

# 현대 사회에서 바라본 마레주의 기독교비판의 역사적 함의 -

마르크스·엔겔스·레닌 저작들에서 나타난 핵심 논조들을 중심으로 -

박만준·마민호

## 1. 서론

### 2. 마레주의 종교분석의 시대적 동인 : 포이어바흐에서 엔겔스까지

- (1) 종교비판에 대한 헤겔 좌파의 시대적 논리와 포이어바흐의 기본입장
- (2) 포이어바흐의 종교분석에 대한 마르크스와 엔겔스의 견해

### 3. 마레주의 종교이론에서 본 생성 발전 그리고 소멸과정

- (1) 마레주의에서 본 종교의 생성과정
- (2) 마레주의에서 본 종교의 지속원인과 소멸조건

### 4. 마레주의 기독교비판의 핵심내용과 사회주의 국가들의 입장

- (1) 마르크스 엔겔스 기독교 비판의 인식적 전제 : 그리스도 인류구원의 부정
- (2) 종교 국가 사회관계에서 본 사회주의국가들의 대 기독교정책

## 5. 결론

## 1. 서론

과연 마레주의가 기독교를 비판하게 된 당시의 시대적 동인들은 무엇이고 마레주의 기독교 비판은 오늘날의 현대사회에서 과연 어떠한 시대적 함의를 가지고 있는 것일까? 흔히 “종교는 인민의 아편이다”라는 말로 마레주의가 원색적으로 기독교를 비롯한 종교 전반을 비판하고 있지만, 정작 마르크스 엔겔스 레닌 자신이 이렇게까지 언급하게 된 시대적 동인과 그 현대적 의미에 대해 분석해 놓은 연구성과물은 그리 많지 않다. 정작 그들에게서 비판을 받고 있는 기독교계의 경우 단지 호세 미란다나 제임스 벤트리와 같은 일군의 학자들이 마르크스 엔겔스 레닌의 기독교에 대한 언급들을 발췌해서 모자이크식으로 짤막하게 소개하고 있을 뿐이다. 때문에 정작 기독교에 대한 마레주의 비판이 출발하게 된 시대적 동인이나 이 후 레닌에 이르는 마레주의 기독교비판의 인식적 맥락들이 가지는 시대적 함의를 한 번쯤 언급해볼 필요가 있는 것이다. 때문에 필자는 이 문제를 답해보기 위해 마르크스 엔겔스 레닌 저작들에서 나타난 기독교비판관련 문구들을 중심으로 검토해 보고자 한다.

본 글의 전개는 우선 제1장에서 마레주의 기독교비판의 시대적 출발을 알아보기 위해 포이어바흐에서 엔겔스까지 기독교비판의 시대적 배경과 기본인식구조의 상관관계를 검토해 볼 것이다. 그리고 제2장에서는 마레주의 종교이론에서 언급되고 있는 기독교를 비롯한 종교전반에 대한 생성-발전-소멸과정을 살펴보고, 또 그것이 어떻게 마레주의 기독교비판의 인식적 골간

이 되어왔는지를 검토해 볼 것이다. 끝으로 제3장에서는 기독교에 대한 사회주의정당과 국가의 인식적 기본입장을 레닌을 중심으로 조명하고 오늘날 사회주의국가들이 기독교에게 가지는 사회주의 국가들의 정책적 입장을 고찰해 봄으로서 이들 마레주의 기독교비판과 제반 정책들이 가지는 시대적 함의를 언급해볼 것이다.

## 2. 마레주의 종교분석의 시대적 동인 : 포이어바흐에서 엥겔스까지

과연 창조론을 부정하는 마레주의 기독교비판이 출발된 시대적 동인은 무엇이었을까? 이 장에서는 바로 이 질문에 대한 기초적인 해답을 얻기 위해 창조론을 부정하는 유물론선전의 시대적 동인과 사상적 논조의 형성과정을 살펴보고자 한다.

### (1) 종교비판에 대한 헤겔 좌파의 시대적 논리와 포이어바흐의 기본입장

“종교비판은 모든 비판의 전제다”라는 말이 있다. 헤겔좌파에서 레닌에 이르기까지 무신론적 이데올로기를 믿는 이들이라면 종교에 대해서만큼은 모두들 이렇게 말하곤 한다. 원래 이 말이 나오게 된 시대적 배경을 보면 프러시아정권 치하 헤겔 좌파의 시대적 비판들이 전제되고 있음을 발견할 수 있다. 근대 독일 프러시아 정권의 시대적 상황들을 보면 가톨릭이나 심지어 종교개혁의 산실이었던 프로테스탄트 기독교마저도 당시의 상황에서는 빛과 소금과 같은 사회적 설득력을 갖고 있지 못했다. 말하자면 구기독교에 대한 기독교신교의 개혁운동은 전 유럽에서 프로테스탄트 기독교의 탄생을 가져옴으로서 기독교의 사회적 설득력을 회복한바 있었지만,<sup>1)</sup> 근대 독일 프러시아정권 치하의 신기독교들은 모두 전혀 그러한 모습을 갖추고 있지 못했다. 일례로 이탈리아의 경우 1820년대 말부터 1830년대 말까지 마치니 가리발디 카브르에 의해 국민국가형성을 완성했다면, 동시대 독일 프러시아정권 치하에서는 국민국가형성에 필요한 시민사회의 형성이나 그에 버금가는 종교계의 사회변혁 움직임들은 전혀 존재하지 않았다(하겐 술체, 2001, 113-133). 때문에 당시 프러시아왕정치하에서 정권과 결탁된 기독교계는 부패한 모습들은 정권만큼이나 사회를 혼탁하게 하는 사회적 원인이 되어있었다. 일례로 프러시아 황제는 “교황의 젓소”라고 언급될 정도로 가톨릭과 밀접한 관계를 맺고 있었고, 프로테스탄트 기독교 역시 가톨릭과 경쟁하려는 루터파기독교의 맹목적인 정권결탁 움직임들로 인해 “빛과 소금”과 같은 사회적 설득력이 없었다.<sup>2)</sup> 특히 프리드리히 빌헬름 2세에서 4세에 이르는 왕정복고 시기는 가톨릭과 루터파기독교의 적지 않은 교파적 갈등들을 노출함으로써 당시 사상가들에 의해 종교계를 비판하는 것이 우회적으로 정권을 공격하는 방법이 되는 시대적 풍조가 되었다. 결국 이러한 점들이 당시 브루노 바우어와 같은 자유주의신학자나, 포이어바흐와 같은 유물론자 등 헤겔 좌파를 비롯한 시대 사상가들이 프러시아정권을 우회적으로 공격하는 방법으로 “종교비판은 모든 비판의 전제다”라는 말을 사용하게 했던 것이다.

그렇다면 이들 좌파 사상가들은 어떤 인식적 논리를 가지고 기독교를 공격하기 시작했을까? 포이어바흐는 1841년 발표한「기독교의 본질」에서 다음과 같은 언급하고 있다.

- 1) 루터 칼빈 쾰링글리 등의 종교개혁이 프로테스탄트 기독교를 탄생시켰다면, 로울라의 예수회는 한 때 부패했던 가톨릭의 개혁운동을 이끈 바 있었다. 이 모두 기독교의 사회적 설득력을 위한 종교사회적 개혁운동들이었다.
- 2) 가톨릭 예수회의 로울라 그리고 프로테스탄트 기독교의 위클리프 안후스 쾰링글리 칼뱅의 종교개혁정신은 그 어디에서도 찾아볼 수 없었다. 말하자면 기독교의 종교적 부패에 대한 자성의 목소리는 당시 프러시아 정권 치하의 신교와 구교 그 어디에서도 찾아볼 수 없었다.

“..... 종교에 대한 우리의 관계는 단지 부정적인 관계가 아니라 비판적인 관계다. 우리는 참된 것을 거짓된 것으로부터 분리할 뿐이다. 물론 허위로부터 분리된 진리는 언제나 낡은 진리로부터 근본적으로 구분되는 하나의 새로운 진리다. 종교는 인간 최초의 자의식이다. 물론 종교는 그것이 이러한 최초의 의식이 전수된 것이라는 의미에서 신성하다. 그러나 종교의 최초의 것, 곧 신은 이미 증명된 바와 같이 그 자체로는 제1의 것이지만 진리 상으로는 제2의 것이다. 왜냐하면 신은 단지 인간의 본질 자체가 대상화된 것에 불과하기 때문이다. 그렇기 때문에 종교에서 제2의 것, 곧 인간이 제1의 것으로 설정되고 진술되지 않으면 안 되는 것이다 .....(포이어바흐, 2014, 422)”

말하자면 포이어바흐는 종교가 인간인식이 만들어낸 관념적 산물이라고 보는 것이다. 그가 이 책의 서론과 본론에서도 언급하고 있듯이 인간은 자기 존재로 부터 출발해서 대상을 통해 자기 자신을 인식하기 때문에 모든 대상에 대한 자아인식에서 그 본질을 찾을 수밖에 없다는 논리다. 따라서 종교에서 말하는 신이란 존재는 인간의 자아 밖에서는 존재할 수 없고 인간 자신이 스스로 피상화 시킨 대상에 불과하다는 것이다. 이러한 관점에서 포이어바흐는 진실과 거짓을 구분하지 못하는 종교인들이 신을 첫 번째 자아의 대상으로 삼고 있지만, 정작 신이란 존재는 그 인식적 주체인 인간 자신이 대상화 한 제2의 존재일 뿐이라는 주장이다. 말하자면 신을 피상화하고 인식하는 인간 자신이 제1의 존재이기 때문에 종교의 본질 자체가 인간 자신의 인식 속에서 피상화 된 생산물에 불과하다는 것이다. 결국 이것은 하나님이 인류를 창조한 것이 아니라 인간의식이 인식적 필요에 의해 하나님을 창조했다는 논리가 된다.

## (2) 포이어바흐의 종교분석에 대한 마르크스와 엥겔스의 견해

그렇다면 이와 같은 포이어바흐의 분석을 마레주이는 어떻게 해석하고 있을까? 마르크스는 1845년 봄에 쓴「포이어바흐에 대한 테제」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

“..... 포이어바흐는 종교의 본질을 인간의 본질에 귀속시키고는 있지만 인간의 본질은 결코 한 개인의 고유한 추상물이 아니다. 현실에서 그것은 모든 사회관계의 총화인데, 포이어바흐는 이러한 현실적인 본질에 대해서 비판을 가하지 않고 다음과 같은 (논리를 펼치고 있다) : (1) 역사과정을 돌아보지 않고 고립적으로 종교적 감정을 관찰할 뿐만 아니라 추상적이고도 고립적인 인류개체만을 가정하고 있다. (2) 따라서 그는 인간의 본질을 류(類)에서 이해하고 무수히 많은 사람들을 순수하게 자연적으로 연계하는 일종의 내재적이면서 소리 없는 공통성으로 이해할 수 있을 뿐이라고 말하고 있다 ..... 따라서 포이어바흐는 종교적 감정 자체가 사회적 산물이고 그가 분석한 추상적인 개인이라는 것이 실제로 일정한 사회형식에 속한다는 것을 발견하지 못하고 있다 ..... (마르크스 “포이에르바파에 대한 제요“, 16-19)”

결국 마르크스의 이와 같은 지적은 기독교를 비롯한 모든 종교의 발생적 기원을 인간의 인식적 측면에서뿐만 아니라 물질적 생산관계를 전제로 한 사회적 기원에 대해서도 분석해야 된다는 말이 된다. 비록 그의 박사학위 논문인 “데모크리투스와 에피쿠로스 자연철학의 차이”에서 신에 대한 존재가치를 자연철학적 입장에서 부정함으로서 포이어바흐의 유물론적 입장을 동조하고는 있지만, 정작 포이어바흐가 종교의 사회적 기원을 설명하지 못하고 있다는 문제제기는 어느 정도 독창적인 발상이라고 할 수 있다. 그렇다면 종교의 사회적 기원에 대해 정작 마레주이는 어떻게 설명하고 있을까? 레닌은 1909년「종교에 대한 노동자정당의 태도를 논함」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

“..... 마르크스주의는 유물주의다. 그렇기 때문에 그와 18세기 백과사전파의 유물주의 혹은 포이어바흐의 유물주의와 같으며, 역시 주저함 없이 종교를 반대한다. 이것은 조금도 의심할 바가 없는 것이다. 그러나 마르크스와 엥겔스의 변증법적 유물주의는 백과사전파나 포이어바흐보다 더 진일보한 것이며, 그것은 유물주의 철학을 역사영역에 적용해서 사회과학적 영역에 응용하고 있다..... (레닌, “종교에 대한 노동자정당의 태도를 논함“, 391)”

즉 마레주의는 종교문제를 근대 유물주의의 단적 분석을 뛰어 넘어 소위 역사발전이나 사회과학의 영역에서까지 확대 분석하고 있다는 것이다.<sup>3)</sup> 그렇다면 마레주의는 포이어바흐가 언급하지 못한 종교의 사회적 기원을 어떻게 사회과학적으로 설명하고 있을까? 엥겔스는 1886년 초 「루드비히 포이어바흐와 독일고전철학의 종결」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

“..... 현재 우리는 또 다시 간략하게 종교를 논하고 있는데, 왜냐하면 종교가 물질생활에서 가장 동떨어져 있을 뿐만 아니라 마치 물질생활과 가장 관계가 없는 것 같기 때문이다. 종교는 가장 원시적인 시대에 자신의 자연과 주위의 자연에 관한 사람들의 잘못된 행위나, 가장 원시적인 관념에서 비롯되었다. 그러나 어떤 의식형태가 만들어 지게 되면, 곧 기존의 관념과 서로 결합해서 발전하게 될 뿐만 아니라, 이러한 것에 대해 진일보한 가공이 있게 된다. 그렇지 않으면 그것은 곧 의식형태가 되지 못하는데, 말하자면 그것은 사상을 독립적으로 발전시키는 것이 아니라 자신의 규율에 복종하는 독립적인 본질로 처리되는 것이다. 머릿속에서 이러한 사상과정을 발생시킨 사람들의 물질 생활적 조건들은 결과적으로 이러한 사상과정의 진행을 결정하고, 이러한 사실은 사람에게 있어 필연적으로 의식하지 못하게 된다 ..... 이렇게 각 민족에서 형성된 신은 모두 민족의 신이며, 이들 신의 왕국은 그들이 수호하는 민족의 영역을 넘지 않는데, 이 경계 밖에서는 다른 신에 의해 확실히 통치되고 있다. 오로지 이들 민족이 존재한다면, 이러한 신 역시 지속적으로 사람들의 관념 속에 살아있게 되는 것이다. 이들 민족은 몰락했고, 이들 신 역시 따라서 멸망했다 ..... 중세 봉건제도가 발전함에 따라 기독교는 봉건제에 적응했으며, 상응된 봉건교계제(敎階制)의 종교로 발전했다 ..... (엥겔스, “루드비히 포이어바흐와 독일고전철학의 종결“, 250-251)”

말하자면 종교의 기원과 전파는 인간의 관념에서만 출발하는 것이 아니라 각 민족공동체들이 기존에 가지고 있었던 종교사회적 인식들과 함께 결합되면서 새로운 사회적 본질로 태동되고, 또 이 과정들을 통해 종교의 사회적 기원들이 만들어졌다는 것이다. 종교의 기원에는 인간의 인식적인 부분도 있지만 민족공동체의 인식적 합의나 사회적 필요가 공존하게 되면서 종교의 사회적 기원이 생성 되었던 논리다. 이러한 설명에 대해 마르크스는 1846년 「독일이데올로기」에서 다음과 같이 지적하고 있다.

“..... 종교자체는 본질이나 왕국이 없다. 종교 중에는 사람들이 자신의 경험적 세계를 일종의 이상이나 상상 중에 있는 본질로 바꾸어 놓는 것이며, 이러한 본질은 모종의 다른 기이한 것들로 여기게 되거나 사람들과 대립하게 된다. 이것은 결코 기타 개념들을 이용하거나 ‘자아의식’이나 이런 황설수설한 말로 해석할 것이 아니라, 원래 존재하고 있는 생산이나 거래의 방식을 들어 해석해야 한다. 이러한 생산과 거래의 방식은 자동 방식기의 발명이나 철도의 사용이 헤겔 철학으로 전이되지 못하는 것처럼, 순수한 개념으로 전이되지 못하고 있다. 만약 그가 진정으로 종교의 본질, 즉 이러한 허상의 물질적 기초를 논

3) 과거 소위 신사조에 등장했던 데카르트나 스피노자와 같은 이들이 세상의 모든 존재, 즉 풀 한 포기 나무 한 그루 까지도 신적 존재의 총화로 보는 범신론적 관점을 가지고 있는 것과는 달리 포이어바흐에서 레닌까지의 유물론자들은 종교의 태동적 근원을 철저하게 인간의 인식이나 사회 필요적 근원에서 찾게 됨으로서 사회과학적 관점에서 기독교분석을 출발시켰다.

하러 한다면, 그는 곧 ‘인간의 본질’이나 신의 말씀 중에서 그 본질을 찾을 것이 아니라, 종교의 매 발전 단계에서 이미 만들어져 있는 물질세계 중에서 그 본질을 찾아야 할 것이다..... (마르크스 엥겔스, ”독일이데올로기“ 170)”

결국 위에서 언급된 구절들을 종합해 보면 마레주의의 입장에서 본 종교라는 것은 인간의 인식적 측면에서만 분석될 수 없고 종교의 생성과 발전단계를 그 시대가 가지고 있는 물질적 기초나 사회적 관계에서 분석할 때야 비로소 기독교의 시대적 본질을 분석할 수 있다는 말이 된다. 따라서 종교의 생성 발전 지속과정은 모두 인류사회의 물질사회적 발전단계에서 분석되어야 한다고 보는 것이다.

### 3. 마레주의 종교이론에서 본 종교의 생성 발전 그리고 소멸 과정

그렇다면 마레주의는 종교가 물질생산적인 사회 속에서 어떻게 생성 발전 소멸된다고 보는 것일까? 이들 질문에 대한 해답을 얻기 위해 마르크스와 엥겔스 그리고 레닌의 저작에 나타난 핵심 문구들을 검토해 보았다.

#### (1) 마레주의에서 본 종교의 생성과정

종교의 생성원인을 마레주의 입장에서 분석한 사람은 마르크스와 엥겔스 두 사람 뿐이다. 먼저 엥겔스는 1886년 <루드비히 포이어바흐와 독일고전철학의 종결> 에서 다음과 같이 언급하고 있다.

“..... 존재에 대한 사유, 자연계에 대한 정신적 관계문제는 전부 철학적인 최고의 문제이며, 일체의 종교처럼, 그 근원이 미개시대에 좁고도 우매한 관념에 있는 것이다 ..... 자연력에 의한 인격화가 최초의 신을 탄생시켰다 ..... 고대에 사람들은 여전히 자기 자신의 구조에 대해 알고 있지 못했을 뿐만 아니라 꿈속 정경의 영향을 받으면서 일종의 관념을 만들어 냈다 ; 그들의 사유와 감각은 그들 자체의 활동이 아니라 독특하고도 신체에 머물면서 사망 시에는 신체를 곧 떠나는 영혼의 활동인 것이다. 이때부터 사람들은 부득불 이러한 외부세계에 대한 영혼의 관계를 사고하게 되었다. 사람이 죽을 때 영혼이 육체를 떠나 계속해서 살아있다면, 그 자체가 죽을 수 있다고 생각할 어떠한 이유도 없는 것이다 ; 이렇게 영혼 불사의 관념이 생성되었고, 이러한 관념은 그 발전단계에서 일종의 위안이 아니라 일종의 항거할 수 없는 운명이 되었으며 때로는 진정한 불행이 되기도 했는데, 예를 들면 희랍인들의 그곳에서는 바로 그랬다. 도처에서 이런 개인불사의 무료한 역측을 이끌었던 것은 종교상의 안위적인 수요가 아니라 보편적인 국한성에 의해 생겨난 곤경, 즉 이미 피동적으로 존재를 인식하게 된 영혼이 육체의 사후가 과연 어떻게 되는지를 알지 못한다는 사실이다. 마찬가지로 자연력이 인격화됨에 따라 최초의 신이 생겨났다. 종교가 발전함에 따라 이들 신은 날이 갈수록 세계를 초월하는 형상을 갖게 되었고, 최후에는 지력의 발전 중 자연발생적인 - 거의 증류과정이라고 말할 수 있는 - 추상화적 과정에 의해 사람들의 머릿속에서 크고 작게 유한적이면서도 서로 제한하는 여러 신으로부터 일신교의 유일신 관념이 생겨나게 되었다 ..... (엥겔스, ”루드비히 포이어바흐와 독일고전철학의 종결“, 219-220)”

말하자면 자연종교의 관점에서 종교의 생성원인을 찾고 있는 것이다. 초자연의 무한한 힘에 대한 인간들의 궁금증과 제반 인격화과정들이 신을 창조하게 된 출발이 되는 것이고, 또 그것이 사후 세계를 이야기하는 희랍의 정령신앙과 만나게 되면서 사후세계에 대한 약속으로 이어지는 오늘날과 같은 종교의 모습을 갖추게 되었다는 논리다. 바로 기독교는 이러한 맥락들이

시대와 세계를 초월하게 되면서 다신교에서 유일신교까지 관념적으로 발전되었다는 것이다.

반면 엥겔스는 1876년「반듀링론」에서 종교의 생성원인을 사회적 관점에서 다음과 같이 설명하기도 한다.

“..... 종교는 추방될 것이다. 모든 종교는 사람들의 일상생활을 지배하는 외부의 힘들이 인간의 두뇌 속에 공상적으로 반영된 것일 뿐이다. 이 반영 속에서 지상의 힘들은 천상의 힘의 형태를 띠게 된다. 초기 역사시대에는 제일 먼저 자연의 힘이 그렇게 반영되었다. 그 뒤 역사가 발전하면서 여러 민족들 간에 아주 다양한 의인화가 생겨났다 ..... 이렇게 하여 일신교가 탄생하였다 ..... (프리드리히 엥겔스, “반규링론“, 336-337)”

위의 말들을 간략하게 정리해 보면 초자연에 대한 인격화과정들이 서로 다른 민족들 속에서 상이하고도 다양한 종교들을 탄생시켰고, 이러한 요소들이 다양한 사회역량으로 작용하게 되면서 종교의 사회적 근원이 마련되었다는 것으로 결과적으로 그 진전된 발전단계에서 여러 신들이 지녔던 모든 자연적 및 사회적 속성들이 기독교와 같은 전지전능한 유일신으로 이양되었다는 것이다. 결국 이렇게 언급된 종교의 생성원인을 자연종교와 사회적 동인이라는 두 가지 관점에서 종합해 보면 신의 영역은 불가지(不可知)한 초자연을 인간들이 인격화한 것이며, 또 그것이 각 민족 사회 공동체의 합일된 인식화 과정들을 통해 사회적으로 태동되었고 그 발전 단계를 통해 오늘날 유일신교들의 형태를 취하게 되었다는 말이 된다..

## (2) 마레주의에서 본 종교의 지속원인과 소멸조건

그렇다면 마레주의는 종교가 어떻게 사회 속에서 지속된다고 보는 것일까? 필자는 그들이 종교의 지속원인을 두 가지로 설명하고 있다고 본다. 역시 하나는 사회적 근원이고 또 다른 하나는 인식적 근원이다. 기독교에 대해 엥겔스는 1878년 발표한「반 듀링론」에서 이 두가지 근원들을 다음과 같이 언급하고 있다.

“.....그러나 자연적인 힘들과 더불어 머지않아 사회적 힘들이 등장하게 되었다. 애초에는 자연의 신비스러운 힘을 반영했을 따름인 이 공상적 형상은 이제 사회적 속성을 획득하게 되었으며 역사적 힘들의 대표자가 되었다. 좀 더 진전된 발전단계에서 여러 신들이 지녔던 모든 자연적 및 사회적 속성들은 전지전능한 유일신에게 이양된다. 그러나 그것 자체 또한 추상적 인간의 반사일 뿐이다 ..... (프리드리히 엥겔스, “반규링론“, 336) ”

말하자면 기독교를 비롯한 종교는 최초의 초자연에 대한 인격화가 진행되고 나면 현대 사회에서는 그 자연적인 속성과 사회적 속성이 통합되면서 하나의 만능적인 신이 전제하게 되는데 기독교의 경우 희랍 통속철학과 결합되면서 하나님 야회의 모습으로 체현되었다는 것이다. 바로 이렇게 이분자적으로 자연역량과 사회역량의 결합으로 만들어진 신이라는 존재가 통치적 명제로 인간들을 지배하게 되면서 그들의 종교사회적 인식 속에 지속적으로 존재하게 되었다는 것이다.

반면 마르크스는 1854년 발표한「혁명의 스페인」에서 또 다른 관점에서 종교의 사회적 지속원인을 설명하기도 한다.

“..... 고대 의회의 세 번째 조성부분은 -- 성직자들은 일찍이 천주교도 페르디난드 시대부터 종교재

판소의 깃발아래 있었을 뿐만 아니라 봉건 스페인의 이익과 자신의 이익을 일체된 것으로 보았다. 반대로 종교재판소가 있음으로 인해 교회는 이미 전제정치체제의 가장 완고한 도구가 되었다 ..... (마르크스, "혁명의 스페인", 461)"

즉 통치적 도구로 사용되는 종교재판소와 같은 기능들이 봉건 시기 종교의 사회적 지속원인이 되었다는 말이다. 레닌은 1915년 발표한「두 번째 국제적 파산」에서 다음과 같은 이유를 설명하기도 한다.

“..... 모든 일체의 압박계급은 자신의 통치를 지키기 위해 두 가지 사회적 직능을 필요로 한다 : 하나는 하수인적 직능이고, 다른 하나는 목사의 직능이다. 하수인적 임무는 피압박자들의 반항이나 폭동을 진압하는 것이고, 목사의 사명은 피압박자를 안위하고 그들에게 계급 통치를 보존하는 조건 아래 고생이나 희생을 줄여주는 전경을 그려내는 것이다 ..... 따라서 그들이 이런 통치에 순종하게 하고, 그들이 혁명적 행동을 포기하게 하며, 그들의 혁명적 열기를 식게 하고 그들의 혁명적 결심을 파괴하기도 한다 ..... (레닌, "두 번째 국제적 파산", 248)"

결국 통치적 도구로서의 기독교가 사회적으로 필요하게 되면서 그 지속을 이어나가게 되는 반면 피치자들은 목사와 같은 성직자들을 통해 안위를 제공받게 됨으로서 역시 종교를 지속하게 되었다는 주장이다. 말하자면 종교의 지속원인에는 통치적 필요와 피치자에 대한 안위적 기능이 있다고 보는 것이다.

그렇다면 이렇게 지속되어온 종교는 과연 어떠한 조건 아래서 사회적으로 소멸된다고 보는 것일까? 마레주의에서는 이 역시 인식적 근원의 해결과 사회적 근원의 해결이 전제되어야 비로소 가능하게 될 것이라는 설명이다. 우선 인식적 근원의 해결과정을 설명해 보면 엥겔스는 1883년에 발표한「자연변증법」에서 다음과 같이 설명하고 있다.

“..... 모든 과학은 곧 완결될 것이다. 왜냐하면 과학은 우리가 모르는 것들을 연구하고 있기 때문이다. 이것은 곧 보편법칙을 귀납할 수 있는 것들이 모두 필연적인 것이거나 아니면 우연한 것이라는 점을 말하는 것이다. 사람들은 모두 이들 과학이 해석할 수 있는 것들을 자연적이라고 칭하고, 해석할 수 없는 것들을 모두 초자연적인 것에 귀속시키고 있다. 나는 해석 불가능한 것들이 만들어내는 원인들을 우연성 혹은 하나님이라고 부른다 ..... (엥겔스, "자연변증법", 540-541)"

말하자면 과학이 설명할 수 있는 영역을 자연이라고 부르고 설명할 수 없는 것은 초자연 혹은 하나님이라고 부른다는 논리다.<sup>4)</sup> 즉 하나님은 과학이 설명할 수 없는 불가지영역에 존재하는 개념으로 비과학적인 존재이기 때문에 언젠가 과학으로 모든 불가지가 설명될 수 있게 된다면 그 존재가 사라지게 된다고 보는 것이다. 그렇다면 사회적 근원의 해결은 어떻게 설명하고 있을까? 마르크스는 1867년 발표한「자본론 1권」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

“.....사람들 앞에서 인간과 인간 그리고 인간과 자연 사이가 명백해져서 합리적인 관계가 나타나게 되었을 때, 현실세계의 종교적 반응은 소멸하게 될 것이다. 단지 사회생활과정, 즉 물질생산과정의 형태가 자유로이 결합된 인간의 산물이 되고, 인간의 의식과 계획을 통제하게 되었을 때 그것은 자신의 신비로운 장막을 벗어 버리게 될 것이다. 그러나 이것은 일정한 사회 물질적 기초 혹은 일련의 물질적 생존조건을

4) 고대 희랍인들은 설명할 수 있는 자연법칙들을 인간법 즉 노모스(nomos)와 대별되는 피시스(physis)라고 보았다. 말하자면 피시스는 설명될 수 없고 불규칙한 초자연이 아니라 인간이 납득해온 자연법칙과 규칙들을 말한다.

필요로 하며, 이러한 조건 자체가 장기적이고 고통적인 역사발전의 자연적 산물이 되기도 한다..... 상품 생산자의 사회에서 일반적인 사회생산관계는 이리하다. 즉 생산자가 그들의 산품을 상품으로 여기고 가치로 대할 뿐만이 아니라, 이러한 물질 형식을 통해, 그들의 개인노동을 동등한 인류노동으로 여기므로서 상호 간의 관계가 발생하게 된다. 이러한 사회에서는 추상적인 사람을 숭배하는 기독교, 특히 자산계급 발전단계에 있는 기독교, 예를 들면 신교 자연신교 등은 가장 적합한 종교의 형식이 되고 있다. 고대 아시아나 희랍로마의 생산방식 아래 산품을 상품으로 여기므로서 사람이 상품생산자의 존재적 현상이 되고 종속적 지위에 처하게 되었지만, 공동체가 몰락하면 할수록 이러한 현상은 더욱 중요하게 되었다. 진정한 상업민족이 단지 고대세계의 틈 속에 존재했다는 것은 곧 에피쿠로스의 신이 세계의 틈 속에 존재하거나 혹은 유대인이 폴란드 사회의 틈 속에 존재하는 것과 마찬가지로이다. 이런 오래된 사회생산기제는 자산계급의 사회생산기제보다 훨씬 간단하지만, 그것들 혹은 개인들이 미성숙 되어 있거나 타인과의 자연 혈연적 관계 또는 직접적 통치나 복종관계의 기초를 끊어 버리지 못했다. 그 존재조건은 다음과 같다. 즉 노동생산력이 저급발전단계에 있고 서로 상응하며, 사람들 앞에서 인간과 인간 그리고 인간과 자연 사이의 관계들이 명백해져서 합리적인 관계로 표현되었을 때, 현실세계의 종교적 반응은 소멸하게 되는 것이다 ..... (마르크스, "자본론 1", 96-97)"

결과적으로 마르크스가 본 종교의 사회적 근원은 상업혁명과 산업혁명을 통해 발전하기 시작한 통치와 피치 사이의 현대사적 사회소외구조 속에서 근거하기 때문에 사회주의 개혁으로 제반 사회의 모든 소외구조를 타파할 수 있을 때 종교는 자연소멸 된다는 논리다. 위에서 언급된 말들을 종합해 보면 마르크스와 엥겔스에게 있어서 종교란 것은 과학의 발전이 불가지영역을 설명할 수 있게 되고 사회주의의 개혁이 인간관계의 소외구조를 사회적으로 타파할 수 있게 된다면 자연히 소멸되는 장기적인 사회현상에 불과한 것이다.

#### 4. 마레주의 기독교비판의 핵심내용과 사회주의 국가들의 입장

그렇다면 마레주의는 정작 기독교에 대해서 어떠한 부분을 핵심적으로 비판하고 있을까? 그리고 사회주의 국가들은 이러한 기독교비판을 통해 자연소멸하게 되는 그날까지 어떤 태도와 입장을 정책적으로 견지하고 있을까? 본 장에서는 이들의 기독교비판의 핵심 논조와 합의된 정책적 입장들을 검토해 보고자 한다.

##### (1) 마르크스 엥겔스 기독교 비판의 인식적 전제 : 그리스도 인류구원의 부정

마르크스와 엥겔스는 앞서 언급된 종교의 생성 발전 소멸과정을 이론화하고 이것을 바탕으로 당시 프러시아 정권 아래 존재하고 있는 기독교의 형성발전과정을 다음과 같이 통시적으로 평가하고 있다. 1847년에 쓰여진 「라인 관찰자의 공산주의」에서 마르크스는 다음과 같이 말하고 있다.

“..... 기독교적 사회원칙은 1800년의 발전을 거쳐 왔고, 그것은 프러시아국교가 어떤 진일보한 발전을 하는 것을 필요로 하지 않고 있다. 기독교적 사회원칙은 이미 고대 노예제를 위해 변호했고, 역시 중세의 농노제를 과장하기도 했으며, 필요할 때에는 비록 몇 가지 가련한 표정을 짓기도 했지만, 무산계급이 압박받는 것에 대해 여전히 변명을 늘어놓을 수도 있는 것이다. 기독교적 사회원칙은 계급(통치계급과 피압박계급)의 존재적 필요성을 널리 알리는 것이고, 그것들은 피압박계급에 대해 단지 그들이 통치계급의 은혜를 받을 수 있다는 경건한 바람만을 가지고 있을 뿐이다. 기독교적 사회원칙은 국교교문이



사람들이 해를 입고 있는 모든 폐단에 대한 보상에 화답하는 것을 하늘로 옮겨가게 하고, 이들 폐단의 지속을 위해 지상에서 존재하면서 변호를 진행하는 것이다. 기독교적인 사회원칙은 피압박자에 대한 압박자들의 각종 비겁하고 용졸한 행위가 태생적인 죄악이나 기타 죄악들에 대한 징벌이 아니라 사람들의 속죄에 대한 영명하신 하나님의 시험인 것이다. 기독교적 사회원칙은 비겁하고 비굴하며, 스스로 굴욕적이고 복종하고 순종적인 것을 찬양하고 결과적으로 우민적인 각종 특징들을 찬양하는 것이지만, 자신을 우민으로 대하는 것을 원치 않는 무산계급에 있어서는 빵보다도 용감하고 자존적이며 긍지와 독립감이 더 중요한 것이다. 기독교적 사회원칙은 교활하고 위선적인 낙인을 대동하지만, 무산계급은 오히려 혁명적이다. (결국) 기독교적 사회원칙은 바로 이러하다 ..... “이는 복음서의 규정인 것이다” - 무슨 규정이든 마음대로 하는 것이 가능하고, 만약 프러시아국교의 극단적이게 심각한 불충실한 규정만 아니라면, 국교라는 이 밑 빠진 독 속에 3년 내에 1500만의 프러시아인들을 완전히 침몰시킬 수도 있을 것이다 ..... (마르크스, “라인 관찰자의 공산주의”, 218-219)”

결과적으로 당시 프러시아정권 치하 빛과 소금이 되지 못했던 기독교의 사회적 속성 역시 1800년의 통치적 명제의 일부로 살아온 기독교의 본 모습과 하나도 다를 바 없다는 논리다. 그렇다면 여기서 이렇게 빛과 소금이 되지 못했던 기독교의 모습들에 대해 그들은 과연 어떠한 선택들을 했을까? 우선 그들은 기독교와 밀접한 가정환경에도 불구하고 기독교 신앙에 대한 믿음을 버렸다.<sup>5)</sup> 엥겔스가 1839년 6월과 7월 브레멘에서 보리츠 글레베에게 보낸 편지에서 다음과 같이 언급하고 있다.

“ ..... 당신이 서신을 보내와서 요셉의 족보를 거론했고, 제가 이미 그 요점을 알고 있기에, 그에 대해 아래와 같은 몇 가지 다른 견해를 제시하고자 합니다. 1. 성경 중에는 어떤 혈통이 유사한 상황에 처한 사위를 아들이라 부르고 있는데, 당신이 제게 그런 사례를 거론하기에 앞서 저는 이런 해석이 완전히 억지로 가져다 붙인 것이라고 생각합니다! 2. 누가 희랍문으로 쓴 것들은 유대 풍속에 익숙하지 못한 희랍인들에게 준 것인데, 왜 누가는 단도직입적으로 정황을 당신이 말한 것처럼 말하지 않습니까? 3. 요셉의 족보가 무슨 의미가 있습니까? 이런 것들은 완전히 쓸데없는 것들이고, 그것은 세 복음서가 분명하게 요셉이 예수의 아버지가 아니라고 말하고 있지 않습니까? ..... 우리는 설상 위에서 한입 물고 있는 파리조차도 학대하지 말아야 하는데, 하나님은 본의 아닌 죄를 범한 사람을 수만 배나 잔학하고 영원하게 징벌하시는 것입니까? ..... 만약 우리가 성경을 믿고, 그것이 이성을 통해서 하나님을 인식할 수 없다는 그런 교의라고 믿는다면, 모든 철학 또한 무슨 가치가 있겠습니까? ..... 저는 어째서 아직도 지속적으로 성경의 글자적인 의미나 혹은 하나님을 옹호하는 직접적인 영향들을 믿으려하면서, 하나님의 존재가 어느 곳에서도 증명될 방법이 없다는 것을 알려 하는지 도무지 이해할 수 없습니다 ..... 당신은 인류가 하나님으로부터 왔고, 인류의 일부가 사망할 수 없으며, 인간과 저승의 우환들을 다 맞본 후에 모든 세속적이고 죄악적인 것들을 벗어날 것이라고 했으며, 당신은 응당 하나님의 품으로 되돌아간다고 했습니다. 이것이 바로 저의 신념이고, 그것이 저로 하여금 안위를 얻게 하고 있습니다. 이 신념으로부터 출발해서 제가 당신에게 알려 줄 수 있는 것은 하나님의 정신이 나를 대신해서 내가 하나님의 자녀임을 입증했고, 뿐만 아니라 제가 당신에게 말했던 것처럼 이 문제에 대해 당신이 다른 견해가 있을 수 있다는 것을 제가 믿지 않고 있다는 것입니다 ..... 제가 하나의 죄인이고 제 몸 깊숙이 죄악의 경향들이 숨겨져 있기 때문에 제가 근본적으로 덕행을 빌어 변호하는 것을 회피하고 있다는 점을 완전히 인정할 수도 있는 것입니다. 그러나 저는 이런 의견, 즉 이런 죄악이 인간의 의지에 존재하고 있다고 여기는 것에 동의하지 않습니다. 저는 범죄적 가능성이 비록 인류사상 속의 고유한 것이라고 하더라도, 그 사상을 실현할 때 범죄적 가능성은 어쩔 수 없이 존재할 수도 있다는 점을 인정하길 원합니다. 따라서 저는 가능한 많은 참회를 하기로 결심했습니다. 그러나 친애하는 보리츠, 사상이 있는 사람이라면 어떤 이도 나의

5) 마르크스와 레닌은 유대인이다. 그럼에도 마르크스는 독실한 기독교가정에서 태어났으며, 특히 엥겔스는 모태신앙이었던 것으로 알려져 있다.

죄악이 제3자의 공로에 의존해서 사면될 수 있다고 믿는 사람은 없습니다 ..... 종교적 신념은 심령적인 일이며, 그것이 교의와 서로 상관된 정도는 완전히 교의와 모순이 있는지 없는지의 여부를 느끼는데 달려있다고 할 것입니다. 하나님의 정신은 당신의 감각을 통해서 당신이 하나님의 자녀임을 알게 하는 것이고, 그것이 가능한 일이겠지만, 그리스도의 죽음을 통해서 당신이 하나님의 자녀임을 알게 하는 것이 아닐 수도 있는 것입니다. 만약 그렇지 않다면, 감각이 사유할 수 있고, 귀가 볼 수 있다고 해야 할 것입니다. - 심지어 저는 매일 하루 종일 진리를 추구하고 있고, 제가 의심을 갖기 시작한 후로 그렇게 해왔지만, 저는 지금까지도 당신의 신앙으로 전향할 수가 없습니다 .....(엥겔스, "보리츠 글레베에게", 500-510)"

또한 그는 동년 10월 보리츠 글레베에게 보낸 편지에서 그리스도의 구원에 대해 회의적 질문을 다음과 같이 던지고 있다.

"..... 지금 당신들이 어떤 사람들인지 보시기 바랍니다. 당신들은 우리들을 질책하고 있고, 우리가 비평의 척도를 신의 지혜에 쟁고 있다고 말하고는 있지만, 여기서 당신들 자신은 오히려 신의 지혜에 대해 갖가지 한계들을 만들고 있습니다 ..... 저는 아래와 같은 것들을 인정할 방법이 없습니다. "하나님의 인격화가 자연적인 변식을 통해서 실현될 수 없고, 하나님 자신과 부모에 의해 태어났을 뿐만 아니라 하나님의 전능함에 의해서 죄악에서 벗어난 사람들을 결합하게 하신다면, 그는 단지 그 사람들과 인간의 본성으로 결합하는 것이 아니라 ..... 단지 성모마리아의 육체에서일 뿐이고, 그리스도는 비로소 인간의 본성을 나타내는 것이며, 인간의 그 역량을 형성하는 것이 바로 그리스도의 신성에 있다고 할 것입니다. 보십시오. 이는 순전히 괴변인 것입니다. 초자연이 길러낸 필요에 대한 공격이 당신들로 하여금 이런 괴변을 채용하도록 강요하고 있습니다 ..... 만약 하나님이 그리스도를 통해서 고난 받을 수 없다면, 비인격적인 사람은 더욱 고난 받을 수가 없는 것입니다. 이 점은 전체 심오한 사상들을 통해서 폭로된 것입니다. 따라서 "우리 앞에 그리스도가 출현했을 때, 특수한 사람의 특징은 없었습니다." 이것은 독단적인 것입니다. 예수에 대해서 네 개 복음서의 작가들은 모두 확정적이고 자신의 본질적 특징과 부합된 기술들을 하고 있습니다. 따라서 우리는 그 특징에 따라 사도 요한이 그리스도에 가장 접근했다고 말하는 것을 긍정할 권리가 있지만, 만약 그리스도가 어떤 인간적인 특징이 없다면, 이로 인해 얻을 수 있는 결론은 요한이 모든 것보다 높고 이런 단언이 모험일 수 있다는 것입니다 .....(엥겔스, "보리츠 글레베에게", 528-533)"

이 두 구절의 내용을 종합적으로 언급해보면 동정녀 마리아에게서 태어난 배꼽 없는 예수에게서 베냐민지파의 후손인 육체적인 아버지요셉의 족보가 무슨 소용이 있는지 이해할 수 없고, 또 그를 통해 인간이 속죄를 받아 구원된다는 사실에 회의적인 입장이라는 것이다. 그가 하고 싶은 신앙의 말은 기독교 하나님으로부터 온 인류의 일부가 영원히 사망하지 않고, 인간 세상의 우환들을 다 맛본 후에 하나님의 품으로 돌아간다는 점에 대해서 지극히 세속적인 인간의 이성적 판단을 구하고 있는 것이다. 사실상 엥겔스가 글레베 형제들과 나눈 편지들에서 발견되는 이와 같은 질문들은 기독교인들이라면 누구나 신앙적 유년기를 거치면서 한 번쯤은 스스로에게 질문해 본 적이 있었던 신앙유년기의 초기적인 질문들이다. 말하자면 기독교 하나님이 인간에게 주신 이성과 지각들이 사회적 판단의 기준이 될 수 없는 상황에서 어떻게 자신의 죄를 베냐민 지파의 후손인 그리스도예수 라는 제3자를 통해 속죄 받을 수 있는 지에 대한 인류구원사에 대한 근본적인 질문인 것이다. 그리스도의 인류구원에 대한 회의적 질문은 마르크스도 마찬가지였다. 1842년 쓴「A. F. 그루페 박사의 소책자 <부르노 바우어와 학원신학의 자유>」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

“..... 신교 신학자들이 하나님과 자기이성 간의 충돌을 허용하지 않는 것으로 하나님을 너무 불신했고, 이들 신학자들이 자기 이성과 성경에 충돌이 발생하는 것을 허용하지 않음으로서 너무 경건했기 때문에, 성경 상의 명백한 말이나 간단한 뜻에 대해서도 왜곡전도를 했다. 그들은 여기서 그리스도 예수가 그의 교의와 정신적 인격을 기적을 간구하는 사항과 대립한 적이 없다고 단언하고 있다 .....(마르크스, “A. F. 그루페 박사의 소책자 - 부르노 바우어와 학원신학의 자유”, 293)”

이렇게 기독교 하나님이 주신 인간의 이성적 판단을 임의적으로 덮어버린 당시 일부 신학자들의 오류에 대해 그리스도 구원자체에 대한 회의적 단언을 서슴치 않게 하고 있는 것이다. 훗날 마르크스와 엥겔스의 이와 같은 관점들은 성경에 나타난 기적이거나 그리스도 구원약속에 대한 구체적인 질문으로까지 발전하게 된다. 마르크스가 「A. F. 그루페 박사의 소책자 <부르노 바우어와 학원신학의 자유>」의 말미에서 요나의 기적이거나 그리스도 예수에 대한 누가의 역사적 기록들을 의심했던 것처럼 엥겔스도 1883년 여름에 쓴 「계시록」에서 다음과 같이 문제제기하고 있다.

“ ..... 그리스도의 죽음이 위대한 헌제(獻祭)가 되었고, 한 번의 헌제가 영원히 유효하게 되었다 ..... 때가 가까움이라 (요한계시록 제1장 3절) ..... 이것은 특히 그가 예언하고 분명하게 목격하기를 희망했던 그 위기를 가리키고 있다. 이 위기가 곧 하나님과 적그리스도 사이에 한 차례 위대한 최후결전이 되는 것이다. 가장 중요한 두 장이 제13장과 제17장이다. 우리는 불필요하고 걸치레한 문장들을 생략했다. ‘요한’은 해상으로부터 떠오르고 있는 머리 일곱에 뿔이 열개 달린 금수를 보았다 .....이레나이우스 (Irenaeus)는 (이것이) 2세기에 상처입고 치유된 금수가 네로황제를 가리킨다는 것을 알고 있다 ..... 17장에서 이 머리 일곱 달린 괴수가 또 출현하게 되고, 이번에는 추악한 이름이 널리 알려지고 몸에 주홍색 옷을 걸친 여인이 그 몸 위에 타고 있는데, 그녀에 관한 감동적인 묘사는 독자들이 이 책에서 찾을 수 있다 ..... 능히 볼 수 있듯이 여기에는 다음과 같은 두 가지 명확한 논점이 있다 : (1) 주홍색 옷을 입고 있는 여인이 바로 관할지역의 왕인 로마이고, (2) 이 편단이 로마의 여섯 번째 황제시대에 쓰여진 것이고, 그 후에 또 하나의 황제가 들어섰고, 재임해서 얼마 되지 않아서 그 일곱 명중 한명이 다시 돌아왔는데, 그는 상처를 입었다가 치료되었고, 그의 이름이 그 신비한 숫자를 내포하고 있을 뿐만 아니라 이레나이우스는 그것이 네로라는 사실을 이미 알고 있다 ..... 현재 마지막 증거로 거론하는 것이 숫자다. 이것 역시 페르디난드 베나리(Ferdinand Benary)가 발견한 것일 뿐만 아니라 학계에서 지금까지 쟁론을 일으키지 않고 있다. 대략 기원전 300년 유대인들은 그들의 자모를 숫자 부호를 들어 표시했다. 생각 깊고 환상적이던 랍비(rabbi)들은 이것이 일종의 신비한 해석, 즉 카발라(Kabbalah)를 진행하는 방법으로 여기고 있다. 일부 은어는 은어를 조성하는 각각의 자모 수치를 빌어 표현된다. 그들이 이 새로운 과학을 gematriah, 즉 기하학이라고 부른다. 이 과학 역시 우리 요한에 의해 채용되었던 것이다. 우리가 증명하려는 것은 다음과 같다 : (1) 이 숫자가 한 사람의 이름을 포함하고 있고, 이 사람이 바로 네로라는 것, (2) 우리의 해답이 666 이 숫자를 함유하고 있는 문헌에 적용되고 있을 뿐만 아니라 역시 616 이라는 숫자를 함유하고 있는 똑같이 오래된 문헌에도 적용되었다는 점이다. 우리는 현재 다음과 같이 히브리문의 자모 및 그 수치를 들고 있다 :

נ (nun)	n	=	50,	ר (resch)	r	=	200
ו (waw) 대체	ו	=	6,	נ (nun)	n	=	50
ק (koph)	k(q)	=	100,	ס (samech)	s	=	60
ר (resch)	r	=	200				

네로황제, 히브리어를 빌려 쓰면 Nèron Kaiser가 된다. 현재 가령 우리가 히랍문을 겸해서 쓰지 않고 히브리문자의 자모를 빌려 라틴문 Nero Caesar를 쓴다면, ‘Neron’ 이 단어의 마지막 한개 자모는

‘nun’이 보이지 않게 되고, 그 수치인 50 역시 사라지게 된다. 이것이 우리로 하여금 또 하나의 오래된 문헌에 616를 얻게 하는데, 그 증거는 완전히 의심할 바 없는 것이다. 이로서 이 신비한 하나의 편단이 현재 완전하게 이해될 수 있게 되었다. 요한이 네로가 70년을 전후해서 돌아올 것이고, 그가 재임하던 시기 유행했던 공포정치가 42개월, 즉 1260일간 지속될 것이라고 예언했다. 이 시간이 지나고 신이 출현할 것이며, 네로에게 이긴 이 적그리스도가 화염을 들어 이 큰 성을 멸할 뿐만 아니라 마귀를 천년 동안 묶어 두고, 천년왕국이 도래한다는 것 등이다. 현재 이 모든 것들이 어떤 사람에게는 아무 의미도 없는 것이 되기도 하고, 무지한 사람들은 아직도 최후 심판의 날을 계산하고 있을 런지도 모른다. 그러나 이 편장(篇章)은 최초 기독교의 진정한 모습이나 진정한 기독교도 중의 하나를 묘사하고 있는 것으로 되어 있고, 그 가치는 기타 신약 편단의 총화를 훨씬 뛰어넘고 있다 .....(엔겔스, “계시록”, 10-16)”

결론적으로 말하면 요한계시록에서 말하는 종말은 로마 네로황제를 지칭하는 말에 지나지 않는다는 것으로 그리스도 예수의 인류구원은 사실상 존재하지 않는다는 주장이다. 사실상 위에서 언급된 말들은 전형적으로 마르크스와 엔겔스가 그리스도의 구원이나 성경에 나오는 기적 그리고 신의 계시에 대해 가지는 세속적인 질문들을 성경의 구절들을 통해 기독교의 구원적 약속을 전면적으로 반박하고 있는 것이다. 하지만 여기서 우리가 분명하게 지적하고 넘어가야 할 것은 기독교에 대한 이해가 일반 기독교인들보다 결코 짧지 않았던 마르크스와 엔겔스가 왜 이토록 기독교의 인류 구원적 약속을 부정하게 되었느냐 하는 것이다. 그것은 바로 당시 프러시아 정권치하에서 빛과 소금의 역할을 하지 못했던 당시 기독교계의 그릇된 모습들이 젊은 마르크스와 엔겔스로 하여금 그리스도의 구원(Salvation of Christ)적 약속을 정면으로 부정하게 했다는 사실이다. 위에서 언급된 요한계시록의 666숫자에 대한 질문이 네로 황제를 지칭하는 것이고 또 그것이 그때 이미 종식된 역사적 사건에 불과하다면 더 이상 그리스도의 인류구원은 존재하지 않는다는 것으로 기독교의 핵심적 사실인 그리스도의 메시아적 역할이나 인류구원에 대한 약속 자체를 근본적으로 부정하고 있는 것이다.

## (2) 종교 국가 사회관계에서 본 사회주의국가들의 대 기독교정책

그렇다면 마레주의는 자연소멸 될 수밖에 없는 종교에 대해서 어떠한 입장을 고수하고 있는가? 마르크스는 1879년 「시카고 언론신문 통신원과의 인터뷰」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

“ ..... (기자 : ) 마르크스 박사, 우리는 각종 반종교적인 선동성 언론들이 당신과 당신의 옹호자들로 부터 왔으며, 당신은 당연히 이 모든 체계가 소멸하거나 근절되기를 희망하고 있다고 여기고 있습니다. (마르크스 : ) 우리는 그가 조금의 사색 이후 종교에 대해 폭력적인 조치를 취하는 것은 의미가 없지만 우리의 견해가 사회적 발전에 따라 종교가 소멸하는 것이라고 답한다는 것을 알고 있습니다. 사회의 발전적 결과는 필연적으로 종교를 소멸시키고 사회 발전적 측면에서 중요한 역할을 하는 것이 교육인 것입니다 .....(마르크스, “<시카고언론신문>통신원과의 인터뷰“, 715)”

말하자면 사회의 발전은 종교의 축소나 소멸을 가져올 것이고, 그 사회적 발전을 촉진하는 것이 바로 교육이라는 것이다. 이러한 논지에 덧붙여 마르크스 1842년 「아놀드 루거에게」라는 편지에서 다음과 같이 언급하기도 한다.

“ ..... 나는 아직도 그들이 종교에 대한 비판으로 정치상황을 비판하는 것에 연계시키지 말고, 더 많

은 정치상황에 대한 비판으로 종교를 비판하는 것에 연계시킬 것을 요구하고 있는데, 그것은 이렇게 하는 것이 비로소 신문의 기본임무와 독자의 수준에 부합되는 것이기 때문입니다. 종교자체는 아무 내용이 없고 그 근원이 하늘에 있는 것이 아니라 인간에게 있고, 종교가 이론이 되는 왜곡된 현실이 소멸함에 따라 종교도 역시 스스로 소멸하게 된다는 것을 알아야 할 것입니다. 끝으로 우리는 그들에게 만약 진실로 철학을 논하려 한다면, 가장 좋게는 무신론적 간판을 적게 자랑하고(마치 그의 연설을 듣길 원하는 사람들에게 대해서 자신이 괴상한 것들을 무서워하지 않는 아이임을 증명하려는 것처럼), 사람들에게 철학적 내용을 더 많이 선전해야 할 것입니다 ..... (마르크스, "아놀드 루거에게", 436)"

이 구절이 담고 있는 마르크스의 의도를 가만히 들여다보면 종교를 지속시키는 사회의 왜곡된 현실들이 사라진다면 종교도 자연스럽게 사라지는 것으로, 사람들에게 인간의 본질을 논하는 철학적 내용을 더 많이 선전함으로써 무신론 속으로 끌어들이야 한다는 무신론적 주장을 배태하고 있다. 레닌은 마르크스의 이러한 주장에 대해 1909년 5월에 발표한「종교에 대한 노동자 정당의 태도를 논함」에서 다음과 같이 언급하고 있다.

“.....종교와 투쟁을 벌이는 것은 추상적인 사상 선전에 국한되지 말아야 하고, 그것을 이런 선전으로 귀결시키지 말아야 하는 것이며, 이러한 투쟁과 목적은 종교를 생성시키는 사회적 근원을 소멸하는 계급운동의 구체적인 실천과 연계하는데 있는 것이다..... (레닌, "종교에 대한 노동자 정당의 태도를 논함", 388-401)"

말하자면 종교에 대한 사회주의 정당의 태도는 마르크스가 말한 추상적인 사상 선전에만 있는 것이 아니라 종교를 생성 지속시키는 사회적 근원을 사회주의 무신론 선전을 통해 구체적으로 소멸해 나가는데 있다고 주장하는 것이다.

그렇다면 무신론교육을 전제로 한 사회주의사회 안에서 종교는 어떠한 위치에 자리매김 되고 있는가? 마르크스와 엥겔스는 1844년 발표한「신성가족」에서 다음과 같이 이야기하고 있다.

“..... 국가가 국교를 벗어나고 종교가 시민사회범위 내에서 존재하게 되었을 때 국가는 곧 종교로부터 해방된 것이며, 마찬가지로 개인이 종교를 공적인 일로 여기지 않고 자신의 사적인 일로 대할 때 그 역시 정치적으로 종교로부터 해방된 것이다 ..... (마르크스 엥겔스, "신성가족", 143)"

이 말은 사회주의사회 안에서 종교는 시민사회 내에서 다루어져야 하는 것이고 철저히 개인의 일이 되어야 하는 것임을 명시하는 것이다. 또한 레닌은 1903년 쓴「가난한 농민에 고향」이라는 글에서 다음과 같이 언급하기도 한다.

“..... 사회민주당 인사는 개개인이 어떠한 종교도 자유롭게 믿을 충분하고도 완전한 권리를 갖고 있다. 유럽각국 중 오로지 러시아와 터키만이 여전히 수치스런 법률을 갖고 있으며, 동방정교를 믿지 않거나 다른 종교를 믿는 이들이나 분열교파를 징계하고 기타 교회신도들이나 유대인들을 징계하고 있다. 이들 법률은 모종의 종교나 이들 종교를 전파하는 것을 금지하고 있고 이들 종교를 믿는 사람들의 권리를 박탈하기도 한다. 이들 법률은 모두 극히 합리적이지 못하고 독단적이며 수치스러운 것들이었다. 개개인이 마음대로 그런 종교를 믿을 완전한 자유를 가질 뿐만 아니라 어느 종교나 개신 종교를 전파할 완전한 자유가 있어야 한다. 그 어떤 관원도 근본적으로 어떤 사람이 무슨 종교를 믿는지 질문할 권한이 없다. 왜냐하면 그것은 신앙문제이며 그 누구도 간섭할 수 없기 때문이다. 통치적 지위를 점유한 어떤 종교나 교회가 있어서는 안 될 것이다. 모든 종교나 교회는 법률 앞에 일률적으로 평등해야 한다 .....(레닌, "가

난한 농민에 고향”, 150-151)”

말하자면 종교는 개인의 일이기도 하지만 그 개인이 추구하는 종교신앙의 선택적 자유는 사회주의 법률이 보장해 주어야 한다는 것이다. 하지만 이러한 혁명과도기의 일시적 견해는 마르크스가 1875년 쓴「고타강령비판」에서 이미 다음과 같이 전제함으로서 그 내용이 전면 부인되어 있었다.

“..... 신앙자유! 만약 현재 문화투쟁이 진행되고 있을 때 자유주의자들이 그들을 기억하는 과거의 기억을 일깨우려 한다면, 오로지 아래와 같은 이런 형식을 채용할 때만 비로소 이일을 할 수 있게 되는 것이다. 즉 사람이 개인적으로 모두 자신의 육체적 수요를 실현하는 것처럼 자신의 종교적 수요를 실현할 수 있고 경찰의 간섭을 받지 말아야 하는 것이다. 그러나 노동자 정당은 본래 이 기회를 빌려 자신의 견해를 다음과 같이 밝혀야 한다 : 자산계급의 신앙자유는 각양각색의 신앙자유를 용인하는 것에 불과하지만, 노동자 정당은 오히려 신앙을 종교적인 요소로부터 해방시키려고 노력하는 것이다. 그러나 그들은 자산계급적인 수준을 넘는 것을 원하지 않고 있다 .....(마르크스, “고타령비판“, 34)”

말하자면 종교적 수요를 추구하는 종교인들의 개인적인 신앙자유가 보장되어야 하지만 사회주의 정당은 그들이 무신론 교육을 통해 종교로부터 벗어나도록 노력하는 것이 더 중요하다는 주장이다.

그렇다면 사회주의 무신론 교육이 전제된 사회주의 사회 안에서 부여된 ‘종교의 자유’라는 말은 과연 어떻게 조작정의되어 있을까? 레닌은 1905년 자신이 쓴「사회주의와 종교」라는 글에서 이 문제에 대해 다음과 같이 답하고 있다.

“..... 종교는 개인의 사정임을 선포한다. 이 말은 통상 사회주의자가 종교를 대하는 태도를 나타낼 때 사용하는 말이다. 그러나 어떤 오해를 피하기 위해 이 말의 의미를 정확히 설명할 필요가 있다. 국가에 대해서 말한다면 우리는 종교가 개인의 사정이길 원하지만 우리 당의 입장에서 본다면 어찌 되었던지 간에 종교가 개인의 사정이 될 수 없다. 국가는 종교와 관계를 가져서도 안 되며, 종교단체가 국가정권과 연계되어서도 안 되는 것이다. 어떠한 사람도 어떤 종교를 믿거나 인정하지 않을 수 있는 충분한 자유가 있는데, 말하자면 어느 통상적인 사회주의자처럼 무신론자가 되는 것이다 .....(레닌, “사회주의와 종교“, 132)”

결국 사회주의 사회 내에서는 종교적 수요를 추구할 수 있는 개인의 신앙 선택적 자유는 인정하지만, 사회주의 무신론이 추구하는 믿지 않을 자유를 전제로 정교분리의 원칙을 고수하고 무신론 사회가 완전히 실현되는 그날까지 전교의 자유가 없는 개인의 신앙선택적 자유만을 인정한다는 것이다. 왜냐하면 무신론 자체가 종교가 되고 있는 사회주의 국가 안에서는 개인이 종교를 믿을 자유보다는 믿지 않을 자유가 우선하는 국가이데올로기가 전제되어 있기 때문에 전교의 자유는 인정하지 않는다는 주장이다.<sup>6)</sup>

## 5. 결론

6) 구소련의 경우는 1936년 소련헌법 제124조에서부터 교회와 국가의 분리, 학교와 교회의 분리 규정을 명시하는 동시에 종교의식의 자유와 반종교선전의 자율로 명시함으로써 기독교선교의 자유를 인정하지 않기 시작했다. 중국대륙의 경우는 1954년 54헌법 제88조를 통해 믿을 자유와 믿지 않을 자유라는 사회주의적 신앙자유 법안을 마련하였다.

그렇다면 이러한 마레주의 기독교비판의 인식적 형성과정과 사회주의 국가들이 기독교에게 가지는 기본 정책적 입장들은 현대사회를 살아가는 우리들에게 어떠한 시대적 함의를 던져주고 있을까? 필자는 이 질문에 다음 두 가지로 답해 보고자 한다.

첫째는 마레주의 기독교비판은 기독교의 사회적 설득력 부제문제에 대한 하나님의 예정의지(God's pre-will for Christian social persuasive power needs)다. 그 주된 이유는 우선 마르크스와 엥겔스 그리고 레닌이 기독교를 사회적 아편의 한 자락으로 이해하고 모든 비판의 전제로 삼게 된 것이나, 두 번째로 유대인 마르크스와 레닌 그리고 모태신앙을 가지고 있었던 엥겔스가 기독교신앙을 등지게 된 근본적인 이유나 그 모두가 당시 빌헬름 정권 치하에서 신구 기독교가 공통적으로 보여주었던 정권과 결탁된 부패한 모습들 때문이었다. 비록 훗날 마르크스주의자 로버트 칼리보다(Robert Kalivoda)는 15세기 체코의 경우 종교가 민중의 아편이라는 말이 기독교 전반에 적용되는 것은 옳지 않다고 주장하기도 했지만(제임스 벤트리, 1992)<sup>7)</sup>, 적어도 빌헬름 왕정당시의 신구 기독교의 모습에서는 그러한 종교개혁의 움직임들이 전혀 존재하고 있지 않았다. 이렇게 사회적 설득력을 잃은 모두 잃어버린 기독교를 복원하기 위해 이후 레닌과 동시대를 살면서 사회적 구원자로서의 그리스도를 언급하려 했던 크르스토프 불룸하르트나 1860년대 말 사민주의 정당활동을 통해 기독교사회노동당에서 기독교사회당으로 정치적 해방자로서의 그리스도를 현실화하려했던 쉬테커와 같은 독일의 목사들이 나오기도 했다. 하지만 그들 역시 당시 주류 기독교 신학의 맥락에서 배제됨으로서 독일을 비롯한 동구라파 종교개혁의 움직임들은 모두 사장되고 말았다. 심지어 칼카우츠키와 같은 마레주의자 조차도 그가 쓴 “기독교의 발생”에서 사회적 구원자로서의 그리스도의 가능성을 언급했을 정도로 사회적 구원자로서의 기독교 역할에는 긍정적인 측면이 존재한다는 점을 인정했다. 더욱이 불로흐와 같은 후기 마레주의자들이나 불투만이나 칼바르트의 자유주의 신학자들에게는 제1차 세계대전에서 나치에 저항하는 기독교의 사회저항적 맥락들이 하나의 종교신학적인 맥락으로 자리하기도 했다. 이러한 관점에서 본다면 언젠가 독일의 쉰헤른 주교는 후기 마르크스주의자인 로자 룩셈부르크나 에른스트 불로흐와 같은 이들의 기독교 비판에 대해 다음과 같이 언급한 적이 있었다. 마레주의와 기독교가 단순히 상호 공존하는 것이 아니라 창조적인 긴장관계 속에서 살아가야 한다고 주장한 것이다. 말하자면 마레주의 기독교비판은 사회적 설득력이 부재한 기독교인들을 바로 잡아주기 위한 자극제가 될 수 있다는 것이다. 이 맥락에서 본다면 마레주의 기독교비판은 분명히 사회적 설득력이 부재한 기독교인들을 바로 잡아 주기 위한 하나님의 예정의지라고 할 수 있는 것이다.

둘째, 오늘날 사회변동이 동반하고 있는 기독교의 세속화과정은 기독교공동체들로 하여금 현대사회에서 마레주의 기독교비판이 가지는 역사적 함의를 더욱 곱씹게 하고 있다. 분명 빌헬름 왕정치하의 독일에서도 가톨릭과 프로테스탄트 루터파 기독교의 각 신앙인들은 도덕적으로 자신들의 신앙생활만큼은 최선을 다했을 것이다. 단지 문제가 된 것은 개인의 신앙생활이 아니라 당시 기독교공동체를 대표했던 가톨릭과 루터파기독교 공동체가 정권과의 결탁됨으로서 그 사회적 설득력을 잃고 있었다는 사실이다. 말하자면 개인의 도덕적 신앙생활에는 문제가 없었지만 코이노니아를 중심으로 한 신구 기독교 공동체의 모습들에서는 빛과 소금 같은 사회적 설득력이 존재하고 있지 않았다는 사실이 마레주의 기독교비판의 동인이 된 셈이다. 때문에 신성과 인성의 인식적 체계를 결합해 현대적인 독일 관념철학의 단초를 제공했던 헤겔

7) 15세기 안 후스의 논리를 연구한 그의 저작에서 마르크스주의자들은 아편인 종교와 아편이 아닌 종교를 나눌 필요가 있다고 피력하고, 적어도 15세기 안 후스가 주장한 종교개혁의 불꽃은 아편이 아닌 종교의 사회적 설득력을 피력한 하나의 맥락이었다고 주장한다.

의 빛나는 전통도 루터의 종교개혁을 대표했던 프러시아 기독교개혁의 전통도 모두 붕괴되고 말았다. 이러한 독일전통의 붕괴가 헤겔좌파나 유물론자들이 종교비판을 모든 비판의 전제로 삼고 인본주의나 유물적 관점에서 종교를 분석하고 비판하는데 빌미가 되었다. 특히 마르크스와 엥겔스 그리고 레닌이 1840년대부터 1920년대까지 약 70여년의 시간을 들여 만들어 놓은 기독교를 비롯한 종교비판의 이론적 맥락들은 한 치의 오차도 없이 일치된 합의를 보고 있다. 말하자면 종교는 인간들의 인식적 필요와 사회적 필요에 의해 만들어진 일종의 사회현상에 불과하고 과학의 발전과 사회주의 개혁으로 무신론세계가 완성되면 종교는 자연소멸하는 것으로 그날까지 철저히 개인의 신앙 선택적 문제에 국한되어야 한다는 것이다. 이러한 논리가 오늘날 마레주의 종교이론이 사회주의 진영 안에서 기독교 전교를 금지하는 인식적 근거가 되고 있는 만큼 오늘날 우리 기독교공동체의 사회적 모습이 빛과 소금과 같이 사회적 설득력을 갖추어야 하는 현실적 이유는 너무나도 분명하다. 만약 공산국가에 기독교적 소명을 전하고자 하는 이들이 있다면 마레주의 기독교비판의 핵심적 맥락들을 십분 곱씹어야 할 것이고 저들 공산국가 안에서 기독교전교활동이 합법화되기 위해서는 기본적으로 기독교의 사회적 설득력이 담보되어야 한다는 점을 상기시켜야 할 것이다. 왜냐하면 사회주의사회 안에서 기독교의 사회적 설득력이 전제되지 않고서는 자연종교 소멸이론을 전제로 한 사회주의 이데올로기를 뛰어넘을 수 없고, 결국 기독교전교의 자유가 궁극적으로 합법화될 수 없기 때문이다. 현대사회에서 마레주의 기독교비판이 가지는 역사적 함의는 개인적 신앙행위의 도덕적 가치 뿐만 아니라 크리스찬 코이노니아의 사회적 설득력이 더더욱 요구되고 있다는 현실이다(폴 코판, 2016).<sup>8)</sup> 언젠가 존 스타트가 “현대사회문제와 기독교적 답변”에서 언급했던 것처럼 소외된 삶들에 대해 기독교인들이 비기독교적 사회에 사회적 설득력으로 다가서기 위해서는 빛과 소금과 같은 코이노니아의 사회적 역할이 전제되어야 하는 것이다(존 스타트, 1985).

## 참고문헌

- 반성완 역 (2001), 『새로 쓴 독일역사』, 서울 : 지(知)와 사랑, pp. 113-133.  
 포이어바흐 저, 강대석 역 (2014), 『기독교의 본질』, 서울 : 한길사, p. 422.  
 폴 코판, “하나님의 존재를 위한 도덕적 논증”. 낸시 피어시외 지음, 박찬호 역, (2016)『기독교를 위한 변론』, 서울 : 새물결 플러스, pp. 31-38.  
 존 스타트 저, 박영호 역, (1985)『현대 사회문제와 기독교적 답변』, 서울 : 기독교 문서선교회, pp. 91-95.  
 프리드리히 엥겔스 지음, 김민석 역, (1988)『반두링론』, 서울 : 도서출판 새길, 336-337쪽.  
 마르크스, “포이어바흐에 대한 테제” 『마르크스 엥겔스선집』제1권 중문판 (1972), 북경 : 인민출판사, pp. 16-19.  
 레닌, “종교에 대한 노동자정당의 태도를 논함” 『레닌 전집』제17권 중문판 (1988), 북경 : 인민출판사, p. 391.  
 엥겔스, “루드비히 포이어바흐와 독일고전철학의 종결” 『마르크스 엥겔스선집』제4권 중문판 (1975), 북경 : 인민출판사, pp. 219-220, p. 249.  
 마르크스와 엥겔스, “독일이데올로기” 『마르크스 엥겔스 전집』제3권 중문판 (1960), 북경 : 인민출판사, p.170.  
 엥겔스, “보리츠 글레베에게” 『마르크스 엥겔스 전집』제41권 중문판 (1979), 북경 : 인민출판사, pp. 500-510.

8) 폴 코판은 사회윤리의 기원은 무신론에서 찾을 수 없으며 그 모든 것이 유신론에 개연성이 있다고 주장한다.



- 마르크스, "A. F. 그루페 박사의 소책자 - 부르노 바우어와 학원신학의 자유" 『마르크스 엥겔스 전집』제 40권 중문판 (1982), 북경 : 인민출판사, pp. 293.
- 엥겔스, "계시록" 『마르크스 엥겔스 전집』제21권 중문판 (1965), 북경 : 인민출판사, pp. 10-16.
- 엥겔스, "반듀링론" 『마르크스 엥겔스전집』제3권 중문판 (1975), 북경 : 인민출판사, pp. 354-355.
- 마르크스, "혁명의 스페인" 『마르크스 엥겔스 전집』제10권 중문판 (1963), 북경 : 인민출판사, p. 461.
- 레닌, "두 번째 국제적 파산" 『레닌 전집』제26권 중문판 (1988), 북경 : 인민출판사, p. 248.
- 엥겔스, "자연변증법" 『마르크스 엥겔스전집』제3권 중문판 (1975), 북경 : 인민출판사, pp. 540-541.
- 마르크스, "자본론 1권" 『마르크스 엥겔스 전집』제23권 중문판 (1972), 북경 : 인민출판사, pp. 96-97.
- 마르크스, "라인 관찰자의 공산주의" 『마르크스 엥겔스 전집』제4권 중문판 (1958), 북경 : 인민출판사, pp. 218-219.
- 마르크스, "<시카고연론신문>통신원과의 인터뷰" 『마르크스 엥겔스 전집』제45권 중문판 (1982), 북경 : 인민출판사, p. 715.
- 마르크스, "아놀드 루거에게" 『마르크스 엥겔스 전집』제27권 중문판 (1972), 북경 : 인민출판사, p. 436.
- 레닌 "종교에 대한 노동자 정당의 태도를 논함" 『레닌 전집』제17권 중문판 (1988), 북경 : 인민출판사, pp. 388-40.
- 마르크스와 엥겔스, "신성가족" 『마르크스 엥겔스 전집』제2권 중문판 (1967), 북경 : 인민출판사, p. 143.
- 레닌, "가난한 농민에 고향" 『레닌 전집』제7권 중문판 (1986), 북경 : 인민출판사, pp. 150-151.
- 마르크스, "고다강령비판" 『마르크스 엥겔스 전집』제19권 중문판 (1975), 북경 : 인민출판사, p. 34.
- 레닌, "사회주의와 종교" 『레닌 전집』제12권 중문판 (1987), 북경 : 인민출판사, p. 132.
- James Throter (1983), "Marxist-Leninist Scientific Atheism as the Science of Religion" *Marxist-Leninist Scientific Atheism and the Study of Religion and Atheism in the USSR*, New York : Mouton Publisher, pp. 359-394.
- Karl Marx and Friedrich Engels, On religion (New York : Schocken Books, 1969).

## 국문 초록

### 마르크스-레닌주의의 기독교 비판에 대한 연구 - 마르크스 엥겔스 레닌을 중심으로

마르크스-레닌주의는 왜 유물론으로부터 출발해서 기독교를 비판하고, 자연종교소멸이라는 논리로 기독교에 대한 입장과 원칙들을 정리했던 것일까? 흔히들 "종교는 인민의 아편이다" 라는 말로 마르크스-레닌주의 종교이론을 표현하고 있지만, 정작 그들이 말하는 논리와 입장을 정확히 분석하고 있는 연구사례는 그리 많지 않다. 때문에 기독교에 대한 이들의 비판이 시작된 동기와 인식적 기본구조를 통시적으로 설명하지 못하는 오류가 여전히 존재하고 있다. 이러한 맥락은 이들 마르크스레닌주의 종교비판의 기본 내용들이 어떻게 사회주의 국가들이 기독교에 대한 정책들을 만들어 왔는지에 대한 근본적인 설명을 하지 못하는 결과로 이어지고 있다. 본 논문은 포이어바흐부터 마르크스와 엥겔스 그리고 레닌에 이르기까지 이들 저작들 속에서 기독교와 관련한 구절들을 발췌해서 그들의 종교비판의 시대적 배경과 논리 그리고 사회주의 정당과 국가의 기본 입장을 정리하는데 그 연구의 목적을 가지고 있다. 이는 유대인 마르크스와 레닌 그리고 모태신앙을 가지고 있었던 엥겔스가 왜 그토록 지독한 무신론자가 되었는지 그리고 이들이 어떠한 인식적 근거로 종교를 분석함으로써 오늘날 사회주의 국가들의 기독교정책에 골간이 되었는지를 이해하는데 연구의 초점을 두고 있다.

핵심어 : 마르크스-레닌주의 종교이론, 기독교비판, 사회주의종교자유, 사회주의기독교정책

## ABSTRACT

the research of marx-leninism critical standpoint about christianity : in a focus of Marx, Engels and Lenin

why marx-leninism, starting from materialism, criticize christianity, and set up the political rules of christians in the view of natural religious disappearance theory? sometimes marx-leninist said "religion is the people's opium", but there is not much to research of that real mechanism. therefore, we can not describe the diachronic relationships between their criticism motivations and basic cognitive structures. in these context, we can not explain how marx-leninist's criticism of christianity have a strong influence on communist land christian policy. this paper analyzes from Feuerbach writings to lenin writings, investigates the time period of their criticism and the basic position of socialist's lands.

keyword : the religious theory of marx-leninism, criticism of christianity, God of freedom in communist lands, communist land's christian policy.

요약본/

“현대 사회에서 바라본 마레주의 기독교비판의 역사적 함의  
- 마르크스·엔겔스·레닌 저작들에서 나타난 핵심 논조들을 중심으로”에 대한 논평

최한빈(백석대 기독교학부 철학교수)

마르크스-레닌주의의 기독교적 비판을 잘 보았습니다. 이 발표문은 포에르바하, 마르크스와 엔겔스 그리고 레닌의 여러 저술에 드러난 기독교비판의 내용을 요약하여 기독교비판에 대한 소위 마레주의 입장을 드러낸 것입니다. 그런데 마르크스 레닌주의의 기독교비판 내용은 익히 알려져 있는 바입니다. 그것은 종교 비실재론(특히 존재론적 비실재론)이나 종교 자연소멸론 또는 종교이데올로기란 개념으로 요약될 수 있습니다(이는 종교철학이나 종교사회학에서 정리된 사상입니다). 따라서 이 논문의 의의는 이러한 기독교비판을 어떻게 해석, 수용할 것인가 하는 데서 드러납니다. 저자는 그것을 두 가지로 요약합니다. 소위 마레주의의 기독교비판은 첫째, 기독교가 사회적 설득력을 갖는데 부족함을 바로 잡아 주기 위한 하나님의 예정의지이며 둘째, 기독교가 사회에서 빛과 소금을 역할을 하지 못하는 데 따른 반응이다. 특히 저자는 기독교가 사회에서 빛과 소금의 역할을 하지 못하는 이유를 교회(기독교공동체)가 정권과 결탁한 데서 찾고 있습니다. 결국 소위 마레주의가 제기하는 기독교비판이란 기독교가 사회적 설득력을 갖지 못하는 데에 따라서 발생하는 현상으로 보는 것이 저자의 해석입니다.

오늘날 사회주의 국가에서는 기독교 포교활동을 여전히 금지하고 있습니다. 이러한 사회주의 국가 정책이 실시되는 이유는 마르크스 레닌주의의 기독교비판이 아직 유효하기 때문이며 그것은 기독교가 사회적 설득력을 여전히 갖지 못하기 때문이라는 것이 저자의 생각인 것 같습니다. 이러한 저자의 생각을 거꾸로 추적해 보면, 기독교가 사회에 대해 긍정적인 설득력을 갖게 될 때 사회주의 국가에서도 포교활동이 가능하게 될 것이라는 데 이르게 됩니다.

논평자는 몇 가지 질문을 제기함으로써 임무를 다 하고자 합니다.

첫째, 용어 혹은 개념에 대한 문제입니다. ‘마레주의’는 한국에서는 익숙하지 않은 용어입니다. 이 용어가 개념인지 아니면 단지 마르크스 레닌주의의 축약어인지 저자의 의견이 있어야 할 것 같습니다. 만약 설명이 필요하다면 이 용어는 개념이 될 것이지만 단지 축약어라면 학술적으로 인정된 것이어야 합니다. 하지만 마레주의는 지금까지 한국 학술계에서 잘 사용되지 않는 용어입니다. 이에 대해 저자의 의견을 듣고 싶습니다.(그 외에 국교고문, 전교의 자유)

둘째, 기독교가 사회적 설득력을 갖지 못하는 이유에 대해, 즉 빛과 소금의 역할을 하지 못하는 원인을 저자는 교회가 정권과 결탁하는 데서 찾고 있습니다. 그렇다면 교회가 정권과 결탁하는 이유는 무엇이라고 보시는지요? 소위 마레주의에 따르면 기독교가 자체의 성격상 그렇게 될 수밖에 없다고 답할 것이겠지만 기독교의 오랜 전통에 따르면 이러한 문제는 신도든 교회 지도자든 결국은 이들의 신앙과 실천이 불일치하는 데에 따른 결과일 것입니다. 기독교의 사회적 설득력이 부족한 원인에 대해 두 진영의 입장이 이처럼 근본적인 차이를 드러내는데, 기독교가 사회적 설득력만 회복한다면 소위 마레주의가 기독교 선교를 인정할 수 있다는 생각은 너무 나이브한 것은 아닌지요? 저자의 의견을 듣고 싶습니다.

사족으로, 각주에서 피시스에 대한 고대 희랍인들의 생각이라고 언급한 내용은 수정되어야 할 것으로 보입니다. 이상으로 논평을 마칩니다. 감사합니다.