

時間과 歷史에 關한 小考

Augustine과 Cullmann을 중심하여

정 주 채

(현 잠실중앙교회 담임목사
교회 문제연구소 연구원)

서 론

現代에 와서 時間과 歷史에 관한 심각한 發言들이 나타나고 있다. 이런 때에 改革主義 神學의 訓練을 받고 있는 우리가 그런 발언들에 대한 대담(辨證)을 準備하고 있어야 할 것이다. 이를 위해서는 時間과 歷史에 대한 初步의인 理解가 必要하리라 보며 概括的인 知識을 얻어 論爭의 現場을 確認하는 作業이 뒤따라야 할 것이다.

사실 무엇이든 그 本質을 理解한다는 것은 어려운 일이지만 時間에 관한 知識은 더욱 그러하다. Montgomery가 말한 대로 “空間은 항상 外的인 것으로 이해되지만 時間은 그렇지 않다. 時間에 대한 지식은 그것의 特殊한 性格을 規定지어 주는 外部世界의 事件 사이에 存在하는 關係에서 間接的으로 주어지는 것이기도 하지만, 外的인 感覺器官을 통하지 않고

우리 의식 속에서 취하는 直接的인 경험이기도 하기 때문이다.”¹⁾ 말하자면 時間은 客觀的인 面과 主觀的인 面을 동시에 갖는다. 따라서 時間이 하나의 客觀的인 實在나, 主觀的인 概念이나 하는 문제로 나아간다.

그러나 본 연구에서 時間에 대한 基礎的인 知識을 갖는 것으로 滿足하려 한다. “歷史” 이해에 있어서도 歷史理論(Historiography)이나 歷史哲學의 本論을 살펴보려는 것이 아니라 時間의 過程(Time Travel)으로서 歷史, 곧 연속되는 時間의 도식을 살펴보려는 것이다.

Augustine과 Cullmann을 擇한 것은 이들의 주장이 卓越하고 또한 神學的인 기초를 가지고 있기 때문이다. 뿐만 아니라 前者는 時間의 本質에 관하여, 後者는 歷史(救贖史)에 관하여 論述하고 있어 相互補的인 것이기 때문이다. 그렇다고 Augustine과 Cullmann의 全體를 다 취급하려는 것이 아니며 本稿에서는 Augustine의 The Confessions²⁾과 Cullmann의 Christ and Time³⁾을 中心하였다. Cullmann은 그의 冊 제 3 판 서문에서 James Barr의 비판에 대한 大답을 하며 자신의 時間관이 “辭典的인 어휘구조에 根據한 것이 아니고 신약의 終末論에 根據했음”을⁴⁾ 말했다. 이것은 어휘에서 끌어낸 그의 신학적 結論들을 포기하는 듯한 異想的인 變化를 보이고 있는데 여기서는 그 사상의 變化를 추적하지 않았다.

本稿의 제 1 장에서 Platon, Aristoteles, Kant를 취급한 것은 그들의 구체적인 사상을 소개하기보다는 時間에 대한 기본적인 관심을 갖게 하기 위해서이다. 그러나 물론 이들의 사상이 후기 사상에 많은 관련성을 가지고 있음을 말할 나위도 없다.

- 1) J. W. Montgomery, The Shape of the Past—A Christian Response to secular philosophys of History, Bethany Fellowship inc, 1975, p.20.
- 2) The Confessions of St. Augustine, Trans, by Edward B. Pusey. Washington Squire Press, 1964, New York.
- 3) Oscar Cullmann, Christ and Time, trans, by Floyed V. Filsson, The Westminster Press, Philadelphia, 1975.
- 4) *Ibid.*, 제 3 판 서문 중 특히 Addendum, p. 15.

마지막 章에서는 앞서 論議한 內容을 主題別로 整理해 보고자 했다. 그러나 時間·歷史·永遠 등의 主題들이 매우 어려운 것들임을 통감하였다. “화로다 나여, 나는 무엇을 모르는지도 모르겠구나!”⁵⁾라고 소리친 옛 성도의 말이 다시 確認될 뿐이다.

제 1 장 몇몇 哲人들의 時間觀

1. Platon(427~347. BC)

그는 時間에 관하여 최초로 어떤 체계를 가지고 말한 사람으로 일컬어 지고 있다. 그의 時間觀은 물론 그의 哲學體系를 따른다.

모든 現象世界에 存在하는 個體의 根源과 참다운 實在을 이데아(Idea)라고 본 그는 이데아의 永遠性이 現實에 나타나는 具體적인 모습이 곧 時間이라 하였다.

말하자면 感覺의 個體가 이데아의 像이며 그림자인 것과 같이 時間은 永遠의 像이며 그림자이다. 즉 時間이란 이데아의 模像으로 規定한 世界의 成立에 類比되는 영원의 動的인 像이다.⁶⁾ 그러므로 時間은 참된 實在가 아니다.

2. Aristoteles(384~322. BC)

Aristoteles는 그의 스승과는 달리 時間을 自然科學의 分野로 끌어내렸다.

그는 時間을 運動에 기초한 것으로 생각하고 天體의 回轉과 時間을

5) The Confessions, BK. XI. Ch. 25.

6) Torleif Boman, 「히브리적 思惟과 그리스적 思惟의 비교」, 허혁 역, 분도출판사, p. 151.

同一視하였다. 時間은 운동의 變化를 持續해서 받아들인 것이며, 운동의 變化가 그대로 時間의 持續을 의미한다고 보았다. 곧 變化와 운동의 동적 과정은 時間에 根據한 본질적 현상이다.

Aristoteles가 時間의 運動을 생각하고 측정하는 영혼의 前提를 언급했다고 하나⁷⁾ 그에게 있어서 운동의 可能態는 곧 時間이고 現實의 時間은 하나의 운동의 可能態로서 自然時間의 概念을 벗어나지 못하고 있다.⁸⁾ 그래서 Boman은 Aristoteles가 時間을 대단히 過小評價하였다고 했다.⁹⁾ 그러나 그의 時間論이 오늘날까지도 自然과학 분야에서 되풀이되고 있음은 “學問의 아버지”로서 그의 위치를 여전히 확고히 하고 있다.

3. Kant(1724~1804)

Kant는 時間의 非客觀性을 主張한 代表的인 哲學者이다. 그가 「純粹理性批判」의 先驗的 感性論에서 時間概念에 대하여 말한 것을 要約하면 다음과 같다.¹⁰⁾

첫째, 時間은 스스로 存立해 있는 것도 아니며 客觀的인 規定으로서 事物에 속해 있는 것도 아니다. 時間은 主觀的인 條件 이외의 다른 아무 것도 아니고, 이 條件 아래서 모든 直觀이 우리 안에서 發生할 수 있다면 이 時間은 充分히 事物의 客觀的 規定일 수 있다.

둘째, 그러므로 時間은 內的 感官의 形式 외에 아무것도 아니다. 다시 말하면 우리 자신과 우리의 內的 狀態의 直觀形式 외에 아무것도 아니다. 왜냐하면 時間은 內的 現象의 規定일 수 없기 때문이다. 時間은 形態나 位置 등에 속한 것이 아니라, 우리의 內的 形態 안에 있는 表象의 關係를

7) 에릭프랭크, 「哲學的 理解와 宗教的 眞理」, 金夏泰 역, 現代基督教思想全集, IV. 현대사상사, 1974, p. 74.

8) 조요한, Article “Aristoteles의 時間觀” 송전대학교 논문집, 제 3집, 1971.

9) Boman, *op. cit.*, p. 152.

10) Immanuel Kant. 純粹理性批判, 윤선범 역, 을유문화사, 1969, pp. 79-82.

規定하는 것이다.

셋째로, 時間은 모든 現象一般에 Apriori한 形式的인 條件이다. 時間은 모든 現象에 Apriori한 規定이니 이는 內的인(우리의 영혼의) 直接的인 規定이요, 또 이로 말미암아 直接的으로는 外的 現象의 規定이기도 하다. 그런데 만일 우리가 우리 자신을 內的으로 直觀하는 우리의 方式과 이 內的 直觀으로 因하여 모든 外的 直觀까지도 그 表象力 안에 포함하는 방식을 捨象해 버리고서, 對象을 그 自體대로 다룬다면 時間은 없는 것이다. 그러므로 時間은 우리의 人間的 直觀의 主管의 條件일 뿐이다. 그리고 時間은 主觀을 떠나서 그 자체로서는 아무것도 아니다.

이러한 Kant의 直觀形式으로서의 時間에 대해 Montgomery는 다음과 같이 비판한다.

“Kant가 時間概念이 思考의 기초라는 것은 효과적으로 잘 나타내 준다. 그러나 그가 時間은 意識 밖에 있는 實在가 아니라고 하는 사실은 증명하지 못했다. 설사 우리가 人間的 사고 안에 있는 선형적인 것 곧 時間의 前提인 性格을 認定한다 하더라도 의식이나 精神이 時間概念을 創造한다고 말할 수는 없는 것이다.”¹¹⁾

Kant가 時間에 接近하는 것은 認識의 方法이라는 方向에서 곧 直觀의 形式으로서 時間을 空間과 꼭 같은 次元에 놓고 接近한다. 空間과 時間이 이루는 圖表가 直觀形式이며 座標는 事物을 경험케 하는 위치이다.¹²⁾ 이렇게 時間과 空間이 線的인 直觀의 條件일 뿐이므로 아무런 內容이 있을 수 없고 단지 사물의 外的인 形式일 뿐이다.

그런데 Kant에 있어서 客觀이 무엇이나고 묻는다면 곧 先驗的인 것이라고 할 수밖에 없는데, 선형적인 것은 이런 主觀的 觀念으로 設定한 前提 이상의 것이 아니며, 直觀形式도 사물의 客觀的 規定이 될 수가 없다. 主觀이 客觀的인 것을 生産할 수가 없기 때문이다.

11) J. W. Montgomery, *op.cil.*, p. 20.

12) S 사물 T (S : Space, T : Time) 도표 참고

Montgomery도 이 점에 관해 明確히 말하고 있는데 時間은 先驗的인 直觀形式이라 말할 수 있는 것은 時間이 宇宙의 바로 그 構成 가운데 있는 客觀的인 한 實在이기 때문이며, 主觀的인 觀念이 아니기 때문에 또한 이것이 思考의 基礎가 되는 것이다.¹³⁾

제 2 장 Augustine의 時間觀

1. 創造와 時間

Augustine은 時間에 關한 論議를 創造와의 關係에서부터 시작하였다. 그는 성경의 創造를 正確하게 理解하였다. 곧 영원하신 창조주 하나님께서 그 하나님이 아무것도 없는 곳에서 모든 것을 있게 하신 것이 創造이다. 그는 “우리가 우리 스스로 만들어지기 위하여 存在하기 前에 存在하지 아니하였다”¹⁴⁾라고 天地를 대변하여 宣言함으로써 어떠한 物質觀도 배격하였다.

따라서 그는 시간도 역시 創造된 것이라 하였다. 그는 말하기를 “당신이 모든 時間의 創造者이십니다. 만약 당신께서 천지를 만드시기 전에 어떤 시간이 있었다고 하면 어떻게 저들이 당신이 쉬셨다고 말할 수 있습니까, 당신이 바로 그 時間을 만드셨으니 당신이 그 시간들을 만드시기 전에는 아무 시간도 흐를 수 없는 것입니다”고 했다.¹⁵⁾

하나님은 世界를 창조하심으로 時間을 창조하셨다. 天地以後에는 아무런 시간도 存在하지 않았으니, 따라서 創造의 시작은 바로 時間의 시작이라고 말할 수 있다. 창조에서 時間이 시초를 가지며 태초(in the begin-

13) *Ibid.*, p. 22.

14) *The Confessions*, BK. XI, Ch. 25.

15) *Ibid.*, Ch. 13. 이 말은 “천지창조 전에 하나님이 무엇을 하고 있었느냐”는 질문에 대답하는 말이다. 곧 時間이 창조되지 않았는데 “창조 전 그때”가 어떻게 있을 수 있느냐는 것.

ning)에 천지가 創造되었다는 것이다.

그리고 “피조물 없이는 어느 時間이고 存在할 수 없다”고 하였다.¹⁶⁾

2. 時間의 本質

1) 日月星辰의 運行이 곧 時間은 아니다

Augustine은 해와 달과 광체들은 때와 날과 해를 가름하기 위한 標準일 뿐 그것 자체가 時間은 아니라고 하였다. 이것은 좋은 예로서 그는 여호수아가 가나안 땅을 정복할 때 해와 달이 머물렀던 사실을 들었다(cf. 수 10 : 12, 13). 여호수아가 그 戰鬪를 승리로 이끌 때까지 太陽은 여전히 머물러 있었지만 時間은 계속되고 있었던 것이다.

따라서 時間은 物體의 運動도 아니다. 왜냐하면 物體의 운동과 그것이 얼마 동안인가를 測定하는 것은 각기 다르기 때문이다. 물체가 운동할 때 사람은 그것을 지켜보고 이 운동이 길다든지 혹은 짧다든지 할 수 있으나 이것이 얼마의 길이다라고 말할 수 없는 것은 이것은 比較로 밖에 말할 수 없기 때문이다. 만약 물체가 장소를 移動한다면 空間의인 길이로써 이것을 測定할 수 있겠는데 그렇게 되면 역시 위의 경우와 마찬가지로 운동과 그 測定이 다르다. 뿐만 아니라 물체는 움직이기도 하고 静止하기도 하는데 그럴 때에 우리는 운동뿐만 아니라 静止까지도 時間으로 測定하니 물체의 운동이 時間일 수 없다는 것이다.¹⁷⁾

2) 時間의 本質은 영혼의 연장이다

그렇게 時間이 光體들의 運行도 아니요 물체의 운동도 아니라고 하면 時間의 本質은 무엇인가? Augustine은 일단 그것이 人間の 영혼(The mind) 속에 있는 것이라 하였다.

16) *Ibid.*, Ch. p. 30.

17) *Ibid.*, Ch. 23, 24.

만약 時間이 未來에서 흘러나와 現在를 거쳐 過去로 흐른다 치면 이 흐름은 너무나 빨라서 어느 한 순간을 붙잡아서 이것을 現在이다라고 말할 수가 없다. 일년을 現在라고 할 수가 없으니 현재가 흐르는 時間 속에서는 아무런 길이를 가질 수 없기 때문이다. 그렇다고 보면 과거와 미래는 무엇인가? 과거는 지나가 버렸으나 이것은 이미 없는 것이며 미래란 오지 않을 時間이니 역시 없는 것이다. 뿐만 아니라 과거와 미래 사이에 현재를 넣을 수 있는 틈이 없기 때문에 어디까지가 과거이며 어디까지가 미래인지 區分조차 할 수 없다. 그런데 사람들은 時間에서 間隔을 느끼고 짧다 혹은 길다 하면서 비교하는데, Augustine은 이것은 時間이 정신 속에 있기 때문이라 하였다.¹⁸⁾

현재란 아무런 길이도 없지만 그것이 정신 속에서 時間의 어떤 길이로 擴張되기 때문에 계산이 可能하게 된다. 이것을 그는 정신(혹은 영혼)의 延長이라 하였다. “時間은 延長 이상의 아무것도 아니다. 그러면 그것이 무엇의 延長인가? 만약 그것이 영혼의 연장이 아니라면 나는 모른다고 할 수밖에 없다.”¹⁹⁾ 그리고 그는 계속 말하기를 “내 영혼아(My Mind), 내가 네 안에서 時間들을 쟀다. 곧 사물들이 네 안에 지나가면서 남겨놓은 印象을 쟀다. 비록 그 事物들은 지나갔지만 그것이 여전히 存在하는 것처럼 말이다”고 하였다.²⁰⁾

그러므로 오히려 時間은 현재뿐이다. 이미 말한 대로 미래나 과거는 아직 있지 않는 것이고 이미 없어진 것이니, 이것들을 말할 수 있는 것은 현재 있고 또 보이는 현재의 것들에서 가능한 것이다. 현재 보는 것은 영혼이 보는 것이니 意識 밖에서는 現在가 延長을 갖지 못하는 것처럼 어떤 과거나 미래도 있을 수 없다. 그러므로 時間의 繼起가 과거, 현재, 미래로 있는 것이 아니라 과거의 현재, 현재의 현재, 미래의 현재가 영혼

18) *Ibid.*, Ch. 15-20, 요약.

19) *Ibid.*, Ch. 26.

20) *Ibid.*, Ch. 27.

안에 있다. 곧 과거란 記憶에서 쫓아나오는 것이며 미래란 정신으로 想像함이 없이는 不可能하다. 즉 과거의 현재는 記憶(Memory), 현재의 현재는 注目(Sight)이고, 미래의 현재는 憧憬(Expectation)이다.²¹⁾ 따라서 시간의 本質은 영혼의 延長이며 時間에서 과거·현재·미래란 區分은 영혼의 연장을 나타내는 것 이상의 뜻이 있을 수 없다.

Augustine은 영혼이 시간의 현재밖에 갖지 못하는 것은 하나님의 자비로운 친절이니 곧 “우리가 혼란없이 오직 한 일 즉 뒤에 있는 것을 잊어버리고 앞에 있는 것에만 온전히 集中하여 따르게 하기 위함”이라고 했다.²²⁾

그런데 여기서 시간의 본질이 영혼의 延長이고 또 이 시간은 현재뿐이라고 한다면 비록 앞에서 시간은 創造된 실재라고 前提했다 하더라도 시간의 客觀性은 크게 손상되고 말 것이다. 이것은 Augustine이 客觀的인 實在인 시간과 인간의 영혼과의 관계를 좀더 분명히 하지 못했기 때문이라고 생각한다. 그가 현대 실존주의의 始祖라고 혹시 오해될 수 있다면 이런 점 때문이 아닌가 싶다.

예를 들면 恩惠와 救援의 때에 대해서도 그렇다. 그가 고린도후서 6:2에 있는 “지금”이란 말을 강조하지만 사실 구원과 恩惠는 현재적인 것이면서도 과거로부터 이루어져 온 것이요 미래에 주어질 소망이기도 하다. 은혜와 素望이 지나가 버렸으니 없고, 아직 오지 않았으니 없는 것이 아니라 살아계신 하나님의 作定과 攝理 속에서 현재 우리에게 주어져 있다. 이 소망은 憧憬(Expectation)이라고 하는 정신의 작용이나 延長에서 얻어지는 것이 아니라 하나님이 살아계셔서 啓示하신 것이기 때문에 우리가 主觀的으로 認識하고 期待하는 것 이상으로 確實하다. 물론 우리가 영혼의 期待를 통해서 미래의 소망을 소유하고 記憶을 통하여 과거의 은혜를 감사하는 것은 틀림없다.

이것을 다시 整理해 본다면 다음과 같이 말할 수 있을 것이다.

21) *Ibid.*, Ch. 20, 28.

22) *Ibid.*, Ch. 27(발 3 : 13 참고).

시간을 認識하고 測定할 때에는 항상 두 가지 相對的인 要素를 必要로 한다. 한 면에서는 이 世界의 存在이고 다른 한 면에서는 思惟하는 人間의 存在이다. 곧 시간은 다른 피조물과 함께 創造된 實在이지만 그 本質은 人間의 思惟作用에 의하여 把握된다. 그러나 人間은 그 能力의 限界 때문에 지금 存在하고 있는 現在라는 시간밖에는 갖지 못한다. 그러면서도 모든 시간의 繼起가 實재성을 갖는 것은 創造主 하나님께서 살아계시기 때문이다.

제 3 장 Cullmann의 時間觀 및 歷史觀

Karl Loewith는 “구속사에 대한 기독교인의 見解中 Cullmann의 見解는 가장 잘 說明되고 조리있는 解釋이라고 생각된다” 하였다.²³⁾ 그는 먼저 시간에 대한 新約聖經의 用語부터 考察하는 바른 출발을 했다.

1. 新約의 時間에 관한 用語

Cullmann은 초대 기독교의 信仰과 思想은 공간적인 장소로서 보다 시간의 區別에서부터 시작되었다고 생각하였다. 이것은 신약에서 나타나는 많은 時間에 관한 用語들에서 찾아볼 수 있는데 여기에는 *ἡμερα*, *ώρα*, *καίρος*, *χρόνος*, *αἰών*, *αἰῶνος*, *ἡν*, *σήμερον* 등이 있다. 이 用語들은 시간성을 강하게 나타내면서 神學的인 빛을 발하고 있는데 Cullmann은 이것이 우연이 아니라고 한다.²⁴⁾

그런데 이중에서도 신약성경의 時間概念을 가장 分明히 밝혀주는 것은 카이로스과 아이온이다. 카이로스에 관한 特徵은 어떤 일정한 내용이 規定되어 있는 일정한 時點을 다룰 때 쓰이며 아이온은 시간의 繼續성을

23) Karl Loewith *Meaning in History* (이석우, 역사의 의미, 분도출판사), p. 233.

24) Cullmann, *op. cit.*, p. 38.

뜻하는데, 그 시간이 無限한 것이든 有限한 것이든 상관없이 시간의 길이를 示唆하는 표현이다.

1) 카이로스(*καιρος*)

카이로스는 世俗的인 用法에서 어떤 일을 시작하기에 가장 알맞는 適期를 뜻하는데, D-day와 같은 일정한 시기를 뜻한다. 그런데 신약에서는 하나님께서 그의 구원의 계획을 實現시키기 위하여 特別히 選擇한 구원 계획의 때를 말한다.²⁵⁾

그리고 신약은 하나님이 이런 카이로이(앞의 말의 복수)를 選擇하는 原理는 다만 “絶對的인 하나님의 主權”에 의지한다고 생각한다(cf. 행 1:7). 인간적인 역사관에서 볼 때는 이것이 獨단적인 것이라고 생각될 것이나 역사의 全統治는 하나님께 있기 때문에 正當한 것이다.²⁶⁾

Cullmann은 신약에서 이해할 수 있는 카이로스란 말의 가장 분명한 표현을 요한복음 7:6에서 찾는다. “내 때가 아직 이르지 아니하였거니와 너희 때는 늘 準備되어 있느니라.” 여기서 “너희 때”와 “내 때”가 비교되어 있는데 곧 인간은 때가 좋은 나쁜 인간 스스로 결정을 내리면 무엇이든 마음대로 할 수 있다. 곧 그들이 원하면 아무 때나 예루살렘에 올라갈 수 있다. 하지만 그리스도는 그의 때가 분명히 하나님의 계획 속에 定해져 있고 또 그 자신이 구원계획의 바로 중심에 서 있기 때문에 마음대로 예루살렘에 올라가지 못한다는 것이다.²⁷⁾

이 하나님의 특별한 카이로이는 과거·현재·미래에 걸쳐 있으며, 이것을 결합시킬 때 전체 救贖史의 時間線이 나타난다.²⁸⁾ 그런데 하나님의 구원 계획 가운데서 中樞的 역할을 하는 카이로스는 成肉身한 그리스도가

이룩하신 業蹟에 귀착하는 것으로,²⁹⁾ 이것이 모든 카이로이에 意味를 준다.

2) 아이온(*αιων*)

아이온이란 말은 히브리어의 올람(*אֱלֶם*)과 같이 때로 공간적인 意味로도 쓰이기 때문에 “世上”이라고 번역되기도 한다. 그러나 압도적으로 많은 구절이 시간의 延長을 표현하는 것으로 구사하고 있다. 이것은 한편으로는 正確히 區別된 時期를 말하고 있으면서도 다른 편으로는 限定되지 않은 무궁한 연속성(duration)을 示唆하고 있다.³⁰⁾

그러므로 이런 用法에 의한 永遠이란 概念은 결코 플라토닉한 의미에서 時間과 對立되어 있는 영원으로 해석하고 있지 않다는 것이다. 시간과의 對立적 개념이라기보다는 오히려 끝없는 시간, 곧 무한한 시간을 영원이라고 보고 있다.³¹⁾

Cullmann은 특별히 이것이 영원을 말하려고 할 때 복수로 쓰여지고 있다는 점에서 明白하다고 한다. 똑같은 말이 시간을 制限해서 區別하는데도 쓰이고, 또 우리가 영원이라고 부르는 것과 시간이라고 부르는 것 사이에 다시 말해서 영원히 持續되는 시간과 제한된 시간 사이에 用語上的 區別이 없이 適用되는 것이다.³²⁾

그래서 신약성경적 입장에서 보면 시간과 영원은 서로 對立되어 있는 것이 아니고 오히려 限定된 시간과 無限定的 시간 곧, 끝없는 시간과 맞서 있을 뿐이다. Cullmann은 이것을 圖式的으로 다음과 같이 개관했다.³³⁾

- A. 前後方으로 끝없이 펼쳐지면서 限界를 갖지 않는 시간
- B. 創造와 終末 사이에 있어서 限定된 시간
- C. 한쪽 方向으로 限定되어 있고 다른 쪽 方向으로 限定되어 있지 않은

25) *Ibid.*, pp. 39, 40.

26) *Ibid.*, p. 40.

27) *Ibid.*, p. 42.

28) *Ibid.*, p. 43.

29) *Ibid.*, p. 41.

30) *Ibid.*, p. 45.

31) *Ibid.*, p. 46.

32) *Ibid.*, p. 62.

33) *Ibid.*, p. 48.

시간

(a) 창조 이전 시간(*ἐκ τὸν αἰῶνος*)

(b) 종말 이후의 시간(*αἰῶν μέλλων*)

이러한 일관된 직선으로 이어가는 아이오노스(복수)線上에 카이로이 가 놓여 있다.

2. 時間과 永遠

그렇게도 論難이 많은 신비로운 영원의 문제가 Cullmann에게 있어서 는 이미 살펴본 대로 너무나 쉽고 명확하다.

플라톤이 形成시킨 회랍적인 思考方式은 시간과 영원 사이에 一種의 質的 差異가 있다고 한다. 플라톤에게 있어서 영원은 無時間性이고 시간은 영원의 映像일 뿐이다. 그러나 앞서 아이온이란 말을 說明하면서 分明 해졌듯이, Cullmann은 하나님의 속성으로서만 可能的 영원은 끝없는 時間이라는 것, 좀더 좋게 말해서 우리가 시간이라고 부르고 있는 것은 하나님의 끝없는 영원 가운데서 하나님이 規定하고 제한한 시간의 一部 이외의 아무것도 아니라는 것이다.³⁴⁾

3. 하나님의 時間統治

Cullmann은 “하루가 千年 같고 千年이 하루 같다”(벧후 3:8)는 말씀이 하나님의 無時間性을 주장하는 데 있지 않고 오히려 영원은 하나님만 이 파악할 수 있고, 그에게 있어서는 時間測定이 標準이 다르다는 것을 主張하고 있으며, 하나님의 시간은 끝없이 持續되는 性格을 나타내 주고 있다 하였다.³⁵⁾

34) *Ibid.*, p. 62.

35) *Ibid.*, p. 69.

그러므로 홀로 하나님만이 時間을 支配하시며 그 분만이 길게 뻗어가는 시간 전체를 볼 수 있고 또 한 날의 길이와 일천년의 길이와 다르다고 보는 우리 人間들의 시간 測定과는 다른 視點에서 시간을 측정하실 수 있다는 것이다. 그리고 하나님은 시간을 통치하시는 분이므로 시간을 길게 늘일 수도 있고 또 그것을 단축시킬 수도 있다.³⁶⁾(고전 7:29 때가 단축하여진고로)

하나님의 이러한 통치권은 그만이 카이로이를 아시며 하늘의 天使들에게도 심지어 그의 아들에게까지도 알리지 않고 오로지 홀로 그 날과 그 時를 알고 계시다고 하는 사실에서(막 13:32) 명백히 나타난다. 그리고 인간을 選擇하시고 豫定하셨다는 사실은 하나님의 시간통치권의 한 宣言이다. 만약 우리의 구원성취가 어떤 無時間性이나 시간보다 우월한 어떤 超時間性 가운데 내포되어 있다고 하면 이것은 예정이란 말이 내포하고 있는 의미를 배척하는 것이 된다.³⁷⁾

하나님의 시간통치가 한편으로는 예정으로 나타나면서도 또 다른 한편으로는 그리스도의 成肉과 事役에서 결정적으로 제시되었다. 곧 그리스도 사건이 전체 時間線의 中心을 이루며, 成肉하신 그 분이 지금까지 先行成就된 모든 사건을 지배하실 뿐만 아니라, 다가오는 모든 미래도 통치하실 것이라는 것이 명백하게 된 것이다.³⁸⁾

또한 성령의 活動이 하나님의 시간통치를 분명하게 하였다. 교회는 성령이 능동적으로 活動하는 곳이다. 그래서 교회 자체는 하나님의 시간 통치 가운데 포함되고 교회는 성령의 능력으로 存續하고, 따라서 성령 안에서 終末을 先取한 生活을 한다는 것이다.³⁹⁾ 교회예배의 頂點을 이루는 성찬에서 終末先取가 分明히 나타나고 있기에 성찬은 그리스도의 부활과

36) *Ibid.*, p. 79.

37) *Ibid.*, p. 70.

38) *Ibid.*, p. 72.

39) *Ibid.*, p. 73.

죽음을回顧함과 동시에終末을待望함으로써 구속사역의 열매를 즐기는 일에 참여하는 것이다.

개인의 聖化에 관해서 강조할 수 있는 점은 그리스도 신앙은 미래를 先取하는 일에 참여하고 있다는 것이다. 인간은 성령에 의거하여서 그리스도께서 성취하신 업적을 믿음으로 인하여 미래에 完成될 사실이기는 하지만 그래도 이미 죄도 없고 거룩한 사람일 수 있다는 것이다.⁴⁰⁾

그러나 이것이 그리스도인에게는 시간성이 중요치 않다고 하는 것은 아니다. 성령은 무한한 시간을 지배할 수 없는 人間의 無力을 면제하거나 또 이 무력에서 脱出시켜 주지 않는다. 성령은 오로지 “擔保物”이며 “처음 열매”일 뿐이라는 것이다.⁴¹⁾

성령의 사역은 한편으로 신앙인들에게 내세의 능력(히 6:5)을 맛보게 하시며 다른 한편으로는 신앙인들이 구속선상의 段階들과 그 전체적인 방향을 파악하게 하시는 것이다.⁴²⁾

4. 새로운 時代區分과 각 時代의 에파팍스(單回性)⁴³⁾

새로운 시대구분의 특성은 시간의 중심점이 미래에 있는 것이 아니라는 것이다. Cullmann은 이것을 “革命的인 內容”⁴⁴⁾이라고 하는데, 시간의 중심점은 그 이상 더 장차 到來할 미래의 메시아에게 있는 것이 아니라, 오히려 이미 과거에 종결되어진 예수 그리스도의 歷史的 생애와 사역에 있다는 것이다. 이 점이 유대교의 시대구분과 다른 점이다.

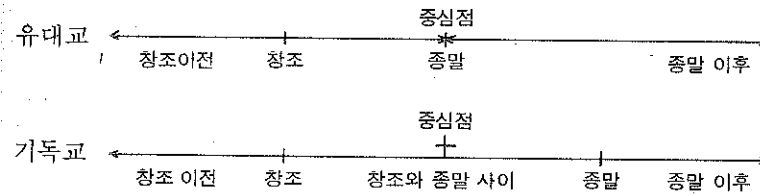
40) *Ibid.*, p. 75.

41) *Ibid.*, p. 76.

42) *Ibid.*, p. 79.

43) *εφάραξ*는 唯一回的 獨特性이라는 뜻으로 單回性이라 번역한다.

44) *Ibid.*, p. 81.



1) 미래 및 현재

이렇게 볼 때 중심점은 창조와 종말 사이의 중간지점에 있게 되는데, 이것은 종말이 아직 도래하지 않았으나 이미 새로운 시대(아이온)가 시작되었다는 것을 나타낸다.⁴⁵⁾

그래서 Cullmann은 이 중심점이 되는 그리스도의 사건과 장차 올 종말을 D-day와 V-day의 類比로써 설명하였다. 곧 戰爭을 할 때 勝敗를 결정짓는 戰鬪는 비교적 초기에 끝내 버릴 수가 있다. 그렇지만 戰爭은 여전히 계속된다. 곧 十字架와 그 뒤에 나타난 부활사건에서 戰爭의 결정적인 전투가 이미 끝났다. 이제 남은 것은 殘黨을 소탕하고 축제의 날(V-day)을 準備하여 기다리는 것이다. 그러므로 종말대망은 徹底終末論者들이 말하는 재림지연에 대한 해결책이 아니라, 그리스도의 사건이 시간선상에서 새로운 중심점을 設定했다고 하는 完全히 積극적인 所信에 뿌리박고 있다는 점이다.⁴⁶⁾

그렇지만 이같이 종말의 王冠이 박탈당했음에도 불구하고 종말은 구속사를 위한 그 자체의 의미를 계속 지니고 있다.⁴⁷⁾ 오히려 과거의 결정적인 승리에서 궁극적인 승리에 대한 保證을 발견하게 되어 미래는 그 자체에

45) *Ibid.*, p. 82.

46) *Ibid.*, pp. 84, 85.

47) *Ibid.*, p. 140.

서 구속사의 특이한 의미를 갖게 되는데 이것은 곧 하나의 새로움이다. 이 새로움은 성령의 역사로 현재에도 맞볼 수 있는 것으로 질병과 죽음의 세력을 추방한 것이다. 그러나 신약성경에 언급되어 있는 죽은 자들의 부활은 결코 그들에게 최종적인 것은 아니었다. 그들도 역시 다른 사람들과 마찬가지로 다시 죽어야 했기 때문이다. 최후의 종말 사건의 독특한 의미는 오로지 그 때에만 죽은 자가 부활하게 되고 또 오로지 그 때에만 질병도 죽음도 없는 창조세계가 출현할 것이라고 하는 데 있는 것이다.⁴⁸⁾

2) 과 거

그리스도 이전의 과거의 실재성은 구약과 신약 사이에서 시간적인 동시성으로 남아 있는 것이 아니라, 오히려 과거의 실재성은 과거와 중심점 간의 시간적인 連續性 가운데서 相關되어 있다.⁴⁹⁾

이것은 좁은 의미에서 準備와 成就段階 사이의 관계로 이해할 때 구약은 신약이 하지 않은 구속사의 다른 부분을 提供하고 있음을 認定하게 된다.⁵⁰⁾ 뿐만 아니라 그리스도의 사건은 구약의 준비단계에 의해서 그 일부가 조명되고 또 그 후에는 이 준비단계가 바로 그 중심점에서 비쳐오는 빛을 받게 되므로,⁵¹⁾ 구약이 복음 안에 있는 우리들에게도 그 獨特性을 가지게 되는데 곧, 준비단계가 사건 속에서 현실이 되어 버린 후에도 여전히 그리스도 신앙인에게 실제적인 의미를 갖는다고 할 수 있는 것은 이렇게 서로 주고 받는 빛이 있기 때문이다. 이와 같이 구속사의 각 시대의 개별적인 국면은 언제나 그 자체의 의미를 그대로 지니고 있다.⁵²⁾

48) *Ibid.*, pp. 141, 142.

49) *Ibid.*, p. 138.

50) *Ibid.*, p. 135.

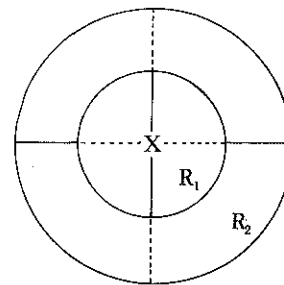
51) *Ibid.*, p. 137.

52) *Ibid.*, p. 173.

5. 구속사와 역사

기독교가 야기시킨 정치적·문화적 變革에 대한 역사적 의미를 다루는데 있어서 현대의 역사가는 나사렛 예수의 출현이 역사의 결정적인 轉換點으로 나타났다고 하는 사실에서 역사적으로 確認된 의미를 찾을 수 있겠지만, 그러나 신학적인 확인은 기독교가 중요한 역사적 變革을 招來하게 했다는 것을 훨씬 넘어서 있다. 그 의미는 곧 기독교적 年代 計算法의 單位數字에서부터 그 이전과 이후의 모든 역사에 최종적 의미와 基準이 주어진다는 것이다.⁵³⁾

이렇게 그리스도가 역사의 중심이요, 그 判定基準이 된다고 보는 이상, 世俗歷史가 그대로 계속으로 남아있을 까닭이 없다. 왜냐하면 모두 다 그의 통치권 아래 있을 것이기 때문이다. 이것은 제 3부에서 구체적으로 提示되고 있다. 여기서 구속사와 一般世界史 사이의 밀접한 관계는 교회와 세상이라는 관계로 설명된다. 곧 교회와 세상은 가까이 있는 두 개의 원이 아니라 교회와 세상은 그리스도를 共通의 중심점으로 한 동일한 중심을 가진, 두 개의 원으로 생각된다는 것이다. 두 개의 圓型은 전체 그리스도의 통치 領域이며, 內圓은 교회이고 外圓은 世上이다.⁵⁴⁾



$R_1 =$ 교회

$R_2 =$ 세상

$R_1 + R_2 = X$ 의 통치영역

53) *Ibid.*, pp. 19, 20.

54) *Ibid.*, pp. 187, 188.

그러나 이 規範的인 구속사의 구조도식은 일반 역사가에게는 극히 이상한 구조로 보일 수밖에 없을 것이다. 사실 그 자체로 보면 대로마제국의 歷史脈絡에서 이것은 한낱 사소한 기록에 불과한 나사렛 예수의 사역을 전체 세계 역사를 規定짓는 타당한 規範으로 주장할 때, 자연히 거부당할 수밖에 없으며, 순수한 역사가의 눈에는 恣意的인 편견으로 보이게 될 것은 틀림없다. 여기서 Cullmann은 구속사 문제는 하나의 신학적인 문제로 대두된다고 하였다. 즉 구속사가 일반사의 規範(Norm)으로서 의미를 갖게 되는 것은 나사렛 예수의 역사적 사실이 인간에 대한 하나님의 절대 계시임을 인정할 때에만 가능하다는 사실이다. 이같은 신앙이 없이는 구속사를 규범적 價値로 말할 수 없을 뿐만 아니라, 사실상 무의미한 것으로 보일 수밖에 없는 것이다. 그러나 이런 신앙이 있을 때에 이 구속사 외에 다른 규범은 일체 있을 수 없고, 그래서 그것을 啓示와 구원의 역사라고 말할 수 있으며 여기서 그리스도의 계시와 역사와의 밀접한 結合이 생기게 되는 것이다.⁵⁵⁾

그러나 구속사와 일반사는 동일한 것이 아니라, 앞에서 말한 대로 全體時間 중에서 特別히 指定된 시점들이(카이로이) 구속사를 구성한다.⁵⁶⁾ 이 카이로이는 하나님께서 그의 구원의 계획을 성취하기 위하여 選擇하신 機會이다. 選擇이란 것은 하나님의 절대적인 主權에 의한 것이지만 選擇된 그것은 바로 역사 속에 있는 것이다. 말하자면 선택된 시간은 하나님의 전체적인 攝理 속에 있는 特別한 시간이다. 그러므로 구속사와 일반사의 구별은 “一般”과 “特別”이라는 區別과 같다. 다시 말하면 카이로스란 前後가 단절된 超歷史的인 時點이 아니라, 歷史的 適期라는 것이다. 適期라고 할 때 그것은 우연한 것이 아니라 성취된 어떤 때를 말한다. 이것은 Barth와 같이 위기적인 혹은 변증법적인 의미에서 역사가 아니라, 成熟해진 때이며 準備되어진 기회인 것이다.

55) *Ibid.*, p. 22.

56) *Ibid.*, p. 41.

따라서 “그리스도 예수”의 사건은 그 사건의 역사적인 현실과 단절되어 있거나 혹은 나란히 일어난 어떤 것으로서가 아니라 정확히 그 역사적인 현상 속에서 일어난 것으로서의 역사적인 사건인 것이다.

그러나 Cullmann은 이런 점에 있어서 명확하고 충분한 설명은 주지 못했다.

제 4 장 時間 · 歷史 · 永遠

1. 時間과 自然

Einstein은 “만약 모든 물질이 이 世界로부터 사라져 버린다고 가정하자. 그래도 空間과 時間이 텅빈 世界 속에 存在하리라고 믿을 것인가. 相對性理論에 의하면 만약 물질과 운동이 사라져 버린다고 하면 時間과 空間도 이미 있지 않은 것이다”고 했다.⁵⁷⁾ 그런데 이런 결론은 그 가정부터가 잘못되었기 때문에 생긴 것이다. 물질 世界가 完全히 없어져 버릴 수 있을 것이라고 하는 가정도 물론 잘못되었거니와, 시간이 物理的 현상으로서만 나타날 수 있다는 것도 잘못된 가정이다.

이런 면에서 Augustine이 시간을 인간의 영혼과 連結시킨 것은 탁월한 견해라 하지 않을 수 없다. 시간은 자연을 통해서 나타나지 않는 시간이 곧 물질이나 운동은 아니다.

그런데 Augustine이 시간을 다른 자연물과 區別하였지만 그 關係를 인간에게서만 찾음으로써 시간이 무슨 主觀的인 產物인 양 되고 말았다. 그가 시간을 창조된 것이라 했다 해도 인간이 아닌 다른 客體 속에서는 도무지 시간을 찾아낼 수 없다고 하면 구체적인 시간은 있지 않는 것이 되고 말 것이며, 영혼의 純粹持續, 즉 時間意識이 곧 시간이라고 하는

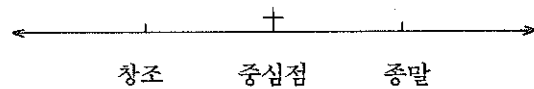
57) Einstein, quoted by Athur C. Custance, *Time and Eternity and other Biblical Studies*, Zondervan, 1977, p. 12.

그에 의하면 罪와 審判과 恩惠는 歷史를 통하여 反復的으로 일어난다. 그러나 그러한 반복을 나타내는 円들은 定해진 目標를 향하여 나아가는 운동의 部分이다. 그리고 전체 모형은 단일한 사건, 즉 십자가에 초점을 둔다고 한다. 거기서 罪에 대한 심판이 일어나고 또 거기서 罪를 없애는 充滿한 恩惠가 効力을 발생하게 된다는 것이다.

그런데 이렇게 반복하여 전진하는 이러한 역사관은 그 중심에 십자가를 놓았다 하더라도 그것이 역사의 초점이 될 수는 없다. 각각 반복되는 역사는 각각 다른 중심을 가질 것이기 때문이다. 역사는 어떤 순간이라 하더라도 반복이 있을 수 없으며 歷史를 통한 계시는 前進하며 따라서 항상 새로운 것이다. Montgomery의 경우는 십자가가 역사의 중간에 있었다는 의미밖에 찾을 수 없고 역사의 초점은 여전히 그 終末에 있는 것이다. 그는 역사를 너무 현상적으로만 보았다고 생각된다.

철저한 그리스도 중심의 역사관을 確立한 사람은 Cullmann이다. 그에 의하면 오늘날 年代를 그리스도의 탄생을 기점으로 해서 AD, BC로 계산하는데 이것은 우연한 일이 아니라고 한다. 시간은 창조에서 시작되어 종말에서 끝나는 것이 아니며, 창조와 종말 사이에 있는 중심점에서 과거와 미래로 무한히 뻗어 간다는 것이다.

The Cullmann's View



따라서 과거와 미래의 實在性은 그 獨特性과 아울러 중심점에서 비쳐오는 빛을 받으므로 더욱 두드러지게 드러난다. 과거는 단순히 미래를 향한 準備段階로만 끝나버리는 것이 아니라 중심점과의 關係에서 그 現實의 가치를 보유하게 된다. 따라서 미래의 종말도 그 王冠이 중심점에 의하여

박탈되긴 했지만 구속사를 위한 그 자체의 의미, 곧 새로움(Something New)을 지니고 있는데 이것은 그리스도의 사건이 시간 선상의 중심을 이루고 있다는 적극적인 신앙에 뿌리 박고 있기 때문이다.⁶¹⁾

이렇게 Cullmann은 역사의 중심이 그리스도라고 하는 데에는 철저하였지만, 이것은 오히려 역사적 啓示의 의미를 약화시켜 버릴 가능성을 가지게 하였다. 왜냐하면 중심만이 있고 시작도 끝도 없는 이런 역사는 오직 하나님의 역사일 뿐이며 시간은 하나님의 존재 양식이 될 것이고 그 결과로 無限하신 하나님과 有限한 피조물의 관계는 相對的으로 되어버릴 것이기 때문이다. 이것은 그가 시간을 창조세계에 속한 것으로 보지 않고⁶²⁾ 역사의 意味, 곧 구속사만을 강조했기 때문이다.

역사는 시간이 창조된 것으로부터 시작하여 피조물들의 存在樣式으로 계속되는 시간의 旅程으로서 계속될 것이다.

그리고 終末은 시간의 끝이 아니라 새로운 계시의 카이로스일 것이다.

3. 時間과 永遠

Augustine은 시간을 창조주의 영원성과 대조시켜 말했는데 곧 시간은 하나님의 창조하신 것이며 창조주 하나님은 영원하시다는 것이다. 그래서 시간 속에 있는 被造物과 하나님과의 區別은 確實하다.

그는 말하기를 “모든 시간 이전에 당신은 영원하셔서 모든 시간의 창조주이시며 그 어떠한 시간이라도 당신과 같이 영원할 수 없으며 그 어떠한 피조물이 비록 시간을 초월한다 할지라도 영원할 수 없다” 하였다.⁶³⁾

따라서 시간과 영원은 완전히 다르다.

61) Cullmann, *op.cit.*, p. 141.

62) *Ibid.*, p. 63. 여기서 그는 시간은 창조된 것이 아니라고 했다.

63) *op.cit.*, BK XI, ch. 30.

“시간은 無常하나(never-fixed) 영원은 無變하다(ever-fixed) 영원 속에는 아무것도 흐르지 않으며 全體가 현재이고 시간은 잠시라도 현재일 수 없으니 모든 시간은 오는 시간에 밀려나고 미래는 과거를 뒤따르기 때문이다.”⁶⁴⁾

이런 立場을 지지하고 있는 Custance는 시간과 영원의 관계를 다음과 같은 類比로 설명하였다.

“수학에서 ‘무한(infinity)’이란 말과 ‘무한하다 할 만큼 큰 수’ 사이에는 근본적인 차이가 있다. 이것은 아무리 큰 숫자라 하더라도 거기서 하나를 감하면 하나만큼 적어진다. 그러나 무한대에서 하나를 빼어도 그것도 역시 변함없는 무한이다. 이 原理를 좀더 넓게 적용해 보면 절대적으로 의로우신 하나님과 지극히 선하다고 하는 피조물의 차이는 무한과 매우 큰 숫자와의 차이보다 더하다. 어떤 의미에서 無限이란 概念이 대단히 큰 숫자를 포함하기는 하지만 그것은 근본적으로 다르며 서로 獨立되어 있다. 여기서 영원과 시간을 같은 類比로 생각해 볼 수 있다. 곧 영원은 시간을 포함하나 영원은 시간과는 근본적으로 다른 것이다. 시간이 아무리 작아진다 하더라도 영원이 아니면 아무리 擴大된다 하더라도 영원히 될 수 없다. 곧 시간과 영원 사이에는 直接 통하는 길이 없다.”⁶⁵⁾

그런데 이러한 주장들이 대체로 옳다고 볼 수도 있겠으나 그 論議의 一面에는 시간과 영원을 相互 否定的인 대립 관계에 있거나 한 것처럼 比較한다는 데 문제가 있다고 본다. 즉 영원한 世界라고 하면 시간은 있을 수 없는 것이라고 생각하는 것이다.

신정통주의 신학이 영원과 시간 사이에는 영원한 질적 차이가 있다고 생각하고 창조주 하나님의 本體論的 超越性を 강조한 것은 옳다고 본다. 그러나 이 신학은 하나님의 認識論的 超越까지도 주장하여 마침내 시간 속에 살고 있는 인간이 영원하신 하나님의 啓示를 받아들이는 데 있어서

64) *Ibid.*, ch. 11.

65) Custance, *op. cit.*, p. 39.

認識의 역할과 可能性까지도 배제해 버렸다. 이들 역시 시간과 영원을 대립하는 관계에서 파악했기 때문이다. 사물이 서로 다르다고 해서 서로 대립하는 것은 아니다.

그런데 Cullmann은 앞에서 말한 대로 시간과 영원을 同質로 생각하고 무한한 시간의 延長이 곧 영원이라 하므로 시간을 하나님의 本質에 머물게 하고 창조된 것으로 생각지 않았다. 그러나 이런 주장도 오히려 전자와 같이 역사적 계시의 實在性和 그 의의를 보존하지 못했다는 비판을 면치 못한다.⁶⁶⁾

여기서 다시 말하거니와 시간은 피조물의 存在樣式이고 영원은 하나님의 本質에 속한 것이다. 그러므로 시간과 영원만을 비교하여 말할 것도 아니고, 오히려 피조물과 창조주와의 全體的인 관계에서 이해되어야 할 것이다. 그러므로 영원이란 無時間的인 것이라 할 것도 아니고, 또 시간의 無限성이 곧 영원이라 할 수도 없다. 영원은 시간과만 비교되는 영원한 靜寂이나 혹은 지루한 延長이 아니라 성삼위 하나님의 교통과 生命의 充滿인 것이다.⁶⁷⁾

4. 천국에서의 시간

시간과 영원의 문제를 이해하는 데 있어서 천국의 시간문제를 취급할 도움이 될 것이다.

개혁주의 天國觀은 天國을 막연한 어떤 영적상태로 보지 않고 구체성을 가진 하나의 장소라고 주장한다. 그러면서도 천국에서의 시간은 論議하지도 않거나 일부러 배제해 버린다. 그 이유는 무엇일까?

그것은 이미 지적한 대로 Augustine 이래 시간을 영원과 대립하는 것으로

66) 신복윤, 신학용어해설 「시간·영원」, 신학지남 30권 제 1호 1963, p. 70.

67) Francis A. Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (권혁봉 역, 창세기의 시공간성, 생명의 말씀사, 1974) p. 145 참고.

로 보아왔기 때문이다. “시간은 항상 變化無常의 原因이며 모든 것을 衰하게 하고 生命을 파괴한다. 꽃도 시들게 하고 사람도 늙게 하고 결국은 죽음에 이르게 하는 것이 시간이다. 그래서 시간이 끝나는 終末이 오면 이 모든 것은 그칠 것이다”라고 생각한다. 그러나 이것은 시간에 대한 오해이며 괜한 원망이다.

시간이 이렇게 파괴적인 것으로 나타난 것은 人間의 죄 때문이다. 죄로 말미암아 하나님의 진노와 저주 아래 있는 人間에게는 이 시간이 전적으로 부정적이어서 시간의 繼起와 連續이 절망적인 緊迫感을 갖게 한다. 그러나 죄에서 救贖함을 받은 사람에게는 같은 시간이 날로 새롭게 하는 (고후 4 : 6) 素望의인 것으로 나타난다. 시간은 영원하신 하나님이 좋하게 창조하신 것이기에 “하나님의 은혜의 채널”⁶⁸⁾로서 적극적인 의미를 가지는 것이다.

그러므로 시간은 천국에 대해서도 결코 대립적인 관계에 있지 않으며 천국에서의 시간은 현재의 구속적인 시간이 가장 적극적이고 생명적인 시간으로 나타날 것이다.

천국에도 시간이 있는가? 하는 문제를 Hendriksen 박사는 그의 저서 *The Bible on the Life Hereafter*에서 몇몇 개혁주의자들의 글들을 인용해서 간결하게 잘 설명하였다.⁶⁹⁾

Abraham Kuyper 박사는 그의 강의 노트 Dictaten Dogmatiek에서 천국에서의 시간을 부정하였다. 그는 계시록 10 : 6을 “세세토록 살아계신 자를...가리켜 맹세하여 가로되 시간이 다시 없으리니”로 번역하고 이 본문에 의존해서 그렇게 단안을 내렸다. 그러나 이 구절은 문맥관계에서 볼 때 “더 이상 지체함이 없을 것이다”로 번역한 미국 표준역(A. S.

68) Calvin D. Linton, Article “Our Bourne of Time” in *Christinaity Today* 1962, December.

69) Williom Hendriksen, *The Bible on the Life Hereafter*. Eerdmans, pp. 72-74, 75-78.

V.)이나 개정표준역(R. S. V.)이 옳으며 Kuyper가 이 본문에 관하여 좀더 깊은 연구를 했어야 했다고 Hendriksen은 말한다.⁷⁰⁾

그러나 G. Vos는 그의 저서 *The Pauline Eschatology*에서 “바울은 아무데서고 현세대가 끝난 후에 인간의 삶에 있어서 시간의 持續이나 시간의 단위로 區分할 수 있는 그런 종류의 시간이 더 이상 존재하지 않을 것이라고 주장하지 않는다. 그러한 개념의 삶이란 본질적으로 하나님의 大權에 속한 것임이 明白하다. 즉 장차 올 세상에서 살 사람들을 영원한 存在로 만드는 것은 그들을 神化하는 것과 똑같은 것이 될 것이다. 이러한 사상은 不信 異邦世界에나 있는 思辯에 지나지 않을 것이요, 성경적인 기독교 세계에서는 찾아볼 수 없는 것이다”고 했다.

이어서 Bavink의 글도 引用하였는데 Vos와 다를 바가 없다. “죽은 사람들은 有限하고 制限된 存在로 그대로 남아 있으며 時空世界에 있을 때보다 색다른 어떤 상태로 존재할 수 없다. 공간의 측량과 시간의 측정은 무덤 저편에서 우리들이 현재 사용하고 있는 측량 단위로서 표현하는 것과는 전혀 다를 것이다. 그러나 그곳에 屬하고 있는 영혼들이라 할지라도 하나님과 같이 영원하거나 무소부재하는 존재는 되지 못할 것이다. 어쨌든 그들은 부활한다 할지라도 시간성의 형태를 벗어나지 못한다. 즉 순간들의 繼起라는 의미에서는 시간을 초월한 존재가 못된다.”⁷¹⁾

여기서 결론을 내릴 수 있는 것은 인간이 천국에서도 영원한 존재는 아니며 피조물의 존재양식인 시간을 초월하지 못한다는 것이다. 따라서 천국에도 시간이 있으며, 그것은 이 세상에서와는 다른 의미로 또 다른 방법으로 나타나게 될 것이다.

혹자는 시간은 그 始初가 있는 것이므로 끝이 있어야 한다고 말하지만,⁷²⁾ 만일 그 말대로라면 태초에 창조된 모든 것은 다 없어져 버릴 때가

70) 한글개역성경에는 “지체하지 아니하리니”라고 번역하고 난외주에다 “시간은 다시 없으리니”라고 첨부했다.

71) Herman Bavink, 개혁주의 교의학, p. 709. 重引.

있을 것이란 말과 다름 없다. 그러나 피조물이 存在하는 곳에는 그 存在樣式이 항상 따를 것임은 말할 나위도 없다. 또 천국이 장소를 갖는 구체적 인 나라라고 하면 거기에는 또한 소망과 진보가 있는 生命의 나라일 것이다.⁷²⁾

“江 左右에 生命나무가 있어 열두 가지 實果를 맺히되 달마다 그 實果를 맺히고 그 나무 잎사귀들은 萬國을 蘇醒하기 위하여 있더라.”(계 22 : 2)

결 론

本論에서 Augustine의 時間觀과 Cullmann의 歷史觀을 주로 살펴 보았으며 이것을 다시 時間과 自然, 歷史, 永遠 등으로 나누어 정리해 보았다.

Augustine의 탁월성은 당시의 素朴한 自然時間의 概念을 뛰어넘어 時間은 思惟하는 인간의 영혼과 連續시켰다는 것이다. 時間이 物體의 運動을 통하여 느껴지고 知覺되나 그것이 곧 時間의 本質은 아니며 時間의 本質은 人間의 영혼 속에서 把握된다고 한 것이다. 이 점은 우리가 時間을 생각할 때 먼저 注目해야 할 부분이다.

Cullmann은 그리스도 中心의 獨特한 歷史觀을 보여 주었다. 그에게 있어서 時間은 시작도 없고 끝도 없다. 그리스도를 中心하여 過去로 그리고 未來로 무한히 뻗어간다. 이것은 우리가 現在 사용하고 있는 AD, BC의 年代表示法으로 생각하면 이해하기 쉽다.

Cullmann은 歷史의 意味에 대하여 아주 뚜렷한 대답을 주었다. 時間의 흐름에서 보나 歷史의 斷面에서 보나 그 中心은 그리스도이다. 이것은

72) 대부분 그렇게 믿고 있다.(참고 : 차남진, “성서적 시간개념 및 세피조자의 이해”, 신학지남 30권, 1호, 1963, pp. 47-54)

73) Hendriksen, *op. cit.*, pp. 75-78. 여기서 그는 “천국에도 진보가 있는가”라는 질문에 대답하고 있다. 천국에서도 진보가 있다는 것을 나타내주는 성경본문은 대단히 많다. 고전 13 : 13, 요 10 : 10, 계 22 : 2

기독교 歷史觀의 핵심이라고 생각한다. 그러나 Cullmann은 歷史의 의미만을 강조함으로써 基督敎的 獨斷에 빠질 위험을 내포하고 있다.

時間과 永遠에 대하여 다시 한 번 結論的으로 強調하고 싶은 것은 이것들이 相互 否定的인 관계에 있지 않다는 것이다. 時間의 연장이 곧 영원이라는 생각도 잘못이지만 영원하다는 것은 시간이 없다는 뜻이며 時間世界는 永遠世界와 反對되는 것이라고 생각하는 素朴한 認識도 排除되어야 한다. 事物이 서로 다르다고 해서 서로 대립하는 것은 아니기 때문이다.

時間과 永遠의 關係는 오히려 被造物과 創造主의 관계에서 把握함이 옳다고 보며 時間은 被造物에 대한 하나님의 은혜의 채널로서 적극적인 의미를 가진다고 생각한다. 따라서 天國에서의 時間은 가장 적극적이고 生命的인 恩惠의 時間들이 될 것이다.

참 고 문 헌

① 특별참고서적

Augustine, *The Confessions of St. Augustine*. Translated by E. B. Pusey. Washington Squire Press, 1964.

Cullmann, O., *Christ and Time*. Trans. by F. V. Filson. The Westminster Press, 1975.

② 일반서적

Bavink, H., *Our Reasonable Faith*, Eerdmans Publishing Co. 1956.

Berkhof, L., *Systematic Theology*. The Banner of Truth Trust, 1976.

Boman, T., *Das Hebraeische Denken in Vergleich mit dem griechischen*. 히브리적 사유와 그리스적 사유의 비교, 허혁 역, 분도출판사, 1975.

Custance, A. C., *Time and Eternity and other Biblical Studies*, Zondervan, 1977.

Hendriksen, W., *The Bible on the Life Hereafter*. The Baker Books House, 1976.

Kant, I., *Kritic der reinen Vernunft*. 순수이성비판, 윤성범 역, 을유문화사, 1976.

Loewith, K., *Meaning in History*. 歷史의 의미, 이석우 역, 예조각, 1978.

Schaeffer, F. A., *Genesis in Space and Time*. 창세기의 사공간성, 권혁봉 역, 생명의 말씀사, 1974.

김규영, 「時間論」, 서강대학교 출판부, 1979.

서남동, 「전환시대의 신학」, 한국신학연구소, 1976.

③ 논문

- 박순경, “칼바르트의 역사관 이해” 『바르트 신학연구』, 한국 바르트학회편 대한기독교서회, 1977.
- 신복윤, “시간, 영원” 신학지남 30권 1호, 1963. 3.
- 조요한, “Aristoteles의 시간관”, 숭전대학교논문집 제 3집, 1971.
- 에릭프랭크, “창조와 시간” 『철학적 이해와 종교적 진리』, 김하태 역, 현대기독교사상전집 Vol. VI, 현대사상사, 1974.
- 차남진, “성서적인 시간개념과 새피조자의 이해”, 신학지남 30권 1호, 1963.
- Hars, H., “Problem of Time” *The Idea of a Christian Philosophy esp—Essays in Honour of D. H. Vollenhoren*, Wedge Publishing Foundation, 1973.
- Linton, C. D., “Our Bourne of Time” *Christianity Today*, 1912, December.
- Hoekema, A. A., “Recent Trends in Eschatology” *The Bible an The Future*, Appendix Eerdmans, 1979.

법과 율법

정 권 섭 교수
(동의대학교 행정대학원장)

1. 머리말

인간은 사회적 동물이다. 사회가 있는 곳에 법이 있다. 창조로부터 인간은 고립된 존재일 수가 없었다. 사람이 독처하는 것이 좋지 못하여 내가 그를 위하여 돕는 배필을 지으리라(창 2:18)는 창조의 역사가 사회적 공동체의 시초요 그 당위성을 잘 제시해 주고 있다. 그리고 남자가 부모를 떠나 그 아내와 연합하여 둘이 한 몸을 이룰 지로다(창 2:24)는 말씀으로 가족관계의 시원이 이루어진 것이다.

이같이 형성된 공동체가 죄의 유혹을 받아 범죄하므로써 공동체 내부의 안위와 평화가 깨뜨려지게 된 것이다.

일찍이 법철학자 토마스 홉스(Thomas Hobbes)는 공동체 내부에서의 인간관계를 “만인 대 만인의 투쟁”으로 파악하고, 이들 내부관계에 법이