

## 아우구스티누스의 역사적 시간론

장성민 (총신대 신학과 교수)

### 논문초록

시간론에 관해서는 많은 철학자들의 논의가 있어 왔지만, 기독교 철학적, 신학적 입장에서 시간에 대한 논의를 시작한 대표적인 철학자는 아우구스티누스이다. 물론 그의 사상에는 앞선 철학자들, 즉 플라톤과 플로티노스의 방법론적인 전용이 있었지만, 그 내용의 중심에 있어서는 성경적 관점을 벗어나지 않는다. 본 논문은 아우구스티누스의 시간관을 '역사'와 관련지어 살펴보는 것이다. 그의 시간관에 대해서는 다양한 관점이 있지만, 역사적 시간론을 다루는 것은 그것이 단지 이론적 차원에 머물지 않고, 실천적 관점을 제시할 수 있다고 보기 때문이다.

이런 맥락에서 본 논문은 이런 아우구스티누스의 역사적 시간론이 특히 인간 중심주의적 역사관을 철저히 배제하고 있다는 것, 구속사적 관점, 즉 창조-타락-구속의 틀을 형성하는 하나님 중심의 세계관이 그 안에 자리 잡고 있다는 것, 그리고 은총을 통한 윤리관을 함의하고 있다는 것을 제시하고자 한다. 구체적으로 본 논문에서는 시간의 창조자로서의 하나님, 인간의 보편적 타락, 인간성의 회복, 역사 속에 간섭하시는 하나님의 주권적 섭리, 그리고 그 섭리적 시간 속에서 살아가는 그리스도인의 삶의 태도 등이 다루어지게 될 것이다.

**주제어** : 시간의 신비, 창조, 역사, 하나님의 주권, 그리스도인의 삶

- I. 머리말
- II. 시간과 영원의 신비
- III. 역사적 시간의 의미
- IV. 하나님의 주권과 회복
- V. 시간의 태도와 삶의 태도
- VI. 맺음말

## I. 머리말

시간의 문제는 플라톤의 『티마이오스』의 초월적 시간론을 기점으로 서양 철학에서 오랫동안 논의의 주제가 되어 왔다. 그것은 시간의 개념이 그 자체로 규명되기가 어려움에도 불구하고 철학적 사유의 대상인 세계 및 인간과 밀접한 관련을 맺고 있기 때문이다.<sup>1)</sup> 그런데 널리 알려졌듯이 이 시간의 문제를 기독교 철학적, 신학적 관점에서 논의한 대표적인 철학자가 아우구스티누스이다. 그의 시간론은 앞선 철학자들의 영향을 받았다. 일반적으로 아우구스티누스의 시간론은 플라톤의 초월적 시간론, 플로티노스의 영원의 개념 등, 그리스 철학과 기독교 사상의 통합을 모색했다는 평을 받고 있다(소광희, 2001: 271; Ferrier, 1989: 82).<sup>2)</sup> 그 가운데 특히 신 플라톤주의적 존재론과 방법론의 전용이 아우구스티누스의 시간관에 나타나고 있는 것이 사실이다.<sup>3)</sup> 하지만 플로티노스의 위계 구조의 최상위에 있는 ‘일자’가 아우구스티누스에게서는 ‘인격적 하나님’이라는 점에서 구별된다.

1) “시간에 대해서 아무도 나에게 묻지 아니하면 나는 알고 있습니다. 하지만 묻는 자가 있어 그것을 설명하려고 하면 나는 알지 못합니다(Conf., XI, 14).”

2) 플로티노스와 아우구스티누스의 시간론의 비교에 대해서는 Guiton(1933)을 참조. 특히 플라톤과 아우구스티누스의 시간관의 관계와 차이에 대한 논의에 대해서는 이경직(2000: 43-62)을 참조할 것.

3) 플로티노스의 시간관은 『에네아데스』 3권 7의 2-13장까지 언급되어 있다.

그 동안 아우구스티누스의 시간론에 관한 국내 연구들이, 주로 『고백록』 11권 이하에서 제시되고 있는 의식 속에 내재화된 시간 개념과 하나님의 창조와 관련된 시간 개념을 규명하는 데 초점이 맞추어져 논의되어 왔다.<sup>4)</sup> 그런데 그런 논의와는 달리, 아우구스티누스의 시간 개념을 역사와 관련지어 살펴볼 필요가 있다(Sellier, 1970: 425-464 참조). 왜냐하면 이런 접근은 단순히 철학적 시간 개념을 논하는 차원을 넘어서 아우구스티누스 사상의 맥을 형성하고 있는 구속사적 관점을 이해할 수 있고, 특히 그의 시간관이 단순히 이론적, 사변적 논의에 머물지 않고,<sup>5)</sup> 오늘날 그리스도인의 삶에 대한 실천적 방향, 즉 윤리적 관점을 제시한다는 데 의의가 있다고 보기 때문이다. 이런 시간 개념의 접근 방식에서는 초월적 하나님의 속성, 인간성의 진보, 하나님의 주권적 섭리, 그리스도인의 삶의 태도 등이 다루어질 수 있을 것이다.

## II. 시간과 영원의 신비

본래 아우구스티누스가 시간의 문제를 성찰하게 된 주된 이유는 창조 이전의 하나님의 행위를 묻는 마니교와의 논쟁에서 비롯된다. 그에 따르면 모든 변화하는 사물들과 마찬가지로 시간은 하나님과는 근본적으로 구별되는 피조물이다(Widmer, 1996). 즉 시간과 피조물은 동일한 것의 두 양상이다(Hirschberger, 1991: 427).<sup>6)</sup> 이것이 아우구스티누스가 성경에서 ‘태초에’의

4) 이 주제에 관한 최근의 논문으로는 다음을 참조할 것. 김태규(2007: 109-125), 이종환(2006: 69-101), 송병구(2003: 155-179), 정기철(2002: 52-80).

5) 이 점에서 “시간은 우리의 지식의 대상이 아니라 우리의 존재의 차원이다”라는 메를로-퐁티의 말은 타당성이 있어 보인다(Merleau-Ponty, 1975: 475).

6) 판넨베르그는 구체적으로 “시간은 창조된 존재의 형식이다”라고 하였다(Pannenberg, 2000: 10).

표현을 단순히 시간적 의미로만 해석하지 않았던 이유이다.<sup>7)</sup> 따라서 하나님의 창조 행위는 시간을 초월한다. 그는 시간에 종속되지 않고 시간 밖에서 시간을 초월해 계신다. 그는 시간의 창조자이시기 때문이다. 하나님은 ‘절대적으로’ 초시간적(timeless)이시다. 만약 하나님이 ‘상대적으로’ 초시간적이라면 그는 온전히 전지하신 하나님일 수 없다(Padgett, 2001: 108-109).

아우구스티누스의 형이상학적 성찰은 항상 시간과 영원의 신비를 지향한다. 영원은 시간이 무한히 연장되는 것이 결코 아니다. 그는 영원을 초시간으로 간주한다.<sup>8)</sup> 어떤 의미에서 아우구스티누스의 시간론은 ‘시간’이 아니라 ‘영원’을 표지한다고 할 수 있다.<sup>9)</sup> 토마스 아퀴나스가 최고의 현존하는 하나님을 성찰했다고 한다면, 아우구스티누스는 무엇보다도 시간적 흐름을 벗어나 있는 ‘그 존재’로서의 초월적 하나님을 고찰한다. 두 철학자 모두 떨기나무 불꽃의 계시, 즉 “나는 스스로 있는 자다”(ergo sum qui sum)를 해석한다(출 3:13). 그런데 아리스토텔레스로부터 창조된 실재의 형이상학적 분석을 배운 토마스 아퀴나스가 이런 계시 안에서 존재의 순수한 행위자, 즉 최고의 존재자를 보았다면, 아우구스티누스는 하나님 안에서 영원성, 안정성, 부동의 실존을 관조한다.<sup>10)</sup> 이 점에서 “영원은 시간에 앞서 있으며 시간에 의해 포섭되지 않는

---

7) 크리스천(Christian)에 따르면, 아우구스티누스는 ‘태초’(principium)를 두 가지 의미로 해석한다. 즉 상징적으로는 하나님의 말씀, 지혜, 그리고 영원하신 성자로, 그와 더불어(그 안에서) 하나님은 만물을 창조하신 것이다(Conf., XIII, 5, 6). 문자적으로는 시간의 시작이다. 만물은 시간의 시작에서 창조되었다(Christian, 1955: 317). 하지만 후자는 전자를 전제한다. 즉 시간은 만물과 더불어 창조된 것이다.

8) 쿨만은 신약이 개념상 영원과 시간 사이의 절대적 차이를 두지 않는다고 주장한다. 아우구스티누스와는 달리 영원은 시간의 끊임없는 연속이다(Cullmann, 1964: 62 참조). 플로티노스의 시간론도 하나님의 영원성과 피조물의 시간성과 거의 차이가 없다는 점에서, “태초에 하나님이 천지를 창조하셨다”는 성경의 창조론에 위배된다는 점에서 아우구스티누스와 근본적으로 구별된다(선한용, 1986: 67).

9) 아우구스티누스에게 영향을 준 플로티노스의 영원과 시간에 대해서는, Plotinos, Enneades, III, 7, 1-13; I, 5, 7을 참조할 것.

다.”<sup>11)</sup> 다시 말해 이런 신적 존재의 영속성은 모든 시간성을 배제한다. 그는 다음과 같이 말한다. “영원이란 변하는 것과는 아무런 관계가 없는 하나님의 실체 자체이다. 그것이 ‘존재하는’ 것 외에 아무것도 없다. [...] 우리는 그것이 존재했는지 존재할 것인지를 거기서 발견하지 못한다”(Ps. CI, 10).<sup>12)</sup>

이런 하나님의 영원성은 변화하고 사라져 버릴 피조물의 실재와 대립한다. “아무리 탁월하다고 하더라도 만약 모든 사물이 변하는 것이라면 참으로 존재하는 것이 아니다. 왜냐하면 진정한 현존은 또한 현존의 부재가 나타나는 곳에는 나타날 수 없기 때문이다.”<sup>13)</sup> 이런 하나님과 세계 사이의 ‘차이’는 아우구스티누스의 비전을 표시한다. 그것은 무엇보다도 지속 안에서의 차이이다. 우주 안에 우리가 시간을 붙잡으려고 시도하는 때부터 그것은 우리를 피해간다. 현재는 과거와 미래 안에 분해된다. 그것은 본래적 현존을 갖고 있지 않다. 모든 시간적 계기는 이처럼 무한히 나뉘지고 변화한다. 이런 관점에서 볼

10) 이런 하나님의 속성과 시공간에 직접 간섭하시는 하나님 사이의 모순을, 예수 그리스도의 신성을 희생하면서 그의 인성을 강조하는 쪽으로 해결하려는 시도들이 있다. 하지만 이것은 단지 우리의 시공간의 차원에서 ‘영원성’을 이해하려고 했기 때문이다. 그러므로 우리는 이것을 시공간과는 다른 개념, 즉 논리상 시공간에 ‘선형적’이라는 것을 알아야 한다(Tom, 1982: 1-11 참조).

11) Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, LXXI(LXXII, 19). 앞으로 Ps.로 표기하고 본문에 삽입함. 여기서 “시간에 앞서 있다”는 표현이 또 다른 시간의 차원을 말하고 있는 것이 아니라는 것을 염두에 둘 필요가 있다. 또한 이런 점에서 하나님은 ‘미리’ 결정하시는 것이 아니라 ‘영원히’ 결정하신다(Hartshorne, 1953: 95).

12) “aeternitas, ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi: Est; non est ibi: Fuit et erit.” 또한 아우구스티누스는 고백록에서 이렇게 말한다. “당신은 영원하시며 당신만이 죽지 아니함을 가지고 계십니다. 왜냐하면 당신은 어떤 형상이나 운동에 있어서도 변하지 않고, 당신의 뜻은 시간적으로 변하는 일이 없기 때문입니다.”(Conf., XII, 11).

13) Augustinus, *In Joannis Evangelium Tractatus*, XXXVIII, 10. 앞으로 Joan.으로 표기하고 본문에 삽입함.

때, 인간의 유일한 구원은 하나님의 ‘영원’ 안에 거하는 희망 속에 있는 것이다. 따라서 아우구스티누스의 영원의 개념은 정신을 매개로 해서 이해될 수 있는 플로티노스의 영원 개념과는 분명히 구별된다(김태규, 2003: 210-215 참조). 그에 따르면 영원은 하나님의 전적인 ‘은총’을 통해서만 이해될 수 있고 거기에 다다를 수 있는 개념이다. 이 점에서 아우구스티누스의 하나님은 멸망할 세계를 피해 ‘영원한’ 안식으로 영접할 것을 기다리시며 그의 택한 자들을 이끌어내시는 하나님이시다. 그러므로 아우구스티누스는 “시간을 만드시고, 우리를 시간으로부터 해방하셔서 어떤 시간의 변화도 존재하지 않는 ‘영원’ 안에 우리를 정착하도록 하시는 자를 사랑해야만 한다.”고 말한다(Joan., XXXI, 5). 여기서 우리는 윤리적 삶의 근거를 찾을 수 있을 것이다. 다시 말해 윤리적 규범은 유한한 인간 안에 내재되어 있지 않고 오직 변함없는 영원한 하나님께 그 근거를 두고 있다는 것이다. 따라서 아우구스티누스 윤리의 중심인 사랑의 윤리도 변함없는 신적 사랑의 속성에 그 뿌리를 둔다(Gilson, 1987: 177). 윤리는 우리를 향하신 하나님의 사랑이며 윤리적 삶이란 신적 은총의 선물로서 오는 것이라고 말할 수 있을 것이다(Grenz, 1997: 139).

### III. 역사적 시간의 의미

#### 1. 역사적 시대의 구분

그러면 시간을 창조하신 하나님은 역사를 어떻게 이끌어 가시는가? 우선 역사와 시간의 관계를 한마디로 규정하자면, 이런 영원하신 하나님이 창조하신 시간 속에서 계기하는 사건들이 역사를 구성한다. 여기서 아우구스티누스가 역사적 시간을 세 시기로 구분하는 것은 성경에 그 뿌리를 둔다. 첫째는 바울 서신에 나와 있듯이 율법이 제정되기 이전의 때로서 인간이 본래적 양심, 즉 마음의 내적 법을 갖고 있는 시기이고(롬 2:12-15), 둘째는 모세의 시대에 하

나눔으로부터 율법이 주어진 때이며, 셋째는 예수 그리스도의 사랑의 법이 들어오면서 이 율법이 무효가 된 시기로서(롬 7: 6-13, 8:1-2, 요 1:17), 여기서는 율법의 옛 언약 안에 새 언약이 감추어져 있었으나 예수 그리스도의 성육신과 더불어 새 언약이 계시된 시기를 뜻한다.<sup>14)</sup> 결국 이 세 시기는 역사 속에서 율법 이전, 율법 아래, 그리고 은총 아래로 나누어진다. 모든 기독교 전통은 이 개념에 근거하고 있고, 풍성해진다. 즉 그것은 역사적 시간의 진행 속에서 하나님의 인도하심 아래 있는 인간성의 진보를 드러낸다. 특히 하나님은 율법과 선지자들을 통해서 종교적, 도덕적 양심을 다듬도록 하셨다. 율법은 그것을 온전히 지키는 것이 불가능할지라도, 우주에 편만한 하나님의 영이신 구원자의 기다림을 마음속에 뿌리내리도록 했다. 이런 오랜 성숙의 과정을 통해 하나님의 때에 그리스도가 강림하신 것이다. 그러므로 인간의 전 역사는 구속사적 관점, 즉 영원하신 하나님의 구원의 계획을 통해서만 이해될 수 있다. 따라서 철학자인 아우구스티누스가 플라톤 안에서 인간과 세계의 역사가 형이상학적 역사에 결부되어 있는 본질적 이념을 발견하였다고 한다면, 신앙인인 아우구스티누스는 이런 역사를, 성경의 계시, 구속의 성육신을 통해 나타나는 거룩한 역사 안에 두었다고 말할 수 있을 것이다(Brun, 1990: 44).

아우구스티누스는 한 걸음 더 나아가 이런 세 시기를 여섯 시대로 구별하여 발전시킨다. 즉 아담에서 노아의 시대, 노아에서 아브라함의 시대, 아브라함으로부터 다윗의 시대, 다윗에서 바벨론 포로의 시대, 바벨론 해방에서 예수 그리스도 탄생의 시대, 마지막으로 지상에 살아가는 우리의 시대로 그리스도의 초림에서 재림까지의 시대를 말한다. 이상의 여섯 시대는 하나님이 천지를 창조하신 6일과 유사하다(De Genesi contra Manichaeos, I, 23, 40). 그리고 마지막 시대의 지속은 오직 하나님의 손에 달려 있다. 또한 끝이 없는 영원 안에는 일곱째 시대가 존재할 것이다. 그것은 창조의 날과 마찬가지로 하

14) 바울은 이를 가리켜 “그 뜻의 비밀을 우리에게 알리셨으니 곧 그 기쁘심을 따라 그리스도 안에서 때가 찬 경륜을 위하여 예정하신 것이다”라고 말한다(엡 1:9).

나님의 안식으로 선포된다.<sup>15)</sup> 그러므로 시간은 영원과 연결된다. 이 지상의 비극적 시간은 우리를 영원과 끊임없이 분리시키고자 하지만, 동시에 거기에 이를 수 있는 기회를 우리에게 제공한다는 것이다. 그러므로 역사적 시간은 영원의 그림자이지만, 플라톤처럼 그림자로 끝나는 것이 아니라, 영원과 잇대어 있는 시간, 즉 하나님이 간섭하시고 주관하시고 섭리하시는 시간이므로 '의미 있는' 실재가 된다. 영원하시고 무한하시며 한계가 없으신 하나님은 시간을 초월하시지만, 시간을 그의 계획을 실현하는 데 합당한 도구로 사용하신다.

## 2. 역사와 인간성의 진보

역사적 시간 개념에서는 인간의 종교적 인식과 도덕적 순수성이 제기된다. 왜냐하면 이런 인식과 도덕성을 통해서만이 인간의 위대함이 성립되기 때문이다. 이것은 인간의 자유와 하나님의 은총을 통해서 만들어진다. 그것은 순수한 지성을 무한히 초월하는 지혜의 질서를 구성하고 있다. 지적 산물의 조건도 거룩함의 질서와 비교할 때 육체적 실재와 마찬가지로 중요하지 않다.

그러면 아우구스티누스는 이 거룩함이 이 세상 속에서 실현 가능하다고 보는가? 다시 말하자면 이것은, 인간성은 정화되고 하나님과의 만남에까지 진보할 수 있는가라는 물음이다. 아우구스티누스는 하나님께서 이방 민족들의 잘못된 마음의 생각을 내버려두셨다는 것을 보여준다. 그는 이 부분을 『하나님의 도성』에서 아주 길게 설명한다. 만약 아우구스티누스가 로마의 위대함을 칭송했다면 영적 진보를 믿는 것과는 거리가 멀다. 그가 인용하는 것들은 점진적 쇠퇴뿐만 아니라, 로마 역사가들이나 웅변가들이 발전시킨 덕의 공화국의 신화를 파괴하는 것과 관련이 있다. 『하나님의 도성』 3권은 공화국 로마의 비열함과 죄악상을 폭로하는 내용을 담고 있다. 아우구스티누스가 예수

---

15) 이처럼 그의 시간과 역사 인식은 창조사건에 그 뿌리를 두고 있다 (Schaeffler, 1997: 151-152).



그리스도 이전의 세계에 대해 지닌 시각은 매우 단순하고 분명하다. 즉 모든 인간성은 아담의 교만으로 말미암아 부패한 악, 즉 이기심, 탐욕, 탐심의 지배, 우상숭배 등에 처해 있다는 것이다. 아우구스티누스는 “이 땅 위의 모든 장소에서 사람들은 제사를 우상에게 바쳤으며 악마를 경배했다”고 말한다 (Ps., LXXXIV, 11). 이런 개념은 ‘멸망의 무리’(perditionis massa) 교리와 일치한다(Gilson, 1987: 203). 이 ‘멸망의 무리’ 이론은 아우구스티누스의 후기 저작들 속에서도 제시된다. 아담의 타락으로 모든 인류는 멸망의 무리, 비참의 무리, 영벌의 무리가 된다.<sup>16)</sup> 이 점에서 역사적 시간은 죄의 시간이 될 수 있으며, “죄는 역사의 시발점이다”라고 말할 수 있을 것이다(Marrou, 1950: 64-67).

그러면 이스라엘의 역사는 신앙적, 도덕적 진보를 보여주지 않는가? 물론 이에 대해서 긍정적 관점을 고려할 수 있을 것이다. 그러나 아우구스티누스에 게서 그런 반성을 찾는다는 것은 별 의미가 없다. 그는 오히려 죄의 보편적 지배와 인간의 무능을 강조한다. 죄 때문에 모든 사람들은 맹목적이 된다. 의로운 심판의 날인 세상 끝 날까지 만약 하나님이 그의 순수한 공호와 선한 열망에 따라 그의 택한 자들을 구원하기로 작정하시지 않는다면 누구도 하나님의 구원의 빛을 보지 못할 것이다. 이 점에서 이스라엘 백성들도 예외 없이 심판의 대상이 된다. 다만 하나님은 그 가운데 그의 은총 아래서 몇몇 택한 자들을 구원하신다. 물론 이 하나님의 구원 계시는 부분적인 것이 아니다. 가령 노아와 아브라함의 신앙적 인식은 오늘날의 신실한 성도들과 동일한 마음의 순수성을 갖고 있었기 때문이다.

아우구스티누스는 예수 그리스도의 도래와 더불어 인간성은 새로운 진보와

16) 이 문제는 하나님의 예정과 선택의 교리와 관계가 있다. 아우구스티누스는 성경적 근거를 제시한다. 바울은 하나님의 구원을 설명하면서 “나는 야곱은 사랑하고 에서는 미워하였다”라는 구절을 인용한다(말 1:2-3). 반박의 가능성을 가늠하면서 그는 다음과 같이 말한다. “이 사람아 네가 누구이기에 감히 하나님께 반문하느냐 지음을 받은 물건이 지은 자에게 어찌 나를 이같이 만들었느냐 말하겠느냐”(롬 9:20-23, 사 19:16).

전환을 가져왔다고 본다. 즉 이것은 그리스도의 복음을 통한 영적 회복과 기록함이다. 이것은 역사 속에 계시하신 말씀이 육신이 되신 사건에 근거한 것으로, 인간성 자체의 진보가 아니라 하나님의 은총에 근거한 것이다(Marrou, 1950: 20).<sup>17)</sup> 인간성의 타락은 스스로 벗어날 수 없는 본질적이며 보편적인 것이기 때문이다(롬 3:10, 5:21). 하나님의 섭리에 따라 성도들의 수는 새로운 언약과 함께 더욱 증가한다. 그 진리는 이방인에게도 계시되기 때문이다(롬 1:5, 3:29, 9:24, 9:30, 11:25, 15:9, 15:18). 아우구스티누스에 따르면 예수 그리스도의 몸은 교회로 표상된다. 즉 이 지상 교회의 성장은 곧 교회의 몸인 그리스도의 지체들 사이에 연결되는 연합을 뜻한다(롬 12:4-5, 고전 12:12-27). 기독교의 시간의 역사는 우리로 하여금 신비적 그리스도의 몸의 성숙에 자리잡게 한다(Marrou, 1950: 24). 이처럼 역사의 시간 속에서 인간성의 회복은 교회 공동체를 통해서 드러난다고 볼 수 있다.

#### IV. 하나님의 주권과 회복

##### 1. 역사의 주인이신 하나님

아우구스티누스에 따르면 역사의 모든 사건들은 전지전능하신 하나님의 섭리에 따라 움직인다. 다시 말해 모든 실재의 제1원인이신 그는 모든 것을 주도적으로 이끄신다. 역사의 주인 되신 하나님은 그의 창조의 목적을 실현하실 것이다. 신앙의 본질은 이 섭리에 대한 믿음에 있다. 그의 저작 속에서 이것을 찾는 것은 어렵지 않다. 아우구스티누스는 인간 이해를 초월하는 그의 계획에 따라 왕국의 운명을 결정하는 것은 하나님이라고 고백한다.

---

17) 아우구스티누스에 따르면, 중보자 예수 그리스도를 받아들이는 것은 인간 개인의 결정이 아니라 하나님의 의지에 달려 있는 것이다(Bonner, 1986: 238).

그는 참 하나님이며, 그 자신이 지상의 왕국을 선인과 악인들에게 주시며, 그는 운명이 아니라 하나님이기 때문에 그런 일을 경솔하게, 사실상 우발적으로 하시지 않고 우리에게는 감추어져 있지만 그분만이 완전히 알고 계시는 사건과 때의 질서에 의하여 하신다. 하지만 그분은 때의 질서에 예속되어 굴복하는 것이 아니라 사건의 주인으로서 통치하시고 적절하게 통제하신다. 그러나 복은 선인에게만 주신다(*De civ. Dei*, IV, 33).

하나님이 뜻하신 사건들의 질서는 인간의 차원을 벗어나 있다. 아우구스티누스는 하나님의 계획의 형태들을 상세하게 다루지 않는다. 다만 그의 섭리적 계획에 대한 수많은 표시들이 있을 뿐이다. 여기서 만약 우리가 역사의 영역, 즉 제국들의 집단적 사건들의 계기를 살펴본다면 그 진보들은 비슷할 수 있을 것이다. 그렇다면 여기서 역사적 시간 속에 나타나는 하나님의 주권적 인도하심의 목적은 무엇인가 하는 물음이 제기될 수 있다. 왜냐하면 인간의 공동체는 점점 더 타락할 것 같기 때문이다. 이런 문제는 우리를 두 도성에 대한 주제로 인도한다. 요컨대 그는 교회의 확장, 비참한 유대의 운명, 예고된 이단 등을 암시하면서 하나님의 지배를 통한 역사의 진보를 설명한다. 그럼에도 그의 저작들은 어떻게 하나님이 그의 약속을 성취하셨는지를 칭송하기 위하여 과거의 역사를 다시 다루고 있다(*De civ. Dei*, XVIII, 26, 45-46 참조).

널리 알려졌듯이 아우구스티누스는 역사 신학적 관점에서 두 도성의 이미지를 대립시킨다. 하나님의 주권은 그 가운데 드러난다. 두 도성이란 두 개의 형이상학적 실체이며 서로 대립되는 영적 세력이다. 두 도성, 즉 악인의 그것과 의인의 그것은 인류의 초기부터 세상 끝 날까지 혼합되어 지속된다. 구약에 있어서 예루살렘과 바벨론은 이 두 도성을 상징한다. ‘혼돈’을 뜻하는 바벨론은 악한 지상의 도성을, 이스라엘은 반대 편 곧 하나님의 도성의 표징이다. “두 도성은 두개의 사랑으로 형성되어 있다. 지상의 도성은 하나님을 경멸하는 데까지 이르는 자애심에 의해 만들어진다. 반면 하늘의 도성은 자아를 경

멀하기까지에 이르는 하나님의 사랑에 의해서 이루어진다. 전자는 그 자신을 영화롭게 하지만 후자는 주를 영화롭게 한다(*De civ. Dei*, XIV, 28).” 이 도성의 분할은 아벨에 대한 가인의 적대감으로부터 생겨난 것으로, 하나는 사단에게 복종하는 것이며, 다른 하나는 예수 그리스도에게 속하는 것이다(*Ps.*, LXIV, 2; LXI, 4, 6). 지상의 도성은 세상의 것들에 근거하고 있지만 하나님의 도성은 하나님의 나라에 대한 소망에 근거한다. 전자는 인간의 기준에 따라 살아가는 자들로 후자는 하나님의 뜻에 따라 살아가는 자들로 구성된다(*De civ. Dei*, XV, 1, Meilaender, 2006: 111, 재인용). 그런데 두 도성의 상호 관계는 인간의 역사 안에서는 완전히 이해될 수 없다. 왜냐하면 그것은 하나님 외에는 분별할 수 없기 때문이다. 우리는 그것의 실존을 긍정할 수 있지만 판단할 수 없다. 하나님의 도성과 지상의 도성의 이런 혼합된 상태는 최후 심판의 시간까지 지속된다. 역사의 마지막에 이르러서야 두 도성은 비로소 분리될 것이며 그 행위에 대한 심판과 보상이 따르게 된다. 따라서 역사적 시간은 절대적 목표를 향해서 직선적 과정이라는 점에서 그리스의 순환 구조적 시간관을 거부한다(이석우, 1979: 308-311). 이 모든 역사의 과정은 하나님의 주권 아래 있다는 것이 아우구스티누스의 일관된 입장이다. 그렇다면 모든 역사는 하나님의 행위라고 말할 수 있다.<sup>18)</sup>

## 2. 역사적 시간의 회복

아우구스티누스는 시간을 본래 선한 것으로 간주한다. 왜냐하면 하나님의 손에서 나온 모든 실재들처럼 시간은 하나님 안에 존재하기 때문이다. 그러나 앞서 언급한 것처럼 불행하게도 하나님과 분리된 인간은 창조의 표징을 전도시켰다. 모든 사물들은 인간에게 탓이 되고, 시간은 부정적 이미지를 띄게 된

---

18) ‘세속 역사’와 ‘거룩한 역사’의 관계에 대한 논의는 마르쿠스의 *Saeculum: History and Society in the theology of St. Augustine* 1장, “History: sacred and secular”를 참조할 것(Markus, 1988, 1-21).

것이다. 아우구스티누스의 비극적 시간관은 여기서 비롯된다. 죄 때문에 시간은 선한 것이 되지 못한다. 그는 창조주의 작품인 근원적 시간의 선함을 존속시키고자 한다. 결국 시간성은 역사적으로 두 방식으로 인식된다. 즉 구체적인 인간의 통일성을 강조하는 아리스토텔레스적인 경향은 시간에 적극적 가치를 인정하고 인간의 시간적 실존은 제한되지만 실제적인 행복의 근원임을 강조한다. 시간의 중심 자체에 영원한 삶은 이미 시작되었으며, 이런 영원의 담보에 연합된 역사는 순수한 영원이 결코 베풀어줄 수 없는 행복의 근원이 된다. 이와는 달리, 플라톤적인 경향에서는 특히 시간의 해체적 양상이 나타난다. 인간 존재의 이중성을 강조하면서 육체 안에서는 무거운 굴레, 감옥, 무덤 등을 보고, 마음 안에서는 천상을 갈망하는 이 땅의 망명자를 본다(*Phaidon*, 66d-67b, M. Dixsaut, 216-218 참조). 지상의 세계는 혐오의 대상이며 시간은 부정적 실재이고, ‘시간적 혹은 일시적’이란 형용사는 경멸적 의미를 갖는다.

그러면 이런 해체적 시간 속에서 창조시의 본래적 시간의 선함을 어떻게 회복할 수 있는가? 한마디로 인간은 영혼을 소생케 하는 하나님의 은총으로 보편적인 낡은 것을 새롭게 할 수 있다.

“새 노래로 여호와께 부르자.” 옛 사람은 옛 노래를 부르지만 새 사람은 새 노래를 부른다 [...] 땅의 것들을 사랑하는 자는 누구나 옛 노래를 부른다. 그러나 새 노래를 부르기를 원하는 자는 영원한 것을 사랑한다. 새롭고 영원한 것이 바로 사랑 자체이며, 그것은 항상 새로운 것이다. 왜냐하면 그것은 낡아지지 않기 때문이다. [...] 이 노래는 사랑의 노래이다. 누구나 성도의 공동체에서 분리되는 자는 새 노래를 부르지 못한다. 왜냐하면 옛 정서를 따랐기 때문이며 그것은 새로운 사랑이 아니다(*Ps.*, CXLIX, 1-2).”

그러므로 신적 은총은 사람들로 하여금 가치 있는 시간을 회복하게 한다. 여기서 신앙인에게 있어서 시간은 변증법적 의미를 지닌다. 즉 창조 안에서 악의 도래로부터 악한 실재로 남은 시간은 예수 그리스도의 구원의 사실로부

터 인간 해방의 틀이 된다. 영혼이 하나님을 향해 나갈 수 있는 것은 바로 이 시간을 통해서다. 따라서 그것은 역설적으로 구원의 조건이 되며, 예수 그리스도의 구원의 덕택으로 창조와 심판 사이를 흐르는 시간은 인간에게 유익한 것이 된다. 이런 시간 안에 계기하는 사건들이 역사를 구성하게 된다. 그러므로 역사적 사건은 구원의 역사에 속하는 신적 행위의 결과로서 이해될 수 있다. 다시 말해 그것은 하나님의 섭리와 간섭에 따라 움직이는 사건들이라는 것이다. 이 점에서 역사의 목표는 바울이 말한 바, 예수 그리스도 안에서 만물이 하나 되게 하는 것이 될 수 있을 것이다(엡 1:10, 골 1:20, 고전 15:24-28).

## V. 시간과 삶의 태도: 윤리적 삶

그렇다면 그리스도인들에게 남은 문제는 이런 영원과 잇대어 있는 역사적 시간 앞에서 어떻게 살아가야 하는가에 있다. 앞서 언급했듯이 아우구스티누스는 이 지상은 탐욕이 지배한다고 본다. 사람들은 흰 것을 검다고 말할 수 있다고 생각한다. 예를 들어 그들은 그의 형제를 살해한 로물루스를 칭송한다 (*De civ. Dei*, XV, 5). 이것은 이사야서의 다음 구절을 연상케 한다. “악을 선 하다 하며 선을 악하다 하며 흑암으로 광명을 삼으며 광명으로 흑암을 삼으며 쓴 것으로 단 것을 삼으며 단 것으로 쓴 것을 삼는 그들은 화 있을진저”(사 5:20). 이런 가치 기준의 혼란은 지상의 도성에 나타나는 현상이다. 그러므로 우리의 정념은 일시적인 것이 아닌 영원에 접속되어 있어야 한다. 그것은 성육신하신 예수 그리스도를 통해서 가능할 것이다(롬 6:5). 이것은 존재론적 차원이라기보다는 관계적 차원의 문제일 것이다. 그리고 인간이 이룩한 작품, 문명, 나라 등 모든 것은 마침내 사라져 버릴 것이다. 앞서 언급한 대로 역사적 시간을 세 시기 또는 여섯 시대로 나눈다고 할 때, 아우구스티누스는 그것

을 항상 하나님의 비전의 끝이 없는 지속에 대립시킨다. 지상에서, 그것은 눈물과 씨 뿌림의 시간이다. 또한 그것은 하나님 안에서 영원한 기쁨과 추수를 뜻한다.<sup>19)</sup> 어떤 면에서 그의 플라톤주의는 이 세상에서의 고통을 벗어나고자 하는 갈망 속에 드러난다. 그는 바벨론에서 유대민족의 해방을 노래한 시편 136편을 주석하면서 영원에 대한 열망을 표현한다. 이 시편에 대한 주석은 아우구스티누스가 쓴 글 가운데 가장 아름다운 텍스트 가운데 하나다. 특히 라틴 문학에서 그렇다. 탈출과 슬픔, 고통을 표현한 이 시를 통해 영감을 받은 아우구스티누스는 거기에 이런 삶의 곤비함과 하늘의 예루살렘의 갈망을 표현한다.

바벨론의 강은 이 세상에서 사랑받고 지나가는 모든 사물들이다. [...] 바벨론의 이 강은 ‘흐른다’는 것을 생각하라. 주의하라. 예루살렘의 시민들은 바벨론의 강에 던져지지 않을 것이다. 그러나 그들은 바벨론 강가에 앉았다. [...] ‘앉으라, 즉 겸손하게 [...] 강 위에 앉으라. 강 안쪽도 강 아래쪽도 아닌 강 위에 앉으라. 그럼에도 겸손하게 앉으라.’ 너는 울어야 한다. 하지만 시온을 기억하면서. ‘이런 행복이 흘러가지는 않는지를 보자. 하지만 우리를 기쁘게 하는 것이 흘러가 버리는 것을 본다면 그것은 바벨론의 강이다(Pr., CXXXVI 136, 3-5).

겉으로 볼 때, 이 텍스트는 아우구스티누스를 역사적 비관주의자(historical pessimist)로 부르게 할지도 모른다. 하지만 깊이 들여다보면 결코 그렇지 않다. 두 도성은 역사의 마지막까지 서로 뒤섞여 있다. 바벨론의 강으로 대변되는 지상의 도성은 흘러가는 것이며 영원한 것이 아니다. 예루살렘 시민 곧 그리스도인은 바벨론의 강가에 앉았으나 시온을 갈망하며 울며 씨를 뿌리는 자

19) “여호와께서 시온의 포로를 돌리실 때에 우리가 꿈꾸는 것 같았도다 [...] 눈물을 흘리며 씨를 뿌리는 자는 기쁨으로 거두리로다. 울며 씨를 뿌리러 나가는 자는 정녕 기쁨으로 그 단을 가지고 돌아오리로다(시 125: 1-6).”

를 뜻한다. 물론 이것은 이 세상의 멸망을 내다보기 때문에 흘리는 눈물이 아니다. 오랜 나그네의 시간 속에서 끊임없이 사모해온 하늘의 예루살렘을 그리워하기 때문이다. 그러므로 지상의 도성은 더 나은 하늘의 도성을 갈망한다는 점에서 희망적이다. 그 희망을 갖고 살아가는 자들은 오직 하나님만을 사랑하고 추구한다. 하나님을 목적으로 삼는 자는 세상에 속한 일시적인 것을 사랑하지 못한다. 즉 “그를 찾는 자들은 지나가는 사라져버릴 것들을 결코 추구하지 않는다. 왜냐하면 그 누구도 두 주인을 섬길 수 없기 때문이다”(마 6: 24) (Ps., IX, 11).

아우구스티누스는 인간을 포함해서 모든 사물과 실재를 하나님의 시각으로 바라본다. 역사의 시간도 마찬가지다. 이런 점에서 그의 역사신학은 보다 더 본질적인 것, 즉 종교적이고 도덕적인 것을 위해서 모든 지상적인 것들의 의미, 인간 집단의 진보 등을 거부한다. 이 점에서 그를 반 휴머니즘(anti-humanism)의 계열로 간주하는 것도 무리는 아니다. 이것은 그가 오늘날 현대인들이 ‘역사’라고 부르는 인간중심주의적 역사관을 거부하고 있기 때문이다. 요컨대 역사와 시간의 주인은 하나님이다. 영원한 하나님은 세상 사건들의 도가니 속에서 하늘의 예루살렘을 만들어 내신다. 그러므로 의인 곧 하나님 나라의 백성은 사랑하는 고국인 영원한 하늘 예루살렘의 찬란한 빛을 항상 사모하며 이 지상에서 울며 씨를 뿌리는 경건한 자가 되어야 한다는 것이다. 그리스도인의 윤리적 삶의 근거는 바로 여기에 있다고 할 수 있을 것이다.

## VI. 맺음말

우리는 이 글에서 아우구스티누스의 시간론을 다 논의한 것은 아니지만, 역사와 관련된 그의 시간관의 핵심은 드러났다고 생각된다. 아우구스티누스는 하나님을 영원의 실체로서, 시간의 창조자로서 규정한다. 특히 영원의 개념은



플라톤이나 플로티노스와는 달리 인격적 하나님의 실체로 제시된다. 이런 개념은 우리를 모든 존재의 근원이신 하나님께 집중시킨다. 그런데 무한히 소멸되는 시간 속에서 인간이 영원을 소유하는 것은 하나님의 은총을 통해서만 가능하다. 또 하나님은 영원의 실체라는 점에서 초월적, 초시간적(supratemporal)이지만, 또한 시간 안에 내재적(immanent)이시다(Frame, 2001: 147). 즉 하나님은 시간적 명제로서 표현된 모든 사실들을 아시며, 모든 시간적 사건들에 관여하시고 간섭하신다. 그는 시간의 주인이시기 때문이다.

앞서 언급한 대로 이 시간 속에서 계기하는 사건들이 역사를 구성한다고 할 때, 하나님은 주권적으로 역사를 통치하신다고 아우구스티누스는 보고 있다. 외적으로 볼 때, 이 역사적 시간에는 모호성이 드러난다. 그것은 모든 피조물과 함께 시간 자체는 선하게 창조되었으나 인간은 죄로 말미암아 그것을 왜곡시켰기 때문이다. 따라서 역사의 시간은 타락한 인간성과 분리해서 생각할 수 없다. 이런 인간성의 타락은 보편적이다. 그런데 아우구스티누스는 인간성의 진보 혹은 회복은 오직 하나님의 은총으로, 예수 그리스도를 통해서만이 가능하다고 생각한다. 이 점에서 아우구스티누스는 인간중심주의적 역사관을 철저히 거부하고, 역사와 시간의 주인이신 하나님 중심적 역사관을 제시하고 있다. 이런 구속사적 시간관은 오늘날 널리 회자되고 있는 창조-타락-구속으로 표현되는 기독교 세계관의 토대가 될 수 있을 것이다.

뿐만 아니라 아우구스티누스의 시간관은 오늘날 그리스도인의 삶의 태도와 방향을 분명하게 제시하고 있다. 그리스도인은 이 세상에 속한 일시적인 것들을 추구하지 않고, '영원'이신 하나님을 사랑하며 살아가는 존재라고 말할 수 있다. 다시 말해 그리스도인은 윤리적 삶, 즉 하나님이 주신 시간 속에서 추수 곧 심판의 때를 바라보며 하나님이 원하시는 선한 것들을 심으며 살아가는 존재가 되어야 한다는 것이다. 그런데 이 모든 윤리적 삶은 우리의 의지만으로 되는 것이 아니라 오직 하나님의 은혜를 통해서만이 가능하다는 것이 아우구스티누스의 일관된 입장이다.

## 참고문헌

- 김태규 (2007), “아우구스티누스에 있어서 시간과 창조,” 『동서철학연구』, 44, 109-125.
- 선한용 (1886), 『시간과 영원』, 서울: 성광문화사.
- 소광희 (2001), 『시간의 철학적 성찰』, 서울: 문예출판사.
- 송병구 (2003), “아우구스티누스의 시간론에 대한 존재론적 접근,” 『종교학연구』, 22, 155-179.
- 이경직 (2007), “시간의 창조: 플라톤과 아우구스티누스,” 『신앙과 학문』, 5(4), 43-62.
- 이석우 (1979), “Augustinus의 신의 도성과 그 사학사적 의미,” 『기독교와 문화』, 총신대출판부, 308-319.
- 이종환 (2006), “창조와 시간에 대한 아우구스티누스의 해석,” 『기독교 철학』, 3(1), 69-101.
- 정기철 (2002), “아우구스티누스의 시간문제에 대한 해석학적 고찰,” 『해석학연구』, 10, 52-80.
- St. Augustinus, *S. Aurelii Augustini, opera omnia*, Paris: Migne, Patr. lat., t. XXXIV-XXXVI, XLI.
- \_\_\_\_\_ (1925-1926), *Saint Augustin, Confessions*, Paris: Les Belles Lettres, 2 vol.
- \_\_\_\_\_ (1995), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. by P. Schaff, Peabody: Hendrickson, vol. II, IV, VII, VIII.
- \_\_\_\_\_ (1988), *Saint Augustine*, vol. IV, trans. by P. Levine, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bonnar, G. (1986), “Augustine, the Bible and the Pelagians,” *Augustine and the Bible*, trans. by P. Bright, Indiana: Notre Dame Press.
- Brun, J. (1990), *Philosophie de l'histoire*, Paris: Stock.
- Culmann, O. (1964), *Christ and Time*, trans. by Floyd V. Filson, Philadelphia: The Westminster Press.
- Ferrier, F. (1989), *Saint Augustin*, Paris: P. U. F.
- John, F. M. (2001), *No Other God, A Reponse Open Theism*, Phillipsburg: R&R.
- Gilson, E. (1987), *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris: Vrin.
- Grenz, J. S. (1997), *The Moral Quest*, Downer Grove: IVP.
- Guiton, J. (1933), *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris: Boivin.

- Hartshorne, C., William, R. L. (1953), *Philosophers Speak of God*, Chicago: Chicago Press.
- Hirschberger, J. (1981), *Geschichte Der Philosophie*, 『서양철학사』, 강성위 역 (1991), 서울: 이문출판사.
- Markus, R. A. (1988), *Saeculum: History and Society in the theology of St. Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marrou, Henri-Hiréné (1950), *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris: Vrin.
- Meilaender, G. (2006), *The Way That Leads There, Augustinian reflections on the Christian life*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Merleau-Ponty, M. (1975), *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Padgett, G. A. (2001), "Eternity as Relative Timelessness," *God & Time*, Downers Grove: IVP, 92-110.
- Pannenberg, W. (2000), "Eternity, Time and the Trinitarian God," *Dialog: A Journal of Theology*, Spring, 39(1), 9-14.
- Platon (1971), *Phaidon*, in *The Dialogue of Plato*, trans. by B. Jowett, London: Oxford Univ. Press; (1991), *Phédon*, trad. par M. Dixsaut, Paris: Flammarion.
- Plotinos (2004), *Enneades*, trans. by S. MacKenna and B.S. Page, Whitefish: Kessinger Publishing.
- Schaeffler, R. (1991), *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, 『역사철학』, 김진 역 (1997), 서울: 철학과 현실사.
- Sellier, P. (1970), *Pascal et saint Augustin*, Paris: Albin.
- Tom, P. (1982), "Spatio-temporal relations in divine interactions," *Scottish Journal of Theology*, 35(1), 1-11.
- Widmer, G., Extermann, P., and Benz, R. (1996), "le temps, une histoire du salut" (dialog.), *Certitudes*, juin, (<http://www.paroles.ch/lire/cert/temps/salut.htm>)
- William, C. A. (1955). "The Creation of the World," *A Companion to the study of St. Augustine*, ed. by Roy W. Battenhouse, New York: Oxford University Press.

## Abstract

### Augustine's Historical Theory of Time

Sung Min Jang(Chongshin University)

The theory of time had been discussed by numerous philosophers. However the initial representative philosopher who had discussed time in a Christian philosophical, theological perspective is Augustine. Though his conceptions may have been influenced by the methodological appropriations of prior philosophers, that is, Plato, Plotinus, his core position does not deviate from the biblical viewpoint. In this article we will examine Augustine's view of time in relation to 'history.' Although there are various standpoints on his view of time, the reason why we deal with the historical theory of time, it simply does not remain in a theoretical dimension, but rather a practical view may be presented.

In this context, the present article will show that Augustine's historical theory of time has thoroughly excluded the humanistic and man-centered historical view, while holding a redemptive viewpoint, in other words a God-centered worldview that forms the framework of creation-fall-redemption, and involves the ethical view through the grace of God. Specifically in the present article, we will deal with the God the creator of time, the universal fall of man, the

restoration of human nature, the sovereign providence of God who intervenes in history, and the attitude of the life of a Christian in God's providential time.

**Key words:** mystery of time, creation, history, sovereignty of God, christian life