

독일 신비주의와 종교개혁

김기련(신학과 강사, 교회사)

1. 신비의 본질과 목표

신비주의에 대한 한국적 이해는 대개 몰아, 황홀 (Ekstase), 환상, 환청 등 부정적 의미의 접신론(接神論)에 가깝다고 볼 수 있다. 그러나 독일 신비주의는 우리가 생각하는 접신론과 다르다.

신비는 일반적으로 종교사에 나타난 한 현상이다. 신비적 경향은 모든 시대에 여러 상이한 문화권에서 늘 있어왔다. 신비가 무엇이라고 정확히 규정하기 어렵다. 그 이유는 신비 경험의 강도 (Intensität)와 기간(Dauer)이 아주 다르게 나타날 수 있기 때문이다. 사람들은 교리에 관심이 적어지면서 경건의 이상인 신비적 내적 경험을 중요시하였다. 신비는 하나의 특수한 방법으로서의 하나님의 계시로 이해되었다. 인간편에서의 신비는 하나의 현신이다. 현신은 이기적 자아 (自我)를 버리고 그리스도 안에 산다는 뜻이다.(In-Christo Sein)¹⁾ 이 신비에 대한 관심은 초기 개인적 은둔자적 수도생활에서부터 중세의 집단적 수도원 생활에 이르기까지 다양하였다. 신비적 경험은 특히 수도사와 수녀들의 생활형태에서 발견 되어진다. 베네딕트 수도단의 경건생활의 표어인 “기도하고 일하라” (ora et labora)는 그리스도인의 내적 활동과 외적 활동을 나타내는 것이다. 수도원 제도는 사실 신비주의의 보고 (寶庫)였다. 수도원적 신비운동은 교회의 외적 폐단 (弊端)을 제거하려는 개혁 의지에서가 아니라 종교적 관심과 구원에 관한 인식으

1) Gerhard Wehr, Deutsche Mystik, S. 20.

로서 차아를 하나님과 연결하는 것을 추구하였다. 모든 신비주의의 기본적 경험은 일치의 경험, 즉 신(神)과의 일치 또는 자연과의 일치이다. 모든 신비주의의 전제 조건은 어떤 경우든 존재자가 존재의 근원자에게서 분리해 멀리 떨어져 있음을 아는데 있다.²⁾ 따라서 신비주의의 목표는 신과의 신비적 합일 (*unio mystica*)이다. 즉 <동일한 것이 동일한 것을 인식한다> (*simile similis cognoscitur*)라는 기본적인 명제는 영(Geist)이 신비와 결합된 신학을 근거지어 주는 원리가 된다. 다만 영만이 하나님을 직관한다는 것이다.³⁾

신비주의는 크리스챤 생활의 한 현상이다. 신비는 경건의 관습이요, 교리에 대한 지적 동의에 대조하여 다만 종교적 경험이다. [신비의 신학]은 경험의 대상이고 종교적 영의 영역이지 이성과 학문의 영역이 아니다. 왜냐하면 신비는 객관적 겸중이 불가능한 주관적 경험의 세계이기 때문이다.

2. 독일 신비주의

종교개혁전 이성과 논리에 의한 중세의 스콜라 철학적인 신인식 방법은 좋은 반응을 얻지 못했고 신앙에 큰 도움을 주지 못하였다. 지금 까지 하나님을 내세적-초월적 하나님으로 여겼던 스콜라주의적 신관에서 벗어나 각 개인의 영혼의 심연(深淵)에서 현존하시는 직접적이고 현재적이며 내재적인 하나님을 인식하려고 하였다. 그리하여 명상, 감동, 황홀, 환상, 신비적 직관을 통해 하나님께로 가는 길을 추구하였다. 또한 교황청의 아빙농(Avignon) 포로와 그후 교황청의 분리는 교회에 근거를 둔 신앙이 혼들리게 되었고 따라서 순수 경건적 신비주의가 독일 라인강 유역을 따라 물결치기 시작하였다. 즉 바젤(Basel)에서부터 켈른(Köln), 그리고 켈른에서부터 북해(Nordsee)까지 전파되었다. 이 종교운동은 내적 종교적 생활과 명상을 통한 하나님과의 영적 교통을 중요시하였다. 최근에는 이 신비주의 대표자의 많은 수

2) Hans Joachim Schwager, *Die deutsche Mystik und ihre Auswirkung*, S. 5.

3) Klaus Ebert, Thomas Müntzer, S. 59.

가 도미니카 수도원에 속했었기 때문에 이 운동을 도미니칸 신비주의라고도 부른다. 개신교 종교개혁같이 이 신비운동은 독일 땅에 그 기원을 두었지만 종교개혁과는 달리 독일과 그 주변 네델란드를 벗어나지 못하였다. 이 운동의 중심지는 스트라쓰부르크 (Straßburg)와 켐른이고 이 운동을 대표하는 사람들은 독일에서는 마이스터 에크하르트 (Meister Eckhart, 1260-1327), 하인리히 수소 (Heinrich Seuse, 1295-1366), 요한 타울러 (Johannes Tauler, 1300-1361)였고 네델란드에서는 요한 루이스부루크 (Jan van Ruysbroeck, 1293-1381), 게르하르트 그루테 (Gerhard Groote, 1340-1384) 그리고 토마스 아 캠퍼스 (Thomas a Kempis, 1380-1471) 등이 활약하였다. 이 경건한 신비주의자들의 초기 호칭은 “하나님의 친구들” (Gottesfreunde, amici Dei)이었다.⁴⁾ 이 용어의 사용은 구약에서 하나님이 아브라함을 친구로 여긴 것과 신약에서 예수께서 제자들을 친구로 여긴 것과 (요한 15:15) 교부시대에 순교자들을 하나님의 친구로 여긴 것에서 유래한다. 이들은 미사에 의해 추구된 중세의 신앙에 반대하여 살아 있는 개인의 내적 종교경험을 그리스도인의 이상으로 여기는 신앙의 사람들이었다. 이를 경건적 신비주의자들은 [하나님의 현존의 연습] 또는 [하나님의 현존의 경험]을 추구하는 영적 생활의 부흥운동가들이었다. 그러나 이들은 당대의 교회의 타락상에 대해 노골적으로 공격을 가하지 않고 오히려 그리스도를 본받아 경건의 생활을 함으로 모범을 보였고 결코 카톨릭 교회를 떠나지 않았다.

이들 [하나님의 친구들]의 주장과 가르침은 1). 자기 부인 (否認)의 길을 통해 인간의 욕구와 의지를 죽일 때 천국과 구원이 그 삶에 임한다. 2). 성령의 사역 (使役)을 통하여 인간 안에 역사하시는 하나님의 계시, 곧 계시의 현재성과 역동성을 강조한다. 3). 신비는 하나님과 인간의 최종적 연합, 인간의 신격화 (Vergottung des Menschen)를 목표한다. 인간은 하나님과의 연합을 통해 신적이고 영원 불멸하는 존재가 된다. 4). 중세의 주입식 공포신앙을 배격하고 선행에 의한 공로 신앙이나 보상을 통한 면죄 신앙을 배격한다. 5). 만인 사제적인 성직

4) Philip Schaff, History of the Christian Church, Vol. VI. S. 236f.

자와 평신도 사이의 차별을 두지 않는다. 다만 그리스도인의 징계와 훈련을 위해서 교회의 조직은 필수적이다. 6). 하나님 앞에서 남녀의 성적(性的) 차별이 없다.

독일 신비주의에서는 특히 하나님과 개인의 영혼의 일치를 중요시하였다. 이 일치는 모든 잘못되고 어두워진 양심과 방탕한 삶에서 해방되어 존재의 근원자인 하나님에게로 복귀(復歸, Rückführung)를 의미한다. 하나님과의 결합에서 신비주의자들은 직접 하나님을 인식하는 길을 택하였다. 독일 신비주의는 하나님과의 일치의 방법으로서 예수 그리스도를 뒤따르는 십자가의 길이 (Nachfolge Kreuzes) 제시되었으며 깊은 참회와 십자가경건 (Kreuzfrömmigkeit)을 통해 내적 생활의 간신과 더불어 신앙공동체의 정화 (淨化)를 추구하였다.⁵⁾

21. 마이스터 에크하르트 (Meister Eckhart, 1260-1327)

에카르트의 신비주의는 사색적-철학적이다 (Denk-Mystik). 에카르트의 철학적, 신학적 사상의 배경은 아리스토텔레스의 철학과 토마스 아퀴나스의 신학이었다. 신인식론에서 에카르트는 아리스토텔레스와 토마스 아퀴나스의 전통을 따른다. 아리스토텔레스와 아퀴나스에 의하면 신은 만물의 원동자요, 원인자이다. 만물의 존재 (Sein)는 신으로부터 나온 것으로 만물을 통해 신을 인식할 수 있다는 것이다. 에크하르트는 말하기를 “만일 모든 존재가 신으로부터가 아니라면 신은 존재하지 않거나 그는 신이 아니다. 만일 존재가 신으로서의 다른 어떤 것이라면 사물은 신 없이도 존재할 수 있고 그렇다면 신은 첫번째 원인 (die erste Ursache)이 아니며 모든 사물의 존재를 위한 원인도 아니다. 그러므로 신은 존재다 (Deus est esse). 즉 신과 존재는 동일하다.” 존재로서 신은 “만물의 안에, 만물의 가장 깊은 곳에 계신다” (intimus omnium et in intimis omnium).⁶⁾ 이처럼 에카르트의 신인식론은 모든 존재에서 신을 인식할려는 범신론 (Pantheismus)의 경향이

5) Hans J. Schwager, ebenda, S. 5.

6) Meister Eckhart, Prolog zum Opus Tripartitum.

있다. 이같은 범신론의 결과로 에크하르트는 1326년 Köln의 대감독인 Virneburg von Heinrich에 의해 백성들에게 신앙에 위험한 교리를 전파했다는 이유로 피소되어 이단심문을 당했고 1329년 3월 27일 교황 요한 22세에 의해 그의 독일어와 라틴어 저서에서 28개 문장이 이단으로 정죄되었다.

에크하르트의 신비주의는 신비적 직관 (mystische Intuition)과 [영혼 안에서 하나님의 탄생] (Gottesgeburt in der Seele)을 통한 신비적 일치를 가져오는 내적 경험을 추구한다. 인간의 개체 속에는 육과 영이란 두 가지 본성이 있다. 곧 외적인 육의 사람과 내적인 영의 사람이 있는데 육의 사람은 피조물에 향해 있고 영의 사람은 외계 (外界)를 들파하고 자신을 하나님과의 관계에서 이해한다. 인간의 영혼 안에는 하나님의 혼의 불꽃 (Seelenfunklein = scintilla animae)이 있어 철학적-사색적 사고를 통해 하나님을 인식할 수 있다는 것이다. 에카르트에 의하면 영혼은 하나님의 형상이며 하나님과 같은 것이다 (Die Seele ist das göttliche Bild und Gott gleich).⁷⁾ 인간의 영혼 안에는 하나님의 거주지 (Wohnung)가 있어 거기에 하나님이 탄생한다. 인간 영혼 안에서 하나님의 탄생이란 영원한 하나님의 말씀 또는 하나님의 아들의 탄생으로 그 결과는 인간이 피조 세계로부터 이탈 (離脫, Abgeschiedenheit)과 하나님께 대한 위임 (委任, Gelassenheit)이 따른다.⁸⁾

에크하르트의 신비주의는 신과의 합일을 추구하는데, 그 기본 전제는 하나님의 인간되심 (Menschenwerden), 곧 신의 인간화 (Vermenschen Gottes)로 인해 인간의 신격화 (die Vergottung des Menschen) 또는 인간의 하나님과의 신비적 일치 (unio mystica)가 가능하다는 것이다: “성만찬에서 빵이 그리스도의 몸으로 변하듯이 똑 같은 방법으로 우리도 완전히 하나님으로 변형되고 변화된다”.⁹⁾ 에크하르트는 베나드 (Bernhard von Clairvaux, 1091-1153)와 보나벤투라 (Bonaventura, 1221-1274)가 제시한 하나님과의合一의 세 길 (De

7) Meister Eckhart, Predigt Nr. 16b.

8) Meister Eckhart, Predigt, Nr. 2-5.

9) Gerhard Wehr, Deutsche Mystik, S. 31.

Triplici via)과 똑같은 주장을 펴고 있다. 첫째 단계는 정화의 길이다 (*Via purgativa*). 여기서는 참회가 핵심이다. 곧 죄에 대한 깊은 통회와 고백을 통해 완전한 참회를 이루고 더 나아가 자기 자신을 부인하고 자기 자신의 존재를 무 (無)나 공 (空)으로 여긴다. 그로 인해 내적 평안을 누리고 자신을 하나님께 위임한다. 둘째 단계는 조명 (照明显)의 길이다 (*Via illuminativa*). 곧 성령의 가르침과 깨우침의 단계이다. 여기서는 죄를 극복하고 덕과 선행을 실천하고 모든 유혹 (시련)과 불행을 감수하고 극복한다. 세째 단계는 합일의 길이다 (*Via unita mystica*). 여기서는 마음의 정화와 순결에서 그리고 신적 사랑 안에서 창조자 하나님을 바라봄 (직관)으로 하나님과 영혼이 일치하게 된다.¹⁰⁾

2.2. 하인리히 수소(Heinrich Seuse, 1295-1366)

수소의 신비주의는 먼저 그의 스승인 에카르트의 철학적-사색적 신비주의와는 달리 종교적-감정적 신비주의이다. 수소는 聖 베나드나 보나벤투라의 “그리스도 중심의 신비주의” (*Christus-Mystik*)에 영향을 받은 서정시인으로 그의 신비는 강한 서정적 표현을 쓰는 감상적 신비이다.¹¹⁾ 그는 명상만이 아닌 가혹한 참회훈련(*harten Bußübung*), 곧 금식, 육체학대, 채찍질 등을 실시함으로 [영원한 지혜]에 도달하기를 바랬다. 이처럼 수소의 감정적 신비주의는 그의 종교적 고행에서 나온 것이다. 수소는 높으로 된 150개 정도의 못을 끼어놓어 만든 옷인 참회의 옷을 밤낮으로 입고서 고통스러워 이를 악물고, 마치 사람이 뾰족한 바늘로 별레를 찌른 것과 같은 고통 속에서 신음하였다. 그런 방법으로 자신을 그리스도가 십자가에 못박혀 고난당한 것과 동일시하였다. 수소는 8년간 밤낮으로 십자가에 달리신 그리스도를 찬미하기도 하였다. 수소는 그리스도에 대해 우아하고 진실된 사랑을 갈망하는 상상의 세계에서 살았다. 그리스도를 생각하고 숙고할 때

10) Deutsche Theologia, Kap. 14.

11) Josef Quint, Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters, S.135.

비애 (悲哀)와 애상 (哀想)과 슬픔 (Wehmut)을 느끼고 그리스도에 대한 끊임없는 사랑을 갈망한다 (Minnedrangs). 그리스도의 기쁨과 슬픔을 동감 (Mitgefühl)하며 그리스도와 같이 그 자신도 종교적-금욕적 싸움에서 오는 고난을 감수한다 (Qual). 그리하여 황홀의 경지에서 나오는 희열 (Wonne)을 느끼며 내적 평안을 느낀다 (innere Gelassenheit). 그런 다음 하나님께 대한 헌신 또는 고난당하는 그리스도께 헌신한다 (die Hingabe an Gott, an den leidenden Christus).¹²⁾ 수소에게서는 그리스도와의 영적 결혼 (geistliche Hochzeit)을 추구하는 [그리스도 신랑-신부 신비]가 들어 있다 (Braut-Mystik). 이것은 아ガ서에 나오는 성애적 (性愛的) [사랑-신비주의] (Liebes-Mystik)와 일맥 상통하는 것이다.

2.3. 요한 타울러 (Johannes Tauler, 1360-1361)

타울러의 신비주의는 철학적-사색적 신비주의를 추구하는 그의 스승 에크하르트와는 달리 또 그의 동료인 수소의 고행적-감정적 신비주의와는 달리 기독교 윤리적 요구에 부응하는 행동하고 실천하는 삶의 신비의 길 (Vita activa et publica)을 전개한다. 하나님 召命의 길은 외적으로나 내적으로 예수 그리스도의 십자가의 모범을 뒤 따르는 것이다 (Kreuzsnachfolge). 타울러는 깊은 명상으로 터득한 그리스도의 고난의 신비를 삶의 현장에서 실천하였다. 그는 하나님과의 일치로서 그리스도의 뒤따름을 그의 신비의 길로 삼았다. 타울러는 명상의 생활과 행동하는 삶을 조화시킨 것이다. 1346년 페스트가 번졌을 때 타울러는 병자 구호에 전력을 다하였고 시체 처리에 헌신적으로 참여하였다.

타울러의 신비주의는 [하나님의 친구들] 운동과 관련이 있다. 타울러는 1338년 교황 요한 22세의 Ludwig von Bayern에 대항하여 내린 파문령 (Interdicts, 독일 황제를 지지하는 지역에 성찬을 금하는 명령)으로 그 당시 정치적-종교적 압박 속에 방랑하고 있던 사제들과 함께

12) Gerhard Wehr, Deutsche Mystik, S. 39-43.

[하나님의 친구들]이란 운동을 전개하였다. 이 운동의 회원은 교직자 뿐만 아니라 수녀와 평신도들도 입회하였다. 그들의 주된 관심은 어떻게 내적이고 영적인 삶을 살 것인가, 어떻게 하나님과의 일치를 가져오는가였다. 그 해답은 그리스도의 뒤따름 또는 그리스도 모방 (*Imitatio Christi*)의 삶을 통해 생활 속에 신비를 추구하였다. 이처럼 타울러는 “탁월한 신학자”요, “영적 지도자”이며 “훌륭한 설교자”인 동시에 “사랑의 실천가”였다. 그는 종교개혁자 마르틴 루터와 토마스 뮌쩌에게 많은 영향을 끼쳤다.

타울러의 설교에 나타난 신비 사상은 다음과 같다: 1). 하나님은 끊임없이 우리 영혼 안에 태어나신다 (*Gottesgeburt in der Seele*). 2). 자신의 의지와 욕망 그리고 세속적인 행위를 버리고 완전히 하나님께 자신을 위탁할 때 하나님을 만날 수 있다 (*Gelassenheit*). 3). 하나님과의 일치는 자아를 없애는 것 (무, *perditio*)과 자아를 비우는 것 (공, *vanitas*), 곧 자기부인의 실천에서 출발한다.¹³⁾ 4). 외부 세계와 감각으로부터 이탈하여 생활하고 행동과 사고와 태도가 모두 내면화되어야 한다 (*Abgeschiedenheit*). 5). 명상은 하나님의 거룩한 탄생을 위한 비옥한 땅이다. 명상할 때에 인간의 内面에서 하나님의 말씀이 들려온다 (*Meditation*). 6). 우리 스스로 내면의 가장 깊은 곳 (*innerster Grund*)으로 몰입하여 거기서 하나님을 찾아야 한다. 하나님의 나라는 영혼의 깊은 곳에 있다. 하나님은 인간의 영혼과 동격이며 인간의 영혼은 하나님의 거주지이다 (*die Seele ist die Wohnung Gottes*).¹⁴⁾ 7). 본성의 빛과 신성의 빛은 차이가 있다. 본성의 빛은 온갖 감각적이며 신적인 빛은 영혼으로 하여금 내면의 깊은 곳으로 향하게 하고 원래의 근원으로 향하게 한다 (*Via illuminativa*). 8). 하나님과 영혼은 하나가 된다. 영혼은 하나님과 합일 안에서 황홀한 기쁨에 잠겨 자신을 하나님으로 여기게 된다. 9). 그리스도와의 일치의 신비는 그리스도의 십자가의 고난을 본받아 인내하며 겸손히 그리스도의 삶을 뒤따르는

13) Ferdinand Vetter (Hrsg.), *Die Predigten Taulers*, Nr. 42 (Deutsche Texte Mittelalters, Bd. XI, 1910, S. 176-181).

14) Ferdinand Vetter, *Die Predigten Taulers*, Nr. 37, S. 142-147.

겸비의 신학 (Demutstheologie)이다.¹⁵⁾

3. 신비주의와 종교개혁

16세기 종교개혁자들의 사상적 전통은 세 가지이다, 즉 르네상스 인문주의 (Humanismus)와 중세 후기 스콜라 철학의 유명론 (Nominalismus)과 신비주의 (Mystizismus)이다. 급진 종교개혁자들에 게 있어서는 지상 천년왕국적 혁명 사상이 첨가 되었다. 13세기 들어 와서 타발 수도원의 발생과 대를 같이하여 유럽 전역에 신비주의 물결이 일게 되었으며 이 흐름은 종교개혁 시대에 이르기까지 면면히 그 영향을 끼쳐왔다. 새로운 신비적 개혁운동 (Devotio moderna)을 통한 종교적 비판이 옛 교회를 붕괴시키는 원인 중의 하나가 되었고 종교개혁의 선구자 역할을 하였다. 그러나 종교개혁의 사상적 토대가 된 중세의 신비주의는 그 가치가 평가절하되어 왔는데 중세 스콜라 철학의 한 분파 내지는 이단과 별 차이가 없는 아류로 취급되어 왔다. 여기서 우리는 초기 루터의 신비주의적 사상과 중세의 교황 절대권에 도전하는 보헤미아 지역의 자유-혁명 사상과 거기서 파생된 후스-타보르파의 운동, 이 흐름과 맥을 같이하는 토마스 뮌쩌의 민중운동 등 의 사상적 흐름을 신비주의와 연결시켜 볼 수 있을 것이다.

중세의 교회가 지옥의 공포를 심어주고 연옥의 두려움을 가르쳐 보상신앙 (Verdienst-Glauben)을 강요했을 때 신비주의가 개인적-내적 경험을 중시함으로 결국 카톨릭 교회의 지배체제는 손상을 입게 되었다. 이러한 사상은 루터에게 깊은 영감을 주었고 결국 루터로 하여금 제도화 된 교회와 결별하도록 한 근거를 마련해 주었다. 또한 과격한 종교개혁자들은 신비주의 사상을 종교개혁과 접목시킬려고 시도하였다.

15) Ferdinand Vetter, Die Predigten Taulers Nr. 45, S.194f.

3.1. 마르틴 루터와 신비주의

3.1.1. 루터의 신비적 경건사상의 배경

3.1.1.1. 새로운 헌신 (Devotio moderna)

루터는 14세 때 (1497년) 마그데부르크 (Magdeburg)에 있는 라틴어 학교를 다녔는데 그 학교는 마이스터 에카르트와 요한 타울러 등 독일신비주의 영향을 받은 네델란드 신비주의자들의 [공동생활 형제단] (Die Brüder vom gemeinsamen Leben)이 운영하고 있는 학교로 경건의 훈련을 중요시하였다. 여기서 루터는 로이스부록, 그루테, 토마스 아케피스 등 네델란드 신비주의자들의 신앙훈련인 [새로운 헌신] (Devotio moderna)의 훈련을 받았다. 이 [Devotio moderna] 운동은 외형적이고 세속화된 중세교회 생활에 대응한 살아있는 신비적 경건운동이었다. 이 [경건의 학교]는 중세 스콜라적 학습 방법이 아닌 경건적이고 복음적인 성경연구가 그 중심 역할을 하였다. 이 경건의 훈련에서는 새벽 4시부터 6시까지는 명상과 기도를 포함하여 주로 성경을 연구하였고 예배시에도 성경해석은 주된 것이 되었다. 주일과 공휴일에는 외부인들과 주로 젊은 학생들에게 성경을 자국어로 번역하여 읽도록 지도하였다. 그리하여 성경 번역이 주된 임무가 되었다. 이 시기 에 루터는 인문주의 (Humanismus)와 신비주의 (Mystik)의 상호 교회적 영향을 받았다.¹⁶⁾ 즉 인문주의에서는 성경 연구의 방법을 신비주의에서는 경건의 훈련의 방법을 배웠다. 이 [Devotio moderna]의 훈련은 최상의 수도사적 경건의 작품인 토마스 아케피스의 [그리스도를 본받아] (De imitatio Christi)를 따랐다. 이 책의 주제는 최상의 덕이 겸손 (humilitas)이다. 겸손은 학식보다 더 낫다. 예수 자신이 겸손의 모범이다 (III, 13, 24). 예수는 생명의 길이기 때문에 주님을 따라야 한다. 그와같은 길은 자신을 십자가와 고난으로 이끈다. 그러므로 자기사랑 (Eigenliebe)을 포기하고 자기를 부인하며 기꺼이 그리스도의 고난에

16) Helmar Junghaus, *Der junge Luther und die Humanisten*, S. 29 und 64f.

동참하며 십자가 사랑 (amor crucis)에 열정을 가져야 한다 (II, 11, 15; III, 56, 40, 63). Walther von Loewenich는 토마스 아 Kempfes의 [그리스도의 모방]을 최상의 수도사적 경건으로 묘사하였고 [그리스도의 모방] (imitatio Christi)과 루터의 [십자가 신학] (Theologia crucis)과는 사상적으로 깊은 연관이 있다고 보았다.¹⁷⁾

루터는 그리스도의 십자가를 [희생] (sacrametum)과 [모범] (exemplum)으로 이해한다. 그리스도의 희생은 [나를 위해] (pro me) 와 [우리를 위해] (pro nobis) 대신하여 당하신 고난이다 (Stellvertreter). 그리스도의 모범은 중세 수도원적-신비적 경건인 [Imitatio Christi] 길을 제공한다. 루터는 그의 초기 수난설교 (1518-19년)에서 중세 신비적 경건의 신앙을 이어받아 그리스도의 수난을 이해하는데 지적 인식 뿐만 아니라 감정 (Affekt)과 느낌 (Gefühl)을 통한 인식을 중요시 하였다. 즉 “그리스도의 수난의 이야기를 듣거나, 명상하거나, 읽을 때에 그리스도와 함께 울고 멀고, 고통당하고 괴로워 해야 한다”(Compassio)¹⁸⁾ 는 것이다. 그렇지 않고 “이 세상에서 그리스도와 같은 고난을 당하지 않으면 연옥에서 똑같은 댓가를 치루게 된다”.¹⁹⁾ 루터도 그리스도인이 그리스도를 뒤 따름 (Imitatio Christi)으로 그리스도와 같이 되어가는 것과 그리스도와 같은 모습을 이루는 것을 인정하였다 (Gleichförmigkeit). 그러나 그리스도의 모범 (Vorbild)은 우리가 따라야 할 모방이지 우리 스스로 선택한 십자가가 모범이 되어서는 안된다. 우리가 스스로 그리스도로 만드는 것이 아니라 하나님이 우리를 그리스도를 닮게 인도하신다는 것이다.

3.1.1.2. 요한 스타우피츠 (Johann von Staupitz)

수도원 시절에 루터는 구원을 얻기 위해 가혹한 금욕주의적 경건의 훈련을 실시하였다. 그는 금식과 자선, 기도, 편타고행 등을 통해 자신의 구원을 스스로 완성할려고 노력하였다. 그는 동료들로부터 “경건

17) Walther von Loewenich, Luthers Theologia crucis, S.189-193.

18) WA 1, 336, 20-28.

19) WA 1, 336, 17-20; WA 2, 138, 33-38.

의 기적”을 이룬 “젊은 聖者”이라고 불리울 정도로 수도에 정진하였다. 이 시기에 루터는 또한 신비에 몰두하였고 “무”(perditio)와 “공”(vanitas)의 개념을 접하고 그에 대해 연구하였다.²⁰⁾ 수도원 생활에서 루터를 신비주의의 세계로 인도한 사람은 수도원 원장이었던 요한 슈타우피츠 (Johann von Staupitz, 1468-1524)이다. 슈타우피츠는 독일에서 [Devotio moderna] 경건운동의 대표자요 신비주의자였다. 그는 그리스도인의 삶의 최대 목표는 그리스도의 뜻과 삶을 모방함 (Imitatio morum Christi)으로 그리스도와 하나님의 화합의 일치 (unio sponsalis)를 가져오는 것으로 보았다. 그의 사상은 하나님은 사랑이시고 하나님은 그의 사랑을 최고로 완성하시는 분이라는 것이다. 이같은 사랑에 동참하는 것은 인간에게는 하나님의 경험이지 가르쳐줄 수 없는 것이다. 이 사랑의 중재자는 하나님의 성령과 그리스도이시다. 하나님 스스로가 영혼 안에 거하시고 그리하여 영혼이 하나님의 능력을 받아 모든 계명을 수행한다고 보았다.²¹⁾ 루터가 죄와 구원의 문제로 심각한 좌절을 겪고 있을 때 슈타우피츠는 하나님을 사랑하고 겸손히 복종한 채 신성의 심연 (im Abgrund der Gottheit)에 이르는 신비를 체험하도록 충고하였다: “참된 참회는 하나님을 사랑하는 것에서부터 시작한다”²²⁾고 슈타우피츠는 루터에게 조언하였고 또한 신앙의 시련을 극복하는데 그리스도의 수난에 동참 (conformitas passionis Christi)하는 길을 제시하였다. 그러나 루터가 심각하게 생각하는 문제는 노하시고 심판하시며 정죄하는 하나님을 어떻게 사랑하며 무지개 위에 앉아 계셔 심판하시는 그리스도를 누가 사랑할 수 있는가였다.²³⁾ 루터에게 있어서 시종일관하게 부닥친 문제는 신비주의에서 말하는 어떻게 내 영혼이 하나님과 일치하느냐가 아니라 어떻게 내 영혼을 구하며 어떻게 하나님으로부터 죄 용서를 얻느냐는 구원의 문제였다. 루터의 경건의 훈련의 목적은 구원을 전제로 한 것이었다. 그러나 루터가 신비주의

20) R. Kekow, Luther und die Devotio moderna, S. 31 und G. Ritter, Luther, Gestalt und Symbol, S. 35.

21) Artur Rühl, Der Einfluss der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungenen Luther, S. 85.

22) Heinrich Boehmer, Der junge Luther, S. 95.

23) Roland Bainton, Martin Luther, 2. Auflage Göttingen 1958, S. 42f.

를 통해 그의 마음의 깊은 곳을 바라 보았을 때 거기에서 하나님을 발견하지 못하고 그의 이기심만 보게 되었다. 이 이기심이 루터에게 있어서는 오직 원죄 (*Ursünde*)이며 이 이기심에서 인간은 그 자신을 스스로 하나님 되게 만들려고 하는 것을 보았다. 루터는 신비주의자가 아니었고 신비주의자가 될려고 하지 않았다. 다만 루터가 주 예수 그리스도와 함께라는 가장 친밀한 마음공동체 (*innigste Herzengemeinschaft*)를 말할려고 했을 때 기꺼이 신비주의의 용어들을 선택했을 뿐이었다.²⁴⁾

3.1.1.3. 요한 타울러 (Tauler)

루터가 비록 신비주의를 통해서 구원의 확신을 느끼지는 못했지만 학문적으로는 신비주의의 영향을 받았다. Heinrich Bornkamm은 루터가 독일 신비주의의 내면성을 알았고 타울러를 좋아했으며 [독일신학] (*Theologia deutsch*)에서 “자기 의지의 죽임” (*Abtötung des Eigenwillens*)과 “영혼의 하나님과의 일치” (*mystische Vereinigung der Seele mit Gott*)를 배웠다고 말한다.²⁵⁾ 초기의 루터는 그의 신앙과 신학 면에서 특히 타울러의 신비주의의 영향을 많이 받았다. 1515년 루터는 1508년의 아우스부르그판 타울러의 설교집에 심취하였으며 타울러를 통하여 개신교적 길을 걸어가게 되었다. 루터의 초기 설교나 로마서 주석과 시편 주석에서 타울러의 신비주의의 관용구 (*Redewendung*)가 많이 나타나고 있음을 볼 수 있다. 타울러 설교에 대한 난외 (欄外)의 주 (*Randglosse*)에서 루터는 자신의 사상을 타울러의 실천적 신비사상과 일치시켰다. 타울러는 그의 첫번째 설교에서 “하나님께서 말씀하신다면 당신은 침묵해야 한다. 하나님께서 들어 오신다면 모든 것들은 나가야 한다”: 이 설교의 난외의 주에서 루터는 “조용한 가운데서가 아니라 활동적 삶의 상태 후 덕의 실행 속에 도덕적 태어남이 있듯이 명상의 삶과 영적 융기 (隆起)의 상태 후 하나님이 그에게 탄생

24) Heinrich Bornkamm, *Luthers geistige Welt*, S. 315.

25) Heinrich Bornkamm, *Luthers geistige Welt*, S. 314.

하시게 된다”고 주석하였다.²⁶⁾ 또한 루터의 초기 주석 중에 요한일서 5:4절에서 “하나님께로부터 난 자”를 타율러의 성탄절 설교인 [성탄의 세 가지 의미]에 나오는 “영혼에서의 하나님 탄생” (Die Geburt Gottes in der Seele)과 동일시하고 있다.²⁷⁾ 루터는 [하나님의 탄생]은 인간 안에서 역사하시는 하나님의 내적 행위 (innerlicher Akt), 곧 하나님의 은총의 작용 (Gnadewirkung)을 통해 악한 경정과 세속적 감정을 극복하게 한다고 보았다. 루터는 어거스틴과 연결되어 악이란 창조와 관련된 것이 아니라 인간 내부에서 작용하는 잘못된 의지 (verkehrten Willen)로 이해하였다.²⁸⁾ 루터는 세상으로부터 하나님께로의 의지 전환의 능력이 곧 믿음 (fides)이라고 히브리서 11장 1절과 관련하여 정의하고 있다.²⁹⁾ 하나님 홀로 이 능력의 탄생에 작용하고 우리 안에서의 새로운 의지는 우리의 공로나 행위 없이 영혼의 깊은 내면에서 우선으로 작용한다는 것이다. 이 [하나님 홀로]라는 개념과 [오직 은혜로] (Sola gratia)라는 개념은 루터의 종교개혁 사상의 핵심이 된다.

이처럼 타율러와 루터 사이의 평형적 사상은 분명하게 나타난다. 타율러에게서 하나님께로의 귀의(歸依), 곧 영혼 가장 깊숙한 곳으로 몰입은 루터에게서는 하나님께로의 귀의가 인간에게 향하는 하나님의 말씀을 통해 가능하다.³⁰⁾ 그럼에도 두 사람 사이에 근본적인 신학적 차이가 있다면 루터의 신학은 타율러의 신비 중심의 신학과 달리 하나님 말씀의 신학이라고 할 수 있다.

3.1.1.4. 독일 신학 (Die Theologia Deutsch)

타율러의 저작이라고 생각되는, 또는 타율러의 영향을 받은 프랑크푸르트 익명의 저작으로 보는 [독일신학]의 1516년 판 서문에서 루터

26) Annotatio ad Taulerum, WA 9, 98.

27) WA I, 11f.

28) Augustin, Confessiones, VIII, 5.

29) WA I, 16, 23. Vgl. WA III, 508, 3 und 420, 6.

30) Artur Rühl, a.a.O., S. 95.

는 [독일신학]에 대해 “성경과 어거스틴을 제외하고 하나님, 그리스도, 인간 그리고 만물이 무엇인지에 대해 내가 이 책만큼 보다 많이 배웠고 또 배우고 싶었던 것은 나에게 아직 없었다”³¹⁾고 극찬하고 있다. 루터는 그의 신학이 새로운 교리가 아닌 [독일 신학]에서 묘사된 교리를 발전시킨 것이라고 말한다.³²⁾ 루터는 “[독일신학]은 옛 사람과 새 사람이 무엇이며, 아담과 그리스도가 무엇인지 그리고 어떻게 우리가 아담 안에 죽고 그리스도 안에 부활하는가를 잘 이해시켜 주는 하나님의 영적으로 가치있는 책이다”³³⁾라고 소개한다. 이 소책자가 얼마나 그에게 의미 있었는가는 1518년 3월 31일자 슈타우피츠에게 보낸 그의 편지에서 잘 알 수 있다. 이 편지에서 루터는 [독일신학] 안에서 발견할 수 있는 타율러의 신학을 따르고 있음을 고백하고 있는데 그 것은 [독일신학]에 종교개혁적 사상이 들어 있기 때문이었다: “나는 사람들이 그들의 신앙을 그들의 기도나 그들의 공적이나 혹은 그들의 선행에 두지 않고 예수 그리스도에 두어야 한다는 것 이외 다른 것이 아니라고 가르칩니다. 우리는 우리의 수고에 의해 복 받는 것이 아니라 오직 하나님의 자비에 의해서입니다.” (doceo, ne homines in aliud quicquam confidant quam in solum Ihesum Christum, non in orationes et merita vel opera sua. Quia non currentibus nobis, sed miserente Deo salvi erimus).³⁴⁾ [독일신학]은 타율러, 수소 등 독일 신비주의자들의 [하나님의 친구들] 운동의 가르침과 비슷하다. [독일신학]은 54개 장으로 되어 있는데 11장에는 위임과 참된 평안 (Gelassenheit), 13장과 14장에는 죄로 인한 필수적 죽음과 옛 사람과 새 사람을 비교하였다. 옛 사람은 아담, 불순종, 자기 중심의 사람이요, 마귀의 자식이요 형제이다. 새 사람은 그리스도와 순종을 뜻하며 자아가 죽은 사람이며 그리스도의 형제요, 하나님의 자녀이다. 여기서 [독일신학]은 예수 그리스도의 모범에 따라 하나님이 우리 안에서 역사하시도록 하게 해야

31) “Mir ist nebst der Bibel und St. Augustin kein Buch vorgekommen, daraus ich mehr erlernet hab und [erlernet haben] will, was Gott, Christus, der Mensch und allen Dinge seien”. WA 1, 378.

32) WA I, 379.

33) *Theologia deutsch*, Vorwort.

34) WA, Br., 1, 160.

한다는 것이 필수적이라고 말한다. 이것은 그 당시 루터가 관심을 두었던 주제들이었다.³⁵⁾ 루터가 특히 신비주의에서 따온 개념은 겸손 (*humilitas*)이다.³⁶⁾ 그리스도의 본질과 행함에서 루터가 발견한 것은 겸손이라는 모범이다. 루터에게 있어서 그리스도의 겸손은 그의 [겸손의 신학] (*Demutstheologie*)의 핵심이다.

3.1.2. 루터에게 있어서 신비와 신앙과의 관계

루터가 그의 초기 종교개혁 사상에 신비주의의 영향을 받았지만 후에는 구원을 길을 추구하는데 있어서 신비의 길을 버리고 신앙의 길을 택하였다. 그 이유는 신비와 신앙은 각기 다른 길과 목표가 있기 때문이다. 첫째, 신비주의에서는 죄란 이기심, 자기애 (自己愛) 등으로 보았는데 루터의 신앙면에서는 죄란 하나님께 대한 불순종으로 여겼다. 둘째, 신비에서는 하나님과 영혼의 직접적인 접촉관계로 그리스도 안에 나타난 하나님의 현현 (顯現) 사건이 약화되었다. 즉 그리스도의 중재적 사역이 약화된 것이다. 신비주의에서는 그리스도의 십자가는 신앙인이 따라야 할 하나의 모범이요, 상징으로 변한 것이다. 그러나 루터에게 있어서 “십자가 신학은 신앙의 신학이다” (*Theologie crucis ist Theologie Glaubens*).³⁷⁾ 루터는 신비주의에서 인간의 행위적인 요소를 보았다. 루터 신학의 기반은 [오직 믿음으로] (*Sola fide*)이다. 은혜 자체는 하나님의 것이다. 믿음 자체도 하나님이 주신 것이다. 세째, 신비주의에서는 하나님과 인간의 질적 합일을 추구하는데 루터는 인간과 신의 질적 차이와 간격의 차이를 주장한다 (*Differenzierung*). 신비에서는 내면의 하나님을 강조하는데 루터는 초월적 하나님을 믿고 있다. 인간은 땅에 있고 하나님은 하늘에 계시며 우리와 만나시는 방법은 말씀을 통한 신앙 안에서이다. 루터는 신비주의에서 사람이 하나님의 혼을 소유하거나 하나님과 하나가 된다는 것을 불가능한 것으로 보았다. 연약하고 깨끗치 못한 인간의 죄된 성품이 어떻게 거룩한 하

35) Martin Brecht, *Martin Luther*, Band 1, S. 141.

36) Vgl. WA 31, Abt. 1, S. 425.

37) Walther von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, S. 172.

나님의 존재의 신비 속으로 들어갈 수 있느냐는 것이다.³⁸⁾ 하나님을 꿈과 환상의 신비 속에서 만나는 것이 아니라 오직 신앙 속에서 만날 수 있다는 것이다. 화해 가운데 만나는 하나님, 은혜 가운데 만나는 하나님께서다. 하나님이 인간이 되신 것은 신비주의에서 말하는 것처럼 인간을 하나님 되게 하기 위한 것이 아니라 하나님의 구원의 사건이다: 하나님께서 그리스도를 통해 인성 (Menschheit)을 입었다. 인성은 죄있고 죽음으로 정죄되고 율법 아래 있으며 불순종으로 저주에 떨어지게 된다. 그러나 인간의 마음 속에 역사하시는 살아 있는 그리스도, 곧 살리시는 영으로 인해 모든 것이 반대로 변화된다. 죄에서 은혜로, 죽음에서 생명으로, 율법에서 의 (義)로, 불순종에서 순종으로, 저주에서 칭의 (aus Verdammnis die Rechtfertigung)로 변한다. 루터는 결코 신비주의적 용어인 [die Vergottung des Menschen] (인간의 신격화)라는 표현을 쓰지 않았다. 그것은 신성 모독적인 개념이다. 네째, 신비주의의 위험은 기독교 역사를 신화로 변질시켜 버리는 것이었다. 하나님과의 직접적 접촉으로 성서적 계시가 약화되고 그리스도의 수난의 사건이 하나님의 상징으로 화 (化)해 버린다. 성서 없이 신비는 일어난다.³⁹⁾ 곧 꿈과 환상과 자기 느낌과 신비적 체험이 성서를 대신한다. 이와 같은 성서 무익 (無益) 사상은 [쯔빅카우의 예언자들]과 토마스 뮌찌 등 신비적 성령주의자들에게서 나타난다. 루터는 한편으로 로마 카톨릭에 대항하여 또 한편으로는 신비적 성령주의자들에 대한 대항으로 [오직 성서만으로] (Sola scriptura)라는 명제를 강조하였다. 다섯째, 신비주의에서는 성례전적 은총과 교회의 역할과 교직제도가 과소 평가되는 경향이 있었다. 가시적인 성례전이나 교직제도의 도움 없이도 하나님과 직접 교통할 수 있다는 무교회적 신비신앙은 기존 카톨릭 교회의 타락과 거짓된 교리로부터 분리하였다. 그러나 루터는 성례전이나 교회의 역할을 결코 과소 평가하지 않았다. 루터는 교회의 사람이었다.

38) Roland H. Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century*, S. 124f.

39) Roland, H. Bainton, ebenda, S. 125.

3.2. 토마스 뮌策와 신비주의

3.2.1. 뮌策의 신비주의적 배경

Ernst Troeltsch는 뮌策의 종교 운동의 배경은 타율러의 신비주의, 요하킴 (Joachim von Fiore)의 종말론 그리고 후스파의 혁명론이라고 분석하였다.⁴⁰⁾ Martin Brecht는 “뮌策는 과격한 루터의 추종자요, 중세 후기 신비주의에 사로잡힌자요, 보헤미아-타보르파의 사상을 이어받은 묵시론적 역사관을 가진자, 거기다가 민중 종교개혁가로서 맑스적 견해를 가진자”로 보았다.⁴¹⁾ H.J. Goertz는 그의 저서 [토마스 뮌策]에서 뮌策를 [신비주의자] (Mystiker), [묵시론자] (Apokalyptiker), [혁명가] (Revolutionär) 등으로 규정하였다.⁴²⁾ 우리는 먼저 뮌策가 어떤 경로로 신비주의에 접하게 되었는가를 살펴 봐야겠다. 루터와 마찬가지로 뮌策도 타율러의 작품에서 신비주의 영향을 많이 받았다. 또한 뮌策는 타율러의 설교와 작품을 통해 에크하르트의 교리를 알게 되었다. 이미 1520년에 뮌策는 타율러와 수소를 연구하였다. 따라서 타율러의 설교에 나오는 신비주의 용어와 방법론이 뮌策의 저작과 설교에서 많이 볼 수 있다. 소련의 역사가 Smirin은 타율러의 신비주의적 용어와 신학적 방법을 뮌策의 저작에 나온 신비주의 용어를 정확히 비교, 분석해 놓았다.⁴³⁾

뮌策는 [하나님의 친구들] (Gottesfreunde)과 반대되는 용어인 [하나님의 대적자들] (Gottesfeinde)라는 용어를 많이 사용하고 있다. [하나님의 친구들]은 고난을 통해 성령을 체험한 사람들이며 하나님으로부터 시대의 징조를 계시받고 역사를 변형시키는 투사들이다. 반대로 [하나님의 대적자들]은 하나님과의 영혼의 일치를 경험하지 못한 사

40) Eric W. Gritsch, Reformer without a Church- The Life and Thought of Thomas Muentzer 1488 [?]- 1525, Preface vii.

41) Martin Brecht, Martin Luther, Band 2, S. 149.

42) Hans-Jürgen Goertz, Thomas Müntzer, Mystiker, Apokalyptiker. Revolutionär, Verlag C.H. Beck München 1989.

43) M. M. Smirin, Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der grosse Bauernkrieg, S.183- 252.

람들이며 그리스도의 십자가의 고난을 체험하지 못한 자들이며 종말론적 역사의식도 없는 자들이다. 이들은 육적이며 이기적인 사람들이며 세상 권력지향적인 사람들이다. 하나님의 말씀이 선민의 심장 속에 역동적으로 역사하면 하나님이 그 안에 거주하도록 그 사람의 모든 육적 욕망은 죽게 된다. 그러나 [동물적인 인간]은 하나님이 그의 영혼 안에서 말씀하시는 것을 깨닫지 못한다.⁴⁴⁾ 뮌쩌는 타울러처럼 [동물적 욕망]과 [영혼 안에서 새롭게 태어나는 하나님]을 비교, 대칭시킨다. 즉 [세상을 사랑하는 것]과 [하나님을 사랑하는 것]은 서로 일치할 수 없다.⁴⁵⁾ 그는 신비적 체험을 한 [하나님의 선민]과 신비적 체험을 부인하는 [제도권의 교회와 사제] 사이를 철저히 구분한다.

3.2.2. 뮌쩌의 십자가 신비주의

뮌쩌도 그리스도의 십자가를 회생 (sacramentum)과 모범 (exemplum)으로 보았다. 루터처럼 뮌쩌도 그리스도의 고난에 동참할 것을 촉구한다. 뮌쩌는 그의 고향 스톨베르크 형제들에게 보낸 편지에서 “이 세상에서 지옥을 경험하려고 하지 않는 자는 영원한 생명도, 영원의 날도 주어지지 않는다”⁴⁶⁾고 하였다. 뮌쩌는 또한 신앙을 위해 고난을 감수하도록 촉구한다: “누구든지 자기의 지옥을 잘 인내하지 않을려고 하는 자는 이를가는 고난이 따르리라... 영적으로 가난하지 않으면 그리스도의 통치가 이루어지지 않는다”.⁴⁷⁾ 지옥을 피하기 위해서는 현세에서 지옥의 고난을 겪어야 한다. 하나님으로부터 선택받은 자와 저주받은 자의 상이한 반응은 곧 고난의 수용 여부이다. 선택받은 자들은 하나님이 주신 고난을 하나님의 교육과 훈련으로 이해하나 저주받은 자들은 고난을 피하고 자기의 육욕만을 추구한다. 이처럼 [고난]은 뮌쩌에게 있어서 구원의 필수 조건이었다. 즉 그리스도인의

44) Günther Franz (Hrsg.), Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kirn, Gütersloh 1968, Abgk., MSB (이하 약자 MSB로 표기한다), S. 251, 26-252, 1.

45) F. Vetter (Hrsg.), Die Predigten Taulers, Nr. 49.

46) MSB 22, 9.

47) MSB 22, 14-16 und 22f.

고난은 하나님이 주시는 하나님의 구원의 과정이다. 구원과 축복은 고난, 신앙의 시련, 죽음을 통해 이루어진다.⁴⁸⁾ 뮌쩌는 그리스도가 우리의 고난을 풀어주기 위해 오셨다고 믿는 것은 잘못된 달콤한 생각이라고 주장하고 오히려 그리스도가 우리를 위해 고난당하셨다는 것은 신앙으로 우리의 영혼이 가난을 겪는 것으로 우리를 육욕과 모든 이기적 욕망에서 신앙적 고난으로 옮기는 것이다. 즉 우리의 의지에서 하나님의 의지로, 우리의 만족과 쾌락에서 십자가 고난으로 전이하게 한다. 그리하여 뮌쩌는 루터가 [달콤한 그리스도] (*süßen Christus*) 와 [달콤한 말씀]이나 [용서하는 그리스도]만을 증거한다고 신랄하게 비난하고 거기에 반대되는 [심판의 말씀]과 [쓰라린 그리스도] (*bitteren Christus*)에 대해 설교할 것을 강조한다. [쓰라린 그리스도] 대신에 루터처럼 육적인 세상의 요구대로 [달콤한 그리스도]를 설교하는 것은 그리스도의 양들에게 毒을먹이는 것과 같다고 비난하였다.⁴⁹⁾ 그러므로 선택된 [하나님의 친구들]은 그리스도와 같은 고난을 당함으로 그리스도처럼 되어야 하고 그의 피조성과 가멸성을 극복하며 나아가 타락하고 가련하고 물락한 교회를 개혁해야 한다.⁵⁰⁾

뮌쩌에 의하면 그리스도의 고난을 이해하기 위해서는 신자는 스스로 그리스도의 고난 속으로 들어가야 하고 쓰라린 그리스도의 십자가를 직접 져야 한다. 단순히 입으로 그리스도를 시인하는 것 만으로 부족하다. 십자가의 고난의 체험하지 않는 자는 하나님과 일치를 가져올 수 없고 성령을 받을 수 없다. 뮌쩌는 루터의 [*Sola fide*]에 반대하여 [*Experimentia fidei*-신앙의 경험]을 주장한다. 뮌쩌의 생애는 방랑과 꿈박과 추방과 고난의 연속이었다. 그는 구원을 얻는데 있어서 외적인 물세례보다 내적인 성령의 세례를 강조하였고 의식에 의한 세례의 무익성을 주장하였다. 그가 유아세례를 반대한 것도 그것이 그리스도에 의해 시행되지 않았다는 것과 고난이 경험되지 않고 스스로의 신앙적 결단이 없기 때문이다. 그에게서 하나님과 인간과의 관계는 외적인 물세례가 아닌 내적 세례, 곧 십자가의 고난이 하나님께로 나

48) MSB 473, 6.

49) MSB 222, 9.

50) MSB 227, 6: 226, 17.

가는 길이다. 따라서 고난과 성령으로 거듭나지 않으면 하나님의 나라에 이르지 못한다는 것이 뛰어의 생각이다.

뛰어에게 있어서는 성령을 받기 위해서는 그리스도와 같은 고난을 당하는 것이 필수적이다. 고난이 전제되지 않은 성령체험은 있을 수 없다. 바꾸어 말하면 성령을 받는 전제조건이 곧 자신의 십자가의 고난이다. 고난을 경험하지 않으면 성령의 조명을 얻지 못한다. 그리스도의 인간되심 곧 하나님의 자기비하(自己卑下)는 한편으로 그리스도의 구원행위요, 또 한편으로 참된 신앙을 위한 우리들의 모범(Vorbild)이다. 따라서 그리스도의 인간되심은 구원의 사건이요, 인간의 신비적 신격화이다 (*mystische Vergottung des Menschen*). 인간의 신격화는 고난을 통해 그리스도를 닮거나 더 나아가 [그리스도처럼 되어지는 인간] (*christformige menschen*)⁵¹⁾의 길이다. 뛰어의 십자가 신비주의는 고난을 통해서 최종적으로 그리스도와 똑같이 됨(Gleichförmigkeit)을 제시한다. 그러나 신비적 체험으로 그리스도와 똑같이 된 사람에게는 하나님의 임무가 있다. 그 임무는 이 땅에 그리스도의 나라를 건설해야 하는 것이다.

3.2.3. 뛰어에게 있어서 신비주의와 혁명과의 관계

내면적인 종교개혁을 추구하는 루터의 추종자인 뛰어가 어떻게 혁명적 경향을 띠게 되었는가? 뛰어의 십자가 신비주의는 다만 내면의 세계, 개인적 종교의 삶에만 제한되는 것이 아니라 인간 외부의 세계, 사회적 세속의 삶까지 포함한다. 즉 기독교의 개신과 더불어 세계의 변혁을 도모한다. 그리스도의 고난의 복음과 성령의 역사(役事)는 개인의 마음이나 교회 내에서만 국한되어서는 안된다는 것이다. 뛰어의 종교개혁은 개인의 신비적-내면적 경험을 외부적, 사회-정치적 개혁으로까지 확대시키는 것이다. 그의 십자가 고난의 신학과 성령의 신학은 교회의 정화와 세계의 기독교화를 거쳐 지상의 그리스도 천년왕국을 지향하고 있다.

51) MSB 527, 1f.

뮌쩌의 신비주의는 그의 종교혁명과 밀접한 관계가 있다. 뮌쩌의 주장은 마음 속에서 신앙의 시련을 겪지 않으면 하나님이 주신 십자가를 질 수 없고 고난에 가득찬 십자가를 지지 않으면 성령으로부터 영감 받은 선민이 될 수 없고 선택된 선민의 무리, 곧 선택된 민중 없이는 타락된 교회와 분열된 기독교계를 개신할 수 없으며 궁극적으로 이 땅에 그리스도의 천년왕국을 건설할 수 없다는 것이다. 뮌쩌의 희망은 하나님과 신비적 일치의 경험을 가진 성령받은 자들을 소집하여 새로운 사회, 새로운 질서, 새로운 정치체제를 건설하는 것이다. 이에 반대하는 모든 사악한 자들과 하나님을 대적하는 자들은 칼과 무력에 의해 제거되어야 한다. 제거되어야 할 사악한 자들은 무엇보다 성직자들과 당국의 관헌들이었다. 그 이유는 수도사와 사제들은 신앙적인 면에서 문서로 전래된 성경만 신봉하여 신비와 성령을 통한 하나님의 살아있는 말씀과 계시를 하나님의 백성들에게 전하여 주지 못하는 자들이었기 때문이다. 그들은 참된 신앙을 심어주지 못하고 오히려 죽은 신앙, 곧 성서의 문자만 제공하는데 마치 주인이 개에게 뺨을 통채로 던져주는 것과 같다. 여기서 뮌쩌는 성령의 조명 없이 다만 신적 계시의 역사적 문서로 인정되는 성서를 통한 중개형식까지도 배척한 것이다. 또 한편으로 사회 윤리적인 면에서 수도사와 사제들은 사도적 청빈의 미명아래 위선적 탁발(托鉢)과 모금을 행하였고 소작료와 고리대금의 수입을 통해 교회의 부(富)를 축적함으로 비판과 증오의 대상이 되었다. 여기에 사악한 세속 관헌들이 정치-경제적으로 불쌍한 민중들을 억압하고 착취하고 있었다. 그리하여 뮌쩌는 성직자들을 [뱀]으로, 세속 관헌들을 [독사]로 불렀고 이들이 하나님의 질서를 파괴하고 악마의 나라를 견고케 하는 자들이라고 혹평하였다.⁵²⁾ 뮌쩌의 선동적 구호는 [사악한 자들은 살 권리가 없다] (die gottlosen haben kein recht zu leben)라는 것이었다.⁵³⁾ 사악한 자들은 종말론적 시대에 살아 남을 수 없고 남겨 두어서도 안된다는 것이다. 왜냐하면 그들은 신비적 성령의 체험도 없을 뿐 아니라 하나님이 종말에 계시하시고

52) MSB 256, 5f

53) MSB 259, 14: 262, 32.

임무를 부여하시는 것을 깨닫지 못하는 역사의식이 전혀 없는 자들이 기 때문이다. 이처럼 종말론적 혁명에 반대되는 인물은 제거되어야 한다. 그러나 뛰어에 의하면 선민 (민중)은 그렇지 않다. 그들은 종말론적 세계관과 신비주의적 신앙으로 무장한 투사들이다. 뛰어는 신비를 하나님의 하나님의 계시로 이해되었다. 즉 하나님은 신비적 방법인 꿈과 환상과 묵시로 하나님의 선민에게 역사하신다는 것이다.: “민중에 대해 나는 절망 (의심)하지 않는다.”⁵⁴⁾ 이 말과 함께 뛰어는 사악한 사제들과 대조적인 민중을 새로운 교회와 새로운 체제를 이루할 가능한 집단으로 보았다. 이들 민중이 혁명의 주체들이었다.

3.2.4. 신비주의와 종말론과의 관계

뛰어에게 있어서 신비적 경건 (mystische Frömmigkeit)과 종말론적 기대 (eschatologische Erwartung)가 아주 밀접하게 연결되어 있다.⁵⁵⁾ 하나님의 종말론적 참된 신앙공동체 (교회)는 보이는 제도적 교회 밖에서 (extra ecclesiam),⁵⁶⁾ 신비적 감화를 받은 자들의 모임인 선민의 모임, 곧 [아래로부터의] (von unten) 민중의 비밀집회 (Konventikel)에서 이루어진다. 뛰어는 처음에는 개인적으로 성령을 체험한 자가, 다음으로 성령체험의 개인들로 구성된 선민의 공동체가 하나님 나라 실현의 역군으로 보았다. 그리하여 뛰어는 이 비밀집회 모임의 회원인 하나님의 선민들 (Auserwählten)을 규합해 그리스도 연맹 (Christlichen Verbündnis)이라는 정치적 조직체를 구성하고 이 땅에 하나님의 나라를 건설하는 혁명의 전위부대로 육성하였다. 이 선민의 연맹은 신정정치 (Theokratie)의 하나님 나라의 실현을 이루는 역군들의 모임이었다. 그러나 뛰어는 처음부터 선택받은 자를 억압받는 평민이나 노동자, 농민에 국한시키지 않았다. 오히려 그는 방법론적으로 세력있는 영주들의 도움을 기대하였다. 영주들도 선민의 연맹에 가담하도록 경고하였다. 그렇지 않으면 하나님의 그들에게서 칼을 빼앗아

54) MSB 500, 3.

55) Vgl. H.-J. Goertz, Thomas Müntzer, S. 93.

56) Klaus Ebert, Thomas Müntzer, S. 52.

민중에게 준다는 것이요, 곧 이어 세상 나라가 망하고 그리스도의 나라가 도래한다는 것이었다.⁵⁷⁾ 그리하여 뮌쩌는 영주들 앞에서 다니엘서 2장을 주제로 그의 혁명노선을 설교하였다 (*Fürstenpredigt*).⁵⁸⁾ 여기서 뮌쩌는 성령을 통한 참된 신앙 추구, 종말론적 시대의 임박과 하나님 나라의 건설, 마지막 때의 영주들의 임무와 그 자신의 새로운 다니엘의 역할을 역설하고 종말론적 하나님 나라 건설에 영주들이 동참할 것을 권고하였다. 그러나 자신의 종교혁명의 프로그램이 루터의 뮌쩌에 대한 경고를 받은 영주들에 의해 거부당하자 그의 행동주의적 종교혁명은 농민들에 의해 가속화되었다. 뮌쩌는 이미 [프라그 선언] (*Das Prager Manifest*)에서 사악한 자들에 대항하여 종말론적 싸움을 촉구하고 있다. 사악한 자들을 선민에게서 분리하는 것이 참다운 기독교를 만드는 것으로 이해하였다. 종말의 참된 종교개혁과 하나님의 나라는 선민 (알곡)과 저주받은 자 (쭉정이)의 분리로부터 시작된다고 보았다. 뮌쩌는 마지막 시대에 하나님의 종으로서 잡초 (사악한 자)를 제거하고 알곡을 모아 들이는 것이 자신의 임무라는 자의식을 가졌다: “추수의 시기가 왔다. 그리하여 하나님이 그의 추수에 나를 세 (貰) 내었다. 그래서 나는 긴 낫을 날카롭게 만들었다”.⁵⁹⁾ 사악한 자들을 제거해야 할 종말의 때는 이미 도래하였다. 뮌쩌는 카톨릭 교회와 중간 입장의 루터교회를 신학적으로 신랄하게 비판하였고 그들을 대항하여 무력으로 싸웠다. 뮌쩌는 개인적-신비적 경향에서 외부적 행동주의로 그리고 정치적 투쟁으로, 종국은 혁명의 농민전쟁으로 발전하였다. 뮌쩌의 이상은 단순한 종교개혁을 넘어서 종교적, 신비주의적 공동사회를 통한 초대교회의 재건을 도모한 것이다. 거기에 방해되는 어떤 집단이나 어떤 교회세력이나 정치세력도 제거되어야 했다. 뮌쩌의 신비주의적 사상과 종말론적 사상의 결합은 민중의 불행이 메시아적 의미를 가지며 신비적 하나님의 체험의 비애와 연결되는데 있다. 그와 함께 신비적 하나님의 체험은 내적인 하나님의 인식에 머무르지 않고 보편화되고 역사화된다.⁶⁰⁾ 뮌쩌의 확고한 신학적 입

57) MSB 463, 12f.

58) MSB 241-263 (Auslegung des anderen Unterschieds Danielis)

59) MSB 504, 18.

60) Klaus Ebert, Thomas Müntzer, S. 138.

장은 개인구원과 사회구원은 서로를 떼놓고 생각할 수 없다는 것이다. 곧 개인(선민)이 성령의 내적 감화와 구원을 받았으면 그것을 사회적 구원과 연결시켜야 한다는 것이다. 그래서 뛰어의 내적-신비주의적 [십자가]와 역동적인 [혁명]은 종말론적 그리스도 왕국의 희망에서 하나를 이룬다.

4. 요약과 결어

신비주의는 신과 인간과의 공간적 괴리감(乖離感)을 신비적 합일을 통해 극복하는 것이다. 신과 합일을 유도하는 세 가지 단계는 곧 정화와 조명과 연합이다. 1 단계로 자기부인과 금욕적 삶에서 자기의 영혼을 정화(Purgatio)하고 그 다음 2 단계로 신에게로 불리어가서 신의 모습을 보거나 신의 조명을 받는다(Elevatio et Illuminatio). 마지막 3 단계는 신비적 체험을 통한 신과 연합에서 신과 하나가 된다(unio mystica). 최종적으로 영혼이 하나님 안에서 평온을 느끼는 것이요, 그 자신이 신적 존재로 변화된다(인간의 신격화).

중세 독일 신비주의의 발생은 정치적인 면에서 교황 요한 22세와 신성로마제국의 황제인 루드비히 사이의 권력투쟁에 희생당한 성직자와 평신도들의 [하나님의 친구들] 운동에서 출발하였다. 한편 독일 신비주의의 발생은 신앙적인 면에서 미사를 통한 은총의 수단을 강조하는 중세 로마 카톨릭에 대한 반발로서 나왔다. 중세의 독일신비주의는 로마 카톨릭이 우매한 백성들에게 신앙적 공포(죄와 죄의식, 지옥과 연옥)를 주입하여 痘주고 그에 대한 처방으로 선행과 공적을 통한 면죄의 치료약을 주는 보상사상에 반기를 들었고 하나님과의 직접적인 교통을 통해 하나님의 존재를 인식할려고 시도하였다. 이같은 독일신비주의가 종교개혁자 마르틴 루터와 토마스 뮌쩌에 큰 영향을 끼쳤다.

루터에게 있어서 신비주의는 초기 그의 경건적 훈련과 개신교적 경건의 한 과정이 되었고 개인구원과 크리스챤의 자유라는 측면에서 종교개혁 사상의 한 기초가 되었다. 그러나 [오직 믿음으로], 오직 [은총으로] 구원이라는 대 명제아래 상향적 신비주의는 하나님의 인간적

행위로 여겨 뒷전으로 밀려났다.

한편 뮌策에게서 신비주의는 그의 종교개혁의 원동력이 되었고 신학이 되었다. 내적이고 개인적 구원과 외적이고 사회적 구원은 다함께 그의 종교개혁의 참된 목표였다. 그에게서는 종교개혁과 혁명은 하나이었다. 뮌策의 “십자가 신학은 혁명을 제외하는 것이 아니라 오히려 혁명을 촉진하고 있다”라는 Thomas Nipperdey의 말은 큰 의미가 있다.⁶¹⁾ 이런 의미에서 루터와 뮌策는 정반대의 역사적 인물이었고 신학자이자 종교개혁자였다. Jürgen Moltmann의 말을 인용해 본 논문을 마감한다. “마르틴 루터 없는 토마스 뮌策 없고 또한 토마스 뮌策 없는 마르틴 루터 없다. 종교개혁 없는 혁명은 있을 수 없고 혁명없는 종교개혁은 있을 수 없다. 왜냐하면 하나님의 의(義)는 모든 분야에 적용되어야 하기 때문이다.” (Ohne Martin Luther keinen Thomas Müntzer, aber ohne Thomas Müntzer auch keinen Luther. Ohne Reformation keine Revolution, aber ohne Revolution auch keine Reformation. Denn >>Gottes Gerechtigkeit muß in allen Dingen<< gelten).⁶²⁾

참 고 문 헌

- Bainton, Roland. H.: *Martin Luther*, 2. Auflage Göttingen 1958.
- Bainton, Roland. H.: *The Reformation of the Sixteenth Century*, The Beacon Press Boston 1952.
- Boehmer, Heinrich: *Der junge Luther*, 5. Auflage Koehler & Amelang Leipzig 1952.
- Bornkamm, Heinrich: *Luthers geistige Welt*, 2. Auflage Bertelmann Verlag Gütersloh 1953.
- Brecht, Martin: *Martin Luther*, Band 1, 2. Calwer Verlag Stuttgart 1983, 1986.

61) Thomas Nipperdey, *Reformation, Revolution, Utopie*, S. 60.

62) Jürgen Moltmann, Thomas Müntzer, in: Hans Jürgen Schultz, *Luther kontrovers*, S. 225.

- Ebert, Klaus: *Thomas Müntzer*, Frankfurt am Main Athenäum 1987.
- Frank, Karl Suso: *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1988.
- Franz, Günther (Hrsg.): *Thomas Müntzer, Schriften und Briefe*, kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kim, Gtersloh 1968.
- Goertz, Hans-Jürgen: *Thomas Müntzer, Mystiker. Apokalyptiker. Revolutionär*, Verlag C.H. Beck München 1989.
- Gritsch, Eric W.: *Reformer without a Church, The Life and Thought of Thomas Müntzer 1488 [?]- 1525*, Fortress Press, Philadelphia 1967.
- Junghans, Helmar: *Der junge Luther und die Humanisten*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1985.
- Loewenich, Walther v.: *Luthers Theologia crucis*, 6., unveränderte Auflage Luther-Verlag Bielefeld 1982.
- Loofs, Friedrich: *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle a.S. Verlag von Max Niemeyer 1906.
- Luther Martin: *Theologia Deutsch*, C. Bertelmann Verlag Gütersloh 1946.
- Luther Martin: Werke, kritische Gesamtausgabe (WA), Weimar 1883.
- Nipperdey, Thomas: *Reformation, Revolution, Utopie*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1975.
- Quint, Josef: *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1957.
- Ritter, Gerhard: *Luther, Gestalt und Symbol*, Verlag Bruckmann München 1925.
- Ruhbach Gerhard und Sudbrack Josef (Hrsg.): *Christliche Mystik*, C.H. Beck Verlag München 1989.
- Rühl, Artur: *Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther*, Inaugural-Dissertation Universität Marburg/L.

1960.

- Schaff, Philip: *History of the Christian Church*, Vol. VI, WM. B. Eerdmans Publishing Company Michigan 1976.
- Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.): *Luther kontrovers*, Kreuz Verlag Stuttgart, Berlin 1983.
- Schwager, Hans Joachim: *Die Deutsche Mystik und ihre Auswirkungen*, Schriftenmissions-Verlag Gladbeck/Westfalen 1965.
- Seeberg, Erich: *Meister Eckhart*, J.C.B. Mohr Tübingen 1934.
- Smirin, M. M.: *Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der grosse Baumnkrieg*, Dietz Verlag Berlin 1952.
- Wehr, Gerhard: *Deutsche Mystik*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980.
- Wolgast, Eike: *Thomas Müntzer*, Muster-Schmidt Verlag Göttingen, Zürich 1981.