

AUGUSTINE 史觀의 歷史哲學的 問題에 關한 研究

최 병 규
(Th. M. 2. 역사신학)

I. 서 론

G.L. Keyes는 어거스틴의 역사철학에 관한 연구인 그의 기독교 신앙과 역사의 해석이라는 책에서 어거스틴을 반복하여 공격한 바 있는데, 그는 말하기를 어거스틴은 “신의 계시에 의존한 선형적 전제를 가지고 연구를 시작하고 있다”고 했으며, 계속해서, 모든 종교적 신념은 감정에서 나오는 것인데 이러한 종교적 신념이 어거스틴의 역사해석의 핵심을 이루고 있기 때문에, 그의 역사철학은 진정하게 명증가능한 지식과 분명하게 주관적인 감정을 혼동함으로 빚어진 결과에 불과하다고 하면서, 결론짓기를 어거스틴의 역사철학이 “개방적인 지성을 가진 사람이 추구하는 역사연구에 치명적인 타격을 주었다”고 함으로써¹⁾ 어거스틴의 사관이 역사철학으로 존재할 수 없음을 시사하였다. 물론, 어거스틴의 사관을 역사철학이라고 말하기에는 무리가 따를 수 있다고 보는 이들이 많은 것도 사실이다. 그러나, 그럼에도 불구하고 어거스틴이 인간실존 범주(Kategorie)의 한 형식으로서의 시간의 문제와 역사의 문제를 예리하게 접근하여 패턴과 의미를 발견해 내었다는 것을 주시하게 될 때에, 그의 사관이 역사철학으로서의 타당성을 지니고 있음을 알 수 있다. 게다가 칼 뢰비트이 어거스틴을 가리켜 “역사철학을 수립하였던 최초의 사상가였음”을²⁾ 상기할 때에, 그에게서 역사철학의 가능성을 전혀 배제할 수 만은 없다고 본다.

그러므로 본고에서는 어거스틴의 사관이 역사철학으로서 타당성을 입증하려 한다. 물론, 객관성을 묻는 비평적 역사철학의 입장에서 볼 때 문제시

될 수 있는 점이 있긴 하지만, 그러나 사변적 입장에서 추구하는 역사의 패턴과 의미는 그의 사관에서 뚜렷이 드러난다. 즉, 그의 종밀론적 성격을 면 직선적 시간해석은 패턴을 제공하고 있고, 순환사관에 비하여 그가 제시한 창조-십자가-종말에 이르는 직선적 사관의 과정에서는 생의 풍성한 의미를 발견할 수 있으며, 그 의미를 부여하시는 분이 하나님이시라는 것을 알게 된다는 점과 아울러 역사 그 자체도 심판하려 오실 재림의 그리스도에 대한 희망과 기대를 갖고 살아가는 자체가 의미있는 것으로 파악했다는 점들은 그의 사관에 의미를 부여하는 것이므로 어거스틴의 사관은 역사철학으로서의 타당성을 지니는 것이라고 할 수 있는 것이다. 그것을 입증하기 위해서 먼저, 그가 논한 시간의 문제를 특히 고백록을 중심으로 해서 살펴 보고, 연속적인 시간속에서 종밀론적 완성을 향하여 진전하는 그의 직선적인 역사해석의 단면들을 특히 하나님의 도성을 중심으로 고찰한 다음에, 그의 사관에 대한 역사철학적인 타당성을 검증해 봄으로써, 앞서 말한 바 있는 Keyes와 같은 이의 반론에도 불구하고 어거스틴의 역사관은 역사철학적인 성격을 지니는 것임을 명증하려 한다.

II. 본 론

먼저 우리는 어거스틴이 논한 시간 개념의 본질은 과연 무엇이며, 그의 시간론의 진정한 의의가 어디에 있는가를 이해하는 것이 중요하겠다. 무엇보다 먼저, 어거스틴이 그의 시간론을 논한 동기는 단순히 인간의 시간 경험을 파악하려 했다기 보다는 그 보다 더 심오한 차원에서 시도했다는 점이다. 즉 그것은 신학적인 관점에서 되어진 것으로, 그가 먼저 시간의 본질을 파악하고 나아가서는 시간과 하나님의 영원성을 논한 후에, 인간을 허물어 쳐가는 무상한 시간과 역사세계에서 구원하시는 하나님의 사랑과 은총을 논하고자 힘이었으며, 더 나아가서는 그 속에서 크리스챤의 생활을 말하고자 한 것이었다.³⁾ 이러한 전지에서 우리는 시간의 본질문제를 창조와 존재의 기원 그리고 시간과 하나님의 영원성의 관계를 중심으로 살펴본 후에, 시간론과 그의 사관의 문제를 시간과 역사의 연관성 그리고 그의 사관의 입장에서 고찰한 것이다. 그 다음으로 그의 사관과 역사철학의 상관성 문제를 패턴과 의미의 면에서 살펴보고 그의 역사철학적인 면—특히 객관성 문제—에서 살펴보려 한다.

1) G.L. Keyes, *Christian Faith and the Interpretation of History: A Study of St Augustine's Philosophy of History* (Lincoln: Univ. of Nebraska, 1966), p. 85, 194 quoted in G. Marsden and F. Roberts, *A Christian View of History?*, 흥치모 역, 基督教와 歷史理解(서울: 총신대학 출판부, 1981), p. 268.

2) K. Löwith, *Meaning in History* (Chicago: The Univ. of Chicago, 1949), p. 167.

3) 선한용, 성 어거스틴에 있어서 시간과 영원(서울: 성광문화사, 1987), p. 17.

1. 시간의 본질

시간의 본질을 파악하기 위하여 어거스틴이 던진 질문 속에서 우리는 그것을 파악하기가 얼마나 어려운가를 느끼게 된다. “그리면, 시간이란 도대체 무엇인가? 누가 쉽게 그리고 간략하게 그것을 설명할 수 있는가? 누가 감히 그것을 잘 이해하여 그 대답을 말로 표현할 수 있는가? 우리는 시간에 대하여 말할 때 분명히 그것을 알고 있다. 또한 다른 사람들이 시간에 대하여 말하는 것을 듣게 될 때 우리는 그것을 알고 있다. 그러면 시간이란 도대체 무엇이란 말인가? 만일 아무도 나에게 묻지 않는다면 나는 시간이 무엇인지 알고 있다. 그러나 나에게 묻는 사람이 있어 그에게 시간을 설명해 주려고 하면 나는 모르는 것이다.”⁴⁾

그는 이렇게 질문함으로써 시간의 본질이란 항상 지나기고 있는 성격을 떠올리며, 그것을 이해하기란 힘든 것임을 먼저 인정한다. 본질이라는 것은 바로 “그것의 있음”을 말하는데, 시간이란 오히려 항상 지나가고 있는 것임으로 그 본질 규명이 어려움을 나타낸 것이다.

그렇기 때문에 그는 다음 질문을 제기시킴으로써 시간이란 비존재(*non esse*)로 흘러가는 것으로만 존재하고 있음을 논한다. “그러나 내가 확신을 가지고 말하는 바는 아무 것도 흘러서 지나기지 않는다면 과거의 시간이란 없을 것이며, 만일 아무 것도 흘러오지 않으면 미래의 시간이 있지 않을 것이다. 그리고 아무 것도 현존하지 않는다면 현재라는 시간이 없으리라는 것을 알고 있다는 것이다. 그러면 과거는 이미 지나가서 지금 존재하지 않고 미래는 아직 오지 않아서 지금 존재하지 않는데, 이 두 가지 시간 즉 과거와 미래가 어떻게 해서 있게 되는 것일까? 그리고 현재라는 시간이 항상 현재로 남아 있어 과거의 시간으로 흘러 지나가지 않는다면 그것은 분명히 시간이 아니고 영원일 수 밖에 없는 것이다. 그러므로 시간이란 비존재에로 흘러 지나가는 것으로만 존재하는 것이라고 말할 수 있지 않겠는가?”⁵⁾

이렇게 시간이란 과거, 현재, 미래라고 하는 세 양태를 갖고 있으며, 항상 비존재에로 흘러가고 있는 것임으로 시간의 본질을 묻는 *Quid est tempus?*라고 하는 질문에 대하여는 대답할 수 없게 된다. 그런데, 그는 여기에서 시간의 세 양태들을 현재적 의미로서 파악할 수 있다고 하며, 그 시간을 측정하는 것은 우리의 영혼이라고 한 것이다. “그러므로 이제 분명히 밝혀진 것은 미래의 시간이나 과거의 시간이라는 것은 없다는 것이다.

4) Augustine, *The Confessions*, 11. 14. (이하. *Conf.*로 약기)

5) *Conf.*, 11. 14.

또한 우리가 과거, 현재, 미래라고 하는 세 가지의 시간이 있다고 말하는 것도 적절하지 않다. 아마 과거지사의 현재, 현재지사의 현재, 미래지사의 현재라는 세 가지의 시간이 있다고 말하는 것이 옳을 것이다. 이 세 가지가 어떤 면에서 우리 영혼안에 존재하고 있다. 그렇지 않다면 나는 것을 알 수 없다. 과거지사의 현재는 기억(memory)이요, 현재지사의 현재는 직관(vision)이며, 미래지사의 현재는 기대(expectation, anticipation)이다.⁶⁾

이렇게 어거스틴은 과거, 현재, 미래의 세 가지의 시간이 있다고 하는 것을 반대하며, 오히려 과거지사의 현재(*die Gegenwart der Vergangenheit*), 현재지사의 현재(*die Gegenwart der Gegenwart*) 그리고 미래지사의 현재(*die Gegenwart der Zukunft*)라고 하는 세 가지 양태로 파악된다고 한 것이다. 그리고, 그러한 시간을 파악하는 장소 내지 주체는 영혼이라는 것이다(*Die Zeit wird in der Seele gemessen*).⁷⁾ 이러한 의미에서 그는 시간이란 영혼의 팽창(*distenti animae: distention of the soul*)이라고 했으며,⁸⁾ E.P. Meijering도 그의 책 *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*에서 시간이란 마음의 팽창이라는 사실을 잘 설명하고 있다.⁹⁾ 그런데, 이러한 의미에서의 마음의 팽창이라는 개념은 시간의 세 가지 양태 즉 과거지사는 과거를 기억함으로, 현재지사는 현재를 직관함으로 그리고 미래지사는 미래를 기대함으로 가능해지는 것이다.¹⁰⁾ 그러므로 과거가 이미 지나갔다고 할지라도 우리는 그것이 마음에 남긴 인상을 기억을 통해 측정하며, 미래를 측정한다고 하는 것도 사실은 오지 않은 미래의 시간을 측정하는 것이 아니라, 마음에서 기대한 것을 측정한 것이다. 그리고 현재라고 하는 시간은 연장이 없는 것이지만 계속 지속되는 마음의 직관을 측정하는 것이다. 그러므로 과거가 길다고 하는 것은 과거의 시간이 길다는 것이 아니라 과거에 대한 우리의 기억이 길다는 것을 뜻하며, 미래가 길다고 하는 것 또한 미래의 시간이 길다는 것이 아니라 미래에 대한 우리의 기대가 길다는 것을 의미한다고 본 것이다.¹¹⁾

이렇게 볼 때에, 그의 고백록에 나타난 시간론은 지나치게 주관적인 체험이라는 비판을 받을 가능성성이 있게 된다. 그러나, *Conf. 11. 27*에서 “나의

6) *Conf.*, 11. 20.

7) E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit* (Leiden: E.J. Brill, 1979), pp. 73~93. 참조.

8) *Conf.*, 11. 26.

9) Meijering, op. cit., p. 89.

“Die Zeit ist eine Ausdehnung, Vielleicht der Seele.”

10) *Conf.*, 11. 26.

11) *Conf.*, 11. 28.

마음아, 나는 네 안에서 시간의 길이를 측정하노라”(In dir, meine Seele messe ich die Zeiten)고 한 것은 창조된 시간의 객관적인 질서를 배제해버린 것으로 보았다가 보다는 오히려 창조된 객관적 질서로서의 시간을 내적으로 체험한 현상을 나타내는 것으로도 볼 수 있는 것이며, 객관적인 시간 질서는 인간의 마음을 떠나서는 이해될 수 없다는 것이 어거스틴의 지론이라고 볼 수 있다.¹²⁾

여기에서 우리는 시간 시작의 기원과 존재의 의미를 살펴보고, 또한 시간과 영원과의 관계성을 고찰할 필요성을 느낀다.

1) 시간의 창조와 존재의 기원¹³⁾

어거스틴은 시간이란 창조된 것이라는 전제에서 출발한다. 시간이란 항상 존재하지는 않았던 것인데, 그것은 세계와 함께 창조된 것이다.¹⁴⁾ 그러므로 시간이 세계가 존재하기 전에는 존재하지 않았다는 것을 말하고 있다. 그는 이것을 천지창조 전에 하나님이 무엇을 하셨는가라는 질문에 대한 답으로 말하기를 “당신이 모든 시간의 창조자이십니다. 만약 당신께서 천지를 만드시기 전에 어떤 시간이 있었다고 하면 어떻게 저들이 당신이 쉬셨다고 말할 수 있습니까? 당신이 바로 그 시간을 만드셨으니 당신이 그 시간들을 만드시기 전에는 아무 시간도 흐를 수 없는 것입니다.”라고 했으며,¹⁵⁾ 하나님은 시간의 틀속에서 세계를 창조하시지 않으셨음을 지적했는데,¹⁶⁾ 그 이유는 시간도 세상과 함께 창조된 것이기 때문이다.

12) 선한용, op. cit., p. 84. 참조.

cf. Justo L. Gonzalez, *A History of Christian Thought*, vol. 11. From Augustine to the Eve of the Reformation (Abingdon, 1985), p. 35. 어거스틴의 시간은 순수하게 형이상학적 문제가 아닌, 그것 안에서 영원이 오고 있으므로, 오히려 실존적인 성격을 지니는 것임을 잘 지적하고 있다.

13) 여기에 관해서는 Norman Geisler, *What AUGUSTINE Says* (Grand Rapids Michigan: Baker Book House, 1982), pp. 58~70. 참조.

14) *Conf.*, 11. 13; *City of God*, 11. 6.

15) *Conf.*, 11. 13; *City of God*, 12. 26.

cf. *Conf.*, 1. 6./Meijering, op. cit., p. 51. “Von der Erschaffung von Himmel und Erbe gab es keine Zeit.”

16) 여기에서 그는 하나님께서 세상을 창조하시기 전에는 무엇을 하셨는가(*City of God*, 11. 5; *Conf.*, 11. 30), 그리고 왜 하나님은 좀 더 일찍 창조하지 않으셨는가? (*City of God*, 11. 4), 하나님은 좀 더 이른 시간에 창조하실 수 있었던가? (*City of God*, 11. 4~5)를 묻고 이에 대하여 답변한다.

다음으로 그는 시간과 창조행위와의 관계를 논함으로써 존재의 기원의 문제를 다루는데, 먼저 오직 하나님만이 창조할 수 있다는 것을 설명하며,¹⁷⁾ 세계는 영원으로부터 창조되지 않았으며,¹⁸⁾ 세계는 하나님으로부터 창조된 것이 아니라, 무로부터 창조(ex nihilo: out of nothing)되었음을 논하면 서¹⁹⁾ 시간이란 창조된 것이고 그 속에 존재하는 존재들의 기원 또한 하나님의 무로부터의 창조에 근거하고 있음을 밝힌다.

2) 시간과 하나님의 영원성

다음으로 그의 시간의 본질 규명에 있어서 먼저 시간인 것은 무엇이고, 시간이 아닌 것—예를 들어, 운동은 시간 내에 있지만 그러나 그것 자체가 시간은 아닌 (Die Bewegung ist in der Zeit, aber sie ist nicht selbst die Zeit) 경우를 예로 드는 경우를 들어 설명함—과 그 시간이 언제 어떻게 측정되는가를 논증한 다음에는 시간과 하나님의 영원성의 관계를 설명하고 있다.²⁰⁾

그런데, 사실 어거스틴에게 있어서 시간과 하나님의 영원성은 완전한 질적인 차이를 가지고 있는 것임을 알 수 있다.

영원이란 모든 시간의 이전 또는 모든 것의 이전이라고 설명하는데, 이것은 하나님께서 시간의 연속성 내에 있는 이전이 아니라, 모든 시간을 선행하면서도 모든 시간을 초월해 있는 것을 의미한다고 할 수 있는데, 그가 “하나님 당신은 항상 현재이신 영원(immer gegenwartige Ewigkeit)의 탁월하심에 있어서 지나간 모든 시간을 앞질러 계시고 모든 미래의 시간을 넘어 계십니다.”라고 한 말에서²¹⁾ 그 근거를 찾아 볼 수 있다.

그러나, 그가 말하는 하나님의 영원성이란 막연하게 오래전부터 존재해 왔었다고 하는 무시간적인 개념은 아니다. 오히려 하나님의 존재론적 불변성에 있다는 점이다. 그가 반복하여 언급하는 개념은 하나님의 불변성의 문제이다. 이런 의미에서 엄격하게 말한다면, 어거스틴이 시간과 영원을 직접적으로 논하려 했다기보다는 시간과 하나님의 영원성의 문제를 비교하고 있다고 하는 표현이 더 바람직할 것 같다.

그리고 그가 영원을 무한이나 시간의 끝없는 연속으로 보지 않는 것은 “당신의 그 하루의 날은 다른 날로 이어지지 않고 항상 오늘로 남아 있습니다”

17) *City of God*, 11. 2.

18) *Conf.*, 11. 14; *City of God*, 11. 4~5.

19) *Conf.*, 12. 7; 11. 5.

20) *Conf.*, 11. 11.

21) *Conf.*, 11. 13.

90/고려신학보 제19집(1990년 6월)

다. 당신의 오늘은 내일로 되지 않고 또한 어제를 뒤 따르지도 않습니다. 당신의 오늘은 영원입니다.”²²⁾라고 하는 표현에서도 알 수 있듯이, 시간이란 항상 지나가는 것이지만 영원은 항상 머물러 있는 현재(*nunc stans*)의 개념으로 파악했기 때문이다.²³⁾ 이렇게 볼 때 Oscar Cullmann이 영원을 시간의 끝없는 연장으로 보고 있는데 비하여²⁴⁾ 어거스틴은 시간이란 종말이 있으며, 영원은 질적인 차이가 있는 것으로 설명하고 있음을 파악할 수 있다. 그럼에도 불구하고 그에게 있어서 영원이라는 개념을 떠나서 시간을 논한다는 것은 불가능했음을 알 수 있다.

그러면 시간 세계 속에 존재하는 인간은 영원과는 어떤 관계가 있는가? 시간 내적인 존재인 인간은 영원과는 무관한 존재일 수 밖에 없다는 말인가? 그렇지는 않다. 하나님의 은총으로 말미암아 인간은 현재에 있어서도 영원을 체험할 수 있지만 그러나 그것은 순간적이라고 한다. “내 영혼은 눈 깜짝할 사이에 영원자에게 다달았다. 이렇게 해서 나는 당신의 보이지 않는 것을 창조된 것들을 통하여 알 수 있었다. 그러나 나는 계속 바라볼 수는 없었다. 나의 약함 때문에 나는 다시 떨어져 일상 생활의 길로 되돌아왔기 때문이다.”²⁵⁾고 하였으며, 결국 우리는 믿음과 소망으로 구원을 얻되 영원자를 줄곧 바라봄으로써 구원되는 것이 아니라고 했다. 그리고 인간들이 영원자를 충만하게 바라보게 되는 때는 이 세상을 초월한 내세에서만이 가능하다고 한 것이다.²⁶⁾

2. 시간론과 그의 사관

여기에서는 시간론과 역사의 상관성을 살펴 본 다음에 어거스틴의 사관을 살펴보기로 하자.

1) 시간론과 그의 사관

우리는 어거스틴의 역사철학적 타당성에 접근하기 위하여 그의 시간론을 먼저 고찰했거나와, 사실 그에게 있어서 시간과 역사란 서로 분리할 수 없는 밀착된 것으로 파악된다고 할 수 있다.

22) *Conf.*, 11. 13.

23) 선한용, *op. cit.*, p. 69.

24) Oscar Cullmann, *Christ and Time*, trans. Filson (Philadelphia and London, 1950/51), p. 46. quoted in Hendricus Berkhof, *Christ The Meaning of History* (Grand Rapids, Michigan, 1979), p. 186.

25) *Conf.*, 7. 17.

26) *City of God*, 14. 25.

시간개념의 문제는 곧 역사철학적인 문제라고 할 수 있음을 감안할 때에, 그의 역사철학을 고찰하기 전에 시간의 문제를 살펴 본 것은 자연스러우며, 이 시간의 문제는 역사이해의 핵심이라고도 할 수 있겠다. 이러한 의미에 있어서 시간과 역사의 연관성은 필연적인 중요성을 가지고 있다고 하겠다.

역사란 시간을 축으로 하며, 동시에 인간의 실존 범주(existential category)인 공간속에서 전개되어져 가는 산물이라고 할 수 있는 것이므로, 어거스틴의 시간론을 그의 역사철학과 점맥시켜 보는 것은 바람직한 시도라고 생각한다.

만 “당신만이 나의 영광이요, 나의 머리를 높이 들어 줄 분이십니다”라고 말한다.²⁷⁾ 즉 두 종류의 도성을 사랑하는 사람들에 의하여 하나님의 도성과 지상의 도성이라는 영적인 도성들이 형성된다는 것이다. 여기에서 볼 수 있듯이 그는 이 두 도성의 기원과 갈등과 종국이 역사의 중요한 의미를 형성해가고 있음을 언급하는데, “하나님의 도성”은 선한 천사와 하나님을 사랑하는 백성으로 이루어진 사회이며, “지상의 도성”은 타락한 천사와 불신앙의 사람들로 이루어진 사회이다. 지상의 도성은 개인에게서 출발하였고, 하나님의 도성은 그의 형제인 아벨에게서 시작했다. 그런데 이 두 도성은 진정과 대립을 계속해 갈애도 불구하고 서로 혼합되어 있어 역사의 종말까지 함께 진행에 가게 된다. 그러므로 주로 구원사적이며, 그 종말론적 완성의 용어들에서 나타나는 이 하나님의 도성은 로마의 운명과 함께 존립하거나 폐망하는 것이 아니다. 그것은 역사의 종말에 가서야 심판을 통해 두 도성은 분리되어 “지상의 도성”에 속한 자들은 고지지 않는 불로, “하나님의 도성”에 속한 자들은 영원한 승리와 축복으로 들어가게 된다. 그때 그 상태는 현재의 세계를 뒤덮고 있는 모든 구름은 걷혀지고 영원한 태양 빛 아래에서 어린양의 보좌를 중심하여 예배와 사랑 가운데서 사는 성도의 세계가 열린다는 것이다.²⁸⁾ 이상에서 약술한 이것이 어거스틴의 역사관의 책임이라고 할 수 있다.

다음으로 생각해 보아야 할 문제는 “도성”的 개념에 대한 이해의 문제이다. 로마시대 때에는 이 도성(civitas)이라는 용어는 단순히 물질적 도시를 의미한 것이 아니라 백성, 시민 그리고 교제와 같은 뜻을 가졌던 것인데,

27) R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford Univ. Press, 1946), pp. 46~49.

28) *City of God*, 14. 28.

cf. Edward R. Hardy, Jr., “THE CITY OF GOD”, In A COMPANION TO THE STUDY OF ST. AUGUSTINE, ed. Roy W. Battenhouse (Oxford Univ. Press 1955), p. 269.

29) *City of God*, 22. 30.

어거스틴은 의식적으로 이 전통의 용례를 백성 또는 인간 사회의 의미로 사용했다는 것을³⁰⁾ 김명혁 교수께서 지적한 바 있다. 그럼에도 불구하고 도성이라는 개념은 로마 전통의 그것과는 완전히 다른 것이다. 동시에 어거스틴은 이 도성의 개념이 성경에서 이미 입증되어진 것이라고 하면서³¹⁾ 도성이라는 말을 라틴 벌케이트역의 *regnun*이나 하나님의 나라와 일치하는 것으로 보기도 했다. 그리고 대립적인 두 도성의 개념은 계시록 21: 2의 하늘로부터 내려오는 거룩한 성인 새 예루살렘과 계시록 17: 5, 18: 10의 음녀 바벨론이라는 성경적 개념에서 유래한 것임을 밝혔다.

그런데 어거스틴이 이 두 도성의 개념을 설정함에 있어서 영향을 준 것은 북아프리카 교회의 전통과 티코니우스라는 사람인데, 어거스틴은 특히 티코니우스의 이원론적인 사고에 영향을 입은 것으로 알려져 있다. 그는 말하기를 “분명히 두 도성 두 왕국이 있다. 즉 그리스도의 왕국과 마귀의 왕국이다. 하나는 세상을 섬기기를 원하고 다른 하나는 그리스도를 섬기기를 원한다. 하나는 슬퍼하고 다른 하나는 기뻐한다. 하나는 때리고 다른 하나는 맞는다. 하나는 죽이고 다른 하는 죽임을 당한다. 하나는 의롭게 행하고 다른 하나는 악하게 행한다. 하나는 멸망을 당하고 다른 하나는 구원을 얻는다.”고 한 것인데,³²⁾ 어거스틴의 저서에서도 티코니우스의 이와 같은 이원론적인 언어들과 유사한 것들이 발견된다.³³⁾ 즉 “하나는 하나님으로 즐거워하고 하나는 교만으로 부풀어 있다. 하나는 하나님에 대한 거룩한 사랑으로 불타고, 다른 하나는 자기 성취의 더러운 욕망으로 가득 차 있다. 하나는 경전의 빛 가운데서 고요함을 유지하고, 다른 하나는 어두운 욕망 가운데서 폭풍처럼 요동한다. 하나는 하나님의 도우심을 따라 친절한 판단과 공의로 움을 베풀고, 다른 하나는 자만에 의하여 움직이며, 남을 지배하고 해치려는 욕망으로 들끓는다”는 것이다.

그러나 그렇다고 해서 티코니우스의 사상과 어거스틴의 견해가 일치한다고 할 수는 없다. 그 이유는 티코니우스가 이원론적으로 해석하려 했지만,

30) *City of God*, 15. 19.

cf. 충신대 역사신학회 편, *어거스틴의 신의 도성 연구*, 김명혁, “St. Augustine's Teaching about the two cities”, p. 49. 참조.

31) *City of God*, 5. 19; 11. 1.

32) Beatus, *In Apocalypsin*, ed. by H. Florez (Madrid, 1770), 507, 15~33. quoted in T. Hahn, *Tyconius-Studien* (Leipzig, 1900), p. 29.의 내용을 김명혁, op. cit., p. 50에 서 인용하고 있는 내용임.

33) *City of God*, 11. 33.

어거스틴은 역사를 하나님의 피조물로 보면서, 하나님의 섭리 안에서 종말론적인 완성을 위해 나아가는 것으로 보았다는 점에서 상이성을 지님을 알게 된다.³⁴⁾

나아가서 어거스틴은 하나님의 거룩한 사회와 교제로서의 하나님의 도성과 거룩한 피조물들은 하나님의 피조물인데, 이 교제를 수립하시고 거룩한

2) 어거스틴의 사관

기독교 사관은 명백하게 어거스틴으로부터 체계화된 것이 사실임은 공인된 것이라 할 수 있다. 그의 역사관을 논하게 될 때, 제일 먼저 그의 역작 하나님의 도성 (*De Civitate Dei*, 413~426, 22권)을 생각하게 된다. 물론 그 이외의 수많은 저서들에서 그의 사관이 부분적으로 나타나고 있음을 부인할 수는 없으나, 대체적으로 하나님의 도성 속에 그의 사관이 총체적으로 서술되어 있는 것이다.

R.G. Collingwood가 그의 책 *THE IDEA OF HISTORY*에서 잘 지적한 대로, 기독교 역사관의 특징적인 성격은 그리스-로마의 본체에 대한 형이상학적 교리를 도전한 창조의 교리에 있으며, 역사적 과정은 인간의 목적이 아니라 하나님의 목적에 의하여 실현되어져 가는 것이고, 그러한 역사개념은 기독교의 원죄, 은혜 그리고 창조교리 등에서 유래된 것이라고 파악했듯이²⁷⁾ 어거스틴의 사상은 그러한 맥락에서 전개된다고 볼 수 있겠다.

그와 동시에 어거스틴의 역사철학에서 빼 놓을 수 없는 업적은 헬라의 순환적 역사개념(cyclical view of history)에 도전하여 직선적 역사해석 (linear interpretation of history) 내지는 종말론적(eschatological) 목적사관을 제시했다는 것이다. 그의 시간론은 시간의 창조로부터 시작하여 종말론적 완성을 향하고 역사 또한 그 안에서 하나님의 목적이 이루어져 가는 과정을 갖고 있다는 것이다. 그는 시간과 역사를 끝없이 연장되어 나아가는 무한한 것으로 파악하지 않았으며, 동시에 최종적인 완성없이 계속 반복해 나가는 것으로도 논하지 않았다. 즉, 시간과 역사는 하나님의 섭리하에서 어떤 목적-종말론적 완성-을 향하여 진행해 가는 것으로 파악한 데서 그 의미를 찾았다고 볼 수 있는 것이다. 이제 이러한 시각에서 하나님의 도성에 나타난 그의 사관을 논술해 보려 한다.

물론, 그 저술 동기는 410년 로마가 Alaric 군대에서 포위당하고 있었을 때 제국의 수도이었던 로마가 포위를 당해본 것은 700년 만에 처음 있는 일이었는데, 그 때 정치적 위기로 고통을 당하고 있던 이교도들은 더 이상 국교를 인정하거나 종교 의식을 자유롭게 행할 것을 반대하면서 로마가 위험을 당하게 된 것은 옛날에 섬기던 신들을 버렸기 때문이라고 비난했다. 만

34) *City of God*, 13. 23.

일 기독교의 하나님이 세상을 섭리하신다면 로마의 멸망처럼 비극적인 사건이 어떻게 일어날 수 있겠는가? 제국이 하나님을 로마의 신으로 인정했는데도 일어난 이 재난을 기독교인들은 어떻게 설명해야 하는가? 이러한 문제에 직면해 있을 때, 호민관으로 있던 Marcellinus는 어거스틴에게 이교도들의 비난에 대한 답변을 쓰도록 했던 것이 그 저술의 동기가 된 것은 사실이다. 그러나, 어거스틴은 그 동기를 넘어서 역사철학적인 문제까지도 다루고 있다는 사실이다. 김명혁 교수께서 견지하기도 하는 것이지만, 그런 의미에서 단순한 변증적 산물이라기보다는 차라리 어거스틴의 오랜 생애에 걸쳐서 형성된 인류 역사에 대한 신학적 사고라고 볼 수 있는 것이다. 앞서 언급한 바와 같이 그는 새로운 관점을 가지고 역사적 종합의 과업을 수행하고 있는데, 도성의 영적이고도 종말론적인 본질을 강조한 것이다. 그는 이것을 두 도성의 개념으로 설명해 가는데, 그 두 도성이란 하나님의 도성(Civitas Dei: the heavenly)과 지상의 도성(Civitas Terrena: the earthly)을 말한다. 그는 이 도성의 개념을 다음과 같이 설명한다. “따라서 두 종류의 사랑—사실 이 사랑의 질(質)을 결정하는 것은 그 사랑의 대상에 의해 결정된다고 하는 것을 그는 Conf. 13. 9.에서 “당신의 사랑이 어떤 종류의 사랑인지 알고 싶어 하는가? 그러면, 그 사랑이 어떤 방향으로 가는지만 보아라”고 하면서 서술하고 있다—은 두 종류의 도성(사회)를 만든다. 즉 하나님을 무시하고 자신을 추구하는 사랑은 “지상의 도성”을 만들고 자신을 무시하고 하나님을 사모하는 사랑은 “하나님의 도성”을 만든다. 전자는 말하자면 자기를 자랑하고 후자는 주님을 자랑한다. 전자는 인간으로부터 영광을 추구하고 후자는 양심의 증거자인 하나님을 최상의 영광으로 삼는다. 전자는 자기의 머리를 높이 들고 자신을 자랑하지만 후자는 하나님께 치복을 수여하시기 위함이 창조의 목적이라고 본 것이다. 그리고 이러한 교제가 가능하도록 하기 위해 인간은 하나님의 형상으로 창조되어 겼다는 것이다.³⁵⁾ 그러나 아담의 타락을 통하여 인간 속에 있던 하나님의 형상은 손상당하게 되었으며, 축복의 교제 또한 방해받게 되었고, 급기야는 사탄의 세력하에 지상의 도성이 적대세력으로 일어나게 되었다. 그런데, 이러한 손상당한 형상과 하나님과의 거룩한 교제를 회복하는 유일한 방법이 있는데 그것은 하나님께서 사람에 신, 하나님과 인간 사이의 중보자이신 사람이 되신 그리스도 예수로 말미암는 구속인 것이라고³⁶⁾ 한 것이다. 이렇게 하여

35) *City of God*, 22. 1.

36) *City of God*, 11. 2. cf. *City of God*, 13. 23.

cf. Karl Jaspers, *Plato & Augustine* (NY & London: A Harvest/HBJ Book, 1962), p. 99.에서 앤스퍼드도 이러한 어거스틴 사상의 구조—즉, 창조와 인간의 원시상태, 아담의 타락과 죄의 기원, 하나님과 성육신 그리고 인간의 구속—를 잘 간파하고 있다.

하나님의 형상을 가진 소수의 사람들은 치유되어 새롭게 되고³⁷⁾ 중생을 통하여 그리스도에게로 접목되어져서³⁸⁾ 천상의 형상을 가지게 된다. 그리고 은혜에 의하여 하나님의 도성의 구성원이 되어지며,³⁹⁾ 천상의 교제는 회복되어 진다는 것이다. 그런데 천상의 교제는 이제 그리스도의 구속 사역을 통하여 하나님의 은혜에 의하여 회복되지만, 그러나 지상에서의 하나님의 도성은 여전히 미완료적인 상태에 있고, 인간 내의 하나님의 형상은 영원한 치복을 기뻐하기 위해 전적으로 회복되지는 않았다고 본다. 왜냐하면 크리스챤들은 아담에게 있었던 그 동물적 몸을 여전히 지니고 있으며, 그것은 우리가 부활할 때에야 비로소 영적인 것으로 변화될 것이라고 한다.⁴⁰⁾ 그 때에 약속된 왕국이 그들에게 주어질 것이고 그들은 거기서 왕자와 함께 다스리게 될 것이며, 더욱이 하나님의 도성의 백성들은 아직도 죄의 세력의 잔재하에 있는 것이며, 심판 이후에야 옛 사람은 없어지고 천사와 같이 새 사람으로 변화받게 된다는⁴¹⁾ 것이다. 하나님의 백성은 하나님의 섭리에 의해 정해진 미래의 완성을 위하여, 즉 종말론적인 완성의 점을 향해서 순례의 길(*City of God*, 18. 54. a stranger and pilgrim on earth; K. Löwith는 그의 책, p. 169.에서 말하기를, 어거스틴과 모든 진정한 기독교적 사고에 있어서 progress라고 하는 것은 단지 순례자로서 나아가는 a pilgrimage toward에 불과한 것이라고 함)을 걷고 있다고 보았다.

지금까지는 하나님의 도성의 지상적인 부분을 논했으나, 그러나 하나님의 도성안에는 천상적인 부분 즉 천사의 부분도 있는데, 천사의 창조는 인간창조보다 먼저 되어진 것인데, 어거스틴은 이것을 설명함에 있어 “빛이 있으라”고 한 창1: 3의 부분을 천사의 창조를 의미한 것으로 보았다.⁴²⁾ 그에 의하면 모든 천사들은 하나님과 거룩한 교제를 누리도록 영원한 빛인 하나님의 말씀을 지닌 존재로 선하게 지음을 받았는데, 이것은 사람이 하나님의 형상으로 지음을 받은 것과 같으며, 이 말이 지적하듯이 천사들의 교제의 기초도 하나님과의 말씀이신 예수 그리스도이신데, 그와 같은 교제를 창조하는 것이 하나님의 의도요 뜻이었으며, 하나님은 먼저 천사들의 의지를 자극

37) *City of God*, 11. 2.

38) *City of God*, 15. 1.

39) *City of God*, 13. 23.

40) *City of God*, 13. 23.

41) *The True Religion*, 27. 50.

42) *City of God*, 11. 9.

cf. Edward R. Hardy, op. cit., p. 267.에서 창1: 4의 천사의 타락을 “빛에서 어두움이 나누어지는 것임을 약술하고 있다.

해서 하나님을 사모하게 만드셨다는 것이다.⁴³⁾ 그리고 만약 선하게 지음을 받았던 천사들이 타락하지 않았더라면 하늘의 축복을 영원토록 누릴 수도 있었겠지만, 그들 중 일부는 자신의 악한 의지에 의해 하나님으로부터 멀리 떠나가게 되었으므로, 귀신과 악령들은 공중의 낮은 지역을 방황하게 되었고, 이와 같은 천사들은 지상의 도성의 천사의 부분을 구성한다는 것이다.⁴⁴⁾

이렇게 볼 때에, 어거스틴의 사상에 이원론적인 색채가 나타나는 것은 분명해 진다. 다음으로 어거스틴이 묘사한 이 도성은 우선적으로 초역사적인, 초제도적인, 영적인, 종말론적인 실재라고 볼 수 있는 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 이것은 지금 이 땅위에서 역사적으로 실현되고 있다는 것이다.⁴⁵⁾

끝으로, 어거스틴은 두 도성의 개념을 다양한 역사적 전통과 관련해서 형성했다고 할 수 있는데, 그러나 그것은 어거스틴에게서만 나타난 개념은 아니었다. 왜냐하면, 그것은 성경과 교부들의 전통가운데서 유행했던 것이기 때문이다.⁴⁶⁾ 그러나 어거스틴은 전통적 개념을 단순히 재현한 것만은 아니었다는 점이 팔목할 만한 것이다. 아울러 어거스틴은 그 이전의 잘못된 개념들을 분석하고 평가하여 그의 특유한 역사개념을 형성했는데, 두 도성은 무엇보다 지상적인 것이 아니며, 아직 완전히 실현되지 않은 영적 실재로 이해되고, 그것의 종말론적인 완성이 미래에 이루어지는 것으로 보았다. 그러나 동시에 두 도성이 역사적으로 지금 개인들의 인격속에 나타나고 있는 것으로 이해된다. 이와 같은 두 도성의 양면적인 개념은 어거스틴의 구속사관의 틀에 의해서 형성되었다. 즉 하나님께서는 구속받은 피조물과의 거룩한 교제를 이루시기를 원하시는데 이것이 종말론적으로 성취될 것으로 보았다. 그 완전한 회복은 미래에 가서 성취될 것으로 보았던 것이다.⁴⁷⁾

3. 그의 사관과 역사철학의 상관성

분고의 서두에서 우리는 어거스틴의 사관에 대한 역사철학적 타당성을 입증하기 위하여, 먼저 그의 시간론을 이해한 후에 그의 사관을 고찰하고 다음으로 역사철학의 연구대상으로서의 패턴과 의미의 문제를 물은 다음에 그 타당성을 검정하려한 바와 같이, 여기에서는 이제 그의 사관을 패턴과 의미의 면에서 접근하려 한다.

43) *City of God*, 12. 9. cf. 김명혁, op. cit., p. 55.

44) *City of God*, 11. 33.

45) 김명혁, op. cit., pp. 56~70. 참조.

46) Ibid., p. 75.

47) Ibid., p. 76.

먼저 이 문제에 들어가기 전에 우리는 역사철학의 방법론에 있어서의 두 가지 유형에 대하여 살펴보자.

역사는 그 객관적 의미와 주관적 의미를 갖는다. 역사철학에도 역시 主客二重의 의미가 있는데, 그 첫째가 객관적인 역사, 즉 역사적 사건의 실제과정을 다루는 철학이며, 다음이 주관적인 역사, 즉 역사연구 또한 역사학의 본질을 다루는 철학이다. 이 객관적인 역사철학을 실재적 역사철학 (Material Philosophy of history : Maurice Mandelbaum) 또는 사변적 역사철학 (Speculative Philosophy of History : William Dray)이라고 할 수 있으며, 주관적인 역사철학은 형식과 역사철학 (Formal Philosophy of history : Maurice Mandelbaum) 혹은 비판적 역사철학 (Critical Philosophy of history : William Dray)이라고 할 수 있다.⁴⁸⁾

그런데, 이러한 논리에 비추어 보면, 어거스틴의 경우는 사변적인 역사철학에 속하게 되는 것을 볼 수 있으며, William Dray는 이 사변적인 철학을 어느 정도 유행에 뒤떨어진 것이라고 평하고 있기도 하다.⁴⁹⁾ 그 사변적 역사철학이 던지는 세 가지 큰 질문들이 있는데, 그것은 역사의 유형 (pattern), 역사적 변화의 원리 그리고 역사에 어떤 목적 (purpose or goal)이 있는가를 묻는 것이다.⁵⁰⁾ 그렇지만 본고에서는 패턴과 의미의 문제 속에 상기 요소들을 함축시켜 취급하려 한다.

1) 패턴(pattern)의 문제

역사철학에서는 부분이 아닌 전체로서의 역사 (history as a whole)에 어떤 패턴이 있는가? 또 테에마가 있는가를 묻게 된다. 그러나 그러한 세계사적 관점을 요구하는 것은 적어도 역사학적이고 구체적인 개념이라기 보다는 철학적, 사변적 성격의 개념에 더 가까운 것이다.

이러한 입장에서 볼 때에, 어거스틴의 역사철학에는 분명하게 이러한 패턴을 지니고 있는 것이 사실이다. 물론, 어거스틴이 역사가라기 보다는 신학자요 철학자라고 할 수 있다. 그는 역사로 부터 역사를 말하는 것이 아니고, 종교적 신앙 즉 성경에 나타난 신앙을 역사적 체계로 정리한 것인데, 이러한 관점에서 보면 그것은 역사에 대해 사변적으로 접근한 것이다. 그는 성경에서 부터 역사 개념 (Idea)를 끌어 내는데 그것은 성경에서 이야기하고 있는 바의 역사관이다. 물론, 그의 사상이 현재의 우리와 비교해 보면 조금 딜 발전적이지만, 그러나 전체적인 윤곽은 일치한다고 볼 수 있다.

48) 이 부분에 대해서는 William Dray, *The Philosophy of History*, 黃文秀 역, 歷史哲學 (서울 : 문예출판사, 1988), p. 7~9. 참조.

49) Ibid.

50) 박성수, 역사학 개론 (서울 : 삼영사, 1978), pp. 48~59. 참조.

이상에서 살펴 본 바와 같이 그는 성경의 역사를 종말론적인 역사(Eschatological history)로 파악했다. 즉 하나님이 천지와 시간을 창조했으며, 그 시간은 끝나는 점인 종말을 향해서 나아가고 있다는 것이다. 이렇게 보면, 그의 사관은 창조-그리스도의 십자가(중앙에 위치함)-종말(재림)에 이르는 직선적 유형(linear pattern)을 가지고 있음을 볼 수 있으며, 분명히 역사의 Pattern 문제를 취급한 것이다. 그는 이 문제를 특히 순환적 사관에 반대하여 설명함으로써—물론, 순환적 사관 그 자체에도 패턴이 있다고 하는 이들도 있지만, —정립하게 된 것이라고 볼 수 있는데, 그는 하나님의 도성에서 말하기를, “그러나 어떤 사람은 이 말씀을 그릇되게 해석하여 하나님의 예정 안에서는 모든 것이 이미 존재하였고 또한 해 아래에서 는 새로운 것이 하나도 없다고 이해할지 모른다. 그러나 하여튼 참다운 신자들은 솔로몬의 이 말이 결코 같은 시간의 기간과 사건이 똑같이 그대로 반복된다는 것을 믿는 철학자들의 주장을 의미한 것이 아니라는 것을 알아야 한다.⁵¹⁾고 한 바 있다. 어거스틴이 변호하고 있기도 하지만 기독교 신앙은 동일한 시대들과 동일한 사건들이 반복해서 발생하는 그러한 신앙과는 관계가 없는 신앙인 것이라고 D.W. Bebbington이 언급한 것처럼⁵²⁾ 기독교 신앙은 순환적인 역사해석을 배제하며, 하나님의 섭리에 의해 역사의 종말을 향하는 직선적인 사관의 패턴을 지니는 것이며, 어거스틴의 역사관에는 바로 이 직선 사관적인 유형이 분명히 들어있는 것이다.

이렇게 볼 때에 어거스틴의 역사철학에는 분명히 사변적 역사철학의 입장에서 요구하는 것이긴 하지만 역사의 패턴이 존재함을 알게되어 지는 것이다.

2) 의미(meaning)의 문제

다음으로 의미를 묻는 질문인데, 직선적인 사관이 아닌 순환적 혹은 윤회 사관을 가진 이들에게 있어서 역사란 아무런 의미가 없다고 할 수 있는데, 그들은 역사를 돌아가는 수레바퀴에 들어갔다가 다시 뛰어 나가는 즉 무의미가 의미일 수 밖에 없는 것으로서의 계속 반복하는 것으로 보는 것이다. 그러나 어거스틴의 사관 속에는 의미가 있음을 발견할 수 있게 된다. 전술한 바와 같이 어거스틴이 취급한 바의 창조-십자가 사건(인간의 타락으로 말미암은 구원)-종말(선악간의 심판)의 사건들을 연관시켜 볼 때, 창조에서 종말로 나아가고 있는 과정에 있는 모든 인간은 생의 의미가 풍성한데,

51) *City of God*, 12. 13.

52) D.W. Bebbington, *Patterns in History. A Christian View* (Downers Grove Illinois: 1979), p. 34.

그 의미를 부여하시는 분은 하나님이시라는 것이다. 그러므로 그들은 일상 생활속에서 하나님의 창조와 십자가를 위한 영광을 나타내고, 종말을 향해 희망을 가지는 삶을 가지게 되며, 아울러 역사 그 자체도 의미를 가지게 되는데, 다시 심판하려 오실 예수 그리스도에 대한 희망과 기대를 갖고 살아가는 자체가 의미가 있는 것으로 파악했다는 점이다.

그리고 Hendrikus Berkhof가 지적한 것처럼, 어거스틴이 하나님의 도성과 지상의 도성 간의 투쟁(struggle)으로 본 것에서 역사의 의미는 충분히 발견되어진다고 할 수 있을 것이다.⁵³⁾

이렇게 볼 때에 어거스틴의 역사철학에는 하나님이 부여하시고 또한 하나님안에서 발견하게 되는 의미(meaning)가 있음을 발견하게 된다.

3) 비평 : 객관성 문제와 그의 사관

그렇지만, 어거스틴의 사관에서 역사철학적인 또 다른 면, 즉 앞서 말한 형식적 역사철학 내지는 비판적 역사철학의 입장에서 보면 그 객관성 및 보편성이 문제시 될 수 있음을 부인할 수 없다.

먼저, 어거스틴의 역사철학은 역사 자체로 부터 얻은 역사철학이 아니라 는 점에서 객관성이 문제시 된다. 그것은 일종의 종교적인 확신일 뿐이며, 역사관으로서는 무가치하다고 볼 수도 있게 된다. 그래서 Keyes와 같은 이는 종교적 확신일 뿐인 것이 어떻게 객관성을 요구하는 역사철학이 될 수 있겠는가를 반문한 것이다. 사실 그들의 주장에 따르면, 성경적 종교적 이론일 수는 있지만, 객관성을 요구하는 보편적 역사관은 될 수 없다는 여지를 남겨놓게 된다고도 볼 수 있다. 그러나, 그러한 비평에 대하여 크리스챤들은 어떠한 근거를 제시하면서 우리의 것을 변증할 수 있을 것인가?

필자는 그것을 객관성이라고 하는 문제의 성격을 비판하고 나서 기독교적인 역사철학으로서의 어거스틴의 역사철학의 타당성을 입증하려 한다.

사실상, 역사의 “객관성”(objectivity) 그 자체가 순수하거나 절대적일 수 있는 것인가? 절대 객관이라는 것이 있을 수 있는가의 문제는 상당한 시간에 걸쳐 역사가들의 관심의 대상이 되어 왔다. 물론, 역사가 객관성을 지녀야 함은 타당한 요구이지만, 그러나 거기에는 어디까지나 제한과 한계를 지니는 표현일 수 밖에 없다는 점이다. William Dray도 이 문제에 대하여 잘 서술하고 있음을 보게 된다. 그는 역사가들이 특색있는 방법으로 도달한 결론에 대하여 어느 정도 “객관적 진리”라는 자격을 주장할 수 있는가 하는 문제—즉, Ranke의 표현으로 역사가는 과거를 “정확하게 있는 그

53) Hendrikus Berkhof, op. cit., p. 23.

대로” 재구성하는—를 제기하면서, 물론 실증주의자들은 역사가 그렇게 할 수 있다고 하지만, 상대주의자들은 그 가능성은 부정한다는 것을 말한다.⁵⁴⁾ 역사의 상대성을 주장하는 이들은 순수객관이 무엇이며, 그것이 어떻게 존재할 수 있느냐를 묻는다. 물론, 사건이 일어났다는 것, 사건이 있었다는 것은 인간의 인식과 같은 것으로 볼 수 있겠지만, 그러나 그러한 사건이 역사의 인식을 거치는 과정 속에서 얼마나 순수하게 존재할 수 있는가의 문제를 생기는 것이다.⁵⁵⁾ E.H. Carr 또한 이런 면에서 역사가 다른 사실들은 결코 순수하게 오지 않으며, 순수한 형태로 존재하지도 존재할 수도 없고 그것은 언제나 기록자의 마음을 통하여 굴절하기 때문에 순수한 객관적인 사실이 역사 기록 속에 존재하기란 힘들다고 하였으며,⁵⁶⁾ 뿐만 아니라 설혹 순수한 객관적 사실이 존재한다고 가정하더라도 역사가가 다른 대상은 선택적이어야 하는데, 역사가가 수집한 역사적 증거나 사료는 처음부터 부분적일 수 밖에 없다고 C.A. Beard는 말한 것이다.⁵⁷⁾

이런 점에서 Earle E. Cairns가 그의 저서 *God and Man in Time*에서 Carl L. Becker의 말을 인용하면서 말한 바, 모든 사관들 속에는 역사가 개인들의 의견상의 특색(意見色: climate of opinion)이 것들여 있을 수 밖에 없다는 사실에 동의할 수 있다고 본다.⁵⁸⁾

그러나, 우리는 여기에서 이러한 답변을 제시함으로써 우리는 역사철학적 타당성 문제에의 접근에 대한 의무를 다 했다고 할 수 있겠는가?

그렇지 않다고 생각한다. 오히려 여기에서 더 나아가서 방향을 제시해야 한다고 생각한다. 즉, 비평적 역사철학자들 쪽에서도 역사철학의 연구대상인 순수한 객관성을 추구하기에는 역사철학의 성격 자체에 벌써 제한이 있음을 인식하고, 동시에 역사적 시야를 넓혀 균시안적인 상태에서 벗어나 원시안적인 단계에로 나아가야 할 것이다. 그리고 상호 보완적인 입장에 서게 될 때에 역사는 비교적 전체적으로 연구되어 질 수 있을 것이라고 본다.

54) William Dray, op. cit., pp. 47~61. 참조.

cf. W.H. Walsh, *Philosophy of History* (Harper & Row, 1967), pp. 99~106.에 걸쳐서 역사가 객관적일 수 있느냐는 문제를 설명함에 있어서 거기에는 personal bias, group prejudice, conflicting theories of historical interpretation 그리고 underlying philosophical conflicts 등의 문제점들이 있음을 상술하고 있다.

55) 차하순, “역사적 상대주의와 현대사학의 전망”, *역사학보* 80집, (1978), pp. 91~96 참조.

56) E.H. Carr, *What is History*, 김현도 역, 역사란 무엇인가? (서울: 탐구당, 1981), p. 27.

57) C.A. Beard, “That Noble Dream”, Fritz Stern, ed., *The Varieties of History*, 1970 p. 324. 이석우 편, *기독교와 역사사상* (서울: 성광문화사, 1981), p. 282.에서 재인용.

58) Earle E. Cairns, *God and Man in Time* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1979), p. 59.

III. 결 론

우리는 이상에서 어거스틴의 역사철학 이해를 위한 시간론적 접근을 시도해 보았다. 물론, 비평적 역사철학의 입장에서 제시한 질문이기는 하지만, Keyes와 같은 이들의 반론에 대한 답변을 제시하기 위하여 어거스틴의 시간론에서 접근하여 그의 역사관을 논한 다음에 역사철학적—물론, 그것은 사변론적인 역사철학적 접근이지만—성격으로서의 패턴과 의미등에 대하여 논한 후에 어거스틴의 역사관은 역사철학으로서의 타당성을 지니는 것을 입증해 보았다.

비평 부분에서도 언급한 바 있듯이, 순수하고 절대적인 의미에서의 객관성은 문제성을 내포하고 있음을 밝혔으며, 오히려 나아가서는 사변론적인 역사철학과 비평적 역사철학은—그러한 문제들은 어디까지나 각각 상이한 전제들(presuppositions)의 문제에서 기인하는 것이므로—서로의 것을 상호 인정하는 차원에서의 학문적 태도가 필요한 것을 지적했다. Kant나 Hegel 그리고 Marx에서 Spengler에 이르기 까지의 수 많은 이들이 이러한 사변적인 접근을 시도한 것이다. 이러한 전제와 전제간의 문제를 서로가 자기의 것이 옳다고만 할 경우에 많은 문제가 따른다.

그렇지만, 그렇다고 해서 기독교인들은 비평적 역사철학의 견지인 객관성의 문제를 무시할 수는 없다. 아울러, 비평적 역사철학에서도 자기들이 내세우는 객관성이라는 것에는 많은 문제가 따르는 것임을 솔직히 시인할 수 있어야 할 것이며, 그렇다고 할 때 그들은 일종의 온건한 객관주의(mild objectivism)를 견지하여야 하지 않을까? 이러한 의미에서 John Passmore가 역사는 문학도 과학도 아니라, 이 양자간의 소유들 중의 몇몇을 나누어 가지는 것이라고 말한 것은 심오한 의미를 던져 준다고 하겠다.⁵⁹⁾

그러나, 지금까지 고찰한 바와 같이 어거스틴의 사관은 역사철학으로서의 충분한 근거를 가지고 있는 것이 사실이며, 어거스틴이 역사철학을 수립하였던 최초의 사상가였다고 한⁶⁰⁾ Kar Löwith의 말은 지당하다고 본다. 사실, Kar Jaspers도 부분적으로 비판하면서도—필자가 보기로는 Jaspers가 비판한 것에는 많은 오해와 무리가 따른다—어거스틴 사상의 역사철학적 의

59) John Passmore, “THE OBJECTIVITY OF HISTORY”, In *THE PHILOSOPHY OF HISTORY*, ed. Patrick Gardiner (Oxford Univ. Press, 1984), p. 160.

60) K. Löwith, op. cit., p. 167.

미를 인정했다.⁶¹⁾ 또한 K. Löwith의 경우 어거스틴을 평가하는 결론 부분에서, 어거스틴과 같은 이의 정신을 이해하려면 우리는 역사의 “과학”으로서의 표준들과 그리고 미래의 사건들을 제어하려는 그것의 최상의 애심을 잊어야 할 거이며, 성경의 권위 특히 선지적 예언들의 권위와 하나님의 제어하지 못할 섭리의(*of God's unmanageable providence*) 권위를 기억해야 할 것이라고 한 것에 대하여 공감하게 된다.⁶²⁾

이상에 고찰한 바와 같이 어거스틴이 구축한 전통적인 기독교적 사상으로서의 역사관은 명확하게 역사철학으로서의 타당성을 지니며, 그 자체는 아직 미흡하다고 할지라도 보다 더 완전해질 기독교 역사철학에의 가능성을 열어 놓았다고 하는 점에서 높이 평가되어져야 할 것이며, 그의 사관은 역사철학으로서의 견고한 아성을 구축하고 있다고 할 수 있겠다.

舊約에 나타난 야웨의 自己啓示의 도구로서의 땅

朴順得
(M. Div.)

목 차	
I. 서론	1) 땅에서의 아름다운 삶
II. 본론	2) 아름다운 삶과 땅의 경 영
1. 창세기에서 사사기에 이르 는 땅	3) 아름다운 삶과 땅의 상 실
1) 약속과 성취로서의 땅	3. 포로시대의 땅
2) 선물로서의 땅	1) 회복된 땅
3) 축복으로서의 땅	2) 상징으로서의 땅
4) 특별한 삶을 살 것을 요 구하는 땅	III. 결론
2. 1,000-587 B.C.의 땅과 삶	참고문헌

I. 서 론

최근까지 땅에 관한 신학적 논쟁은 문현상으로 거의 부재하다.¹⁾ 그럼에도 불구하고 구약에서 네번째로 가장 혼란 명사 또는 실명사가 땅이라는 사실에 놀라지 않을 수 없다. 왜냐하면 통계상으로 땅이 언약보다도 더 지배적인 주제가 될 수 있기 때문이다.

지금까지의 논문이나 구약신학자들이 쓴 책에서 땅이라는 주제는 실로 미미한 정도로 취급될 뿐이다. 출애굽기 3 : 9에 처음 언급되는 ‘젖과 꿀이 흐르는 땅, 가나안’에만 촛점을 두고 안식의 땅 또는 풍부의 땅에 한정시키고 마는 경우가 그 예가 될 수 있다. 그러나 땅에 대한 신학적 논쟁은 땅과 이스라엘과 하나님의 삼자관계속에서 고려되어야 하는 것으로서 더욱 많은 것을 포함하고 있다.

본고에서는 역사의 흐름에 따라 개입하시는 하나님의 계획의 관점에서 그 땅의 의미를 보아야 할 것을 주장한다. 창세기에서 나타나는 땅의 의미는

1) E.A. Martens,*God's Design*.(London:Inter-varsity, 1981), p. 97.

61) Karl Jaspers, op. cit., pp. 101~102.

62) K. Löwith, op. cit., p. 173.