

다문화 디아코니아 세미나

-다문화사회의 다양성과 불평등 해소를 위한 고찰-

일시 | 2016년 10월 18일(화) 13:30-15:30

장소 | 서울시립미술관 지하

주최 | 2016디아코니아코리아 조직위원회

주관교회 | 연동교회

일정표

시간	순서	내용
13:30~13:35	기도 및 인사	오지훈목사(연동교회)
		좌장 : 이만식교수(장로회신학대학교 사회복지학과)
13:35~14:00	학술발표 1	“결혼이주여성의 차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 영향” - 손신교수 (아세아연합신학대학교 선교문화복지학과)
14:00~14:15	논찬	이병철대표 (어울림이끌림 사회적협동조합)
14:15~14:40	학술발표 2	“불평등에 대응하는 기독교 다문화사회복지의 실천” - 김성호교수 (한국성서대학교 사회복지학과)
14:40~14:55	논찬	황홍렬교수 (부산장신대학교 선교학과)
14:55~15:30		종합토론 및 질의응답

목차

학술발표	
“결혼이주여성의 차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 영향찰” - 손신교수 (아세아연합신학대학교 선교문화복지학과)	6
논찬	
이병철대표 (어울림이끌림 사회적협동조합)	31
학술발표	
“불평등에 대응하는 기독교 다문화사회복지의 실천” - 김성호교수 (한국성서대학교 사회복지학과)	36
논찬	
황홍렬 교수(부산장신대학교 선교학과)	61
종합토론	

결혼이주여성의 차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 영향: 사회적관계망의 매개효과와 종교의 조절효과를 중심으로

손 신(아세아연합신학대학교)

I. 서론: 다양성- 차이와 공존의 조건인가? 차별과 불평등의 다른 이름인가?

선거에 있어서 슬로건은 정당과 후보의 지향점을 한 마디로 압축하는 문장이다. 후보자의 마음을 단 한 문장으로 사로잡아야 하는 것이 선거의 슬로건이다. 오래전 필자가 미국에서 사회복지사로 활동할 당시 한 선거유세 현장에서 힐러리 클린턴을 만난 일이 있다. 수많은 청중들과 일일이 악수를 하면서 그녀는 단 한마디의 말로 자신과 악수를 나누는 거의 모든 사람들의 마음을 사로잡았다. 그 한마디는 바로 “Thank you” 였다. 꼭 부여잡은 손, 강렬한 눈빛으로 그녀는 불과 1-2초 만에 상대에게 깊은 인상을 남겼다. 그 어떤 슬로건보다도 강렬한 힘으로 유권자의 마음을 얻는 천부적 정치인이 바로 힐러리 클린턴이다. 그랬던 그녀가 지금 민주당의 대선후보로 공화당의 도널드 트럼프후보와 힘겨운 싸움을 벌이고 있다. 클린턴의 슬로건은 “Stronger together(함께해야 강해진다)”이다. 다민족 다인종 국가인 미국에서 다문화주의를 기반으로 하는 통합과 공존의 정치를 하겠다는 선언이다. 하지만 11월 대선을 앞두고 미국인들은 공화당 트럼프 후보의 슬로건인 “Make America Great Again(미국을 다시 위대하게)”에 더 높은 점수를 주고 있다. 트럼프의 슬로건은 1980년대 미국 신보수주의 정치의 상징인 레이건 전 대통령의 슬로건을 재할용한 것으로 반 이민정책과 미국우선주의 정책을 압축하는 표현이다. 일자리를 빼앗고(국경 없는 국가), 범죄율을 높이며(법 없는 국가), 역사별적 복지를 통한 사회적 비용을 초래하는(자국민에 봉사하지 않는 국가) 이민자를 철저히 배격하는 “미국인 근로자 우선(Put American Workers First)” 정책을 표방한다. 문제는 미국의 일반 대중들이 클린턴의 슬로건보다 트럼프의 슬로건을 선호한다는 사실에 있다. 미국인들의 이민자에 대한 반감과 피해의식이 우려할만한 수준을 넘어서서 반다문화 현상이 미국사회의 주류 계층에 자리 잡기 시작했다는 반증이기도 하기 때문이다.

미국의 이러한 현상은 1990년대 중반 이후 유럽을 중심으로 국제사회에 나타나기 시작한 이민자와 다문화주의에 대한 비판과 배제 움직임과 그 맥을 같이하는 것이다. 서구의 경우 다문화에 대한 수용과 용인이 지나친 나머지¹⁾ 이민자들을 주류사회에 통합시켜 국가에 기여하는 존재로 만들기보다는 기존 사회구성원들의 경쟁자 내지는 잠재적 범죄자, 복지수혜자로 주변화 시키고 있음을 지적하는 연구결과들이 2000년대 이후 본격적으로 나

1) 박종대와 박지혜는 한국정부의 다문화정책이 '다문화가족지원법'과 '재한외국인처우기본법'으로 이분화 되어 "동화와 배제"를 기본원칙으로 사용하고 있음을 지적하며, 서구의 경우 다문화주의는 "편견이나 차별의 두려움 없이 이민자들의 자신의 인종문화적 정체성을 표현할 수 있는 권리"(캐나다), "민족적 정체성을 표현할 수 있는 권리"(유럽), "소외된 사회집단의 요구를 수용해 주는 권리"(미국) 등으로 이해되고 있다고 지적한다. ("한국다문화정책의 분석과 발전방안 연구," 『문화정책논총』 28권, 1호, 2014, 36-65.

타나고 있다.²⁾ 윤인진은 유럽에서 “다문화주의는 실패했다”는 선언³⁾이 이미 옛말이 되었음을 주장하며 한국사회에서도 다문화 소수자에 대한 부정적이고 냉담적인 태도가 2010년도에 들어서면서 ‘다문화 피로감’ 또는 ‘다문화혐오증’이라는 형태로 구체화되고 있음을 지적하고 있다.⁴⁾

다문화주의⁵⁾는 미국의 용광로 이론(melting pot assimilation)으로 대표되는 20세기 대표적인 이주민 적응이론인 동화모형⁶⁾에 대한 대안적인 이념으로 나타난 것으로, 신자유주의적 세계화가 보편화되면서 21세기 들어 초국적 지구화의 시대에 보편적인 이데올로기로 자리 잡았다.⁷⁾ 다문화주의에 대한 입장은 학자들의 견해와 강조점에 따라 다양한 형태로 나타난다. 다문화주의에 대한 수용의 입장에서 김기홍은 자문화중심주의의 상징인 동화모형의 대안적 모형으로써 다문화주의의 성격을 강조하며, 다문화주의는 “어떤 중심성과 위계성도 거부하고 혼종과 탈중심, 차이와 다양성으로 인해 조화될 수 없는 것과의 융합을 함축”하는 개념으로 관용과 조화, 공존을 위한 이데올로기임을 주장하였다.⁸⁾ 이와 유사한 관점에서 김비환은 다문화주의는 “주류 문화집단과 비주류 소수 문화집단 간의 공존방식으로서 하나의 독자적인 공공철학이자 정책이며, 정치적 운동”이라고 하였고⁹⁾, 강진구는 정책적 관점에서 다문화주의는 “다양한 인종과 문화의 유입으로 인한 문화적 갈등을 해소하고 사회적 통합을 이루고자 하는 노력”임을 강조하였다.¹⁰⁾

다문화주의에 대한 비판적 수용의 측면에서 구분규는 다문화주의를 “다양성을 관리하고 통제하여 종족정체성을 유지하는 국가주도의 기획”이라는 Forrest의 정의를 인용하며 다양성의 수용을 통한 유일성(국가적 일체성) 유지를 위한 선별적인 포섭의 과정이라고 주장했다. 이러한 측면에서 이민에 대한 문제화와 이민자에 대한 인종적 범주화가 다문화주의의 본질적 특성임을 지적했다.¹¹⁾ 다문화 비판론적 입장에서의 주장들은 철학적인 개념

2) Keaton, Trica, "National Identity Politics and African-Origin Muslim Girls in the Other France," *Anthropology & Education Quarterly*, vol. 36, no. 4 (December 2005), 405-423; Koopmans, R. P., Statham, M., Guigni, M. & Passy, F., *Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005); Back, L., Keith, M., Khan, A., Shukra, K. & Solomos, J., "New Labour's White Heart: Politics, Multiculturalism and the Return of Assimilation," *Political Quarterly*, vol. 73, no. 4 (October 2002), 445-454.
 3) Banting과 Kymlicka는 유럽의 대부분의 국가에서 2000년대 들어 다문화정책의 후퇴와 다문화주의의 전반적인 퇴조가 보편화되고 있음을 주장하고 있다. Banting, K. & Kymlicka, W., "Is There Really a Backlash against Multiculturalism Policies? New Evidence from the Multiculturalism Policy Index." *The Stockholm University Linnaeus Center for Integration Studies Working Paper*, 2012(4), 1-28.
 4) 윤인진, "다문화소수자에 대한 국민인식의 지형과 변화," 『디아스포라연구』 10권, 1호(제 19집), 2016, 126-128. 그밖에 최근 한국사회 반다문화주의의 발현과 다문화이주민에 대한 혐오현상을 다룬 최근의 연구로 다음의 논문들을 참조하라. 구분규 "다문화는 어떻게 이주민 가족을 비하하는 말이 되었나? '다문화가족' 만들기과 이주민의 범주화," 『동북아문화연구』 제 42집, 2015, 5-34; 심양성, "한국사회 반다문화 담론의 쟁점과 실제 그리고 대응 여론조사 자료를 중심으로," 『한국정치외교사논총』 37집, 2호, 2016, 137-170; 한희정, "아주여성에 대한 혐오감정 연구: 다음사이트 '아고라'담론을 중심으로," 『한국언론정보학회』 통권 75호, 2016, 43-79.
 5) 다문화주의는 1971년 프랑스의 Le Petit Robert가 "한 국가 안에 다양한 문화가 공존하는 것"으로 처음 언급하면서 보편화 된 개념으로, 사전적 의미로는 "다양한 문화나 언어를 동화시키지 않고 공존시켜 서로 승인, 존중하는 것을 목적으로 하는 사상, 운동, 정책" (21세기 정치학대사전)을 의미한다.
 6) 동화는 용광로 안에서 쇠가 녹듯이 "어떤 개인이나 집단이 다른 개인이나 집단의 기억, 감정, 태도를 획득하고 그들의 역사와 현실을 공유함으로써 공통의 삶에 흡수"(엄한진, 『다문화사회론』 소화, 2011, 55)되는 것으로 1920-30년대 활동한 사회학자 R. Park와 E. Burgess의 정의에 바탕을 둔다.
 7) 다문화주의를 둘러싼 두 줄기의 이론적 담론은 '경제적 불평등을 제거하면 문화적 위계 역시 해소된다는 김리카의 '재분배의 정치학(politics of redistribution)'과 '문화적 다수집단이 소수집단을 동등한 가치를 가진 집단으로 간주하는 인정의 정치학(the politics of recognition)'으로 형성된다. 이러한 다문화주의 담론은 1960년대 이후 80년대까지 서구자본주의국가들이 개발도상국들로부터 이민노동자를 받아들여면서 발생한 자국의 정치, 경제, 사회, 문화 및 인종학적 변화와 위기에 대한 대응방안으로 채택되었다 (윤인진, "한국적 다문화주의의 전개와 특성: 국가와 시민사회의 관계를 중심으로," 『한국사회학』 42집, 2호, 2008, 77).
 8) 김기홍, "한국다문화사회의 실현을 위한 이론적 연구: 에스니시티와 다문화의 통합을 중심으로," 『민주주의와 인권』 제12권, 3호, 2012, 449-454.
 9) 김비환, "다문화 민주주의?: 몇 가지 예비적 고찰" 『다문화사회연구』 제4권, 1호, 2012, 5-33. 김비환은 바람직한 한국형다문화사회모델로 문화적으로 다양하면서 정치적으로 통합된 다문화민주주의적 정치공동체를 이루어야 할 것을 지적하고 있다(30쪽)
 10) 강진구, "한국사회 반다문화 담론 고찰: 인터넷공간을 중심으로," 『인문과학연구』 제32집, 2012, 9.
 11) 구분규, "다문화는 어떻게 이주민 가족을 비하하는 말이 되었나? '다문화가족' 만들기과 이주민의 범주화," 2015, 8-11.

정의의 측면보다는 정치적인 차원에서 다문화주의에 대한 반발과 부작용에 대한 지적의 측면이 크다.¹²⁾ 21세기 한국사회에서 다문화 사회는 ‘다가올 미래’가 아닌 이미 ‘다가온 미래’라는 주장은 더 이상 주장이 아닌 현실이다. “한국사회의 인구학적 문화적 다양화”라는 사회적 현실에는 진영에 관계없이 모든 학자들이 동의한다. 하지만 “다양성에 대응하는 국가적 차원의 생존을 위한 노력”의 대응기제에 대한 입장이 진영에 따라 나뉜다. 다문화 수용론자(비판적 수용론을 포함)들은 생존의 방법으로 조화와 공존을, 비판론자들에게 생존의 의미는 단일민족주의적 생존의 측면이 강조¹³⁾된다는 본질적 차이가 있다. 하지만 다문화 수용적 입장에서도 그간 한국사회는 한국인들과 다문화이주민들의 조화와 공존을 집단 간 차이를 인정하고 긍정적으로 수용하는 방향보다는 이주민으로 인해 발생한 종족적 다양성을 관리하고 통제하는 방향을 지향해 왔다.

윤인진과 그의 동료들은 2009년 발표한 논문에서 “한국인들은 문화적 다양성이 가져올 사회분열을 우려하지만, 다문화주의와 단일민족주의를 동시에 긍정적인 것으로 받아들이고 두 개의 사고가 서로 모순되지 않는다”고 평가했다.¹⁴⁾ 하지만 윤인진은 2016년 발표한 논문에서 기존의 주장과는 다른 연구결과를 발표하였다. 그는 다문화수용성과 다문화소수자에 대한 국민인식의 변화에 대한 연구결과¹⁵⁾를 통해 한국인의 국민정체성 수준이 매우 강하고 최근 들어 더욱 강화되는 경향을 보이고 있을 뿐만 아니라 외국인 이주민에 대한 수용성은 더욱 약화되고 있다고 평가했다. 다문화수용성에 있어서도 전체적으로 한국인의 외국인 이주민에 대한 인식은 출신국에 따라 차별적이고 위계적이며, 국익에 도움이 되면 수용하고 위협이 되면 배제하는 조건적이며, 외국인을 국민으로 수용하기보다는 제한적으로 수용하려는 상황으로 요약¹⁶⁾했다.

2006년 “여성이민자가족의 사회통합기본대책” 수립과 2008년 “다문화가족지원법” 제정을 기점으로 적극적 다문화정책을 시행해온 우리 정부의 노력은 물론 학계, 언론계, 시민사회에서 무성했던 다문화담론에도 불구하고 국민정체성은 강화되고, 다문화수용성은 약화되어온 이유는 무엇일까? 많은 학자들은 그동안 우리 사회의 다문화 정책이 “국적 내지는 민족”이라는 상위개념과 연결되어 다문화 이주민들을 타자화, 범주화시킴으로써 한국사회 전반에 ‘반다문화성’을 강화시킬 수밖에 없는 구조적 모순을 내포하고 있기 때문이라고 평가한다.¹⁷⁾

현재의 한국사회 산업구조와 출산정책에 근본적인 변화가 없다면 경제 양극화현상과 저출산·고령화 현상으로 인해 한국의 다문화사회로의 이행은 가속화 될 수밖에 없고, 장기적으로 남북통일의 논의가 어떤 형태로든 본격

화 될 것이라는 점을 감안할 때 다양성의 가속화 흐름가운데 사회통합은 우리 사회의 가장 큰 현안이 될 것이다. 하지만 전술한 바와 같이 서구 다문화사회에서의 다문화주의가 “국가 내 다양한 종족, 문화 집단들에 대한 동등한 존중과 권한행사”에 초점이 있다면, 우리 사회에서의 다문화주의적 조화와 공존은 “국가적 일체성이 훼손되지 않는 범위에서 다양성을 선별적으로 수용”하는 구조적 한계를 안고 있다.

다문화담론이 시작된 지 10년이 지났다. 지금 우리 사회는 지금까지의 다문화정책의 패러다임을 유지할 것인지 아니면 전폭적으로 수정해야 할 것인지를 기로에 있다. 다양성이라는 현상은 차이와 다름의 속성을 지니고 있다. 다양성이 내포하는 집단 간 차이를 인정하고 긍정적으로 수용하는 것을 넘어, 집단별로 차별화된 권리를 인정하고 고유성을 강화함으로써 차이와 다름을 경쟁력이라는 사회적 자원으로 연결시킬 것인지, 아니면 현재와 같이 다문화사회의 차이와 다름을 국가적 일체성을 유지하는 도구로 활용할 것인지를 결정해야 할 것이다. 지금까지의 다문화정책 기조는 다문화정책을 통해 다문화수용성이 약화되고, 다문화 이주민들을 차별과 혐오의 대상으로 주변화 시키는 부작용을 보여 왔다. 다양성에 대한 공존의 노력이 오히려 차별과 불평등을 심화시켰다는 모순이다.

본 연구는 다문화 이주민 중에서도 바람직한 이민자로 한국사회에 의해 선별적으로 수용된 결혼이주여성들¹⁸⁾ 역시 그들이 가진 다양성의 속성이 공존과 조화가 아닌 차별과 불평등의 기제로 작용하고, 사회적 약자(예를 들어, 무기력한 피해자 혹은 가정폭력의 희생자, 보호대상자 등)로 문제화되고 있는 현실에 주목하고자 한다. 한국사회에서 다문화가정의 결혼이주여성으로 살아간다는 것이 그들에게는 차별과 불평등의 삶이 될 수 없는 현실에서, 그들이 경험하는 차별인식이 실제적으로 그들의 한국사회에서의 삶(사회문화적 적응)에 부정적 요인으로 작용하고 있는지를 검증하고자 한다. 또한, 차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 부정적인 영향을 감소시킬 수 있는 주요 요인으로 사회관계망과 종교가 갖는 의미와 역할을 밝혀보고자 한다. 먼저 사회관계망이 갖는 매개효과를 밝힘으로써 이주자, 소수자, 여성으로서 다중적 차별의 대상인 다문화이주여성의 사회문화적 적응에 그들이 갖고 있는 사회관계망이 실제적으로 긍정적 매개의 역할을 하는 지를 검증하고자 한다. 또한 차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 영향 (및 사회관계망의 매개효과)에 대한 종교의 조절효과를 검증해 봄으로써, 차별경험을 지닌 이주민들의 사회문화적 적응에 종교가 미칠 수 있는 긍정적 요인에 대해 알아보하고자 한다. 이를 통해 한국사회에서 차별과 불평등을 경험할 수밖에 없는 결혼이주여성의 사회문화적 적응을 실제적으로 도울 수 있는 교회 내 프로그램 설계를 위한 구체적이고, 실천적 차원에서 개입 방안을 강구하고, 궁극적으로 결혼이주여성들의 다름과 차이가 잠재적 자원이자 경쟁력으로 존중받을 수 있는 패러다임의 변화를 통한 한국사회 통합 수준 향상에 기여할 수 있는 기초자료를 제공하고자 한다.

12) 이에 대한 연구들 아래 문헌들을 참조하라. 김영명, “한국의 다문화담론에 대한 비판적 고찰” 『한국정치외교사논총』 제35권 1호, 2015, 8-11; 임형백, “한국과 서구의 다문화사회의 차이와 정책비교” 『다문화사회연구』 제2권 1호, 2009, 161-192; 신만섭, “정치권 관점에서 본 한국 다문화현상의 문제점” 『한국반다문화주의의 현황과 전망』 한국다문화연구사업단 2012년 전국학술대회 자료집, 2012; 조동환 “한국정부의 다문화 정책과 민족말살” 『한국반다문화주의의 현황과 전망』 한국다문화연구사업단 2012년 전국학술대회 자료집, 2012.

13) 임형백은 우리 민족의 단일민족으로서의 공동체성과 민족적 자긍심의 역사적 기여를 강조하면서 “민족은 분명히 인종과 다르고, 민족주의의 가치마저 부정되어서는 안된다”(위의 글, 181)고 주장했다.

14) 윤인진·송백석·김상돈·송주영·송영호, 『이주노동자의 한국경제 및 사회에 미친 영향과 한국인의 이주노동자에 대한 인식』 고려대학교 아시아인권포럼 자료집 2009, 67-68.

15) 윤인진은 국제사회조사(2013년), 세계가치관조사(2010-2014년), 한국인 국가정체성 자료(2010-2015년)등을 비교하여 한국인의 국민정체성과 다문화수용성에 대한 비교조사를 하였다. (“다문화소수자에 대한 국민인식의 지형과 변화,” 2016, 125-154)

16) 위의 글, 141.

17) 임희모, “한국의 다문화적 상황과 다중다문화선교리더십,” 『신학논단』 제81집, 2015, 267-299; 조지영·서정민 “누가 다문화사회를 노래하는가?: 신자유주의적 통치술로서의 한국 다문화 담론과 그 효과,” 『한국사회학』 제47집 제5호, 2013, 101-137; 한희정, “이주여성에 대한 혐오감정 연구: 다음 사이트 ‘아고라’담론을 중심으로,” 2016, 43-79; 정현주, “다문화경계인으로서 이주여성들의 위치성에 대한 이론적 탐색: 경계지대, 억압의 ‘교차성’, ‘변위’개념에 대한 검토 및 적용” 『대한지리학회지』 제50권 제3호, 2015, 289-303.

18) 한국사회 다문화 이주민들은 크게 한국사회에 도움이 되는 이주민(대표적으로 결혼이주여성과 이주노동자)과 필요하지 않은 이주민들(서류미비 외국인 체류자)로 구분되어 필요하지 않은 이주민들에게는 철저한 배제와 격리(및 추방)조치가 이루어지며, 필요한 이주민의 경우도 한국사회에 편입할 필요가 있는 이주민(결혼이주여성)과 일정기간 동안만 체류 허용이 필요한 외국인(이주노동자)으로 구분하여 이주노동자의 경우 한국사회로의 편입을 철저히 제한하는 외국인대상 정책을 시행하고 있음.

II. 이론적 배경

1. 한국 내 결혼이주여성의 현황과 삶- 차별경험과 사회문화적 적응을 중심으로

2016년 7월말 현재 한국에 체류하는 외국인인 2,034,878명으로 우리나라 총인구(51,649,552명¹⁹⁾의 3.94%를 차지한다.²⁰⁾ 이는 2014년 12월 대비 24만 명(0.44%) 증가한 수치로, 이들 중 결혼이민자 및 혼인귀화자의 출신 국적을 보면²¹⁾ 중국(조선족동포 포함) 53.2%, 베트남 20.8%, 필리핀 6%, 일본 4.5%, 미주·유럽·대양주 4.1%, 몽골·러시아·중앙아시아 3.6% 순으로 중국인(및 중국거주 동포)과의 혼인이 외국인 체류의 절반 이상을 차지하고 있다. 법무부는 2011년 이후 2015년까지 국내 체류외국인 증가율이 연평균 8%인 것을 바탕으로 2021년에는 국내체류외국인이 300만 명을 넘어서 전체 인구의 5.8%를 상회하게 되고, 본격적인 다문화사회가 시작될 것으로 예측했다.²²⁾ 2015년 현재 한국 내 다문화가정은 27만8천여 가구로, 전체 가구의 1.3%에 이르며, 다문화가정 평균 가구원수는 3.16명으로 2012년도 대비 대가족 세대가 증가하는 추세로 나타났다.²³⁾ 군대에서도 다문화 바람이 불어, 2014년 기준 다문화 출신 장병이 1천여 명에 이르는 것으로 추산되었고, 2024년에는 다문화 출신 현역병이 10배 이상 증가하여 1만 명을 넘어설 것이라는 기사까지 나왔다.²⁴⁾

결혼이주여성들은 사회경제적 여건의 개선을 찾아 한국으로의 이주를 결정하나²⁵⁾ 대부분의 경우 농촌사회에 유입되는 경우가 많아 가정을 이룸과 동시에 경제적 기대감의 상실, 의사소통의 어려움, 언어와 문화적 차이로 인한 갈등, 자녀출산 및 양육문제, 부부갈등과 가족폭력 문제, 사회적 지원체계의 부족, 사회적 편견과 차별로 인한 문제, 한국사회 법과 제도에 대한 인식부재 및 정보제한의 문제 등으로 많은 어려움을 겪고 있다.²⁶⁾ 통계청의 2015년 자료²⁷⁾에 따르면 결혼이민자·귀화자의 사회적 차별 경험은 40.7%로 2012년 (41.3%) 조사와 비교하여 거의 비슷한 수준을 유지하고 있으나, 도움이 필요 할 때 의논상대가 없다고 응답한 (사회적 관계망 부족) 결혼이민자·귀화자 비율은 30% 수준으로 3년 동안 무려 8% 이상(2012년 21.7%) 증가한 것으로 나타났다.

이러한 결과는 각계의 다문화수용 노력에도 불구하고 절반에 가까운 결혼이주여성이 사회적 차별을 경험하고 있으며, 이러한 사회적 차별을 경감시킬 수 있는 사회적 지지를 제공하는 사회관계망은 오히려 급속히 감소하고 있다는 사실을 보여준다. 이주여성들이 겪게 되는 다양한 편견과 차별로 인한 어려움과 고통은 문화적 차이를 인정받지 못하고 사회적 관계망마저 약화된 고립된 상황에서 일방적 동화와 적응을 강요당하는 사회문화적

적응의 어려움으로 연결되고 있는 것이다. 장애인들을 비롯한 사회적 소수자들이 주장하는 사회적 차별의 핵심 개념은 “사회적 분리, 배제, 거부”의 의미를 지니며²⁸⁾ 이는 “강자가 약자를, 다수자가 소수자를 자의적인 기준에 의해 불공평하게 대우”²⁹⁾함을 의미한다. 이주자의 사회적 차별경험과 인식에 대한 선행연구들에 의하면 이주자들이 경험하는 차별인식이 그들의 삶의 질과 사회문화적 적응에 부정적인 영향을 미친다는 실증적 결과들을 지속적으로 보여주고 있다.³⁰⁾

한국사회에서 결혼이주여성들이 경험하는 차별의식은 크게 다음의 몇 가지 측면에서 설명될 수 있다. 첫째, 한국인들의 외국인인 외국문화에 대한 이중적 잣대이다. 우리나라 국민들은 단일민족국가라는 민족적 동일성과 전통적 사대주의의 영향으로 외국인에 대한 차별적 관용의식을 보인다. 외국인 중에서도 소위 선진국가라 불리는 서구출신의 백인들은 우대하는 한편, 경제수준이 낮은 동남아시아 출신의 이주여성들은 경시하는 경향이 있으며, 이러한 경향은 인종, 국가, 피부색에 따른 차별의식과 결합한 천민의식으로 발전하였다.³¹⁾ 따라서 결혼이주여성들은 배타적인 사회분위기 속에서 다름을 인정받거나 존중받지 못한 채 차가운 시선 속에서 살아야 하는 상황에 직면한다. 다시 말해 피부색에 의한 인종차별, 경제수준에 따른 국적차별, 남성과 여성 사이의 성차별, 종교사상에 의한 차별 등이 이주여성들의 인권침해의 주 요인으로 작용하고 있다.

둘째, 결혼이주여성의 새로운 삶의 터전인 한국가정의 구성원은 말할 것도 없고 한국사회 국민 대부분이 결혼이주여성을 저출산 문제 해결을 위한 한국적 가족의 재생산 관점에서 수용하고 있다는 점이다.³²⁾ 대부분의 결혼이주여성들은 자유롭게 경제활동, 사회활동을 하는 것을 당연하게 인식하고 있으며 가사와 육아, 자녀교육 등은 부부가 함께하는 것을 전제하고 있다. 반면 한국의 가족 구성원들은 결혼이주여성의 모국에 대한 이해가 부족할 뿐만 아니라, 가족 내 문화적 혼종성을 잠재적 불안과 위협으로 간주하는 경향이 있다.³³⁾ 가정의 무급노동자이자, 아이의 어머니와 부인, 며느리로서의 전통적 역할을 무조건적으로 수용할 것을 강요하며, 한국문화로의 일방적인 동화를 바라는 사회문화적 적응으로 간주한다. 결혼이주여성들은 문화적 이질감과 차별 속에서 지극히 일방적인 방식으로 단시일 내에 한국 문화에 동화되길 기대하는 주변의 기대와 압력으로 인한 극심한 스트레스를 느끼게 된다.³⁴⁾

셋째, 이러한 외국인에 대한 차별적 관용의식과 문화적 혼종성에 대한 두려움은 한국다문화 정책의 형태를 빠른 시간 내에 한국문화로 동화시키는 선별적 포섭과 일방적 동화정책의 방향으로 유도해 왔다는 점이다. 한국사회가 다문화사회로의 개방과 공존을 천명한지 10년이 지났음에도 불구하고, “한국은 순혈주의로 인한 인종차별의 위험성이 지속되고 있으며, 이주민의 인권과 문화 개방성 지수는 전 세계적으로 최하위권이고, 사회전반의

19) <http://rcps.egov.go.kr:8081/ageStat.do?command=month> (행정자치부 주민등록 인구통계: 2016년 8월말 현재 한국총인구수)
 20) 법무부 『출입국·외국인정책 통계월보: 2016년 7월호』 (http://www.immigration.go.kr/doc_html/attach/imm/f2016//20160830263386_1_1_hwp.files/Sections1.html).
 21) 통계청, 『2015년 전국다문화가족 실태조사 요약본』, 2016년 4월 22일 발행 www.pearlsbuck.or.kr/inc/file/down.php?num=2586
 22) 연합뉴스 2016년 8월 22일자 기사참조 (www.yonhapnews.co.kr/bulletin/2016/08/19/0200000000AKR20160819073000371.HTML)
 23) 통계청이 2016년 4월 22일 발행한 『2015년 전국다문화가족 실태조사 요약본』에 따르면 다문화 가구의 평균가구원수는 3.16명을 전체 국민의 가구원수 2.8명보다 많으며, 부모와 자녀로 이루어진 핵가족이 46%, 3세대 이상의 대가족이 12.7%로 나타나 지난 3년간 대가족 세대 유형(2012년 8.6%)이 증가하고 단독가구 및 핵가족 세대 가구비중은 감소하는 경향을 보이고 있다.
 24) 연합뉴스 2016년 8월 22일자 기사 참조
 25) 김성혁·김용일·채의용, “결혼이주여성의 문화적응에 따른 여가활동이 여가만족에 미치는 영향에 관한 연구,” 『관광학 연구』 36, 6, 2012, 189-210.
 26) 최문선, “국제결혼이주여성의 사회문화적응에 관한 연구,” 『아시아여성연구』 제46권 1호, 2007, 141-148.
 27) 통계청, 『2015년 전국다문화가족 실태조사 요약본』, 2016년 4월 22일 발행.

28) 이한서, “장애인 인식개선: 이슈와 쟁점,” 아세아연합신학대학교 2016년도 가을학기 신학수련회 발표문, 2016년 9월 7일.
 29) 김희주·권준희·최형숙, “양육미혼모들의 차별경험에 관한 질적사례연구,” 『여성건강간호학회지』 36, 2012, 121-155.
 30) Bobo, Lawrence D. & Fox, Cybella, “Race, Racism, and Discrimination: Bringing Problems, Methods, and Theory in Social Psychological Research,” *Social Psychology Quarterly*, 66, 2003, 319-332; Safi, Mami, “Immigrants’ Life Satisfaction In Europe: between Assimilation and Discrimination,” *European Sociological Review*, vol. 26, no. 2, 2010, 159-176; 김한성·이유신, “결혼이주여성의 삶의 만족도: 지역사회특성과 차별경험을 중심으로,” 『한국사회학』 제45집, 제 2호, 2013, 201.
 31) 김영란, “한국사회에서 이주여성의 삶과 사회문화적 적응관련 정책,” 『아시아여성연구』 (45, 1, 2006), 143-187.
 32) 김현미, “다문화사회로 이동하는 한국: 이슈와 쟁점,” 한아세안 다문화워크숍 “한국다문화사회의 진전과 아세안의 기여” 발표문, 2013년 5월 16일.
 33) 최호림, “한국 다문화 사회의 진전과 동아시아의 이주: 현황과 쟁점” 『동북아문화연구』 제42집, 2015, 46.
 34) 김도진·박인아·윤구원, 『다문화복지론』 (공동체, 2014), 67-79.

다문화수용성은 제자리걸음³⁵⁾으로 평가³⁶⁾받는 이유가 바로 이러한 문화적 포용성이 배제된 반다문화적 다문화 정책에 있다 해도 과언이 아닐 것이다.

2. 차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 영향에 있어서 사회관계망의 매개효과

사회관계망은 개인들의 다양한 관계로 구성되는 사회적 자본의 한 형태로 일반적으로 사회구성원들은 사회관계망을 통해 사회생활의 영위에 필요한 각종 자원을 획득하고 생활양식을 취득하게 된다. 사회적 관계망은 크게 구조적 특성과 기능적 특성으로 나눌 수 있다. 구조적 특성은 관계망에 포함된 사람들의 수, 유대 강도, 및 관계의 범위를 의미하고, 기능적 특성은 관계망으로 연결된 가족, 친척, 이웃 등의 구성들로부터 제공받는 정서적, 물질적, 정보적, 평가적 지원으로 구성된다.³⁷⁾ 사회관계망은 개인적 문제 해결과 상황적 적응을 위한 구체적 도움을 받을 수 있는 지지망으로서, 사회적 관계망의 특성에 대한 연구는 일반적으로 관계망의 크기와 강도, 관계의 다양성(범위) 등 연결 관계의 특성을 반영하는 구조적 특성을 그 효과를 파악하는 지표로 사용하고 있다.³⁸⁾

사회적 관계망의 크기는 관계망의 수를 의미하는 것으로 외국의 선행연구에 따르면 이주자들의 관계망의 크기는 이민국에서의 적응과 강한 정적 상관성이 있는 것으로 보고되고 있다.³⁹⁾ 한국의 경우에도 가족, 친구, 이웃, 지역사회조직으로부터 받는 다양한 수준의 원조들은 이주여성과 그들의 가족이 경험하는 각종 어려움과 스트레스를 완화시키는 주요한 요인들로 보고되었다.⁴⁰⁾

관계망의 강도는 관계의 친밀성, 지속성, 혹은 상호작용빈도 등을 의미하는 것으로, 이주민의 관계망의 강도가 강력할수록 이주국에서의 적응에 긍정적 영향을 미치는 것으로 일관된 결과가 보고되고 있다.⁴¹⁾ 관계망의 범위는 이주민이 일상생활에서 얼마나 다양한 수준의 집단과 상호작용을 하는가의 관계망의 다양성의 측면을 의미한다. 사회적 관계망은 중요한 사회 자본으로 여성이주자들을 포함한 사회적 소수자들의 정신건강, 사회적응 및

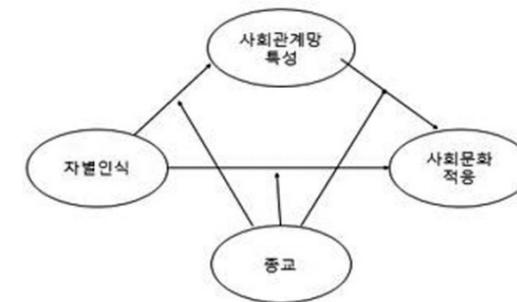
이주국에서의 성공과도 깊은 관련이 있는 것으로 알려졌으며,⁴²⁾ 한국의 결혼이주여성을 대상으로 한 연구들에서도 삶의 만족도를 설명하는 주요 요인으로 보고되었다.⁴³⁾ 결혼이주여성과 일반 한국여성의 사회적 관계망을 비교 연구한 박순희와 조원탁의 보고에 따르면⁴⁴⁾ 결혼이주여성이 한국여성보다 상대적으로 약하고 만족정도가 낮은 사회적 관계망을 가지고 있는 것으로 나타났으며, 유일하게 “전문가와와의 관계망”의 경우에만 이주여성이 한국여성에 비해 더 높은 지지수준을 보이고 있는 것으로 나타났다. 이는 한국사회적응을 위해 다문화지원센터 및 지원기관의 서비스를 집중적으로 제공받고 있기 때문이라고 추측할 수 있다. 결혼이주여성들은 기존의 지원망이 되었던 고향의 가족과 친족과의 관계가 약화·단절되었을 뿐 아니라, 한국사회 적응과정에서 다름을 인정받지 못한 채 차가운 시선 속에서 살아가야 하는 사회적 차별과 배제, 그리고 일방적 동화의 강요 속에 사회적 관계망이 협소해지고 사회적 지지체계가 취약해지는 문제를 갖고 있다.⁴⁵⁾

본 연구에서는 사회적 차별과 배제가 사회적 관계망을 약화시키고, 사회적 관계망의 약화는 결혼이주여성들의 사회문화적 적응과 삶의 질에 부정적 영향을 미친다는 이론적 검토를 바탕으로 결혼이주여성의 차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 부정적 영향에 대한 매개변수로서 사회관계망을 설정하고, 그 특성을 측정하는데 있어서 관계망의 크기와 강도, 다양성을 모두 포함한 변수를 사용하고자 한다.

III. 연구방법

1. 연구모형 및 가설 설정

본 연구는 결혼이주여성의 차별에 대한 인식, 사회관계망 그리고 사회문화적 적응 간의 직·간접적 관계를 알아 보는데 있어 종교의 조절효과를 검증하였다. 이들 변인으로 구성된 연구모형은 다음과 같다.



[그림 1] 연구모형

35) 한국여성정책연구원이 발표한 자료(안상수 외, 『국민다문화수용성 조사 연구』 2012)에 따르면 한국사회의 다문화 수용성 지수, 특히 문화공존에 대한 비율은 36.2% 수준으로 유럽전체 평균의 절반 수준이며, 다문화여성들은 한국에서의 체류기간이 길수록 편견과 차별의 경험이 증가하는 것으로 보고되었다(여성가족부, 『2012 전국 다문화가족 실태조사연구』 2013)

36) 최호림, “한국 다문화 사회의 진전과 동아시아의 이주: 현황과 쟁점”, 45.

37) Cohen, S., & Syme, S. L., “Issues in the Study and Application of Social Support,” In S. Cohen & S. L. Syme(eds.), Social Support & Health (Academia, 1985)

38) Cohen, S., & Syme, S. L., “Issues in the Study and Application of Social Support,” 1985.

39) Zarling, C. L., Hirsch, B. J. & Landry, S., “Maternal Social Networks and Mother-infant Interactions in Full-term and Very Low Birth-weight Pre-term Infants,” Child Development, 5, 1988, 178-185.

40) 김현경, “이주 근로자에 대한 사회적 지지가 문화적응에 미치는 영향,” 『산업경제연구』 22(1), 2009, 385~409; 홍정미, “다문화가정 자녀의 학교생활 적응에 영향을 미치는 생태체계변인” 숙명여자대학교 대학원 박사학위논문, 2009; 박순희, 『다문화가족 자녀의 적응유연성 연구』 동신대학교 대학원 박사학위논문, 2009; 김오남, “농촌지역 결혼이민여성의 정신건강에 관한 연구,” 『한국가족복지학』 12(3), 2007, 47-73.

41) Baron, R. M., & Kenny, D., “The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic Considerations,” Journal of Personality and Social Psychology, 51, 1986, 1173-1182; Fergusson, D. M., & Horwood, L. J., “Resilience of Childhood Adversity, Results of a 21-year Study,” In S. Luthar(Ed.), Resilience and Vulnerability: Adaption in the Childhood Adversities, 130-155, (NY: Cambridge University Press, 2003); Legault, L., Flynn, R., Artz, S., Cole, S., & Ghazal, H., “Looking after Children: Implementation and Outcomes in Canada,” Journal of Child and Youth Care Work, 19, 2004, 160-169.

42) Kaplan, H. B., Robbins, C., & Martin, S. S., “Antecedents of Psychological Distress in Young Adults: Self-rejection, Deprivation of Social Support, and Life Events,” Journal of Health and Social Behavior, 1, 1983, 93-115

43) 이민아, “이민 전·후의 연결망이 결혼이주여성의 심리적 안녕감에 미치는 영향: 우울도와 삶의 만족도를 중심으로,” 『보건과 사회과학』 27, 2010, 31-60; 권구영·박근우, “국제결혼이주여성의 정신건강에 영향을 미치는 요인- 전라남도 거주 국제결혼 이주여성을 중심으로,” 『사회연구』 14(2), 2007, 187-219.

44) 박순희·조원탁, “결혼이주여성의 사회적 관계망 비교: 이주여성과 일반여성 비교를 중심으로,” 『한국가족복지학』 18(2), 2013, 41-57.

45) 신효진, “사회관계망의 친밀도가 결혼이주여성의 임파워먼트에 미치는 영향: 사회지지 기능의 매개효과를 중심으로,” 『한국가족복지학』 19(4), 2014, 731-755.

이를 위해 다음과 같은 세 개의 연구가설을 설정하였다.

가설 1. 결혼이주여성의 차별에 대한 인식은 사회관계망에 유의미한 영향을 미칠 것이다.

가설 2. 결혼이주여성의 사회관계망은 사회문화적응에 유의미한 영향을 미칠 것이다.

가설 3. 결혼이주여성의 차별에 대한 인식은 사회문화적응에 유의미한 영향을 미칠 것이다.

가설 4. 결혼이주여성의 종교유무는 이들의 차별인식과 사회관계망, 사회관계망과 사회문화적응, 차별인식과 사회문화적응의 관계를 조절할 것이다.

2. 연구자료 및 조사대상

본 연구는 편의표집(convenience sampling)에 의해 연구자의 설문조사가 가능한 결혼이주여성을 대상으로 조사하였다. 우선, 참여자 선정에 위해 결혼이주여성들이 참여할 것으로 예측되는 기관들을 선정하여 기관장과 실무자에게 연구의 목적을 설명하고 협조를 요청하였다. 그 결과 서울, 대구, 경기 지역에 위치한 3개의 다문화가정지원센터와 1개의 지역사회복지관이 선정되었고, 그 기관들에서 다문화가정지원서비스를 이용하고 있는 260명의 결혼이주여성이 연구에 참여하였다. 연구대상자들은 연구의 내용을 이해하고 자발적으로 참여하였으며, 전체 설문 응답자 중 불성실한 응답 14부를 제외한 246명의 자료를 분석에 활용하였다. 조사 자료는 2015년 8월에서 10월까지 훈련받은 조사원 및 직접서비스를 제공하는 사회복지사에 의해 일대일 직접조사 방식으로 수집되었다.

3. 주요변수 및 측정도구

1) 외생변수: 차별인식

차별인식의 측정은 13문항으로 이루어져 있으며 ‘전혀 차별 안받음’(1)~‘아주 많이 차별받음’(5)의 5점 리커트 척도로 구성되어 있고 점수가 높으면 차별에 대한 인식이 높음을 나타낸다. 척도의 신뢰도(Cronbach's α)는 .949로 나타났다.

2) 내생변수 및 외생변수: 사회적 관계망

사회적 관계망의 측정은 관계망의 수, 관계망의 범위, 관계망 친밀도의 3가지 하위차원으로 구성되었다.⁴⁶⁾ 본 연구에서는 결혼이주여성 집단의 특성을 반영하여 가족(남편의 부모, 형제, 가까운 친척들), 본국(부모, 형제, 가까운 친척, 고향친구), 이웃, 이주여성친구, 여가활동 참여, 공동체 활동(단체, 종교, 정치), 학습활동을 포함하는

9개 사회체계에 대한 관계망의 특성을 측정하였다. 따라서 9개 체계에 대한 각각의 만남의 빈도로 관계망의 친밀도를 측정하였으며, 관계망의 수는 직접적으로 사회적 연결을 가지고 있는 대상이 되는 사람들의 수, 그리고 관계망의 범위는 한 개인이 얼마나 서로 다른 사회체계에 속한 행위자들과 연결되어 있는가로 측정하였다.

3) 내생변수: 사회문화적 적응

사회문화적 적응을 측정하기 위하여 사회문화적 적응 척도⁴⁷⁾를 사용하였다. 해당 척도는 총10문항으로, 사회적 활동제약, 개인적 차별, 사회적 소외의 3가지 하위차원으로 구성되어 있다. 모든 문항은 ‘거의 그렇지 않다’(1)~‘거의 그렇다’(5)의 5점 척도로 측정되며, 역코딩되어 점수가 높을수록 사회문화적 적응이 높다는 것을 나타낸다. 척도의 신뢰도(Cronbach's α)는 .903로 나타났다.

4) 조절변수: 종교

종교 활동 참여에 대한 문항으로 ‘참여 없음’(0)~‘거의 매일 참여’(6)의 6점 척도로 측정하였으며, 분석 시 참여없음(0)은 종교무 ‘0’으로, 1년에 3 또는 4회(1)~거의 매일 참여(6)은 종교유 ‘1’로 더미변수화하여 활용하였다.

4. 분석 방법

본 연구에서는 SPSS Statistics 20.0 및 Amos 21.0 프로그램을 사용하여 수집된 데이터를 분석하였다. 첫째, 연구대상자의 일반적 특성을 알아보기 위하여 빈도분석을 실시하였다. 둘째, 주요변수들의 특성 및 정상성 분포를 알아보기 위하여 기술통계와 상관관계 분석을 실시하였으며 척도에 대한 신뢰도 검증을 하였다. 셋째, 연구대상자의 종교유무에 따른 주요변인(차별인식, 사회적 관계망, 사회문화적 적응)에 대한 차이를 알아보기 위해 차이 검정(t-test)을 실시하였다. 넷째, 연구대상자의 차별에 대한 인식, 사회적 관계망, 사회문화적 적응 간의 관계에 대한 가설 검증을 위해 구조방정식 모형을 구축하였으며, 구축된 모형에 대한 적합도 검증과 더불어 가설 검증 결과를 도출하였다. 다섯째, 종교가 차별에 대한 인식, 사회적 관계망 그리고 사회문화적 적응 간의 관계에 미치는 조절효과를 살펴보기 위해 다중집단분석(moderated multiple regression analysis)를 실시하였다.

46) Burt, R. S., "Range." In R.S. Burt, and M. J. Miner(eds.). Applied Network Analysis: A Methodological Introduction (Beverly Hills, CA:Sage, 1983) 176-194; Brass, D. J., "A social Network perspective on human resource management." Research in Personnel and Human Resource Management, 13, 1995, 39-79.

47) 장혜경·김영란, 『"북한이탈주민 가족의 사회적응과 여성의 역할" 연구보고서』 (서울, 한국여성개발원), 2000.

IV. 연구결과 분석

1. 연구대상자의 일반적 특성 및 주요변인의 기초통계량

1) 일반적 특성에 대한 빈도분석

본 연구대상자의 특성은 <표 1>과 같다. 먼저 연령 분포는 30세 이하가 42.4%로 가장 많았고, 그 다음으로 31~40세가 29.7% 그리고 40세 이상이 2.8%로 나타났다. 종교가 있는 응답자는 전체의 45.5%로 100명이 응답하였다. 학력은 고등학교 졸업(36.5%)과 중학교이하 졸업(31.9%)이 대다수를 차지하였으며 전문대 이상 졸업은 26.9%를 차지하였다. 거주기간은 3~10년(60.6%)이 과반수를 차지하였으며 2년 이하가 20.5%, 10년 이상이 18.8%로 나타났다. 월수입은 150만 원 이하(32.8%), 151~250만 원 이하(37.9%)로 대부분의 응답자가 경제적으로 어려운 상태로 보이며, 250만 원 이상이 29.4%로 나타났다. 응답자의 출신국은 베트남(34.1%)과 중국(30.1%)이 가장 큰 비율을 차지하고 있고, 일본(10%), 중국조선족(8%)순으로 나타났으며 그 외 출신국가가 10.8%로 나타났다.

<표 1> 일반적 특성에 대한 빈도분석 (N=246, 단위: 명, %)

변수	구분	빈도(N)	백분율(%)
연령	30세 이하	100	42.4
	31~40	70	29.7
	40세 이상	64	28
종교	종교유	100	45.0
	종교무	122	55.0
학력	중학교 이하	78	31.9
	고등학교 졸업	84	36.5
	전문대 졸업 이상	68	29.6
거주기간	2년 이하	48	20.5
	3~10년	142	60.6
	10년 이상	44	18.8
월수입	150만원 이하	76	32.8
	151~250만원 이하	88	37.9
	251~350만원 이하	46	19.9
	350만원 이상	22	9.5
출신국	중국조선족	20	8.3
	중국	74	30.1
	베트남	84	34.1
	필리핀	12	5.0
	그외 나라	26	10.8

2) 주요변수의 기술통계량 및 상관관계 분석

본 연구의 주요변수의 정규 분포성을 확인하기 위해 각 변수의 평균과 표준편차, 정규성을 보여주는 왜도와 첨도를 제시한 결과는 <표2>와 같다. 사회적 관계망은 평균 4.15(표준편차 1.82), 사회문화적 적응은 평균 3.40(표준편차 .74), 차별에 대한 인식은 평균 2.97(표준편차 .72)로 나타났다.

연구모형의 분석에 앞서 측정변수들의 정상성을 확인하기 위해 실시한 왜도와 첨도 값은 절대 값이 모두 2보다 낮게 나타나 정규분포의 가정을 만족하였다. 구조방정식 연구모형에서는 잠재변수들의 정규성 분포가 가정되어져야하며, 일반적으로 분포의 모양을 볼 때 왜도와 첨도의 절대값이 2보다 작을 때 정규성을 가진다고 본다.

<표 2> 주요변인에 대한 기술통계량(N=246)

변수	평균	표준편차	왜도	첨도
사회 관계망	4.15	1.82	.313	-.321
관계망의 수	5.21	2.76	.325	-.342
관계망의 범위	4.55	.34	.116	-.625
관계망 친밀도	5.21	2.76	.267	.173
사회문화적 적응	3.40	.74	-.485	1.073
사회적 활동계약	3.47	.89	-.295	.050
개인적 차별	3.30	.85	-.531	.029
사회적 소외	3.35	.97	-.579	.070
차별에 대한 인식	2.97	.72	-.288	.775

또한 주요 변수들에 대한 다중공선성을 검토하기 위해 사회관계망과 사회문화적 적응, 차별에 대한 인식간의 상관관계를 분석한 결과는 <표 3>과 같다. 분석결과에 따르면 사회 관계망과 사회문화적 적응은 정(+)의 방향으로 상관관계를 갖는 것으로 나타났다($r=.218, p<.001$). 사회관계망과 차별에 대한 인식($r=-.156, p<.01$)과 사회문화적 적응과 차별에 대한 인식($r=-.222, p,.001$)은 음(-)의 방향으로 상관관계를 보여주었다. 본 연구의 주요 변수들의 상관계수는 모두 0.7보다 낮아 다중공선성의 문제는 없는 것으로 나타났다.

<표 3> 상관관계 분석

변수	사회 관계망	왜도	차별에 대한 인식
사회적 관계망	1		
사회문화적 적응	.218***	1	
차별 인식	-.156**	-.222***	1

p<.01, *p<.001

3) 종교 유무에 따른 주요변수의 차이검정

연구 대상자들의 일반적 특성 중 종교유무에 따른 주요변인들의 차이검정 결과를 살펴보았다(〈표 4〉 참조). 우선, 종교유무에 따른 사회적 관계망의 차이는 유의하게 나타나지 않았으나 하위요인들 중 관계망의 범위는 종교유 집단이(평균 4.90, 표준편차 2.27)이 종교무 집단(평균 4.31, 표준편차 2.36) 보다 통계적으로 유의하게 높게 나타났다($t=1.597, p<.05$). 종교유무에 따른 사회문화적 적응의 차이는 유의하게 나타났으며($t=3.189, p<.01$) 종교유 집단(평균 3.58, 표준편차 .72)이 종교무 집단(평균 3.28, 표준편차 .74)보다 적응이 높게 나타났다. 사회문화적 적응의 하위변인들 중 사회적 활동제약에 대한 적응이 종교유 집단(평균 3.74, 표준편차 .75)이 종교무 집단(평균 3.28, 표준편차 .93)보다 유의하게 높게 나타났다. 종교유무에 따른 차별에 대한 인식의 차이는 종교유 집단(평균 2.85, 표준편차 .67)이 종교무 집단(평균 3.05, 표준편차 .74) 보다 유의하게 낮게 나타났다($t=-2.152, p<.05$).

〈표 4〉 종교유무에 따른 주요변인의 차이검정 결과(N=246)

변인	종교유(n=100)	종교무(n=144)	t-value(p)
사회 관계망	4.38(1.78)	4.00(1.85)	1.597
관계망의 수	5.46(2.65)	5.04(2.82)	1.176
관계망의 범위	4.90(2.27)	4.31(2.36)	1.964*
관계망 친밀도	2.77(1.00)	2.65(.98)	.920
사회문화적 적응	3.58(.72)	3.28(.74)	3.189**
사회적 활동제약	3.74(.75)	3.28(.93)	4.121***
개인적 차별	3.35(.92)	3.27(.79)	.733
사회적 소외	3.40(.97)	3.31(.98)	.698
차별에 대한 인식	2.85(.67)	3.05(.74)	-2.152*

* $p<.05$, ** $p<.01$, *** $p<.001$

2. 연구모형에 대한 확인적 요인분석

본 연구에서는 타당도와 신뢰도를 검증하기 위하여 확인적 요인분석을 실시하였으며⁴⁸⁾ 확인적 요인분석 결과와 구조방정식 모형 결과를 수용할 근거로 모형에 대한 적합도를 검토 연구모형에 대한 확인적 요인분석의 적합도를 검토⁴⁹⁾하였다. [그림 2]를 살펴보면 사회적관계망과 사회문화적 적응 하부요인들의 타당성 검증을 위한 확인적 요인분석 모형의 적합도 지수는 $\chi^2(p\text{-value})=23.140(0.06)$, $GFI=0.970$, $NFI=.974$, $TLI=.973$,

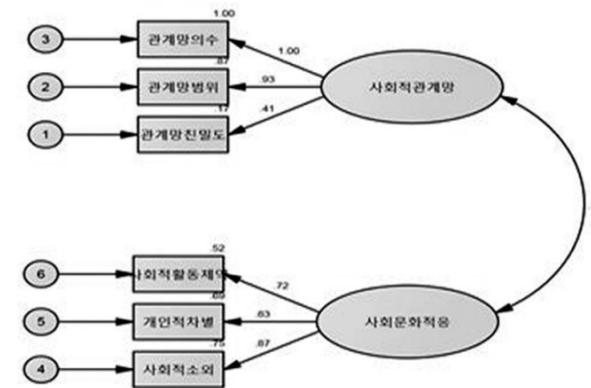
48) 타당도를 확보하기 위해, 각 요인에 대한 요인적재치가 전반적으로 0.5이상 인지를 확인하여 개념타당성을 확인하며, 각 잠재적 요인에 대해 분산추출지수(AVE)를 계산하여 0.5이상, 그리고 각 잠재적 요인에 대해서 개념 신뢰도(C.R)를 계산하여 0.7이상이라면 집중(수렴)타당성을 확보한다. 또한 AVE값이 두 잠재변인의 상관계수의 제곱(r)값보다 클 때 판별타당성을 확보한다.

49) 연구모형에 대한 확인적 요인분석의 적합도를 검토하기 위하여 절대적합지수와 증분적합지수를 이용한다. RMSEA는 0.05보다 작으면 좋은 적합도, 0.08보다 작으면 관측은 적합도로 설명되어지며 GFI, CFI, NFI, TLI, 90,이면 적합도가 좋다고 할 수 있다.

$CFI=.984$, $RMSEA=.080$ 으로 기준과 비교할 때 모든 적합지수가 유의하게 나타나 측정모형의 결과를 믿을 수 있다는 결론을 내릴 수 있다. 따라서 본 연구의 분석 자료로서 해당요인을 활용하기로 하였다.

〈표 5〉를 살펴보면 사회적 관계망을 구성하는 관측 변수인 ‘관계망의 수’, ‘관계망 범위’, ‘관계망 친밀도’에 대해서 사회적 관계망에 얼마나 비중을 차지하고 있는지를 나타내는 값인 요인 적재치는 대부분 0.5이상의 값으로 나타나 개념타당성을 확보하였으며, 분산추출지수가 0.573으로 0.5이상, 개념 신뢰도가 0.783으로 0.7이상으로 나타나 수렴(집중)타당성을 확보하였다. 사회문화적 적응 요인을 구성하는 관측 변수들에 대해서 사회문화적 적응 요인에 얼마나 비중을 차지하고 있는지를 나타내는 값인 요인 적재치는 모두 0.5 이상의 값으로 나타나 개념타당성을 확보하였으며, 분산추출지수가 0.703으로 0.5이상, 개념 신뢰도가 0.876으로 0.7이상으로 나타나 수렴(집중)타당성을 확보하였다. 판별타당성이란 서로 다른 변수 간에는 그 측정치에도 분명한 차이가 나와야한다는 것을 의미하며, 분산추출지수(0.5 이상)가 잠재변수들 간의 상관계수의 제곱(r)값(0.026)보다 크게 나타나 판별타당성이 있음이 입증되었다.

[그림 2] 확인적 요인분석 연구모형 검증결과



Chi-square (p-value)	df	Q(χ^2/df)	GFI	NFI	TLI	CFI	RMR	RMSEA
23.140(0.06)	9	2.571	.970	.974	.973	.984	.047	.080

〈표 5〉 확인적 요인분석 결과

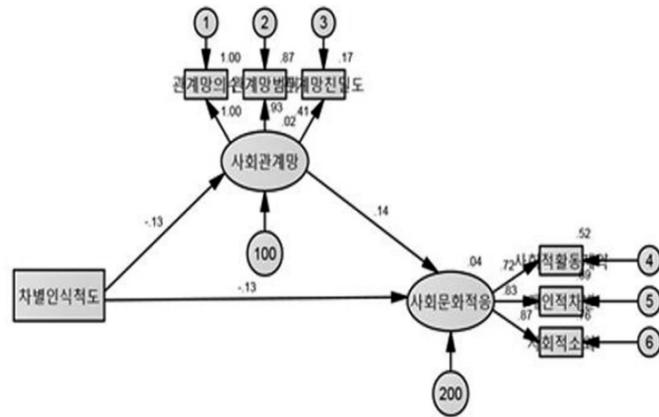
잠재변수	경로	표준화 계수	C.R(value)	개념 신뢰도	AVE
사회적 관계망	사회적관계망 → 관계망의수	1.00	7.007	0.783	0.573
	사회적관계망 → 관계망 범위	.933	6.904		
	사회적관계망 → 관계망 친밀도	.409	fixed		
사회문화적 적응	사회문화적 적응 → 사회적 활동제약	.721	.721	0.876	0.703
	사회문화적 적응 → 개인적 차별	.829	.829		
	사회문화적 적응 → 사회적 소외	.868	.868		

3. 구조방정식 모형 검증

1) 가설에 대한 구조방정식 모형 분석 결과

본 연구에서 가정한 세 개의 가설을 검증하기 위한 구조방정식 모형을 적합 시킨 결과는 아래의 [그림 3]에서 나타난 바와 같이, 모형의 적합도는 Chi-square(p-value)=27.542(0.10)로 카이자승 통계량에 대한 귀무가설은 기각되었지만 카이자승 통계량의 경우 표본크기에 민감하므로 표본크기에 상대적으로 민감하지 않고 모형의 간명성을 고려하여 다른 적합도 지수를 함께 고려하여 판단하기로 한다. 그 결과, GFI=0.969, NFI=0.970, TLI=0.973, CFI=0.984, RMR=0.038, RMSEA=0.064로 모형 적합이 잘 되었음을 알 수 있다.

[그림 3] 구조방정식 연구모형 검증결과



Chi-square (p-value)	df	Q(x ² /df)	GFI	NFI	TLI	CFI	RMR	RMSEA
27.542(.010)	13	2.119	.969	.970	.973	.984	.038	.068

아래 <표 6>에 나타난 것과 같이 차별에 대한 인식은 사회적 관계망에 음의 방향으로 유의미한 영향을 미친다(표준화 계수=-0.133, C.R=-2.108, p<.05). 그리고 사회적 관계망은 사회문화적 적응에 양의 방향으로 유의미한 영향을 미치며(표준화 계수=0.144, C.R=2.097, p<.05), 차별에 대한 인식은 사회문화적 적응에 음의 방향으로 유의미한 영향을 미쳤다(표준화 계수=-.134, C.R=-1.958, p<.05). 따라서 가설 1, 2, 3 모두 채택되었다. 즉 차별에 대한 인식이 높을수록 사회적 관계망 형성에 부정적 영향을 미치며, 사회적 관계망이 클수록 사회문화적 적응은 높아지고, 차별에 대한 인식이 높을수록 사회문화적 적응에 부정적 영향을 미친다는 것으로 설명되어진다.

<표 6> 구조모형의 경로계수

경로	비표준화 계수	표준화 계수	S.E.	C.R.(p value).
H1 차별에 대한 인식→사회적 관계망	-.514	-.133	.244	-2.108*
H2 사회적 관계망→사회문화적 적응	.033	.144	.016	2.097*
H3 차별에 대한 인식→사회문화적 적응	-.120	.134	.061	-1.958*

*p<0.05

2) 가설 모형의 효과분해

구조방정식 모형에서는 요인 간에 전체적인 영향력(총효과)⁵⁰⁾을 계산 할 수 있다. 연구모형에서 차별에 대한 인식이 사회적 관계망을 통하여 사회문화적 적응에 미치는 간접효과는 (-0.133)×(0.144)=-0.019임을 알 수 있다(<표 7> 참조).

<표 6> 구조모형의 경로계수

경로	직접효과	간접효과	총효과
차별에 대한 인식→사회적 관계망	-.133*	.000	-.133*
사회적 관계망→사회문화적 적응	.144*	.000	.144*
차별에 대한 인식→사회문화적 적응	-.134*	-.019	-.153

*p<0.05

4. 종교유무에 따른 다중집단 분석

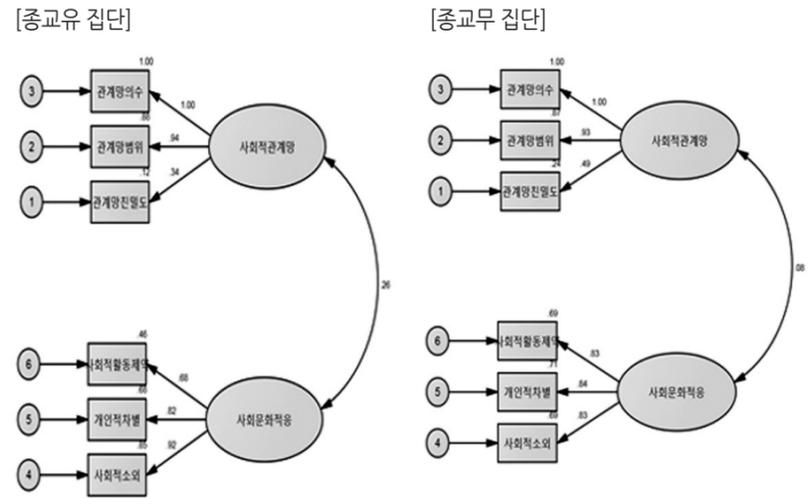
1) 종교유무에 따른 다중집단 확인적 요인분석

[종교유 집단][종교무 집단] 측정동일성 검증을 위해 다중집단 확인적 요인분석을 실시한 결과는 다음과 같다. <표 8>의 분석결과, 비제약모형(model1)과 요인부하량 제약모형(model2) 간에는 유의한 차이가 나지 않는 것으로 나타났다. 이는 두 집단에서 측정도구를 똑같이 인식하고 있다는 의미이므로 요인부하량의 측정동일성이 검증되었기 때문에 다음 단계인 다중집단 구조방정식 분석을 실시⁵¹⁾하였다.

50) 총효과(tatal effect)는 직접효과(direct effect)와 간접효과(indirect effect)로 나뉜다. 직접효과란 두요인 사이의 직접적인 경로계수를 의미한다.

51) 우종필, 『구조방정식모형 개념과 이해』, 한나래출판사, 2012, 459.

[그림 4] 다중집단 확인적 요인분석



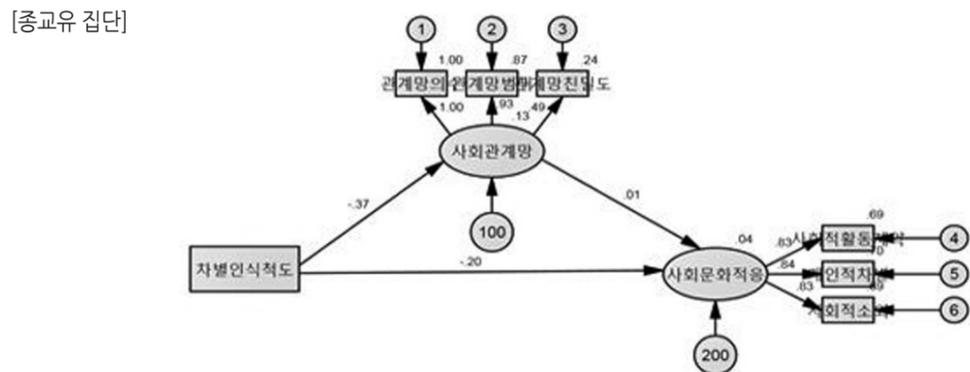
<표 8> 측정동일성 분석결과

model	X ²	df	p	CFI	RMSEA	ΔX ² /df	Sig.Dif
[model1]비제약	43.508	25	.012	.980	.055		
[model2]i제약	51.119	29	.007	.976	.056	7.611/4	No
[model3]φ제약	64.947	32	.001	.965	.065	21.439	Yes

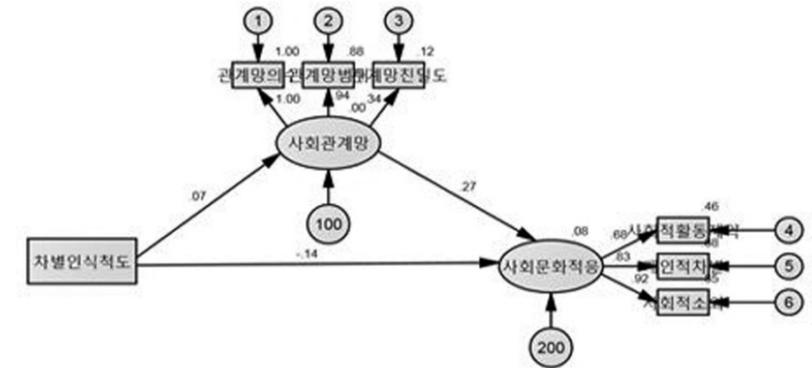
2) 종교유무에 따른 다중집단 구조방정식분석

아래 [그림 5]와 <표 9>에서는 두 집단간 경로계수의 크기와 유의성을 보여준다. 본 연구 모형은 chi-square(p-value)=7.632(0.106), GFI=.953, NFI=.955, TLI=.967, CFI=.980, RMR=.038, RMSEA=.068으로 높은 수준의 적합도를 보인다. 다중집단 경로분석의 결과는 종교유 집단에서는 차별에 대한 인식→사회적 관계망 경로만이 유의한 방향으로 유의하였다(경로계수=-.367, C.R. =-4.371), p<.001). 즉 차별에 대한 인식이 높을수록 사회적 관계망이 약해진다는 것으로 설명된다. 종교무 집단에서는 사회적 관계망→사회문화적 적응 경로만이 유의하게 나타났다(경로계수=.247, C.R.=2.538). 즉 사회적 관계망이 강할수록 사회문화적 적응이 높다는 것으로 설명된다.

[그림 5] 다중집단 구조방정식 모형 경로계수



[종교무 집단]



Chi-square (p-value)	df	Q(x ² /df)	GFI	NFI	TLI	CFI	RMR	RMSEA
7.632(.106)	4	1.908	.953	.955	.967	.980	.038	.068

<표 6> 구조모형의 경로계수

경로	종교유 집단 표준화경로계수(C.R.)	종교무 집단 표준화경로계수(C.R.)
차별에 대한 인식→사회적 관계망	-0.367(-4.371)***	0.070(.888)
사회적 관계망→사회문화적 적응	0.012(.116)	0.267(2.538)**
차별에 대한 인식→사회문화적 적응	-0.195(-1.903)	-0.137(-1.460)

*p<0.05

3) 종교유무에 따른 조절효과 검증

종교유무에 따른 다른 경로계수들에 대한 차이검정을 다중집단분석으로 진행하였다. 종교유 집단의 모형에서 특정 경로계수를 종교무 집단의 동일 경로계수로 변환하여 카이제곱 통계량의 변화량을 보고 유의성을 검증하는 방법으로, 특정 경로계수에 대한 차이를 검증하는 것이다. 일반적으로 이런 차이의 효과를 조절효과(modulating effect)라고 한다.

그룹간의 차이를 규명하기 위해 조절효과를 검증한 결과는 <표 10>에서 나타난 것과 같이 '차별에 대한 인식→사회적 관계망' 경로에 그룹간의 유의한 차이(Δ Sig. dif)가 나타났다.⁵²⁾ 따라서 종교무 집단(표준화 경로계수=.070, p>.05) 보다 종교유 집단(표준화 경로계수=-0.367, p<.001)에게 있어서 차별에 대한 인식이 사회적 관계망에 주는 영향력이 크다고 설명될 수 있다.

52) 개별적으로 분석한 모델의 결과에서 한 경로는 유의하고, 다른 경로는 유의하지 않다고 하더라도 다중집단분석은 분석방법이 엄격하기 때문에 얼마든지 유의하지 않게 나올 수 있다.

<표 10> 경로계약 결과

경로계약	X ²	df	ΔX ² /df	ΔX ² Sig. dif
자유모델	43.508	25		
차별에 대한 인식→사회적 관계망	63.400	26	19.892	Yes
사회적 관계망→사회문화적 적응	45.505	26	.000	No
차별에 대한 인식→사회문화적 적응	43.797	26	-.019	No

V. 결론 및 제언

본 연구의 결과를 정리하면 다음과 같다. 첫째, 종교유무에 따른 주요 변수의 차이검증 결과 모든 변수에서 유의미한 차이가 발견되었다. 종교유무에 따른 사회적 관계망의 차이의 경우 전체적 차이는 유의하지 않았으나 하위구성변인들 중 관계망의 범위는 종교를 가진 집단이 종교가 없는 집단보다 통계적으로 유의한 수준에서 높게 나타났다. 종교유무에 따른 사회문화적 적응의 차이는 통계적으로 그 차이가 유의하게 나타났는데, 종교생활을 하는 이주여성들이 종교생활을 하지 않는 이주여성들에 비해 사회문화적으로 높은 적응 수준을 보이고 있는 것으로 나타났다. 마지막으로 종교유무에 따른 차별에 대한 인식의 차이를 보면 종교가 있는 이주여성들의 차별에 대한 인식수준이 통계적으로 의미 있는 수준에서 낮은 것으로 보고되었다. 결론적으로 종교를 가진 이주여성의 경우 종교가 없는 이주여성들에 비해 사회관계망의 범위가 넓고, 차별에 대한 인식수준이 낮으며, 사회문화적으로도 적응수준이 높은 것으로 나타났다. 이러한 결과는 종교가 이주민에게 미치는 영향에 대한 선행연구들의 결과와 부합되는 것으로⁵³⁾ 종교가 이주여성들의 적응과 삶의 질 향상에 중요한 요인이 된다는 사실을 다시 한 번 보여주고 있다. 무엇보다도 민간차원의 중요한 사회적 자원으로서 그동안 한국교회와 각 종교단체들이 결혼이주여성들의 차별과 생활상의 어려움, 한국사회에의 적응을 위해 노력해온 다문화적 선교와 인권옹호, 사회복지 지원들의 효과를 부분적이지만 실증적으로 나타난 결과라는 점에서 중요한 의의가 있다. 한국교회의 다문화 선교는 한국정부의 동화주의적 다문화 정책의 영향으로 일방적 시혜위주의 프로그램을 진행해 왔고, 단일민족적 편견에 입각하여 이주민을 대하는 등 바람직한 다문화선교를 시행하지 못하고 있다는 비판이 기독교 학계를 중심으로 최근 제기⁵⁴⁾되고 있지만, 이러한 한계와 그동안의 시행착오에도 불구하고, 한국교회의 다문화 사역이 일정부분 결혼이주여성들의 실제적 차별경험 경감과 사회적 관계망의 확대, 그리고 사회문화적응에 긍정적 영향을 미쳤다는 추론이 가능하다.

둘째, 종교유무에 따른 다중집단 구조방정식 분석에 따르면, 종교를 가진 이주여성들의 경우 차별에 대한 인식이 높을수록 사회관계망이 약해지는 경향을 보이며, 종교가 없는 집단의 경우 사회관계망이 강할수록 사회문화적 적응이 높은 것으로 나타났다. 다시 말해 종교를 가진 이주여성들의 차별에 대한 인식은 종교가 없는 집단보다 낮으나 차별에 대한 인식이 사회관계망에 주는 부정적 효과는 종교가 없는 집단보다 매우 크게 나왔고, 그 효

과는 사회관계망의 약화라는 형태로 나타났다. 이러한 결론이 주는 시사점은 종교생활을 하지 않는 이주여성의 경우 높은 사회관계망의 형성과 지원을 통한 사회문화적 적응을 도모한다는 상식적인 결론을 내릴 수 있는 반면, 종교생활을 하는 이주여성의 경우 차별인식이 높아질 경우 사회관계망이 약화된다는 사실에 대한 규명이 필요하다. 이를 긍정적으로 해석하면, 종교와 이주를 연구하는 학자들이 주장하는 바와 같이 종교가 이주민의 피난처(refugee)가 되고, 이방인이지만 낯선 곳에서 자존감(respectability)을 확인하는 주요 자원의 역할을 하기 때문에⁵⁵⁾ 차별인식이 높은 이주여성들이 사회적 지지의 원천일수도 있지만 사회적 차별의 장이 될 수도 있는 사회적 관계망 대신 종교적 자원을 선택한다는 설명이 가능하다. 이런 경우 최근 농촌지역을 중심으로 형성되고 있는 다문화교회운동을 비롯한 다문화 이주민들의 주체적 참여가 강조되고, 실제적인 피난처와 자존감을 높일 수 있는 장으로서의 종교의 역할이 더욱 강조되어야 할 것이다. 지금까지 한국교회와 선교단체의 다문화사역은 인권과 복지 등 사회적 선교의 차원에 머물러 왔다. 다문화선교 교육 역시 다문화에 대한 개별적 문화교육이 아니라 다문화인에 대한 사회교육에 초점을 두고 있다.⁵⁶⁾ 이는 한국교회가 다문화 이주민에 대한 권익 옹호적 사회선교 활동을 통해 이들을 한국인으로 살게 하려고 노력해 왔다는 의미이다. 결혼이주여성과 다문화 가족을 위한 프로그램의 궁극적 목적은 그들의 자존감을 높이고 역량을 강화하여 우리사회의 구성원으로 동등한 삶을 살 수 있도록 돕는 데 있다. 이들이 이러한 삶을 살 수 있도록 한국교회와 선교단체의 다문화 사역에 대한 총체적인 반성과 패러다임의 근본적 재설정이 필요한 시점이다.

마지막으로 구조방정식 연구모형을 검증한 결과 가설 1, 2, 3 모두 채택되었다. 이는 한국에 거주하는 이주여성들의 차별에 대한 인식이 높을수록 사회적 관계망 형성에 부정적 영향을 미치며, 사회적 관계망이 약화될수록 사회문화적 적응은 낮아진다는 것이 검증되었음을 의미한다. 또한 차별에 대한 인식이 높을수록 사회문화적 적응에 직접적으로 부정적 영향을 미친다는 것 역시 검증되었다. 결론적으로 차별은 결혼이주여성의 사회문화적 적응에 직접적으로 부정적 영향을 미칠 뿐만 아니라, 사회관계망을 약화시킴으로서 결혼이주여성의 사회문화적 적응에 간접적으로도 부정적 영향을 미친다는 의미이다.

서론에서 지적한바와 같이 이주여성들의 한국사회에서 삶의 차별과 배제의 삶과 동일한 의미를 갖는다 해도 과언이 아니다. 빠른 동화를 통한 한국화라는 목표에 따라 결혼이주여성만이 아닌 다문화가족 자체가 소위 “취약계층화”되어 주변화 되고 있는 실정이다. 다문화가족은 기업의 사회공헌사업 대상이나 지역사회단체의 불우 이웃돕기 대상으로 부각되고 있으며, 취약계층 혹은 복지의존적 가족이라는 말과 동일시되는 상황이다.

우리 사회를 지탱하는 중요한 사회적 가치로 우리는 “공평”이라는 말을 많이 사용한다. 하지만 “공평”이라는 가치는 “평등”이 아닌 “공정한 불평등(fair inequality)”을 의미한다는 것을 우리는 알고 있다. 최근 들어 우리 사회에 급증하고 있는 다문화 혐오증과 반다문화 물결을 주도하는 세력들은 다문화가족에 대해 “공평”이라는 잣대를 사용할 것을 주장하고 있다. 우리사회가 용인할 수 있는 “공평”에는 두 가지 측면이 있다. 그 첫째는 사회에 공헌하고 기여한 만큼 사회로부터 공정한 보상을 보장받는 것이고, 그 둘째는 사회의 책임에 의해 발생한 문제와 집단에 대해, 혹은 사회적 취약계층에 대해 사회가 배려하고 지원해야 함의 당위성이다. 그동안 다문화가

53) 이에 대한 자세한 내용은 손신, “결혼이주여성의 사회문화적 적응과 종교의 역할: 다문화선교를 중심으로,” 『복음과선교』 제28집, 제4권, 2014, 191-234를 참조하라

54) 임희모, “한국의 다문화적 상황과 다중다문화선교리더십,” 『신학논단』 제81집, 2015, 268.

55) 김경주-오세일-김우선, “이주민에 대한 한국교회의 대응: 다문화교회의 형성사례연구,” 『종교연구』 제75집, 2호, 2015, 98.

56) 임희모, “한국의 다문화적 상황과 다중적 다문화선교사 리더십,” 『제 6차 한국복음주의선교신학회/한국신교신학회 공동학회 자료집』 2014년 8월, 19.

족은 사회적으로 문제 집단이 아님에도 불구하고, 국가적 필요에 의해 (국가적 지원을 정당화하기 위한 명분을 위해) 취약계층화 되었다. 이제는 다문화가족에 대한 공평의 기준이 문제 집단에 대한 선별적 지원이라는 부정적 방식이 아닌, 사회적 기여에 대해 정당한 보상을 제공하는 긍정적 방향으로 전환되어야 할 시점이다. 결혼이주여성과 다문화가족을 우리 사회의 동등한 구성원으로 인정하고 그들의 욕구에 근거한 정책을 설정하고 서비스를 제공함은 물론, 그들을 우리 사회에 기여할 수 있는 자원으로 성장, 발전시킬 수 있어야 함이다. 다행히 최근 들어 그동안의 일방적 동화정책에 일련의 변화가 일어나고 있는 것은 반가운 현상이다. 2013년 발표된 “제2차 외국인정책 기본계획”을 보면 개방, 통합, 인권, 안전, 협력을 주 정책목표로 표방하고 있다. 이러한 정책목표에 부응하여 2015년 이후 다문화가족지원센터와 건강가정지원센터의 통합이 진행되고 있으며, 다문화가족 대상 프로그램의 경우 기존에는 결혼이주여성이 대상이었다면, 이제는 다문화가족을 기본대상으로 설정하고 있다. 다문화여성을 가족의 한 사람이자, 지역사회의 구성원으로 인정하고, 우리사회에 기여할 수 있는 역량 있는 자원으로 그 잠재력을 개발시킬 수 있는 방향으로의 프로그램 설계와 집행이 부분적으로 시작되고 있다. 통합은 “이주민이 수용국의 가치를 존중하고 시민으로서의 책임과 의무를 이행하는 과정임과 동시에 선주민이 이주민을 수용하고 차이와 다양성을 존중하며 포용하는 상호적인 과정”⁵⁷⁾이다. 한국교회 역시 결혼이주여성과 이주민에게 필요할 것이라고 우리가 자의적으로 생각하는 것을 일방적으로 제공하고 지원하는 방식을 지양하고, 그들에게 무엇이 필요한지를 먼저, 그리고 직접 물어보는 것으로부터 다문화 사역의 방향을 다시 설정하는 함으로써, 결혼이주여성과 그들의 가족을 이 사회에 통합시키는 새로운 첫 걸음을 설정해야 할 것이다.

57) 최호림, “한국 다문화 사회의 진전과 동아시아의 이주: 현황과 쟁점” 2015, 49.

참고문헌

- 강진구. “한국사회 반다문화 담론 고찰: 인터넷공간을 중심으로” 『인문과학연구』 제32집 (2012): 5-34.
- 구분규. “다문화는 어떻게 이주민 가족을 비하하는 말이 되었나? ‘다문화가족’ 만들기와 이주민의 범주화” 『동북아문화연구』 제 42집 (2015): 5-34.
- 권구영·박근우. “국제결혼이주여성의 정신건강에 영향을 미치는 요인- 전라남도 거주 국제결혼 이주여성을 중심으로” 『사회연구』 (14, 2, 2007): 187-219.
- 김경주·오세일·김우선. “이주민에 대한 한국교회의 대응: 다문화교회의 형성사례연구” 『종교연구』 제75집 2호 (2015): 95-134.
- 김기홍. “한국다문화사회의 실현을 위한 이론적 연구: 에스니시티와 다문화의 통합을 중심으로” 『민주주의와 인권』 제12권 3호 (2012): 445-486.
- 김도진·박인아·윤구원. 『다문화복지론』 공동체, 2014.
- 김비환. “다문화 민주주의?: 몇 가지 예비적 고찰” 『다문화사회연구』 제4권 1호 (2012): 5-33.
- 김성혁·김용일·채의용. “결혼이주여성의 문화적응에 따른 여가활동이 여가만족에 미치는 영향에 관한 연구” 『관광학 연구』 (36, 6, 2012), 189-210.
- 김영란. “한국사회에서 이주여성의 삶과 사회문화적 적응관련 정책” 『아시아여성연구』 (45, 1, 2006), 143-187.
- 김영명. “한국의 다문화담론에 대한 비판적 고찰” 『한국정치외교사논총』 제35권 1호 (2015): 8-11.
- 김오난. “농촌지역 결혼이민여성의 정신건강에 관한 연구” 『한국가족복지학』 (12, 3, 2007): 47-73.
- 김한성·이유신. “결혼이주여성의 삶의 만족도: 지역사회특성과 차별경험을 중심으로” 『한국사회학』 제45집 제 2호 (2013): 177-209.
- 김현경. “이주 근로자에 대한 사회적 지지가 문화적응에 미치는 영향” 『산업경제연구』 (22, 1, 2009): 385~409.
- 김현미. “다문화사회로 이동하는 한국: 이슈와 쟁점” 한아세안 다문화워크숍 “한국다문화사회의 진전과 아세안의 기여” 발표문. 2013년 5월 16일.
- 김희주·권종희·최형숙. “양육미혼모들의 차별경험에 관한 질적사례연구” 『여성건강간호학회지』 (36, 2012): 121-155.
- 박순희. 『다문화가족 자녀의 적응유연성 연구』 동신대학교 대학원 박사학위논문. 2009.

박순희·조원탁. “결혼이주여성의 사회적 관계망 비교: 이주여성과 일반여성 비교를 중심으로” 『한국가족복지학』 (18, 2, 2013): 41-57.

박종대·박지혜. “한국다문화정책의 분석과 발전방안 연구” 『문화정책논총』 28권 1호 (2014): 36-65.

법무부. 『출입국·외국인정책 통계월보』 2016년 7월호.

손신. “결혼이주여성의 사회문화적 적응과 종교의 역할: 다문화선교를 중심으로” 『복음과선교』 제28집 제4권 (2014): 191-234.

신만섭. “정치권 관점에서 본 한국 다문화현상의 문제점” 『한국반다문화주의의 현황과 전망』 한국다문화연구사업단 2012년 전국학술대회 자료집. 2012.

심양섭. “한국사회 반다문화 담론의 쟁점과 실제 그리고 대응 여론조사 자료를 중심으로” 『한국정치외교사논총』 37집 2호 (2016): 137-170.

신효진. “사회관계망의 친밀도가 결혼이주여성의 임파워먼트에 미치는 영향: 사회지지 기능의 매개효과를 중심으로” 『한국가족복지학』 (19, 4, 2014): 731-755.

안상수 외. 『국민다문화수용성 조사 연구』 한국여성정책원. 2012.

엄한진. 『다문화사회론』 소화. 2011.

여성가족부. 『2012 전국 다문화가족 실태조사연구』 2013.

윤인진. “다문화소수자에 대한 국민인식의 지형과 변화” 『디아스포라연구』 10권 1호 (2016): 125-154.

윤인진. “한국적 다문화주의의 전개와 특성: 국가와 시민사회의 관계를 중심으로” 『한국사회학』 42집 2호 (2008): 72-103.

윤인진·송백석·김상돈·송주영·송영호. 『이주노동자의 한국경제 및 사회에 미친 영향과 한국인의 이주노동자에 대한 인식』 고려대학교 아시아인권포럼 자료집. 2009.

우종필. 『구조방정식모델 개념과 이해』 한나래출판사. 2012.

이민아. “이민 전·후의 연결망이 결혼이주여성들의 심리적 안녕감에 미치는 영향: 우울도와 삶의 만족도를 중심으로” 『보건과 사회과학』 27 (2010): 31-60.

이한서. “장애인 인식개선: 이슈와 쟁점.” 아세아연합신학대학교 2016년도 가을학기 신앙수련회 발표문. 2016년 9월 7일.

임형백. “한국과 서구의 다문화사회의 차이와 정책비교” 『다문화사회연구』 제2권 1호 (2009): 161-192.

임희모. “한국의 다문화적 상황과 다중다문화선교리더십” 『신학논단』 제81집 (2015): 267-299.

임희모. “한국의 다문화적 상황과 다중적 다문화선교사 리더십” 『제 6차 한국복음주의선교신학회/한국신교신학회 공동학회 자료집』 (2014년 8월): 13-29.

장혜경·김영란. 『“북한이탈주민 가족의 사회적응과 여성의 역할” 연구보고서』 한국여성개발원. 2000.

정현주. “다문화경계인으로서 이주여성들의 위치성에 대한 이론적 탐색: ‘경제지대’, 억압의 ‘교차성’, ‘변위’개념에 대한 검토 및 적용” 『대한지리학회지』 제50권 제3호 (2015): 289-303.

조동환. “한국정부의 다문화 정책과 민족말살” 『한국반다문화주의의 현황과 전망』 한국다문화연구사업단 2012년 전국학술대회 자료집. 2012.

조지영·서정민. “누가 다문화사회를 노래하는가?: 신자유주의적 통치술로써의 한국 다문화 담론과 그 효과” 『한국사회학』 제47집 제5호 (2013): 101-137.

최운선. “국제결혼이주여성의 사회문화적응에 관한 연구.” 『아시아여성연구』 제46권 1호 (2007): 141-148.

최호림. “한국 다문화 사회의 진전과 동아시아의 이주: 현황과 쟁점” 『동북아문화연구』 제42집 (2015): 35-56.

통계청. 『2015년 전국다문화가족 실태조사 요약본』 2016년 4월 22일 발행

한희정. “아주여성에 대한 혐오감정 연구: 다음사이트 ‘아고라’담론을 중심으로” 『한국언론정보학회』 통권 75호 (2016): 43-79.

홍정미. 『다문화가정 자녀의 학교생활 적응에 영향을 미치는 생태체계변인』 숙명여자대학교 대학원 박사학위논문. 2009.

Back, L. Keith, M., Khan, A., Shukra, K. & Solomos, J., “New Labour’s White Heart: Politics, Multiculturalism and the Return of Assimilation.” Political Quarterly vol. 73 no. 4 (October, 2002): 445-454.

Banting, K. & Kymlicka, W. “Is There Really a Backlash against Multiculturalism Policies? New Evidence from the Multiculturalism Policy Index.” The Stockholm University Linnaeus Center for Integration Studies Working Paper (2012, 4): 1-28.

Baron, R. M. & Kenny, D. “The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic Considerations.” Journal of Personality and Social Psychology 51 (1986): 1173-1182.

Bobo, Lawrence D. & Fox, Cybella. “Race, Racism, and Discrimination: Bringing Problems, Methods, and Theory in Social Psychological Research.” Social Psychology Quarterly 66 (2003): 319-332.

Brass, D. J. “A social Network perspective on human resource management.” Research in Personnel and Human Resource Management 13 (1995): 39-79.

Burt, R. S. “Range.” In R.S. Burt, and M. J. Miner(eds.). Applied Network Analysis: A Methodological Introduction 176-194 (Beverly Hills, CA:Sage, 1983).

Cohen, S. & Syme, S. L. “Issues in the Study and Application of Social Suppor.,” In S. Cohen & S. L.

Syme(eds.). Social Support & Health (Academia, 1985).

Fergusson, D. M. & Horwood, L. J. "Resilience of Childhood Adversity, Results of a 21-year Study." In S. Luthar(Ed.), Resilience and Vulnerability: Adaption in the Childhood Adversities 130-155, (NY: Cambridge University Press, 2003).

Kaplan, H. B., Robbins, C. & Martin, S. S. "Antecedents of Psychological Distress in Young Adults: Self-rejection, Deprivation of Social Support, and Life Events." Journal of Health and Social Behavior 1 (1983): 93-115.

Keaton, Trica. "National Identity Politics and African-Origin Muslim Girls in the Other France." Anthropology & Education Quarterly vol. 36 no. 4 (December 2005): 405-423.

Koopmans, R. P., Statham, M., Guigni, M. & Passy, F. Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005).

Legault, L., Flynn, R., Artz, S., Cole, S. & Ghazal, H. "Looking after Children: Implementation and Outcomes in Canada." Journal of Child and Youth Care Work. 19 (2004): 160-169.

Safi, Marni. "Immigrants' Life Satisfaction In Europe: between Assimilation and Discrimination." European Sociological Review vol. 26 no. 2 (2010): 159-176.

Zarling, C. L., Hirsch, B. J. & Landry, S. "Maternal Social Networks and Mother-infant Interactions in Full-term and Very Low Birth-weight Pre-term Infants." Child Development 5 (1988): 178-185.

결혼이주여성의 차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 영향: 사회적관계망의 매개효과와 종교의 조절효과를 중심으로-토론문

이병철(어울림이끌림 사회적협동조합 대표, 한국 열린 사이버대 특임교수)

1. 들어가며

한국사회의 다문화 담론은 이미 우리사회는 '다인종', '다문화 사회'로 빠르게 변화되고 있음을 시사하고 있으며 서방국가의 사회문제를 보면서 타산지석의 지혜를 모으고 있다.

2015년 출입국 외국인정책 통계연보에 의하면 2015년 말 기준 국내 체류외국인은 1,899,519명으로 2014년 대비 5.7%(101,901명) 증가하였고 최근 5년 간 매년 8.6%의 증가율을 보이고 있으며 전체 인구 대비 체류외국인 비율은 법무부 2016년 6월 30일 기준으로 국내 체류 외국인 수가 200만1천828명을 기록해 전체 인구의 3.9%를 차지했다고 27일 밝혔다(연합뉴스 7,27). 2011~2015년 체류외국인이 연평균 8%씩 증가한 것을 고려할 때 2021년 국내 체류외국인이 300만명을 넘어서 전체 인구의 5.82%가 될 것으로 예상했다. 이는 경제협력개발기구(OECD) 평균 5.7%를 웃도는 수치이고 이러한 추세가 지속된다면, 2050년에는 9.2%로 증가하여 이민 사회로 분류되는 외국인 10% 시대가 도래하게 될 전망이다(송중호, 2007: 91).

한국은 핵가족화가 진행되고 글로벌 시대를 맞이 하면서 다양한 가족의 형태를 맞이 했다. 한때는 '기러기 가족' 최근에는 '다문화 가족'이 그것이다. 다문화 가족은 이주자 관점에서 보면 외국인근로자, 결혼이민자, 북한이탈주민, 유학생, 입양자, 난민, 동포 및 불법체류외국인과 이들 가정의 자녀를 포함한 사람들을 의미한다.

현재 자국민의 3.9%(200만1천828명)에 해당하는 이주민과 함께 우리가 살고 있지만 민족 우월주의로 인한 타민족에 대한 배타성과 차별, 그리고 다양하게 발생하는 불만과 갈등, 특히 결혼 이민자의 한국 사회 적응 문제와 2세가 겪고 있는 문제는 다문화 사회의 문제로 여겨지고 있기도 하다.

그러나 다문화의미, 다문화의 다양성, 즉 "다문화는 즉 공존"이라는 의미를 공감 한다면 다문화 사회는 우리 사회에 고통을 주는 걸림돌이 아니라 우리 사회의 축복의 통로가 되는 열쇠로 인식 될 것이다.

2. 발제문에 대한 의견

발제자는 "결혼이주여성의 차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 영향: 사회적관계망의 매개효과와 종교의 조절효과를 중심으로"라는 발제 문으로 우리가 다문화 시대의 다양성과 불평등 해소를 위하여 무엇을 고민해야

할지를 안내하고 있다.

본 발제문 주요 내용은 결혼이주여성의 차별에 대한 인식, 사회관계망 그리고 사회문화적 적응 간의 직·간접적 관계를 알아보는데 있어서 종교의 조절효과를 검증하였으며 구조방정식 모형검증으로 ‘차별에 대한 인식이 높을수록 사회적 관계망 형성에 부정적 영향을 미치며, 사회적 관계망이 클수록 사회문화적 적응은 높아지고, 차별에 대한 인식이 높을수록 사회문화적 적응에 부정적 영향을 미친다.’ 라고 밝혔다. 기대되는 것은 차별을 어떻게 좀 더 심층 깊게 우리가 이해해야만 하는지를 당일 부연 설명을 통해 해결되리라 사료된다.

본 발제문은 다문화 이주민 중에서도 결혼이주여성들 역시 그들이 가진 다양성의 속성이 공존과 조화가 아닌 차별과 불평등의 기제로 작용하고, 사회적 약자(예를 들어, 무기력한 피해자 혹은 가정폭력의 희생자, 보호대상자 등)로 문제화되고 있는 현실에 주목하고 있다. 한국사회에서 다문화가정의 결혼이주여성으로 살아간다는 것이 그들에게는 차별과 불평등의 삶이 될 수 밖에 없는 현실에서, 그들이 경험하는 차별인식이 실제적으로 그들의 한국사회에서의 삶(사회문화적 적응)에 부정적 요인으로 작용하고 있는지를 검증 하려고 하였다. 또한, 중요한 것은 차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 부정적인 영향을 감소시킬 수 있는 주요 요인으로 사회관계망과 종교가 갖는 의미와 역할을 밝혔다.

차별인식이 사회문화적 적응에 미치는 영향에 대한 종교의 조절효과를 검증 하였다. 차별경험을 지닌 이주민들의 사회문화적 적응에 종교가 미칠 수 있는 긍정적 요인은 교회가 ‘다문화 사회의 다양성과 불평등 사회의 해소’를 위해 교회가 무엇을 준비해야 하는지를 제시 하였다. 즉 교회가 프로그램 설계를 위한 구체적이고, 실천적 차원에서의 개입 방안을 고민하게 하는 것은 그 역할에 있어서 매우 효과적인 대안이라 사료 된다. 특히 발제자의 마지막 논제는 토론자 역시 함께 고민하는 부분이기도 하다.

“한국교회 역시 결혼이주성과 이주민에게 필요할 것이라고 우리가 자의적으로 생각하는 것을 일방적으로 제공하고 지원하는 방식을 지양하고, 그들에게 무엇이 필요한지를 먼저, 그리고 직접 물어보는 것으로부터. -중략-. 요즘은 교회 예배환경은 청년부에 다문화 청소년은 거의 없다 해도 과언은 아니나 누군가의 권유 또는 강요에 의해 타종교를 갖고 있는 채 영유아와 함께 교회학교에 오는 결혼 이주여성 또는 대예배에 참석하는 결혼 이주여성을 종종 볼 수 있다. 배려해보면 그들에게 예배 환경이 그들에게는 얼마나 힘든지를 들여다보게 된다. 발제자의 고민을 이해하고 있다면 ‘나그네 된자’를 배려하는 교회 내 프로그램과 교회 밖 프로그램을 만들 수 있으리라 사료된다.

3. 제언

1) ‘come structure’에서 ‘go structure’로 전환해야 합니다.

구약성경을 보면 이방인을 구원하기 위해 지리적 사회적 또는 종교적 경계를 넘어 파송된 기록을 찾기는 어렵습니다. 이스라엘은 이방인에게 가지도 않았고, 그들을 친대하지도 않았습니다. 그러나 이방인이라 할지라도 이스라엘의 영역 안으로 들어오는 경우에는 배척하지도 않았습니다. 오히려 구약성경에서는 하나님이 하나님의 백성을 선택하시고, 부르시고, 모으시고, 의롭게 하시며 하나님께서 열방을 초대하시고 그들을 언약의 백성들과

함께 예배하도록 하셨다고 하셨습니다. 이런 구약성경의 선교형태를 ‘오는 구조’ (come structure) 또는 ‘구심적’ (centripetal) 모습을 하고 있다라고 하였습니다(김은식, 2009).

교회는 ‘come structure’ 형태로 선교를 해 왔으며, 이를 수행하기 위해서 교회내에 문화센터, 사랑부, 장애인 선교부, 북한선교위원회, 외국인 선교국 등을 만들었고, 많은 일들을 감당해 왔습니다만 한가지 아쉬운 것은 대부분 교회가 교회 울타리를 벗어나지 못하고 교회내부로 사람들을 이끌어 오는데만 주로 관심을 기울여 왔다는 것입니다.

결과적으로 교회는 지역에서 요구되는 구체적인 고민이 없이 사역이 진행되어 왔었고 이점은 교회가 지역교회로서 세워진 본래의 모습을 잃어버린 아쉬운 면이라고 할 수 있습니다. 이를 위하여 앞으로 교회의 사역 방향이 ‘come structure’에서 ‘go structure’ 로의 전환이 필요한 것 입니다.

이제는 그들이 우리교회로 올 것을 기다리고 기대하는 것이 아니라 우리가 더욱 적극적으로 세상에 나아가, 우리의 도움이 필요한 이들을 찾아가 그들을 섬겨서 불평등에 대한 사회적 고민을 함께 해야 할 것입니다.

2) ‘go structure’ 실천중의 하나는 다문화 네트워크 거버넌스 참여 입니다.

태산을 옮기려면 작은 돌맹이부터 옮겨야 한다는 속담이 있습니다. 지난 20여년간 이주와 관련된 한국의 위상은 극단적으로 변했습니다. 1980년도만 해도 다른 아시아 국가들과 다를 바 없는 적극적인 노동력 수출국가 이었습니다. 다문화정책의 발전과정은 산업연수생시기(1991~), 고용허가제와 산업연수제, 이주노동정책에서 이민정책(2006~) 으로, 시기별로 특징이 있었고, 국정관리 패러다임에도 변화가 있었습니다. 그 패러다임의 변화는 전통정책으로부터 신공공관리, 현재는 네트워크 거버넌스로 되었습니다. 네트워크 거버넌스는 정부역할이 축소 된채 공공서비스에 대해 어느 한 섹터가 독과점적 지위를 누릴 수 없도록 공유가치를 통한 관계유지를 기본으로 하고 있습니다.

단일민족의 관념이 뿌리 깊은 우리에게 다문화 현상은 매우 새롭고 이질적인 사회문제 임에 틀림 없습니다. 여전히 다문화 사회의 다양성과 불평등 해소에 대한 사회적인 합의가 존재하지 않은채 최근 들어 정부가 정책적 관심을 가지고 여러 지원 정책을 수행하고 있지만 사각지대, 중복과 비효율성 문제 등 다양한 문제는 해소 되지 않았으며, 특히 불평등에 관한 문제는 해소되지 않고 있습니다. 다문화 사회로 다가감에 따라 지금처럼 한국어 교육이나 한국문화 교육 등의 문화적 차원뿐만 아니라 제도적 차원에서의 대응도 적극적으로 모색할 필요가 있으며 제도적 차원에서의 대응을 위해서는 다양한 다문화 관련 행위자들의 공동체인 ‘다문화 거버넌스’ 체제에 적극 참여하여 역할을 감당하며 적극적인 참여를 해야 할 것입니다.

3) ‘go structure’를 위하여 “사회적 경제” 학습과 실천을 권합니다.

한국 사회는 짧은 시간동안 급격한 경제 발전을 이루었지만 반면에 사회적 불평등과 빈부격차, 환경파괴 등은 다양한 사회문제가 되고 있습니다. 2016년 현재 우리사회에는 저출산 고령화, 베이비붐 세대의 노후 불안, 소득 불평등, 하우스 푸어, 청년 실업, 비정규직 양산, 다문화 사회 문제 등 또 다른 형태의 시장경제로부터 발생한 사회문제가 대두되고 있습니다.

과거보다 경제는 성장했지만 국민 삶의 질은 향상되지 않았습니다. 이런 다양한 문제에 대한 해결책으로서 우리는 인간을 우선하는 사회적 경제를 지향하고 있으며 교회사역에 있어서 ‘come structure’에서 ‘go structure’로의 전환이 필요할 때 사용할 수 있는 유용한 도구로 간주 하고 있습니다.

사회적기업은 이윤보다는 사회적인 문제 해결을 우선으로 하는 기업으로, 소외계층의 경제 활동 참여 등 일자리 창출, 사회적 문제 해결을 고민하여 공공의 이익에 부합하는 사회적가치를 창출하는 착한 기업입니다.

사회적협동조합은 함께 소유하고 민주적으로 운영하는 것을 특징으로 하는 기업의 형태로 지역의 일자리 창출 및 공동체 회복, 지역경제 활성화에 이바지 하고 있으며 수익금의 최소 40%을 공익을 위해 사용하는 저성장시대의 새로운 대안 모델입니다.

마을기업은 지역의 필요와 문제를 누구보다 잘 아는 마을 주민이 주체가 됨으로 해서 지역의 문제 해결 및 마을 경제 체계의 자립, 그리고 사회의 가치를 실현하는 공공성까지 두루 만족시킬 수 있습니다.

자활기업은 2인 이상의 기초생활수급자 또는 저소득층이 상호 협력하여, 조합 또는 공동사업자의 형태로 탈빈곤을 위한 자활사업을 운영하는 기업의 형태로 취약계층의 일자리 창출과 사회서비스 제공에 중요한 역할을 합니다.

일예로써...

“2015년 기획재정부·사회적 기업 진흥원에서 우수사례 조합으로 선발된 ‘어울림이끌림 사회적 협동조합’의 경우는 인성교육과 평생교육 수익사업의 수익금으로 결혼이주여성과 경력단절 여성에게 일자리를 제공해주며 지역경제 활성화에 이바지 하고 있다. 특히 결혼이주여성에게는 다문화 이해교육에 강사로 참여케 하여 사회구성원으로 서 보람을 갖게 하고 있다. 나눔 부분에서는 지역상가 번영회와 연합하여 지역에 노인을 섬기는데 역할을 함께하고 있고 공교육기관과 구치소 군부대 및 장애인 기관에 교육기부 특히 지역에 미얀마 난민 정착을 위해 공기 관과 협력 하는 것을 보면 조합의 규모에 비해 많은 공헌을 하고 있다”

이렇듯 사회적 경제는 시장경제의 최고 가치인 이윤의 추구가 아닌 사람의 가치를 우위에 두는 경제활동으로, 서로 혜택을 입히자는 의미의 “호혜”를 바탕으로 사회에 속한 사람들이 연대를 통해 만들어가는 다양한 경제활동이고 ‘go structure’의 지속성 있는 중요한 도구일 것이다.

4) 불평등 인식개선을 위해 인권차원의 다문화이해 교육 및 홍보강화

국제화 속에 국제이주 현상은 전 세계가 함께 고민해야 할 보편적인 주제가 되었고, ‘다문화’라는 용어는 우리

사회에서 낯설지 않은 화두가 되었습니다. 이주자 인구는 나날이 증가하고 있으며 최근에는 미얀마 국가가 난민국으로 지정되어 다양성도 더욱 확대되고 있으며 전체적인 숫자가 또한 더욱 늘어날 추세입니다. 또한 이로 인하여 대한민국의 사회적·문화적인 환경은 급변하고 있고, 우리사회는 더 이상 단일민족, 단일 문화의 공간일 수 없게 되었습니다. 대한민국은 ‘국제인권장전’을 포함한 9대인권협약에서 7개의 협약에 가입된 훌륭한 인권국가입니다.

그러하기에 우리는 국제사회로부터 국제 기준을 준수 할 것을 요구 받고 있는 것입니다. 특히 국제사회는 대한민국에 체류하는 이주민의 인권문제에 주목하고 있으며, 순혈주의와 단일민족주의로 다문화에 대한 사회적 편견과 차별에 대해 지속 적인 우려를 표명하고 있습니다. 다문화 이해교육은 이주민 인권 증진의 최일선에서 직·간접적으로 간여하고 있는 행정 공무원, 출입국관리 공무원, 교사, 사회복지사, 기업의 고용주들에게 먼저 교육 되어져야 하는 것은 물론 다수의 시민과 아동들에게 까지 교육이 되어져야 할 것입니다.

불평등 이전에 인권을 생각 했을 때 인권은 지구촌 에서 인류 공동체가 실현해야 할 보편적인 규범 적 가치로 받아들여 질 수밖에 없습니다. 인권은 국가의 정책 뿐 만 아니라 가정과 시민사회의 일상, 국제관계를 규정하는 주된 규범으로 정착해가고 있습니다. 따라서 인권이라는 가치는 교양이 아니라 반드시 숙지하고 우선적으로 실천해야 하는 필수 과목인 것입니다.

국제사회의 인권 준칙들은 선주민과 이주민, 국민과 이주민, 주류 사회와 사회적 소수자, 강자와 약자 구분 없이 모든 개인의 권리에 있어서 법치주의에 입각한 차별 없는 평등과 자유를 천명하고 있습니다. 이러한 점에서 이주민의 인권을 ‘모든 개인’으 로 보장하는 문제는 인권의 지평과 국가 주권의 주체를 국민으로부터 인간으로 확장하는 과제와 직접 연결된다고 할 수 있습니다. 중요한 것은 인권의 지평에서 바라보는 개인은 곧 인류이며, 모든 개인은 인권 의 주체라는 것입니다. 따라서 다문화의 불평등은 단순한 결혼이주여성에 대한 문제라기보다는 이주자라는 차원에서 불평등 인식개선을 위해 인권차원의 다문화이해 교육이 지속적으로 이루어져야 할 것입니다.

불평등에 대응하는 기독교⁵⁸⁾ 다문화사회복지의 실천 - 상호문화주의를 바탕으로 한 공정한 환대

김성호(한국성서대학교 사회복지학과)

I. 들어가는 말 - 새로운 패러다임의 기독교 다문화사회복지의 실천이 필요하다.

이주(migration)는 그 사람의 생활 근거지를 떠나 다른 지역에서 장기간 또는 영구적으로 거주하기 위해 이동하는 과정이다. 세계적으로 2.3억이 넘는 인구가 자신의 출생국을 떠나 살고 있으며 이들의 삶에 대한 관심이 증대되고 있다. 다양한 이유로 새로운 환경에 도전하여 삶을 이어가고 있는 이들 중에는 성공적으로 새로운 환경에 정착하는 사람들도 있지만, 많은 경우 차별과 폭력 그리고 착취에 시달리며 힘든 이주생활을 이어가고 있다. 이와 같은 상황은 오늘날 대한민국도 다르지 않다. 하지만 현재의 다문화정책과 실천방식으로 한국 다문화사회에 만연한 불평등을 개선할 수 있을 지에 대한 질문에 필자의 답변은 부정적일 수밖에 없다. 급변하는 다문화사회에 대응할 장기적 안목의 정책적 대안이 부족하기 때문이다. 대한민국 정부가 표방해온 다문화주의 정책도 주로 다문화가정을 대상으로 하고 있으며, 그 수준도 단순히 차별을 극복하고, 다양한 문화를 수용하는 정도에 머물고 있어서 아직도 온정주의적이고 동화주의적인 한계를 벗어나지 못하고 있다. 또한 한국사회와 함께 성장하면서 사회의 어두운 부분을 위해서 묵묵히 사회복지를 주도했던 교회와 기독교사회복지 실천 현장도, 다문화 영역에 있어서는 나그네를 돌보는 소극적 환대의 수준에 머무르고 있는 현실이다. 자칫하다가는 현재 우리사회에 만연한 불평등을 고착화 시킬 수도 있다.

그렇다면 어떻게 평등하고 조화로운 다문화사회를 만들 수 있을까? 필자는 그 해답을 성경에서, 그리고 기독교 공동체가 보여준 '환대'의 정신에서 찾고자 한다. 성경에서는 나그네를 환대하라고 가르친다. 평등하고 조화로운 다문화사회의 이행은 이주민들을 도움이 필요한 나그네로 환대하는 것뿐만 아니라 우리사회의 동등한 구성원으로 맞이하고 그들의 자발적 참여가 있을 때에만 가능하다. 이를 위해 필자는 상호문화주의에 기반을 둔 환대의 기독교사회복지 실천을 제안한다. 차이보다는 상호이해를 바탕으로 개인 간의 상호교류를 강조하는 상호문화주의는 서구에서 다문화주의의 한계를 극복하기 위한 대안으로 등장했다. 현재 우리나라에서는 교육계를 중심으로 상호문화주의에 대한 논의가 활발하게 진행되고 있으나, 그 외의 영역에서는 이제 관심을 보이기 시작하는 수준이다.

58) 기독교(Christianity)는 크게 천주교(Roman Catholic), 개신교(Protestantism), 정교(Orthodox Church)를 포함하는 개념이지만 우리나라에서는 개신교를 일컫는 용어로 널리 쓰이고 있다. 본고에서도 기독교를 지칭할 때는 개신교를 의미한다.

본 연구는 다음의 세 가지 목표로 진행되었다. 첫째, 한국 교회와 기독교 사회복지계의 다문화사회에 대한 대응을 위해 상호문화주의를 소개하려고 한다. 둘째, 성서에 나타난 다문화 관련 사상을 환대의 관점에서 해석하고 다양한 다문화 이론에 적용하고 비교한다. 셋째, 상호문화주의적 관점에서 불평등에 대응하는 공정한 환대의 성서적 근거와 실천적 제안을 제시한다.

본 연구를 통해 새로운 패러다임의 다문화 기독교사회복지실천 방안을 모색하기 위한 실천적 성찰을 시도하고자 한다.

II. 우리나라의 다문화 현황

1. 외국인 및 이민자 현황

우리나라의 이주민 유입의 현황을 살펴보면, 1980년대 후반부터 본격적으로 이주민의 유입이 증가하여, 1998년 IMF 금융위기 시기를 제외하고 현재까지 해마다 꾸준히 증가하는 추세이다. 2016년 7월말을 기준으로 대한민구에 체류하는 외국인의 수는 2,034,878명으로 전 달에 비해 약 33,000(1.7%)명 증가했다.⁵⁹⁾ 이중 단기체류자 54만 5239명 (26.8%)을 제외한 3개월 이상 거주하고 있는 외국인 주민 (장기체류 외국인, 귀화자, 외국인주민 자녀)은 148만 9,639명에 이른다. 여기에 미등록 이주민 약 21만여 명⁶⁰⁾을 더하면 약 180만 명이 넘는 이르는 외국인이 국내에 거주하는 것이다. 이는 우리나라 인구를 약 5000만 명으로 보았을 때 약 3.6%에 해당한다. 국내 체류외국인을 체류목적별로 살펴보면, 방문취업자를 포함한 취업자격 체류외국인 625,129(32.9%), 재외동포 328,187명(17.3%), 결혼이민자 151,608명(8.0%), 영주 123,255명(6.5%)등이며 이외에도 유학생 약 10만여 명과 약 19,000명이 넘는 난민신청자(94년 이후 누적 통계)가 있다. 최근 5년간 외국인 인구는 매년 8.6%의 증가율을 보이고 있으며, 저출산·고령화 사회로 인한 노동인구 수요 증가, 국제결혼 증가로 인한 결혼이민자 증가, 외국국적동포 유입, 유학생 증가 등으로 국내 체류외국인 수는 지속적으로 증가할 것으로 예상된다.⁶¹⁾

<표1>외국인주민 현황조사(행정자치부, 2015.1.1.기준)

주민등록 인구	외국인주민 총계 (비율)	국적미취득				국적취득			외국 국적 동포	외국인 자녀	
		소계	외국인 근로자	결혼 이민자	외국인 유학생	기타 외국인	소계	혼인 귀화			기타 귀화
51,327,916	1,741,919 (3.4%)	1,089,748	608,116	147,382	84,329	249,921	158,064	92,316	65,748	286,414	207,693

1) 다문화가정 현황

우리나라의 국제화와 농·어촌 지역 남성의 국제결혼 수요로 인한 결혼이민자 증가율은 2002년 37.8%에 달했으나 최근 들어 줄고 있다. 이는 2007년 재외동포를 위해 도입한 방문취업제와 정부가 국제결혼과 관련된 부

59) 출입국·외국인정책 통계월보. 법무부 (2016.07)

60) 체류 외국인 및 이민자 통계. 한국노동연구원. (2016. 03)

61) 체류외국인 현황. 국가지표체계. (2016. 07) <http://www.index.go.kr/potal/main/>

정적 이미지와 불법사례를 줄이기 위한 노력에 기인한다. 그럼에도 불구하고 우리나라의 전체 외국인 주민 중 결혼이주자는 지속적으로 증가하고 있다. 다문화가족은 2016년 기준 82만 명 내외이며, 매년 지속적으로 증가하여 2020년 100만 명에 이를 것으로 예상된다.⁶²⁾

‘2015년 전국다문화가족실태조사’에 의하면, 2015년 기준, 전국의 다문화 가족 수는 278,036 가구이며 이는 2012년에 비해 4.3% 증가한 수치이다. 이들의 월평균 가구 소득은 200~300만원 미만인 30.4%, 100~200만원 미만인 23.8% 으로 우리나라 월평균소득에 미치지 못한다. 결혼 이민자들이 사회적으로 차별을 경험한 경우는 2012년 (41.3%)에 비해 소폭 감소한 40.7%를 나타냈으나, 도움이 필요할 때 의논 상대가 없다고 답한 비율은 2012년 21.7%에서 2015년 29.7%로 크게 늘었다. 특히 사회적 관계 맺음이 부족한 것으로 나타났으며, 결혼 이민자들이 한국 생활에서 주로 겪는 어려움은 언어문제 (34.0%), 외로움 (33.6%), 경제적 어려움 (33.3), 그리고 자녀 교육과 양육 문제 (23.2%) 순이었다. 만 9세~24세 다문화 가정 자녀의 수는 빠르게 증가하고 있으나 그들의 상급학교 취학률과 학업성취율은 크게 떨어진다.⁶³⁾

2) 이주노동자 현황

1980년대 후반 이후 세계화의 영향과 한국의 급속한 경제 발전에 따른 노동력 부족 현상을 해결하는 방안으로 저임금의 외국인 노동자 유입이 급증했다. 이러한 상황 속에 정부는 1993년 ‘외국인 산업연수생’ 제도를 통해 국내의 인력난과 고임금 문제를 해결하려 했다. 이후 오늘날에 이르기까지 이주노동자의 수는 꾸준히 증가하고 있으며⁶⁴⁾ 우리나라 경제의 중요한 축을 담당해 오고 있다. 하지만 한국에서 이주 노동자들은 아직도 노동환경 속에서 노동자의 권리를 인정받지 못한 채 차별과 편견, 저임금, 임금체불, 부당 해고, 폭행, 열악한 주거 환경, 산업재해, 질병 등의 어려움을 겪고 있다. 우리나라 정부의 다문화 정책이 다문화가족을 중심으로 지나치게 편중되어 있고, 이주노동자들은 잠시 일하다가 떠날 사람으로 규정하고 있어서 대부분 복지제도에서 제외되거나, 법으로 보장된 복지혜택의 사각지대에 놓여 있다.

III. 다문화주의 이론

1. 차별배제 모델, 동화주의 모델, 다문화주의 모델

다문화관련 이론이나 유형 모델 중 가장 널리 연구되고 적용되는 유형분류는 차별적 배제모델(differential exclusion model), 동화모델(assimilation model), 다문화모델(multicultural model)으로 구분되는 방식인데 이는 캐슬과 밀러(Castles & Miller)⁶⁵⁾가 서구의 국가들이 다른 문화를 수용하는 방식 및 이주민에게 자국시민의 권리

를 부여하는 방식에 따라 다문화 사회통합 유형을 분류한 것이다. 대부분의 국가에서는 세 가지 다문화정책 모형 중 하나를 중심으로 하고 다른 유형들을 부분적으로 병행하고 있으며, 그 나라의 상황에 따라 각기 유형을 다르게 적용하기도 한다.⁶⁶⁾

1) 차별배제 모델

차별배제모델은 국가내의 소수집단의 문화를 국가의 단일성을 위협할 수 있는 요인으로 인식하여 소수문화와 분리 혹은 배제를 시도하는 유형이다. 따라서 국가는 궁극적으로 이민을 제한하고 규제하기 위해 이주민을 차등적으로 대우하고, 사회가 원하지 않는 외국인의 정주 가능성을 차단하는 정책을 취한다.⁶⁷⁾ 대표적인 차별배제모형의 사례로는 독일의 ‘손님노동자제도(guest worker system)’를 들 수 있다. 이는 독일에서 전후 재건과 라인강의 기적이라고 불렸던 경제발전의 과정에서 모자라는 노동인력을 보충하기 위해 이주노동자들을 받아들이면서 도입한 것이다. 이 손님노동자제도는 그 명칭에서도 알 수 있듯이 일정기간 동안에만 필요로 하는 특정 직업군에서의 노동력을 충원하려는 목적에 의한 것으로, 이주노동자들의 영구정착을 원천적으로 차단하고 한시적으로만 외국인을 받아들이는 배타적 이민정책유형이다.⁶⁸⁾ 독일, 일본, 한국 등 단일 민족을 강조해온 나라들이나 미국, 프랑스, 캐나다 등 동화모형이나 다문화모형을 채택한 나라에서도 특정 유형의 이민자 집단에 적용하는 모델이다. 우리나라의 외국인 고용허가제도와 산업연수제도가 이러한 유형에 속한다.⁶⁹⁾ 차별배제모델은 확대되는 세계화속에서 이주민의 유입을 막기 어렵다는 현실적 문제와 소수민족의 문화를 경시하며 이주민의 인권이나 평등권의 침해하는 문제가 발생한다는 점에서 비판을 받고 있다.⁷⁰⁾

2) 동화주의 모델

문화적 동질화를 추구는 동화주의 모델은 이주민에게 주류문화를 적극적으로 수용하고 자국의 언어를 사용하며 주류사회에 완전히 동화되기를 강조한다. 이 과정에서 이주민은 자신의 모국어와 문화, 그리고 민족적 정체성을 포기하도록 강요받는다.⁷¹⁾ 동화주의 모델의 대표적인 사례로는 이주민들이 프랑스 문화를 수용하고 프랑스어를 사용하면 공화국의 시민으로 받아들이는 공화주의 모형⁷²⁾과 미국이 다양한 소수민족들을 하나의 국민으로 통합하기 위해 표방해온 용광로 또는 멜팅팟 (melting pot) 모형⁷³⁾을 들 수 있다. 또한 프랑스가 전통적으로 비교적 동질적인 문화를 유지해 왔고, 중앙집권적 정치·행정 제도를 채택하고 있으며, 국민적 기질에서도 유사한 점이 많아 우리나라의 동화주의적 다문화정책과 비교하기에 적합한 면이 있다.⁷⁴⁾ 하지만 과거 민족국가들이

62) 2015년 다문화가족 관련 연도별 통계, 여성가족부

63) 2015년 전국다문화가족실태조사, 여성가족부

64) <표1>에서도 알 수 있듯이 우리나라에 체류하는 외국인의 다수는 이주노동자이고 그중 90% 이상이 단순기능 인력이다.

65) Castles, S. & Miller, M. J. The Age of Migration (3rd ed.). (New York: Guilford Press, 2003), 54~56.

66) 김미나, “다문화사회의 진행 단계와 정책의 관점: 주요국과 한국의 다문화정책 비교연구” 『행정논총』 제47권 4호 (2009), 199~200쪽.

67) Castles & Miller, 같은 책, 54~56.

68) 금혜성·임지혜, “독일·영국·한국의 다문화사회로의 이행과정 국제비교: 외국인의 정치참여를 위한 제도와 정책적 배경을 중심으로” 『다문화사회연구』, 제3권 2호 (2010), 37~39쪽.

69) 설동훈, “선진외국의 다인종·다문화정책 사례”, 『지방의 국제화』 제114호 (2006), 33~39쪽.

70) 임동진, “다문화정책 실태분석 및 개선방안연구.” 한국행정연구원, 2011, 26~33쪽.

71) Castles & Miller, 같은 책, 54~56.

72) 한승준, “프랑스 동화주의 다문화정책의 위기와 재편에 관한 연구.” 『한국행정학보』 제42권 제3호, (2008 가을), 463~465쪽.

73) 김호연, 미국의 동화주의적 이민자정책과 다문화주의, 『인문과학연구』 28호 (2011.03), 251~256쪽

74) 한승준, 같은 글, 463~465쪽.

식민 통치의 이념으로 삼기도 했던 동화주의는 문화적 다양성을 경시하는 측면이 있으며, 현실적으로는 다른 문화적 배경을 지닌 이주민들이 이주국의 주류문화에 완전히 동화되기 어렵다는 비판을 받고 있다.⁷⁵⁾

3) 다문화주의 모델

차별배제모델과 동화주의모델에 대한 비판과 반성으로 부터 등장한 다문화주의 모델은 주류사회가 기계이 소수문화의 가치를 주류문화와 동등하게 인정하여, 다양한 문화 간의 차이를 수용하고, 더 나아가 그들의 문화를 보존할 수 있도록 보호하고 지원한다. 이를 통해 다양한 문화를 가진 집단이 공존함으로써 문화적 충돌과 갈등을 최소화하고 사회통합을 이루고자한다.⁷⁶⁾ 다문화주의에 대한 소개와 본격적인 논의는 1970년대에 캐나다와 호주에서 시작하여 유럽 국가들로 확산되었다.⁷⁷⁾ 좀 더 정확히 소개하자면 지금은 일반화되어 사용되는 다문화주의라는 용어의 기원은 1971년 캐나다 수상 피에르 트뤼도⁷⁸⁾가 다문화주의는 기존의 동화정책을 철폐하고 세계최초로 다문화주의를 국가정책으로 채택한 시기로 거슬러 올라간다.⁷⁹⁾ 다문화주의는 한 사회의 주류집단이 다양한 소수집단의 문화를 동등하게 인정하는 것으로 이해되기도 하고, 다양한 선진국 이민자 집단이 가진 고유한 문화를 지칭하기도 한다.⁸⁰⁾ 다문화주의는 멜팅팟 이론에 대한 비판과 반성을 기반으로 미국에서는 샐러드볼 이론(Theory of salad bowl)으로 캐나다에서는 모자이크 이론(Theory of Mosaic)으로 대체되어 다문화사회를 설명하기도 한다. 하지만 샐러드 볼이 특정한 나라의 드레싱으로 버무러지거나 특정한 나라의 주류문화가 모자이크의 밑그림으로 설정하고 있다는 문제가 있다.⁸¹⁾ 이외에도 다문화주의에 대한 비판으로, 다문화주의는 다양한 문화의 상대성을 존중하고 문화 간 차이를 공간적 차이로 구분 짓는 경향이 있다. 이러한 특징은 다양한 집단의 하위문화 간 차이와 특수성을 지나치게 강조함으로써 모든 문화에 내재한 보편성을 간과하는 오류를 범할 수 있다. 또한 집단의 정체성이 개개인의 독특한 정체성보다 우선시되기 때문에 개인은 그가 속한 집단의 일부로 간주하여 개인의 자율성을 부정한다. 이러한 이유로 다문화주의 정책은 소수민족의 정체성을 약화시키거나 개개인의 특성이 집단의 특성에 가려지게 될 우려가 있으며 지나친 다양성 존중은 사회통합에 오히려 부정적일 수 있다는 비판을 받고 있다.

75) 임동진, 같은 글, 33쪽.

76) Castles & Miller, 같은 책, 54~56.

77) 서종남, "지역사회 통합을 위한 다문화교육의 역할과 과제." 『교육문화연구』 제15권 2호 (2009), 75~78쪽

78) 1971년 다문화주의를 선언한 현대 캐나다 건국의 아버지라고 불리는 피에르 트뤼도는 2015년 취임한 쥐스탱 트뤼도 수상의 아버지이다. 당시 그는 "캐나다에는 두 개의 공식 언어는 있어도 공식문화는 없다"라는 말을 남겼다. 이에 영향을 받은 그의 아들 쥐스탱 트뤼도는 캐나다 사상 최초로 남녀 15명씩 동수 내각을 구성했다. 그 이유를 묻는 질문에 "지금도 2015년이니까"라고 대답해 화제가 됐다. 김한별, '전 세계 달군 '트뤼도 열풍', 꽃미남 총리의 매력과 저력' 삼성언론재단. <http://www.ssmidianet.org>. 중앙일보 '글로벌 영웅 시리즈 <57> 쥐스탱 트뤼도 캐나다 총리' <http://news.joins.com/article/19931110>

79) 장진숙, 다문화주의와 국민국가 통합정책 비교고찰 - 캐나다와 일본사례를 중심으로 -, 『공법학연구』 제11권 제3호, (2010, 08), 97~102쪽

80) 김호연, 같은 글, 257~262쪽.

81) 서종남, 앞의 글, 77~78. 필자는 한국의 다문화정책의 특성을 한국적 상황에 맞게 비법적으로 묘사하거나 설명하는 시도에 일부 동의한다. 하지만 문제는 그 비법법에 매운 고추장이 너무 많이 들어갔다는 점에서 한국의 다문화주의는 동화주의적 성격을 띠고 있다고 본다.

2. 다문화주의를 넘어 상호문화주의로

다문화주의는 유럽과 북미지역에서 1990년대 후반에 들면서 경기침체와 실업증가, 복지축소 등의 영향과 더불어 크고 작은 문화충돌을 경험함에 따라 여러 가지 한계에 부딪치고 비판에 직면한다. 그래서 이에 대한 대안으로 상호문화주의(interculturalism)가 부상한다.

다문화주의가 다양한 문화 간의 정적인 '공존'을 강조했다면 상호문화주의는 다양한 문화 간의 '상호교류'를 중요시했으며 다문화 사회통합을 위한 가장 성숙한 정책으로 평가받고 있다.⁸²⁾ 상호문화주의는 효과적으로 사회에 존재하는 여러 문화에 대한 단순한 수동적인 수용을 넘어 문화 간의 대화와 상호 작용을 촉진한다. 다문화주의가 한 사회 안에서 자국의 주류문화와 소수민족(이주민)의 문화와의 조화로운 공존 혹은 이상적인 공존을 의미하는 '존재론'적인 측면이 있다면, 상호문화주의는 상호지식, 상호이해, 상호소통을 중요시하는 '해석학적' 혹은 '인식론적' 접근을 강조한다.⁸³⁾ 이와 관련해 압달라-프렛세이(Abdallah-Preteceille)는 문화는 더 이상 독립적인 개체들로 이해되어서는 안 되고 사회적, 정치적, 그리고 의사소통에 근거한 실체로서 주변맥락에 의해 이해되어야 한다고 역설한다.⁸⁴⁾ 즉 중요한 것은 집단적 정체성이 아닌 개인적 수준의 정체성을 서로 이해해야 하는 것이다.

짐멜은 이방인(stranger)을 "오늘 도착해서 내일 떠나는 방랑자(wanderer)가 아니라 오늘 도착해서 내일 머무는 자"로 정의했다.⁸⁵⁾ 이방인은 새로운 공간에서 단순히 머무는 것이 아니라 그 사회에 새로운 가치를 생산하며, 문화적 융합을 가능케 하고, 새로운 초국적 사회공간을 만드는 존재이다. 이처럼 새로운 초국적 사회공간은 이주민의 문화와 원주민의 문화가 중첩되어 새로운 가치를 창조하는 상호문화적 공간인 것이다.⁸⁶⁾

상호문화주의가 다문화주의의 대안으로 등장했지만 다문화주의 동떨어진 개념은 아니다. 오히려 오늘날 다문화주의의 상당 부분의 긍정적인 개념을 포괄하고 재강조하며 그 이상의 가치를 지향한다.⁸⁷⁾ 즉 이주민이나 소수민족을 차별하지 않고 그들의 문화를 동등하게 인정하고 다양한 문화의 공존을 위해 노력하는 부분은 다문화주의를 계승한 부분이다. 그렇지만, 상호문화주의는 기존의 다문화주의가 서로 다른 문화들을 집단적 차원에서 이해하고 문화적 차이를 강조했던 것을 넘어서서 개개인들의 상호작용을 통해 서로를 이해하고 나누며 이를 통해 더 조화롭게 통합될 수 있는 공통점을 발견하는 것을 지향한다.⁸⁸⁾

82) 오정은, "유럽의 상호문화정책연구: 상호문화도시 프로그램의 중심으로." 『다문화와 평화』(2012), 제6권 1호, 43쪽.

83) Clara Saramento, "Interculturalism, multiculturalism, and intercultural studies: Questioning definitions and repositioning strategies." 『Intercultural Pragmatics』 11(4), (2014), pp.606.

84) Martine Abdallah-Preteceille, "Interculturalism as a paradigm for thinking about diversity." 『Intercultural Education』 17(5), (2006), pp.475~477. 어떤 문화를 이해한다거나 문화적 역량을 키우기 위한 훈련을 받을 때, 그 이해의 깊이나 수준은 단지 특정 문화에 대한 부분적이고 기술적인 지식에 만족하는 피상적 수준에 머무는 것이 아니라, 문화를 하나의 가공품으로 이해하게 되어 대상을 단편적이고 제한적이며 고정적인, 심지어는 편견을 갖고 대하게 된다는 것이다. 그 결과 대상을 '안토니오'나 '모하메드' 같은 그의 이름을 부르는 것이 아니라 '아랍인'이라는 집단적 특성 안에서 대하게 된다. 따라서 상호문화주의적 접근은 특정 개인을 대할 때 그(녀)가 속한 집단문화의 범주 안에서 보는 것이 아니라 그(녀)의 이름을 부르고 그 사람을 하나의 특별한 대상으로 대해야 한다는 것이다.

85) 설George Simmel. "The Stranger." From Kurt Wolff(Trans.). The Sociology of George Simmel. (Bew York: Free Press, 1950), pp.402.

86) 김태원, 다문화사회 통합을 위한 패러다임으로서의 유럽 상호문화주의에 대한 이론적 탐색. 유럽사회문화 제9호, (2010), 199~203쪽.

87) Martyn Barrett, Interculturalism and Multiculturalism: Similarities and Differences (Council of Europe Publishing, 2013) 15.

88) Ave, F. Europe's future: make yourselves at home, The Guardian, (2007. 06. 05). <https://www.theguardian.com/commentisfree/2007/jun/05/europesfuturemakeyourselvesathome>

〈표 2〉 이민자정책 유형비교. (최병두⁸⁹⁾의 표를 재구성 함)

	무정책	초청노동자 정책	동화주의정책	다문화 정책	상호문화정책
소수민족에 대한 정책	이주민 무시	제한된 이슈에 비공식적 협력	이주민 불인정	역량강화 주체로 지원	통합주체로 지원
교육 정책	이주민 자녀의 임시적 인정	이주민 자녀 학교등록	국가언어, 역사, 문화 강조, 보충수업 무시	다원적 학교지원, 모계언어, 종교, 문화교육	국어와 모계언어/ 문화 교육/ 상호문화 함양, 탈분화
시민권과 거버넌스	권리/인정 없음	권리/인정 없음	자연적 동화 추진, 자문 및 구조 없음	지역사회 리더십, 인종기반적 자문과 자원 지원	문화간 리더십, 협력, 자문 장려, 혼종성 함양

상호문화주의는 유럽과 캐나다에서 시작되고 논의되고 발전되어 왔다. 하지만 최근 유럽 각국과 미국에서 들려오는 테러와 난민문제, 인종갈등, 종교 갈등을 볼 때 상호문화주의의 향후 전개방향은 불투명하기만 하다. 또한 상호문화주의를 적용하여 비교적 성공적인 다문화사회를 꾸려가는 캐나다의 경우는 그 출발점이 백인 주류 사회와 유색인 소수 민족 간의 상호호혜관계라기 보다는 다수의 영국계 캐나다인과 비교적 소수의 프랑스계 캐나다인의 관계 속에서 기인했다는 점은 우리나라에 상호문화주의를 바로 적용하기에는 적지 않은 문제점이 있기도 하다.

그럼에도 불구하고 상호문화주의적 접근이 중요한 이유는 우리나라의 다문화사회로의 이행이 다른 나라에 비해 상대적으로 짧은 기간에 급격히 빠른 속도로 진행되고 있으며, 그 과정 속에서 다양한 다문화주의 관련 이론, 모델, 정책들이 동시대에 중첩되는 독특한 사회임에도 불구하고 건강한 다문화사회를 만들어 가기 위한 충분한 논의와 사회적 합의에 의한 정책적 노력이 부족하기 때문이다. 더욱이 다문화가정을 위주로 한 시혜적 성격의 국가주도의 다문화정책은 이주민의 이주방식과 체류 신분에 따라서도 불평등이 존재하게 되는 또 다른 문제를 낳고 있다. 따라서 서구 유럽과 북미의 선진국들이 다문화사회로의 이행 과정 속에서 고민하고, 적용했던 노력과 사례를 깊이 들여다보고 그들이 새로운 대안으로 제시한 상호문화주의의 장점을 우리나라 다문화상황에 맞도록 새롭게 정착하는 것이 시급하다.

IV. 한국 다문화사회의 평등과 불평등, 그리고 정의

다문화와 불평등을 논함에 있어 기본적으로 논의되어야 할 개념들은 자유, 평등, 정의, 인정, (재)분배, 인권, 차별, 시민권, 사회적 배제, 사회참여, 공동체 등이다. 본 장에서는 ‘인권과 사회권의 단계’, ‘이주민들의 사회참여

89) 최병두, “상호문화주의로의 전환과 상호문화도시 정책” 『현대사회와 문화』(2014), 제4권 1호, 93쪽.

정도’ 그리고 ‘인정과 재분배의 정치에 관한 수준’을 중심으로 우리나라 다문화사회의 불평등과 정의에 관해 논하고자 한다.

1. 이주민의 인권과 사회권 (시민의 권리)

흔히 ‘인권’이라는 단어를 떠올리면 언론, 표현, 사상, 신체, 양심의 자유 같은 ‘자유권’, 즉 국가로부터 간섭 받지 않고 자유롭게 행동할 수 있는 자유를 연상한다. 그러나 ‘세계인권선언’은 경제적, 사회적, 문화적 권리를 의미하는 ‘사회권’과, 사회구성원들 간의 협력과 연대를 보장하는 ‘연대권’을 포함한다. 세계인권선언의 시행을 위해 체결된 ‘경제적, 사회적 및 문화적 권리들에 대한 국제 조약’은 개인들이 자신의 생존을 위해 노동, 주택, 교육, 문화, 환경과 관련하여 국가나 사회에 청구할 수 있는 권리를 의미한다. 이는 모든 개인들이 자신의 삶을 위해 필요한 재화에 대한 ‘사회적 참여(분배)권’을 의미하기도 한다. 우리나라의 헌법도 제31조~36조에서 이 사회권을 포괄적으로 인정하고 있다.⁹⁰⁾

시민권(인권)은 그 사회에 존재하는 구성원(시민, 인간)이면 모두 다 누려야 할 보편적이고 무조건적인 권리이다. 하지만 그 권리를 획득하고 행사하려면 그 사회가 합의한 일정한 자격 조건을 갖추어야 하는데, 그 조건이 다수자나 주류집단의 기준을 중심으로 형성되어 왔기 때문에 소수자들은 그 권리로부터 배제되거나 차별을 받아왔다. 최근 들어 우리나라에서도 다양한 소수집단의 존재가 확인되고 그들의 시민권이나 인권에 대한 관심이 증가하고 있다. 이에 사회적 소수자를 시혜의 대상에서 권리의 주체로 대해야 한다는 주장과 노력이 이루어지고 있지만 현실 속에서 사회적 소수자들은 여전히 배제와 차별을 경험하고 있다.⁹¹⁾

개인의 인권에 대한 개념은 모든 사람에 대한 상호 존중에 대한 원칙에 근거해야 하며 사회권에 대한 인식은 그 사회가 ‘사회권’에 대해 어떠한 철학적 이해에 근거해서 정당성을 합의하느냐에 따라, 그리고 이에 대한 법률과 제도적 측면을 기준으로 평가해 볼 수 있을 것이다. 실제로 우리나라는 지난 수년간 유엔 인권이사회로부터 외국인 차별을 시정하라는 권고를 계속 받아오고 있다.⁹²⁾ 또한 이주민의 인권과 사회적 권리에 대한 우리나라의 현실은 오늘날 그들을 부르는 호칭에서 유추해 볼 수 있다. 문화적 다양성을 존중하지는 취지에서 사용되기 시작했던 ‘다문화’라는 단어 자체가 선주민(한국인)과 이주민(다문화인)을 구별하고, 한국문화와 외국문화(다문화)의 경계를 짓는데, 이러한 구분은 편견과 차별로 이어지고 있다.⁹³⁾ 그러나 이주민들에 대한 편견과 차별을 막

90) 장은주, “사회권의 이념과 정치.” 『사회와 철학』(2006), 제12호, 187~188쪽.

91) C김홍수영, “시민성을 기준으로 조명된 사회적 소수자의 권리-노숙인 사례를 중심으로.” 『경제와 사회』(2005), 180쪽.

92) 2015년 6월 30일 제네바에서 열린 UN인권이사회의 유엔 특별보고관이 2014년 방한해 조사한 내용을 바탕으로, 결혼이주인과 이주노동자 등 한국 내 외국인 차별을 바로잡으라고 한국 정부에 권고했다. 구체적인 권고 내용은 ‘결혼이주여성의 안정적 체류지원 보장, 다문화가족 정의에 이주노동자 가족, 중국 및 중앙아시아 동포가족, 탈북자 가족 포함, 이주노동자의 사업장 이동 자유 보장과 모든 이주노동자에 근로기준법 적용, 농업 이주노동자에 초과근로수당 지급, 선원 이주노동자 임금차별 철폐, 난민 인정절차 개선, 인종주의나 외국인 혐오적 미디어 방지 지침 마련, 인종차별을 범죄로 규정하고, 인터넷상의 혐오발언 방지를 위해 강력한 규제와 처벌할 것 등이다. Redian “유엔 특별보고관, 한국 인종차별 개선권고” (2015. 07.02), <http://www.redian.org/archive/90277>

93) ‘다문화가정’이란 용어는 2006년 참여정부의 다문화정책의 일환으로 ‘다문화가정 자녀교육지원 대책’을 발표하고 2008년 제정된 ‘다문화가족지원법’에서 “결혼이민자와 대한민국 국적 취득한 자로 이루어진 가족”으로 정의한 것처럼 법적으로 규정된 용어이다. 실제로 ‘다문화가정’이라는 용어가 출현한 배경은 2004년 ‘건강가정시민주연대의 산하단체인 하이패밀리가 혼혈인 인권차별 개선을 위한 기자회견에서 혼혈인을 다문화가족 2세로, 국제결혼가족을 다문화가족이라고 부르자고 제안한 것에 기인한다. 강한업. “한국 이민자 자녀와 관련된 용어 사용상의 문제점.” 『이중언어학』 제46호 (2011), 352~358쪽. 강한업 교수는 현재 우리나라에서 널리 사용되는 ‘다문화가정’과 ‘다문화교육’이라는 용어도 여러 가지 측면에서 부적절하다고 주장한다.

기 위해 새로 제안된 ‘다문화인’, ‘다문화 가정’, ‘다문화 자녀’라는 용어가 10여년이 지난 오늘에는 그들을 문화적으로 다른 사람들, 혹은 ‘소외계층’, ‘사회적 약자’, ‘복지의 대상’으로 인식하여 불우할 것이라는 고정관념을 가지고, 더 나아가서는 그들을 차별하고 비하하는 용어로 다시 쓰이고 있다.⁹⁴⁾ 한편, 이주노동자는 그 명칭에서도 알 수 있듯이 ‘이주’라는 단어에서 오는 이방인이라는 선입관과 편견, 그리고 ‘노동자’라는 단어에서 오는 계층적 편견과 차별의 가능성을 내재하고 있다.

이처럼 현재 한국사회에서 소수자로서 이주민의 시민권리는 낮은 수준에 있다.⁹⁵⁾ 한국사회에서 이주민의 인권과 평등한 권리보장은 이주민 자신의 정체성을 인정받는 동시에 우리사회의 동등한 구성원으로 인정받을 때에만 가능하다. 이제는 소극적 차원에서 다문화 수용이나 관용을 논하는 것이 아니라 인권과 시민권차원에서 다문화사회 담론을 이끌어야 한다. 이주민이 한 사회에서 사회적 성원권을 얻는데 ‘동화’나 ‘적응’을 조건으로 해서 는 안 된다.⁹⁶⁾ 이주민들이 한국사회에서 배제되고 차별받거나 동화를 강요받는 존재가 아닌 다문화시민으로서의 정체성 인정과 권리에 대한 보장이 필요한 것이다.

2. 사회적 배제와 사회적 참여

개인이 특정한 사회 속에서 생존하기 위해서는 그 공동체내에서 의미 있는 삶의 주요과정에 참여할 수 있어야 한다. 모든 인간은 자신이 속한 사회 안에서 특정한 거처를 마련하고, 그 공동체에서 귀속의 권리를 갖지 않으면 생존할 수도 없고, 인권을 갖는다는 것도 무의미하기 때문이다.⁹⁷⁾ 이처럼 이주민들의 인권과 정치, 경제, 사회, 문화적 권리 등 사회적 권리는 자연스럽게 그들이 속한 사회에 참여⁹⁸⁾하느냐 아니면 배제되느냐의 문제로 이어진다. 왜냐하면 이주민들에게 시민적 권리가 주어질 경우 그들의 공정한 사회참여 기회가 주어지지만, 그렇지 않을 경우에는 이주민들은 주류사회로부터 고립된 소수로서 정치, 경제, 사회적 삶으로부터 배제되는 결과를 낳기 때문이다. 사회적 배제는 단순히 특정 개인이 물질적 분배에서만 배제되는 것을 의미하는 것이 아니라 개인이나 특정 집단이 정치, 경제, 문화적 권리를 박탈당하고 자원접근에 제한을 받아 주류사회로부터 분리되는 역동적인 사회적 과정이다. 이 과정에는 노동, 복지, 사회복지서비스 등 다양한 영역에서의 배제가 중첩되거나 강화되어 더 깊

은 상실감과 소외감 등을 경험하게 된다.⁹⁹⁾

베리(John Berry)는 이주민들의 사회참여활동은 주류사회에서 고립되거나 주변화 되는 것을 예방하는 핵심적인 기제라고 했다. 이주민들이 사회참여를 활발히 추구하지 않으면 고립(isolation)되거나 주변화(marginalization)되게 되지만 자신들의 고유한 문화적 정체성을 유지한 가운데 사회참여가 활발하면 이들의 적응형태는 통합(integration) 된다고 보았다. 따라서 이민자들의 적응과 사회통합과정에서 가장 핵심적이고 중요한 요인은 문화적 다양성을 인정하는 것과 공정한 사회참여 기회를 촉진하는 것이다.¹⁰⁰⁾ 이 과정에서 이주민들의 사회참여를 일방적인 동화의 방향으로 설정하는 것은 적절하지 않다. 반대로 그들이 지니고 있는 출신국의 사회문화적 배경에 대한 존중, 그리고 이주자와 이주자의 문화를 수용함으로써 한국사회에도 일정한 변화가 수반되고, 더 나아가 모두에게 이익이 된다는 점에 대한 상호적 인식을 전제로 해야 한다.¹⁰¹⁾

이주민들의 사회참여는 거창하거나 요란하게 이루어지는 것이 아니라 실제의 삶속에서 이웃들과 함께 활동하며 유대관계를 실현할 때 시작된다. 그러므로 가족행사 참여를 비롯하여, 친구들과 어울리기, 복지관 프로그램 참여, 지역사회 행사참여, 직업 활동, 경제 활동, 종교 활동뿐만 아니라 사회봉사, 투표 등의 모든 활동이 사회참여의 예가 될 수 있다. 하지만 이주민들을 동화의 대상으로 보거나 다른 문화적 배경을 지닌 집단의 일원으로 범주화 하여 상호소통하지 못하다면 그들의 자발적인 사회참여를 기대하기 어렵다. 따라서 개인들 간의 상호이해와 상호교류를 바탕으로 한 상호호혜를 강조하는 상호문화주의적 접근이 이주민들과 선주민간의 의사소통을 촉진하고 보다 자연스럽게 만나서 공동체를 형성하는데 보다 바람직할 것이다.

3. 인정과 재분배의 정치

다문화주의를 논함에 있어서 중요한 정치철학적 논리의 근거를 제시한 테일러(C. Taylor)는 한 개인의 정체성은 타자로부터 가지 있다고 인정받는 과정을 통해 형성되는 것이라고 설명하며 한 사회의 주류문화가 소수문화의 가치와 차이를 동등하게 ‘인정(recognition)’하는 ‘인정의 정치(politics of recognition)’를 강조했다. 그의 주장에 의하면 조화로운 다문화사회는 주류사회가 소수문화를 동등한 가치로 인정하는 과정, 그리고 여러 문화집단들이 서로를 인정하고 존중하는 과정에서 이루어지는 것이다.¹⁰²⁾ 하지만 인정의 정치학은 인정하는 주체와 인정받는 주체 사이에 권력관계가 발생할 수 있다는 문제점이 있다. 타자를 인정하는 주체는 시혜자가 되고 인정을 받는 대상자는 수혜자가 되는 것이다. 이러한 권력관계는 집단과 집단 간에도 존재하고, 더 나아가 국가나 민

94) 구분규, “다문화는 어떻게 이주민 가족을 비하하는 말이 되었나? - ‘다문화 가족’ 만들기과 이주민의 범주화.” 『동북아문화연구』 제42집, (2015), 5~6쪽.

95) 장미경은 한국사회에 존재하는 다양한 소수집단의 시민권 획득의 수준을 ‘정체성 인정’의 수준과 ‘시민적 권리 확보’ 수준의 두 가지 하위 영역으로 구분했다. 예를 들면 장애인 집단은 한국사회에서 장애인으로서의 정체성과 정치적 권리보장을 어느 정도 인정받고 있다. 장미경의 분류를 한국 다문화사회에 적용해보면, 결혼이주여성과 다문화 가정은 어느 정도 정체성은 인정받고 있지만 사회, 정치적 측면의 권리보장은 미흡하다고 볼 수 있다. 그나마도 이들은 사회에서 ‘의미 있는 소수자’로 인정받고 있는데 비해 이주노동자나 난민들은 시민적 권리보장은 물론 정체성조차 제대로 인정받지 못하고 있으며, 우리 사회에서 존재하지 않는 것처럼 인식되고 있다. 장미경, “한국사회의 소수자와 시민권의 정치.” 『한국사회학』 제39집 6호 (2005), 171-179쪽.

96) 김현경, 『사람, 장소, 현대』(서울: 문학과지성사, 2016), 65쪽.

97) Arent (1951), The Origin of Totalitarianism, 29쪽. 재인용. 장은주, 같은 글, 198쪽.

98) 블룸라드 (Bloemraad)는 시민의 권리(사회권)을 법적지위 (legal status), 권리 (right), 정체성 (identity), 참여 (participation)으로 구분하고, 여기서의 참여는 경제활동의 참여, 사회활동의 참여, 그리고 정치적 참여의 형태를 지닌다고 설명한다. Irene Bloemraad, “Citizenship and Immigration: A current Review.” JIMI/RIMI, Vol 1. No. 1. (winter, 2000). 9-37.

99) 김경미, 신유리, 전정식, “장애인의 사회적 배제 경험에 관한 연구: 세대별 노동과 교육, 복지서비스를 중심으로.” (2013. 03) 『장애학 국제세미나 2012: 한국과 일본의 장애와 병을 둘러싼 논의』 생존학연구센터보고 189~190쪽.

100) Berry는 이주민의 문화적응 (acculturation) 방식에는 (1) 본래의 문화적 정체성을 유지하는 것과 (2) 이질적인 집단과의 관계를 유지하는 두 가지 차원이 존재한다고 설명하면서 (어느 사회에 존재하는 소수집단이 주류집단과의 관계유지에 더 긍정적인가, 혹은 자신들의 고유한 문화적 정체성을 유지하는데 더 적극적인가에 따라 문화적응 전략 (acculturation strategies)을 동화 (assimilation), 분리 (segregation), 통합 (integration), 소외 (marginalization)의 네 가지 유형으로 나누어 설명했다. John. W. Berry, Immigration, Acculturation, and Adaptation. Applied Psychology, (1997), 46(1), 7~11.

101) 황정미 외, “다민족 다문화사회의 이행을 위한 정책패러다임 구축 (Ⅲ). 이주민의 사회통합을 위한 참여현황과 증진방안.” 한국여성정책연구원 연구보고서 (2009). 44쪽

102) Taylor, Charles, Politics of Recognition, in Amy Gutmann(ed.), Multiculturalism, (Princeton: Princeton Univ. Press, 1994), 25~73.

죽 간의 관계에도 작동하여 다문화사회에서 주류문화가 소수문화를 인정함에 있어서 권력기제가 작동할 수 있는 것이다.¹⁰³⁾ 또한 인정의 문제를 문화나 가치 등의 추상적인 문제만으로 환원하게 되거나¹⁰⁴⁾ 인정의 정치만으로는 구조적 불평등이 해소될 수 없기 때문에 다문화사회의 갈등을 초래하게 된다.

테일러의 인정의 정치에 대한 비판은 크게 세 가지 차원에서 논의할 수 있다. 첫째, 자유주의적 다문화주의(liberal multiculturalism)적 관점의 킴리카(W. Kymlicka)는 ‘재분배의 정치(politics of redistribution)’라는 개념으로 다문화사회의 통합을 ‘인정’뿐만이 아닌 사회·경제적 문제, 즉 계급과 부, 그리고 소득의 ‘재분배’ 같은 현실적 문제로의 접근 강조하며, 재분배의 정치와 인정의 정치를 동시에 주장했다.¹⁰⁵⁾ 이와 비슷하게 프레이저(Nancy Fraser)도 인정은 재분배보다는 본질적인 문제이지만 인정과 재분배는 서로 연결되어 있다고 주장한다. 그리고 재분배 이슈는 인정투쟁과 함께 결합될 때 시너지 효과가 발휘된다고 보았다.¹⁰⁶⁾ 둘째, 평등주의적 자유주의(egalitarian liberalism)적 관점에서 브라이언 배리(Brian Barry)는 다문화주의가 개인성을 침해할 수 있다는 면에서 다문화주의에 대한 문제점을 제기한다.¹⁰⁷⁾ 셋째, 해일(Charles Hale)은 신자유주의적 정치·경제 정책에 근거한 다문화주의는 이주민의 정체성과 문화적 정체에만 머물러 있을 뿐 정치·경제적 영역에는 미치지 못함을 비판한다. 따라서 신자유주의적 다문화주의는 이주민에게 최소한의 문화적 권리(minimal package of cultural right)만을 인정할 뿐 이외의 모든 분야에서는 소외되어 있다고 지적하며 다문화주의의 위험성을 경고한다.¹⁰⁸⁾

한편 인정의 정치와 관련하여 호네트는 ‘인정투쟁’이라는 개념을 통해 ‘상호인정’을 강조한다. 상호인정은 개인의 사회적 삶의 형성과 재생산에 근본적인 기초이며, 그 상호인정은 다음의 세 가지 관계에서 발생한다, 인간 사회의 ‘원초적 관계’에서 상호인정이 작동됨으로써 자신에 대한 신뢰를 쌓고, ‘권리관계’에서는 평등한 존재로 상호인정 됨으로써 자기 존중감을 얻게 되며, ‘사회적 관계’에서는 개인의 성과나 업적이 상호 인정됨으로써 자신이 갖는 사회적 가치를 상호확인하게 된다는 것이다.¹⁰⁹⁾ 이와 같은 호네트의 ‘상호인정’은 본 연구가 강조하는 상호문화주의적 접근에 일치한다.

우리나라 정부가 10여 년 전부터 다문화사회를 표방하고 이를 위한 다양한 다문화정책을 추진하고 예산을 집행했음에도 불구하고, 이주민이 지역사회의 당당한 구성원으로 살지 못하고 아직도 심한 편견과 차별에 시달리고 있는 현실은 우리나라의 다문화정책의 심각한 한계를 보여주고 있는 것이다. 이주민을 공존의 대상이 아니라 동화의 대상으로 여기게 될 때 이주민은 타자로 규정되고, 우리 사회의 구성원과 분리되어 살아가는 존재가 될 수밖에 없기 때문이다. 이는 테일러가 강조한 ‘인정’의 수준에도 미치지 못하는 것이다. 이주민들이 한국사회에서 배제되고 차별받는 타자의 존재가 아닌, 자신의 주체성에 대한 자부심과 다문화시민으로서의 의식과 권리를

갖고, 자발적으로 사회에 참여할 수 있는 사회가 민주적이고 평등한 사회이다. 따라서 평등한 다문화사회는 이주민들이 얼마나 자발적으로 지역사회에 경제적, 문화적, 사회적 차원에서 참여할 수 있는가에 달려 있다고 할 수 있다. 이를 위해서는 이주민을 도움이 필요한 시혜의 대상으로 보고, 한국사회와 문화에 적응하도록 유도하는 동화주의적 접근 방식은 지양해야 한다. 더 나아가 그들의 문화를 존중하고 인정하지만, 소수의 문화로 타자화 시켜서 편견과 차별 같은 부정적인 인식을 갖는 다문화주의의 한계점도 극복해야 한다. 더 나아가 킴리카와 해일이 지적한 바와 같이, 단순히 다양한 문화를 존중하고 공존을 모색하는 수준을 넘어서, 소수자로서 그들의 권리와 사회, 경제, 정치, 문화적 재분배가 가능한 구조를 확립해야만 불평등의 해소가 가능할 것이다. 평등한 ‘권리관계’를 바탕으로 이주민 개인들이 문화적 정체성을 유지하고 그 장점을 살려 공동체의 통합과 상호호혜를 추구하는 상호문화주의적 접근과 이를 구체적으로 실현하기 위한 제도적, 법적 장치와 사회적 환경조성이 필요하다.

V. 성서에 나타난 이주민에 대한 이해

1. 이주민 종류와 개념

다문화사회의 불평등 해소를 위한 기독교사회복지를 논하기 위해 성서에서 말하는 이주민(외국인)에 대해 살펴볼 필요가 있다. 먼저 구약을 살펴보면, 본 연구의 대상이 되는 이주민 혹은 외국인에 해당하는 히브리어는 “게르(ger)”로 한국성서에서는 ‘나그네’, ‘객’, ‘우거하는 자’, ‘이방인’, ‘타국인’, 혹은 ‘외인’으로 다양하게 번역되어 있다. “게르”와 유사한 단어로 “토샤브(toshab)”가 있는데 이는 ‘거류자’, 혹은 ‘우거하는 자’로 번역되며, “게르”와 거의 비슷한 의미를 지닌다. 주로 나그네로 칭해졌던 “게르”는 이스라엘에 거주하는 낯선 사람들로서 현지 주민의 보호가 없으면 목숨을 부지할 수 없었던 ‘외지인’을 가르킨다. 이외에도 ‘외국인’이라는 의미의 “노크리(nokri)”라는 단어가 따로 있다.¹¹⁰⁾ 구약성서에서 외국인 혹은 이주민을 칭하는 단어로 ‘노크리’와 ‘게르’를 구분하는데 ‘노크리’는 이스라엘에 정착할 의향이 없이 일시적으로 머물게 된 외국인(이주민)을 의미하고 ‘게르’는 정치, 경제, 사회적 이유로 자기 고장을 떠나 다른 고장으로 이주해서 정착하게 된 사람들을 지칭하는 단어이다. 여기서 주목할 것은 유대인들이 ‘게르’에 대해서는 다양한 방식으로 보호하고 그들의 공동체 구성원으로 인정했던 것에 반해 ‘노크리’에게는 가장 부정적인 태도를 취했으며, 배려나 동정의 대상에서 제외했다는 것이다. 하지만 ‘게르’ 역시 이스라엘 백성에게 주어진 권리를 모두 누리지는 못했으며 과부나 고아와 더불어 사회 경제적으로 가장 취약한 계층에 속한 보호와 시혜의 대상이었다.¹¹¹⁾ 이처럼 ‘게르’, ‘노크리’, ‘토샤브’ 등으로 칭해졌던 구약시대의 ‘나그네’들의 지위나 그들을 대하는 이스라엘 사람들의 태도는 역사의 흐름 속에 시대마다 약간의 차이를 보이지만¹¹²⁾ ‘나그네(이방인)’들을 보호하고 그들에게 친절, 호의, 환대를 베푸는 것이 이스라엘의 일반적

103) 송재룡, “다문화주의와 인정의 정치학, 그리고 그 너머: 찰스테일러를 중심으로” 『사회 이론』 (2009), 92쪽.

104) 오승은, “찰스테일러의 인정의 정치” 『이민인종연구회』, 제5권 6호 (2012, 07), 5~10쪽.

105) 김성근, “다문화사회에서의 갈등문제 실태분석 및 효과적인 대응방안 연구” 한국행정연구원, 2009, 17~24쪽.

106) Nancy Fraser & Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?* London/New York: Verso, 2003. 김현경 같은 책에서 재인용, 214쪽.

107) 브라이언 배리(Brian Barry)는 다문화주의와 관련된 논의에서 자주 소개되는 J.W. Berry와는 다른 학자이다. 설한, “배리(B. Barry)의 다문화주의 비판과 평등주의적 자유주의.” 『OUGHTOPIA: the Journal of Social Paradigm Studies』, 제19권 2호, (2014), 34-35쪽. 정홍모, “다문화주의의 보편적 정치윤리논쟁.” 『문화와 정치』, 제1권 제1호, (2014.6), 35쪽

108) Charles R. Hale. “Does Multiculturalism Manace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala.” *Journal of Latin American Studies*, 34(3), (2002), pp.485.

109) 남찬섭, “공공성과 인정의 정치, 그리고 돌봄의 윤리.” 『한국사회』, 제13집 1호 (2012), 852쪽.

110) 왕대일, “나그네(게르)- 구약신학적 이해.” 『신학사상』, 113집 (2001), 102~106쪽. 정중호, “고대 이스라엘 사회의 게르에 관한 연구.” 『사회과학논총』, 제23권 1호, (2004), 512~523쪽.

111) 하경택, “구약성서의 관점에서 본 다문화 사회와 대응방안- 노크리와 게르에 대한 이해를 중심으로.” 『장신논단』, 제39집. (2010), 67~77쪽.

112) 한동구, “나그네에 대한 (구약) 성경적 연구.” 『사회과학연구』, 제2집, (1988), 296~299쪽

인 풍습이자, 성경에서 명하는 바였다.¹¹³⁾

신약성서에서 외국인(이주민)에 대한 개념은 사회적 차이를 고려하지 않은 채 손님 접대와 관련하거나 그리스도인들의 정체성과 관련하여 유연하게 사용되었다¹¹⁴⁾ 신약에서 비유대인(gentile)을 칭하는 종교적 의미 이외의 이주민은 나그네, 체류자, 거주자 등으로 지칭된다. 그 중 이방인을 지칭하는 단어는 ‘파로이코스’¹¹⁵⁾ 로, 주로 ‘게르’와 병행해서 쓰이는데, 이들은 이스라엘 땅에 오래 거주한 이방인을 의미한다. ‘파레피데모스’는 시민권 없이 이방에 거주하는 나그네를 칭한다.¹¹⁶⁾ 구약과 마찬가지로, 신약성경에서도 그리스도인들은 돌봄과 접대의 대상인 낯선 자들로 나그네를 대했다. 한편 사회적 소수자였던 초대 그리스도인들은 스스로를 나그네로 묘사하기도 했다.¹¹⁷⁾

2. 나그네에 대한 성서적 관점

이상 살펴본 구약과 신약에 나타난 “나그네”¹¹⁸⁾에 대한 관점은 네 가지 특징으로 요약 될 수 있다.¹¹⁹⁾

첫째, 나그네는 차별과 경계의 대상으로 여겨졌다. 구약시대의 유대인들은 나그네를 보호하고 친절을 베푸는 관습이 있었는가 하면, 한편으로는 타민족을 차별하고 자신들과는 다른 도덕적 기준을 적용하기도 했다. 예를 들면, 앞서 소개한 “노크리”는 이방인 보호법에서 제외되며 상당히 적대적인 대상이었다. 이방인을 섬기고 들어오는 타국인이나, 외국 상인, 이스라엘을 노리는 적대세력 등이 이에 해당된다.¹²⁰⁾ 신약에서도 이방인(gentile)¹²¹⁾은 선교의 대상이기도 했지만 우상을 숭배하는 비도덕적인 사람들로 여겨졌고 적대의 대상이 되기도 했다.

둘째, 나그네를 환대의 대상으로 여겨서 보호했다. 구약성서에서 나타난 각종 법률과 사회적 관습을 살펴보면 고대 유목민적 관습인 ‘환대와 보호수용법(the law of hospitality and asylum)’에서 유래한 것으로¹²²⁾ 김 나그네를 보호가 필요한 약자로 간주하여 보살폈다. 이러한 전통을 가진 유대인들은 가난한자와 이방인들을 배려하고 환대를 베풀었다(레19:9-10; 20:33-34; 신24 19-22; 렘22:3, 22:13)¹²³⁾ 신약성서에서는 나그네를 돌볼 것(딤후

전 3:2; 5:10; 딤후 1:8; 요삼 1:5)과 낯선 자를 이웃처럼 사랑할 것(눅 10:36; 요 9:8)을 강조했다.

셋째, 나그네에게 공정하게 대하고 억압하지 말 것을 규정했다. 나그네는 본토인이 아니기 때문에 법적권리가 없었지만 이스라엘에 거주하는 나그네(게르)는 상당한 법적 혜택을 받았고¹²⁴⁾ 그들을 억압하는 일이 법으로 금지되었다(출 22:21; 신 24:14-18). 이처럼 성경에서는 나그네들을 공정하게 대할 것을 강조하며 그들의 권리를 규정하고 있다.

넷째, 이스라엘 민족은 스스로를 나그네로 간주했으며(출19:34) 모세오경에 등장하는 대부분의 주인공들은 약속의 땅 밖에서 활동했다.¹²⁵⁾ 이는 야곱이 바로에게 “내 나그네 길의 세월이 백 삼십년이나이다. ... 우리 조상의 나그네 길의 연조에 미치지 못하나 ...”(창 47:9)라고 말한 부분에서도 잘 드러난다. 이러한 신학적 사상은 신약시대에도 발견된다. 예수와 신약시대의 그리스도인들은 스스로를 나그네에 비유하기도 했다(히 11:13). 실제로 예수의 삶은 출생과 유아기, 광야 시기, 갈릴리 사역 시기 등 모든 여정이 일정한 거주나 정착을 포기한 나그네였으며,¹²⁶⁾ 그의 제자들과 바울은 예수의 나그네 정신과 삶을 본받아 나그네 선교사의 삶을 실천했고, 더 나아가 초기 그리스도인들에 의해 확산되었다.¹²⁷⁾

VI. 환대의 신학

본 장에서는 성경에 나타난 “나그네”에 대한 태도를 ‘환대(hospitality)’의 개념을 중심으로 살펴보고 이를 오늘날 다문화사회에 적용하고자 한다.

1) 성경에 나타난 환대의 의미

일반적으로 환대는 집주인이 손님을 맞이하는 자세를 의미한다. 여기서 환대는 머물 곳과 먹을 것이 없는 손님에 대한 집주인의 책임을 가르킨다.¹²⁸⁾ 신약성경에 나타난 환대의 어원적 의미는 라틴어로는 ‘주인’ 혹은 ‘손님’을 뜻하는 ‘hospes’¹²⁹⁾에서 왔으며 그리스 어원을 살펴보면 ‘philoxenia’ 인데 이 단어는 “낯선 자와 손님에 대해 호의적”이라는 문자적인 의미를 갖고 있다.¹³⁰⁾ 이는 또한 ‘사랑’이란 단어와 ‘낯선 자(stranger)’의 합성어인 ‘낯선 자에 대한 사랑’으로 번역된다.¹³¹⁾ 따라서 환대는 가족이나 친지들뿐만 아니라 낯선 이방인을 비롯하여 심지어는 적의를 가진 원수 같은 사람들도 가족처럼 따뜻하게 맞이하는 것을 포함하는 개념이다.¹³²⁾ 쇼(Shaw)는

113) 최무열, “한국 다문화가정 문제의 효과적 접근을 위한 신학적 근거를 형성 : 구약과 외경을 중심으로.” 『교회사회사업』(2009. 10), 제10권, 79쪽. Houten, Chr. Van. The Alien in Isaelite Law. 이영미 역, 『너희도 이방인이었으니: 구약법에 나타난 이방인』 (오산:한신대학교 출판부, 2008), 80-81.

114) 박경미, “세계화에 맞선 초대교회의 평등사상.” 『신학전망』 제167호, (2009), 68쪽.

115) ‘파로이코스’는 친밀한 관계를 의미하는 집과 가족을 표현하는 ‘오이코스’와 반대되는 말로 낯설고 기이한 외국인, 집을 떠난자, 본토인과 언어, 관습, 문화가 다른 사람을 의미한다. 나동광, “나그네 신학의 기초.” 『한국기독교신학논총』 제20집, 제1호, (2001), 197쪽.

116) 김경호, “성서에 나타난 이방인들 - 통일시대 북한 유민들과 외국인 노동자들을 위한 신학.” 『시대와 민중신학』 제4권 (1997. 12), 145~146쪽.

117) 박경미, 같은 글, 67~68. 박홍순, “한국 사회의 이주민, 대안적 정체성 그리고 성경 해석.” 『선교와 신학』 제20권, (2007), 157쪽.

118) 본 분류에서 나그네라는 단어는 앞서 소개한 다양한 이주민에 대한 단어적 의미와 시대적 상황을 개별적으로 고려하지 않고 포괄적 의미에서 사용한 것이다.

119) 김명현은 구약성서에 나타난 이방인을 (1)존중해야 할 이방인 게르(gher) (2) 환대의 대상인 토사브(toshabh), (3) 피해야 할 이방인 노크리(nokri), 그리고 두려움의 대상인 자르(zar)로 구분했다. 김명현, “성경 속의 이주와 다문화.” 『다문화와 인간』, 제1권 제2호 (2012) 92~94쪽.

120) 김경호, 같은 글, 145쪽.

121) 신약성서에서 이방인의 개념은 문맥에 따라 유연하게 사용되었다. 배현주, “에큐메니칼 교회론 정립을 위한 신약성서적 고찰 - 2013년 세계교회협의회(WCC) 제 10차 총회를 맞이하며.” 『신학논단』 제69권, (2012. 09), 109쪽.

122) 경호, 같은 글, 142-143쪽.

123) 신승범, “다문화 사회와 기독교교육 - 성서이야기를 통한 다문화 기독교교육의 가능성 모색.” 『기독교 교육정보』 제43권 (2014), 198~199쪽.

124) 당시 이스라엘 시민들이 가진 네 가지 권리는 결혼할 수 있는 권리, 제의에 참여할 수 있는 권리, 군대에 참여할 수 있는 권리, 법의 보호를 받을 수 있는 권리이다. 이러한 권리를 게르가 누릴 수 있는 경우는 지역민의 우호적 태도에 달려있었다. 한동구, 같은 글, 295쪽.

125) 한동구, 같은 글, 295쪽.

126) 유혜숙은 예수를 ‘상호문화가정의 후손’이고 ‘이주민’이며 “상호문화사회적 인간”이라고 설명한다. 유혜숙, 상호문화사회에 대한 올바른 인식과 소통의 길: 예수그리스도의 족보와 사마리아 여인과의 대화에 근거하여. 『신학전망』 183호, (2013.12) 151~160쪽.

127) 나동광, 같은 글, 199~205쪽.

128) 권수경, “환대와 글쓰기 - 레비나스, 데리다, 자베스를 중심으로.” 『프랑스문화예술연구』 제53집, (2015), 77~78쪽.

129) The Merriam-Webster New Book of Word Histories, (1991) Mass: Merriam-Webster Publishing (1991), 227.

130) Anderson, David W. “Hospitable Classrooms: Biblical hospitality and inclusive education.” 『Journal of Education & Christian Belief』 15(1), p.15. 김은경, “환대적 학습환경과 기독교교육.” 『인문학논총』 제33집, (2013), 235쪽.

131) Hospitality Evangelism. Christian Library. (2013). www.christianstudylibrary.org

132) 경경호, “환대의 법상, 환대의 신학 삶” 『신학과 목회』 제34호, (2011), 181~182쪽.

환대의 의미를 하나님의 화해(reconciliation)와 환대의 상호연관성으로 설명하는데, 이는 하나님을 배반한 이스라엘 백성을 향한 하나님의 용서와 사랑이 피조물에 대한 환대의 모습으로 나타났고, 예수의 삶에서 화해와 환대의 삶의 모범을 찾아 볼 수 있으며, 이는 초대 교회로 이어졌다.¹³³⁾

구약성서에서 등장하는 환대는 크게 두 가지의 의미로 소개된다. 첫째는 나그네에 대한 환대이다. 구약에 등장하는 환대의 전통의 대표적인 사례로는 창세기 18장에 등장하는 이야기인데, 아브라함과 사라가 가진 것이 부족한 가운데에도 세 명의 낯선 사람을 최대한 정성껏 대접하는 장면이다. 이 장면에서 낯선 자를 환대하는 가운데 하나님의 임재와 축복이 함께하고 있음을 알 수 있다. 둘째는, 출애굽기, 레위기, 신명기, 그리고 예언서에서 볼 수 있는 나그네에 대한 환대의 명령이다. 이는 하나님께서 이스라엘 백성들에게 그들 역시 이집트에서 억압 받는 이주자로, 광야에서는 나그네로서 하나님의 도움으로 살아왔음을 상기시키며, 그들에게 낯선 자와 나그네를 보호하고 보살필 것을 명령하신다. 이처럼 구약에서 하나님과 이스라엘 백성의 언약관계에서 나타난 유대인의 정체성은 그들 스스로가 나그네(alien)인 동시에 다른 이방인(체류자나 낯선 자)들을 돌봐야 하는 존재였다.

신약에서는 예수의 삶을 통해 환대의 모범을 보이고 있다. 환대의 극치를 보여 준 예수의 삶도 일생을 타인에게 의지하며 살아온 나그네였던 동시에 당시 소외된 사람들과 떡을 함께 나누며 하나님의 환대를 직접 실천하고 가르쳤다. 이러한 예수가 보여준 환대의 삶은 초대 교회에서도 그리스도인의 덕목으로 이어졌다. 이와 관련해 폴(Pohl)은 “낯선 자에게 환대를 베푸는 것은 초대교회 교인들을 다른 사람들과 구분하는 중요한 징표였다”고 한다.¹³⁴⁾ 바울은 초대교회 공동체 속에서 리더의 덕목으로 환대를 강조하고, 그리스도인들에게 환대의 실천을 강조했다.¹³⁵⁾

한편, 성경에서 나타난 하나님의 환대는 단지 나그네를 잘 접대하는 단계를 넘어, 정의에 대한 하나님의 관심(concern for justice)을 명확하게 보여주고 있는데, 특히 이방인, 나그네, 가난한 자, 과부, 고아, 병자, 장애인 등 사회적 약자들에 대한 환대를 강조했다. 또한 예수 역시 종교, 인종, 성별, 빈부, 신체적 능력 등에 대한 당시 사회, 문화적 차별을 초월하는 환대의 삶을 통해서 그리스도인의 증표가 되는 환대의 모범을 보이고 가르치셨다.¹³⁶⁾

이와 같이 고대로부터 기독교 역사의 전통 속에 도덕규범의 핵심으로 자리했던 환대는 낯선 자에게 음식과 거주할 곳 등의 보호를 제공한 것뿐만 아니라 그들의 가치에 대한 인정과 보편적 인간애로서의 환대의 의미를 포함하고 있다. 폴(Pohl)은 환대는 우리가 타인과 세상을 있는 그대로 볼 때, 즉 하나님의 형상을 가진 피조물로 인식할 때 본래의 의미를 가진다고 보았다. 이때 환대는 인정을 가능하게 하는데 이때의 인정은 환대가 필요한 사람들에게 종종 무시되는 그들의 존엄성을 지킬 수 있게 한다. 따라서 진정한 환대는 계층, 인종, 자격 등에 대한 장벽을 넘어서는 공동체적 기반에서 가능하다.¹³⁷⁾

133) Shaw, Perry W. H. "A welcome Guest: Ministerial Training as a Act of Hospitality." *Christian Education Journal Series*, 3. 8(1), (2011). 9~14.
 134) Pohl, Christine D. *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*. (Grand Rapid: William B. Eerdmans Publishing Company). (1999). p.33.
 135) '손은산, "낯선 이를 환대하라." 『돌봄의 목회』 제4권, (2012. 04) 268쪽.
 136) Anderson, 같은 글. 16.
 137) Pohl, 같은 글. p.17~18

2) 환대에 관한 철학적 논의¹³⁸⁾

신학적 연구 이외에도 ‘환대’는 다문화사회에서 이주민과 선주민의 정체성과 상호관계에 대한 정치적, 경제적, 철학적 관점에서의 의미를 정립하기 위해, 특히 근대 이후 유럽국가에서 이방인(타자)과의 공존과 사회통합을 이루기 위해, 다양한 학자들에 의해 체계적으로 연구되고 논의되어 왔다.

칸트(E. Kant)의 환대의 개념은 내가 남의 집에 가면 적대적(Hostility)인 대우를 받지 않을 권리가 아닌 환대를 받을 권리가 있듯이, 타인이 나의 집에 오면 환대해야 한다는 상호성에 근거한 합의의 결과를 바탕으로 한 불완전하며 ‘조건적인 환대’를 의미한다.¹³⁹⁾ 따라서 칸트의 불완전하고 ‘조건적 환대’는 손님(타자)의 필요에 대한 주인의 의무로 강제되어지는 손님의 절대적인 권리가 아니라 손님을 맞이하는 주인의 입장에서 자발적으로 제공되는 의무, 즉 주인(주체)의 입장에서 베풀어지는 관용에 의존할 수밖에 없다. 이때의 관용은 타자의 다름을 인정하고 용인하여 공존을 허용하는 것을 의미한다.¹⁴⁰⁾ 칸트의 ‘조건적인 환대’는 데리다(J. Derrida)의 ‘무조건적인 환대’의 개념과 대비된다. 우선 데리다는 ‘관용’은 환대의 한계에 불과하다고 하며 환대와 관용사이의 본질적인 차이를 강조한다. 즉 관용이 주체의 ‘의지나 능력’에 근거한 주체 중심적인 것이라면 환대는 타자에게 선택권이 있는 타자중심적인 것이다. 레비나스(E. Levinas)의 관점을 계승한 데리다는 ‘절대적인 환대(absolute hospitality)’는 방문자에게 아무런 의무감이나 부담을 주지 않고 방문자가 원하는 대로 행동할 수 있게 배려하는 것이다.¹⁴¹⁾ 따라서 데리다에게 있어서 순수하고 무조건적인 환대는 주인의 입장에서 이루어지는 ‘초대의 환대’가 아니라 ‘방문자의 환대’이다. 방문에 의한 환대는 절대적으로 낯선 사람, 즉 신원을 알 수 없고 방문을 미리 알 수 없는 도착자에게 열려있는 환대로, 위험을 감수해야 한다.¹⁴²⁾ 환대는 타인에게 자리(공간)을 내주는 것이며 그의 자리를 인정하는 것이다. 누군가에게 자리를 인정한다는 것은 그 자리에 부여된 권리를 인정한다는 것이다. 이처럼 환대를 통해 개인은 사회의 구성원이 되고, 권리에 대한 권리를 갖게 된다. 이 권리는 자원의 재분배를 포함한다. 그 결과 모든 사람은 의례적으로 평등해진다. 이주민에게 자리를 주고 그 자리에 권리를 부여하고 울타리를 돌려주는 것이 공동체의 역할이다. 그 결과 환대는 공공성을 창출 할 수 있다.¹⁴³⁾

3) 한국 다문화사회와 환대의 실천

오늘날 우리사회가 이주민을 대하는 태도는 다음의 몇 가지 유형으로 분류해 볼 수 있다. 첫째, 이주민들을 배척하거나 경제적 논리에서만 바라보는 것이다. 이는 본고에서 소개한 여러 가지 다문화유형 중 차별배제 유형에 해당된다고 볼 수 있다. 즉 이주민들을 사회, 경제적 유형으로 분류하여 우리 사회에 도움이 되는지, 유익이 되

138) 환대의 개념은 철학 및 윤리학 분야에서 많은 학자들에 의해 깊이 연구되고 논의되는 주제이다. 본 연구에서는 여러 가지 제한 상, 주요 학자의 개념만 간략하게 소개하는 것에 그친다.
 139) 한Nursoo ida, Dialogue Across Difference: Hospitality between Kant and Derrida. *Bordlands e-journal*. Vol.6(3), 2007, <http://www.borderlands.net.au/>
 140) 김애령, "이방인과 환대의 윤리." 『철학과 현상학 연구』 제39호, (2008), 177쪽.
 141) O'Gorman, Kevin D. "Jacques Derrida's philosophy of hospitality." *The Hospitality Review*, (2006). 51~53.
 142) 이 무조건적이고 절대적인 환대는 주체중심의 서양철학이 지닌 폭력적 성향을 비판한 레비나스의 "타자의 윤리"에 근거하는데 이는 주체적 자아의 관점에서 타자를 받아들이는 것이 아니라 타자중심의 관점에서 타자와 세계를 바라보는 것이다. 데리다는 이 '무조건적 환대'가 윤리적 성찰의 준거로 유지될 뿐이지 현실에서는 가능하지 않다고 본다. 김애령, 같은 글. 187~190쪽.
 143) 김현경, 같은 책, 191~213쪽.

는지 혹은 위협이 되는 지에 대한 평가에 따라 차별적으로 대우하고 심지어는 배척하는 것이다. 대표적인 이주 유형으로는 이주 노동자와 난민 등을 들 수 있다. 우리나라에 부담이 되는 난민의 유입은 꺼리고, 3D업종에서 값싼 노동력을 제공하는 이주 노동자들은 근로조건과 기간을 채우고 돌아가길 바라며, 사회에 위협이나 경제적 부담이 될 수도 있는 불법체류자¹⁴⁴⁾들은 색출해서 추방하는 것이다.

둘째, 이주민을 단순한 환대의 대상, 즉 동정이나 시혜의 대상으로 여기는 경향이 있다. 이 경우는 동화주의, 혹은 다문화주의 모형에 해당되며 이는 데리다가 비판한 ‘초대의 환대’ 혹은 ‘조건적인 환대’에 해당한다고 볼 수 있다. 즉, 환대의 대상을 초대받을 만한 대상인지, 위협하지는 않은지 조건을 엄격하게 따져서 선별적으로 환대하는 것이다. 이렇게 선별하여 행해지는 환대는 환대의 대상이 되는 ‘선택받은’ 이주민들이 초대한 사람(선주민)의 문화와 규범에 따른다는 명시적 혹은 묵시적 동의하에서만 가능하다. 이 경우, 환대라는 의미가 단지 나그네에게 필요한 것을 제공하는 수준에 머문다면, 나그네는 도움이 필요한 대상으로 남게 되고 주인은 도움을 제공하는 사람이 된다. 즉 주인과 손님사이에 권력관계가 형성되어, 환대는 강자가 약자에게 베푸는 시혜가 되는 것이다. 이러한 조건적인 환대는 도움이 필요한 나그네(이주민, 환대의 대상)에게 물질적인 도움을 제공하는 주인(선주민, 환대의 주체자)의 관용¹⁴⁵⁾의 수준에 머물고 만다. 이에 해당하는 대표적인 우리나라의 이주민 유형은 결혼 이주여성과 다문화 가정이다. 저출산·고령화에 따른 사회적 문제에 대한 대응의 한 정책으로 크게 증가한 결혼 이주여성과 그 가정을 대상으로 한 다문화 정책은 그들을 우리사회의 일원으로 인정한다. 그러나 그들에게 제공되는 다양한 복지정책은 시혜의 성격이 짙고, 우리말과 문화를 배우고 적응하도록 하는 동화주의적 경향이 강하다. 또한 다문화가정과 이주민에 대한 차별과 인권침해를 예방할 목적으로 시행되고 강조되는 ‘다문화 정책’도 아직은 그들을 우리사회의 일원으로 동등하게 인정하고 수용하고 있다고 보기에는 한계가 있다.

셋째, 이주민(타자)을 주체로 보고 그들의 방문을 조건 없이 받아들이는 것이다. 이는 데리다가 강조한 ‘방문의 환대’ 혹은 ‘무조건적인 환대’에 해당하는데 아직 우리 사회에는 낯선 장면이다. 하지만 최근 다문화관련 시민단체, 지역사회 모임, 선교단체 등에서 새롭게 시도한 노력들이 결실을 맺기 시작한 것은 반가운 일이다. 특히 현 경제시스템의 부작용에 대한 대안으로 주목받는 사회적경제 영역에서 이주민들이 자발적이고 자치적으로 협동조합¹⁴⁶⁾을 구성하여 그들의 경제적 자립을 도모하고 더 나아가서 지역사회의 경제와 사회통합에 기여하는 사례들이 소개되고 있다. 교육계에서도 모든 학습자의 문화의 정체성을 존중하여 각자에게 문화적으로 가장 적절한 교육을 제공하고, 더 나아가서는 그들이 능동적으로 사회에 참여할 수 있는 데 필요한 문화적 지식, 태도, 능력을 신장할 수 있는 교육 방법으로 상호문화주의에 기반한 상호문화교육이 곳곳에서 시도되고 있다.

144) '불법체류자'라는 용어는 출입국관리법상 사용되는 용어인데 언론과 일상생활에서도 일반적으로 사용되고 있다. 하지만 인권단체나 외국인 이주노동자 관련 단체는 이 대신 '미등록 외국인' 혹은 '초과체류자'라는 용어를 사용한다. 필자도 이에 동의하는 바이지만 본 논문에서는 현실의 상황을 반영하고, 문맥적인 의미를 살리기 위해서 불법체류자라는 용어를 사용했다.

145) 지금까지 서구를 비롯한 우리나라의 다문화관련 논의는 관용의 수준에 머물러 있거나 만족하고 있음을 부인할 수 없다. 관용은 모든 사람이 자신의 정체성이나 고유문화를 포기하지 않은 채 세계시민이 될 수 있는 권리를 보장한다는 점에서 매력적으로 보인다. 하지만 세계적으로 다문화주의가 "정의"의 원칙에 의한 철학적이고 윤리적 고민을 바탕으로 한 보편적인 합의에 의해 근거하는 것이 아니라 단지 세계화의 물결속에서 "관용의 미덕"이 "유행"처럼 확산된 시대적 사조처럼 보인다. 소병철, "관용의 조건으로서의 인권적 정의: 자유주의적 다문화주의의 한 옹호론," 『민주주의와 인권』 제10권 2호, (2010), 139쪽.

146) 필자는 이주민들과 선주민이 자발적으로 설립하고 자치적으로 운영하는 사회적경제 모델을 평등하고 지속가능한 다문화사회 조직의 최상의 단계로 본다. 이를 통해 이주민들의 경제적 자립과 자치적 참여, 그리고 사회 기여가 가능하기 때문이다. 기독교계가 눈여겨보아야 할 대목이다. 이 분야에 관한 신학적, 이론적, 실천적 토대를 강화하기 위한 사례연구가 필요하다.

전술한 바와 같이, 성경적으로 의미가 깊고 풍성한 ‘환대’는 구약과 신약 여러 곳에서 그리스도인의 미덕이자 사명으로 강조되고 기독교 공동체의 전통 속에서 깊이 자리 잡고 있다. 그럼에도 불구하고 오늘날 환대라는 단어는 기독교 공동체내에서 단순하게 ‘부드러운 친절, 부담 없는 교제, 온화한 모임, 편안한 분위기’등을 풍기는 수준으로 그 힘을 대부분 잃어버리며 그 본래의 의미와 대상이 축소되었다.¹⁴⁷⁾ 한국 교회와 기독교인이 이주민을 대하는 관점과 태도는 우리사회의 모습과 크게 다르지 않다. 한국 교회와 기독교인들이 이주민들을 사회, 경제적으로 부담과 위협이 되는 배척의 대상으로 여기고 있지는 않은지, 아니면 물질적 도움이 필요한 동정과 시혜의 대상으로 여기는 조건적 환대의 수준에 머물고 있지는 않은지, 또는 그들을 선교의 대상이나 교회성장의 수단으로 바라보고 있지는 않은지에 대한 냉철한 평가와 반성을 바탕으로 새로운 도전이 필요한 시점이다.

Ⅶ. 평등을 지향하는 공정한 환대의 실천 - 상호문화주의적 관점에서의 기독교 다문화사회복지 실천

환대를 통한 다문화 기독교사회복지 실천의 신학적 근거는 “너희와 함께 있는 거류민을 너희 중에서 낳은 자 같이 여기며 자기 같이 사랑하라 너희도 애굽 땅에서 거류민이 되었었느니라. 나는 너희 하나님 여호와니라” (19: 33-34)라는 말씀에 근거한다. 이때 하나님은 거류민을 환대하라고 하시며 아무런 조건도 제시하지 않으셨다. 예수가 가르친 선한 사마리아인의 비유(눅 10:25-37)에도 선한 사마리아인이 강도당한 나그네에게 이름이나 신분도 묻지 않고, 아무조건 없이 그를 보살폈다. 이는 데리다가 강조한 타인을 주체로 대하는 ‘무조건적 환대’와 상통 한다. 그리고 갈라디아서 4장 28절, “너희는 유대인이나 헬라인이나 종이나 자유인이나 남자나 여자나 다 그리스도 안에서 하나니라”에서 볼 수 있듯이 초기 기독교 공동체의 그리스도인들은 거류민, 외국인, 나그네로서의 자신의 삶을 발견했고, 인종, 성별, 문화를 초월하여 하나님과 예수그리스도에 대한 믿음을 중심으로 한 하나님의 가족이란 개념을 제시하고 있다.¹⁴⁸⁾

본 장에서는 성경에 나타난 ‘환대’의 개념을 바탕으로 다문화사회의 불평등에 대응하는 기독교사회복지의 실천에 적용하고자 한다.

첫째, 다문화사회에서 성경적 환대의 출발은 나와 다른 사람을 하나님의 사랑으로 환영하는 것이다. 뉴먼(Newman)은 오늘날 왜곡된 형태의 환대의 모습으로 (1) 감상적으로 사유화된 환대 (a privatized sentiment) (2) 시장식 물물교환 환대 (marketed exchange), (3) 조건적인 포용적 환대 (mere inclusivity)를 소개하면서 진정한 기독교인의 환대는 “집 없는 환대(homeless hospitality)”라고 했다.¹⁴⁹⁾ “집 없는 환대”는 소외된 사람, 가난한 사람, 장애인, 인종과 성별로 인해 차별과 억압을 받는 사람들을 환영하며 하나님의 사랑을 나누는 것이다.¹⁵⁰⁾ 이

147) Nouwen, Henri. Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life. (New York, Image Books, 1975). 65~77. 전통적인 환대의 가치는 현대사회에 있어서 중요한 여러 가지 정치, 경제적 가치와 상충하여 그 의미가 퇴색하여 단순하게 손님을 경성껏 맞이한다는 의미로 사용된다. 환대라는 단어는 비즈니스 영역에서 발전하여 호텔 및 요식사업의 구조로 변했고 심지어 ‘환대학’이라는 전공도 등장했다

148) 박홍순, 같은 글, 178~180쪽.

149) Newman, Elizabeth. 『Untamed Hospitality: Welcoming God and Other Strangers』(MI: Brazos Press, 2007), 11~19.

150) 정경호, 같은 글, 183쪽.

주민은 세속적인 관점에서 보면 나와 다르고 도움이 필요한 지극히 작은 자이지만 실제로는 하나님의 형상을 지닌 나와 같은 귀중한 존재이기 때문이며, 우리 모두는 세상에서는 이방인이고 나그네인 존재이지만 하나님의 환대를 받았기 때문이다. 나우엔(Nouwen)¹⁵¹⁾이 말한 것처럼, 환대는 낯선 사람이 들어와서 적이 아닌 친구가 될 수 있는 자유롭고 친근한 공간을 만들어 주는 것이다. 적개심이 환대로 바뀌면 낯선 사람은 하나님의 약속을 전하러 온 손님으로 바뀔 수 있다(창 18:1-15; 왕상 17:9-24; 눅 24:13-35). 그렇게 되면 주인과 손님을 구분하는 노력은 인위적인 것이 되어버리고 새롭게 깨닫게 된 일체감속에서 사라져버린다.

둘째, 나와 다름을 존중하고 환영하며, 상호이해와 교류를 통해 상호 유익한 관계를 만드는 것이다. 일방적 시혜가 아닌 상호 환영의 환대는 환대를 제공하는 사람에게도 선물이 되고 우리의 삶을 더욱 풍성하게 만든다¹⁵²⁾ 창세기(18:1-15)에 등장한 세 명의 나그네처럼, 그들은 하나님이 보내신 자로 귀중한 선물을 갖고 온 사람이다. 상호문화주의적 관점에서 보면 이주민의 문화와 경험, 이중 언어의 능력 등은 나와 우리 사회를 더 풍성하고 조화롭게 만드는 선물인 것이다. 또한 누군가를 환영할 때는 그 사람이 속한 문화의 범주에 근거하는 것이 아니라 만남의 과정과 맥락, 그리고 관계에 근거하여 상호소통하는 것이 중요하다. 상호문화주의적 소통의 방식으로 낯선 사람과의 만남은 모범적인 사례는 예수가 사마리아 여인을 부를 때(요4:1-42)를 들 수 있다.¹⁵³⁾ 셋째, 예수님의 삶을 살고 그리스도 안에서 동반자를 환대하는 실천의 공동체를 만들어야 한다. 예수의 삶과 초대교회의 모습에서 다문화적 신앙공동체의 원형을 보여주고 있다. 따라서 우리는 환대의 본래의 가치를 되살려서 일상생활에서 환대를 실천해야 하는데, 교회야말로 환대의 삶을 실현되는 가장 핵심적인 장소이다.¹⁵⁴⁾ 우선적으로 환대의 예배를 드려야 한다. 앤더슨(Mary Anderson)은 음식만을 나누는 환대가 아닌 복음을 나누는 환대를 강조한다. 이외에도 수동적 환대에서 적극적으로 계획을 세워서 실천하는 환대, 주인의 선호도에 의해 베푸는 환대가 아닌 손님의 욕구에 초점이 맞춰진 환대를 강조한다.¹⁵⁵⁾ 우리가 예배를 드리는 장소는 이미 성령이 역사하는 곳으로 우리 모두는 하나님의 나라에서 주인이자 손님인 것이다. 우리가 이렇게 신실하게 예배를 드리면, 우리는 예배의 환대를 주일뿐만 아니라 일주일 내내 교회의 울타리를 넘어서 이웃으로, 낯선 사람으로, 그리고 원수에게도 확대할 수 있다.¹⁵⁶⁾

넷째, 하나님의 정의에 함께해야 한다. 사회적 약자를 환대하는 것은 하나님의 정의를 실천하는 것이다. 하지만 단순하게 친절을 베풀고, 먹을 것과 옷을 주는, 며칠 재워주고 극진히 대접하는 주인과 손님 관계의 환대나 시혜가 아닌 적극적인 인권의 관점에서 접근해야 한다. 더 나아가 정의롭고 평등한 삶의 공동체를 만드는 일에 초대해야 한다. 개인적인 환대의 실천, 교회라는 공간 안에 갇힌 환대는 사회적 불평등과 억압의 문제에 도덕적, 실천적으로 대응하기에는 한계가 있다. 따라서 단순한 환대에서 벗어나 지역사회와 세계를 향해 공동체윤리를 기반으로 정의와 평화의 연대를 만들어야 한다.¹⁵⁷⁾ 그 결과 환대의 신앙공동체는 지역사회에서의 생활공동체로

151) Henry Nouwen, 같은 글. 66~67.

152) 손운산, 같은 글. 263~166쪽.

153) 유혜숙, 같은 글. 151~164쪽.

154) Pohl, Christine D. "Hospitality, a practice and a way of life." 『Vision』 (2002). p. 38.

155) Anderson, Mary M. "Hospitality Theology, Christian Century." Vol. 115, (1998. 07). p.643.

156) Newman, Elizabeth. 『Untamed Hospitality. Christian Reflection』 (Waco: Baylor University. 1989). 11~19.

157) 손원영, 『타자성의 이해와 교회 교육의 경신』 『기독교 교육경보』 제7권 (2003), 204~207..

그 범위를 넓힐 수 있는데 이는 신자유주의와 글로벌 자본주의의 탈지역화의 부작용에 대응하는 대안적 지역경제공동체 모델이 될 수 있다.¹⁵⁸⁾ 레티 러셀 (Letti M. Ressel)¹⁵⁹⁾은 환대는 하나님의 환영을 실천하는 일로써 위기에 놓인 오늘날 우리사회를 치유하고 정의를 실현하는 일에 개인 간의 차이를 넘어서 낯선 자들과 연대함으로써 가능하다고 말한다. 이러한 환대는 성서의 근본이자 기독교 영성의 핵심이며, 세상의 분열과 불의를 치유하는 정의와 평화의 도구가 된다고 강조한다.

VII. 나가는 말

한국은 짧은 기간에 다문화사회로의 급격한 변화를 경험하고 있다. 이는 세계적으로 가장 낮은 출산율을 보이는 동시에 가장 빠른 속도로 고령화 사회로 진행되는 인구변화와 직접적으로 연결되어 있다. 당장 2017년을 시작으로 인구절벽을 목전에 두고 있다. 생산가능 인구가 줄어들어 노동력이 감소되는 동시에 내수를 지탱하는 소비인구도 줄게 되어 심각한 경제 위협이 될 것이다. 현재 3.6%에 해당하는 이주민은 대한민국 사회유지와 지속 가능한 성장을 위해서는 없어서는 안 될 존재이며, 더 많은 이민자가 필요한 현실이다. 우리나라의 급격한 인구사회학적 변화의 영향은 한국교회와 기독교계와도 무관치 않다. 실제 농어촌 지역의 인구·사회적변화로 인한 교회의 위기는 심각한 상황이다.¹⁶⁰⁾

하지만 필자는 우리나라의 다문화정책의 현 상황은 아직 동화주의적 관점을 벗어나지 못한 채 낮은 수준의 다문화주의 정책을 시행하고 있다고 평가한다. 한국 교회와 기독교계의 대응 역시 마찬가지이다. 시혜나 관용 수준의 다문화 담론과 정책, 그리고 실천으로는 건강하고 평등한 다문화사회로의 이진이 불가능하다. 다문화가정을 위주로 한 시혜적 성격의 국가주도의 다문화정책은 곧 한계를 맞게 될 것이고 우리사회의 불평등과 양극화 현상은 더욱 악화될 것이다. 성장이 멈추고 사회적 신뢰가 추락한 한국 교회와 기독교사회복지역시 다문화 이슈에 능동적으로 접근해야 한다. 지난 수십 년 동안 한국교회와 기독교계는 이주노동자와 다문화가정을 위한 인권문제와 사회복지, 그리고 다문화선교에도 많은 노력을 기울여 왔으나 아직도 한계와 문제점을 안고 있다. 이제 더 이상 다문화 현상을 방관자의 입장이나 손님접대의 차원에서 대해서는 안 될 것이다. 또한 그들을 선교의 대상이나 교회성장의 도구로 삼는 것이 아닌 상호이해와 교류를 바탕으로 진정한 이웃으로 환대하여 지역사회에서 동등한 구성원으로 함께 살아가야 할 것이다. 이방인에게 무조건적인 환대를 베푸는 것은 윤리적 도덕적 차원의 환대가 아닌 하나님의 명령이다. 철학적 혹은 이론적 영역에서는 불가능해 보이는 '무조건적 환대'가 가능한 것은 우리 교회와 기독교인에게 공동체의 전통과 환대의 DNA가 있기 때문이다.

이를 실현하기 위해서는 우선적으로 성경말씀과 신학적 해석을 바탕으로 교회와 지역사회에서 선주민을 대상으로 한 상호문화주의 교육을 활성화시켜야 한다. 특히 성경에서 말하는 상호문화주의적 환대의 의미를 실제 생활에서 쉽게 적용할 수 방안들을 제안하고 실천해야 한다. 그리고 교회 안과 밖에서 이주민들의 자발적 참여가

158)

159) Letti M. Ressel. Just Hospitality: God's Welcome in a World of Difference. 공정한 환대. 여금현 옮김. 대한기독교서회. 2012. 156~163.

160) 성신항·김성호, 『한국적 신사회위험에 대응하는 기독교 사회복지 실천방안연구: 인구·사회학적 변화에 대한 대응을 중심으로』 『선교와 신학』 제39집 (2016), 193-199쪽.

가능한 목회사례 및 신앙공동체 모델, 기독교사회복지 모델, 사회적경제 성공 사례를 발굴해서 연구하고, 쉽게 적용이 가능한 모델로 개발하여 널리 전파하고 지원할 수 있는 시스템 구축이 필요하다. 또한 인권과 평등의 이슈는 다문화라는 지엽적인 주제나 특정 대상으로만 한정해서 대응해서는 이를 수 없는 사안임을 주지하여 우리 사회에서 소외받고 불공정한 대우를 받는 다양한 소수집단에게도 동일한 환대의 신앙과 실천을 적용하여 건강한 사회통합에 기여해야 할 것이다.

새로운 패러다임의 다문화 기독교사회복지가 요청되는 시점에 디아코니아 코리아가 다문화 영역 주제를 ‘불평등 해소’로 선정했다는 것 자체가 의미 있는 시도라고 생각하며 감사의 인사를 전한다. 본 연구는 현재 우리사회와 기독교계의 다문화주의 패러다임에는 한계가 있다는 문제의식과 그 해결 방안을 한국 기독교가 제시하고 실천해야 한다는 의견에서 시작되었다. 하지만 다소 광범위한 내용을 한 주제에 담으려고 무리했음을 시인한다. 그럼에도 불구하고 이 연구에서 제기한 내용이 이번 2016 디아코니아 코리아 엑스포를 계기로 평등한 한국다문화사회를 위한 기독교사회복지 실천에 조금이나마 기여할 수 있기를 바란다.

참고문헌

국내서적

김현경. 『사람, 장소, 환대』 서울: 문학과지성사, 2016

외국서적

- Castles, S. & Miller, M. J. The Age of Migration (3rd ed.). New York: Guilford Press. 2003.
- George Simmel. “The Stranger.” From Kurt Wolff(Trans.). The Sociology of George Simmel. New York: Free Press, 1950.
- Martyn Barrett, Interculturalism and Multiculturalism: Similarities and Differences Council of Europe Publishing. 2013.
- Newman, Elizabeth .Untamed Hospitality: Welcoming God and Other Strangers. MI: Brazos Press, 2007.
- Nouwen, Henri. Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life. New York, Image Books, 1975.
- Pohl, Christine D. Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition. (Grand Rapid: William B. Eerdmans Publishing Company). 1999.
- Taylor, Charles, Politics of Recognition, in Amy Gutmann(ed.), Multiculturalism. Princeton: Princeton Univ. Press. 1994.
- The Merriam-Webster New Book of Word Histories, (1991) Mass: Merriam-Webster Publishing. 1991.

Russell, Letty M. Church in the Round. Louisville, KY: Westminster / John Knox Press, 1993.

번역서적

- Houten, Chr. Van. The Alien in Isaelite Law. 이영미 역, 『너희도 이방인이었으니: 구약법에 나타난 이방인』 오산:한신대학교 출판부. 2008.
- Letti M. Ressel. Just Hospitality: God’s Welcome in a World of Difference. 『공정한 환대.』 여금현 역. 서울: 대한기독교서회. 2012.

학술논문

- 구본규, “다문화’는 어떻게 이주민 가족을 비하하는 말이 되었나? - ‘다문화 가족’ 만들기과 이주민의 범주화.” 『동북아문화연구』 제42집, 2015.
- 권수경, “환대와 글쓰기 - 레비나스, 데리다, 자베스를 중심으로.” 『프랑스문화예술연구』 제53집, 2015.
- 금혜성·임지혜, “독일·영국·한국의 다문화 사회로의 이행과정 국제비교: 외국인의 정치참여를 위한 제도 와 정책적 배경을 중심으로” 『다문화사회연구』 제3권 2호, 2010.
- 김경호, “성서에 나타난 이방인들 - 통일시대 북한 유민들과 외국인 노동자들을 위한 신학.” 『시대와 민중신학』 제4권, 1997.
- 김명현. “성경 속의 이주와 다문화.” 『다문화와 인간』 제1권 제2호, 2012.
- 김미나, “다문화사회의 진행 단계와 정책의 관점: 주요국과 한국의 다문화정책 비교연구. 『행정논총』 제47권 4호, 2006.
- 김성호, “기독교사회복지의 정체성과 나아갈 방향 연구: 미래 지역사회 공동체 개념을 중심으로” 『기독교사회윤리』 제31집, 2015
- 김애령, “이방인과 환대의 윤리.” 『철학과 현상학 연구』 제39호, 2008.
- 김은정, “환대적 학습환경과 기독교교육.” 『인문학논총』 제33집, 2013.
- 김태원, 다문화사회 통합을 위한 패러다임으로의 유럽 상호문화주의에 대한 이론적 탐색. 『유럽사회문화』 제9호, 2010.
- 김호연, 미국의 동화주의적 이민자정책과 다문화주의, 『인문과학연구』 제28호, 2011.
- 김홍수영, “시민성을 기준으로 조명한 사회적 소수자의 권리- 노숙인 사례를 중심으로.” 『경제와 사회』 2005.
- 나동광, “나그네 신학의 기초.” 『한국기독교신학논총』 제20집. 제1호, 2001.
- 남찬섭 “공공성과 인정의 정치, 그리고 돌봄의 윤리.” 『한국사회』 제13집 1호. 2012.

박경미, “세계화에 맞선 초대교회의 평등사상.” 『신학전망』 제167호, 2009

박홍순, 한국 사회의 이주민, 대안적 정체성 그리고 성경 해석. 『선교와 신학』 제20권, 2007.

배현주, “에큐메니칼 교회론 정립을 위한 신학성서적 고찰 - 2013년 세계교회협의회(WCC) 제 10차 총회를 맞이하며.” 『신학논단』 제69권, 2012.

서종남, “지역사회 통합을 위한 다문화교육의 역할과 과제.” 『교육문화연구』 제15권 2호, 2009.

설동훈 “선진외국의 다인종·다문화정책 사례” 『지방의 국제화』 제114호, 2006.

설한, “배리(B. Barry)의 다문화주의 비판과 평등주의적 자유주의.” 『OUGHTOPIA: the Journal of Social Paradigm Studies』 제19권 2호, 2014.

성신형·김성호, “한국적 신사회위험에 대응하는 기독교 사회복지 실천방안연구: 인구·사회학적 변화에 대한 대응을 중심으로.” 『선교와 신학』 제39집, 2016.

소병철, “관용의 조건으로서의 인권적 정의: 자유주의적 다문화주의의 한 옹호론.” 『민주주의와 인권』 제10권 2호, 2010.

손운산, “낮선 이를 환대하라.” 『돌봄의 목회』 제4권, 2012.

손원영, “타자성의 이해와 교회 교육의 갱신.” 『기독교 교육정보』 제7권, 2003.

송재룡, “다문화주의와 인정의 정치학, 그리고 그 너머: 찰스테일러를 중심으로” 『사회 이론』 2009.

신승범, “다문화 사회와 기독교교육 - 성서이야기를 통한 다문화 기독교교육의 가능성 모색.” 『기독교 교육정보』 제43권, 2014.

오승은, “찰스테일러의 인정의 정치” 『이민인종연구회』 제5권 6호, 2012.

오정은, “유럽의 상호문화정책연구: 상호문화도시 프로그램을 중심으로.” 『다문화와 평화』 제6권 1호, 2012.

왕대일, “나그네(게르)- 구약신학적 이해,” 『신학사상』 제113집, 2001.

유혜숙, 상호문화사회에 대한 올바른 인식과 소통의 길: 예수그리스도의 족보와 사마리아 여인과의 대화에 근거하여. 『신학전망』 183호, 2013.

장미경 “한국사회의 소수자와 시민권의 정치.” 『한국사회학』 제39집 6호, 2005.

장은주, “사회권의 이념과 정치.” 『사회와 철학』 제12호, 2006.

장진숙, 다문화주의와 국민국가 통합정책 비교고찰 - 캐나다와 일본사례를 중심으로 -, 『공법학연구』 제11권 제3호, 2010.

장한업. “한국 이민자 자녀와 관련된 용어 사용상의 문제점.” 『이중언어학』 제46호, 2011.

정경호, “환대의 밥상, 환대의 신학 삶” 『신학과 목회』 제34호, 2011.

정중호, “고대 이스라엘 사회의 게르에 관한 연구.” 『사회과학논총』, 제23권 1호, 2004.

정홍모, “다문화주의의 보편적 정치윤리논쟁.” 『문화와 정치』 제1권 제1호, 2014.

최무열, “한국 다문화가정 문제의 효과적 접근을 위한 신학적 근거를 형성 : 구약과 외경을 중심으로.” 『교회사회사업』 제10권, 2009.

최병두, “상호문화주의로의 전환과 상호문화도시 정책” 『현대사회와 문화』 제4권 1호, 2014.

하경택, “구약성서의 관점에서 본 다문화 사회와 대응방안 - 노크리와 게르에 대한 이해를 중심으로.” 『장신논단』 제39집, 2010.

한동구, “나그네에 대한 (구약) 성경적 연구.” 『사회과학연구』, 제2집, 1988.

한승준, “프랑스 동화주의 다문화정책의 위기와 재편에 관한 연구.” 『한국행정학보』 제42권 제3호, 2008.

Anderson, David W. “Hospitable Classrooms: Biblical hospitality and inclusive education.” 『Journal of Education & Christian Belief』 15(1), p.15.

Berry, John. W. “Immigration, Acculturation, and Adaptation.” 『Applied Psychology』 46(1), 1997.

Hale, Charles R. “Does Multiculturalism Manace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala.” 『Journal of Latin American Studies』 34(3), 2002.

O’Gorman, Kevin D. “Jacques Derrida’s philosophy of hospitality.” 『The Hospitality Review』 2006.

Pohl, Christine D. “Hospitality, a practice and a way of life.” 『Vision』 2002.

Saramento, Clara. “Interculturalism, multiculturalism, and intercultural studies: Questioning definitions and repositioning strategies.” 『Intercultural Pragmatics』 11(4), 2014.

Shaw, Perry W. H. “A welcome Guest: Ministerial Training as a Act of Hospitality.” 『Christian Education Journal Series』 8(1), 2011.

Bloemaard, Irene. “Citizenship and Immigration: A current Review.” 『JIMI/RIM』 1(1), 2000.

인터넷 자료

국가지표체계. 체류외국인 현황. 2016. 07. 홈페이지, <http://www.index.go.kr/potal/main/>

김한별. ‘전 세계 달군 ‘트뤼도 열풍’, 꽃미남 총리의 매력과 저력’ 삼성언론재단. <http://www.ssm-dianet.org>.

중앙일보 ‘글로벌 영웅 시리즈 <57> 퀴스탱 트뤼도 캐나다 총리’ <http://news.joins.com/article/19931110>

The Guardian, Ave, F. Europe’s future: make yourselves at home, (2007. 06. 05) <https://www.theguardian.com/commentisfree/2007/jun/05/europesfuturemakeyourselvesathome>

Hospitality Evangelism. Christian Library. (2013). www.christianstudylibrary.org

기타문헌

- 법무부. “출입국·외국인정책 통계월보.” 2016년 7월
- 한국노동연구원. “체류 외국인 및 이민자 통계.” 2016년 3월
- 여성가족부. “2015년 다문화가족 관련 연도별 통계” 2015년 7월

- 김경미·신유리·전정식, “장애인의 사회적 배제 경험에 관한 연구: 세대별 노동과 교육, 복지 서비스를 중심으로.” 『장애학국제세미나 2012: 한국과 일본의 장애와 병을 둘러싼 논의』 생존학 연구센터보고, 2013.
- 김성근, “다문화사회에서의 갈등문제 실태분석 및 효과적인 대응방안 연구” 한국행정연구원, 2009.
- 임선일·이정연·전호성·김성호, “상호문화주의를 토대로 하는 위탁형 공립 다문화대안학교 설립에 관한 타당성 연구” 경기도교육연구원, 2015.
- 임동진, 다문화정책 실태분석 및 개선방안연구, 한국행정연구원, 2011.
- 황정미·문경희·양혜우·정승희 “다민족· 다문화사회로의 이행을 위한 정책패러다임 구축 (III). 이주민의 사회통합을 위한 참여현황과 증진방안.” 한국여성정책연구원 연구보고서. 2009.

“불평등에 대응하는 기독교 다문화사회 복지의 실천- 상호문화주의를 바탕으로 한 공정한 환대”를 읽고

황홍렬(부산장신대, 선교학)

발표자의 논문은 기독교 다문화사회복지의 실천이 기존의 차별배제 모델, 동화주의 모델, 다문화주의 모델을 넘어선 상호주의 모델에 서서 이주민의 인권과 사회권을 보장하고, 사회적 참여를 통해 인정의 정치와 재분배의 정치를 지향하는 대안을 제시하고자 했다. 이러한 대안은 이주민을 차별과 경계의 대상이나 일방적 환대나 보호의 대상을 넘어서 나그네를 공정하게 대하고 억압하지 말고 교회와 기독교인들 스스로 나그네 선교사의 삶을 사는 나그네 신학과 조건적 환대를 넘어선 무조건적 환대, 방문자의 환대를 토대로 삼는 환대의 신학에 기반한다. 평등을 지향하는 공정한 환대의 실천으로서 상호문화주의적 관점에서의 기독교 다문화사회복지의 실천 내용으로는 나와 다른 사람을 하나님의 사랑으로 환영하는 것, 나와 다름을 존중하고 환영하며, 상호이해와 교류를 통해 상호 유익한 관계를 만드는 것, 예수 그리스도를 따라 동반자를 환대하는 실천의 공동체를 만드는 것, 하나님의 정의를 실천하기로서 사회적 약자를 환대하여 정의롭고 평등한 삶의 공동체를 만들고 지역사회와 세계를 향해 정의와 평화의 연대를 만드는 것이다.

이 논문의 의의는 첫째 기독교 다문화사회복지의 대안적 패러다임 모색을 위해 다문화주의의 세 가지 모델을 제시하고, 상호문화주의를 대안적 모델로 제시한 점으로 상호문화주의 패러다임이 기독교 다문화사회복지의 논의에 기여할 것으로 본다. 둘째 상호문화주의를 기반으로 하는 기독교 다문화사회복지의 핵심 내용을 이주민의 인권과 사회권 보장, 사회적 참여 보장, 인정의 정치와 재분배의 정치에 참여하기로 제시한 점이다. 이러한 내용들은 다문화사회로의 전환과정에 있는 한국사회가 이주민과 관련하여 반드시 다뤄야 할 중요한 사안이라고 생각한다. 셋째 이러한 대안적 패러다임에 대해 성서적으로 나그네 신학을, 신학적으로는 환대의 신학을 기독교적 방향으로 제시한 점이다.

이 논문과 관련하여 논찬자는 몇 가지 질문을 하고자 한다. 발표자는 현행 기독교 다문화사회복지의 패러다임을 무엇이라고 생각하는가? 발표자가 제시한 이론적 문제제기와 대안에 대해 논찬자는 기본적 방향에 대해서 동의한다. 그렇지만 대안적 패러다임을 제안하기 위해서는 현행 기독교 다문화사회복지의 패러다임을 규명하고 그 문제점을 제시하면서 대안적 패러다임을 논하는 것이 순서라고 생각한다. 그런데 이 논문은 다문화주의의 이론들만 소개하고 현재 기독교 다문화사회복지의 현황이 무엇이고 이론적 틀로 볼 때 어떤 모델에 의존하고, 문제점이 무엇이라는 논의를 다루지 않는다. 둘째 발표자는 이주민의 인권과 사회권을 다루면서 “다문화”라는 단어 자체가 선주민(한국인)과 이주민(다문화인)을 구별하고, 한국문화와 외국문화(다문화)의 경계를 짓는데, 이러한 구분은 편견과 차별로 이어지고 있다.”고 하고, “다문화 가정’, ‘다문화 자녀’라는 용어가” “그들을

차별하고 비하하는 용어로 다시 쓰이고 있다. 이주노동자는 그 명칭에서 알 수 있듯이 ‘이주’라는 단어에서 오는 이방인, ‘노동자’라는 단어에서 오는 계층적 편견과 차별의 가능성을 내재하고 있다.”고 했다. ‘다문화’ ‘다문화 가정’ ‘다문화 자녀’ ‘이주’ ‘노동자’라는 단어들 자체가 차별과 비하, 편견과 차별의 뜻을 내포하고 있다는 뜻인가? 아니면 이러한 용어들을 다문화주의 정책의 이름으로 동화주의를 펼치는 한국 사회와 한국인들이 이들을 차별한다는 뜻인가? 셋째 기독교 사회복지와 디아코니아의 관계를 발표자는 어떻게 이해하는가? 논란자가 속한 예장 통합의 경우 기독교 사회복지라고 하면 그 신학적 바탕을 디아코니아에 두는 것으로 본다.¹⁶¹⁾ 본 대회도 명칭이 “디아코니아 코리아”인데 발표자는 디아코니아에 대한 언급이 없다. 상호문화주의의 시각에서 디아코니아를 전개하면서 대안적 패러다임에 통합시킬 수 있을까?

본 논문과 관련하여 몇 가지 제안하고자 한다. 우선 나그네에 대한 구약과 신약의 용어들에 대해 성서신학자들에게 다시 확인을 하기 바란다. 논란자가 알기로는 구약에서 ‘게르’와 ‘노크리’는 정착 의사보다는 정착할 수 있는 법적 자격과 관련된 것으로 알고 있다. ‘노크리’는 법적 자격이 있는데 반해, ‘게르’는 자격이 없는 것으로 알고 있다. 신약에서 ‘파로이코스’는 법적 자격이 없는 임시 체류자이고, 파레파데모스는 장기체류하는 거류민을 의미하고, 크세노스는 광범위하게 나그네를 가리킨다고 한다. 나그네 관련된 성서의 용어는 “역사의 흐름 속에 시대마다 약간의 차이를 보이기 때문에 확인하기가 쉽지 않지만 성서학자들에게 다시 한 번 확인하는 것이 좋을 것 같다. 둘째 현대의 신학과 관련해서 선교신학에서의 논쟁이 있었다.¹⁶²⁾ 고수케 고야마는 환대를 낯선 자에게까지 확대하는 것이 선교라면서 낯선 자 중심의 신학을 제시했다.¹⁶³⁾ 참된 신학은 낯선 자의 현존에 의하여 도전을 받아야 한다. 낯선 자는 친구됨을 통해 적대적인 외국인에 대한 두려움을 극복할 수 있다면 낯선 자는 손님이 될 수 있다. 낯선 자들에게 환대를 확대하는 길이 때로는 순교의 길이 되기도 한다. 고야마의 환대로서의 선교에 대해 안토니 기틴스는 주인과 손님(낯선 자) 사이의 이분법의 양극을 바꾼 것을 비판하면서 필요한 것은 양자 모두의 참된 변형을 위한 은혜라고 했다. 주인이 권력을 갖고 있고 모든 과정의 주도권을 쥐고 있다면, 손님은 주체가 될 수 없고 주인의 권력과 통제의 대상에 불과하게 된다. 환대를 베푸는 사람 자신이 때로는 은혜를 받는 사람이 되지 않는다면, 타자를 낯선 자로 받아들이는 사람이 다른 사람에 의해 낯선 자로 받아들여지지 않는다면, 양자 사이에 참된 관계가 형성될 수 없고, 권력을 일방적으로 행사하게 된다. 우리(선교사)가 보냄을 받는 것은 귀뿐 아니라 하나님의 뜻을 이루는 대리인으로서 입을 지닌 사람들과 관계를 형성하기 위한 것이다. 이렇게 해서 선교사들의 지속적인 회심이 일어나는 것이다.¹⁶⁴⁾ 역전된 선교(mission-in-reverse)는 주는 자가 받는 자가 되고, 말하는 자가 듣는 자가 되고, 주인이 손님이 되고, 지도자가 제자가 되는 관계를 형성함으로써 통상 문제가 되는 권력구조를 해소하고, 해결하려고 한다. 이러한 관계의 역전 없이는 상호성이 있을 수 없고, 상호성이 없으면 회심에로의 부르심을 들을 수 없고, 선교사 자신의 지속적인 회심이 없으면 선교의 가르침은 신

뢰도와 은혜가 부족하게 될 것이다. 선교의 중요한 대리인은 하나님의 성령과 지역 민중이다.¹⁶⁵⁾ 기틴스의 비판에 따르면 ‘조건적인 환대’나 ‘무조건적인 환대’나 ‘공정한 환대’나 환대라는 틀을 벗어나지 못했다는 점에서 동일하다고 비판할 수 있다. 논란자는 역전된 선교가 양자관계에 그치기 때문에 이를 소수자 선교로 확대해야 한다고 제안했다.¹⁶⁶⁾ 셋째 <들어가는 말>에서 상호문화주의가 교육계를 제외하면 초기 수준이라고 했지만 선교신학에서는 논의가 비교적 오래 되었다.¹⁶⁷⁾ 복음과 문화의 관계에서 복음을 알맹이로, 문화를 껍데기로 여기던 동화주의적 토착화(개신교), 적응(가톨릭) 이론이 2차세계대전 이후 특히 1970년대에는 문화적 다원주의인 상황화, 문화화로 발전했다가 이후에 상호문화화로 나아갔다. 성서를 지역문화로 재해석하고, 지역문화를 성서로 재해석하는 상황화 신학은 지역성에 제한될 수 있기 때문에 보편성을 유지하기 위해 지역신학들 사이의 만남을 지향하는 상호문화신학으로 나아가야 한다. 피터 팬은 이주민이라는 상황에서 신학은 상호 다문화신학(intermulticultural theology)이 되어야 한다고 했다.¹⁶⁸⁾ 상호문화주의의 시각에서 신학을 하고 있는 상황화 신학이나 다문화신학이 1990년대, 특히 2000년대 이후 증가하는 추세이다. 넷째 다문화사회에 대한 정의를 내리는 것이 바람직하다. 한국은 다문화사회라기보다는 다문화사회로의 전환과정에 있다고 본다. 무엇이 한국사회로 하여금 다문화사회가 되게 하는지를 규명하면 본 논문의 논의가 보다 명확해지리라 생각한다. 다섯째 1장 3절 이주노동자 현황을 다룰 때 2007년에 도입된 고용허가제를 언급하는 것이 필요하다. 여섯째 <나가는 말>에서 상호문화주의적 소통의 예로 예수와 사마리아 여인의 대화(요4:1-42)를 들었는데 예수와 수로보니게 여인의 대화(막&:24-30)가 더 적절한 것 같다.

161) 황홍렬, “사회복지, 디아코니아/사회봉사와 선교” 한국선교신학회 편, 『선교와 디아코니아: 선교신학 5집』 (서울: 한울출판사, 2002), 11-62. 김옥순, 『디아코니아학 입문』(서울: 한울출판사, 2010).
 162) 황홍렬, “고용허가제 이후 이주노동자선교의 과제와 전망” 장로회신학대학교 세계선교연구원 역음, 『선교와 신학』 제21집(2008), 250-252.
 163) Kosuke Koyama, “Extended Hospitality to Strangers - A Missiology of Theologia Crucis”, in International Review of Mission, vol. LXXXIII No. 327. (1993), 283-295.
 164) Anthony J. Gittins, “Beyond Hospitality? The Missionary Status and Role Revisited” in International Review of Mission, vol. LXXXIII No. 330(July 1994), 398-99.

165) Anthony J. Gittins, “Reflections from the Edge: Mission-in-Reverse and Missiological Research” in Missiology, vol. XXI, No. 1(Jan. 1993), 22-23.
 166) 황홍렬, “고용허가제 이후 이주노동자선교의 과제와 전망” 252-254. 소수자 선교에 대해서는 황홍렬, “부산·경남이주민선교의 현황과 과제: 결혼이주여성선교를 중심으로” 한국선교신학회, <제2차 정기학술대회 미간행자료집, 2011년 4월>, 27-34를 참조하십시오.
 167) 논란자는 2015년 10월 부산대에서 열린 상호문화철학회 학술대회에서 “상호문화성으로서의 이주민선교신학”을 발표했다.
 168) Peter C. Phan, Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2003), 12.

CAUSE

because you are good

당신은 선한 사람입니다.