

## 역사비평학의 관점에서 본 한국 구약학 연구사 1 (1900-1989)

김정우\*

“1970년대의 구약신학”이란 논문을 쓴 민영진(1982)은 “한 십 년 폭의 세월이 흐르던가, 한 세대나 한 세기의 기간이 지나면 그 사이의 학문의 유산을 정리해보고 미래를 전망하는 작업은 수시로 있었다”는 말로 그의 글을 멋있게 시작한다.<sup>1)</sup> 그는 1982년 이전에 있었던 한국 구약학 연구사에 대한 작업으로서, 문희석(1978),<sup>2)</sup> 김정준(1976),<sup>3)</sup> 황성규(1977)를<sup>4)</sup> 꼽는다. 우리는 여기에다 변조은(1972)을 추가할 수 있을 것이다.<sup>5)</sup> 민영진 이후 약 20년 동안 연구사에 대한 주제는 별로 다루어 지지 않았으나,<sup>6)</sup> 2000년대 초에 김정우(1999, 2000),<sup>7)</sup> 임태수(2001),<sup>8)</sup>

---

\* 총신대 구약학 교수

- 1) 민영진, “1970년대의 구약신학,” 「신학사상」 36 (1982), 5-36. 민영진은 한 세대의 성서학적 업적을 서술하는 도구로서, (1) 구약 원전의 보급 및 번역, (2) 성서 히브리어 문법, (3) 사진, (4) 구약과 관련된 고대 근동문헌, (5) 주석류, (6) 성서 지리 책과 성서지리, (7) 구약 성서개론, (8) 성서비평학, (9) 이스라엘 역사와 고고학, (10) 구약신학, (11) 해석학을 다루며, 이어서 각 권 연구로 (1) 오경, (2) 전기예언서, (3) 후기 예언서, (4) 성문서를 따라 서술하고 있다. 그는 개신교와 가톨릭 학자, 그리고 보수와 진보 계열의 학자들을 모두 망라하고 있다.
- 2) 문희석, “한국교회의 구약성서 해석사,” 「신학사상」 20 (1978), 141-193.
- 3) 김정준, “구약신학의 최근동향,” 「신학사상」 12 (1976), 5-34.
- 4) 황성규, “한국 구약학의 역사,” 「신학연구」 18 (1977), 195-224.
- 5) 변조은, “한국교회의 성서 해석사,” 「교회와신학」 5 (1972), 87-108.
- 6) 김의원, “한국 구약신학의 진단,” 「개혁사상」 2 (1989), 48-71 참조.
- 7) 김정우, “20세기 한국의 구약학 연구사와 역사비평학(1),” 「목회와신학」 126 (1999), 208-219. 김정우, “20세기 한국의 구약학 연구사와 역사비평학(2),” 「목회와신학」 127 (2000), 186-197.

가장 최근에는 왕대일(2013)이<sup>9)</sup> 이 주제를 심도 있게 다루었다. 세대나 시대 마다 학문적 유산을 정리하는 것이 학자들의 기본 의무라면 한국 구약학계는 그 의무를 어느 정도 성실히 수행해 온 것으로 보인다.

이 시점에서 다시 한번 한국 구약학의 해석사를 조명해야 하는 이유는 다른 무엇보다도 21세기로 접어들면서 온 세계가 융합(融合)과 복합(複合)의 판(板)으로 변했으며,<sup>10)</sup> 우리의 해석학도 융·복합이란 용어는 사용하지 않지만 실제적으로는 이미 이 방향으로 이동하였으므로 이 관점에서 새롭게 볼 필요가 있기 때문이다.<sup>11)</sup> 융·복합적 해석학은 지난 20세기 한국 성서학의 중심 맥(脈)을 이룬 비평학과 반비평학의 충돌, 분열, 양극화, 분화, 그리고 상호 수용과 조정의 긴 과정을 보다 성숙한 방향으로 전환하는 것이므로, 역사 전체에 대한 재조명이 요청된다.

한국 구약학 연구사 전체를 역사비평학적 관점으로 조감하기 위해서 먼저 해석사의 시대를 구분할 필요가 있다. 2000년대 초에 필자는 문희석(1978)과<sup>12)</sup> 유동식(1982)을 참고하여<sup>13)</sup> 20세기 구약 해석사를

- 8) 임태수, “한국 구약학의 회고와 전망”, 『한국기독교신학논총』 22 (2001), 99-118. 사실 이 글은 한국 구약학 연구사에 대한 글이라기보다, 한국 구약학의 과제에 관한 글이라고 할 수 있다.
- 9) 왕대일, “한국 구약학의 회고와 진단과 전망”, 한국문화연구원 편, 『신학연구 50년』 한국학술사총서3 (서울: 혜안, 2003), 47-92.
- 10) 하영선, “복합의 정치와 한반도”, 『Canon&Culture』 13 (2013), 249-272. 참조. 하영선, “21세기 韓美관계 어떻게 볼 것인가?,” 『교회와세계』 218 (2003), 29-34.
- 11) 종교학에서는 송현동이 최근 이 주제를 정확하게 피력하였다. 송현동, “융복합 시대의 종교학: 인문과 실용,” 『종교연구』 73 (한국종교학회, 2013), 177-204.
- 12) 문희석은 1900-1977년까지의 구약 해석사를 (1) 초창기(1900-1929), (2) 근본주의 성서관의 확립기(1930-1940), (3) 해방 전후와 6·25 동란기(1941-1956), (4) 성서학적 성서관의 확립기(1957-1977)로 나누었다. 문희석, 『한국교회 구약성서 해석사, 1900-1977』 (서울: 대한기독교출판사, 1978), 3. 즉, 그는 근본주의적 반비평학과 비평학의 확립기라는 관점으로 역사를 보고 있다.
- 13) 한국신학의 흐름을 좀 더 넓은 신학적 맥락에서 본 유동식은 한국 개신교의 신학사를 주요 신학잡지의 창간이나 영향력을 중심으로 아래와 같이 6기로 나누고 있다. (1) 태동기(1900-1915; 「신학월보」), (2) 발아기(1916-1927; 「신생명」), (3) 정초기(1928-1939; 「신학세계」와 「신학지남」), (4) 시련기(1940-1956; 「십자군」), (5) 개화기(1957-1972; 「기독교사상」), (6) 결실기(1973-1981; 「신학사상」). 유동식,

식물의 성장 과정에 빗대어서 (1) 제 1기: 발아기(1900-1927년), (2) 제 2기: 착근기(1928-1956년), (3) 제 3기: 분지기(1957-1972년), (4) 제 4기: 개화기(1973-1989년), (5) 제 5기: 결실기(1990-1999년)의 다섯 시기로 나눈바 있다. 이제 우리는 현 시대를 특징짓는 융·복합의 관점에서 다시 아래와 같이 크게 세 시기로 다시 나누어 본다.

1. 제 1기(1900-1956년): 구약학의 태동기(胎動期) 및 비평학의 갈등기(葛藤期)
2. 제 2기(1957-1989년): 구약학의 성장기(成長期) 및 비평학의 분화기(分化期)
3. 제 3기(1990-현재): 구약학의 다원화기(多元化期) 및 비평학의 융·복합기(融複合期)

지난 110여 년 동안 한국 구약학사에서 마치 십불렛처럼(삿 12:6) 가장 침예하게 갈등하고 대립했던 핵심 쟁점은 역사비평학이었으며,<sup>14)</sup> 이 문제는 아직까지 여전히 몸에 가시로 남아 있으므로, 우리는 역사비평학에 대한 찬반 논쟁을 중심 플롯으로 설정하여 그 갈등과 분화와 융·복합의 과정을 시대별로 전개해 보고자 한다.

### 1. 제 1기(1900-1956년): 구약학의 태동기(胎動期) 및 비평학의 갈등기(葛藤期)

이 시기(1900-1956) 동안 구약학과 비평학이 태동되면서 터전을 잡아갔으며, 역사비평학이 도입되기 시작하면서 본격적으로 찬·반 비평

“1970년대 한국신학,” 「신학사상」 36 (1982), 81.

14) 전경연은 “한국장로교회 안에 처음에 일어난 분열은 성서비평학을 용납하는 쪽과 그렇지 않은 쪽 사이에 일어난 것”으로 보았으며, “한국 신학의 발자취를 더듬고 또 미래의 발전을 설계하는데 있어서” 이 주제에 대한 이해의 필요성을 이미 역설한 바 있다. 전경연, “성서비평학과 한국교회”, 「세계와선교」 (1978), 29.

학적 입장이 서로 충돌하고 대립하며 구조적으로 갈등하는 과정을 밟았다. 따라서 구약학의 태동기(胎動期) 및 비평학의 갈등기(葛藤期)라고 일컬을 수 있다. 이 시기는 다시 비평학과 반비평학의 충돌(1900-1927)과 갈등(1928-1956)의 시기로 다시 세분화 될 수 있다.

### 1.1. 구약학의 태동기와 비평학의 충돌(1900-1927년)

우리가 한국신학의 태동기를 1900년으로 잡은 것은 바로 이 해에 「신학월보」가 창간되고 최병헌이 주필이 됨으로써 비로소 “한국인에 의한 신학 활동이 시작되었다”기 때문이다.<sup>15)</sup> 그렇지만 공식적인 신학 작업의 첫 출발점은 1901년 평양신학교(교장: 마포 삼열; 현 총신대, 장신대)의 설립으로 이루어졌다고 말할 수 있을 것이다.<sup>16)</sup> 이 태동기는 선교사들이 한국교회에 성경관을 심어준 시기이며,<sup>17)</sup> 주요 신학교들이 세워지고 각 신학교를 중심으로 신학잡지들이 창간된 시기이기도 하다. 1901년 평양신학교가 설립되는 것을 필두로, 1905년 경성에서 일반 신학(학)원(현재 감신대), 1906년 순안 의명 학교(현 삼육대학), 1911년 성서학원(현 서울신대)이 세워지고, 1916년에 감리교 기관지로서 「신학세계」 외<sup>18)</sup> 장로교 기관지로서 1918년에 「신학지남」이 창간되며,<sup>19)</sup>

15) 유동식, “1970년대 한국신학,” 80.

16) 김중은에 따르면 “백낙준도 한국개신교 신학교육의 시작이 평양에서 장로교 선교부가 한국인 목사 양성을 위해 시작한 것이 처음이라고 서술했다”고 한다. 백낙준, 『한국 개신교사』(서울: 연세대학교출판부, 2002), 317 이하; 김중은, “복음주의 구약학은 무엇인가?” 「성경과신학」 19 (1996), 18에서 인용됨.

17) 브라운(Arther J. Brown)에 따르면, “한국에 처음 파송받은 선교사들은 청교도와 같은 사람들이었으며, 그들은 철저하게 안식일을 엄수하고 술, 담배, 노름 등을 죄로 규정하였다. 신학과 성서해석에 있어서 그들은 철저히 보수적이었으며 고등 비평과 자유주의 신학을 이단으로 간주하였다”고 한다. Arther J. Brown, *The Mastery of the Far East* (New York: Charles Scribner's Sons, 1921), 540. 장일선, “공시적 성서연구방법 구약경전 비평,” 「기독교사상」 32 (1988), 142에서 인용됨.

18) 1916년 「신학세계」는 “성경과 신학의 연구한 바를 게재하여 신자의 신덕을 배양

그리고 송실 기관지로서 「활천」이 1923년에 창간되어 신학에 대한 문제를 구체적으로 문서화하기 시작하였다.<sup>20)</sup> 또한 1927년에는 일제시대 우리에게 기독교 정신에 근거하여 민족혼을 불어 넣은 「성서조선」(김교신 주간)이 창간되었다. 성경 번역의 관점에서 보면, 이 시기에 가장 괄목할만한 이로서는 『성경전서』(1911)의 출간과<sup>21)</sup> 그리고 『관주성경』(1911)을<sup>22)</sup> 꼽을 수 있을 것이다.

이 당시 선교사들의 고등비평관을 보여주는 글로서, 어느 익명의 선교사가 고등비평은 “옥스포드의 체인의 앳시리아 연구로 말미암아 약화되었으며, 에딘버러의 스미스는 이 방법론이 결코 ‘확립된’ 비평적 입장이 아님을 지적한다고 말하면서 이 방법보다 더 나은 해석의 방법이 제시되어야 할 것”을 말하고 있다.<sup>23)</sup>

한국인으로서 최초의 전문성을 띤 구약 논문을 쓴 것으로 알려진 이는 협성신학교 교수였던 양주삼이다. 그는 “구신약전서(舊新約全書)

하며, 특히 교역자 지식을 증진케 하기 위하여” 창간된다. 유동식, “1970년대 한국신학,” 81.

- 19) 「신학지남」은 “성경으로 지남을 삼아 의해야 매기에 특별히 오장로교회의 목사와 신학생들에게 신학의 황해에 방향을 지남하려는 목적이 있다.”
- 20) 1920년에 「조선일보」와 「동아일보」가 창간되었음을 참조하라.
- 21) 김정우, “우리말 초기 시편 번역본들(『시편촬요』 [1898], 『성경전서』[1911])과 『개역』 (1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용 과정에 대한 기초 연구,” 『성경원문연구』 28 (2011), 7-34 참조.
- 22) 김정우, “[개정관주 성경전서 개역개정판]의 관주 내용에 대한 비교 분석과 새로운 전망- 시편 2편을 중심으로,” 『성경원문연구』 18 (2006), 7-23. 우리나라의 첫 관주 성경이 영국의 *The Revised Version*(1885년)을 대본으로 하여 1889년 신구약 성경 전권에 대한 완전한 관주체제를 만든 *The Revised Version of 1881 with Fuller References* (Oxford: University Press, 1910)를 참조하여 1911년에 우리 말로 출간한 것은 이루 말할 수 없이 신속한 작업이었다고 말할 수 있다. 이후 『관주 성경전서 개역한글판』(1956, 1962)은 한국교회에서 성경공부와 설교의 주된 지침서로 많은 사람들의 사랑을 받으면서 오늘날의 주석서처럼 필수적인 도구로 사용되어 왔으며, 또한 『성경전서 개역개정판 개정관주』(2002)를 통하여 기존하고 있던 관주작업들을 수정하여 오류가 더 적은 관주를 이루어 오게 되었다.
- 23) 작자미상, “The Decay of Higher Criticism,” 『The Korea Mission Field』 7:5 (1911), 140-141.

총론”에서 “성경이 성신의 감화된 증거를 다루면서(14항) 다음과 같이 의미심장한 말을 한다.<sup>24)</sup>

성경을 평론할 시에 성경 중에 단순히 천리(天理)만 포함되었고 인의(人意)는 호미(조금도)도 혼잡치 아니하였다 하면 혹 편벽된 언사라 하겠으나, 이와 반대로 성경 중에 인의만 유하고 천리는 도무지 없다 하면 이는 공정한 언론이 되지 못할 뿐더러 크게 오해라 할지로다. 구주 예수와 신약기자들은 여출일구(如出一口)로 구약의 성신 감화됨을 증명하였거니와 그러한 증거는 고사하고 다만 성경의 성질과 재료를 고찰하여 보면 성경 중에 약간 인의의 찌꺼기가 있을지라도 천리에 충만함과 성신의 감화됨을 자연히 알지니라.

또한 그는 같은 제목으로 후에 쓴 글에서 ‘오경의 저술’ 문제를 다루며 전통적으로 모세 저작권을 언급하면서 다음과 같이 말한다.<sup>25)</sup>

전래하는 말은 모세가 오경의 저술자라 하는지라. 고로 그 다섯 권의 책을 모세 오경이라 칭하되, 근일에 와서는 학자들이 오경을 비평하여 말하기를 오늘 우리에게 있는 오경은 모세의 설립한 율법강령과 제타 역사를 가지고 후인이 다시 편집한 것이오 모세가 친필로 저술한 것은 아니라 하는지라... 가불편(찬성과 반대)에 이론을 보면 개시(모두) 그러할듯하니 숙시숙비(孰是孰非, 어느 것이 옳고 어느 것이 그른지)를 단언하기 불능하거니와 우리의 대관계(大關係) 되는 것은 이 책이 하인(何人)이 저술한 것을 아는 것이 아니오, 그 중에 포함된 바 신령한 교훈을 학득(學得)하는 것이라. 고로 우리는 열심으로 그 내용을 연구하여 신령한 교훈을 다득(多得)할지어다.

양주삼은 ‘고등비평’이란 말을 하지 않지만 ‘오경 비평’이란 말을 사용하며, 오경의 형성 과정에 대한 후대 편집설을 명시하고 있다. 오경의 모세 저작설에 대하여 본인은 자신의 입장을 밝히지 않지만 그 당시

24) 양주삼, “구신약전서총론,” 「신학세계」 1:1 (1916), 77.

25) 양주삼, “구신약전서총론,” 「신학세계」 1:3 (1916), 63.

비평학을 소개한다는 것은 획기적이라고 말할 수 있을 것이다. 즉 그는 비평학에 대하여 어느 정도 열린 입장을 갖고 있는 것으로 보인다.

한국의 구약사에서 가장 일관되게 고등비평에 대해 부정적인 입장을 견지한 것은 「신학지남」이라고 할 수 있으며, 이 잡지에는 첫 호부터 구약성서 연구 논문이 많았다.<sup>26)</sup> 어도만은 “성서의 주의”라는 글에서 구속사적 해석을 성서 해석의 중심 방법으로 설정하였다.<sup>27)</sup>

아무든지 우리에게 묻기를 믿는 사람의 보는 성경의 주의가 어떠하여야 하면 구속하는 뜻이라고 답하기 쉬우나 그 책의 뜻을 더욱 분명히 생각할 것 같으면, 하나님께서 나라를 설립하시라고 구속하시는 주의라. 우리 성경의 모든 책이 다 이 주의와 상관되니라.

한국 구약사에서 ‘고등비평’이란 용어를 가장 처음 사용하고, 논문을 가장 처음 쓴 사람은 어도만이다.<sup>28)</sup> 그는 고등비평이란 용어가 “괴팅엔의 아이호른(J. G. Eichhorn)에 의해 1787년에 발행된 구약총론에서 비로소 성경을 연구하는 특별한 방법에 대해 응용되었다”고 한다.<sup>29)</sup> 이 글은 어도만의 번역작품으로서 고등비평의 전체적인 역사가 소개되며, 아스트룩, 에발트, 그라프, 벨하우젠이 언급되며, 신명기는 요시아 시대, 제사장의 법제, 이사야서 40-55장, 55-66장의 연대 등이 다루어진다. 끝으로, 그는 다음과 같이 정리한다.<sup>30)</sup>

26) Charles Erdman의 형으로서 프린스턴을 졸업한 어도만(W. C. Erdman)은 “성경의 주의” 「신학지남」 1:1 (1918), 19-32를 썼으며, 독강은 “성경낭독”에 대해(「신학지남」 1:3 [1918], 94-110), 차상진은 “성경 강대중 적요”라는 글을 썼다(「신학지남」 1:4 [1918], 66-73). 특히 어도만은 “1918년부터 31년까지 수십 편의 논문을 신학지남에 발표하였고, 6편의 국외 구약 논문을 번역하였다”고 한다. 문희석, 『한국교회 구약성서 해석사, 1900-1977』, 145.

27) 어도만, “성서의 주의”, 신학지남 1:1 (1918), 19.

28) 어도만, “고등비평,” 「신학지남」 12 (1921), 423-430.

29) 어도만, “고등비평,” 424-425.

30) 어도만, “고등비평,” 430-431.

현재 반대되는 고등비평과 성경에 대한 두 당파가 기억할 것은 비평의 최후 결과가 어떠하든지 그것이 성경에 대한 인류지식에 근원만 지시할 수 있으나 이스라엘의 역사가 무류한 것을 인정할 수 밖에 없는 것이다. 성신의 계시하심으로 기록된 책들 중 그 내용의 부분의 대소를 물론하고 어느 부분이 이스라엘 사람 아닌 자 가령 바벨론인이나 아라비아인에게서 난 것이라 하는 경우이라도 그 책이 성경과 이스라엘인의 기록문이 됴므로 유력한 것이 되었나니 우리가 알기는 그리스도 이전 이방나라들과 그 문학을 연구할수록 도덕상 능력과 신령적 발달에 대하여는 이스라엘 나라와 그 문학이 더욱 우월하게 된 것이다.

우리는 왜 어도만이 고등비평에 대해 상당한 여지를 갖고 있는 듯한 이 글을 번역했는지 잘 알지 못한다. 그러나 그는 이후 1924년에 쓴 “모세 오경의 참과 거짓”이란 글에서 오경의 저술 시기에 대한 여러 가지 증거들을 저울질해야 할 것을 요청한다.<sup>31)</sup>

창세기와 출애굽기를 기록한 사람이 당시 애굽에 거한 사람이면 제반 사건에 세세한 것이라도 정확하게 기록하려니와 수백 년 후에 가나안 이든지 바벨론에 거한 사람들이 애굽과 상관된 사유를 실수 없이 기록하기 어려우니 만일 모세 오경에 기록된 언사(言辭)가 당시 사기(史記)와 풍속과 언어법과 적당하면 동시대에 기록한 책으로 인증할 수 있느니라.

어도만은 이런 문제 제기를 한 후에, “누구든지 위에 기록한 말을 공평한 말로 연구하는 자는 모세오경이 모세 시부터 내려온 것을 가신 할 것이니 모세가 친필로 기록하였는지 그렇지 아니함인지 잠간 생각할 것이니라”고 결론 내린다.<sup>32)</sup> 끝으로 그는 “신명기 마지막 장은 모세 별세 후에 여호수아나 혹 다른 사람이 부록으로 쓴 듯하니라”며 결론짓

31) 어도만, “모세오경의 진위,” 『신학지남』 22 (1924), 30.

32) 어도만, “모세오경의 진위,” 38.

는다.<sup>33)</sup> 이리하여 오경의 모세 저작권은 이후 장로교회에서 타협이 불가능한 공식적인 입장이 되며 이로 말미암아 격렬한 신학논쟁과 파문이 끊임없이 일어나게 되었다.

태동기로부터 「신학지남」은 처음부터 고등비평에 대해 부정적인 입장을 취했으나, 「신학세계」는 달랐다. 선교사로서 협성신학교 교수였던 도이명(C. S. Deming)은 문서설을 명백히 취하고 있었다.<sup>34)</sup> “창세기는 10개 단으로 되었고… 창세기 2:4부터는 다른 기자가 창조한 말을 기재한 것이니 이는 하나님이란 말에 여호와, 엘로힘이란 말을 대신 쓴 것으로써 알지니라” 라는 말을 한 것을 보면 그는 문서설을 명백히 따르고 있음을 알 수 있다.

문희석에 따르면, 도이명은 “「신학세계」 5권에서 본문 비평의 필요성을 강력히 강조함과 동시에 양식 비평을 구체적으로 소개하고, 성경 해석에서 문법적이며 역사적인 의미로 해석해야 함을 주장하면서 동시에 고등비평학을 받아들였다”고 한다.<sup>35)</sup> 따라서 태동기로부터 한국교회는 반·고등비평과 찬·고등비평이 대립하게 되었고, 그 사이에 중도적 입장을 가진 양주삼과 함께 크게 세 갈래로 나누어지게 되었다.

## 1.2. 구약학의 태동기와 비평학의 갈등(1928-1956년)

이 시기에 접어들면서 고등비평은 더욱 뜨거운 쟁점으로 떠오른다. 반·고등비평의 입장에서는 고등비평은 이단(異端)이 된다. 이런 입장은 성결교의 교단지인 「활천」에서 더욱 과격하게 주장된다. 박현명(1928)은 “고등비평이란 과연 기독교를 옹호하는가 파괴하는가?”라는 질문을 던지며 돌직구를 던진다.<sup>36)</sup>

33) 어도만, “모세오경의 진위,” 39.

34) 도이명, “성서석의학”, 「신학세계」 4:4 (1921), 12.

35) 문희석, “한국교회의 구약성서 해석사,” 「신학사상」 20 (1978), 149.

36) 박현명, “고등비평이란 과연 기독교를 옹호하는가 파괴하는가?” 「활천」, 71

다른 이단은 그 해독이 일국부에 한해 잇스나 이 고등비평의 해독은 그 세력이 전세계를 풍미하고 있다. 그래서 이로 말매암아 교회가 속화하고 신조가 타락케 되는 것이다. 이것을 보는 전통적인 신앙을 가진 자 ... 누 아니 탄식하리오.

이어 그는 만약 고등비평이 옳다면, “창세기서부터 시작하여 하나님 이 한 주일동안 천지만물을 창조하신 것도 거짓말”이며 모든 구약의 주요 구원사들이 ‘거짓말’이며 “신약에 들어와서 주의 처녀탄생도 거짓말, 부활과 승천도 거짓말, 오순절 성신강림도 거짓말”이라고 한다.<sup>37)</sup>

이는 창세기에서 묵시록까지 전서 전체의 기사를 모다 거짓말이라고 하는 것과 다름이 없는 것은 성서 중에서 초자연적 기사를 제하게 되면 남을 것이 별로 없는 까닭이다. 더들은 신구약 성서의 모든 저작자를 신임치 아니하여 성서의 역사도 참된 역사가 아니고 전기도 참된 전기가 아니고 서간도 참된 서간이 아니고 예언도 참된 예언이 아니라고 한다. 실로 더들은 성서파괴자들 중에도 극단의 파괴주의자들이다. 이리케 성서를 감하는 자는 의심업시 옛 배암의 계통이며, 이런 말에 중독된 자는 배암에게 속은 이와와 후손이니라.

아마 이것보다 고등비평에 대해 혹독한 평가를 한 글은 다시 찾아보기 어려울 것이다. 이어 1934년 「활천」 3월 호에는 D. D. 라는 약자를 쓰는 선교사가 간증 형식으로 “고등비평보다도 성경신앙”이란 글을 쓴다.<sup>38)</sup>

고등비평을 받아서 신앙에 진실한 사람은 없다. 나에게 주입된 고등비평의 중독은 매우 심하였다. 그런고로 고등비평을 알지 못하는 형제자매들은 그런 서적을 일체 읽지 말기를 부탁한다. 열렬한 신앙으

---

(1928), 468.

37) 박현명, “고등비평이란 과연 기독교를 옹호하는가 파괴하는가?” 471.

38) 장일선, “한국교회 구약설교 시행의 문제점과 그 대응책 모색에 관한 연구” 「기독교사상」 33 (1989), 114에서 인용함.

로 신학교에 들어왔다가 신앙을 다 잃어버리고 졸업 후에 상업계로 들어가는 일이라든가 아주 타락하여 음주자가 되고 마는 사람이 있는 것은 다 고등비평이 끼쳐 주는 해독이다.

그러나 감리교는 계속하여 고등비평에 열린 입장을 견지하였다. 문희석에 따르면 김인영(1929)은 “오경의 모세 저자설을 부인하고 고등비평의 필요성을 주장하였으며 드라이버(Driver)가 문서 비평적으로 제시한 성구들을 오경에서 구분하여 JEDP를 구체적으로 소개하고 비평학설을 인정하였다”고 한다.<sup>39)</sup> 또한 감리교의 하리영은 ‘신명기 법전’(1930)과 ‘제사법전’(1931)을 소개하며 벨하우젠의 고등비평을 용인하고 그 비평적 방법으로 글을 집필하였다.<sup>40)</sup>

이런 배경 속에서, 1934년에서부터 1936년 사이에는 향후 장로교회가 역사비평과 관련하여 확실한 선을 긋는 심각한 문제가 총회에 연달아 제기되었다. 그 첫 번째는 남대문 교회 목사로 시무하던 김영주 목사가 제기한 창세기의 모세 저작권 문제요,<sup>41)</sup> 두 번째는 함북 성진중앙교회 목사인 김춘배 목사가 제기한 여성이 교회에서 가르치는 자격의 문제였으며,<sup>42)</sup> 세 번째가 가장 심각한 논쟁으로서, 유형기 목사의

39) 김인영, “오경의 전설과 비평,” 『신학세계』 14:4 (1929), 3-21; 문희석, “한국교회의 구약성서 해석사”, 150 참조.

40) 하리영, “신명기법전” 『신학세계』 15 (1930), 33-37. 하리영, “祭司법전,” 『신학세계』 16 (1931), 15-20.

41) 김영주 목사는 일본 관서학원 신학부에서 성서비평학을 배운 배경이 있어서, 「만국주일공과」에서 창세기 저자는 모세가 아니며, 오경은 “여러 고대로부터 내려온 문서를 후대에 편집하여 기록한 것”이라고 주장하였다. 김정준, “한국교회와 성서해석 문제: 성서비평학을 중심으로,” 『기독교사상』 (1967), 47. 그의 입장에 강병주 목사는 1934년 예수교 장로회 제 23회 총회에 이 입장을 총회가 받을 수 있는지에 대해 문제를 제기하였다. 이에 대해 김영주 목사는 “신조 제 1조에 위반하는 자이므로 우리 교회의 교역자 됨을 거절함이 가하다”고 판결을 내렸다. 여기에서 신조 1조는 “하나님의 말씀은 정확무오하다”는 사항이다.

42) 바로 23회 총회 때에 김춘배 목사는 ‘장로회 총회에 올리는 말씀’이라는 제하(題下)에 “성경에서 ‘여자는 조용하라. 여자가 남자를 가르치는 것을 일체 허락하지 않는다는 것은 이천년 전의 한 지방의 교훈과 풍습이지 만고불변의 진리는 아니

『어빙돈 단권 성경 주석』으로 제기된 문제였다.<sup>43)</sup> 『어빙돈 단권 성경 주석』시리즈는 역사 비평적 관점에서 각 권의 형성, 전승, 비평, 기원과 성장 등의 해설을 주해 앞에 두었으므로 비평적 주석이라고 말할 수 있을 것이다. 이 문제에 대해 장로교 총회는 (1) 장로교 소속 집필자들(채필근, 한경직, 송창근, 김재준 등)에게 엄중히 책임 추궁을 하여 후일의 경계를 삼을 것과 그 방법으로 집필자들의 시말서를 교회 기관지에 공포할 것과 (2) 이 주석 책은 장로교회의 교리에 배치되므로 장로교회에서는 이 주석 책을 구독하지 말아야 한다는 것을 일반 교역자와 교회에 알리기로 결정하였다. 이 결정에 대하여 채필근 목사는 즉시 자기의 “집필의 과오를 사과하였다.”<sup>44)</sup> 그러나 한경직, 송창근, 김재준 등은 총회의 결정은 신학의 자유를 억압하는 부당한 조치라 생각하고 시말서 발표를 거부하였으나 결국 삼인은 「신학지남」에 다음과 같은 성명서를 발표하였다.

1. 우리는 전체 편집에는 전혀 관여한 바 없습니다.
2. 우리가 쓴 글의 내용에는 아무 문제될 것이 없습니다.
3. 이 책의 출판이 교계에 과문을 일으키게 된 데 대하여 유감의 뜻을 표합니다.

이 주석 문제는 장로교 뿐 아니라 온 교회적으로 진보와 보수를 가르는 현안이 되었으며, 이후의 치열한 갈등과 궁극적으로는 장로교

---

라'는 주장을 한 것이 문제가 되어 함께 총회에 제소되었다”는 글이 나온다. 김정준, “한국교회와 성서해석 문제: 성서비평학을 중심으로,” 47. 총회는 김춘배 목사의 신학사상이 '큰 오류'이므로, “권정조례(6장 42, 43조)에 의해 처리함이 가하다”는 판결을 내렸다.

- 43) 1935년 9월 대한 예수교 장로회 제 24 총회가 평양 서문밖교회에서 모였을 때 황해 노회장은 당시 감리교 유형기 목사가 발행한 『어빙돈 단권 성경 주석』이 한국 장로교 교회 신조와 교리에서 용납할 수 없는 자유주의 신학자들이 집필한 책이므로, 이 주석에 대해 장로교 총회가 취할 태도를 결정해 달라는 요청을 하였다. 이 때 길선주 목사와 일부 선교사들도 같은 주장을 하였다고 한다.
- 44) 김양선, 『한국기독교해방십년사』(서울: 대한예수교장로회총회교육부, 1956), 177.

분열을 씨앗이 되었다.<sup>45)</sup>

이런 총회적인 큰 사건의 배후에서 실제적으로 신학논쟁을 이끌어 간 사람은 박형룡과 김재준이었다. 김재준은 1933년부터 「신학지남」의 주필로 있던 남궁혁 교수의 배려로 편집위원으로 위촉되었다.<sup>46)</sup> 김영재에 따르면, 김재준은 “약 2년 동안 약 8편의 글을 기고하였으나, 그가 역사비평적인 성경 연구방법을 두드러지게 적용한 것이 없었다”고 한다.<sup>47)</sup> 그러나 김재준이 1933년 「신학지남」에 쓴 “아모스의 생애와 그 예언” 글을 보면, 사회적 해석이 두드러진다.<sup>48)</sup> 김정준은 어느 글에서 김재준이 “아모스 시대의 사회, 정치, 종교적 상황을 소상히 분석하여 그 예언의 진의를 밝힌다. 그리고 그것이 곧 우리의 현실을 향해 주는 하나님의 음성이다”라고 평하였다.<sup>49)</sup> 김재준은 아모스서에 대해 다음과 같은 결론을 내린다.<sup>50)</sup>

이리하여 도덕과 윤리, 종교의 신성 등은 임의 땅에 떨어진지 오래고 의와 진리는 설 곳이 없게 되었을 때 베델의 제단을 둘러싸고 새 포도주에 얼근한 눈을 들어 멩게멍게 떠오리는 제단의 연기를 바라보고 있을 때 난데 없는 촌사람 하나가 군중 앞에 나서서 유대 사투리로 ‘이스라엘의 만가(輓歌)를 불렀다.

구체적으로 김재준의 역사비평학적 해석으로서 “이사야의 임마누

45) 왕대일은 『어빙돈 단권 성경 주석』의 가치에 대하여, 첫째로 “한국 교회 역사 반세기에 비록 번역서이긴 하지만 우리 말로 된 성경 코멘터리가 간행된 것이며,” 둘째로 “당시 감리교회와 장로교회의 목회자들이 교회의 일치와 화해를 추구하는 삶을 가시적으로 일구어 낸 것”으로 꼽는다. 왕대일, “한국 구약학의 회고와 진단과 전망,” 60.

46) 김재준은 일본의 아오야마(靑山) 학원에서 공부한 후, 1928년 도미하여 프린스턴을 거쳐 웨스턴신학교에 수학한 후, 1932년 귀국하고 평양신학교에서 가르치기를 원했으나 잘 되지 않아 평양 송인상고에서 성경을 가르쳤다

47) 김영재, 『한국교회사』(수원: 합동신학대학원, 1994), 134.

48) 김재준, “아모스의 생애와 그 예언,” 「신학지남」 15 (1933), 43-47.

49) 이 글의 서지는 필자가 찾지 못하였다.

50) 김재준, “아모스의 생애와 그 예언,” 47.

엘 예언연구”가 있다. 이 글에 대해 김의원은 “성경 축자 영감설을 반박하고 이 예언을 이적으로 볼 필요가 없다고 주장하여 성경의 초자연주의에 도전하였다”고 한다.<sup>51)</sup> 김재준의 글을 자세히 보면, 그는 이사야 7:14에서 히브리어 알마(חַמְלָה)를 ‘젊은 여자’로 번역하며, ‘표적의 소재는 동정녀의 잉태’에 있는 것이 아니라 ‘임마누엘의 탄생’에 있다고 한다.<sup>52)</sup> 그는 끝으로 이사야 선지자는 ‘이상 왕 임마누엘’의 출현을 “시리아와 이스라엘 연합군의 침략사변 직후로 기대하였으나, 실현되지 않았으므로 이상 왕의 출현이란 근본신앙만은 변치 않고 다만 그 출현의 시기만 지연된다고 믿게 됨에 따라 그 시기를 북왕국의 멸망후로 미루게 되었다”고 한다.<sup>53)</sup> 김재준과 대립적인 입장을 취하던 박형룡은 1935년에 『기독교 근대신학 난제 선편』을 쓰며, 이 안에 고등비평 문제를 조직신학적 관점에서 조목조목 비판하며 보수주의적 입장에서 비평적 방법론을 원천봉쇄 하였다고 한다.<sup>54)</sup> 이 시점에서 보면, 김재준의 비평적 입장은 비록 이사야 본문의 정경적 차원은 약화시켰지만, 그래도 주석적으로는 본문의 역사적 배경과 해석을 성실히 하고 있다고 말할 수 있을 것이다.<sup>55)</sup>

이런 신학적 긴장과 대립 속에서도 매우 고무적인 일은 바로 장로회 신학교를 중심으로 편찬한 『標準 聖經 註釋』의 간행에 있었다. 이 주석 시리즈는 구약성경 중 『욥기, 시편』(1937)을 시작으로 하여 『잠언, 전도, 아가』(1939), 『이사야』(1945), 『창세기』(1956)에 대한 심도 있는 주석을 담아 내고 있다. <sup>56)</sup> 박형룡은 이 주석의 편집 원칙으로 학문성,

51) 김의원, “한국 구약신학의 진단”, 「개혁사상」 2 (1989), 55.

52) 김재준, “이사야의 임마누엘 예언연구”, 「신학지남」 16:1 (1934), 35.

53) 김재준, “이사야의 임마누엘 예언연구”, 38.

54) 이 표현은 그의 아들 박아론 교수의 것이다.

55) 김재준의 글에 대한 김의원, “한국 구약신학의 진단”, 55의 비평을 참조하라.

56) 郭安連, 『標準 聖經註釋: 욥記, 詩篇』, 朴亨龍 編輯 (平壤: 基督教大韓聖潔教會禧年紀念委員會, 소화12 [1937]), 朴亨龍, 『標準 聖經註釋: 箴言, 傳道, 雅歌』, 李聖徽 編輯 (平壤: 長老會神學校 總會宗教教育部, 소화14[1939]). 『이사야』(1945), 『창세기』(1956) 이후에 『민수기, 레위기』(1957), 『에레미야』(1964)를 끝으로 이 작

비판성, 통일성, 실용성, 정통성을 제시한다. 그는 학문성과 비판성과 정통성에 대하여 다음과 같이 정의한다.<sup>57)</sup>

즉 학구적 방법에 의하여 성경 본문의 진의를 규명하는 것을 본령으로 삼는 동시에, 근대의 성경비평계로부터 들어오는 각종 제안에 의하여 제설(諸說)의 취사출척(取捨黜陟)을 명민히 함으로써 성경 옹호의 입장을 고수한다.

특히 광안련의 『읍기 주석』은 문법적, 신학적인 예리함과 함께 폭넓은 독서와 묵회 및 설교의 적용점에 있어서 현재의 관점에서 보아도 탁월하다.

1940년대로 접어들면서, 한국교회는 일제의 심한 탄압에 부딪쳐 신학활동은 정체될 수 밖에 없었으며, 구약에 대한 설교까지 금지되었다. 평양신학교는 문을 닫았고, “많은 보수적인 신학자와 신앙인들은 만주 등지로 망명을 가거나 혹은 옥에 갇히게 되었다”.<sup>58)</sup> 이와 같은 역사적인 혼란 속에서 1940년 4월에 현 한국신학대학의 전신인 조선신학교가 승동교회에서 개강을 하였으며, 김재준은 이 학교의 설립의의로서 “서양 선교사들의 지배와 보수신학으로부터의 해방”을 제시하였다. 그렇지만 박윤선은 “이 신학교는 우선 성경관에 있어서 성경에 오류가 없다는 칼빈주의의 입장을 지키지 않는다. 이로 인하여 한국 장로교 안에는 성경관에 대한 논쟁이 일어났다”고 본다.<sup>59)</sup> 이리하여 신학과

---

업은 중단되었다. 신약성경의 주석으로서는 『로마서, 고린도전후서, 갈라디아서』(1939), 『요한복음』(1955), 『로마서』(1958), 『마가복음』(1958), 『사도행전』(1961), 『누가복음』(1961)이 있다. 변종길, “한국성경 주석의 역사와 과제,” 「한국장로교 신학의 어제와 오늘」(2014), 67. 특히 힐(Hill) 목사의 『말라기, 호세아, 느헤미야, 학개, 스가랴』의 원고가 미출판으로 총신대에 보관되어 있다고 한다. 박영희, “한국 주경신학의 역사적 연구,” 「신학지남」 201 (1984), 26.

57) 박형룡, 『標準 聖經註釋: 箴言, 傳道, 雅歌』, 19-20. 변종길, “한국성경 주석의 역사와 과제”, 67 참조.

58) 김영재, 『한국교회사』, 156.

59) 박윤선, 『나의 생애와 사상』 (서울: 영음사, 1992), 98.

방법론에 있어서 완전한 양극화의 과정이 시작되었다.

이후 1947년 4월 10일 조선신학교가 설립 인가되었다. 이 때 김재준은 “신학교육 이념 제 4항”에서 “성경연구에 있어서 현 비판학을 소개 하되 그것은 성경 연구의 예비 지식으로 이를 채택함”을 밝히고 있다. 이리하여 조선신학교는 역사비평학을 정규 과목으로 가르치게 되었다.<sup>60)</sup> 그 해 4월 18일 대한 예수교 장로회 33회 총회가 대구에서 모였을 때, 반비평학적 입장에 선 학생 51명은 호소문을 채택하였다.<sup>61)</sup>

우리가 유시로부터 믿어오던 신앙과 성경관이 근본적으로 뒤집어지는 것을 느낍니다. ... 우리는 근대주의 신학사상과 성경의 고등비평을 향 거합니다. ... 이 중대한 신학 문제를 전 교회에 호소하는 바이니 ... 가련한 호소를 물리치지 마시고 받으셔서 양찰하신 후 선회 지도하여 주시옵소서.

이 갈등의 와중에서 김재준은 자신의 성경관을 총회에 진술서로 제출하였다. “신구약 성경은 하나님의 말씀이며 신앙과 본분에 대하여 정확무오한 유일의 법칙이니라(신조 제 1조). 이것은 나의 신앙이다. ... 거기에는 신화적인 것, 전설적인 것도 있고, 역사도 있고 비유도 있고, 격언도, 시가도, 교훈도, 의례도 있다. 그러므로 내가 확신하는 성경의 정확무오성은 ‘신앙과 본분에 대하여’라는 영역 안에서 성립된다.”<sup>62)</sup>

결과적으로 대한 예수교 장로회는 두 개의 직영 신학교를 경영할 수밖에 없게 되었으며, 김재준 중심의 조선신학원이 설립되었고, 위의 51명의 학생들은 “서울 조선신학교 학생들이 자유주의 신학을 반대하여 그 학교를 자퇴하고 있었는데, 그 자퇴 학생 34명이 박형룡과 함께

60) 같은 해 「새 사람」 11호에서 김재준은 “정통신학은 신신학보다 더 교묘하게 위장한 실제적 인본주의요 정통적 이단이다”라고 말했다고 한다. 김의원, “한국 구약신학의 진단”, 55에서 인용됨.

61) 김양선, 『한국기독교해방십년사』, 216-224에 호소문의 전문이 나온다. 김양선에 따르면 이 후로 “김재준의 신학 때문에 한국 교회가 분열되었다”고 한다(197).

62) 김광수, 안광국, 126-127에서 인용됨.

부산으로 내려와 고신에 편입하였다”고 한다.<sup>63)</sup> 이 51명의 진정서 사건에 대해 김중은은 다음과 같은 평가를 내린다.<sup>64)</sup>

서구의 고등비평으로 알려진 역사-비평적 성서 연구 방법에 의한 성경비평학과 전통적인 문법-역사적 방법에 기초한 신학적 입장과의 갈등의 노출이었다. ... 이 문제는 박형룡과 김재준의 신학노선과 성경관의 대립으로 파악되는데, 이 때 박형룡의 입장은 ... 메이천의 노선을 따르는 근본주의 입장이며, 김재준의 신학사상도 지금에 와서 보면 전혀 자유주의라고 할 수는 없고, 신정통주의의 성경관에 입각하여 보다 학문적인 개방성을 주장하는 정도의 입장이었다고 생각된다.

그러나 한철하는 김재준의 성경 영감관은 ‘목적론적 영감설’이며, 성경의 진리성도 “성경의 각 문장이나 단어가 전하는 진리를 그대로 진리로서 받아들이는 명제적 진리(propositional truth)가 아니라 ‘만남으로서의 진리’(Wahrheit als Begegnung)라는 관점을 갖고 있다”고 비판한다.<sup>65)</sup> 결국 김정준이 말한 바와 같이, “하여튼 한국 장로교회는 성서비평학 문제를 중심으로 1953년 ‘예장’과 ‘기장’이란 두 개의 장로교회로 갈라지게 되었다.”<sup>66)</sup> 이리하여 1953년 6월 10일, 김재준의 신학 노선을 따르는 목사와 교회들이 함께 총회를 조직하고 기독교 장로교회란 이름으로 분립하였으며, 그 해 9월 2일 총회신학교는 박형룡을 제 2대 교장으로 임명하였다. 이리하여 갈등기는 김재준과 박형룡을 중심으로 두 개의 장로교로 나누어지며 마감하게 되며 다음 시기인 분화기를

63) 박윤선, 『나의 생애와 사상』, 98-99.

64) 김중은, “장로회 신학대학교 구약학의 발자취”, 『교회와신학』 37 (1999), 31.

65) 한철하, “김재준의 성경관과 신정통주의신학,” 『신학사상』 50 (1985), 21. 한 걸음 더 나아가 한철하는, “그리고 이와 같은 종교진리가 성경의 한마디 한마디의 배후에 놓여 있고, 우리가 이 한마디 한마디를 영감 된 말씀으로 받아들이고 그것이 담은 의미를 깊이 상고함으로써만 그와 같은 진미를 받아들이고, 그것이 담은 의미를 깊이 상고함으로써만 그와 같은 진미를 맛볼 수 있다. 성경의 축자영감설에 관심을 두는 것은 바로 이 점이다”라고 말한다(22).

66) 김정준, “한국교회와 성서해석 문제: 성서비평학을 중심으로,” 53.

준비하게 된다.

## 2. 제 2기(1957-1989년): 구약학의 성장기(成長期) 및 비평학의 분화기(分化期)

제 2기(1957-1989년)는「기독교사상」의 창간(1957)으로부터 시작되고, 교회사적으로는 교단의 분열 및 급성장기로 볼 수 있으며, 성경번역사의 관점에서 본다면 『개역성경』(1952, 1961년 개정)이 단일 성경으로 자리 잡고, 새 번역으로서 『공동번역』(1977)이 나온 시기이다. 역사비평학적 관점에서 본다면, 이 시기는 완전한 양극화의 시기(1957-1972)와 상호적인 수용 시기(1973-1989)로 나눌 수 있을 것이다.

### 2.1. 구약학의 성장기와 비평학의 양극화(1957-1972년)

유동식에 따르면, 갈등 시기의 핵을 이룬 1930년대 신학 유형은 ‘신학자들의 성서 이해’에 따라 나누어졌으며, 특히 ‘장로교 박형룡, 김재준, 감리교 정경옥’ 세 사람을 중심으로 형성되었다고 한다.<sup>67)</sup> 결국 이 세 사람은 장차 한국 신학의 터전을 이루었으며, 또한 이 세 사람은 세 개의 다른 길을 만들었다. 그러나 그들이 만든 길은 너무나 대립적이어서 결국 양극화의 길을 걷게 되었다.

(1) 박형룡을 중심한 보수주의 신학은 성서의 영감설과 무오설을 근거로, 역사비평적 방법에 대해 원천 봉쇄적인 태도를 가지고, 조직신학 중심으로 교리를 옹호하는 신학을 세우게 되었으며, 「신학지남」을 통해 보수적인 장로교회의 신학적 기본을 형성하였다.

(2) 정경옥을 중심으로 이루어진 자유주의 신학은 성경을 인간의 말로 기록한 종교문학으로서, 하나님 말씀의 일부로 보았다. 그는 1933

67) 유동식, “1970년대 한국신학”, 82 이하.

년 「신학세계」에 “요한일서 강해”를 시작으로 자신의 입장을 드러내었다.<sup>68)</sup>

(3) 김재준 중심의 신정통주의 신학은 “성서가 하나님의 말씀이 된다”는 칼 바르트적 성경관을 가지며, 특히 성서 해석자가 서 있는 사회, 역사적 상황 속에서 성서의 사회, 역사적 성격을 규명하여 현재 우리에게 주시는 하나님의 말씀을 이해하려는 입장을 견지하였다.

위 세 신학자들이 가진 기본적인 입장들과 방향은 분지기로 알려진 1957-1972년 동안 완전히 나누어지며 각자의 전통들을 형성하게 된다. 문희석은 이 시기(1957-1977)를 “성서학적 성경관의 확립기”로 보지만, 신학적 입장에 따라 각자의 길로 가는 것을 볼 때, 한국구약학사에서 서로가 자기 길을 가는 ‘분화기’로 보는 것이 더 적절해 보인다.

특히 이 시기에는 외국에서 돌아온 젊은 구약학자들이 왕성한 활동을 하게 되며, 「기독교사상」(1957년), 「현대와 신학」(1964), 「복된 말씀」(1964), 「교회와 신학」(1967), 「신학 전망」(1970), 「현존」(1971), 「세계와 선교」(1971) 등의 학술 정간물들이 쏟아지면서, 구약 성서해석학은 새로운 활기를 띠게 되었다.

이 시기의 구약 주제별 연구 동향을 살펴보면, 이전의 태동기보다 주제가 상당히 다양해지지만 여전히 ‘성경관’ 논쟁이 강했으며, 구약의 주제별 연구, 성서해석학, 성서번역, 구약신학, 비평학 등이 다양하게 연구되고 있다. 이 시기에 역사비평학과 연관된 가장 흥미로운 사건은 김기수(Keith R. Crim)의 요나서 해석과 연관되어 일어났다.<sup>69)</sup> 김기수는 당시 장로회 신학교 교수로서 “요나의 기적은 역사적인 기록이 아니라 비유”라고 가르친 것 때문에, 총회는 즉시 파면하자는 측과 총회 앞에 사과하고 1년간 정직 시키자는 측과 김교수가 이사회에 이 문제에 대해 해명하였다는 보고서만 받고 넘어가자는 세 측으로 갈라졌다고

68) 정경옥, “요한일서 강해,” 「신학세계」(1933).

69) 김기수는 원래 이름 Keith R. Crim으로, *The Royal Psalms* (Richmond: John Knox Press, 1962)의 저자이다.

한다. 이 사건에 대해 1966년 대한 예수교 장로회 제 51회 총회는 세 가지 사항을 결의한다(제 51회 총회록 31항).<sup>70)</sup>

요나서 강해 내용 물의에 대한 처리보고를 아래와 같이 채택하다.

1. 김 기수 교수는 자기의 강의로 인하여 물의를 일으킨 데 대하여 심심한 사의를 표하였으며
2. 대한 예수교 장로회의 전통적 성서해석을 존중히 하고 앞으로 이러한 일이 없도록 주의하겠다고 김기수 교수가 확인하였고
3. 금후 학장은 대한 예수교 장로회의 기본적 테두리 안에서 모든 교수가 믿고 가르치며 다시는 이러한 일이 없도록 철저한 감독을 하도록 지시하였다.

이 사건에 대해 김정준은 아래와 같이 평한다.<sup>71)</sup>

김기수 박사가 쓴 리치몬드 유니온의 화살을 가지고는 돌 뿌리를 차는 격이 되고 말았다... 보수주의의 역전 노장들이 지휘하고 있는 동안에는 성서비평학이란 학문이 이 땅에서 당분간 이단이라는 낙인을 찍지 않는다면, 불온한 사상으로 천대와 멸시를 받을 것이다. 그러나 이 공고한 보루도 불원간 젊은 학도들의 폭넓고 진지한 학문적인 태도에 의하여 흔들릴 것이고, 머지 않아 성서 비평학이 용인되는 세계 교회의 에큐메니칼 대화 속에 한 자리를 잡고, 한국의 신학도 세계의 신학과 어깨를 겨룰 날이 올 것이다.

호주의 선교사로서 이후 장신에서 가르친 변조은(1964-1972)은 김기수 사건을 되돌아 보면서 “1966년은 한국 구약성서 해석사에 있어서 아주 중요한 분기점이 되었다”고 한다.<sup>72)</sup> 김기수는 이 후에, “한국을 떠나면서: 요나서 해석에 대한 나의 견해”라는 글을 통해 자신의 학문적

70) 변조은, 『이수정 기념 강연회』 (1971), 103에서 인용됨.

71) 김정준, “한국교회와 성서해석 문제: 성서비평학을 중심으로,” 53.

72) 변조은, “한국교회의 성서 해석사,” 103.

인 입장을 훨씬 신중하게 표명하였다.<sup>73)</sup> 그는 요나서의 영감 문제와 양식(form)과 구약과 신약의 관계 문제를 가지고 그에 대한 이해를 구한다. 먼저 영감성에 있어서, “나는 (요나서가) 성령에 의해 영감 받은 것임을 명백히 하였다”고 말하며, “영감된 요나서의 메시지를 이해하기 위해서는 이 영감 받은 말씀의 형태를 결정하는 일에 신중을 기해야 한다”고 주장한다. 그가 요나서를 비유로 보는 근거로서, 이 책이 “다른 예언서들과 다르다”는 점을 드러낸다.<sup>74)</sup>

여러 예언서(이사야, 예레미야, 아모스)에는 예언자들의 생활과 행위에 대한 이야기가 포함되어 있으며, 그 내용의 태반이 예언자들의 설교가 시나 산문 형식으로 수록되어 있다. 그러나 요나서에는 선지자들이 행한 설화나 신탁이 하나도 없다. 요나서는 기적으로 가득 차 있다. 돌연한 폭풍과 폭풍의 돌연한 종식, 물고기, 요나의 이야기, 온 니느웨 성의 회개, 박넝쿨의 돌연한 성장과 죽음 등, 이 수많은 초자연적인 사건들을 볼 때, 요나서는 어떤 형태의 문서에 속하는가?라고 묻지 않을 수 없다.

나아가 그는 “크리스찬들은 하나님의 계시의 역사성을 주장해야 한다. 내가 요나서는 문자 그대로의 역사가 아니라고 말할 때, 요나서가 역사와 무관하다는 것을 의미하지 않는다. 반대로 요나서는 하나의 명백한 역사적 상황에서부터 되어진 것 같으며, 또 명확한 역사적인 문체를 가리키는 것 같다”고 결론짓는다.<sup>75)</sup>

이 시기에 진보적 관점에서 가장 큰 영향력을 미친 한국의 구약학자는 김정준이다. 그는 김재준을 이어 받는 논객이었으며, 비평적 관점에서 구약학과 구약신학을 가장 깊이 심화시킨 학자로 여길 수 있을 것이다. 왕대일은 김정준에 대하여 아래와 같이 평가한다.<sup>76)</sup>

73) 김기수, “한국을 떠나면서: 요나서 해석에 대한 나의 견해”, 『기독교사상』 11:2 (1967), 62-65, 53.

74) 김기수, “한국을 떠나면서: 요나서 해석에 대한 나의 견해”, 63.

75) 김기수, “한국을 떠나면서: 요나서 해석에 대한 나의 견해”, 64.

필자가 김정준의 『이스라엘의 신앙과 신학』(1967)을 1960-70년대의 한국 구약학의 모델로 파악하는 것은 그가 당시의 시대정신을 구약해석에 투영하는데 철처하였기 때문이다. 그는 구약 해석의 과제가 수 천 년 전 옛 이스라엘에게 주셨던 하나님의 말씀을 오늘 이 땅의 우리에게 주시는 하나님의 말씀으로 듣게 하는 데 있음을 일깨워준다. 문헌, 양식, 전승, 삶의 자리 등을 통해서 파악된 비평적 구약해석이 어떻게 하나님이 하신 말씀의 현실화를 가능하게 하는지를 실감나게 전해주고 있다.

이 시기를 되돌아보면, 전통적인 교회는 신신학과 역사비평학적 입장의 급진적인 도입으로 위기를 느끼며, 상당히 진보적이면서도 온건한 장로회 신학교에서조차 김기수의 요나서에 대한 장르 분석을 용납할 수 없었음을 보게 된다. 그렇지만, 이 시기는 일본제국주의의 박해와 한국전쟁으로 쇠퇴 일로를 걷던 구약학계가 새로운 기초를 놓고 도약한 준비를 갖추는 시기라고 말할 수 있을 것이다. 정리하자면, 한국교회는 이 시기에 역사비평으로 대립의 길을 걷게 되었으며 전체적으로 보수적인 해석을 지향하였지만, 비평학계는 독자적인 노선을 확보하면서 양극화가 이루어진 시기였다.

## 2.2. 구약학의 성장기와 비평학의 수용(1957-1989년)

1970년대와 80년대는 한국의 정치사에 군사독재와 그에 항거하는 민중 운동이 격렬하게 부딪히는 시기였기 때문에, 한철하는 “한국신학의 좌표”라는 글에서 “신학은 한편에서 민주주의의 신학을 전개하는 동시에 또 한편에서는 민족사의 방향 모색을 아니할 수 없었다”고 말한다.<sup>76)</sup> 유동식도 70년대를 한국사에서 하나의 ‘위대한 전환기’로 보고

76) 왕대일, “한국 구약학의 회고와 진단과 전망,” 69-70.

77) 한철하, “한국신학의 좌표,” 『신학사상』 1 (1973), 54-60.

있다. “그것은 한국의 신학 운동사에서 더욱 그러했다. 특히 1973년은 한국 신학사에 한 전환점을 마련한 해이다. 이 해에 ‘1973년 한국 그리스도인의 선언’이 발표되며, 「신학사상」 첫 호가 창간되었기 때문이다. 이 두 사건은 결국 주체적인 한국 신학의 기초를 구축하는 것이 되었다”고 본다.<sup>78)</sup> 「신학사상」에서 김정준은 여섯 항의 목적 선언을 하면서, 그 중심을 ‘한국적 신학의 추구’에 둔다. 그는 “세계의 신학을 호흡하면서 세계에 내놓을 수 있는 ‘한국 신학’을 창조하는 장이 되겠다”고 다짐한다. 이 저널의 주간 안병무는 “그리스도는 서구적인 특권층 세계를 위해 오신 것이 아니라 혼돈과 소외 속에 사는 민중의 생활한 가운데 함께 하기 위함이었다. 민중의 신학으로서 한국 신학의 과제는 (1) 한국적 상황에서 복음의 본질 규명하며, (2) 한국의 문화 창조를 과제로 하는 신학, 곧 역사의 방향을 제시하는 신학을 형성하는 데 있다”고 제시한다.

1970년대의 구약학에 대한 정리와 토론은 민영진(1982)이 가장 높은 완성도로 만들어 내었다.<sup>79)</sup> 이 시기의 가장 괄목할 만한 구약해석의 작업 가운데 하나는 성경번역 이론에서 ‘역동적 일치’(dynamic equivalene)를 번역 원칙으로 삼고 작업한 『공동번역 구약』(1977)의 출판이라고 말할 수 있을 것이다.<sup>80)</sup> 이 시기의 구약 권별 연구로서는 아모스서가 가장 많이 다루어졌으며,<sup>81)</sup> 구약학의 연구의 세계적 동향을 다룬 학자로서는 김정준을,<sup>82)</sup> 한국 구약학의 70년 역사를 가장 목직

78) 유동식, “1970년대 한국신학,” 86.

79) 민영진, “1970년대의 구약신학,” 「신학사상」 36 (1982), 5-36.

80) 이 번역의 특징에 대한 찬반 토론은, 민영진, “공동번역 구약성서의 번역특징,” 「신학사상」 22 (1978), 477-488; 윤영탁, “공동번역성서 비판,” 「신학지남」 179 (1977), 80-96 참조.

81) 대표적으로 김정준은 1972-1976년 사이에 아모스에 대하여 35회에 걸친 시리즈 연재를 한다. 김정준, “아모스연구(1): 인간존재의 기본적 강조,” 「현존」 36 (1972), 10-17; 김정준, “아모스 연구(완): 조국통일의 꿈,” 「현존」 76 (1976), 9-24.

82) 김정준, “오늘날의 시편 연구 이해,” 「신학전망」 14 (1971) 48-57; 김정준, “구약

하게 다룬 학자로서는 문희석을 꼽을 수 있을 것이다.<sup>83)</sup>

1970년대의 역사비평학적인 연구로서 가장 강한 논쟁을 불러 일으킨 글 가운데 하나는 문희석의 저서 『하나님의 구속 역사』(1973)이다.<sup>84)</sup> 장로교총회(제 58회)는 이 책에 나타난 문희석의 신학적 입장에 대해 조사위원회(위원장, 김형모)를 만들어 다음 해에 보고기로 가결하였다. 그 이듬해인 1974년 제 59회 총회의 보고서는 다분히 신학 문제에 대한 정치적 해결책을 모색한 내용을 담고 있다(총회 회의록, 1974).

그의 저서 『하나님의 구속 역사』에서 그는 구약성서를 이해할 때... 어디까지나 출애굽 사건이 출발점이 되어 있음을 확신하고... 하나님의 위대하신 이적을 믿는 입장에서 중요한 점을 취급하여 주해를 가하면서 하나님의 주권을 시인하고 쓰게 된 책으로, 언제나... 성서문제와 고고학 문제가 야기될 때에는 고고학적 입장을 버리고 성서의 입장을 지키려고 하고 있다.

이 문제가 제기되자마자 김정준은 “성서비평학은 용인되는가?”(1973)라는 글을 통하여, 문희석의 책이 “한국 성서해석사에서 한 이정표로 그어질 것”이라는 평가를 하는 근거를 아래와 같이 제시하고 있다.<sup>85)</sup>

1935년부터 우리 한국 장로교회 안에 있던 성서의 문자적 무오설과 기계적 축자영감설이라는 성서론으로 두텁게 진을 치고 있었던 보수 신앙의 신학이 아니라, 미국 메이첸, 워필드, 핫지 계통의 보수주의

신학의 최근동향,”『신학사상』 12 (1976), 5-34.

83) 문희석, “한국교회의 구약성서 해석사,”『신학사상』 20 (1978), 141-93; 문희석, 『한국교회 구약성서 해석사, 1900-1977』 (서울: 대한기독교출판사, 1978).

84) 문희석, 『하나님의 구속 역사』 (서울: 보이스사, 1973).

85) 김정준, “성서비평학은 용인되는가?”『세계와선교』 30 (1973), 29. 김정준은 이 글에서 흥미롭게도 박윤선이 그의 책에 대해 보수적 입장을 따라 “경고조로 평을 한 것에 대하여” 반응하고 있다. 박윤선, “김정준 저, 『구약신학의 이해』 (한신대출판부, 1973), 『신학지남』 161 (1973), 94-95.

신학만이 성서를 올바로 이해한다는 독선적이고 권위적인 성서주의가 장로교회 신학교수(문희석)에 의하여 무너지고 만 것이다.

이어 1973년 11월 12일 한국신학연구소 주체로 당시 구약학에서 활약하던 여러 학자들이(허혁, 이상호, 김병학, 김철손, 문희석, 안병무, 전경연)이 “한국 교회와 성서학”이라는 주제로 모여, “비평학은 신앙을 위한 예비지식인가, 아니면 신앙 내지 신학 수립과 직결되는가?”라는 양비론적 질문을 던지면서, 초대 한국 교회에서 ‘비평학은 신앙을 위한 예비지식’으로 설정되었으나, 이제는 ‘비평학과 신앙이 상호보충관계’라는 데 의견을 모았다고 한다.<sup>86)</sup>

1973년 이후 한국의 구약신학은 김정준의 희망대로 진보적인 신학 교에서는 역사비평학이 학문적인 방법론으로 완전히 자리를 잡아가게 되었으며, 비평학의 모든 방법론들이 다양한 본문 속에서 적용되었다.<sup>87)</sup> 김정준의 입장을 이어간 김이곤은 “전승비평적 구약연구”라는 글에서 마틴 노트와 폰 라트와 스칸디나비아 학파를 중심으로 이 방법론의 역사를 개관한다.<sup>88)</sup> 그러나 그는 이미 이 시점(1975)에 역사비평학 전체의 한계성을 지적하는 놀라운 통찰을 보여준다.<sup>89)</sup>

전승비평적 연구는 그 자체가 종착점은 결코 아니다. 향후 우리의 구

86) 유동식, “1970년대 한국신학,” 88. 이 시기의 성서학에 대해서는 이상호, “한국교회와 성서학의 어제와 오늘,” 「신학사상」 3 (1973), 82-89 참조.

87) 흥미롭게도 이미 1967년에 ‘렌토르프의 전승사’가 번역되어 소개되었다. R. Rendtorff, “문학비평과 전승사,” 「현대와신학」 4 (1967). 전승사 방법론은 이후 구덕관, “여호수아서 가나안 정복사에 대한 양식사적 및 전승사적 연구,” 「신학과 세계」 1 (1975), 115-136. 구덕관, “히브리인의 토라 전승사,” 「신학사상」 33 (1981), 305-344을 통해 계속 시도되었다.

88) 김이곤, “전승비평적 구약연구,” 「신학사상」 10 (1975), 638-668. 그는 (1) 전승 형성의 주역들로서 ‘이야기꾼들과 가인(歌人)들’(민 21:27; 램 9:17; 암 5:16), (2) 전승이 결부된 장소들, (3) 전승 형성의 동기로서 ‘삶의 자리’(4) 전승사와 그 자료들을 차례로 다룬다.

89) 김이곤, “전승비평적 구약연구,” 668.

약연구는 아마도 역사주의적 관점을 극복하는 길에서 만날 수 있지 않을까? ... 우리는 ‘역사주의’라는 도구만을 만능적으로 의존할 수 없을 것이기 때문이다.

그리고 이 시기에 비평학적 진영 속에서 비평학에 대한 비판으로서 슈미탈스(W. Schmithals)의 “양식비평학에 대한 비판”이란 글이 번역문으로 소개되었다.<sup>90)</sup> 또한 이 시기에 역사주의적 역사비평을 능동적으로 극복하는 방법론으로서, 서인석은 기호론을 통한 구조분석 방법론을 소개하며,<sup>91)</sup> 장일선(1981)은 구조 비평과 공시적 연구방법의 공헌과 한계를 함께 제시한다.<sup>92)</sup>

구조 비평이 이제껏 성서 비평가들의 지나친 역사적 관심의 집념에서 풀어 놓아주고, 성서 연구를 새로운 방향으로 이끌어 나갈 것이라는 데는 모두 큰 기대를 갖고 있다. 그러나 구조 비평은 그 방법론에 있어서는 아직도 뚜렷한 학계의 일치된 견해가 없고 어떤 면에서는 각양각색으로 전개되어 혼동을 이루고 있다는 감을 받게 된다.

1980년대로 넘어가면서 김이곤은 한국성서학계에 처음으로 수사비평(rhetorical criticism)을 소개하였다.<sup>93)</sup> 그는 이미 그 이전에 차일즈(B.

- 90) W. Schmithals, “양식비평학에 대한 비판,” 『신학사상』 32 (1981), 70-111. 이 글은 신약해석학에 대한 글이다. 슈미탈은 양식비평학이 자료의 독특한 양식(양식적인 관점), 확고한 삶의 자리(사회학적 관점), 그리고 이 두 가지 관점에 의해 규정된 전승사(전승사적 관점)를 통해 특징지어진다고 보면서, 이런 방법론을 복음서에 적용할 때 발생하는 문제점을 불트만의 해석학을 중심으로 예리하게 제시하고 있다. 또한 하동안, “역사비평학의 한계성,” 『갈렐』 5 (1985), 참조.
- 91) W. 보겔스, 서인석 역, “사목자를 위한 성서의 구조적 분석,” 『사목』 65 (1979), 78-86; 서인석, “구조분석과 성서해석,” 『기독교사상』 27:2 (1983), 104-122; 서인석, “기호론적 구조분석,” 『기독교사상』 28:1 (1984), 226-251.
- 92) 장일선, “성서 구조비평 연구,” 『기독교사상』 25:1 (1981), 70-88.
- 93) 김이곤, “호세아 2:2-23(히, 4-25절)의 수사비평적 연구,” 『신학논단』 17 (1987), 61-84. 그는 이후에 수사비평의 원류를 이룬 마일렌버그의 논문을 번역하여 소개하였다. 김이곤, “마일렌버그의 수사비평학,” 『기독교사상』 38:4 (1994), 72-86.

S. Childs)의 정경적 해석(canonical approach)에서 비평학과 신학적 해석의 통합을 할 수 있는 성공적인 모델을 발견하며, 성경을 비평적으로 읽을 뿐 아니라 신앙적으로도 읽을 수 있는 가능성을 발견하였다.<sup>94)</sup> 장일선은 세계 구약 학계의 흐름 속에서 차일즈를 심도 있게 소개하면서, 한국교회에서 어떤 뉘앙스를 가질 수 있는지 한 마디를 하였다.<sup>95)</sup>

경전 비평은 경전화 되기 이전의 전승발전 과정이나 원 저자의 의도 또는 역사적 상황을 고려하지 않고 최종 단계의 본문을 그 시발점으로 잡는다. 그런데 역사비평적 방법이 아직 뿌리를 내리지 못하고 근본주의적 경향이 강한 한국 교회에서는 경전 비평은 역사비평 이전의 단계로 돌아갈 위험을 내포하고 있다. 경전 비평은 역사비평을 토대로 그 다음 단계의 해석 방법으로 이해해야지 그렇지 않고 역사비평을 전혀 도외시한다면 문자주의적인 입장만 강화시킬 위험이 있다.

그는 한국 교회가 전반적으로 아직도 성경해석에서 비평 이전 시대(pre-critical period)에 속해 있음을 인식하면서, 차일즈의 방법론과 사회적 방법론의 합성이 새로운 대안이 될 수 있다는 기대를 피력한다.<sup>96)</sup>

그렇다면 비평 이전 시대의 교회가 비평 이후 시대의 방법을 어떻게 수용할 수 있겠는가 하는 것이 문제가 된다. ...경전 비평에다가 사회적 연구방법을 가미시켜 보는 것이다. ...그러므로 사회적 방법을 통해 본문 자체의 역사성을 찾아 볼 수 있는 것이다.

이 시기에 보수주의적인 입장에서는 여전히 비평학의 출발점이 되는 문서설에 대한 비판이 지속되었다.<sup>97)</sup> 또한 차일즈의 정경적 접근에

94) 김이곤, "B. S. Childs의 성서해석 방법론," 『신학연구』 22 (1980), 49-90. 그러나 김이곤은 차일즈의 해석학 속에는 "사회적 이슈들에 대한 총체적인 인식과 언어 사용이 결핍되어 있다"는 비판을 놓치지 않고 있다.

95) 장일선, "공시적 성서연구방법 구약경전 비평," 『기독교사상』 32 (1988), 138.

96) 장일선, "공시적 성서연구방법 구약경전 비평," 139.

97) 박은배, "창세기에 나타난 신의 명칭들의 상이한 표현들과 교차들을 비평적으로

대해서도 정규남은 “이 정경의 내용이 역사적으로 사실이거나 신빙성 있는 것이라고 하지 않는다”는 점을 지적하고, 여전히 문서설과 전승사와 편집비평에 근거하고 있음을 비판한다.<sup>98)</sup> 그렇지만, 역사비평학을 전체적으로 매도하지 않고 복음주의적 관점에서 선별적인 수용을 시도한 학자들은 신약학계에서 먼저 등장하였다. 김지철은 성경 해석학의 양극화를 지양하기 위하여 역사비평학의 한계와 공헌을 냉정하게 평가할 것을 요청하였다.<sup>99)</sup> 그는 비평학의 ‘실증주의적 역사편집 방법을 사용하는 역사주의’ 때문에 ‘성서에 대한 전통적 관점’ 사이에 심각한 괴리감을 만들었으므로 우리는 한 편으로는 “과격한 성서비평의 부정적인 효과를 은폐시키지 말아야 하며,” 또 다른 한편으로 비평학은 계시의 역사성을 중요시 하므로 “참된 신앙에 봉사하며 환상을 제거하는 역사비평의 성과를 감추거나 중화시키지 말아야 한다”는 슈틀마허의 제안을 따르고 있다.<sup>100)</sup> 보다 보수적인 입장에 선 홍창표는 전통적 입장에서 크게 진일보하여, “양식비평과 편집비평이 다루는 것은 구두 전통을 복음서가 있기까지의 기본 요소라고 인정하는 점과 ‘유형’(genre) 분석에 관심을 두고 있는 점이라는 것을 복음주의 학자들도 인정하고 있다”고 말한다.<sup>101)</sup> 물론 그는 복음서가 “근본적으로 사회 세력(social forces)과 신학적 동기로 말미암아 출산된 작품으로 본 편집비평은 복음주의 성경 권위와 근본적으로 정반대의 입장에 놓인 비평법”임을 직시한다.<sup>102)</sup> 그럼에도 불구하고, 그는 성경의 권위와 역사성

---

문제시한 문서설 비판 및 그것들에 대한 타당성 논고,” 『성경대학교논문집』 3 (1979), 5-38. 박종철, “문서설이나 하나님의 말씀이나,” 『월간고신』 3 (1981), 52-56.

98) 정규남, “구약신학과 정경,” 『성경과신학』 1 (1983), 39-52.

99) 김지철, “복음주의적 성서해석을 위한 역사비평의 가능성,” 『교회와신학』 11 (1979), 164-211.

100) 김지철, “복음주의적 성서해석을 위한 역사비평의 가능성,” 176.

101) 홍창표, “성경권위에 입각한 편집비평에 대한 평가,” 『신학정론』 3 (1985), 289.

102) 홍창표, “성경권위에 입각한 편집비평에 대한 평가,” 290.

을 인정하는 편집비평을 시도해야 할 것을 바라보고 있다. 권성수는 복음주의적 편집비평의 나쁜 모델로서 건드리(R. H. Gundry)를, 좋은 모델로서 스톤하우스(N. B. Stonehouse)를 소개한다. 스톤하우스는 편집비평적 관점에서 명저를 남겼다.<sup>103)</sup> 권성수는 스톤하우스의 연구가 성경의 권위를 저해한 것이 아니라 오히려 그것을 강화시켰으며, “스톤하우스는 ‘현명한 편집비평가’로서 공관복음서 저자들이 각자 가진 예리한 시각과 의도를 잘 드러내는 ‘귀중한 통찰력’을 보였다”고 평하고 있다.<sup>104)</sup> 끝으로 권성수는 “성경무오를 주장하는 자들이 ‘문학적 도구들’을 쓰지 않는다고 생각하는 것은 오해이다. 그들도 초자연주의자의 전제로 출발해서 인간의 자율이성의 오염을 제거하고 ‘도구들’에 대한 비판의식을 가지고 학문을 전개하고 있다”고 결론짓는다.<sup>105)</sup>

권성수가 말한 ‘비평적 도구’와 관련하여 구약학에서 김의원은 한국 교회의 신학논쟁이 성경 영감론을 중심한 ‘근본주의와 현대주의(신신학)의 대결’이었으며, “이 투쟁이 한국교회에서 해방 후에 재현되어 교단분열이라는 아픔을 안게 되었다”고 파악한다.<sup>106)</sup> 그리고 “양편 모두 성경이 무오하다 혹은 유오하다는 ‘전이해’를 가지고 출발하였음”을 지적한다. 그는 먼저 “외국에서 물밀듯 돌아온 자유주의적 학자들이 역사비평적인 방법과 가설을 무비판적으로 수입하여 신주 모시듯이 교리화 하여 성경의 권위를 내리침으로 말미암아 신학적 위기가 생겼다”고 비판하면서도,<sup>107)</sup> “보수주의는 어떠한가?”고 되묻는다. 그리고, “한국교회는 해방 후 자유주의 물결이 너무 거센기에 비평주의의 모든 방법까지 부인해 버리는 오류를 범하고 있다”고 지적한다.<sup>108)</sup> 그의 보수

103) Ned B. Stonehouse, *Origins of the Synoptic Gospels: Some Basic Questions* (Grand Rapids: Baker, 1979).

104) 권성수, “성경 무오에 관한 7대 오해,” 『성경과신학』 7 (1989), 89-90.

105) 권성수, “성경 무오에 관한 7대 오해,” 91.

106) 김의원, “한국 구약신학의 진단,” 『개혁사상』 2 (1989), 51.

107) 김의원, “한국 구약신학의 진단,” 56.

108) 김의원, “한국 구약신학의 진단,” 57.

주의에 대한 지적은 상당히 신랄하다.

보수주의자들이 아직도 성경에 관한 교리 영역에서 벗어나지 않을까 하는 소극적 자세로 머물면서 성경신학은 아예 자유주의 소산으로 치부해 버리는 안타까움이 있다. 그 이유는 보수주의자들이 비평주의자들의 비평방법을 하나의 비평방법(a historical criticism)이 아닌, 유일한 비평방법(the historical criticism)으로 오해하여 비평주의 주장 가운데 방법론과 역사 재구성을 위한 가설을 구분하지 않고 혼동한 데서 연유한다. 그 결과 성경의 기록 배경과 저자의 의도를 살리는 그 자체를 방법론이 아닌 비평주의의 가설과 연결시켜 비평의 긍정적인 면을 살려내지 못하고 비평에서 주장하는 모든 것을 버린 오류가 있다.

이 시기에 김중은 역시 비평학의 출발점이 되는 문서설 문제를 재론하면서 무비판적 수용보다는 극복의 필요성을 강조하면서, 불필요한 ‘문서설과 반문서설의 대립’이 아니라, 성경적이고 교회를 위한 신앙을 올바르게 세우는 성경해석의 필요성을 역설하였다.<sup>109)</sup> 정리하자면, 이 시기에 역사비평학자들은 비평학이 성경 계시의 초월성을 상실하고 역사주의에 함몰되었음을 반성하며, 이 방법론의 한계에 대해 더 깊은 신학적 사색을 하였으며, 보수적인 입장에 있는 학자들은 역사비평학의 전제와 방법론에 심각한 문제가 있지만 성경의 역사성과 권위에 대한 자신의 신학적 전통 안에서 비평학의 긍정적인 점들을 순화시켜 사용할 방법을 모색한 시기라고 할 수 있을 것이다. 서로가 자신의 ‘해석적 의(義)’를 주장하지 않고, 강점과 약점, 기여와 한계를 냉정히 평가하면서 상호간의 소통을 모색하고 있다는 점에 있어서, 다음 시기의 복합(複合)과 융합(融合)을 향한 방향 전환이 준비되고 있음을 알 수 있다.

109) 김중은, “창세기 1장~2장 4절(P) 2장4절~25절(J)의 문서설 비평 재론과 대안을 위한 연구,” 『교회와신학』 21 (1989), 7-35.

**<주요어>**

한국 구약학 연구사, 역사비평학, 고등비평, 모세 저작권, 영감, 양식, 역사주의, 정경비평

**<Key Words>**

History of Korean Old Testament studies, historical critical methods, higher criticism, Mosaic authorship, inspiration, genre, historicism, canonical criticism

\* 원고접수일 2015년 2월 16일, 수정일 2015년 2월 25일, 게재 확정일 2015년 2월 27일

## 참고문헌

- 郭安連, 『標準 聖經註釋: 舊約, 詩篇』, 朴亨龍 編輯, 平壤: 基督教大韓聖潔教會禧年紀念委員會, 1937.
- 구덕관, “여호수아서 가나안 정복사에 대한 양식사적 및 전승사적 연구”, 『신학과세계』 1 (1975), 115-136.
- 구덕관, “히브리인의 토라 전승사”, 『신학사상』 33 (1981), 305-344.
- 권성수, “성경 무오에 관한 7대 오해”, 『성경과신학』 7 (1989), 61-98.
- 김기수, “한국을 떠나면서: 요나서 해석에 대한 나의 견해”, 『기독교사상』 11:2 (1967), 62-65.
- 김양선, 『한국기독교해방십년사』, 서울: 대한예수교장로회총회교육부, 1956.
- 김영재, 『한국교회사』, 수원: 합동신학대학원, 1994.
- 김의원, “한국 구약신학의 진단”, 『개혁사상』 2 (1989), 48-71.
- 김이곤, “마일렌버그의 수사비평학”, 『기독교사상』 38:4 (1994), 72-86.
- 김이곤, “호세아 2:2-23(히, 4-25 절)의 수사비평적 연구”, 『신학논단』 17 (1987), 61-84.
- 김이곤, “전승비평적 구약연구”, 『신학사상』 10 (1975), 638-668.
- 김인영, “오경의 전설과 비평”, 『신학세계』 14:4 (1929), 3-21.
- 김재준, “아모스의 생애와 그 예언”, 『신학지남』 15 (1933), 43-47.
- 김재준, “이사야의 임마누엘 예언연구”, 『신학지남』 16:1 (1934), 32-38.
- 김정우, “『개정관주 성경전서 개역개정판』의 관주 내용에 대한 비교 분석과 새로운 전망- 시편 2편을 중심으로”, 『성경원문연구』 18 (2006), 7-23.
- 김정우, “20세기 한국의 구약학 연구사와 역사비평학(1)”, 『목회와신학』 126 (1999), 208-219.
- 김정우, “20세기 한국의 구약학 연구사와 역사비평학(2)”, 『목회와신학』 127 (2000), 186-197.
- 김정우, “우리말 초기 시편 번역본들(『시편촬요』 [1898], 『성경전서』 [1911])과 『개역』 (1938)의 대본 문제와 번역 특징 및 그 수용 과

- 정에 대한 기초 연구,” 「성경원문연구」 28 (2011), 7-34.
- 김정준, “구약신학의 최근 동향,” 「신학사상」 12 (1976), 5-34.
- 김정준, “성서비평학은 용인되는가?” 「세계와선교」 30 (1973), 24-29.
- 김정준, “아모스연구(1): 인간존재의 기본적 강조,” 「현존」 36 (1972), 10-17.
- 김정준, “아모스 연구(완): 조국통일의 꿈,” 「현존」 76 (1976), 9-24.
- 김정준, “오늘날의 시편 연구 이해,” 「신학전망」 14 (1971) 48-57.
- 김정준, “한국교회와 성서해석 문제: 성서비평학을 중심으로,” 「기독교사상」 (1967), 42-53.
- 김중은, “창세기 1장~2장 4절(P) 2장4절~25절(J)의 문서설 비평 재론과 대안을 위한 연구,” 「교회와신학」 21 (1989), 7-35.
- 김중은, “복음주의 구약학이란 무엇인가?” 「성경과신학」 19 (1996), 69-94.
- 김중은, “장로회 신학대학교 구약학의 발자취,” 「교회와신학」 37 (1999), 16-37.
- 김지철, “복음주의적 성서해석을 위한 역사비평의 가능성,” 「교회와신학」 11 (1979), 164-211.
- 도이명, “성서석의학,” 「신학세계」 4:4 (1921), 9-16.
- 독강, “성경낭독” 「신학지남」 1:3 (1918), 94-1104
- 문희석, “한국교회의 구약성서 해석사,” 「신학사상」 20 (1978), 141-193.
- 문희석, 『하나님의 구속 역사』, 서울: 보이스사, 1973.
- 문희석, 『한국교회 구약성서 해석사, 1900-1977』, 서울: 대한기독교출판사, 1978.
- 민영진, “1970년대의 구약신학,” 「신학사상」 36 (1982), 5-36.
- 민영진, “공동번역 구약성서의 번역특징,” 「신학사상」 22 (1978), 477-488.
- 박영희, “한국 주경신학의 역사적 연구,” 「신학지남」 201 (1984), 6-36.
- 박윤선, “김정준 저, 『구약신학의 이해』 (한신대출판부, 1973),” 「신학지남」 161 (1973), 94-95.
- 박윤선, 『나의 생애와 사상』 (서울: 영음사, 1992).
- 박은배, “창세기에 나타난 신의 명칭들의 상이한 표현들과 교차들을 비평적으로 문제시한 문서설 비판 및 그것들에 대한 타당성 논고,” 「성결대학교논문집」 3 (1979), 5-38.

- 박종철, “문서설이나 하나님의 말씀이나,” 「월간고신」 3 (1981), 52-56.
- 박현명, “고등비평이란 과연 기독교를 옹호하는가 파괴하는가?” 「활천」 71 (1928), 467-471.
- 朴亨龍, 『標準聖經註釋: 箴言, 傳道, 雅歌』, 李聖徽 編輯, 平壤: 長老會神學校 總會宗教教育部, 1939.
- 백낙준, 『한국 개신교사』, 서울: 연세대학교출판부, 2002.
- 변조은, “한국교회의 성서 해석사,” 「교회와신학」 5 (1972), 87-108.
- 변종길, “한국성경 주석의 역사와 과제,” 「한국장로교 신학의 어제와 오늘」 (2014), 59-87.
- 보겔스, W. 서인석 역, “사목자를 위한 성서의 구조적 분석,” 「사목」 65 (1979), 78-86;
- 서인석, “구조분석과 성서해석,” 「기독교사상」 27:2 (1983), 104-122.
- 서인석, “기호론적 구조분석,” 「기독교사상」 28:1 (1984), 226-251.
- 송현동, “융복합 시대의 종교학: 인문과 실용,” 「종교연구」 73 (2013), 177-204.
- 양주삼, “구신약전서총론,” 「신학세계」 1:1 (1916), 69-79.
- 양주삼, “구신약전서총론,” 「신학세계」 1:3 (1916), 43-67.
- 어도만, “고등비평,” 「신학지남」 12 (1921), 423-430.
- 어도만, “모세오경의 진위,” 「신학지남」 22 (1924), 13-39.
- 어도만, “성서의 주의,” 신학지남 1:1 (1918), 19-32.
- 왕대일, “한국 구약학의 회고와 진단과 전망,” 한국문화연구원 편, 『신학연구 50년』 한국학술사총서3 (서울: 헤안, 2003), 47-92.
- 유동식, “1970년대 한국신학,” 「신학사상」 36 (1982), 80-102.
- 윤영탁, “공동번역성서 비판,” 「신학지남」 179 (1977), 80-96.
- 이상호, “한국교회와 성서학의 어제와 오늘,” 「신학사상」 3 (1973), 82-89.
- 임태수, “한국 구약학의 회고와 전망,” 「한국기독교신학논총」 22 (2001), 99-118.
- 장일선, “공시적 성서연구방법 구약경전 비평,” 「기독교사상」 32 (1988), 127-141.
- 장일선, “성서 구조비평 연구,” 「기독교사상」 25:1 (1981), 70-88.

- 장일선, “한국교회 구약설교 시행의 문제점과 그 대응책 모색에 관한 연구”  
「기독교사상」 33 (1989), 106-127.
- 정규남, “구약신학과 정경,” 「성경과신학」 1 (1983), 39-52.
- 차상진 “성경 강대중 적요,” 「신학지남」 1:4 (1918), 66-73.
- 하동안, “역사비평학의 한계성,” 「갈렐」 5 (1985), 참조.
- 하리영, “신명기법전” 「신학세계」 15 (1930), 33-37.
- 하리영, “祭司법전,” 「신학세계」 16 (1931), 15-20.
- 하영선, “21세기 韓美관계 어떻게 볼 것인가?” 「교회와세계」 218 (2003),  
29-34.
- 하영선, “복합의 정치와 한반도,” 「Canon&Culture」 13 (2013), 249-272.
- 한철하, “김재준의 성경관과 신정통주의신학,” 「신학사상」 50 (1985),  
512-549.
- 한철하, “한국신학의 좌표,” 「신학사상」 1 (1973), 54-60.
- 홍창표, “성경권위에 입각한 편집비평에 대한 평가,” 「신학정론」 3 (1985),  
264-294.
- 황성규, “한국 구약학의 역사,” 「신학연구」 18 (1977), 195-224.
- Brown, Arther J., *The Mastery of the Far East*, New York: Charles Scribner's Sons,  
1921.
- Schmithals, W., “양식비평학에 대한 비판,” 「신학사상」 32 (1981), 70-111.
- Stonehouse, Ned B., *Origins of the Synoptic Gospels: Some Basic Questions*, Grand  
Rapids: Baker, 1979.
- Rendtorff, R., “문학비평과 전승사,” 「현대와신학」 4 (1967)
- 작자미상, “The Decay of Higher Criticism,” 「The Korea Mission Field」 7:5  
(1911), 140-141.

<초록>

## 역사비평학의 관점에서 본 한국 구약학 연구사 1 (1900-1989)

김정우  
(총신대학교 신학대학원, 구약학)

“1970년대의 구약신학”이란 논문을 쓴 민영진(1982)은 “한 십 년 폭의 세월이 흐르던가, 한 세대나 한 세기의 기간이 지나면 그 사이의 학문의 유산을 정리해보고 미래를 전망하는 작업은 수시로 있었다”는 지혜로운 말로써 한 시대의 학문적 유산을 정리하는 것이 학자들의 기본 의무임을 잘 드러내었다. 한국 구약학에 대한 역사적 연구는 대표적으로 김정준(1976), 문희석(1978), 민영진(1982), 김정우(1999, 2000)와 최근에는 왕대일(2013)이 수행을 해왔다. 역사적으로 볼 때 지난 20세기 한국 신학과 구약학은 비평학과 반비평학의 충돌, 갈등, 양극화, 분화, 그리고 상호 수용의 긴 과정을 거쳐왔다. 그리고 20세기 마지막 10년으로부터 구약학은 한층 다양해졌으며, 융·복합의 해석학으로 새로운 방향 전환이 이루어지고 있었다.

우리는 지난 110여년 동안(1900-현재)의 해석사를 크게 세 시기로 나누면서 각 시대의 특징을 다음과 같이 설정해 보았다. (1) 제 1기(1900-1956년): 구약학의 태동기(胎動期) 및 비평학의 갈등기(葛藤期), (2) 제 2기(1957-1989년): 구약학의 성장기(成長期) 및 비평학의 분화기(分化期), (3) 제 3기(1990-현재): 구약학의 다원화기(多元化期) 및 비평학의 융·복합기(融複合期). 20세기의 해석사는 비평학과 반비평학의 충돌

과 양극화로 치달았지만 결국 비평학자들이 스스로 성경 계시의 초월성을 상실하고 역사주의에 함몰된 비평학에 대해 반성하며, 반비평학적 입장에서 있던 신학자들도 비평학의 한계를 직시하면서도 그 긍정적인 점들을 순화시켜 사용할 수 있는 방법을 모색한 시기라고 말할 수 있을 것이다. 이리하여 서로가 자신의 해석적 의(義)를 주장하지 않고, 각 방법론의 강점과 약점, 기여와 한계를 냉정히 평가하면서 상호간의 소통을 모색하고 있었다는 점에서, 다가오는 다원화 세계 속에서 복합(複合)과 융합(融合)의 해석학을 향한 새로운 방향 전환을 준비하고 있었음을 알 수 있다.

<Abstracts>

**The History of Korean Old Testament Studies  
from the Perspective of the Historical-critical  
Methods. Part One (1900-1989)**

Prof. Jung-woo Kim  
(Chong-shin University)

Professor Youngjin Min once said wisely that “as a decade or a generation or a century passes by, there have been scholarly researches from time to time to survey the previous intellectual inheritances and to look out the future directions” (1982). Looking back the previous investigations on the history of Korean Old Testament studies since 1900 to the present, there has been on-going researches done by Jungjoon Kim (1976), Cyrus H. S. Moon (1978), Youngjin Min (1982), Jungwoo Kim (1999, 2000) and most

recently Tai-il Wang (2013). From the historical point of view, Korean Old Testament studies of the 20th century can be characterized and summed up as a clash, structural tension, bipolarization, and eventually mutual understanding and acceptance between the historical-critical camps and anti-historical-critical camps. However, since the last decades of the 20th century, Korean Old Testament studies have been widely diversified and paved way for the hermeneutics of complexity and convergence. The present writer divides the history of Korean Old Testament studies during last 115 years into three major periods with their distinctive features as follows: (1) The first Phase (1900-1956): Conception period of the Old Testament studies (胎動期) and Conflict period of the historical criticism (葛藤期), (2) The second Phase (1957-1989): Growth period the Old Testament studies (成長期) and bifurcation of the historical criticism and anti-historical criticism (分化期), (3) The third Phase (1990-present): Diversification period of the Old Testament studies (多元化期) and the period of hermeneutical complexity and convergence (融複合期). The history of Korean Old Testament studies in the 20th century can be summed up in terms of the collision, conflict and eventual bifurcation which was followed by self-reflection process on the limitation of the historical critical methods on the part of the critical scholars on the one hand and on the limited contribution of the critical methods on the part of the evangelical scholars on the other hand. In this way, Korean Old Testament scholars come to the intellectual maturity by dismounting self-righteousness of biblical interpretation, evaluating the contribution and limitation of the critical methods, promoting mutual understanding, paving ways for the diversification of the research and eventually preparing new directions to the hermeneutical complexities and convergences for the 21st century.