 통해 외국인 노동자 체류를 유도하였다. 재외동포법(1999)도 외국 국적의 동포 이주를 가능하게 했다. 그 결과 1997년 약 39만 명이 조금 안 되는 수준에 머물렀던 체류 외국인 수가 2023년 250만 명에 육박했다.[4)] 그러나 유입된 이주민들 대다수가 노동조건과 복지 처우 면에서 심각한 차별을 받으며 한국 사회의 가장 낮은 하위계층을 형성했다. 특히 체류 기한을 연장받지 못한 이주민들은 법에 보호받지 못하는 '미등록 이주자'가 되어야 했고, 정부는 이들을 '불법 체류자'로 단속·추방했다.

그러나 인구 감소로 인한 사회 위기가 현실화하자, 정부는 '이민청'을 신설하여 외국인이 잘 적응할 수 있는 통합 서비스를 제공하겠다고 발표했다. 물론, "우리 사회에 꼭 필요한 외국 **인재**(人

---

1) 이 논문 또는 저서는 2023년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구(NRF- 과제번호 2023S1A5A2A03086117)로서 『기독교사회윤리』 제59집(2024.8.31.)에 출판될 예정입니다. 인용은 출판본을 기준으로 부탁드립니다.

2) Alain Badiou, *Saint Paul*, 현성환 역. 『사도 바울 - 제국에 맞서는 보편주의 윤리를 찾아서』 (서울: 새물결, 2008).

3) Hans Boersma, *Violence, Hospitality, and the Cross*, 윤성연 역. 『십자가, 폭력인가 환대인가』 (서울: CLC, 2014), 402-403.

4) [참조] 국가발전지표 - 체류 외국인 현황
https://www.index.go.kr/unity/potal/main/EachDtlPageDetail.do?idx_cd=2756

才)의 유입을 **질서 있고 체계적으로 관리**"[5]하겠다는 단서를 잊지 않았다. 자크 데리다의 용어로 표현하자면 "감독하에 있는 환대, 인색한 환대, 자신의 주권에 집착하는 환대에 불과"[6]한 것으로서 자국중심주의와 인종주의에 발판을 둔 인구통치의 일환이다. 이를 증명하듯, 2022년 OECD 최하위 난민인정 국가인[7] 대한민국 법무부는 소위 '가짜 난민'을 골라내는 난민법 개정을 입법 예고(2023년)하며 '인재'임을 증명할 수 없는 난민의 이주 문턱을 더 높이고자 한다.[8]

대한민국의 이주민 통치에 대해 선주민 기독교인들은 어떻게 생각할까? 전국 성인남녀 1,000명을 대상으로 설문한 〈2018 한국 사회의 사회적 차별과 혐오에 대한 시민의식 조사〉에 따르면,[9] 개신교인들은 '난민 혐오'에 대해 비판적으로 인식하는 정도가 가톨릭 교인들보다는 낮으나, 다른 종교인들과는 크게 다르지 않게 나타났다. 기독교 정체성 핵심에 '이방인 환대의 복음'이 있음을 상기할 때 무차별성 자체가 던지는 함의가 크다. 특히, 하위 문항 결과, 개신교인 중 종교적 가르침을 기독교 서적에서 배운다고 응답한 이들보다 성경으로부터 배운다고 한 이들에게 난민에 대한 혐오적 사고가 유의미하게 높게 나왔다는 사실은, 근본주의나 복음주의 신앙이 이방인 배제와의 관련 있음을 간접적으로 보여준다는 면에서 우려스럽다. 개신교인 중에는 2018년 제주도에 입도한 예멘 난민에 대한 부정적 여론이 그들의 종교와 관련 있다고 생각하는 이들도 많았는데, 한국 개신교인의 이방인 거부감이 '이슬람교'라는 특정 종교인들에게 집중되고 있음을 알 수 있다.

본 연구는 한국 보수개신교의 이주민을 향한 '적대'와 '무관심'의 근원을 추적하기 위해, 일차적으로 자크 데리다의 '이주민 환대의 불가능성'과 '어려운 가능성'에 대한 논의를 살펴보고자 한다. 이를 통해 이주민 환대의 주체가 윤리적 개인이 아니라 '주권 국가'라는 현실적 문제를 드러내고자 한다. 이를 전제로, 한국 기독교의 다수를 차지하고 있는 보수 개신교인들의 국가관 특징을 살펴보며, 기독교 정치윤리학의 관점에서 비판적으로 반성하고자 한다. 단, 에큐메니컬 진영의 '무능력'과 관련하여서는 하나의 독립된 논문으로 다뤄야 할 주제이기에 본 논문에서 다루지 않았음을 밝힌다.

---

5) 하종민, "화성 공장 화재로 '이민청' 논의 급부상", 인터넷 신문 뉴시스, 접속일 2024.06.29. https://www.newsis.com/view/NISX20240628_0002791824, 접속일 2024.07.10.

6) Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 김은주·손철성 역, 『테러 시대의 철학』(서울: 문학과 지성사, 2004), 233.

7) 박예슬, "허울뿐인 난민법, 인정률 2% OECD 꼴찌" 『가톨릭평화신문』, 2023년 11월 8일 인터넷판, https://news.cpbc.co.kr/article/1112833, 접속일 2024.07.10.

8) <난민법 일부개정법률안 입법예고>, https://moleg.go.kr/lawinfo/makingInfo.mo?mid=a10104010000&lawSeq=62041&lawCd=0&lawType=TYPE5&currentPage=1&keyField=lmNm&keyWord=%EB%82%9C%EB%AF%BC%EB%B2%95%20%EC%9D%BC%EB%B6%80%EA%B0%9C%EC%A0%95%EB%B2%95%EB%A5%A0%EC%95%88%20%EC%9E%85%EB%B2%95%EC%98%88%EA%B3%A0&stYdFmt=&edYdFmt=&lsClsCd=&cptOfiOrgCd=, 접속일 2024.07.14.

9) 한국적 혐오 현상의 도덕적 계보학 연구단, 「한국 사회의 사회적 차별과 혐오에 대한 시민의식 조사 발표 자료 - 한국의 개신교의 혐오를 분석하다」, 2019.

II. 철학적 관점에서 본 이주민 환대의 불가능성과 어려운 가능성

1. 주권 국가와 이방인 환대의 한계

애덤 스미스는 인간은 누구나 타인의 슬픔에 대해서 연민이나 동정심과 같은 동료감정, 즉 '동감'(sympathy) 능력을 사회적 본성으로 갖고 있다고 주장하며, "곤란에 처한 사람에게 발생할 수 있는 모든 사소한 고통의 사정마저도 진지하게 자신의 일처럼 느끼고 노력해야만 한다"라고 가르친다.[10] 그런데 인간이 사회에서 '동감' 능력을 충분히 배울 수 있다면, 이주를 간절히 희망하는 외국인들의 곤란함과 비참함에 대해서는 왜 충분히 '동감'하지 못할까? 스미스는 '동감'이 무조건적인 박애나 자혜의 덕목을 지시하는 것이 아니라, 사회질서를 존중하며 동료 시민들로부터 상호 동감과 승인을 얻는 수준에 머무르는 것이라 강조한다. 그러니 동등한 수준의 상호 승인이 원천적으로 불가능한 '타국인'에게 충분히 동감하지 못했다고 탓하는 것은 곤란하다. 선주민으로서 국민은 오히려 주권을 침해당하는 부당함에 분개하며, 국가가 국경을 철저하게 단속하고 승인받지 않은 이방인을 추방하도록 요구할 수 있다. 실제로 스미스는 얼굴을 모르는 이웃 동포들의 비참한 불행에 대해 과도한 책임감을 부과하는 도덕 철학자들을 향해 "우리가 전혀 알지 못하는 불운에 대한 이러한 극단적인 동감은 전적으로 터무니없고 불합리하다"라고 비판했다.[11] 인간의 동감 능력을 상호 승인에 의한 도덕 감정으로 볼 때, 국경은 동감의 마지노선(Ligne Maginot)이 된다. 스미스 도덕철학에 드러난 도덕적 책임의 한계는 '국경을 넘는 이주'(transnational migration)라는 문제가 개인의 연민과 사랑 혹은 박애에 의무 지워야 하는 도덕의 문제가 아니라, 국제 정치의 문제로 떠넘겨짐을 암시한다.

임마누엘 칸트는 국경을 넘어오는 이방인의 문제를 국제 정치의 문제로 인지하며 '환대'라는 개념을 통해 해답을 찾고자 했다. 그는 「영구평화론」에서 '환대'란 "한 이방인이 어떤 타국의 땅에 도착했다는 이유로 타국에 의해 적대적으로 취급되지는 않을 이방인의 권리"라고 주장한다.[12] '방문 환대권'에 대한 선언은 철학적으로 매우 혁신적이다. 신학의 주제인 '이웃사랑 윤리'나 '박애의 도덕' 차원에서 논해졌던 이방인 환대를 '보편적 권리'의 문제로 풀어낸 것이다. 또한, 이방인 추방을 "이방인이 목숨을 잃는 일이 일어나지 않는다"라는[13] 조건 아래서만 가능하다고 전제함으로써, 손님 환대를 철회하는 데에도 한계가 있음을 강조했다. 그러나 칸트가 주장한 '외국인 환대'는 그의 광대한 목적, 즉 공화국들(주권 국가들) 사이에 전쟁과 식민주의를 예방하려는 궁극적 목적에 종속된다. 바로 이러한 이유에서 칸트는 '외국인의 권리'가 삶의 공간 자체를 (장기적/영구적으로) 이주하는 **체류권**이라는 '특권'으로 오해받지 않도록 주의를 환기하고, 자신이 말하는 손님의 환대권이 여행과 무역, 교제와 교통을 목적으로 한 **방문**의 '권리'에 제한되는 것이라고 강조한다.[14] 영원해야 할 것은 국가 간의 평화이지, 이주자 개인과 가족의 인간다운 삶이 아닌 것이다.

그러나 철학자 칸트가 주장하는 방문 환대권은 현대의 문제를 푸는 데에 한계가 있다. 지그만트 바우만이 『액체 현대』에서 보여준 통찰처럼, 신자유주의는 모든 것을 유동적으로 만들어 국경을 쉽

---

10) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 김광수 역. 『도덕감정론』 (파주: 한길사, 2017), 112.
11) 위의 책, 331.
12) Immanuel Kant, *Kritische Schriften II*, 배정호 외 역. 『비판기 저작 II』 (파주, 한길사, 2022), 39.
13) 위의 책, 39.
14) 벤하비브는 칸트의 방문 환대권은 임시 체류권 내지 친교권에 머문다고 말한다. Seyla Benhabib, *The Right of Others – Alien, Residents and Citizens*, 이상훈 역. 『타자의 권리 – 외국인, 거류민, 그리고 시민』 (서울: 철학과현실사, 2008), 52.

게 넘나들게 했다. 그러나 국경을 넘나드는 모든 사람이 손님 환대를 받지 않는다. 바우만이 "탈영토적인 엘리트들"이라고[15] 부르는 자들은 자본과 다국적 기업 생산기지의 이동을 따라 자유롭게 세관을 넘나들며 - 굳이 전쟁으로 주권을 탈취하지 않고서도, 또 어떠한 시민적 의무를 지지 않고서도 - 모든 것들을 소유하고 지배하며, 쉽게 팔아치운다. 이들이 바로, 칸트가 주장했던 '방문의 환대'를 보편적 권리가 아니라 특권으로 바꿔놓은 자들이다. 물론 그 특권은 아무런 조건 없이 운이 좋아 얻은 것이 아니다. 그들이 가진 자본과 권력, 때로는 인종이나 종교가 방문 환대권을 누릴 수 있는 능력이자 자격이 된다. 하지만, 칸트의 계획과 달리, 방문의 환대권을 누리는 탈영토적 엘리트들은 세계의 자본 종속화를 심화시킴으로써 잠재적으로 세계 평화를 거의 영구적 수준의 위험에 빠뜨리고 있다.

국경을 넘어야 하는 다수의 사람은 칸트가 전제한 '공화국의 손님'이 아니다. 이들의 국가는 자국민의 생명과 삶을 보호하고 풍성하게 할 시스템을 아래로부터, 심지어 전체적으로 상실하였다. 그래서 문제적 존재로서의 '이주민'은 옮겨 온 나라에서도 환영받지 못하지만, 떠나온 나라에서도 환송받지 못했다. 환송받지 못한 이주민들은 새로운 삶에 희망을 걸고 있지만, 바우만의 말처럼 "열등하고 원시적인 존재, '저개발' 상태, 개혁과 계몽이 필요한 존재로 여겨졌을 뿐 아니라, 퇴행적이고 '시대에 뒤처진' 존재, '문화적 지체'로 고통받고 진화의 사다리 맨 아래 단계에 머물고 있는 데다가, 용서받기 힘들 정도로 느리고, 진화의 사다리를 오르거나 '보편적인 발전 유형'을 따른 것을 꺼림직하게 여기는 존재로"[16] 쉽게 취급받는다.

2. 환대의 불가능성과 환대의 어려운 가능성

'본국의 환송 없이 서러움을 안고 떠나온 이주'나 '본국의 박해를 피해 도망 나온 이주'는 왜 그토록 '환대받기'가 어려운가? 이 질문은 자크 데리다의 '환대 이론'을 통해 답할 수 있다. 하지만 널리 알려진 데리다의 환대 이론을 다시 반복하기 위해서는, 그가 왜 무조건적 환대(순수한 환대)를 조건적 환대(관용)와 구별하면서 무조건적 환대의 불가능성을 해명하는 데에 공을 들였는지 더 세밀하게 추적해야 한다.

그러나 데리다의 텍스트는 오독을 부른다. 어떤 이는 해체 철학자의 입에서 나온 *무조건적 환대*라는 말 자체에 지나치게 감동하여 아무 때나 아무 곳에서나 무조건적 환대를 강조하다가 자신과 사회를 위험에 빠뜨리거나, 타자를 위한 자신의 작은 선행을 '무조건적 환대'의 예로 자화자찬한다. '환대'의 현실적 행위들에 '적대'의 의도나 결과가 은폐될 수 있다는 사실, 즉 '적환대'(hostipitalité)의 가능성을 인지하지 못한다. 또 다른 이는 '무조건적 환대란 불가능하다. 조건적 환대만이 가능할 뿐이다.'라는 말에 안도하며, 타자에게 작은 선행조차 하지 못하는 자신의 도덕적 무능을 인간 실존의 보편적 한계인 것처럼 변명한다. 두 사람 모두 선택의 내용만 달랐을 뿐, '무조건적 환대'와 '조건적 환대'를 양자택일의 대상으로 여긴다는 면에서 데리다의 환대 이론을 오독한다. 더 심각한 오독은 '인간은 무조건적 환대를 사유할 수만 있을 뿐, 그것으로 삶 전체를 살아갈 수 없다'라는 부가 설명에 집착하며, 무조건적 환대를 그저 몽상가의 형이상학적 놀이 대상으로만 한정하고 현실 속에서 행해지는 조건적 환대들에는 어떠한 영향도 끼치지 못하는 것으로 그 둘의 관계를 단절하는 것이다. 이 모든 오독은 데리다가 그토록 해명하고자 했던 아포리아, 즉 이질적인 '무조건적 환대'와 '조건적 환대'가 *예고 없이* 그리고 *권리 없이* 도래한 낯선 이방인 앞에서 상호 분리 불가분한 관계로 드러난다는 역설의 중요성을 완전히 놓치고 있다.

---

15) Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, 이일수 역. 『액체현대』 (서울: 필로소픽, 2022), 54.
16) 위의 책, 53-54.

> 확실히 무조건적 환대로 삶을 영위한다는 건 실천적으로 불가능합니다. 여하튼 정의상, 우리가 무조건 환대를 조직할 수는 없습니다. 도착하는arrive 자는 도착하며, 결국 이것만이 사건이라는 이름에 걸맞은 유일한 사건입니다. 또한 순수한 환대라는 개념이 어떤 법적 지위나 정치적 지위를 가질 수 없다는 건 저도 잘 알고 있습니다. 그 어떤 국가도 순수 환대를 제 법률에다 기입 할 순 없겠죠. 그러나 이 순수하고 무조건적 환대를, 환대 그 자체를, 최소한 사유해 보지도 않는다면, 우리는 환대 일반의 개념을 가지 못할 것이며 (자신의 의례와 법규, 규범, 국내적 관례나 국제적인 관례로 이루어지는) 조건부 환대의 규준조차 정할 수 없을 겁니다. (중략) 무조건적 환대는 법적이지도 정치적이지도 않지만, 그럼에도 불구하고 정치적인 것과 법적인 것의 조건입니다.[17]

그런데 그의 저서 『환대에 대하여』에는 위의 인터뷰와 병행하는 본문이 아래와 같이 있다.

> 거기엔 이상한 서열이 있다. **법**(무조건적 환대의 법)은 **법들**(조건적 환대의 법들) 위에 있다. 결국 **법**은 위법적이며 침범적이고, 법 밖에 있다; 아노미적 법, nomos a-nomos처럼 법들 위의 법, 그리고 법 밖의 법처럼(anomos) 있다. 그러나 환대의 법들의 저 위에 자리 잡고 있으면서도 환대의 무조건적 **법**은 환대의 법들을 필요로 하고, **법들**을 요청한다. (중략) 환대의 무조건적 법은 추상적인 것, 유토피아적인 것, 허상적인 것이 될 수도, 그러니까 결국 그 반대물로 돌아서 버릴 수도 있을 터이다. 환대의 무조건적 **법**은 본래대로의 법이기 위해서 이처럼 **법들**을 필요로 한다. 자신을 부정하는 그 법들을, [부정까지는 아니더라도] 하여간 자신을 협박하고 때로 부패시키거나 타락시키기도 하는, 게다가 언제나 그렇게 할 수 있어야만 하는 그 **법들**을 필요로 한다.[18]

이 두 문단에서 데리다가 하고 싶었던 말의 핵심이 달라진 것은 없다. 다른 점이 있다면, '무조건적 환대'가 '무조건적 환대의 법'으로, '조건적 환대'가 '조건적 환대의 법들'로 표현이 첨가되면서 데리다가 하고 싶은 주장을 더욱 명백하게 알 수 있다는 점이다.

왜 '법'이 중요한가? '법'과 '법들' 사이에는 또 어떠한 차이가 있는가? 데리다의 설명에 따르면, 단수형으로서의 '법'은 "절대적이고 무조건적이며 과장적인 환대의 [유일무이한] 법(la loi)"으로서 "환대에 대한 정언 명령"과도 같다.[19] 그러나 이 정언 명령은 칸트가 말하는 이성적 인간의 선험적 도덕법으로서의 정언 명령과 다르다. "환대에 대한 정언 명령"은 나그네가 실제로 우리 앞에 도래하며 환대를 요청하는 순간에 시작되는 책임 명령이다. 그래서 환대에 대한 정언 명령은 '정언 명령'이라는 단어로 표현되었음에도 칸트가 아니라 에마뉘엘 레비나스에 가까운 것이다. 레비나스에 의하면, 주체는 세계를 향유하며 '집'이라는 자기만의 공간을 통해 안정성을 확보하지만, 느닷없이 '살려 달라'라고 요청하는 타자의 얼굴에서 어떠한 위험이 닥치더라도 그를 무조건 살리라는 '무한 명령'을 듣는다. 데리다가 말하는 환대에 대한 정언 명령도 명령의 절대적 무게에 있어 스승의 '무한 명령'과 전혀 다르지 않다. 데리다도 "위험 없는 환대, 어떤 보증이 확보되어 있는 환대, 전적인 타자에 맞서서 대항 면역 체계로 보호되는 환대"는[20] 무조건적 환대의 정언 명령이 될 수 없음을 인정한다. 그러나 그는 스승이 절대적으로 단호하게 물러서지 않고 강조하는 '무한 명령'에 대한 복종이 아이러니하게 현실적으로 초래하는 도덕적 무력감을 잘 알고 있었다.

---

17) Giovanna Borradori, 『테러 시대의 철학』, 233.
18) Jacque Derrida, *De l'hospitalité,* 남수인 역. 『환대에 대하여』 (동문선, 2004), 105-106. 밑줄 친 부분을 필자 삽입.
19) 위의 책, 104.
20) Giovanna Borradori, 『테러 시대의 철학』, 234.

‘조건적 환대의 법들(les lois)’이라는 복수형의 표현은 바로 이러한 문제의식에서 창조적으로 고안된 것이라 할 수 있다. 레비나스가 ‘무한 명령’이라고만 단일하게 표현했던 것을 ‘법’과 ‘법들’로 구분하면서, 데리다 환대 이론은 ‘정치’에 대한 불신, 더 자세히 말하자면 법의 주체이자 법에 따라 통치되는 근대 국가의 정치를 불신하는 레비나스 윤리학의 맹점을 넘어설 수 있는 길을 열었다. ‘비참한 얼굴로 도래한 이방인을 절대 추방하지 말라’는 환대의 정언 명령은 그 이방인의 도래와 함께 선주민에게 계시 될 것이다. 그러나 명령을 받은 선주민은 레비나스가 전제했던 ‘세계를 홀로 향유 하던 자로서의 주체’와는 다른 존재다. 걱정스러운 얼굴로 도래한 이방인을 느닷없이 맞이하게 된 선주민에게는 그를 절대적으로 혼자 구할 수 있는 메시아적 소명이 없다.

하지만 다행스럽게도 인간은 공동체를 통해 이전부터 이방인들의 도래에 응대해 왔다. 비록 무조건적으로 절대적인 환대를 해 온 것은 아니지만, 제한된 물자와 공간, 시간을 고려하며, 또한 선주민과 이방인 손님의 상호성을 고려하며 나름의 조건적 환대를 통해 적대적 관계로 전락하는 위험을 예방해 왔다. 그러한 조건적 환대의 경험들은 환대의 관습을 만들고, 제도를 만들고, 정책을 만들었다. 국가 정치는 이러한 환대의 현실적 조건들을 논의하고 합의하고 결정하며 가장 상위의 공공 영역이 되어 왔다. 복수형으로서의 ‘조건적 환대의 법들’이라는 말은 ‘조건적 환대’라는 단순한 표현보다, 정치적 동물(zoon politikon)로서의 인류가 축적해 온 환대의 정치적 기술 총체로서 현행법과 제도를 지시하는 데에 더 적확하다는 장점이 있다. 선주민은 이러한 ‘법들’ 덕분에, 도래한 이방인을 당장 외면하지 않고 제한적이라도 돌볼 가능성을 얻는다.

정리하자면, 레비나스가 주장한 ‘타자를 향한 주체의 책임을 요청하는 무한 명령’은 데리다에게서 ‘이방인 환대에 대한 정언 명령’으로 바뀌었다. 그러나 이 절대적 명령이 탁월하게 윤리적이고 자애로운 인간에게 도달된다고 해도 그 사람 역시 자신을 결국 완전히 잃지 않으면서 명령을 온전히 지켜내는 삶을 평생 유지하기 어렵다. 특히 이방인의 초췌하고 비참한 얼굴 뒤에 배신과 배반, 살인 의도를 숨기고 있을 위험을 상상한다면, 아무리 성인이라도 무조건적 환대의 손을 내 밈 순간 근원적 두려움에 몸을 움츠릴 수밖에 없다. 바로 이 현실 인식이 데리다의 ‘무조건적 환대의 불가능성’과 맞닿아 있다. 시공간이란 ‘조건’ 안에 살아야 하는 인간 본연의 실존 **탓에**, 혹은 **덕분에** 어떤 인간도 자기 조건을 뛰어넘어 무조건의 환대에 도달할 수 없다.

물론, 물에 빠진 아이를 구하기 위해 *아무것도 따지지 않고* 즉각 뛰어들어 아이를 살리고 자기 생명은 잃은 의인이 없었던 것은 아니다. 의인이 ‘무조건 환대’의 가능성임을 부인할 수는 없지만, 그러함에도 불구하고 데리다는 여전히 ‘무조건적 환대의 불가능성’이라는 생각을 포기하지 않을 것이다. 첫 번째 인터뷰 인용에서 말한 것을 다시 떠올린다면, ‘무조건적 환대의 불가능성’은 법적이며 정치적인 강제성으로 무조건적 환대의 실천을 교육하고 의무화하거나, 무조건적으로 환대하지 않을 때 법적이나 정치적으로 처벌을 하는 것이 불가능함을 근원적으로 지시한다.

중요한 것은 데리다가 무조건적 환대의 불가능성을 천명하면서도 환대의 여정을 중단하지 않았다는 사실이다. 오히려 그는 ‘환대의 법’으로부터 ‘환대의 법들’을 갈라내어, 이 둘의 이질성과 분리 불가능성의 역설을 밝힘으로써 두 가지 엄청난 성과를 이루었다. 첫 번째로, 자기를 완전히 희생하면서까지 이방인을 무조건적으로 환대하도록 선주민에게 강요할 수 없지만, 선주민이 무조건적 환대의 준엄한 명령(정언 명령)을 사유할 수 있다면 이방인을 향한 작은 환대들을 실천하도록 하는 윤리적 동기를 계속해서 얻을 수 있음을 설명해 내었다. 둘째로, 그는 ‘환대의 법들’의 역할에 주목함으로써 더 안전한 삶의 터전을 찾기 위해 본국을 떠나온 이방인을 환대하는 길은 결국 ‘이주국가’의 다양한 제도들과 정책들, 즉 ‘법들’을 통해서만 이루어질 수밖에 없음을 명확히 하였다.

만약 정말로 어떤 선주민이 환대에 대한 정언 명령에 복종하겠다고 이주민에게 자기 집과 직업, 인간관계 전체를 내어준다고 해도, 이주민은 그의 자리를 온전히 누릴 수 없다. 선주민의 집도, 직업도, 인간관계도, 모두 국가의 주민명부에 기재된 시민의 이름으로서 얻은 것이다. 선주민의 이름까지 도둑질 하며 그를 몰래 흉내 내는 거짓을 행하지 않고서는 그는 양보받은 자리를 완전히 누릴 수 없다. 그러니 이주민을 실제로 돕는 것은 안타깝게도 어떤 것도 묻지 않고 무조건적으로 모든 것을 베푸는 절대적 환대가 아니다. 실제로 돕기 위해서는 이주민과 많은 것들을 서로 묻고 대답하며[21] 그가 원하는 세세한 조건들에 부합하도록 조정하고 타협하여 제공하는 수밖에 없다. 그가 원하는 것은 방문권도 친교권도 아니다. 인간답게 살 수 있는 '삶의 전체적 조건'을 보장하는 체류권인데 이것은 자애로운 선주민들의 마음이 아니라 이주 국가의 시민권(적어도 시민권에 준하는 영주권) 발부로만 보장받을 수 있다. 바로 이러한 이유에서 데리다는 환대의 무조건적 법이 본래대로의 법이기 위해서라도 반드시 환대를 조건적으로 실행하는 법들이 필요하다고 주장하는 것이다.[22]

3. 환대의 조건적 법들의 해체와 재구성

데리다에 따르면, 무조건적 환대는 현실적으로 실천하기에 불가능하지만, 무조건적 환대를 상상하는 능력에 의해 조건적 환대의 실천이 그나마 가능하다. 하지만 조건적 환대도 결코 쉬운 것이 아니다. 한 명의 난민이 법적으로 난민 지위를 얻기 위해서는 수많은 진술서와 증거물, 보증서 등을 수집·제출한 뒤, 한참을 지지 부단한 난민 심사와 소송의 과정을 통해 이주 정당성을 증명해야 한다. 그래도 대부분 거절 받는다. 조건적 환대도 불가능에 버금가는 일이라고 표현해도 과장되지 않는다. 본 연구는 이것을 '조건적 환대의 어려운 가능성'이라고 부를 것이다.

왜 조건적 환대마저 이토록 어려운 것일까? 무조건적인 이방인 환대의 정언 명령이 조건적인 법들에 의해서만 현실적으로 실행될 수 있다고 하였다. 그러나 그 법들은 국가의 설립과 통치의 원리로 작동하고 있다. 이러한 상황에서 이주민에 대한 실질적 체류 환대의 주체는 무조건적 환대의 명령을 겸허하게 따르는 선한 선주민 개인들이 아니라, 다양한 조건을 따져 합법적인 체류권 자격을 판단하는 '주권 국가'이다. 그런데 공화국의 법들은 본질적으로 국민의 주권을 지킨다는 명분 아래 입법되고 집행된다. 외국인의 출입과 체류에 관련된 법들마저 외국인에게 환대를 순순히 베푸는 법이 아니라, 국민을 우선하여 보호하는 데 필요한 통제와 질서 유지의 특권법이다. 이 법들은 본질적으로 이주 국가의 권력과 유입된 이주민을 위계적 관계로 줄 세우는 '관용'의 실행법이다. 더군다나 대의민주주의 공화국에는 다수결 원칙 선거를 통해 뽑힌 정치인들이 자신들을 지지하는 국민의 의사를 반영하여/배반하여 기존의 법들을 개정·폐지하거나 새로 만들기 때문에, 이주민을 위한 조금 더 나은 입법은 '정치'의 영역에 전적으로 달려있다.

그런데 칸트의 방문 환대권이 공화국들 간의 상호적 권리 인정을 다루는 '국제 정치'의 장으로 넘겨져 있다면, 데리다의 이주민 환대 문제는 본질적으로 타국(이주자의 '본국'이나 세계의 '이웃국가들')과의 상호성과 관련 없는 '순수 국내 정치에 달려있다.[23] 대량 난민의 발생 시 책임 있는 몇

---

21) 데리다는 "마치 이방인이란 물음으로-된-존재, 물음으로-된-존재의 물음 자체, 물음-존재 또는 문제의 물음으로-된-존재의 물음 자체, 물음-존재 또는 문제의 물음으로-된-존재이기라도 하듯이 말이다. 그러나 이 방인은 또한 첫 물음을 제기하며 나를 문제 선상에 올려놓는 사람이다"라고 하면서, 이방인과 선주민 사이에 펼쳐지는 물음 속에 담긴 환대의 긴장감을 표현한다. Jacque Derrida, 『환대에 대하여』, 57-58.

22) 위의 책, 235.

개국이 모여 그 수용에 대해 외교적인 협상으로 상대 국가를 압박할 수는 있지만, 문제를 해결한 적이 거의 없다. 결국 몸이 하나인 이주민에게 체류를 권리로 인정하는 주체는 최종적으로 '개별 국가'이다. 이주민은 선주민의 집에 편안히 초대받기 위해서라도 국가로부터 체류의 환대가 필요하다. 이주민은 이방 국가의 문을 두드리는 자다.

최소한 이주자의 체류권과 관련하여 최종 결정이 '개별 주권 국가'에 넘겨져 있으며, 개별 국가의 '정치'는 이주민 환대 조건의 양과 질을 성문화한 법들을 자국의 상황에 따라 수시로 수정하고, 개정하고, 폐지하며, 입법한다. 바로 이러한 이유에서 데리다는 "법(여기서는 법들의 총체를 의미)의 정의, 법으로서의 정의는 정의가 아니다. 법들은 법들인 한에서는 정당하지 않다. 우리는 법들이 정당하기 때문이 아니라 권위를 갖고 있기 때문에 그것들에 복종한다"라고 과감하게 선언한다.[24]

'법의 정의'는 데리다가 비판의 근거로 삼고 있는 "법 바깥에 또는 법 너머에 있는 정의 그 자체"와[25] 완전히 다른 것이다. '법의 정의'는 앞서 스미스가 주장하는 '동감'의 시민적 상호 승인을 전제하는 낮은 수준의 '정의'와 유사하다. 쉽게 말해, 하나의 국경 안에 거하고 있는 국민 사이에 타인의 권리를 침범하는 자를 처벌하는 정의, 나아가 국경을 침범한 외국인을 추방하는 정의와 같은 것이라 할 수 있다. 그러나 데리다는 이러한 '법의 정의'와는 비교할 수 없는 최고 심급의 정의가 있으며, 이 정의가 개별 국가 법들의 부당함을 폭로하고 해체하게 하는 기준이라고 주장한다. 본 연구가 강조해야 할 것은 한 국가에 이미 실효적인 환대의 조건적인 법들은 영원히 불변하는 절대법이 아니라, '법 바깥의 정의'에 의해 언제라도 해체할 수 있는 것들이라는 사실이다.[26]

데리다의 '해체주의'는 지나치게 과격해서 비현실적인 혁명이론으로 폄하됐다. 그러나 안 뒤프르 망셀에 의하면 데리다는 언제나 한계까지 끌고 가는 과장법의 "서스펜스"를 사용하길 좋아했다.[27] 독자의 사고를 한계까지 밀어붙이는 언어와 사유 방식을 통해 보이지 않던 세계의 억압이 드러나고 새로운 변화 가능성을 논할 수 있는 공간이 생기기 때문이다. '해체가능한 법들'이라는 표현만으로 데리다를 무정부주의적 허무주의자로 단정할 수 없다. 이 과장된 표현이 지시하는 바는, 결국 선주민에게 무조건적 환대의 정언 명령에 따라 이주민을 차별하고 배제하는 야박한 현행법들을 수정하고 개정할 수 있는 의무와 능력이 있음을 일깨우는 것이다.

---

23) 데리다가 직접 '순수 국내 정치'의 문제라고 명시한 것은 아니지만, 그렇게 추정할 근거는 있다. 데리다는 외국인(l'étranger) 환대의 어려움을 논하며, 칸트가 '방문의 환대'라는 개념을 통해 대상으로 삼고 있는 '적으로 취급될 수 없는 외국인'이라는 개념보다는, 헤겔이 『법철학』이 전제하는 '세 사회체(corps social), 즉 '가족'과 '사회', '국가' 밖의 권리 없는 외부인'으로서의 '외국인'이라는 개념을 통해 논증하려고 한다. 헤겔은 칸트 이후의 철학자이지만 칸트가 상상했던 개별 국가 상위체로서의 연방체 논의를 배제하고, 개별 국가를 최상위 상위체로 보았다. 데리다는 헤겔의 세 가지 사회체를 기초로, 환대의 윤리가 일반적 의미의 법철학과 분리할 수 없으며, 선과 악, 좋음과 나쁨과 관련된 도덕적이고 자유로운 주체성의 의지로서의 도덕성이 아니라, 객관적 도덕성, 즉 법과 관련 있다고 강조한다. 즉, 데리다는 외국인 환대의 문제가 칸트의 보편적 세계주의가 아니라, 일개 가족과 시민사회, 그리고 궁극적으로 주권 국가(nation) 차원의 '자기다움'(ipséité)과 갈등이 빚어지는 경계의 문제이며, 이는 결과적으로 법적이고 법정치학적 차원의 문제임을 강조한다. Jacque Derrida, *Hospitalité volume I* (Paris: Edition du Seuil, 2021), 85-86.

24) Jacque Derrida, *Force de Loi*, 진태원 역. 『법의 힘』 (서울: 문학과지성사, 2004), 29. 괄호는 필자가 삽입. 신학자 테드 W. 제닝스는 '법 바깥의 정의'를 바울의 삶에서 찾아내며 Outlaw Justice라고 불렀는데, 우리말로 '무법적 정의라고 번역되었다. Theodore W. Jennings, *Outlaw Justice*, 박성훈 역. 『무법적 정의』 (서울: 길, 2018).

25) Jacque Derrida, 『법의 힘』, 33.

26) 위의 책, 33-34.

27) 위의 책, 34.

그 의무와 능력은 어디서 주로 실행되는가? 다시 강조하지만, 이주민에 관한 법들의 개정이나 폐지, 입법이 논의되고 실행되는 곳은 곧 '개별 국가'의 정치 영역이다. 데리다는 '**정치화**'(politisation)라는 개념을 통해 "기존의 정치적 개념들을 개조하거나 기존의 정치적 영역 내에서 중요한 것과 부차적인 것 사이에 설정되었던 위계질서를 **해체하고 재구성하는 작업**, 또는 더 나아가 지금까지 전혀 정치적인 것으로 간주되지 않았던 문제에 함축되어 있는 정치적 쟁점들을 드러내는 것 등을 포괄하는 매우 광범위한 작업"의 필요성에 주목했다.[28] 물론, 시민 개인들과 계급들 간의 이기심이 투쟁하는 곳이자, 국가주의가 애국심으로 둔갑하며 인종주의가 차별을 정당화하는 곳, 그곳이 바로 정치 영역임을 부인할 수는 없다. 그래서 완벽한 실천으로서의 "정치적 환대는 불가능한 것"일 수밖에 없다.[29] 그러나 무조건적 환대를 상상할 수 있고 그 상상의 내용을 정언 명령으로 계시받는 이들이[30] "무조건적 환대와 조건적 환대라는 두 환대 사이의 (더 나은) 타협"을[31] 이룰 수 있는 곳도 정치적 영역일 수밖에 없다. 즉, 이전보다는 더 나은 법들로 개정하고, 또다시 그보다 더 나은 법들이 입법되게 하는 수밖에 없다. 데리다의 말처럼 "정치화는 – 비록 결코 총체적일 수 없으며, 총체적이어서도 안 되지만 – 끝이 없는 것"이다.[32] 바로 그것이 불가능한 것을 약속하는 "도래할 민주주의"(Le démocratie à venir)"에 대한 데리다의 철학적 종말론 신앙이라고 할 수 있다.[33]

이제 가장 근원적인 질문이 남았다. 옷자락에 칼을 숨겨뒀을지도 모를 이방인을 환대하기 위해 도대체 왜 선주민은 자신의 안전과 풍요를 지켜주는 법들을 해체하고 재구성하는 어려운 길을 계속 가야 하는가? 왜 선주민은(또 이주민은) 환대의 무조건적 법을 정언 명령이 아니라 가언 명령 정도로 취급할 수 없는가?(포기할 수밖에 없는가?)[34] 결국 왜 선주민은(이주민은) 환대의 무조건적 법을 외면할 수 없는가? 그러나 "왜"라는 질문에 누구도 "왜냐하면..."이라고 답하며 모든 사람을 빠짐없이 설득할 수는 없다. 칸트는 이성의 법인 정언 명령은 인간이 이성적이기 때문이라는 동어반복으로 답했을 뿐이다. 레비나스는 그저 '타자의 고통스러운 얼굴이 내게 명령한다'라고 말하는 데에서 모든 것을 시작할 뿐이다. 스승을 따르는 데리다는 타자 얼굴의 수신자를 윤리적인 개인 주체에서 공동체의 시민들로 확장했을 뿐이다. 그런데 그 질문은 결국 "왜 고통이 있는가?" "왜 악이 있는가?"라는 신학적 질문에 맞닿아 있다. 물론 기독교 신학도 완벽하게 답하지는 못 한다. "첫 인간이 선악과를 따먹고 하나님의 말씀을 어겨서"라는 대답은 너무 유치하고, "하나님은 모든 역사를 주관하신다"라는 대답은 너무 장대하다. 기독교인이 할 수 있는 정직한 대답은 "너희가 여기 내 형제 중에 지극히 작은 자 하나에게 한 것이 곧 내게 한 것이니라"(마 25:40)에 따랐다는 것뿐이다. 참으로 당혹스럽다. 그러나 정확히 말해, 돌봄 받을 자의 도래는 기독교인에게 당혹스러운 신비이며, 당혹스러운 은혜이다.

---

28) 위의 책, 60. 인용은 데리다의 용어 '정치화'에 대한 옮긴이 해주임.
29) Guillaune Le Blanc, Fabienne Brugère, *La Fin de l'Hospitalité* (Lonari :Flammarion, 2017), 103.
30) 홍태영은 무조건적 환대와 조건적 환대의 사이에서 더 나은 타협을 만들기 위해 투쟁하는 이들에 대해 "법의 테두리를 설정하고 권리의 확장과 실현을 제한하려는 권력을 넘어서는 권력의 주체"라고 말한다. 홍태영, "타자의 윤리와 환대 그리고 권리의 정치", 「국제·지역연구」 27권 1호(2018), 99.
31) Giovanna Borradori, 『테러 시대의 철학』, 236. 괄호는 필자 삽입.
32) Jacque Derrida, 『법의 힘』, 60.
33) 인용은 데리다의 책 제목에서 따옴. Jacque Derrida, *Le Démocratie à Venir* (Paris: Galilee, 2004).
34) 이상철·김남석은 데리다의 환대 윤리에 담긴 '무조건적 환대의 정언 명령'의 의의를 높게 평가하며, "현실 세계를 지배하는 자본의 정언 명령에서 벗어나려는 대항 담론으로 환대의 윤리는 21세기 자본의 전체성에 틈과 균열을 내는 역할을 함과 동시에, 여전히 변혁을 꿈꾸는 사람들에게는 사고의 전환과 구체적 실천으로 돌입할 것을 요청하고 있다."라고 말한다. 이상철·김남석, "난민 시대 환대의 기독교 윤리", 「신학사상」 198집(2020), 299.

그래도 자기 것을 양보하기 위해서는 자기에게도 조금이나마 유익이 있어야 한다고 생각하는 사람들을 위해 조금 더 실효적인 답을 찾아야 한다면, 무조건적 환대에 대한 사유를 하지 않는다면 "타자에 대한 관념, 타자의 타자성에 대한 관념"을 갖지 못할 것이라고 말한 데리다의 앞선 인터뷰를 성찰하는 것이 도움이 될 수 있다. 타자의 타자성에 대한 관념이 왜 중요한가? 주체는 가장 이질적인 타자의 도래를 맞이할 때 오히려 '자기다움'(ipséité)이 명백해진다. 마찬가지로, 가장 이질적 타자인 이주민의 도래를 맞이할 때, 선주민도 오히려 '자기다움'을 찾을 수 있다. 낯선 문화적 틀을 가지고 온 이주민에게는 선주민이 이제까지 익숙하게 지내 온 "집단생활의 문화적 틀"을 재고하게 만드는 힘이 있는 것이다.[35] 그런데도, 많은 선주민이 이주민만 제거하면 국가의 안정과 번영이 이룩될 수 있을 것이라는 전체주의적 사고를 버리지 못한다. 가장 낯선 타자인 '이주민'의 타자성을 가차 없이 제거하는 사회에서는, 그보다는 덜 낯설지만, 여전히 타자성이 짙은 국가 내부의 선주민 타자들이 도미노처럼 차별과 배제에 시달려 갈 것이다. 정치적인 것과 법적인 것의 조건이 되는 무조건적 환대 명령에 대한 윤리적이며 정치적 상상을 우습게 여기는 사회에서는 결국 조건적 환대만이 도덕과 정치의 규범이 되고, '조건'의 특성상 시간이 지남에 따라 언제나 더 야박한 쪽으로 축소될 것이다. 이주민이 살 수 없는 곳에서는 장애인도, 여성도, 성소수자도, 노인도, 비정규직 노동자도, 즉 국가 내부의 하위 주체들도 삶의 권리를 연달아 제한받게 될 것이다.

III. 히브리 성서에 나타난 이주민 환대의 어려운 가능성

지금까지 살펴본 주권 국가 내에서 발생하는 이주민 환대의 어려운 가능성을 기초로, 본 연구는 기독교 정치윤리학의 관점에서 한국 개신교인들이 이주민 환대의 정치에 무관심하거나 오히려 적대의 정치를 펼치는 원인을 분석하고자 한다. 이를 위해 먼저, 성서에 대한 문자주의적 경향성이 강한 한국 기독교인에게 나타나는 성서 이해의 편견을 살펴보고, 나아가 이주민에 대한 태도가 한국 보수개신교의 국가관과 어떻게 연동하는지 분석해 보고자 한다.

성서가 이방인에 대한 차별을 금지하고 환대할 것을 가르치고 있다는 것은 비기독교인에게도 널리 알려진 상식이다. 대표적으로 히브리 성서의 관련 구절은 다음과 같다.

[히브리어 원어 - '게르'(Gēr)로 표현된 구절]

① 너는 이방 나그네를 압제하지 말며 그들을 학대하지 말라 너희도 애굽 땅에서 나그네였음이라(출 22:21)

② 너는 엿새 동안에 네 일을 하고 일곱째 날에는 쉬라 네 소와 나귀가 쉴 것이며 네 여종의 자식과 나그네가 숨을 돌리리라 (출 23:12)

③ 네 포도원의 열매를 다 따지 말며 네 포도원에 떨어진 열매도 줍지 말고 가난한 사람과 거류민을 위하여 버려두라 나는 너희의 하나님 여호와이니라 (레 19:10)

[히브리어 원어 - '토샤브'(Tōwōšāḇ)로 표현된 구절

④ 이 여섯 성읍은 이스라엘 자손과 타국인과 이스라엘 중에 거류하는 자의 도피성이 되리니 부지중에 살인한 모든 자가 그리로 도피할 수 있으리라 (민 35:15)

⑤ 안식년의 소출은 너희가 먹을 것이니 너와 네 남종과 네 여종과 네 품꾼과 너와 함께 거류하는 자들과 네 가축과 네 땅에 있는 들짐승들이 다 그 소출로 먹을 것을 삼을지니라 (레 25:6-7)

35) 김애령, 『듣기의 윤리 – 주체와 타자, 그리고 정의』 (서울: 봄날의박씨, 2020), 162.

성서가 분명히 말하고 있는데도, 왜 많은 개신교인은 이주 노동자나 이슬람 난민 등과 같은 현대적 나그네를 후하게 환대하지 않을까? "사랑이 부족해서"일까? 그러나 본 연구는 이주민이 요구하는 체류는 '권리'의 문제이기에, 윤리적 개인의 사랑만으로는 해결할 수 없음을 여러 차례 주지하였다. 권리의 부재는 현행 법체계가 인정하는 권리 너머의 권리, 즉 데리다 표현으로 '법 바깥의 법'이 주는 정의 감각이 있어야 '문제'로 다가올 수 있으며, 문제를 풀기 위한 '노력'도 할 수 있다. 그런데 정의 감각은 바른 앎 없이는 불가능하다. 문제는 21세기 개신교인들의 편견이 동시대 이주 노동자나 난민 등이 성서에서 말하는 바로 그 '이방 나그네'와 다르지 않음을 인식하는 것을 방해함으로써 이주민을 향한 정의 감각을 억제하는 데 있다.

곤란하게도, 성서 자체가 편견의 일차적인 근거를 제공한다. 성서에는 이방인을 차별하지 말고 환대하라는 내용만이 기록되어 있지 않다. 이방인에 대한 적대감 표출, 차별과 배제를 당연시하는 논조, 이방인을 이스라엘 민족을 괴롭히는 원수로 전제하거나 복수해야 할 대상이자 하나님의 심판 대상으로 표현하는 구절들을 적지 않게 찾을 수 있다.

[히브리어 원어 - '자르'(Zār)로 표현된 구절]
⑥ 너희의 땅은 황폐하였고 너희의 성읍들은 불에 탔고 너희의 토지는 너희 목전에서 이방인에게 삼켜졌으며 이방인에게 파괴됨 같이 황폐하였고 (사 1:7)
⑦ 타국인의 손에 넘겨 노략하게 하며 세상 악인에게 넘겨 그들이 약탈하여 더럽히게 하고(겔 7:21)
⑧ 그런즉 너희가 나는 내 성산 시온에 사는 너희 하나님 여호와인 줄 알 것이라 예루살렘이 거룩하리니 다시는 이방 사람이 그 가운데로 통행하지 못하리로다 (욜 3:17)

[히브리어 원어 - '네카르'(Nēḵār)로 표현된 구절]
⑨ 모든 이방 사람들과 절교하고 서서 자기의 죄와 조상들의 허물을 자복하고 (느 9:2)
⑩ 내가 이와 같이 그들에게 이방 사람을 떠나게 하여 그들을 깨끗하게 하고 또 제사장과 레위 사람의 반열을 세워 각각 자기의 일을 맡게 하고 (느 13:30)

[히브리어 원어 - '노크리'(nāḵərî)로 표현된 구절]
⑪ 이방인에게는 네가 독촉하려니와 네 형제에게 꾸어준 것은 네 손에서 면제하라 (신 15:3)

이방인에 대한 상반된 내용으로 인해 많은 기독교인은 성서의 가르침을 자의적으로 선택한다. 그 자의성에는 '하나님 나라 시민'이 아니라, '인간 나라의 선주민'이라는 정체성이 반영된다. 어떤 기독교인이 미등록 이주민 노동자나 난민에 대해 적대의 마음으로 기우는 데에는 그가 ①~⑤의 이방인 환대의 성서 말씀을 의도적으로 거부해서라기보다, 그 이방인들을 ⑥~⑪에 기록된 자들과 같이 적대해도 마땅한 부류로 분류하고 있을 가능성이 크다.

왜 그렇게 분류하는가? 첫째, '문제적' 이주민들의 상당수가 동남아와 서아시아, 북아프리카 출신의 무슬림이라는 사실(혹은 오해)에 근거한다. 냉전 이데올로기의 갈등이 기독교-이슬람교의 대립으로 전이되는 과정에서 서방 언론은 극도로 과장되게 표현된, '괴기스럽고 악인다운' 얼굴 이미지를 아랍 지도자들에게 덧씌우며 이슬람 전체를 세계 평화를 위협하는 테러 집단이자 '악의 축'으로 지목하는 데에 성공하였다. 서방 언론을 통해 국제정세를 바라보는 데에 익숙한 한국인들도 – 중동 특수 시절의 '형제애'를 망각하고 – 서방 언론의 '얼굴 생산'(production of the face) 정치에[36]

고스란히 영향을 받았다. 특히 개신교인들은 유대교와 친밀성이 높은 미국 보수개신교의 영향을 직접적으로 받으며, 현대 이스라엘 국가와 팔레스타인·아랍국가들 사이의 무력 충돌 상황에서 무슬림에 대한 적대감에 너무 쉽게 동화됐다. 이러한 상황에서 장기 취업비자를 신청하는 자나 비자 종료에도 체류하고 있는 자, 난민인정을 요청하는 자가 무슬림일 경우, 적지 않은 개신교인들이 가난이나 생명 위협에 직면한 그들의 실존적 상황을 살펴보기보다 '이슬람교'라는 적대적 집단으로 전체화한다.

둘째로, 자본주의와 자유주의로의 친밀성이 매우 높은 한국 개신교인들은 이주민들이 한국 사회에 이바지하는 공로(앞으로 기대되는 기여 포함)를 인정하기보다는, 노동의 질에 비해 과한 임금과 복지 특수를 노리는 탈취자들로 여긴다. 여성 차별과 (성)폭력을 일삼는 범죄자 집단으로 일반화하는 경향도 강하다. 개신교인들은 자본주의 사회의 노동자 덕목인 '근면·성실'이라는 도덕으로 이주 노동자의 기여도를 비교 평가하고, '자본가'나 '경영자'의 관점에서 이주 노동자들 상당수가 담당하는 비숙련 노동의 가치를 평가 절하는 데 익숙하다. 가부장적 풍토가 강하게 남아 있는 이슬람 이주 가정 내 여성의 낮은 지위를 문화 다양성의 관점에서 조심히 접근하기보다, 서방 자유민주주의의 여성 인권 관점에서 성급하게 '성차별'이라 비난한다.

이러한 두 가지 이유에서 이주민을 적대적으로 인식하는 개신교인들은 아무리 이방인 환대를 가르치는 말씀을 읽어도 '그를 죽이지 말고 환대하라'는 명령을 듣지 못한다. 주디스 버틀러의 통찰처럼 "타자의 고통스러운 얼굴 앞에서 '죽이지 말라'는 명령을 받기도 하지만, 동시에 그 얼굴에 담겨 있는 불확실함이 주는 원초적인 공포로 인해 자기본위의 이기성이 작동되어 '그를 죽게 내버려두라'라는 "강력한 살인에 대한 욕망"에 휩싸"이게[37] 되기 때문이다. 그래도 신앙의 양심에 문제될 것이 없다. ⑥~⑪에서 보듯 이방인을 배척해도 되는 근거를 성서에서 어렵지 않게 찾을 수 있다.

그러나 정말 그런가? 질문에 신중히 답하기 위해서는 개역 성서에 '이방인'과 그 유사어들로 번역된 총 5개의 원어 '게르', '토샤브', '자르', '네카르', '노크리'를 살펴보아야 한다. 모든 언어의 유사어가 그렇듯이 이 단어들도 문맥에 따라 구별하여 사용되었다. 먼저, ①~⑤의 구절에서 볼 수 있듯이 이스라엘 민족이 이방인을 환대할 것을 명령하거나, 이미 이방인이 이스라엘 민족 안에 동거하는 존재로 표현할 때 '게르'와 '토샤브'라는 단어가 주로 쓰였다. '게르'는 히브리 성서에 가장 자주 등장하는 '이주민'을 뜻하는 말로써 자신이 태어나고 자란 공동체를 떠나 다른 부족 사이를 여행하거나 그곳에서 체류하는 외국인을 주로 뜻한다.[38] 이들은 가난한 외국인 이주민으로 이스라엘 민족 가운데 더불어 살면서, 사회적으로나 경제적으로 하위계층(사회적 약자)을 이루었던 존재들을 언급되는 경우가 많다.[39] 주로 일용직 노동력을 제공하며 생계를 유지했다.[40] '나그네 이방인을 억압하지 말라'(출 22:21)라는 구절이 이스라엘의 나그네 보호법의 핵심에 있는데[41] 이때 사용되는 용어도 '게르'이다.

---

36) Judith Butler, *Precarious Life*, 양효실 역. 『불확실한 삶』 (부산: 경성대학교출판부, 2008), 196.
37) 김혜령, "레비나스 얼굴 윤리학의 진보적 수용 – 주디스 버틀러의 '적의 얼굴을 향한 정치 윤리학'", 강영안 외, 『레비나스 철학의 쟁점들』 (파주: 그린비, 2017), 259.
38) 김해성·한진상, "구약성서에 나타난 '이주민' 개념에 관한 연구", 「신학과 실천」 no.23(2010), 375.
39) 라이너 케슬러, "히브리 성서에 나타난 이스라엘과 이방인", 「구약논단」 제20권 1호(2014), 14.
40) 유윤종·석말숙, "구약성서의 입장에서 본 이주 노동자 복지에 대한 교회의 개입방안들", 「구약논단」 제15권 1호(2009), 188.
41) 김해성·한진상, "구약성서에 나타난 '이주민' 개념에 관한 연구", 379.

‘토샤브’는 ‘게르’와 성서에서 거의 같은 개념으로 사용되었다. 그러나 ‘게르’가 종종 민족을 가리지 않고 이스라엘 공동체 안의 ‘사회적 약자’를 통칭하기도 했던 것에 비해, ‘토샤브’는 민족적으로 구별된 ‘외국인’이라는 뜻이 더 강하게 나타난다. 또한 “게르가 장기 체류하는 외국인에게 주로 사용되었던 단어인 데 비해, 토샤브는 임시로 체류하는 외국인을 지칭하는 말로 사용되었다.”[42] ‘토샤브’는 종교와 사회면에서 이스라엘 민족에 덜 동질화된 자들로, 이스라엘 신앙으로 개종하지는 않았으나 종교에 호의를 가지고 있는 자들을 가리키기도 한다.[43] 성서는 게르에 비해 동질화가 덜 된 ‘토샤브’ 이방인도 이스라엘 민족의 도피성을 사용할 수 있다거나(민35:15), 안식년의 소출도 함께 나눠 먹을 수 있도록 명령함으로써(레 25:6-7), 히브리 성서에 나타나는 이방인 환대 중 가장 넓은 포용성을 담고 있는 말이라 할 수 있다.

그러나 ⑥~⑧구절에 등장하는 ‘자르’ 이방인은 완전히 다른 이방인을 지칭하는데 “이스라엘 민족과 대조되는 이방 민족 즉, 앗수르, 바벨론, 그리고 애굽 등과 같은 이스라엘 적국들의 민족들을 의미한다.”[44] 즉, ‘자르’는 이스라엘 국가와 민족을 짓밟을 만큼 강한 ‘열강’ 국민이라는 사실을 전제하는 용어이다. ‘네카르’와 ‘노크리’는 일반적으로 ‘국적이 다른’ 외국인을 지칭하는 중립적 용어로 사용되지만, ⑨~⑪처럼 이스라엘 민족의 적대적인 외국인이나 원수를 뜻할 때, 또 그들을 배제할 때도 사용되는 용어로서 전반적으로 ‘게르’나 ‘토샤브’보다는 부정적인 의미를 포함하는 외국인 지칭에 쓰인다.[45]

그렇다면 히브리 성서가 후한 환대의 대상과 적대의 대상을 나누는 결정적 기준은 “도래한 이방인이 이스라엘 민족과 같은 종교를 믿는가?”나 “정결한 공동체 구성원으로서 자격이 있는가?”가 아닐 것이다. 히브리 성서 전반에 흐르는 이스라엘 공동체가 특별히 배려해야 할 대표적 약자들, 즉 고아와 과부의 연장선에서 이방인을 향한 환대와 적대의 구분은 “도래한 이방인을 돌봐 줄 자국이나 자민족 공동체가 존재하는가?”와 깊은 관련이 있다고 할 수 있다. 그러한 면에서 대한민국 정부를 향해 체류권을 요청하는 이주 노동자나 난민은 ‘자르’나 ‘네카르’, ‘노크리’ 등과는 존재론적으로 다른 상황에 부닥쳐 있다. 그들의 국가는 빈곤과 기아, 전염병과 전쟁, 정치적 위협과 인종학살, 종교탄압, 성차별, 그리고 기후 위기 등으로 국민의 생명과 삶을 지켜줄 수 있는 시스템이 미비하거나 심각한 위기에 빠졌다. 본국을 도망쳐 도피성을 찾는 ‘토샤브’처럼, 불안정한 일자리로 생계를 지켜나가는 외국인 노동자 ‘게르’처럼, 그들도 ‘국적 자체가 위협이 되는 자’이거나 ‘국적은 있으나 소용이 없는 자’이다.

물론, 두 가지 측면에서 반론이 가능하다. 먼저, 히브리 성서가 이방인의 ‘종교’보다 ‘가난’이나 ‘생명의 위협’, ‘노동의 불안정’과 같은 위급성과 취약성을 환대의 본질적 기준으로 삼았다고 해도, ‘게르’ 외국인은 이미 이스라엘 종교로 개종한 자들이며, ‘토샤브’ 외국인도 최소한 이스라엘 종교에 호의적인 태도를 보였다. 즉, 정결 공동체로서의 이스라엘을 위협하지 않은 선량한 외국인임이 확인된 존재들이다. 그러나 극단적 이슬람주의의 테러가 전 세계를 위협하는 현대사회에서 대한민국에 체류하기를 원하는 무슬림 노동자나 난민이 선량한 자인지 확정적으로 판단하는 것이 불가능하다고 주장할 수 있다. 그들은 우리의 적진에서 - 사실은 우리 우방의 적진에서 - 온 자들이기 때문이다. 그러니 안전을 보증할 수 없는 이주민의 체류 요청을 히브리 성서를 근거로 받아들이자고 하는 것은 기독교의 ‘환대 복음’을 너무 과잉적으로 확대한 것이라는 비판적 주장이 가능하다.

42) 위의 논문, 383.
43) 위의 논문, 384.
44) 위의 논문, 386.
45) 위의 논문, 385.

둘째로, 히브리 성서가 이주자에게 베풀라고 가르친 환대가 아무리 '차별하지 말라'는 것이더라도, 그 대우 수준이 이스라엘 민족 내부의 취약 계층인 가난한 사람이나 종이 누리는 정도에 머물기 때문에 평균 이상의 선주민이 누리는 권리와 완전히 같은 수준을 허락할 수는 없다는 주장이다. 즉 히브리 성서가 가르치는 이방인 환대 명령은 레비나스가 주장한 '무한 명령'이나 데리다가 가르친 '이방인을 향한 무조건 환대의 정언 명령'과는 질적으로 다른 '조건적 환대'에 해당할 뿐이기에, 현대 기독교인의 책임을 너무 과도하게 생각하면 안 된다고 주장할 수 있다.

그러나 기독교인은 히브리 전통을 이으면서도 예수를 따르는 제자가 되겠다고 결심한 자이다. 데리다가 *사변적으로* 예견한 '무조건적 환대'의 치명적인 위험이 예수가 몸소 보여준 '원수 사랑'에는 *실제로* 일어났다. 기독교인이라면 '자신이 위험하지 않은 수준에서 할 수 있는 것만큼만 감당하는, 타자에 대한 조건적 책임'에 당당해 할 수 없다. 기독교인에게 위험은 환대를 축소하거나 철회해야 할 정당한 근거가 아니다. 물론 기독교인에게도 '원수 사랑 명령'은 늘 현실에서 전부 따르는 것이 불가능한 명령이다. 하지만 이 어려움을 근거로 '원수 사랑 명령'이 과도하다고 비판할 수 없다.

하지만 반론에 대해 가장 높은 심급의 '원수 사랑 명령'으로 답하는 것은 논리적으로 과잉 재반론이다. 조금 더 합리적으로 세밀하게 따져 답할 수 있다. 현재 대한민국에서 이주민 노동자 다수의 체류를 결정하는 '외국인 노동자 고용허가제'는 기본권으로서의 노동권에 속하는 노동자의 직장 변경 및 선택의 완전한 자유를 이주 노동자에게서 박탈해 왔을 뿐만 아니라, 2023년에는 그나마 "사업장 변경 횟수를 3년간 3회로 제한"했던 규정에서 더 후퇴하여 이주 노동자가 "권역별 단위 안에서만 사업장을 변경"하도록 하는 개악을 실행했다.[46] 이주 노동자의 직장 선택의 자유를 현격히 침해하는 이러한 조치들은 노동 현장에서 임금체불이나 폭행, 폭언, 감시, 감금 등의 원인이 되면서 심각한 외국인 노동자 차별의 토대가 된다. 난민에 대해서도 대한민국은 2022년 기준 난민법 시행 10년에도 불구하고 난민 인정률 2%을 보이며 OECD 가입국(OECD 국가 평균 23%) 중 최하위를 벗어나지 못하고 있다.[47] 대한민국은 취약한 이주민을 '야박한 조건들'로 통제하면서, 세계의 조건적 환대들 중에서도 가장 낮은 수준을 유지하는 대표적 '이주 악당 국가'이다. 이러한 현실을 직시한다면, 대한민국의 외국인 노동자 환대 수준은 여전히 히브리 성서가 가르치는 후한 환대의 기준에 현격히 미달한다. 이만한 환대면 과하다는 반론이 과하다.

반론의 저변에는 이주민과의 공존에 대한 과장된 위험 의식과 자신의 권리를 조금도 양보하고 싶지 않은 선주민의 심보가 숨겨져 있다. 그러나 한국 기독교인만 그런 것은 아니다. 프랑스 내 무슬림 이주자가 폭발적으로 증가한 상황에서 폴 리쾨르는 기독교 배경을 가진 선주민 프랑스인들의 과장된 위기의식을 다음과 같이 에둘러 비판했다.

> 우리는 지나치게 그들을 오직 극단주의적 위협의 시각하에서만 보는 경향이 있습니다. 반면 우리가 그들에게 역으로 가하는 위협, 곧 해체의 위협- 적어도 이것은 저와 친한 이슬람 친구들이 제게 하는 말입니다 -은 잊고 있습니다. 그들은 우리를 옛 식민지 지배자들, 다시 말해 정복과 복종의 관계에 있는 자들로 여기지는 않지만, 해체의 위협으로 여깁니다. 그들은 우리 사회가 해체의 도상이 되고 있다고 진단하고 있으며, 자신들이 이 해체의 피해자가 되는 것을 거부하고 있습니다.[48]

---

46) 유하라, "강제노동비판 고용허가제 이젠 '지역 제한'까지 더해", 『인터넷신문 레디앙』, 2023년 12월 6일, https://www.redian.org/news/articleView.html?idxno=176188, 접속일 2024.07.10.

47) 박예슬, "허울뿐인 난민법, 인정률 2% OECD 꼴찌", 『가톨릭평화신문 인터넷판』, 2023년 11월 08일 https://news.cpbc.co.kr/article/1112833, 접속일 2024.07.10.

조건적 환대의 나쁜 법들을 해체해야 할 의무가 있는 기독교인들이 안타깝게도 취약한 이주민의 삶이 해체되고 있는 현실을 조장하거나 아예 무관심으로 대응한다. 위험이 확증적인 것은 취약한 이주민이 아니라, 그들의 생명이며 그들의 삶이다.

IV. 한국 보수개신교의 국가관과 이주민

기독교인이 이방인에 대한 개방성을 회복하기 위해서는 일차적으로 성서에 담겨 있는 이방인을 향한 상반된 두 시선의 배경과 차이를 잘 이해해야 한다. 하지만 올바른 이해에 다다른다고 해도, 많은 이들이 여전히 실천적으로 이방인 환대의 어려움에서 벗어나지 못한다. 개신교인들의 '(세속) 국가'에 대한 왜곡되거나 빈약한 이해가 이방인을 환대하는 '정치화'의 작업을 방해하거나 무관심하게 만드는 원인이 되기 때문이다. 이번 장에서는 기독교 정치윤리의 관점에서 한국 개신교인들에게 나타나는 국가관과 정치참여의 관계를 살펴보며 한국교회의 이방인 환대의 어려운 가능성을 반성적으로 성찰하고자 한다.

한국교회와 개신교인들은 이주 노동자나 난민이 관련된 정치화 작업에서 적극적인 책임의 주체라는 자의식을 갖지 못하고 있다. 1993년 외국인 산업 연수제가 시행되고 2004년 외국인 노동자 고용허가제로 전환되는 과정에서 소수 개신교인이 외국인노동자 선교센터나 인권센터 형태의 전문적인 NGO 단체를 세우고 외국인 노동자 인권 침해를 보호하고 폭력이나 빈곤, 산업재해 같은 문제들의 피난처 역할을 해왔다. 하지만 노동운동 자체에 대한 이데올로기적 반감이 강한 한국교회 풍토에서 이주자의 인권을 위해 일하는 이들은 한국교회 내의 매우 이질적인 존재로 취급되거나, '특수선교' 사역으로 구별 되어왔다. 그나마 일부 대형 교회에 조직된 '외국인 근로자 선교회'가 경제적 도움과 봉사에 나섰지만, 방향 자체가 목회 중심 차원의 돌봄에만 머물렀다.[49] 그것도 국내 이주민 체류 인구가 폭발적으로 증가한 2024년 현재 오히려 축소되거나 중단된 경우 많아, 개신교인의 이주민에 관한 관심을 증대하고 실천적 연대를 맺을 수 있는 기회 자체가 아예 사라졌다.

왜 대다수의 한국 개신교인은 취약한 외국인 이주자를 맞이하기 위한 '환대의 정치화' 작업에 참여하기를 꺼리는 것일까? 심지어 왜 일부 개신교인은 이주자 '적대의 정치화'에 핵심 세력으로 자리 잡고 있는가? 본 연구는 개신교인이 '(세속) 국가'를 어떻게 이해하느냐(어떻게 이해하는 집단에 속해 있느냐)에 따라 이주민 환대 문제에 대한 태도와 연결된다는 점을 밝히고자 한다. 이에 한국 보수개신교를 양분하는 두 관점, 즉 '극우주의'와 '복음주의'의 국가관을 각각 살펴보고자 한다.

1. 극우주의 개신교의 기독교 입국론과 이주민 적대

'극우'(extreme right)란 우파적 성향이 *극단적인* 집단을 의미한다. '우파'(보수)란 전통적 가치를 '보수주의적'으로 고수하는 집단을 지시하지만, 서양의 근현대사 과정에서 '좌파'(진보)의 대립하는 집단으로서 정치세력화했다. 부르주아와 프롤레타리아 사이에 경제적 격차(불평등)를 '불의한 차별'로 규정하면서 성장한 서양의 좌파 세력은 이후 인종이나 민족, 국적, 성별, 성적 지향성, 종교 등과 같은 차이에서 발생하는 격차를 사회정의의 관점에서 문제 삼으며 정치세력으로서의 큰 줄기

48) Paul Ricoeur, *La Critique et la Conviction*, 변광배·전종윤 역, 『비판과 확신』 (파주:그린비, 2013), 249.

49) 유윤종·석말숙, "구약성서의 입장에서 본 이주 노동자 복지에 대한 교회의 개입방안들", 183.

를 만들어 왔다. 이와 달리, 우파는 경제적 계급 사이에 발생한 부의 불평등은 자연스러운 현상이며, 개인의 사적 재산은 국가권력이나 정치 영역에 의해 강제로 조정되어서는 안 되는 신성한 영역으로 고수한다. 하지만 경제적 차별 이외의 차별들을 정당화하는 데에는 정치적 상황에 따라 입장을 달리하는 전략을 취한다. 이에 반해, 극우는 경제적 계급뿐만 아니라 인종과 민족, 국적, 성별, 성적 지향성, 종교 등과 같은 다양한 면에서도 사람과 사람 사이의 불평등이 마땅히 자연스러운 현상이라고 일관적으로 주장하며, "불평등의 이념적 확장"을 극단적으로 시도한다.[50] 특히, 유럽의 극우 정당들은 인종과 민족, 국적, 종교와 빈곤 문제가 종합적으로 교차하는 '이주민'을 자국의 경제적 손실의 원인으로 공격하는 포퓰리즘을 통해 자국과 유럽 의회 진출에 성공했다.

이에 비해, 한국 극우 세력은 여전히 국회에 입성하지 못하고 있다. 황은정에 의하면, 냉전 체제 아래 진보와 보수 정당이 양분하여 국회 의석을 과점해 온 상황에서 틈새를 비집지 못했을 뿐만 아니라, 서구와 다른 한국의 인종과 민족 동질성도 인종 및 민족주의에 기반한 극우주의가 자리 잡는 데에 방해물이 되었다.[51] 그러나 박근혜 대통령의 탄핵으로 인해 우파 세력이 정치적으로 매우 큰 타격을 입게 된 사이, 원외 극우 정당들이 길거리 정치에 엄청난 세를 집결시켰고 우파 보수 정당의 정치인들을 길거리 집회 연단에 불러낼 수 있는 세력을 키워 냈다.

극우 정당인 우리공화당과 자유통일당은 우파 정당인 국민의 힘과 같이 자유민주주의와 시장경제를 강령이나 당헌 조항으로 공유하고 있다. 그러나 대한민국 임시정부의 정통성 승계를 당헌에 명시한 국민의 힘과 달리, 두 정당은 이승만과 박정희 이념과 정책 수호, 굳건한 한미동맹, 북한 세습 정권 반대 등을 표방한다. 두 극우 정당 간의 차이도 적지 않다. 종교적 배경을 띄지 않는 우리공화당과 달리, 전광훈 목사가 주축이 된 자유통일당은 이승만의 건국이념을 '기독교 입국론'으로 명시하였으며 한미동맹을 이스라엘과 미국동맹을 뛰어넘는 가치동맹과 신앙동맹으로 승격시킬 것을 목표로 한다. 자유통일당은 국민의 힘이나 우리공화당과 비교하여 가장 강하게 자본주의를 수호할 것도 명시하고 있는데 상속세와 부유세를 폐지하고, 전교조와 민노총을 해산시킬 것, 나아가 '좌파' 문재인 정권을 탄핵할 것을 정강 정책에 표방했다.[52]

본 연구와 관련하여 중요한 점은 우리공화당의 강령에는 이주자나 이슬람에 대한 언급 자체가 없는 반면에, 유독 자유통일당만이 3대 척결 과제로서 동성애와 차별금지법과 함께 '이슬람'을 지목한다는 사실이다. "전광훈에게 이슬람교 배격은 정파를 떠나 동일하게 적용되어야 할 정치적 황금율과 같은 것"으로,[53] "박근혜의 탄핵 직후 이슬람에 나라 팔아먹어 하나님께 탄핵"당했다고 설교하거나, 좌파 정권이 동성애와 함께 이슬람을 옹호하는 차별금지법을 통과시키려 한다고 강하게 선동했다.[54] 물론 그의 이러한 정치 선동에도 자유통일당은 22대 총선에서 3% 지지율을 넘지 못해 국회 진입에 실패했다. 그러나 전광훈과 자유통일당은 태극기 집회를 통해 보수 대형 교회 목사들의 지지나 참여 연설, 자금 지원 등을 얻어내면서, 박근혜 대통령 탄핵 이후 구심점을 잃은 기독교 우파 세력을 단결시켰다. 이에 따라 김장생은 전광훈 세력의 적극 지지자들의 배경을 분석하면서 근본주의 신학으로의 관련성보다는 정치적 우파성이 통계적으로 유의미하게 작용하였음을 주장한다.[55]

---

50) 황인정, "누가 한국의 극우인가? 한국 극우의 특징과 정치적 함의",「정보연구」제26권 2호(2024), 131.
51) 위의 논문, 135.
52) [참고] 국민의 힘 강령 및 당헌 https://www.peoplepowerparty.kr/about/preamble, 접속일 2024.07.01.
우리공화당 강령 http://www.orp.kr/main/sub_menu/sub_01_doctrine.php, 접속일 2024.07.01.
자유통일당 정강정책 https://jayuparty.kr/party?board=platform-policy, 접속일 2024.07.01.
53) 김장생, "전광훈의 개신교 지지자들",「문학과 사회」제28권 3호(2020), 150.
54) 최승현, "전광훈 '이슬람에 나라 팔아먹어 하나님께 탄핵당해',『뉴스앤조이』, 2017년 3월 12일, https://www.newsnjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=209511, 접속일 2024.07.01.

요약하자면, 인종 다양성과 이주민 유입이 실질적으로 사회적 문제가 되는 유럽과 달리, 한국은 여전히 인종적 단일성이 짙고 이민자 유입도 상대적으로 적기 때문에 '이주민' 문제가 한국 극우 정치세력의 핵심 의제일 수 없었다.[56] 종교 밖의 한국 극우 정치세력의 목표는 대한민국의 정통성을 이승만과 박정희 대통령에게서 찾고, 굳건하고 유일한 한미동맹과 북한의 공산주의 정권에 강력히 대항하는 데에 치우쳤다. 그러나 전광훈과 자유통일당은, 이승만 정부 이후 오랫동안 군사·보수 정권과 밀월관계에 있던 기독교 세력을 박근혜 탄핵을 계기로 광장에 가시화함으로써 우리 사회에 기독교 보수 세력과 "보수 정당과의 관계를 전면적이고 명증하게 드러"냈다.[57] 이 과정에서 '동성애-이슬람-차별금지법' 반대는 보수적 개신교인들이 성소수자와 무슬림, 그리고 차별금지법을 지지하는 진보 세력과 치루는 '성전'으로서의 집단적 사명감과 효능감 주었고, 보수정치 이념의 신학적 정당성을 학습시켰다. 즉, 이슬람 척결(할랄 식품부터 이슬람 사원 건축, 그리고 무슬림 이주민 정착까지 철저하게 불관용)이 개신교 극우주의 정치세력화를 위한 효과적 선동 전략 중 하나가 된 것이다.

개신교 극우 세력 지도자들은 한국 사회의 이주민 중 다수를 차지하는 무슬림들을 차별하고 배척하라고 선동하는 데에 어떠한 두려움도 갖지 않는다. 이는 그들의 국가관, 즉 기독교 입국론에 대한 확신 때문이다. 자유통일당의 당헌 제1장 총칙 제2조(목적)에 따르면, 자유통일당은 "국가와 민족을 위한 기독교의 사회적, 정치적 책임을 다하"고자 한다고만 명시하고 '기독교 정권'이나 '기독교 국가'(국교로서의 기독교)라는 언급은 하고 있지 않다. 이는 헌법상의 정교분리 원칙에 위배되지 않기 위함이라고 볼 수 있다. 그러나 정강정책의 여러 곳에서 정교분리 원칙에 접촉되는 조항들(한미동맹을 신앙동맹으로 승격, 세계 기독교청 설립)이 나타난다. 특히, 결사 이념으로 전면에 내세운 이승만의 '기독교 입국론'이 문제다.

이승만은 1989년 한성 감옥에서 기독교에 입문한 뒤 구한말의 암울한 정치 상황을 타개하기 위해서는 영국과 미국, 즉 기독교 문명국과 같이 되는 길밖에 없다고 생각하며 '기독교 국가 건국론'을 공개적으로 피력해 나갔다. 1919년 4월 23일 수립된 한성임시정부에서 집정관 총재로 선출되기 2주 전 있었던 연합통신과의 인터뷰에서 "한국을 동양 최초의 예수교 국가로 만들겠다"라고 밝혔다.[58] 이후 미국에서 대한민국 임시정부 대통령으로 활동할 때는 대한공화국 임시정부가 자유민주주의 국가이자 기독교 국가로서의 미국의 정치 체제와 유사하다고 강조하면서 독립운동을 위한 미국 정부와 국민의 지지를 호소했다. 심지어 "한국이 미국 선교사들의 영향 아래 동양에서 가장 훌륭한 기독교 국가가 되었기 때문에 기독교 국가인 미국과 미국 국민은 당연히 한국을 도와야 할 도의적 의무가 있다고 주장"했다.[59] 이러한 배경에서 보자면, 극우 개신교 집단으로서 자유통일당이 '이슬람'을 척결 대상 중 하나로 삼은 것은 그들이 주장하듯이 단순히 좌파 정권이 이슬람교와 무슬림에 대한 수용적 태도를 보였기 때문이 아니다. 대한민국을 '기독교 국가'로 만들겠다는 암묵적 목표 아래, 세계 문명사에서 기독교와 대척점에 있는 '이슬람'을 전면 배척한다고 보는 것이 타당하다.

---

55) 김장생, "전광훈의 개신교 지지자들", 174.
56) 황인정, "누가 한국의 극우인가? 한국 극우의 특징과 정치적 함의", 149.
57) 김장생, "전광훈의 개신교 지지자들", 145.
58) 김명배, "이승만의 민족운동에 나타난 기독교 국가건설론과 사회윤리", 「기독교사회윤리」 no.32(2015), 230.
59) 위의 논문, 234.

그러나 이승만의 '기독교 국가 건국론'에는 심각한 오류가 있다. 그가 부러워한 미국 연방 공화국에는 국교가 없다. 1791년 개정된 미연방의 수정헌법 제1조의 종교 조항에는 '국교 금지 조항'과 '종교 행사의 자유 조항'이라는 두 개의 명령이 공표되어 있다.[60] 즉, 미국은 '기독교 국가'인 적이 없을 뿐만 아니라, 오히려 '기독교 국가'라는 이름을 떼는 것이 미연방 구성 과정의 주요 안건 중 하나였다.[61] 그러나 미국의 종교분리원칙은 반기독교적 세속주의에서 기원한 것이 아니다. 데릭 H. 데이비스에 의하면, 미국 연방의 "건국자들은 모든 사람이 정부의 강제 또는 간섭 없이 자신의 종교를 믿고 그에 따른 종교 생활을 영위할 권리가 있다는 자유주의를 신봉했다. 그러한 권리는 오직 교회와 국가의 분리를 강력히 수행함으로써 보호받을 수 있다"라고 강하게 믿었다.[62] 유럽에서 가톨릭과 개신교의 갈등, 나아가 개신교 분파 간의 갈등으로 종교의 자유를 찾아 떠나온 건국자들은 국가가 하나의 종교나 하나의 분파를 국교로 갖게 될 경우, 결과적으로 국민에게 하나의 종교나 종파를 강제함으로써 종교의 자유가 침해될 것을 우려했다. 이러한 문제의식에서 기독교인이었던 건국자들은 오히려 어떠한 종교도 국교가 되지 않도록 헌법에 정교분리원칙을 새기는 방식으로 자신들의 종교나 종파를 지켰다. 국가의 종교 간섭 금지와 종교의 국가 정치참여 금지를 맞바꾸며 미국은 개인의 종교 자유를 확보하면서도, 종교와 분리된 근대적 세속국가의 법적 기틀을 놓은 것이다.[63]

현재 한국 개신교의 극우 세력은 '자유주의 체제'와 '기독교 입국론'을 양손에 쥐고 우파 전체로 진영을 확대하고 있다. 그러나 자유주의 체제는 종교 다양성의 절대적 인정 없이 성립 불가능하다. 기독교가 국교가 된 국가에서는 개인의 종교적 자유가 침해되는 것을 막을 수 없다. 이렇게 양립 불가의 상태에도, 최근 개신교 극우 세력의 이데올로그들이 기독교 입국론을 교계와 우파 정치계에 재생산하는 데 총력을 기울이고 있다. 이는 '기독교의 자유'만을 인정하는 기독교 전체주의 국가관의 등장을 예고하는 듯하다. 극우 개신교 세력은 기독교 국가를 통해 하나님의 나라를 이 땅 위에 세울 수 있다고 확신하지만, 『신국론(하나님 나라)』의 신학자 아우구스티누스는 "행복한 기독교 국가는 불가능하다"라고 말한다. (중략) 신국은 역사 속에 정부 조직과 인정법을 갖춘 국가의 모습으로 존재할 수 없기 때문이다."[64]

무슬림으로 대표되는 타 종교 이주민을 적대시하고 결과적으로 인권 유린을 방치하거나 추방하는 법들을 강화하는 '적대의 정치화'는 단순히 무슬림만이 아니라, 한국의 오래된 종교인 불교나 유교, 민간 신앙에 대한 차별로 번질 수 있다. 또한, 에큐메니컬 관점에서 볼 때, 서로 다른 신앙의 전통과 내용을 지닌 종파들 사이의 배척이나 이단 정죄의 위험도 빈번해질 가능성이 크다.

---

60) P.C. Kemeny(ed.), *Church, State and Public Justice*, 김희준 역. 『교회, 국가, 공적 정의논쟁』 (서울: 새물결플러스, 2017), 133.

61) 영국의 식민지 시절 미국 대부분의 주들은 '영국 성공회 교회'를 국교로 받아들이고 있었는데, 독립선언과 미국 연방공화국의 탄생(1776), 독립전쟁 승리(1781), 제헌 위회(1787) 등을 거치며 주별로 국교를 폐지해 나갔으며, 최종적으로 1884년 메사추세스 주가 국교를 폐지하였다. P.C. Kemeny(ed.), 『교회, 국가, 공적 정의논쟁』, 145.

62) 위의 책, 131.

63) 물론 수정헌법의 정교분리원칙이 늘 견고하게 지켜지는 것은 아니다. 최근 극우 개신교인들의 정치적 영향력이 강한 바이블 벨트를 중심으로 "공립학교 교실에 십계명 게시를 의무화하는 법안이 통과되거나, 성경 교육을 의무화하는 행정명령이 발표"되었다. 또한 "공립학교에서 진화론 대신 창조론을 가르치도록 허용하는 법안이 통과"되기도 했는데, 미국 극우 개신교 세력은 이를 '세계관 전쟁'으로 명명하며 낙태, 동성애, 진화론, 이주민 유입에 대한 전면적 반대를 통해 보수기독교의 가치를 정치화하는 작업으로 수정헌법을 위협하고 있다. 김수연, "미국의 바이블벨트가 뿔났다… 왜?", 『국민일보』 인터넷판, 2024년 7월 7일, https://www.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0020282120&code=61221111&cp=nv, 접속일 2024.08.08.

64) 남성현, "국가는 강도 떼인가 필요악인가 - 아우구스티누스의 『신국론』에 나타난 국가론", 「신학사상」 181집(2018), 278.

2. 복음주의 개신교의 유사정교분리(pseudo-separation of state and church)와 이주민 환대의 비정치화

‘이슬람’ 배척을 주창하는 한국 개신교 극우 세력으로 인해 한국 개신교 전체가 인종 차별의 종교로 각인되며 ‘이웃사랑’의 종교라는 본질이 훼손되고 있다. 하지만 한국 개신교 다수를 차지하는 이들은 자신을 극우 개신교가 아니라 복음주의자로 정체화한다. 복음주의는 근대 모더니즘과 자유주의 신학, 세속화에 반대하며 20세기 미국에서 탄생한 기독교 보수주의 계열의 신앙 관점으로서 근본주의와 친밀한 관계에 있다. 일반적으로 복음주의와 근본주의를 혼용하여 쓰는 경우도 많지만, 정태식은 모더니즘에 저항한 복음주의가 먼저 있었고 복음주의자 중 일부가 1차 세계대전 참전을 지지하며 전투적인 근본주의자로 변모하여 애국심에 기반하여 정치 우익과 동맹한 극우 정치세력으로 발전했다고 주장한다.[65] 그러나 김승호는 자유주의와 모더니즘에 대항하여 1920년대에 미국 내 처음으로 나타난 저항 세력을 근본주의라 지목하며, 복음주의는 1940년대 반사회적이고 반문화적인 극단으로 치달은 근본주의에 대한 반성으로 탄생했다고 주장한다.[66] 한국 개신교의 경우, 앞서 살펴보았던 극우 개신교 세력을 근본주의라고 부를 수 있겠으나, 김장생의 경우 한국 근본주의를 극우 개신교 세력이 아니라 복음주의와 같은 것으로 보기도 한다.

이렇듯 이 둘의 구분은 쉽지 않지만, 공통으로 성서무오설에 대한 믿음을 공유하고 진화론과 모더니즘, 자유주의 신학을 반대한다. 차이점은 복음주의에 비해 근본주의는 성서무오설을 필요에 따라 선택적 문자주의로 변질시키고 극우적 정치 성향으로 쉽게 기운다. 이에 비해 복음주의는 개인의 영혼 구원을 가장 중요한 선교 목표로 보기에 정치적 열정주의가 덜하다. 본 연구에서는 김승호와 김장생의 의견을 적절히 통합하여, 극우 보수성향이 짙은 개신교인들과는 분리되면서 정치보다는 신앙에 보수적 성향을 더 크게 나타내는 개신교인들을 복음주의로 통칭하고자 한다.

한국의 복음주의는 미군정과 이승만 정권의 보호 아래 당시 소수 종교였음에도 “국가의 공인 종교에 가까울 정도로 우대” 받으며 뿌리를 내리기 시작했고, 한국 전쟁 이후 “반공 종교로서 종교적 헤게모니를 장악”하며 정부와 우호적 협력 관계를 맺었다.[67] 박정희 군부 세력의 등장 초기 어려움을 겪었지만, 1972년 10월 유신 이후 정권에 항거하는 민주화 운동을 계기로 다시 정권과 밀월 관계에 들어갔다. 민주화 운동에 기독교 진보 진영이 활발하게 참여하면서 정권이 위기에 처하자, 진보 기독교를 억압하는 대신 보수 복음주의를 제 편에 끌어들이는 종교 정치를 펼치기 시작한 것이다. 이러한 흐름은 이후의 군사정권과 보수정권에서 지속된다. 즉, 한국은 헌법상 종교와 정치를 엄격하게 구분하는 정교분리 국가이지만, 실제로는 정부와 종교가 상호의 이익을 위해 음성적으로 상호 지원하는 상태를 지속해 왔고, 그 핵심에 개신교 복음주의가 있음을 부인할 수 없다. 이에 윤승용은 한국의 정교분리 유형을 유럽과 미국의 정교분리와 구분하여 ‘유사분리형’으로 구분한다.[68]

문제는 형식상의 정교분리 상황에서 한국 복음주의 개신교는 국경을 넘어오는 취약한 이주민의 이주를 엄격하게 통제하는 국가 정책에 반대하거나 안정적인 체류권과 사회권을 요구하기 위해 정치적으로 투쟁하는 ‘환대의 정치화’에 참여할 수 없었다. 개인의 영혼 구원과 이웃사랑의 구제 측면에서 개종을 위한 복음 전파와 경제적 지원, 문화적 교류나 자녀 교육, 언어교육, 의료봉사를 통

65) 정태식, “세속화 이론의 관점에서 본 종교의 정치참여 문제 - 미국 개신교 근본주의를 중심으로”, 「신학사상」 146집(2009), 8.
66) 김승호, “21세기 복음주의 선교가 나아가야 할 방향”, 「복음과 선교」 제48집(2019), 18.
67) 윤승용, “한국의 정교분리와 종교정책”, 「종교문화비평」 제25권(2014), 211.
68) 위의 논문, 218.

해 한국 사회에 빨리 적응하도록 돕는 이주민 선교 사역을 펼칠 수는 있었지만, 이들이 일터에서 부당한 일을 당해 송사할 때나 비자에 문제가 생겼을 때, 추방의 명령을 받았을 때, 이들의 권리를 위해 앞장서서 다투기에 어려웠다. 복음주의 개신교를 은밀하게 지원하는 정권에 맞서, 혹은 복음주의 개신교가 창출에 이바지한 정권에 맞서, 국가가 '미자격자'나 '불법을 저지른 자'로 규정한 이를 위해 환대의 조건적 법들에 저항하는 '정치화' 과정에 참여하는 것은 자가당착이기 때문이다. 복음주의 개신교는 종교라는 사적 영역에서 이웃사랑의 돌봄을 베풀 수 있지만, 국가라는 정치 영역에서 - 데리다가 말한 최상의 심급으로서의 '법 밖의 정의'(正義)가 아니라, '하나님 나라의 정의'에 근거하여 - 현행 이주·난민법과 외국인 취업 법령들의 부당함을 지적하고 더 나은 이주 조건들을 현실적으로 만들어 내는 '정치화'에는 무능하거나 무관심할 수밖에 없었다.

그러나 복음주의를 옹호하는 관점에서는 이러한 비판이 너무 과하거나 오해라고 반론을 펼칠 수 있다. 20세기 복음주의의 세계적 중심에 있는 '로잔 운동'(Lausanne Movement)의 선언과 고백, 행동 강령을 볼 때, 복음주의의 정체성은 복음의 전파(선교)를 '영혼 구령'에 한정하지 않고 '사회적 책임'을 지는 것으로 확대하는 데에서 형성되었기 때문이다.[69] 로잔 운동을 통해 복음주의 개신교는 우로는 민족·애국주의와 결탁한 근본주의와 구분하고, 좌로는 선교의 영역을 사회적 구원으로서의 인간화에 치중한 에큐메니컬 운동과 구별함으로써, 세속화와 모더니즘의 전방위적 압박에 위축된 보수 개신교인들에게 신앙의 소망을 다시 제시했다. 실제로, 로잔 운동의 문서들에는 복음주의 개신교인의 '사회적 책임' 뿐만 아니라 '정치적 참여'까지 명시한다. 더 나아가 로잔 운동이 지향하는 '사회적 책임' 중에는 외국인 이주 노동자나 난민과 같은 취약한 이방인이 연관될 수 있는 가난한 자를 위한 돌봄, 인종과 종교 차별에 대한 반성, 압제당하는 사람들을 위한 정의로운 투쟁 참여 등의 내용이 다음과 같이 포함되어 있기도 하다.[70]

*** 2차 로잔대회 〈마닐라 선언〉**

- 항의 고백 8번 "의식주 문제로 어려움을 당하고 있는 사람을 돌아봄으로써 사랑을 실천적으로 입증해야"
- 항의 고백 13번 "우리는 인종과 성(性)과 계층을 초월하여 성도의 교제를 나눠야 함을 단언한다."
- 4. 복음의 사회적 책임 중에서 "(제3세계에 사는 그 많은 사람들을 위한) 참된 선교를 위해서는 겸허하게 그 사람들의 세계에 들어가서 그들의 사회적 현실, 비애와 고통 그리고 압제 세력에 항거하며 정의를 위해 투쟁하는 그들의 노력에 동참할 필요가 있는 것이다."
- 3차 케이프타운 선언 IIC-B) "우리는 사랑의 하나님 이름으로 무슬림, 힌두인, 불교인, 그리고 다른 타종교인들과 우정을 나누지 못한 것을 회개한다."
- 3차 케이프타운 선언 10. 현대 세계 중에서 "세계 각처에서 사람들이 도시로 이주하고 있으며 이것은 '인류 역사상 가장 큰 이주'라고 불려 왔다. (중략) 그 안에서 우리는 복음으로 민족의 장벽을 허무는 우주적 교회들을 발전시킬 수 있지 않겠는가? 다른 한편, 많은 도시 주민들은 가난한 이주민들이기 때문에 복음을 잘 받아들인다. 하나님의 백성들이 그와 같은 도시 빈민 공동체 속으로 다시 들어가 그들을 섬기며 도시를 변화시키는 역할을 해야 하지 않겠는가?"[71]

---

69) 안희열, "로잔 운동의 역사적 평가와 제4차 로잔 대회의 과제", 「복음과 선교」 제60집(2022), 353.

70) 실제로 한국 복음주의 개신교계에도 1980년대 중반부터 에큐메니컬 진영과는 다른 맥락에서 사회적 문제들에 접근하는 기독교 시민운동에 관심을 두기 시작하였고, 1989년 <경제정의실천시민연합>(경실련)의 탄생으로 한국 복음주의 사회 선교의 큰 전환기를 맞는다. 김민아, "한국 시민운동에 대한 개신교 복음주의 운동의 영향: 경제정의실천시민연합의 사례를 중심으로", 『신학과 실천』 no.80(2022), 865.

71) 로잔운동 공식문서 인용은 모두 다음 링크를 볼 것. https://lausanne.org/core-documents, 접속일 2024.07.04.

특히 마지막에 인용된 〈케이프타운 선언〉 일부에는 본 논문이 연구하는 취약한 이주민에 대해 언급이 등장한다. 이는 복음주의 개신교가 현대 세계의 주요 문제 중 하나로 민족과 국가를 뛰어넘는 대규모 이주의 문제를 주시하고 있으며, 이주자들이 처한 곤란한 상황(가난)에 대해 인지하고 있음을 보여준다. 그러나 국경을 넘는 취약한 이주자의 체류권 문제를 탐구하는 관점에서 볼 때 여전히 아쉬운 점이 크다. "복음으로 민족의 장벽을 허무는 우주적 교회들을 발전시킬 수 있지 않을까?"라거나 "가난한 이주민들이기에 복음을 잘 받아들인다"라는 구절들은 복음주의의 궁극적 관심이 개신교 선교에 있음을 여실하게 보여준다. 또한 현대 세계의 문제 현상으로서 이주를 "도시로 이주"라고 일컬음으로써 국경을 넘는 이주자들(transnational migrants)이 직면한 근원적 문제. 즉 '이주 국가' 안에서의 체류 거부와 추방의 위협 문제를 놓치고 있다. 이주 현상을 21세기 신자유주의(국경을 넘는 취약자들)가 아니라, 19~20세기 산업자본주의(농촌에서 도시로 이동하는 사람들)의 낡은 틀로 보는 것이다. 이러한 관점의 진부성은 이주를 선교의 기회로 접근하는 관점과 뗄 수 없으며, 그 결과 로잔 운동은 이주자들이 직면하는 체류의 불가능성이나 어려움의 상황을 바꿔내야 할 자국 내 '정치적 책임'을 복음주의 개신교 내부에서 끌어내지 못하고 있다.

그러나 자국 내 '정치적 책임'의 부재를 두고, '사회적 책임' 아래 언급되어야 할 많은 하위 문제들과의 형평성을 고려한 탓이라거나, 단순한 누락의 문제라고 변명할 수는 없다. 여러 차례 밝힌 대로, 국경을 넘는 취약한 이주민에 대한 선주민의 입장은 그가 '주권 국가'와 '국내 정치'를 어떻게 이해하고 있는가에 따라 달라지기 때문이다. 그렇다면 이 연구의 마지막 임무로 로잔 운동의 문서들에 드러난 복음주의 개신교의 국가관을 살펴보아야 할 것이다. 로잔 운동의 세 문서 모두 복음주의 개신교가 지향하는 '국가'와 '기독교인 시민'과의 관계가 구체적으로 기록하고 있다.

*** 1차 〈로잔 언약〉 13. 자유와 핍박 중에서**

교회가 간섭받지 않으면서 하나님께 순종하고, 주 그리스도를 섬기며, 복음을 전파할 수 있도록 평화와 정의와 자유를 보장해야 할 의무는 하나님이 모든 정부에게 지정하신 의무다. 그러므로 우리는 국가 지도자들을 위해 기도하며 (후략)

*** 2차 〈마닐라 선언〉 12. 어려운 상황 중에서**

첫째로, 그리스도인들은 국가의 안녕을 추구하는 충성스러운 시민이다. 그들은 지도자를 위해 기도하며 세금을 납부한다. 물론 예수님을 주로 고백해 온 사람들이 다른 권력자들을 주라고 부를 수는 없다. 만일 그리스도인에게 그렇게 하라고 명하거나 또는 하나님이 금하시는 것을 행하도록 강요한다면 그 명령에는 불복할 수밖에 없다.

*** 3차 〈케이프타운 고백과 행동〉 6. 사랑은 모든 사람의 종교적 자유를 위해 힘쓴다 중에서**

하나님이 금한 것을 명령하지 않고 하나님이 명령한 것을 금하지 않는다는 조건 아래 그리스도인은 국가에 복종하도록 부름을 받았다.

세 문서의 내용을 종합 분석해 보면, 로잔 운동을 통해 드러난 복음주의 국가관은 다음과 같은 특징을 지닌다. 먼저, 〈로잔 연약〉은 국가와 교회와의 관계를 설정하며 교회는 신앙의 자유(하나님 신앙과 선교의 자유)를 갖고, 국가는 그것을 보호해야 할 의무를 (시민의 주권 양도에 의해서가 아니라) 하나님으로부터 부여받는다고 선언한다.

그런데 신성불가침으로서의 '신앙의 자유'를 매개로 '교회'와 '국가'의 분리뿐만 아니라 상호 의무도 함께 규정한 〈로잔 언약〉은 그 형식 면에서 근대 세속국가들의 다양한 분리 유형 중 미국 연방 공화국의 '친화적 정교분리' 모델에 제일 가까운 것처럼 보인다.[72] 미연방의 정교분리 원칙은

개인의 신앙 자유를 보장하기 위해 '기독교의 국교화'를 금지하는 역설적 선택의 결과이기 때문에, 국가를 교회와 양립 불가한 적대적 관계로 놓지 않았다. 오히려 국가는 국가권력을 포함한 어떠한 힘에도 개인과 교회의 '신앙의 자유'를 간섭하거나 침해하지 못하도록 하는 적극적 의무를 헌법상 지닌다. 미연방의 수정헌법이 국가의 의무로서 '종교의 자유' 보장을 강하게 명시할 수 있었던 것은 연방의 설립과 수정헌법의 제정을 주도한 건국자들이 '공화국'으로서의 미연방이 아무리 교회와 분리된다고 하더라도 하나님의 우주 통치의 범위 안에 여전히 속해 있다는 신념을 강하게 가지고 있었던, 18세기 계몽주의 세례를 받은 개신교인들이기 때문이었다.[73] 쉽게 말해, 교회의 간섭이나 지배를 받지 않아도, 세속국가(연방 공화국)는 인간의 보편적 이성에 의해 통치될 것이며, 그러한 나라는 하나님을 머리로 둔 조직체로서 선한 통치를 할 수 있을 것이라는 이상적 신념을 갖고 있었다. 이러한 이유에서 데이비스는 미연방의 건국자들이 헌법에 개신교를 '국교'로 새겨넣지 않았음에도 그들이 "구성한 입헌주의는 신적 승인으로 가득 차 있었다"라고 평가했다.[74]

로잔 운동의 문서들이 설명하는 '국가'와 '교회'의 관계 역시, 기본적으로 교회와 개신교인은 국가의 침범을 받을 수 없는 신성한 '신앙의 자유' 갖고 있다고 보는 분리주의를 전제한다. 그러나 이러한 분리주의가 미국 건국자들이 만들어 낸 '친화형 정교분리'와 완전히 같다고 하기 힘든 부분이 있다. 미국 건국자들은 내면의 신앙으로 '국가'를 하나님의 또 다른 통치 영역으로 강하게 인정하면서도 그것을 헌법에 기재하지 않는 방식으로, 근대 세속국가로서의 미국 시민의 보편적 합리성을 법제화하였다. 이와 달리, 로잔 운동은 공식 문서를 통해 - 개별 국가의 국교 유무나 종류와 무관하게 – 국가가 개신교인의 '신앙의 자유'를 보장할 신성한 의무를 하나님으로부터 받았다고 선언한다. 그리고 이러한 국가권력에 대한 신적 승인은 - 국가가 하나님이 주신 의무를 다한다는 조건 아래 – 복음주의자들이 국가의 좋은 시민으로 충성을 다하고 국가 지도자들을 위해 기도할 것이라는 약속으로 나아가게 한다. '국가'와 '교회'의 관계가 단순히 '친화적 분리'로 남는 것이 아니라, '단서를 단, 복종적 분리'로 강화되었다고 할 수 있다. 이러한 차이는 복음주의자들의 의도와 달리 개별 국가의 현실 정치에서 복음주의자들이 권위적 정부와 은밀하게 상호 협력하는 '유사분리형의 정교분리'의 삶을 살게 만들 위험이 있다.

이주민을 향한 '환대의 정치화'를 기독교인의 삶에서 모색하려는 관점에서 볼 때, '단서를 단, 복종적 정교분리'에 기초한 복음주의의 국가관은 선주민 복음주의자가 이주민의 위급하고 긴박한 상황에 대해 자기 국가의 현행법들이 실제로 얼마나 야박하게 실행되고 있는지, 오히려 위험을 얼마나 더 가중하는지 발견하지 못하게 방해하거나 묵인하게 만들 위험이 크다. 국가의 통치 권력 자체를 신앙의 자유를 보장할 목적으로 하나님으로부터 승인받은 신성한 권력으로 인지하기 때문에, '신앙의 자유'를 침해하는 것 이외에 국가가 저지르는 여타의 불의에 대해 용인하거나 묵인하는 것이다. 이는 로잔 운동이 국가로 인해 파생된 문제를 '사회적 책임'으로 인지하고는 있지만 '정치적 문제'로 인지하지 못하고 있음과 깊은 연관성이 있다.

그런데 '사회적(social)'과 '정치적(political)'이란 말은 같은 거의 동의어가 아니던가? 한나 아렌트는『인간의 조건』에서 이 둘이 같을 수 없음에 대한 중요한 통찰을 준다. 아리스토텔레스가 인간을 정의할 때 사용된 그리스어 zoon politikon(정치적 동물)은 로마의 스토아 철학자 세네카와 신학자 토마스 아퀴나스의 손을 거치며 라틴어 animal socialis(사회적 동물)로 번역되었다. 그러나

72) 윤승용, "한국의 정교분리와 종교정책", 216.
73) P.C. Kemeny(ed.),『교회, 국가, 공적 정의논쟁』, 150.
74) 위의 책, 150.

아렌트는 '정치적'이 '사회적'으로 번역되는 과정에서 너무 중요한 것을 놓쳤다고 지적한다.[75] 그는 고대 그리스의 폴리스 아테네를 분석하며, 아테네 시민의 조건으로서 '가족의 영역'과 '정치의 영역'의 견제와 조화를 주시했다. 기본적으로 가부장 가족 단위의 자급자족 경제 모델을 가지고 있었던 그리스 도시 국가에서 가족의 영역은 인간이 생존을 유지하는 데에 필요한 거의 모든 필요를 충족시키는 '사적 영역'이었다. 이에 달리, 정치의 영역은 인간이 함께 모여 시민으로 거주하며 발생하는 공공의 문제들에 대해 더불어 논의하고 때로는 갈등하며 타협해 내는 '공적 영역'이었다. 가족의 영역이 '사랑'(친밀성)의 원리가 지배하는 곳이라면, 정치의 영역은 시민 상호 평등에 기반한 '정의'(다양성)의 원리가 지배하는 곳이었다.

고대 아테네는 도시 내의 다양한 공적인 문제들이 전제주의적 국가권력이나 공화국 국가권력의 독단적 결정에 넘어가지 않도록 직접민주주의 정치를 이루었다. 그래서 이곳에서는 폴리스를 위해 싸우다 전사한 시민 가족의 빈곤 문제나 낯선 외국인의 체류 문제가 특정 개인(국가권력자나 성인)이 베푸는 – 즉, 예외적으로 베푸는 – '사랑'에 기대어 있지 않았다. 그것은 어디까지나 '정의'의 관점에서 보편적으로 다루어야 할 공적 영역의 문제였다. 때에 따라서는 '사랑'은 제한 없이 무조건적으로 베풀어질 수도 있기에 정말 엄청난 '은혜'로 값없이 선사할 수 있지만, 결국 베푸는 사람의 선의에 기대야 하고, 결과적으로 베푸는 사람과 받는 사람 간의 위계를 현실적으로 초래한다. 이에 비해, '정의'의 원칙에 따라 얻는 '권리'는 사랑만큼 엄청날 수는 없지만 보편적이고 예상 가능하다는 장점이 있다. 특히 사랑이 현실적으로 만드는 위계를 초래하지 않는다는 장점이 있다. 아렌트는 아테네의 정치 영역에서 일어나는 직접민주주의야말로 '정치적 동물'의 동의어인 zoom logonekhon(이성과 언어를 가진 동물)로서의 인간이 동료 시민들과 함께 공적인 문제들에 관한 서로 다른 의견들을 합리적 설득을 통해 말로 풀어내는 정치 모델이라는 면에서, 정치적 동물로서의 인간 다양성이 가장 다채롭게 꽃필 수 있었다고 평가한다.

그러나 '인간 나라'의 정치를 '하나님 나라'가 장악했다는 중세 기독교 세계를 거쳐, '근대 세속국가 시대'에 이르자 아렌트가 높이 평가했던 인간의 정치적 영역과 그 활동(action)이 모든 면에서 축소되었다. 대신 이제 근대인들은 산업화로 인한 대량생산과 대량소비를 절대화하며, 가족의 자급자족에 아래 충족되었던 '경제'를 민족경제나 국가경제로 끌어낸 '사회'에 살게 되었다. 즉, 아렌트는 사적 영역과 공적 영역, 즉 가족이 하던 생계를 지키는 일과 아테네 민주의회가 하던 공공문제를 함께 논의하는 일이 모두 '사회'라는 새로운 근대 체제 아래 빨려 들어가게 되었다고 비판한다. 이러한 '사회'에서는 인간의 욕망이 확대되고, 확대된 만큼 충족되는 가능성도 커졌다. 하지만 그만큼 자급자족 경제를 통해 세계로부터의 독립을 쟁취하였던 시민은 모두 사라지고 집단 농장이나 공장에 종속된 노동자만이 남게 되었다. 또한 아무리 근대 국가가 인민의 주권을 인정하는 '공화국' 체제를 대부분 표방하고 있다고 해도, 근대의 정치 영역에서는 시민들이 공적인 문제들에 대해 함께 논의하고 갈등하며 타협하는 과정이 거의 사라지게 되었다. 대의제를 기초로 한 공화국의 최고 권력은 결국 주권자 인민의 이기심과 탐욕에 기생하는 포퓰리즘 정치를 펼치거나, 끊임없이 인민을 억압하며 공적인 모든 것을 국가권력으로 사유화하는 독과점의 정치를 펼친다.

문제는 권리를 따지는 '정의'보다 아낌없이 주는 사랑의 원리에 익숙한 기독교인은 '정의의 원칙'을 따라 옳고 그른 것을 따지며 공공의 문제를 함께 논의하고 갈등하며 싸우다 결국 타협하고, 다시 해체하기를 반복하는 '인간 나라'의 지지 부단한 정치에 너무 미숙하다는 것이다. 골치 아픈 인간 나라의 복잡한 문제들을 해결하기 위해 서로 다른 의견과 권리가 교차하는 공론의 장에 참여

75) Hannh Arendt, *The Human Condition*, 이진우·태정호 역. 『인간의 조건』 (파주: 한길사, 2007), 79.

하기보다, 양보와 희생, 용서와 구원으로 모든 것을 한 번에 해결하는 방식에 익숙하기 때문이다.

본 연구는 복음주의가 근본주의의 극우적 정치성을 반성하며 그 방법론으로 '사회적 책임'을 전면에 드러낸 것을 높이 평가한다. 그 책임은 근본적으로 하나님 나라의 '이웃사랑 명령'에서 나온 것임을 부인할 수 없다. 그러나 국경을 넘어오는 취약한 이주민 문제만큼은 로잔 운동이 강조하는 '사회적 책임'만으로는 풀 수 없다. 선주민 개신교인의 사랑이, 심지어 교회의 사랑이 아무리 크다고 해도, 국가가 야박하게 허락한 짧은 기한에만 그 사랑을 할 수 있다. 데리다가 말한 국가의 법들, 즉 환대의 조건적 법들이 허락한 선에서만 가능하다. 그러니, 그를 계속해서 사랑하기 위해서라도 국가가 허락한 '종교의 자유'에 감사하지만 말고, "국가의 안녕을 추구하는 선량한 시민"(마닐라 선언 12번)으로 남을 수 없는 현실을 직시해야 한다. 나아가 국가의 법들을 끊임없이 해체하고 재구성하면서 치외법권을 선언하는 정치화의 과정에 비기독교 동료 시민들과 함께 나서는 용기를 내야 한다.

해체와 재구성의 명령은 데리다만의 것이 아니다. "나그네를 차별하지 말고 환대하라"는 하나님이 그의 백성에게 준 실효적 명령이며, 십자가 위에서 죽음의 사실성으로 세상을 환대한 예수 그리스도의 모범이다. 부르스마는 복음의 환대를 데리다의 무조건적 환대와 구별하며 "신적인 덕으로서의 환대"라고 불렀다.[76] 그러니 "하나님이 명령한 것을 금하지 않는다는 조건 아래 그리스도인은 국가에 복종하도록 부름을 받았다"(케이프타운 고백과 행동 6번)라고 고백한다면, 취약한 이방인이 도래한 지금이 바로 국가에 복종하기를 거부할 때다.

V. 결론

한 사람이 취약한 이주민 한 사람을 맞이하는 환대는 시작도, 끝도 모두 사랑이 동기다. 모든 사랑이 어렵지만, 이주민 환대의 사랑은 가장 어려운 환대 중에 하나다. 낯선 이방인을 의심하고 혐오하는 광기의 세상에서 어떤 곳에서 무엇을 하며 살다 온 사람인지 말도 통하지 않는 사람을 나의 삶에 처음 환대하기 위해서는 근원적 두려움으로서의 악을 이겨내야 하기 때문이다. 체류의 권리를 어렵게 취득한 이주민을 우리 삶에 다시 환대하기도 쉬운 일이 아니다. 이제 그가 나보다 더 부유해지고 더 행복해질 수도 있다는 데에서 오는 시기와 질투를 넘어서 함께 기뻐하며 더 큰 축복을 빌어주어야 하기 때문이다. 그래서 이주민 한 사람을 맞이하는 환대에는 하나님 사랑을 알지 못하고는 참 어려운 일이다. 그러나 나만 두려운 것이 아니다. 내게는 이주민만 오지만, 그에게는 낯선 세계 전체가 온다. 그러니 선주민으로서 이주민을 환대하는 것보다, 이주민으로서 선주민을 환대하는 것이 훨씬 어려운 일이다. 그래서 서로를 맞이하며 오래 교제하는 '삶의 환대'는 하나님 사랑을 알지 못하고는 참 어려운 일이다. 하나님 나라에 속한 기독교인은 적어도 그렇게 믿는 사람이다.

그러나 서로가 서로에게 베푸는 '삶의 환대'로 나아가기 위해서는 '이주민'이 지금 당장 인간의 나라에 머물 수 있는 권리를 얻어야만 한다. 사무엘서가 증언하는 인간의 나라는 본질적으로 매정하고 포악하다. 타인을 지배하려는 오만한 욕망과 타인의 지배에 종속되어 살려는 비굴한 욕망이 교차하는 곳이 인간의 나라이기 때문이다. 당연히 인간의 나라는 이방인에게 매우 야박해서, 굴욕스럽게라도 체류의 권리를 받는 것이 쉽지 않다. 억울해도 억울하다고 표현할 수도 없다. 인간의 나라는 오랜 관습과 법들로 야박한 관용을 '정의'로 둔갑시켜 놨기 때문이다. 윌리엄 카바노에 의

76) Hans Boersma, 『십자가, 폭력인가 환대인가』, 58.

하면, "근대의 '국민 주권 국가'(nation states)는 중립적인 독립체가 아니라, 명확하게 구분된 배제와 포함의 선에 의존하여 구성된 역사적 공동체"이다.[77] 인간의 나라에 충직한 사람들은 배제와 포함의 곡예를 펼치는 것이 자신들의 권리를 지켜주고, 인간의 나라를 영원히 존속시킬 것이라 믿는다. 이러한 믿음이 빼곡히 들어찬 '국민 주권 국가'의 국경과 공항, 아무도 가고 싶어 하지 않은 공장에는 늘 가난한 외국인 노동자와 난민이 넘쳐난다. 인간의 나라가 한창 왕성할 때는, 그들의 존재가 곧 인간 나라가 번영했다는 증거였다. 그러나 카바노는 다른 눈으로 그들을 봤다. "난민 이주민은 국민 주권 국가가 실패했다는 살아있는 상징이다."[78]

데리다는 '인간의 나라'의 야박한 환대의 현행법들을 모두 없앨 수는 없다고 봤다. 그 부족한 법들이 그나마 이주민들을 이곳에 불러드렸기 때문이다. 아우구스티누스가 국가를 '필요악'이라고 보았던 것과 같은 이유라 할 수 있다. 하지만 이대로 그들을 국경에, 공항에, 아무도 가고 싶어 하지 않는 공장에 세워둘 수는 없다. 인간의 나라가 정의라고 우기는 정의는, 무조건적 환대를 꿈꿀 수 있는 사람들의 마음에 새겨진 진짜 정의로 계속해서 꾸짖어지고 변화되는 과정을 거쳐야 한다. 그러나 기독교인들은 사람의 마음에 진짜 정의를 세우신 분이 따로 있다고 믿는다. 그는 실재이며 마지막까지 인간의 나라에서 진짜 정의를 위해 싸우는 사람들을 보증하신다.

---

77) Joshua Ralston, "Toward A political Theology of Refugee Resettlement", *Theological Studies* 73(2012), 372.

78) 위의 논문, 372.

[지정토론1]

한국교회 타자 환대의 천진난만성과 악의적 타자 배타성

곽호철 교수(연세대, 포스트아모르연구단 연구원)

이 논문은 주권 국가가 드러내는 이주민 환대의 불가능성을 한국 보수개신교의 적대와 무관심이라는 측면에서 어떻게 동조하고 방관하며 이주민 차별과 배제를 정당화하고 있는지를 자세하게 분석하며, '이주민 환대'의 어려운 가능성을 모색한다.
우선 이주민 환대의 불가능성에 관한 정치적 특성을 짚어내기 위해 발표자는 철학적인 관점에서 애덤 스미스, 임마누엘 칸트, 지그문트 바우만, 그리고 자크 데리다를 언급하며 이방인 환대의 한계를 설명한다. 애덤 스미스의 논리를 따르면, 주권 국가는 이방인 환대에 있어서 한계를 드러낸다. 스미스에게는 국경이 공감의 마지노선이기 때문에, 국경을 넘어설 때는 도덕의 문제가 아니라, 국제 정치의 문제로 전환된다.
이주민 문제를 국제 정치의 차원에서 인지한 임마누엘 칸트는 보편적 권리의 차원에서 이방인 환대를 바라보며, 이방인 추방의 가능성을 최소화하지만, 그 권리를 방문의 권리로 제한하고 있다. 그러나, 칸트가 제안한 방문의 권리도 지그문트 바우만에 따르면, 탈영토적 엘리트들만이 누리고 있는 상태이다. 탈영토적 엘리트들과 달리 평범한 이주민들은 환영도 환송도 받지 못하는 상태에 놓인다.
"이주의 환대가 어려운 이유는 무엇인가?"라는 질문을 제기하며 저자는 데리다가 제시한 무조건적 환대의 불가능성의 의미에 대해 자세히 설명한다. 데리다는 무조건적 환대의 법과 조건적 환대의 법들을 대조하면서 무조건적 환대의 법이 무한 명령이 되어 파생되는 도덕적 무력감을 조건적 환대의 법들을 통해서 해결하려고 한다. 인간이라는 실존은 자신이 처한 상황을 부정하고 무조건적 환대를 할 수 없기 때문이다. 무조건적 환대의 불가능성(법)과 환대의 어려운 가능성(법들)은 절대적 환대까지는 이르지 못하지만 작은 환대를 가능케 하는 윤리적 동기를 부여하고, 윤리적 이상이 아닌 현실적 법과 제도로 환대가 이루어지게 하는 관계임을 발표자는 강조한다. 이주민들을 환대하는 방법은 구체적 입법을 통해 가능한 정치의 영역이지만, 안타깝게도 이주민에 대한 조건적 환대조차 어려운 이유는 법과 제도들이 국가의 설립과 통치에 직결되어 있기 때문이다. 법은 국가의 구성원인 국민(선주민)들을 지키기 위한 것이고, 이 맥락에서 이주민들은 국민 보호를 위한 통제를 위해 작동하게 된다.
현실적인 차원에서, "왜 선주민들은 자신들의 불이익을 감수하면서 이주민들을 환대해야 하는가?" 질문에 대해 칸트는 인간이 이성적이기 때문이라고 답하며, 레비나스는 "타자의 고통스런 얼굴이 내게 명령하"기 때문이라고 답하지만, 기독교인들은 "너희가 여기 내 형제 중에 지극히 작은 자 하나에게 한 것이 곧 내게 한 것이니라"(마25:40)는 예수의 가르침을 따르기 때문에 이방인들을 환대해야 한다. 이방인을 환대해야 하는 또 다른 이유는 선주민들의 전체주의적 폭력성을 극복하고, 어느 집단에서나 지속되고 재생산되는 차별과 배제의 억압 구조를 벗어날 수 있기 때문이다.

발표자는 3장 “히브리 성서에 나타난 이주민 환대의 어려운 가능성”에서 단락에서 성서를 문자주의적으로 이해하는 경향이 강한 한국 기독교인들이 성서를 통해서 이주민에 대한 태도를 어떻게 설정하는지를 분석한다. 성서에 나타난 ‘게르’와 ‘토샤브’는 이방인 차별을 금지하고 그들을 환대하도록 요청하는 것이 분명하다. 그럼에도 한국 개신교인들이 이주노동자나 이슬람 난민 등을 차별하는 이유를 발표자는 이주노동자나 난민이 성서에 드러나는 ‘이방 나그네’와 다르게 인식하기 때문이라고 주장한다.

성서에서는 이방인 차별을 금지하는 구절들과 동시에 이방인에 대한 적대감, 차별, 배제를 언급하는 구절도 많이 등장하며, 심지어 복수의 대상이며 심판의 대상으로 표현하는 부분들도 있다. 한국 개신교인들은 이방인들을 성서에서 부정적으로 표현된 ‘자르’, ‘네카르’, ‘노크리’ 등과 같이 분류하며 적대의 대상으로 간주할 가능성이 높음을 발표자는 언급한다.

발표자는 한국 개신교인들이 이주민들을 적대의 대상으로 간주하는 이유를 두 가지로 설명한다: (1) “이주민들의 상당수가 동남아와 서아시아, 북아프리카 출신의 무슬림이라는 사실(혹은 오해)에 근거”해서, (2)“자본주의와 자유주의로의 친밀성이 매우 높은 한국의 개신교인들은 이주민들이 한국 사회에 이바지하는 공로(앞으로 기대되는 기여)를 인정하기보다는, 노동의 질에 비해 과한 임금과 복지 특수를 노리는 탈취자들로” 간주하기 때문이다. 이러한 이해에 기초해서 한국 개신교인들은 이주민을 환대하기보다는 무관심하거나 배척하게 된다는 것이다.

발표자는 이러한 오해를 극복하기 위해서 성서에서 이방인 환대와 적대의 구분선을 “도래한 이방인을 돌봐 줄 자국이나 자민족 공동체가 존재하는”지 여부에 달려있음을 강조한다. 이 구분선은 삶의 토대를 잃은 이방인들을 환대해야 할 조건과 이유를 제시한다. 이 주장에 반론으로 제시되는 것은 히브리성서에서 드러나는 이주민들은 “이스라엘의 거룩한 질서를 위협하지 않는 선량한 외국인”이기 때문에, 안전 보증이 불가한 이주민의 체류 요청은 성서의 환대에 대한 과잉 해석일 수 있다는 점과 성서에 드러난 환대는 선주민들의 권리와 동등한 수준일 수 없다는 것이다.

발표자는 이런 반론에도 불구하고 기독교인들은 예수의 성육신적 가르침, 즉 원수사랑을 몸으로 구현한 것을 고려할 때, 환대의 축소나 철회를 당연시할 수 없음을 강조한다. 현실적으로 대한민국 안에서 이뤄지는 이주민에 대한 낮은 환대의 수준은 그 자체로 다른 국가들과 비교해 볼 때 심각한 수준이다. 그 이면에는 이주민에 대한 과장된 불안증과 자기 권리 양보에 대한 거부감이 담겨 있음은 발표자는 지적한다.

4장 “한국 보수개신교의 국가관과 이주민”에서는 한국 개신교인들에게 필요한 부분이 성서와 더불어 세속 국가에 대한 정확한 이해임을 강조한다. 한국 개신교회는 이주민들에 대해 목회 중심의 돌봄인, 사적 접근에 한정되며, 환대의 정치화에는 거리를 두어왔다. 한국 개신교인들이 환대의 정치화에 참여를 꺼리는 이유를 발표자는 개신교인들의 세속 국가에 대한 이해에 기반함을 밝힌다.

소위 극우 개신교의 입장은 기독교 입국론에 기초해서 ‘적대의 정치화’를 통해 이주민 환대를 거부한다. “무슬림으로 대표되는 타 종교 이주민을 적대시하고 결과적으로 인권 유린을 방치하거나 추방하는 법들을 강화하는 ‘적대의 정치화’는 단순히 무슬림만이 아니라, 한국의 오래된 종교인 불교나 유교, 민간 신앙에 대한 차별로 번질 수 있다.” 기독교 입국론에 비춰볼 때, 타종교는 수용불가하기에 환대는 어불성설이다.

극우 개신교와 달린 복음주의 개신교는 유사정교분리를 통해 이주민 환대를 비정치화하며 환대를 제대로 구현할 수가 없다. 유사분리형 정교분리 형태는 정치에 적극적으로 참여하는 것을 꺼리면서, 국가로부터 신앙의 자유에 대한 보장을 받는 구조를 말한다. 사적 영역에서는 이주민들에게 이

웃사랑의 돌봄을 베풀지만, 정치의 영역에서는 정권의 방향성과 맞지 않는 환대의 정치화를 적극 추진할 수가 없다.
로잔 운동의 경우 사회적 책임을 강조하며 이주민 환대에 대해 적극적인 자세를 취하고 있지만, 신앙의 자유를 보장받고 "국가가 하나님이 주신 의무를 다한다는 조건"으로 국가권력에 복종한다는, '단서를 단, 복종적 분리'를 하는 한, 국가의 정치적 방향성에 동의하는 유사분리적 정교분리의 관계를 맺기 쉽다. 더욱이, 국가권력은 "결국 주권자 인민의 이기심과 탐욕에 기생하"며 국가는 "명확하게 구분된 배제와 포함의 선에 의존해 구성"되었기 때문에 이주민에 대해 포용적이기 어렵기 때문이다.
세속 권력의 한계와 실존적인 개인들의 한계가 있음에도 불구하고 기독교인들은 이주민들을 환대하기 위해 현존하는 법들을 해체하고 재구성하며, 법적인 체류 권리들을 확보하는 것이 시급하다는 것을 발표자는 강조한다.

이주민 환대의 불가능성과 어려운 가능성에 대한 탐색을 한 이 글은 한국 개신교회가 이방인 환대에 무력한 현실을 면밀하게 분석하고 앞으로 나아가야 할 길을 모색하게 한다. 우선 극우적 기독교와 복음주의 기독교를 분리해서 각각 이방인 환대를 제대로 하지 못하는 이유에 대해 설명한 것은 이주민 환대와 관련해서 시대의 개신교가 처한 상황을 이해하는데 도움을 준다. 발표자가 이미 밝힌 것처럼 에큐메니컬 진영의 무능력을 함께 고려한다면, 한국 개신교는 이주민 환대에 있어서 무능력하거나, 무관심하거나, 아니면 적대적이다. 다시 말해서 한국 개신교에 있어서 이주민 환대는 불가능한 상태이다. 복음주의 진영은 사적인 차원에서 개별적으로 이주민들에게 도움을 주려는 노력이라도 있지만, 에큐메니컬 진영과 극우 진영 모두, 방향성은 다르지만, 이주민 환대와는 거리가 멀다. 이주민 환대에 무력한 한국 개신교의 이유를 "개신교"의 신앙적 혹은 이념적 지향성에서 찾아야 할 것인가? 아니면 개신교 자체의 문제로 봐야 할 것인가? 하는 질문이 생긴다.
데리다가 언급한 환대의 법과 환대의 법들을 생각하면, 우리나라는 현재 환대의 법들이 신속하게 해체되고 재구성되어야 할 상황이다. 그 법들을 재구성하려면 절대적인 환대의 법이 있어야 하며, 그 환대의 법은 새로운 상상력을 필요로 한다. 예수께서 원수사랑을 요청하셨기 때문에 눈물을 머금고 십자가를 지는 심정으로 환대해야 한다는 수동적인 상상력 말고, 보다 긍정적으로 '새 하늘과 새 땅'을 꿈꿀 수 있는 새로운 상상력은 없을까? 현재 이주민 환대에 있어서 극복해야 할 사안 중 하나는 타자에 대한 뿌리 깊은 편견이다. 마치 예수께서 선한 사마리아인 비유를 통해 당시 무자비하고 폭력적인 존재로 규정되던 사마리아인을 자비한 자로, 자비할 수 있는 자로 바꾸어놓으셨던 것처럼, 타자에 대한 새로운, 긍정적 상상력이 구체적인 법들을 제정하는데 도움을 줄 수 있을 것이다. 그 상상력이 타자 환대의 천진난만함에 도전을 주고 적대적 배타성을 극복할 수 있게 할 수 있지 않을까?
복음주의 진영 교회들에서 벌이고 있는 사적 돌봄을 법적인 재구성과 대립구도로 보기보다는 상호 도움을 줄 수 있는 방법으로 활성화할 수는 없을까 하는 질문도 생긴다. 이주민 환대의 문제는 정치의 영역임이 분명함에도, 이주민들에게 시민권과 영주권을 부여하는 것은 무연고적 정치구성원을 확대하는 것밖에 되지 않는다. 무연고적인 존재가 한 정치공동체에서 인간다운 삶을 누린다는 것은 쉽지 않다. 탈영토적 엘리트들이 국경 무관하게 누리는 특권은 한 영토 안에 거주할 권리를 갖고 있는 이주민, 심지어 자국민도 세밀하고 예리하게 계층화된 여러 조건들 때문에 인간다운 삶을 누리지 못하게 하는 방증이기 때문이다. 교회 공동체들이 돌봄을 통해서 이주민/난민들과 공동체를

형성하고, 그 실질적 연대와 교류 속에서 거주권이라는 외피를 덧입힐 수 있다면 이주민의 진정한 환대와 건강한 정착에 도움이 되는 하나의 길이 될 가능성을 꿈꿀 수 있을까?
이주민 환대의 어려운 가능성에 대한 한국 보수개신교의 '적대'와 '무관심'을 주제로 한 이 논문은 여러 층위에서 심도 깊게 살펴야 할 신앙적, 정치적, 윤리적 문제들을 일깨워준다. 보수 개신교 뿐만이 아니라 개신교 전체가 이주민 환대의 지상명령을 삶과 법으로 구체화하는 중요한 출발점이 될 수 있기를 바라며 논찬을 갈음한다.

[지정토론2]

이주민·난민 문제에 대한 한국 개신교의 법적·제도적 개선 차원 접근의 필요성과 중요성

김세진 변호사(법무법인 에셀, 기윤실 상집위원)

저는 '복음과 상황'에서 처음으로 김혜령 교수님의 글을 접한 이후, 자연스럽게 교수님의 저서와 강의들을 찾아 읽고 들으며 큰 감명을 받았습니다. 교수님의 글과 강의는 언제나 사회적 약자들에 대한 깊은 애정과 따뜻한 시선을 담고 있었습니다. 또한 학자로서 기독교 윤리적 관점에서 사회적 약자와 관련된 이슈들을 심도 있게 연구하고 성찰하는 교수님의 모습은 저에게 큰 존경심을 불러일으켰습니다. 오늘 교수님의 논문을 발표하는 이 자리에 저도 함께할 수 있게 되어 영광으로 생각합니다. 논찬을 부탁받았지만, 난민과 이주민의 권익을 옹호하는 데 관심을 가지고 활동하는 변호사로서, 학문적인 논찬보다는 논문을 읽고 생각하고 깨달은 바를 중심으로 말씀드리겠습니다.

저는 난민의 권익을 옹호하는 공익법센터 어필에서 약 10년간 활동하며, 난민 반대의 목소리를 직접 들을 때가 많았는데, 사실 비기독교인들이 난민을 환대하지 않는 것에 대해서는 놀라지 않았습니다. 현대의 세속적 자본주의 사회에 경제적 이익이 최우선 가치로 자리 잡은 상황에서, 이기심이 난민 반대의 주요 동기가 되는 것은 어쩌면 자연스러운 현상이라고 생각했습니다. 그러나 이웃 사랑을 지상 최대의 명령으로 하는 기독교인들에 대해서는, 세속적 이기심에 맞서 난민 반대에 적극적으로 대항하고, 난민을 환대하며, 시민들의 인식 변화를 위해 연대해 줄 것을 기대했습니다.

그러나 역설적이게도, 실제 난민 반대 운동의 선두에 선 단체들이 기독교 단체들이라는 현실에 직면하게 되었습니다. 교수님께서 논문에서 지적하신 것처럼, 많은 기독교인들이 특히 이슬람교 난민에 대해 부정적인 입장을 취하며, 난민 수용에 반대했습니다. 뿐만 아니라, '난민을 위한 국가는 국민을 위하지 않는다'는 프레임을 씌어 보수적 기독교 단체들이 난민 이슈를 정권 비판의 수단으로 사용하는 것도 목격하게 되었습니다.

이러한 현상에 대해 저는 의문을 품기는 하였지만, 깊이 있는 분석을 하지 못했습니다. 그러나 교수님의 논문을 통해 한국 보수 개신교의 이러한 태도와 그 배경을 보다 명확하게 이해할 수 있었습니다. 특히 국가가 개신교인의 '신앙의 자유'를 보장할 신성한 의무를 하나님으로부터 받았다고 보는 국가관 하에, 복종적 정교분리 원칙에 따라 국가의 질서 유지를 위해, 정부의 이주민에 대한 강한 통제를 지지하는 태도가 이주민과 난민에 대한 적대감을 형성하는 중요한 요소가 되었다는 것을 깨달았습니다.

교수님의 논문은 이방인에 대한 환대의 문제가 단순히 개인적 윤리나 도덕의 차원이 아니라, 법적·제도적 개입이 필수적임을 강조합니다. 저 또한 난민 옹호 활동을 통해 이러한 필요성을 절감해왔습니다. 그러나 현실적으로 법을 바꾸는 일은 매우 어려운 과제입니다. 법의 제정과 개정 권한은 입법자에게 있으며, 입법자는 선거권을 가진 국민들의 목소리에 귀를 기울일 수밖에 없습니다. 그러나 한국에서 이주민들의 참정권은 제한되어 있습니다. 한국 정부는 이주민들이 집단화하거나 세력화하는 것을 막는 정책들을 운영하기 때문에, 이주민들이 참정권을 확보하는 것은 매우 어렵습니다. 예를 들어, 2018년 개정된 국적법은 귀화 신청 조건을 까다롭게 만들어, 국적을 취득하려면 먼저 영주권을 취득하도록 하고, 영주권을 신청하려면 최소 5년 이상을 거주하도록 하는 요건을 추가했습니다. 이러한 '영주권 전치주의'의 도입은 이민자들의 귀화를 차단하고 있습니다. 또한, 현재 외국인의 체류 기간은 원칙적으로 최대 4년 10개월로 제한되어 있습니다. 이러한 제도들은 이주민들이 한국 사회에 정주하는 것을 막아, 한국 사회에서 지속적인 정치적 영향을 행사할 가능성을 축소시키고 있습니다. 더 나아가 출입국관리법 제17조 제2항은 외국인들의 정치적 참여를 법적으로 제한하고 있어, 이주민들이 정치적 활동을 통해 참정권을 확보하거나 권익을 증진시키는 것은 매우 어렵습니다.

결국, 이주민들이 자신들의 권리를 쟁취하기 위해서는 참정권의 확보가 필요하지만, 현재 한국의 상황에서 이주민이 참정권을 획득하는 길은 상당히 어렵기 때문에, 이주민 문제 해결의 길은 멀어 보이기만 했습니다.

그러나 교수님의 논문은 데리다가 무조건적 환대의 불가능성을 인정하면서도, 환대의 여정을 포기하지 않았다는 점을 강조합니다. 데리다는 환대의 정언명령을 선주민 혼자서 완전히 실현할 수는 없다고 보았습니다. 다만, 인류는 오랜 세월 동안 공동체를 통해 이방인을 맞이해 왔으며, 비록 무조건적 환대는 아니더라도 제한된 자원과 상호성을 고려한 조건적 환대를 실천해 왔다는 것입니다. 이러한 환대의 경험은 관습, 제도, 정책으로 발전해왔고, 국가 정치는 이를 논의하고 결정하는 공공 영역의 중심 역할을 해왔습니다. 데리다는 '무조건적 환대의 법'과 '조건적 환대의 법들(les lois)'을 구별함으로써, 정치적 기술과 현행 법률 및 제도를 포함한 '조건적 환대의 법들'을 통해 선주민은 일정한 조건 아래에서 이방인을 환대할 수 있는 가능성을 가지게 된다고 본 것입니다. 따라서 그는 무조건적 환대를 선주민에게 강요할 수는 없지만, 선주민이 무조건적 환대의 정언명령을 숙고한다면, 이방인에게 작은 환대를 실천할 윤리적 동기를 지속적으로 얻을 수 있음을 설명했습니다. 또한, 그는 '환대의 법들'의 역할에 주목하여, 본국을 떠나 더 안전한 삶의 터전을 찾는 이방인을 환대하는 길은 결국 다양한 제도와 정책, 즉 '법들'을 통해서만 이루어질 수 있음을 명확히 밝혔습니다.

결국 이주민을 환대하는 방향으로 법을 제정하고 개정하는 길이 '어려운' 길임은 분명하지만, 교수님의 논문은 그 길이 막혀 있는 것이 아니라 '가능성'이 열려 있는 도전할 가치가 있는 길임을 시사합니다.

이와 관련하여 최근 출입국관리법 제63조 제1항에 대한 위헌 소송에서 기존 법의 부당함을 인식하고, 법 외부의 절대적 정의에 따라 법을 재구성할 가능성을 엿볼 수 있었습니다. 수많은 시민단체

들이 외국인의 무기한 구금을 가능하게 하는 출입국관리법 제63조 제1항을 개정하기 위해 노력을 오랫동안 기울였고, 그 결과 헌법재판소는 현재의 법은 과잉금지원칙과 적법절차원칙을 위반하고 있다고 판단했습니다. 이는 법 외부의 정의, 즉 인간의 기본권과 자유라는 절대적 기준에 비추어 법의 부당함을 폭로하고 이를 해체하려는 시도였다고 평가될 수 있습니다. 아직 헌재의 결정 취지에 따른 법이 제정되지 못하기는 하였지만, 기존 법의 한계를 드러내고, 이를 넘어서는 새로운 정의를 실현하기 위해 법적 구조를 해체하고 재구성하려는 노력이 어느 정도의 성과를 이뤄낸 사건으로서 이는 이주민 권익 확장의 운동사에서 시민사회에 긍정적 경험으로 남을 것 같습니다.

한편, 난민 관련 법을 개정하기 위해 국회의원들에게 법 개정의 필요성을 설명할 때, 의원들은 결국 이주민들을 위한 법이 우리 사회에도 이익이 된다는 논리를 요구하였습니다. 이와 같은 현실적 필요를 고려할 때, 교수님의 논문은 이 부분에 대해서도 매우 시의적절한 통찰을 제공합니다. 데리다가 말한 "타자의 타자성에 대한 관념"에 따르면, 주체는 가장 이질적인 타자의 도래를 맞이할 때 오히려 '자기다움'을 명확히 인식할 수 있습니다. 이주민의 도래는 선주민이 익숙하게 지내온 문화적 틀을 재고하게 만들고, 이를 통해 선주민 자신도 자기다움을 찾을 수 있습니다. 그러나 많은 선주민이 이주민만 제거하면 국가의 안정과 번영이 이룩될 수 있을 것이라는 전체주의적 사고를 버리지 못하고 있습니다. 이러한 사고방식은 궁극적으로 사회 내부에서 더욱 큰 차별과 배제를 초래할 위험을 내포하고 있습니다.

현재 한국 사회에서 이주민들에 대한 차별적 정책들은 제도화되어 있으며, 이는 이주민들의 삶만 영향을 미치는 것이 아니라, 결국에는 국민들의 삶에도 심각한 영향을 끼칠 수 있습니다. 교수님께서도 논문에서 언급하신, 고용허가제는 외국인 노동자들이 입국 전에 근로계약을 체결하도록 하고, 사업장 변경을 원칙적으로 금지하고 있어 사실상 강제노동을 초래하고 있습니다. 또한, 외국인 노동자가 취업할 수 있는 직업군이 단순노무업종에 한정되고, 주로 아시아 저개발국가 출신으로 제한됨으로써 특정 지역 출신 외국인에 대한 편견과 계급화를 초래하고 있습니다. 이러한 차별은 이주노동자를 생산수단으로 바라보는 관점에서 비롯된 것입니다. 최근 필리핀 가사도우미의 임금 차별 문제도 이와 연장선상에 있습니다. 여당인 국민의힘은 국민의 양육 부담을 줄여주기 위해, 외국인에 대해서는 법정 최저임금 예외를 인정하는 것이 합리적 차별이라고 주장하고 있습니다. 그러나 우리나라가 비준한 국제노동기구(ILO) 협약에 따르면, 국적에 따른 차별을 금지하고 있습니다. 또한, 근로기준법 제6조도 국적에 따른 차별을 금지하고 있으며, 외국인근로자고용등에관합법률 제22조도 외국인에 대한 부당한 차별을 금지하고 있습니다. 이러한 법적 원칙을 무시하고 외국인에 대한 임금 차별을 허용한다면, 국내에서도 평등 원칙이 훼손될 위험이 크다는 것을 입법자와 시민들이 이해하고 경각심을 가져야 합니다. 이방인에 대한 적대 또는 이방인을 동등한 사람으로 대우하지 않는 태도는 결국 우리 사회 내부의 약자들에 대한 적대와 불평등으로 번질 수 있다는 위험을 인지할 수 있는 시민적 성숙함이 필요합니다. 정의가 지켜지고, 사람을 존중하는 방향으로 사회 정책이 나아가는 것이 결국 모두가 잘 살 수 있는 길이라는 것을 우리 사회가 깨달아야 할 것입니다.

또한 김혜령 교수님께서 논문에서 지적하신 것처럼, 기독교인들은 공공 문제를 정의의 원칙에 따라 논의하는 데 미숙하며, 사랑을 통해 모든 것을 해결하려는 경향이 있습니다. 또한, 국가로 인해 파

생된 문제를 ‘사회적 책임’으로 인지하면서도 ‘정치적 문제’로 인식하지 못하는 한계도 있습니다. 이방인 문제를 해결하려는 기독교 내 기존의 논의들이 성경에 나그네를 환대하라는 정언명령에만 입각한 주장에서 머물러 있는 것에 대한 반성적 고찰이 필요합니다. 이제는 정의와 권리의 관점으로 논의가 발전해야 할 때입니다. 교회가 목회적 돌봄 차원에서만 이방인을 돌보고, 전도의 대상으로 이방인을 바라보는 데 그쳐서는 이방인들이 행복할 수 없다는 것을 인정해야 합니다. 이방인들이 현실의 상황을 인내하도록 돕는 것만으로 우리의 책임을 다했다고 생각해서는 안 됩니다. 그들이 겪는 고통에서 벗어날 수 있는 근본적인 해결책을 마련하기 위해 기존의 법과 제도를 연구하고 비판하며 개선하려는 기독시민적 활동이 필요합니다. 이를 위해서는 이주민을 차별하는 국가의 법과 제도에 맞서는 운동이 기독교 내에서도 활성화되어야 합니다.

그러나 교수님의 논문을 사랑보다 정의가 더 우위에 있다는 주장으로 오해해서는 안될 것 같습니다. 점차 돈이 중시되는 세속 사회에서, 무조건적 환대를 사유조차 하지 못하는 사람들이 늘어나는 세태속에서, 기독교인들이 "지극히 작은 자 하나에게 한 것이 곧 내게 한 것이니라”는 말씀을 명령으로 받아들이는 것은 여전히 중요합니다. ‘조건적 환대의 법들’은 ‘무조건적 환대의 법’을 전제로 해야만 의미가 있기 때문입니다. 따라서 여전히 이웃사랑을 지상 최대명령으로 삼는 기독교인들의 역할은 중요하다고 생각합니다. 김혜령 교수님도 논문 마지막에 언급하신 것처럼 인간 사회에서 주장되는 정의는 끊임없이 도전받고 변화되어야 하며, 그 진정한 정의는 하나님께서 우리 마음에 새겨주신 것임을 믿습니다. 그리고 이를 위해 싸우는 모든 이들을 하나님께서 지지하신다는 말씀에 큰 격려를 받습니다.

이주민과 난민 문제를 기독교 신앙과 사회 정의의 관점에서 접근하는 데 있어 귀중한 통찰을 제공해 주신 교수님의 논문을 통해, 더 많은 기독교인들이 이주민과 난민에 대한 환대의 중요성을 인식하고, 법적·사회적 변화를 이루기 위한 노력에 동참할 수 있기를 기대합니다.