

同志社大学一神教学際研究センター（CISMOR）・神学部神学研究科

第5回 CISMOR ユダヤ学会議

The 5th CISMOR Conference on Jewish Studies

「古代・中世初期のユダヤ教とキリスト教」

“Judaism and Christianity in Late Antiquity and Early Middle Ages”

2011年10月29 - 30日

ISSN 2186-5175

CISMOR ユダヤ学会議 ; Conference on Jewish Studies

表紙・エクレシアとシナゴーガの像・ストラスブール大聖堂壁面

COVER: The Strasbourg relics of the Ecclesia and Synagoga

目 次

巻頭言／Preface	2
序文：原始キリスト教とラビ・ユダヤ教……………アダ・タガー・コヘン	4
ペーパーとコメント	
第Ⅰ部 初期キリスト教とイエスに対するユダヤ教徒の反応	
キリスト教出現に対するユダヤ教徒の反応	
…………… ペーター・シェーファー	10
タルムードのイエス …………… ペーター・シェーファー	25
コメント …………… 市川 裕	34
第Ⅱ部 聖典中のユダヤ教徒：文献精読	
『使徒教父文書』に見るユダヤ教からの教会分離：プロレゴメノン	
…………… 浅野淳博	40
コメント：初期キリスト信仰者の自己定義とユダヤ教との関係	
…………… 村山盛葦	54
福音書のユダヤ人——歴史か物語か …………… 前川 裕	59
コメント：歴史的な問いに対して物語批評は有効か？…… 石川 立	74
第Ⅲ部 ユダヤ教とキリスト教の論争：歴史的見地から	
ユダヤ教徒とキリスト教徒：対話・論争・対立	
…………… オーラ・リモール	80
マリアとユダヤ教徒：キリスト教—ユダヤ教論争における聖処女	
…………… オーラ・リモール	96
コメント …………… 越後屋朗	111
English Part	113
ユダヤ学会議プログラム	224
出席者一覧	226
編集後記	229

巻頭言

第5回 CISMOR ユダヤ学会議は、2011年10月に開催された。本巻に収録された会議中の論考、コメントは、キリスト教とユダヤ教の関係の研究に、大いに貢献をしている。本年の会議は、キリスト教とユダヤ教の宗教共同体の形成期と、彼らが紀元後の千年間に自分たちの信仰を区別しようとした試みに焦点を当てた。イスラエルとアメリカ合衆国からの招聘研究者と同志社大学他、日本の大学からの研究者が上記の時代に出現した文献研究を通して、複雑な関係に注目した。

本巻は、研究者、学生、宗教間関係に関心のある読者全てを対象としている。英語でなされた講演は邦訳され、日本語で講演されたものは英訳した。従って本巻は言語上2部構成である。

本会議の企画、運営、本巻の出版にあたって関係者各位に心からの感謝を述べたい。英語論文の邦訳は、京都大学大学院の勝又直也准教授に、また日本語論文の英訳についてはコングレ京都支社にご尽力頂いた。浅野淳博教授の英文論文は、既出の論文である(詳細は当該論文を参照のこと)。

また CISMOR のスタッフの絶えざる献身と特に池田登貴子氏の責任ある任務執行、細部に至るまでの気配りに、心より感謝する次第である。

CISMOR ユダヤ学会議の伝統を引き続き継承したいと思う。第6回ユダヤ学会議も2012年秋に企画されており、本誌次号も2013年に刊行の予定である。

アダ・タガー・コヘン

勝又悦子

2012年7月於京都

Preface

The fifth CISMOR Annual Conference on Jewish Studies took place in October 2011. We believe that the papers and comments delivered during the conference and now published in this volume have contributed significantly to the study of the relations between Christianity and Judaism. This year's conference focused on the period of the formation of Jewish and Christian religious communities and their attempts to differentiate their beliefs during the first millennium AD. Our guest scholars from Israel and the USA, together with the Japanese scholars from Doshisha and other Japanese universities, have highlighted the complex picture of these relationships through the study of texts emerging from the said era.

The current volume is presented in a bilingual format for scholars, students and all those interested in the interreligious sphere. Lectures that were given in English were translated into Japanese, and those delivered in Japanese were translated into English; the volume was divided accordingly into two parts.

We wish to express our thanks to all those who helped in the organization of the conference and the production of this volume. The translations of the English contributions into Japanese are by Prof. Naoya Katsumata of Kyoto University, while the translations of the Japanese contributions are by Congress Corporation, Kyoto Branch. The contribution of Atsuhiro Asano appeared previously in English (for details please see his paper).

We wish to thank the CISMOR staff for their constant dedication and especially Ms. Tokiko Ikeda for her commitment to the task and for the meticulous care she took of every need and small detail.

Our wish is to continue the tradition of the CISMOR annual conference on Jewish Studies in the years to come. The Sixth Conference is scheduled for the fall of 2012, and the volume following it is scheduled for publication in 2013.

Ada Taggar-Cohen
Etsuko Katsumata
Editors
Kyoto, July 2012

序文 原始キリスト教とラビ・ユダヤ教

アダ・タガー・コヘン

CISMOR の一神教学際的研究の枠組みの中で、長きにわたる、時に痛ましいキリスト教徒とユダヤ教徒の関係の中の重要なテーマを、共同して探究することができるようになった。本年のユダヤ学会議のテーマとして、古代・中世初期におけるユダヤ教とキリスト教の関係が選ばれた。本巻に収録された論文から明らかになるように、紀元後の最初の千年は、それぞれの宗教の支持者がそれぞれのアイデンティティーを確立するために、絶えず二つの宗教の間に葛藤があった。儀礼的、神学的な問題が、論争の核にあり、様々な物語がユダヤ教にもキリスト教にも見られる。

ボストン大学のパウラ・フレッドリクセン名誉教授が、最近出版されたユダヤ教と新約聖書についての三冊を書評で取り上げている。フレッドリクセン氏は次のようなコメントで始めている。「新約聖書に内在するユダヤ性と、イエスとパウロという主要な人物のユダヤ性は、長く曖昧にされてきた。それは、二つの関連する歴史現象が同時発生したためである。一つは、異邦のキリスト教の誕生であり、もう一つは、ラビ・ユダヤ教の誕生である」。キリスト教の発展に伴い、キリスト教は「史的イエスをキリスト教教義から区別しようとした。そして、19世紀、20世紀になって始めて、研究者は「史的イエス」を求めて時代を遡るようになった」。そして、彼女は指摘する。「特に1950年代以降、問いかけが、神学部から人文学の比較宗教学科に移行するにつれて、様々な信仰、あるいは無信仰の研究者が、研究に共同参入するようになった。現在の研究動向では、宗教学部はもちろん神学部でも、ユダヤ教徒が、キリスト教史、特に、古代キリスト教史の研究者であることは決して珍しいことではない」¹⁾。

同志社大学神学部と CISMOR 研究センターは、上記の状況の一環であり、このグローバルな議論に参画している。

本年度の会議は、二人の著名な海外の研究者—古代キリスト教・ユダヤ教研究の第一人者である、イスラエル・オープン大学、オーラ・リモール教授とアメリカのイエール大学、ペーター・シェーファー教授を招待して2日間にわたり開催された。また2日間、学生のためのワークショップも開かれた。上記二人の研究者は、公開講演の他、研究会にも参加された。研究会では、市川裕教授（東京大学）、浅野淳博教授（関西学院大学）、越後屋朗教授、石川立教授、村山盛葦准教授、前川裕囑託講師（以上同志社大

学)が参加され、研究発表、コメントがなされ、有意義な会となった。

会議では、海外研究者の到着日程の関係もあり、キリスト教とユダヤ教の歴史的発展の時系列に沿って発表されたわけではない。しかし、本巻にまとめるにあたっては、時系列に沿って、初期キリスト教から中世ユダヤ教へと論文を配置した。以下、主要論文の概論である(それぞれのコメントも参照のこと)。

ペーター・シェーファー教授の論文は、紀元後1世紀のキリスト教拡大期という非常に繊細な時期に関係している。ラビたちが、「唯一の神についての確固たる信仰の境界を広げ、曖昧にしようとする」ユダヤ教徒を同定するために用いた、ヘブライ語の「異端」を意味する「ミーニーム」という単語を取り上げた上で、シェーファー氏は、ラビたちのアイデンティティーの確立は、ユダヤ教の外のセクトやグループと論争するだけではなかったと論じる。ラビたちの主要な敵対者は、必ずしも「異教」やキリスト教ではなかった。むしろ、ラビたちが対抗して格闘した考えに取り憑かれた同僚であった。「外部」と「内部」の境界は不鮮明であった。更に、ダビデ、メタトロンの像についてのラビ文献の資料を解釈し、彼らが神に対してこれらの2人をいかに扱っているかの解釈を通して、初期キリスト教時代のユダヤ教にも、神の周りに、準神的な存在がいかに見出されるかを示している。研究会では、ラビたちが当時のキリスト教に対して見せた態度の一環として、タルムードがいかにイエスの像を関係づけたかについて、シェーファー氏は論じた。シェーファー氏が強調するのは、タルムードは、イエスを歴史的人物としては扱っていない、そして、バビロニア・タルムードとパレスティナ・タルムードでのイエスの語り方には大きな違いがあるということである。論考の最後では、バビロニア・タルムードは「キリスト教徒が主張する新しい契約に対してユダヤ教の勝利を高らかに宣言している」ことに関して、これを彼は「ユダヤ教徒とキリスト教徒が居住したササン朝ペルシア帝国下で、ユダヤ教徒ではなくキリスト教徒が迫害される少数派だったという非常に特殊な状況下に生じた、ユダヤ教史における唯一の出来事である」とする興味深い指摘をしている。

浅野淳博教授による『使徒教父文書』に見るユダヤ教からの教会分離：プロレゴメノン」では、キリスト教徒が、絶えずラビのユダヤ社会と比較しながら、キリスト教徒のアイデンティティーを分離確立することを求めた社会的コンテクトが紹介される。浅野氏は、キリスト教徒が、ユダヤ教における本質的で中心的な宗教概念の問題に真っ向から取り組み、新しく異なる解釈をそれらに適用していく道筋を扱っている。「契約」「トーラーの受容とキリスト教世界におけるその地位」、「ユダヤ教のエルサレム神殿」といった問題を検証する。氏は、使徒教父文書研究を基にして、キリスト教が次第にユダヤ教から分離していくプロセスを示している。バルナバの手紙と聖イグナティウス文

序文

書を「紀元後2世紀の初期の分離現象を観察するために用いている」。これらの文書は、アイデンティティー構築時代の証言である。

前川裕氏は、福音書におけるユダヤ教への言及について「歴史か物語か」という重大な発題をされた。前川氏は、構造／様式、修辭法、状況、登場人物、プロット、という基準を有する物語分析手法を用いる。マルコ、マタイ、ルカ、ヨハネ福音書でのユダヤ教徒への言及を通して、前川氏は、それぞれの福音書での言及は、物語か、単なる伝承か、何か歴史的な事実を含んでいるのかを確立しようとする。ユダヤ教徒が連続して言及されるそれぞれのテキストで、彼らの表示のイデオロギー、心理的な側面を求めようとしている。氏の論考から、歴史的事実のリアリティを指摘できる場合がある一方で、殆どの場合、彼によれば、伝説、物語的であるという複雑な状況が明らかにされる。

オーラ・リモール教授の論考では、中世初期のヨーロッパのユダヤ教徒とキリスト教との関係に、舞台は転じる。リモール氏の論考は、キリスト教とユダヤ教の関係、あるいは、彼女の指摘によれば、家族関係にあるエクレスシアとシナゴーガの対話から始まる。キリスト教とユダヤ教のこれらの関係の家族的なイメージは、聖書の登場人物、とくにヤコブとエサウに投影される。これらの関係は、弱い方（ユダヤ教徒）と、もう一方の勝利者である契約の相続者（キリスト教徒）を表現している。「イエスの時代に生きていたユダヤ教徒の全て、そしてその後の世代に生きる全てのユダヤ教徒に、彼の十字架の罪がある」。それゆえに、彼らの土地を追放される罰を与えられた。こうした考えと確信がヨーロッパ文化の中に何世紀にもわたって留まり、時にユダヤ教徒迫害が発生する原因になった。この時代、ヨーロッパでは「キリスト教徒とユダヤ教徒との間の論駁文学」ジャンルが発展する。キリスト教徒が書いたものは彼らが「勝利」し、ユダヤ教徒が書いたものは彼らが優れていることに紙幅が割かれる。リモール氏の記述では、ユダヤ教徒がキリスト教共同体から分離するのは、12世紀から15世紀であり、その時期にユダヤ教徒に対するより激しい嫌悪が表現された。

研究会でリモール氏は、ユダヤ教徒のマリア「神の母」に対する態度に焦点を当てた。それは、特にユダヤ教徒による13世紀の反キリスト教文学書である『古への勝利』(*Nizzahon Vetus*) や、より後代の書「イエス史」(*Sefer Toledot Yeshu*) と題された書物に集約されている。リモール氏は、これらのユダヤ教徒による軽蔑的な物語が、キリスト教世界でどのような反応を受けたかを、パレスティナとコンスタンティノープルで作られた民話的なキリスト教の3つの物語を提示しながら示している。

2日間の会議の補完として、大学院生のセミナーで2日間のワークショップが開催された。ペーター・シェーファー教授もオーラ・リモール教授も、ワークショップでそれぞれの講演を展開された。シェーファー氏は、ダビデを扱うラビ文献についてのテキス

ト研究をされ、リモール氏は、1263年のバルセロナ公会議のテキスト証言を論じた。

この会議でのキリスト教とユダヤ教が形成される時代の研究を通して、過去に共通の根を有し、別個の信仰や儀礼の中核を作り出して二千年にわたって共存し、かつ、競合するこれらの二つの宗教の間の錯綜する関係の一面を見ることができたのではないだろうか。

注

- 1) Paula Fredriksen, “What a Friend We Have in Jesus”, *Jewish Review of Books* 9 (spring 2012) <http://www.jewishreviewofbooks.com/publications/detail/what-a-friend-we-have-in-jesus>; フレッドリクセンが書評した新約聖書についての三冊は、すべてユダヤ人によって執筆されている。キリスト教のテキストがユダヤ教徒にとって決して未知のものではないということを示そうとしている学術研究である。

第5回 CISMOR ユダヤ学会議
「古代・中世初期のユダヤ教とキリスト教」

第 I 部

「初期キリスト教とイエスに対するユダヤ教徒の反応」

キリスト教出現に対するユダヤ教徒の反応¹⁾

ペーター・シェーファー

神の唯一性と独自性の信念は、太古の時代にユダヤ教で確立した原理であることは良く知られたところである。これは、ユダヤ教の日々の祈りの一つである聖書のシエマの厳格な冒頭部分に永遠に残されていると考えられている。「聞け、イスラエルよ、主は私たちの神であり、主だけである (YHWH ehad)²⁾。この宣言の後半の部分が、「主は一つである」とも訳すことができることから、一言でいえば、イスラエルの神は、一つの、唯一の神であり、彼の他に神はない、という認識を表すことになり、同時に、彼を一つの不可分の神、つまり、多数の人格からはならないものと認識することになる。このユダヤの神の特異な性質は、通常「唯一神教」という見出しで理解されている。しかし、近年更に認識されているのは、このようなカテゴリーが、ヘブライ語聖書時代に続く時代はもとより、聖書時代にも極めて問題があるということである。ヘブライ語聖書の著者が一つの神への信仰を、二重の意味で、実行し強化しようとしていたことは疑いないが、彼らは、ゆゆしき抵抗と直面し、彼らの努力を阻む試みや、そして、イスラエルの近隣の風習に搔き立てられて、厳密な意味での唯一神教の解釈に抵触する考えを密かに持ち込もうとする企てと、絶えず闘い続けてもいたのである。それゆえ、一神教のまさにその概念が一枚岩で断固とした実体と考えるのは誤りであり、さほど厳格ではなかった実情に対抗した、堅固で計画的な一神教の「修辞」を区別する必要がある。

紀元後70年以降のタルムード時代のラビたちは、一層複雑な環境にあった。彼らが自分たちの神の単一性と独自性をどんなに確信し主張していたかとは別にして、彼らはそのような考え方が非常に争われる領域になるような人々によって囲まれていたのである。ギリシア人、ローマ人は、神がただユダヤ教徒のためだけにあるというような主張——これは、ユダヤの神が、厳密に像をもたない性質であり、それを描く像を完全に欠いているということに集中して表れている——に驚いた。にもかかわらず、彼らの中の善意ある人々は、この捕えどころのない神を彼らのパンテオンの中に、何か、「最高神」(*summum deum*) あるいは、「最上天界」のような形で位置づけようとした。しかし彼らの中の心の狭い者たちは、ユダヤ教の信仰をパロディ化したり、ユダヤ教徒は不信心者の中でも最低に違いないと結論づけた³⁾。登場してきたキリスト教のセクトは、一つの唯一の神という概念を、最初は二位一体論として、続いて三位一体論という形で精巧なものに仕込んだ。つまり、神の息子が神の像に含められ、後に、第三の聖なる像として

聖霊が含められた。そして「グノーシス」という名でまとめられる様々なグループが、絶対的で独特の超越した神（第一の最高原理）と現世の創造責任のあるデーミウルゴス（第二原理）というネオ・プラトン派の区別を採用すると、これは、容易に（そして揶揄的に）ユダヤの創造主である神と同一視された。

ラビたちは確かにこのような発展を知っており彼らに反応した。ラビ文学には、容認された、または想定されたラビの規範システムに対抗する見解を提示する人々との、対話、むしろ論争に関わったラビたちを描く資料がたくさん残されている。一般にこのような対話のための相手方は、通常「ミーニーム」(*minim*)のカテゴリーに入れられる。ミーニームとは字義通りには「(信仰の)種類」⁴⁾——つまり、様々な信仰を有する全ての種類の人々のこと——であるが、拒否しなければならない、払拭しなければならない考えを持っている反対者を表すことになり、それゆえ慣習的にミーニームは「異端」と訳される（というのも、彼らの考えは多数派のラビが確立した規範から逸脱していたからである）。言うまでもないが、これらの「異端」も現代の学術研究の関心から逃れるわけもなく、その発端から、ラビたちをたいそう困らせたこれらの捉え所のないグループを同定することに「取り憑かれていた」とまでは言わないものの、焦点を当ててきた。個々の資料は、大抵、個々の資料の背後にあるその特定の特異な「セクト」を同定するという目的の元に、收拾され分析し尽くされている。言い換えれば、当該研究者はラビ文献の広範囲の資料の中で、何が一連の思想として受容され、何がそうではないのかの間に、明瞭な確定した境界、つまり「正統」と「異端」の間に明瞭な確定した境界があり、多様な異端者の殆ど全てについて、実際に、この異端集団、あの異端集団のことだと同定できるという前提に立っているのだ。

今日においても概ね有効な研究上指針となるのは2つの著作、トラバース・ヘルフォードの *Christianity in Talmud and Midrash*⁵⁾ とアラン・シーゲルの *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*⁶⁾ である。時代的にも方法論的にも大きな違いはあるが、それでも振り返れば、ともに資料の中に記述される異端の「セクト」を突き止めることができるという天真爛漫な自信を共有している。ヘルフォードは、ラビの怒りの主たる対象として「キリスト教」に比較的安易にたどり着いているし、シーゲルはより洗練された方法論とより広い視点から、「キリスト教」をより細分化したあらゆる多様な形の「異教」（ユダヤ教徒のキリスト教徒、異邦人キリスト教徒、神を畏れる者、ヘレニズムユダヤ教徒）から、「グノーシス」まで可能性の幅を明確にしようとした。後者は、(ハンス・ヨナスにも拘わらず)いまだその形態は細分化されていない。方法論においても結論においても多大な進歩があったことは疑いないが、*Two Powers in Heaven* も等しく十分定義された一連の考えと信仰を有して互いを

知り、争っているという意味での明白に確立した「宗教」「セクト」「異端」があるというあの呪縛の罠にかかっている。

この行き詰まりは、近年では、とりわけダニエル・ボヤーリンの著作のおかげで再び論じられるようになった。彼の著書 *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*⁷⁾ と一連の論文⁸⁾の中で、ボヤーリンが繰り返し、強く強調しているのは、様々な「異端」セクトを同定しようとする努力は無駄だということである。加えて、ラビたちと明白に違うと定義される実体をもった異端グループなど存在しなかったと主張する。事実、特にキリスト教の考えにさらされているならば、ラビたちが議論しているのは外からの敵に対して反論しているのではなく、内側に対して、つまり、キリスト教的なある見解に過度に納得してしまった同僚に対して向けられているのである。更に彼は、キリスト教は古代ユダヤ教の中では、ラビたちが闘った「セクト」ではなくて、ラビたちの中にあつた重要な部分だったと見なすべきだとしている。この立場（「ラビ・ユダヤ教」vs 十分には定義できない「セクト」）には同意するものの、ボヤーリンが導いた結論は飛躍しすぎであろう。キリスト教をラビ・ユダヤ教の中に統合したいという願いの元、彼は事実上その境界を曖昧にし、時代的、地理的（パレスティナ対バビロニア）な区別をぞんざいに無視している（これは、特にエノク・メタトロン伝承を扱う時に明らかであるが、それについては後述する）。

しかし、それでも、ボヤーリンはミーニームについての研究者の議論に、新風を送り込み、活性化させた。確かに、これらのミーニームとの議論の中でラビたちが積極的な相手方であったかは、重要な問いである。すなわち、私たちのラビ文献が、こうした「異端」の誘いに対する回避や嫌悪を反映しているだけなのか、あるいはその（むしろ、ある）ラビたちが積極的にその境界を拡大しようと企て、一つの唯一の神についての強固な考えの全てを曖昧にしようとしていたのか、ということである。こうしてみると、私たちのラビ文献に保存されている議論は、しっかりと確立した「宗教」——「ユダヤ教」「異教」「キリスト教徒」「グノーシス」他——の議論を反映しているとは確信できなくなる。むしろ、まだ流動的な境界の中で（そしてそれを越えた）、多様なグループが互いに彼らのアイデンティティーを形成しながら競合していたと考えられる。これよりラビたちは、「異端」に反論しているとき、必ずしも、それはいつも自動的に、外部からの敵に対して論争していた——確かに、彼らはこうした印象を与えるべく努めてはいるが——ことを意味するわけではないということになる。つまり、彼らの内部にいる敵、つまり、ラビたちが闘っている考えに染まってしまった同僚に対しても向けられているのである。

これから、私はいくつかのラビたちの「異端」との議論を二、三紹介しよう。それに

よって、「正統」と「異端」の境界が長い間流動的であったこと、換言するなら、様々な「異端」の衝撃が、ラビたちのアイデンティティを形成するのに重大だったという前提から始めることができる。「異端」についての青写真は、「異端集団」と「セクト」の間でさえ境界は流動的であり、かつて考えられた以上に混乱しており、より鮮明な境界を引こうというあらゆる試みは虚しいということである。しかしながら、ラビたちの主要な「反対者」は、一方で「異教徒」(つまり多様な形態のギリシア・ローマ多神教)と、他方で「キリスト教徒」(ここでも、その異端は多様性に富んでおり、彼ら自身アイデンティティを決定するために闘争中)⁹⁾であったということは言えるだろう。すなわち、出現したキリスト教は、自身の内部のあらゆる集団や運動に訴えるのと同様に、同時代のユダヤ教に訴えることによって自己を確立したのに対して、出現したラビ・ユダヤ教は、キリスト教に訴えることで(同様に、それ自身の内部のあらゆる集団と運動に訴えることで)、自己を確立したのである。より正確に言えば、「それ自身の内部の」という言い方ですら、究極的には誤りである。というのは、この「それ自身」も到底、確固たる実体とは程遠く、これから我々が記述するように未知数であったからだ。換言するなら、我々の未知数のパラダイムは絶えず流動的で、いつも同じではなかった(つまり、必ずしも直球の「ユダヤ教」や直球の「キリスト教」ではなかったのである)。文脈によって、それは「キリスト教」にもなり、時には「ユダヤ教」の内部であった。——「内部」「外部」の分類もずっと不鮮明であった。

もし、わたしたちが異教と特にキリスト教を、ラビ・ユダヤ教に対峙しラビ・ユダヤ教を形成した異端の最大の共通決定要因として考えるなら、ラビたちの反応は二方向である。嫌悪か誘引である。ラビと異端者の討論の多くで、異教における多神気味の神や、キリスト教的な装いの神に対して、厳しく激しい拒絶が見られる。後者は、丁度二つ、三つの神、つまり二位一体論や三位一体論を作り出していた。しかしこのような考えは、古代ユダヤ教においても全く異質なものではなかった。ヘブライ語聖書ではしばしば多神傾向が攻撃されていることは、聖書の作者が多神教を攻撃する妥当な理由があったことを力強く表している。そして聖書や聖書以降に、「知恵」(*hokhmah*)や「言葉」(*logos*)についての思索がみられることは、ユダヤ教においても、神の傍にある神的な、あるいは半ば神的な力という考えに対してオープンであったことを示していることに何ら疑いはない。よって、彼らの消去について複雑な思いも抱かれよう。事実、キリスト教が彼らの考えを不当に剥奪したと抵抗し、それらが「元来」自分たちに属しただけでなく、「まだ」自分たちに属しているのだと主張するラビたちもいる。元来ユダヤ教的な考えであった神と彼から発せられる(準)神的な力についての再配分は、二つの形をとる。第一は、あるユダヤ教のグループが、アダムや天使、ダビデ、そして、何

よりもメタトロンを神的な地位まで上昇させたことである。私がみるところ、それは、キリスト教のイエスに対抗している。第二に、キリスト教が占有していたにもかかわらず（いや、それゆえに）、苦難の僕／メシアの考えを再興したグループがある。

関係する資料はたくさんあるが、ここではダビデとメタトロンに焦点を当てる。

ダビデ

ダニエル書に、神（日の老いたる者）が天の王座に坐している幻視を記述した有名な箇所がある（ダニ 7:9）。

なお見ていると、王座が据えられ「日の老いたる者」（*'atiq yomin*）がそこに座した。その衣は雪のように白く、その白髪は清らかな羊の毛のようであった。その王座は燃える炎、その車輪は燃える。

この句をラビたちの目で読むならば、直ちに次のような問題に気づく。なぜ、たった一人の者（日の老いたる者）だけが席をとるのに、（複数形の）王座が置かれているのだろうか。彼がいくつかの王座に座ったのだろうか。しかし「彼の王座は燃える炎」とあるので、それはあり得ない。では、他の王座はどうなったのか。この問いに対する最も簡単な答え（聖書のテキストで既に殆ど確実に前提とされている）は、他の王座は天の法廷の成員のために用意されたものであるというものである。——というのは、続く10節に、「天の法廷が座った」（おそらく他の王座に）とはっきりと書かれているからである。

10節

その前から火の川が流れ出ていた。幾千人が御前に仕え、幾万人が御前に立った。裁き主は席に着き、巻物が繰り広げられた。

しかしながら、問題に対するこの単純そうな答えは、ラビたちは採用しなかった。ラビ・アキバがバビロニア・タルムードで出した答えは以下の通りである。

[パライタで] 教えられているように、一つ（の玉座）は彼 [神] のため、もう一つのはダビデのためである。—これはラビ・アキバの言葉である。

しかし、アキバの見解は直ちに他のラビによって却下される。

ラビ・ヨセが彼に言った。「アキバよ、どれだけあなたはシェヒナーを冒瀆しつづけるのだ。そうではなくて、一つ（の玉座）は正義（*din*）のためであり、もう一つは慈悲（*tzedaqah*）のためである。

そして、さらに他のラビが加えた。

ラビ・エレアザル・ベン・アザリアが彼 [アキバ] に言った。「アキバよ、アガダーはどうしたのか。ネガイーム [皮膚病] とオハロート [遺体による穢れ] の (学び) に専念せよ。そうではなくて、一つは玉座でありもう一つは足置きである。玉座に彼は座り、足置きで足をささえたのである¹⁰⁾。

これは、2世紀初頭の三人のラビたちの口を通した、目を見張る意見交換である。ラビ・アキバ、ラビ・ヨセ (ガリラヤ) と若干年上の同僚、エレアザル・ベン・アザリアである。アキバは、ダニエル 7:9 の複数形の「玉座」を字義どおりに解釈し、もし玉座が複数形ならば、少なくとも二つの玉座を扱っているのだと論じた。つまり、「日の年老いた者」に加えて、もう一つの玉座は誰か別の者のためである。そしてこの誰か別の者とはダビデである。換言するなら、ダニエル 7:9 には、神のための玉座と、ダビデのための玉座が天には設置されていることが分かるのである。ラビ・ヨセは、ラビ・アキバが提示するこの解釈に強く反対する。彼はなぜ認めないのか、その根拠を示さないが、推察はできる。彼は、論じたのである。いや、これは何としてでも避けなければならない危険をもたらす解釈である。神とダビデのための二つの玉座などんでもない。そうではなくて同じ神の別の二つの属性—義の属性と慈悲の属性である。3番目のラビ、エレアザル・ベン・アザリアにとっては、これでもまだ危険である。それで彼はより単純な説明をよしとした。つまり、一つは神が座るものであり、もう一つは彼の足置きである。

しかし、なぜアキバはダビデを示唆したのか、また、なぜこれが危険だと思われたのだろうか。ダニエル 7 章が神が玉座にいる幻視に続いて人の子を導入する解釈であるので、ラビ・アキバの解釈でのダビデは地上におけるダビデ王ではなくて、ダビデの系図のメシアとしての人の子ということになる。それで、アキバが実際にその解釈で言っているのは、天には神とメシア王ダビデに玉座が用意されているということになる。ダニエル書では神 (日の老いたる者) がその座に座ると言っているだけであるが、それが複数形の「玉座」であるために、ダビデも彼のために用意されている玉座に座したということになる。

これは、「玉座」が複数形であることから生じた問題に対する力強い—そして極めて危険な回答であることは間違いない。ここでは、古代ユダヤ教における「人の子」 (*bar enash/ben adam*) の歴史をたどることはできないが¹¹⁾、新約聖書のマルコによる福音書でイエスが大祭司への言葉でその頂点に達していることを指摘すれば十分であろう。

「そうです。あなたたちは、人の子が全能の神の右に座り、天の雲に囲まれて来るのを見る。」¹²⁾

イエス——これが歴史的なイエスかマルコによるイエスなのか私たちの目的には関係ない——は、ここで率直に自分自身とダニエルの人の子を同一視し、ダニエル書 7:13 に明らかに言及している。「全能」(*dynamis*)とは神の呼び名であり、ラビ・ユダヤ教では、自身を顕現する(ヘブライ語で *gevurah*)¹³⁾ 神の力や権威である。しかしながらダニエル書とは異なり、彼は聖書の他の句、つまり詩編 110:1 に言及する。そこでは、

わが主に賜った主の御言葉¹⁴⁾。「わたしの右の座に就くがよい。わたしはあなたの敵をあなたの足台としよう。」

と言われている。

これは、キリスト教の「神の右手に座す」(*sessio ad dexteream*)という教義の本質的な部分となった有名な詩編の句である¹⁵⁾。ここでの語り手は勿論神であり、言葉が向けられているのはダビデ、元来はダビデ王か、ダビデの家系の子孫である。しかしながら、ここで問題とされているのは、あるダビデ家系の王ではなく、ダビデ家系の子孫のメシアである。つまり、ダビデ系のメシアである。古代ユダヤ教の中での様々なメシア待望の中でも、ダビデ家から生まれるメシアは、はっきりと具体化し、新約聖書の中で確かに標準になったのだろう。マタイ1章の複雑な家系図の中で、メシアであるイエスは、ダビデの家の子孫であることが明らかにされている。そして、新約聖書の多くの句で、イエスの復活に関して、この詩編の句がはっきりと言及されているのである¹⁶⁾。そこで、天上で神の右隣の座に座る「別」の主として描かれているのは、ダビデの子孫であるメシア、イエスであるということになる。

人の子とイエスを同一視しかねないこの含みは、直ちにラビ・アキバの反対者(ラビ・ヨセとラビ・エレアザル・ベン・アザリア)の警告を鳴らした。彼らは、ラビ・アキバの解釈にいかなるそのような含みも取り除こうとした。というのも、それは(彼らの見解では)あの全ての異端、キリスト教の中で最も危険と脅威を、最も誘発的な形で連想させるからである。ユダヤ教徒もキリスト教徒も、ダビデ系メシアという考えを共有していたのだが、ラビ・アキバが彼のメシアを天上で神の隣に取らせた途端に、このとりわけ異端的な考えに対してラビたちの垣根が張り巡らされ、ラビ・ユダヤ教に対し測定不能の結果をもたらしたのである。

というわけで、ここでバビロニア・タルムードにあるのは、キリスト教に対するラビの論争であり、キリスト教は、その本質において、ユダヤ教のメシアにメシア・イエスを対抗させるものである。しかし、ここで非常に重要なのは次の二点である。第一に、論争はラビ(しかもラビ・アキバ)に向けられているということである。つまり、ここで直面しているのは「ユダヤ教内部」の論争である。ラビ・アキバ(おそらく二世紀の

歴史的なラビ・アキバではないが、ラビ集団の中心人物、前線に立つ者の象徴としてのラビ・アキバ)は、ラビ・ユダヤ教「内部」に浸透していた考え方を反映しているのである。そして、その考えが他のラビによって強く反論、却下されているのである。第二に、このような考え方はバビロニア・タルムードの中だけで表れており、パレスティナ資料には表れていないことである。つまり、単にキリスト教の教義に対する論争だけではなく、第二神性、あるいは神の隣の準神性的な像についての教義に対する論争を明瞭に反映しているのが、バビロニア・タルムードなのである。そして、その追従者がバビロニアのラビ組織に見られるのである。バビロニア・タルムードでのこの議論は、聖典としての新約聖書では、既に想定されていた知識でもあった。

メタトロン

ユダヤ教起源でありながら、言わばキリスト教に強奪された、魅惑的でかつ却下される考えの第二の例は、メタトロンの像である。しかし、これは先の例よりも更に複雑である。ダビデ系メシアのように、これもユダヤ教起源の伝統、大洪水前の父祖エノクにたどり着く。しかし、ダビデ系メシアとは異なり、この像はユダヤ教の伝統の中で、キリスト教のメッセージに「答えよう」として「変化した」のである。まず、この点について簡単に説明しよう。

父祖エノクについては創世記から知ることができる。(彼に前後する)他の父祖とは違って、彼は「たった」365年しか生きなかった。その理由について聖書は語らず、ただ、次のように記述するだけである¹⁷⁾。

- 21 エノクは65歳になったとき、メトシェラをもうけた。
- 22 エノクは、メトシェラが生まれた後、300年神と共に歩み、息子や娘をもうけた。
- 23 エノクは365年生きた。
- 24 エノクは神と共に歩み、神が取られたのでいなくなった。

つまり、「神が取られた」とあるので、明らかに神がエノクの生涯を打ち切ったのである。しかし、なぜ、神は彼を「取られた」のであろう。ヘブライ語聖書はこの質問に答えてはくれないので、聖書以後のエノク文学がこの点について答えようとしている。「エノクは神と共に歩み」を字義どおりに解釈し、神が彼とともにいることを望んだと論じる。そして、神は地上ではもはや歩くことはないので、エノクは天に昇り、天上で神の隣に止まっているはずである。これは、(エチオピア語)第一エノク書(番人の書)¹⁸⁾や、エノクの譬え¹⁹⁾もしくは寓話、第二(スラブ語)エノク書²⁰⁾に表れている。天上で神の傍に止まるためには、エノクは天使に姿を変える必要があった。これは、タ

ルムード以降の時代、つまり、7世紀から9世紀あたりのものとされる、第三エノク書（ヘブライ語）（以下第三エノク）でも該当する。

しかし、第三エノクでは、先行伝承のどれよりも飛躍する。そこでは、エノクは、天に昇り、天使の形に変わり神のもとに止まる——だが、この変容はかつて聞かれたことのないものである。エノクが天の最も高いところに現れると、天使が自分たちの中に「女性から生まれた者」がいることを反対するのである。それに対して、神は彼らに、この特別な人間は、「彼らの中で最も選ばれた者」であり、彼の「栄光の玉座」に仕えることになると説明する²¹⁾。彼が自分の任務を遂行する前に、エノクではなくメタトロン（おそらく神の玉座の隣に座る者という意味であろう）という名前とともに、変容の過程が生じる。そして、その様子が極めて詳細に記述されている。彼は、神の知に浸され²²⁾、その大きさは計り知れない寸法に拡大し膨張する。そして、72の翼と36500個の目が備えられる²³⁾。そして、神は、彼に彼自身の栄光の玉座と似た玉座を与え、第七王宮の入り口に据えられ、次のように宣言される。彼は天上の権力をすべての王、支配者として任命された神の僕なのだ、と。天上の天使と首長、皆に訓告される²⁴⁾。

天使も首長も、私〔神〕の前で何か言いたいことがある者はみな、彼の前に行き、彼に言え。彼が私の名前でお前たちに言うことはすべて、お前たちは守り行わなければならない。

こうしてメタトロンは、天上世界における神の代表となり、彼の代理人であり、介添人を任されたのである。彼は創造の秘儀のすべてを理解していただけてはならず、「人間の心の考え」も分かっていたことから²⁵⁾、天使ではなく、人間もが、彼を神の代理人、代表者として頼るように、勧められたということにもなる。

彼の変容は終わらない。神は彼に荘厳なガウンと王のような冠をまとうせ、彼を次のように呼んだ「小きヤハウエ（YHWY ha-qatan）・・・というのは、次のように書かれているからだ。『彼はわたしの名を帯びているからだ』（出23:21)』²⁶⁾。彼はメタトロンの冠に、天と地が創造された文字を書きつけた²⁷⁾。そして、天上の全ての天使は彼の荘厳さと絢爛さにひれ伏した²⁸⁾。そして変容はクライマックスを迎える²⁹⁾。

直ちに、私の肉体が炎に変わった
私の腱は、燃える火に
私の骨は、ジャクシンの炭に。
私の睫毛は、煌く炎に
私の眼球は、燃え盛る灯に
私の頭の髪は、熱い炎に
私の四肢は、燃える火の翼に
そして私の身体の胴体は、赤々と燃える火に

人間エノクから、天上の最高天使メタトロンに変容するために、エノクの人間としての存在は消滅し、火のような実体の天使に代わる。この行程は、第一エノク書、第二エノク書で語られていることを想起させるが、これらの黙示録のどれにも、第三エノク書のメタトロンほど、天使が神に、距離だけでなく身体的な外見まで、何よりもその地位まで、神に接近させる書はない。メタトロンは、(殆ど)神のように王位に就かせられ、彼は(殆ど)王のように見え、彼は(殆ど)王と同じ名前を持つ。彼は、人間の思考も含めて、天上と地上の秘密の全てを知る。そして(殆ど)神のように崇められる。つまり、彼は、神のために行動し、神が無限なる力を授けた完全なる副王なのである。

ダビデの場合と同じく、ラビたちは、人間をこのように前代未聞なほど高めてしまうことを危険なものと察知しており、それを野放しにすることはできなかった。その適例が、ベレシート・ラッパのミドラシュに写本の編者が挿入したテキストである。

エノクは神と共に歩み、神が取られたのでいなくなった³⁰⁾(創世記5:24)。

ラビ・ハナ・ベン・ラビ・ホシャヤが言った。「彼はいなくなった」の)意味は、彼は義人の書に名前が記されず、悪人の書に名前が記されたということである。

ラビ・アイブが言った。エノクは、偽善者で、時には義人のように振る舞い、時には邪悪な者のようにふるまった。(よって)ほむべきかな、聖なる方は言った。「彼がまだ義しくいる間に、私は彼を世界から取ってしまおう」。

ラビ・アイブ(も)言った。「かの方が彼を裁いた(つまり非難した)のは、かの方が全世界を裁く新年であった³¹⁾」。

しかしメタトロンが、[小さき]神に上昇することの何がそんなに危険だったのであろう?通常、研究者は「一神教的宗教」としてのユダヤ教にダメージを与えられるからと説明する³²⁾。たしかにその通りであるが、しかし、それは正確にはどうということだろうか。最初に私が言及したように、「一神教」とは曖昧なカテゴリーであり、ヘブライ語聖書でもそれに続くユダヤ教の伝統の中でも、決して一枚岩ではないし簡単に定義できない。もう一步進めてみよう。メタトロンは神によって、他の天使の誰よりも優位の天上の最高天使に引き上げられ、あらゆる神的な属性(名前、大きさ、玉座、知恵等等)を神と共有する。同様の資質を注がれた人物がもう一人いる。それがイエス・キリストである。そして、たしかに、第二神殿時代のある種の天上のマクロ・アントロポス(偉大人)が新約聖書のイエスの先行像となり、第三エノク書に存分に発揮されたユダヤの思索にも関係があることを、懸命に明らかにしようとする研究者もいる³³⁾。他方、特にダニエル・ポヤーリンに顕著であるが、さらに歩みを進めて、メタトロンにいわゆる「二位一体論」の代表を見る研究者もいる。つまり、(キリスト教以前の)初期ユダヤ教の心臓部で発展していた、「神性」(もっとも顕著に実体化したのが「知」と「ロゴス」である)を共有する二つの神的な力についての神学である。ここでユダヤ教の二位

一体論を議論する余裕はないが、私の見解では、キリスト教以前のユダヤ教は（フィロンだけではなく）、このような考えに共感し、キリスト教が知とロゴスについての思索を採用したことによって、この共感には終止符が打たれたことは間違いない³⁴⁾。私はメタトロンがこの輝かしい集団に属しているとは思わない³⁵⁾。「小さきヤハウエ」(YHWY *ha-qatan*) という名称は第三エノク書に特有のものであり、この独特の伝承が、第三エノク書に収集された他の資料よりも古いと主張したり（これは少なくとも非常にあり得ないことである）、「現象学」対「歴史学」的証拠という荒唐無稽な枠組みを呼び出さない限りは、まず、何よりも第三エノク書の歴史的要因を説明しなければならない。

第三エノク書を後期のものだと考え、全体像の時代的、地理的状况（先に、時代的にはタルムードの後の時代、地理的にはバビロニアが最も妥当であるとしたように）を無視しないのならば、最も参考になるのは新約聖書である。バビロニアのユダヤ教徒が、デアテッサロン（タティアンがおそらくシリア語で編纂した四つの共観福音書）やペスティッタ新約聖書（シリア語訳の四福音書）を通して直接的に、または、アフラファットやエフレムのようなシリア教会教父を通して間接的に³⁶⁾、新約聖書を知っていたことについてはあらゆる根拠がある。結局のところ、シリア語とバビロニア・アラム語は非常に似たアラム語方言であるからだ。そこで、わたしは立場を逆転させて、第三エノク書のメタトロンを新約聖書のイエスが登場する素材の一つとして見るのではなく、メタトロンの像を新約聖書のイエス・キリストのメッセージに対する回答だと理解したい。この点において、ガイ・ストロームサは、パウロ書簡のフィリピの信徒への手紙の有名な讃美歌に注意を喚起している³⁷⁾。そこでは、イエスについて次のように言われている³⁸⁾。

- 2:6 キリストは、神の身分 (*en morphē theou*) でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、
2:7 かえって自分を無にして、僕の身分 (*morphēn doulou*)、になり、人間と同じ者になりました。人間の姿で現れ、
2:8 へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで従順でした。
2:9 このため、神はキリストを高く上げ (*hyperypsōsen*)、あらゆる名にまさる名 (*to onoma to hyper pan onoma*)、をお与えになりました。
2:10 こうして、天上のもの、地上のもの、地下のものがすべて、イエスの御名にひざまずき、
2:11 すべての舌が、「イエス・キリストは主である」と公に宣べて、父である神をたたえるのです。

もしこのテキストを第三エノク書のメタトロン伝承に照らして読むならば、相当な違いもあるが、ある衝撃的な並行性が明らかになる。キリストは、「神の形」で認識され

ていながらも、彼は神と同等であることを主張はしていない。むしろ、「僕（もしくは奴隸）の身分」であり、つまり人間ということになる。彼の死後、神は彼を高め、つまり彼を死から高く上げ、彼に「あらゆる名にまさる名」を与えたのである。それに対して、すべての天上の地上の存在は彼を崇め、彼を「主」として知るのである。ここでの動きはトップダウン（神なる存在のキリストから彼の人間の姿へ）と、再度のボトムアップ（人間存在から彼の元々の神的な形態へ）である。この後者の動きは、イエスの死後、神が彼を高めて、彼に最も強力な名、つまり主の名を与えることによって生じる。メタトロンの場合は、一つの動き、つまりボトムアップである。しかしながら、人間として彼は死なずに、神によって天上に上げられ、そこで彼の天使として、神の代弁者、副王としての殆ど神としての役割を確証される。そして、神の形をし、神の属性を帯び、神の名前を担い、天使によって崇められる。皮肉なことに、この段階で始めて、彼は、神の名と共に、「僕」と呼ばれるのである。従って、類似点はあるが、メタトロン伝承は、新約聖書物語の劇的な反転である。ここにも、神のような像があるが、この像の最初の起源が天にあり、人間になるためにその神性を放棄したのではない。そうではなくて、この像は、完全なる人間であり、神によって神なる存在に変容することを選ばれ、神の僕として、人間と同様天使の裁判官としての役割を確約されたのである。

もう一つの、注目すべき平行個所は、ヘブライ人への手紙にある³⁹⁾。

1:3 御子は、神の栄光 (*apaugasma tēs doxēs*) の反映であり、神の本質 (*charaktēr tēs hypostaseōs autou*) の完全な現れであって、万物を御自分の力ある言葉によって支えておられますが、人々の罪を清められた後、天の高い所におられる大いなる方の右の座にお着きになりました。

1:4 御子は、天使たちより優れた者 (*kreittōn genomenos tōn angelōn*) となりました。天使たちの名より優れた名を受け継がれたからです。

ここで、イエスは、神の反射、実体として、明らかに、箴言8の女の像に特に知られているユダヤの知恵文学の思索の言語で、認識されている⁴⁰⁾。彼は、彼らの罪による彼らの人間性を浄化された後に、彼の元々の神的な起源に戻る。彼が天上に戻ると、神は彼に彼の隣に玉座と特別な名前（おそらく、神の名前）が与えられる。これらの両方の資質が彼を、他の天使よりも優れたものとして際立たせ、そして、彼の優位性を正確に強調するテキストが続く。神は彼だけを「わたしの子」(5節)⁴¹⁾と呼び、天使は彼を「礼拝」するように命じられ(6節)⁴²⁾、彼の玉座は永遠に続き(8節)⁴³⁾、彼は永遠にとどまる(11節)⁴⁴⁾、彼は彼の右手に座るように言われる(13節)⁴⁵⁾。類似点と相違点は、フィリピ信徒への手紙との場合と非常に似ている。ここでは、イエスとメタトロンが天使よりも優れている点で、更に密接な並行関係を見せている。

このように、メタトロンは、イエス・キリストの役割を採用したと主張できるだろう。ただし、その残酷な十字架での死はもとより、神秘的な、そしてユダヤ教徒の読者にとっては受け入れがたい、イエスの神性起源と人間としての誕生という抱き合わせセットは抜きに、である。この神なる像の救世主としての資質は、新約聖書では非常に有力であるが、それがメタトロン伝承にも表れていることは疑いない。メタトロンは、彼に先行する仲間の人間たちの地上での秘密を全て知っており明らかに、裁いている⁴⁶⁾。このメタトロンの役割が、伝統的なメシアの役割と緊張の中にあることは明らかである。しかし、この緊張は、意図的にも思える（第三エノク書では、両方の道を取ろうとしている。メタトロンの新しい役割と同様、伝統的なメシア期待、メタトロンの新しい役割である！）第三エノク書でのメタトロンの力強い像は、私が思うに、ある程度、キリスト教のメッセージへの応答であり、これが、初期のユダヤ教神秘主義であるメルカバー運動に成就、完結するのである。天上のメタトロンがあれば、もはや、人間の代表を天に送り、地上の神の共同体のイスラエルへの絶え間ない愛を確約する必要はない。キリスト教徒と違って、第三エノク書では、いまや私たちが気にかけてくれる私たち自身の代表、私たちの一人である救世主、本当の人間であり新しい神が、存在するのである。

注

- 1) 本稿は新刊の拙著 *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012), 中のいくつかの考えをまとめたものである。
- 2) 申命記 6:4。
- 3) これについては、拙稿 *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World* (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press), 1997, pp. 34ff, を参照のこと。
- 4) ツァドキーム（文字どおりにはサドカイ派——勿論、歴史的なサドカイ派とは同一ではない）、「世界の諸国」（様々な「国」が様々な信仰を表す。いまり異教の同意語）や、エピクロス（快楽主義）などの別の用語が使われる場合もある。後者については最近の Jenny R. Labendz, “‘Know What to Answer the Epicurean’: A Diachronic Study of the *’Apikoros* in Rabbinic Literature,” *HUCA* 74, 2003, pp. 175–214. を参照のこと。
- 5) R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash* (London: Williams & Norgate, 1903; reprint Jersey City, N.J.: Ktav, 2006).
- 6) Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill, 1977).
- 7) Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).

- 8) Daniel Boyarin, “The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John,” *HTR* 94, 2001, pp. 243–284; id., “Two Powers in Heaven; or, The Making of a Heresy,” in Hindy Najman and Judith H. Newman, eds., *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (Leiden: Brill, 2004), pp. 331–370; id., “The Parables of Enoch and the Foundation of the Rabbinic Sect: A Hypothesis,” in Mauro Perani, ed., “*The Words of a Wise Man’s Mouth Are Gracious*” (*Qoh 10,12*): *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of His 65th Birthday* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2005), pp. 53–72; and the as yet last incarnation of this article, id., “Beyond Judaism: Meṭatron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism,” *JSJ* 41, 2010, pp. 323–365. ボヤーリンのかなり長めの論文から、各自の道を切り開いて何が新しいのか割り出すことは、読者にとって容易なことではない。しかもボヤーリンは資料よりも二次文献との果てしない論争をしているので、なおさら容易なことではない。
- 9) 「キリスト教」と「グノーシス」を分離できるしっかりした実体のあるものとして区別しようとはしない最近の研究動向に従い、ここで、いわゆる「グノーシス」「グノーシス主義」と言われるものも「キリスト教」のカテゴリーに入れている。
- 10) バビロニア・タルムード、サンヘドリン38b。
- 11) これについての詳細は、Schäfer, *The Jewish Jesus*, pp. 73ff. を参照のこと。
- 12) マルコ 14:62、マタイ 26:64、ルカ : 22:69 を参照のこと。
- 13) Arnold Goldberg, “Sitzend zur Rechten der Kraft: Zur Gottesbezeichnung Gebura in der frühen rabbinischen Literatur,” *BZ NF* 8, 1964, pp. 284–293 = id., ed. Margarete Schlüter and Peter Schäfer, *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), pp. 188–198 参照。
- 14) どちらの場合七十人訳は、「Load」をキュリオスと訳す。
- 15) “‘Sessio as dexteram’: Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der Diskussion der altkirchlichen Theologen,” in id., *Alta Trinità Beata*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, pp. 1–69. を参照のこと。
- 16) 使徒行伝 2:34f.; コリントの信徒への手紙 1、15:25; エフェソの信徒への手紙 1:20; ヘブライ人への手紙 1:13 を参照のこと。
- 17) 創世記 5:21–24。
- 18) 紀元前 3 世紀後期のもの。
- 19) 紀元前 1 世紀後期。
- 20) 紀元 1 世紀。
- 21) Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981), § 10.
- 22) 同書11章。
- 23) 同書12章。
- 24) 同書13章。
- 25) 同書14章。
- 26) 同書15章。
- 27) 同書16章。

- 28) 同書18章。
- 29) 同書19章。
- 30) 字義どおりに「彼はもはやいなかった」を訳出。
- 31) ベレシート・ラッパ 25・1。
- 32) 例えば、最も最近では、Alan Segal, “Religious Experience and the Construction of the Transcendent Self,” in April D. DeConick, ed., *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism* (Atlanta, GA, and Leiden: Society of Biblical Literature and Brill, 2006), p. 29 を参照のこと。
- 33) Gedalyahu G. Stroumsa, “Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ,” *HTR* 76, 1983, pp. 269-288; Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1985, pp. 266-291; DeConick, “What Is Early in Jewish and Christian Mysticism?” in ead., *Paradise Now*, p. 19; James R. Davila, “Melchizedek, the ‘Youth,’ and Jesus,” in James R. Davila (ed.), *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity* (Leiden: Brill, 2003), pp. 267ff.; Moshe Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism* (London and New York: Continuum, 2007), pp. 108ff. を参照。
- 34) これについては、上記註7の Boyarin を特に参照。
- 35) これについては、拙著 *The Origins of Jewish Mysticism* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2009), p. 322ff. を参照。
- 36) これについては拙著の以下の議論を参照。 *Jesus in the Talmud* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007), 特に pp. 122ff.
- 37) Stroumsa, “Form(s) of God,” pp. 282ff.
- 38) フィリピの信徒への手紙 2:6-11。
- 39) ヘブライ人への手紙 1:3-4。
- 40) Peter Schäfer, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), pp. 23ff.; *Wisdom as apaugasma in Wisdom of Solomon 7:26* (*Mirror of His Beauty*, p. 35) を参照。
- 41) 詩編 2:7; サム下 7:14 に言及。
- 42) 申命記 32:34 に言及（七十人訳のみにあり、マソラテキストにはない）。
- 43) 詩編 45:6 に言及（そこでの王座は神の王座！）。
- 44) 詩編 102:26 に言及。
- 45) 詩編 110:1 に言及。
- 46) *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, § 14.

タルムードのイエス

ペーター・シェーファー

拙著『タルムードのイエス』の邦訳が刊行されたので、多くの方々、少なくとも何人かは、その内容をご存じのことであろう¹⁾。しかし、まず、最も重要な想定、関係する問題、結論を繰り返すことから始めたい。それから、私が受けた批判のいくつかについて議論したい。ともに、非常にまじめな批評誌とインターネットのブログ上のものである。

タイトルから分かるように、本書はタルムードに描かれたイエスの像を求めたものである。イエスの像については、タルムードの言説をパズルの小片のごとく組み合わせて、紀元1世紀に生きた人物としてのイエスの生涯物語を再構成することには関心はない。この件についてタルムードが何も貢献できないのは明らかである。この点をもう一度強調しておきたい。というのも、本書の一般読者のみならず、本書が出版される前に私の原稿を読んだ学術的査読者(新約聖書の著名な学者であるが)ですら、私がタルムードの資料を、イエスの生涯と死という歴史的問題のために使わないという事実戸惑っていたからである。私はこの点を極めて明確にしておきたい。タルムードのイエスは、文学的に構成されたものであり、拙著で扱っているのは、そのような人物としてのイエスである。

このタイトルの第二のキーワードであるタルムードについてであるが、私は「タルムード」という用語を、ラビ文献全体を指す広義の用語として用いている。つまり、紀元1世紀から2世紀のユダヤ教の古典時代の自称英雄であるラビたちによって残された文学である。ここには、ミシュナやトセフタ(法的規定についての初期の一組のコレクション、それぞれ200年、300年ごろに編纂)、ミドラシュ類(ラビたちによるヘブライ語聖書についての多彩な様式による注釈集)、そして、より狭義のタルムードとして二つの形態のタルムード、つまりエルサレム、あるいはパレスティナ・タルムード(5世紀にパレスティナのラビ集団が編纂)とバビロニア・タルムード(7世紀にバビロニアのラビ集団が編纂)を指す。しかしながら、本書に用いられている資料を見れば、バビロニア・タルムード(バブリ)の比重が、他のラビ文献資料に対して、並はずれて大きいことがすぐに分かるだろう。これはこの本の結論に非常に重要な示唆をもたらす。結局のところ、タルムードのイエスと呼びつつ、バビロニア・タルムードとバビロニアのユダヤ社会における彼の極めて重要な役割を強調しているのである。

さて、これらの資料を見てみると、直ちに明らかになるのは、ラビのタルムード資料には「イエス」はあまり出てこないということである（そしてこれが、本書に対する主要な批判の一つである）。彼の母親マリアと同様、イエスがタルムードや関連する文学の中で目につくことは明らかである。しかし、彼らは、まとまった物語という形では出てこない。そうではなく、彼らは、ラビ文学全体の中に広くちりばめられている。そして、特にタルムードでは²⁾、イエスは、そこで追求されている主要な問題のついでに語られることが多い。確かに、タルムードで頂点に達する文学的所産の膨大な量に比して、イエスへの言及はあまりにわずかであるので、イエスに関わる言説は「ヤム・ハ・タルムード（海のようなタルムード）」の一滴にたとえられる。有名な（悪名高い）論争文学「トルドート・イエシュ（イエスの生涯史）」は、イエスの生涯についてのユダヤ教的視点からの最も早い時期のまとまった物語であるが、中世初期のヨーロッパで形成され始めているので、我々が関心を寄せる時代からは外れている。もちろん、その原形が古代に遡ることもあるだろう（プリンストン大学にて巨大プロジェクトがこの研究に貢献している）³⁾。

たしかに、イエスはタルムード文学ではあまり著名な人物ではないが、彼がラビ・ユダヤ教で果たしている役割を見つけ出そうという私たちの試みへの反論にはならないと思う。もちろん、イエスの像は、私たちが「ユダヤ教」「キリスト教」と呼ぶところの1世紀における関係の大きな見取り図の一部であり、このより大きな文脈の中で、その像を評価しなければならない。もし、この大きな見取り図を意識するならば、イエスがたまにしか、偶然でしか言及されないからといって、イエスを排除することはできないし、してはならない。更に、拙著で何度も正確を持して主張したことであるが、イエスはめったに登場しないけれども、私たちの資料の中では、非常に明瞭な意図とともに用いられている。そしてその意図はパレスティナとバビロニア資料で全く異なるのである。（つまり、パレスティナ・タルムードとミドラシュ類が一方にあり、バビロニア・タルムードがもう一方にある）。

ラビ文献には、イエスの生涯と死についてまとまった物語はどこにもないが、それでもここでは、新約聖書に従う順で、つまりイエスの誕生から彼の死で終わるまでの順に伝承を配置しなおすことに決めた。つまり、この資料のつながりは、完全に私によるものであり、ラビ（たち）の編纂によるものではない。この私の決断が疑問視されることは分かっているが、私は文学的断章の寄せ集めより意味ある構造を好む。それゆえ、第一章は、新約聖書のイエス物語の最初の礎石となる処女マリアからの誕生から始めている。ここでラビたちが、キリスト教のメッセージの根幹を揺るがそうとして、二、三語ではあるが、強力な反撃物語を作り上げていることを示した。というのは、彼らにとっ

てイエスは、彼らの追従者が主張しているように処女から生まれたのではなく、未婚の母から生まれた、つまり売春婦とその愛人の息子である。だから、彼は、ダビデ家系のメシアになれるはずはなく、いわんや神の息子であるはずもなかった。

続く二つの章では、ラビたちにとってとりわけ重要であった主題、彼らと彼らの弟子たちの関係の問題に焦点を当てた。エリートの子にとっても、悪い弟子は、弱い弟子にとってものみならず、その責任を負うラビにとっても、最悪の災厄の一つであった。出来の悪い弟子の中にイエスを挙げて、ラビたちは、可能な限り辛辣な言葉を投げかけている。更に、イエスの場合は、ラビたちが彼に浴びせる非難には、明らかに性的な含み(彼の怪しげな出自や、性的なわいせつな考え)があることを私は実証した。こうして、新しいキリスト教セクト／宗教が始まったのは、墮落した反抗的なラビの弟子の中からののだというメッセージができる。

次の章では、直接イエスを扱わず、ローマ当局に異端の嫌疑がかけられた、1世紀末期、もしくは2世紀初頭の有名なラビ(エリエゼル・ベン・ヒルカノス)を扱っている。ここでは、どの異端かについては特定されていない。しかし、私の見解では、ここで問題になっているのはまさにキリスト教であり、ラビ・エリエゼルが嫌疑をかけられたのは、ラビ・エリエゼルがイエスの弟子と密接にかかわったからである。更に、ここにも性的な違反が含まれていると主張した。というのも、キリスト教の儀礼は、その成員を神秘的でみだらな、乱痴気騒ぎの儀礼で魅了させることがその特徴であると考えられていたからである。これが多くの批判の的になった結論であるが、トセフタ・フリンでのこの話の、たった一文ではあるがその読みと言語学的分析に依拠しているとなれば、なおさらである。私はこの難解な文章を、ヨハナン・マイアーに従って「彼ら [ラビ・エリエゼルや彼の同僚] が食事のために『座る』 (*hesebu*)⁴⁾ [= 会食に加わる] ようなことがあるか? (ありえない)、彼ら [これらの告発者] がこれらの件については間違いを犯したのである」⁵⁾。そして、私はこれを、彼らが禁じられた食事(饗宴)、つまり、キリスト教のアガペー、または、他の乱痴気騒ぎ的な儀礼(バックス祭)、あるいはその両者に参加したことだと解釈した。というのは、キリスト教徒の食事は、神秘的でいわくありげな儀礼で、乱痴気騒ぎの典礼と簡単に誤解されやすかったからである。多くの著者と、私の本の批判者はこの文章を次のように別の(もっと間違っている)訳し方をするの——「これらの『白髪の子』 (*ha-sevot*)⁶⁾ が、このようなことで過ちを犯すことがあるか」。乱痴気騒ぎの儀礼に何ら触れることなく、単にラビ・エリエゼルのことを過ちを犯した老人と言及するだけである。拙著の独語訳の第二版では、この奇妙な文章について、若干、別の、おそらくよりよい言語学的な解釈を思いついた。トセフタの重大な単語 (*hsbwt*) を「その白髪」 (*ha-sevot*) ではなく、「はたしてあなたが、食事

に座すことがあろうか」(*hasibota*)と読むことを提案した。つまり、あなたが、禁じられた乱痴気騒ぎの儀礼に参加することがあろうかという意味になる。

次の章では、二つの有名なラビ物語で出てくるイエスの名前に関する魔術的な癒しの物語を解説した。両者ともに、問題視されるのは、魔術的な力それ自体ではない（それどころか、魔術的な力の存在は自明とされている。たとえ、それを行使するのが異端者であっても、イエスの名前によってであっても）。むしろ、問題なのは、誤った魔術的な力である。つまり、ラビの権威に対抗し、別の権威——イエスとキリスト教共同体——を生み出す魔術的な力である。

最後の二章は、イエスの死と罰に関係している。彼の審理と処刑についてのバビロニア・タルムードの精巧な話では、彼は磔刑に処せられたのではなく、ユダヤ教の法によって石打されたとしている。そして、最悪の犯罪に対する究極の死後の罰として木にかけられたのである。このラビの物語と新約聖書のそれとの比較から、いくつかの驚くべき一致と相違が明らかになる。一致の中でも最も明瞭であるのは、イエスの審理と処刑の日が過ぎ越しの一日前であったこと（ヨハネによる福音書）である。そして、相違の中で最も明瞭なのは、ユダヤ法に従ってイエスが判決を受け処刑されたのであり、ローマ法によるものではないということが強調されている点である。私の解釈では、これは、新約聖書を故意的に「誤読」したのであり、ユダヤの民にイエスを言わば取り戻し、同時に彼はユダヤ教徒の異端者であるので、法に順じて適切に処刑されたと高らかに知らせるものである。バブリの他の話では、イエスの処刑の話に直ちに続いてイエスの5人の弟子の審議と処刑の報告が続く。私は実のところ、この話をイエスの弟子ではなくイエス自身の物語として読む。これは、聖書の句をめぐる、ラビとその敵対者であるキリスト教徒との間の極めて高度な闘いを表しているものであり、イエスが、メシアであり神の子であり、彼は彼の恐ろしい死のあとでよみがえり、その死は新しい契約の絶頂であるという彼らの主張に挑んでいるのである。こうして、イエスについてのラビの素晴らしい物語に、他の奇妙な側面が加えられることなく、この物語は、中世のユダヤ教徒とキリスト教徒の間に繰り広げられる論争のまさに予型となった。

イエス物語の中で、最も突拍子もないのは——またしてもバブリだけのものだが——来る世で、イエスが、ユダヤ民族の悪評高い大敵であるティトスとバアラムとどのようにして同じ場所にいるかということを語る物語である。ティトスは神殿を灰燼に帰させて破戒したことにちなんで、何度も何度も燃やされる。またバアラムは、熱い精液の中で罰せられる。これに対して、イエスの運命は、沸騰する糞便の中に永遠に座らされる。この常軌を逸した話を研究者もずっと気にかけているが、なんら満足できる解決法は見つかっていない。これも、私は、再び、新約聖書に対する手の込んだ極めて生々し

い応答ではないかと考え、二つの可能性を論じた。最も明らかなのは、これはイエスとファリサイ派の間の食事の前に手を洗う必要があるかどうかについての論争⁷⁾を指しているという可能性である。これについて、イエスは次のように論じて決着をつけた——重要なのは手の清浄でもなく食べ物清浄でもない。なぜなら、食べ物は身体の中に取り込まれるからであり、生来の不浄は排せつされ下水に流れて終わりだからである。そうではなくて、重要なのは「心の」清浄である（というのは、それも口を通して処理され、それが発せられるときには、自身の命の致命傷になるからだ）。換言するなら、不浄な食べ物などない。そうではなくて人間の思いと行為が不浄なのだ。これに対して、タルムードは、もう一つの完璧な反撃物語を作り出して、ファリサイ派の清浄規定を攻撃するイエスを皮肉たっぷりに、排泄物の中に座らせる姿に転じたのである。そして、彼(とその弟子たち)に教えるのである——お前は、口から出る物が汚すと信じている、よろしい、お前は、永遠にお前の排せつ物の中に座るがよい。そして、口に入るものも胃から出るものも汚れているということを理解するだろう。

もう一つのこのタルムードの物語の解釈は、バアラムの罰からのアナロジーから類推できると私は提示した。旧約聖書が語るように⁸⁾、バアラムはイスラエルの女性を、性的乱痴気騒ぎに誘惑し、それゆえ、性的乱痴気騒ぎの産物である精液の中に座らされて罰せられた。同様に、イエスは、イスラエルを食べることに誘惑した。それで、食べ物が産み出すものの中に座らされて罰せられた。では、イエスが彼の弟子たちに強制した「食べること」とは何か。まさしく彼自身に他ならない——彼の肉体と血、つまり聖体拝領である。そして、我々のバブリの物語は、福音書での、「誰であれ彼に従い、彼を、文字どおりに食する者は、ユダヤ教徒の古い契約の座を奪う新しい契約の成員となる」というイエスの主張⁹⁾に対する破壊的で極めて悪意に満ちた攻撃なのである。この突飛な異端の創始者は、いみじくも、彼の弟子たち、つまりキリスト教徒が、彼を食べたとして排せつする物、つまり糞便の中に座らされて罰せられるのである。

後者の解釈が特に、大胆であるだけでなく、極めて思弁的であることは分かっている。これが批評家に十分に注目されたことも言うまでもない。しかし、これはイエスが糞便の中に座って罰せられるという常軌を逸した主張を意味あるものにする唯一可能な説明なのである。確かに、これは思弁的であるが、タルムードは私たちにこの件の動機について、何らヒントを与えてくれないのであるから、思弁する他に術はない。そうでなければ、タルムードの著者の物の考え方には全く近づけないと白旗あげて、あのタルムードの物語も純粋にファンタジーで何の意味もないと結論づけなくてはならない。

利用可能なラビ文献のパレスティナとバビロニアの配分をみると、非常に明瞭な、間違えようのない結論に達する。イエスについての攻撃的な不快な物語はパレスティナの

資料には現れず、バビロニア・タルムードだけに保存されているのである。これが、拙著の最も重要な結論であると信じている。パレスティナとバビロニアの二つのユダヤ教徒共同体は、政治的に社会的に非常に異なる環境であった。前者はローマ支配のもとで、キリスト教の影響が増大しますます支配的になり、パレスティナのユダヤ教徒の生活を窒息させるほどであった。後者は（ササン朝）ペルシア帝国支配下にキリスト教共同体とともにあり、次第にビザンツ帝国の同調者として見られるようになり、ササン朝によって一連の迫害を受けるようになった。バビロニアのユダヤ教徒は、ササン朝帝国でのキリスト教との特別な不安定な状況ゆえに、極めて敵対的で対立的な位置をとることができたのであり、私の最も言いたいことであるが、それによって利益を得たのである。パレスティナのユダヤ教徒は、その「発生期」、つまりその誕生の過程におけるキリスト教の証人となったのにたいして、バビロニアの兄弟たちは、多少なりともキリスト教「宗教」と定義されるものに直面したのである。よって、イエスに対する最も生々しい論争がバビロニア・タルムードにあって、パレスティナの資料にはないのは驚くことではない。バビロニア・タルムードでは次のような対立が生じている。それはもはや、ユダヤ教徒とユダヤ人キリスト教徒あるいはキリスト教ユダヤ人（すなわち成立途上のキリスト教）との間の対立ではなく、ユダヤ教徒と彼ら自身が自己規定をしようとしているまさにその最中のキリスト教徒（すなわちキリスト教の教会）との間の対立であった。しかし、バビロニア・タルムードが残している論争は、数は少ないし、更にキリスト教の検閲によって改ざんされているが、それでも、ササン朝当局の疑いの視線の下で競合する二つの「宗教」の鮮明で鮮烈な対立をちらっと見ることができるだろう。

では、私の批判に対して、二言三言述べよう。インターネットの Amazon.com では、私の書についてのたくさんのブログを見ることができる（そして、今も増えている）。確かに、この本は、いわゆる一般人に非常に多くの読者を見出した。ここでは、詳しくは論じない——ブログには真剣に答える必要はないので——。しかし、それでも彼らには興味深い兆候がある。否定的で、ときに悪意あるブログの範囲は、二つの極を変動しているのだ。つまり、私が反セミティズムのキリスト教徒だと主張する、あるいはそのように疑うものから、全く反対に、私は反キリスト教の感情で勝ち誇った気分のユダヤ教徒だ、というものである。告白するなら、この双方の排他的な非難がされる中では、私は、安全を感じている。しかし、ある一人の真面目な評者は、学術書で、私が、キリスト教の新しい契約に対するユダヤ教の答えの特徴として使う「悪意ある」という術語に難癖をつけた（おそらく、私の反セミティズムの徴候の可能性をかぎとっているのだろう）¹⁰。確かに、この評者は、私がこのような術語を用いて、時間を越えたユダヤ教——キリスト教の論争に対するユダヤ的見地についての、私の個人的な判断を表すため

ではなくて、歴史的なユダヤ教徒の敵対者であった歴史的なキリスト教徒としての「キリスト教徒」の見解について表そうとしているということを理解していない(あるいは、理解しようとしていない)。それゆえ、私がバビロニア・タルムードが、「誕生物語」や「悪意ある口論」をイエスやその弟子に対して行っていると言ったとしても、ここではバビロニア・タルムードに対する私自身の憤りの道徳的判断を述べているのではなく、攻撃されたキリスト教の視点から話していることは明らかである。

この批判の基盤にある傾向——私の側の語られていない、あるいは意識されていない反セミティズム——は、ダニエル・ボヤーリンの「キリスト教への郷愁：中世の再来」と題された長い書評で更に色濃く表れている。彼は、2010年の刊行以前¹¹⁾に、様々な研究者に、様々なバージョンのものを回覧させていた。その大部分が私の分析の詳細な検証と資料の解釈に費やされた。しかし、この検証を行う枠組みには極めて問題があった。全ての件について私が決着をつけそこなっているという彼の主張には、何ら問題はない(イエスとその弟子がラビたちによって非難されたのは、異端的教えだけでなく、性的腐敗であるという主張に、彼は特に立腹しているようである)。これは、必要なだけ詳細に議論することは可能である。しかし、問題なのは、彼が突如、別の領域に入ってきたことである。「私は、突然理解した」と彼は書いている。「シェーファーと私の会話は、長い中世時代に特に勃発したキリスト教徒とユダヤ教徒のある種の儀礼に近い論争であると感じさせた。つまり、タルムードが、キリスト教徒への中傷的な攻撃ゆえに、キリスト教学者によって「晒され」、ユダヤ教徒学者が「応戦する」という論争である」。彼は急いで付け足した。「勿論、これは私の幻想に過ぎない。社会的文脈は全く違うし、シェーファーは、アンティ・セミティズムではありえない」¹²⁾。しかし、Amazon.com が私の本と一緒に *The Talmud Unmasked: The Secret Rabbinical Teachings Concerning Christians* などのような本を推薦している、と註に加えてしまった。私自身がこの不運な組み合わせを受け取る責任があると幾分ほめかしているようなものである。言い換えるならば、彼は私の本を、ユダヤ教徒がキリスト教教会に強いられた、結末の予想できる中世のキリスト教徒——ユダヤ教徒の論争の再演として読んだのである。すなわち、彼自身はユダヤ教徒の弱い立場に、そして私を抑圧するキリスト教徒の立場において夢想したのである。

ボヤーリンが私の本と私をこう表現したとき、正直言って私は絶句した(後に彼が論文の中で私たちが友人だと主張したときには更に)。それゆえ繰り返したい。私はこの本を歴史家として書いたのであり、この本は歴史的議論をしようとしたものである。確かに、イエスとその家族についてのラビの言説、特にバビロニア・タルムードのそれは、中世に有名に(悪名高く)なった、結局キリスト教が勝利することにあらかじめ仕

組まれたキリスト教——ユダヤ教論争の予兆となるものがあると言おう。そして、確かに、バビロニア・タルムードは、キリスト教徒が主張する新しい契約に対してユダヤ教の勝利を高らかに宣言していると指摘した。しかし、ユダヤ教徒とキリスト教徒が居住したササン朝ペルシア帝国下で、ユダヤ教徒ではなくキリスト教徒が迫害される少数派だったという非常に特殊な状況下に生じた、ユダヤ教史上における唯一の出来事であることは明確にした。それで、「あるユダヤ教徒は」¹³⁾と私が言う時に含めているのは、ある歴史的機会状況の中で、公に、攻撃的にさえなって、キリスト教徒に対して声を上げているのである。これは、歴史的言説であって、議論されうるし、評価されうるものである。しかし、このユダヤ教による残忍な反キリスト教攻撃（ほとんど何の政治的インパクトもないが）が、中世のキリスト教による残忍な反ユダヤ教攻撃（その恐るべき結末はあまりにも有名である）や、さらに残虐な現代の反セミティズムに比較できるとか、ましてや、これらを正当化するなどとは、私は断じて言ってもいけないし、ほめかしてもいけない。（ボヤーリンは、当てこすりをしているが。）しかし、究極的には、ボヤーリンの最後の文章には私も同意しよう。「結局のところ、問題になるのは文献学である」と。

注

- 1) Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007); 独語訳 *Jesus im Talmud* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007); 第二版（新後記付き）, 2010; 邦訳；ペーター・シェーファー（上村静，三浦望訳）『タルムードの中のイエス』（東京：岩波書店，2010）。
- 2) とは言え、タルムード中では死刑を扱うサンヘドリンの篇に明らかにたくさんの言説がある。
- 3) このプロジェクトの最初の成果は、会議報告書 *Toledot Yesu ("The Life Story of Jesus") Revisited: A Princeton Conference*, eds. Peter Schäfer, Michael Meerson (Yaacov Deutsch, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) として刊行されたばかりである。次なるステップは、全ての主要な版についての校訂版、英訳と註解である。
- 4) ツンケルマンデルのトセフタ校訂版の読みに従う。
- 5) トセフタ・フリン 2.24。
- 6) トセフタの写本として唯一利用可能なバチカン写本の読みによる。
- 7) マタイ 15:1-20、マルコ 7:1-23、ルカ 11:37-41。
- 8) 民 31:16。
- 9) ヨハネ 6:48-58。
- 10) Jonathan Klawans, *AJS Review* 32, 2008, p. 426.
- 11) Daniel Boyarin, "Nostalgia for Christianity: Getting Medieval Again," *Religion and Literature*

42.1-2, 2010, pp. 49-76.

12) Ibid., p. 50.

13) ボヤーリンが前掲書の69頁で、私に押し付けたように“そのラビたち”ではない（強調は筆者による）。

コメント

市川 裕

シェーファー教授にコメントできることを大変光栄に思う。最初に彼の名前を知ったのは、『ショーレムのユダヤ教神秘主義から50年を経て』という本を注文したときである。彼はラヘル・エリオール教授と共編者であった。当時、私は、彼はユダヤ神秘主義の学者かと思った。やがて15年ほど前に、エリオール先生と知己を得て、東京大学に客員教授として招待した際に、彼女は彼のことを大変熱く語った。それ以来、彼に会えることを楽しみにしてきた。それで、この会議で彼に会えることを非常にうれしく思う。私の友人が、キリスト教に対するユダヤ教の見解についての彼の著作の日本語訳を送ってくれたとき、期待はさらに高まった。そして、時宜がかなってこの会議が開催され、彼が招待され、このテーマで話されることになった。同志社大学 CISMOR の企画メンバーに心よりの感謝を申し上げたい。既に、彼の著書については今日の発表で概観されたので、私はこの著書に表れている彼の考えの興味深いいくつかの点をコメントとして述べたい。ユダヤ教徒とキリスト教徒の現代の感情の問題については立ち入ることはできない。

私の主たる関心は以下の4点である。

1. ユダヤの賢者たちのキリスト教に対する辛辣な批判の理由

シェーファー教授は、バビロニアのタルムードのラビたちが4つの福音書の中身、特に、ヨハネによる福音書の中身を熟知しており、イエスがメシアであり、神の息子であるというキリスト教の考えに、意図的に、注意深く、自信満々に、新約聖書物語をもじり、揶揄した反論を展開したことを呈された。ユダヤ教の見地からは一見理解不能な非合理的な記述をいかに、賢者たちが熱烈に反論しているかを描写された。イエスのことを、ユダヤ教徒の母親がローマ兵士と密通して生まれたマムゼルとして激しく貶める。では、なぜ彼らはキリスト教徒をそんなにも自由に批判できたのだろうか。シェーファー教授は、支配者であるササン朝ペルシアがキリスト教ローマと敵対しているというペルシア時代のバビロニアの特殊な歴史環境下で、ユダヤ教徒はキリスト教神学に対する彼らの考えを自由に表現することによって、比較的自由と安全を謳歌していたと想

定する。

キリスト教の基本的神学教義を賢者たちがあけっぴろげに非難しているということから、キリスト教の神学は伝統的ユダヤ教思想の中で、何も理解されていなかったということが確かに理解される。だから、キリスト教の教義に対するこのようなユダヤ教の論争は、自己満足の行為で、彼らはキリスト教よりもユダヤ教が優位であることを誇っていたと理解できる。しかしながら、処女の母親からの清らかなる誕生や神性の受肉といったキリスト教の教義が、普通の常識で全く理解されていなかったのなら、キリスト教徒もユダヤ教側からのこのような辛辣な批判に対して反論もできたのではないだろうか。ということは、異邦人のキリスト教徒にとっては、キリスト教がユダヤ教を魅了するか否かということに関心がなかったのではないかと想定される。むしろ彼らに関心があったのは、異邦人世界の説得である。もしそうであるならば、ユダヤ教からの批判は、自己満足と独善以上のものではなかったのではないだろうか。

よって、我々はなぜ賢者たちがそのように辛辣な批判をしたのかということを理解しなくてはならない。古代ユダヤ教社会には賢者とその先駆者の間に競合者がいたことが知られている。ファリサイ派がそうであり、他方、サドカイ派、おそらく祭司階級でバル・コホバをメシアとする運動の支持者が、そうであった。そして互いに、それぞれのグループの正当性を強く主張しながら激しい論争を繰り広げていた。その中で、賢者たちが最終的に彼らの正当性を主張し勝利したことが分かっている。紀元後70年の第二神殿崩壊以降のユダヤ史には、様々な論争が加わった。賢者はカバリスト、シャブタイ派、ハシディズム、近代主義、世俗主義、シオニズム、などなどである。キリスト教は、このような主たる敵対者の一つだったと言えるのだろうか。そして、彼らの論争の方法は、いくつかの点で似ていたのだろうか？ もし、キリスト教徒との論争において、過度の辛辣さが典型的な特徴であるとするなら、それはキリスト教がユダヤ教の環境の中でやはり力のある敵対者で、異邦人の中に多くの信奉者を集め、賢者たちもその存在を無視できなかったのだろうか。

2. ユダヤ教徒とキリスト教間の対話における善意の可能性

この最初の点は、次の点につながっている。討論（マサ・ウ・マタン）と論争（マフロケット）は、ユダヤ教徒の賢者の中でも認められており、天の意志によれば、ハラハー原理を確立する上で、推奨されているほどである。他方、ある種の論争は嫌悪されている。その典型例がモーセとアロンに反対するコラとその徒党の論争である。ミシュナ・アボートのテキストに次のようにある。

アポト 5・17

天のためであるならば、どんな論争も最後には解決する。しかし、天のための論争でないものは、最後はどんな結論ももたらさない。天のための議論とは何か。それはヒレルとシャンマイの間のような議論である。では、天のためではない論争とはどのようなものか？それはコラと彼の徒党らの論争である。

もし、天のための議論がユダヤ教の賢者とキリスト教徒の指導者の間で、タルムード時代にあったとしたら、ユダヤ教側がどのように反応すれば、有意義な、自己満足以上のものとなり、両者にとって天のための議論となったのであろうか？福音書に記述されているナザレのイエスの活動は、討論と議論が天のために行われている状況を反映していると思われる。この点において、有名なタルムードのアガダーによればローマの当局に逮捕されたラビ・エリエゼル・ベン・ヒルカノスの、イエスの教えに対する態度は、このような善意の対話のまれな例を反映しているのかもしれない。彼はなぜ自分が逮捕されたのか正確には分からなかったが、彼の弟子であるラビ・アキバによってヤコブという名前のキリスト教徒の何がしかの考えを認めてしまっていた、あるいは同意してしまっていたという事実を思い出す。それで彼は逮捕されたのである。これも私は両者の間の善意の対話の例として理解したい。

3. ラビ・エリエゼル・ベン・ヒルカノスとはどのような人物か？

この点に関しては、シェーファー教授は写本に基づいて、反対見解を提示され、エリエゼルが逮捕されるに至った二つの理由を挙げている。一つには、性的乱痴気騒ぎであり、もう一つは、魔術的な力である。私にはむしろラビ・エリエゼルは、好きなように超自然的な力に訴えて奇蹟を起こす人間というより、もっと合理的な人間であり、魔術を行使する人というより徳の人だと思われる。しかしながら、写本に基づく彼のイメージは、明らかに彼の前者のイメージを表している。しかし、このような像は、ラビ・エリエゼルの他の伝承と両立するのだろうか。どのような文書や証拠がシェーファー教授の結論を指示するのだろうか。そしてキリスト教徒もローマ当局によって、魔術的な力の濫用を特に非難されていたのではないだろうか。どのような魔術を彼らは行使したのだろうか。こうした質問をしながら、私の関心は、この賢者の人間性の歴史的側面の方に寄せられるが、氏は、これらは賢者たちが異端者全員に向けたイメージであり、歴史的眞実とは何ら関係がないと言われるかも知れない。

4. 異端あるいはミーニームについて

賢者が、誰を異端者、あるいはミーニームと見なしていたかについて、これまでの研究者の見解と比較して新しい理解を示されたのだろうか？シェーファー教授はすでにダニエル・ボヤーリンの説のコメントの中で、この質問について答えられている。

第5回 CISMOR ユダヤ学会議
「古代・中世初期のユダヤ教とキリスト教」

第Ⅱ部

「聖典中のユダヤ教徒：文献精読」

『使徒教父文書』に見るユダヤ教からの教会分離： プロレゴメノン

浅野 淳博

I. 導入

今回の発表は、「信仰から信仰へ」と題する宗教・文化的同化作用と異化作用の過程を探るプロジェクトの一部であり、その文脈にあってユダヤ教から教会が分離する過程を後2世紀教会文書において概観するものです。今回は時間的な制限から『使徒教父文書』のうち、とくに『バルナバ書簡』とイグナティウス書簡群に焦点を置いて、この主題を考察することにします。他所でわたしは、教会最初期の文書である使徒パウロによるガラテヤ書簡からこの主題を論じ¹⁾、その後ローマ書簡へも目を移しました²⁾。これらにおける議論の中で、わたしはパウロの律法やユダヤ教に対する否定的な表現を、弱小共同体が生き残ることを目的とした肯定的アイデンティティ形成という試みの一環であると結論づけました。一方で、そのような試みの過程では、信仰共同体の社会的位置 (social location) の変化によって、共同体アイデンティティの役割が「生き残り」から「支配の政治」へと移行する点を指摘しました。今回の発表は、この議論を後2世紀教会文書へと継承するものです。今回の発表の目的は、上述のテキストにおいて教会がユダヤ教からいかに分離していくか、その様子を概観することです。

『使徒教父文書』に属する文書群は後2世紀の地中海世界において地理的にも年代的にも拡散しています。したがって、「分離」という諸現象から一般的なパターンを帰納的に導くことには十分な注意が必要です。とくに今回のように2つのテキストから一般化された結論を引き出すことには慎重にならなければならないでしょう。したがって今回の発表では、それぞれのテキストにおける分離に関する表現を個々に取り扱い、分離の歴史のあるいは社会的な説明を求めることに努めるべきでしょう。今回の短い発表では、いつどのようなきっかけで分離が起こったかに関する結論を引き出すことはしません。発表者はJ.D.G. ダンが論ずるように、教会がユダヤ教から分離した時期と起因を1つに限定することは出来ないと考えます³⁾。本発表においては、テキストに見られる否定的な表現と、それらを歴史においてあるいは現代において支配のプロパガンダとして使用あるいは誤用する傾向とは、意識的に分けて考えようと思います。これらを混同するような視点にもある程度の価値は認められるでしょう⁴⁾。しかし、この問題は今回

の発表の範囲を越えるものです。そしてこの問題は、非常に注意深く行われなければ、異なる信仰を抱く人々を理解すること、またその人々のあいだに調和をもたらす責任を引き受ける障害ともなりかねないのです。

II. テクスト分析

A. 『バルナバ書簡』

この書簡は著者不詳ですが、その著者と同じ信仰をすでに有する読者に対して^{完全な知識}を提供するという意図で書かれています(『バルナバ』1.5)。この「完全な知識」は、派生したばかりの信仰共同体のアイデンティティの根幹に関わる問題に答えを提供しています。その問題とは、(1) キリスト者はヘブライ語聖書をいかに理解すべきか、そして(2) キリスト共同体とユダヤ教の関係はいかなるものか、に関するものです⁵⁾。これらが中心問題である書簡は、後2世紀における「分離」を理解するうえで重要なテキストの1つと捉えられるべきでしょう。

著者が寓意的解釈を行うことから、『バルナバ』の著作場所がアレクサンドリアと考えられがちです⁶⁾。『バルナバ』がアレクサンドリアのクレメンスによって最初期に言及されていること(『雑論』2.6.31、2.7.37)、また著者がアレクサンドリアのユダヤ人会堂における積義・説教伝統に類似していると考えられる文学的手法を用いていることから⁷⁾、アレクサンドリアが執筆場所として特定されています⁸⁾。これらの事情から、『バルナバ』の著者はアレクサンドリア出身のユダヤ人改宗者とも考えられるでしょう⁹⁾。しかし著者がユダヤ人キリスト者であるとするれば、著者が同胞に対して非常に批判的である点が説明されなければなりません。例えば著者は、「律法への改宗」を「粉碎」(3.6)と、また神殿に対するユダヤ人の誇りを異邦人の偶像礼拝(16.2)と比較します。著者は割礼に関して、邪悪な天使からのものであると述べます(9.4)。バーナードは著者の否定的な表現を、著者がユダヤ共同体から強制的に破門された苦い経験を反映していると推測しますが¹⁰⁾、それは第四福音書のアポシュナゴゲー体験とその結果としての否定的表現(ヨハ 8.44、9.22、12.37-40、16.2)を想起させるでしょう。しかし一方で、これらの否定的な表現は『バルナバ』の著者が異邦人であることを示すのかも知れません¹¹⁾。「われわれが粉碎しないように」(3.6)という警告は、この理解を支持するように思われます(『バルナバ』4章6節でも、「あなたがたの一人として」という表現が、著者を読者である異邦人の一部としているように見受けられる)。一人称複数を用いていることから、異邦人の著者が異邦人が大多数を占める聴衆に対して語っている、と理解することがより適切でしょう。また、『バルナバ』の解釈方法が同時代のユダヤ人に

よるものとはかなり異なる、と結論づける学者もいるのです¹²⁾。

トラヤヌス帝治世下におけるユダヤ人の反乱（後114-16年）の際に、アンドレアスの指導下でユダヤ人がキレネのローマ人とギリシア人を虐殺しましたが、歴史家は同様の悲劇がエジプトとキプロスにおいても起こったことを報告します。その結果としてこれらの地域からユダヤ人は追放されましたが（エウセビオス『教会史』4.2）、この追放令の影響力が及んだ範囲に関しては十分に実証することは出来ません。しかし、もし『バルナバ』がトラヤヌス治世後のアレクサンドリアにおいて執筆されたとするならば——おそらくハドリアヌス帝治世下の後130年頃に¹³⁾——、アレクサンドリアの教会は異邦人改宗者がほとんどを占めていたことと思われれます。ユダヤ共同体との関連が社会的不安を連想させることを考慮するならば、アレクサンドリアのキリスト者が自らをユダヤ人とその会堂から明確に分けようとする強い動機があったことも考えられます。ここでは、『バルナバ書簡』の著者は異邦人であり、彼がキリスト者となる以前に神を恐れる異邦人であったためにユダヤ教に関する知識が豊富であった、と想定したいと思えます¹⁴⁾。

1. ヘブライ語聖書の解釈

ヘブライ語聖書を解釈する様子を分析するために、チャンドラーは『バルナバ』と『ミシュナ・パラ』による「赤毛の仔牛」（民19章）の釈義を対比します¹⁵⁾。前者が予型的解釈に適合する聖書表現の詳細を自由に選択しているのに対し（『バルナバ』8.1-2）、後者は聖書箇所の詳細に寓意的解釈を加える代わりに、聖書に起因しない要素を挿入します。したがって『ミシュナ』においては、赤毛でない毛を抜き取った仔牛は神に献納するためにまったく問題となり得ません（『ミシュナ・パラ』2）。『バルナバ』のヘブライ語聖書に対する関心は、イエスのメシア性を証拠づけることです（キリスト論的解釈）。一方で『ミシュナ』の関心は、トーラーの実践的な遵守です（ハラハー的解釈）。『バルナバ』は、寓意的解釈が標準的で一般的な作業であるとして、そのキリスト論的解釈を正当化します。しかし、たとえばフィロンのトーラーに関する寓意的解釈は『バルナバ』のそれとはかなり異なります。フィロンはその寓意的解釈によってトーラーの文字どおりの遵守が重要であることを支持しますが、『バルナバ』は同様の解釈法をとおしてトーラーの文字どおりの遵守を否定します（『アブラハムの移住』92を参照）¹⁶⁾。さらに『バルナバ』によるならば、神殿崩壊によって、儀礼的指示を得るために聖書を解釈することがもはや適切でなくなったのです（2.9-10、3.6、8.7、9.4、10.9、12、16.1参照）。一方で『ミシュナ』は、実際の神殿が無いにも関わらず、神殿外で執り行われる浄めの儀式が浄めを提供する可能性について議論します。この対比から、それぞれ

の文書の著者が聖書の内に、「所属する共同体にとって同時代的な必要に応える意味¹⁷⁾」を見出そうとしていることが分かります。

キリスト論的解釈はなにも新しい試みではありません。パウロはその啓示体験をとおしてトーラーの役割を定義しました（ガラ 1-3 章）。しかし『バルナバ書簡』においては、神殿崩壊という歴史的イベントを論拠として、ヘブライ語聖書のユダヤ的(ハラハー的)解釈が拒絶されるのです。『バルナバ』はさらに、「主の声」を拒むユダヤ人がトーラーを理解しないと断定し、それがゆえにキリスト者によるヘブライ語聖書の解釈が正当であることを強調します（『バルナバ』 8.7）。

2. 契約

『バルナバ』の第4章は契約について述べています。この箇所に関しては、ラテン語テキストとエルサレム写本のあいだで差異が見られます。以下の引用は、その全体が前者で、括弧を除いたものが後者です。

…ある人々のようであってはなりません。すなわち、「私たちの契約は正当です」と言い続けて、罪を積み重ねないようにしなさい。なぜなら（エケイノーン・カイ・ヘーモーン・メネイ・ヘーモーン・メン／契約は彼らと私たちのものです。それは私たちのものですが）モーセがそれを受けとったときに、彼らは以下のようにしてそれを完全に失ったからです（4.6）。

ラテン語テキストを採用するウィルソンは、そこに述べられている共同契約という概念がユダヤ人キリスト者あるいは異邦人の律法遵守者によるものであり、これに対して『バルナバ』の著者が同節の後半で反論している、と理解します¹⁸⁾。クラフトはエルサレム写本を支持しながら、テキストを「ヘーモーン・ヘーミン・メネイ・ヘーモーン・メン」と修正し、この箇所全体の焦点がユダヤ人の驕りにあると議論します¹⁹⁾。いずれにしても著者の目的は、契約がユダヤ人会堂ではなく教会に留まることを強調することです。

『バルナバ』は、モーセがいかにシナイ山において神からの契約を受けとったかを説明しますが、即座に「偶像に頼ったために、彼ら（イスラエル人）はその契約を失った」とつけ加えます。契約喪失に関する明言は、そのままそのキリスト論的重要性へと結びつきます。焦点はモーセの契約からイエスの契約へと移行します。

そしてモーセは理解し手にしていた2枚の石版を投げつけ、彼らの契約は粉々に砕け散ります。それはイエスへの信仰の希望によって愛すべきイエスの契約が私たちの心に封印されるためなのです（『バルナバ』 4.8）。

同様の主題は、第13章にも登場します。著者はレベカによる2人の息子に関して寓

意的解釈を行い、1つの民が他の民を凌駕すると述べます(13.1-2)。著者はまた、アブラハムが割礼以前に義と認められたことにより、異邦人の父とされたことを強調します(13.6-7)。『バルナバ』4章6節のラテン語テキストが採用されるとするならば、共同契約という概念は著者によってここで完全に拒絶されるのです。契約に関しては、「ユダヤ人は彼らの罪のゆえに、それを受けとるに相応しくない」(14.1)のであり、「主御自身が(それを)わたしたち(異邦人)へ与えられたのです」(14.4)。ヘブライ語聖書のキリスト論的解釈は、契約をユダヤ教から教会へと移行させ、両者による共有の可能性を拒絶するのです。

3. トーラー

著者のトーラー観は、赤毛の仔牛の犠牲(『バルナバ』8章)、割礼(9章)、そして食事規定(10章)に関する解釈において明らかです。読者はこれらの解釈において、トーラーがキリスト論的に論じられたり、悪魔化されたり、道徳的に理解されたりする様子を発見します²⁰⁾。古い契約が粉々に砕け散ったので(4.8)、トーラーの重要性はキリスト論的解釈においてのみ見出されることとなります。したがって、仔牛はキリストであり、人々の罪を浄めるための犠牲とされたのです(8.2)。

割礼は肉に関わることであり、心に関わることはありません(9.4-5)。じつに、霊的な側面に対して十分な注意を向けずに肉的な側面を強調するユダヤ人の傾向は、邪悪な天使による欺きが原因なのです(9.4)。『バルナバ』によるならば、アブラハムはイエスの到来に対する期待を込めて割礼という儀礼を制定したのです(9.7)。この儀礼が契約の封印であるという議論は退けられます。なぜなら、同様の儀礼は異邦人のあいだでも行われているからです(9.6)。ここで『バルナバ』とフィロンの対比には興味深いものがあります。フィロンは、ユダヤ人の割礼を揶揄する異邦人の態度に対して、異邦人のあいだでも割礼が行われることを根拠にして、この儀礼を弁護します(『十戒各論』1.2)。一方で『バルナバ』は、異邦人のあいだにも割礼の慣習があることを根拠にして、ユダヤ人の肉的割礼の重要性を退けます。著者はまた「318」という数字にキリスト論的解釈を用います(9.8-9)。この数字は、アブラハムの家において割礼を受けた人数を指します(創14.14参照)。著者はこの数字を寓意的に解釈し、イエスの受難の重要性を教えます。「IHSOUS」の「I」と「H」はそれぞれ、ギリシア語で10と8を意味します。そして十字架を象徴する「T」はギリシア語で300を意味します。これらを合わせると318となるわけです。

食事規定は各種の道徳的教示へと寓意的に解釈されます(10.1-12)。したがって、豚の回避は豚のような人物、すなわち腹を満たすと主人を忘れてしまうような人物との関

係回避を意味します (10.3)。また猛禽類の回避は、自らの食を得るために働かない人物に対する警告となります (10.4)。これらの道徳的寓意をとおして、著者はヘブライ語聖書の霊的解釈の適切性を強調します。新たな契約の出現によって、トーラーの予型的な理解が重要となります。したがって、トーラーの文字どおりの遵守は霊的愚行 (8.7) や不従順 (9.4) として退けられるのです。

4. エルサレム神殿

同様の霊的解釈を強調することによって、ユダヤ人のエルサレム神殿に対する思慕の感情は物質的なものへの驕りとして否定されます (16.1-2)。神殿儀礼は、人の手で造った建物をとおして神々を祭る異教徒の行為と同一視されます (16.2)。『バルナバ』の議論は以下のようです。すなわち、キリスト者の異邦人改宗活動が信仰の異教化であるとユダヤ人によって非難されるならば、ユダヤ人は神殿礼拝自体をとおして信仰を異教化しています。したがって、異教徒のような神殿礼拝は結果的に破棄され、「わたしたちの主イエス・キリストの新たな法」に対する従順という霊的犠牲が確立される必要があるので (2.6。16.6-10参照)。

ユダヤ伝統の霊的解釈に終始するという動機とは別に、著者には神殿宗教の重要性を否定する火急な必要性があった可能性もあります。『バルナバ』は「わたしたちをわたしたちの生活から突き落とす誤りがわたしたちのあいだに忍び込む」 (2.10) ことを読者に警告します。この懸念は、神殿再建という実際の期待と関わるのかも知れません (16.3-5)²¹⁾。『バルナバ』はこの再建が「今」まさに「起こっている」と報告します (16.4)。『バルナバ』執筆の背景には、神殿崩壊とハドリアヌス帝によるゼウス神殿建設 (ディオオン・カッシオス『ローマ史』96.12.1-14.3) のあいだに、エルサレム神殿の再建の期待があったのかも知れません。したがって著者は、神殿再建に伴うユダヤ教の再活性化という脅威を感じていたのかも知れないのです。そして、キリスト論的な自己理解にたいして挑戦的な「誤り」に応答できるよう信徒が神学的武装をするように警告する必要性を感じたのかも知れません。したがって著者は、「彼らの敵に仕える者たち」ではなく神御自身が神殿を建て上げられること (16.4)、またその神殿とは信徒一人一人の心であること (16.8) を確認します。神殿再建の期待が高まる中であって、著者は読者に対して「彼ら (ユダヤ人) の期待は虚しい」 (16.2) という確証を与えます。

『バルナバ』の背後にあるキリスト者共同体は、異邦人世界にあって社会的不安と結びつけられていたユダヤ人共同体から距離を置き、明確な区別をつける必要を感じていたことでしょう。彼らのヘブライ語聖書に対するキリスト論的解釈はキリストへの強い信仰を反映しているのみならず、ユダヤ人による文字どおりのヘブライ語聖書解釈を批

判してユダヤ人の宗教儀礼を拒絶する意図があったのです。共同契約という概念は、とくにユダヤ人キリスト者や異邦人の律法遵守者のあいだで語られていたにせよ、神の意志に対するユダヤ人の頑迷さを理由にして退けられました。神殿崩壊も、ヘブライ語聖書の文字どおりの解釈が誤りであることの証拠となりました。神殿再建の希望がある中でさえ、神殿礼拝は異教慣例と比較されて否定され、神が確立する真の神殿は啓示を受けた信徒の心であるという霊的な理解が提供されます。特徴的なキリスト論的で霊的な解釈をとおして、著者はヘブライ語聖書、契約、神殿の意味を再定義し、神に対する誤ったアプローチを続けるユダヤ教とは異なるアイデンティティをキリスト者共同体へ提供するのです。

B. イグナティウス書簡群

シリア州のアンティオキア司教イグナティウスは、ローマで殉教すべく旅を続ける途中、スミュルナにおいて書簡群を執筆したこと、またその際に小アジアのキリスト者たちが彼を見舞ったことが知られています。イグナティウスの殉教がトラヤヌス帝の治世（後97-117年）であったことは広く認められるところであり、ライトフットは書簡群の執筆年代を後110年辺りと特定します²²⁾。

イグナティウスがその書簡群においてとりあげる問題が、はたして宛先の教会の問題を反映しているのか、あるいはアンティオキア教会の諸問題の投影であるのか、という議論があります。したがってサンダースが、アンティオキアの状況は多少垣間見られるだけであると考えのに対して²³⁾、ドナヒューは書簡群が小アジアの教会よりもアンティオキア教会の状況を知らせていると考えます²⁴⁾。イグナティウスは、直接訪問したこともあり、少なくともスミュルナとフィラデルフィアの教会の様子は分かっていたことでしょう。分派の問題が教会のあいだに明確に見られるわけではありませんが、その可能性がイグナティウスを悩ませていることは確かです（『マグネシア』11、『フィラデルフィア』3.1、7.2、『スミュルナ』4.1）。じつに『スミュルナ』6章2節では、教会の内に分派の問題が認められるように見受けられます。したがって、イグナティウスはスミュルナ人たちに対して、「私たちの所へ来たイエス・キリストの恵みに関する誤った考えを持つ者たちに気をつけなさい」と警告を発しています。アンティオキア教会の司教であるということで、イグナティウスは小アジアの教会の諸問題にも理解を示すことが出来たことは十分に考えられます。書簡群が教えることは、著者の過去の投影以上のものと考えられます。したがって、書簡群を分析するならば、世紀の節目にあたるころの小アジアにおける問題、とくに仮現主義とユダヤ的影響に依拠した分派の問題を見て取ることができるようです。そうであったとしても、書簡群にイグナティウスのアン

ティオキアにおける反対者の様子を示唆する箇所がないとは言い切れません²⁵⁾。書簡群の目的は、律法遵守者と仮現主義者による「誤った教え」から教会を守ることであり、と考えられるでしょう²⁶⁾。これらの人物が誰であるかは、「分離」という本発表の主題と関わるものです。

1. 反対者の正体

イグナティウスは異端的な教えを糾弾します（『マグネシア』8.1、『スミュルナ』6.2）。キリスト者の正統派に対するこれらの反対者の正体に関しては議論されています。ライトフットとバーナードはともに、ユダヤ教の影響を受けたグノーシスの教えであると考えます²⁷⁾。この結論に至った理由は以下のようです。(a)『マグネシア』8-11章はユダヤ教とグノーシス派に関して同じ文脈の中で言及している。(b)『マグネシア』8章の異端的な教えは牧会書簡のそれと似ている（1テモ1.4、4.7、2テモ4.4、テト1.14）。(c)ユダヤ教とグノーシス派に対して同様の語句が用いられている（『トラレス』11.1、『フィラデルフィア』3.1、8.1、『スミュルナ』6.2、9.1、『マグネシア』8.1）。

ドナヒューは、グノーシスの教えとユダヤ的教えが異なる異端として扱われていると考えます。牧会書簡との関連（b）は、これらの書簡が扱う異端がユダヤ的なものであることから説明がつくと考えられます²⁸⁾。同様の語彙が用いられること（c）に関しては、両者が異端的な教えであるというだけのことであり、両者の融合を考える必要はありません。したがってドナヒューは、反対者にはグノーシス派もいれば、ユダヤ的教えもあると結論づけます。

この問題を詳しく扱う余裕は今回の発表にはありませんが、反仮現主義的教えは教会に一般的に見られた仮現主義的傾向に抗するためであったと考えることが適切ではないでしょうか²⁹⁾。するとこの傾向は、ユダヤ的教えに傾く者にもそうでない者にも見られたのかも知れません。このような事情が、イグナティウスの批判が誰に向けられているかを見極めることを困難にしているのかも知れません。すると、私たちの議論において重要なことは、共同体の一致を脅かす反対者（非正統）のユダヤ的傾向です。トーラー遵守の強調が、かたや安息日へ、かたや主日へと、礼拝の分離をもたらしたのかも知れません（『マグネシア』9.1）。浄めの規定へのこだわりが、聖餐式の異なる様態をもたらしたのかも知れません（『エフェソ』20.2、『フィラデルフィア』4）。民族感情を起因とした宗教的分裂が、統一性のある共同体アイデンティティの形成にとっての障害となっているのです。

2. 律法遵守者とユダヤ人キリスト者

イグナティウス書簡群の中で分離に関するもっとも重要な箇所は『フィラデルフィア書』に見られます。

しかし、もしだれかがあなたにユダヤ教を教えるなら、その者に耳を傾けてはなりません。なぜなら、無割礼の者からユダヤ教について聞くよりも、割礼者からキリスト宗派³⁰⁾について聞く方がよいからです。しかしもし両者がイエス・キリストについて語ることを怠るならば、わたしは彼らを墓石や死者の墓として見なします。そこには人の名が刻まれているだけです（『フィラデルフィア』6.1）。

この箇所は、キリスト者が割礼者からキリスト宗派に関する教えを聞き、無割礼者からユダヤ教に関する教えを聞く可能性について述べています。これらの教えと教師の正体を明確にすることによって、分離について理解を深めることが出来るでしょう。

「割礼／無割礼」のもっとも自然な意味は、民族に関係することでしょう。そうであれば、異邦人の律法遵守者がユダヤ教を教えている可能性があります³¹⁾。この書簡は、教会内部から分派の問題が発生することを警告しています。そうは言っても、これは殉教者ユスティノスの『トリュフォンとの対話』が想定するような教会と会堂との対話の可能性を排除するものではありません³²⁾。しかしこの場合の無割礼者は、ユダヤ教に好意的な神を恐れる異邦人であった者、そして後にユダヤ人会堂から教会へと移行した者とも考えられるでしょう。その際に、以前の生活への執着心をいまだ抱いていたのかも知れません³³⁾。ユダヤ教に傾倒する度合いが強くとも、割礼を受けるように強要されていなかったことは十分に考えられます。異邦人によるユダヤ教編入の過程は、ユダヤ教の信条や慣例に対して傾倒する度合いの連続線上を進むようなもので、たんなる興味本位から諸慣習の採用へと移行します³⁴⁾。最終的に割礼を受けて「ユダヤ人になる」（『古代誌』20.38-39）あるいは「イスラエルの家に入る」（ユディ14.10）かは、個人の決断です³⁵⁾。律法遵守者が分離した礼拜（『マグネシア』9.1）と聖餐式（『フィラデルフィア』4.1）を望んだ可能性はあります。なぜなら、「ヤコブからの者」（ガラ2.12）による分離圧力という前例がガラテヤ書簡に見られるからです。異邦人宣教の初期において、パウロは民族混合型の会食を教えたようですが、これに対してはユダヤ地方の教会、とくにエルサレム教会の指導者たちからの抵抗を受けました（ガラ2.1-14）。宣教が進むにつれてユダヤ人と異邦人の共生の困難に直面したパウロは、分離型の会食に対して前向きになったようです（1コリ8.4-13、ロマ14.1-3参照）。イグナティウスにとっては、分離型の礼拜がもたらす分派に問題を見出したのであり、教会の一致を保証するために共同体からユダヤ的な要素を排除するように提案したのでしょう。

『フィラデルフィア』6章1節における2つの教えと2人の教師の対比は、非常に修

辞的です。ここでの焦点は、ユダヤ人キリスト者の教えが異邦人律法遵守者の教えに優っているということではないようです。前者の教えは、もしイエス・キリストについて語るならば後者に優るのです。すなわちイエス・キリストの教えによって、共同体に一致がもたらされるのです。いずれにしても、ユダヤ教への固執によってイエス・キリストというアイデンティティが曖昧になることが、もっとも懸念される問題なのです。

3. ヘブライ語聖書の解釈

『フィラデルフィア』8章2節は2つの「(古)文書」の関係について語ります。

なぜならばわたしはある人たちが言うのを聞いたからです、「わたしが古文書にそれを見出さなければ、わたしは福音の中のそれを信じない」と。わたしが彼らに「それは書かれています」と言うと、彼らはわたしに答えて「じつにそれが問題です」と言います。しかしわたしにとっては、イエス・キリストが古文書であり、冒すことのできない古文書とは彼の十字架であり、死であり、復活であり、彼からもたらされる信仰なのです。

反対者の議論は、福音の信憑性は「古文書」によってはかられる、というものです。この「古文書」は一般にヘブライ語聖書と理解されます³⁶⁾。反対者が福音をヘブライ語聖書との一貫性によって評価すべきと主張する一方で、イグナティウスはイエスの生、死、復活——すなわち福音自体の内容——が信仰の基盤であると論じます。イグナティウスはさらに、福音の内には祭司や預言者に対して隠されていたことが啓示されていると述べます(『フィラデルフィア』9.1-2)。イグナティウスはしばしば、預言者が「古文書=ヘブライ語聖書」の中のイエス・キリストを信じ証言すると論じます(『マグネシア』8.2, 9.2)。キリストの出来事を基盤とする福音の正当性が、キリスト論的解釈の前提となっています³⁷⁾。このキリスト中心主義はパウロによる聖典への姿勢の内に前例を見いだすことが出来ます。パウロは2コリント書3章16節において、主に向かうときに覆いを取り去られる、と言うからです。

ここでヘブライ語聖書の権威の下にイエス・キリストを置く傾向は退けられます。なぜなら、そのような傾向はイエス・キリストを信じる共同体のアイデンティティを曖昧にするからです。したがってイグナティウスは、「キリスト宗派がユダヤ教を信じるのではなく、ユダヤ教がキリスト宗派を信じたのです」(『マグネシア』10.3)と述べるのです。この意味するところは、福音を信じる者は「古文書」であるヘブライ語聖書の権威の下に身を置かない、ということです。むしろ「古文書」はキリスト論的に解釈されなければなりません。イグナティウスは、ユダヤ人キリスト者と異邦人の律法遵守者のうちに、キリスト者共同体のアイデンティティを曖昧にする危険を見出していたのでしょう。福音のユダヤ的解釈ではなく、むしろヘブライ語聖書のキリスト論的解釈が、

共同体の独自性を保証するのです。

イグナティウスの小アジアにおける重要な懸念は、ユダヤ人キリスト者と異邦人の律法遵守者がキリスト共同体の一致を妨げるのではないか、ということでした。アイデンティティの線引きは、キリスト共同体とユダヤ教とのあいだになさなければなりません。そうでなければ、キリスト共同体のうちに分派という境界線が引かれることになったからです。イグナティウスはキリスト共同体の確固としたアイデンティティを確立するために、トーラーへの文字どおりの執着を退け、ヘブライ語聖書よりもイエス・キリストという「古文書」の重要性を強調したのです。したがってイグナティウスは、キリスト者のヘブライ語聖書解釈を正当化しながら、ユダヤ的な福音解釈を拒絶したのです。

結語

今回は、後2世紀教会文書のうち『使徒教父文書』をとりあげ、その中でも『バルナバ書簡』とイグナティウス書簡群という限定されたテキストをとおして、教会のユダヤ教からの分離という主題を概観してきました。今回の発表においては、バル・コクバの反乱やユダヤ人頭税がいかに分離に拍車をかけたかという歴史的分析にはあえて触れず³⁸⁾、選択したテキスト群に見られる分離主題を考察することに終始しました。とくに両テキストにおいて共通する論題は、ヘブライ語聖書の解釈でした。ユダヤ教という宗教母体に深く根ざした教会は、その聖典をいかに扱うかが、新興共同体のアイデンティティを左右するものだからです。『バルナバ』においては、神殿崩壊を根拠としてその文字どおりの解釈の非正当性が教えられ、むしろキリスト論的な寓意的解釈が特徴的となり、また「主の声」という教会による解釈の優先性が強調されました。イグナティウスは、「古文書＝ヘブライ語聖書」が福音のためにあることから、ヘブライ語聖書の予型的解釈の正当性を教えました。これらの教えは、いわゆる「真理の独占」というアイデンティティ形成に特有の行為であり、殉教者ユスティノスにいたっては、ヘブライ語聖書がそれを正しく理解するキリスト者の聖典となるのです（『トリュフォン』29）。

上の歴史的イベントを経て、教会文書における分離の表現が明確になる過程は、たとえばサルデスのメリトンによる説教においてユダヤ人が「神殺し」として糾弾されることから容易に予測がつきます（『過越について』96）。しかしこの過程を十分に考察するためには、より幅広い教会文書を、それも2世紀のみならずそれに続く世紀の文書をも合わせて、考察しなければなりません。

注

- 1) Atsuhiro Asano, *Community-Identity Construction in Galatians: Exegetical, Social-Antropological and Socio-Historical Studies* (JSNTSup 285; London & New York: T. & T. Clark Continuum, 2005).
- 2) A. Asano, 'Changing Faces of Identity in Pauline Letters with Reference to Jewett's Commentary on Romans', in R. Jewett & K.K. Yeo (eds.), *From Rome to Beijing: Symposia on Robert Jewett's Romans Hermeneia Commentary* (Philadelphia: Fortress, anticipated in 2011).
- 3) James D.G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM / Philadelphia: Trinity, 1991), pp. 230-59. ここでは「教会」と「ユダヤ教」という語を一般的に用いているが、2つの完全に異なる存在として扱っているわけではない。「ユダヤ教」を教会から距離のある語として用いることに関しては、その前例をパウロに見いだすことが出来よう。使徒パウロは、「わたしの以前のユダヤ教におけるありかた」(ガラ1.13)と述べている。スエトニウス(『ネロ』16.2)とプリニウス(『書簡』10.96-97)によると、ローマ人がユダヤ教と「キリスト教」を異なる宗教と見なし始めていたことが分かる。
- 4) たとえば、キリスト者のユダヤ教批判に関する以下のような分析を、注意深く批判的に読むことには一定の価値があるでしょう。Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley & London: Univ. of California Press, 1994); Clark M. Williamson, 'The "Adversus Judaeos" Tradition in Christian Theology', *Encounter* 39 (1978), 273, 293.
- 5) J.B. Lightfoot & R.R. Harmer, *The Apostolic Fathers: Greek Text and English Translations of Their Writings* (rev. M.W. Holmes; Grand Rapids: Baker Book House, 1992), p. 271.
- 6) Lightfoot & Harmer, *The Apostolic Fathers*, p. 272.
- 7) L.W. Barnard, 'The "Epistle of Barnabas" and its Contemporary Setting', in Wolfgang Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (vol. 27.1; Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1993), p. 163-68. バーナードは、とくにラビ・ユダヤ教の積義法、フィロンの寓意的論法、また死海巻物に特徴的な積義法(ペシエル)の形跡を『バルナバ』に見出し、その著者をキリスト共同体に改宗したラビであると主張する。地中海世界を東西に往き来するキリスト者教師や説教者の影響が見られるとしながらも、クラフトもライトフットの結論(脚註6)に同意する。Robert A. Kraft, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary on Barnabas and the Didache* (vol. 3; Toronto et al.: Thomas Nelson & Sons, 1966), pp. 54-56.
- 8) 『バルナバ書簡』は「書簡」の体裁をとりながらもその内容はむしろ神学的エッセイであり、著者がより一般的な聴衆を念頭においていた可能性も考慮すべきかも知れない。
- 9) Barnard, 'Contemporary Setting', in *ANRW*, p. 169-70. Birger A. Pearson, 'Christians and Jews in First-Century Alexandria', in G.W.E. Nickelsburg & G.W. MacRae (eds.), *Christians among Jews and Gentiles: Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-Fifth Birthday* (Philadelphia: Fortress, 1986), p. 212をも参照。ピアソンは『バルナバ』のうちに、アレクサンドリアのユダヤ人会堂における積義と説教の伝統を見出す。とくに贖罪の日(7.1-11)と赤

第Ⅱ部：聖典中のユダヤ教徒：文献精読

毛の牝牛の犠牲（8.1-2）を参照。

- 10) Barnard, 'Contemporary Setting', *ANRW*, p. 171. バーナードは、議論が盛んなピルカト・ハーミニウムが著者のユダヤ教からの分離に関わっていると推測する。
- 11) Stephen G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians, 70-170 C.E.* (Minneapolis: Fortress, 1995), p. 128.
- 12) Karen Chandler, 'The Rite of the Red Heifer in the Epistle of Barnabas Eight and Mishnah Para', in William Scott Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism: Studies in Judaism and its Greco-Roman Context* (Atlanta: Scholars Press, 1985), pp. 99-114.
- 13) Ferdinand R. Prostmeier, 'The Epistle of Barnabas', in Wilhelm Pratscher (ed.), *The Apostolic Fathers: An Introduction* (trans. E.G. Wolfe; Waco: Balor Univ. Press, 2010), pp. 32-33; L.W. Barnard, *Studies in the Apostolic Fathers and Their Background* (Oxford: Blackwell, 1967), p. 46.
- 14) James Carleton Paget, 'The Epistle of Barnabas', in Paul Foster (ed.), *The Writings of the Apostolic Fathers* (London & New York: T. & T. Clark Continuum, 2007), pp. 73-75.
- 15) Chandler, 'The Rite of the Red Heifer', p. 106.
- 16) Philo, *On the Special Laws, Book 1* (Loeb vol. 7, trans. F.H. Cole; Cambridge: Harvard Univ. Press, 1937), §1 を参照。
- 17) Chandler, 'The Rite of the Red Heifer', p. 107.
- 18) Wilson, *Related Stranger*, p. 136-37. この議論には、一般聴衆に対して、教会とユダヤ人会堂との境界線を明確とする目的があったのかも知れない。ここで「異邦人の律法遵守者」と言う場合、それはユダヤ人の生活習慣や宗教的信条をある程度受け入れた異邦人で、のちにキリスト信仰へと改宗した者を意味する。
- 19) Kraft, *The Apostolic Fathers*, vol. 3, p. 92.
- 20) Wilson, *Related Stranger*, p. 130.
- 21) Wilson, *Related Stranger*, p. 133; Lightfoot & Harmer, *The Apostolic Fathers*, p. 272.
- 22) Lightfoot and Harmer, *The Apostolic Fathers*, p. 132. Hermut Löhr, 'The Epistles of Ignatius of Antioch', in Pratscher (ed.), *The Apostolic Fathers*, pp. 94-45.
- 23) Jack T. Sanders, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants: The First One Hundred Years of Jewish Christian Relations* (Valley Forge: Trinity Press International, 1993), p. 159.
- 24) Paul Donahue, 'Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch', *Vigiliae Christianae* 32 (1978), p. 81.
- 25) Stephen G. Wilson, 'Gentile Judaizers', *New Testament Studies* 38 (1992), p. 607. Thomas A. Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways: Early Christian Relations* (Peabody: Hendrickson, 2009).
- 26) Edgar J. Goodspeed, *A History of Early Christian Literature* (rev. & enlarg. Robert M. Grant; Chicago: Chicago Univ. Press, 1966), p. 15; Lightfoot & Harmer, *The Apostolic Fathers*, p. 130.
- 27) J.B. Lightfoot (ed.), *The Apostolic Fathers: Revised Texts with Introductions, Notes Dissertations and Translations* (2 vols.; Grand Rapids: Baker, 1981), I. pp. 273-75; L.W. Barnard, 'Background of St. Ignatius of Antioch', *Vigiliae Christianae* 17 (1963), pp. 198-99.
- 28) J.N.D. Kelly, *The Pastoral Epistles* (BNTC; Peabody: Hendrickson, 1960), pp. 44-45; G.W.

- Knight III, *The Pastoral Epistles* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1992), pp. 73-74.
- 29) C.K. Barrett, 'Jews and Judaism in the Epistles of Ignatius', in Robert Hamerton-Kelly & Robin Scroggs (eds.), *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity, Essays in Honor of W.D. Davies* (Leiden: Brill, 1976), p. 226.
- 30) 講談社訳では「クリスティアニスモス」を一貫して「キリスト教」と翻訳しているが、教会分離の過程を考慮に入れるならば、この時期の「クリスティアニスモス」という用語を「キリスト教」と訳すことは時期尚早ではないかと思われる。
- 31) Wilson, 'Gentile Judaizers', p. 608.
- 32) もちろん『トリュフォン』に見られる対話に歴史的根拠がない点が強調される場合もある。Adolf Harnack, *Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho*, in Adolf Harnack u. Carl Schmidt (hrsg.), *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literature* (3 Bde.; Leipzig: J.C. Hinrichs, 1913), p. 54.
- 33) Wilson, 'Gentile Judaizers', p. 608.
- 34) Asano, *Community-Identity Construction in Galatians*, pp. 104-13; Alan F. Segal, 'The Costs of Proselytism and Conversion', in David J. Lull (ed.), *Society of Biblical Literature Seminar Papers* (Atlanta: Scholars, 1988), p. 367.
- 35) Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1993), pp. 155, 157.
- 36) William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1985), p. 208. シェーデルはヨセフス（『アピオン』1.29）がヘブライ語聖書を各民族の「古文書」と対比していることから、この表現がヘブライ語聖書を指していると結論づける。 *The Apostolic Fathers* (trans. Kirsopp Lake; Loeb, 2 vols.; Cambridge: Harvard Univ. Press, 1912), I., p. 247, n. 1 参照。
- 37) Robert M. Grant, *The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary, Ignatius of Antioch* (vol. 4; London et al.; Thomas Nelson, 1966), p. 233.
- 38) ユダヤ人頭税と教会分離に関しては、Martin Goodman, 'Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple', in J.D.G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70-135* (Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 1992), pp. 27-38 を参照。

コメント： 初期キリスト信仰者の自己定義とユダヤ教との関係

村山 盛葦

(はじめに)

この発題において浅野氏は初期キリスト教の著作から『バルナバ書簡』とイグナティウス書簡群を選び、特にユダヤ教との関係が見られる箇所を取りあげられました。原文にあたりながら、かつ、主要な先行研究と対話しながら、原文の意味と時代背景、そしてこれらの書簡の著者がどのようなユダヤ教理解とキリスト信仰をもっているのかを注意深く、丁寧に考察されました。

浅野氏は、ヘブライ語聖書に説明されているモーセの契約、食事規定や割礼、赤毛の仔牛について、そしてエルサレム神殿について、どのように『バルナバ書簡』の著者がキリスト論的に解釈しているかを説得的に論証されました。『バルナバ書簡』の著者はキリスト論的聖書解釈に基づいてユダヤ教を論駁しています。その解釈は寓意的であります。この書簡は紀元後二世紀初めごろにアレクサンドリアで執筆されたと想定されていますが、それより少し以前の時代に、同じ地域で活躍したユダヤ人哲学者フィロン（前20年～後50年頃）が同様に寓意的解釈を駆使しながら、ヘレニズム世界に向けてユダヤ教を弁論しています。このことは寓意的解釈が同じテキスト（聖書）を用いながら、全く異なる結果を導き出すことを示しており、この種の解釈がもたらす幅の広さを改めて確認できます。寓意的解釈は、宗教や立場に関係なく護教的な目的に用いることができる便利な方法といえます。同時に、このことは、聖書解釈の基準について問題を提供していると思われる。寓意的解釈は主観的価値判断によって支配されています。そのため歴史的・客観的判断はほとんど役割をもっていません。主観的価値判断に強く影響を受けた解釈は正しいのか、誤りであるのか、あるいは、一つの解釈として立ちうるのか、という問題があると思います。ある研究者は『バルナバ書簡』の聖書解釈は「帽子からウサギを取り出す手品師のようだ」、と形容するほどであります¹⁾。

イグナティウス書簡群に関して、浅野氏は書簡群の反対者の正体を、キリスト信仰共同体の一致を脅かすユダヤ的傾向を持つ者（おそらく「神を畏れる者（異邦人）」）として捉えています。キリスト信仰共同体の分裂を防ぐためにイグナティウスは反対者の教えとキリスト信仰の教えとを峻別し、『バルナバ書簡』の著者と同じく、ヘブライ語聖書に対するキリスト論的解釈を展開していることが明らかとなりました。ヘブライ語聖

書という「古文書」に権威をおく者に対して、イグナティウスはイエス・キリスト、そして彼の十字架と死、復活、そこから与えられるキリスト信仰を「古文書」として示しています。この認識に基づいた聖書解釈はイグナティウスが危惧する共同体のアイデンティティの喪失を防ぐために機能している、と浅野氏は考察されました。

この発題を通して、『バルナバ書簡』の著者とイグナティウスが、キリスト信仰者の自己定義を樹立するためにユダヤ教との分離を明確にしようと試みていることが分かりました。キリスト信仰はユダヤ教と継続しておらず、ユダヤ教は間違った宗教であり、ユダヤ人は自分たちの聖書を正しく理解しておらず、キリスト信仰者が唯一正しく聖書を理解している、と。彼らがユダヤ教を否定し、キリスト信仰の正統性を主張していることが分かりました。これは、キリスト信仰者の共同体を形成していく重要な作業の一環であったと思います。これに関して、筆者は浅野氏の主張に基本的に同意するものです。その上であえていくつかの問題を提起したいと思います。

1. ユダヤ教からの分化あるいは未分化

『バルナバ書簡』で展開している議論はどの程度アレクサンドリアの事情を反映しているのか興味があります。多くの研究者はこの書簡の内容からユダヤ教から独立したキリスト教というものを想定します。浅野氏も基本的にその立場であると思うのですが、逆に、ユダヤ教とキリスト信仰者のグループの分離が明確でないからこそ、『バルナバ書簡』の著者が寓意的聖書解釈を通して、明示的分離を論証したのではないかと想定することはできないでしょうか。

これは、書簡を解釈する上で常に提起される問題であります。つまり、書簡の内容が歴史的事情をどれほど反映しているのかという問題です。少なくとも、『バルナバ書簡』の著者はユダヤ教とキリスト信仰者の分離を明確に認識していたと言えるでしょう。しかしこのことを、アレクサンドリアのユダヤ教とキリスト信仰者の実情に当てはめることができるかどうか、という問題です。パウロ書簡を考察する際にも当てはまる問題です。

たとえば、3.6に「わたしたちが改宗者としてあの人たち（ユダヤ人）の律法に当たって砕けてしまわないよう（破船しないように）」（佐竹訳。カッコは筆者の付加）とあります²⁾。

原文 3:6 “hina mē prosrēssōmetha hōs prosēlytoi tō ekeinōn nomō”

英訳 “in order that we might not shipwreck ourselves as proselytes to their law”³⁾

これをどう解釈するでしょうか。『バルナバ書簡』の著者はキリスト信仰者が騙されてユダヤ化することを心配していると解釈できないでしょうか⁴⁾。この解釈が正しいければ、キリスト信仰者とユダヤ教徒が密着していたこと、つまり、ユダヤ教とキリスト信仰者の分離が未分化であった状況を想像することは出来ないでしょうか。

イグナティウス書簡群に関しても同様の質問をしたいと思います。ユダヤ教とキリスト信仰者の集団との区別は特にシリアにおいては困難であって、その境界は流動的であったと考える研究者がいます⁵⁾。シリア地方からマタイ福音書（80年代）、ディダケー（1世紀末～2世紀初頭）が産出されています。イグナティウス書簡群はこのような地域の状況に対して、ユダヤ教とキリスト信仰者の集団との明確な区別を提示するために創出されたと言えないでしょうか。ユダヤ教とキリスト信仰者の集団の境界があいまいであるため、その区別の確立を目指すことが執筆目的の一部であったと考えることはできないでしょうか。この見方に立つならば、手紙の内容が直接的にアンティオキアを含むシリア地方の事情を反映しているのではなく、その逆である、ということになる。

例えば、次のテキストをどう解釈するでしょうか。『マグネシアのキリスト者へ』の手紙10.3に「イエス・キリストを語ってユダヤ教的に生きるのはおかしいことです。なぜならキリスト教がユダヤ教に基礎づけられるのではなく（信じたのではなく）、ユダヤ教がキリスト教に基礎を置くのだからです（信じたからです）」（八木訳。カッコは筆者の付加⁶⁾）。

原文 10:3 “atopon estin Iēsūn Christon lalein kai. iūdaizein ho gar Christianismos ūk eis Iūdaismōn episteysen all’ Iūdaismos eis Christianismōn”

英訳 “It is utterly absurd to profess Jesus Christ and to practice Judaism. For Christianity did not believe in Judaism, but Judaism in Christianity”⁷⁾

このテキストが代表するように、確かにイグナティウスはユダヤ教とキリスト信仰（者）とを峻別しようとしています。しかしこのテキストは同時に、キリスト信仰を持つ者でユダヤ教的に生活する者がいたことを示している、と解釈できないでしょうか。この解釈をとるならば、このテキストはユダヤ教とキリスト信仰者とが完全には分離していない事情を示していることになるのではないのでしょうか。これらの質問に関連して次の問題を考えて見たいと思います。

2. クムラン教団との比較

浅野氏は「特徴的なキリスト論的で霊的な解釈をとおして、著者はヘブライ語聖書、契約、神殿の意味を再定義し、神に対する誤ったアプローチを続けるユダヤ教とは異なる

るアイデンティティをキリスト者共同体へ提供するのです」(p.5)と結論づけています。『バルナバ書簡』が提示している霊的解釈による斬新な聖書解釈は、新しい共同体の形成に寄与するという主張は理解できます。しかしそれがユダヤ教内の共同体形成なのか、ユダヤ教外のそれなのか議論ができるのではないのでしょうか。その典型的事例としてパウロの共同体形成をあげることが出来ると思います。寓意的な解釈による斬新なヘブライ語聖書解釈はパウロにも見られるものです（ガラテヤ書4章のサラとハガルのたとえ、1コリント書10章4節の霊的な飲み物と霊的な岩・キリストなど）。パウロは同胞ユダヤ人の救いを希望していること（ロマ11章26節）などから、ユダヤ教内に留まっていると想定することができると筆者は考えています。このような視点は『バルナバ書簡』には見当たりませんので、その意味で『バルナバ書簡』の著者はユダヤ教から分離することを目指していると主張することは可能です。しかし、すでにふれたようにユダヤ教とキリスト信仰者が密着し、双方が未分化であるならば、ユダヤ教のサークル内に『バルナバ書簡』を位置づけることが可能ではないのでしょうか。

例えば、『バルナバ書簡』の聖書解釈は、ユダヤ教内聖書解釈に位置づけることはできないのでしょうか？この点に関連して、クムラン教団の聖書解釈とユダヤ教指導部への辛辣な批判が参考になると思います。

初期キリスト教の時代、ユダヤ教は決して一枚岩ではありませんでした。そこでは神学思想や聖書解釈の違いによって多様なグループが形成され、それぞれが独自に活動し、ときには激しくぶつかり合うこともありました。しかしどのグループもユダヤ教を否定したのではなく、同一の神の意思について正しい理解を追究しながら、それぞれの立場を弁論していったと思われまます。『バルナバ書簡』の著者にとって、キリスト信仰が神の啓示であり、トーラーの啓示であったと思われまます。神の戒律によって記された啓示の道が信仰生活でありました。この著者は二つの道について倫理勧告を展開しています（『バルナバ書簡』18-20）。この種の倫理勧告はディダケー1-6やクムラン教団の文書（『宗教要覧（1QS）』など）にも見出されるものです。キリスト信仰者は「義の道に関する知識」を受け取った人たちであり（*hos echōn hodū dikaiosynēs*）、「闇の道へ」（*eis hodon skotūs*）と歩む人たちとは区別されています（『バルナバ書簡』5.4）。ディダケーの二つの道の教えとは異なり、『バルナバ書簡』は黙示的（宇宙論的）二元論をもっており、この点でクムラン教団に近いと思われまます。二つの道の倫理勧告は、それぞれの道に相反する天的（霊的）な勢力が君臨しており、死の道に至る究極の権威は「今の不法の支配者（サタン）」であるとされています（『バルナバ書簡』18.2）。クムラン教団は激しく当時のエルサレム神殿体制を批判し、自分たちが唯一正しい律法解釈者であり、教団の成員が「神の民」を形成しているという強い信念をもっていました。クムラ

ン教団は、エルサレムの神殿祭儀は完全に誤っており、偶像礼拝と等しい神への冒瀆を体現しており、「闇の天使」に支配されている、と考えていたようです。同様に、『バルナバ書簡』の著者は、ユダヤ教は神の意思を誤解し、ユダヤ教律法は「悪い天使がまどわしたために (hoti angelos ponēros esophizen autūs)」(『バルナバ書簡』9.4)、神の言葉を間違えて表している、と論じています。『バルナバ書簡』は繰り返し、この世は邪悪であり、敵(悪魔)がいつもこちらを狙っていると考えています(2.10「悪しきもの(=悪魔) ho ponēros」、4.10「黒い者(=悪魔) ho melas」、4.13「悪い支配者(=悪魔) ho ponēros archōn」、9.4「悪い天使 angelos ponēros」、18.1「サタンの天使たち angeloi tū satana」)。この悪の勢力にユダヤ教は捕えられてしまっていると著者は考えているようです。

エルサレム神殿体制とユダヤ教指導者たちを激しく非難したクムラン教団はユダヤ教そのものを否定したわけではありませんでした。『バルナバ書簡』の黙示的(宇宙論的)二元論に裏打ちされたユダヤ教批判やユダヤ教的律法解釈に対する批判についても同様のことが言えるのかどうか、それについてどうお考えでしょうか。

注

- 1) Simon Tugwell, *The Apostolic Fathers* (London: Geoffrey Chapman, 1989) 22.
- 2) 荒井献編、『使徒教父文書』、講談社、1998年、45頁。
- 3) M. W. Holmes, *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations*, third ed. (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007) 387.
- 4) Tugwell, *The Apostolic Fathers*, 23.
- 5) 例えば、Anthony J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) 11.
- 6) 荒井献編、『使徒教父文書』、174頁。
- 7) Holmes, *The Apostolic Fathers*, 209.

福音書のユダヤ人——歴史か物語か

前川 裕

1. 序

1-1) 問題設定

現存する正典の4福音書には、ユダヤ人が多数現れている。イエス物語においてこれらの人々は時にイエスに賛同し、また受難物語ではイエスを十字架へ掛けようとする。このような福音書の記述は、歴史的事実を反映しているのか、それとも物語の中で虚構的に描かれているものであろうか。

1-2) 考察の範囲

福音書における「ユダヤ人」とは、どのようなものであろうか。もちろんイエスも「ユダヤ教的なものを信じる者」(宗教的定義)、また「ユダヤの地で生まれ育った者」(民族的定義)という意味では「ユダヤ人」となる。また弟子たちも「ユダヤ人」である。明らかに異邦人として述べられている者を除いて、福音書の登場人物のほとんどは「ユダヤ人」ということになるであろう。

福音書には実質的にユダヤ人を表す表現が複数見られる。ヨハネ福音書においては「ユダヤ人」(*Ioudaioi*)が多用されているが、共観福音書においては用例が少ない¹⁾。これはそれぞれの福音書が好む表現があるための現象であるが、それゆえに「ユダヤ人」という表現のみを取り上げると偏りが出る恐れがある。また福音書では、概してユダヤ教指導者層やファリサイ派はイエスに敵対する人々として描かれているといえるが、「ユダヤ人」はそれらの人々に限らないものであるから、もう少し広い範囲で見る必要がある。

ここでは、イエス、イエスと同じ位置にあると見なせる弟子たち、異邦人である人々を除いた、ユダヤの地で生きる人たちを対象として考えることとする。

1-3) 研究史

各福音書の記述をもととした「ユダヤ人」についての研究は数多い。特に *Ioudaioi* については、ヨハネ研究者により多数の研究が重ねられている²⁾。また次に述べる物語批評の方法を用いた福音書研究も近年増加している³⁾。ただし、物語研究の方法を用いて

各福音書の特定のテーマを比較したものはほとんど見当たらず、今回のテーマとした「ユダヤ人」についての比較研究も管見の限り見いだせない。

1-4) 方法論

ここでは、物語批評 (Narrative Criticism) の方法論を用いて分析を行う。この手法では、文書の背後にある歴史を一度括弧に入れ、本文そのものから読み取れる内容を考察する。伝承史・編集史等の歴史的手法は、文書の背後にある歴史的状況や著者の思想について考察する上で大きな成果を上げている。福音書から見いだせるイエス時代の「ユダヤ人」の状況についても、多くの研究がなされている。この場合福音書テキストは、テキストの向こう側を覗くための窓のような働きをしていることになる。これに対し、物語批評を含む文芸学的方法はテキストそのものから読みとれる内容に注目する。「著者の意図」を第一義に求めるのではなく、まずテキストの語るものを探ることを目指す。ただし著者の意図を全く放棄する必要もないと言える。完全なフィクション(創作)ではなく、一定の歴史的背景を含んでいると考えられる福音書の分析では、テキスト分析によって得られた情報を再び歴史的考察に還元することがより望ましい。文芸批評的な手法は歴史的手法と断絶するのではなく、歴史的手法と協力しつつ、テキストのメッセージを探ることを目指している⁴⁾。

分析項目として、Structure/Form (構造/形式)、Rhetoric (レトリック)、Settings (状況設定)、Characters (登場人物)、Point of View (視点)、Plot (筋書き) の6項目を設定する。これらは物語分析において標準的項目と考えられるものである⁵⁾。

2. テキストと分析

分析のための聖書テキストとして、現在における最新の標準的本文と考えられる Nestle-Aland 27版⁶⁾ を用いる。なお本研究のテーマとの関係で、Characters の分析が中心となることを予めお断りしておく。

2-1) マルコ福音書

マルコ福音書において登場する「ユダヤ人」には、以下のような名称が与えられている。「律法学者」「ファリサイ派の律法学者」「ファリサイ派」「祭司長」「サドカイ派」「大祭司」「長老」、そして「群衆」「大勢 (の人々)」がある。

Structure/Form

マルコに限らず、福音書において「ユダヤ人」が登場する場合には基本的に対話形式となっている。前半では、まずイエスの言動があり、それに対して「ユダヤ人」たちが意見・反論をなし、それに対してイエスが答える、という形式をとる。後半では逆に「ユダヤ人」たちからイエスに議論を投げかけ、それに対してイエスが答えるという例も見られる。このような対話は臨場感を増し、また対立点を明確にする効果があると考えられる。

Rhetoric

「ユダヤ人」のうちいわゆる体制側に属する者たちは、基本的にイエスに対する否定的反応を示している。ただし稀に、イエスに肯定的な答えをしている例もある（12：28）。このような同じ行動の繰り返しは、一連の行動（sequence of actions）の一種であり、同じ行動が繰り返されることによって「ユダヤ人」たちの執拗さが示され、また読者内部でのステレオタイプが強化されていく効果がある。

Settings

「ユダヤ人」との対話の場面は多岐にわたる。最初はイエスの奇跡場面に（たまたま）律法学者が居合わせた、という形であるが（2：6、2：16、2：24）、物語が進むとイエスを目指してやってくる（7:1 など）。さらに、単にイエスの話を聞くためだけでなく、反論しようとする（8:11）。

Characters⁷⁾

福音書物語の中の「ユダヤ人」は、必ずしも同質の人々ではない。「群衆」「大勢」として言及されるものたちは、イエスの業や言葉に驚き、賛同することも多い。イエスの言葉の中で「ユダヤ人」たちに言及される場合、それらは「律法学者」「祭司長」「長老」である⁸⁾。これらはいずれも当時の社会のリーダー的な立場にあった人々と考えられる。登場人物の内面についてはほとんど語られない。またすでに3：6において、イエスを殺す相談が始められているので、読者はこのような前提のもとに読み進めることになる。また12：13「イエスの言葉尻をとらえて」という表現によって、言葉の裏にある悪意が明確にされている。

「群衆」として言及される人々は、民の長の位置にあるのではない、「その他大勢」と見なすことができる。「群衆」と「大勢」の間には実質的な違いはない。ただしマルコにおいては、8章まではイエスの活動地はガリラヤであり、そこで言及されている「群

衆」を「ユダヤ人」と言えるかどうかは検討の必要があるかもしれない。もっとも、3：7-8では「ユダヤ、エルサレム」から群衆がやってきたとあるので、すでに最初の段階から群衆はユダヤ・ガリラヤの区別をなされていないといえる。彼らはイエスの言行に驚き、不思議がる。エルサレム入城に当たっては歓呼の声で迎えるが、最後には祭司長たちに煽動されて（15：11）、イエスを十字架につけるよう要求する。群衆はイエスに対して基本的に賛同しているが、煽動によってイエスの十字架刑を支持したとされている。

イエスと「ユダヤ人」とのやり取りは対話形式になると前述したが、イエスの答えを受けた「ユダヤ人」たちの反応はほとんどの場合示されていない。つまり、「ユダヤ人」たちは変化することが求められておらず、「敵対者」という性格が固定されている。この意味で、「ユダヤ人」たちは平板（Flat）な性格の持ち主と見なされている。

ガリラヤおよび旅の段階では、指導者層として言及されるのは「律法学者」「ファリサイ派」である。エルサレムに到着した段階で「祭司長」が加わる。祭司長は受難物語では中心的な役割を果たしており、またその高い役職的位置づけからも、エルサレムの中心とイエスとが対立している印象を強く与えるようになっている。なおエルサレムへの旅の途中でのイエスの受難予告において「祭司長」が現れており、エルサレムにおける登場の先取りとなっている。

なお例外的に、12：34では適切な答をする律法学者が述べられる。しかしこの後、「もはや、あえて質問する者はなかった」とされ、これ以後イエスと「ユダヤ人」たちとの論争的対話は存在しない。適切な答は律法学者の内部における変化の兆しであるが、マルコはこの部分で、まるで「ユダヤ人」たちの変化を許さないかのように対話を打ち切っているようである。

「ユダヤ人」として登場する人物の呼称は前述の通りであるが、「群衆」「大勢」を除いて、基本的にはイエスに敵対する勢力として描かれている。著者の視点としてそのような姿勢が与えられているので、読者には先入見として同様の立場が与えられてしまう。それはイエスのことを知らない読者に対しては効果が顕著であろう。

しかし「群衆」については、長たちとは違った視点が与えられている。長たちは群衆を恐れているが（12：12, 14：2）、それは人々がイエスに賛同しているという点を明らかにしている。

Point of View

思想的な面からみると、「ユダヤ人」たちとイエスとの論争点は、ユダヤ教の教義や規定に関わる点である（罪の赦し（2：7）、罪人との食卓（2：16）、安息日（2：24）

など)。イエスの言動とユダヤ教の教えとが対置され、その相違が明らかとされる。

空間・時間という視点では、ガリラヤ・旅・エルサレムという場所の変化が見られるが、ガリラヤの場面においてすでにイエスを殺す計画が始まっており（3：6）、場所による違いは特に見受けられない。

心理的な面では、比較的早い段階から「ユダヤ人」のイエスへの反発が始まっており、読者は反発の意識を植え付けられていることになる。イエスからの「ユダヤ人」批判は受難予告（8-10章）を中心としている。イエスから議論を持ちかけることは稀である。

Plot

イエスの活動の当初から、敵対的な「ユダヤ人」が述べられている。最初に現れるのは2：6の「律法学者」である。続いて2：16では「ファリサイ派の律法学者」と述べられ、その後2：18以降では「ファリサイ派」として現れる。3：6では早くもイエスを殺す相談が始められている。この点は以後の物語の前提となる。その後、8：11で「イエスを試そうとして」という意図が語られ、またイエスからも「長老・祭司長・律法学者たちから排斥される」（8：31）との発言がなされることで、双方の対立が明らかにされる。

また「群衆」も当初から現れる。特に福音書の前半では奇跡物語が多く見られるが、それらに驚く者たちとして現れる。これはイエスに対する一般の人々の反応を示していることになる。

2-2) マタイ福音書

マタイ福音書における「ユダヤ人」の呼称は以下である。「律法学者」「ファリサイ派」「サドカイ派」「長老」「祭司長」「最高法院」「ユダヤ人」、また「群衆」「大勢」が見られる。

Structure/Form

マルコと同様、マタイにおいても「ユダヤ人」は対話形式の中に現れているが、多くはマルコと共通の部分である。ただしマルコの物語よりは全体的に簡略化されている。またマタイにはマルコほど奇跡物語等が少ないこともあり、イエスの言動に対する批判という形よりも、「ユダヤ人」からイエスに対する働きかけを行うほうが多く見られる。

Rhetoric

修辞技法として、マルコと同様のものが見受けられる。マタイよりもやや短くなっているものが多く、簡素化された印象を受ける。

Settings

「ユダヤ人」が現れる状況設定は、マタイにおいてはガリラヤ・エルサレム両方である。マタイにおいてはエルサレムへの旅という場面がごく短い、そこでは受難予告という形で「ユダヤ人」への言及がなされている。いずれも基本的にマルコに従っていると考えられ、状況設定の独自性はそれほど感じられない。

Characters

マタイで「ユダヤ人」に最初に言及されるのは5：20であるが、それはイエスの発言中であり、かつ「律法学者・ファリサイ派の義にまさっていなければ……」と必ずしも彼らを否定するものではない。しかし6章では「偽善者」という名称でおそらく「ユダヤ人」たちに言及しており、これは否定的な言及である。また7：28は「律法学者のようにではなく」教えた、ということで、これも必ずしも彼らをおとしめるものではないと思われる。なおここまでにおいて、「ユダヤ人」自身は実際に現れてきていない。8章以降に具体的に登場し、イエスと対話を行う。9章以降では、ファリサイ派が具体的な名称として頻繁に現れ、イエスとの対立の最前線に立ってくるが、これはマルコと同様である。当初はイエスの語りの中のみ現れ、後に具体的な人物として登場する。これによって、最初から（イエスを通した）価値が読者に与えられることになっている。

マタイにおける指導者層としての「ユダヤ人」は、まず「律法学者」「ファリサイ派」として出る（5：20）。ここではイエスの言葉の中であり、彼らの性格は直接には示されていない。マルコを資料としている部分では、マルコと同じ形で登場する。基本的には「ユダヤ人」たちは変化せず、イエスの敵対者という像である。マルコ同様、マタイにおいても平板（Flat）な性格の登場人物である。

マタイにおける特徴は、イエスが指導者層の「ユダヤ人」を評価している部分が見られることである。例えば8：19では、イエスに従おうとする律法学者が述べられる（ただしその最終的な評価については述べられていない）。しかしマルコに見られた適切な答をする律法学者（マコ12：34）はマタイ版には含まれていない⁹⁾ことを考えると、肯定的評価は偶然的なものであると見なすべきであろう。

マタイでは、イエスが「ユダヤ人」たちの内実を明らかにしている部分が多い。23章はその代表例である。非難という形で、「律法学者」「ファリサイ派」の二者について語られている。

エルサレムに着くと、マルコと同様に「祭司長」たちがイエスの敵対者として現れる。16：21の受難予告（ただしマタイでは1回のみ）において祭司長が現れているのもマルコと同様である。

なおマタイでは、「あえて質問する者はなかった」ことに至るきっかけは、メシアとダビデの子についての論争である。イエスの問いかけに答えられないために、質問が出ないという理由付けはマルコの場合(適切な答に引き続く)と大きく印象が異なっている。

Point of View

思想的な面での問題は、マルコと同様にユダヤ教の教義や規定に関する点であり、多くはマルコに由来する。ただし最初からイエスによって「ユダヤ人」を超えることが提案されている点(5:20)はマルコと異なる提示のされかたである。特にこれは、山上の説教の始めの部分におかれ、山上の説教の結びにおかれた「律法学者のようにではなく」(7:28)と対応していることで、イエスの教えが実際に彼らを超えていたことを明らかにしている。

空間・時間的には、19章までイエスはガリラヤを中心として活動し、その段階において「ユダヤ人」たちはイエスへの敵意をすでに十分に増している。共観福音書ではイエスの公生涯は1年間と見なされるが、短期間のうちにイエスが多方面に活動し、またそれに対する反発が大きくなっていったことが伺える。

心理的には、イエスから見た「ユダヤ人」たちの姿が描かれることで、読者にまず「ユダヤ人」たちへの特定の方向性が組み込まれる。その後論争場面が続くが、すでに一定の評価が方向付けられているため、それらの読み方はマイナスからの視点に基づくことになる。これは意図的と見なせる。

Plot

前述のように、マタイでは最初からイエス自らが「ユダヤ人」を評価するところから物語が始まっている。その後、マルコと同じ物語を使いながらユダヤ人との論争が続く(8-9章)、12:14においてイエスを殺そうとする意志が明らかにされる。

マタイ福音書での特徴はその構造とあいまって、「ユダヤ人」は集中して現れることである。5-7章ではイエスの言葉の中に登場するが、8-9章、12章、15-16章、19-22章という形にある程度まとめられている。基本はイエスの言行に対する律法上の疑義であるが、12:14ではイエスを殺す意図が現れ、16:1、19:3ではイエスを試そうとする姿勢、22:15では罠をかけようとする、と述べられ、筋が進むに従ってエスカレートしていく様が明らかである。最後には26:3で計略によってイエスを捕らえて殺す、という「ユダヤ人」たちの最終的な意図が確定する。多くのやり取りを踏まえたうえで敵意の高まりにより十字架刑という結果に至るといふ、読者に納得を促す筋書きとなっている。

2-3) ルカ福音書

ルカ福音書での「ユダヤ人」は、次のように呼ばれる。「ファリサイ派」「律法学者」「会堂長」「長老」「律法の専門家」。「群衆」「大勢」は他福音書と同様に見出される。

Structure/Form

共観福音書の三番目の書物であるルカ福音書においても、マルコを資料とした「ユダヤ人」との対話が見られる。しかしマタイがマルコを改変しているように、ルカもまた修正を加えている。ルカの場合、物語をやや長くする傾向がある（例えばマタ 9：1-8 // マコ 2：1-12 // ルカ 5：17-26）。またマタイと同様に、「ユダヤ人」からイエスに対する働きかけが多い。

Rhetoric

ルカで初めて「ユダヤ人」が出てくるのは 4：14-30 である。ここでは「人々」と書かれているが、安息日の会堂が場面となっており、広義の「ユダヤ人」と見なすことができる。ここで人々は最初にはイエスを誉めるが（4：22）、イエスの説教を聞いてすぐに憤慨する（4：28）。続いて 5：17 であるが、これはマルコの物語への改変、加筆となっている。ルカのエピソードでは、「ユダヤ人」たちが最初から場面にいると記されることが多い（5：17-26、6：6-11、11：37-54 など）。エピソードの最初と最後に配することで、場面に始めから参与していたことを告げ、エピソードの一部始終を見たことによって彼らのイエスに対する反応が引き起こされたことが明示されている。

またマルコと同様、対話が繰り返され、その程度が徐々にエスカレートしていく流れが見られる。

Settings

他の共観福音書と同じく、最初はガリラヤで、そしてエルサレムへ向かう旅の途中、またエルサレムという三つの箇所において「ユダヤ人」が登場するが、ルカでは比較的平均的に福音書の随所で現れている。彼らは常にイエスにつきまとうような形で現れており、これはマタイとは異なる扱い方であると言える。

Characters

ルカでの指導者層にあたる者たちは、マタイと同様まず「ファリサイ派」「律法の教師（律法学者）」として現れる（5：17）。かつ、彼らはガリラヤ・ユダヤ・エルサレム、つまりユダヤ全土からやってきたとされている。これは明らかに誇張であるが、イエス

の宣教の最初からこの両者、しかも全ユダヤから注目を集めていたことを表しているだろう。このエピソードはマルコでは律法学者のみが、しかもイエスの奇跡の後にその存在が明らかになっているが、ルカは明らかに脚色を加えていることが分かる。

またルカでは、イエスに対する反応を感情表現の形で述べていることが見受けられる。6:11 ではイエスの発言に「怒り狂う」。13:17 では反対者たちは「恥じ入る」。15:2 では罪人と食事をするに「不平を言う」(マタ 9:11 並行)。これらはマタイやマルコの叙述に対するルカの追加であり、指導者層の否定的姿勢をより明確に表している。

6:11 という比較的早い段階で怒りの態度が現れているが、マタイやマルコのようにすぐに殺意には向かわない。10:29 では自分たちを正当化しようとする。続いて敵意が現れるのは 11:53 であり、13:31 ではファリサイ派の人々が親切にも、ヘロデが命を狙っているという序言をするが、指導者たちの殺意は示されていない。その後、やっと 19:47 になって「イエスを殺そうと謀る」という記述が現れる。これはルカ独特の配置であり、いざこざを経て最終的に殺意へとつながるという点で、最初から殺意を示しているマタイ・マルコよりは自然な物語の展開になっている。

「群衆」の性格は基本的に他の福音書と同様であるが、反対者たちと同様、イエスに対する感情に関する表現が追加されている。4:15 では「皆から尊敬を受けられた」、4:22 では「皆はイエスをほめ」たと述べるのが人々(「皆」*pas*)の初出であり、イエスに対する高い評価が示されている。これは人々がイエスに高い評価をしていたのに対して指導者たちが否定的評価をしていたことを強調する効果をもっている。

Point of View

思想的には、マルコ・マタイと同様、ユダヤ教の教義や規定が問題とされている。ルカでイエスに反対する人が最初に現れるのは 4:16-30 であるが、ここでもまずイザヤ書が引用され、その実現についてイエスが語っている。特に、ルカの好む用語として「律法の専門家 *nomikoi*」があるが、「律法学者 *grammateus*」よりも「律法」という意味が強く出ている可能性があり、ルカが「律法」に視点を置いていたことを伺わせる。

空間・時間的には、イエスの宣教の間「ユダヤ人」が均等に現れることで、あらゆるところで常に争いがあったことを伺わせる。

心理的には、4章での人々とのやり取りにおいて既に抗争が産まれていることで、やはり最初からイエスと「ユダヤ人」との対立が示され、物語の方向付けがなされている。ただし最初の反対例は群衆であってユダヤ教指導者層に限定されていない、という特徴がある。これは他の福音書と比べると興味深い点であり、指導者に限らない多くの人た

ちが反対していた、という印象を与えるものとなっている。

Plot

ルカにおいて、イエスの公生涯として一般の人々に現れるのは4章である。最初は会堂で教え、尊敬を受けていた(4:15)。ナザレの会堂では最初誉められたが(4:22)、直後に憤慨され、崖から突き落とされそうになる(4:28-29)。このように物語の始まりから、イエスは死罪に付される可能性のあることが暗示されている。ただし具体的にユダヤ人指導層の殺意が現れるのは他の福音書に比して遅い(19:47)。ルカ福音書では、物語全体にイエスと「ユダヤ人」の論争が散らされており、論争は常に行われ、「ユダヤ人」の対応は徐々にエスカレートしていくことになる(Characterの項参照)。ルカにおけるプロットは整理されており、物語として少しずつ緊張感を高めていく構成である。

2-4) ヨハネ福音書

ヨハネ福音書における「ユダヤ人」は、以下の呼称によって呼ばれる。「ファリサイ派」「ユダヤ人」「祭司長」「議員」、また「群衆」「大勢」も使用されている。ヨハネ福音書では「ユダヤ人」が「ユダヤ人一般」と「ある特定のユダヤ人勢力」の二つで使われているようであるため、この項では前者を「ユダヤ人」、後者を「Ioudaioi」と表記する。

Structure/Form

ヨハネ福音書においても対話形式が基本である。ただしその資料は共観福音書とは異なっている。また対話そのものも共観福音書に比べて長く、一つの対話内でのイエスと「ユダヤ人」それぞれの発言数も多い。イエスが語り、それに対して「ユダヤ人」が返し、さらにイエスが返し、さらに「ユダヤ人」が返す、という、まさに「対話」の形に作られている。

Rhetoric

各対話は、間にほとんど状況説明を差し挟むことなく進むことが多く、対話そのものに大きな価値をおいているといえる。これはちょうど劇のような構成である。

また対話には繰り返しの手法を用いることで、一つの対話内での緊張感の高まりを形成している。言葉のやりとりが繰り返される中で「ユダヤ人」たちが激高していく様子が述べられている。

Settings

ヨハネ福音書では、イエスはエルサレムに三度入る。*Ioudaioi* との対話も、基本的にはエルサレムに集中している。11章はベタニアでのエピソードであるが、やはりエルサレム近傍である。つまり、ヨハネにおける *Ioudaioi* はエルサレムで活動する存在として設定されており、イエスがそこに行き対話を行っている。これは、イエスの話を聞きにガリラヤまでやってくる「ユダヤ人」について述べている共観福音書とは異なる状況設定である。

Characters

ヨハネ福音書の *Ioudaioi* は非常に通常、イエスに敵対的な人々と考えられていることが多い。ユダヤ人たちが迫害を始めたり (5:16)、殺そうと考えたり (5:18, 7:1) していることがその根拠となっている。そのような姿勢が *Ioudaioi* として述べられていることは間違いない。

しかしまた、ヨハネの「ユダヤ人」も必ずしも *Ioudaioi* のみではない。群衆についてはむしろイエスを信じる (ただしイエスからは信じられない) ものとして描かれている場合がいくつも見られる。このような点からは、ヨハネにおける「ユダヤ人」も一色に塗りつぶされるようなものではないことが伺える。*Ioudaioi* 以外の個別の登場人物についても、イエスに好意的に描かれていることが多い。それは *Ioudaioi* との対比を明確にするためであると推測される。

Point of View

思想としてはやはりユダヤ教の教義を問題としているが、ヨハネにおいては、ユダヤ教を超えるイエス、具体的にはモーセを超え、アブラハムをも超えるような存在としてのイエスを主張している。これはマタイにおける律法の徹底化というような方向とは異なった思想であり、特徴的な視点といえる。

空間・時間的に見ると、*Ioudaioi* はエルサレムを中心に活動し、イエスがそこに入出入りする、という形を取っている。また三回のエルサレム訪問により、徐々に *Ioudaioi* との対立が深められるように物語が進んでいく。

心理的に見ると、ヨハネで最初にユダヤ人が明確に¹⁰⁾出てくるのは宮清めである (2:13-22)。宮清めの結果は各福音書でさまざまであるが¹¹⁾、ヨハネはその直接の効果を説明しない。「ユダヤ人」たちの直接の感情は表現されておらず、むしろ 2:21-22 の地の文による説明が大事なように扱われている。

用語的に見ると、*Ioudaioi* という語による包括的な言及が重要である。これはヨハネ

福音書記者においては、*Ioudaioi* という語で言及される対象が特定されていたことを示している。また「ファリサイ派」も多く用いられており、ヨハネに馴染みのある語彙であることが伺える。それに対して「律法学者」への言及は見られるが、その数は共観福音書に比べるとごく少ない。またヨハネにおいては、「大勢 *polloi*」が「信じる *pisteuō*」とセットになる形で用いられている¹²⁾ ことも知られており、特に注意して用いられていることが伺える。

Plot

Ioudaioi は、ヨハネ福音書では宮清めで現れる。しかしその時点では、敵意はそれほど明確ではない。またエルサレムの大勢がイエスを信じたが、イエスは彼らを信じなかった (2: 23-25)。イエス自身の、群衆に対する否定的な姿勢が最初から語られている点は特徴的である。*Ioudaioi* たちがイエスを迫害し始めるのは 5: 16 からであり、安息日における癒しへの反応であった。さらに 5:18 では「殺そうと」という意志が明確になっている。このような最初からの殺意は、マタイやマルコに共通するものである。*Ioudaioi* との対立は論争を通して激しくなっていき、捕らえようとしたり (7: 30, 7: 44, 10: 39, 11: 57)、石を投げようとしたりする (8: 59, 10: 31-33) 動きが頻繁に見られる。これが最終的には受難物語に続いていくことになる。

3. 考察

3-1) 「ユダヤ人」という呼称

序でも触れたが、共観福音書における「ユダヤ人」(*Ioudaioi*) の用例は顕著に少ない。マタイ・ルカの 5 例の内、3 例 (「ユダヤ人の王」) はマルコに由来するものである¹³⁾。それ以外については、「ユダヤ人の王」(マタ 2: 2)、「ユダヤ人の間に広まっている」(マタ 28: 15)、「ユダヤ人の長老」(ルカ 7: 3)、「ユダヤ人の町アリマタヤ」(ルカ 23: 51) という用いられ方であり、単なる修飾語の域を出ていない。それに対して、「律法学者」(*grammateus*)¹⁴⁾ や「祭司長」(*archiereus*)¹⁵⁾、「ファリサイ派」(*Pharisaioi*)¹⁶⁾ は数多く見られる。しかし逆に、ヨハネ福音書では *Ioudaioi* の用例が非常に多く見られ、それ以外のものは少ないということが観察される。

このことから、「ユダヤ人」を表す言葉は、それぞれの福音書記者が読者に伝え得ると考えていた「ユダヤ人」像を示していると考えられる。共観福音書記者は「律法学者」が読者に理解されると見なした一方で、ヨハネ福音書記者は *Ioudaioi* がその役割を果たす語であるとして選択したのである。この点からみて、「ユダヤ人」という語そのもの

の意味はヨハネ福音書単独ではなく、共観福音書も含めた初期キリスト教文学全体からの考察が必要であるといえる。

3-2) 「ユダヤ人」指導者層の意図

イエスと論争を繰り広げるのは、おもに指導者層である。彼らはイエスに対して、群衆とは別の立場を取ることが述べられている（マタ 21：46、マコ 12：12、ルカ 19：47-48、ヨハ 12：19など）。イエスに対する敵意や殺意は、地の文で述べられている（マタ 12：14、マコ 3：6、11：18、ルカ 19：47、ヨハ 5：18など）。指導者層に対する福音書記者の見方が、イエスの十字架という結果から反映しているといえる。

また殺そうという意図の現れるタイミングは、福音書によってまちまちである。これもその意図が福音書記者の創作的な部分に多くを負っていると考えられる。指導者層に関する部分は伝承によるというよりも、福音書記者がそれぞれ自分の執筆意図に合うように地の文として配置したということがいえるであろう。

3-3) 「祭司長」の役割

「祭司長」は指導者層の一人に数えられるが、受難物語においてはいずれの福音書でも大きな役割を占めている。共観福音書ではイエスの連行や裁判を操る（マコ 15：10など）。ヨハネでは *Ioudaioi* がかなりの部分で取って代わっているとはいえ、その名前は見えている（ヨハ 18：3、19：5、19：21など）。受難物語に関する資料伝承が比較的固まったものであったことは、この点からも推測できる。受難物語より前に祭司長が出てくるのは権威に関する問答（マタ 21：23、マコ 11：27、ルカ 20：1）であるが、共観福音書に共通しているため、この部分もしっかりと伝承されていることが伺える。

このように「祭司長」に関する伝承がはっきりしていることと比べると、3-2) で考察した指導者層に関する福音書間の記述のぼらつきが目立つことになる。

3-4) 群衆の存在

いずれの福音書にも「群衆」「大勢」と呼ばれる、指導者層ではない人たちが現れている。彼らは共通して、最初はイエスに驚き賞賛し、イエスに追随するが、受難物語では指導者層に唆されてイエスを十字架に掛けるよう要求する。これらの人たちを歴史的に考察するのは難しい。福音書の記述から彼（女）らの実態を透かし見ることはほとんど不可能であり、福音書記者の意図が大きく反映していると見るのが妥当である。

記者の意図を受けたものであるとすれば、群衆はどのような役割を果たしていることになるだろうか。そうすると、当初は指導者層の意志とは関係なくイエスを信じ追従す

る者たちとされている。イエスが人々から支持されたということは繰り返し記されており、これは読者に対するイエスの評価を定めるための大きな参考点になるであろう。また指導者層との対比も明確となっていく。

しかし受難物語では、イエスを非難する側に立つ。マルコやマタイでは、祭司長たちが説得し、また煽動したことになっている。ルカやヨハネではそのようなことは記されず、群衆が自発的に十字架刑を所望したという記述になっており、このような部分での各福音書の差は福音書記者の考え方の違いと見るのが妥当であろう。

マタイ 27:15 は反ユダヤ主義の元となった言葉の一つであるが、群衆の描かれ方が福音書記者の意図に基づく以上、それは福音書記者の考え方であり、歴史的な群衆の意図を反映しているという考え方は困難である。

4. まとめ

本考察においては、四つの福音書における「ユダヤ人」についての記述を文学批評の方法を用いて検討した。結果として、各福音書における記述は統一されたものではなく、福音書記者（あるいは共同体）の意図を反映した創作的な部分が大きいことが判明した。もちろん伝承に基づくと考えられる内容等、一定の歴史性が福音書の背後にあることは否定できない。しかし現在われわれが所持している福音書の文面から、そのまま背後の歴史を読みとろうとする試みには十分な注意が必要である。

以上のことから、福音書に描かれた「ユダヤ人」の像は「歴史か創作か」という冒頭のテーマについて、「一定の歴史的内容をもとにしてはいるが、相当多くの部分が創作されたものである」という解答を提出したい。

注

- 1) マタ 5 回、マコ 7 回、ルカ 5 回、ヨハ 70 回。
- 2) 最近の研究としては、Raimo Hakola, *Identity Matters. John, the Jews and Jewishness*, Suppl to NT 118, Leiden: Brill, 2005; Lars Kierrspel, *The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, Function, and Context*, WUNT II 220, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006 などを参照。
- 3) 概説として、*The Blackwell Companion to the New Testament* (ed. David E. Aune), Wiley-Blackwell, 2010 がある。
- 4) 私がこの手法を用いる基本的動機は、「現代人が聖書テキストを読むことにどのような意味があるのか」、「現代人が聖書テキストから何を受け取りうるのか」という問題意識である。言い換えれば、聖書テキストは、それを初めて読む者や聖書に関する歴史的知識を十分に備えない読者に対して、どのような内容を伝えることが可能であるの

か、という疑問である。

- 5) Resseguie が挙げている項目である Rhetoric, Setting, Character, Point of View, Plot を基本とする (J. L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005)。これらは物語批評の基本項目と考えられる。ただし彼の述べる Rhetoric は Structure や Form を含んでおり、この点は分離した方がより明瞭であると思われる。
- 6) Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- 7) マルコにおける登場人物の考察については、David Rhoads and Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia, PA: Fortress, 1982), pp.101-136 を参照。特に、ユダヤ教指導者層については117-122頁、群衆については134-5頁を参照。
- 8) マコ 8 : 31, 10 : 33, 12 : 35, 12 : 38。
- 9) これは本来の伝承が短い方 (マタイ版) であったのか、長い方 (マルコ版) であったかによって、最終的な判断も変わってくる部分である。マタイが削除したのか、マルコが添加したのかによって、それぞれの福音書記者の姿勢を伺うことができる。ただし本論考では伝承という歴史的な面は扱わない。
- 10) カナの婚礼 (2 : 1-11) もユダヤ人たちの行事と言えなくもないが、明確に書かれていないので外して考える。
- 11) マタイ (21 : 12-13) はその結果について特筆せず、マルコ (11 : 15-18) は直接に指導者たちの殺意の芽生えを説明し、ルカ (19 : 45-48) は宮清めも含めたイエスの言行を指導者たちの殺意の原因とする。
- 12) 2 : 23, 4 : 39, 4 : 41, 7 : 31, 8 : 30, 10 : 42, 12 : 42.
- 13) マタ27章 // マコ15章 // ルカ23章の用例。
- 14) マタ22回、マコ21回、ルカ14回、ヨハ 1 回。
- 15) マタ25回、マコ22回、ルカ15回、ヨハ21回。
- 16) マタ29回、マコ12回、ルカ27回、ヨハ20回。

コメント： 歴史的な問いに対して物語批評は有効か？

石川 立

本発表は、「正典の4福音書の中のユダヤ人に関する記述は、歴史的事実を反映しているのか、それとも物語の中で虚構的に描かれているのか」という問題提起のもと、4福音書をそれぞれ物語批評の方法論によって分析しています。そのさい、物語分析において標準項目とされる、Structure/Form（構造／形式）、Rhetoric（レトリック）、Setting（状況設定）、Character（登場人物）、Point of View（視点）、Plot（筋書き）の6つの分析項目にしたがって、それぞれの分析項目の観点から、各福音書がユダヤ人をどのように物語っているかを考察しています。

ここから判明したことは、各福音書における記述は統一されておらず、それぞれの福音書記者（あるいは各福音書の背後にある共同体）の意図を反映した創作的な部分が大きいということでした。

以上から、福音書に描かれた「ユダヤ人」の像は「歴史か創作か」という冒頭のテーマについて、「一定の歴史的内容をもとにはいるが、相当多くの部分が創作されたものである」という答えが提示されるにいたっています。

4福音書全体を「ユダヤ人」の観点から6つの分析項目に応じて読みなおし、考察することは、福音書を読み慣れていないと困難な作業だと思われます。私たち自身も同様に物語批評の方法でユダヤ人の描き方を確認しようとするとき、発表者の提示した分析結果がおおいに参考になるものと考えられます。

さて、発表者の労に感謝するとともに、この発表について私が問題に感じたところを率直に述べさせていただきます。

1. 方法論についての問い

当発表では、まず問題が提起され、その問題を解決するために、物語批評という方法を採用することが、いわば宣言されています。

問題提起は、「正典の4福音書の中のユダヤ人に関する記述は、歴史的事実を反映しているのか、それとも物語の中で虚構的に描かれているのか」というもので、この問いは歴史的な問いだろうと思います。物語の中だけの構造やレトリックやプロットなどを

コメント：
歴史的な問いに対して物語批評は有効か？

考察するのではなく、歴史的事実を反映しているのかという問いです。70年から100年ごろまでに書かれた4つの福音書の記述と、その時代、あるいはイエスの時代の歴史的な事実としての実際のユダヤ人との比較、ないし、関係を問うわけですから、これは歴史的な問いです。

歴史的な問いであるかぎり、この問いは物語批評だけでは解決できないだろうと思います。

4福音書に物語批評を適用しようとしたときに、既にこの4福音書は「物語」であると規定されています。物語であれば、多かれ少なかれフィクションであることは当然なので、4福音書は「一定の歴史的内容をもとにしてはいるが、相当多くの部分が創作されたものである」という答えは、物語批評を適用した時点でもう出ていたということになります。

物語批評という方法そのものに問題があるわけではありません。この方法論が聖書を理解するとききわめて有効であることは認めます。しかし、歴史的な問題提起をする場合、物語批評だけでは、到底、きめ細やかな結論や答えは出てこないだろうと思います。

4福音書に対しては物語批評を適用することでいいでしょうが、他方でやはり、比べるべき歴史的な事実を確認する必要があります。歴史的な事実を確認したうえで、4福音書のユダヤ人の描き方と実際のユダヤ人を比較し、原始キリスト教に対する実際のユダヤ人の関係を考察する必要があるのではないのでしょうか。そうしなければ、4福音書が描くユダヤ人と実際のユダヤ人の一致も不一致も確定できませんし、原始キリスト教に対する実際のユダヤ人の関係も明確にはならないのではないのでしょうか。

2. 問題提起についての問い

歴史的な問いに対して物語批評だけを適用した場合、4福音書は「一定の歴史的事実（内容）をもとにしてはいるが、相当多くの部分が創作されたものである」という大雑把な結論しか出ないことは当然かと思えます。

しかし、私たちの知りたいことは、それにとどまらず、「どの程度そうなのか」ということです。「一定の歴史的事実（内容）をもとにしてはいるが」と言っても、「どの程度、歴史的な事実をもとにしてはいる」のか。「相当多くの部分が創作されたものである」と言っても、どの程度創作されているのか——そういうことを知りたいと思います。

そして、それはなぜなのか。なぜ、創作するのか——それを知りたい。実際のユダヤ人の原始キリスト教に対する関係は「こうこうこう」だった、ところが、福音書ではユダヤ人はこんなふうに描かれている。なぜ、このように描いているのか——そのあたり

を知りたいと思います。

物語批評では作者の意図は問わず、読者への効果が大切なポイントになります。ですから、歴史的な問いに対しては物語批評だけでは不十分なのです。

問題提起は、「正典の4福音書の中のユダヤ人に関する記述は、歴史的事実を反映しているのか、それとも物語の中で虚構的に描かれているのか」というものですが、この問題提起が、前提となっている物語批評という方法論によって予め制限されてしまっていると思われまます。

3. いつの時代の「ユダヤ人」か

「一定の歴史的事実（内容）をもとにしてはいるが、相当多くの部分が創作されたものである」との結論ですが、その歴史的事実というのはいつの時代の「ユダヤ人」のことなのでしょう。

大きく言って、2つの時代が考えられます。イエスの時代のユダヤ人。そして、福音書が編纂された時代のユダヤ人です。イエスの時代にさかのぼる伝承を基にした記述なのか、福音書記者がまさに体験しているユダヤ人に対する反応なのか。

「一定の歴史的事実（内容）をもとにしてはいる」というだけでは曖昧すぎます。どの時代の「歴史的事実（内容）」なのかをはっきりさせる必要があります。

4. ルカ文書の扱いについて

ルカによる福音書には「使徒言行録」という続編があります。そこでは、言うまでもなく、ペテロやパウロたち、初期の使徒たちの働きが物語として記述されているわけですから、ルカによる福音書に関して考察する場合、「使徒言行録」にまで及ばなければ不完全な考察になるだろうと考えられます。

今回は4福音書に限った考察ということでしょうが、ルカによる福音書を全体的に扱うのであれば、必然的に「使徒言行録」をも扱わざるをえないということにはならないでしょうか。

5. 異邦人についての考察

原始キリスト教にとって、ユダヤ人問題は、裏を返せば異邦人の問題であったと考えられます。元をたどれば預言者のときからですが、新約の時代にいたっても、ユダヤ人

コメント：
歴史的な問いに対して物語批評は有効か？

に関しては、ユダヤ人の救済思想が何よりも問題になったと思われます。つまり、救いに民族的な制限がかけられていることが原始キリスト教にとっては何よりも問題でした。異邦人にも、いや、異邦人にこそ救いはあるとの主張が新約聖書を一貫しています。

そうだとすれば、ユダヤ人の考察と共に、異邦人の考察をしなければ、この考察は不完全なものになるのではないのでしょうか。

以上、当発表に関して5つほど問題と思われる点を挙げさせていただきました。これらについて、応答していただいたり、検討していただければ幸いです。

第5回 CISMOR ユダヤ学会議
「古代・中世初期のユダヤ教とキリスト教」

第Ⅲ部

「ユダヤ教とキリスト教の論争：歴史の見地から」

ユダヤ教徒とキリスト教徒： 対話・論争・対立

オーラ・リモール

対話：教会とシナゴーク

12世紀のキリスト教のテキストで天の門に立つ二人の像の描写がある。一人は、盲目の老女で名をシナゴーク、つまりシナゴークといい、もう一人は、若い女性でその名をエクレスシア、教会であった。エクレスシアはシナゴークに向かって言った。

年老いて、みじめな母よ、聞きなさい。

乾いた不毛の無花果…

私は不毛な魔術に迷わされない。

虚偽の教えも学ばない。

学ぶのは、ただ、私の花婿、イエスの知恵だけ。

それは、求める者を残らず照らす。

どうして、あなたは思い出さないのか。いかに神は…。

イサクの息子であるヤコブのうちに、あなたを祝福し、あなたを豊かな者にし、

そして、エサウのように、あなたがたを非難したのでは？

あなたは、あらゆる祝福と賜物を否定されたユダヤではないのか？¹⁾

このテキストは、芝居がかった劇調の宗教的論争である。登場する二人の女性は、それぞれ集合体を表している。エクレスシアはキリスト教を表す。彼女は、若く、自信に満ち溢れている。彼女は勝利した教会である。シナゴークはユダヤ教を表している。彼女は、年老いて、盲目で、枯れた木のように不妊症で、打ち負かされている。若い教会は、年老いたシナゴークの先見の明のなさを非難する。彼女だけが、彼女の悲惨な状況について非難される。なぜ、歴史の流れを見通せないのかと。

明らかに、この二つの像はライバルである。しかも、ライバルでありながら家族でもある。若きエクレスシアは老いたシナゴークに対して自分の「母」と呼んでいる時点で、家族としての言葉は冒頭から明らかである。確かに「年老いた哀れな母」であるが、しかし、それでも「母」である。彼女の母である。エクレスシアは自分がシナゴークの娘であることも理解している。彼女は自分の母を憐れみながらも彼女に対して怒っている。これらの二つの像、エクレスシアとシナゴークは、キリスト教美術においてはよく見られる像である²⁾。彼女たちの姿はあらゆる芸術表現——彫像、フレスコ画、色つきガラ

ス、写本の挿絵——に見られる。時に、彼女たちは二人の女王としても表れる。シナゴアの王冠は頭から滑り落ち、勺は壊れている。十戒の板も手から滑り落ち、その目は目隠しをされている。彼女は悲劇的な像、その王国を失ってしまった女王である。他方、エクレスシアは、支配する女王である。彼女の目は見開き、王冠を頭に戴き、十字が先頭についた長い勺を握っている。

エクレスシアとシナゴア、つまり教会とシナゴグという双子のイメージは、ユダヤ教とキリスト教を表象するよくある手段であった。しかし、唯一の手段ではなかった。キリスト教文学では、ユダヤ教とキリスト教はしばしば聖書のペアとして表されてきた。二人の兄弟——ヤコブとエサウ、あるいは、カインとアベル、また二人の姉妹——レアとラケル、もしくは二人のライバル——ダビデとサウル、サラとハガルである。キリスト教のイメージでは、ユダヤ教はカインであり、ハガルであり、イシュマエルであり、エサウである。他方、キリスト教は、ラケル、ヤコブ、アベル、というように、弟、妹、娘、息子である。このように、キリスト教は、ユダヤ教が、親、兄、また姉のように、自分たちの祖先であることを知っている。しかし、それで憎しみを軽減したというわけではない。彼らは確かに、同じ家族の成員である。しかし、家族というものがいかに難しいかということも私たちは皆知っている。また、家族の紛争が最も苦い紛争であること、遺産相続をめぐる家族の争いがいかに最悪なものか知っている。二千年の間の共存を通したユダヤ教とキリスト教の出会い、敵意と同時に家族に似ていることに特徴がある。ともに同じ言語、聖書の言語を語っていた。言語とイメージが近ければ近いほど、より辛辣な敵になりうると言えるだろう。

ユダヤ教とキリスト教は、ともに文書に中心をおいた社会であった。彼らの宗教、社会生活、何よりも彼らの実体は、文書、同じ文書、すなわち聖書に中心が向けられていた。キリスト教は、ユダヤ教の聖書を聖なるものとしながら、第二の文書を追加した。つまり、新約聖書を掲げ、旧約聖書つまりユダヤ教の聖書を自己正当化のために見ることになった。だから、両者がそれぞれのアイデンティティーを聖書のイメージや同じ聖書の言語を用いて表現することは何ら不思議ではない。

最もよく見られるのは、両者を双子に捉えるイメージである。つまり、ヤコブとエサウという聖書の双子の兄弟である。彼らはイサクの息子であり、先に引用した対話の中でも言及されている³⁾。創世記の中で、イサクの妻であるリベカがこの二人の少年を産んだことが分かる。エサウが最初に出てきたので、彼が長子とされ、イサクの祝福にあずかることとなった。エサウは、狡猾な狩人であったが、ヤコブは純朴な人であった。リベカの助けもあって、ヤコブはイサクの祝福を獲得することになる。そこには、「多くの国民がお前にひれ伏す。お前は兄弟たちの主人となり」（創 27:29）という句が含

まれている。

ユダヤ教もキリスト教も、ヤコブとエサウのイメージを使って、彼らの関係を、兄弟であり同時に敵でもあるように表現している。どちらの宗教も、「私たち」はヤコブであり、「彼ら」は、エサウである。ヤコブは自分自身であり、エサウが「他者」である。敵であり、罪人であり、追跡者である。ユダヤ教徒はキリスト教徒をエサウの別名、「エドム」とも呼ぶ。一方、キリスト教徒はそのイメージを真逆にする。彼らの想像では、彼ら自身がヤコブ、選ばれた弟となる。彼らによれば、まず、最初にユダヤ人が選ばれた民となり、彼らがイエスを拒絶してからは、神の目からみればキリスト教徒に対してその特別な地位を失ったのである。周知のように、ヤコブのもう一つの名前はイスラエルである。そしてこれが、ユダヤ教徒の民族、宗教、文化総体の名前となった。しかし、キリスト教によれば、ユダヤ教は「肉体におけるイスラエル」(*Israel iuxta carnem*)、つまり遺伝子上そうであるのに対して、キリスト教徒こそが新しいイスラエル、「精神のイスラエル」(*Israel iuxta spiritum*)なのである。そして、精神が肉体に対して優位であるように、キリスト教はユダヤ教に対して優位なのである。キリスト教こそが「真のイスラエル」(*Versus Israel*)なのである。長子権がエサウからヤコブに渡ったように、ユダヤ教徒からキリスト教徒に渡った。誰がヤコブなのか、誰がイスラエルとして見なされるかをめぐる競合は太古からあり、そのルーツは新約聖書、パウロ書簡に見られる。

イスラエルから出た者が皆、イスラエル人ということにはならず、
また、アブラハムの子孫だからといって、皆がその子供ということにはならない。
かえって、「イサクから生まれる者が、あなたの子孫と呼ばれる。」
すなわち、肉による子供が神の子供なのではなく、
約束に従って生まれる子供が、子孫と見なされるのです。
(ローマ人への手紙、9:6-8)

Versus Israel —— 「真のイスラエル」 —— という概念は、キリスト教神学がユダヤ教徒に対する態度の礎石となった⁴⁾。身重のリベカに対する神の言葉は、やがて来る世代のキリスト教とユダヤ教の預言として読まれた。「二つの国民があなたの胎内に宿っており…兄が弟に仕えるようになる。」(創世記 25:23)。神の言葉は多数派のキリスト教(弟)の勝利と少数のユダヤ教(兄)の敗北という将来の関係を預言するものであり、また彼らを正当化するものでもある。ローマ帝国によるユダヤ教神殿の崩壊とユダヤ教徒が幽閉、捕囚の身となったことは、ユダヤ教徒が拒絶されキリスト教徒が選ばれたということの明白な証拠となった。ユダヤ教徒は、その盲目と頑なさゆえに、そしてイエスをメシアとして認識することができず、またその気がなかったがゆえに、ローマ人に

よる残酷な死をもたらしたがゆえに、敗北し、彼らの土地から追放されるという罪をうけたのである。イエスの時代に生きたユダヤ教徒全て、そしてその後の世代のユダヤ教徒全てが、イエスの磔刑の罪がある。福音書によれば、彼ら自身がよるこんでその罪をかぶり、ローマの総督ピラトに対して、「その血の責任は、我々と子孫にある」（マタイ27:25）と言った。確かに、キリスト教から見れば、ユダヤ教徒は何百年にわたって罪を負うのである。ユダヤ教徒は救済史を進行させ、人類の罪を贖罪するための無実の犠牲というイエスの使命を遂行させるために必要とされたが、それでも罪を負っているのである⁵⁾。またヨーロッパにホロコーストの恐怖が漂う1965年、第二バチカン公会議の宣言の中で、やっと教会は、この集団的な永劫の罪という概念を棄却した。しかし、古代末期、中世においては、全てのユダヤ教徒が、イエスを裏切り、彼に死をもたらしたイスカリオテのユダの罪を負っていたのである。

「なぜ、あなたがたは、何百年も何百年も追放の身であったのか」。キリスト教徒は、ユダヤ教徒に何度も何度も尋ねた。「神があなた方をそんなにも厳しく罰せられるとは、あなた方は一体どんな重大な罪を犯したのか。そしてこの捕囚が終わりを迎えるときがあるのだろうか。おそらく、決してないだろう。あなた方が心を入れ替え、信じ始めない限りは」。確かに、キリスト教の論争文学では、ユダヤ人の捕囚は際だって困難な議論であり、ユダヤ教徒はそれに反論することができない。多くのユダヤ教徒を洗礼盤に送った絶望の原因でもあった⁶⁾。

「ユダヤ教徒は証言者」論

キリスト教見地からすると、次のように考えられる。「もし預言と歴史から、キリスト教徒が正しくて、ユダヤ教徒が誤っているのなら、なぜキリスト教徒は、ユダヤ教徒を彼らのただ中で生かしておくのだろうか。なぜ、彼らは彼らを支えるのだろうか。改宗させられるか、殺される異教徒とは違って、なぜ彼らはここにいるのだろうか」。この問いに対する答えを、4世紀末から5世紀初めの偉大なキリスト教教父、アウグスティヌスが与えている。ユダヤ教徒はキリスト教徒世界の中で、存在しなければならぬ。なぜなら、彼らの役割はまだ終わっていないからである。その役割は彼の大作『神の国』で定義されている。

しかしながら、彼を殺し彼を信じないことを選んだユダヤ人は、…ローマ人によって痛ましいほどに滅ぼされた。完膚なきまでに彼らの王国（既に外国人が支配していたのだが）を奪われた。そして、世界中に散らされ（だからどこにでもいる）、そして彼ら自身の聖典を通して、私たちがキリストについての預言をでっち上げたのではないことの証明となる。

だから、彼らが私たちの聖典を信じなくても、彼らが盲目的に読んでいる彼ら自身の

聖典が、彼らの中で成就している。

というのは、私たちは、彼らがこれらの書物を所有し保存していることで、はからずとも私たちのために証言するために、彼らが世界中に、どこであれキリストの教会が自身を展開できるところに、散っていると理解しているからだ⁷⁾。

アウグスティヌスが言うことには、ユダヤ教徒は、信じないことを選んだのである。彼らは盲目であり、聖書を盲目的に読んでいます。その過ちゆえに、彼らは神によって罰せられた。彼らは彼らの王国を失い、いまや世界中の諸国の中に散ってしまっている。殺人者カインのように、彼らは、あちらこちらをさまよい、安住の地を見つけることはできないのである。そして彼らは奴隷である。しかしながら、彼らは生き続ける。この存続は神の計画の一部である。彼らはキリスト教の真実の生きた証拠なのである。彼らは聖書を共に運び（彼らには理解できていない彼らの聖書）、その祖先を証明する。もし、キリスト教徒が聖書の証言を作り出したのだと言うならば、ユダヤ教徒が彼らの古さと起源を証明することができる。更に、彼らが諸国に散らされ、キリスト教の領域に隷従しているのは、彼らの過ちとキリスト教の真理の証となる。

「彼らを殺してしまわないでください。わたしの民があなたのトーラーを忘れることのないように。彼らを御力で散らしてください」とアウグスティヌスは、詩編 59:12 を引用する（彼が用いた古いラテン語バージョンによる）。「彼らを殺してしまわないでください」：「ユダヤ教徒の証言」というアウグスティヌスの教義は、キリスト教徒のユダヤ教徒に対する態度を両義的にした。一方では、ユダヤ教徒はキリスト教社会に場所が定められている。彼らはキリスト教徒のために証言を提供できるように、殺されることはない。しかし、彼らはまた拡散し、離散され、屈辱を受けなければならない。キリスト教徒は、彼らが拡散されることと同様に生き残ることも確約しなければならない。こうして、彼らの過ちとそのために受けた罰が立証される⁸⁾。

アウグスティヌスの時代には、ユダヤ人はそのうちすぐにキリスト教のメッセージに納得して改宗するだろうという望みを諦めていたのだろう。彼の「ユダヤ教徒は証言者」の教義は、歴史的状況、つまり、キリスト教徒がユダヤ教徒を改宗させることに失敗したという状況の神学的説明と理解されるべきであった。確かに、アウグスティヌスの時代までには、その方法は断たれており、ユダヤ教徒は不信心者のままであった。しかし、これも、アウグスティヌスの言うところでは、神の計画であり、その理由がある。アウグスティヌスの教義は解釈学的な実体としてのユダヤ教徒を形成した（エレミー・コヘンの定義）。その「存在理由」(*raison d'être*) はキリスト教徒の必要性を満たすためであった。しかしながら、歴史的には、この教義はユダヤ教徒をキリスト教社会の中に位置づけることになり、彼らに対するある種の寛容を確保したのである。抑圧された

少数派ではあるが、彼らは、その古さ、彼らの書物、そして彼らの秘密の知識ゆえに、ある程度の敬意をもって（残念ながらいつもではなかったが）扱われた。古代末期の教会の博士であり優れた聖書学者であった聖ヒエロニムス（アウグスティヌスと同時代）は、キリスト教徒に、ヘブライ語版の聖書は翻訳版よりも優れており、それを正しく理解するために、キリスト教徒はユダヤ教徒の助けを必要していると説いたのである。これが有名な「ヘブライの真理」(*Hebraica Veritas*) の概念である⁹⁾。ユダヤ教徒は過去のものであるが、キリスト教徒はヘブライ語、聖書の句の意味、聖地の地理的知識に関しては彼らの権威に依存しているのである。キリスト教徒からすると、ユダヤ教徒は、まだ彼らの父であり、兄であり、彼らの祖先は必ずしも感謝されているわけではなかったが、必要とされたのである¹⁰⁾。

キリスト教世界にユダヤ教徒が存在し、生き残ることは、アウグスティヌスと彼の後に続いた神学者、教皇によって形成されたデリケートな平衡関係の上に成り立っていた。ユダヤ人は罪人であり、賢者であり、その罪ゆえに罰せられたが、その知識と祖先ゆえに寛容に扱われていた。この精巧な公式は、少なくとも12世紀までユダヤ教徒とキリスト教徒の関係を説明する枠組みとなった。

しかしながら、ここでは私たちは大きな見取り図を描こうとしていることを忘れてはならない。明瞭で理解可能な見取り図である。しかし、歴史はまた（おそらく主として）、出来事と過程の集積である。その詳細の多くがこの大きな見取り図に適するとは限らない。寛容か抑圧か——で広まったのは神学的な問いだけではない。この問いに対する答は、政治的、経済的、社会的要因にも、いやむしろ主としてこれらに見出すこともできる。統一されたキリスト教社会とは、歴史の書物の中にしか存在しないということ覚えておかなければならない。いつも、いくつかのキリスト教があり、カトリックの中でさえ、教皇と神学者が形成した基盤となる神学概念と、地域の司祭と町や村の説教者によってばらまかれる考えには、いつもギャップがあった。これらの地域の司祭は、自分たちの会衆の感傷に訴えかけ彼らに影響を与えた。彼らが神学者よりもユダヤ教徒に対して、もっと敵対的であったとしても何の不思議もない。例えば、第一回十字軍の間であった1096年に、ライン河沿いの繁栄していたユダヤ人共同体は、十字軍によって迫害され、洗礼か死の選択を迫られた。彼らを守ろうとしたのは司教であった。キリスト教の教えでは、改宗は、誠実な決心によるものではなくてはならず、強制によるものではない。ローマ教皇は、アウグスティヌスの公式に依拠して、伝統的な寛容の立場を強固に守ろうとした。彼らの多くは、ユダヤ人を守る声明を出し、迫害とポグロムを非難した¹¹⁾。しかしながら、続いてみるように、この見取り図は次第に変化した。それも、悪い方へと変化したのである。

論争：論駁的存在

では、ユダヤ教徒とキリスト教徒の間で何が討論されたのだろうか。何については同意し、何については同意しなかったのだろうか。そしてどのように彼らはこれらを表現したのだろうか。二千年もの間、ユダヤ教徒とキリスト教徒は、相手方に自分側の真理を納得させるために時間と精力と創造力を費やしてきた。他者との「論争」は、あらゆる表現に染みわたった。神学的著作、聖書解釈、説教文学、哲学、そして視覚芸術である。中世においてはユダヤ教徒とキリスト教徒の存在自体が論争の種だったと言えよう。キリスト教は、その論争を特別なジャンルにして表現した。つまり「対ユダヤ教徒」(*Adversusu Iudaeos*) (*Contra Judaeos*) ジャンルである。長短の何百という著作が、この枠組みの中で、何世紀にもわたって書かれた。ユダヤ教徒は「勝利文学」と独自の術語で名付けたジャンルで応えた。また、反キリスト教議論は他の形でも表現された。典礼、詩文、説教解釈などなどである。多くの論争作品は、ユダヤ教徒とキリスト教徒の間の対話の形で書かれた。キリスト教文学では、ユダヤ教徒が尋ね、キリスト教徒が答えた。ユダヤ教文学では、キリスト教徒が尋ね、ユダヤ教徒が答えた。どちらの場合も、質問は短く、答えが長い。そして、多くの場合、討論は相手方の「降伏」と彼の改宗という「ハッピーエンド」で終わる¹²⁾。

この論争の主要なテーマの概要を以下に手短かに要約しよう。

(a) 神性：ユダヤ教もキリスト教も、天地を創造した一つの神を信じる唯一神教と自分自身を見なしている。しかしキリスト教はここに神秘的な三位一体論と受肉の信仰を挿入した。神は三つの面——父であり、息子でありそして聖霊である——を有する。息子は受肉された。つまり、彼は人間として地に下り肉体に宿り、苦しみ、人類の贖罪のために死んだのである。神は一つなのか、三つなのか、彼は神なのか、人間なのか、この二つの選択肢の間のギャップを埋めることはできなかつたし、できるはずもない。

(b) メシア：両宗教とも、メシアが到来し人類（もしくは少なくとも信者）を救済すると信じている。しかし、ユダヤ教徒はメシアはまだ到来していないと信じるのに対して、キリスト教徒はイエスがメシアであり、彼が地上に現れ、天に昇ったのであるから、彼が終末の日々にまた現れて人類を救済すると信じている。

(c) ユダヤ教徒の離散：ユダヤ教徒にとってこのまさに痛恨の問題については、すでに言及した。ユダヤ教徒もキリスト教徒も、ユダヤ人の捕囚は罪への罰と考えている。意

見が一致しないのは、「何の罪か」ということである。キリスト教徒が言うには、ユダヤ教徒がイエスを十字架につけたからであり、彼らのイエスに対する頑なな不信心ゆえである。ユダヤ教徒は、彼らが罰せられていることには同意するが、それは、神の命令を守らなかったから罰せられているのである。彼らは確かに罪を犯したが、それは「あの」罪ではなかった。

(d) 聖書の戒律：両宗教とも、聖典、同じ聖なるテキスト、つまり聖書に基礎を置いている。しかし、その読み方が違う。ユダヤ教は聖書の戒律は(例えば、割礼、食物規定)は、永遠に拘束力があり変更することはできない。しかし、キリスト教徒は、戒律は彼らの時代には有効であり重要であったが、イエスが到来した後は、これらは表面的なものであり、これらを遵守するのは、不信心の徴でさえあった。イエスの恵み (*gratia*) は、法 (*lex*) にとって代り、それを、無効で無力にしてしまうものであった。

キリスト教徒はまた戒律を寓意として読んだ。この読み方は、聖典を文義通りに歴史的に理解するのではなく、精神的に理解することを求めるシステム全体と協調していた。キリスト教徒の権威が言うには、信者は、自分の肉体に割礼を施してはならない。そうではなくて、心に施さなければならない。つまり、それは自分の罪を悔い改めることである。聖書(旧約聖書)の物語は全て寓意、譬え、神秘であり、暗号を解いて解読されなくてはならなかった¹³⁾。

この読み方の仕組みを明らかにしている例を二つあげよう。創世記には、アブラハムの物語が描かれている。彼は神に命じられて、自分の息子イサクを犠牲として捧げるように命じられる。アブラハムは捧げる薪をとり、それをイサクに負わせた。三日の間彼らは、神がアブラハムに命じた場所まで歩いた。そこで、アブラハムは祭壇を立て、イサクをそこに縛った。しかし、最後の瞬間、天使が天から降りてきて彼を止めた。そしてイサクの代りに子羊が捧げられた。キリスト教の読者にとっては、この心痛む話は、別の物語を予め示す予型であった。その別の物語とは、イエスの磔刑である。イサク同様、イエスは神に捧げられたのである。彼のように、イエスは彼の背中に木の十字架を背負い、示された場所にまで運んだ。アブラハムとイサクがその場所にまで三日間かかったように、イエスも墓に三日間とどまり、復活した。羊、あるいは子羊は、結局、救われたイサクとは違って、本当に神に捧げられたイエスである。イサクを縛り付けたこの話を読むキリスト教徒の子どもは誰でも、これが実際にはイエスの物語なのだとして理解する。丁度、カインがユダヤ教徒を予め示しているように、イサクはキリスト教を表している。カインは彼の弟アベルを殺した。そして、ユダヤ教徒は彼らの弟イエスを

殺したのである。カインは神に呪われて地上を放浪する。丁度同じように、ユダヤ教徒が、ここからあそこへと地上のあちこちを彷徨っているのである¹⁴⁾。

聖書の物語、聖書の預言が暗示し、預言しているのは、新約聖書において完全に明らかになる真理である。イザヤの預言、「見よ、おとめが身ごもって、男の子を産み、その名をインマヌエルと呼ぶ」（イザヤ 7:14）はイエスにおいて実現し、イザヤの御使いが互いに呼び交わす「聖なる、聖なる、聖なる主よ」（イザ 6:3）の幻視は三位一体の証拠であることを、キリスト教徒はみな知っている。

こうして、ユダヤ教徒が物語や預言を彼らの歴史を詳述するものとして、歴史的に読むのに対して、キリスト教徒はそれらを寓意的に読み、精神的な読み方が、歴史的な読み方や現世的な読み方に勝ると主張した。それは丁度、精神が肉体に勝り、精神におけるイスラエル（キリスト教徒）が肉体におけるイスラエル（ユダヤ教徒）に勝るのと同じである。

対立：中世全盛期

中世のキリスト教徒——ユダヤ教徒の関係を扱う歴史学者は、12世紀および／もしくは13世紀が、二つの宗教の接触の一種の分水嶺と見なしている。それ以前の時代はユダヤ教徒に対して（あちらこちらで散発的に暴動が発生してはいたが）比較的寛容であったことが特徴であるが、12世紀、さらに13世紀からは、態度は悪化し、生活のあらゆる側面でその変化は際立つようになった。ある歴史学者によれば、西方のキリスト教は社会を迫害する存在になった¹⁵⁾。迫害の姿勢はユダヤ教徒だけに向けられたものではない。これは、全ての「他者」——イスラーム、あらゆる異端者、皮膚病患者——に対して、影響した。そして同様に、卓抜した「他者」であるユダヤ教徒に影響したのである。

明瞭にするために、1215年に注目してみよう。この年、中世世界で、もっとも手腕の優れた影響力のある教皇であったインノケンティウス3世が、彼のローマにある公邸、ラテラノ公邸で、ラテラノ公会議として知られる教会会議を開催した。およそ1300人の人々——司教、大司教、高位聖職者、大修道院長、世俗世界の代表者が参加した。

いくつかの差し迫った問題があった。神学的、政治的、軍事的問題が、教会の力と統一性に危害を与えようとしていた。教皇は、教会を守り、これら全ての危険に対して教会を強化することを決意した。かれの究極の目的は、「自分たちとともにいる」者と、そうではない者の線引きをはっきりさせることであり、キリスト教社会の均質化を確実

なものにすることであった。ユダヤ教徒の問題はこの公会議の議題の中では、大した問題ではなかった。しかしながら、全体的枠組みの中に位置づけられていた。七十の会議決議の中でユダヤ教徒の問題に関わっているのは四つだけであった。しかし、これら四つの決議は重大な結果をもたらした。これらは、キリスト教社会に新しい表現形態の新風を送り込んだのである。

四つの決議のうちの二番目が特に有名である。これは、キリスト教支配圏に居住するユダヤ教徒もイスラームも、衣服にそれとわかる徴をつけることを命じたものである。キリスト教徒と彼らの間の区別を明確にし、キリスト教徒が、ユダヤ教徒やムスリムを、キリスト教徒と間違えて、(性的)関係を持つことがないようにするためであった。他の節では、ユダヤ教徒が公的な事務所を所有することを禁じ、また自発的に洗礼を受けたユダヤ教徒が、彼らの古い儀礼、つまりユダヤ教の慣習（コシエル食品を食べたりすることなど）を守ることを禁じた。また、ユダヤ教徒に強制的に高利貸し業を断念させることが述べられている。彼らがキリスト教徒と自由に商業関係を結ばないようにするためである。

会議は、ユダヤ教の内部事情に干渉しようとはしなかった。経済的に、社会的に、キリスト教徒と接触するときに、またはユダヤ教徒であることをやめてキリスト教徒になったときに、ユダヤ教徒はキリスト教の問題になったのである。逆に、この制定は、かつて、ユダヤ教徒をキリスト教徒から区別することが難しかったときに、ユダヤ教徒が公的地位を占めており、多くのキリスト教徒が彼らに経済的に依存していたという状況を、暗に示唆することになったのである。以前ならば、キリスト教徒とユダヤ教徒は同じ共同体の一部であり、その違いは宗教の違いだけであった。しかし、今や教会は、彼らを、特徴と境界が明瞭に定義された二つの完全に分離した集団にしようとした。この点において、公会議は時代を分けたと考えられる。新しい時代の幕開けである。

ユダヤ教徒に対してより辛辣な関係は、この時代の別の現象にも関係していた。十字軍、12世紀のルネッサンスとそれが育んだ合理的思考、宗教的な熱心派である。中でも熱心派は、新しい宗教的秩序—托鉢僧（フランシスコ派とドミニコ派）を誕生させた。彼らの目的は原始のキリスト教の理想を再現し、平信徒の信仰を深めることであった¹⁶⁾。新しい教義が形成され、教えられ、説教された。その最たるものが、聖体拝領の教義である。聖体拝領の要素—パンとぶどう酒—が、ミサの間、イエスの肉と血に実際に変わったのである¹⁷⁾。

キリスト教の反ユダヤ教論争にとっても新しい章の始まりである。これまでは、両サイドの宗教論争は、主として聖書と聖書の権威についてであった。聖書は両宗教にとって聖なるものであり、両者ともに受容可能な討論のための踏み台でもあった。キリスト

教にとっては、彼らの中に住んでいるユダヤ教徒は、彼らにとって信仰、慣習の点で理想であった聖書のユダヤ教徒の末裔であった。キリスト教は、彼らを聖書の中のユダヤ教徒、キリスト教が彼らによりよい道を示したのに変わることを拒み、以来変わるものなかつたユダヤ教徒と同一と見なしたので、彼らを自分たちの中において寛容に扱うことに同意した。

しかし、12世紀は、キリスト教徒の学者（多くがユダヤ教からの改宗者）が、ユダヤ教は変わった、だから寛容であってはならない、と主張し始めた。彼らが言うには、ユダヤ教徒は聖書の教義に従って生きているのではなく、タルムード、すなわち、口伝伝承の形で形成されたユダヤ法（ハラハー）によって生きている。ラテン語や他の言語に翻訳された聖書とは違って、タルムードはヘブライ語とアラム語で書かれており、他のどんな言語にも翻訳されていない。それゆえ、それはキリスト教徒には封印されており、彼らの嫌疑と敵意を掻き立てたのである。キリスト教徒はまた、ユダヤ人の改宗者から、タルムードにはイエスとその母マリア、キリスト教全般への侮辱が含まれていることを知っていた。そして、神人同形的（人間的な資質を神に帰すること）な描写があるタルムードの説話（アガダー）が彼らの主な標的となった。これをキリスト教徒は神に対する冒瀆と侮辱とみなした。

キリスト教の学者の中でも、特にドミニコ会とフランシスコ会の修道士は、これらの主張を取り上げ、ユダヤ教への総攻撃に参加した。伝道の激しい情熱に煽られて、彼らはキリスト教信仰を教育し深め、異端と闘い、ユダヤ教とムスリムの改宗に乗り出したのである。彼らの目的は世界を改宗し、第二の来る道を用意することであった。彼らの武器は説教であった。短時間で、彼らは反ユダヤ主義活動の牽引者となり、改宗か追放によってキリスト教世界の中でのユダヤ教の存在に終止符を打とうとする好戦的な反ユダヤ主義を作り出した¹⁸⁾。

論駁分野で13世紀に目新しいのは、公開論争である。丁度、今日、様々な党が政治問題を議論しているように、ユダヤ教徒とキリスト教徒が、近隣に居住し、互いに仕事で関わりながら、時に自分たちの信仰について語り合うことがあったことは確実だと思われる。これらは、個人的な論争であり、教会はこれらに激しく反対した。通常、より学識のあるユダヤ教徒の方が優勢になることを恐れたからだ。論争のために訓練された者だけが信仰の問題の討論に加われると教会は言っている¹⁹⁾。

しかし、13世紀になると、新しい論争の形態が生まれ、両陣営の学識ある代表が召喚され、名だたる著名人の前で、そして政治的支配者の庇護の下、自分の宗教を弁護するという公開行事になった。これらの論争は、托鉢修道会によって審理のように指揮されていた。その中では、ユダヤ教徒は、キリスト教徒の主唱者が突きつける質問に答え

なくてはならなかった。しかし、キリスト教徒を問い正したり、キリスト教の信仰を攻撃したりすることはできなかった²⁰⁾。

最初の論争、いや最初の審理というべきか、が開かれたのは、1240年パリであった。キリスト教に改宗したあるユダヤ教徒、ニコラス・ドニンが、教皇に手紙を書いて、ユダヤ教のタルムードには神やキリスト教信仰やキリスト教徒に対する口にするのも憚れるような侮辱があると告発した。その結果、タルムード全巻が押収され、著名なラビたちが弁護のために王宮に招待された。王の母親がこの行事を仕切っており、ドミニコ修道会の高位職者が、著名な聖職者とともに裁判官の役割を果たしていた。彼らはタルムードに告発された罪を認め、それをその場で燃やすように命じた。一日半にわたって、タルムードの一万二千巻が燃やされた²¹⁾。

第二回の公開論争は、パリでの論争の二十年後の1263年、バルセロナで行われた。バルセロナの論争は、文化的政治的意義のある論争大会であり、13世紀後半のスペインのユダヤ社会の生活に影を落とすことになったのである。これはまた、中世の最も有名な宗教劇の一つでもあった²²⁾。偉大な劇であるように、人目を惹く登場人物があり、波乱と緊張に満ちた筋書きがあった。この筋書きの詳細は次の通り：1263年7月の4日間、バルセロナの王宮と修道院では、ナハマニデス（ラビ・モーゼス・ベン・ナフマン、アラゴン地域のユダヤ社会の指導者であった）と、パウロス・クリスチャーニー（パウロ・クリスティア）が、真の信仰の問題について議論していた。パウロス・クリスチャーニーは、ユダヤ教徒であったが、改宗しドミニコ修道士になった人物で、13世紀後半の伝道と論争活動で有名である。それは、バルセロナ事件以前から始まり、そのあと長く続いた。彼の側には、ドミニコ修道会の博学の学者が立った。論争は、アラゴン国王、ハイメ1世（1213-1276）の保護を得ており、彼がこの遭遇を管理しシナリオ全体にかかわっていた。

バルセロナ論争は、キリスト教の反ユダヤ教論争の新しい時代の幕開けとなった。キリスト教徒の論者は、新しい宗教論争の戦略を発達させ、磨きをかけた。その基本的な考え方は、キリスト教の真理を、聖書以降のユダヤ教文学に基づいて証明しようとするものであった。パリでは、キリスト教徒がタルムードを非難したのに対して、バルセロナでは、それを使って恩恵を受けようとした。ユダヤ教徒の側では、ナハマニデスによる新しいキリスト教の新しい攻撃に対する回答が論争分野の古典となり、後のユダヤ教徒の論者は、適切な回答をここからとった。スペインのユダヤ人社会に致命的な結果をもたらした1413-1414年開催のスペイン、トルトサでの第三回論争とは違ってこの有名な出来事は、何ら判決も直接的な結果をもたらしたわけではない。この論争は恐怖と抑圧の空気の中で開催され、多くのユダヤ教徒を洗礼盤に送った。その結果は、スペイン

ユダヤ人社会の衰退を証明するものであり、1492年のスペインからの完全追放への布石と考えられている²³⁾。

論争行事を逐一詳細に分析するまでもなく、その狙いは明らかである。公開論争は、ユダヤ教徒を孤立化し、彼らを批判するための一歩であると考えられる。その状況は、多数派と少数派の均衡関係を明瞭に反映している。以前は、教会は、ユダヤ教の内部事情に干渉し、ユダヤ教の信仰を入念に検証することは控えていた。しかし、いまや拡大鏡を使って、内部事情も信仰も検証することになった。13世紀には、まだ、高名なラビ・ナハマニデスが、その人間性、学識、独自の議論でキリスト教の勝利を阻むことができたが、15世紀には、もはやユダヤ教を救える者は誰もいなかった。

西欧でのユダヤ教徒の地位の低下は、先に見たように12世紀に始まったが、それは様々な形態で表れた。例えば、それと分かる衣服の着用や分離地域への居住の強制である。街の繁栄、地域や国際的商業の新たな発展によって、商人としてのユダヤ教徒に取ってかわる新しい商業層が生まれ、ユダヤ教徒を高利貸し業に押しこんだのである。キリスト教は高利貸しを非難していたが、経済発展の中で現金の必要性が高まり、それに対してユダヤ教徒が金融業で応えていた。ユダヤ教徒の金貸し業は必要不可欠であったが、同じく、憎むべきものであった。

宗教的な領域では、中世後期に目立ってきた新しい賛歌の表現が、中世ヨーロッパのユダヤ教徒に対して、深刻で脅威的な結果をもたらした。この新しい賛歌は、人間としてのキリストの苦しみと、彼の母親の悲しみへの同情を強調するという形をとった。その結果が、反ユダヤ主義の深まりである。ユダヤ教徒に、キリストの感情とマリアの悲しみの責任があるからである。キリスト殺しとしてのユダヤ教徒という古い神話は、重みと重要性を有し、かつてないほどの衝撃を与えた。この潜在的な神話は、劇画的な絵画表象、宗教劇、学術的著作やあらゆる文学表現に読みとることができる。そして、これが、悪しきユダヤ教徒の物語、恐るべき物語を産みだし、ユダヤ教徒の生活に影を落とし、彼らのまさに生存を脅かす致命的な脅威となったのである²⁴⁾。

最も有名な物語は、血の中傷であり、様々な表現がされた。儀礼殺人（ユダヤ教徒がキリスト教徒、主として若いキリスト教徒の男の子を、儀礼のために殺す）、血の中傷（ユダヤ教徒はキリスト教徒の血を儀礼や魔術に使うために、キリスト教徒を殺す）、主の冒瀆（ユダヤ教徒が聖体のウェハースを盗み、突き刺したり、または冒瀆して、イエスとキリスト教を侮辱する）。これらすべての中傷は、ユダヤ教徒が十字架の上での残酷な死について責任があるというキリスト殺しの神話に立ち戻るものである²⁵⁾。キリスト殺しの神話は、こうした中傷に力を与え、また力をそこから得ていた。これに、ユダヤ教徒が井戸に毒を入れそれが黒死病になったとか、ユダヤ教徒の不信心、世界のユダ

ヤ教徒の連帯、キリスト教破壊の企て、といった中傷が他にも続いていく。本稿での三つのD、ダイアログ（対話）、ディベート（論争）、ディスコード（対立）には、4番目のDが新たに続く。つまり、デモニゼーション（悪魔化）である²⁶⁾。

いったんこのような中傷がキリスト教徒の想像力に根付いてしまうと、それらを断つことは殆ど不可能である。その影響力は今も続いている。啓蒙と世俗化によって、過去の神話と迷信の暗い陰は完全に消失するだろうという希望が誤っていたことは証明されている。

全てのキリスト教徒がこのような神話を信じているわけではない。教皇、王、学者たちは、ユダヤ教徒を守ろうし、中傷の不条理を示し、かつての秩序を維持するように呼びかけたが、殆ど成功しなかった。次第にユダヤ教徒は、社会の端に追いやられ、いかなる合法性も失ってしまった。彼らはポグロムやひどい制度の犠牲となり、小さな居住区に、そして特定の職業に押し込められ、暴力的な説教的となり、強制改宗の犠牲となった。殆どの国で、最後は追放という結末になった。ユダヤ教徒は英国では1290年に追放、1306年フランスから、そして1394-5年に再び追放され、スペインからは1492年、ポルトガルでは1496年に追放され、キリスト教に強制改宗された。追放の理由は各地で異なるが、いずれも西欧で少数派として暮らすユダヤ教徒の生活の最も極端な状況を反映している。15世紀の終わりまでには、ユダヤ教徒はドイツとイタリアの教皇領のいくつかの町に居住するだけになってしまった。以後、ヨーロッパのユダヤ教の中心は東方に、ポーランド、ロシア、更に他の東諸国に移った。しかしこれらの発展は、ユダヤ教徒に対する改革派運動（プロテスタンティズム化）との関係と同様に、本稿の射程外の問いである。

幸運にも、これが私たちの物語の最終章ではなく、本稿はもっと楽観的な見解で終わらせることができる。1961年、教皇ヨハネ23世は、バチカン宮殿で公会議を開いた。第二バチカン公会議、もしくはバチカンIIと知られる。この時、教皇は言った。「教会の窓を開けて、新風を入れよう」。「私たちの時代」(*Nostra Aetate*)で知られる本会議の宣言の一つが、教会とキリスト教以外の宗教、とりわけユダヤ教徒との関係を扱っている。この宣言は、第二次世界大戦終了20数年後の1965年に公布された。この頃、第二次世界大戦の恐怖、特にヨーロッパユダヤ人社会の受けた恐怖が明白になってきたのである。以下、宣言からの抜粋である。

それゆえ教会は、神がその表現できないほどの恵みにおいて古代の契約を完結させた民を通して、旧約聖書の顕現を引き継いでいることを忘れることはない。また、良く育てられたオリーブの根から栄養を得ていることも忘れることはない。そのオリーブの木には、野生の若芽、つまり異教徒が接ぎ木されている。確かに、教会はかの十字架につ

けられたキリストによって、ユダヤ人と異教徒も宥和されると信じている。それぞれをかの方ご自身の中に…。

確かに、ユダヤ教の権威と彼らの導きに従う者が、キリストの死を要求した。それでも、彼の受難の問責が全てのユダヤ教徒に区別なくあるわけがなく、また今日のユダヤ教徒にあるはずもない。教会は神の新しい民であるが、ユダヤ教徒は神によって拒絶された、あるいは非難されたと表されるべきではない。あたかも、それが聖典に従っているような形で…。

更に、あらゆる人間に対するそれぞれの迫害を拒否する中で教会は、ユダヤ教徒と共有する伝承を心に留め、政治的理由からではなく、福音書の精神的な愛によって動かされ、どのような時、どのような者によるものであっても、ユダヤ教徒に向けられた憎悪、迫害、反セミティズムを非難するのだ。

この呼びかけが全ての人々によって応えられることを希望する。

注

- 1) *Disputatio Ecclesiae et Synagogae*, in: Edmund Martène and Ursin Durand (eds.), *Thesaurus novus anecdotorum*, 5 (Paris 1717, repr. New York 1968), pp. 1500-1501.
- 2) Nina Rowe, *The Jew, the Cathedral and the Medieval City: Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- 3) Gershon D. Cohen, “Esau as Symbol in Early Medieval Thought”, in: Alexander Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), pp. 19-48; Israel J. Yuval, *Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, trans. by Barbara Harshav and Jonathan Chipman (Berkeley: University of California Press, 2006).
- 4) Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire 135-425*, trans. by H. McKeating, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1986).
- 5) Jeremy Cohen, *Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big-Screen* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007).
- 6) Ora Limor, *The Jewish-Christian Debate*, in: *Jews and Christian in Western Europe: Encounter between Cultures in the Middle Ages and the Renaissance*, vol. 3 (Tel Aviv: The Open University, 1993), pp. 87-90 [in Hebrew].
- 7) Augustine, *De civitate Dei*, 18, 46, ed. by Bernardus Dombart and Alphonsus Kalb, CCSL 47-48 (Turnhout: Brepols, 1955), p. 644.
- 8) Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1999), pp. 27-44.
- 9) J.N.D. Kelly, *Jerome: His Life, Writing, and Controversies* (London: Duckworth, 1975); H.I. Newman, *Jerome and the Jews*, PhD thesis, The Hebrew University, Jerusalem 1997.
- 10) Ora Limor, “Christian Sacred Space and the Jew”, in: Jeremy Cohen (ed.), *From Witness to*

Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 11 (Wiesbaden, 1996), pp. 55-77.

- 11) Solomon Grayzel, “The Papal Bull *Sicut Iudaeis*”, in: Meir Ben-Horin, B.D. Weinryb and S. Zeitlin (eds.), *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman* (Leiden: Brill, 1962), pp. 243-280.
- 12) David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical edition of the Nizzahon Vetus, with an Introduction, Translation, and Commentary* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979); A. Lukyn Williams, *Adversus Iudaeos: A Bird's-eye View of Christian Apologiae until the Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1935); Ora Limor, *The Jewish-Christian Debate*.
- 13) Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: Les quatres sens de l'écriture*, 4 vols. (Paris: Aubier, 1959-1964).
- 14) Ruth Mellinkoff, *The Mark of Cain* (Berkeley: University of California Press, 1981).
- 15) Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, 2nd edition (Oxford: Blackwell, 2007).
- 16) Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 1982).
- 17) Miri Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
- 18) Cohen, *The Friars and the Jews*; Robert Chazan, *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- 19) Ora Limor, “Missionary Merchants: Three Medieval Anti-Jewish Works from Genoa”, *The Journal of Medieval History*, 17 (1991), pp. 35-51.
- 20) Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (London: Associated University Presses, 1982).
- 21) Maccoby, *Judaism on Trial*, pp. 19-38.
- 22) *Vikkuah ha-Ramban in Kitvei Rabbenu Moshe ben Nahman*, ed. Chaim Chavel, 2 vols. (Jerusalem: Mosad ha-Rav Kuk, 1971), vol. 1, pp.302-320; Maccoby, *Judaism on Trial*, pp.39-75, 102-146; Robert Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath* (Berkeley: University of California Press, 1992).
- 23) Maccoby, *Judaism on Trial*, pp. 82-94
- 24) Miri Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews* (New Haven: Yale University press, 1999).
- 25) Cohen, *Christ Killers* (註 5).
- 26) Ruth Mellinkoff, *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Middle Ages*, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1993).

マリアとユダヤ教徒： キリスト教—ユダヤ教論争における聖処女

オーラ・リモール

フランス語で書かれた13世紀のテキストに、あるユダヤ教徒とキリスト教徒の架空の論争が描写されている。このテキストはキリスト教徒が処女マリアについてのラテン語の讃美歌の引用で始まる。

信者の全ての国よ。
喜びあれ。
我々の救い主
御子がお生まれになった。
彼は肉体を受け、
処女の胎に宿り、
肉体をまとい、
神の頭の栄光を宿す。

ユダヤ教徒はこれを理解できないと言い、キリスト教徒が説明する。

私は、この地上に生まれた神の御子について話している。
彼は茨に咲くバラのような処女から生まれた。
彼は彼女の胎から、閉じられた戸を通して出現した。
彼は女性の腹の中に入り出た。
その女性が決して処女を失わないように。
また、彼女がその前にも後にも汚されないように。
受胎の間も、出産の間も、その後も、彼女は完全であった。
太陽がガラスを通り抜けることができるように。
壊しもせず、砕けもせずに。
同じように、いやそれ以上に、巧みに、
神は処女の中に入り、そのあと、再び出てきたのである¹⁾。

馬鹿にするな、とユダヤ教徒は言う。「どのようにして処女が出産するのだ？どのようにしてそんなにも偉大な全世界をもっても含みもつことのできない神を、女性の腹に閉じ込められるのだ？」。キリスト教徒は、イザヤの預言をそのユダヤ教徒のために解釈する。『『エッサイの株からひとつの芽が萌えいで、その根からひとつの若枝が育ち、その上に主の霊がとどまる。知恵と識別の霊、思慮と勇気の霊、主を知り、畏れ敬う霊』(イザヤ 11:1-2)。その芽が、処女であり、その花が処女から私たちのもとに下っ

てきたかの方である」とキリスト教徒は言う。この聖書解釈は、ついにユダヤ教徒を納得させ、彼は洗礼を受け、キリスト教徒となることを決心した。この種のキリスト教テキストの典型的な結末である。

宗教間対話に様々な表現方法があることを示すために、意図的に詩文から始めた。有名な論争文学——他の宗教の主張を否定し自分の宗教を強化するために書かれた著作——以外にも、文学的なものにも、視覚的なものにも、また、他の文化表現にも表れている。そのうちのいくつかを本稿でも紹介する。このテキストもまた、処女の出産とマリア信仰一般に関わる教義が、キリスト教神学の中心にあり、またそれが、二つの宗教間の論争においてもまた中心にあったことを示してくれる²⁾。

マリアに関しては、福音書は比較的簡潔である。受胎告知の物語は、キリスト教の信仰と想像力の中ではあまりに有名であるが、福音書では、ルカが語るだけである(1:26-38)。マタイは、極めて簡潔に、マリアはヨセフと婚約していたが「二人が一緒になる前に、聖霊によって身ごもっていることが明らかになった」(1:18)と伝えている。マルコとヨハネは完全にこのテーマを無視している。出生の話は、マタイ(1, 2章)とルカ(1, 2章)で詳細に語られるが、マルコとヨハネでは言及されない。受胎告知と出生の物語の他には、ヨハネが、カナの婚礼(2:3-5, 12)と磔刑(19:25-27)の間の二つの場面で、マリアについて簡単に言及している。また使徒行伝(1:14)の初期教会の起源についての部分で彼女が姿を表している。パウロが全くマリアについては言及していないことは重要である。

福音書はマリアの幼年時代、若い頃のこと、彼女の息子が磔刑に処せられた後のこと、また他の彼女の詳細について放置している。しかしながら、キリスト教史の極めて初期に、おそらく2世紀には、マリアはキリスト教の信仰と儀礼の中で大きな位置を占め始め、彼女の生涯についての物語がキリスト教徒の中で流行しはじめた。このような外典的な物語はイエスの誕生以前とイエスの死後の彼女の生涯について焦点を当てていた。マリアの誕生、幼年時代、青春時代は、「ヤコブの原福音書」として知られるテキストにて詳細に語られている。そして、彼女の死(入眠)と埋葬、被昇天は、「マリアの変貌」(*Transitus Mariae*)³⁾と題された作品の中で描写されている。これらの作品は、キリスト教社会の中に様々な言語と版でたちまち広がった。それらは次第にキリスト教権威に受容され、マリア神学の基礎となった。マリア信条と儀礼は、エフェソス公会議(431)にて強く推奨され、「神の母」「神を宿った者」(*Theotokos*)が彼女の称号として正式に認められた。マリアが、キリスト教神学の中で、重要な位置に上ったことは、典礼で彼女のために捧げられる祝祭がいくつか成立したように、儀礼的にもあらわれ、また、ナザレやツィポリス、ベツレヘム、そしてエルサレム周辺の彼女に関係する聖なる

場所が、ますますたくさん聖地地図に記されるようになったように、地理的にも表れている⁴⁾。

聖典や外典、全てのソースにおいて、マリアは良きユダヤ教徒女性として生きて死んだ。しかしながら、ユダヤ教徒は、マリアや彼女の神学について快くは思わなかった。むしろ、母親を通してイエスと論争することを選んだようでもある。1300年ごろドイツで書かれたユダヤ教徒による反キリスト教の書物『古の勝利』(Nizzahon Vetus)では、

結局、どうして、この男が神になれたのだろうか。彼は糞便でいっぱい腹の女性の中に入り、彼女は9カ月の間しばしば個室で腰を降ろして用を足した。そして彼は、胎盤に包まれ、出産時の出血と穢れで冒瀉されて、汚れて不潔な状態で生まれた。それに対して、トラーは、月経中の女性や穢れの状態にある女性、出産したばかりの女性に近づくことを警告している。「その清めの期間が完了するまでは、聖なる物に触れたり、聖所にもうでたりしてはならない」(レビ 12:4)と書かれているように。だから、彼が何か聖なるものに関係づけられるはずもない⁵⁾。

ユダヤ教徒の反キリスト教論争作品が、全てこのような生々しい言葉を使っているわけではないが、この文書の著者は、実際のところ、ユダヤ教徒が何百年も言ってきたことをがさつな術語で要約したにすぎない。マリアへの言及は女性蔑視の対話の反映であり、女性と神性が身体的に接触する、つまり不浄なものと聖なるものの接触、という考えに対してユダヤ教徒の男性が感じる激しい怒りが主として反映されている。処女の出産という考え自体が、三位一体論、死者の復活と並んで、ユダヤ教徒にとっては、非論理的であり、耐えがたいものであり、キリスト教全体のありえない性質の証拠でもあった。処女懐胎の可能性に挑戦する一つの方法が、マリアは自分の夫の子ではない子を産んだという説明を提示することである。タルムードとミドラシュは、マリアを侮蔑したコメントやマリアのうさんくさい人格を見下す注釈をしている⁶⁾。ユダヤ教徒のマリア認識が辛辣に要約されているのが『セフェル・トルドート・イエシュ』(イエス史)である。これは、一種のユダヤ版イエス伝記であり、編纂期については議論の余地がある⁷⁾。アモス・フンケンシュテインに言わせれば、本書は「反歴史」、つまり、彼が適切にも定義した論争を目的とした歴史記述ジャンルである。これは、相手方の最も信頼できるソースをその意図、精神に反して体系的に探求することである。フンケンシュテインによれば、「反歴史」の目的は、他者の集合記憶を破壊することによって、彼らの自己像やアイデンティティーを変形させることである⁸⁾。これは、『セフェル・トルドート・イエシュ』がまさにしようとしていることである。福音書の話を採用しながら、全体的内容を変形させ、イエスの別の伝記を作り上げ、彼を風刺して描いたものである。

『セフェル・トルドート・イエシュ』はマリアの伝記全体には関わっていない。とい

うのは、その主たる主題は彼女の息子の生涯だからだ。にもかかわらず、彼女はこの作品の中でスターであり、彼女の妊娠は特に長く扱われている。本書によれば、マリアは若いユダヤ教徒の女性であり、ベツレヘムに住む未亡人の娘であった。そして、彼女は、つつましい、神を畏れる、若い、ヨハナンという名前の人物と婚約していた。ある土曜の晩、彼女の近所で、ヨセフ・パンデラという邪悪で、みすぼらしい男、ユダ族の者で、戦争の英雄であったのだが、その男が、彼女を月経中に彼女の家で、同じ晩に2回も強姦したのである。どちらの場合も、彼女は、強姦者を婚約者ヨハナンだと思い、彼女は彼に文句を言い、警告したが、功を奏さなかった。マリアが妊娠したと聞くと、ヨハナンは自分も責任があると恐れ、バビロニアに逃げた。時が来て、マリアは息子を出産し、名前をヨシュア(イエス)と名付けた。イエスの誕生の事情が明るみに出ると、彼は「月経中の女性のママゼル(私生児)」と宣告され、それゆえ彼はガリラヤに逃げ、そこで2、3年過ごしてエルサレムに戻ったとされる。

このユダヤ教のイエス史に描かれたマリアの像は、悲劇から喜劇へと移行している。不運でうぶな女の子、強姦され出産させられた性的虐待の被害者である。この物語は、確かに、ヨセフの口説き文句にマリアが反対したこと、彼の方が強制したことを強調しているが、同時に、彼女が不本意な無実の犠牲者ではあるものの、闇の中とは言え、自分のつつましい婚約者ヨハネと下品で姦通を犯す隣人パンデラのヨセフの区別ができない女性として侮蔑し、愚弄しないではいられなかった。わざわざ戸口に座っているから、下劣な隣人がその姿を見て、思い通りにしたのである。おそらく、マリアはその運命を批難されていないが、侮蔑されているのは確実である。

ユダヤ教のマリアへの態度が、キリスト教徒に知られないままでは済まなかった。彼らの彼女に対する侮蔑、彼女についての物語は、確実に知られて、キリスト教徒に少なからぬ苦痛を与えた。彼らの関心は極めて研ぎ澄まされていた。というのも、ユダヤ教徒の批判は、極めてむき出しの痛い所—つまりキリスト教神学論争の脆弱な点—論理的には簡単に説明できない論議を呼ぶ点に抵触するからである。それらはユダヤ教徒を激怒させるキリスト教教義の二つの基本理念にかかわっていた。それは、神のメシアが人間の女性から生まれるということと、つまり処女懐胎の教義である。そして、他の場合にもあるように、ここでもキリスト教徒がユダヤ教徒の言葉として引用するのは、キリスト教徒の抑圧された批判、もしくは異端思想や疑問に対するやましさもまた表現する。

どのようにキリスト教徒はユダヤ教徒によるマリア批判と彼女への軽蔑に対処したのだろうか⁹⁾？ マリア神学の出現の中でユダヤ教徒はどんな役割を与えられたのだろうか？これらの問いに対して、マリアとユダヤ教徒との関係を語る初期キリスト教の物語のいくつかを引用したい。これらの古代の物語では、ユダヤ教徒は、繊細な交差点、つまり進化するマリア神学、マリアの遺品崇拜とイコン崇拜の始まりの出会いの場所にいる。これらの話を聞く際に、既に言及した二つの基盤となる事実には注意しなくてはならない。(1) ユダヤ教徒は、マリアに関連するキリスト教徒の信仰を不快に思っている。(2) この不快感がキリスト教徒を不安にさせた。というのは、彼ら自身が彼女に対して疑念と疑問を抱いていたからである。物語は、キリスト教徒が、ユダヤ教の批判と敵意を集めながら、キリスト教の信仰を強化するという、明るい調子で描写される。物語の中で起こっているのは、まさに彼らがユダヤ教徒からの批判を知っていたからこそ、キリスト教徒はユダヤ教徒にマリアの聖性を確証する役割を与えたということである。そして、それらは護教物語となる。それらはキリスト教思想においてユダヤ教徒がいかに受け止められたか、またユダヤ教徒とキリスト教徒の関係全般の一層複雑な網目のような状況を反映している。

マリアの上衣

まず、マリアの上衣についての感じのいい話から始めよう。この物語は、マリアが住んでいたガリラヤ地方で生まれた。起源はおそらく5世紀である。その当時、ガリラヤ地方は、ユダヤ教徒の中心として重要であり、人口の殆どがユダヤ教徒であったが、キリスト教徒の共同体が徐々に確立され、ガリラヤ地方の中でも主として福音書でイエスとの関連で言及される場所で、ガリラヤ地方のキリスト教徒のアイデンティティが形成され始めたところであった。ナザレやセフォリスやその他のところで、教会が建築され、聖書に関係する舞台が記念された。イタリアからの匿名の旅行者が、6世紀半ばに聖地を旅行し、記している。

私たちはたくさんの奇蹟がなされたナザレを旅した。…マリアの家は、いまやバシリカ建築で、彼女の衣類は、たくさんの奇蹟を起こしたとされる。

その町のヘブライ人の女性は、この国全体の他のヘブライ人の女性よりも美しい。彼女たちは、それは聖マリアの賜物だという。彼女たちも、マリアは彼女たちの縁戚だと言っているからだ。ヘブライ人とキリスト教徒の間の愛は失われていないが、これらの女性はとても優しかった…¹⁰⁾。

この短い描写から分かるように、キリスト教徒のガリラヤに関する伝承の多くがマリ

アに絡んだものである。当然であるが、それらは女性に関する伝承である。私たちの巡礼記によれば、ユダヤ教徒の女性たちは（彼は、ヘブラエアス——ヘブライ人女性と呼ぶ）は、彼女たちとマリア——同様にガリラヤのユダヤ教徒だった——との家系の近さを誇り、その関係のゆえに彼女たちに与えられた特別な資質に誇りをもっている¹¹⁾。彼女たちがとりわけ見た目も美しく、優しいのは、つまり、肉体的にも精神的にも美しいのは、マリアのおかげである。巡礼者はガリラヤ地方のユダヤ教徒は、一般的にキリスト教徒に共感的ではないと記しているが、それだけに、彼はユダヤ教徒女性の振る舞いに驚いているのである。彼の報告は、マリアを連想させる場所や物による何か土着のマリア儀礼があり、そこにキリスト教徒とユダヤ教徒の女性が共に参加していたのではないかと思わせる¹²⁾。他の時代、場所でも、聖人崇拜に捧げられたエキュメニカルな儀礼や、宗教の境界を越えた儀礼、中でもマリアに関する儀礼があった¹³⁾。いくつかのキリスト教のマリアに関係づけられた聖地は、しばしばイスラム教徒が訪れていたし、まれな事例ではあるが、そのような儀礼ではユダヤ教徒の参加もあったという証拠もある¹⁴⁾。この巡礼記には、ユダヤ教徒女性が実際にマリア崇拜に参加したかについての言及はないが、彼の記述は、彼女たちもマリアを崇拜しており自分たちの美と良き資質の源がマリアだと認めていることを示唆している。彼はまた、ナザレで、そこで保存されている遺品、マリアの衣が行う奇蹟についての言及している。「彼女の衣は、たくさんの奇蹟の要因である」と彼は書いている。

たしかに、ビザンツのコンスタンティノープルで最も重要な聖遺物は、マリアの上衣であり、7世紀にはすでに記録されている。その上衣はたくさんの奇蹟を行ったとされており、その町を守ったとも言われる。上衣の起源については様々な版があるが、そのうちの一つは、ガリラヤに起源があるとしている。この版は、5世紀に遡るギリシア教会の聖人文学に残るものである¹⁵⁾。

レオ大帝（457-474）在位中のコンスタンティノープルに在住の二人の高貴な兄弟、ガルビウスとカンディオスは、聖地巡礼に出ようと決めた。彼らはガリラヤ経由でエルサレムに旅し、そこでのたくさんの聖地を訪れようと考えた。夜になると、彼らは一人のユダヤ教徒の女性の家に宿を見つけた。彼女は、たいそうもてなしてくれた。家に入ると、兄弟は、男、女、子供の病人で部屋が一杯であるのに驚いた。その理由を知ろうとして、彼らは一人の女性に食事を共にするように招待した。最初、彼女は、ユダヤ教徒であるので、キリスト教徒とは一緒に食事ができないと拒否して言った。しかし、自分の食べ物を持ってきたらどうかという彼らの提案に同意した。食事の間、兄弟は彼女に葡萄酒を注ぎ、そして彼女に、なぜこんなにもたくさんの病人で部屋の中がごった返しているのかを尋ねた。ぶどう酒のためか、あるいは神の導きか、女性は彼らに彼女の秘密を語った。女性が言うには、次の部屋のチェストの中に、マリアの聖なる上衣があるのだと。マリアはそれを女性の知人に託したのだが、それが、その老女の家族の一員

だったのである。その女性は、自分の家族にその上衣をよく守り、敬うように命じた。その上衣はこのようにして、代々、その家庭の処女から別の処女へと、受け継がれていたのである。そのチェストが今、中の部屋にあり、奇蹟を起こしているのはその上衣であった。

その兄弟は、その女性に礼を述べ、上衣がある部屋で寝る許可を得た。その晩、彼らはそのチェストの寸法を正確に測った。朝になると彼らはエルサレムに出発した。エルサレムに到着すると、彼らは大工を見つけ、件のチェストと、同じ材質で正確な複製を作るように命じた。帰り道、彼らは再びその女性の村に立ち寄り、彼女と食事をし、上衣のある部屋で眠らせてくれるように頼んだ。夜になり、病人がその部屋で確かに寝入ったのを確認すると、兄弟は、マリアに祈って彼女の同意を求め、チェストを入れ替えた。朝になると、彼らはその年老いたユダヤ教女性のもとを出発し、その聖なる宝をもって帰途についた。彼らは、元のチェストと上衣を彼らの町、コンスタンティノーブルに持ち帰った。そこには、聖処女のための帝国教会が建築され、彼女の上衣は、金と銀のチェストに入れられて教会に置かれた。老女は、どうなったか。彼女は窃盗を知ると、悲しみのあまり死んでしまった。

処女の上衣は、コンスタンティノーブルの最も重要な聖遺物となった。コンスタンティノーブルでは6月2日に上衣の祝祭が開かれる。その上衣は、ガリラヤ起源のものと信じられた。たしかに、ガリラヤのユダヤ教徒の起源である。マリア自身が彼女の知人の女性にそれを託し、ガリラヤの老女が二人の兄弟に秘密を打ち明けるまで、代々と受け継がれてきた。これは、続いて、「聖なる窃盗」(*furta sacra*)の物語¹⁶⁾となり、また同様に「移動」(*translatio*)——聖なる上衣の、聖処女の故郷ガリラヤからコンスタンティノーブルへの移動——の物語ともなった。しかし、更に重要なのは、ユダヤ教徒からキリスト教徒への移動という点である。もし、コンスタンティノーブルの教会に保存されている上衣の権威や、それが奇蹟の業を起こしたということに疑問を抱く者があれば、ガリラヤのユダヤ教徒の女性が証人として採用され、彼女たちを通じて、マリアの永遠の処女性が証言されるのである¹⁷⁾。

寓意的なレベルでは、この話をユダヤ教とキリスト教徒の関係についての説教として読むこともできる。ユダヤ教は老女に関係づけられ、古代の真理を保存しているが、彼女自身には十分には理解できない。彼女はシナゴーガ、つまりシナゴグである。時が来れば、彼女はその真理を、若く、勝利のキリスト教、真実に目を開いた相続者、エクレスシア、つまり教会に渡すのである。

マリアの葬儀

では、ここで、別の物語、ユダヤ教徒に対してはもっと悪意のある話に目を向けよ

う。初期の物語、おそらく、シリア・パレスティナ、もしくはエジプト起源であろうと思われるが、マリアの入眠、「眠りに入ること」(*dormitio*) についての話である。これは、伝統的にヨハネの福音書に帰せられている。この話は、5世紀の始め、6世紀には別の版でも知られているが、おそらくもっと古いものであろう。

この話は、いかに御使いが（ある版では、イエス自身が）マリアに、彼女が天に上げられること（被昇天）を告げたかということに関わっている。驚異的なことに、伝道先の国々から全ての弟子が集められ、彼女に告別し、彼女の最後の旅路に同伴するために、合流した。葬儀の列が、十字架磔刑以後、マリアが居住し、眠りについたシオン山から、彼女が埋葬されることになるゲッセマネに向けて出発すると、エルサレムのユダヤ教徒の指導者の関心をひいた。彼らは、マリアの墓がその息子イエスの墓と同様に、奇蹟の要因とならないようにと考え、遺体を捕えてそれを燃やそうと企てた。これは、ユダヤ教徒も、マリアの強力な力を知っているが、否定したということを指す。彼らが、遺体を捕えようと町の門を離れようとしたとき、そのユダヤ教徒たちは失明した。一人の例外は、ゼファニヤという名のユダヤ教徒であった。彼はマリアのひつぎに駆け寄り、それをつかみ、傷つけようとした。すると、御使いが炎の剣を携え現れて、ゼファニヤの手を切り落とす。彼はもがき苦しみ、彼の手は棺に張り付いたままとまった。ゼファニヤが弟子たちに助けを請うと、弟子たちは処女マリアだけが助けることができるかと答え、彼女に祈るように勧めた。そのようにすると、彼は癒され、キリスト教に改宗した。弟子たちはそれから彼を町へと送り、彼は他の失明したユダヤ教徒をいやした。彼らの多くがキリスト教に改宗し、再び視力を得たとされる¹⁸⁾。

このエピソードは、ユダヤ教徒のマリアに対する敵意と、彼女への信仰に対する批判を文学的装いで表している。彼らは、彼女を汚し、最後には燃やしてしまうために遺体を傷つけようとした。このようにして、マリアの遺体が、決して罪を犯したことの無い聖なるものだというキリスト教の教えを否定したのである。キリスト教信仰では、全ての人間は、己の肉体が宿る原罪ゆえに死へと至らしめられる。しかし、マリアの遺体は無原罪であるので、物理的に、全く死に触れることなく昇天する。それを阻止しようとするユダヤ教徒の企みは完膚なきまでくじかれ、彼らの思惑とは全く逆の展開となる。ユダヤ教徒は、清らかな遺体を汚すことができず、それどころか、傷で苦しむのは自分の罪深い肉体なのである。マリアへの祈りを通してのみ、彼は癒される。奇蹟的にマリアに癒されると、彼は、キリスト教徒となる。そして、他のユダヤ教徒を改宗させると、彼らの視力が回復したのである。ユダヤ教徒の盲目は神学的な意味がある。パウロがコリント信徒への手紙の中で語っているように、盲目は彼らの性格的な資質である。「この世の神が、信じようとはしないこの人々の心の目をくらまし、神の似姿であるキ

リストの栄光に関する福音の光が見えないようにしたのです」(2コリント 4:4)。彼らの盲目は、同時に罪でもあり、また罰でもあった。つまり、キリスト教の真理を受け入れようとしないこと、できないことである。キリスト教の真理を認めることによるのみ、この盲目を取り除くことができるのである。それゆえ、当初の計画に反して、ユダヤ教徒はマリアの聖性の究極的な証言者となり、ユダヤ教徒は彼女をひどく傷つけたいと思っていたのに、彼女は彼を許し、彼を癒すのである。これがマリアの癒す者としての長い経歴の始まりとなった。歴史を通して、彼女と関係ある場所、彼女を連想させる事物は、数えきれない奇蹟を西で、東で、起こしてきた。

マリアが身体的に被昇天したということは、彼女が身体を通してイエスと特別な関係にあったことを示している¹⁹⁾。彼女は彼を子宮に宿し、自らの乳房で授乳しただけでなく、彼の純潔、一点の罪の汚れもないことを共有していた。彼女の被昇天は、身体と身体的な死に対する勝利であり、ユダヤ教の身体的、肉体的、そして言葉通りの受容に対する勝利でもあり、終末のときに生き返るであろう信者全体の希望の徴でもあった。

葬送の物語はキリスト教世界では知られている。キリスト教の説教者は説教で用いたし、芸術媒体を通して、広められ、存続させられた²⁰⁾。加えて、エルサレムへの巡礼者に、ちょうど旧市街の壁のすぐ外に、ユダヤ教徒がマリアの身体を捕えたという場所が示されることになった。こうして、自分自身の目でその場所を見て、記念すべき出来事を想像することになった²¹⁾。

マリアのイコン

キリスト教文学の中で、ユダヤ教徒はしばしばキリスト教の聖物を傷つける役割として描かれる。その早期の例が、イオナのアドムナンが伝えるマリアのイコンの物語である。彼は、アイルランド有名な大修道院長であり、670年に東方に旅した巡礼者から話を聞いた。エルサレムや他の聖なる場所を訪問した後、彼はコンスタンティノーブルの街で旅を終えた。そこから、彼は次のような話をもってきた。

その世界都市の街の家の壁には、…小さな木製の版に描かれた祝福されたマリアの絵が掛けられていたものだった。一人の愚かな薄情者が、それが誰のものか尋ねた。そして、誰かがこれは聖なる処女マリアの肖像画だと言った。これを聞くと、かの不信心のユダヤ教徒は、非常に怒り、悪魔にそそのかされて、その絵を壁からはがし、すぐそばの建物に走った。そこは、人間の体から出る排泄物を処分する場所として使われており、長い横板に穴が開けられ、人々はそこに腰かけた。そこで、マリアから生まれたキリストを冒瀆するために、彼はかの方の母の絵を、その穴からその下にある人間の排せつ物の上に捨てた。そして、愚かにも彼はその穴の上に腰をおろし、彼自身の排せつ物

を聖なるマリアのイコンの上にひっかけたのである。このろくでなしが行ってしまったあとで、キリスト教共同体の一人がその場所に行ってみた。彼は、幸運な、そして主のものに対して熱情を抱いている者であった。何が起こったのかを知って、彼は聖なるマリアの絵を探してみると、それはごみの中に埋まっているのを発見した。彼は、それを注意深く拭き取り、最も清らかな水で洗い流した。そして、敬意をこめて自ら自分の家に飾った。すると、素晴らしいことに、修復された聖マリアの絵からいつも澄んだ油が滲み始めた。・・・この素晴らしい油は、主イエスの母である、マリアの栄誉を明らかにした。それについて父はこのように言っている。「私の油であなたに油を注ぐ」（詩編 88:21）²²⁾。

この話は、マリア儀礼がコンスタンティノープルで盛んであり、また、キリスト教世界でイコン崇拝が進展していたことを証言する。また、キリスト教徒が、彼らの崇拝の常習的な敵対者としてユダヤ教徒に与えた役割の例でもある。キリスト教徒は、ユダヤ教徒が十戒の第二戒「あなたはいかなる像も造ってはならない。…いかなるものの形も造ってはならない」（出 20:4）からあらゆるイコン崇拝に反対していることを知っていた。しかし、イコン崇拝の反対者はユダヤ教徒だけではなかった。偶像破壊論争（像の崇拝に対するキリスト教徒の有名な論争）が始まったのは8世紀に入ってからであるが、それ以前から、像の大衆的崇拝が増加していたことへの批判は、イスラーム、ユダヤ教徒の間でよくあることだった。そして、キリスト教徒の間でも同様であった²³⁾。イコン崇拝の推進者は、ユダヤ教徒の見解を知っており、イコンへのいかなる批判もユダヤ教徒のものと決め付けた。キリスト教徒の想像の中では、言葉による暴力——（先に引用した『古の勝利』（*Nizzahon Vetus*）のように）名づけたり、攻撃的な言及をすること——と、マリアの像をごみと汚物の中に落とすような暴力行為の距離が縮まった。

イコンの物語は、マリアとキリスト教のイコンの敵としての、力強く危険なユダヤ教徒のイメージの初期の例である。ユダヤ教徒はキリスト教の聖物を汚水に投げ捨てたり、侮辱と貶める行為で冒瀆する²⁴⁾。このユダヤ教徒のイメージは中世にも共通してみられた。例えば、リンカーンの血の中傷の物語（1255）では、ユダヤ教徒がキリスト教徒の子どもを殺害し、彼の身体に尿をかけたという²⁵⁾。チャーサーの「カンタベリー物語」の「女子修道院長」の話の中に7歳の少年の話がある。彼は、ユダヤ教区を歩いて学校に通っていたものだったが、歩いているときには、マリアへの讚美歌をずっと歌っていた。ユダヤ教徒はそれを聞くのが耐えられなかったので、少年を襲った。そして彼の喉を切り裂き、「ユダヤ教徒が彼らの内臓を処分する」大きな穴に彼を投げ込んだ²⁶⁾。しかし、少年は、引き裂かれた喉でも大声で歌っていたので、ユダヤ教徒の犯罪が明るみに出た。このような物語では、最も崇高な聖物が、最も悪質でぞっとする場所で冒瀆される。しかし、これが話の終わりではない。ユダヤ教徒の犯罪の結果、奇蹟が

起こる。子どもは歌い、イコンが清らかな油をにじませる。つまり、ユダヤ教徒がマリアを貶めようとした行いがまさに、マリアを侮辱するのではなく、彼女の栄光の証言となってしまうのだった。

重要なことであるが、このような物語で描かれているマリアに対するユダヤ教徒の態度は、キリスト教世界のものであり、ユダヤ教徒のものではない。このような物語は、キリスト教徒の必要性のために語られたのであり、彼らのユダヤ教徒の主人公は、キリスト教の目的である礼拝の中で——堅信式、マリアに関係する遺物、イコン——で列挙される。彼らは、悩ましい問題に対して、複雑で、力強い物語的な答えを出して、マリア信仰の強さを証明した。それが——無原罪懐胎、処女懐胎、罪とも死とも無関係な身体、イメージの力——の教義を統合し始めていた。このような物語におけるユダヤ教徒の声は、批判の声である。ユダヤ教徒は疑問を呈しているが、彼を説得し、撲滅することは、この種の疑念や罪の感情を除去し、精神の浄化を提供することを企図したものであった。

ここに挙げたユダヤ教徒の物語は、ユダヤ教徒の質問に対するいくつかの可能な解決策を提供している。葬送の物語にもあるように、キリスト教に改宗することによって救われたユダヤ教徒。上衣の物語にあるように、心の中ではすでにキリスト教徒であったので改宗する必要さえなかったユダヤ教徒の女性。イコンの話にあったように何の痕跡もなく姿を消したユダヤ教徒である。そして最後の、姿を消したユダヤ教徒、つまり、キリスト教に改宗するでもなく罰せられるわけでもなく、どこかで生きながらえて、放浪し、いつまた出てくるか分からない、これが最も危険なユダヤ教徒となった²⁷⁾。これが中世において長くキリスト教徒の想像の中で再現するユダヤ教徒である。キリスト教に常に危害を与え続けるユダヤ教徒の大犯罪者として、繰り返し描かれてきた。彼は、キリスト教を破壊するユダヤ世界の陰謀の名のもとに、イコンや十字架を強奪し、主を冒瀆し、キリスト教徒の子どもを殺害し、井戸に毒を投げ入れた。進んで肯定的な証言をしようとしたガリラヤの女性の話は、西のキリスト教世界では全く知られなかったのに対して、イコンの物語同様、葬儀の物語は、知れ渡った。

最後にこれら三つの物語はジェンダーの問題も提起している。キリスト教の想像の中で、マリアの最悪の敵は男性のユダヤ教徒である。彼らは言葉で、態度でマリアの純潔を貶めてきた。ユダヤ教徒の女性は時に手を組めそうでもあった。彼らは時にマリアのように処女であり（ガリラヤの話のように）、もう一つの有名な話「ユダヤ教徒の少年」

のようにマリアのように母親でもあった。この話では、マリアによってもたらされた奇蹟の証人となったユダヤ教徒の女性は彼女の息子と共にキリスト教に改宗するが、頑固で非情な父親は灼熱の煉獄に投じられる²⁸⁾。もう一つの興味深い話は、産みの苦しみの最中のユダヤ教徒の女性の話である。瀕死の状態の中で、マリアに祈願するようという声が聞こえた。そうしてみると、出産は痛みもなく進んだ²⁹⁾。罪を犯したことがなく、それゆえ罪への罰もないマリアは産みの苦しみをなく出産したというキリスト教の信仰が、ユダヤ教徒女性を通してここでも確証されている。

ここ数十年の研究では、マリアに対するユダヤ教徒のもう一つの種類の反応、あるいは、マリア信仰や概念の幾分潜在的な模倣（例えば、マリア像のシェヒナー——ヘブライ語文法的に女性形をとる神の神性の顕在のこと——への影響、マリアと共通する名前のモーセの姉、ミリアムの力への信仰など）についても明らかにされている。これらは、まさに、これまでのソースの殆どから漂う否定的な暗いイメージに対して幾分バランスをとろうとしている研究上の好意的な方向性であろう³⁰⁾。

本稿では、まず13世紀の詩から始めてユダヤ教徒とマリアの複雑な関係の根源を時間を遡って辿っていった。では、13世紀に戻り、聖ルイ（フランス国王ルイ9世、1226-1279）の生涯にまつわる、伝記作者ジョインヴィルが語ったエピソードに目を向けてみよう。これは、聖職者とユダヤ教徒によって開催された論争を伝えている。

ルイ国王は私に、またクリューニー修道院で開かれた聖職者とユダヤ教徒の大規模な集会について話してくれた。その時、そこには貧しい騎士がおり、大修道院長が神の愛ゆえにその騎士にパンを与えていた。騎士は立ちあがり、自分の松葉づえに寄りかかり、ユダヤ教徒の中で最も重要で最も学識のあるラビを彼の前に連れてくるように頼んだ。ユダヤ教徒が現れると、その騎士は彼に質問した。「先生」と始めた。「私たちの主を胎内に宿した処女マリアは、かの方を産んだ時処女であり、まさに神の母であることを、あなたが信じているかどうか、教えてもらえるだろうか」。そのユダヤ教徒は、自分はそのような信仰はまったくないと答えた。そこで、その騎士は、自分も、彼女の家である修道院に足を入れた時、処女マリアのことも信じず、また彼女のことも愛さず、愚かにふるまっていたことを話した。「天に誓って」と彼は叫んだ。「私はお前に償いをさせてやる」。それで彼は自分の杖を振り上げ、そのユダヤ教徒の耳の近くに恐ろしい一撃を振り下ろし、そのユダヤ教徒を打ちのめしてしまった。そしてユダヤ教徒が全員慌てて飛んできて、彼らの哀れな傷ついたラビを運び出した。こうして会議は終了した³¹⁾。

13世紀までには、おそらくそれよりも早くに、キリスト教の伝統では愛と慈しみと優しさのシンボルである母マリアは、ユダヤ教徒にとっては強力な敵となった。彼女への態度が報復をもたらしたのである。マリアとユダヤ教徒がいまや新しい敵対関係となったのである。

注

- 1) Hiram Peri, “Poems of religious disputations in the Middle Ages (with a hitherto unknown text in Old French)”, *Tarbiz*, 2/4 (1931), pp. 443-76 [in Hebrew]. Kirsten A. Fudeman, *Vernacular Voices: Language and Identity in Medieval French Jewish Communities* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2010), pp. 17-20, 参照。
- 2) Miri Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary* (London: Allen Lane, 2009, 特に pp. 169-173).
- 3) *The Protoevangelium of James*, in: Wilhelm Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha*, I, English translation by R. McL. Wilson (Westminster: John Knox Press, 1991), pp. 421-438; Stephen J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- 4) Ora Limor, “Mary in Jerusalem: An Imaginary Map” (近刊)。
- 5) David Berger, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus, with an Introduction, Translation, and Commentary* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979), 6章, p. 44. Berger の補遺, “God in the Womb and the Problem of the Incarnation”, *ibid.*, pp. 350-354.
- 6) Peter Schäfer, *Jesus in The Talmud* (Princeton: Princeton University Press, 2009); Jacob Z. Lauterbach, “Jesus in the Talmud”, in: *Rabbinic Essays* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1951), pp. 473-570; William Horbury, “A Critical Examination of the Toledoth Jeshu”, Ph.D. Thesis, Cambridge, 1971.
- 7) Johann Christoph Wagenseil, *Tela Ignea Satanae*, (Altdorf, 1681); Samuel Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen* (Berlin: S. Calvary, 1902); Peter Schäfer, Michael Meerson and Yaacov Deutsch (eds.), *Toledot Yeshu (The Life-Story of Jesus) Revisited* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011); Ora Limor, “The Opposed Image”, *Jews and Christian in Western Europe: Encounter between Cultures in the Middle Ages and the Renaissance*, vol. 4, unit 8, (Tel Aviv: The Open University, 1997, in Hebrew).
- 8) Amos Funkenstein, “History, Counterhistory and Narrative”, *Alpayim*, 4 (1991), p. 210. [in Hebrew]
- 9) Limor, “Mary and the Jews: Three Witness Stories”, *Alpayim*, 28 (2005), pp. 129-151 [in Hebrew]; id., “Mary and the Jews: Story, Controversy and Testimony”, *Historiein*, 6 (2006), pp. 55-71, 参照。
- 10) Antoninus, *Itinerarium*, 5, ed. by P. Geyer, CCSL 175, (Turnhout: Brepols, 1965), pp. 130-131; English translation by John Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, (Warminster: Aris and Phillips, 2002²), p. 132 (変更を含む)。
- 11) シモン・ミムーニは、これらのヘブライ女性は、まだガリラヤ地方に居住していたユダヤキリスト教共同体の一員ではないかと考える。Simon Mimouni, “Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien”, *New Testament Studies*, 38 (1992), pp. 171-182.

- 12) 他の解釈としては、Andrew S. Jacobs, *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity* (Stanford: Stanford University Press, 2004), pp. 124-131.
- 13) Benjamin Z. Kedar, “Convergences of Oriental Christian, Muslim, and Frankish Worshippers: The Case of Saydnaya”, in: Yitzhak Hen (ed.), *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem. Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder* (Turnhout: Brepols, 2001), pp. 59-69; Ora Limor, “Sharing Sacred Space: Holy Places in Jerusalem between Judaism, Christianity and Islam”, in: Iris Shagrir, Ronnie Ellenblum, Jonathan Reilly-Smith (eds.), *In Laudem Hierosolymitani Studies in Crusades and Medieval Culture in Honour of Benjamin Z. Kedar* (Ashgate: Aldershot 2007), pp. 119-131.
- 14) Amikam Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* (Leiden: Brill, 1999), pp. 138-141.
- 15) Antoine Wenger, *L’Assomption de la Vierge dans la tradition Byzantine du Ve au Xe siècle. Études et documents* (Paris: Institut Français d’Études Byzantines, 1955), pp. 110–139, 293–311; Norman Baynes, “The Finding of the Virgin’s Robe”, *Annuaire de l’Institute de Philologie et d’Histoire orientales et slaves*, 9 (Mélanges Henry Grégoire, 1949), pp. 87-95.
- 16) Patrick J. Geary, *Furta Sacra: Theft of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press), 1978.
- 17) Ora Limor, “Christian Sacred Space and the Jew”, in: Jeremy Cohen (ed.), *From Witness to Witchcraft. Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 11 (Wiesbaden, 1996), pp. 55-77.
- 18) 要約は Shoemaker. *Ancient Traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption* (Oxford University Press 2006) pp. 789-790 に基づく。
- 19) Denise L. Despres, “Immaculate Flesh and the Social Body: Mary and the Jews”, *Jewish History*, 12 (1998), pp. 47-69 (56-57).
- 20) Ludmila Wratislaw-Mitrovic and N. Okunev, “La Dormition de la Sainte Vierge dans la peinture medieval orthodoxe”, *Byzantinoslavica*, 3 (1931), pp. 134-180; Peter Schäfer, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God From the Bible to the Early Kabbalah* (Princeton: Princeton University Press, 2002), pp. 179-191.
- 21) 例えば Willibald of Eichstätt : *Vitae Willibaldi et Wynnebaldi auctore sanctimoniali Heidenheimensis*, ed. by O. Holder-Egger, MGH, SS, 15,1 (Hannover, 1887), pp. 97-98, 中の巡礼記など。
- 22) *Adamnan’s De Locis Sanctis*, 3,5, ed. by Denis Meehan, *Scriptores Latini Hiberniae*, 3 (Dublin, 1958), pp. 118-119.
- 23) Ernst Kitzinger, “The Cult of Images in the Age before Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), pp. 83-150; Peter Brown, “A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy”, *English Historical Review*, 88 (1973), pp. 1-34; Norman H. Baynes, “The Icons before Iconoclasm”, *Harvard Theological Review*, 44 (1951), pp. 93-106.
- 24) タルムードではイエスが地獄で煮え滾る糞便の中で罰せられると非難されていることが想起される。(パピロニア・タルムード、ギッティーン 57a). Israel J. Yuval, *Two Nations*

第Ⅲ部：ユダヤ教とキリスト教の論争：歴史の見地から

in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians, (Tel Aviv: Am Oved, 2000), p. 210 [in Hebrew] 参照；キリスト教徒はユダヤ教徒のマリアに対する態度も熟知していた。ユダヤ教文学では、ラテン語で Maria であるマリアを変形させて、「便」の意味である *ḥaria* と呼ぶ。例えば *Nizzahon Vetus*, 88 章におけるように (Berger, *The Jewish-Christian Debate*)。

- 25) Gavin I. Langmuir, “The Knight’s Tale of Young Hugh of Lincoln”, *Speculum*, 47 (1972), pp. 459-482.
- 26) Geoffrey Chaucer, *Canterbury Tales*, A. Kent Hieatt and Constance Hieatt (eds.) (New York: Bantam Books, 1964), p. 377.
- 27) 彷徨えるユダヤ教徒というイメージは、ここで議論している時代よりも後代のものである。しかしながら、この文脈でも言及する価値がある：Galit Hasan-Rokem and Alan Dundes (eds.), *The Wandering Jew: Essays in the Interpretation of a Christian Legend* (Bloomington, Indiana University Press, 1986).
- 28) Miri Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews* (New Haven: Yale University press, 1999), pp. 7-39.
- 29) Michele Tarayre, *La vierge et le miracle. Le Speculum historiale de Vincent de Beauvais* (Paris: H. Champion, 1999), pp. 91-94; Johannes Herlot, *Miracles of the Blessed Virgin Mary*, trans. by C. C. Swinton Bland (London: Routledge, 1928), pp. 35-6; Despres, “Immaculate Flesh”, p. 58.
- 30) Schäfer, *Mirror of His Beauty*.
- 31) Joinville, *The Life of Saint Louis*, in Joinville and Villehardouin, *Chronicles of the Crusades*, trans. by M.R.B. Shaw (Baltimore: Penguin Press, 1963), p. 175.

コメント

越後屋 朗

三つの質問をお尋ねしたい

発表では、二つのユダヤ教の本 *Nizzahon Vetus* と *Sefer Toledot Yeshu* におけるユダヤ教徒のマリアに対する態度を示された後、二つの質問をされた。最初の質問は、「キリスト教徒はユダヤ教徒によるマリア批判と彼女への侮辱に対してどのように反応したか？」であり、第二の質問は、「マリア神学の出現において、ユダヤ教徒にどのような役割が与えられたか」であった。

発表では、マリアとユダヤ教徒についての初期のキリスト教徒の物語のいくつかを通して、これらの問いに答えようとされた。第二の問いについては、それぞれの物語の中でユダヤ教徒に与えられた役割を理解することは難しくはないだろう。しかし、最初の問いについては、容易に答えることはできない。というのは、これらのキリスト教徒の物語は、ユダヤ教徒によるマリア批判に対抗することを主眼に作られたものではないからだ。これはガリラヤのマリアの上衣の物語において非常に明瞭である。

それぞれの物語の聞き手は、キリスト教徒でありユダヤ教徒ではないと言えよう。それぞれの物語は、ユダヤ教徒ではなくキリスト教徒に向けられている。何のために、これらの物語が作られたのだろうか？ どうして、このような物語が生まれたのだろうか？

すでにこの問いには、次のように答えられている。「これらの物語はキリスト教徒の必要性のために語られた」。このキリスト教側の必要性を説明して頂きたい。また、「このような物語におけるユダヤ教徒の声は批判の声であり、(すなわち) (その) ユダヤ教徒の批判であり、またキリスト教徒の敵対者の声である」と付け加えられている。キリスト教徒内の敵対者の声は、これらの物語では聞こえない。むしろ、(その) ユダヤ教徒の批判の声を表したものではないか。キリスト教徒内の敵対者について、更に詳細な説明をお願いしたい。これが、私の最初の質問である。

第二の質問について。キリスト教徒の物語の中で、コンスタンティノーブルになぜ上衣があるかを説明するガリラヤのマリアの上衣の物語に関して、マリアの上衣が保管されているチェストの周りに多くの人々が集まっていたことを紹介された。ガリラヤ地方でも、マリアの上衣は、崇拝され、讃えられていた。また、同種の物語も紹介された。6世紀のイタリアからの匿名の巡礼者による記事である。「マリアを連想させる場所や

物による何か土着のマリア儀礼があり、そこにキリスト教徒とユダヤ教徒の女性が共に参加していたのではないかと思わせる」と言及された。これは、非常に興味深いことである。マリア信仰が、最初にガリラヤカナザレから生まれたと想定することも可能かもしれない。この他に、ユダヤ教徒の女性によってマリア崇拜が行われていたことを示すテキストや考古学上の発見はないだろうか。これが第二の質問である。

そして、三番目の最後の問いである。キリスト教徒の物語の中でも、ユダヤ教徒の描写は様々であることが示された。私たちがこれらの物語から受ける印象も一様ではなく、様々である。マリアの上衣の話では、ユダヤ教徒の老女が登場する。彼女は、コンスタンティノープルから来た二人の男たちに騙される。彼女は、彼女自身の寛容性の犠牲となった。他方、マリアのイコンの物語では、ユダヤ教徒はマリア崇拜の敵対者である。また、リンカーン血の中傷の物語（1225）とチャーサーのカンタベリー物語が紹介されたが、この中ではユダヤ教徒の強く危険なイメージが強調されていた。ユダヤ教徒の描写の変化は、ある程度、ユダヤ教徒とキリスト教徒の関係の変化が反映していると思われる。本発表中で、6世紀以降のビザンチン時代のキリスト教徒とユダヤ教徒との関係における好ましくない変化と、それに続くユダヤ教徒の立場の凋落が言及されたが、「好ましくない変化」について、今一度、詳しく説明をお願いしたい。