

◎ 참고 도서

- 조종남. 「로잔 세계 복음화 운동의 역사와 정신」서울: IVP, 1990.
- 김인수 외. “21세기를 향한 전문인 선교와 비전” 「세계 선교를 향한 비전과 추수 전략을 가지라」 서울: 나침반, 1994.
- 전호진. 「선교학」 서울: 개혁주의 신행협회, 1985.
- 조종남. 「로잔 세계 복음화 운동의 역사와 정신」서울: IVP, 1990.
- 박광철. 「이렇게 선교하자」 서울: 생명의 말씀사, 1994.
- Tetsunao Yamamori, 「God's New Envoys」 Oregon: Multonman Press, 1986.
- 크리스티 윌슨. 「현대의 자비량 선교사들」김만풍 역. 서울: 순출판사, 1993.
- 마이클 그리피드. 「선교사가 되려는 분에게」편집부 역. 서울: 보이서사, 1983.
- 데이빗 픽카드. “OMF와 전문인 선교”, 「아시아 기도」1991년 5/6월호.
- 돈 해밀튼. 「자비량 선교사들은 이렇게 말한다」 정진환 역. 서울: 조이선교회, 1991.
- 룯 시덴즈외 4인. 「직업선교」 이득수역. 서울: IVP, 1994.
- 피터 와그너. 「기독교 선교 전략」전호진 역. 서울: 생명의 말씀사, 1995.
- 김성복. “단기선교란 무엇인가?” 「선교21세기」1994년 7,8월호.
- 그루터기 선교회. “평신도와 직업인 선교의 소명.” 「현대종교」1996년 11-12월호, 1997년 1월호.
- 한국 미전도 종족 입양 운동 본부. 「"세계 미전도 종족 현황과 도전"-그 선교는 어디까지 되어 왔는가?」서울: 한국 미전도 종족 입양 운동 본부, 1995.
- '91선교한국 단기선교학교 3기 강의안, 크리스티 윌슨의 “Lay Mobilization for World Evangelism : Tentmaking” 이 예리, 안진원 역.

중세시대 기독교의 반 유대교 운동 연구

-1263년 바르셀로나 논쟁을 중심으로-

김 재 현
(총신, 신대원 3년)

목 차

- 제 1 장 : 서 론
- 제 2 장 : 바르셀로나 논쟁의 배경
 - 2-1. 12세기까지의 반유대교 운동
 - 2-2. 13세기 급진적인 반 유대교운동의 원인
 - 2-3. 바르셀로나 논쟁의 배경
- 제 3 장 : 바르셀로나 논쟁 분석
- 제 4 장 : 바르셀로나 논쟁의 의의와 결과
 - 4-1. 바르셀로나 논쟁의 의의
 - 4-2. 바르셀로나 논쟁의 결과
- 제 5 장 : 결 론

제 1 장 : 서론

중세 기독교의 세력이 최고조에 다다른 13세기에, 이전까지 유지되어 온 기독교의 비교적 온화한 대 유대교관이 근본적으로 바뀌게 되었다. 기독교의 자기 정체성 확립과 기독교 사회의 구현, 그 이면에 자리한 불확실성에 대한 두려움, 그리고 사회경제적인 변화와 종말론의 영향은 유대교에 대한 박해를 대규모로 그리고 조직적으로 감행하게 만들었다. 교황 이노센트 3세(Innocent III, 1160-1216)의 등장과 함께 표면화되고 본격화된 반유대감정은 제 4차 라테란 회의(1215) 후에 공포된 Vineam Domini Sadaoth 칙령에서 잘 드러났다. 이노센트 3세는 이 칙령을 통해 기독교인의 삶의 개혁, 이단들의 억압, 성직자의 규칙들, 그리고 십자군 독려 등을 공포했다. 그리고 1240년 파리 논쟁 직후에는 탈무드가 금지되고 유대교의 여러 저서들이 불타게 되었다. 13세기에 들어와서야 현대적인 의미의 기독교의 반유대교주의운동¹⁾이 체계화되고 구체적으로 행해졌는데, 이는 15세기까지 점차 강화되는 반유대교주의의 서곡에 불과했다.

13세기, 반 유대교 운동의 상황과 논쟁들을 가장 객관적으로 보여주는 것이 바르셀로나 논쟁이다²⁾. 바르셀로나 논쟁은 1263년 아라곤의 왕 제

1) Langmuir는 반유대주의를 “경쟁적인 신앙 체계와 관습들을 수용하고, 몇몇 참된 유대교의 신앙과 관습을 열등한 것으로 여기는 사람들에 의해 수용된 유대교와 유대교에 지지를 보내는 사람들에 대한 부분적이고 전체적인 반대”라고 정의했다(Gavin Langmuir, “Anti-Judaism as the necessary preparation for anti-Semitism”, *Viator* Vol. 2(1971), 383). 이러한 반유대주의가 단순히 이념이나 개념적인 정의를 떠나 운동력을 가지게 된 것은 13세기부터라고 보는 것이 타당하다.

2) 제한된 자료에도 불구하고 중세 기독교와 유대교간의 논쟁 자료들이, 1240년 파리 논쟁, 1263년 바르셀로나 논쟁, 1391년 톨로사논쟁의 기록들이 남아 있다. Maccoby, Hyam, ed. & trans, *Judaism on Trial*(Rutherford: Associated University Press, 1982)는 세 번의 논쟁을 여러 측면에서 잘 정리해 주고 있다.

임스 1세의 참관아래 7월 20일부터 두주에 걸쳐 바르셀로나에서 일어난 예수의 메시아성과 신성소유에 관해 유대인과 기독교인들이 벌인 논쟁이다. 이전의 파리 논쟁이 탈무드나 유대교를 일방적으로 비난했던 것에 비해, 바르셀로나 논쟁은 탈무드를 비롯한 후기 유대성서문학내에서 근거를 찾아내 기독교의 정당성을 확보하려 했다는 점에서 의미가 크다. 바르셀로나 논쟁은 기독교측과 유대교측 양쪽의 비교적 객관적이고 자세한 논의를 담고 있다. 그러면서 당대 반 유대교운동을 펼친 기독교 측의 논리와 주제들과 유대인 측의 답변구조를 잘 보여준다. 특별히 논쟁에 참여한 양측 대표자들이 각자의 종교에서 갖는 위치가 이 논쟁에 중세 반 유대교 운동의 역사에서 중요한 위치를 갖고 있다는 것을 입증해 준다.

그러나 바르셀로나 논쟁에 대한 최근 연구들은 논증 자체의 흐름과 내용들에 대한 체계적인 분석보다는, 13세기의 반유대교 운동이 본격화된 한 예로만 보려는 경향을 가지고 있다. 이러한 연구는 일반적으로 양측의 논의 구조 자체에 대한 관심을 크게 보이지 않았다. 논쟁이 되었던 중심주제와 그에 관한 논의가 이 시기에 기독교와 유대교내에서 갖는 의미도 깊이있게 다루어지지 않았다. 물론, 이러한 연구의 어려움은, 우리가 가지고 있는 본문 자료들이 갖는 역사적인 진정성 문제에서 연유된 것이기도 한다. 그러나 논쟁 자체에 대한 구조 분석과 이 논쟁의 영향과 의미에 대한 객관적인 파악은 바르셀로나 논쟁이 지니는 논증 자체의 독특성과 이 시기의 기독교와 유대교의 주장들과 논의 방법들을 비교적 객관적으로 이해할 수 있도록 해 줄 것이다.

본 논문은 다음과 같은 세가지 면에서 학문적으로 의미있는 작업이 될 수 있다. 먼저, 기독교 시작 이래 지금까지 전개되어 온 기독교와 유대교의 갈등과 반목의 역사의 대표적인 모습을 가장 구체적으로 보여줄 것이다. 다음으로 바르셀로나 논쟁에 대한 분석을 통해, 메시아의 속성과 도래 그리고 메시아의 신성소유문제를 기독교와 유대교가 어떻게 상

이하게 이해해 왔는지를 보여줄 것이다. 이 연구는 기독교와 유대교의 메시아에 대한 주장이 갖는 근본적인 불일치가 무엇인지를 보여줄 것이다. 마지막으로 종교간의 대화와 갈등의 문제에 있어서 배타적인 기독교가 좀더 열린 자기 인식을 해야 할 필요를 지적하고, 기독교의 발전된 연구자세와 종교간의 만남에서의 대안적인 논의의 필요성을 지적해줄 수 있다.

이러한 여러 상황을 고려하면서, 본 논문은 바르셀로나 논쟁 자체의 구조와 내용을 먼저 분석하고, 논쟁 자체가 갖는 독특성을 파악하고자 한다. 본인은 이 연구를 위한 텍스트로 맥코비(H. Maccoby)에 의해 정리되고 편집된 *Judaism on Trial*을 사용하겠다³⁾. 특별히, 바르셀로나 논쟁의 구조 분석을 위해 맥코비의 책에 실린 *Vikvah*를 중심으로 연구하고자 한다. 이 연구를 위해 제 2장에서는 먼저 12세기까지 서방 기독교의 대 유대교관을 예비적으로 살펴보겠다. 그리고 이 논쟁이 일어난 발생 배경을 13세기의 종교, 정치, 문화적 변화 등과 함께 알아보겠다. 그리고 이 논쟁이 일어난 아라곤과 참여한 사람들을 포함해 논쟁의 직접적인 배경들을 고찰하겠다. 제 3장에서는 네 번에 걸쳐 진행된 바르셀로나 논쟁의 구체적인 내용과 흐름을 구조적이고 체계적으로 살펴면서, 주요 논지들에 대한 기독교와 유대교의 입장들을 살펴보겠다. 특히 이 장에서는 논쟁에 대한 구조적 분석을 시도함으로써 8일 동안 있었던 논쟁의 주제와 방법론의 변화를 추적하고자 한다. 그러면서 본문에서 제시된 증거 본문들에 대한 주석학적 연구를 통해 기독교와 유대교가 동일 주제에 대해 갖는 이해의 차이를 밝히고자 한다. 그리고 4장에서는 바르셀로나 논쟁이 갖는 몇가지 특징, 영향 그리고 의미를 13세기라는 보다 넓은 맥락에서 살펴보겠다.

3) 맥코비는 이 책에서 *Vikvah* 전체를 번역하고 주석했으며, 바에르에 의해 편집된 글을 실었다. Y.Baer, Maccoby, *Judaism on trial*, pp.99-146.

제 2 장 : 바르셀로나 논쟁의 배경

13세기 본격화된 반 유대교 운동을 이해하기 위해, 12세기까지의 기독교의 대 유대교관을 간단하게 먼저 살펴보겠다. 그리고 바르셀로나 논쟁의 기본적인 원인이 된 13세기의 과격한 반 유대교운동의 배경을 고찰하고, 바르셀로나 논쟁의 등장 인물과 당대 아라곤의 상황을 살펴보도록 하겠다⁴⁾.

2-1. 12세기까지의 반유대교 운동

예수의 등장과 함께 기독교는 아브라함과 모세 그리고 구약의 전통을 귀하게 여겼다는 점에서 유대교와 공통점을 지니고 출발했다. 그러나, 기독교는 처음부터 유대교와의 갈등을 지니고 있었다. 기독교의 출발 자체가 유대 전통을 배경으로 했기 때문에, 예수가 하나님 아들이라는 자기 증거와 초기 기독교의 정체성 확립 시도는 유대교와의 끊임없는 갈등을 낳았다. 결국 예수는 유대교의 공격을 받고 십자가에 못 박혀 죽게 되었고, 이후 기독교는 유대교의 공격을 받게 되었다. 이후 바울을 포함한 사도들의 복음 전파는 상당기간동안 소아시아를 중심으로 기독교와 유대교간의 세력 싸움으로 변했다. 초대 기독교는 당시 이방이었던 로마

4) 13세기부터 본격화된 반유대교 운동의 원인을 규명하려는 연구가 최근 늘어나고 있다. 최근 연구의 큰 흐름으로는 (1) 오랫동안 주원인으로 여겨진 기독교가 신학적인 책임을 벗으려고 하는 입장(Bredero, H, *Christendom and Christianity in the Middle Ages*, 1994), (2) 근본적인 반셈족성향과 연결시키는 입장(Langmuir, *History, Religion, and Anti-Semitism*, 1990), (3) 사회경제적인 요인들을 비교적 객관적으로 진술해 보려는 입장((Bachrach, B.S., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, 1977, pp.132-140) 등이 있다. 이러한 원인에 대한 체계적인 연구는 아직은 드물다.

나 그리스 문명보다 유대교의 박해와 저항에 대한 투쟁을 통해 자기의 정체성을 확보했다고 하는 것도 지나친 주장은 아니다⁵⁾.

그러나 이러한 상황은 예루살렘 멸망과 콘스탄틴 황제의 기독교 공인으로 급격하게 바뀌기 시작했고, 로마 정부를 등에 업은 기독교는 유대교에 비해 점차 주도적인 입장을 지니게 되었다. 이제는 기독교가 유대교를 억압하느냐 안하느냐라는 문제가 등장했다. 그리고 예수는 구약의 메시아 예언을 성취했고, 예수의 은혜 계약은 모세의 언약을 폐기했고, 나아가 하나님의 택하신 백성으로서의 교회가 성전 개념을 대신했다는 교부들의 주장이 확립되었다. 그러나 고대 말기의 이러한 역전된 상황에도 불구하고, 기독교인들은 자신들이 겪은 초창기의 어려움을 하나님의 자비와 은혜로 간주하면서 유대교를 특별하게 억압하지 않았다⁶⁾.

어거스틴(St. Augustine)은⁷⁾ 중세 초기의 기독교의 대 유대교관을 정형화시켰는데, 그의 입장이 12세기 말까지 지속되었다. 그러나 기독교가 유대교보다 유리한 입장에서 있던 당시에도 기독교인들이 여전히 유대교로 개종하고 이방인들이 구약과 관련하여 기독교의 역사성에 대한 의문을 제기하는 것을 보고, 어거스틴은 기존 교부들의 유대교 관점에 새로운 요소를 첨가해야 할 필요를 느꼈다. 어거스틴 역시 기본적으로 이전의 교부들의 입장을 유지했다. 유대교에 대하여, 어거스틴은 예수에 의해 구약이 완성되었다는 교부들의 논지를 먼저 재확인하고, 예수를 죽인 자들은 기독교 사회에서 존재 가치를 가질 수 없고 세상에 흠어져 살면

서 예수를 죽인 대가를 치러야 한다고 주장했다. 그리고 이방인들의 공격에 대하여는, 신구약은 동일성을 가지며 유대의 파멸은 기독교와 성경의 가르침을 정당화시키고 더욱 권위 있게 해준다고 대답했다. 그러나 기독교 진리와 역사적인 예언의 완성을 위해 하나님은 유대인들을 마지막까지 남겨 두었다는 주장은 어거스틴이 제시한 특이한 주장이었다. 궁극적으로 유대인들은 종말에 기독교를 받아들이면서 기독교의 예언을 성취시켜 줄 것이라고 어거스틴은 주장했다. 이러한 유대교의 분산과 쇠퇴는 기독교의 존재 가치를 고양시켜 줄 것이며, 이방인들에게는 살아 있는 본보기가 될 것이라고 그는 생각했다. 그리고 유대인들에 대한 박해와 보호라는 어거스틴 설명의 이중구조가 12세기까지 지속되었다.

서고트족의 등장(Visigoths, 418-507)부터 카롤링거시대(Carolingian Age, -877)에 이르는 중세 초기, 유대교에 대한 기독교의 입장은 비교적 온화했다. 심지어 다른 이교도들과 이슬람교에 대한 기독교의 태도와 비교해 볼 때 유대교는 오히려 더 긍정적인 대우를 받았음을 알 수 있다. 이 기간 동안 다양한 정치권을 배경으로 한 수백 명의 왕들이 통치했지만, 단지 12명의 군주들이 반 유대교 정책을 세우고 추구했다. 반 유대교 정책은 중세 초기의 서고트족의 통치기간중 비교적 강하게 추진되었다. 506년 아그드(Agde)회의는 기독교인이 유대인의 축제에 참여하거나 그들과 함께 식사하는 것을 금지시켰다. 612년 시세부트(Sisebut) 왕은 유대인이 기독교인 노예를 소유하는 것을 다시금 강하게 금지시키고, 기독교인과 결혼한 모든 유대인들은 개종하던지 국외로 나갈 것을 명령했으며, 정부 요직에서 유대인들을 축출했다⁸⁾. 그러나 이러한 몇몇 예들을 중세 초기의 유대인 정책의 전형적으로 보기는 힘들다⁹⁾.

5) Gavin Langmuir, "Anti-Judaism as the necessary preparation for anti-Semitism", *Viator*, Vol. 2(1971), p. 384.

6) 어거스틴 이전의 기독교 로마제국 내의 유대교의 위상에 대하여는 James Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*(London, 1934), pp. 151-269를 참조할 것.

7) Bernhardt Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1946.

8) B. S. Bachrach, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977, pp. 7-8.

9) 물론 바르바흐는 이러한 서고트족의 반유대정책이 상대적으로 취약한 왕권을

교회는 왕들을 비롯한 세속 권력에 반유대교 정책에 대한 협조를 지속적으로 요청했지만 이것 역시 대부분의 경우 제대로 시행되지 못했다. 중세 초기의 왕들은 대개 그레고리 대제(Gregory the Great, 590-604)의 입장을 우호적인 유대교 정책의 전형으로 삼았다. 이탈리아를 중심으로 기독교권에 막강한 권력을 행사했던 교황 그레고리 대제는 유대인들에게 대하여 관대한 정책을 폈다. 물론 개인적으로는 유대인을 진절머리나는 족속으로 생각하고 때로는 대 유대인 선교를 강조하기도 했지만, 공적으로 그는 유대인들의 회당을 지켜 주었고 그들의 법적 권리와 종교적 관용을 보장했다. ‘합법적으로 마련된 제약들을 뛰어넘는 자유가 유대인들에게 주어지지 않는 것과 마찬가지로 그들의 권리가 침해당해서도 안된다는 것이 그레고리 대제의 기본적인 생각이었다’¹⁰⁾.

중세 초기에 교회와 왕들에 의한 유대인 박해가 일부 진행되었음에도 불구하고 전반적으로 관용적인 정책을 편 이유는 먼저 로마제국이 기독교 국가라는 명목상의 자아 규정을 이루기는 했지만, 실제적인 기독교 국가라는 자기 정체성을 확보하는데는 실패했기 때문이다¹¹⁾. 이는 서유럽의 왕들이 종교라는 문제를 아직까지도 것처럼 중요하게 여기지 않았고, 불안정한 자신들의 생존과 영토 보존을 더욱 시급한 문제로 간주했기 때문이다. 다음으로는 유대인 공동체들이 소유한 경제 문화적인 능력이 커서 당대 왕들이 이를 무시할수 없었기 때문이다. 유럽 권내에서 가

확립하기 위한 책략에서 비롯된 것으로 보고 있다. 그러나 이것이 이후의 모든 반유대인정책의 전형이 되거나 서곡은 아니었고, 스페인에서 반유대운동이 가장 격렬하게 일어난 것도 아니다. 본인은 중세 유대인들의 입장을 “Lachrymose conception”(Solo W. Baron, “The Jewish Factor in Medieval Civilization”, *Ancient and Medieval Jewish History*(New Brunswick, 1972), p. 514)로 표현한 Baron의 입장은 너무 주관적인 설명이라고 생각한다.

10) Bachrach, 앞의 책, pp. 35-39.

11) Bachrach, 앞의 책, pp. 136-140.

장 잘 조직되고 문명화되었던 유대인들이 여러 면에서 자신들의 통치에 도움이 될 수 있다는 점을 당대 통치자들은 잘 알고 있었다. 마지막으로 오랫동안 타민족의 지배 아래서 인정받아 온 유대인의 종교와 민족의 불가분리성이, 알라릭 왕(Alaric)이후 로마 치하에서도 여전히 인정받아 왔기 때문이다¹²⁾.

노르만 족의 침입이 있는 후 11-12세기에 기독교의 대 유대교관은 이전에 비하여 약간 다른 형태를 띠었다. 안셀름(Anselmus Cantaberiensis, 1031-109)의 등장과 함께 두드러지게 드러난 이성의 도입이 이 시기의 특징이었다¹³⁾. 특히, 오도(Odo), 플로라(Joachim da Flora), 그리고 피터(Peter the Venerable) 등은¹⁴⁾ 이성에 근거해 기독교의 철학적인 우수성을 보여주기 위해 합리적인 논쟁을 전개했으며 성서 이후 유대 종교 문헌의 완전성에 대해 논의를 전개하기도 했다¹⁵⁾.

그러나 이 시기의 보다 정교화된 반유대교 논리와 1096년 십자군에 의한 유대인 학살 사건에도 불구하고, 교회의 전반적인 입장은 유대인들에게 관용을 베푸는 것이었다. 12세기까지의 기독교의 유대교에 대한 입장

12) 506년 알라릭(Alaric 1세)왕은 Breviary of Alaric을 통해 유대인들의 종교와 율법을 존중해 주었다. 이후 로마 치하에서 이러한 종교와 율법에 관한 특권은 지속적으로 유지되었다.

13) Jacques Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, Blackwell, 1993, pp.5-6.

14) David Berger, “Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in the Polemical Literature of the High Middle Ages”, in *American Historical Review* 91(1986), pp. 576-591.

15) Amos Funkenstein은 12세기의 반유대 논쟁이 “기독교 도그마를 유추하고, 기독교의 철학적인 우수성을 보여주기 위한 합리적인 논쟁” 유형과 “탈무드에 대한 공격과 후기 성서 시대 유대교 문헌에 대한 공격” 유형이라는 두 가지 특징이 나타난다고 주장(“Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages”, in *Viator*, pp. 373-82)했는데, 이 두 유형은 같은 맥락에서 이해해도 되리라 생각한다.

은 1119년 교황 Calixtus 2세가 발표한 Sicut Judaeis에 가장 함축적으로 나타나 있다¹⁶⁾.

2-2. 13세기 급진적인 반 유대교운동의 원인

13세기의 본격적인 반 유대교 운동의 등장은 무엇보다 기독교의 자기 정체성을 추구하고 이를 제도적으로 확립하려고 한 기독교인들의 시도와 연결되어 있다. 이러한 기독교인들의 자기정체성 추구는 중세 서유럽에 대한 기독교의 보편성과 일치성을 통한 '기독교 사회(societas christiana)' 건설이라는 희망과 직결되어 있었다. 유럽 사회를 지배하게 된 초자연적인 실체로서의 교회 개념은 그레고리 7세의 개혁과 성직은 쟁이후에 유럽 사회에 본격적으로 등장했다. 이는 교회의 자기 정체성과 연결된 것인데, 그레고리 7세는 자신이 이상으로 삼은 '기독교 사회' 아래 모든 세속 기관들을 하나의 유기체적인 구조로 재편하려고 했다¹⁷⁾. 이러한 의욕은 13세기 이노센트 3세에 의해 가장 강하게 추진되었다. 자연스럽게 이노센트의 그러한 이상과 활동은 13세기 유럽 사회와 기독교권에 상당한 영향력을 행사하면서 기독교 통일성이라는 조직적 개념을 강화시켰다. 이러한 '하나'라는 통일적인 관점은 당대의 영적이고 지적인 흐름에도 당연히 상당한 영향을 미쳤다¹⁸⁾. '...하나의 보편 교회.....'로

시작되는 제 4차 라테란회의 서문은 이 시기에 기독교의 보편성과 일치성 추구를 가장 잘 보여주면서, 교회와 세상에 엄청난 권력을 행사했던 '로마 교회(romana ecclesia)'라는 개념이 어떻게 확립되어 나갔는가를 잘 보여준다. 나아가 그레고리 9세의 Decretales(1234)는 이러한 통치를 무난히 달성하기 위한 최초의 공식 문건으로 등장하게 되었다.

결국 13세기에 교회의 통일성 추구는, 반대로 기독교 배반자들에게는 어떠한 공간도 허락하지 않았으며, 이는 가장 가까이 기독교의 이상 추구에 걸림돌이 되었던 유대교인들에 대한 배척으로 이어졌다. 13세기에 지나친 교회의 자부심은 결국 배타심으로 나타나게 되었던 것이다¹⁹⁾.

두 번째로 기독교 권력의 전성기 밑에 자리잡기 시작한 불확실성과 불안정성이 13세기 강화된 반 유대교 운동의 한 원인이었다²⁰⁾. 이러한 불안감은 점차 세력이 강해진 교황과 교회 권력과의 갈등 사이에서 서서히 싹터 오르던 민족주의와 유럽 제국에 대한 인식에서 등장하기 시작했다²¹⁾. 기독교권은 하나의 기독교 사회라는 이상을 추구하는 가운데 의식적이건 무의식적이건 기독교 자체내의 불확실성과 불안정성을 이미 자각했던 것처럼 보인다²²⁾. 이처럼 자신의 권력 아래서 생기기 시작한 위기감에 대처하기 위해, 교회는 먼저 학문적 연구를 통제하려 했다. 그

신학, 법률가들 역시 그들의 기독교 세계를 표현할 그리스도의 신비한 몸의 이미지를 구현하기 위해 노력했다.

19) R. Chazan, *Daggers of Faith*, Berkeley, 1989, pp. 13-14.

20) R. Chazan, *Daggers of Faith*, pp. 25-37. 본인은 카찬의 이러한 제안이 매우 적절한 것이라고 생각한다. 그러나 기독교내부에서 이러한 의식이 왜 등장했는지를 그는 자세하게 전개하지 않았다.

21) W.K. Ferguson, *Europe in Transition 1300-1520*, Boston, 1962, pp.206-212.

22) 교회의 불안정성과 쇠퇴의 시기에 대한 인식과 그에 대한 대처방안의 등장 시기를 13세기 후반으로 설정하는 카찬의 입장은 부적절하다고 생각한다. 이미 13세기 들어 13세기 후반의 조처들이 틀을 갖추어 나가게 되었다.

16) Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, New York, 1988, pp. 4-5, pp. 26-27(라틴 본문).

17) G. Tellenbach, *Church, State, and Christian Society at the Time of investiture Contest*, New York, 1970, pp. 185-222.

18) 지적인 측면에서 12세기의 샤를마뉴르네상스의 인문주의를 13세기 스콜라철학이라는 가톨릭사상체계로 변화, 삶과 신앙적인 경건을 일치시키려고 한 아씨스의 프란시스의 등장, 자연과 인간의 조화를 추구한 아퀴나스의 신학, 우주적인 통일체를 요구하는 고딕 양식이 풍미 등을 예로 들 수 있다. 뿐만 아니라, 철학,

래서 당시 막 자리를 잡기 시작하던 대학 등을 포함한 새로운 사상과 학문적 연구에 교황은 종교재판과 파문등으로 대응하며 과도하게 개입했다. 그러면서 성직자 체계를 확립하고 혁신을 배제한 전통적인 교리들을 엄격하게 수호하려 했다. 이러한 상황에서 유대인은 결국 하나의 전체인 기독교 사회를 추구한 교회와 그 저변에 깔린 불안전성에 대한 느낌, 그리고 민족주의의 발흥으로 인한 제 국가들로부터 배척을 받게 되었고 이에 희생양이 되었던 것이다.

세번째로 경제 사회적 측면에서 13세기 반유대운동의 원인을 찾을 수 있다²³⁾. 1179년에 열린 제 3차 라테란회의는 이자를 목적으로 한 기독교인의 금전대부를 금지시킴으로, 13세기 초반에 이르러 이미 유대인들을 독과적인 고리대금업자로 계층화시켰다. 이 과정에서 중세 전반을 걸쳐 경제적인 수완을 보여 오던 유대인들에 의해 행해진 고금리정책은, 결과적으로 기독교와 유대교간의 불신과 종교적 이질감을 더욱 증폭시켰다. 나아가 이로 인한 유대인들의 부유층화와 계토화는 십자군 운동과 급격한 사회변동을 겪으면서 기독교인들의 공격적인 분노의 표적이 되었다. 그러면서 초대 기독교인들이 당한 고소들을 이 시대 유대인들이 고스란히 짊어지게 되었다. 유아살해, 성찬훼손, 그리고 벽에 독을 바르는 행위들이 유대인들에게 덧붙여졌다.

마지막으로 세상의 종말에 대한 강조가 널리 퍼진 것이 반유대운동의 원인이 되었다. 기독교의 세계 구속사의 연속적인 단계이론과 맞물린 종말론이 새롭게 등장하면서 교부들의 역사순환이론을 되살렸다. 특히 요아킴(Joachim of Flora, 1135-1202)에 의해 강조된 유럽의 종국은 교회내에 까지 깊은 영향을 미쳤다. 종말에 대한 강조는 자연스럽게 종말에 배반자들의 개종을 요구하는 분위기로 바뀌었다. 이러한 메시아적인 기대는

당대 기독교계를 주름잡던 탁발수도회(특히 어거스틴파들)에 의해 강하게 진척되었고, 이들에 의한 유대인들의 강압적 개종의 원동력이 되었다.²⁴⁾

2-3. 바르셀로나 논쟁의 배경

이러한 상황에서 유대인들에 대한 적대감이 개인적으로 뿐만 아니라 공개적으로 기독교인들에 의해 드러나게 되었다. 이에 교황은 종교심문관들을 보내 논쟁, 설교와 강압적인 방법을 통해 유대인들을 비롯한 반기독교적인 세력들을 박멸하기 시작했다. 이처럼 드높은 반 유대감정은 지난 10세기에서 12세기에 이르는 동안 비교적 안정적인 상황에서 황금기를 누렸던 스페인에까지 불어닥쳤다. 13세기 기독교가 다시 탈환하기까지 상당기간 이슬람 세력의 지배하에 있었던 스페인은 이슬람과 기독교의 변경 역할을 했다. 그리고 유대인들은 그들이 지닌 경제적인 수완 때문에 정치적이고 종교적인 격변기가운데서도 완충역할을 잘 수행할수 있었다. 그리고 유대인들은 스페인에서 화려한 문화를 일구어 내었다. 특히 이곳을 통치하고 있던, 아라곤의 왕 제임스 1세(James the Conqueror)는 유대교에 관대했다. 1238년 발렌시아의 무어족의 도시를 정복한 이래 교회의 인정을 받아 온 제임스 1세는, 유대인들에게 변방의 방어를 맡기고 심지어 고위직에 등용하는 등 유대인에게 호의적인 입장을 계속 유지했다. 그리고 제임스 왕의 이러한 태도는 바르셀로나 논쟁 전체를 통해서도 잘 드러난다²⁵⁾.

그러나 점증하는 기독교측의 반 유대주의는 스페인까지 도달했다. 제

23) A. H. Bredero, *Christendom and Christianity in the Middle Ages*, Michigan: Erdmans Publishing Co., 1994, pp. 274-276.

24) A. B. Cohen, *The Friars and the Jews*, Ithaca, 1982의 연구는 팔목할 만하다.

25) 교회와의 불화, 전처와의 이혼, 개인적인 능력 때문에 영국의 헨리 8세와 비교되기도 한다.

임스왕의 고해신부인 페나포르테와 교황 우르반 4세(Urban IV)의 압력에 의해 제임스왕은 바르셀로나 논쟁을 열었다. 바르셀로나 논쟁은 1263년 7월 20일부터 27일까지 아라곤에서 이루어졌다. 논쟁은 7월 20일(금요일), 23(월요일), 26(목요일), 27(금요일)에 네 번에 걸쳐 전개되었다. 그리고 논쟁의 형태는 주로 기독교측의 질문과 유대교측의 답변과 변호로 이루어졌다. 각 종교에 있어서 논쟁이 갖는 성공여부를 떠나, 8월 4일(토요일)에 기독교측 대표들이 유대교 회당을 방문하여 설교를 함으로 공식적인 바르셀로나 논쟁에 종지부를 찍었다.

바르셀로나 논쟁은 1240년 파리논쟁보다는 온건한 분위기에서 진행되었지만, 여전히 강압적인 분위기 가운데서 제임스 왕이 참관하고 기독교인들에 의해 주도된 가운데 열렸다. 여기에는 참관자로서 제임스 왕 자신, 기독교 측에서는 페나포르테(Raymund de Penaforte 1180-1275), 바울 크리스티안(Pablo Christiani, 영어명은 Paul Christian)이 주로 논쟁을 맡았고, 유대교 측에서는 나흐마니데스(Moses ben Nahmanides, 1194-1270)가 참가하고, 기타 양측에 많은 사람들이 참석했다.

논쟁의 처음과 마지막을 장식한 페나포르테는 1232년 아라곤의 종교 재판관으로 이 지역과 관련을 맺어 왔다. 그리고 그는 1240년 모슬렘과 유대인들에게 선교하기 위해 도미니쿠스 교단의 수장(Master General)을 사임할 정도로 선교열이 대단했다. 그 후 바르셀로나 논쟁이 끝난 1264년에 탈무드에 불경스러운 것이 있는지를 조사하기 위한 위원회를 이끌었으며, 1265년에는 나흐마니데스가 출간한 책에 대한 심문에 참여했다.

다음으로 바르셀로나 논쟁의 주된 기독교측 논객으로 참여한 바울 크리스티안은 타라스콘의 랍비 엘리에셀의 제자였다. 이 논쟁에 바울은 주도적으로 참여했고, 논쟁이 끝난후에는 아라곤지역의 회당을 돌며 강제로 유대인들에게 설교를 했다. 1269년에는 루이스 9세(Louis IX)를 통해 유대인들에게 강제로 밧지를 달게 만들기도 했다²⁶⁾.

강력한 유대교측 논객은 랍비요 내과의사였던 모세스 벤 나흐마니데

스이었다²⁷⁾. 그는 1232년에 이미 마이모니데스의 철학적 작품들에 대한 논쟁에 중재자로 참여하고, 아라곤의 제임스 왕과 중요한 문제들을 상의하는 등 당시에 유대교 사회에서 이미 지도적인 위치를 확보하고 있었다. 바르셀로나 논쟁에 참여한 뒤, 1265년에는 *Vikuah*를 출판하여, 도미니쿠스회원들에 의해 불경죄로 고소되기도 했다.

바르셀로나 논쟁에 대한 기록은 1265년 게로나(Gerona)의 주교의 명령으로 작성된 나흐마니데스의 *Vikuah*와, 도미니쿠스회에 의해 작성되고 제임스왕에 의해 비준된 기독교 측의 설명이 남아 있다. *Vikuah*는 서문과 본문으로 구성되어 있는데, 서문의 자료자체의 진정성에 관해서는 이견이 많다²⁸⁾. 그러나 서문의 내용 자체가 이 글이 의도하는 연구목표에 큰 영향을 끼치지 않기 때문에 서문의 진정성과 본문과의 연관성은 다루지 않겠다. 라틴본과 히브리본이 남아있는 본문간에도 미묘한 차이가 있지만, 일관된 논지와 주제들을 파악하는데는 큰 차이를 발견하기는 어렵다²⁹⁾.

바르셀로나 논쟁에 대한 기독교측 설명은 도미니쿠스회에 의해 작성되고 제임스 왕에 의해 비준되었다. 그리고 바에르(Y. Baer)가 1930-31년에 번역한 본문은 이러한 기독교측 설명의 전형으로 받아들여진다. 기독교측 설명은 기독교측의 완전한 승리로 묘사한 가운데, 중심적인 문제만

26) R. Chazan, *Daggers of Faith*, pp. 70-71.

27) Isadore Twersky, *Rabbi Moses Nahmanides(Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1983.

28) 카찬의 경우 라틴본을 중시하면서 서문을 인정하고(Chazan, *Daggers of Faith*, p. 75), 맥코이는 다섯가지 이유를 제시하고 서문을 전체적인 논의에서 예외로 했다(Naccomby, *Judaism on Trial*, pp. 98-99).

29) 가장 크게 비교되는 것은 다음과 같다. 카찬은 익명의 라틴본과 맥코비가 사용한 히브리어본을 비교하면서 논쟁을 주도해가는 주체의 문제를 다루면서, 카찬은 바르셀로나 논쟁에 있어서의 도미니쿠스파들과 바울의 주도권을 계속 강조한다. R. Chazan, *Daggers of Faith*, pp. 71-72.

간단하게 묘사했다. 그러나 이는 스승(Master)의 호칭 문제와 삼위일체 문제가 초반부에 거론되었다는 순서상의 문제를 제외하고는 중심적인 문제를 논하는데 있어서는 Vikuah의 내용과 크게 어긋나는 것을 찾아보기는 힘들다³⁰⁾. 그래서 본문은 Vikuah를 바르셀로나 논쟁 고찰의 중요자료로 사용했다.

제 3 장 : 바르셀로나 논쟁 분석

이장에서는 1263년 7월 20일부터 27일까지 네 번에 걸쳐 아라곤에서 이루어졌던 논쟁의 내용의 흐름을 나흐마니데스의 Vikuah를 중심으로 논쟁의 주된 흐름과 논지가 본문내에서 어떻게 흘러갔는지를 살펴보겠다.

첫번째 날의 논쟁은 나흐마니데스로 하여금 논쟁에 참여하라는 왕의 명령과, 이에 대하여 어느정도 답변과 논의의 자유를 요청하는 나흐마니데스의 요구로 시작된다. 곧 양편은 곧 서로가 세가지 문제를 합의한다³¹⁾: (1) 메시아가 이미 왔는가 아직 오지 않았는가, (2) 메시아가 신인가

31) Y. Baer에 의해 편집된 기독교측의 설명에 의하면, 다물문제로 모두 네가지가 제시되었다. 첫째로 메시아의 도래문제, 둘째로 메시아가 신과 인간인가라는 문제, 셋째로 인류의 죄를 위해 그가 고난을 받고 죽었는가라는 문제, 넷째로 메시아도래이후 율법적이고 의례적인 문제들은 그쳐야하는가이다. 그러나 기본적인 메시아도래와 메시아의 신성문제가 나머지 문제들을 포괄적으로 설명하고 있기 때문에 논의의 가짓수가 중요한 차이를 만들어주지는 않는다고 생각한다. 그리고 이러한 논쟁의 가짓수의 차이에 대하여는 라틴본을 선호하는 카찬도 전혀 문제를 제기하지 않고 있다. R. Chazan, *Daggers of Faith*, pp. 83-84.

인간인가, (3) 유대교가 참된 율법³²⁾을 소유하고 있는가. 기독교측에서 보면, 메시아의 신성 인성 문제와 고통받으신 메시아에 대한 두 번째 논지는 첫번째 주장을 확고하게 해주고, 동시에 성육신의 교리와 예수의 비참한 죽음에 반대하는 유대교의 교리를 무력화시키는 목적을 충분히 수행할수 있는 것처럼 보인다.

논의해야 할 기본 항목들을 정하고 나서 곧바로, 탈무드로부터 메시아가 왔음을 입증할수 있다는 바울의 주장으로 본 논의를 시작했다. 이에 나흐마니데스는 예수는 메시아가 아니고 신도 아니며, 2차성전시대에 태어나지도 않았다고 주장했다. 또한 그는 만약 이전에 유대인들이 그들의 글에서처럼 이러한 사실을 받아들였다면 왜 개종하지 않았을까라는 의문을 제기하며, 탈무드를 잘 이해하고 있는 이들이 이를 믿지 않았을 리가 없다고 주장했다. 바울은 이에 나흐마니데스의 언쟁들이 논증을 빛나게 만드는 것이라고 항변하면서 서언적인 논쟁은 끝났다.

이러한 서언적 논쟁은 증거본문을 중심으로 논의전반을 이끌어 가려는 바울의 입장과, 기본적으로 메시아의 도래를 거부하고 신성을 부여하기를 거부한 나흐마니데스의 입장을 개괄적으로 보여주고 있다. 동시에 이 서언적인 논쟁은 첫번째날 다루어질 주요 논제 뿐만 아니라, 바르셀로나 논쟁전체의 주제를 함축적으로 보여주고 있다. 그리고 나흐마니데스의 답변에서 암시하고 있듯이 첫번째 날의 논쟁은 메시아가 왔는가라는 질문과 메시아는 신인가라는 질문이 절반씩 차지하고 있다. 그리고 그 사이에 큰 주제와는 별로 상관이 없는 질문들이 바울과 제임스왕에 의해 삽입되어 있다. 도표로 나타낸 첫번째 날의 논의는 바르셀로나 논

32) 여기서 '율법'으로 번역한 것은 원래 Torah를 의미한다. Torah는 'law'나 'religion'으로 번역이 가능하다. Baer는 이 용어사용에 기독교측과 유대교측이 다른 의미로 사용한다고 주장했고, Maccoby는 차이가 없다고 주장했다. Naccornby, *Judaism on Trial*, pp. 103, 147.

증을 가장 함축적으로 잘 나타내주고 있다. 서론적질문.답변

A.	B.서론적 질문, 답변	C. 질문	C. 대답(나흐마니데스)
논 의 주 제 설 정	바울: 탈무드 근거제시가능	1.바울: 홀의 존재 여부	1'. 통치중단가능
		2.바울: 지배자 존재여부	2. 성직수임 ≠통치권
		3.페이르:중단이너무길다	3. 중단 길지 않다
		성전파괴에 대한 질문들	
	N: 메시아도 아님, 신 아님.	D.질문	D. 대답(나흐마니데스)
1.기욤:사213=메시아고난		1'.태어났으나 오지않음	
2.바울:사213보강증거제시		2'. 문자적인해석강조	
로마 안의 예수, 예수의 나이에 대한 질문들			

첫번째 서언적 논쟁이 끝나고 본격적으로 메시아가 왔는가 오지 않았는가라는 논쟁(도표의 C와 C')이 시작되었다. 메시아의 도래문제를 다루는 수단으로 여기서는 창 49.10절에 나오는 “홀()”의 의미에 대한 논쟁이 바울과 나흐마니데스사이에서 먼저 벌어지고, 다음으로 그로부터 유추된 왕권의 중단 기간에 대한 논박이 바울과 나흐마니데스사이에서 벌어진다. 먼저, 바울은 창세기 49.10의 “홀이 유다를 떠나지 아니하고...”를 증거로 대면서, 유대교가 의존하고 있는 성경은 메시아가 올 때까지 홀이 유다를 떠나지 않는다고 했는데, 오늘날 유대에는 홀이 없지 않는가라는 문제를 제기했다. 이에 나흐마니데스는 전통적이고 예측 가능한 랍비들의 전통을 따라, 유다의 통치가 중단(interruption)이 없다는 의미에서가 아니고, 왕국이 유다로부터 결코 사라지지 않는다는 것이라고 대답했

다. 예로 솔로몬이후의 왕국분열이나 바빌론유수 때와 같은 기간도 실질적으로는 유다의 통치가 소멸된 것은 아니고 단지 유다의 왕국이 잠시 중단되었음을 의미한다고 설명했다.

이에 곧바로 바울은 그러나 왕이 없었을 당시에 지배자(통치자)는 있었지만, 오늘날에는 그때 있었던 성직수임식(ordination)도 없지 않는가라고 질문했다. 이에 실질적인 왕권(Kingship)은 유다를 중심으로 여전히 지속되었고, 바빌론유수 때의 성직수임식(ordination)은 당시의 왕손들이 정복지에서 다스릴 허가를 부여하고 성직을 임명하는 제한적인 권리를 의미했던 것이지, 그 자체가 통치권을 의미하는 것은 아니라고 반박했다. 즉 그때도 실질적인 통치자의 중단이 있었다는 주장이다. 여기서 나흐마니데스는 훨씬 좁은 율법적 구조하에서 이 문제에 대처하고 있다³³⁾.

창 49.10절과 관련된 질문이 페이르(Peire de Genova)³⁴⁾에 의해 제기되었다. 페이르는 바울의 논점에서 좀더 나가, 그러한 홀의 중단은 인정한다지만, 70년에 불과했던 바빌론유수와 비교할 때 예수이후 기간은 너무나 긴 것이 아닌가라고 질문했다. 이에 나흐마니데스는 바빌론 유수때의 간극은 사실상 솔로몬 사후부터 시작되었고, 이스라엘자체가 자치권을 지니지 않은 상태에서 유다의 통치권이 다른곳으로 넘어갔다고 볼 수는 없으며, 유다의 홀은 여전히 유다에게 속해 있다고 주장했다. 이러한 페이르의 주장은 바울의 주장과 달리 유다 왕권에 간극이 있었다 하더라도 그 기간이 너무 길지 않는가라는 질문을 제기하고, 그래서 메시아는 이미 온 것이라고 주장했다.

이어 바울은 두번째로 나흐마니데스가 유대인들의 이전 해석(특히 하가다)에 반대한다고 공격한다. 이에 나흐마니데스는 그러한 해석을 내리

33) R. Chazan, Dagggers of Faith, pp. 90-91.

34) A. B. Cohen, The Friars and the Jews, Ithaca, 1982, p. 186, 그는 프란치스코 교단에 속해 있었고, 이 논의에서 주도적인 위치를 차지하지는 못했다.

는 하가다를 믿지 않지만, 설사 문자적으로 받아들여도 바울의 논지를 반박할수 있다고 말한다. 여기서 바울이 구체적으로 어떤점에서 나흐마니데스의 입장을 공격했는지 명확하게 발견되지는 않는다. 그러나 나흐마니데스의 설명을 참고할 때, 우리는 바울이 메시아의 탄생과 성전의 파괴가 동시에 일어났다고 주장했음을 유추할 수 있다. 이에 성전 파괴는 예수가 오기전 200년전에 일어났다고 나흐마니데스는 반박했다³⁵⁾. 이 논의는 전체 구도에서는 잘 맞지 않는 구절이다. 나흐마니데스는 메시아의 도래보다는 예수가 메시아로 왔는가 그렇지 않는가라는 문제로 논점을 변화시키고 있다. 설사 기독교인이 주장하는 예수를 메시아로 보더라도 그 예수는 기독교인이 주장하는 시기에 태어나지 않았다는 것을 의미한다. 이는 나흐마니데스가 예수라는 인물을 기독교인들이 주장하는 인물과 다른사람으로 여기고 있음을 알 수 있다.

세번째로 왕의 법률고문관인 기욤(Maestro Guillaume)이 등장하여, 지금 논지는 예수에 관한 것이 아니라, 메시아가 왔느냐 오지 않았느냐에 대한 것이라는 원래의 논지를 주지시킨다. 그러면서 증거본문을 들이대면서 나흐마니데스의 말과 차이점을 묻는다. 이에 나흐마니데스는 모세, 예수, 그리고 다윗에게서 볼수 있듯이 태어나는 것과 메시아로 공식적인 인준을 받는 것은 다르다고 주장했다. 메시아는 후 태어났을 수도 있지만, 아직 오지는 않았다는 것이다. 이러한 나흐마니데스의 설명은 그가 한발 물러난 것으로 보일 수도 있다. 그러나 이러한 외형적인 입장변화가 기독교측의 설명을 거부하려는 그의 입장을 전혀 변화시키지는 않았다. 사실 나흐마니데스의 이러한 설명은 유대교인들의 메시아관을 보여

35) 여기서 논의되고 있는 예수가 구체적으로 누구인가라는 질문을 제기할 수 있다. 분명히 나흐마니데스가 염두하고 있는 예수는 기독교 측이 제시하는 예수와는 다른 인물이었을 것이다. 나흐마니데스는 예수를 BC 100년에 살았던 Rabbi Joshua ben Perahia의 학생으로 이해했다. 이는 파리 논쟁의 Rabbi Yehiel의 입장과도 다르다.

주는 구절로 볼 수 있다.

쥘더 나아가 기욤(Guillaume)은 이사야 52:13절의 “...보라 내종이 형통 하리니...” 구절을 이어 나오는 메시아의 고난과 연결시키면서, 그 구절이 메시아에 관한 것이 아닌지를 질문했다. 이사야 52장은 기독교 신학에서는 고난받는 그리스도상과 직결된 증거 본문이다³⁶⁾. 그래서 이사야 52장과 관련된 이러한 질문은 수난당한자로서의 기독교 메시아개념과 연결되어 있고, 또한 그리스도의 수난은 아담으로부터 시작된 인간의 원죄를 의미하며 나아가 그리스도의 수난은 곧 신으로서의 인간의 죄를 속죄한다는 신학적인 의미가 담겨있다. 나흐마니데스는 여기서 결국 메시아가 신인가라는 물음을 던지고 있는 것이다. 물론 나흐마니데스는 이 구절이 특정한 메시아를 의미하는 것이 아니라, 이스라엘 전체와 그들의 고난을 의미한다고 덧붙이면서 고난당하는 메시아상을 거부했다. 이는 단순히 메시아의 고난만을 거부한 것이 아니라, 기독교인들의 원죄의식과 구속주의 필요성을 거부한 것이다. 그러면서 기독교측이 주장하는 메시아가 왔을수도 있지만, 결과를 보면 의를 성취하고 나라를 세우는 메시아는 아직 나타나지 않았다고 주장했다. 이는 기독교인들의 메시아개념과 유대교의 메시아개념이 갖는 근본적인 차이를 여실히 드러내고 있다.

이러한 기욤의 질문과 함께 바울은 52:13절을 메시아와 연결시키는 증거를 유대 현인들에게서 발견할수 있다고 말했다. 물론 여기서도 바울은 유대인들이 받아들일 만한 표준적인 성경구절을 사용하면서 현재의 유대인들의 성경이해가 후기 성서시대 이후 잘못된 전통과 해석의 결과라는 전체를 갖고 있는 것으로 볼 수 있다³⁷⁾. 물론 나흐마니데스는 유대의 현인들이 이 구절을 은유적으로 메시아를 가리키는 것으로 해석할수도 있지만, 그들의 해석에서 메시아의 죽음을 직접 언급한 곳은 없다고 반

36) 탈무드의 이사야 52장은 개신교성경중 이사야 53장에 해당한다.

37) Chazan, Dagers of Faith, pp. 71.

박했다³⁸⁾.

바울은 자신이 이미 했던 메시아의 도래와 성전파괴에 관한 질문과 같이 이날의 논지와는 잘 어울리지 않는 질문을 하나 더 하는데, 요수아(Joshua ben Levi)의 예를 들어 메시아가 로마에 왔는가를 묻는 질문이 바로 그것이다. 물론 나흐마니데스는 간단히 이 질문을 거부한다. 그러나 이 과정에서 나흐마니데스는 확실한 설명을 제시하지 못하고 있다. 그리고 첫번째날의 논쟁은 과연 이미 태어났을 수도 있는 메시아가 그토록 오래 살수 있는가 하는 왕의 질문으로 끝을 맺는다.

지금까지 첫번째 날의 논쟁의 흐름을 알아보고 논쟁과 관련된 문제들을 살펴보았다. 첫번째날의 논쟁에서 바울과 나흐마니데스가 추구한 것들의 차이를 짚을 수 있다. 바울은 예수의 메시아성을 지속적으로 강조했다. 예수 자신의 진정성과는 별도로 예수가 메시아임을 주로 강조했다. 사실, 메시아 교리는 기독교와 유대교가 공유한 논점이다. 그리고 메시아 도래의 확증은 예수의 메시아확인이 예언의 성취를 담게 된다는 것을 의미하며, 나아가 유대교의 핵심부분을 무너뜨리는 매우 중요한 것이다. 이러한 전제에서 바울은 첫번째날에 메시아는 이미 왔고, 신이고 인간이며, 죽음과 고통을 당한자이며, 이는 유대교의 여러문헌에서 예언된 것과 동일하다는 것을 증명하려고 했다³⁹⁾. 그리고 이를 이루기 위한 바르셀로나 논쟁전체를 통해서 바울의 기본적인 전략은 랍비문학을 인용해서 그안에서 기독교의 논리를 지지해주는 구절을 찾아내려는 것이었

38) 사실 이러한 과도한 문자적 해석에 대한 강조는 네 번째 논쟁에서 나흐마니데스가 알레고리칼한 해석을 강조하는 것과는 대조된다. 그러나 기독교측이 이러한 강조점의 변화를 의심스럽게 여긴다면, 나흐마니데스는 하가다에 대한 이러한 자유로운 해석에 아무런 제한을 받지 않았다.

39) 이 과정에서 바울이 예수자체에 대한 언급을 회피하고 있느냐 그렇지 않느냐는 논쟁이 가끔일고 있다.

다. 이러한 방법은 지금까지 사용되지 않은 방법으로 바르셀로나 논쟁을 통해 후기 유대성서문학에 근거한 기독교측 증거라는 새로운 방법이 실험적으로 사용된 것이다. 이 과정에서 바울은 유대인들이 수용할만한 표준적인 성경구절(탈무드)을 이용하고 랍비들의 여러해석을 소개하고 기독교인들의 입장을 구체화하고 유대인들의 전통적인 입장을 비판하는 방법을 사용했다. 그래서 중요한 구절에 대한 랍비해석, 성경과 직접적인 관계가 없는 랍비전통인 미드라쉬와 하가다를 강조했다. 물론 나흐마니데스는 이러한 전략을 알고 반대했다. 나흐마니데스의 목적은 기독교인들에게 정당한 반론을 제공해주고(새로운 전략의 근본적인 결점을 밝혀내는것), 동료 유대인들이 수용할만한 입장을 제시해야한다는 두가지 입장을 가지고 있었다. 이러한 나흐마니데스의 난처한 입장 때문에 특정 주제에 관하여는 명확한 입장을 제시하지 못하는 경우도 생겼다. 그럼에도 불구하고 나흐마니데스는 메시아가 오지 않았다는 점과 메시아는 신성을 지닐 수 없다는 점을 지속적으로 강조했다. 그리고 첫번째날에 이러한 두가지 반론은 논의중인 전체의 요지를 잘 보여주었다.

첫번째날 논쟁의 외형적인 특징으로는 다른날에 있었던 논쟁들과도 공유하는 문제이지만, 바울과 나흐마니데스의 발언지문이 1 : 26의 비율로 나흐마니데스가 더 많이 차지하고 있다는 것이다⁴⁰⁾. 그래서 때로는 기독교측의 바울의 질문요지가 명확하게 드러나지 않을때도 있다. 두번째로

40) 나흐간의 논쟁을 기록한 Vkuah의 지문당당비율은 다음과 같다. 물론 지문 비율은 이 글이 인용한 맥코비의 글을 기본으로 한 것이다.

	기독교측(바울중심) : 나흐마니데스측
첫 번째 날	1 : 26
둘 번째 날	1 : 46
셋 번째 날	1 : 37
네 번째 날	1 : 517

논쟁전반을 기독교측이 질문을 하면서 이끌어가는 구도를 취했다. 기독교측의 주도적인 입장은 첫날의 가장 확연히 드러난다. 둘째날은 이러한 입장이 바뀌고, 셋째날과 넷째날도 사실은 유대교의 관심사가 논의를 이끄는 것으로 볼 수 있다. 다음으로 논쟁전반에 지속적으로 나타나는 나흐마니데스의 바울에 대한 태도이다. 나흐마니데스는 바울의 말한마디 한마디와 그 배경지식, 특히 탈무드 문헌에 대한 인식에 대해 경멸적인 태도를 취하고 있다. 나흐마니데스는 바울이 논의되고 있는 질문을 제대로 파악하지 못할 뿐만 아니라, 말도 안되는 대답을 한다거나 아예 침묵하는 모습을 시종 그려놓고 있다⁴¹⁾.

두번째날 논쟁은 그 다음 월요일에 시내에 있는 수도원에서 열렸다. 이날은 이방인들과 유대인들, 기독교의 주요성직자들과 수사들이 대거 모였다. 두번째 날의 논쟁이 사실 바르셀로나논쟁의 핵심적인 부분이다. 왜냐하면 이날 논쟁을 통해 주요한 교리적 입장이나 차이가 가장 잘 드러나기 때문이다. 이 논쟁은 나흐마니데스의 설명으로 시작한다. 이러한 나흐마니데스의 설명은 첫번째 논지를 다시 정리하는 동시에, 그때 자신이 대답하지 못한 몇가지 문제를 다시 설명하고 있다. 나아가 이러한 나흐마니데스의 주도는 두번째날 논쟁의 가장 큰 특징이 되는데, 바울과 제임스왕의 설명과는 별개로 나흐마니데스가 전반적인 논쟁을 주도적으로 이끌어나갔다. 둘째날의 논지를 도표로 나타내면 다음과 같다.

41) Nacornby, Judaism on Trial, p.105에서는 “그가 어떠한 실체에 대하여 아무것도 말하지 못하는...”, p.106에서는 Maestro라는 명칭을 가지고 시비를 거는 바울의 모습을 그려놓고 있다. p.110에서는 바울은 아주 말도 안되는 반론을 펴는 것으로 묘사되었다. p. 111에서는 바울을 완전히 침묵시키고 있다. 물론 가장 큰 모욕적인 언사는 네 번째 논의가 진행되는 가운데 나온 것으로 p.135에 나와있는데, 이러한 바울에 대한 모독적인 표현은 Vikuah 전반에 걸쳐 잘 나오고 있다

A. 서론적 정리	N의 일방적 설명	첫째날 바울의 주장
	1.성경, 탈무드, 미드라쉬의 차이	1. 하가다의 근거
	2. 메시아라면 천년넘게 사는 것 가능 3. 에덴에 있다	2. 예수의 수명 3. 메시아 거주지
B. 원죄 소멸의 구속적 의미	N의 질문과 설명	바울의 답변과 질문
	1.(질문) 아담죄는 메시아가 파기하는가	1. 그렇다
	2.(설명) 근거없고 무의미하다 3. 명확한 답변 회피	3. 메시아 믿는가
C. 메시아 본질과 도래시기	바울의 질문	N의 대답
	1. 메시아신이다(사52,13) 2. 단 9:24-25, 메시아는 에언됨	1. 해석의 차이 2. 메시아시기와 해석 다르다

먼저 나흐마니데스는 하가다의 몇몇구절이 메시아가 이미 왔다고 주장하고 있다는 첫째날 바울의 입장에 대하여 언급하면서, 나흐마니데스는 유대교에 있는 세가지 종류의 책들을 언급했다. 이 세권의 책중에서 성경과 탈무드는 전혀 반론의 여지 없이 받아들이지만, 설교집에 해당하는 미드라쉬는 쉽게 정론으로 받아들이기 힘들다고 설명했다. 때문에 미드라쉬나 하가다의 일부내용을 유대교의 일반적인 입장으로 받아들이는 것은 불가능하다는 논지를 폈다.

이러한 논리의 근거에는 바울이 지속적으로 의존하고 있는 탈무드관련문헌속에서 유대교를 공략하려는 노력을 헛되게 만드는 것이며, 사전에 반론을 막아보려는 의도이다. 이를 설명하는 나흐마니데스의 입장은 잘 정돈된 것이다. 두번째로 메시아가 1000년을 넘도록 살수 있는냐는 제임스왕의 질문에 답하면서, 아담의 죄의 효과가 소멸되는 메시아는 영원히도 살수 있다고 말했다. 이는 나아가 기독교의 메시아가 구약에서

예언된 형태로 천년이나 지나도록 오지 않은 것을 볼 때 거짓이 아니냐는 의미가 함축되어 있는 설명으로 기독교측의 주장을 가지고 오히려 공격하는 형태를 띄고 있다. 세 번째 메시아가 지금 어디있느냐는 첫째 날의 왕의 질문에 대하여 아담의 죄가 없는 메시아는 지금 에덴에 있다고 주장했다⁴²⁾.

이에 제임스 왕은 첫째날에는 메시아가 로마에 거주한다고 말하지 않았느냐고 나흐마니데스에게 질문한다. 그러나 나흐마니데스는 메시아가 로마를 멸망시킬때까지 로마에 잠시 머문다는 설명을 하지만, 그 이상은 애매모호하게 전개했다⁴³⁾.

여기까지도 사실 나흐마니데스가 논지를 주도적으로 이끌어가고 있는데, 위의 도표(B와 B')에서 보듯이 이어지는 질문에서 그러한 경향은 더욱 잘 드러난다. 이어서 나흐마니데스는 '아담의 죄가 메시아 시대에는 파기되는가'라는 질문을 제기한다. 사실 바르셀로나 논쟁이 시작된 이래 자신의 질문을 제기하고자 했던 나흐마니데스의 지속적인 바램이 이루어진 것이다. 물론 이에 왕과 바울은 그렇다고 대답을 한다. 그러나 나흐마니데스는 메시아가 왔다고 주장되는 지금도 어떤 것도 속죄함을 받은 것 같지 않고, 고통이 지속되고 있다고 주장했다. 더 나아가 내가 바로와 아무런 상관이 없듯이, 아담의 죄와도 아무런 상관이 없다는 설명을 했다. 아담이 물리적인 측면에서 처벌을 받았고, 물리적인 후손이 우리도 처벌을 받아 죽는 것은 당연하다고 설명했다.

나흐마니데스는 여기서 자신의 대답을 통해 기독교의 원죄교리를 거

42) 사실 메시아가 에덴에 있다는 사실은 메시아의 신적인 속성을 인정하는 것이 아니라, 메시아야의 인간됨을 설명한 것이라는 사실을 우리는 나흐마니데스의 논쟁전개를 통해 곧 알수 있다. Naccoomy, *Judaism on Trial*, pp. 118-119.

43) 예수가 어디에 있는가라는 구절은 지금까지 그 진정성에 있어서 논쟁의 대상이 되고 있다. 이를 나흐마니데스가 유대인들을 고려하고 고의적으로 애매하게 설명했다는 주장은 쉽게 받아들여지기 힘들다. Naccoomy, *Judaism on Trial*, p. 117.

부하고 있다. 이러한 답변은 아담의 원죄와 메시아의 죄짓음을 연결시키는 기독교측에 매우 충격적인 것이다. 이는 나아가 메시아의 고난과 부활마저도 희석시키고 기독교의 존립자체를 위협하는 문제로 발전될 수 있다. 나흐마니데스는 여기서 기독교의 본질적인 문제를 거부하면서 바울을 거의 패배시킨 것처럼 보였다.

논쟁을 주도하고 있다고 생각한 나흐마니데스는 유대교는 메시아 문제를 근본적인 문제로 보지 않는다고 설명했다. 그러면서 이러한 교리적인 문제에 대한 기독교측의 과도한 집착이 기독교와의 유대교에 보다 본질적인 문제를 만들어 주었고, 유대인들에게는 지겨운 것으로 만들었다고 주장했다. 이에 바울은 다시금 "너는 메시아가 왔다는 것을 믿느냐"는 근본적인 문제를 나흐마니데스에게 제기한다. 물론 이에 나흐마니데스는 명확한 반대를 표하고, 메시아가 왔다면 그로 인한 변화의 모습들이 무엇인가를 질문했다. 예수는 자신마저도 구원하지 못했으며, 기독교를 주된 종교로 삼고있는 로마 역시 수많은 이민족들의 침략에 시달리는 등 도무지 메시아가 왔다는 증거를 찾아보기 힘들다고 반박했다.

이처럼 기독교를 자극하는 발언이 계속되자, 바울은 "나흐마니데스가 항상 문제를 왜곡시키고 있다"고 소리를 치고나서야, 왕이 중재에 나서 나흐마니데스가 질문에 대답하게 만들었다. 바울은 이때, 원래 다루기로 했던 두 번째 문제를 이사야 52장 13절 "내종이 형통하리니 받들어 높이 들려서.... (Yalkut Isaiah, 476)"에 근거하여 "메시아는 신인가"라는 질문을 던졌다. 나흐마니데스는 기본적으로 이 구절에 나오는 천사보다 나은 이들은 의인을 가리키는 것이지, 메시아를 가리키는 것이 아니라고 설명했다. 나아가 참된 메시아는 큰 힘을 가지고 와서, 하나님의 이름으로 현재 기독교의 교황과 왕들에게 와서 "내 백성을 보내라"고 주장할 것이라고 했다. 이에 바울은 하나님앞에서 그의 백성들을 위해 신원하고 친히 고통을 당한 메시아에 대한 언급을 찾아내고, 여기서 메시아가 당한 고통은 예수에 대한 사형을 의미했고, 이를 예수는 스스로의 의지로

받아들였다고 말했다. 이는 예수의 수난을 신적인 의미를 가진 것으로 해석하려고 한 것이다. 나흐마니데스는 곧바로 이에 맞서 예수가 느낀 고통은 하나님의 백성이 하나님을 따르지 않고 방황하며 고통당하는 것에 대한 고통이라고 고통의 의미를 기독교와는 다르게 설명했다.

이에 바울은 다니엘의 70이레를 예로 들면서(단 9:24-25), 여기에 나오는 “지극히 거룩한 자”와 “기름부음을 받은 자. 왕.”은 예수를 의미한다고 주장했다. 반대로 나흐마니데스는 일곱 이레 이후 올 자는 스룹바벨이며 여기서 기름부음을 받을자인 왕은 스룹바벨을 의미한다고 설명했다. 다시 바울이 그러면 그가 어떻게 메시아인가라는 질문을 하게 되고, 나흐마니데스는 아브라함으로부터 광범위하게 사용되어온 메시아 개념을 설명했다. 그러면서 다니엘 12장 11절에 근거하여 번제가 그치고 메시아가 도래하기에는 아직도 95년(당해년도를 기준으로)이나 남았다고 주장했다. 이에 다시 메시아가 도래하고 등장하기까지의 사이에 생긴 45년의 공백에 대한 질문을 제기한다. 문제가 메시아의 도래에서 출발하여, 다니엘, 그리고 “욘(yom)”에 대한 해석에까지 이르자, 아놀드(Arnold of Segura)는 제롬(Jerome)에 의존하여 날에 대한 해석을 주장했다⁴⁴⁾.

지금까지 우리는 둘째날 논쟁의 흐름을 살펴보고 중요한 점들을 고찰해 보았다. 첫째날 논지를 중심으로 미리 자신의 입장을 밝힌 나흐마니데스는 시종 미드라쉬와 하가다에 대한 상이한 해석의 가능성을 주장하면서 바울의 논쟁을 반박하고 자신이 전반적인 논의를 이끌어나갔다. 유대교의 성서본문과 하가다 설명에 의존해 온 바울은 이러한 나흐마니데스의 회피전략에 더 이상 논의를 주도하지 못했다. 첫째날에 이미 전체적인 논지를 파악한 나흐마니데스는 둘째날은 주로 메시아가 신이 아니

44) 기독교와 유대교사이의 다니엘서의 ‘날’에 대한 논의는 9세기부터 시작된 것으로 현재 개신교내에서도 다양한 의견을 가지고 있을 정도로 난해한 구절이다. B. Blumenkranz, p. 166.

라는 점을 계속 부각시킨다. 심지어 둘째날 끝부분에 이사야 52장과 다니엘서 9장에 근거하여 메시아의 도래를 주장한 바울의 논의마저도 나흐마니데스는 메시아의 근본적인 신적 속성을 거부함으로써 메시아가 신이 아니라고 강조했다. 그리고 이번에는 첫째날 논의보다 훨씬 더 조직적으로 메시아가 신이 아니라는 논리를 전개하고 있다.

세번째 논쟁은 목요일에 왕궁에서 열렸다. 바울은 메시아는 죽지 않는다는 나흐마니데스의 주장에 반론을 제기하면서, 사사기를 보도록 요구했다. 이에 나흐마니데스는 사실 몇몇 하가다들이 메시아의 죽음을 의미하고 있지만, 메시아는 시간의 마지막(구속의 마지막)순간에 오며 영화롭게 죽고 자신의 후손들에게 왕위를 물려줄 것이라고 설명했다. 그리고 지금의 세상과 메시아의 날은 이스라엘의 속박을 해결하는 것 외에는 별 차이가 없다고 주장했다.

이에 화가 난 아놀드는 위와같은 설명을 제공한 “그”(마이모니데스)가 거짓말을 하는 것인가라고 질문을 제기한다. 이에 나흐마니데스는 다시 메시아의 본질적인 사역을 ‘모으는 역할, 성전건축, 그리고 통치’로 들고, 기독교의 예수가 과연 이러한 조건들을 만족시켰는지를 물었다. 그리고 나흐마니데스는 신명기 30:1-7절에 나오는 적들은 기독교인이며, ‘너를 미워하는 자들’은 이슬람교도들이라고 결론을 맺었다. 물론 이러한 표현은 기독교측에 엄청난 분노를 일으켰다. 위와같은 셋째날 논쟁을 도표로 나타내면 다음과 같다.

	A. 바울의 질문	A'. 나흐마니데스의대답
메시아의 죽음에 대하여	1. 메시아가 죽는가	1'. 일부인정/그러나 종말에 온다
	2. 메시아는 죽는가	2'. 메시아의역할강조

셋째날의 논쟁은 주로 메시아의 죽음에 관한 것이다. 이날의 논쟁은 메시아의 죽음이 갖는 의미에 대한 질문으로 압축된 것으로 두번째날의 질문보다 훨씬 깊이있게 다루었다. 메시아의 죽음은 기독교인들에게는 핵심적인 것으로 이는 대속적인 의미를 지닌다. 이러한 메시아의 죽음은 아담의 죄 즉, 원죄를 대속하는 의미를 지니며 메시아의 신적인 성육신의 인식적론적 토대가 된다. 그러므로 바울은 메시아의 죽음을 강조하여 메시아가 신이며, 그러한 메시아는 예수라는 인물로 이미 성육신했다는 것을 강조하려 했다. 이러한 의도에 휘말리지 않고 나흐마니데스는 둘째날 논지에 따라 메시아의 죽음을 강조하는 일부 하가다의 해석들을 배척하고, 논의를 메시아의 임무와 본질로 돌렸다. 그러면서 속죄의 의미가 아닌 나라의 완성과 종말의 승인자로서의 메시아를 강조하면서 기독교의 주장을 반박했다. 이는 메시아가 신이다라는 기독교의 주장을 현실적인 증거부족을 이유로 들어 반박하면서, 메시아가 아예 도래하지도 않았다고 주장했다.

세번째날의 논쟁도 1:37로 나흐마니데스의 논지가 주를 이루었다. 그리고 세번째날에 나흐마니데스는 기독교인들이야말로 적들이라는 언급을 감행하여 결국 네번째 논쟁에 열리는 것에 지장을 주었을만큼 기독교인들을 자극했다.

네번째 논쟁은 금요일에 왕궁에서 열렸다. 세번째 논증이 험악한 발언으로 종결된 것으로 보아 알수 있듯이, 네번째 논쟁의 서두에서의 나흐마니데스의 행동으로 보아서 그가 많은 압력을 받고 있었음을 알수 있다. 몇번의 논의 중지 선언과 논란 끝에야 겨우 논쟁이 시작되었다. 넷째날 논쟁을 도표로 나타내면 다음과 같다. <다음표 참조>

먼저 왕이 메시아가 인간인가 신인가라는 질문을 던졌다. 이에 바로 나흐마니데스는 메시아가 왔는지에 대한 첫 번째 질문도 해결되지 않는

	바울의 질문	나흐마니데스의 대답
논의주제	1.메시아는 신인가 인간인가	1'.메시아도래가 해결되었나? 인간이다
증거본문	1.시편"내주가 내주께 이르되"	1'.본문해석 다름. 메시아는 신 아니고, 오지 않았다.
	2.레위기 26. 12(성육신)	2.알레고리적인 해석강조
	3.창 12(메시아 하나님)	3.알레고리적인 해석강조

상태에서 두 번째 문제로 들어가는 것은 무리가 있다고 주장했다. 그러나 제임스왕의 명에 의해, 나흐마니데스는 대답을 하게 되었다. 나흐마니데스는 메시아는 사람의 아들로서 완전한 인간으로 도래할 것이라고 주장했다. 설사 영적인 상태로 오더라도 그것은 양측이 출발점으로 삼았던 창 49:10절에 위배된다고 주장했다. 그리고 "주께서 내주께 이르시되.."의 구문은 시인인 다윗이 레위인들이 혼동하지 않고 부르기 쉽게 지은 것으로, "주께서(하나님) 나의 주(다윗)께 ..."를 의미한다고 해석했다. 물론 나흐마니데스는 이를 기본적으로 다윗자신을 의미하지만, 다가올 메시아를 의미하는 것이 될 수도 있다고 논의의 여지를 남겨두었다. 또한 나흐마니데스는 Yalkut Tehillim, 869를 이용하여 하나님의 오른편에 앉은 메시아를 보고 모멸감을 느끼는 아브라함을 예로 들면서 메시아가 인간임을 강조한다. 더군다나 이 동일본문에 의하면, 메시아는 "다가올 시대에"라고 온다고 했는데, 이글이 예수 사후 500여년이 지난 뒤에 기록되었다는 것을 고려하면 예수가 메시아일 수 없다고 주장했다. 여기서 나흐마니데스는 메시아의 신됨과 예수가 메시아라는 주된 논점을 들다 거부했다.

이에 바울은 레위기 26:12 “내가 너희중에 행하여...”(Yalqut Behuqotai 672)을 예로 들면서 메시야는 스스로 인간이 된(성육신의 개념) 하나님을 의미하는 것이 아닌가라는 질문을 다시한번 제기했다. 이에 나흐마니데스는 이러한 구절은 비유로 이해해야지 문제 그대로 이해하면 안된다는 점과, 이는 미래상이지 예수 당시에 이런일이 있었다는 것을 의미하는 것은 아니라는 반론을 제시했다. 오히려 현인들이 의도한 것은 모세에게 나타난 하나님이 그랬던 것처럼 하나님 앞에서 떨지 않고 하나님을 쉽게 만날 수 있게 하기 위한 것이라는 설명을 제공했다. 여기에서 물러나지 않고, 바울은 창 12절에 근거하여 수면을 운행한 신이 사실은 메시야의 영이라는 주장을 했다. 이에 나흐마니데스는 이러한 문자적인 해석은 은유적인 석을 무시한 너무 무식한 해석이라고 못박았다. 이로써 왕이 일어나게 되고 네 번에 걸친 논쟁이 끝났다.

네번째 논쟁은 메시야가 신인가 아닌가라는 질문을 중심으로 이루어졌는데, 바울이 증거본문을 제시하고, 나흐마니데스가 반대논증을 하는 식으로 전개되었다. 바울은 기독교가 메시야도래 예언의 증거본문으로 주로 이용하는 구절들을 대지만, 이에 나흐마니데스는 모두 반대했다. 메시야의 신 여부에 대한 바울의 질문에 나흐마니데스는 사일간의 논쟁 가운데 가장 확실하게 반대입장을 밝혔다. 그리고 네번째날에서 나흐마니데스의 설명이 다른날들에 비해 가장 긴 비율로 전개되어 있다.

바르셀로나 논쟁과 관련하여 양측의 만남은 네 번째 논쟁이 끝난 뒤 여덟번째 날에 기독교인들이 유대교의 회당을 방문하는 것으로 정리되었다. 회당에서도 나흐마니데스가 먼저 입을 열었다. 예수의 메시야성에 대한 논의들이 예수 당시어나 지금이나 상황이 비슷하다고 말하면서, 눈으로 보고 들은 과거의 선배들도 믿지 않는 예수의 메시야됨을 오늘날 믿을수는 없다고 주장했다.

이에 이어 페나포르테의 지혜, 의지, 그리고 힘(Power)으로 이루어진

삼위일체에 대한 논의가 전개된다⁴⁵⁾. 물론 여기서의 페나포르테의 질문과 나흐마니데스의 직접적인 대답은 글 전체에서 유일한 것이다. 이때 포나페르테는 이미 이전의 바울과 나흐마니데스의 논의를 통해 삼위일체에 대하여 나흐마니데스가 합의 했다고 주장하고 있지만, 나흐마니데스는 이에 자신은 단지 삼위일체가 무엇인냐고 질문을 제기했을 뿐이라는 주장을 반복함으로 맺구했다. 더 나아가 지혜와 의지, 그리고 힘은 모두가 하나인 것으로 삼위로 보기는 힘들다고 주장했다. 이때 제임스왕이 나서 색깔, 맛, 냄새의 유추로 삼위일체를 설명하려 하자, 나흐마니데스는 그러한 설명은 삼위일체가 아니라 4위나 5위를 요구할수도 있다고 주장했다. 이러한 배경에서 바울은 삼위일체를 자신은 믿지만, 너무나 어려워 하늘의 천사들도 잘 이해하지 못한다고 했다. 이에 나흐마니데스는 “사람은 자기가 알지 못하는 것을 믿을수 없다”라는 유명한 말로 대구를 마쳤다.

다섯 번에 걸친 만남은 나흐마니데스와 제임스왕의 후일담으로 끝났다. 왕은 나흐마니데스를 불러 위로하고 300디나르를 주면서 고향으로 가라고 했다. 이에 나흐마니데스는 무척이나 고마운 마음을 가지고 왕궁에서 나왔다. 논의전반을 걸쳐 나흐마니데스와 왕의 만남이 있을때마다 나흐마니데스는 제임스왕에서 극진한 예의를 갖추어 대한다. 마지막의 후일담 역시 제임스왕의 배려에 감사하는 글로 마치고 있다.

45) 왜 갑자기 이러한 논쟁이 등장했는지는 잘 알려지지 않았다. 맥코비는 이 본문이 적절하다고 보나, 전체적인 문맥에서 매끄럽게 이어지는 구문은 아니다. Naccornby, Judaism on Trial, p. 64.

제 4 장 : 바르셀로나 논쟁의 의미와 결과

이장에서는 바르셀로나 논쟁이 갖는 몇가지 특징들을 살펴보고, 기독교의 반유대교운동의 역사에서 이 논쟁이 갖는 의미와 영향들을 알아보겠다.

4-1. 바르셀로나 논쟁의 의미

바르셀로나 논쟁은 13세기 들어 반유대교 운동이 본격화된 시기에 기독교인들의 반유대교운동을 연구하기에 가장 좋은 자료이다⁴⁶⁾. 특히, 논쟁참여자들이 지닌 위치와 비교적 객관적인 상황은 논쟁의 의미를 살려 주었다.

아라곤의 왕 제임스는 맹목적인 교황추종자가 아니었다. 그는 정치 종교 사회적인 측면에서 이슬람교와 기독교의 접점이라는 자신이 처한 상황과 유대인들이 자신의 영토안에서 갖는 중요한 위치를 잘 깨닫고 있었다. 비록 자신의 고해신부였던 페나포르테와 교황의 명으로 외형적으로는 유대인들을 개종시킬 목적으로 논쟁을 명하고 참관했지만, 결코 어느종교에 편파적인 입장을 취하지는 않았다. 이러한 당대의 상황은 본 논쟁을 비교적 객관적으로 이끌어갈 수 있었다. 또한 모세 벤 나흐마니데스가 유대교 내에서 갖는 위치는 유대교의 설명과 입장에 대한 중요성을 부여해준다. 나흐마니데스는 당대 최고의 랍비로 인정받았으며, 이슬람과 기독교권의 분쟁가운데서도 중세 유대문화의 르네상스를 방금 누린 스페인 유대교의 최고의 선생으로 손색이 없었다. 이러한 나흐마니데스의 위치는 물론 당시의 상황이 억압적인 분위기가 지배적이었다고

할지라도 본 논쟁을 통해 13세기 유대인들의 입장을 잘 제시해 주었다. 여기에 최고의 전성기에 다다른 기독교, 그러면서도 스페인에서는 어느정도 유대교의 자치와 자율을 인정할 수밖에 없었던 당시 기독교가 가진 정치 문화 종교적인 상황은 바르셀로나 논쟁을 파리논쟁이나 톨로사 논쟁에 비해 훨씬 객관적인 상황에서 분석하고 이해하도록 만들어주었다. 이러한 상황을 고려해볼 때 바르셀로나 논쟁이 갖는 직접적인 승패와는 상관없이 이 논쟁에 대한 객관적인 분석은 중세 특히, 13세기 기독교와 유대교간의 갈등과 대화를 상당히 객관적으로 연구할수 있도록 해 주고, 더 깊은 연구로 나아가게 만들어주었다.

두 번째로 이 논쟁에 강력한 중세 반유대교 운동을 전개하는데 사용된 새로운 방법이 도입되고 있다는 점이다. 이때 사용한 방법은 어거스틴전통에 따른 입장을 취하거나 이성을 이용해서 탈무드를 배척하는 것이 아니라, 탈무드를 비롯 유대교전통이 사용하고 있는 증거문본들을 사용해서 기독교의 정당성을 확보하려는 것이었다. 물론 이러한 새로운 방법은 아직 완성되지 않았고 기독교인들이 자신들의 신념을 다시한번 반성해보면서 유대교문헌을 이용하는 것은 전혀 아니었다. 그러나 20여년 전에 있었던 파리논쟁때 사용했던 방법과도 현저한 차이가 있었다. 1240년 파리논쟁의 논지는 위협적인 분위기에서 탈무드에 대한 맹목적인 공격이 주를 이루고 있었다. 그러나 바르셀로나 논쟁은 탈무드에 대한 공격이 아니라 탈무드 자체를 포함한 유대교의 후기 성서문학들을 본격적으로 사용하면서 그 안에서 기독교측 주장을 정당화하려 했다. 특히, 실로 본문, 다니엘서 메시아의 도래, 고난받는 종의 개념을 정당화하려는 노력에서 기독교인들이 탈무드와 미드라쉬의 개념들을 광범위하게 사용한 것은 의미있는 변화였다. 이러한 시도의 필요성은 기독교 선교를 위해 이교도들의 가르침의 필요성을 강하게 느꼈던 페나포르테의 태도에서 비롯되었다. 페나포르테는 이미 파리논쟁때 도닌(Domin)을 통해 이방

46) Naccomby, Judaism on Trial, pp. 39-40.

법의 가능성을 타진했다. 그러나 페나포르테의 방법이 본격적으로 사용된 것은 본 바르셀로나 논쟁을 통해서이다. 그리고 이러한 방법은 비록 논쟁이라는 형태를 가지지는 않았지만, 20여년 후 마르티니(Martini)의 Fugio Dei를 통해 만개되었다.

세번째로 본 논쟁은 유대교와 기독교측의 주된 관심사와 신학적인 기반들, 그리고 당시 양측의 인식의 틀을 그 시대의 주된 신학자들을 통해 제시해주고 있다. 그리고 일정한 주제를 놓고 비교적 객관적인 논쟁을 이끌어나가면서 자신들의 신학적인 입장을 밝히는 방법은 이후의 논쟁들과 저작들에게도 큰 영향을 주었다. 여기서 양측은 먼저 각 종교에서 근본적인 문제들에 대한 입장을 비교적 자세하게 보여준다. 처음에 양측에 의해 합의된 문제는 메시아의 도래와 메시아의 신적 존재 여부, 그리고 율법 준수문제였다. 전반적으로 기독교측은 메시아가 이미 왔음을 강조하려 했다. 그리고 이땅에 이미 온 메시아가 지니는 대속적 죽음, 아담을 통한 인간의 원죄 생성과 전달, 구약성경내의 증거본문들을 강조하면서 결국 그러한 구절들의 의미는 메시아가 신적인 성육신을 했다는 것으로 이해했다. 결국 기독교측의 핵심적인 주장은 이와 같은 의미와 본질을 내포하는 메시아가 이미 왔다는 것이다. 이러한 주장은 기독교신학의 핵심이요 근본교리이다. 이러한 핵심적인 기독교 교리의 정교화는 초대교회의 교부 또는 어거스틴이나 종교개혁자들에 의해서만 주로 이루어진 것이 아니었다. 비록 억압이라는 방법을 사용했지만, 유대교라는 타 종교와의 대결가운데서 13세기에 이미 상당한 정도로 이루어졌음을 우리는 알 수 있다. 이러한 유대교와의 갈등과 차별화작업은 기독교인들로 하여금 유대교와는 다른 메시아 관과 성육신과 구원의 의미를 더욱 심화시키고 내면화하게 만들었다.

바울의 이와같은 중심적인 질문에 즉각적으로 대답하면서 유대교의 독특하면서도 기준이 되는 답변을 나흐마니데스는 만들어내야만 했다. 자신을 지켜보고 있는 기독교인들과 유대인들 양편에 모두 적절한 대답

을 그는 해야만 했다. 이 과정에서 나흐마니데스는 기독교측과 같은 교리적인 함축을 지닌 메시아는 유대교에서 중요하지 않다는 것을 강조하면서 기독교의 중심적인 신학적 뼈대들을 모두 반대했다. 그러면서 종말의 완성과 율법에 의거한 인간행위의 완성을 보증해주고 상을 주는 메시아개념을 뚜렷하게 나타내었다. 그와같은 메시아의 도래를 거부하는 주장에서 나흐마니데스는 기본적으로 메시아는 신이 아니라는 점을 계속 주지시킨다. 유대교는 전통적으로 메시아임을 자칭하는 것은 문제삼지 않았다. 유대인들에게는 메시아로 오거나 오지 않는것보다는 신인가 아닌가라는 문제가 더욱 중요했다. 그래서 나흐마니데스는 지속적으로 기독교측의 메시아의 도래라는 문제보다는 예수가 신이 아니라는 것을 강조한 것이다. 그리고 이를 증거하는 과정에서 미드라쉬에 대한 해석의 차이 가능성을 계속 강조했다. 또한 신학적인 교리를 강조하는 기독교와 율법의 준수를 강조하는 유대교와의 근본적인 차이, 메시아의 본질과 사역 그리고 그 의미에 대한 이해의 차이를 잘 보여주면서, 후기 유대문학에 대한 당대 유대교의 인식의 틀을 잘 보여주었다. 그러나 이와 관련해 상당히 중요한 위치를 차지했을법한 율법에 대한 논의가 크게 다루어지지 않았다는 점이 지적되어야 한다. 서두에 주요안건으로 채택된 율법의 시행문제는 논의전반에 함축적으로 들어가 있지만, 독립적인 안건으로는 다루어지지 않았다.

네번째로 두번째 특징과 관련이 있는데, 본 본문은 나흐마니데스가 사용한 방법에는 독특한 방법이 있다는 점이다. 물론 나흐마니데스는 바울이 주장한 증거본문 반대-증거본문에 기초한 기독교적 이해 부정-바울의 유추 수용거부-일부 하가다 의미 거부라는 일련의 반대논리를 전개했다⁴⁷⁾. 그러나 나흐마니데스는 기독교와는 다른 메시아상을 증거하고

47) R. Chazan, *Daggers of Faith*, p. 100.

메시아가 신이 아니라는 점을 논증하면서 질문에 직접 답하기보다는 우회적으로 답하는 방법을 사용하고 있다. 물론 본 논증에서는 그것이 당시의 정황때문이었는지, 그 자신의 본래적인 태도때문이었는지는 분명하지 않다⁴⁸⁾. 사실 나흐마니데스의 태도는 카발라의 신비주의적이고 신지학적인 전통에서 있으면서 유동적이고 시적인 제안과 답변들을 일삼았던 것은 사실이다. 그러나 자신의 이러한 회피적인 방법이 가장 유용하리라고 생각했는지도 명확하게 나타나있지 않다. 하지만, 분명한 것은 나흐마니데스 논증은 불성실하다는 느낌을 줄 정도로 기독교측 질문에 직접적인 답변을 회피하고 있다는 것이다.

나아가 바울을 근본적으로 경멸하는 태도와 문구들은 이러한 주장을 뒷받침하고 있다. 또한 나흐마니데스는 기독교측의 질문을 계속 바꾸어 가면서 당시 다루고 있는 논쟁을 무효화하려고 했다. 크게보아서 메시아 도래와 메시아의 신적성질의 두 문제를 왔다갔다 하면서 기독교측의 질문을 반증했다. 첫째날의 메시아의 도래와 신성의 문제는 비교적 균등하게 다루어졌는데, 두번째날에서는 나흐마니데스가 제시한 완전히 메시아의 신적인 성질만을 논했다. 좀더 구체적으로 보면, 첫째날 기욤의 질문에 대한 답변, 셋째날 메시아가 죽는가에 대한 바울의 질문에의 답변에서는 나흐마니데스는 문제의 핵심을 자신의 의도대로 바꾸어버린다. 심지어 하가다의 해석과 관련하여, 나흐마니데스는 첫째날 사 53:13절에 대한 바울의 질문에는 문자적 해석을 강조하는 주장을 하고, 네번째날 레 26:12절과 창 12:12절에 대한 바울의 질문에는 은유적 해석을 강조했다. 이러한 회피적인 방법은 본 논쟁에 나타나는 나흐마니데스 태도의 특징인데⁴⁹⁾, 이에 대한 연구는 좀더 보완될 필요가 있다.

48) Naccomy, *Judaism on Trial*, p. 44.

49) 본인은 일단 본 글의 텍스트로 삼았던 논문의 특징으로 여기제시한 특징을 유추해내었다. 이러한 나흐마니데스의 글을 바르셀로나 논쟁을 위한 유대교본문

4-2. 바르셀로나 논쟁의 결과

기독교와 유대교 양측 모두 논쟁자체에 대한 직접적인 공식 언급은 없다. 이 논쟁이 벌어진 13세기 반 유대교운동의 가장 선봉에 섰던 도미니쿠스교단에 의해서도 즉각적이고 결정적인 승리나 패배를 시인하는 기록은 없다. 유대교에 대하여 결정적인 승리나 실패를 자인하는 기록들은 남아있지 않으며, 그 징후들도 확실하게 확인하기 힘들다. 직접적이고 강력한 반유대교 조처들이 취해지거나, 기독교인들의 활동이 제한되기도 않았다. 본 논문이 분석한 자료들이 어느정도의 과장을 담고 있다는 사실을 확인했지만, 그 결과에 대하여는 양측 모두 적절하게 만족했던 것 같다.

기독교측이 탈무드를 비롯한 후기유대성서문학 내에서 반 유대교운동의 근거를 찾아내려고 했던 노력은 어느정도 긍정적인 평가를 받은 것 같다. 네번째 논쟁이 끝난 직후 왕과 페나포르테가 회당에서 다시 설교를 한 것은 당시 사용된 기독교측의 방법이 나름대로 긍정적인 반응을 얻었다는 것을 보여주었다고 볼 수 있다. 그리고 비교적 공식적인 결과로 1263년 8월 말에 유대인들을 대상으로 공포된 일련의 왕의 교서에 나타나 있다⁵⁰⁾. 여기서 아라곤 왕은 바울이 유대인들에게 설교하도록 주선했고, 바울에게 도움이 될만한 책들을 유대인들이 사용하고 있는 것들로부터 제공하도록 요구했다⁵¹⁾. 뿐만 아니라, 바울의 논리는 나흐마니데스의 글 외에도 모르데카이(Rabbi Mordechai ben Joseph)의 Mahazik

증거로 활용하는 것에 이견을 보이는 카찬의 입장을 이점과 관련해 이해할 필요가 있다. R.Chazan, *op. cit.*, pp.73-76.

50) R. Chazan, *Daggers of Faith*, p. 53.

51) Henlich Denifle, ed., "Quellen zu Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263", *Historisches Jahrbuch des Gorres-Gesellschaft* 8(1887), pp. 225-244. R. Chazan, *Daggers of Faith*, p. 83 재인용.

Emunah(The Reinforcer of Faith)를 이끌어 내었다. 물론 모르데카이의 저작 의도는 차치하더라도 모르데카이가 다룬 내용들은 바울의 논리가 Vkuah에서 보이듯이 결코 보잘 것 없는 것은 아니었다는 것을 보여주었다. 이러한 정황은 바울에 의해 시작된 기독교의 시험적인 반 유대교 운동방법이 나름대로 긍정적인 평가를 받았다는 것을 의미한다.

유대인들은 이 논쟁에 대하여 어떻게 생각했는가? 유대인측도 바르셀로나 논쟁에 대한 구체적인 언급을 하지 않았다. 그러나 논쟁이 벌어진 2년후인 1265년 게로나(Gerona) 주교의 명령으로 작성된 나흐마니데스의 Vkuah가 비교적 긍정적이고 자신에 넘친 이미지로 작성된 것으로 보아 유대교측도 비교적 만족했던 것으로 보인다. 나흐마니데스의 글은 사실 본격적인 억압 시대에 기독교인들의 새로운 형태의 공격에 대항할 유대교측의 논리였다. 나흐마니데스는 시종 담대함과 논리성을 가지고 논쟁을 기록함으로써 스스로의 자신감 뿐만아니라, 유대인들의 자신감과 능동성을 고취시키려고 했다. 이후 바울이 프랑스 북부로 활동범위를 넓혀가면서 유대교를 박해할 때도 나흐마니데스의 이러한 저술은 많은 유대인들에게 살아남기 위한 교본으로 사용되었다⁵²⁾.

바르셀로나 논쟁자체는 13세기부터 본격적으로 시작된 반 유대교운동의 확실한 서곡이었다. 이후 엄청난 강도로 전개된 반 유대교운동의 확실한 기초를 만들었다. 그러나 바르셀로나 논쟁자체가 갖고 있는 이러한 커다란 의의에도 불구하고, 나흐마니데스와 바울의 논증은 더 큰 반 유대교 운동의 논쟁구도에서는 한계를 지닐 수밖에 없었다.

바울로 대변되는 기독교측의 논리는 파리 논쟁을 주도하면서 각광을 받았던 도닌()의 논리와 설명보다는 훨씬 진보했고 유용하다는 평을 받

았지만, 당대 급변하는 상황에서 계속적으로 변화없이 사용될 수는 없었다. 바르셀로나 논쟁은 후기 유대성서문학을 이용한 새로운 방법을 본격적으로 적용하는 첫 단계로 이에 대한 유대교측의 설명을 보다 구체적이고 객관적으로 끌어내는데 더 큰 의의가 있다. 그러한 가교역할은 북부 프랑스를 중심으로 한 자신의 활동을 통해 다듬어지고 실험되면서 보다 새롭고 이론적으로 다듬어진 논쟁 틀의 요구했다. 그리고 그러한 바램들은 바르셀로나 논쟁이 있은후 20여년만에 나온 마르티니(Martini)의 Fugio Dei를 통해 나오게 되었다. 마르티니의 글은 유대교의 증거본문을 더욱 자세하게 연구하면서 바울의 글보다 훨씬 논리적이고 체계적으로 기독교 신앙의 정당화작업을 진행했다. 그러나 마르티니의 논리의 많은 부분이 여전히 바울의 논리위에서 전개되었다는 점은 중요하다.

나흐마니데스의 위대한 공적에도 불구하고, 그의 설명이 모든문제를 완전히 해결해준 것은 아니었다. 직접적인 원인은 알려지지 않았지만, 바울의 반 유대교 논리에 대항하여 마르데카이의 Mahazik Emunah가 나왔다. 마르데카이의 글은 바울의 논쟁을 이용해가면서, 상당히 많은 부분을 할애하여 기독교가 주장하는 메시아가 오지 않았다는 것을 포괄적으로 증명했다⁵³⁾. 마르데카이는 기독교인들이 바르셀로나 논쟁을 통해 고수하고자 한 메시아의 문제를 직접 다루면서도 충분히 기독교인들의 논리를 이길수 있다고 생각했다. 바울의 논지를 염두해 둔 이러한 메시아와 연관된 직접적인 설명은 분명히 나흐마니데스의 회피적인 설명과는 다르다. 이는 결과적으로 나흐마니데스의 설명이 점차 거세어진 기독교측의 설명을 완전히 감당해 내기에는 부족했다는 점을 보여주고 있는 것으로 볼수 있다.

또한 기독교측의 주장에 대한 반론이라는 형식을 빌기는 했지만, 유대교의 믿음과 사상을 드러내었던 유대교측의 자부심은 보다 넓은 시대적

52) R. Chazan, "A Medieval Hebrew Polemical Melange", Hebrew Union College Annual LI(1980), pp. 89-110.

53) R. Chazan, Daggars of Faith, pp. 109-112.

인 맥락에서 보면 지속성을 지닐수는 없었다. 더군다나 교리적이고 논리적인 자부심이 당장의 외형적인 박해를 감소시켜주지도 않았다. 바르셀로나 논쟁이 끝난지 얼마 지나지 않아 그들은 기독교 종교재판관들의 설교를 강제로 들어야했고, 기독교 교리의 강화와 유대교 교리의 심문을 위해 자신들의 책들을 제시해야만 했다. 그리고 바르셀로나 논쟁이라는 여유와 스페인지역이 누린 지리적이고 정치적인 이점들이 이제 서서히 사라지기 시작했고 15세기에 이르기까지 지속적이고 점증하는 박해를 받기에 이르렀다. 이러한 점차 악화된 상황에서 유대교는 자신들의 입장은 비교적 객관적으로 제시하는 논의의 장은 거의 찾아볼수 없었고, 바론(Baron)이 제기한 “Lachrymose conception”을 적용하기에 적절한 시대가 도래한 것이다⁵⁴⁾.

제 5 장 : 결 론

바르셀로나 논쟁은 기록으로 남아있는 중세시대에 기독교에 의한 반 유대교 논쟁가운데 가장 대표적인 것이다. 특히 교회권력이 최고에 다다르고, 중세 초기부터 유지되어온 어거스틴적인 기독교의 전통적인 대 유대교관이 무너지고 유대교와 유대인들에 대한 박해가 본격화된 13세기 상황에서 바르셀로나 논쟁은 유대교에 대한 기독교인들의 입장과 유대교의 자기주장을 가장 전형적으로 보여주고 있다.

이노센트 3세의 등장과 함께 점증하던 13세기의 기독교 세력은 지상

의 세속적 권력들을 포함하여 유대교를 포함한 모든자들로 하여금 기독교의 진리에 응답하게 만들었다. 이 때문에 지금까지는 이슬람교와 이교도들에 이어 세번째순위에 속하던 유대교인들에게도 선교와 함께 박해가 강제적으로 시행되었다. 동시에 이전까지 사용되던 무조적인 유대교 반대방법은 13세기 들어 후기 유대성서문학들을 이용한 체계적인 유대교 반대논쟁으로 변화했다. 그리고 그 시험적인 방법이 본격적으로 사용된 것이 1263년의 바르셀로나 논쟁을 통해서다.

기독교측은 바르셀로나 논쟁을 통해 메시아의 도래를 증명하고자 했다. 기독교측 대표들은 유대교의 탈무드와 미드라쉬 등을 이용해서 후기 유대성서문학으로부터 메시아의 도래를 증명하려고 했고, 이처럼 이땅에 온 메시아는 신적인 속성을 지녔다는 것을 당연시했다. 그러나 전체적인 논쟁을 통해 나흐마니데스는 메시아의 도래보다는 메시아의 신성문제를 중점적으로 논의했다. 나흐마니데스는 기독교인들이 주장하는 메시아는 신적인 속성을 지니지 않았다고 반박함으로써, 탈무드를 비롯한 후기 유대성서문학들에 대한 13세기 유대교의 입장을 잘 보여주었다. 본 논문은 날카롭게 대립된 이들의 주장을 고찰하면서 메시아의 도래와 메시아의 신성 소유문제가 13세기 유대교와 기독교의 가장 중요한 논쟁 주제였다는 것을 바르셀로나 논쟁자체의 구조분석과 주석적작업을 통해 구체적으로 살펴보았다. 또한 메시아의 도래와 속성에 대하여 기독교와 유대교가 아주 다른 이해를 지니고 있었고, 이러한 이해의 차이가 당대에 만들어진 것이 아니라 기독교의 태동때부터 형성된 뿌리깊은 인식의 차이에서 기원되었다는 점을 살펴보았다.

본인은 이러한 바르셀로나 논쟁 자체에 대한 구조와 중심주제를 파악하는데 초점을 맞추었다. 이전의 연구들이 13세기라는 전체적인 맥락과 중세라는 보다 커다란 배경, 또는 파리논쟁과 톨로사 논쟁이라는 삼대 논쟁하에서 바르셀로나논쟁의 위치와 의미를 파악하곤 했는데 반해, 이

54) Solo W. Baron, “The Jewish Factor in Medieval Civilization”, Ancient and Medieval Jewish History, New Brunswick, 1972, p. 514.

러한 시도는 바르셀로나 논증자체의 구도와 의미를 파악하고자 했던 것이다.

이러한 연구는 현대사회가 맞고 있는 종교간의 대화와 갈등의 문제를 어떻게 접근하고 해결해야 하는지에 대해 많은 것을 시사해 주었다. 왜곡된 종교적 신념에 대한 과도한 자기 확신과 무리한 적용이 타종교와 다른신념을 가진 사람들, 그리고 결국은 자기 자신들에게 얼마나 부정적인 결과를 가져다 주는지는 잘 제시해 주었다. 그리고 교회사적인 맥락에서 기독교인의 자기 인식이 어떻게 이루어져야 할 것인지를 잘 보여 주었다. 타 종교를 억압하면서 자신들의 정체성을 확립해가는 것과 자기 종교에 대한 편견없는 신념을 가지는 것은 별개다. 이러한 점들은 자기 정체성의 위기를 맞고 있는 이 시대의 기독교가 어떻게 21세기에 자기정체성을 확립해 나갈수 있을 것인가에 대하여 좋은 연구자세를 제시 해주고 있다고 볼수 있다.

그러나 본 논문은 몇가지 면에서 필자의 한계를 지적해주고 있다. 첫째로는 보다 객관적인 연구를 위해서는 유대교를 보다 깊이 이해해야 한다는 점이다. 특히, 기독교가 태동되기 시작할때부터, 유대교의 흐름과 중심적인 사상을 충분히 연구해야 한다. 기독교 중심적인 성경과 주요 주제에 대한 이해가 아니라, 유대교내의 중심 주제들을 객관적으로 연구해야 한다. 두 번째로는 주로 기독교의 신약에 나타난 주제만을 가지고 유대교를 평가할 것만이 아니라 구약과 신약전체를 통해 유대교에 대한 이해가 어떻게 변천해 왔는가를 살펴보아야 한다. 즉, 특정 주제로 유대교의 관점을 고찰하기보다는 성경의 전체적인 맥락에서 유대교의 주장과 가르침들을 보다 포괄적으로 연구해야 한다는 것이다. 마지막으로 필자가 구할수 있었던 자료수집과 분석의 한계를 지적해 주었다. 본 주제와 관련된 보다 많은 원본문들을 해석하고 분석해 낸다면 논의 자체가 보다 풍성해질 것이다.

◎ 참고 문헌

단행본

- Bachrach, B. S., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977.
- Blumenkranz, Bernhardt, *Die Judenpredigt Augustins*, Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1946.
- Bredero, Adriaan H., *Christendom and Christianity in the Middle Ages*, Michigan: Erdmans Publishing Co., 1994.
- Bynum, C. W., *Jesus as Mother*, California, 1984.
- Chazan, R., *Medieval Jewry in Northern France*, Ann Arbor, 1973.
- _____, *Daggers of Faith*, Berkeley, 1989.
- _____, *European Jewry and the First Crusade*, Berkeley, 1987.
- Cohen, A. B., *The Friars and the Jews*, Ithaca, 1982.
- Epstein, Isidore, *Judaism: A Historical Presentation*, Penguin Books Ltd, 1960.
- Ferguson, W.K., *Europe in Transition 1300-1520*, Boston, 1962.
- Geary, P. J., *Readings in Medieval History*, Petersborough and New York, 1991.
- Grayzel, S., *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, New York, 1988.
- Hamilton, B., *Religion in the Medieval West*, London, 1966.
- Head, T., and Landers, R., eds., *The Peace of God*, Ithaca and London, 1992.
- Isadore Twersky, *Rabbi Moses Nahmanides(Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.

- Langmuir, G. I, *History, Religion, and Anti-semitism*, Berkeley, 1990.
- Le Goff, Jacques, *Time, Work, & Culture in the Middle Ages*,
The University of Chicago Press, 1977.
- _____, *Intellectuals in the Middle Ages*, Blackwell, 1993,
pp5-6.
- Lynch, Joseph H, *The Medieval Church:A Brief History*, Longman,
1992.
- Naccornby, Hyam, ed. & trans, *Judaism on Trial*, utherford:Associated
University Press, 1982.
- Pantin, W. A., *The English Church in the Fourteenth Century*, Toronto,
1980.
- Parkes, James, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, London,
1934.
- Southern, R. W., *The Making of the Middle Ages*, New Heaven, 1973.
- Southern, R. W., *Western Society and the Church in the Middle Ages*,
Grand Rapids and Hamondsworth, 1970.
- Tellenbach, G., *Church, State, and Christian Society at the Time of
investiture Contest*, New York, 1970.

논문류:

- Berger, David, "Mission to the Jews and Jewish-Christian Contacts in
the Polemical Literature of the High Middle Ages", *Americal Historical
Review*, Vol. 91(1986).
- Chazan, R, "A Medieval Hebrew Polemical Melange", *Hebrew Union
College Annual LI*(1980).
- _____, "The Barcelona "Disputation" of 1263:Christian
Missionizing and Jewish Response", *Speculum*, Vol. LII(1977).

- Deutsch, K. W., "Anti-Semitic Ideas in the Middle Ages: International
Civilization in Expansion and Conflict", *Journal of the History of Ideas*,
Vol. VI(1945).
- Funkenstein, Amos, "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in
the Later Middle Ages", *Viator*, Vol. 2(1971).
- Langmuir, G. I, "Anti-Judaism as the necessary preparation for anti-
Semitism", *Viator*, Vol. 2(1971).