

조선신학교의 비판적 성서연구방법론 논쟁이 인문학의 문헌비판연구에서 갖는 의미

최 영

I. 서론

계몽주의 시대 이후, 현대인간은 권위에 대한 모든 주장들을 자율 이성이라는 잣대로 비판적으로 검증하고자 하였다. 이러한 과정을 통하여, 예전에 권위적이라고 여겨졌던 많은 것들이 임의적이고 근거 없는 것으로 여겨지게 되었다. 자율적 이성과 개인의 자유라는 이름 아래서 기존에 세워진 모든 ‘권위의 집’¹⁾이, 그것이 국가와 교회와 사회이든지 간에, 문제시되었다. 이와 같이 현대는 인간의 자기 발견에서 시작되고 현대적 학문은 비판 정신과 함께 발전하였다. 성서와 신학 역시 이러한 권위에 대한 보다 넓은 문화적인 비판으로부터 제외될 수 없었고, 또한 이 같은 비판의 세례를 받지 않고는 그 진실성을 과시하며 현대인간에 게 다가설 수 없었다. 비판학은 진리추구의 도구이고, 양심과 자유의 시금석이였다. 성서에 대한 비판적 이성의 적용이 이성자체의 왜곡된 이데올로기를 배제한 채 행해질 수는 없다는 것이 사실이라고 해도, 그 당시 신학에 부과된 임무는 비판을 자제해야 하는 것이 아니라 좀더 비판을 가해야 하는 것이었다.

그러나 1884년 미국 북장로교의 선교사 알렌(H. Allen)의 입국과 함께 시작되는 한국 개신교회의 초기 역사에서 주도적인 활동을 했던 미국의 장로교 선교사들은 일반적으로 이 같은 비판정신과는 거리가 있던 자들이었다. 그들은 영국의 청교도적인 경건성과 복음적인 부흥운동의 영향을 받은 인물들로서 신학과 성서를 해석하는 비평학에 있어서 ‘보수적인’ 입장을 고수하고 있었다.²⁾ 그들은 ‘성서 문자무오설’ 혹은 ‘축자영감설’을 주장하며 19세기말에 본격적으로 시작된 비판적 성서 연구방법론, 즉 성서 역사비평학을 금단의 학문으로 간주하고, 성서에 대한 어떠한 비판적 접근도 용납하지 않았다. 이것은 1920-1930년대 외국 유학을 다녀온 몇몇 한국 교회의 젊은 지도자들에 의해서 성서의 역사비평학이 소개되기까지 한국 장로교회의 지배적인 경향이었다.

한국 장로교회에서 성서의 역사비평의 문제가 총회적 차원에서 최초로 제기된 것은 1934년 한국 장로회 제23회 총회에서였다. 이때는 한국의 근본주의 신학을 대표하는 박형룡이 평양신학교를 중심으로 장로교회의 신학을 지배하고 있을 때였다. 박형룡에 의하면 한국교회가 신학을 수립한다는 것은 어떤 신학 체계를 창작하는 것이 아니라 “사도적 전통의 정신양(正信仰)”을 그대로 보수하는 것이며, 한국교회가 창립되던 때 받은 신학을 “영구한 소유로 확보”하는 것이었다.³⁾ 여기서 한국교회가 창립되던 때 받은 신학이라는 것은 한국에 온 선교사들의 신학을 의미한다. 따라서 그 당시 장로회 총회는 모세의 창세기 저작설을 부인

1) Edward Farley, *Ecclesial Reflection*, Philadelphia, Fortress Press, 1982를 보라.

2) 한승홍, “초기 선교사의 신학과 사상”, 『한국기독교와 역사』 제1호, 서울: 기독교문사, 1991, 60. 박용규, 『한국장로교사상사』, 서울: 총신대학출판부, 1992, 70.

3) 김양선, 『한국 기독교 해방 10년사』, 대한예수교장로회 총회, 1956, 263.

한 김영주 목사와 신약성서 고린도서의 여권론을 새롭게 해석한 김춘배 목사, 그리고 성서의 역사적 비판을 전적으로 도입한 아빙톤 단권 주석의 출판을 문제삼지 않을 수 없었다. 장로교회측 사람으로 아빙톤 단권 주석 출판에 참여한 이들은 채필근, 송창근, 한경직, 김재준 등이었다.⁴⁾

그러나 무엇보다도 김재준의 성서관이 문제가 되고 결국 한국 장로교회의 분열에까지 이르게 된 것은 해방 이후(1947년부터 1953년까지)의 일이다. 이것은 최근 세계 교회사에서 가장 특기할 만한 교회의 역사적 사건들 가운데 하나라고 할 수 있다. 왜냐하면 그것은, 첫째 16, 7세기이래 세계적으로 보기 드문 교리적 문제, 특히 가장 기본적인 ‘성서의 권위’ 문제에 관한 논쟁이었고, 둘째, 아직 선교의 역사가 오래지 않은 젊은 교회에서 일어났다는 것이며, 셋째, 그 논쟁의 파문과 규모가 거의 전교회적이었기 때문이다.

지금까지 적지 않은 교회사가들이 이 논쟁에 대하여 역사적으로 다루었고,⁵⁾ 신학적, 교의학적으로 다룬 저서들도 있다.⁶⁾ 그러나 한국 교회 안에서 일어난 비판적 성서연구 방법론 논쟁을 일반 역사문헌들을 해석하는 동일한 방법론적 관점에서 깊이 있게 다룬 연구는 전무한 실정이다. 기독교회 내부에서조차 이 논쟁을 교회의 분열을 낳은 불행한 사건으로만 기억할 뿐, 그 논쟁이 한국 근현대의 사상사적 측면에서 갖는 의미에 대하여는 전혀 긍정적인 평가가 이루어지지 않고 있다. 따라서 이 연구는 해방 이후 한국 장로교회에서 일어나서 교회의 분열을 가져왔던 성서연구방법론 논쟁을 인문학의 역사적·문학적 연구방법의 관점에서 평가하는데 주된 목적이 있다.

이 글은 다음의 순서로 전개된다. 1장 서론에서는 본 논문의 목적과 연구범위 및 방향을 설명한다. 2장에서는 1947년부터 1953년까지 조선신학교를 중심으로 일어났던 한국 장로교회의 성서연구방법론 논쟁의 발단, 전개 및 결과를 정리하며, 그 논쟁의 당사자인 김재준의 성서 역사비평학에 대한 소론과 활용을 살펴본다. 3장에서는 해방진후 국문학과 역사학의 맥락에서 이 논쟁의 의미를 평가한다. 4장 결론에서는 연구결과를 정리하고 향후 과제를 제시해본다.

II. 조선신학교의 비판적 성서연구방법론 논쟁(1947년부터 1953년까지)

기독교(개신교)는 우리나라의 다른 종교들과 마찬가지로 외래 종교로서 우리나라에 전래되고 수용되었다. 이것은 외래 문화가 기존의 한국 문화와 만난 것을 뜻한다. 그런데 외래 문화가 뿌리를 내리고 자리를 잡기 위해서는 그 토양에서 형태 변화를 해야 한다. 그러나 이것은 우리의 경우 그렇게 단순하지도 용이하지도 않았다. 그것은 한국에 개신교를 전한 미국의 선교사들의 신학이 근대 과학정신과 이에 따르는 진화론 또는 성서의 문헌 비판적 연구방법 등에 대한 반동으로 일어난 신학운동인 보수적 근본주의 신학이었기 때문이다.⁷⁾

4) 주재용, “한국 기독교사에 있어서 김재준의 사상적 위치”, 『장공 사상 연구 논문집』, 한신대학교 출판부, 2001, 68.

5) 김양선, 『한국 기독교 해방 10년사』. 민경배, 『한국기독교회사』, 서울: 대한기독교서회, 1985.

6) 박봉량, 『신학의 해방』, 대한기독교서회, 1991. 유동식, 『한국신학의 광맥』, 다산, 2000. 주재용, 『한국그리스도교신학사』, 대한기독교서회, 1998.

7) 1922년 미국 장로교 한국 선교부의 보고서에 따르면 한국에서 선교활동을 하고 있던 40명의 목사 가운데서 16명이 프린스턴 신학교 출신이었다. *Report of Korea Mission of*

종교개혁의 시대 직후에 생긴 정통주의 신학과 그 축자영감설은 18세기에 이르러 유럽에 서는 몰락하고 말았다. 그러나 그 추종자들이 19세기 말 미국, 특히 프린스턴에 모여 반격전을 전개하였다. 그러나 그것 역시 오래 가지 못하고 1929년을 전기로 미국교회의 반동 소수파로 전락하고 말았다. “그런데 이상하게도, 이 19세기 말엽의 프린스턴 출신들이 한국의 초대 선교사로 나오게 되었고 그 정통주의 신학의 몰락 직전의 몸부림을 이 한국에 이식하고 철의 장막으로 둘러막아 50년을 보호 육성한 것이 곧 한국 장로교회의 정통주의의 왕국인 것이다.”⁸⁾ 이렇게 한국 장로교회는 처음 50년 동안, 선교사들의 강력한 사상통제 아래서 선교사들이 이식한 보수적 근본주의 신학의 전성시대를 지내왔다.

그러나 선교 50년째가 되던 해에 ‘선교사들의 놀이터’에 하나의 폭탄이 터졌다. 그것은 1934년에 감리교 유형기 목사에 의해 편집된 「아빙톤 단권 주석」의 출판이다. 이것은 성서의 역사적 비판을 전적으로 도입한 주석이였기 때문에, 성서 문자무오설을 고집하던 장로교 총회에서는 일대 소동이 일어나지 않을 수 없었다. 연이어 ‘모세 5경 저작자’ 문제가 터졌고, 1935년에는 ‘여성의 교회 내 발언권 문제’가 불거졌다.⁹⁾ 이러한 일련의 사건들에 대하여 선교사들과 당시 한국교회의 근본주의 신학을 대표하는 박형룡은 정통 보수적 근본주의 신학과 절대 교권의 권위에 도전하는 대단히 위험한 일로 평가하고, 매우 부정적으로 비판했다. 1935년 한국 장로회 제24회 총회에서 문제되었던 창세기 저자문제와 여성의 교회 내 발언권 문제에 대한 총회의 답안은 한국 기독교를 근본주의 신학 노선에서 이탈하지 않도록 지키는 것을 자신의 평생의 사명으로 삼아 후에 조선신학교의 김재준의 진보적 기독교 신학운동과 대립하게 되는 박형룡이 작성한 것이었다.¹⁰⁾ 1930년대 중반에 발생했던 이 세 가지 교회사적 에피소드 이후 한국교회에는 1945년 해방이 될 때까지 이렇다 할 신학논쟁은 없었다. 교회분열에 이르는 성서해석에 관한 신학논쟁은 해방 이후 1947년부터 본격적으로 불붙기 시작했다.

1. 새로운 신학운동과 근본주의 신학의 퇴조

1938년 평양신학교는 일제의 ‘신사참배 강요’에 대한 항거로서 자진 폐교를 하였다.¹¹⁾ 선교사들은 1941년 미일 전쟁이 일어나면서 본국으로 귀국하게 된다. 한국교회에는 이제 목회자 양성기관이 없게 되었다. 이때 기호지방의 교회 지도자들이 본토인의 힘으로 신학교를 세운 것이 1940년 봄에 개교한 조선신학교였다. 이로써 한국 교회의 새로운 신학운동의 초석이 놓이게 되었다. 조선신학교는 설립 초기부터 평양신학교의 보수적인 근본주의 신학사

Presbyterian Church U.S.A, 1922, 17. 이것은 초기 선교사들의 신앙적, 신학적 사상 계보를 짐작할 수 있게 한다. 당시 프린스턴 신학교에는 근본주의 신학의 총수 그레삼 메이첸이 있었기 때문이다. 근본주의 신학의 유래와 특성에 대해서는, 김경재, 『김재준 평전』, 삼인, 2001, 80-81를 보라.

8) 장공 김재준 목사 기념사업회 편, 『김재준 전집』, 제4권, 한신대학교 출판부, 1992, 299. (이하 『김재준 전집』은 『전집』이라고 표기한다.)

9) 일련의 사건들의 자세한 내용은, 김경재, 『김재준 평전』, 50이하 참고.

10) 김양선, 『한국 기독교해방 10년사』, 189. 박형룡은 그레삼 메이첸의 제자였다. 그의 학위논문은, 교수회의에서 “지나친 보수주의 신학사상”이라는 평을 들었을 정도로, 극단적으로 보수주의적이었다. 그런데 그 당시 이 신학이 한국교회, 특히 장로교회의 지배적인 신학이 되고 있었다.

11) 평양신학교는 채필근 목사의 지도 아래 한국 장로교 총회에 의해서 다시 개교하여 8.15 해방까지 명맥을 유지했다.

상을 반대하고, 교수진을 1930년대 성서관 논쟁 때에 진보적인 입장에 서 있던 인물들로 구성하였다.¹²⁾ 따라서 학교의 교육이념 자체도 무지한 대중만을 안중에 두고 이를 지도하기에 알맞을 정도의 신학교육을 지향했던 평양신학교 신학교육 이념과 대조적으로 진보적인 색채를 띠게 되었는데, 구체적 내용을 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 복음 선포의 실력에 있어 세계적일 뿐만 아니라 학문적, 사상적으로도 세계적 수준에 도달하도록 한다. 둘째, 경건하면서도 자유로운 연구를 통하여 가장 복음적인 신앙에 도달하도록 지도한다. 셋째, 칼빈 신학의 정당성을 재확인하게 한다. 넷째, 성서연구에서 현대의 비판학을 소개한다. 다섯째, 교회의 건설적인 실제면을 고려에 넣은 신학을 한다.¹³⁾

조선신학교의 설립은 단순히 신학교육의 빈 공간을 메웠다는 것 이상의 의미를 가지고 있다. 이것은 “선교사 집권시대”의 종말을 의미하고, 동시에 한국 교회가 단순히 미국의 선교역사의 한 토막을 이루어가고 있는 것이 아니라, 자주적인 ‘한국교회’를 형성하기 시작했다는 것을 뜻한다.¹⁴⁾ 특히 칼빈의 신학 사상과 성서비평학에 대한 언급은 한국 장로교회의 신학적 전통을 새롭게 주체적으로 형성하려는 의지의 표명과도 같은 것이다. 곧 미국의 보수적이고 근본주의적인 선교사 신학을 뛰어넘어 직접 칼빈의 신학에 호소함으로써 참된 신학적 전통을 재확인하고, 현대의 성서비평학을 통해서 성서 문자무오설과 같은 그들의 보수적인 성서관을 타개하자는 것이다. 선교사들의 교도적 지배 시대를 끝내고 신학의 학문과 사상면에서 한국 교회의 수준을 세계적 수준에 도달하게 하는 것을 목표로 하고 설립된 조선신학교는 해방 직전의 건지기 어려운 시련 속에서도 마치 “폭풍의 격랑 속에서 한 잎 낙엽같이 었치락뒤치락 하면서도 침몰하지 않(고)... 해방될 때까지 3회에 걸쳐 졸업생을 냈다.”¹⁵⁾

민족의 해방과 함께 선교의 자유를 얻은 한국교회에는 교역자를 지망하는 신학도의 수가 급증했다. 1946년 조선신학교의 학생 수는 350명이나 되었다. 그러나 해방과 함께 일어난 국토의 양단이라는 이 비극적 운명은 장로교 분쟁에 가장 직접적인 원인으로 작용한다. 38선 이북이 공산주의 아래에 있게 되자 현대의 엑소더스라고 할만한, 공산치하로부터 기독교인들의 탈출사건이 일어났다. 북한의 대부분의 교역자들과 수많은 신도들이 남하하게 되었고, 이때 조선신학교에는 평양신학교에서 온 많은 학생들이 편입해 들어온다.¹⁶⁾ 그리고 선교사들은 1947년까지 다시 한국에 돌아왔다. 그러나 선교사들이 다시 남한에 돌아왔을 때, 한국 교회의 상황은 전혀 새롭게 변화되어 있었다. 이미 서울에는 그들의 교권과는 아무런 관계가 없는 한국 교회의 지도자들에 의해서 경영될 뿐만 아니라 신학적으로도 근본주의 신학을 따르지 않는 조선신학교가 있었다. 이 새로운 상황에서 근본주의 전통, 그리고 선교사들이 발붙일 수 있는 곳이 어디에 있겠는가? 그들은 우선 이북에 교회를 버리고 남하한 목사와

12) 한국인 교수로는 김영주, 함태영, 김재준, 송창근 등이 있었고, 이들 모두는 성서관에 진보적인 입장을 취하며 신정통주의 신학을 따르는 인물들이었다.

13) 한신대학 50년사 편찬위원회 편, 『한신대학 50년사』, 1990, 21-22. 평양신학교 신학교육이념에 대해서는, 『전집』, 제2권, 258을 참고.

14) 유동식, 『한국신학의 광맥』, 184. 이점은 조선신학교 설립취지서(1939년 3월)에 분명히 나타나 있다: “... 초대에는 선교사가 주체였고 반도의 신자가 객체였으나, 시대는 점차로 전개되어 양자의 관계는 상호협조의 상태에 있어 왔다. 그러나 이제부터는 반도의 신자인 우리들이 교회사역의 주체가 되지 아니하면 안될 것이다. 그러면 교역자를 양성하는 기관인 신학교는 무엇보다도 먼저 우리의 손으로 경영하지 아니할 수 없을 것이다.” 『한신대학 50년사』, 12.

15) 『전집』, 제13권, 235.

16) 이장식, “신학교육에 나타난 김재준의 사상”, 장공 김재준 목사 탄신 100주년 기념사업회 편, 『장공사상 연구논문집』, 한신대학교출판부, 2001, 41이하.

장로들이 이남에서 장로회 총회가 회집될 때, 정회원 자격을 얻도록 하는 법을 만들어 교세를 확실하게 확보하고자 했고, 조선신학교를 가급적 무력화시키고 서울에다 ‘평양신학교’를 재건하는 일을 자신들의 중요한 목표로 삼았다. 그런데 그들이 그러한 교권 지향적 분파주의 운동의 명분으로 늘 내걸었던 것은 이른바 ‘성경적이고 복음적인 신학의 보수’라는 것이었다.¹⁷⁾

2. 성서연구방법론 논쟁과 장로교회의 분열

보수적 근본주의 성향의 신학자들과 목회자들이 볼 때, 축자영감설과 성서 문자무오설을 부정하는 조선신학교 김재준 교수의 성서관은 실로 위협적인 것이 아닐 수 없었다. 그것은 보수주의, 근본주의, 또는 소위 정통주의파들이 가장 중요하게 생각하고 최후까지 지키려는 아성이 바로 ‘성서 문자무오설’이었기 때문이다.¹⁸⁾ 그리하여 그들은 1947년 4월 18일에 열린 장로교 제34회 총회에서 김재준의 성서관을 공개적으로 문제삼기에 이른다.

평양신학교에서 조선신학교로 편입해 온 51명의 학생들이 제34회 총회에 제출한 진정서는 논쟁의 발단이 되었다.¹⁹⁾ 그들은 진정서에서 “신구약성경은 하나님의 말씀이니 신앙과 본분에 대하여 정확 무오한 유일의 법칙이니라”는 신조는 영원히 보수되어야 한다고 지적하고, 그러나 장로회 총회 직영신학교인 조선신학교는 우리가 어릴 때부터 믿어 오던 신앙과 성경관을 근본적으로 뒤집어버렸다고 하였다. 따라서 우리는 “신앙은 보수적이나 신학은 자유”라는 조선신학교의 교육 이념을 수긍할 수 없으며, 또한 근대주의 신학사상과 성경의 고등비평을 항거하고 자유주의 신학과 합리주의 신학을 배척한다고 호소했다.

그 다음 여러 가지 구체적인 문제들을 거론하며 문제삼은 것은 김재준 교수가 신구약성경의 권위를 인정하지 않고, 이른바 J, E, D, P 문서설을 가르치며 모세 오경을 잡다한 문서의 편집이라 하여 모세의 저작을 부인하며, 성경 조성에 있어서 성령의 영감 외에 외부의 문화적 영향을 인정하는 것과 성경의 오류, 삽입, 연대에 대한 비판, 예컨대 이사야서 40장-66장까지를 제2이사야서라고 하여 바벨론 포로시대에 쓰여진 저자 미상의 작품이라고 하고, 특히 이사야 53장 같은 구약의 메시아 예언은 포로시대에 본국회복의 희망에서 쓴 사상이라는 등등 성경 고등비평을 일삼는다는 것이었다. 이들의 진정서는 보수적 근본주의자들이 하고 싶은 모든 말들을 대변했다고 보여진다.

총회는 조선신학교 교수회와 이사회의 의견을 묻지 않고 조사위원회를 만들어 조선신학교에 파견했다. 김재준은 자신의 성서관, 교리관 등에 대한 진술서를 조사위원회에 제출해야 했다. 김재준은 진술서에서 신언(神言)으로서의 성서의 권위를 인정하며, 성서를 “하나님께서 구속 경륜을 수행하신 역사적 계시”라고 말하였다. 계속하여 성서는 결코 과학적 사실이나 인류학을 가르치는 것이 그 목적이 아니기 때문에 그와 같은 입장에서 보면 오류가 있다. 그러나 이 오류 때문에 성서가 하나님의 말씀이 되는데는 하등 영향을 주지 않는다. 성서에 대한 “과학적 역사적 탐구와 고증으로 전통적인 소론(所論)이 변경”될 수 있지만, 이것은 성서 연구의 한 방법일 뿐이고, 따라서 “나는 성경의 정확무오함을 확신한다. 그러나 그것은 ‘신앙과 본분에 대하여’라는 영역 안에서 성립되는 것이다”라고 진술했다.²⁰⁾ 박형룡은

17) 김경재, 『김재준 평전』, 79-80; 김양선, 『한국기독교 해방 10년사』, 22를 보라.

18) 『전집』 제1권, 375.

19) 진정서 전문은, 김양선, 『한국기독교 해방 10년사』, 216-217를 보라.

20) 김양선, 『한국기독교 해방 10년사』, 222-224를 참고.

김재준의 진술서에 나타난 성경관이 “과파적 고등비평의 성서관”이라고 비판하며, 다음과 같이 반박했다: “김 교수는 성경의 신학으로서의 권위를 인정한다고 말하나, 성경의 권위를 파괴하는 고등비평을 승인한다. ... ‘모세로부터 전승한 것을 후인들이 기록한 것임은 마치 예수님의 정신을 체득한 사도들의 경우를 따라 편지한 것이 복음서와 동양(同樣)으로 권위를 가지는 것이나 마찬가지로’라고 말함이니 이것은 모세는 오경의 저작자가 아니라는 설명인 동시에 고등비평가의 소위 문서설의 변화이다. ... 모세가 오경의 저자가 아니라고 하는 것은 모세가 오경의 저자로 말한 구약 여러 책의 증거와 ... 신약의 그리스도의 증거와 ... 다른 책들의 증거의 권위를 무시하고 옥함이며, 따라서 선지자, 그리스도, 사도들의 교훈과 기록에 불신임을 선언하여 성경 전부의 권위를 의문케 함이니 이 어찌 성경의 권위에 대과파를 행함이 아니랴. ... 이상 김 교수의 답변내용을 검토한즉 성경의 과파적 고등비평의 옹호자와 자유주의 신학의 옹호자로서 자인함이 명백하다.”²¹⁾

김재준은 1947년 5월 12-15일까지 피어선 신학교에서 모인 총회 조사위원회 앞에서 자신의 성경관을 밝혀야만 했다. 그 자리에서 김재준은 자신은 성경에 다소 오류가 있으나 그 속에 구속하는 이치가 있기에 성경의 무오함을 믿는다고 답하고, 교수내용에 대해서는 잘못된 것이 있다고 생각하지는 않지만 교수방법에서 학생들의 이해정도를 미처 살피지 못했다고 시인했다.²²⁾ 김재준은 금후 교수방법을 형편에 따라서 임시 변경하고 성경관에 대하여 성명서를 내겠다는 약속을 하고 위원회와의 면담을 마쳤다. 그 후 김재준은 약속대로 성명서를 냈다. 성명서의 내용은 다음과 같다. 첫째, 신구약 성경은 하나님의 말씀으로서 신앙과 본분에 대하여 정확무오한 유일의 법칙임을 믿는데 변함이 없음. 둘째, 신구약 성경에 계시된 영생의 말씀은 곧 구속의 결론인데 이는 하나님의 독생자 예수 그리스도를 증거하는데에 그 목적이 있는 것이며, 이 계시로서의 신구약 성경은 절대무오함을 믿음. 셋째, 본인의 강의를 들은 일부 학생으로 말미암아 교회에 물의를 초래한 데 대하여 교수로서 삼가 陳謝를 포함.²³⁾

그러나 사태는 이것으로 종결되지 않았다. 총회의 소위 ‘신학문제 대책위원회’는 1948년 5월 20일에 ‘장로회 정통신학교’란 이름으로 박형룡 박사를 교장으로 하는 또 하나의 장로회 신학교를 남산에 세웠다. 두 직영신학교의 합동을 위한 모임이 있었으나 무산되었다. 1951년 5월 피난지 부산에 모인 제36회 총회는 두 신학교의 직영을 취소하였다. 1952년 4월 29일 대구 서문외 교회에서 모인 제37회 총회는 이북 10개 노회의 총대 67명을 행정권이 부여된 완전 회원으로 통과시키고, 수의 우위를 앞세워 김재준을 “성경 유오설의 주장자”라는 죄명으로 교수직을 면직 처분했다.²⁴⁾ 이러한 보수 근본주의적 교권주의자들의 폭거는 후일(1953년) 동족상쟁이라는 민족의 시련기에 장로교 분열이라는 교회사적 비극을 초래하게 된다. 이제 논쟁의 중심에 서있던 김재준의 글을 통하여 역사비평적 성서연구방법에 대한 그의 소론과 활용을 살펴보자.

3. 김재준의 성서 역사비평학

21) Ibid., 229.

22) Ibid., 225-226.

23) 장공 김재준 목사 탄신 100주년 기념사업위원회 편, 『장공 김재준 논문 선집』, 한신대학교 출판부, 2001, 76.

24) 김양선, 『한국기독교 해방 10년사』, 245-259. 김재준은 1953년 제38회 총회로부터는 목사직을 파면당한다. 50년사 편찬위원회, 『한신대학 50년사』,

1) 복음의 자유정신

한국 장로교회의 보수적 성격은 미국 장로교 선교사들과 그들의 보수적 근본주의 신학 노선에 의해 육성된 장로교 목사들에 의해 형성된 것이다. 그런데 그 신학 노선이 계몽주의 이후 성숙하고 변화된 세계 현실에서, 기독교 진리를 현실 상황에 능동적이고 창조적으로 적응시키지 못한 방어적 신학이라는데 문제가 있다. 17·8세기라는 특정한 역사적 시기에 형성된 어떤 신학적 교리를 절대 불변하는 복음의 진수라고 독단적으로 고집하는 것이 문제였던 것이다. 그러나 이것은 무엇보다도 복음의 자유정신에 위배된다. 왜냐하면 복음은 예수 그리스도 안에서 구원받은 사람을, 기독교 교리에 충성하는 또 하나의 종교 교리의 노예로 만드는 것이 아니라, 그리스도 안에서 새 사람이 되어 그 누구에게도 그 무엇에도 매이지 않는 자유인으로 만들어주기 때문이다.²⁵⁾ 이점은 하나님과 인간의 관계에서 기독교 신학이 종종 수동적이고 자주성이 없는 의존정신을 가르쳐 왔다고 비판받는 오늘의 상황 속에서 올바르게 해석될 필요가 있다. 복음 속에 나타난 하나님을 의존하는 것은 모든 노예적 의존성들로부터의 근본적인 해방을 의미하기 때문이다.²⁶⁾ 이 복음의 자유는 장로교 분열 당시 근본주의 신학 이념에 기초한 보수적 장로교에서 이탈하여, 새롭게 출발한 기독교장로회의 이념적 선언문 제1항에 뚜렷하게 명시되어 있다.²⁷⁾

그런데 복음의 자유정신은 모든 종류의 ‘우상숭배’를 거부한다. ‘우상’이란 결코 절대적일 수 없는 상대적 가치가 절대적 가치 행세를 하면서 인간의 자유를 몰수하고 그것에 경배하게 하며 종노릇하게 하는 일체의 것을 말하는데, 복음의 자유를 한번 맞본 사람은 어떤 상대적 가치를 절대시하여 우상화하는 일체의 강요에 저항한다. 바로 김재준의 경우가 그러했다. 그는 보수적 근본주의자들이 성서해석의 한 방법에 불과한 상대적인 ‘성서 문자무오설’을 절대시하고, 그로써 자기들의 해석을 절대화하여 성서와 동등한 권위를 확보하려고 한 것은 성서를 우상화하는 행동이라고 비판하였다.²⁸⁾ 그들에게 성서는 마치 ‘종이 교황’과 같은 것이었다.²⁹⁾ 그들은 이 ‘종이 교황’을 내세워 성서해석의 어떠한 자유나 비판을 허락하지 않았고, 오로지 습관화된 전통이 교권을 전횡하며 이성과 양심을 유린하는 암흑시대를 만들었던 것이다.³⁰⁾

보수적 근본주의자들의 아성인 이 ‘성서 문자무오설’을 공격하는데 적합한 무기는 이미 서구에서 그 진가를 검증받은 성서 역사비평학이 제격이었다. 그러므로 김재준은 단순히 서구의 선진 학문의 방법론을 국내에 소개하려는 차원이 아니라 미국 선교사들의 정신적인 노예상태, 혹은 미성년자로 머물고 있는 한국 교회의 신앙양심의 자유와 학문의 자유를 확보하고, 나아가 한국 교회의 주체성을 확립하려는 차원에서 현대의 역사비평적 성서연구 방법에 관심을 가졌다고 할 수 있을 것이다. 이점은 1930년대 중반 장로회 총회가 성서의 역사적 비판의 문제로 일대 소동이 일어났을 때, 김재준이 「낙수」에 발표한 “주일학교교사에 대한 몇 가지 진언”(1935년)이란 글에서 분명히 드러난다. 여기서 그는 어린이들을 가르치는 주일

25) 김경재, 『김재준 평전』, 82, 110.

26) J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 1972, 김균진 옮김, 『십자가에 달리신 하나님』, 서울: 한국신학연구소, 1978, 97-344를 참고.

27) “우리는 온갖 형태의 바리새주의를 배격하고 오직 살아 계신 그리스도를 믿음으로 구원 얻는 복음의 자유를 확보한다.” 김양선, 『한국기독교 해방 10년사』, 42를 참고.

28) 『전집』, 제3권, 26.

29) 『전집』, 제3권, 276.

30) 『전집』, 제4권, 300.

학교 교사들에게 교회의 미래가 달려있다는 것을 환기시키며, 저들이 성서에 대한 역사적 연구방법에 관해 관심을 가질 것을 촉구한다. “성경은 역사이기도하며 문학이기도하며 도덕 훈이기도 하며 영적 지혜의 집성이기도 하다. 이 모든 것보다도 성경은 영감의 서며 계시의 기록이다. 그 뿌리와 줄기와 잎과 열매가 형형색색의 시대시대에 그 특색을 드러내었으나 그 중심을 통하여 전체기구를 살린 것은 하나님의 생명이며 이 중심생명을 성경에서 감득한 자라야 비로소 성경을 알기 시작한 자라 할 것이다. 이렇게 성경을 전체적으로 깊이 음미하기 위해서는 성경 그것만 읽는 것으로는 극히 부족하다. 차라리 거의 불가능하다고 할 수도 있을 것이다. 거기에는 측광이 필요한 것이다. 성경에 나타나는 사건이나 사상을 이해하기 위한 그 당시의 지리, 제민족의 역사, 문화, 풍속, 습관, 성경 구성의 내력 등이 절대 필요한 학습제목이 되는 것이다.”³¹⁾

2) 성서 역사비평학과 김재준

1930년대 한국 장로교회의 보수적 근본주의 신학을 대표하는 박형룡은 디모데후서 3장 16절에 의거하여 성서의 완전영감설을 주장하였다. 성서의 저자는 성령이며, 성서 기자는 하나님의 손안에 있는 도구에 불과하다. 성서 기자는 단지 그들의 인격과 내용에 있어서만 영감을 받은 것이 아니라 글자에 있어서도 영감을 받아 성서를 기록하였다. 따라서 성서는 하나님이 직접 쓰신 것이나 다름없고, 하나님이 저자인 성서에 오류란 있을 수 없다. 성서에 있는 역사적 사실이나 과학적 사실까지도 완전하다. 여기에 기계적 축자영감설과 성서 문자무오설이 있고 근본주의의 교리적 기초가 있다. 이러한 입장에서 박형룡은 역사적·문학적 연구인 성서의 고등비판이 하나님을 불신하고 성서를 파괴하는 연구라고 공격하였다. 특히 그는 모세오경이 네 가지 문서들의 편집에 의한 것이고, 모세가 직접 저술한 것이 아니라는 문학적 비판에 대해서 이를 신앙타락자의 소치라 하여 적극 반대하였던 것이다.

그러나 같은 시대의 장로교 신학자 김재준의 성서이해는 전혀 달랐다. 그에 의하면, 하나님과 인간 사이에는 인격적이며 대화적인 관계가 있다. 따라서 성서의 기록 역시 하나님의 영감을 받은 인간의 주체적 활동을 통해 이루어진 것이다. 성서의 본문의 사상뿐만 아니라, 모든 말과 글자들의 순서가 한 점의 획에 이르기까지 예외 없이 다 하나님의 영감으로 되지 않은 것이 없다는 것을 의미하는 기계적 축자영감설은 자의식을 잃은 인간의 무의식상태의 작업을 전제하며, 과학적 무오설은 현대 학문을 부정하는 것이다. 그런데 성서의 저자들은 고대인의 세계관을 가진 시대적 환경의 아들이었고, 하나님은 그러한 역사적·문화적 배경을 통해서 영원한 생명의 말씀이 기록되게 한 것이다. 그러므로 우리는 마땅히 고대의 문화적 요소와 그 안에 담겨져 있는 하나님의 말씀을 구별해야 한다. 이러한 작업이 곧 역사적·문학적 연구인 고등비판학이다. 이러한 고등비판학을 구사한 성서연구 가운데 김재준은 특히 사회·역사적 배경 연구를 중요시했다.³²⁾

18세기 계몽주의의 영향으로 인하여, 역사비평적 방법이 성서연구에 적용되기 시작하면서 이 방법은 성서를 교회의 전통과 권위, 그리고 교리로부터 해방시켜줌으로써 성서연구의 신기원을 이루었다. 이 역사 비판적 관점에서 보면 성서 문서 자체는 다른 일반 문서와 같은 역사적 산물로서 어떤 특정한 역사적 시점과 장소, 혹은 특정한 상황 속에서 어떤 사람에게 의해서 기술된 것임을 뜻한다. 그러므로 성서의 역사 비평적 연구는 성서 저자를 규명하고, 나아가서 그것이 언제, 어디에서, 어떠한 계기에서, 어떠한 목적으로, 어떤 사람들을 대상으

31) 『전집』, 제1권, 66-67.

32) 유동식, 『한국신학의 광맥』, 170이하.

로 기록되었으며, 저자 및 독자가 접했던 역사적 맥락으로서의 사회상황은 어떠했는가 등등의 물음에 답하고자 한다. 한 문학 작품은 그것이 나왔던 시대의 흔적을 전해주기 때문에, 이 역사적 접근방법은 그 작품을 그 역사적 상황에 놓고 또한 그 저자의 의도가 무엇이었는지를 확인함으로써 그 작품을 가장 잘 이해할 수 있다고 전제한다. 이러한 연구 방법은 성서본문에 대한 객관적이고 과학적인 분석을 통해서, 성서가 기록된 시대의 역사적 삶과 사상을 재구성하려고 한다.

1933년 김재준이 「낙수」에 발표한 논문 “아모스의 생애와 그 예언”은 이러한 역사비평적 성서이해의 전형을 보여준다. 그는 이 글에서 북쪽 이스라엘 왕국이 망하기 직전의 사회-정치적 상황을 소상히 해석하고 있다. 곧 시리아와의 관계에서 정치적 군사적 승리로 인하여 경제적으로 풍족해진 것과, 지배층의 타락과 사회의 부정부패상, 그리고 종교가들마저 방관, 독선, 침묵주의로 일관했던 타락한 시대였음을 밝힌다. 그러므로 다가올 여호와와 그의 승리, 영예의 날이 아니라 심판의 날이다. 사회의 정의가 강물 같이 흐르게 하지 않는 한 이스라엘은 멸망하게 될 것이라는 것이 아모스의 예언이었다.

그러나 그의 성서연구는 단순히 성서가 기록되던 당시의 사회적, 역사적 상황을 이해하는 것에 그치는 것이 아니라 그 말씀이 오늘의 사회-역사적 상황에 대해서는 어떠한 의미를 갖고 있으며, 오늘 우리에게 주시는 하나님의 말씀은 무엇인가를 규명하는데 목적이 있었다. 이것은 1930년대 당시 김재준이 이미 역사 비평적 방법은 단지 성서해석의 예비적인 방법에 불과하다는 오늘날 성서학계의 일반적인 인식을 공유하고 있었다는 것을 말해준다. 그에 의하면 성서 본문의 보도된 사건들의 사실성 여부에 관한 규명이나 성서의 문서들의 성립을 둘러싼 역사적 사실들을 규명하는 것은 성서연구의 일차적인 목표가 아니다. 가장 중요한 것은 그때 그 당시 성서 저자가 독자들에게 말하려고 했던 것이 무엇이며, 또한 그 본문이 오늘의 독자에게 어떤 의미를 주는가를 밝히는 것인데, 이것은 ‘역사적-신학적 해석’ 방법이다.³³⁾ 그러므로 그는 그 논문을 다음과 같은 말로써 끝맺는다. “이제 우리는 이 불의로 가득 찬 세대에 있어 이 의의 예언자의 용기를 부러워함과 동시에 이 예언자의 의를 이루어주신 그리스도의 의만을 선포하며 그를 위하여 분투하며 또 생명을 버림이 마땅할 것이다.”³⁴⁾

3) 본문비평과 문학적·역사적 비평

김재준에 의하면 성서를 비판적으로 연구하는 해석방법에는 본문비평과 문학적·역사적 비평이 있다. 본문비평에 관하여 그는 “구약이나 신약을 막론하고 본래의 원본이 남아 있는 것이 아니라 그 원본에서 베껴서 만든 사본들만이 우리에게 남아 있기 때문에, 그리고 그 사본들의 내용이 대체로 같은 것이나 부분적으로는 다른 것이 많기 때문에 여러 사본들을 비교 연구하여 될 수 있는 대로 원본에 가까운 내용의 것을 발견하려는 비판을 말함이다”³⁵⁾라고 설명한다. 또한 그가 신약성서에 인용된 구약성서를 히브리 사본(마소라)과 비교하여 그 차이점을 제시하고 있다는 것은 마소라 사본과 헬라어 70인역에 대한 분명한 이해가 있었다는 것을 보여준다.³⁶⁾ 이것은 그가 본문비평의 기본을 정확히 파악하고 있었다는 것을 말해준다. 김재준에 의하면 이 본문비평은 ‘저등비판’이라고 하여 ‘정통주의자들’도 인정하는

33) 송순열, “설교를 위한 성서해석 방법”, 『신학연구』, 40호, 한신대학교출판부, 1999, 314.

34) 『전집』, 제1권, 33. 또한 『전집』, 제1권에 실린 “욥기에 나타난 영혼불멸관”(1930년), “전기적으로 본 예레미야의 내면생활”(1933년) 등을 참고.

35) 『전집』, 제6권, 9.

36) 『전집』, 제2권, 21.

것이다.³⁷⁾

그런데 정통주의자들이 이른바 ‘고등비판’이라고 하여 거부했던 문학적·역사적 비판은 무엇을 말함인가? 김재준의 글 “성서해설”에는 다음과 같은 설명이 있다. “문학적 비판이란 것은 구약이 쓰여진 히브리말, 신약이 쓰여진 그리스어말에 대하여 그 용어의 본 뜻, 문법적으로 본 정확한 의미, 그 문맥 등을 있는 그대로 연구하는 것이며, 역사적 비판이란 것은 성서 각 책의 저자, 저작 연대, 저작 장소, 저작 목적 등등을 그 당시의 역사적 배경, 성서 이외의 다른 문서 등에 비추어가며 역사과학적 방법으로 연구하는 것을 의미한다. 이것은 당연히 해야 할 일이며 이에 의하여 성서 각 문서의 역사적 정황이 명백하게 된 것을 사계에 노력한 학자들에게 감사한다.” 그러나 이 역사 비평적 방법의 한계를 정확히 꿰뚫고 있던 그는 다음과 같은 말로 이 글을 마무리하고 있다. “그러나 이 역사과학적 연구와 해석은 그것만으로 완전한 것이 아니다. 그 정확한 역사적 정황 안에 자리잡은 문서에 나타난 종교적 의미, 하나님의 경륜을 이해해야 한다.”³⁸⁾ 이 같이 성서해석에서 당시대의 역사적 배경과 사회-정치적 상황에 대한 역사과학적 연구와 해석을 전제하나, 그 역사적 정황 안에 자리잡은 문서에 나타난 신앙적 의미, 하나님의 경륜을 이해하는 일이 성서해석의 관건이라는 김재준의 성서이해는 오늘날의 성서해석과 비교하여도 전혀 손색이 없는 성서해석 방법이라 할 수 있다.³⁹⁾ 그러므로 김재준에게 고등비판은 성서의 기원과 원형과 원저자의 의도 등을 과학적 방법에 의하여 연구하는 성서 연구방법 중의 하나에 불과했고, 따라서 어떤 철학적 전제를 갖거나 혹은 어떤 교리를 시인하거나 반대하기 위한 의도를 지닌 것이 아니었다.⁴⁰⁾ 물론, 김재준은 비판학자들 가운데 자기의 선입견에 지배되어 온갖 발견된 사실을 자신의 관념에 부합되도록 설명하는 자들이 있다는 것을 인정한다. 그러나 이것은 비판정신 자체를 모독하는 것이기 때문에, 이 최악의 것으로 인하여 비평학 전체가 정죄당해서는 안 된다고 주장한다.⁴¹⁾

김재준은 중세기에 문학과 과학, 그리고 종교에 대하여 사람들이 비판적으로 생각하기 시작했을 때, 르네상스와 종교개혁이 일어났다는 것을 상기시키며, 루터를 고등비판의 하나의 사례로 제시한다. 루터는 “열왕기는 역사기보다 더 신빙할만하다 하였으며 ‘모세오경이 모세의 친작이 아닌들 무슨 상관이 있느냐?’ 하였고 이사야, 예레미야, 호세아, 전도서 등은 가필자의 손을 거쳐서 현존형에 이르렀다 하였으며 시편의 부제와 년대에 대한 기록은 역사적으로 부정확하다고 말하였다. 구약에서는 어느 부분에서나 동일하게 하나님의 말씀을 찾을 수가 있는 것이 아니라 하였으며, 에스더 같은 책은 빼버리고 마카비서를 대신 넣었더라면 좋을 뻔했다고까지 말하였다. 이것은 오히려 지나친 ‘고등비판’이 아니었는가?”⁴²⁾

그러므로 김재준에게 고등비판은 “개신교 정신의 당연한 발로”였고 “최초의 개혁자 자신에서부터 이어온 운동이었다.”⁴³⁾ 따라서 그는 고등비판을 근대 독일 합리주의자나 영국의

37) 『전집』, 제2권, 58.

38) 『전집』, 제6권, 9이하.

39) 송순열, “장공의 신약성서 해석”, 『신학연구』, 제42호, 한신대학교출판부, 2001, 49.

40) 『전집』, 제2권, 59.

41) 『전집』, 제2권, 65.

42) 『전집』, 제2권, 61.

43) *Ibid.* 이점은 에벨링에 의해서 논증되었다. 그에 따르면, 성서에 대한 역사비평학적 연구방법과 그리고 믿음에 의한 은혜를 강조하는 종교개혁자들의 의인 교리(Justification) 사이에는 “깊은 내적인 연결”있는데, 그 “깊은 내적인 연결”은 양자 모두 모든 거짓된 확실성들을 제거하기 위해 노력한다는 사실이라고 했다. G. Ebeling, “The Significance of the Critical Historical Method for Church and Theology in Protestantism”, *Word and Faith*,

자연신문자 혹은 신앙타락자들의 소산이라고 말하는 것은 자기의 무지를 드러내는 것과 같다고 비판하며, 성서비판의 결과를 다음과 같이 적극적으로 평가한다. “종래에는 사이비적 신학자들이 자기가 추상해낸 교리를 옹호하기 위하여 자기에게 편할대로 성경을 왜곡 사용하는 일이 많았다. 그러나 문학적-역사적 비판의 결과 그런 불경건을 범하지 못하게 되었으며 소위 우의적 해석이니 교리적 해석이니 하는 것 때문에 성경기자의 본의가 무시를 당하는 일도 없게 되었다.”⁴⁴⁾ 이런 연유로 그는 “고등비판을 애초부터 파괴를 목적인 학문인 것 같이 생각하는 것은 큰 잘못이다”라고 확신 있게 말했던 것이고, 보수 정통주의자들이 그렇게 “무서워하는 ‘고등비판’은 사실에 있어서는 성서계시의 가장 유력한 답변자”라고 한 것이다.⁴⁵⁾

그런데 김재준이 성서에 역사 비평적 방법을 적용할 수 있었던 것은 무엇보다도 ‘성서의 사실’에 대한 확신이 있었기 때문이었다. 1950년 3월, 김재준은 장로교 총회 개회를 앞두고 총회에 ‘진언하는 글’을 보낸 바가 있다.⁴⁶⁾ 그가 진언한 글의 내용은 두 가지의 주제를 다루고 있었는데, 그 하나는 ‘정통신학’에 대한 과신이 범할 위험을 경고하는 내용이었으며, 다른 하나는 ‘신조와 신앙양심의 자유’ 사이의 긴장을 유지할 필요를 역설하는 내용이었다. 전자는 성서 역사비평학과 관련하여 ‘성서의 권위’ 문제, 그리고 후자는 ‘신조’에 대한 김재준의 신학적 입장을 읽을 수 있는 중요한 문서이다.

우선, 김재준에 의하면 ‘정통신학’이 성립된 근거는 다음과 같다. 개신교에서 성서는 최고 최종의 권위이다. 이 성서는 문자 그대로 절대 무오하다. 정통신학은 이 성서를 문자적으로 정돈하여 체계화한 것이다. 따라서 정통신학은 절대무오하다. 그러나 김재준은 ‘성서의 사실’ 자체가 성서 문자무오설을 부인한다고 주장한다. 이 ‘성서의 사실’이란 무엇인가?

김재준은 같은 해 3월에 「십자군」에 게재한 “축자 영감설과 성서 무오설에 대하여”란 논문에서 ‘성서의 사실’을 많은 예증자료를 제시하면서 다음 다섯 가지로 요약하여 정리한다.⁴⁷⁾ (1) 하나님은 성서 기록의 영감을 받은 사람을 결코 기계처럼 다루지 않으셨다. (2) 성서기자는 성서를 기록할 때, 기존의 모든 자료를 참고, 비판, 정리, 취사하는 기록자의 정칙을 무시하지 않고 잘 지켰다(눅 1:1-4). (3) 하나님의 말씀 계시는 기성품처럼 완성된 것이 아니며 따라서 어느 한 순간에 갑자기 주어진 것이 아니고 시대환경 속에서 점차적으로 이루어졌다. (4) 영감을 통하여 하나님이 계시하신 내용은 하나님이 어떤 하나님인가 하는 것과 그가 사람을 향하여 무엇을 하시려는 것인가 하는 이 두 가지이다. (5) 하나님은 성서를 통하여 결코 기록의 절대무오한 정확성을 기하려고 하지 않으셨다. 그러므로 기록의 불완전성이 성서의 구속적 목적을 좌우하지는 않는다.

김재준은 이러한 ‘성서의 사실’에 대한 강조, 즉 성서는 어디까지나 구속적 목적을 가진 책이라는 그 사실성에 대한 강조를 통하여 문자보다도 정신, 나타난 말보다도 저자의 본의를 옳게 이해하는 것이 성서를 바르게 아는 것이라고 역설하면서, 성서의 문자적 무오를 고집하는 것은 성서의 기록된 문자와 형식에 충실했던 ‘바리새인’과 다를 바가 없는 것이라고 ‘정통주의 신학’을 논박한다.⁴⁸⁾

‘신조’ 문제와 관련하여 김재준은 정통주의자들의 문제는, 위의 진정서 사건에서도 볼 수

Philadelphia: Fortress Press, 1963, 17-61를 참고.

44) 『전집』, 제2권, 65.

45) 『전집』, 제2권, 59, 65이하.

46) 『전집』, 제2권, 31-36.

47) 『전집』, 제2권, 19-20.

48) 『전집』, 제2권, 32.

있었던 바와 같이, 17세기 ‘웨스트민스터 신조’를 성서와 마찬가지로 신앙의 대상으로 격상시켜 신앙과 삶의 절대적 권위로 인정하고,⁴⁹⁾ 그것을 옹호한다는 명목으로 도덕의 규범과 양심의 자유를 유린하는 것을 당연하게 여기는 것이라고 주장한다. 그러나 이것은 16세기 종교개혁자들의 정신을 정면으로 부정하는 것이다. 개혁교회에서 신앙과 삶의 유일한 규칙으로 인정받았던 것은 ‘오직 성서뿐’이었다. 교회는 모든 교리의 불완전함을 인정하고 항상 하나님의 말씀에서 교훈을 받을 준비가 되어 있어야 한다고 보았다. 이런 이유에서 16세기 개혁교회는 모든 신앙고백들의 잠정적 성격을 확인했던 것이고,⁵⁰⁾ 이점은 박해받고 있는 조국의 프로테스탄트 교회를 위하여 칼빈이 기초한 「프랑스 신앙고백서」(1559년) 제5항에서 분명히 진술된다: “오직 모든 것은 하나님의 말씀에 따라 검토되고 규정되며 개혁되어야 한다.”⁵¹⁾ 정확히 이것이 모든 개혁교회들의 신앙고백과 가르침의 전제였고, 성서의 신적 권위만을 인정하려는 데서 기인하는 것이었다. 그러므로 성서를 제외한 그 어떤 것에 객관적 절대권위를 부여하는 일을 지양하고, 성서나 그 근본교리를 해석하는 경우에는 그 해석자의 ‘신앙양심의 자유’를 허락하고 보장해야 한다는 김재준의 주장은 개혁자들의 정신을 정당하게 계승하는 것이라고 할 수 있다. 이러한 김재준의 진언에 깔려 있는 그 기본 정신은 ‘성서의 진정한 사실’에 대한 그의 확고한 학문적, 신앙적 확신과 이 확신에 기초한 그의 ‘성서관’에서부터 비롯되었다고 할 수 있을 것이다.

4) 목적론적 성서 무오설

보수 정통주의자들은 말하기를, 고등비판을 시인한다면, “모든 성경은 하나님의 영감으로 된 것”(딤후 3:16)이라는 성서의 증언은 부정된다는 것이다. 그러나 김재준은 성서에 오류가 있다고 해서 이른바 ‘성서 무오설’은 결코 무너지는 것이 아니라고 역설한다. 여기서 우리는 김재준이 ‘성서문자무오설’과 ‘성서 무오설’을 구별하고 있다는 것에 주목할 필요가 있다. ‘성서문자무오설’은 위에서 살펴본 바대로 ‘성서의 사실’이 부정하는 것이다. 그러면 김재준이 주장하는 ‘성서 무오설’은 무엇을 말하는 것인가?

김재준은 1947년 총회에 제출한 ‘진술서’에서 “나는 성경의 정확무오함을 확신한다. 그러나 그것은 ‘신앙과 본분에 대하여’라는 영역 안에서 성립되는 것이다”라고 진술한 바 있고, 같은 해 5월 12-15일까지 피어선 신학교에서 모인 총회 조사위원회 앞에서 자신은 “성경에 다소 오류가 있으나 그 속에 구속하는 이치가 있기에 성경의 무오함을 믿는다”⁵²⁾고 답했던 적이 있다. 그런데 이러한 진술들은 그가 17, 8세기 개신교 정통주의의 깊은 단절을 넘어서 16세기 개혁자들의 성서적-신학적 노선에 직접적으로 연결되어있다는 것을 말해준다. 여기서 우리는 장로교회의 창시자 칼빈의 성서영감론을 잠시 살펴볼 필요가 있다.

칼빈은, 성서의 권위를 성서가 하나님으로부터 왔다는 사실에서 찾는다. 이러한 확신은 의심의 여지없이 성서의 참된 저자는 하나님 자신이라는 확신, 그러므로 성서는 전적으로 “하나님의 말씀”이라는 확신에서부터 왔다. 칼빈은 말하기를, “그러므로 성서의 권위에 대한 최상의 증거는 하나님이 인격적으로 그 안에서 말씀하신다는 사실에서 얻게 된다”⁵³⁾는 것이다. 그런데 칼빈은 두 그룹의 사람들에 대하여 성서의 권위를 옹호하는데 관심을 기울였

49) 박봉량, 『신학의 해방』, 49.

50) K. Barth, *Church Dogmatics* I/2, 657.

51) A. Cochrane(ed.), *Reformed Confessions of 16th Century*, 145.

52) 김양선, 『한국 기독교 해방 10년사』, 222-224, 225-226.

53) Jean Calvin, *Institution de la Religion Chretienne* (1559), 1.7.4 (이하 Inst로 표기).

다. 한편에는, 성서의 권위는 교회에 의해 권위 있는 것으로 인정을 받은 것에 근거한다고 주장하는, 좀더 가톨릭적인 교회의 사람들이 있었다. 다른 한편에는 모든 개인이 어떤 직접적이고 인격적인 하나님의 계시에 따라 성서를 전적으로 무시할 권리가 있다고 주장하는, 좀더 과격한 복음주의적 저술가들이 있었다. 이에 대하여 칼빈은, 성령은 과격파의 주장처럼 성서를 무시하는 것이 아니라 성서를 통해 일하고, 성서에 영감을 줌으로써 성서에 직접적인 권위를 부여하며, 또 그와 함께 교회의 권위 같은 성서의 권위를 지지할 어떤 외적 권위를 위한 필요를 제거한다고 주장한다.⁵⁴⁾

이 점은 개혁자들, 특히 칼빈이 영감의 문제를 성서 본문의 절대적인 역사적 신빙성이나 사실적 무오성과 연결시키지 않았다는 것을 가리킨다는 점에서 매우 중요하다. 칼빈은 딘후 3장 16-17절을 주석하면서 영감의 교리를 설명한다: “성서로부터 유익을 얻으려고 하는 사람이면 누구나 율법과 예언서들의 가르침은 인간의 의지를 통하여 우리에게 온 것이 아니라 성령에 의하여 ‘받아쓰’ 것으로서 우리에게 왔다는 것을 무엇보다 첫째로 그리고 확고하게 주장해야 한다”라고 말하였다.⁵⁵⁾

사실 칼빈은 “받아쓰기”의 개념을 여러 곳에서 표현하였다. 구약의 역사서들은 성령의 말을 받아서 된 것이다.⁵⁶⁾ “사도들은 성령의 말씀을 틀림없이 받아들였고 따라서 그들의 글은 하나님의 말씀으로 인정해야 한다.”⁵⁷⁾ 그러나 이런 말들에 근거하여 성서의 축자영감설을 수립하려고 하는 것은 잘못이다. 칼빈이 성서의 권위를 전개시킨 그 배경과 주제는 결코 성서의 문자가 아니었다. 그는 소위 17, 8세기 정통주의자들의 ‘축자 영감설’과는 전혀 다른 입장을 견지하고 있었다. 틀림없이, 그는 성서의 증언자들을 성령의 기관과 도구로 보았으나 성서의 확실성을 문자에서 발견하지 않고 성령의 증거에서 발견하였던 것이다. 그에 의하면 하나님의 말씀과 성서에 있는 인간의 말 사이에 그 어떤 본질적인 일치란 없다. 그러나 하나님이 그의 계시된 말씀을 성서의 기록된 말씀과 조화시키고, 그로써 그것의 기록된 형식을 심오하게 계약적이고 성례전적인 방식으로 그의 자기 계시에 적응시키기 때문에, 우리는 인간의 말과 진술의 형식으로 성서 안에서 우리에게 말씀하시는 하나님의 세미한 음성을 들을 수 있는 것이다.⁵⁸⁾ 그러므로 그에게서 하나님의 말씀의 확실성은 하나님이 그의 성서적 증언과 그 증언을 받아들이는 자들에 대하여 동시에 부여하는 자기 증거의 ‘계시’에 있었다. 이것은 그가 성서의 신적 권위의 ‘증거’를 인간의 이성과 판단 이외의 어떤 다른 장소, 즉 “성령의 내적 증거”(testimonium spiritus sancti internum)에 근거시켰다는 것을 말해준다.⁵⁹⁾ 이 성령의 내적 증거는 성서 저자와 독자를 공통의 목표에 인도하는 성령의 사역을 뜻하는데, 칼빈은 바로 이 “성령의 증거와 내적 조명”에 의하여 우리는 성서를 교회의 다른 문서들과 구별할 수 있다고 「프랑스 신앙고백」 제4항에서 명백하게 진술하고 있다.⁶⁰⁾

칼빈은 이같이 성령의 내적 증거에 의하여 성서의 권위를 확신했기 때문에 자유롭게 인문

54) Inst. 1.7.1-5.

55) Calvin, *Commentary*, L.C.C., X X III, 84.

56) Inst, 4.8.6.

57) Inst, 4.8.9.

58) 칼빈의 성서 영감론에 대하여, K. Barth, *The Theology of the Reformed Confessions*, 58-64; T. F. Torrance, *Karl Barth: Biblical and Evangelical Theologian*, 1990, 최 영 옮김, 『칼 바르트, 성서적 복음적 신학자』, 한울, 1997, 114-117참고.

59) Inst. 1.7.4.

60) A. Cochrane(ed.), *Reformed Confessions of 16th Century*, London: SCM Press Ltd., 1966, 145.

주의가 마련해 준 역사적, 언어학적 도구들을 가지고 성서의 인간적 형식들을 검토하면서,⁶¹⁾ 성서의 언어가 거칠고 세련되지 못한 구절들이 있으며 또한 오류가 있을 수 있다는 것을 인정했다.⁶²⁾ 그러나 그에 의하면 성서에 오류가 있다는 사실은 성서의 권위에 전혀 부정적 영향을 미치지 못한다. 왜냐하면 성서의 권위는 그 자체의 문체에서 발견되는 것이 아니라 성서의 구속적인 내용에서 발견되고, 그것의 인간적 형식들에서가 아니라 그것의 신적 기능들에서 발견되기 때문이다.⁶³⁾ 말하자면, 성령이 성서의 내용을 증거하기 때문에, 성서는 그 목적을 성취하는 일에서 전혀 오류가 없다는 것이다.

이러한 ‘성서의 사실’에 대한 강조를 통하여 문자보다도 정신, 나타난 말보다도 저자의 본의를 옳게 이해하는 것이 성서를 바르게 아는 것이라고 역설한 김재준의 성서이해는 칼빈의 신학 사상의 현대적 표현이며, 참된 신학적 전통의 재확인이라 할 수 있을 것이다. 그렇다면 김재준이 말하고자 하는 성서의 목적이란 무엇인가? 김재준은 “너희가 성경을 연구하는 것은, 영원한 생명이 그 안에 있다고 생각하기 때문이다. 성경은 나에게 대하여 증언하고 있다”(요 5:39)는 말씀을 인용하며, 성서의 목적은 “우리에게 영생을 얻게 하려는 것이요... 예수를 증거하기 위한 것이다”라고 천명한다. 이와 같이 김재준은 성서를 성서 본연의 자리에 서게 하고 그 목적론적인 면에서 성서 무오설의 수립을 역설한다. 그는 다음과 같이 주장한다: “성경은 과학을 가르치기 위한 교과서도 아니다. 철학을 가르치기 위한 철학개론도 아니다. 성경은 영혼의 구원을 위하여 예수를 지향 증언하는 책이다. 그러므로 성경을 읽고 예수님을 만나 그를 믿고 구원을 얻었다면 우리가 성경에 기대한 것은 다 얻은 셈이다. 성경이 자기 목적을 어김없이 달성하는데 성경이 틀렸다고 할 사람이 어디 있겠는가? 이런 의미에서 ‘성서 무오설’은 버젓하게 주장되는 것이다.”⁶⁴⁾

그러므로 김재준은 성서비평학을 통하여 수립된 ‘목적론적인 성서 무오설’의 토대 위에서 성인이 된 성숙한 세계에 대하여 다음과 같이 당당하게 외칠 수 있었다: “과학자여 그대의 과학을 가지고(버리고가 아니다) 하나님께로 오라! 그리스도에게로 오라! 그대에게 과학은 있으나 그대의 영혼을 구원하기 위해서는 여기로 오라! 역사가여 그대들의 지식이 그대들의 영혼을 구원하지는 못하는 것이니 이리로 오라! 성경은 하나님을 말하고 그리스도를 말한다. 구원과 영생의 길이 여기 있다! 하고 얼마든지 외칠 수 있는 것이다... 성경 절대 무오설을 믿어야 그리스도교가 권위 있게 되고 교회도 잘된다고만 생각하는 것은 큰 오산이다. 더군다나 그것을 믿어야 구원 얻는 줄로 생각하는 사람은 화석된 바리새인에 불과한 것이다.”⁶⁵⁾

III. 해방전후 인문학의 맥락에서 본 성서연구방법론 논쟁

61) Jack B. Rogers, "The Authority and Interpretation of the Bible in the Reformed Tradition", Donald K. McKim(ed.), *Major Themes in the Reformed Tradition*, Wipf and Stock Publishers, 1998, 56. P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments Eine Hermeneutik*, 1979, 전경연 옮김, 『신약성서 해석학』, 서울: 대한기독교서회, 1986, 117.

62) 칼빈의 성서관을 이해하기 위해서는, 풍만출판사(편), 『칼빈의 성경관』, 풍만출판사, 1986을 참고하라.

63) Donald K. McKim(ed.), *Encyclopedia of The Reformed Faith*, Edinburgh, Westminster, 1992, 348.

64) 『전집』, 제2권, 27.

65) 『전집』, 제2권, 29.

원전비평은 르네상스 시대 고전에 대한 관심이 높아지면서 여러 사본들 가운데 원본을 확정하기 위해 발전시킨 학문적 방법이다. 이러한 르네상스 인문주의 정신의 맥을 이어받은 인문학이 18세기 계몽주의 시대를 통과하며 하나의 과학적 학문분과로서 정립되는 과정에서 발전시킨 방법은 역사적·문학적 방법이다. 인문학이 대상으로 삼는 것은 언어와 언어로 된 텍스트에 존재하는 과거의 지적 유산들과 시대적 삶의 표현들이고, 그것을 파악하기 위해 채택한 방식은 전통적으로 역사적·문학적 해석이다. 인문학은 이 해석을 통하여 텍스트가 지닌 시대적·공간적 거리를 해소하면서 어떤 진정한 의미를 획득하여 삶의 방향을 설정할 수 있는 자료로 삼는다. 이러한 역사적·문학적 방법은 텍스트에 의존하는 과학에서는 공통적인 것이고, 이해에 있어서 필수불가결한 도구이다.

이러한 인문학에 포함되는 대표적인 분과학문으로는 소위 ‘문사철’로 불리는 문학, 역사학, 철학이 거론되지만, 본 연구는 편의상 국문학과 역사학만을 살펴볼 것이다. 학제간 연구가 보편화되지 않은 현 상황에서 다른 분과학문의 연구성과를 검토하고 평가하는 것은 분수에 넘는 행동일 수 있다. 그러나 모든 인문학이 역사적·문학적 해석을 하나의 연구방법으로 채택하고 있는 것이 현실인 만큼, 인문학의 다른 분과학문들의 연구성과를 확인하는 것은 한국 근현대의 사상사적 측면에서 조선신학교 성서연구방법론 논쟁을 평가하려는 본 연구의 성격상 불가불한 과정이라고 할 수 있을 것이다. 우리는 원전개념의 인식과 수용 측면에서 동시대 국문학의 연구성과를 확인하고, 원전해석 문제의 측면에서 역사학의 연구성과를 확인하며 성서연구방법론 논쟁의 의미를 평가할 것이다.

1. 원전개념의 인식과 수용

1) 원전개념의 인식과 확정

역사적 비평에서 작품을 다루는 방법 가운데서 가장 기본적인 기초작업은 원전의 확정이다. 원전의 확정이 이루어지기 전에 그 작품에 대한 언급을 유보하는 것은 이 비평작업에 종사하는 연구자들의 태도이다. 이 원전비평은 르네상스 시대의 인문주의자들에게서 비롯된 것인데, 우리는 발라(Laurentius Valla, 1407-1457)와 에라스무스(Desiderius Erasmus, 1469-1536)라는 두 명의 인문주의자들을 주목해야 한다. 특히 발라는 언어분석을 통하여 위조문서여부를 확인하는 학문적 방법을 발달시켰는데, 그는 이 방법으로 세속적 권위에 대한 교황의 주장들 가운데 상당히 많은 부분이 그 근거로 삼고 있던 ‘콘스탄틴 황제의 증여’⁶⁶⁾ 문서가 사실은 9세기에 만들어진 위조문서라는 것을 입증했다. 또한 그는 교황 니콜라우스 5세에게 그의 재임기간 동안(1447-1455) 불가타 성서(textus vulgata)⁶⁷⁾와 신약성서 헬라이어

66) 콘스탄틴 황제에 의해 작성되었다고 주장된, 알프스 이남의 땅을 서방 교회에 영원히 양도한다는 내용의 문서. Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 1988, 박종숙 옮김, 『종교개혁 사상입문』, 서울: 성광문화사, 2002, 74.

67) 중세 신학자가 ‘성서’라고 말할 때, 이것은 거의 예외 없이 제롬의 ‘일반 번역’, 즉 ‘불가타 성서’(textus vulgata)를 의미한다. 이 불가타 성서는 4세기 후반과 5세기 초에 제롬에 의해 번역된 특정한 라틴어 성서를 지칭하는데, 이것은 다양한 형태로 중세에 전수되었고, 각 형태들 사이에는 상당한 차이가 있었다. 따라서 지적 부흥의 결과로 발달한 새로운 신학적 관심에 부응하기 위하여, 이 불가타 성서의 표준판이 요구되었다. 1226년 몇몇 파리의 신학자들과 출판업자들은 이러한 표준화의 필요성에 대처하여 공동의 모험적 사업을 감행하였는데, 그 결과 불가타 성서의 ‘파리 판’(Paris version)이 출현하게 되었다. ‘파리 판’은 순전한 상업적 모험이었던 것으로 보인다. 그러나 그 당시 파리는 유럽에서 신학의 주도적 중심으로 인식되었기 때문

원전과의 비판적 비교를 제출했는데, 이것은 엄밀한 언어학적 척도에 따라 정확한 사본 대조를 근거로 해서 얻어진 것이었다. 이 작품은 1504년 브뤼셀 수도원에서 에라스무스에 의해 우연히 발견되어 1505년에 「헬라이어 사본과의 대조를 근거로 한 신약성서의 라틴어 번역에 대한 주해서」(*In latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione graecorum exemplarium adnotationes*)라는 표제 아래 출판되었다. 이 에라스무스 판은 비판적 성서학의 초석이라고 할 수 있고, 동시에 그것은 에라스무스 자신이 11년 후에 인쇄한 유명한 신약성서 원문 교정본을 위해 중요한 토대가 되는 것이다. 68)

그러나 1516년에 출판된 에라스무스의 헬라이어 신약성서는 그렇게 신뢰할 만한 것은 아니었다. 왜냐하면 그는 대부분의 신약성서에 대하여 단지 네 개의 사본만을, 더구나 계시록에 대해서는 하나의 사본 밖에 획득하지 못했기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그의 신약성서는 중요한 이정표가 되었다. 왜냐하면 이제 처음으로 학자들은 미심쩍은 라틴어 불가타 번역 대신에 성서의 원문과 직접 씨름할 수 있는 기회를 갖게 되었기 때문이다. 그런데 인문주의자들의 이러한 역사적 경험은 또한 그 어떤 관념적 굴레에 대해서도 예측될 수 없다는 자유주의의 정신을 되찾는 계기가 되었다. 이것은 후에 종교개혁자들과 계몽주의 시대 이후 현대 비판정신의 형성에 지대한 영향을 끼치게 되는데, 단지 어느 특정 시기, 특정 관념으로부터의 자유만을 의미하는 것이 아니라 그 어느 시기를 막론하고 그때 그때의 지배적 이데올로기에 대해 비판을 가하고 그것의 속박으로부터 벗어나려는 정신을 의미하는 것이다. 69)

인문주의자들이 고전 연구를 위해 발전시킨 이 비판적 방법은 고전 연구의 신기원을 이루는 것이었다. 왜냐하면 인쇄술이 발달하기 전에는 사본들을 손으로 베끼는 과정에서 잘못 베끼거나 그 나름대로 정당한 이유를 붙여 달리 고쳐 베끼는 수도 생기고 베껴놓은 것이 무슨 뜻인지 도무지 알 수 없는 부분도 있고 사본의 일부가 이런 저런 사정으로 희미해지거나 떨어져 나가는 경우가 생기기 때문이다. 그러므로 원전확정을 위한 원전비평은 단지 성서학 뿐만 아니라 다른 일반역사문헌들을 해석하고 연구하는 인문학의 모든 분과학문에 필수적으로 요청된다고 하겠다. 이점에서 최근에 볼프강 카이저는 원전비평을 “문헌학적 전제”라고 하면서 비평을 통해 확정된 신빙할 만한 텍스트를 ‘비평판’(Die Kritische Ausgabe)이라 부르기도 하였다. 70)

현대 문학의 경우에도 원전비평은 역시 중요한 비평이라고 할 수 있다. 현재 작가가 생존해 있는 경우, 그의 원고가 출판사로 넘어가 조판이 되어 나오면, 의례히 그 작가에 의해 교정이 가해지고 심지어는 먼저 씌어진 원고에도 없는 것이 검토·교정되는 과정에서 다시 그 작가에 의해 보완되는 경우도 종종 있기 때문에, 때로는 원고보다도 초판본이 더 정확한 경우도 있다. 그러나 작가가 죽고, 또 저작권 보호 기간이 만료된 뒤에는 판이 거듭되는 과정에서 출판사의 상업적 판단에 따라 때로는 행간도 달라지고, 심지어는 한 내용이 첨가되거나

에, ‘과리 판’은 명백한 결점들이 있었음에도 불구하고 표준판으로 확립되었다. 그 결과 많은 결점을 갖고 있었던 라틴어 번역판이 더 나쁜 상업판으로 개악되었지만, 중세의 신학자들이 자신들의 신학을 성서에 근거시키려고 할 때, 성서를 이 ‘과리 판’과 동일시하지 않을 수 없었다. 인문주의자들은 본문 비평과 언어학적 분석을 통하여 불가타와 이 불가타가 번역하려고 했던 본문 사이의 심각한 불일치를 드러냈던 것이고, 이렇게 하여 결과적으로 교리적 개혁의 길을 열어 놓았다. 맥그래스, 『종교개혁 사상입문』, 161이하 참고.

68) P. Stuhlmacher, 『신약성서해석학』, 100이하. 에라스무스의 성서연구의 중요성에 대하여는, 맥그래스, 『종교개혁 사상입문』, 70-73를 보라.

69) 장희의 외, 『삶, 반성, 인문학』, 태학사, 2003, 47.

70) W. Kayser, *Das Sprachliche Kunstwerk*, 김윤섭 역, 『언어예술작품론』, 서울: 대방출판사, 1982, 41.

나 빠지기도 하는 경우가 생긴다. 이런 경우, 텍스트를 확정하기 위해 원전비평을 불가불 수행하게 된다. 그러므로 작가의 사후는 말할 것도 없고, 작가의 생존시에도 주의 깊게 원전을 확정해 놓을 필요가 있다.

그런데 국문학의 경우에, 원전비평은 1970년대에 이르러 비로소 본격적으로 시도된다.⁷¹⁾ 한국 최초의 근대적인 국문학 연구는 안 환에 의해서 시작되었다. 그는 1922년에 최초로 통사적인 체계를 갖춘 국문학 연구서 「조선문학사」를 발간함으로써 근대적인 국문학 연구의 초석을 놓았다는 평가를 받는다. 그러나 상고문학의 자료나 원문을 인용할 때, 사실의 미확인 등 실증적 검증을 거치지 않은 부분이 없지 않았기 때문에, 안 환의 문학사는 박식한 반면에 전문성이 결여되어 있다고 평가된다.⁷²⁾ 뒤이어 정인보, 문일평, 신채호 등이 국문학에 관련된 글들을 발표하였지만, 이른바 국학파로 분류되는 그들의 국문학에 대한 관심은 전문 학술적인 연구라기보다는 계몽적인 요소가 앞서고 있었다. 국학파가 고증에 철저하지 못하고 박람장기의 모습을 드러내기는 하였지만, 그렇다고 전적으로 고증을 무시한 것은 아니었다. 다만 그것은 근대적인 역사적-문헌적 연구방법론의 수용과 이해가 부족하였고, 전문적인 문학연구자로 훈련받지 못했기 때문에 지니는 어쩔 수 없는 한계였다. 오히려 국학파의 국문학 연구는 식민지 현실을 국학, 특히 국문학의 발전으로 극복하고자 한 민족의식의 측면에서 이해할 필요가 있다고 하겠다. 이병기 등이 주도한 시조 부흥운동과 같은 움직임이 그러한 한 예로 주목받을 수 있을 것이다.⁷³⁾

전문적인 국문학 연구는 1924년 경성제국대학이 창설되고 1930년대에 조선어급문학과 졸업생들이 배출되면서 시작되었다. 1930년에 경성제대의 유일한 제1회 졸업생 조운제를 비롯하여 김재철, 이재욱 등이 주도한 조선어문학회가 조직되고, 이어 ‘조선어문학회보’가 발간되었다. 또 이들의 일부는 조선어문학회가 해체된 이후에는 국학연구단체로 1934년 창립된 진단학회에 참여하여 연구활동을 계속하였다. 김태준, 김재철, 조운제는 이들 가운데에서도 많은 업적을 냈는데, 각기 소설·연극·시가는 3대 분야에서 전문화된 문학사를 서술하였다. 이들에 의하여 국문학 연구는 방법론상으로 크게 진보하였으며, 특히 실증주의적인 부분에서 국학파에 비하여 훈련되어 있었다.⁷⁴⁾

이 시기의 국문학 연구가 문헌고증에 관심을 가졌지만, 그렇다고 해서 엄밀한 의미에서의 원전비평이 수행된 것은 아니었다.⁷⁵⁾ 양주동의 ‘조선향가연구’(1942년)는 해방 이전에 수행된 원전비평의 유일한 성과라고 할 수 있다. 그것은 그가 방대한 고증 자료를 수집했을 뿐만 아니라 그 자료를 바탕으로 비록 가설적이나 예리한 심미적 내지 시적 감식력에 의한 원전의 재구성을 시도했기 때문이다.⁷⁶⁾

해방 이후, 1950년대 혼란기와 1960년대와 70년대로 넘어오면서 서구 문학의 비평 이론이 유입되어 그 국문학적 적용이 다채롭게 이루어지면서 국문학 연구는 폭과 깊이를 더해갔다. 원전비평의 중요성에 대한 인식과 그 구체적이고도 성과 있는 작업은 사실상 이 시기를 지나면서 축적되었다. 원전의 확정 없이 특정 문학이론을 앞세워 어떤 작품을 평하는 현상이

71) 국문학의 원전비평에 대한 전반적인 이해에는, 정규복, 『한국 고전문학의 원전비평적 연구』, 고려대학교 민족문화연구소, 1992에 크게 의지하였다.

72) 송희복, 『한국문학사론연구』, 문예출판사, 1995, 49.

73) 시조부흥운동에 관해서는 조동일, 『한국문학통사』 5, 지식산업사, 1993을 참조.

74) 국사편찬위원회, 『한국사』 51, 탐구당, 2001, 119-131.

75) 정규복, 『한국 고전문학의 원전비평적 연구』, 10쪽 이하 참고.

76) 양주동, 『조선고가연구』, 박문서관, 1942; 정규복, 『한국고전문학의 원전비평적 연구』, 11를 참고.

거듭되면서 그에 대한 반성으로 원전을 중시하려는 인식이 증대되었던 것이다. 1970년대 들어와서야 비로소 본격적인 원전비평이 행해지기 시작했고, 심재완의 「시조의 문헌적 연구」(1972년)는 시가 문학에 있어서 대표적인 원전비평의 성과물이다. 그는 「역대시조전서」(1972년)의 편찬을 통해 기존 문헌에 수록된 모든 시조를 모으고 시조 각편의 이본들을 대조하는 방대한 작업을 해냈으며, 그 연구 결과를 「시조의 문헌적 연구」로 펴냈던 것이다.

소설에 있어서 원전연구는 두 방향에서 전개되었다. 하나는 ‘춘향전’과 같이 작자가 미상일 뿐 아니라 그 작품이 후대로 내려오면서 변형, 유폐되어 온 일종의 유폐작품인 경우, ‘춘향전’의 작가는 누구이며 그 원작은 어떤 형태였는가를 밝히는 일보다는 그 작품이 어떤 유폐 과정을 겪었으며 전래하였는가를 살피는 유폐 과정의 구명에 중점을 두는 방법이다. 이것은 김동욱이 「춘향전이본고」(1955년)에서 행한 방법이다. 또 하나는 ‘구운몽’과 같이 작자가 뚜렷한 작품인 경우, 그 작품의 원작은 무엇이며, 원작이 존재치 않는 경우 여러 이본들 가운데 원작에 대한 근사본을 가려내서 원전을 확정하는 원전연구가 그것인데, 정규복의 「구운몽이본고」(1974년)가 그에 해당한다고 할 것이다. ‘춘향전이본고’와 ‘구운몽이본고’는 국문학의 원전비평 연구성과를 대변하는 대표적인 두 가지 사례라고 할 수 있다.⁷⁷⁾

2) 원전비평의 기독교적 수용과 적용

한국인 신학자에 의한 최초의 성서 역사비평학은 감리교 협성신학교 교수였던 양주삼에 의해 소개되었다. 1915년 미국 유학을 마치고 돌아온 그는 1916년부터 1917년까지 성서 서론의 제반 문제들을 다루는 “구신약전서 총론”을 전후 7회에 걸쳐 「신학세계」에 연재하였는데, 여기서 그는 경전사와 원문 비판 문제로부터 신구약 각론 및 내용 분류에 이르기까지 당시 서구 신학계에서 연구된 결과들을 종합 소개하며, 성서의 문학적·역사적 연구의 필요성을 제기하였다.⁷⁸⁾ 이후 1930년대 들어서면서 유학과 신진 신학자들에 의해 성서 역사비평이 본격적으로 소개되면서 한국 장로교회는 논쟁의 소용돌이에 휘말려들게 된다. 그런데 개신교, 특히 장로교회의 신학자들의 원전(본문)비평의 수용과 적용이 시기적으로 다른 분과학문을 훨씬 앞설 뿐만 아니라 교회의 분열이라는 비극적 사태를 초래할 정도로 그토록 치열한 논쟁을 전개하였던 이유는 무엇인가?

그것은 단순히 학문의 연구방법의 문제가 아니라 기독교 신앙의 사활이 걸린 ‘성서의 권위’ 문제, 또한 복음의 자유정신과 신앙 양심의 자유와 관련된 문제였기 때문이다. 역사적으로 볼 때, 이 ‘성서의 권위’ 문제는 종교개혁자들, 특히 칼빈에 의해 새롭게 파악된 문제이다. 중세 후기에 사람들은 교회가 그 권위를 인정했기 때문에 성서는 권위가 있다는 생각을 하고 있었다. 그러나 칼빈은 성서가 권위 있는 것은 교회에 의해 권위를 부여받았기 때문이 아니라, 성서의 저자가 하나님 자신이기 때문에 권위 있는 것이라고 주장했다. “성서의 권위에 대한 최상의 증거는 하나님이 인격적으로 그 안에서 말씀하신다는 사실에서 얻게 된다”⁷⁹⁾는 것이다. 그런데 이것은 칼빈이 성서의 권위를 종교개혁 시대 직후의 정통주의자들과 20세기초 한국 장로교회의 보수적, 근본주의 신학자들이 했던 것처럼, 성서의 문자 그 자체에 두고 있다는 것을 말하는 것이 아니다. 그와 반대로 그는 성서의 확실성을 문자가 아

77) 정규복, 『한국고전문학의 원전비평』, 새문사, 1990. 18이하. 정규복은 이 책에서 70·80년대 시가, 산문과 소설분야를 다룬 원전비평의 연구물들을 시대순으로 수록하고 있다.

78) 유동식, 『한국신학의 광맥』, 110.

79) Inst, 1.7.4.

나라 ‘성령의 내적 증거’에서 발견하였다. 성서를 살아 계신 하나님의 말씀이 되게 하는 것은 문자 자체가 갖고 있는 신적인 권위 때문이 아니라 인간의 마음을 감화·감동시키는 성령의 역사(役事)라는 것이다.

칼빈은 이와 같이 성령의 증거에 의하여 성서의 권위를 확신했기 때문에, 자유롭게 인문주의자들의 비판적 연구방법을 성서 연구에 적용하여 성서 본문의 문법적이고 역사적인 의미를 비판적으로 밝히고자 했다.⁸⁰⁾ 장로교회는 16세기 개혁자들 가운데, 특히 칼빈의 신학과 사상의 전통에 서 있는 교회이다. 이 교회는 이와 같이 르네상스 인문주의 정신을 물려받은 개혁자들의 복음의 자유정신에서 출발했기 때문에, 처음부터 기독교 전통 전반에 대하여 그것이 그 자체로 종교적 의미를 갖는다고 주장하고, 또한 그것의 주장이 진리의 영(성령)에 의해 증거된 성서에 입각하여 정당화될 수 없는 한 큰 불신과 근본적인 불만족을 표명했던 교회였다. 장로교회의 선구자들에게 역사적 과거의 유산은 감탄과 존경을 불러일으키는 어떤 것이 아니라 주의 깊고 비판적인 검사를 요하는 것일 뿐이었다.⁸¹⁾ 그러므로 장로교회의 근본 정신은 17, 8세기 계몽주의 시대 이후에, 현대 문화의 모든 영역에서 가장 특징적인 것이 되고 있는 현대의 비판정신과 결코 모순되는 것이 아니라고 할 수 있다.

그러나 1930년대 당시 한국 장로교회는 미국 장로교 선교사들의 보수적 근본주의 신학이라는 “철의 장막”에 둘러싸인 채 그들의 정신적 노예상태 혹은 미성년자 상태를 벗어나지 못하고 있었다. 그들은 ‘성서 문자무오설’이란 교리를 절대시하고, 그로써 자기들의 해석을 절대화하여 성서와 동등한 권위를 확보하고자 했고, 결국 성서를 우상화하고 말았다. 성서는 그들에게 ‘중이 교황’이 되었고, 그들은 이 ‘중이 교황’을 내세워 학문의 자유와 신앙 양심의 자유를 억압하였다. 성서 역사비평학은 이러한 선교사들과 그들의 신학 노선에 의해 육성된 보수적-근본주의 성향의 신학자와 목사들의 교도적 지배 시대를 마감하고 신학의 해방과 복음의 자유, 그리고 신앙 양심의 자유를 회복하려는 의도에서 김재준을 비롯한 몇몇 선구적인 신학자들에 의해 도입되고 적용되었던 것이다. 그러나 보수적 근본주의 성향의 신학자들과 목회자들은 김재준의 성서관이 자신들이 가장 중요하게 생각하고 최후까지 지키려는 보루인 ‘성서 문자무오설’과 ‘축자영감설’을 부정하는 것이었기 때문에, 마치 중세의 종교재판과 같은 방식을 통하여 김재준과 조선신학교를 처단하고자 했던 것이다. 이로 인해 한국 장로교회는 분열의 아픔을 겪게 되지만, 복음의 자유정신과 종교개혁의 정신, 그리고 학문의 자유와 신앙 양심의 자유를 확보하게 되었고, 자주적인 한국 교회사의 제일보를 내딛을 수 있게 되었다.

2. 원전해석과 역사적 비평방법

1) 역사비평학과 사료비평

역사비평학적 관점에서 보면 성서는 다른 일반 역사문헌들과 같은 역사적 산물이기 때문에 역사적 연구의 대상이 되며, 본문비평과 문학적·역사적 비평은 대표적인 역사적 연구방법이다. 본문비평은 비평판 성서에서 출발하여 가능한 한 원문에 가까운 본문을 찾아 만들

80) H. J. Kraus, *Geschichte der kritisch-historischen Forschung des Ates von Reformation bis zum Gegenwart*(1956), 8-21; 김정준, “성서주석가로서의 칼빈”, 이장식 외 공저, 『칼빈신학의 현대적 이해』, 한신대학 출판부, 1978, 77.

81) K. Barth, “The Doctrinal Task of the Reformed Churches”, *The Word of God and the Word of Man*, Peter Smith, 1978, 229.

고자 하는 작업과정이다. 문학적·역사적 비평은 본문비평의 결과로 우리 앞에 놓인 그 본문에서 출발하여 그 본문이 글로써 어떻게 생겨났을까를 거꾸로 추적하는 것인데, 곧 본문의 통일성을 살피서 본문을 이루는 부분들의 역사를 분석해 나가는 한편, 본문이 속하는 더 큰 흐름 가운데서 본문이 차지하는 자리를 알아보고자 하는 작업이다.

이 역사적 비평방법은 성서 본문의 역사적 정황을 밝히고 전승의 층을 거슬러 올라감으로써 그 본문을 보다 바르게 이해하고, 그 본래적 의미에 바탕을 둔 해석을 가능하게 하였다. 이는 점에서 성서학의 학문적 발전에 크게 기여하였다. 따라서 이러한 여러 가지 역사적 사항들에 대한 탐구는 성서의 본문을 올바르게 해석하는 데 유용할 뿐만 아니라 성서해석을 위한 기본 지식이 된다는 사실은 두말할 것도 없는 진리이다. 한 마디로, 역사비평은 다른 모든 학문과 더불어 연구해야 할 대상들의 가치와 무가치, 진실과 오류를 결정짓는 비판 이성의 작업이라는 가정을 함께 공유하고 있는 것이다.

역사학의 경우, 이 작업은 사료비판을 통해서 이루어진다. 사료비판은 사료(史料)의 진위 여부, 원사료에 대한 타인의 첨가여부, 필사인 경우의 오류의 문제, 혹은 사료가 만들어졌을 단계에서 작자·장소·연대 및 전거 등에 관해 사료의 가치를 판단하고, 사료 기술의 신뢰성과 사료의 성격 등을 밝히는 것을 과제로 삼는다.⁸²⁾ 한국 사학계에서 이 사료비판은 1930년대 중반 실증사학자들에 의해 역사연구에 적용되기 시작하였다.

일반적으로 근대 한국역사학의 대표적인 연구 경향으로는 민족주의사학과 사회경제사학, 그리고 실증사학을 손꼽을 수 있다. 일제의 국권침탈이 본격화되던 한 말에 출발한 민족주의사학은 민족정신을 강조하면서 민족을 역사의 주체로 설정하여 독립 쟁취를 위한 정신적 기반을 민족사에서 찾고자 하였으며,⁸³⁾ 1920년대 마르크스주의가 도입되면서 성행되기 시작한 사회경제사학은 사적유물론을 역사해석의 기준으로 삼아 한국사에서도 세계사의 일원론적 발전 법칙이 관철되고 있었음을 밝히고자 하였다.⁸⁴⁾ 요컨대, 정신사관과 유물사관이라는 차이가 있기는 하였지만, 민족주의사학과 사회경제사학은 모두 일원론적인 법칙을 세워 한국사를 파악하면서 일제의 식민지 지배에 대항하는 방편의 하나로 역사학에 주목하고 있었던 것이다. 1920년대는 민족주의자들과 사회주의자들 사이의 논쟁이 격화되던 시기였다.⁸⁵⁾

그런데 역사학은 기본적으로 역사적 문헌 사료에 의존하는 학문이다. 그러나 민족주의사학자나 사회경제사학자들은 사료와 사료의 실증 문제를 상대적으로 소홀히 취급하는 경향이 있었다. 이것은 그들이 현실 정치의 논리 위에서 한국사를 연구했기 때문인데, 민족주의사학자들은 한국사 연구를 민족의 독립운동의 한 수단으로, 사회경제사학자들은 계급 사이의 모순을 타파하기 위한 이론적 근거를 확보하는 수단으로 삼고자했던 것이다.⁸⁶⁾

그러나 1920-30년대에 이르러 일본과 국내의 대학에서 근대 역사학을 전공한 연구자들이 배출되면서 새로운 연구 경향이 대두되기 시작했는데, 그것은 현실 정치의 논리를 초월한 순수학문을 표방하면서 과학적·실증적으로 역사학을 연구하고 일본 관학자들의 식민주의사학에 대해서도 학문적으로 대항하고자 했던 실증사학이었다.⁸⁷⁾ 1934년에 진단학회를 창립한

82) 역사학 연구방법에 대해서는, 강봉원 편저, 『역사학 연구법과 실천』, 서경문화사, 1997참고.

83) 민족주의사학에 관해서는, 이만열, 『한국근대 역사학의 이해』, 문학과 지성사, 1981. 한영우, 『한국민족주의역사학』, 일조각, 1994을 참고.

84) 사회경제사학에 관해서는, 이기백, “사회경제사학과 실증사학의 문제”, 『민족과 역사』, 신판, 일조각, 1994. 강진철, “사회경제사학의 도입과 전개”, 『국사관논총』 2, 국사편찬위원회, 1989. 방기중, 『한국근현대사상사연구』, 역사비평사, 1992를 참고.

85) 이장우, “실증사학의 반성과 전망”, 『한국사 시민강좌』 제20집, 일조각, 1997, 31.

86) *Ibid.*, 31-33.

이병도, 이상백, 김상기, 손진태, 신석호, 유홍렬, 고유섭 등이 이에 해당하는 역사학자들이었는데, 그들은 식민주의사관이 강요되고, 민족주의사학과 사회경제사학이 대립하는 와중에서 구체적인 역사 사실의 구명을 통한 학문적 논리로써 식민주의사학을 극복하고, 사료의 자의적 해석이나 일정한 공식에 역사적 사실을 억지로 꿰어 맞추는 역사연구 경향을 지양하고자 실증사학을 표방하였던 것이다.⁸⁸⁾

예컨대 이병도는 문헌비판적이고 합리성을 추구하는 고증을 통한 연구방법으로 주로 고대사와 고려사에 많은 연구성과를 내었다. 특히 한사군이냐 삼한의 위치를 비정하는 문제에 관심을 가지고 있었던 그는 민족주의사학자들이 만주로 비정한 한사군이 한반도에 있었음을 확인한 바 있고, 또 진국의 강역을 논급하고 기자조선을 부인하며 한씨조선을 주장하기도 하였다.⁸⁹⁾ 이러한 연구는 구체적인 역사사실을 철저한 고증을 통하여 설명하고 확인하는 과정에서 얻어진 것인데, 이상백은 이 같은 실증사학의 연구방법을 다음과 같이 천명한다. “어떠한 원칙을 실증하고 결론을 단정함에는, 정밀한 관찰과 확호한 사실을 전제로 할 것이요, 독단적 해석과 기계적 적용은 진리를 탐구하는 방도가 아니요, 참 과학적 방법이 아니라는 것을 알아야 한다.”⁹⁰⁾ 이것은 당시의 실증사학을 대변하는 주장이라고 할 수 있다.

그러나 실증사학에 대하여 정정보 같은 민족주의 사학자는 실증사학자들이 무비판적으로 문헌을 존중함으로써 일본 관학자들을 추종하고 있다고 비판하기도 하였다. 즉 「삼국사기」 등의 우리 사서가 남의 기록은 믿고 우리 것은 배척하여 남이 우리를 범한 것을 ‘토(討)’라 하고 우리가 남을 친 것을 ‘구(寇)’라 하는 등으로 주객을 전도시켰고, 또 중국의 사서가 승한 것은 쓰고 패한 것은 감추고, 땅을 얻는 것은 쓰고 잃은 것은 약하고 있는 실정인데, 우리가 문헌을 존중한다고 하면 역사를 전도시키는 것이 아닌가 하는 것이다.⁹¹⁾ 그런데 식민주의사학이나 민족주의사학에 대하여는 적대적 비판으로 일관했던 사회경제사학자들은 실증사학이 계급의 대립·투쟁, 그리고 그에 따르는 역사발전의 공식과의 관련 속에서 역사를 연구하지 않는 것에 대해서는 관념론적이라고 비판하였지만, 그 학문적 방법론에 대한 의의는 높이 평가하기도 하였다.⁹²⁾

물론 실증사학자들은 주로 일본의 대학에서 수학하였기 때문에 일본인 학자들의 영향을 받지 않을 수 없었고, 그들 자신들이 일본 학계와 일본 학자들의 영향을 받았다고 인정하기도 하였다. 또한 그들은 민족주의사학자이거나 사회경제사학자들처럼 우리 민족이 처한 현실 문제에 적극적인 관심을 보이지도 않았다. 그러나 그들이 스스로 밝히고 있듯이 그들의 연구 밑바탕을 이루었던 것은 일제에 대한 민족적이고도 학문적인 대결의식, 바로 그것이었다.⁹³⁾ 그들은 엄격한 사료비판과 철저한 문헌 고증을 통하여 일본인 학자들의 식민사관을

87) 실증사학에 대해서는, 김용섭, “우리나라 근대역사학의 발달 2”, 『문학과 지성』 9, 1972. 홍승기, “실증사학론”, 『현대 한국사학과 사관』, 일조각, 1991. 이장우, “실증사학의 반성과 전망”을 참고.

88) 이기백, 『민족과 역사』, 39-40.

89) 이병도, 『한국고대사연구』, 박영사, 1976, 44-56, 97-101. 또한 이상백은 조선건국을 전제개혁이라는 실질적인 이해관계를 둘러싼 정치투쟁이라는 점을 밝혀냈고, 또한 조선 초기의 척불운동의 주요 동기가 불사의 경제력을 몰수하는 데 있었다고 보았다. 이상백, 『이조건국의 연구』(1949), 을유문화사, 1984(중판)를 참고.

90) 이상백, 『조선문화사연구논고』, 을유문화사, 1947, 9; 국사편찬위원회, 『한국사』, 51, 144-45에서 재인용.

91) 이기백, 『민족과 역사』, 39.

92) 이기백, 『한국사상의 재구성』, 일조각, 1991, 187.

93) 이병도, “창립에서 광복까지”, 『진단학보』 57, 1984; 『진단학보 60년지』, 1994, 231; 이장우,

극복할 수 있다고 생각했던 것이다. 아무튼 가능한 한 객관적으로 역사적 사실을 밝히고자 했던 실증사학자들의 이러한 학문적 태도는 한국사학이 근대 역사학으로 자리잡는 데 중요한 역할을 하였다는 평가를 받고 있다.⁹⁴⁾

2) 역사비평학과 원전해석

실증사학자들은 사관에 집착하여 구체적이고도 개별적인 역사적 사실들을 규명하는데 소홀했던 민족주의사학자들이나 사회경제사학자들과는 달리 미리 가정된 법칙이나 이론을 가지고 역사를 연구하는 것을 불합리한 것, 즉 과학적인 연구방법이 아니라고 인식하였다. 그들은 가능한 한 주관적인 선입견을 없애고 논리적인 사고로 무장한 채 철저한 사료비판을 통하여 과거의 역사적 사실을 규명하는 일에 전념하였고, 그렇게 하여 밝혀낸 사실들을 객관적이라고 생각하였다. 실제로 그들이 밝혀낸 많은 사실들은 한국사에서 정설로 자리잡았으며, 현재까지도 많은 영향을 끼치고 있다.⁹⁵⁾

이와 같이 주관적인 선입견을 배제하고 논리적인 사고를 통하여 밝혀낸 객관적인 사실이 과거의 역사를 이해하는 토대가 된다는 것은 자명한 사실이다. 그러나 오늘날 그 당시의 실증사학이 사관이 없는 역사학이었다는 평가를 받기도 하고,⁹⁶⁾ 일제 관학자들이 세운 한국사 인식체계를 벗어나지 못한채 개별적이고도 구체적인 사실의 규명에만 목표를 둔 이른바 사건 서술적인 역사학에 지나지 않았다는 비판을 받기도 하는 것은⁹⁷⁾ 실증사학자들이 사료에 대한 철저한 실증을 통하여 밝혀낸 개개의 사실들을 토대로 일반적인 의미를 구체화하는 작업에는 관심을 갖지 않고, 단지 사료비판을 통해 객관적인 사실들을 확보하는 것만을 진리를 탐구하는 학자의 태도로 여겼기 때문이다.

그러나 객관적인 사실에 대한 인식만으로써 역사를 이해하는 작업이 끝나는 것은 아니라는 것이 오늘날 역사학계의 일반적인 견해이다.⁹⁸⁾ 역사는 단순한 사실의 무더기들이 아니라, 산 인간의 활동에 의하여 엮어진 일정한 줄거리를 갖고 있기 때문에, 객관적으로 인식된 역사적인 모든 개별 사실들을 하나의 실에 꿰어서 큰 줄기를 세워주는 일이 필수적으로 요청된다는 것이다. 이것은 개별적인 역사적 사실들을 정리하여 그것을 체계화하는 작업이다. 그런데 당시 실증사학자들은 이 작업에는 관심이 없었고, 또한 그들이 해방과 한국전쟁 이후 한국 역사학계의 주류를 형성하면서, 이러한 문제점은 곧바로 극복되지도 못하였다.⁹⁹⁾ 이기백은 현대 한국사학이 흥미한 원인 가운데 하나가 바로 이러한 유산을 물려받은 것에 있다고 진단한다.¹⁰⁰⁾ 이에 반하여 같은 시대의 장로교 신학자 김재준이 소개하고 사용하였던 성서의 비판적 연구방법은 오늘날 한국의 성서신학을 학문적인 바탕에 확고히 서있게 하는 역할을 했다는 평가를 받는 것은¹⁰¹⁾ 무엇 때문인가?

역사적 비평방법은 성서 본문이 기록된 특정한 역사적 상황에 근거하여 그 본문의 올바른 의미를 결정하려고 함으로써 성서연구와 해석에 많은 공헌을 하였다. 그러나 역사적인 관심

“실증사학의 반성과 전망”, 33.

94) 국사편찬위원회, 『한국사』 51, 146.

95) 이장우, “실증사학의 반성과 전망”, 37.

96) *Ibid.*, 36.

97) 김용섭, “일본·한국에 있어서의 한국사 서술”, 『역사학보』 31, 1966, 147.

98) 이기백, “한국사학의 현실 인식”, 『한국사 시민강좌』 제20집, 일조각, 1997, 97이하.

99) 국사편찬위원회, 『한국사』 51, 147.

100) 이기백, 『민족과 역사』, 41.

101) 나채운, 『바른성경, 바른해석, 바른설교』, 성지출판사, 2002, 101를 참고.

을 보이는 역사비평학은 본문이 현재 의미하는 바에 대해서도 관심을 갖지만, 본문이 최초에 어떤 의미를 가졌는가를 추론하기 위하여 작품에서 저자의 의도를 더 중요하게 생각하는 경향을 보인다. 따라서 역사비평학은 성서 본문이 보도하는 사건들의 사실성 여부에 관한 규명이나 성서의 문서들의 성립을 둘러싼 역사적 사실들에 관한 지식들을 획득하는 일에 더 많은 관심을 기울였고, 그 결과 성서의 본문을 비판적으로 분석하여 현대인의 오성의 판단에 굴복시키는 것이 역사비평학의 최종 목표인 것처럼 되어버렸다. 그러나 성서의 해석학은 성서로부터의 해방이 아니라 성서와의 대화를 여는 것만을 지향해야 하는데, 역사비평학은 애당초 이런 면에 어떤 문제를 갖고 있었던 것이다. 20세기 초 서구 신학계에서는 이미 이러한 한계를 인식하고 그 한계를 극복하려는 움직임이 일어난바 있다. 이것은 김재준이 소위 ‘신정통’으로 소개한 신학운동을 중심으로 일어났던 것인데,¹⁰²⁾ 그들은 역사비평학을 단지 성서 본문의 해석을 위한 “예비적인 작업”으로 받아들였던 자들이다.¹⁰³⁾ 지난 세기 후반에 나타난 성서이해를 위한 다양한 해석방법들은 이러한 운동의 결과라고 할 수 있다.¹⁰⁴⁾

논쟁 당시의 김재준이 이러한 전 세계 교회의 사상적 동향을 감지하고 거기에 병진하고 있었다는 것은 명백하다. 이점은 신학논쟁이 한창 진행되던 1949년 11월, 제1회 장로교청년 전국대회에서 행한 “대전전후 신학사상의 변천”이란 제목의 강연에 분명히 나타난다. 강연을 마치고 질문시간에 한 청중이 “강연자는 ‘성경을 비판한다’는 데 동감인 모양인데 성경은 하나님 말씀인데 감히 비판할 수 있습니까?”라는 질문을 하였다. 그 질문에 그는 다음과 같이 답변한다. “... 금강석은 갈면 더욱 빛나는 것처럼 성경은 비판함으로 파괴되는 것이 아니라 그 진가가 더욱 드러납니다. 극단적인 정통주의 신학자들도 다 성경의 본문비판은 인정하고 있습니다. 본문비판을 인정한다면 역사비판도 인정하지 않을 수 없을 것입니다. 성경을 더 철저히 알기 위하여 비판하는 것이요, ... 성경을 무시하기 때문에 비판하는 것이 아님을 이해하셔야 합니다. ... 성경을 비판할 수 있느냐? 하고 물을 시기는 벌써 지난지 오래입니다. 성경은 벌써 그야말로 철저히 비판을 받은지 오래입니다. 이제 더 비판할 제목이 없기 때문에 지금은 비판을 그만 두고 그 비판의 결과를 신앙적인 경건을 가지고 정리하여 참된 성서신학이 재건설되고 있는 시대입니다.”¹⁰⁵⁾

그렇다면 지금이 비판의 시대가 아니라 비판 이후의 시대라는 것을 간파하고 있던 김재준은 왜 역사적 비평방법을 성서에 적용하여 성서를 해석하고자 하였는가? 그것은 그가, 앞에서 살펴본 대로, 역사적 패러다임에 기초한 성서해석이야말로 보수적이며 근본주의적인 미국 장로교회의 식민지적인 교회로부터 벗어나 한국 교회의 신앙양심의 자유와 학문의 자유를 확보하고, 나아가 주체적이고 자주적인 한국 교회의 역사를 이루어갈 수 있다는 역사의식이 있었기 때문이다. 그는 특히 예언자를 연구한 구약학자로서 역사참여 의식이 강한 신학교육자였다. 그는 초기 장로교 선교사들을 통해 한국에 소개된 타계적, 반문화적인 정통주의 신학이 우리를 역사에서 유리하게 하였으며, 이런 것을 거룩한 일로 오인하게 하였다고 본다. 그러나 “우리는 이제 이 한국을 우리의 소재로 받았다. 우리는 한국 역사 안에 그리스도의 속량 역사를 조성하여 한국 역사를 그리스도의 천국 역사로 변질시키는 업무를 하나님

102) 『전집』, 제1권, 377이하.

103) K. Barth, *Der Römerbrief*(1922), 조남홍 옮김, 『로마서 강해』, 서울: 한들, 1997, 제2판 서문, XIII. 역사비평학이 이 예비적인 작업에 만족할 때, 성서의 역사적 비평방법은 여러 가지 그릇된 이해와 전이해로부터 성서 본문들을 다시 해방시켜주고 성서로부터 역사적으로 근원적이고 본래적인 그 말씀을 들을 수 있게 도와준다.

104) 성서해석의 다양한 해석방법들에 대하여는, 송순열, “설교를 위한 성서해석 방법”을 참고.

105) 『전집』, 제1권, 387.

께로부터 받은 것이다. ... 그러므로 우리는 이 주어진 한국의 정치, 경제, 교육, 문화의 각 부문에 그리스도의 정신이 그 조형이념이 되며 ‘혼’이 되게 하는 데 책임적으로 전력해야 한다.”¹⁰⁶⁾ 이 역사의식은 일제 강점기 하에서는 그에게 성서연구에서 단순히 성서가 기록되던 당시의 사회적-역사적 상황만을 이해하는데 만족하게 하지 않고, 그 말씀이 오늘의 사회적-역사적 상황에 대해서는 어떠한 의미를 갖고 있으며, 오늘 우리에게 주시는 하나님의 말씀은 무엇인가를 규명하는 “역사적-신학적 해석”에 관심을 갖게 하였던 것이고, 1970·80년대 군사정권이 지배하던 어두운 시대에는 예언자적 비판과 역사 참여의 신학 운동을 전개하게 하였던 것이다.

물론 그는 전문적인 훈련을 받은 성서학자는 아니었다. 그렇지만 그는 당대에 역사 비판적 해석과 더불어 상황적인 전제에 있어서 오늘날의 성서해석과 비교하여 조금도 손색이 없는 성서이해를 하고 있었다. 다만 역사적 비판이란 해석방법 자체가 교리적-문자적 해석을 비판하고 극복하는 과학적이며 실증적인 해석학의 전제를 가지고 있기 때문에, 의미의 다양한 해석보다는 지나치게 실증적인 하나의 의미를 추구하는 약점을 가지고 있고, 따라서 그의 성서해석에도 이러한 문제가 있다는 것은 부인할 수 없다. 그러나 그는 성서의 확실성을 문자가 아니라 성령의 증거에서 발견하였던 16세기 개혁자들의 정신을 지니고 있었기 때문에, 역사적 비판의 장애를 극복하고 성서로부터 살아 계신 하나님의 말씀을 듣게 해 주는 일에 관심을 가졌고, 그 점에서 오늘날 한국 성서신학의 학문적인 발전에 지대한 공헌을 하였다는 평가를 받는 것이다.¹⁰⁷⁾

IV. 결 론

조선신학교의 비판적 성서연구방법론 논쟁(1947년-1953년)을 통해서 한국 장로교회는 미국 장로교 선교사들로부터 전수받은 근본주의적 신학에서 벗어나 장로교 본래의 복음적 자유의 신학으로 되돌아갈 수 있었다. 따라서 그 논쟁은 신학사적 측면에서 본다면, 한국 신학의 미래를 위해서 매우 중요하고 적극적인 의미를 갖는 사건이었다고 할 수 있다. 왜냐하면 그 논쟁은 근본주의적 정통주의의 타율주의로부터 복음의 자유에로의 해방의 사건, 곧 신학의 해방으로서 그 이후 한국 신학의 발전과 성숙에 매우 귀한 요소로 작용하였기 때문이다.

하지만 이 논쟁이 해방 이후의 혼란기와 6.25 동족상쟁이라는 민족의 비극 속에서도 멈추지 않고 계속되었던 까닭에, 또한 그 결과가 교회의 분열로 나타났기 때문에, 이러한 반대현상에 의하여 그 논쟁에 대한 평가는 극히 부정적일 수밖에 없었다. 따라서 지금까지 그 논쟁은 민족의 상처를 어루만지고 절망한 민족에게 희망을 보여주어야 했던 한국의 장로교회가 논쟁을 일삼고 교권싸움으로 세월을 허송했다는 것을 말해주는 참으로 유감스럽고 안타깝기 짝이 없는 불행한 사건이었다는 평가가 대세를 이루었던 것이다.

그러나 70년대 이후 한국 신학계에서 활발하게 논의되었던 “세속화신학”, “하나님의 선교신학”, “민중신학”, “통일신학” 등은 김재준의 신학의 가지들이고, 또한 이것들이 한국민주화운동에 한국 장로교회의 적극적 참여를 유도한 정신적·사상적 토대로 작용했다는 것은 명확하기 때문에, 그 논쟁과 논쟁에 따른 장로교회의 분열, 그리고 새로운 장로교단(기독교장로회)의 생성과 한국사회 속에서의 그 역할에 대하여 역사적으로 정당한 평가가 내려져야

106) 『전집』, 제4권, 304.

107) 송순열, “장공의 신약성서 해석”, 38-49.

마땅하다고 본다. 뿐만 아니라 오늘날 많은 신학대학교의 교수들과 신학생들이 학교에서 실제로 박형룡의 신학이 아니라 김재준의 신학을 가르치고 배우고 있다는 사실과 또한 논쟁 당시 그가 인문학의 다른 분과학문들에서는 6·70년대 이후 비로소 본격적으로 시도되는 비판적인 역사적 연구방법을 성서연구에 정확하게 적용하고 있었다는 사실을 놓고 볼 때, 그 논쟁의 학문적 의의를 인문학적 측면에서 높게 평가할만한 충분한 근거가 있다고 보여진다. 이점이 조선신학교의 비판적 성서연구방법론 논쟁을 되새겨보는 이유이다.

다만 인문학의 다른 분과학문과 비교하며 신학논쟁의 의미를 찾고자 했던 본 논문의 성격상 다른 분과학문들의 연구성과를 검토하고 확인하는 가운데 본의 아니게 그 분야의 연구업적을 잘못 평가한 것이 있다면, 그것은 필자의 과문함 때문이지 결코 어떤 폄훼하려는 의도가 있었기 때문은 아니다. 형편상 ‘문사철’ 가운데 철학과는 비교하지 못했다. 훗날 기회가 되면 보충할 기회를 갖고자 한다.

참 고 문 헌

- Barth, K. "The Doctrinal Task of the Reformed Churches", *The Word of God and the Word of Man*, Peter Smith, 1978.
- Barth, K. *Der Römerbrief*(1922), 조남홍 옮김, 「로마서 강해」, 서울: 한들, 1997.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics* I/2.
- Calvin, Jean. *Institution de la Religion Chretienne* ,1559.
- Cochrane. A(ed.), *Reformed Confessions of 16th Century*, London: SCM Press Ltd., 1966.
- Ebeling, E. "The Significance of the Critical Historical Method for Church and Theology in Protestantism", *Word and Faith*, Philadelphia: Fortress Press, 1963.
- Farley, Edward. *Ecclesial Reflection*, Philadelphia, Fortress Press, 1982
- J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 1972, 김균진 옮김, 「십자가에 달리신 하나님」, 서울: 한국신학연구소, 1978.
- Kayser, W. *Das Sprachliche Kunstwerk*, 김윤섭 역, 「언어예술작품론」, 서울: 대방출판사, 1982.
- Kraus, H.J. *Geschichte der kritisch-historischen Forschung des A.t.s von Reformation bis zum Gegenwart*, 1956.
- McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*, 1988, 박종숙 옮김, 「종교개혁 사상입문」, 서울: 성광문화사, 2002.
- McKim, Donald. K(ed.), *Encyclopedia of The Reformed Faith*, Edinburgh, Westminster, 1992.
- P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments Eine Hermeneutik*, 1979, 전경연 옮김, 「신약성서해석학」, 서울: 대한기독교서회, 1986.
- Rogers, Jack B. "The Authority and Interpretation of the Bible in the Reformed Tradition", Donald K. McKim(ed.), *Major Themes in the Reformed Tradition*, Wipf and Stock Publishers, 1998.
- Torrance, T. F. *Karl Barth: Biblical and Evangelical Theologian*, 1990, 최 영 옮김, 「칼 바르트, 성서적 복음적 신학자」, 한들, 1997.
- 강봉원 편저, 「역사학 연구법과 실천」, 서경문화사, 1997.

- 강진철, “사회경제사학의 도입과 전개”, 「국사관논총」 2, 국사편찬위원회, 1989.
- 국사편찬위원회, 「한국사」 51, 탐구당, 2001.
- 김경재, 「김재준 평전」, 삼인, 2001.
- 김양선, 「한국 기독교 해방 10년사」, 대한예수교장로회 총회, 1956.
- 김용섭, “우리나라 근대역사학의 발달 2”, 「문학과 지성」 9, 1972.
- 김용섭, “일본·한국에 있어서의 한국사 서술”, 「역사학보」 31, 1966.
- 김정준, “성서주석가로서의 칼빈”, 이장식 외 공저, 「칼빈신학의 현대적 이해」, 한신대학 출판부, 1978.
- 나채운, 「바른성경, 바른해석, 바른설교」, 성지출판사, 2002.
- 민경배, 「한국기독교회사」, 서울: 대한기독교서회, 1985.
- 박봉량, 「신학의 해방」, 대한기독교서회, 1991.
- 방기중, 「한국근현대사상사연구」, 역사비평사, 1992.
- 송순열, “설교를 위한 성서해석 방법”, 「신학연구」, 40호, 한신대학교출판부, 1999.
- 송순열, “장공의 신약성서 해석”, 「신학연구」, 제42호, 한신대학교출판부, 2001.
- 송희복, 「한국문학사론연구」, 문예출판사, 1995.
- 양주동, 「조선고가연구」, 박문서관, 1942.
- 유동식, 「한국신학의 광맥」, 다산, 2000.
- 이기백, “사회경제사학과 실증사학의 문제”, 「민족과 역사」, 신판, 일조각, 1994.
- 이기백, “한국사학의 현실 인식”, 「한국사 시민강좌」 제20집, 일조각, 1997.
- 이기백, 「한국사상의 재구성」, 일조각, 1991.
- 이만열, 「한국근대 역사학의 이해」, 문학과 지성사, 1981.
- 이병도, “창립에서 광복까지”, 「진단학보」 57, 1984.
- 이병도, 「한국고대사연구」, 박영사, 1976.
- 이상백, 「이조건국의 연구」(1949), 을유문화사, 1984(중판).
- 이상백, 「조선문화사연구논고」, 을유문화사, 1947.
- 이장식, “신학교육에 나타난 김재준의 사상”, 장공 김재준 목사 탄신 100주년 기념사업회 편, 「장공사상 연구논문집」, 한신대학교출판부, 2001.
- 이장우, “실증사학의 반성과 전망”, 「한국사 시민강좌」 제20집, 일조각, 1997.
- 장공 김재준 목사 기념사업회 편, 「김재준 전집」, 제4권, 한신대학교 출판부, 1992.
- 장공 김재준 목사 탄신 100주년 기념사업위원회 편, 「장공 김재준 논문 선집」, 한신대학교 출판부, 2001.
- 장희익 외, 「삶, 반성, 인문학」, 태학사, 2003.
- 정규복, 「한국 고전문학의 원전비평적 연구」, 고려대학교 민족문화연구소, 1992.
- 정규복, 「한국고전문학의 원전비평」, 새문사, 1990.
- 조동일, 「한국문학통사」 5, 지식산업사, 1993.
- 주재용, “한국 기독교사에 있어서 김재준의 사상적 위치”, 「장공 사상 연구 논문집」, 한신대학교 출판부, 2001.
- 주재용, 「한국그리스도교신학사」, 대한기독교서회, 1998.
- 한승홍, “초기 선교사의 신학과 사상”, 「한국 기독교와 역사」 제1호, 서울: 기독교문사, 1991.
- 박용규, 「한국장로교사상사」, 서울: 총신대학출판부, 1992.
- 한신대학 50년사 편찬위원회 편, 「한신대학 50년사」, 1990.
- 한영우, 「한국민족주의역사학」, 일조각, 1994.
- 홍승기, “실증사학론”, 「현대 한국사학과 사관」, 일조각, 1991.